

e-ISSN 2822-2261 • ISSN 1300-8498

DIYANET İLMÎ DERGİ

CİLT: 58 • SAYI: 1 • OCAK-ŞUBAT-MART 2022



DIYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI





e-ISSN 2822-2261 • ISSN 1300-8498

DIYANET İLMİ DERGİ

CİLT: 58 • SAYI: 1 • OCAK-ŞUBAT-MART 2022



DIYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI



DIYANET İLMİ DERGİ

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

SORUMLU YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ
Managing Editor

BAŞ EDİTÖR
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

Dr. Lamia Levent Abul

Dr. Faruk Görgülü

Dr. Fatih Mehmet Aydın

Dr. Yaşar Seracettin Baytar

Dr. Mustafa Çakır

Dr. Mehmet Nur Akdoğan

Dr. İsmail Erşahin

Dr. Mehmet Mutlu

Dr. Rukiye Aydoğdu Demir

Dr. Kübra Çiçekli

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/pub/did>

Hasan Yıldırım

Asuman Aydın

15.03.2022

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
Dr. Lamia Levent Abul

İnceleme Komisyonu /

Review Committee

Dr. Lamia Levent Abul
Mustafa Çuhadar
Dr. Mehmet Nur Akdoğan
Saliñ Şengezer
Dr. Kübra Çiçekli
Savaş Özdemir

DİYANET İLMİ 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, ilmi standartlara uygun ve daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış ilmi 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'nca 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 metinde 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 kullanılabilen 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 | 11 |
| NÛR SÛRESİNİN ÜÇÜNCÜ ÂYETİ BAĞLAMINDA ÇOK ANLAMLI KELİMELEİN ÂYETİN ANLAMINA VE İÇERDİĞİ HÜKME ETKİSİ / ARAŞTIRMA MAKALESİ THE EFFECT OF MULTIVALENT WORDS ON THE MEANING AND JUDGMENT OF THE VERSES WITHIN THE CONTEXT OF THE THIRD VERSE OF SURAH AL-NUR / RESEARCH ARTICLE İSMÂİL KARAGÖZ | 13 |
| ÖFKE KONTROLÜNDE ALLAH VE ÂHİRET İNANCININ ETKİSİ (HÂBİL-KÂBİL ÖRNEĞİ) / ARAŞTIRMA MAKALESİ THE IMPACT OF FAITH IN GOD AND THE HEREAFTER ON ANGER CONTROL (THE CASE OF ABEL AND CAIN) / RESEARCH ARTICLE MAHMUT ÖZTÜRK | 33 |
| EL-EMRU Bİ'L-MA'RÛF VE'N-NEHYÛ ANİ'L-MÛNKER ÂYETLERİNİN KRONOLOJİK (NÛZÛL ZAMANI VE NÛZÛL SEBEPLERİ YÖNÜNDE) İNCELEMESİ / ARAŞTIRMA MAKALESİ A CHRONOLOGICAL REVIEW OF THE VERSES OF AL-AMR BİL-MA'RÛF WA AL-NAHY 'ANIL-MUNKAR (IN TERMS OF THE TIME AND REASONS OF REVELATION) / RESEARCH ARTICLE SEMA YİĞİT | 61 |
| DİYARBAKIR ZİYA GÖKALP YAZMA ESER KÜTÜPHANESİ'NDE BULUNAN KİRÂATE DAİR ARAPÇA EL YAZMA ESERLERİN TESPİT VE DEĞERLENDİRİMESİ / ARAŞTIRMA MAKALESİ DETECTION AND EVALUATION OF THE ARABIC MANUSCRIPTS ON QIRAAT IN DİYARBAKIR ZİYA GÖKALP LIBRARY OF MANUSCRIPTS / RESEARCH ARTICLE RIFAT ABLAY | 99 |
| KUR'ÂN TİLÂVETİ VE ESTETİK / ARAŞTIRMA MAKALESİ TİLAWAT OF QURAN AND AESTHETIC / RESEARCH ARTICLE İMRAN ÇELİK | 127 |
| HADİS RÂVİLERİNİN ADÂLETİNİ TESPİT BAĞLAMINDA "BU İLMİ HER NESLİN ÂDİL KİŞİLERİ TAŞIR" HADİSİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME / ARAŞTIRMA MAKALESİ AN EVALUATION OF THE HADITH "THIS KNOWLEDGE IS TO BE CARRIED BY THE 'ADIL OF EACH GENERATION" IN THE CONTEXT OF DETERMINING THE 'ADÂLA (JUSTNESS) OF HADITH NARRATORS / RESEARCH ARTICLE SERKAN ÇELİKAN | 159 |
| CEMAATLE NAMAZIN FAZİLET DERECELERİ İLE İLGİLİ RİVAYETLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ / ARAŞTIRMA MAKALESİ THE EVALUATION OF THE REPRESENTATION RELATING TO THE GRADES OF VIRTUE OF PRAYER WITH CONGREGATION / RESEARCH ARTICLE HÜSEYİN VURUŞKAN | 193 |

| | |
|---|-----|
| HZ. PEYGAMBER TARAFINDAN KULLANILAN "ANAM BABAM SANA FEDA OLSUN" SÖZÜNÜN TAHLİL VE DEĞERLENDİRMESİ / 235 ARAŞTIRMA MAKALESİ AN ANALYSIS AND ASSESSMENT OF THE STATEMENT MADE BY PROPHET MUHAMMAD "MAY MY MOTHER AND FATHER BE SACRIFICED FOR YOU" / RESEARCH ARTICLE ÖMER FARUK AKPINAR - HAKAN TEMİR | |
| İHTİLÂFÜ'L-HADİS İLMİ AÇISINDAN KADININ MAHREMSİZ YOLCULUĞU / ARAŞTIRMA MAKALESİ WOMEN'S TRAVEL WITHOUT MAHRAM AS A SUBJECT OF İKHTİLÂF AL-HADİTH / RESEARCH ARTICLE RAHİLE KIZILKAYA YILMAZ | 263 |
| KARACABEYLİ MEHMET LÜTFULLAH (BAYDOĞAN) VE BİLİNMEYEN YAZMA BİR ESERİ: NÛRU'L-İNTİBÂH / ARAŞTIRMA MAKALESİ MEHMET LUTFULLAH (BAYDOĞAN) OF KARACABEY AND HIS UNKNOWN MANUSCRIPT: NOOR AL-INTIBAH / RESEARCH ARTICLE MURAT SULA | 301 |
| AHİLİKTEKİ AHLÂKİ DEĞERLERİN İSLÂM ÖNCESİ ARABİSTAN YARIMADASINDAKİ TEMELLERİNE BİR BAKIŞ / ARAŞTIRMA MAKALESİ A VIEW ON BASIS OF ETHIC VALUES OF AKHİZM İN ARABIAN PENINSULA BEFORE ISLAMIC PERIOD / RESEARCH ARTICLE ADİL ŞEN | 333 |
| DİYANET AİLE DERGİSİ'NİN AİLE BİREYLERİNİN DİN EĞİTİMİNE VE HUZURUNA KATKISI AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ / ARAŞTIRMA MAKALESİ AN EVALUATION ON THE "DİYANET AİLE" MAGAZINE IN TERMS OF ITS CONTRIBUTION TO RELIGIOUS EDUCATION AND PEACE OF FAMILY MEMBERS / RESEARCH ARTICLE SALİH AYBEY | 357 |

EDİTÖRDEN / From the Editor

Diyanet İlmî Dergi olarak bu sayımızda ilim dünyamıza katkı yapacağını düşündüğümüz on iki makaleyi istifadenize sunuyoruz. Tefsir alanında; İsmail Karagöz, “Nûr Sûresinin Üçüncü Âyeti Bağlamında Çok Anlamlı Kelimelerin Âyetin Anlamına ve İçerdiği Hükme Etkisi” adlı makalesiyle hakikat-mecaz ayrımı üzerinden nikâh kavramı çevresinde oluşan fikhî anlayışları ve kavramın anlam dünyasını okuyuculara sunuyor. Mahmut Öztürk “Öfke Kontrolünde Allah ve Âhiret İnancının Etkisi (Hâbil-Kâbil Örneği)” isimli çalışmasıyla, insanda fitrî olan öfke duygusunu kontrol etmeyi sağlayan inancın önemini, tarihte yaşanan ilk cinayetin tarafları (özellikle Hâbil) üzerinden ortaya koyuyor. Sema Yiğit “el-Emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehÿü ani'l-münker Âyetlerinin Kronolojik (Nüzûl Zamanı ve Nüzûl Sebepleri Yönünden) İncelemesi” adlı makalesiyle İslâm'ın temel prensiplerinden biri olan ‘iyiliği emretmek ve kötülükten sakındırmak’ konusuna dayanak oluşturan âyetlerin nüzûl kronolojisini belirlemeye çalışıyor. Rifat Ablay “Diyarbakır Ziya Gökalp Yazma Eser Kütüphanesi’nde Bulunan Kırâate Dair Arapça El Yazma Eserlerin Tespit ve Değerlendirmesi” adlı makalesinde, arşiv bilgisi ve tetkik yöntemiyle yüz on beş Arapça yazma eserin tanıtımını okuyucularla paylaşıyor. İmran Çelik “Kur’ân Tilâveti ve Estetik” isimli makalesiyle, estetik ile tilâvet ilişkisini ele alarak insanın duygu ve düşünce dünyasındaki estetik ile Kur’ân tilâveti arasındaki uyumu tahlil ediyor.

Hadis alanında; Serkan Çelikan, “Hadis Râvilerinin Adâletini Tespit Bağlamında ‘Bu İlmî Her Neslin Âdil Kişileri Taşır’ Hadisi Üzerine Bir Değerlendirme” isimli çalışmayla; ilgili rivayetin tariklerini inceliyor ve metnin sıhhat durumunu ortaya koyuyor. Hüseyin Vuruşkan, “Cemaatle Namazın Fazilet Dereceleri ile İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi” adlı çalışmasında cemaatle kılınan namazların hadislerde geçen yirmi üç-beş ve yedi şeklindeki dereceleriyle alakalı anlayışları ve ilgili rivayetlerin sıhhat derecelerini değerlendiriyor. Ömer Faruk Akpınar ve Hakan Temir “Hz. Peygamber Tarafından Kullanılan ‘Anam Babam Sana Feda Olsun’ Sözüünün Tahlil ve Değerlendirmesi” adlı makaleyle, ilgili sözün nübüvet öncesi ve sonrası kullanımı ile alakalı rivayet kültürünü inceliyor ve bu sözün kullanımının hükmüyle alakalı fikhî bilgileri de okuyucularıyla paylaşıyor. Rahile Kızılkaya Yılmaz ise “İhtilâfû'l-Hadîs İlmî Açısından Kadının Mahremsiz Yolculuğu” adlı makalesiyle kadınların yanlarında mahremleri olmadan yolculuk etmelerini belirleyen ve içerik olarak aralarında çelişki varmış düşüncesini uyandıran rivayetleri ihtilâfû'l-hadîs ilmi açısından tevil ediyor.

Dergimizin bu sayısında ayrıca Murat Sula “Karacabeyli Mehmet Lütfullah (Baydoğan) ve Bilinmeyen Yazma Bir Eseri: *Nûru'l-İntibâh*” isimli makalesiyle, Osmanlı'nın son dönemlerinde Mütihassısın Medresesi'nden

mezun olan Lütfullah Bey'in biyografisini ele alıyor ve onun bitirme tezi hüviyetindeki *Nûru'l-İntibâh* isimli yazma haldeki eserini içerdiği fıkıh ve hadis konuları üzerinden ilim dünyasına tanıtıyor. Adil Şen "Ahilikteki Ahlâkî Değerlerin İslâm Öncesi Arabistan Yarımadasındaki Temellerine Bir Bakış" isimli makalesinde, ilk dönem kaynakları aracılığıyla, Ahilik teşkilatının kullandığı kavramların Cahiliyedeki izlerini sürüyor. Salih Aybey ise "*Diyanet Aile Dergisi*'nin Aile Bireylerinin Din Eğitime ve Huzuruna Katkısı Açısından Değerlendirilmesi" makalesiyle 2013-2020 yılları arasında yayımlanan seksen sekiz dergiyi, içerdikleri konular ve verdikleri mesajlar üzerinden makale başlığı özelinde değerlendirmeye tabi tutuyor.

Okuyucularımızı bu kıymetli çalışmalarla baş başa bırakmadan önce bir hususu paylaşmak istiyoruz: Diyanet İlmî Dergi, bu sayısı ile birlikte artık sadece dijital platformda yayımlanmaya devam edecektir. Dergimizin akademi dünyasına ve okurlarımıza katkı sunması dua ve temennisizle..

Prof. Dr. Huriye Martı

NÛR SÛRESİNİN ÜÇÜNCÜ ÂYETİ BAĞLAMINDA ÇOK ANLAMLI KELİMELERİN ÂYETİN ANLAMINA VE İÇERDİĞİ HÜKME ETKİSİ

THE EFFECT OF MULTIVALENT WORDS ON THE MEANING AND JUDGMENT OF THE VERSES WITHIN THE CONTEXT OF THE THIRD VERSE OF SURAH AL-NUR

Geliş Tarihi: 29.04.2021 Kabul Tarihi: 01.03.2022

✉ İSMAIL KARAGÖZ

PROFESÖR

DÜZCE ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ

orcid.org/0000-0003-3105-3554

ismaillkaragoz1954@gmail.com

Öz

Kur'an'ın rehberliğinden yararlanabilmek için Kur'an'ı anlamak, Kur'an'ı anlayabilmek için Kur'an dilini ve anlama yöntemlerini bilmek gerekir. İnsanların bilgi birikimleri ve anlama yeteneklerine bağlı olarak müphem olan âyetleri ve çok anlamlı kelimeleri anlamlandırmada farklılıklar ortaya çıkmış, Kur'an dilinin başka dillere aktarılmasında bu farklılık kendisini göstermiştir. Kur'an'ın farklı anlaşılıp farklı sonuçlar çıkartılan âyetlerinden biri Nûr Sûresinin üçüncü âyetidir. Âyetin farklı anlaşılmasının sebebi âyetteki "nikâh" kelimesinin çok anlamlı olmasıdır. Nikâh kelimesi, sözlükte "evlenmek" ve "cinsel ilişkide" bulunmak anlamına gelir. Bu kelime Kur'an müfessirlerinin bir kısmına göre "evlenmek", bir kısmına göre "cinsel ilişkide" bulunmaktadır. Bir kısım müfessire göre âyetin hükmü aynı sûrenin 32. âyeti ile yürürlükten kaldırılmıştır, bir kısım müfessire göre âyet, sadece hüküm içermemekte, sadece müminleri zinadan sakındırmaktadır. Doğrusu âyetin bağlamı dikkate alındığında âyette geçen "nikâh" kelimesinin "cinsel ilişki" anlamında olmasıdır. Âyetin mensuh oluşuna dair de bir delil yoktur. Âyet, sadece sakındırma değil, zinayı müminlere kesin olarak haram kıldığını beyan etmektedir.

Anahtar Kavramlar: Allah, Kur'an, Hadis, Nikâh, Zina.

ABSTRACT

In order to benefit from the guidance of the Qur'an, it is necessary to understand the Qur'an and to understand the Qur'an, it is necessary to know the language of the Qur'an and its methods of understanding. Depending on the knowledge and understanding abilities of the people, it revealed differences in the meaning of the ambiguous verses and multivalent words, and this difference showed itself in the transfer of the Qur'an language to other languages. One of the verses of the Qur'an that are understood differently and different conclusions are drawn is the third verse of the Sûrah al-Nûr. The reason why the verse is understood differently is that the word "nikah" (marriage) in the verse is multivalent. The word "nikah" means "to marry" and to engage in "sexual intercourse" Therefore, some mufassirs (interpreters of the Qur'an) prefer the meaning "getting married" while others construe it as "engaging in sexual intercourse. According to some, the verse 32 of Surah al-Nur supersedes the judgement the third verse contains, while others are of the opinion that the third verse does not contain any judgement and that it only prevents believers from adultery. There is no evidence that supports the claims of such abrogation. The verse not only deters believers from adultery but also states that it is forbidden.

Keywords: Allah, Qur'an, hadith, marriage, adultery.

SUMMARY

The correct understanding of the Qur'an is dependent on the correct understanding of the verses, which in turn is dependent on the correct understanding of the words that comprise the verses. If the meaning of a word in the verse is misunderstood, the entire verse will be misunderstood, and thus the judgment and message contained in the verse will be different. This is especially noticeable in polysemous words. Depending on one's knowledge and ability to comprehend, differences have emerged in making sense of the Qur'an's ambiguous verses and polysemous words, and this difference has manifested itself in the transfer of the Qur'anic language into other languages. The third verse of Surah Nur is one of the verses in the Qur'an that can be interpreted in a variety of ways and lead to a variety of conclusions. The verse is misunderstood because the word "marriage" in the verse is a polysemous one.

The term "nikah" literally translates as "to marry" and to "engage in sexual intercourse." When the word "nikah" in the verse is given the definition of "marriage," the verse takes on the following meaning: "A man who commits adultery marries only a woman who commits adultery or associates partners with Allah, and a woman who commits adultery only marries an adulterous man who also associates partners with Allah. That is, believers are prohibited from marrying adulterous polytheists." When the verse is given this interpretation, the first two sentences and the third sentence contradict one another. For, while the first two sentences of the verse state that an adulterous man and an adulterous woman may marry one another, the last sentence forbids it for believers. Furthermore, when such a meaning is assigned to the verse, it means that a believing man can marry a polytheist woman and a believing woman can marry a polytheist man. However; the verse 221 of the Surah al-Baqarah meaning "Do not marry polytheistic women until they believe; for a believing slave-woman is better than a free polytheist, even though she may look pleasant to you. And do not marry your women to polytheistic men until they believe, for a believing slave-man is better than a free polytheist, even though he may look pleasant to you" enjoins believers from marrying someone polytheist. There is no contradiction in the Qur'an. In light of the verse's context, it is understood that the term "nikah" in the verse

refers to “sexual intercourse,” not “marriage.” Because the verse follows a statement regarding the punishment for those who commit adultery and is followed by a statement mentioning the punishment for those who accuses someone with committing adultery. Some commentators assert that the verse 32 of the same surah supersedes the judgement provided in the verse 3. Among those who claimed that the verse had been abrogated were only Sa’eed ibn Musayyab. As was the case with Surah al-Baqara, Surah al-Nur was also revealed in Madinah. There is no evidence that a Muslim could marry a polytheist person during the Madinah period and then that permission was revoked.

If the word “*nikâh*” in the verse means “*getting married*,” then the verse would basically mean that it is haram for a believer to marry someone who is adulterous. According to some mufasssirs, the statement “haram” in the verse aims to deter believers from marrying an adulterous person. Unchastity makes a man fall in love with an unchaste woman and it also makes the woman he marries an unchaste woman. The verse draws the attention to this fine detail by mentioning man before woman. However; the judgment in the verse “*it is haram for believers to marry adulterous people*” is final. Therefore claiming that the verse only warns us but does not clearly states that it is haram to marry a fornicator contradicts with the apparent meaning of the verse. For, the verse does not contain an explicit provision that forbids marriage with adulterous people, and if the word “*nikah*” implies “marriage,” it states that “a male fornicator would only marry a female fornicator.” According to some commentators, the statement “a male fornicator and a female fornicator” implies those who were sentenced to hudud punishments. Accordingly; a man, on whom a hudud punishment was inflicted may only marry a woman who was sentenced to a hudud punishment. Some mufasssirs among the companions of the Prophet (pbuh) including Aisha (r.a.) and Abdullah ibn Mas’ud (r.a.) were of the opinion that the a chaste believer man is not allowed to marry a believer woman who commits adultery, and a chaste and believer woman may not marry a believer man who commits adultery as well. In the event of such marriage, that marriage is bound to be annulled. However; the majority of faqihs including Imam Abu Hanifa, Imam Malik, Imam Shāfi‘ī, and Imam Ahmad ibn Hanbal disagreed with this opinion.

GİRİŞ

Kur’ân, sûrelerden; sûreler, âyetlerden; bir kısım âyetler cümlelerden; cümleler ise kelimelerden oluşmaktadır. Kur’ân’ın doğru anlaşılması, âyetlerin doğru anlaşılmasına, âyetlerin doğru anlaşılması ise âyetleri oluşturan kelimelerin doğru anlaşılmasına bağlıdır. Âyetteki bir kelimenin anlamı yanlış veya farklı anlaşılırsa o âyet de yanlış veya farklı anlaşılır, dolayısıyla âyetin içerdiği hüküm ve verdiği mesaj da farklı olur. Bu husus, özellikle çok anlamlı kelimelerde daha bariz ortaya çıkmaktadır. Mesela Bakara Sûresinin *وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ* “Boşanan kadınlar, (tekrar evlenebilmeleri için) kendi kendilerine, üç âdet/üç temizlik süresi beklerler (beklemele-ri gerekir).”¹ âyetinde geçen *قُرُوءٍ*, çok anlamlı bir kelimedir. Bu kelime ergenlik çağına gelmiş bir kadının hem “ay hali” hem “temizlik hali” anlamına gelir. Buna göre boşanan bir kadının, yeniden evlenebilmesi için “üç ay hali” veya “üç temizlik hali” beklemesi gerekir. Bu âyet, boşanan kadının ne kadar beklemesi gerektiğini açıklamaktadır. Bekleme süresi, üç kur’ yani üç ay hali veya üç temizlik süresidir. Kelime her iki anlama da gelmektedir.² Âyette kelimenin hangi anlamı esas alınacaktır? Ay hali anlamı alınırsa farklı, temizlik hali anlamı alınırsa farklı hüküm ortaya çıkacaktır. Nitekim fakihler bu iki anlamdan birini tercih edip farklı hükümler çıkarmışlardır. Sahâbeden Ömer b. Hattab (ö. 23/644), Ali b. Ebî Tâlib (ö. 60/680), Abdullah b. Mes’ûd (ö. 32/652), Ebû Musa el-Eş’arî (ö. 42/662), tabiîn âlimlerinden Mücâhid b. Cebr (ö. 103/721), Dahhâk b. Müzâhim (ö. 105/723), Katâde b. Diâme (ö. 117/735), İkrime b. Abdullah el-Berberî (ö. 105/723), ve İsmail b. Abdurrahman es-Süddî (ö. 127/745), müctehit âlimlerden İmam Ebû Hanîfe (ö. 150/767), İmam Ebû Yusuf (ö. 182/798) ve İmam Muhammed (ö. 189/805), kelimenin “ay hali” anlamını esas almışlardır. Dolayısıyla bu âlimlere göre boşanan bir kadının evlenebilmesi için “üç ay hali” iddet beklemesi

¹ el-Bakara 2/228.

² Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Tefsîrü garîbi'l-Kur'ân*, thk. es-Seyyid Ahmed Sakar (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1978), 86. Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed el-Kurtubî, *el-Cami' li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrahim İtfayyîş (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1964), 3/113.

gerekir. Sahâbeden Hz. Aişe (ö. 58/678), Abdullah b. Ömer (ö. 73/693) ve Zeyd b. Sâbit (ö. 45/665), tabiîn âlimlerinden İbn Şihâb ez-Zühri (ö. 124/742) ve Ebân b. Osman (ö. 105/723), müctehitlerden İmam Şâfiî (ö. 204/820), kelimenin “üç temizlik halî” anlamını esas almıştır. Dolayısıyla boşanan bir kadının evlenebilmesi için “üç temizlik” süresi beklemesi gerekir.³ Görüldüğü üzere kelimenin anlamı, âyetin anlamına ve içerdiği hükme etki etmektedir. Bu âyette olduğu gibi makalemizde tahlil edeceğimiz Nûr Sûresinin üçüncü âyetinde geçen “nikâh” kelimesi de çok anlamlıdır ve tercih edilecek anlama göre âyetin anlamı ve içerdiği hüküm farklı olacaktır.

1. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

En eski dilcilerden biri olan İbn Fâris (ö. 395/1004), *الرَّائِي لَا يَنْكُحُ إِلَّا زَانِيَةً*, *الرَّائِي لَا يَنْكُحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالرَّائِيَّةُ لَا يَنْكُحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحَرَّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ* fiilinin mastarı olan “nikâh” kelimesinin kök anlamının “vate” yani cinsel ilişki olduğunu, kelimenin “evlenme” anlamına da geldiğini söylemiştir.⁴ Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1271), “nikâh” kelimesinin asıl anlamının, “cinsel ilişki”, mecazî anlamının ise “evlilik sözleşmesi” olduğunu, kelimenin evlilik sözleşmesi anlamında kullanılmasının cinsel ilişkiye vasita olması sebebiyle olduğunu söylemiştir.⁵ Dilbilimci Râgıb el-İsfahanî (ö?) ise “nikâh” kelimesinin asıl anlamının “evlilik sözleşmesi”, mecazî anlamının “cinsel ilişki” olduğunu söylemiştir.⁶ İbn Manzûr (ö. 711/1311) da kelimenin her iki anlamını da zikretmiştir.⁷ “Nikâh” kelimesi sözlük anlamına paralel olarak Kur’ân-ı Kerîm’de evlilik,⁸ cinsel ilişki,⁹ evlilik ve cinsel ilişki,¹⁰ evlilik çağrısı¹¹ ve mehir¹² anlamlarında kullanılmış-

³ Kurtubî, *el-Cami’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, 3/113.

⁴ Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvîni el-Hemedânî, *Mu’cemü Mekâyisi’l-Lüga*, thk. Abdüseselam Muhammed Hârûn (İttihâdü’l-Kitâbi’l-Arab, yy., 2002), 5/383.

⁵ Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *Nüzhetü’l-a’yüni’n-nevâzir fi ilmi’l-vücûhi ve’n-nezâir* (Beyrût: 1987), 590.

⁶ Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal Râgıb el-İsfahanî, *el-Müfredât fi garibi’l-Kur’ân* (y.y., ts.) 505.

⁷ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab* (Beyrût: Dâru Sadr, yy), 2/625. Bk. Muhammed b. Ebî Bekr er-Râzî *Muhtâru’s-sihâ* (İstanbul: Çağrı Yayınları ts.), 683.

⁸ en-Nisâ 4/3.

⁹ el-Bakara 2/230. Fahreddin er-Razî, bu âyetteki nikâh kelimesinin cinsel ilişki anlamında olduğunu söylemiş ve şöyle demiştir: *والنكاح المضاف إلى الزوج هو الوطء لا العقد* “Eşe izafe edilen nikâh kelimesi evlilik akdi değil cinsel ilişki anlamındır.” Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Razî, *Tefsîrû’l-kebîr* (Beyrût: Dâru İhyâü’t-Türâsi’-Arabiyyi, ts.), 1/1399.

¹⁰ en-Nisâ 4/22.

¹¹ en-Nisâ 4/6.

¹² Nûr 24/33.

tır.¹³ Sahâbeden Abdullah b. Abbas'tan (ö. 68/687) Nûr Sûresinin üçüncü âyetindeki “nikâh” kelimesinin “cinsel ilişki” anlamında olduğu rivayet edilmiştir.¹⁴ Müfessir Ebû İshak ez-Zeccâc (ö. 311/923), buna karşı çıkmış “nikâh” kelimesinin “evlenmek” anlama geldiğine ve Kur’ân’da geçen “nikâh” kelimelerinin hep “evlenmek” anlamında olduğu söylemiştir.¹⁵ Hâlbuki Bakara Sûresinin 230. âyetinde geçen “nikâh” kelimesi, “cinsel ilişki” anlamındadır. Şu hadis bunun delilidir: Rifâa adlı sahabînin hanımı Hz. Peygambere gelir, eşinin kendisini kesin olarak boşadığını, sonra Abdurrahman b. Zübeyr (ö. 73/692) ile evlendiğini ancak onunla cinsel birliktelik yaşamadığını söyler. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.s.), “*Sen Rifâa’ya dönmek istiyorsun. Hayır! Evlendiğin eşin, senin balcağından tadıncaya ve sen onun balcağından tadıncaya/cinsel ilişkide bulununcaya kadar önceki eşin ile evlenemezsin.*” demiştir.¹⁶ Bu rivayet, “Eğer erkek, eşini üçüncü defa boşarsa, artık bundan sonra bu erkeğe boşadığı kadınla evlenmesi, bu kadın başka bir erkek ile evlenmedikçe helâl olmaz.” anlamındaki Bakara Sûresinin 230. âyetinde geçen تَنْكِحَ fiilinin evlenme ve cinsel ilişkide bulunma anlamında olduğunu delalet eder ve sadece nikâhın eski eşe dönmesi için yeterli olmadığını, cinsel birlikteliğin de yaşanması gerektiğini ifade eder.¹⁷ Nisa Sûresinin “*Ey müminler! Geçmişte olanlar hariç, artık babalarınızın evlendiği ve cinsel ilişki kurduğu kadınlarla evlenmeyin. Çünkü bu, bir hayâsızlık, öfke gerektiren iğrenç bir eylem ve çok kötü bir yoldur.*” mealindeki 22. âyetinde geçen تَنْكِحَ مَا نَكَحَ fiilinin evlenme ve cinsel ilişki anlamını esas alan Hanefî müctehitlere göre babaların evlendiği kadınlar ile yani üvey analarla evlenmeği de, babaların zina ettiği kadınlarla evlenmeyi de haram saymışlardır. Çünkü babanın zina ettiği kadın, oğlun üvey annesi gibi olur ve onunla evlenmesi caiz olmaz. Dolayısıyla bir kimse cinsel ilişki kurduğu kadının usul ve fûru ile evlenemez. Çünkü zina ve şehvetle dokunma ile evlenme yasağı meydana gelir.¹⁸

Fıkıh kitaplarında da “nikâh” kelimesinin her iki anlamına yer verilmi-

¹³ Ebû'l-Ferec, *Nüzhe*, 591-592.

¹⁴ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 12/167-169.

¹⁵ Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbühü* (Beyrût: 1988), 4/29.

¹⁶ Buhârî, “Şahâdat”, 3; Müslim, “Nikâh”, 111. Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), “Nikâh”, 43.

¹⁷ فَانْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ; Bk. Muhammed b. el-Emîn b. Muhammed eş-Şenkîfî, *Edvâü'l-beân fi izâhi'l-Kur'âni bi'l-Kur'ân* (Beyrût: Daru'l-Fikri, 1995), 5/420.

¹⁸ Bk. Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâi'us-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-Arabiyyi, 1982), 2/260-261. Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/103. Şenkîfî, *Edvâü'l-beyân*, 1/230.

tir. Mesela Hanefî fıkıh âlimi el-Haskefî (ö. 1088/1677), “nikâh” kelimesine şu anlamı vermiştir: *هُوَ حَقِيقَةٌ فِي الْوَطْءِ مَجَازٌ فِي الْعَقْدِ* “Nikâh, cinsel ilişkide hakikat, evlilik akdinde mecaz anlamdadır.”¹⁹ Hanefî fıkıh âlimi el-Kâsânî (ö. 587/1191) de, *اسْمُ النِّكَاحِ يَفْعُ عَلَى الْعَقْدِ وَالْوَطْءِ جَمِيعًا*, “Nikâh ismi, evlilik akdi ve cinsel ilişkiyi birlikte ifade eder.” demiştir.²⁰

Nikâh kelimesi hadislerde de “cinsel ilişki” ve “evlilik” anlamında kullanılmıştır. Mesela Bakara Sûresinin 222. âyeti bağlamında sorulan bir soru üzerine Hz. Peygamber (s.a.s.)’in verdiği cevap ile ilgili, sahâbeden Enes b. Malik (ö. 93/711)’ten yapılan iki rivayetten birinde “nikâh”, diğerrinde “cimâ” kelimesi kullanılmıştır. Rivayetler şöyledir:

*اصْنَعُوا كُلَّ شَيْءٍ إِلَّا النِّكَاحَ “Âdet halinde olan eşinize cinsel ilişki hariç her şeyi yapabilirsiniz yani faydalanabilirsiniz.”*²¹ *اصْنَعُوا كُلَّ شَيْءٍ إِلَّا الْجَمَاعَ “Âdet halinde olan eşinize cinsel ilişki hariç her şeyi yapabilirsiniz yani faydalanabilirsiniz.”*²² Bu iki rivayette “nikâh” ve “cimâ” yani cinsel ilişki eş anlamda kullanılmıştır. *فَصَلُّ مَا بَيْنَ الْحَرَامِ وَالْأَخْلَالِ الْأَدْفُ وَالصَّوْتُ فِي النِّكَاحِ “Helâl olan nikâh ile haram olan nikâhı birbirinden ayıran şey, nikâhı sözlü olarak ve def çalarak ilan etmektir.”*²³ Bu rivayette geçen “nikâh” kelimesi ise “evlilik akdi” anlamında kullanılmıştır.

Bir fıkıh terimi olarak “nikâh” kelimesi, aralarında evlenme engeli bulunmayan bir kadın ile bir erkeğin nesillerinin devamını sağlamak ve cinsel arzularını meşru olarak gidermek ve birlikte yaşamak için en az iki tanığın huzurunda tarafların irade beyanları ile gerçekleştirilen ve karşılıklı hak ve sorumluluk yükleyen medenî bir sözleşmedir. Nikâh akdi; hısım akrabalığı, nesep, miras, mehir ve nafaka gibi hukukî sonuçlar doğurur.²⁴

2. ÂYETİN ANLAMLI

Nûr Sûresinin üçüncü âyetinin anlamı ve içerdiği hüküm, “nikâh” kelimesine verilecek anlama göre değişecektir.

1. Âyetteki nikâh kelimesine “cinsel ilişki” anlamı verildiği zaman âyetin anlamı şöyle olur:

“Zina eden erkek ancak zina eden veya Allah’a ortak koşan bir kadınla cinsel ilişkide bulunur. Zina eden bir kadınla da ancak zina eden veya Allah’a ortak koşan bir erkek ile cinsel ilişkide bulunur. Bu, yani zina ise müminlere haram kılınmıştır.”

¹⁹ Alâüddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed ed-Dîmaşkî el-Haskefî, *ed-Dürri’l-muh-târ* (Beyrût: Dâru’l-Fikr, 1386), 3/5.

²⁰ Kâsânî, *Bedâi’us-sanâi’ fi tertibi’ş-şerâi’*, 2/271.

²¹ Müslim, “Hayz”, 16.

²² İbn Mâce, “Taharet”, 125.

²³ Nesâî, “Nikâh”, 72.

²⁴ Bk. İsmail Karagöz, *Sorumluluk ve Sorunları Açısından Aile ve Gençlik* (Ankara: TDV Yayınları, 2018), 12-32.

Sahâbeden Abdullah b. Abbas, tabiîn müfessirlerinden İkrime b. Abdullah el-Berberî, Mücâhid b. Cebr ve Sa'îd b. Cübeyr (ö. 93/713), Dahhâk b. Müzâhim, Mekhûl b. Ebû Müslim (ö. 112/730), Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767) âyetteki “nikâh” kelimesine bu anlamı vermiş,²⁵ tefsir ve tarih âlimi Taberî (ö. 310/923) ve hadis ve fıkıh âlimi Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah ibn Arabî (ö. 543/1148) bu görüşü tercih etmiş ve bu anlamın sahih olduğunu söylemiştir.²⁶ Bu anlama göre âyette zina haram kılınmaktadır.

Abdullah b. Abbas, anlamaya çalıştığımız âyetin ilk iki cümlesini şöyle açıklamıştır: Kible ehlerinden yani Müslümanlardan zina eden bir erkek ancak kible ehlerinden zinakâr bir kadın ile veya müşrik bir kadın ile zina eder. Kible ehlerinden zina eden bir kadın ancak kible ehlerinden zinakâr bir erkek ile veya müşrik bir erkek ile zina eder.²⁷ Abdullah b. Abbas, bu yorumu ile âyette geçen “nikâh” kelimesinin “evlilik” anlamında değil, “cinsel ilişki” anlamında olduğunu açıklamış olmaktadır. Bu yoruma göre âyetin anlamı, “Zina eden erkek ancak zina eden veya Allah’a ortak koşan bir kadınla zina eder. Zina eden bir kadınla da ancak zina eden veya Allah’a ortak koşan bir erkek ile zina eder.”

Zinakâr erkek ve zinakâr kadın zina yaparken birlikte aynı çirkin fiili işlemektedir. Nikâh kelimesini “evlenme” değil de “cinsel ilişki” olarak alan bu yoruma göre, âyette bir olgu tespit edilmekte, sonra da zinanın haram olduğu bildirilmektedir. Tabiînden Sa'îd b. Cübeyr, *لَا يَنْكُحُ الرَّأْبِيَّ إِلَّا بِزَانِيَةٍ* cümlesini *“Helâl nikâh değil, fakat bu zinadır.”* şeklinde açıklamıştır.²⁸

Müfessir el-Ferrâ' (ö. 207/822), âyetin *لَا يَنْكُحُ إِلَّا زَانِيَةً* cümlesini, *لَا يَزْنِي* cümlesini *لَا يَزْنِي* şeklinde tefsir etmiş ve *لَا يَنْكُحُ* cümlesini *لَا يَزْنِي* cümlesini “zina etmez” şeklinde tefsir ederek “nikâh” kelimesinin “cinsel ilişki” anlamını esas almış ve *وَحُرْمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ* cümlesinde geçen *ذَلِكَ* işaret ismini “zina” olarak açıklamıştır.²⁹

Müfessir Ebû Hayyân (ö. 745/1344), tefsirinde *لَا يَنْكُحُ* cümlesini *لَا يَطَأُ* cinsel ilişkide bulunmaz” şeklinde açıklamış ve *الْزِنَا حُرْمَتُهُ عَلَى الْجَمَاعِ* “Nikâh,

²⁵ Bk. Ebû Cafer en-Nehhâs, *Me'âni'l-Kur'ân* thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî (Mekke: Câmia'tü Ümmî'l-Kurâ, 1409), 4/498; Abdürrazzak b. Hemmam es-Sana'ânî, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, thk. Mustafa Müslim Muhammed (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1410), 2/51.

²⁶ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 12/167-169; Şenkîtî, *Edvâü'l-beyân*, 5/420.

²⁷ الزاني من أهل القبلة لا يزني إلا بزانية من أهل القبلة أو مشركة والزانية من أهل القبلة لا تزني إلا بزانية من أهل القبلة أو مشرك Bk. Ebû Cafer en-Nehhâs, *Me'âni'l-Kur'ân*, 4/498. Bk. Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhîr* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 6/395.

²⁸ Ebû Muhammed Abdurrahman İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr* (yy., el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.), 8/2522.

²⁹ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân* (yy., ts.) 303.

cinsel ilişki anlamındadır” ve وَبَيَّنَّ الرَّسُولُ أَنَّهُ بِمَعْنَى الْوَطْءِ Hz. Peygamber (s.a.s.) nikâh kelimesinin cinsel ilişki anlamında olduğunu beyan etti.” demiştir.³⁰

Âyete geçen “nikâh” kelimesine “cinsel ilişki” anlamı vermek; âyetin başı, sonu, öncesi ve sonrasındaki âyetlere ve Kur’ân bütünlüğüne uygun düşmektedir. Ayrıca âyetin konusu, evlilik değil, zina etmenin haramlığıdır. Âyetin bağlamı yani öncesinde zinanın, sonrasında zina suçu isnadının yasaklanmış olması, âyetteki “nikâh” kelimesinin “cinsel ilişki” anlamında olduğuna delalet eder.

2. Âyette nikâh kelimesine “evlenme” anlamı verildiği zaman âyetin anlamı şöyle olur:

“Zina eden erkek ancak zina eden veya Allah’a ortak koşan bir kadınla evlenir. Zina eden bir kadınla da ancak zina eden veya Allah’a ortak koşan bir erkek evlenir. Bu yani zinakâr müşrikler ile evlenmek, müminlere haram kılınmıştır.”

Türkçe meal hazırlayanlar genellikle “nikâh” kelimesinin “evlenme” anlamını tercih etmişlerdir. Şu örnekleri verebiliriz:

“Zina eden bir erkek, zina eden veya müşrik olan bir kadından başkası ile zina eden bir kadın da zina eden veya müşrik olan bir erkekten başkasıyla evlenemez. Bu, bütün müminlere haramdır.”³¹

“Zina eden erkek, ancak zina eden bir kadınla veya Allah’a ortak koşan bir kadınla evlenebilir. Zina eden kadın da ancak zina eden bir kadın da zina eden bir erkekle veya Allah’a ortak koşan bir kadınla evlenebilir Bu, müminlere haramdır.”³²

“Zinakâr erkek, ancak kendisi gibi zinakâr veya müşrik bir kadınla evlenebilir. Zinakâr kadın da ancak zinakâr veya müşrik bir erkekle evlenir. Bu tür bir evlilik, müminlere haram kılınmıştır.”³³

“Zina eden erkek, ancak zinakâr veya müşrik bir kadınla evlenebilir. Zina eden kadınla da ancak zinakâr veya müşrik bir erkekle evlenir. Bu, müminlere haram kılınmıştır.”³⁴

“Zinakâr bir erkek, zinakâr veya müşrik bir kadınla evlenir. Zinakâr olan kadın da zinakâr veya müşrik bir erkekle evlenir. Bu tür bir evlilik (namuslu bir erkek ve kadının, fuhşu meslek edinen kadın ve erkekle evlenmeleri) müminlere haram kılınmıştır.”³⁵

³⁰ Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhîd*, 6/395.

³¹ Talat Koçyiğit, *Kur’ân-ı Kerim ve Türkçe Meâli* (Ankara: Kılıç Kitap Evi, ts.)

³² Celal Yıldırım, *Kur’ân-ı Kerim Meâl ve Tefsiri* (İstanbul: Türccüman Yayınları, 1982), bk. Celal Yıldırım dipnotta âyetin mensuh olduğunu söylemiştir.

³³ Mustafa Öztürk, *Kur’ân-ı Kerim Meali, Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011), Öztürk dipnotta “Bu âyet, hukuki bir normdan ziyade, ahlâkî bir hükme işaret etmektedir.” demiştir.

³⁴ *Kur’ân-ı Kerim ve Meâli*, Hayrettin Karaman vd. (Ankara: DİB Yayınları, 2015).

³⁵ *Yüce Kur’ân ve Açıklamalı-Yorumlu Meâli*, Abdülkadir Şener vd. (İzmir: 2009),

“Zina erkek, ancak zina eden veya putperest bir kadınla evlenebilir. Zina eden kadın da ancak zina eden veya putperest bir erkekle evlenebilir. Bu, müminlere haram kılınmıştır.”³⁶

Meal hazırlayanların “nikâh” kelimesinin “evlenme” anlamını tercih etmelerinde bu kelimenin Türkçeye bu anlam ile girmesinin etkisi olduğunu düşünüyorum. Tıpkı “ihsan” kelimesinin (b) ve (ilâ) edatı ile kullanımı ile yani “iyilik etmek ve iyi davranmak” anlamının girmesi gibi. “İhsan” kelimesine meallerde genellikle bu anlam verilmiş ve kelimenin “iyi iş yapmak” ve “salih amelleri en iyi bir şekilde yapmak” anlamı çoğunlukla göz ardı edilmiştir.³⁷

Âyetteki “nikâh” kelimesini “evlilik” anlamına aldığımız zaman, bir Müslümanın müşrik bir insan ile evlenebileceği hükmü çıkmaktadır. Bu takdirde âyet, Bakara Sûresinin 221 ve Mümtehine Sûresinin 10’uncu âyeti ile çelişmektedir.³⁸ Çünkü bu âyetlerde bir Müslümanın müşrik bir insanla evlenmesi yasaklanmaktadır. Ayrıca nikâh kelimesine evlenme anlamı verildiği zaman âyetin “Bu yani evlilik müminlere haram kılındı.” anlamındaki son cümlesi ile “Zina eden bir erkek ancak zina eden veya müşrik olan bir kadınla evlenir. Zina eden bir kadınla da ancak zina eden veya müşrik olan bir erkek evlenir.” anlamındaki ilk iki cümlesi çelişmiş olmaktadır. Hâlbuki Kur’ân’da çelişki yoktur.

İslâm’ın ilk yıllarında evliliklerde Müslüman veya müşrik ayrımı yapılmıyordu. Çünkü bu konuda bir hüküm gelmemişti. Diğer taraftan bir erkek Müslüman oluyor fakat hanımı Müslüman olmuyor veya bir kadın Müslüman oluyor kocası Müslüman olmuyordu. Bu durum böyle devam etti. Nihayet, “İman etmedikleri sürece Allah’a ortak koşan kadınlarla evlenmeyin.”³⁹

“İman etmedikleri sürece Allah’a ortak koşan erkeklerle kadınlarınızı evlendirmeyin.”⁴⁰ “Müslüman hanımlar kâfirlere helâl değillerdir, kâfirler de Müslüman hanımlara helâl olmazlar.”⁴¹ anlamındaki âyetlerle bir Müs-

Adı geçenler, dipnotta “Âyet zina edenlerle evlenme konusunda kesin bir hükmü değil, sosyolojik ve psikolojik bir durumu ortaya koymaktadır.” demektedirler. Hâlbuki âyetin zahiri açık hüküm içermektedir.

³⁶ Kur’ân-ı Kerim ve Meâli, Mehmet Nuri Yılmaz (Ankara: Moro Yayıncılık, 2000).

³⁷ Mesela bk. Bakara Sûresinin 195’inci âyetindeki أَحْسِنُوا fiiline. Kur’ân-ı Kerim ve Yüce Meali, Süleyman Ateş (Ankara: Kılıç Kitabevi, 1980); Kur’ân-ı Kerim’in Türkçe Anlamı, Ömer Dumlu - Elmalı Hüseyin (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayını, 2001); Kur’ân-ı Kerim Meâli, Halil Altuntaş - Şahin Muzaffer (Ankara: DİB Yayınları, 2002). Adı geçenler, meallerinde “iyilik edin” anlamını vermişlerdir.

³⁸ Şenkîti, Edvâü’l-beyân, 5/420.

³⁹ وَلَا تَتَّخُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا. el-Bakara 2/221.

⁴⁰ وَلَا تَتَّخُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا. el-Bakara 2/221.

⁴¹ لَا هُنَّ جُلٌّ لَهُمْ وَلَا هُمْ يَجُلُونَ لَهُنَّ. el-Mümtehine 60/10.

lüman erkeğin müşrik ve kâfir kadınlarla, bir Müslüman kadının da müşrik ve kâfir erkeklerle evlenmesi yasak edildi. “*Mümin kadınlardan iffetli olanlar ile daha önce kendilerine kitap verilenlerden iffetli kadınlarla mehirlerini vermeniz kaydıyla evlenmek, zina etmemek ve gizli dost tutmamak üzere size helâldir.*”⁴² anlamındaki âyet ile bir Müslüman erkeğin iffetli Hristiyan ve Yahudi kadınlar ile evlenebileceği bildirildi. Müslüman hanımların ise yukarıdaki âyetlerin hükmü gereğince ancak Müslüman bir erkekle evlenebileceği hükmü baki kaldı. Müfessir Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210), bu âyetin tefsirinde “Cümle zahirde haber olsa da maksat, yasaklamak olup cümle, “Zina eden her kişinin ancak zinakâr bir kadınla evlenmesi gerekir anlamındadır, bu ise müminlere haram kılınmıştır, bu hüküm, İslâm’ın ilk yıllarında idi” demiştir.⁴³

3. ÂYETİN NÜZUL SEBEBİ

Tefsir ve hadis kitaplarında âyetin farklı nüzul sebepleri zikredilmiştir:

1. Müşriklerin hapsederek veya bağlayarak Medine’ye hicret etmelerine izin vermedikleri Müslümanları birer ikişer Mekke’den Medine’ye kaçırarak Mersed b. Ebû Mersed (ö. 3/625) adında bir Müslüman’ın, Mekke’de Anak adında fahişe bir dostu vardır. Bir gün gizlice Mekke’ye gittiğinde gece Anak ile karşılaşır ve Anak, Mersed’i evine davet eder. Mersed, “zinanın haram olduğunu söyler” ve kadının davetini kabul etmez. Bunun üzerine kadın, Mersed’i Mekkelilere ihbar eder. Mersed Mekke’den kaçıp Medine’ye gelir, başından geçenleri Hz. Peygambere anlatır ve Anak ile evlenebilir miyim? Diye sorar. Hz. Peygamber (s.a.s.) cevap vermez. Nihayet bu âyet iner.”⁴⁴

2. Hz. Muhammed (s.a.s.) peygamberlikle görevlendirildiği zaman Medine’de dokuz kadar genelev varmış ve buralarda müşrik kadınlar çalışmış. Bu kadınlardan bazıları fakir Müslümanlara evlilik teklif eder ve kabul ederlerse nafakalarını taahhüt ederlermiş. Kendilerine evlilik teklif edilen Müslümanlar, Resûlullah’tan bu kadınlarla evlenme izni istemişler, bunun üzerine bu âyet inmiştir.⁴⁵

⁴² وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ أُجُورُهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرِ الْمُحْصَنَاتِ
⁴³ el-Mâide 5/5.

وإن كان خيراً في الظاهر ، لكن المراد النهي ، والمعنى أن كل من كان زانياً فلا ينبغي أن ينكح إلا زانية
⁴⁴ Râzî, *Tefsîru’l-kebîr*; 1/3269.

⁴⁴ Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), “Tefsîr”, 25; Ebû’l-Leys İmâmü’l-hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkindî, *Bahru’l-ulûm*, thk. Mahmûd Mataracı (Beyrût: Dâru’l-fîkr, ts.), 2/495-496. Şenkîtî, *Edvâü’l-beyân*, 5/420.

⁴⁵ Bk. Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî et-Taberî el-Bağdâdî, *Câmi’u’l-beyân an te’vîli âyi’l-Kur’ân* (Beyrût: Müessesetü’r-Risâle, 2000), 19/96-100; Ebû’l-Hasen Alâüddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm el-Hâzin el-Bağdâdî, *Lübâbü’t-te’vîl fi me’âni’t-tenzil* (Beyrût; Dâru’n-Neşr, 1979), 5/47. Hamdi Yazır,

3. Fakir bir Müslüman, temel ihtiyaçlarını karşılaması için fahişe bir kadın ile evlenmek ister. Bunun üzerine bu âyet iner.⁴⁶ Hz. Peygamber bu tür evliliğe cevaz vermez.

4. ÂYETİN İÇERDİĞİ HÜKÜMLER

4.1. Zina Haramdır.

“Zina”, aralarında evlilik bağı bulunmayan bir kadın ile bir erkeğin cinsel ilişkide bulunmasıdır. İslâm öncesi dönemde cinsel ilişkiye, ücret karşılığı yapılırsa “biğâ”, aşk için yapılırsa “zina” denirdi ve her iki çeşit ilişki için herhangi bir ceza, yaptırım yoktu. İslâm dini geldi, zinayı yasakladı, ahlâksızlık ve büyük günah saydı, dünyada had cezası getirdi⁴⁷ ve âhiretteki cezasının cehennem olduğunu bildirdi.⁴⁸ Çünkü zina, aile kurumunu kökünden sarsan, insandaki namus ve iffet duygusunu rencide eden, ahlâksızlığın yaygınlaşmasına neden olan ve iman ile bağdaşmayan ahlâk ve edep dışı bir eylemdir. Kur’ân-ı Kerîm’de, “Zinaya yaklaşmayın, çünkü zina bir hayâsızlıktır; o ne kötü bir yoldur.”⁴⁹ denilerek zinanın çirkinliği ve kaçınılması gerektiğine vurgu yapılmış, cennetin varisleri olan müminlerin ırzlarını korudukları bildirilmiştir.⁵⁰ Zina etmemek, iffeti ve namusu korumak Müslüman’ın temel niteliklerinden biridir.⁵¹ Yüce Rabbimiz, “Mümin erkeklere söyle, gözlerini haramdan sakınsınlar ve ırzlarını korusunlar.”⁵² “Mümin kadınlara söyle, gözlerini haramdan sakınsınlar ve ırzlarını korusunlar.”⁵³ âyetleriyle zinaya vasıta olacak yolların kapatılmasını istemektedir. Peygamberimiz (s.a.s.), “Zina eden kimse zina ettiği zaman mümin olarak zina etmez.”⁵⁴ “İnsan zina ettiği zaman iman, bu kimseden ayrılır ve başının üstünde bir gölgelik gibi durur. Kişi bu işten uzaklaşınca iman geri döner.”⁵⁵ buyurarak zinanın iman ile bağdaşmayacağına dikkatimizi çekmiş, “Âdemoğluna zinadan nasibi yazılmıştır; bu kendisine mutlaka ulaş-

Hak Dinî Kur’ân Dili Türkçe Meallî Tefsir (İstanbul: Eser Kitabevi, 1971), 24/3 âyetinin tefsiri; Tirmizî, “Tefsir”, 25.

⁴⁶ Bk. el-Ferrâ, *Meâni’l-Kur’ân*, 3/303; Kurtubî, *el-Câmi’li ahkâmi’l-Kur’ân*, 12/167-170.

⁴⁷ Nûr 24/2.

⁴⁸ el-Furkân 25/68-69; Tirmizî, “Îmân”, 11.

⁴⁹ وَلَا تَقْرَبُوا الزَّوْجَىٰ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا; el-İsrâ 17/32.

⁵⁰ el-Mü’minûn 23/5.

⁵¹ el-Ahzâb 33/35.

⁵² قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ بَعْضُهُمْ مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ; Nûr 24/30.

⁵³ وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ بَعْضُهُنَّ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ; Nûr 24/31.

⁵⁴ لَا يَزْنِي الزَّانِي حِينَ يَزْنِي وَهُوَ مُؤْمِنٌ; Ebü’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmiu’s-sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), “Îmân”, 100.

⁵⁵ إِذَا زُنِيَ الْعَبْدُ خَرَجَ مِنْهُ الْإِيمَانُ فَكَانَ فَوْقَ رَأْسِهِ كَالطَّلَةِ فَإِذَا خَرَجَ مِنْ ذَلِكَ الْعَمَلِ عَادَ إِلَيْهِ الْإِيمَانُ; Tirmizî, “Îmân”, “Tevbe”, 11.

caktır. Gözlerin zinası şehvetle bakmak, kulakların zinası zina ile ilgili sözleri dinlemek, dilin zinası zina ile ilgili sözleri konuşmak, ellerin zinası tutmak, ayakların zinası bu yolda adım atmaktır. Kalp zinayı ister ve temenni eder, cinsel organ ise bunu doğrular veya yalanlar.”⁵⁶ hadisiyle de zinaya vasıta olan her türlü söz eylem ve davranışı yasaklamıştır.

4.2. Allah’a Şirk Koşmak Haramdır.

“Şirk”, Allah’a ortak koşmak, Allah’ın dışında ilah kabul etmektir. İslâm, her çeşit şirki haram kılmış, en büyük zulüm⁵⁷ ve en büyük günah saymıştır.⁵⁸ “Allah’a ibadet edin ve ona hiçbir şeyi ortak koşmayın.”⁵⁹ buyuran yüce Rabbimiz, müşrik olarak ölen kimseyi ahirette asla bağışlamayacağını bildirmiş⁶⁰ ve “Kim Allah’a ortak koşarsa artık Allah ona cenneti muhakkak haram kılmıştır. Onun barınağı da ateştir.”⁶¹ buyurmuştur. Âyetin içeriğinden zinakâr erkek ve kadının yerildiği gibi müşrik erkek ve kadının da yerildiği anlaşılmaktadır.

4.3. Zina Eden ile Evlenilebilir mi?

Zina eden bir kadınla veya zina eden bir erkekle evlenmek mubah mıdır? Âyetteki “nikâh” kelimesi, “evlenmek” anlamında ise âyetin zahirinden, mümin bir erkeğin zinakâr bir kadınla, mümin bir kadının zinakâr bir erkekle evlenmesi haram olur. Bu bağlamda İslâm bilginleri âyeti farklı yorumlamışlardır. Bu yorumları şöyle özetleyebiliriz:

(a) Âyette nikâhın hükmü değil, zinanın kötülüğü açıklanmakta ve bunun Müslümanlara haram olduğu bildirilmektedir.⁶² Âyette zinanın haramlığı, evlilik akdini de çağrıştıran cinsel ilişki anlamındaki “nikâh” kelimesi ile ifade edilmiştir.⁶³ Bu yorum, âyetin zahiri ile örtüşmemektedir. Çünkü âyette “zinakâr ile evlenmeyin” diye açık bir hüküm olmadığı gibi -nikâh kelimesi evlilik anlamında ise- “zina eden erkek ancak zina eden kadın ile evlenir” denilmektedir.

(b) Âyette zina eden erkek ile zina eden kadından maksat, had cezası uygulanmış erkekler ve kadınlardır. Buna göre had cezası uygulanmış bir

⁵⁶ كَتَبَ عَلَى ابْنِ آدَمَ نَصِيْبَهُ مِنَ الرِّزْقِ مُذْرِكٌ ذَلِكَ لَا مَحَالَةَ فَالْعَيْنَانِ زَنَاهُمَا النَّظْرُ وَالْأَذْنَانِ زَنَاهُمَا الْإِسْتِمَاعُ وَاللِّسَانُ زَنَاهُ الْكَلَامُ وَالْيَدُ زَنَاهَا الْبَطْشُ وَالرِّجْلُ زَنَاهَا الْخَطَا وَالْقَلْبُ يَهْوَى وَيَتَمَنَّى وَيُصَدِّقُ ذَلِكَ الْفَرْجُ وَيَكْذِبُهُ Müslim, “Kader”, 20.

⁵⁷ Lokmân 31/13.

⁵⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu‘fi el-Buhârî, *el-Câmi‘-s-sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), “Edeb”, 6; el-Müslim, “İmân”, 38.

⁵⁹ وَأَعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا en-Nisâ 4/36.

⁶⁰ en-Nisâ 4/48, 116.

⁶¹ إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ el-Mâide 5/72.

⁶² Şenkîfî, *Edvâi‘-l-beyân*, 5/419.

⁶³ Ebû Hayyân, *el-Bahru‘l-muhîr* 6/395.

erkek, ancak kendisi gibi had cezası uygulanmış bir kadınla evlenebilir. Sahâbeden Ebû Hüreyre (ö. 58/678), tabiîn âlimlerinden Hasan el-Basrî (ö. 110/728) ve İbrahim en-Nehaî (ö. 96/714) bu görüştedir.⁶⁴ Bu görüşe delil olarak *لَا يُنْكَحُ الرَّأْيِي الْمَجْذُودُ إِلَّا مِثْلَهُ* “Had cezası uygulanmış zinakâr ancak kendisi gibi had cezası uygulanmış bir zinakâr ile evlenebilir” rivayeti zikredilmiştir.⁶⁵ Had cezası uygulanmış zinakâr bir erkek, iffetli bir kadınla evlenmiş Hz. Ali bu nikâhı feshetmiştir. Ebû Bekir ibn Arabî bu görüşün isabetli olmadığını söylemiştir.⁶⁶

(c) İffetli mümin bir erkek zina eden mümin bir kadınla, iffetli mümin bir kadın da zina eden bir mümin erkek ile evlenemez, evlenirse evlilik akdi feshedilir. Sahâbeden Hz. Aişe, Abdullah b. Mes’ûd ve Berâ b. Âzib (ö. 71/690), âyetin bu hükmü ifade ettiğini söylemiştir. Bir Müslüman Ümmü Mehzul isimli zinakâr bir kadınla evlenmek ister, Hz. Peygambere sorar, Hz. Peygamber (s.a.s.), kendisine anlamaya çalıştığımız âyeti okur ve izin vermez.⁶⁷

Hanefî, Şafî, Malikî ve Hanbelî mezhebi imamlarının da bulunduğu fakihlerin çoğunluğu, bu görüşe katılmamışlardır. Nitekim Hz. Ebû Bekir’in (ö. 13/634) zamanında mümin bir erkek mümin bir kadınla zina eder. Hz. Ebû Bekir kendisine had cezası uygular, sonra da bunları birbiriyle evlendirir. Abdullah b. Abbas, bunun evveli zina, sonu nikâhtır demiştir. Dolayısıyla zinakâr birisi ile evlenmek uygun olmamakla beraber bu kimse ile kıyılan nikâh geçerlidir. Aynı şekilde bir insan zina etse büyük günah işlemiş olmakla birlikte nikâhı düşmez.⁶⁸ Ayrıca zina etmiş ancak bu günahına tövbe etmiş ve nefsinin ıslah etmiş bir mümine zinakâr denilemez, dolayısıyla bu kimselerle nikâh kısılanabilir.⁶⁹

(ç) Medineli fakihlerden biri olan Saîd b. Müseyyeb (ö. 94/713), âyetin hükmünün, “*Aranızdaki bekârları evlendirin.*”⁷⁰ âyeti ile neshedildiğini yani hükmünün kaldırıldığını söylemiştir.⁷¹ İmam Şafî bu görüşü tercih

⁶⁴ Bk. Ebû Cafer en-Nehhâs, *Me’âni’l-Kur’ân*, 4/498. Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, 12/167-170.

⁶⁵ Süleyman b. el-Eş’âs Ebû Dâvûd, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), “Nikâh”5; Abdurruhman b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *ed-Dürri’l-Mensûr* (Mısır: Dûru Hicr, yy.) 10/628. Ebû Hayyan, *el-Bahru’l-muhît*. 6/395.

⁶⁶ Bk. Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, 12/167-170.

⁶⁷ Bk. Nesâî, “Nikâh”, 12.

⁶⁸ Şenkîfî, *Edvâü’l-beyân*, 5/426.

⁶⁹ Bk. el-Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, 12/167-170; Şenkîfî, *Edvâü’l-beyân*, 5/426.

⁷⁰ وَأَنْكَحُوا الْأَيَّامِي مِنْكُمْ ; Nûr 24/32.

⁷¹ Bk. Ebû Cafer en-Nehhâs, *Me’âni’l-Kur’ân*, 4/499. Ebû’l-Fidâ’ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav’ b. Kesîr el-Kaysî el-Kuşeyrî el-Busrâvî ed-Dîmaşkî eş-Şafî, *Tefsîrû’l-Kur’âni’l-Azîm*, thk. Sami b. Muhammed Selame (Dâru Tayyibe, yy., 1999), 6/13.

etmiştir.⁷² Ancak sûrenin ilk âyetindeki “*Onu farz kıldık.*” cümlesi bu sûrede mensuh bir âyetin bulunmadığını ifade eder.⁷³ Şâfiî, Malikî ve Hanbelî fıkıh usulünde “has” olan lafız, “âmm” olan lafzı neshetmez. 32. âyet “has”, 3. âyet “amm” lafızdır.⁷⁴ Dolayısıyla 32. âyet, 3. âyeti neshetmez. Bakara ve Mümtehine sûreleri gibi Nûr Sûresi de Medine’de nazil olmuştur. Medine’de bir Müslümanın bir müşrik ile evlenmesine izin verilip sonra bu iznin kaldırıldığına dair âyet ve hadislerde herhangi bir delili yoktur.⁷⁵

(d) İslâm bilginlerinin bir kısmına göre âyetteki haram kılma, müminleri zina edenler ile evlenmekten sakındırıp korkutmak içindir.⁷⁶ Çünkü Kur’ân’da zinakârlarla evlenip birlikte yaşamak şöyle dursun günahkârlarla bile birlikte oturmak yasaklanmıştır.⁷⁷ Bu sebeptendir ki iffetli müminler ancak kendileri gibi iffetli kadınlarla, iffetli kadınlar da ancak kendileri gibi iffetli erkeklerle evlenmek isterler. İffetli müminler, zinakârla evlenmek istemezler, çünkü zina eden kadından nefret ederler, onlarla nikâha tenezül etmezler. Erkeğin iffetsizliği, iffetsiz kadına düşmesine sebep olduğu gibi, nikâhlayacağı kadının da iffetsiz olmasına sebep olur. Bu inceliğe âyette erkek, kadından önce zikredilerek dikkat çekilmiştir. Hâlbuki âyette “*Zinakârlarla evlenmek müminlere haram kılınmıştır.*” buyrulurken kesin hüküm bildirilmiştir. Dolayısıyla âyetin sadece sakındırmaya yönelik olduğunu ve haramlık ifade etmediğini söylemek, âyetin zahirine ters düşer.

(e) Âyette evlenilmesi haram kılınanlar, fahişeliği meslek edinmiş ve yaşam biçimi haline getirmiş, dolayısıyla zinanın haramlığını göz ardı etmiş veya hafife almış kadın ve erkeklerdir.⁷⁸ Âyette üç grup söz konusudur:

(1) Müşrikler. Müşrik erkek ve müşrik kadın ile evlenmek kesinlikle haramdır.⁷⁹

(2) Zinayı helâl kabul edip hafife alanlar. Haramlığı âyet ve sahih bir hadis ile belirlenmiş olan bir haramı helâl kabul etmek veya hafife almak inkârdır. Dolayısıyla bunlarla evlenilmesi müşrik ile evlenmek gibi haramdır. Bu sebeple olmalı ki tefsir etmeye çalıştığımız âyette zina eden erkek ve kadın, müşrik erkek ve kadına denk tutulmuş ve “*Bu, müminlere haram kılınmıştır.*” buyrulmuştur. Âyet, bu iki kısmın nikâhının haram oluşuna delildir. Ancak gerçekten tövbe etmiş, iman edip zinayı terk etmiş olanlar

⁷² İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*, 6/13.

⁷³ Bk. Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, Nûr 24/3.

⁷⁴ Şenkîti, *Edvâü'l-beyân*, 5/425.

⁷⁵ Şenkîti, *Edvâü'l-beyân*, 5/418.

⁷⁶ Şenkîti, *Edvâü'l-beyân*, 5/417.

⁷⁷ Bk. en-Nisâ 4/140.

⁷⁸ Bk. el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 12/167-170.

⁷⁹ Bk. el-Bakara 2/221.

müminlerdir, müminlerle evlenilebilir.

(3) Zinanın haram olduğunu kabul ettiği ve haramlığını hafife almadığı halde nefesine yenik düştüğü veya kandırıldığı için zina edenler. Bu kimse-ler büyük günah işlemiş ve fasık olmuşlardır, ancak müminlerdir.⁸⁰ Âyetin evlenmeyi haram kılmasının, bu kısmı içine alıp almadığı hususunda ihtilaf edilmiştir.

1. Aralarında sahâbeden Abdullah b. Ömer ve Cabir b. Zeyd (ö. 93/711), tabiîn âlimlerinden Tâvûs b. Keysân (ö. 106/725), Atâ b. Dinâr (ö. 126/744), müctehitlerden Malik b. Enes (ö. 179/795) başta olmak üzere sahâbî ve tabiînden bilginlerin çoğunluğu ve Hanefî müctehitler, zina edenlerle evlenmeyi caiz görmüşlerdir. Zinanın nikâhı feshetmediğine şu hadisi delili olarak zikretmişlerdir.⁸¹ “*Kadınların haklarını ihlal etmekten sakının. Çünkü siz onları Allah’ın emaneti olarak aldınız, ırzlarını Allah’ın sözüyle helâl edindiniz. Sizin onlar üzerindeki hakkınız, onların ırzınızı hiç kimseye çiğnetmemeleridir. Eğer bunu yaparlarsa bu takdirde onlara zarar vermeden hafifçe vurabilirsiniz. Onların sizin üzerinizdeki hakları, onların yeme ve içme, giyim ve kuşamlarını iyi yapmanızdır.*”⁸²

2. Sahâbeden Hz. Aişe, Abdullah b. Mes’ud ve Berâ b. Âzib tabiîn âlimlerinden Hasan el-Basrî ve Katâde b. Diâme, müctehit imamlardan Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) zina eden biri ile evlenmeyi caiz görmemişlerdir.⁸³ Zina eden ile evlenmeyi caiz görmeyenler bu âyet ile Mâide Sûresinin 5 ve Nisâ Sûresinin 25. âyetini delil almışlardır. Mâide Sûresinin 5. âyetinde, “*İffetli olmak, zina etmemek ve gizli dost tutmamak şartıyla ve mehirlerini verdiğiniz zaman mümin kadınlardan hür ve iffetli olanlar ve sizden önce kendilerine kitap verilen Yahudi ve Hristiyanlardan iffetli olan kadınlarla evlenmeniz helâldir.*” Nisâ Sûresinin 25. âyetinde “*Bu itibarla iffetli ve namuslu olmaları, zina etmemeleri, gizli dost tutmamaları şartıyla ve sahiplerinin izniyle mümin cariyelerle evlenebilirsiniz.*” buyulmaktadır.

SONUÇ

Nûr Sûresinin üçüncü âyetinde geçen “nikâh” kelimesi çok anlamlı kelimelerden biridir. Kelime, sözlükte “cinsel ilişki” ve “evlilik” anlamlarına gelir. Eğer âyetteki bu kelimenin anlamı “cinsel ilişki” ise âyette bir olgu bildirilmektedir. Çünkü zinakâr mümin bir erkek ancak kendisi gibi zinakâr bir mümin veya müşrik bir kadınla zina edebilir. Yüce Allah, âyette zinanın müminlere haram olduğunu bildirmektedir.

⁸⁰ Bk. Müslim, “İmân”, 155.

⁸¹ Şenkîti, *Edvâü'l-beyân*, 5/425.

⁸² Müslim, “Hac”, 147.

⁸³ Bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 19/96-100; Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmî'l-Kur'an*, 12/167-170; Şenkîti, *Edvâü'l-beyân*, 5/421.

Eğer âyetteki “nikâh” kelimesi “evlilik” anlamına aldığımız zaman, bir Müslüman’ın müşrik bir insan ile evlenebileceği hükmü çıkmaktadır. Hâlbuki müşrik ile evlenmek haramdır.

Bu âyet, Kur’ân’da anlaşılması en zor âyetlerden biridir.⁸⁴ Çünkü “nikâh” kelimesine “evlenme” anlamı verilse kendi içinde ve Bakara Sûresinin 221 ve Mümtehine Sûresinin 10. âyeti ile “cinsel ilişki” anlamı verilse konu ile ilgili hadisler ile çalışmaktadır.⁸⁵ Çünkü bu âyetlerde bir Müslüman’ın müşrik bir insanla evlenmesi yasaklanmaktadır. Hâlbuki âyetler ve hadisler arasında çelişki yoktur.

Âyetin bağlamı yani öncesinde zinanın, sonrasında zina suçu isnadının yasaklanmış olması, âyetteki “nikâh” kelimesinin “cinsel ilişki” anlamında olduğuna delalet eder. Müfessir Taberî ve Ebû Bekir ibn Arabî de bu anlamın sahih olduğunu söylemiştir. Âyetteki “nikâh” kelimesine “cinsel ilişki” anlamı verilmesi durumunda, hem âyetin kendi içinde tutarlı olmakta, hem konu ile ilgili diğer âyetlerle uyumlu olmaktadır. Âyette zinanın haramlığı, vurgulu bir şekilde beyan edilmektedir. Tâbiîn âlimlerinden Sa’îd b. Müseyyeb, âyetin Nûr 24/32. âyeti ile “mensuh” olduğunu söylemiştir. Ancak 32. âyetin, 3. âyetin hükmünü yürürlükten kaldırdığının bir delili yoktur.

⁸⁴ Şenkîti, *Edvâü'l-beyân*, 5/425.

⁸⁵ Şenkîti, *Edvâü'l-beyân*, 5/425

KAYNAKÇA

Altuntaş, Halil - Şahin Muzaffer. *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. Ankara: DİB Yayınları, 2002.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmi'u's-sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'âs. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî. *el-Bahru'l-muhît*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.

Ferrâ, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî. Meâni'l-Kur'ân. yy. ts.

Haskefî, Alâüddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed ed-Dımaşkî. *ed-Dürrü'l-muhtâr*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1386.

Hâzin, Ebû'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm el-Bağdâdî. *Lübâbü't-te'vî fî me'âni't-tenzîl*. Beyrût: Dâru'n-Neşr, 1979.

İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman. *Tefsîr*: el-Mektebetü'l-Asriyye, yy. ts.

İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerıyyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî el-Hemedânî. *Mu'cemü Mekâyisi'l-Lüga*. thk. Abdüsselam Muhammed Hârun. İttihâdü'l-Kitâbi'l-Arab. yy, 2002.

İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Sami b. Muhammed Selame. Dâru Tayyibe, yy., 1999.

İbn Kuteybe, Muhammed, Abdullah b. Müslim. *Tefsîrü garîbi'l-Kur'ân*. thk. es-Seyyid. Ahmed Sakar. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1978.

İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-Arab*. Beyrût: Dâru Sadr, yy.

İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Nüzhetü'l-a'yüni'n-nevâzir fî ilmi'l-vücûhi ve'n-nezâir*. Beyrût: 1987.

Karagöz, İsmail. *Sorumluluk ve Sorunları Açısından Aile ve Gençlik*. Ankara: TDV Yayınları, 2018.

Karaman, Hayrettin. *vd. Kur'ân-ı Kerim ve Meâli*. Ankara: DİB Yayınları, 2015.

Kurtubî, Ebû Abdillâh, Muhammed b. Muhammed. *el-Cami' li ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrahim İtfayyîş, 2. Basım, Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964.

Kur'ân-ı Kerim ve Meâli. Mehmet Nuri Yılmaz. Ankara: Moro Yayıncılık, 2000.

Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Meâli. Talat Koçyiğit. Ankara: Kılıç Kitap Evi, yy.

Kur'ân-ı Kerim ve Yüce Meali. Süleyman Ateş. Ankara: Kılıç Kitabevi, 1980.

Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe Anlamı. Ömer Dumlu - Hüseyin Elmalı. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayını, 2001.

Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd. *Bedâi'us-sanâi' fi tertibi '-şerâi'*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-Arabiyyi, 1982.

Müslim b. el-Haccâc, *Ebû'l-Huseyin el-Kuşeyrî. el-Câmiu's-sahîh.* İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

Nehhâs, Ebû Cafer. Me'ânî'l-Kur'ân. thk. *Muhammed Ali es-Sâbûnî.* Mekke: Câmîa'tü Ümmî'l-Kurâ, 1409.

Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. es-Sünen. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

Öztürk, Mustafa. *Kur'ân-ı Kerim Meali, Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri.* İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011.

Râğîb el-İsfehânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân,* yy. ts.

Razî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Tefsîrû'l-kebîr.* Beyrût: Dâru İhyâü't-Türâsî'-Arabiyyi, ts.

Râzî, Muhammed b. Ebî Bekr. *Muhtâru's-sihâ.* İstanbul: Çağrı Yayınları, ts.

Sana'ânî, Abdürrazzak b. Hemmam. *Tefsîrû'l-Kur'ân.* thk. *Mustafa Müslim Muhammed.* Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1410.

Semerkindî, Ebû'l-Leyl Nasr b. Muhammed İbrahim. *Bahru'l-ulûm.* thk. Mahmûd Mataracı. Beyrût: Dâru'l-fikr, ts.

Süyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekr. *ed-Dürrü'l-mensûr.* Mısır: Dûru Hicr, yy. ts.

Şenkîtî, Muhammed b. el-Emîn b. Muhammed. *Edvâü'l-beyân fi izâhi'l-Kur'ânî bi'l-Kur'ân.* Beyrût: Daru'l-Fikri, 1995.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî. *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân.* Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2000.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre (Yezîd). *es-Sünen.* İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

Yazır, Hamdi. *Hak Dinî Kur'ân Dili Türkçe Mealli Tefsir*. İstanbul: Eser Kitabevi, 1971.

Yıldırım, Celal. *Kur'ân-ı Kerîm Meâl ve Tefsiri*. İstanbul: Türcüman Yayınları, 1982.

Yüce Kur'ân ve Açıklamalı-Yorumlu Meâli. Abdülkadir Şener vd. İzmir: 2009.

Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbühû*. Beyrût: 1988.

ÖFKE KONTROLÜNDE ALLAH VE ÂHİRET İNANCININ ETKİSİ (HÂBİL-KÂBİL ÖRNEĞİ)*

THE IMPACT OF FAITH IN GOD AND THE HEREAFTER ON ANGER CONTROL (THE CASE OF ABEL AND CAIN)

Geliş Tarihi: 01.06.2022 Kabul Tarihi: 02.03.2022

✉ MAHMUT ÖZTÜRK

DOÇ. DR.
HARRAN ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
orcid.org/0000-0002-5846-7135
mahmutozturk@harran.edu.tr

ÖZ

Mâide Sûresi 27-31. âyetlerde zikredilen hâdise Hâbil ve Kâbil kıssası olarak bilinir. İslâmî kaynaklarda Hâbil ve Kâbil'in çoğunlukla Hz. Âdem'in öz çocukları olduğu kabul edilmektedir. Kıssaya göre Hâbil ve Kâbil arasında bir anlaşmazlık husule gelmiş, Hz. Âdem haklı olanı belirlemek için Allah'a birer kurban takdim etmelerini emretmiştir. Hâbil'in kurbanının kabul edilmesi üzerine Kâbil buna öfkelenmiş, kardeşine onu öldüreceğini söylemiştir. Aralarında geçen tartışmada Hâbil sağduyulu davranmış, öfkelenmemiş; Allah'tan korktuğunu, bu yüzden asla kardeşini öldürmeye teşebbüs etmeyeceğini, buna teşebbüs edenin sonunun cehennem azabı olacağını söylemiştir. Hâbil'in sözlerinden onun Allah ve âhiret inancına sahip olduğu ve davranışlarında bu inancın etkili olduğu anlaşılmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de de Allah'a ve âhiret gününe iman etmenin kişiye kazandırdığı erdemli davranışlara işaret eden âyetler bulunmaktadır. Kâbil ise nefesine aldanıp, öfkesine yenilmiş ve kardeşi Hâbil'i öldürmüştür. İslâm düşünce sisteminde "öfke" insanî bir duygu olarak kabul edilmekle beraber kontrol edilebileceği görüşü hâkimdir. Kur'an-ı Kerim ve hadis-i şeriflerde -Allah'ın emirlerini alenen çiğneme durumu hariç- aşırı bir şekilde öfkelenmenin zararlarına işaret edilmiş ve affetmenin cezalandırmadan daha erdemli bir davranış olduğu belirtilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kur'an Kıssaları, Hâbil ve Kâbil, Öfke, Affetme.

ABSTRACT

The incident recounted in the 27th to 31st verses of Surah al-Ma'idah is known as the story of Abel and Cain. According to the story, a disagreement arose between Abel and Cain, and Adam ordered each to offer a sacrifice to Allah to determine which one was right in the dispute. Because it was Abel's sacrifice which was accepted, Cain got furious and told his brother that he would kill him. During the quarrel, Abel acted prudently and did not get angry. He said that he feared Allah, and therefore, he would never attempt to kill his brother, and that anyone who attempted it would end up in fire. As understood from Abel's words, he believed in Allah and the Hereafter, and this belief was influential in his prudent behaviour. On the other hand, Cain was deceived by his nafs, failed to hold his temper and murdered his brother. Although "anger" is considered as a human emotion from the Islamic perspective, it is commonly thought that it could be controlled. The Qur'an and hadiths emphasize the harms of fierce anger and note that forgiveness is more virtuous than punishment, except for anger against those who are openly violating Allah's orders.

Keywords: Tafsiir, Stories of the Qur'an, Abel-Cain, Anger Control, Forgiveness.

SUMMARY

In the 27th through 31st verses of Surah al-Ma'idah, the story of two brothers, one of whom murdered the other, is narrated using the description "two sons of Adam". The two brothers whose names are not clearly mentioned in the Qur'ān are known as Abel and Cain in Islamic literature. Therefore, this incident is referred to as the story of Abel and Cain. Although there are different perspectives, it is commonly accepted that the brothers mentioned in the story are Adam's own children, and that this murder was the first one committed on earth. As this story was narrated just before the verses stating that retaliation was deemed obligatory for the Israelites, the view expressed by some commentators that these two brothers were people of the Israelites was criticized because it is highly unlikely that people may not know how a dead body should be buried in this period of history. Although some think that this story might have been mentioned as a powerful exemplar, commentators agree that the story told in the Qur'ān is true and is mentioned as a lesson to be learned.

Being between two sons of a prophet, this first murder in the world adds to the importance of the subject. This issue has attracted the attention of commentators, and they often included the narrations about this subject in their works without serious criticism. Being hardly verifiable through genuine reports, the message that this incident intends to convey is hardly supported by information, which is reported as if the event had just occurred, such as the physical characteristics of the brothers, their jobs, the nature of the issue that led to the murder, the characteristics of the sacrifices offered to Allah and Adam's reaction to the murder. Therefore, some commentators, such as Māturīdī, were mostly interested in the message of the story, without attending to such details.

As we understand from the Qur'ān, when the disagreement between Adam's two sons grows, Adam intervenes and tells them to offer a sacrifice to Allah, and that the person whose sacrifice is accepted will be considered right. Abel and Cain offer a sacrifice each. Allah accepts Abel's sacrifice, so it turns out that he is right in this dispute. However, Cain, Adam's son, could hardly accept this decision and gets angry with his brother, Abel. Aggravated by the provocation of his ego, his anger gradually rises, and he threatens his brother that he will kill him. On the other hand, Abel gives advice to his brother as far as he could and tries to explain what is behind the scenes in the incident of sacrifice. He advises Cain not to rebel against Allah and tells him that Allah will accept sacrifices only from the pious. Abel notes that despite Cain's threats, he never thought of killing him. He also states that he is afraid of disobeying Allah's decrees, and that the penalty for murdering someone is hell. Cain, who ignores these warnings of Abel, fails to keep his anger under control and kills his brother. However, he does not

know what to do with his brother's body and feels great regret. According to the Qur'ân, Allah sends two crows to teach him how to bury his brother's body. One of the crows kills the other and buries it in a hole it digs. Therefore, Cain imitates the crow and buries the body of Abel in the ground.

This story indicates that Abel and Cain are characters that represent the good and evil as two opposite poles. It is apparent that Cain blinded himself for something he unjustly aspired to and passionately desired. His determination to kill his brother is obvious in his words: "I will definitely kill you". Abel, who represents goodness, directs his attention to the ultimate outcomes of his actions, rather than the instantaneous ones as he believes in Allah and the Hereafter. Since he believes in the Hereafter, he is well aware that if he kills his brother, he will be held responsible for this, just as he will be responsible for everything he does.

There are many scholarly studies indicating the positive effects of religious feelings and experiences (i.e., worship) on human behaviour. There are also Qur'anic expressions and hadîths that clearly highlight such positive effects. To cite an example, prayer protects people from evil and fasting functions as a shield against sins.

In Islamic literature, "anger" is considered as a natural human need/emotion, such as eating, drinking, fear, courage, laughing or enjoying oneself. It is also stated that the right amount of anger shown at the right time can help protect a person, his/her family and the society from harm. Therefore, religious education emphasizes that it is not necessary to totally get rid of anger but to restrain and control it. The Qur'ân praises those who control their anger on various occasions and emphasizes that forgiveness is a virtuous behaviour, and the ways of controlling anger are shown in hadîths. Commentators state that anger that needs to be restrained is concerned with personal matters and worldly affairs and that behaviour which could prove harmful for the society materially and morally cannot be tolerated.

The case of Abel and Cain, addressed in the present study, indicates that belief proves valuable in helping control anger. Unless it is restrained, anger, which is a natural human emotion, physically poisons the body and fouls the soul. Research has revealed that the ability to reason is lost, due to physical changes that occur in the body and some secretions during anger and that she/he can direct his increasingly intense anger even to the beloved ones. In fact, in such cases, as in the case of Cain, it is often observed that the person who resorts to violence, as he fails to control his anger, regrets such behaviour shortly. Research has emphasized that the incident, which is mentioned as a case of domestic violence in the Qur'ân, occurred because of uncontrolled anger, and that anger control can be achieved through religious education and upbringing.

GİRİŞ

İnsan maddî ve manevî varlığı ile bir bütündür. Sahip olduğu akıl ve irade sayesinde manevî cephesini biçimlendirebilme kabiliyetine göre en yüksek (a'lâ-yı 'illiyîn) ve en alçak (esfel-i sâfilîn) kutuplar arasında kendisini konumlandırır. Hayatı boyunca sergilediği her tavır bu eksen üzerinde onun lehine veya aleyhine bir netice doğurur.¹

İnanç boyutu ile insanın bütün hayatını etkileyen tercihler gibi, günlük hayatın olağan akışı içindeki davranışlar da ifrat, tefrit veya itidal keyfiyetine göre insan hayatının seyrini değiştirebilmektedir. İdeal olan insan hayatının devamını sağlayan temel güçlerden kuvve-i sheviyye, kuvve-i akliye ve kuvve-i gadabiyede itidal yolunu seçebilmektir.² Bu da insanın nefsi arzularını eğitim ve öğretim, sabır, riyazet ve benzeri yollarla kontrol altına alması ile mümkün olur.³ Aksi halde, kuvve-i gadabiyede ifrata kaçan kişi zarar vereceği varlığını kendi yakını olmasını dahi önemsemeyecektir.

Günümüzde çok sayıda örneğine rastlanan bu tür öfkenin saldırganlık boyutuna ulaştığı ilk örnek de yeryüzünün ilk ailesinde kardeş (Hâbil-Kâbil) cinayeti şeklinde görülmektedir. Hâbil-Kâbil kıssası olarak meşhur olan bu kıssanın tarih boyunca çok defa tekrarlanmış olması kuvvetle muhtemeldir. İlk örneği iki kişi arasında geçen bu olumsuz tavrın daha farklı bir versiyonu Hz. Ya'kûb'un oğulları arasında yaşanmıştır. Hz. Ya'kûb'un Kâbil gibi

* Bu Makale 4-7 Ekim, 2018 tarihleri arasında gerçekleştirilen II. Uluslararası Gap Sosyal Bilimler Kongresinde Sunulan “Allah ve Ahiret İncancının Öfke Kontrolüne Katkısı (Habil-Kabil Örneği)” adlı tebliğin genişletilmiş halidir.

¹ Geniş bilgi için bk. Fatma Aygün, “Mâtürîdî'nin Ahsen-i Takvîm ve Esfel-i Sâfilîn Yorumu: Tin Süresi'nin Te'vîli Bağlamında İnsan Anlayışı”, *Diyanet İlmî Dergi* 56/3 (2020), 807-840.

² Geniş bilgi için bk. Ahmet Öz, *Kur'an'ın Önerdiği Vasat Ümmet* (İstanbul: Çıra Yayınları, 2011).

³ Süleyman Uludağ, “Nefis”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/528.

davranan on oğlu, kendilerinden çok küçük olan ve kuvvetçe kendileriyle mukayese bile edilemeyecek olan Hz. Yûsuf'u tıpkı Hâbil'e yapıldığı gibi öldürmeyi düşünememişlerdir.⁴

Bunun daha geniş formunu ise aslen kardeş olan kabilelerin ve milletlerin kıskanmalarında, sürtüşmelerinde, kavgalarında ve savaşlarında görmek mümkündür.

Yukarıda da temas ettiğimiz gibi Hâbil-Kâbil kıssasının Medine'de inzal olarak Yahudilerle ilgili âyetlerin arasında zikredilmesinin bir anlamı olmalıdır. Bu kıssa göstermektedir ki kendisine nimetler bahşedilen kimse-lerin bazı insanlar tarafından kıskanılması her zaman mümkündür ve vaki-dir. Allah Teâlâ Hz. Muhammed'i (s.a.s.) en büyük nimet nübüvvetle ödülendirince, düşmanların onun aleyhindeki tuzak ve hilelerde ittifak etmeleri gecikmedi. Bu açıdan kıssa Hz. Muhammed'e (s.a.s.) teselli anlamındadır.⁵

Dinî metinler, atasözleri ve örf kardeşler arası birlik ve beraberliği, dayanışmayı öğütlemesine rağmen ne yazık ki, kardeşler arasındaki kavgaların ve sürtüşmelerin önüne tam olarak geçilememiştir. Ülkemizde ve dünyada sıklıkla rastlanan şiddet türleri arasında yer almasına rağmen üzerinde en az bilimsel araştırma yapılmış olan şiddet türü kardeşler arasında görülmektedir. Bu tür şiddetin yeterince araştırılmamış olmasının sebepleri arasında ailelerce ve toplum tarafından bu şiddet türünün ergenlikle ilişkilendirilmesi veya zamanla (çocuklar büyüyünce) geçeceğine inanılmış olmasıdır.⁶

1. Hâbil-Kâbil Kıssanın Mahiyeti ve Tarihsel Gerçekliği

Hâbil-Kâbil kıssasına yer veren Mâide Sûresi, Medenî bir sûre olup Medine döneminin ikinci yarısında nâzil olmuştur. Sûrenin ilk âyetleri Müslümanlara yönelik bazı hükümleri bildirdikten sonra 12. âyetten itibaren İsrailoğulları ve Hıristiyanlarla ilgili bazı hususlara değinir. 26. âyette cihad emrini reddeden İsrailoğullarına verilen kırk yıl çölde amaçsız bir şekilde dolaşma cezasından söz edildikten sonra Hâbil-Kâbil kıssası 27-31. âyetler arasında veciz bir şekilde özetlenir. Ardından “*İşte bu sebepten dolayı...*” ifadesiyle İsrailoğullarına farz kılınan kısas hükmüyle devam eder.

Toplam beş âyette ana hatlarıyla zikredilen kıssa İsrailoğulları ile ilgili bir bahsin ortasında yer alması itibarıyla da önem arz etmektedir. Bazı müfessirlerin yorumunda bu durum etkili olmuştur.

⁴ Yûsuf 12/9; Kardeşler arası şiddet konusu için bk. İbrahim Yıldız, “Kur’ân’da Kardeş Şiddeti: Hâbil-Kâbil ve Hz. Yûsuf Kıssalarına Psikolojik Bir Bakış”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal* 24/1 (Haziran 2020), 73-95.

⁵ Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Bejrût: Darü lhyâi't-Türâsi'l-'Arabi, 1999), 11/336.

⁶ Oğuz Polat, “Şiddet”, *Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları Dergisi* 22/1 (14 Mart 2017), 21-22.

Son peygamberin aralarından çıkacağına ilişkin beklentilerinin gerçekleşmemesi üzerine Yahudilerin Hz. Muhammed'in (s.a.s.) nübüvvetini reddedip onu kıskandıkları, ona düşmanlık besledikleri ve onu yok etmek için türlü planlar tertipledikleri bilinmektedir. Bu şekilde başlayan Müslüman-Yahudi ilişkisinin temelinde Yahudilerin Hz. Peygamber'i ve onun içinden çıktığı Arap toplumunu kıskanmaları yatıyordu. Medineli Yahudiler Allah'ın (c.c.) peygamberliği sadece kendilerine has kıldığını, kendilerinden başka bir kavimden peygamber çıkmayacağını varsayıyorlardı. Bekledikleri peygamber kendilerinden gelmediği için, Hz. Muhammed'in (s.a.s.) varlığına tahammül edemediler.⁷ Oysa Hz. Peygamber'in soyu Hz. İsmâil aracılığı ile Hz. İbrâhim'e dayandığı gibi Yahudiler de neseben babaları Hz. Ya'kûb ve dedeleri Hz. İshâk aracılığı ile Hz. İbrâhim'e ulaşıyorlardı. Hz. Muhammed'in (s.a.s.) atası Hz. İsmâil ve İsrailoğullarının atası Hz. İshâk kardeş olduklarından onların soyundan gelen Araplar ve Yahudiler "amca çocukları" mesabesinde. "Amcaoğlu" pek çok kültürde kardeş gibi telakki edildiğinden iki kardeş arasında geçtiği ifade edilen kıssa Asr-ı Saadet'teki Yahudileri yakından ilgilendirmektedir. Râzî'nin (ö. 606/1210) yaklaşımı da bu minval üzeredir. Ona göre bu kıssa ile Yahudilere küfre devam ettikleri takdirde -Kâbil'in, Âdem peygamberin oğlu olması gibi-peygamber neslinden gelmiş olmalarının kendilerine bir yarar sağlamayacağını hatırlatma anlamını da taşımaktadır. Bunun için de denilebilir ki Yahudiler Hz. Muhammed'i (s.a.s.) kıskanınca Allah Teâlâ onları hasetten sakındırmak üzere bu kıssayı vahyetmiştir.⁸

Mâide Sûresinde zikredilen Hâbil-Kâbil kıssası özetle şöyledir: Hz. Âdem'in iki oğlu aralarında meydana gelen bir anlaşmazlık neticesinde kimin haklı olduğu bilinsin diye Allah'a birer kurban sunarlar. Allah birisinin (Hâbil) kurbanını kabul ederken diğerinin (Kâbil) kurbanını kabul etmez. Kurbanı kabul edilmeyen Kâbil bunu hazmedemez, öfkelenir ve Hâbil'i öldürmekle tehdit eder. Hâbil kendi kurbanının kabul edilmesinin sebebini Allah'a karşı gelmekten sakınması (Takva) olarak açıklar. Hâbil, kardeşinin tehditlerine rağmen kendisinin benzer bir duyguya kapılmayacağını ve kendisini öldürmeye teşebbüs etmesi halinde bile Kâbil'i öldürmeye yeltenmeyeceğini söyler. Sözlerine devam ederek kardeşine âhîret azabını hatırlatır. Kendisini öldürmesi halinde her ikisinin de günahını yüklenip cehennemliklerden olacağını, zalimlerin cezasının bundan başka bir şey olmayacağını söyler. Kâbil, Hâbil'in bu nasihatlerine kulak asmaz. Nefsinin kıskırtmalarına kapılıp Hâbil'i öldürür. Kardeşinin cesedini nasıl ortadan kaldıracığını ise yeri eşleyen bir karganın hareketinden ilhamla öğrenir. Ardından derin bir pişmanlık duyar.⁹

⁷ Ömer Sabuncu, *Yahudi Asıllı Sahâbiler* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2019), 50.

⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 11/336.

⁹ el-Mâide 5/27-31.

Hâbil-Kâbil kıssası tefsirlerde hem mahiyeti hem de fert ve toplum hayatına bakan yönüyle etraflıca tartışılmıştır. Bu konuda bazı ihtilafların olduğu ve ilk ihtilafın, biri diğerini öldüren iki kardeşin Hz. Âdem'in öz çocukları mı yoksa onun neslinden gelen sonraki dönemlerde yaşamış kişiler mi olduğu meselesinde ortaya çıktığı görülmektedir. Bu meselede cumhurun görüşü o iki kardeşin Hz. Âdem'in öz çocukları olduğu şeklindedir.¹⁰ Selef âlimlerinden Abdullah b. Abbas (ö. 68/687-88), Abdullah b. Ömer (ö. 73/693), Mücâhid b. Cebr (ö. 103/721) ve Katâde b. Diâme (ö. 117/735) bu görüşte olduğu gibi, Taberî de (ö. 310/923) tarih, siyer ve tefsir âlimlerinin bu konuda ittifak halinde olduğunu, kendi görüşünün de bu yönde olduğunu teyit etmektedir.¹¹ Taberî'den sonra gelen pek çok müfessir bu konuda ihsas-ı rey ederek cumhurun görüşüne katıldıklarını belirtmişlerdir.¹²

Diğer görüşe göre ise Kur'an'da zikredilen bu kardeşler, Benî İsrâil'den iki kişidir. Tefsirlerde bu görüşü savunan kişi olarak genelde Hasan-ı Basrî'nin (ö. 110/728) ismi öne çıkmakta¹³ bazı kaynaklarda Dahhâk'ın (ö. 105/723) ismine de yer verilmektedir.¹⁴ Bu görüşe göre Kur'an'da zikredilen "Âdem'in iki oğlu" ifadesi bütün insanların onun neslinden gelmiş olması dolayısıyla kullanılmıştır. Hasan-ı Basrî bu düşüncesini Kur'an-ı Kerim'de insana "Ya benî Âdeme..." ifadesiyle başlayan pek çok âyet bulunmasına dayandırmaktadır. Ayrıca o, bu hadiseden önce kurbanın kabul edilip edilmediğini gösterecek bir işaret bulunmadığını da delil olarak ileri sürer.¹⁵ Bu kıssanın devamında İsrailoğullarına kıssanın farz kılındığını belirten hükümlere yer verilmesi böyle bir görüşün tesisinde bağlamın etkili olduğunu göstermektedir.¹⁶ Ancak ikinci görüş fazla taraftar bulmamıştır. Pek çok müfessir kıssanın sonunda zikredilen karga detayından yola çıkarak, buradaki öldürme vakasının yeryüzündeki ilk cinayet olduğuna, dola-

¹⁰ Mücâhid b. Cebr, *Tefsîrû Mücâhid* (Mısır: Darü'l-Fikrîl-İslâmî, 1989), 1/306; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'ul-beyân fi te'vîli'l-Kur'an*, thk. Ahmet Muhammed Şakir (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 10/207; Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 11/338; Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-Azîm*, thk. Sami b. Muhammed Selame (Beyrût: Darü Tayyibe li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1999), 3/82; Muhammed Hamdî Yazır Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 3/1685.

¹¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 10/209.

¹² Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 11/337; İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-Azîm*, 3/82.

¹³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 10/208.

¹⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 10/208; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, thk. Mecdî Basellum (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 3/496.

¹⁵ Ebû Bekr Ahmed b. Alî Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabi, 1985), 4/44.

¹⁶ Alâeddîn Ali b. Muhammed b. İbrâhim el-Bağdâdî Hâzin, *Lübâbü't-te'vil fi me'âni't-tenzil = Tefsîrû'l-Hâzin* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415), 2/32; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/1653; Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 11/338.

yısıyla anılan kardeşlerin de Hâbil ve Kâbil olduğuna hükmetmişlerdir.¹⁷ Pek çok müfessir, Hasan-ı Basrî'nin dediği gibi bu iki kişinin Benî İsrâîl'den olmaları halinde katilin kardeşini nasıl gömeceği hususunda bilgisiz olmaması gerektiğini, karga hadisenin bu iki kardeşin Hz. Âdem'in öz çocukları olduğunun bir diğer delili olduğunu söylemişlerdir.¹⁸ Ebû Hayyân da (ö. 745/1344) Hasan-ı Basrî'ye yöneltilen eleştiriyi tekrarlayarak onun bu konuda isabet etmediğini ifade eder.¹⁹

Yapmış olduğumuz araştırmada klasik eserlerde kıssanın gerçekte yaşanmadığı, İsrailoğullarının kıskançlıklarına örnek olmak üzere temsili olarak zikredildiğini söyleyen bir görüşe rastlamadığımızı belirtmek isteriz. Aksine bu kıssanın yaşanan gerçek bir hadiseden alındığı vurgulanmıştır. Bu vurguların düzeyinden ve müfessirlerin aksi bir görüşe cevap niteliğini ihlas ettiren açıklamalarının olmaması böyle bir hususun tartışma konusu yapılmadığını göstermektedir. Müfessirler, adi bir cinayet vakasının detaylarını serdetmekle yetinmemiş, kıssa çerçevesinde ayrıntılarını aşağıda vereceğimiz pek çok tartışma konusu da açmışlardır.

Müfessirler bu vakanın yaşanmışlığına âyette geçen (بِالْحَقِّ) ²⁰ ifadesini delil göstermişlerdir.²¹ Râzî, (بِالْحَقِّ) kelimesi ile bu kıssanın Allah katından ve doğru; Tevrat ve İncil'de yazılanlara da uygun olduğunu söylemektedir. Ona göre bu kıssa hasedin kötülüğünü anlatma amacıyla nâzil olmuştur. Dolayısıyla diğer faydasız hikâyeler gibi değil; ibret almak üzere gerçek bir kıssa olarak değerlendirilmesi gerekir.²² İbn Kesîr de (ö. 774/1373) âyette geçen (بِالْحَقِّ) ibaresinin şüphe ve yalandan uzak, tebdil, fazlalık ve noksanlık barındırmayan gerçek bir kıssa olduğu anlamına geldiğini belirtmektedir.²³

¹⁷ Mücâhid b. Cebr, *Tefsîrû Mücâhid*, 1/306; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 20/224; Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil* (Beyrût: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407), 1/626; İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm*, 3/82.

¹⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2/224; Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*, thk. Abdurrezzâk el-Mehdî (Beyrût: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 2001), 1/536.

¹⁹ Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhîr fi't-tefsîr*, thk. Sıdkî Muhammed Cemil (Beyrût: Dârü'l-Fikr, 1999), 4/227. İnsanoğlunun böylesine basit bir şeyi düşünemeyecek kadar bilgisiz olamayacağını, Kâbil'in başta onun cesedine aldırış etmediği için ortada bıraktığını ancak bir karganın diğer kargayı defnetmesinden etkilenecek onun da bir çukur kazıp Hâbil'i defnettiği şeklinde bir görüş de bulunmaktadır. Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Saîd b. Kâsım el-Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vil*, thk. Muhammed Basil Uyun es-Sevved (Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-'İlmiyye, 1418), 4/111.

²⁰ el-Mâide 5/27.

²¹ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/1653.

²² Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 11/338.

²³ İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm*, 3/82.

Bazı çağdaş çalışmalarda aynı kıssanın hem Tevrat hem de Sümer mitolojisinde yer almasından hareketle, nüzul dönemi insanların haberdar oldukları bu hikâyenin Mâide Sûresi'ndeki konularla güçlü bir misal olarak zikredilmiş olabileceği, gerçek bir kıssa olma ihtimali kadar aksinin de söz konusu olabileceği²⁴ şeklinde değerlendirmeler bulunmaktadır. Kesin bilgidен ziyade bir ihtimale dayandırılan bu değerlendirmenin kabul edilmesi mümkün değildir. Kanaatimizce başka kültürlerde bu kıssanın anlatılmış olması kıssanın gerçekliğine mâni değildir. Şurası muhakkaktır ki tarihte kişinin kardeşini haksız yere öldürdüğü bir ilk örneğin varlığını kabul daha makuldür. Kur'ân-ı Kerîm böyle bir hâdiseyi Âdem'in iki oğlu üzerinden bize aktarıyorsa, bunun Hz. Âdem'in öz çocukları olup olmaması kıssanın zikredildiği bağlama katkısını ciddi olarak değiştirmeyecekse ve cumhurun görüşü iki kardeşin Hz. Âdem'in öz çocukları olduğu noktasında temerküz etmiş ise kıssanın yorumunu bu esas üzerinden yapmak daha uygun olacaktır.

Bu kıssada ele alınan öldürme hadisesi ilk olma özelliği ile her zaman insanların ilgisini çekmiş, müfessirler de insanlık tarihi kadar eski olan bu hadiseyle ilgili rivayetlere ilgisiz kalamamışlardır. Hz. Âdem ve Havva'nın cennetten yeryüzüne gönderilmesinden sonra insanoğlu hakkında bilinen ilk/tek gerçek olay Hâbil-Kâbil kıssasında zikredilen hadisedir. Kur'ân-ı Kerîm (veya diğer ilâhî kitaplar) bunu bildirmiş olmasaydı bunun aradan geçen on binlerce yıldan sonra gerçek haliyle bilinmesi zayıf bir ihtimal olarak kalacaktı. O halde Kur'ân ve hadis-i şeriflerde konu ile ilgili anlatılanlar dışındaki hususların güvenilir bir şekilde bilinmesine imkân yok gibidir. Tahrif edildiği Kur'an nassıyla sabit olan Tevrat âyetlerine²⁵ de bu konuda tam güvenilemeyeceği malumdur. Bununla beraber İslâmî kaynaklar dahil olmak üzere bazı eserler kardeşlerin doğumlarına ilişkin detaylar, isimleri ve fiziksel özellikleri, meslekleri, aralarındaki husumetin nedeni, kardeşlerin Allah'a takdim ettikleri kurbanlıkların türü ve özellikleri, katil olanın kardeşini neden ve nasıl öldürdüğü, öldürmeden önce aralarında geçen konuşmalar, öldürme hadisesinde Hz. Âdem'in nerede olduğu, Kâbil'in kardeşini nasıl öldüreceğini ve öldürdükten sonra onu nasıl gömeceğini kimden öğrendiği, hadise yaşanırken ve olaydan haberdar olduktan sonra neler yaptığına dair sanki hadise dün cereyan etmişçesine detaylı bilgiler yer vermektedir.²⁶ Sözü edilen bu bilgilerin pek çoğu -yaşandığı kesin olan

²⁴ Bk. Mustafa Öztürk, "Kur'an, Kitab-ı Mukaddes ve Sümer Mitolojisinde Hâbil-Kâbil Kıssası", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (2004), 147-164.

²⁵ el-Bakara 2/75; el-Mâide 5/13; el-A'râf 7/169.

²⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 10/210-230; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*, 1/536-538; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*, 3/83.

hadisenin- Kur'ân-ı Kerîm'in bağlam açısından verdiği mesaja hiçbir katkı sağlamadığı gibi, bu detaylar geçmiş gibi yapılacak yorumların da sadra şifa bir netice hâsil etmeyeceği açıktır.

Mâtürîdî (ö. 333/944) kavgaya sebep olan hadiseyi zikretmekle beraber gerçek anlamda kavganın sebebinin ve neler yaşandığını bilmenin mümkün olmadığını söyler. Mâtürîdî bu tür bilgilere ihtiyaç da olmadığını belirttikten sonra önemli olanın kıssadaki hikmetleri tespit ve gerçekleri hayata tatbik etmek olduğunu söyler.²⁷ Onun bu yaklaşımı pek çok müfessir tarafından benimsenmiştir. Son dönem müfessirlerinden Muhammed Reşid Rıza (ö. 1935) vahiy yoluyla bildirilmediği takdirde bu konuda sahih bir bilgiye ulaşmanın imkânsız olduğunu söyler. Ona göre durum böyle iken konu hakkındaki garip rivayetlerden, hiçbir faydası olmayan bu tür haberlerden yüz çevirmek gerekir.²⁸ Elmalılı'nın da belirttiği gibi bu detayları kullanırken hata ihtimalinden kurtulmak mümkün değildir.²⁹ Bu sebeple bu tür rivayet ve ayrıntılar yerine Kur'ân-ı Kerîm'in verdiği mesaja yoğunlaşmak, Arap dili ve edebiyatının imkânlarıyla âyetlerden manalar çıkarmak daha güvenilir bir yoldur. Çağdaş müfessirlerden Muhammed Ebû Zehre (ö. 1974) bu kardeşlerin kimliğinin bile önemli olmadığını, mü'minleri ilgilendiren hususun âyette işaret edilen hakikatlerin tespiti olduğunu ve âyetlerin maksadını ifade etmede İsrâiliyat gibi harici bir bilgiye ihtiyaç bulunmadığını ifade eder.³⁰

2. Öfke Duygusunun İnsan Fıtratındaki Yeri

İnsanı diğer varlıklardan ayıran temel özellik akıl ve iradeye sahip olmasıdır. Onun bütün davranışları bu iki kuvvete bağlı olarak gerçekleşir ve anlamlı bir nitelik kazanır. Sevinmek, üzölmek, duygulanmak ve öfkelenmek fitri birer duygu olmakla beraber insan bu duygulara sebep olan tepkiler karşısında tamamen savunmasız ve çaresiz değildir. İnsanların farklı tepkiler vermesinden de anlaşılmalıdır ki hem kişinin karakter yapısı hem de sahip olduğu inanç veya aldığı eğitim duygularını dizginlemesine imkân tanımaktadır. Bu da iradenin duygular üzerindeki etkisini göstermektedir.

Canlılarda öfke duygusunun varlığını başka canlılara zarar verebilme imkânı olarak değil; aksine savunma içgüdüsünü destekleyen refleks olarak değerlendiren görüşler de bulunmaktadır. Tabiatta bir canlının yaşaya-

²⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 3/496.

²⁸ Muhammed Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-menâr)* (b.y.: el-Heyetü'l-Mısıriyyetü'l-'Ammetü li'l-Kütüb, 1990), 6/282.

²⁹ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/1653.

³⁰ Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr* (b.y.: Dârü'l-Fikri'l-Arabi, ts.), 4/2122.

bilmesi, kendisine yönelen tehlikeleri uzaklaştırıp hayatını sürdürebilmesi ve türünün devamını sağlayabilmesi için fiziksel olarak tehlikeyi savuşturacak tavırlar göstermesi gerekir. Bu yüzden öfkenin bir taraftan organizmayı bir problem olduğu konusunda uyardığı, diğer taraftan da organizmanın kendisine zarar verici veya saldırgan davranma eğiliminin farkına varmasını sağladığı kabul edilir.³¹ Küçük büyük hemen bütün hayvanların kendisini savunmasına imkân verecek birtakım özelliklerle donatıldığı bilinmektedir. Bununla beraber öfke duygusunun tam olarak -en azından herkesin kabul edeceği şekilde- açıklanabildiği söylenemez.

Maslow'a (ö. 1970) göre içgüdüler alanında hakkında en az şey bilinen, buna karşın son derece önemli olan konu saldırganlık, düşmanlık, nefret ve yıkıcılıktır. Bu konuda Freudcuların ve dinamik psikolojiyi benimseyenlerin açıklamalarını yeterli bulmayan Maslow, bunun yerine öfkenin sonucuna göre bir değerlendirme yapmanın daha gerçekçi olduğunu, kalıtımla ilgili olmadığını, yaşanan duruma bir tepki olarak ortaya çıktığını söyler. Ona göre "Öfke bir haksızlık, kötüye kullanma ya da saldırı olarak gerçek ve şu anda olana karşı gerçekçi ve etkin bir tepkidir. Öfke, psikolojik açıdan sağlıklı olmakla ortadan kalkmaz. Kararlılık, öz-onaylama ve kendini savunma hakkı, kızgınlık ve kötüye karşı savaşıma biçimini alır. Böyle bir insan haksızlıklara karşı, ortalama insana göre daha etkili savaşıabilir. Kısacası, sağlıklı öfke kişisel güç ve kendini onaylama biçimini alır. Sağlıksız ya da talihsiz, kötüye kullanılmış kişinin saldırganlığı ise kin, gaddarlık, kör bir yok edicilik, zorbalık ve acımasızlığa dönüşme eğilimindedir."³²

İslâmî kaynaklarda insan fitratına ilişkin serdedilen tespitler hiçbir zaman insan olgusunu görmezlikten gelmemiş, insanı maddî ve manevî yapıyla bir bütün olarak kabul etmiş, her iki yapıya yönelik ihtiyaçların teminini de en sağlıklı yöntemlere bağlamıştır. Barınma, beslenme, evlenip çoğalma gibi temel ihtiyaçlar birtakım esaslara bağlandığı gibi, gülme, eğlenme, şakalaşma, kızma, gücenme, öfkelenme gibi tepkiler de doğal olarak karşılanmış, bunların düzeyi insan onuruna, fert ve cemiyet yararına göre bir çizgiye çekilmeye çalışılmıştır. Hatta Hz. Peygamber'in tavsiyesi ile hiçbir davranışta ve duyguda aşırıya kaçmamak, orta yolu takip etmek bir ilke olarak benimsenmiş ve hemen her alana yaygınlaştırılmıştır.³³ Öfke duygusu da bunlardan birisidir.

Görüldüğü üzere öfke savaşılmaması ve yok edilmesi gereken bir duygu değildir. Gülme, eğlenme gibi herkeste ve dünyanın her yerine görülebile-

³¹ Çiğdem Soykan, "Öfke ve Öfke Yönetimi", *Kriz Dergisi* 11/2 (2003), 21.

³² Abraham Maslow, *İnsan Olmanın Psikolojisi*, çev. Okhan Gündüz (İstanbul: Kuraldışı, 2001), 173.

³³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sahîhü'l-Buhârî (el-Câmiu's-sahîh)* (Beyrût: Dârü İbn-i Kesîr, 1987) "İmân" 28.

cek son derece doğal, doğru ifade ve tepkilerle dile getirildiğinde yapıcı ve kişiler arası iletişimi düzeltici olabilen bir duygudur. Buraya kadar anlatılanlar öfkenin insan doğasında var olan ve yönetilebilir, hatta yararlanılabilir yönüne işaret etmektedir. Ancak öfke kontrol edilemeyen ve yıkıcı bir biçimde davranışlara yansiyarak saldırgan ve son derece tahrip edici tepkilere dönüşme potansiyeline sahip olur.³⁴ “Gerçek ya da kuruntuya dayanan engelleme, incitilme, korkutulma, tehdit edilme, yoksun bırakılma, saldırıya uğrama gibi durumlarda duyumsanan ve genellikle neden olan şeye ya da kişiye yönelik saldırgan ya da savunucu davranışlarla sonuçlanabilen yoğun olumsuz duygu ve sinirlilik hali”³⁵ şeklindeki tanım öfkenin istenmeyen yönüne işaret etmektedir. İnsan psikolojisi ile ilgili çalışmalarda bu seviyedeki öfke kısa süreli delilik olarak nitelendirilmektedir. Öfke akıl kontrolünün kısa bir süreliğine de olsa kaybolmasına sebep olduğundan o anda öfkelenen insan tıpkı deli gibi yapacağı davranışın sonucunu düşünmeden hareket edebilir.³⁶ Kontrol edilemeyen öfke duygusu saldırgan davranışların habercisidir. Normalde öfke insanın içinde doğan içsel bir duygudur. Öncelikle bu duygunun sahibini etkiler. Ama zamanla saldırganlık gibi yıkıcı davranışlar haline dönüşebilmektedir.³⁷

Nevzat Tarhan, *Duyguların Dili* kitabında öfkenin insan üzerindeki tahribatını şöyle açıklar: “Öfke anında insan vücudu, zehirli kimyasallar üreterek mantıklı değerlendirme becerisini adeta felce uğratar. Eğer bu öfke anlık bir kızgınlık ise parasempatik sinir sisteminin devreye girerek bu zehirli kimyasalları değiştirir. Öfkenin devam etmesi halinde ise bu kimyasal zehirlenmenin de devam etmesiyle ruh ve beden sağlığı büyük ölçüde zarara uğrar.”³⁸ “Öfke anı kişinin tepkilerini kontrol etmekte en çok zorlandığı kısımdır. Saniyeler içerisinde öfkenin oluşturduğu enerji, öfkeyi ifade etme tarzımıza göre ya kendimize ya da etrafımızdaki kişilere yansır. Öfkenin davranışlara yansıdığı olumsuz durumlarda dürtü ile tepkilerimiz arasındaki saniyelik “seçim hakkını” bilinçli bir şekilde kullanarak şiddet ve saldırganlığın yerine girişkenliği seçmek, alternatif düşünceler üretip, iletişim becerilerinden faydalanmak, kontrolü ele almak için yapılabilecek güzel davranışlardır.”³⁹

“Saldırganlık düzeyindeki öfkenin çok daha ciddi sonuçlar doğuracağını tahmin etmek güç değildir. Bu nedenle, öfkenin saldırganlık olarak is-

³⁴ Soykan, “Öfke ve Öfke Yönetimi”, 19.

³⁵ Rasim Bakırcıoğlu, *Ansiklopedik Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2016), 1148.

³⁶ Nevzat Tarhan, *Duyguların Dili* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2006), 186.

³⁷ Soykan, “Öfke ve Öfke Yönetimi”, 22.

³⁸ Tarhan, *Duyguların Dili*, 187.

³⁹ Ayşenur Özkan, “Şiddetin Önlenmesinde Psikolojik ve Manevi Yaklaşımla Öfke Kontrolü”, *Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi* 15 (2012), 92-93.

tenmeyen biçimde dile getirilmemesi için saldırganlık davranışlarının, öncelikle anlaşılması ve sonuçlarının kontrolü için çalışılması gereklidir.”⁴⁰ Bu aşamada tek çözüm sınırların gevşemesidir.⁴¹ Hz. Peygamber’in ümmetine öfkelendiklerinde abdest almalarını tavsiye etmesi⁴² oldukça düşündürücüdür. Öfkelendiğinde abdest almak üzere kalkan kişi olay mahallini terk ettiğinden öfkesini artıracak mesajların etkisinden de uzaklaşmış olacaktır. Bu esnada abdest alması ise hem su ile temas noktasında sınırların gevşemesine imkân tanıyacak, hem de abdest gibi İslâm da bazı ibadetlerin ön şartı olan manevî boyutu güçlü bir eylemle kısa süreliğine de olsa bir muhakemeye imkân tanıyacaktır. Hz. Peygamber’in şu sözü de toplum nazarında öfkesine yenilmeyen kişinin bir korkak olarak değil; erdemli bir şahsiyet olarak algılanmasına düşünsel anlamda zemin hazırlamaktadır: “Gerçek güçlü güreşte hasmın yenen değil; öfkelendiği anda nefesine, yani duygularına hâkim olabilen kişidir.”⁴³ İman ve öfke kontrolünün birbirini besleyen özellikleri de bulunmaktadır. Dinî inançlar öfkeyi kontrol etme gücüne sahip olduğu gibi Hz. Peygamber’in şu ifadesinden anlaşılacağı gibi öfkeye hâkim olabilmek de güven ve imanın artmasına vesile olabilmektedir: “Öfkeli iken istediğini yapacak güçte olduğu halde bunu yapmayı öfkesini kontrol eden (öfkeyle o işi yapmaktan vazgeçen) kimsenin kalbini Yüce Allah iman ve emniyetle doldurur.”⁴⁴ İhyâü ‘ulûmi’ d-dîn adlı eserinde öfke kontrolü ve affetmenin faziletine dair geniş malumat veren Gazzâlî (ö. 505/1111) öfke kontrolüne dair bazı önerilerde bulunur. Bunun ilk adımı öfkeye sahip olmanın faziletine dair hadisleri ve haberleri hatırlamaktır. Nefsi Allah’ın azabıyla ve dünyadaki neticeleriyle korkutmak, kendisini intikam almaya sevk eden neden hakkında düşünmek, öfkeyle hareket etmenin Allah’ın istediği yoldan sapma olduğunun farkına varmak da öfke kontrolüne etki eden diğer hususlardandır. Gazzâlî’nin zikrettiği hususlardan en ilginç, kişinin öfke anında beden dilinin aldığı şekli hayal edip bunun peygamberlerin ve erdemli kişilerin halinden ziyade saldırgan hayvanların haline benzediğini hatırlama tavsiyesidir.⁴⁵ Gazzâlî’nin öfke kontrolü için önerdiği bazı hususların Hâbil’in sözleriyle örtüştüğü görülmektedir. Hâbil, Kâbil’i Allah’ın azabıyla korkutmuş, onu intikam almaya sevk eden neden hakkında düşünmeye davet etmiştir.

⁴⁰ Soykan, “Öfke ve Öfke Yönetimi”, 22.

⁴¹ Tarhan, *Duyguların Dili*, 187.

⁴² Ebû Dâvûd Süleymân b Eş’as b İshâk el-Ezdî es-Sicistânî, *Kitâbü’s-Sünen = Sünenü Ebû Dâvûd*, thk. Şuayb el-Arnâvut (b.y.: Dârü’r-Risâleti’l-İlmiyye, 2009), 7/163“Edeb” 4.

⁴³ Ebû’l-Hüseyn Müslim, *el-Câmiu’s-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd b. Abdilbâkî (Beyrût: Dârü İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, ts.), 4/2014.

⁴⁴ Ebû Dâvûd, *Kitâbü’s-Sünen = Sünenü Ebû Dâvûd*, “Edeb” 3.

⁴⁵ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *İhyâü ‘ulûmi’ d-dîn*. (Beyrût: Dârü’l-M’arife, ts.), 3/173-174.

3. Genel Olarak Allah ve Âhîret İnancının İnsan Davranışlarına Etkisi

Farkında olunsun veya olunmasın insanın söz ve tutumlarının, duygu ve tepkilerinin arkasında inancın büyük etkisi vardır. İnsanı diğer canlılardan ayıran akıl ve irade kuvveti, onun davranışlarının seyrinde ve ölçüsünde asıl belirleyici konumundadır. Bu yüzden iman amel ilişkisi tefsir çalışmalarında, İslâm akaidinde ve İslâm fıkhdında derinlemesine inceleme konusu olmuştur.⁴⁶

Kur’ân-ı Kerîm’de yirmi küsur yerde “*Allah’a ve âhîret gününe iman edenler...*” ifadesi birlikte kullanılır. Allah’a ve âhîret gününe iman edenlerin, gerçekleri gizlememe,⁴⁷ evliliği sürdürmek isteyenlere engel olmama,⁴⁸ yapılan yardımlardan sonra bunu başa karmama,⁴⁹ hususlarına riayet etmeleri emredilmektedir. Kur’ân-ı Kerîm’e göre Allah’a ve âhîret gününe inananlar aynı zamanda, iyiliği emreden, kötülükten meneden ve hayırlı işlere koşuşturanlardır.⁵⁰ Allah’ın meşitlerini onarma gibi erdemli bir iradeyi ortaya koyacak kişilerin özellikleri zikredilirken ilk sırada Allah’a ve âhîret gününe iman edenler, ardından namazı dosdoğru kılan, zekâtı veren ve Allah’tan başkasından korkmayan kimseler anılır.⁵¹ Bu âyetler inancın düşünce boyutunda kalmadığını duygu ve davranışlara da etki ettiğini göstermektedir.

Mü’minlerin bir özelliği ise affedici olmalarıdır. Bu da öfkesine hâkim olmanın semeresidir. Zira şiddetli öfke affetme duygusundan tamamen yoksun kalırsa kalbi yorar, psikolojiyi bozar, kuvveti tüketir. Bu sebeple fert ve cemiyet menfaati, nefretlerin doğmaması ve belaların çoğalmaması için affetmenin öfkeyi takip etmesi gerekir.⁵²

Şûrâ Sûresinin 37-43. âyetlerinde mü’minlerin vasıfları onların büyük günahlardan ve hayasızlıktan kaçındıkları, namaz kıldıkları, infakta buldukları, aralarında istişare ettikleri, haksızlığa uğradıklarında mutlaka yardımlaştıkları şeklinde zikredilirken ısrarla bağışlanmaktan söz edilmesi oldukça dikkat çekicidir. Haksızlığa uğrayanların haklarını alma konusundaki gayretlerinin tabii olduğunu belirten yedi âyetten oluşan bu pasajda başta sonda ve ortada bağışlanma vurgusu yapılmaktadır: “*Kızdıkları za-*

⁴⁶ Geniş bilgi için bk. Atilla Yargıcı, *Kur’an’a Göre Ahiret-Davranış İlişkisi* (Ankara: İnşirah yayınları, 2010).

⁴⁷ el-Bakara 2/228.

⁴⁸ el-Bakara 2/232.

⁴⁹ el-Bakara 2/264.

⁵⁰ Âl-i İmrân 3/114.

⁵¹ et-Tevbe 9/18.

⁵² Ebû Zehre, *Zehretü’l-tefâsîr*, 3/1414 (Dârü’l-fikri’l-Arabi, ts.), erişim 13 Kasım 2020.

man da kusurları bağışlarlar.”⁵³; Kim bağışlar ve barışı sağlarsa, onun mükâfatı Allah’a aittir.”⁵⁴; “Kim sabreder ve affederse şüphesiz bu hareketi, yapılmaya değer işlerdendir.”⁵⁵

Amel sahih bir imanın şartı olmasa bile, sahih bir imanın uzun süre amelsiz varlığını sürdürmesi düşünülemez. Dolayısıyla ibadetlerin özünde veya arka planında Allah ve âhîret inancı olduğu söylenebilir. Dolayısıyla aşağıda ibadetlerin öfke kontrolüne olan etkisini dolaylı olarak inanca bağlamak mümkündür. Zira dindarlık tanımında kişinin mensubu olduğu dinin inanç, ilke, pratik ve sembollerini içselleştirip bunları tutum ve davranışlarında sergilemesi mündemiçtir.⁵⁶ Öfke Kontrolü ve Dindarlık İlişkisi adlı bir doktora tezinde öfkenin nedenleri çevresel/dışsal (alkol ve uyuşturucu, tehdit edilmek, aldatılmak: değersiz görülmek umursanmamak: fiziksel ya da cinsel taciz, ölüm, yalan, sıkıntı: haksızlığa uğramak) ve psikolojik/içsel (engellenme, suçluluk ve utanç duygusu, düşük benlik saygısı, kıskançlık, hayal kırıklığı, kötü anılar, rekabet) şeklinde iki kategoride ele alınmaktadır.⁵⁷ Birbirini etkileme ve tetikleme özelliğine/potansiyeline sahip olan bu nedenlerden birkaçının aynı anda ortaya çıkması mümkün ve hatta kaçınılmaz görünmektedir. Bu nedenlerin tek tek kişi üzerinde bıraktığı etki derinliği kadar birbirleriyle etkileşimi de öfkenin boyutunu belirleme gücüne sahiptir. Kanaatimizce Kâbil’i öfkelendiren hususların birden fazla olma ihtimaline rağmen önde gelen temel etken engellenmiş olma duygusudur.

Kur’ân-ı Kerîm’de zikredilen bazı âyetlerden iman-amel ilişkisinin tek yönlü olmadığını, inancın insan davranışlarına etkisi gibi kimi ibadetlerin de insanların önce inancına ve dolayısıyla davranışlarına istikamet verdiği anlaşılmaktadır. Örneğin Kur’ân-ı Kerîm’de namazın insanları hayâsızlıktan ve kötülükten koruduğu⁵⁸ hadis-i şeriflerde de oruç ibadetinin insanları kötülüklerden uzak tutan bir kalkan görevi gördüğü⁵⁹ zikredilmektedir. Hz. Peygamber’in oruçlu mü’minlere kendilerine sataşılması halinde “*Ben oruçluyum*” diye mukabele edin şeklindeki tavsiyesi⁶⁰ oruç ve öfke kontrolü arasındaki anlamlı ilişkiye işaret etmektedir.

İbadetlerin ruh, beden ve toplum sağlığı ile kişiler arasında olumlu ilişkiler geliştirilmesine, toplum düzeninin istenen şekilde yürütmesine katkı-

⁵³ eş-Şûra 42/37.

⁵⁴ eş-Şûra 42/40.

⁵⁵ eş-Şûra 42/43.

⁵⁶ Abdülcelil Bilgin, “Din, Dindar, Dindarlık: Özeleştiril Bir Değerlendirme”, *Anemon: Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2/2 (2014), 76.

⁵⁷ Necmi Karslı, *Öfke Kontrolü ve Dindarlık İlişkisi (Erzurum Örneği)* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011), 19-24.

⁵⁸ el-Ankebût 29/45.

⁵⁹ Buhârî, “Savm” 9.

⁶⁰ Buhârî, “Savm” 2.

da bulunduğu bilinmektedir. İbadetlerin özünde kişinin Allah'la olan münasebetini düzenlemek ve insanın beden, ruhen ve zihnen tedrici olarak kemale ermesini sağlamak bulunmaktadır. Bu olumlu tavırlar taş atılan su halkaları gibi genişleyerek kişiden çevresine, yani topluma yayılır. Çünkü kötülük gibi ferden iyiliği ve dürüstlüğü de daima kendini aşma potansiyeline sahiptir.⁶¹ “Müslüman, insanların elinden ve dilinden güvende olduğu kimsedir.”⁶²

2012 yılında gerçekleştirilen bir araştırmada, ibadetlere katılım (dindarlık) arttıkça sürekli öfkenin, öfkeyi içe atmanın ve öfkeyi sözlü ve fiziksel saldırganlık şeklinde dışarı yansıtmanın azaldığı, öfke kontrolünün ise arttığı yönünde istatistiksel olarak anlamlı verilere ulaşılmıştır. Dini duygulanma düzeyi arttıkça, öfkeyi sözlü ve fiziksel saldırganlık şeklinde dışarı yansıtma oranının düştüğü, öfke kontrolünün ise istatistiksel olarak anlamlı şekilde arttığı tespit edildi. Sonuç olarak dindarlığın öfke kontrolünde önemli etkisi olduğu görülmüştür.⁶³

4. Hâbil ve Kâbil'in Tutumlarının Duygusal Arka Planı ve İnançla İlişkisi

4.1. Af ve Ceza Ekseninde Hâbil ve Kâbil'in Davranışları

İnsanın olduğu her yerde sosyal çatışmaların yaşanması ihtimal dâhilindedir. İnsanlar arasındaki sürtüşmeler değerlerin bağlayıcılığını zayıflatabilir veya yok sayma noktasına götürebilir. Böyle durumlarda insan fitratındaki kimi olumsuz davranışlar kuvveden fiile çıkar. İnsanoğlunun doğuştan getirdiği birtakım duygularla/özelliklerle akrabalık duygusu arasında bir sürtüşmenin olması her zaman muhtemeldir. Menfaat çakışmasından, üstünlük kurma arzusundan dolayı imtiyaz çekişmesi ortaya çıkabilmektedir. Bu süreç çekişme, kıskançlık, zulüm ve düşmanlık olarak devam edebilir. Hâbil-Kâbil kıssasında “din duygusu ve bizzat dinin yol göstermesi sayesinde bâtil yerine hakkın, kötülük yerine iyiliğin tercih edilmesiyle insan doğasının anılan türden kötülüklerden arınacağı sonucunu çıkarmaya yönelik bir örnek verilmiştir. Bu örnekte Kâbil kötülük duygusunun egemen olduğu insan tipini, Hâbil ise iyilik ve hayır işleme eğiliminin egemen olduğu insan tipini temsil etmektedir.”⁶⁴

Kâbil'i kötülük duygusunun egemen olduğu insan tipi haline getiren hususun onun öteden beri devam edegelen genel ruh hali mi, yoksa Hâbil'le

⁶¹ Ahmet Onay, “Hac Yapan Kişilerin Hacdan Sonraki Dini Tutumları”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (ts.), 1.

⁶² Buhârî, “İman”, 3.

⁶³ Necmi Karşlı, “Dindarlık ve Öfke Kontrolü İlişkisi Üzerine Tecrübî Bir Araştırma”, *EKEV Akademi Dergisi* 16/50 (2012), 60.

⁶⁴ Öztürk, “Kur'an, Kitab-ı Mukaddes ve Sümer Mitolojisinde Hâbil-Kâbil Kıssası”, 163.

tartışmalarına ve çekişmelerine sebep olan hususa karşı vazgeçilemez bir tutku ile bağlı olması gibi özel bir sebep mi olduğu konusunda elimizde sağlam bir veri bulunmamaktadır. Ancak onun Allah'ın hükmüne razı olmayıp itiraz etmesinden, daha kurbanını takdim ederken bile iyi niyetli olmadığı anlaşılmaktadır. Zira kurbanı kabul edilmeyen bir insanın üzülmesi, kurbanının neden kabul etmediğini anlamaya çalışması, hatta yaptıklarından dolayı pişman olması beklenir. Oysa Kâbil kurban hadisesini bir çırpıda geride bırakmış, tartışmalarına yeni bir boyut kazandırarak kardeşini ölümle tehdit etmeye başlamıştır. Arınmak için fırsat olması gereken kurban takdim hadisesi, Kâbil'de öfkeye ve azgınlığa sebep olmuştur. Bireyin amacına ulaşma çabalarının önlendiği durum olarak tanımlanan *engellenme* çözüme kavuşturulmadan uzun süre devam ettiğinde [Kâbil de olduğu gibi] duygusal bir tepki olarak öfkeye sebep olur. Şüphesiz yaşanan öfke duygusunun şiddetine, engellenen amacın kişi için taşıdığı öneme, acil olup olmadığına; karşılaşılan engellerin yenilip yenilemeyeceğine ve bireyin yaşadığı çevresel baskı düzeyine bağlıdır.⁶⁵ Bu kıssada Kâbil'in elde etmek istediği şeye takıntı düzeyinde değer atfettiği görülmektedir.

Kâbil'in kardeşine onu öldüreceğini söylerken kullandığı tek kelimelik ifadede iki te'kid edatını birlikte kullanması, bu öfkesinin anlık olmadığını, kardeşini öldürme arzusunun planlı olduğunu göstermektedir. Öyle anlaşıyor ki haset onu içten içe kemirmiş, onu ne pahasına olursa olsun Hâbil'den kurtulma noktasına getirmiştir. Maide 31. âyette geçen "*Derken nefsi onu kardeşini öldürmeye itti.*"⁶⁶ ifadesinde طاع fiilinin تَفَعَّلَ babından فَطَوَّعَتْ şeklinde kullanılması da bu düşüncüyü güçlü kılmaktadır. Merâgî (ö. 1952) bu ifadeden kardeşini öldürme hususunda Kâbil'in gel-gitler yaşadığını, bazen korktuğunu ancak nefsinin ısrarla öldürme hususunda kendisini cesaretlendirdiği manasını çıkarmıştır.⁶⁷

Hâbil'in konuşmasında ise cümleler daha uzun ve ifadeler açıktır. Uzun cümleler kullanmak arka planda mantıklı bir düşünce yapısı gerektirir. Sükûnetin de verdiği avantajla kişi düşünceleri tane tane dile getirebilir. Hâbil'in, öfkelenmeden, sözlerini söyleyebilmesi onun özgüven sahibi olduğunu da göstermektedir.

Mevdûdi'ye (ö. 1979) göre Hâbil'in bu tavrı, pasif bir teslimiyet olarak değerlendirilmemelidir. Hâbil'in tavrı çaresizliğin ya da zayıflığın eseri değildir. Hâbil, bu tavrıyla Kâbil'e kendisini öldürme planlarından haberdar olduğunu buna rağmen- tuzağını boşa çıkarmak için- onu öldürmek kastıy-

⁶⁵ Karşılı, *Öfke Kontrolü ve Dindarlık İlişkisi (Erzurum Örneği)*, 23-24.

⁶⁶ el-Mâide 3/30 فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ فَأَصْبَحَ مِنَ الْخَاسِرِينَ

⁶⁷ Ahmed b. Mustafa el-Merâgî, *Tefsîrû'l- Merâgî* (b.y.: Şirketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebi, 1946), 6/100.

la hamle yapmayacağını söylemiştir. Yoksa kişinin kendisini ölüme teslim etmesi bir fazilet değildir. Fazilet, Hz. Âdem'in muttaki oğlunun yaptığı gibi saldırgan davranışlar göstermemek, katil olmaktan imtina etmektir.⁶⁸

Müfessirler, Hâbil'in bu düzeydeki sükûneti üzerine de çeşitli yorumlarda bulunmuşlardır. Âyet mealinden yola çıkarak Hâbil'in pasif bir tavır sergilediğini düşünen müfessirler bu tavrı anlamlı kılacak bazı gerekçeler aramışlardır. Mücâhid, (ö. 103/721) bunun önceki milletlere konulmuş bir farzdan kaynaklandığını ifade etmektedir. Bu hükme göre kişi kendisini öldürmekle tehdit eden kişiyi engelleme çabasında bulunmayacaktır.⁶⁹ Doğrusu Mücâhid'in bu düşüncesine katılmak mümkün görünmemektedir. Kur'an-ı Kerim'de geçmiş milletlerin Allah yolunda yaptıkları silahlı mücadeleye yer veren ayetler ve Müslümanların can, mal ve namusunu korumakla mükellef sayılmaları pasif kalıp kendisini savunmamanın ilâhî bir emir olmayacağını göstermektedir. Bu durum insanın doğasına da aykırıdır. Öfke kontrolü ile sükûneti bir dereceye kadar muhafaza etmek mümkün ise de bu tavrın boynunu bıçağın altına uzatma düzeyinde bir teslimiyete kadar genişletmek insan fitratına uygun olmadığı gibi, düzeni tamamıyla kötü niyetli insanlara bırakmak anlamına geleceği için makul görünmemektedir.

Râzî de mutlak bir teslimiyeti anlamlı bulmaz. Ona göre Hâbil bu sözleri kardeşinin kendisini öldürmeye niyetli olduğunu gördükten sonra, onun saldırmasından önce nasihat kabilinden, kasıtlı olarak bir kimseyi öldürmenin ne kadar çirkin olduğunu göstermek için söylemiştir. Yine Hâbil'in bu sözlerinden savunmanın orantısız güç kullanarak değil; savunmaya yeterli olabilecek en asgari düzeyde karşılık ile gerçekleştirilmesi gerektiği anlaşılmalıdır. Öldürmeye yönelme bütün savunma yollarının kapanmasından sonra başvurulabilecek son çare olmalıdır. Hâbil'in kardeşini öldürmeme konusunda samimi olduğu yine kullandığı ifadelerden anlaşılmaktadır. Kardeşi Kâbil'in öldürme kararlılığını ifade ederken kullandığı te'kid unsurlarını Hâbil, öldürmeye yönelmeyeceğini ifade ederken kullanmaktadır. مَا أَنَا بِبَاسِطٍ ifadesindeki *te'kid bası* onun savunma düşüncesinde kararlı olduğunu göstermektedir.⁷⁰ Hâbil, tamamen savunmasız kalacağından değil; öldürme kastıyla harekete ilk geçen kişinin asla kendisi olmayacağından söz etmektedir.⁷¹ Bundan hareketle hüküm çıkaran bazı fakihler, ölüm tehlikesi karşısında savunmayı şart değil, caiz görürken, Hanefî âlimler nefsi müdafaa anlamında savunmayı şart olarak telakki etmişlerdir.⁷²

⁶⁸ Seyyid Ebû'l-A'la Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'an* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996), 1/475.

⁶⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 10/214; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 11/339.

⁷⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 11/339.

⁷¹ Merâgî, *Tefsîrû'l-Merâgî*, 6/99.

⁷² Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 3/2126.

Anlaşılan şudur ki insanların yaşadığı her yerde insan fitratında var olan bazı güçler devreye girmekte ve insana istikametini kaybettirebilmektedir. Babaları peygamber de olsa Allah ve âhîret inancı zayıf olan bir kimseden kötü bir amelin ortaya çıkması mümkün olmaktadır.⁷³

Öncelikle bunun bir hak meselesi olduğu, Hâbil'in ısrarının vazgeçilebilecek bir konuda değil, şeriatın uygulamasına matuf olduğu bilinmelidir. Onun hoşgörüsü bir haksızlığa göz yumacak kadar geniş olmamıştır. İşin içinde haksızlığa karşı direnmek, zalimin zulmüne ortak olmamak, bunun için sonuna kadar mücadele etmek gibi asil bir duruş da bulunmaktadır. Bu hâdise ile yani haklı olanı belirlemek üzere kurban takdim edilmesiyle, insanların sayısının henüz çok az olduğu bir dönemde ebeveynlerin kararına yapılan itiraz, tabir caizse bir üst mahkemeye, karar merciine çıkarılmış olmaktadır. Dünyada bir peygamberin kararından daha büyük bir merci olmayacağına göre konu Allah'ın takdirine arz edilmiştir. Buna göre Hâbil ve Kâbil, Allah'a birer kurban adayacaklar, kurbanı kabul edilen davasında haklı sayılacaktır. Kıssanın sonucundan öyle anlaşılıyor ki, Kâbil, kendi isteği yerine gelmedikçe hiçbir çözüme razı gelmeyecektir. O, kurban işini kabul etmekle sadece şansını denemek istemektedir. Bu şekilde talebini elde etme ihtimali en azından yüzde ellidir. Bunları hesaplayan Kâbil, ne yazık ki kardeşinin dediği, “*Allah ancak muttakilerden kabul eder.*” hakikatini idrak etmekten çok uzaktır.⁷⁴ Kâbil'in öfkelenme nedeni yetişkinlik dönemi öfkelerinin sebepleriyle de örtüşmektedir. Yapılan araştırmalarda yetişkinlikte öfke nedenleri; arzu ve isteklerinin başkaları tarafından kabul edilmemesi, karşı konulması, kişisel menfaatlerine veya eşyalarına başkalarının zarar vermesi, daha önce yaşadığı bir olayı veya düşmanını hatırlaması şeklinde sıralanmaktadır. Yetişkinlikte rekabet şartları, sorumlulukların getirdiği zorunluluklar bireyi engeller ve öfkelenirir. Bu arada reddedilme duygusu ister toplum tarafından olsun ister aile veya arkadaşlar tarafından olsun, bireyde şiddetli bir öfke doğmasına sebep olmaktadır.⁷⁵

4.2. Hâbil'in Öfkesini Kontrol Etmesinde Allah ve Âhîret İnancının Etkisi

Öfke denetimim tarihçesine bakıldığında, öfkenin nasıl dizginlenebileceği konusundaki ilk düşüncelerin antik çağlara kadar dayandığı görülmektedir. Öfke denetimi hakkında bugün sahip olunan inançların kökeninin felsefeyle birlikte doğduğu kabul edilmektedir.⁷⁶

⁷³ Mahmut Öztürk, *Kur'an'da Peygamberlerin Aile Bireyleriyle İmtihanı* (Ankara: Son Çağ Yayınları, 2016), 158-159.

⁷⁴ Öztürk, *Kur'an'da Peygamberlerin Aile Bireyleriyle İmtihanı*, 158.

⁷⁵ Karşlı, *Öfke Kontrolü ve Dindarlık İlişkisi (Erzurum Örneği)*, 38.

⁷⁶ Hülya Şahin, “Öfke ve Öfke Denetiminin Kuramsal Temelleri”, *Burdur Eğitim Fakültesi Dergisi* (ts.) 14.

Günümüzde psikoloji bilimi öfkeyi kontrol altına almak ve yönetmekle ilgili birçok yöntem geliştirme çabasıdadır. Ancak öfke konusu ile ilgilenen ve onu kontrol etme yollarını gösteren disiplin sadece psikoloji değildir. Ön gördükleri yöntemler farklı olsa da dinler de tarih boyunca insanın en temel duyguları arasında yer alan öfke konusu ile yakından ilgilenmişlerdir.⁷⁷ Yahudilik, Hıristiyanlık ve Budizm gibi diğer inanç sistemlerinde de öfke hoş görülme ve sakınılması gereken bir davranış olarak nitelendirilmektedir. Şeytanî bir duygu olarak nitelendirilen ve bütün kötülüklerin temeli sayılan öfke kalpte yer verilmemesi gereken bir duygu olarak tanımlanmaktadır. Sabırlı olma, bağışlayıcılık ve ağırdan alma öfkeyle baş edebilme yolları arasında zikredilmektedir. İslâmiyet ise öfkeyi fitrî bir duygu olarak kabul ettiğinden onu yok etmekle değil, kontrol etmekle ilgilenmiştir.⁷⁸ Dinlerin öfke kontrolü konusunda önerdikleri yöntemlerin modern bilimlerin ampirik sonuçlarıyla örtüşmesi/örtüşmemesi ayrıca tartışılabilir. Ancak öfke kontrolü konusunda dinlerin katkısını insanlara dünya ve âhîret saadetini kazandıracak bir hayat yaşamayı öğütleyen, çoğu kez itiraz edilemeyecek yalınlıktaki tavsiyelerinde aramak daha gerçekçi olacaktır. Dolayısıyla insan psikolojisinin bir bütün olmasından hareketle olumsuz duygu ve davranışlarını kontrol altına almayı hedefleyen dinî öğretilerin doğrudan ya da dolaylı olarak öfke kontrolüne de katkı sağladığı rahatlıkla söylenebilir.⁷⁹

Kur'ân-ı Kerîm insanî bir duygu olarak öfkeyi yadsımamış, ancak öfkesine sahip olmayı bir erdem saymıştır.⁸⁰ Hz. Peygamber de en yakın akrabalarına daima öfkelenmemelerini tavsiye etmiş, mü'minin öfkeyi şahsından uzaklaştırmakla, Allah'ın gazabını da kendinden uzaklaştırmış olacağını söylemiştir.⁸¹ Enes (r.a.) hangi davranışın şahsını Allah'ın öfkesinden uzaklaştıracığını sorduğunda Hz. Peygamber ona “*Öfkelenme*” tavsiyesinde bulunmuştur.⁸²

Öfkeye hâkim olmak demek fiziksel şiddete karşı sesini çıkarmamak manasında değildir. O öfkenin şiddetini azaltmaya, kötülüğe misliyle mukabele etme teşebbüsünden kendisini alıkoymaya çağrıdır. Bu da herkesin başaramayacağı kuvvetli bir irade ve psikolojik olarak baş edilmesi zor olan bir durumdur.⁸³ Mesela Hz. Ömer'in birçok defa ortaya çıkan durumlarda öfkelenmediği, Müslümanlara maddî-manevî zarar verdiğini/vereceğini

⁷⁷ Yargıcı, *Kur'an'a Göre Âhîret-Davranış İlişkisi*, 248.

⁷⁸ Karslı, “Dindarlık ve Öfke Kontrolü İlişkisi Üzerine Tecrübî Bir Araştırma”, 60.

⁷⁹ Nurten Kımter, “Oruç ve Öfke Kontrolü Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma”, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi = Journal of Divinity Faculty of Çanakkale Onsekiz Mart University [Kilitbahir]*, 7 (2015), 8-9.

⁸⁰ Âl-i İmrân 3/134-135.

⁸¹ Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 3/1414.

⁸² Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâvud - Adil Mürşid (b.y: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 11/211.

⁸³ Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr*, 3/1414.

düşündüğü davranış sahiplerinin cezalandırılması gerektiğini düşündüğü zamanlarda⁸⁴ Hz. Peygamber onun öfkesini suhuletle karşılamış, onun adına ve gönlüne hitap eden sözlerle öfkesini yenmesini sağlamıştır.⁸⁵

Mâtürîdî can ve mala taalluk eden dünya işlerinden dolayı öfkelenildiğinde affetmenin erdem olduğunu, ama dinî meselelerde öfkeyi hak edecek durumların af kapsamına giremeyeceğini söyler. Böyle durumlarda tövbe edip Allah'a iltica etmek gerekir.⁸⁶ Mü'minin öfkesi Allah'ın hukukuna riayet sebebiyle, hiddeti de aynı şekilde Allah'ın yasaklarının çiğnenmesi nedeniyle söz konusu olmalıdır.⁸⁷

Affetmek toplumsal çöküntüye sebep olacak kötü davranışları görmezden gelmek manasında değildir. Fark edildiğinde nahoş davranışların yaygınlaşmanın önüne geçilmesi ve diğer insanların da etkilenmemesi için bir yaptırım uygulanmalıdır. Açıkça fuhuş işleyen birisinin; hırsızlığı alışkanlık haline getiren, mahremiyeti ayaklar altına alan ve insanların emniyetini tehlikeye atan hırsızın hoş görülmesi söz konusu olamaz. Aynı şekilde mü'minler arasında ahlâksızlığın yayılmasını isteyerek insanlara iftira atarak, onlar hakkında kötü söz söyleyerek dille bozgunculuk yapanların da hoş görülmesi/affedilmesi doğru değildir. Böylesi durumları hoş görmek, Allah'ın hukukunu hafife almak demektir. Tavsiye edilen affetme, şahsi eziyetlere maruz kalma durumunda gösterilen tavidir.⁸⁸

Şevkânî, (ö. 1834) Allah'ın mü'minleri kendilerine haksızlık edenleri affeden ve hakkını alanlar olmak üzere iki sınıfa ayırdığını söyler. Ona göre Şura Sûresi 37. âyette zikredilen öfkesine hâkim olma, yapılan haksızlığa dayanmak anlamındadır. Öfke gerçekleştiği anda insana egemen olduğu ve onunla başa çıkmak çok zor olduğu için özellikle affetmekle ilişkilendirilmiştir. Allah'ın kalbine güç verdiği ve hilm meziyetini bahşettiği kimseler hariç, öfke nöbeti esnasında kimse kolay kolay bağışlama yolunu tercih edemez.⁸⁹ Bu yüzden Allah Âl-i İmrân Sûresi'nde mü'minlerin güzel haslet-

⁸⁴ Bedir esirlerine verilecek ceza hakkında istişare yapılırken Hz. Ömer onların şiddetle cezalandırılmasını önermiş, Hudeybiye antlaşmasının hükümlerini içinde sindiremeyerek sesini yükseltmiş ve Süheyl b. Amr ve Ebû Süfyân'ın öldürülerek cezalandırılması gerektiğini düşünmüştür. Hatıp b. Ebî Belta'ın Mekke'nin fethi arifesinde Mekkeli müşriklere gönderdiği uyarı mektubunu ihanet gibi yorumlamış, onu cezalandırmak üzere Hz. Peygamber'den izin istemiştir.

⁸⁵ Geniş bilgi için bk. Abdurrahman Demirci, "Hz. Muhammed'in Öfke Kontrolü (Hz. Ömer'le Diyalogları Bağlamında)", *Mukaddime: Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/2 (2014), 113-139.

⁸⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli ş-sünne*, 9/133.

⁸⁷ Ebû Zehre, *Zehretü't-tefasir* (Dârü'l-fikri'l-Arabi, ts.) (Erişim 13 Kasım 2020), 3/1414.

⁸⁸ Ebû Zehre, *Zehretü't-tefasir*, 3/1414.

⁸⁹ Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlânî eş-Şevkânî, *Fethü'l-ka-dîr: el-Câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min ilmi't-tefsir* (Beyrût: Dârü'l-Kelimi't-Tayyib, 1993), 4/619.

lerinden söz ederken öfkelerine hâkim oldukları da belirtir. “*O takvâ sahipleri ki, bollukta da darlıkta da Allah için harcarlar; öfkelerini yutarlar ve insanları affederler. Allah da güzel davranışta bulunanları sever. Yine onlar ki, bir kötülük yaptıklarında, ya da kendilerine zulmettiklerinde Allah’ı hatırlayıp günahlarından dolayı hemen tevbe-istiğfar ederler. Zaten günahları Allah’tan başka kim bağışlayabilir ki! Bir de onlar, işledikleri kötülüklerde, bile bile ısrar etmezler.*”⁹⁰ Bu âyetlerde takva ve öfkeye hâkim olma arasında doğrudan bir ilişki kurulduğu görülmektedir. Tevbe Sûresinde Allah’a ve âhiret gününe iman edenlerin Allah yolunda cihad edenler olduğu belirtildikten sonra âyetin “*Allah takvâ sahiplerini pekiyi bilir.*” ifadesiyle son bulması, iman ve takva arasındaki ilişkiye işaret etmektedir. Ele aldığımız hâdisede de Allah’a ve âhiret gününe iman ettiği anlaşılan Hâbil’in de takvadan söz etmesi, onun öfkesine hâkim olmasında asıl belirleyici olanın inancı olduğunu göstermektedir. Bu inancın tezahürleri konuşmalarına net olarak yansımış bulunmaktadır. Hâbil’in konuşmasının üçte birlik kısmını teşkil eden “*Allah, ancak kendisine karşı gelmekten sakınanlardan kabul eder (...)* Çünkü ben âlemlerin Rabbi olan Allah’tan korkarım.” gibi ifadeler onun çok sağlam bir Allah ve Âhiret inancına sahip olduğunu göstermektedir. Araştırmalara göre “Dini duygu düzeyi yüksek olan birey, sahip olduğu Allah korkusu, kabir azabı, cehennem korkuları dindar bireyi öfke duygusunu sözlü veya fiziksel saldırganlık şeklinde daha az dışa yansımada etkili olmuş olabilir. Sevgi ve merhamet duyguları İslâm’ın değer verdiği diğer önemli duygulardır. Bireyin dinin emrettiği sevgi ve merhamet duygularını içselleştirmiş olması, yaşamın gerilimli zamanlarında hissettiği öfke duygusunu daha az küfür veya saldırganlık şeklinde dışa yansıtmasında etkili olmuş olabilir.”⁹¹ Bu kıssada da benzer bir durum gözlenmektedir.

Kâbil’in öldürme tehdidine karşı Hâbil’in söylediği ilk söz şudur: “*Allah ancak muttakilerden kabul buyurur.*” İlk bakışta Kâbil’in sözü ile Hâbil’ininki arasındaki uyum fark edilmese de daha dikkatli bir okuma bunun ipuçlarını vermektedir. Sözlerinden öyle anlaşılıyor ki Hâbil, Kâbil’in kızgınlığının nedenini bilmektedir. “*Ne yapayım Allah benim kurbanımı kabul etti.*” şeklinde bir ifade kullanıp kendisini yücelmek yerine, daha objektif ve genel bir açıklama yapmayı uygun görmektedir. Sergilenmesi gereken tavır ön plana koymakta faziletin doğrudan kendi şahsında değil, gösterdiği tavırda olduğunu belirterek isteyen herkesin böyle davranabileceğini ifade etmektedir.⁹²

⁹⁰ Âl-i İmrân 3/134-135.

⁹¹ Karlı, *Öfke Kontrolü ve Dindarlık İlişkisi (Erzurum Örneği)*, 222-223.

⁹² Kur’ân-ı Kerîm’in bu öz ifadesi tefsirlerde şöyle açıklar: “Benim günahım ne? Allah ancak muttakilerden kabul eder. Sen Allah’tan korkup kurbanını sunsaydın senden de kabul ederdi. Sen sahip olduğun en değerli şeyi kurban ettin. Ben ise malımın en değerli olanını sundum.” Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 10/211.

Hâbil'in ifadesinden kurbanda sunulan şeyden ziyade kurbanı sunan kişinin niyeti ve düşüncesinin önemli olduğu anlaşılmaktadır. Kâbil sahip olduklarının kötüsünü, Hâbil ise en iyisini ve hatta en sevdiğini kurbanlık olarak sunduğu şeklinde tefsirlerde yer alan rivayetler Kur'ân-ı Kerîm'e aykırı bir yorum sayılmaz. Zira Âl-i İmrân Sûresinde infak konusunda altı çizilen hususlardan birisi de kişinin sevdiği şeylerden infak etmesidir.⁹³ Esasen bu tartışmalara en güzel cevap yine Kur'ân-ı Kerîm'de verilmiştir.

Diğer bir tartışma konusu da Hâbil'in kardeşine seslenirken kullandığı *"Ben istiyorum ki, sen benim günahımı da kendi günahını da yüklenip cehennemliklerden olasın. İşte bu zalimlerin cezasıdır."*⁹⁴ ifadesidir. Bu sözden çıkarılacak ilk mana Hâbil'in âhiretin varlığına inandığıdır. Çünkü cehennemle cezalandırılma ancak âhirette mümkün olur.

"Âhirette ince bir hesaba çekileceğini bilmek, doğal olarak insanın öfkeli davranışlar sergilemesine -kısmen de olsa- mâni olur. Davranışlarının dünya ile beraber âhirette de ödül veya ceza olarak bir karşılığının olduğu düşünen ve yaptığı her davranışından mutlaka hesaba çekileceğini bilen kişideki âhret düşüncesi, kişiyi yanlış davranışlar sergilemekten engellemesi bakımından önemlidir. Zira âhret inancı, yani, ölümden sonra hayatın devam edeceği ve esas olanın âhret hayatı olduğu fikri, insanın yaşantısını daha bilinçli bir şekilde geçirmesine, davranışlarını gözden geçirip, onların muhasebesini yaparak düzeltmesine yardımcı olur."⁹⁵ Öyle anlaşılıyor ki Hâbil, kendisini öfkelenmekten alıkoyan bu düşüncüyü kardeşine de hatırlatmakta, onun da bu yolla sakinleşmesini beklemektedir.

Hâbil'in *"Ben istiyorum ki, sen benim günahımı da kendi günahını da yüklenip cehennemliklerden olasın"* şeklindeki sözlerinin, *"De ki: "Her şeyin Rabbi o iken ben başka bir Rab mı arayayım? Herkes günahı yalnız kendi aleyhine kazanır. Hiçbir günahkâr başka bir günahkârın günah yükünü yüklenmez. Sonra dönüşünüz ancak Rabbinizedir. O size, ihtilaf etmekte olduğunuz şeyleri haber verecektir."*⁹⁶ âyetiyle çelişip çelişmediği de tartışma konusu yapılmıştır. Normalde her insan kendi günahını yüklenir ve onun cezasını çeker. Hâbil ise Kâbil'e *"Ben istiyorum ki, sen benim günahımı da yüklenesin."* diye hitap etmektedir. Bu durumu değerlendiren müfessirler Hâbil'in bir iç muhasebeden sonra bu sözleri söylediğine kanaat getirmişlerdir. Haliyle çelişki gibi görünen bu durumu açıklamak için çeşitli yorumlarda bulunmuşlardır. Abduh'un (ö.1905), İbn Abbâs'a (ö. 68/687-88) dayandırdığı bir rivayete göre Hâbil'in işaret ettiği bu günahlar, Hâbil'in katli ve Kâbil'in kurbanın kabulünü engelleyen önceki

⁹³ *"Sevdiğiniz şeylerden Allah yolunda harcamadıkça iyiliğe asla erişemezsiniz. Her ne harcarsanız Allah onu bilir."* Âl-i İmrân 3/92.

⁹⁴ el-Mâide 5/29.

⁹⁵ İbrahim Hüseyin Yeğin, "Öfke Duygusu ve Dinî Açından Baş Edebilme Yolları", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/2 (2010), 250.

⁹⁶ el-En'âm 6/164.

günahlarıdır.”⁹⁷

Râzî’ye göre Hâbil şöyle demiş olmalıdır. “Bütün bu anlattıklarına rağmen beni öldürmeyi düşünürsen, her halde kendimi müdafaa edemeyeceğim bir anımda beni öldüreceksin. Benim bunu engellememin tek yolu, sen bunu yapmadan önce benim seni öldürmemdir. Eğer iş bu noktaya gelir de benim veya senin katil olma durumu hasıl olursa o zaman bu büyük günahı işleyenin ben değil; sen olmanı dilerim.”⁹⁸

Hâbil’in bu ve benzeri sözleri Kâbil’i ikna etmeye yetmemiş olmalı ki ondaki kararlılığı gören Hâbil sözlerini şöyle sürdürmüştür: “*Andolsun! Sen beni öldürmek için elini bana uzatsan da ben seni öldürmek için sana elimi uzatacak değilim. Çünkü ben âlemlerin Rabbi olan Allah’tan korkarım.*”⁹⁹ Hâbil, sözlerinde Allah’ı tekrar hatırlatmakta ve Allah’tan korktuğunu ifade etmektedir. Burada dikkat edilmesi gereken şey Hâbil’in ben merkezli cümleler kullanmasıdır. İletişimde ben merkezli cümleler kurmak karşdakini ikna etmede daha etkili kabul edilir. Hâbil burada “Allah’tan kork” ifadesi yerine “*Ben Allah’tan korkarım.*” diyerek kendi duygularını dile getirmektedir. Bu sözden önce söylediği cümlede Hâbil’in ne kadar sakin durduğunu, kendinden emin bir şekilde kardeşine cevap verdiğini hissetmek mümkündür. Ölüm tehdidi karşısında bir kişinin bu denli sakin olması ancak öfkesini çok iyi kontrol etmesiyle mümkün olabilir. Hâbil tartışma boyunca sakin durduğu gibi beden dili ile karşındakini de sükûnete davet etmektedir.

Buraya kadar olayda aktif rol üstlenen Kâbil, nefsinin hâkimiyetine girerek pasif duruma düşer. Kâbil’in bir insan olarak kardeşinin sözlerinden hiç etkilenmediğini söylemek mümkün değildir. Öyle anlaşılıyor ki Kâbil kardeşi Hâbil’i öldürme hususunda kararlı olsa da kafasında cevaplayamadığı bazı sorular bulunmaktadır. Öldürdükten sonra ne olacak? Başta babası olmak üzere çevresi ona ne diyecektir? Onu öldürmekle amacına ulaşabilecek midir? Bu gibi sorularına tatminkâr bir cevap bulamamak onu tereddüde sevk ederken “nefis” devreye girmekte bu hususlardaki tereddüdünü gidermektedir. Böylece nefsin kışkırtmasıyla vicdanını tamamen susturan Kâbil, ele geçirdiği bir fırsatta kardeşi Hâbil’i öldürür. Sonuçta Hâbil, kurbanı Allah tarafından kabul edilen halis bir mü’min olarak öldürülüp onun huzuruna giderken nefsinin heva ve hevesine tâbi olan Kâbil, ciddi bir pişmanlığa sebep olan hırsının saikiyle insan öldürme gibi kötü bir çığı açarak Hz. Peygamber’in belirttiği gibi kıyamete kadar işlenecek cinayetlerde pay sahibi bir katil olmuştur.¹⁰⁰

⁹⁷ Rıza, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Hakîm (Tefsîru’l-menâr)*, 4/344.

⁹⁸ Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 11/340.

⁹⁹ el-Maide 5/28.

¹⁰⁰ Hadisin meali: “*Haksız yere öldürülen her insandan dolayı Âdem’in ilk oğluna bir pay (günah) ayrılır. Çünkü o, öldürme işini ilk defa başlatan kişidir.*” Buhârî, “Ka-

SONUÇ

Mâide Sûresinde yer alan ve Hâbil-Kâbil kıssası olarak bilinen hâdis Kur'ân kıssalarının temel niteliklerine sahiptir. İsim, zaman ve mekân detaylarına yer vermeyen kıssa, yeryüzündeki ilk cinayeti konu edindiğinden müfessirlerin ilgisini çekmiştir. Ancak müfessirlerin kıssa vesilesiyle naklettikleri doğruluğu kesin olmayan bilgilerin çoğu Kur'ân'ın vermek istediği mesaja katkı sağlayacak nitelikte değildir. Müfessirlerin kahir ekseriyeti kıssanın Hz. Âdem'in öz oğulları arasında yaşandığı kanaatindedir. Kıssanın siyakından hareketle bahsi geçen kardeşlerin İsrâiloğullarından iki kişi olduğu görüşü bazı müfessirlerce eleştiri konusu yapılmıştır.

Kıssada dikkat çeken ilk şey Hâbil'in gösterdiği müspet ve sakin davranışlarına karşın Kâbil'in menfi ve saldırgan bir tavır sergilemesidir. Kıssada son derece yapıcı bir tutum sergileyen Hâbil'in söz ve eylemlerinin tutarlı olduğu, onun davranışlarını belirleyen temel etkenin Allah'a ve âhîret gününe olan güçlü imanı olduğu anlaşılmaktadır. Kâbil ise arzularının gerçekleşmesine veya kurbanının kabulüne engel olarak gördüğü kardeşi Hâbil'e karşı duyduğu öfkesini kontrol edememiştir. Zamanla öfkesi saldırganlığın son aşamasına varmış kardeşinin öldürerek yeryüzünün ilk katili olmuştur.

Hâbil'in Allah'a ve âhîret gününe imanı vurgulayan açık ifadeleri, inancın öfke kontrolünde güçlü bir etken olduğunun göstergelerinden biri olarak değerlendirilmiştir. Dindarlık ve öfke kontrolü ilişkisi üzerine yapılan araştırmalarda bu iki değişken arasında pozitif korelasyon olduğunu gösteren bulgulara ulaşılmış olması bu değerlendirmeyi güçlendirmektedir. Kur'an'da Hâbil'in sözlerine daha çok yer verilmesi, Kur'ân'ın bâtılın tasvirini tensip buyurmadığı şeklinde değerlendirmek mümkündür. Hâbil kardeşine seslenirken çoğunlukla ben dilini kullanmış, sözlerinde kardeşini kışkırtacak, öfkesini kabartacak bir ifadeye yer vermemeye özen göstermiştir. Kâbil'in Kur'ân'da yer verilen konuşmasında tekid edatı kullanılması onun kardeşini öldürmedeki kararlığına işaret etmektedir. Bu kıssa vesilesi ile savunma hukukuna ilişkin tefsirlerde müstakil bir çalışmaya yetecek miktarda malumata yer verildiğini de belirtmek isteriz.

KAYNAKÇA

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnâvud - Adil Mürşid. b.y: Müessesetü'r-Risâle, 2001.

Aygün, Fatma. "Mâtürîdî'nin Ahsen-i Takvîm ve Eşfel-i Sâfilîn Yorumu: Tîn Sûresi'nin Te'vîli Bağlamında İnsan Anlayışı". *Diyanet İlmî Dergi* 56/3 (2020), 807-840.

Bakırcıoğlu, Rasim. *Ansiklopedik Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2. Basım, 2016.

Bilgin, Abdülcelil. “Din, Dindar, Dindarlık: Özeleştirel Bir Değerlendirme”. *Anemon: Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2/2 (2014).

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *Sahîhü'l-Buhârî (el-Câmi-u's-sahîh)*. 6 Cilt. Beyrût: Dârü İbn-i Kesîr, 1987.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. Beyrût: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, 1985.

Demirci, Abdurrahman. “Hz. Muhammed'in Öfke Kontrolü (Hz. Ömer'le Diyalogları Bağlamında)”. *Mukaddime: Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/2 (2014), 113-139.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as b. İshâk el-Ezdi es-Sicistânî. *Kitâbü's-Sünen = Sünenü Ebû Dâvûd*. thk. Şuayb el-Arnâvut. 7 Cilt. b.y.: Dârü'r-Risâleti'l-İlmiyye, 2009.

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf. *el-Bahrü'l-muhît fi't-tefsîr*. thk. Sıdkî Muhammed Cemil. Beyrût: Dârü'l-Fikr, 1999.

Ebû Zehre, Muhammed b. Ahmed b. Mustafa Muhammed. *Zehretü't-tefâsîr*. 10 Cilt. b.y.: Dârü'l-Fikri'l-Arabi, ts.

Ebû Zehre, Muhammed b Ahmed b Mustafa Muhammed. *Zehretü't-tefasir*. 10 Cilt. Dârü'l-fikri'l-Arabi, ts. Erişim 13 Kasım 2020.

Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *İhyâü 'ulûmi'd-dîn*. 4 Cilt. Beyrût: Dârü'l-M'arife, ts.

Hâzin, Alâeddîn Ali b. Muhammed b. İbrâhim el-Bağdâdî. *Lübbâbü't-te'vil fi me'âni't-Tenzîl = Tefsîrü'l-Hâzin*. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil b. Ömer. *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-Azîm*. thk. Sami b. Muhammed Selame. Beyrût: Darü Tayyibe li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2. Basım, 1999.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*. thk. Abdurrezzâk el-Mehdî. 4 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 2001.

Karşlı, Necmi. “Dindarlık ve Öfke Kontrolü İlişkisi Üzerine Tecrübî Bir Araştırma”. *EKEV Akademi Dergisi* 16/50 (2012), 57-70.

Karşlı, Necmi. *Öfke Kontrolü ve Dindarlık İlişkisi (Erzurum Örneği)*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011.

Kâsımî, Muhammed Cemalüddin b. Muhammed Said b. Kâsım.

Mehâsinü't-te'vil. thk. Muhammed Basil Uyun es-Sevved. 9 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418.

Kınter, Nurten. “Oruç ve Öfke Kontrolü Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma”. *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi = Journal of Divinity Faculty of Çanakkale Onsekiz Mart University [Kilitbahir]*, 7 (2015), 7-54.

Maslow, Abraham. *İnsan Olmanın Psikolojisi*. çev. Okhan Gündüz. İstanbul: Kuraldışı, Aham., 2001.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vilâtü ehli's-sünne*. thk. Mecdî Basellum. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.

Merâgî, Ahmed b. Mustafa. *Tefsîrû'l-Merâgî*. 30 Cilt. b.y.: Şirketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebi, 1946.

Mevdûdî, Seyyid Ebû'l-A'la. *Tefhîmü'l-Kur'an*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.

Mücâhid b. Cebr. *Tefsîrû Mücâhid*. Mısır: Darü'l-Fikril-İslâmî, 1989.

Müslim, Ebû'l-Hüseyn. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed Fuad Abdilbâkî. 5 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, ts.

Onay, Ahmet. “Hac Yapan Kişilerin Hacdan Sonraki Dini Tutumları”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (ts.), 1-23.

Öz, Ahmet. *Kur'an'ın Önerdiği Vasat Ümmet*. İstanbul: Çıra Yayınları, 2011.

Özkan, Ayşenur. “Şiddetin Önlenmesinde Psikolojik ve Manevi Yaklaşımla Öfke Kontrolü”. *Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi* 15 (2012), 90-93.

Öztürk, Mahmut. *Kur'an'da Peygamberlerin Aile Bireyleriyle İmtihanı*. Ankara: Son Çağ Yayınları, 2016.

Öztürk, Mustafa. “Kur'an, Kitab-ı Mukaddes ve Sümer Mitolojisinde Hâbil-Kâbil Kıssası”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (2004), 147-164.

Polat, Oğuz. “Şiddet”. *Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları Dergisi* 22/1 (14 Mart 2017), 15-34.

Râzî, Ebû Abdullah Fahreddîn Muhammed b. Ömer Fahreddin. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrût: Darü İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, 3. Basım, 1999.

Rıza, Muhammed Reşid. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-menâr)*. 12 Cilt. b.y.: el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Ammetü li'l-Kütüb, 1990.

Sabuncu, Ömer. *Yahudi Asıllı Sahâbiler*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2019.

Soykan, Çiğdem. “Öfke ve Öfke Yönetimi”. *Kriz Dergisi* 11/2 (2003), 19-27.

Şahin, Hülya. “Öfke ve Öfke Denetiminin Kuramsal Temelleri”. *Burdur Eğitim Fakültesi Dergisi*.

Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlânî. *Fethü'l-kadir : el-Câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min ilmi't-tef-sîr*. Beyrût: Dârü'l-Kelimi't-Tayyib, 1993.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'ul-beyân fî te'vî-li'l-Kur'an*. thk. Ahmet Muhammed Şakir. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2000.

Tarhan, Nevzat. *Duyguların Dili*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2006.

Uludağ, Süleyman. “Nefis”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/526-529. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Yargıcı, Atilla. *Kur'an'a göre Ahiret-Davranış İlişkisi*. Ankara: İnşirah Yayınları, 2010.

Yeğin, İbrahim Hüseyin. “Öfke Duygusu ve Dinî Açından Baş Edebilme Yolları”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/2 (2010), 235-258.

Yıldız, İbrahim. “Kur'an'da Kardeş Şiddeti: Hâbil-Kâbil ve Hz. Yûsuf Kıssalarına Psikolojik Bir Bakış”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal* 24/1 (Haziran 2020), 73-95.

Zemahşerî, Ebü'l- Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fî vücûhi't-te'vîl*. Beyrût: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407.

EL-EMRU Bİ'L-MA'RÛF VE'N-NEHYÜ ANİ'L-MÜNKER ÂYETLERİNİN KRONOLOJİK (NÜZÛL ZAMANI VE NÜZÛL SEBEPLERİ YÖNÜNDEN) İNCELEMESİ

A CHRONOLOGICAL REVIEW OF THE VERSES OF AL-AMR Bİ'L- MA'RÛF WA AL-NAHY 'ANI-AL- MUNKAR (IN TERMS OF THE TIME AND REASONS OF REVELATION)

Geliş Tarihi: 30.12.2021 Kabul Tarihi: 03.03.2022

✉ SEMA YİĞİT

DR. ÖĞRENCİSİ

DIYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI

MÜŞAVİR

orcid.org/0000-0002-5072-1442

semayigit32@gmail.com

ÖZ

Bu makalede el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyü ani'l-münker âyetlerinin kronolojisi kapsamında nüzûl zamani ve sebeplerinin belirlenmesi hedeflenmiştir. İslâm düşünce dünyasında çok geniş bir alana karşılık gelen el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyü ani'l-münker âyetlerini Kur'ân ilimleri açısından ele alan çalışmaların nicelik ve çeşitlilik açısından da aynı genişlikte olduğu düşünülse de özellikle erken dönem kaynaklarda ve güncel çalışmalarda söz konusu âyetlere tefsirin bir konusu olması açısından fazlaca değinilmemiştir. Bu prensip geçmişten günümüze ağırlıklı olarak kelâm disiplini içerisinde mütalaa edilmiş ve tartışılmıştır. Tefsir çalışmalarının aslı hedefi âyetlerin nüzûl dönemlerinde ilk muhatapları tarafından nasıl anlaşıldığını ortaya koymaktır. Makalede aslı anlamlarına ulaşmada bir katkı olması açısından bağlama dair tüm veriler bir araya getirilerek söz konusu âyetlere bir kronoloji belirlenmeye çalışılmıştır. Buna göre; el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyü ani'l-münker âyetleri kronolojik olarak Lokmân 31/17; el-A'râf 7/157; el-Hac 22/41; Âl-i İmrân 3/104, 110, 114; et-Tevbe 9/67, 71, 112. âyetler sıralaması ile nâzil olduğu anlaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Mâ'ruf, Münker, Emir, Nehiy, Kronoloji, Esbâb-ı Nüzûl.

ABSTRACT

In this article, it is aimed to determine the time and reasons of revelation within the scope of the chronology of the verses of al-amr bil-ma'rûf wa-al-nahy 'ani-al-munkar. The verses correspond to a very wide area in the world of Islamic thought. Although it is thought that the studies dealing with the verses of al-amr bil-ma'rûf wa-al-nahy 'ani-al-munkar are the same in terms of quantity and diversity, in the early sources and current studies, the verses have not been mentioned in terms of being a subject of tafsir. This principle has been considered and discussed in the discipline of kalâm from past to present. The main purpose of tafsir studies is to reveal how the verses were understood by their first interlocutors during the revelation period. In the article, in order to contribute to reaching their authentic meaning, all information related to the context will be brought together and a chronology will be determined for the verses in question. According to this chronological order, it is seen that verses were revealed as 17th of surah Luqman, 157th of surah al-A'raf, 41th of surah al-Hajj, 104th, 110th, 114th of surah Al-i Imran, 67th, 71th, 112th of surah at-Tawbah.

Keywords: Ma'ruf, Munkar, Amr, Nahy, Chronology, Asbâb al-nuzûl (the reasons for revelation).

SUMMARY

The principle of al-amr bil-ma'rûf wa-al-nahy 'ani-al-munkar is defined within the scope of responsibility of both the individual and society as a concept that has reflections in moral and legal fields. However different interpretations and approaches have emerged about the definition of ma'rûf and munkar and what they involve. There are nine verses in the Qur'an about this principle. These verses are the 17th of surah al-Luqman; the 157th of surah al-A'raf; the 41st of surah al-Hajj; the 104th, 110th, 114th of surah Ali 'Imran; 67th, 71th, 112th of surah al-Tawbah. Information about the revelation of the 104th verse of the Ali 'Imran in the tafsir and context of the revelation of the Qur'an as the reason for the revelation of the 98th, 99th, 100th, 101th, 102th, 103th and 105th of surah Ali 'Imran. According to narrations, an elderly Jew witnessed the young people of the Evs and Khazraj having a nice conversation and urged a Jewish young man to mingle with the crowd and to remind them of the "Buas day (Yawm al-Buas)" by reading some poems. The youth followed Shas' instructions and the crowd became agitated. A group of verses descended on this discussion as well as the 104th verse of Ali 'Imran. According to the narrations, a few high profile Jews commented: "Only our evil ones believed in Muhammad. If they were our good ones, they would not have abandoned the religion of their ancestors", referring to the other Jews who converted to Islam. There is information in the sources that the 110th, 111th and 113th verses of Ali 'Imran were descended as a result of this incident. The 114th verse, which relates to the principle, is claimed to have been revealed also descended about people who were Jewish before they become Muslim. It is known that this seditious attitude of the Jews started in Medina from an early period. Therefore, it is possible to determine the chronology of the 104th, 110th and 114th verses of Âl-i Imran as the first years of the hijra. It is said that the chapter which includes the 38-72th of verses was revealed in the month of Rajab in the 9th Hijri year for the expedition of Tabuk were made or just before. The chapter consisting of the 73-123th verses, in which the hypocrites were warned for their misbehavior and the situation of the people who didn't join the expedition of Tabuk alongside the Prophet Mohammad, corresponds to the return from the expedition. The narrations about the hypocrites' attempts to weaken the Islamic army's psychological resistance and defame the Prophet Mu-

hammad during the Tabuk expedition emphasize their connection with the revelation of the verses 61, 64, 65, 66, 71, 72, and 74. According to narrations, the verse 112 of the Surah al-Tawbah was revealed when the Prophet was asked by a man, on the occasion of the revelation of the verse 111, as follows: “Even if he commits robbery, adultery, and consumes alcoholic drinks, o Messenger of Allah?” Surah al-Tawbah’s 67th, 71th, 112th verses are Madani verses and are in the category of the verses that were revealed because of the dissident actions of hypocrites. The 39th verse of al-Hajj is the first verse that allowed Muslims to fight. This makes it a Madani verse and chronologically places it in the early years of Hijra. Muslims who have been displaced are the subject in the 40th verse of al-Hajj, which makes it certain that this verse was revealed in Madinah. The 41th verse of al-Hajj revealed alongside verses that allowed muslims to fight, in the first year of Hijra.

Although al- A’râf is considered a Meccan surah by many, there are those who believe it also contains some Madani verses. Quran commentators categorize the revelation of the 157th verse of al-A’râf, “al-amr bil-ma’rûf wa-al-nahy ’ani-al-munkar,” either towards the end of the Mecca era or towards the beginning of the Madinah era. Verses which contain Luqman’s advice to his son have intertextual connections with similar wording and subject integrity, strengthening the notion that verses 12-19th have been revealed around the same time or together at once.

The 11-34th verses, that wisdom and skill are subject to, revealed around the twelfth year of Muhammad’s (pbuh) prophethood which corresponds to the end of the Mekka era. The verses “al-amr bil-ma’rûf wa-al-nahy ’ani-al-munkar” chronologically match the Madinah era. This instance shows us the interest that other members of faith living in Madinah had, especially the Jews. Broadly speaking, we can say that a good portion of the verses “al-amr bil-ma’rûf wa-al-nahy ’ani-al-munkar” have an organic correlation between the Jews’ and hypocrites’ attitudes towards the prophet. When considering the verses’ historical background and the other verses that were revealed at the same time, we can see that these verses are connected with events that can be perceived as a security problem in society.

GİRİŞ

Kur'ân-ı Kerîm'de el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-neh-yü ani'l-münker ifadesi ile formüle edilen prensibin Müslümanların dinî ve fikrî dünyasında önemli bir yeri vardır. el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-neh-yü ani'l-münker prensibi dinî, ahlâkî ve hukukî alanlarda yansımaları bulunan bir kavram olarak hem bireyin hem de toplumun sorumluluk alanı içinde tanımlanmıştır. İslâm âlimleri bu vazifeye büyük bir değer atfederek peygamberlerin gönderilme amacının, ma'rûfu emretme ve münkeri nehyetme görevini icra etmek olduğunu söylemişlerdir.¹

Gazzâlî de (ö. 505/1111) “el-Emru bi'l-ma'rûf ve'n-neh-yü ani'l-münker dinin en büyük esası, Allah'ın bütün peygamberlerine yüklediği bir görevdir” demektedir.² Bu vazifenin tüm müslümanlara farz olduğu hususunda bir fikir birliği oluşmuştur.³ Kelâm ekolleri arasında da sadece İmamîyye'den bir grup el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-neh-yü ani'l-münkerin vücûbiyeti hususunda farklı görüştedir.⁴ Ancak ma'rûf ve münkerin tanımı ve neleri kapsadığı konusunda geçmişten bugüne farklı yorumlar ve yaklaşımlar ortaya çıkmış, bu prensibin kimler tarafından uygulanacağı

¹ Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Abdulmuhsîn et-Turkî vd. (Beyrût: Müessesetu'r-Risâle, 2006), 4/47; Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *el-Hisbe*, thk. Salih Osman el-Lihâm (Beyrût: ed-Dâru'l-Osmaniyye, Dâr-u İbn Hazm, 1424/2004), 36.

² Ebû Hâmid Muhammed Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, çev. Mustafa Çağrırcı (İzmir: DİB Yayınları, 2020), 2/441.

³ Ebû İshak İbrâhîm b. Muhammed ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'an ve i'râbu* (Beyrût: Dâru'l-Hadîs, 1994), 3/43; Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, thk. Abdüsselam Muhammed Ali Şahin (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 2/592; Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihâl*, thk. Muhammed İbrahim Nasır-Abdurrahman Umeyre (Beyrût: Dâru'l-Ceyl, 1996), 5/19; Abdullâh b. Yusuf el-Cüveynî, *Kitabû'l-İrşâd ilâ kavâtin'il-edille fi usûli'l-i'tikâd* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1995), 311; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, thk. Abdulkerîm Osmân (Kâhire: 1416/1996), 142, 741; Ömer b. Abdillâh Sadedin et-Taftazânî, *Şerhu'l-makâsîd*, thk. Abdurrahman Umeyra (Beyrût: 1409/1989), 5/174-175.

⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 142,741; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 5/175.

husus ve devletin bir sorumluluk üstlenmesi gerektiği yönündeki görüşler söz konusu prensibi siyâsî alanın da konusu haline getirmiştir. Bu noktada öncelikli olarak kelâmî mezhepler, ilgili âyetlerin anlamının ve uygulanma esaslarının belirleyicisi olmuşlardır. Bir âyetin yorumlanmasında gözetilmesi gereken temel prensip âyetin ilk anlamını ana eksen kabul etmektir. Âyetlerin ilk muhatapları tarafından nasıl anlaşıldığını ortaya koymak tefsirin temel konusudur. Bu söz konusu âyetler hakkındaki nüzûl dönemine ait verilerin bir arada değerlendirilmesi gerekmektedir.

el-Emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehÿ ani'l-münker âyetlerinin ve genel olarak Kur'ân'ın tüm âyetlerinin, tarihî arka planının ve nüzûl dönemlerinin belirlenmesinde günümüzde kullanılan yöntem çerçevesinde üç noktadan bilgi toplamak mümkündür. Bunlardan ilki İslâm geleneğinden ve araştırmacıların tespitlerinden istifade ile nüzûl dönemine dair tercihlerin değerlendirilmesi, ikincisi içerik ve üslûp özelliklerinin Kur'ân'ın bütünü ile karşılaştırılması ve son olarak da âyetlerin bağlamlarına dair kaynaklarda yer alan rivayetlerin değerlendirilmesidir.⁵ Bu çalışmada esbâb-ı nüzûl ve tarih kaynakları ile tefsirlerde nüzûl sebeplerine ve dönemine dair nakledilen tüm görüşler tespit edilerek âyetlerin bağlamı belirlenmeye çalışılmıştır. Tarihlendirme çalışmalarında genellikle sûrelerin bir bütün olarak değerlendirildiği ve Mekkî ya da Medenî oluşları hakkında sûrenin bütününe dair hükümler verildiği bilinmektedir. Oysa Mekkî sûreler içerisinde Medenî âyetler, Medenî sûreler içerisinde de Mekkî âyetler yer alabilmektedir.⁶ Âyetlerin Mekkî ve Medenî oluşlarının bilinmesi kronolojik olarak çok detaylı bir tasnif vermese de sebep-i nüzûlünü belirleme açısından sağlama yapmaya imkan tanıyan bilgiler sunmaktadır.⁷ Bu nedenle ilgili âyetler hakkındaki rivayetler Mekkî ve Medenî oluşlarını tespit bakımından öncelikli olarak değerlendirilmiştir. Bir diğer yöntem; âyetlerin içerik ve üslup özellikleri, değinilen konular, kullandığı ifade kalıpları ve kelimelerin, vahyin hangi dönemine ait olduğuna dair ipuçları barındırması yönüyle ele alınmasıdır. Bilindiği gibi bu yöntemle yapılan değerlendirmeler bazen herhangi bir rivayete ihtiyaç bırakmadan âyetin kronolojisini, ilgili zaman dilimine taşımaktadır. Bunun dışında Yahudilerle Müslümanlar ara-

⁵ Esra Gözeler, "Sûrelerin Mekkîliği ve Medenîliği: 22/el-Hacc Sûresi Örneği", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 58/1 (2017), 69-108.

⁶ Bedruddîn Muhammed ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû'l-Azî İbrâhîm (Beyrût: Daru'l-Ma'rife, h.1391), 1/199-200; Ebû'l-Kâsım Mahmud b. Ömer el-Harezmi ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gâvâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eqâvîl fî vücûhi't-te'vîl* (Riyad: Dâru'l-İhyai't-Turasi'l-Arabiyye, 1998), 2/85; Subhî b. İbrahim es-Sâlih, *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrût: Daru'l-İlim li'l-Melâyin, 2005), 167.

⁷ Celaluddîn Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Mustafa el-Buga (Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1987), 1/35.

sında yaşanan polemiklere dair içerikler kronolojik veri olarak değerlendirilmektedir. Nüzûl döneminde var olan farklı dinî ve kültürel kimliklerle ilgili bilgilerin kendi dinî ve tarihî kaynaklarından incelenmesi, tefsir çalışmalarında âyetlerde kastedilen anlama ulaşmayı kolaylaştıran bir yöntem olarak kullanılmaktadır.⁸ İlgili âyetlerin kronolojisi belirlenirken, zikredilen metodlarla toplanan veriler değerlendirilerek vahyin anlamının ve maksadının anlaşılmasına katkı olması bakımından genel bir bakış belirlemeye çalışılmıştır.

Kur'ân-ı Kerîm'de el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehÿü ani'l-münker ifade-sinin yer aldığı âyetler içerisinde özel bir yeri olan “*İçinizden hayra çağır-an, ma'rûfu emredip, münkerden nehyeden bir topluluk bulunsun. İşte onlar kurtuluşa erenlerdir.*”⁹ âyeti, Müslümanlara önemli bir görev yüklemektedir. Bu görev her ne kadar basit ve uygulanabilir görünse de zaman içinde İslâm toplumunda farklı algı ve uygulamaların ortaya çıktığı, hatta söz konusu prensibin tarih içinde yaşanan birtakım karmaşa ve zulümleri meşrulaştıran dayanak olarak öne sürüldüğü bilinmektedir. Bu farklı algı ve uygulamaların nereden kaynaklandığını tespit için geriye dönüp tekrar ilgili âyetlerin anlam ve maksadının izini sürmek ve mevcut yorumların sağlamlasını yapmak gerekmektedir. el-Emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehÿü ani'l-münker âyetlerinin nazil olduğu dönemde ilk muhatapları tarafından nasıl anlaşıldığını tespit edebilmek için âyetlerin indiği bağlamı belirlemek ve bunun için de nüzûl zamanı ve sebebi ile âyetlerin muhatapları gibi verileri bir arada değerlendirmek gerekmektedir.

Kur'ân'ın nüzûl dönemi, Hz. Peygamber'in risalet görevi ile başlayan ve onun hayatı boyunca devam eden bir sürece işaret eder.¹⁰ Vahyin uzun zamana yayılmasının inkârcılar için bir itiraz vesilesi olduğunu Kur'ân bize bildirmekte ve “*İnkâr edenler: 'Kur'ân ona bir defada indirilmeli değil miydi?' dediler. Biz onunla senin kalbini sağlamlaştırmak için onu böyle (parça parça indirdik) ve onu ağır ağır okuduk.*”¹¹ âyeti ile Hz. Peygamber'in kalbinde vahyin yerleşmesini sağlamaya yönelik bir gerekçe sunmaktadır.¹² Bu durum bir bakıma Kur'ân'ı, somut olaylarla ve kişilerle birebir ilişki içine giren, Hz. Peygamber'in vahyinin ulaştığı her bir mekân ve zamanla birlikte akan, hayatın içinde yaşananlara şekil veren ve aynı

⁸ Bk. Bedriye Yılmaz, *Medine Yahudileriyle İlişkilerin Erken Dönem Kur'ân Tefsirine Etkisi* (İstanbul: KURAMER Yayınları, 2021).

⁹ Âl-i İmrân 3/104.

¹⁰ Kur'ân'ı Kerîm'de bu husus İsrâ Sûresi 106. âyette: “*Onu, insanlara ağır ağır okuman için, okuma parçalarına ayırdık ve onu azar azar indirdik.*” şeklinde ifade edilmektedir.

¹¹ el-Furkân 25/32.

¹² Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîr-u Mukâtil*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte (Beyrût: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 2002), 2/436.

zamanda şekillenen bir kalbî sağlamaştırma sürecine dâhil etmektedir. Kur'ân âyetleri inerken tüm muhataplarını âyetlerin anlam ve maksatları ile çok güçlü bir şekilde buluşturmakta ve bu sayede vahiy, kalp ve zihinlerde ait olduğu yeri doldurmaktaydı. Bu nedenle Abdullâh b. Mes'ûd'un (ö. 32/652-53), "Allah'a yemin ederim ki kitapta nazil olan âyetlerin kim için ve nerede nazil olduklarını en iyi ben bilirim."¹³ sözleri, bu gerçeği ifade eden bir tespit olarak anlaşılmalıdır. Tefsir ilminin, nüzül sebeplerini ve buna bağlı olarak nüzül zamanlarını bilmekle özdeş kabul edilmesi¹⁴ bu tespitle iç içe bir gerçekliktir. Tabiîn müfessirlerinden Muhammed b. Sîrîn'in (ö. 110/728) bir âyet hakkında sorduğu soruya Ubeyde es-Selmânî (ö. 72/691); 'Allah'tan sakın ve doğru olanı söyle, Kur'ân'ın ne için nazil olduğunu bilenler gitti.'¹⁵ diyerek cevaplama, ilk neslin bu konudaki tecrübelerine ve bu mirasın kaybolma riskine vurgu yapmaktadır.¹⁶ Nüzül sebeplerinin ve kronolojinin bilinmemesi durumunda âyetlerde kast olunan manalar hususunda hataya düşme ihtimalinin artacağına dikkat çeken Vâhidî (ö. 468/1076) "Bu gün bu hususta konuşanlar, âyetin nüzül sebebini bilmeden konuşmanın tehlikesini düşünmeksizin cehalet yularını takıyor ve yeni şeyler icat edip yalanlar uyduruyorlar" demektedir.¹⁷ Erken dönemden bu güne âyetlerin anlamlarının, indiği zaman dilimindeki şahitlerinin verdiği bilgilerle berraklık kazanacağı, esbâb-ı nüzûlün bu anlamda ele alınması gerektiği düşüncesi hep var olagelmıştır. Son dönemlerde tefsir çalışmaları, sûrelerin ve âyetlerin ait olduğu zaman diliminin tespit edilebilmesi için çeşitli kriterler önermektedir.¹⁸ Kur'ân'daki bazı kalıp ifadelerin nüzül kronolojisine ışık tutacağı yönündeki düşünce, el-emru bi'l-

¹³ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire: 2001), 1/80; Süyûtî, *el-İtkân*, 1/36; İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usûlit-tefsir*, thk. Adnan Zazûr (Beyrût: 1392/1972), 96; İbn Sa'd, et-*Tabakat'ül-kübrâ* (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1987), 2/342; Halid Abdurrahman el-'Ak, *Usûlü'l-tefsir ve kavâ'idüh* (Beyrût: 1986), 105.

¹⁴ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü* (Ankara: TDV Yayınları, 2014), 116.

¹⁵ Süyûtî, *el-İtkân*, 1/92; Ebû'l-Hasen Alî Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, nşr. İsmâil b. Abdulmuhsin el-Hümejdân (Demmâm: Dâru'l-İslâh, 1992), 4.

¹⁶ Mustafa Çetin, "Nüzül Sebepleri (Esbâbü'n-Nüzûl)", *Diyanet İlmî Dergi* 30/2 (1994), 95-120; Gülsüm Akman, "Dirayet Tefsirinde Esbâb-ı Nüzûlün Yeri; Medârikü't-Tenzil Örneği", *İlahiyat* 3 (Aralık 2019), 157-177.

¹⁷ Vâhidî, "Bir âyetin nüzül sebebini bilmeden onun tefsirini anlama imkânı olmaz" ve İbn Teymiyye, "Nüzül sebeplerini bilmek âyetlerin anlaşılmasına yardımcı olur, çünkü sebeb bilmesi müsebbibin bilinmesinde âmîl olur." görüşündedirler. Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, 4; İbn Teymiyye, *Mukaddime*, 1972.

¹⁸ Selim Türcan, "Kur'ân'ın İfade Kalıpları Nüzül Kronolojisini Aydınlatabilir mi? Müzzemmil Sûresi Örneğinde Bir Yöntem Denemesi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/17 (2010), 67-100; Selim Türcan - Ömer Dinç, "Kur'ân-ı Kerim'in İfade Kalıpları Nüzül Kronolojisini Aydınlatabilir mi? Fâtiha Sûresinin Nüzül Zamanına İlişkin Bir Değerlendirme", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/28 (2015), 5-34.

ma'rûf ve'n-nehÿü ani'l-münker ifadesi gibi son derece spesifik ama tarihî bakımdan oturduğu zemin hakkında sınırlı verilerin olduğu bir ifadenin bağlamını belirlemek için takip edilmesi gereken yöntemle uyum içindedir. Söz konusu ifadenin, ağırlıklı olarak Medine döneminde inen âyetlerde olması nedeniyle Medine'ye dair sosyolojik, ekonomik, dinî ve kültürel değerlendirmelerin, indiği dönemde tarihe eşlik eden bu âyetlerin anlam bütünlüğünü oluşturma açısından, anlama çabasına dahil edilmesi gerekmektedir.

el-Emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehÿü ani'l-münker âyetleri özelinde önemli bir husus da bu âyetlerin siyak ve sibakı ile olan bağlantısıdır. Kaynaklarda ilgili âyetlerin müstakil olarak inmediği, bir âyet gurubu içinde nazil olduğu göz önünde bulundurulmadan, bu âyetler özelinde nüzûl zamanı ve sebebine dair müstakil bilgilere ulaşmak mümkün olmamaktadır. Söz konusu âyetler hakkında yapılan çalışmalar genellikle prensip olarak ele alınması yönünde geliştiğinden, bu durum söz konusu âyetlerin bağlamı olmadığı algısı uyandırmaktadır. Oysa tüm âyetler gibi el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehÿü ani'l-münker âyetleri de tarihin ve hayatın akışı içinde bir duruma ilişkin olarak inmiş ve muhataplarına mesajını iletmıştır. Kur'ân-ı Kerim'de el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehÿü ani'l-münker ifadesinin yer aldığı Lokmân 31/17¹⁹; el-A'râf 7/157²⁰; el-Hac 22/41²¹; Âl-i İmrân 3/104²²,

¹⁹ يَا بَنِي آدَمِ الصَّلَاةَ وَأَمْرٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَنْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأَصْبِرْ عَلَى مَا أَصَابَكَ إِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ
“Yavrucuğum, namazını özenle kıl, ma'rûfu emret, münkere karşı koy, başına gelene sabret. İşte bunlar; kararlılık gerektiren işlerdendir.”

²⁰ 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 فَاَلَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ
“Onlar, ellerindeki Tevrat'ta ve İncil'de yazılı buldukları o elçiye, o ümmî peygambere uyarlar. Peygamber onlara ma'rûfu emreder ve onları münkerden meneder; yine onlara temiz şeyleri helâl, pis şeyleri haram kılar. Ağırlıklarını kaldırır, üzerlerindeki zincirleri çözer. O peygambere inanan, onu koruyup destekleyen, ona yardım eden ve onunla birlikte gönderilen nura uyanlar; işte bunlardır kurtuluşa erenler.”

²¹ الَّذِينَ إِنْ مَنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ
“Onlar öyle kimselerdir ki, kendilerine bir yerde egemenlik versek, namazı kılarlar, zekâtı verirler; ma'rûfu emrederler ve münkerden alıkoymaya çalışırlar. İşlerin sonu Allah'a varır.”

²² وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ
“İçinizden hayra çağıran, ma'rûfu emredip münkeri meneden bir topluluk bulunsun. İşte onlar kurtuluşa erenlerdir”

110²³, 114²⁴; et-Tevbe 9/67²⁵, 71,²⁶ 112.²⁷ âyetleri²⁸ olmak üzere toplam dokuz âyet bulunmaktadır. Bu âyetlerden ikisi Mekki olduğu kabul edilen sûreler içerisinde yer alan Lokmân 31/17. âyeti ile el-A'râf 7/157. âyettir. Mekki-Medenî oluşu tartışmalı olan bir sûre içerisinde bulunan el-Hac 22/41 âyeti istisnâ ettiğimizde ise, Âl-i İmrân 3/104, 110, 114. âyetleri ve et-Tevbe 9/67, 71, 112. âyetler olmak üzere altı âyetin Medenî sûreler içerisinde yer aldığı anlaşılmaktadır. Çalışmanın bu bölümünde bu sıralama esas alınarak âyetler ele alınacak ve âyetlerin, Mekki ya da Medenî oluşları hakkındaki kabullerin bir sağlaması yapılırken nüzûl zamanı bakımından daha belirleyici tarihlendirmelerin imkânı değerlendirilecektir. Bunun yanında ilgili âyetlerin siyak ve sibakında yer alan âyetler hakkındaki bilgiler bir arada ele alınarak varsa nüzûl sebeplerine ulaşılmaya ve bağlam örgüsü kurulmaya çalışılacaktır.

1. Lokmân Sûresinde Yer Alan el-Emru bi'l-Ma'rûf ve'n-Nehyü ani'l-Mûnker Âyeti

Lokmân Sûresi iniş sırasına göre 57. sûredir ve Saffat Sûresinden sonra²⁹ Sebe Sûresinden önce Mekke döneminin ortalarında inmiştir. Müfessir-

²³ كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ “Siz, insanlar için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz. Ma'rûfı emredersiniz, münkerden alıkoyarsınız ve Allah'a inanırsınız. Ehl-i kitap da inanmış olsalardı elbette onlar için hayırlı olurdu; içlerinden inananlar da var, fakat çoğu yoldan çıkmıştır.”

²⁴ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُولَئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ “Bunlar (Ehl-i kitaptan bir grup) Allah'a ve âhiret gününe inanırlar; ma'rûfı emrederler, münkerden menederler ve hayırlarda yarışırlar. İşte bunlar iyi kimselerdendir.”

²⁵ الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمُنْكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوفِ وَيَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُمْ نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ “Erkeğiyle kadınıyla münafıklar birbirine benzer; münkeri özendirir ma'rûfı engellerler; hayır için harcamaya elleri varmaz. Onlar Allah'ı umursamadılar; O da onları rahmetinden mahrum bıraktı. Gerçek şu ki münafıklar günaha batmış kimselerdir.”

²⁶ وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ “Müminlerin erkekleri de kadınları da birbirlerinin velileridir; ma'rûfı teşvik eder, münkerden alıkoyarlar; namazı kılarlar; zekâtı verirler; Allah ve resûlüne itaat ederler. İşte onları Allah merhametiyle kuşatacaktır. Kuşkusuz Allah mutlak güç ve hikmet sahibidir.”

²⁷ اتَّبِعُوا الْوَعْدَ الَّذِي لَكُمْ مِنَ اللَّهِ وَتَحَذَرُوا يُبَدِّلْ اللَّهُ سَيْرَتَهُمْ لِمَنْ يَشَاءُ اللَّهُ لَنْ يُبَدِّلَ اللَّهُ سَيْرَتَهُمْ حَتَّىٰ تَأْتِيَهُمُ الْيَوْمَ الْمَوْتُ وَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ “O tövbe-kârlar; ibadet edenler; hamdedenler; dünyada yolcu gibi yaşayanlar; rükia varanlar; secde edenler; ma'rûfı teşvik edip münkerden alıkoyanlar; Allah'ın sınırlarını gözetenerler; müjdele o müminleri!”

²⁸ Bk. M. Fuâd Abdülbâkî, el-Mu'cemu'l-müfhehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm (İstanbul: 1408/1987), 458-459

²⁹ Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed en-Nesefî, Tefsîru'n-Nesefî (Beyrût: Dâru'l-Kalem, 1408/1989), 2/1329.

lerin Lokmân Sûresinin tamamıyla Mekkî olduğu konusundaki genel görüşünün yanında sûrenin 27, 28, 29. âyetlerinin Medenî olduğu yönünde istisnâî görüşler de bulunmaktadır.³⁰ Sûrenin müstesnâ âyetleri olan 27-28. âyetlerin veya 27-29. âyetlerin Medine’de indiği söylenmektedir.³¹ Râzî (ö. 606/1210)’ye göre Medine’de inen 27-28. âyetler ile namazın ve zekâtın zikredildiği 4. âyet hariç Lokmân Sûresinin tamamı Mekkîdir. Râzî, sûrenin tefsirine geçmeden önce verdiği bu bilgiye gerekçe olarak da namaz kılma ve zekât verme hükmünün Medine’de gelmiş olmasını öne sürmektedir.³²

Hartwig Hirschfeld (ö. 1954) kendi yaptığı sınıflandırmaya göre Lokmân Sûresinin 1-10 ve 19-34 âyetlerinin Mekke’de inen vahyin beşinci bölümünde; 11-18. âyetlerin ise altıncı bölümde yani hicrete yakın tarihlerde inmiş olduğunu söylemektedir.³³ Elmalılı’ya göre de Lokmân Sûresinin Mekkî olduğu ve 27. âyetten itibaren üç âyetin Medine’de indiğine dair rivayetler bulunmaktadır. Hz. Peygamber, hicret ettiği zaman Medine’de Yahudi hahamları “İştittik ki sen “*Size ilimden az bir şey verilmiştir.*”³⁴ diyormuşsun. Bizi mi kastettin yoksa kavmini mi?” dediler. Allah Resûlü de “*Hepsini kastettim.*” buyurmuştur. Yahudiler; “Öyle ise, sen bilirsin ki bize Tevrat verilmiştir ve onda her şeyin açıklaması vardır.” demişler ve bunun üzerine Hz. Peygamber “*Allah’ın ilmi içinde o az bir şeydir.*” buyurmuş ve bunun üzerine Allah da o âyetleri indirmiştir”³⁵ denilmektedir. İbn Abbas (ö. 68/687-88)’tan gelen farklı rivayetlere göre Lokmân Sûresinin 27-29. âyetleri olmak üzere üç âyetinin; Dâni ve Katâde’den rivayetle 27-28. âyetleri olmak üzere iki âyetinin; 4. âyeti olmak üzere sadece bir âyetinin Medenî olduğu, sûrenin geri kalan bütün âyetlerinin Mekkî olduğu nakledilmiştir.³⁶

Sûrenin nüzûl sebebi olarak Kureyşlilerin Hz. Lokmân ve Lokmân’ın oğluyla olan durumu ve ana-babasına iyilikleri hususunda soru sormaları gösterilmiştir.³⁷ Lokman Sûresi ve özellikle 14-15. âyetleri hakkındaki bir diğer yorum ise İslâm’a daveti önlemek için zulmün başladığı ve her türlü

³⁰ Mukâtil, *Tefsîr-ü Mukâtil*, 3/431; Neseî, *Tefsîr-ü'n-Neseî*, 2/1329; Süyûtî, *el-İtkân*, 52.

³¹ Muhammed Tâhir b. Muhammed İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Beyrût: Müessesetu't-Târih, 2000), 21/138; Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: 2017), 7/330.

³² Fahrüddîn Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrût: Dârü'l-Fikr, 1981), 25/122.

³³ Hirschfeld, Mekke dönemi ayetlerini ilk ilân, teyid edici vahiyler, hitâbî vahiyler, öyküsel vahiyler, tasvîrî vahiyler ve teşriî vahiyler şeklinde altı alt dönemle tarihlendirmiştir. Bk. Esra Gözeler, *Kur'an Âyetlerinin Tarihlendirilmesi* (İstanbul: KURAMER Yayınları, 2016), 166-169.

³⁴ el-İsrâ 17/85.

³⁵ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: 1960), 6/39.

³⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 25/139; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kurân*, 14/35; Şihâbüddin es-Seyyid Mahmud Âlûsî, *Rûhu'l-meânî fi'l-Kur'âni'l-azim ve seb'il-mesâni* (Beyrût: Dâr-u İhyai't-Turasi'l-Arabî, 1994), 21/64.

³⁷ Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 21/65; Elmalılı, *Hak Dini*, 11/39.

entrikanın devreye sokulduğu ancak henüz şiddetin zirveye ulaşmadığı bir dönemde inzal edilmiş olduğu yönündedir. Lokmân Sûresi 15. âyetin Hz. Ebû Bekir hakkında indiğine dair bilgiler de bulunmaktadır. Atâ, İbn Abbas'tan rivayetle “Ebû Bekir Müslüman olduğu zaman, Abdurrahman b. Avf, Sa'd b. Ebî Vakkâs, Osman, Talha ve Zübeyr geldi ve “Sen (Hz.) Muhammed'e inanıp onu tasdik mi ettin?” diye sordular. Hz. Ebû Bekir'in “evet” cevabı üzerine Allah Resûlü'ne gittiler, iman ettiler ve onu tasdik ettiler. Allah da bu âyeti indirdi.”³⁸ yönündeki bilgiyi aktarmaktadır. Kaynaklara göre Hz. Ebû Bekir'in risaletin birinci yılında iman ettiği ve ilk Müslümanlardan olduğu bilinmektedir.³⁹ Dolayısıyla bu ilişkilendirmeyi doğru kabul ettiğimizde âyetin Mekke'nin erken dönemine aitliği söz konusu olmaktadır. Genel bir bakışla Lokmân'ın oğluna öğütlerinin yer aldığı bölümün metinsel bağlamı, üslup ve konu bütünlüğü göz önüne alındığında 12-19. âyetlerin aynı nüzûl dönemine ait olduğu ve bir grup olarak inmiş olma ihtimali güçlenmektedir. Lokmân'ın oğluna öğütlerini içeren âyetlerde şirk inancının yasaklanması, ana babaya saygı gösterip meşru emirlerine uyma, sorumluluk duygusu, sabır, tevazu gibi dinî ve ahlâkî ödevler söz konusu edilmektedir.⁴⁰ Mehdî Bâzergan ise hikmet ve marifet konularından bahseden 11-34. âyetlerin risaletin 12. yılında indiğini söylemektedir.⁴¹

İmruülkays, Lebîd, Tarafe gibi Cahiliye şairlerinin şiirlerinde zikrettiği Lokmân, Arabistan'da âlim ve hakîm bir kimse olarak tanınırdı. Bazı Araplar, Lokmân'ın hikmetli sözlerini ihtiva eden Sahife-i Lokmân isimli bir külliyata sahipti. Rivayetlere göre hicretten üç yıl önce Resûlullah'ın Medine ahâlisinden ilk görüştüğü kişilerden biri de Suveyd b. Sâmit idi. Suveyd hac için Mekke'ye gelmişti. Hz. Peygamber orada her zamanki gibi çeşitli yerlerden gelen hacılara İslâm'ı tebliğ etmekteydi. Suveyd onun konuşmasını dinleyince, “Bende senin vaz'ettiğine benzeyen bir şey var” dedi. Resûlullah onun ne olduğunu sorunca, onun Lokmân'ın Külliyâtı olduğunu söyledi ve bir bölümünü okudu. Hz. Peygamber bunun üzerine “*Bu sözler güzel, fakat bende ondan daha güzel bir söz var.*” diyerek Kur'ân'dan tilavette bulundu. Suveyd bunun Lokmân'ın hikmetinden daha iyi olduğunu itiraf etti.⁴² Suveyd b. Sâmit kabiliyet, şecaat, asalet ve şairliği sebebiyle Medine'de Kâmil lakabıyla tanınırdı. Hz. Peygamber'in Suveyd ile hicretten önce görüştüğü ve Suveyd'in Buas harbinde vefat ettiği bilinmektedir. Buas Harbinin hicretten 5 veya 6 yıl önce gerçekleşmiş olduğu göz önünde bulundurulduğunda Suveyd ile görüşmenin 617 yılında

³⁸ Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, 266.

³⁹ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sakka (Kahire: Mustafa el-Bâbi el-Halebî, 1981), 1/250.

⁴⁰ Karaman vd., *Kur'ân Yolu*, 4/330.

⁴¹ Mehdî Bâzergân, *Kur'ân'ın Nüzûl Süreci* (Ankara: Fecr Yayınevi, 1998), 154.

⁴² İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2/67-69; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1428/2007), 2/378.

yapılmış olması muhtemeldir. Hz. Peygamber'in Suveyd ile sohbetinde Lokmân Sûresini okuyup okumadığı hakkında bir bilgi kaynaklara yansımamıştır. Lokmân Sûresi içindeki Lokmân'la ilgili âyetlerin davetin ilk yıllarında değil en erken Mekke'nin son yıllarında ya da Medine döneminin başlarında inmiş olması muhtemeldir. Sûrelerin muhteviyatının muhatap kitlenin kültürel kodları ile uyumluluğu açısından bakıldığında Suveyd'in Medinelî oluşu ve Lokmân'ın hikmetleri ile ilgili bilgi ve dokümanların Medine'ye aitliği de Lokmân 17. âyetin nüzul zamanına dair bir fikir vermektedir. Müfessirler kronolojik olarak âyeti Mekke döneminin sonlarına yerleştirmiştir ki bu dönemin süre ve âyetleri zaman ve mekan bakımından olmasa bile içerik olarak Medenî âyetlerin özelliklerini taşımaktadır.

2. A'râf Sûresinde Yer Alan el-Emru bi'l-Ma'rûf ve'n-Nehyü ani'l-Münker Âyeti

A'râf Sûresinin Mekke'de nazil olduğu konusunda neredeyse bütün müfessirler görüş birliğine varmışlardır. Mâverdî, Hasan el-Basrî, Atâ b. Ebî Rabâh, İkrime ve Câbir b. Zeyd sûrenin tamamının istisnasız Mekki olduğu görüşündedirler.⁴³ İbn Zübeyr'den gelen rivayet⁴⁴ ve ayrıca İbn Abbas'ın rivayetine göre de A'raf Sûresi Mekke'de nazil olan sûrelerdendir. Sûrenin Mekki olduğu konusunda var olan genel kabule rağmen Ata el-Horasani'nin yine İbn Abbas'tan naklettiği bir başka rivayetinde A'râf Sûresinin Medenî⁴⁵ olduğu görüşüne yer verilmektedir. Her ne kadar bu görüşe itibar edilmese de kaynaklarda sûrenin içerisinde Medine'de inmiş âyetlerin bulunduğu yönünde rivayetler mevcuttur. Huvvârî (ö. 280/893), tefsirinde A'râf Sûresini, bir âyet istisna ederek Mekki bir süre olarak belirlemede, ancak hangi âyetin istisna edildiğine dair bir bilgi vermemektedir.⁴⁶ İbnü'l-Münzir ve Ebü's-Şeyh'in Katâde'den rivayetle tahriçlerinde ise sadece 163. âyetin Medine'de indiği, bunun dışındaki bütün âyetlerinin Mekki olduğu belirtilmektedir.⁴⁷ Râzî, tefsirinde İbn Abbas'tan nakledilen bir

⁴³ Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/65; Abdürrezzâk Hüseyin Ahmed, *el-Mekki ve'l-Medenî fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm* (Kahire: Dâr-u İbn Affan, 1999), 1/309; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 8/74

⁴⁴ Bedrettin Çetiner, *Fatiha'dan Nâs'a Esbâb-ı Nüzûl* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2002), 1/392.

⁴⁵ İbn Abbas'tan, "Mekke'de 85 sûre, Medine'de 28 sûre indi. Medine'de inenler Bakara, sonra Enfâl, sonra A'râf, sonra Âl-i-İmrân, sonra Mümtehine..." diye devam eden rivayette A'râf Sûresi Medenî sûreler arasında sayılmaktadır. Bk. Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshâk en-Nedîm, *el-Fihrist*, trc. Ramazan Şeşen (İstanbul: Bilnet Matbaacılık ve Yayıncılık, 2019), 28; Abdürrezzak Hüseyin Ahmed, *el-Mekki ve'l-Medenî*, 1/309.

⁴⁶ Hüd b. Muhakkem Huvvârî, *Tefsîr-u Kitâbillâhi'l-Azîz*, thk. el-Hâc b. Saîd Şerîfî (Cezayir: Dâru'l-Besâir, 2001), 2/50-51.

⁴⁷ Süyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, ty.), 3/412; Süyûtî, *el-İtkân*, 49.

rivayette de 163-167. âyetler olduğu belirlenen beş âyet;⁴⁸ ayrıca Mukâtil kavlinde yine İbn Abbas'tan gelen rivayetle 163-171. âyetler arası olmak üzere dokuz âyet istisna edilmiş⁴⁹ ve bu âyetlerin Medine'de indiği belirtilmiştir. Görüldüğü gibi A'râf Sûresi, Mekkî bir sûre olmakla birlikte içerisinde Medine'de inmiş olan âyetlerin de bulunduğu bilgisi rivayetlere yansımaktadır.

Gustav Weil (ö. 1889) A'râf Sûresini Mekke'de nazil olan sûreler sıralamasında 66. sûre olarak ve 620- 622 yıllarını kapsayan Mekkî sûreler üçüncü dönem sıralamasında ilk sûre olarak belirlemiştir. Montgomery Watt (ö. 2006) da A'râf Sûresinin büyük oranda geç dönem Mekkî sûrelerden olduğunu ve birkaç âyetinin de Medenî olabileceğini söylemiş, ancak bu âyetlerin hangileri olduğuna dair bir tespit bulunmamıştır.⁵⁰ Sûrelerin kronolojik sıralamasında, A'râf Sûresi çoğunlukla Mekkî sûreler arasında ve genellikle Mekke döneminin sonlarında yer aldığı görülmektedir.

A'râf Sûresi 157. âyet, Hz. Nûh, Hûd, Salih, Lût, Şuayb, Mûsâ gibi bazı peygamberlerin hayatlarından kesitlerin verildiği ve azaptan kurtulmaları için Hz. Muhammed'in muhataplarına davet çağrısının yapıldığı 59-171. âyet grubu içinde yer almaktadır. Her ne kadar kaynaklarda 157. âyet ya da siyak ve sibakında yer alan âyetlerin nüzül zamanları ya da nüzül sebepleri ile ilgili olarak detaylı bir bilgi mevcut olmasa da A'râf Sûresinin tarihî bağlamı ve nüzül zamanını aktaran bilgilerin bir arada değerlendirilmesi ile 157. âyetin hangi dönemde ve hangi bağlamda inmiş olabileceği konusunda değerlendirmeler yapmak mümkündür. Mevdûdî (ö. 1979) A'râf Sûresinin tefsirinde 159. âyetin izahına başlarken "Ara izah olarak getirilen 157-158. âyetlerle kesilen konunun anlatımına kalınan yerden tekrar devam ediliyor" demektedir ve bu iki âyetin siyak ve sibakında söz konusu edilen muhtevadan bağımsız iki âyet olduğuna işaret etmektedir.⁵¹ Gerçekten de sûrenin akışı içinde bu iki âyet ara cümlesi gibi durmakta ve sonrasında ki âyetler konuya kaldığı yerden devam ediyor izlenimi vermektedir. Bu iki âyetin değindiği konular, Hz. Mûsâ ve Yahudilerden bahseden âyetler ile bazı âyetlerin içeriği A'râf Sûresi içinde Medenî âyetlerin olması ihtimalini güçlendirmektedir. Hurbert Grimme (ö. 1942) sûreleri kronolojik olarak sıralarken A'râf Sûresini Mekke döneminin sonlarına, hicrete yakın bir tarihe yerleştirmekte ve 156-158. âyetleri istisna ederek bu âyetlerin erken dönem Medenî âyetler olduğunu belirtmektedir.⁵² Kronolojik sıralamasını sûrelere göre değil de âyet pasajlarını dikkate alarak yapan Hartwig Hirschfeld'e göre 156- 172. âyetler, Medine döneminin sonlarına yakın inen

⁴⁸ Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn İbtü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr* (Şam: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1964), 3/164.

⁴⁹ Süyûtî, *el-İtkân*, 49; Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/200; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 14/14.

⁵⁰ Gözeler, *Kur'ân Âyetlerinin Tarihlendirilmesi*, 188.

⁵¹ Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, 2/102.

⁵² Gözeler, *Kur'ân Âyetlerinin Tarihlendirilmesi*, 158.

âyetler olarak sıralamada yer almaktadır.⁵³ Bâzergan, A'râf Sûresi ile ilgili tasnifinde Hz. Mûsâ'nın ümmeti, kıyamet ve tevhid konularından bahseden 155- 175. âyetler grubunun hicretin 3 ve 4. yıllarında inmiş olduğunu belirtmektedir.⁵⁴

A'râf Sûresi her ne kadar Mekki bir sûre olarak kabul edilse de içerisinde Medeni âyetlerin bulunduğunu ifade eden görüşler olduğu anlaşılmaktadır. Erken dönem tefsir kaynaklarında A'râf Sûresi 157. âyet Mekke döneminin sonlarında nazil olmuş görünürken, nüzül süreci ile ilgili kaynaklar âyeti Medine döneminde inen âyet grubu içinde konumlandırmışlardır. A'râf Sûresi 157. âyetinin nüzül sebebi aktarılmamış olmasından dolayı hangi bağlamda indiği konusu belirsiz kalmaktadır. Kaynaklarda 157. âyetin inışı hakkında detaylı bilgiler yer almasa da içerik olarak Medeni âyetlerin taşıdığı özelliklere sahip olduğunu söylemek mümkündür.

3. Hac Sûresinde Yer Alan el-Emru bi'l-Ma'rûf ve'n-Nehyü ani'l-Münker Âyeti

Hac Sûresi içinde el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyü ani'l-münker ifadesinin geçtiği tek âyet olan 41. âyetin tarihî arka planını ortaya koyabilmek için indiği zamanı ve nüzül sebebini; ilgili olduğu diğer olayları bir arada değerlendirmek gerekmektedir. Hac Sûresi hem Mekki hem de Medeni sûrelerin özelliklerine sahip olduğu için sûrenin âyetlerinin ne zaman indiği konusunda çok farklı görüşler öne sürülmüştür.

İbn Abbas'tan nakledilen rivayete göre Medine'de inen üç âyeti, yine ondan gelen başka bir rivayete göre dört âyeti dışında sûre Mekke'de nazil olmuştur. Bunlar 19 ile 22. âyetler arasındır.⁵⁵ Mukâtil, Hac Sûresinin on âyeti hariç Mekke'de indiğini söylemektedir.⁵⁶ Ebû Salih'in İbn Abbas'tan rivayet ettiğine göre de 11 ve 12. âyetler olmak üzere iki âyeti dışında sûrenin tamamı Mekki'dir.⁵⁷ Râzî'ye göre Hac Sûresi üç âyet dışında Mekki'dir.⁵⁸ Neseffî'ye (ö. 710) göre ise Hac Sûresi, Medine'de inmiş bir sûredir ancak 52-55. âyetleri Mekke ile Medine arasında nazil olmuştur.⁵⁹

Gustav Weil, Hac Sûresini Medine'de nazil olan sûreler arasında 96. sûre olarak belirlemiştir. Theodor Nöldeke (ö. 1930) ve John Medows Rodwell (ö. 1900) ise Hac Sûresini Medeni Sûreler arasında daha geç bir dönemde, 107. sıraya yerleştirmektedir. Regis Blachere de (ö. 1973) bu sûreyi 109. sûre olarak sıralamaya almıştır.⁶⁰ Gaznevî, "Bu sûre, sûrelerin en şairane olanlarından; gece ve gündüz, seferde ve hizada, barışta ve savaşta, Mekke'de ve Medine'de, nâsîh ve mensûh, muhkem ve müteşâbih

⁵³ Gözeler, *Kur'an Âyetlerinin Tarihlendirilmesi*, 165-168.

⁵⁴ Bâzergan, *Kur'an'ın Nüzül Süreci*, 152.

⁵⁵ Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 17/109; Çetiner, *Esbâb-ı Nüzül*, 2/608.

⁵⁶ Mukâtil, *Tefsîr-u Mukâtil*, 3/111.

⁵⁷ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 5/401; Çetiner, *Esbâb-ı Nüzül*, 2/608.

⁵⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 23/3.

⁵⁹ Neseffî, *Tefsîrü'n-Neseffî*, 2/1061.

⁶⁰ Gözeler, *Kur'an Âyetlerinin Tarihlendirilmesi*, 293-296.

olarak nazil olmuştur” demektedir.⁶¹ Bu tespite uygun olarak sûrenin Mek-kî olan âyetleri 30. âyetinin başından sonuna kadar olan kısmı, Medenî olan âyetleri 25. âyetinin başından 30. âyetinin başına kadar, gece nazil olanı başından ilk beş âyeti, gündüz nazil olanı 5. âyetin başından 9. âyetin başına kadar olan âyetleri, seferde nazil olanı 9. âyetin başından 12. âyetin başına kadar olanı ve hazardous nazil olan âyetleri ise 20. âyetin başına kadar olan bölümüdür.⁶²

Erken dönem tefsirlerinde yer alan görüşler de sûrenin Medenî olduğu yönündedir. Abdürrezzak b. Hemmâm, Hac Sûresinin Medenî olduğu görüşünü nakletmekte,⁶³ Yahya b. Sellâm (ö. 200) ise dört âyet⁶⁴ hariç sûrenin Medenî olduğunu nakletmektedir.⁶⁵ İbn Merduye'nin İbn Abbas⁶⁶ ve İbnü'z-Zübeyr'den rivayetine göre sûrenin Medenî olduğu, Dahhâk'ın da aynı görüşü aktardığı ve İbnü'l-Münzir'in Katâde'den rivayetine göre de Mekke'de nazil olan 52-55. âyetler olmak üzere dört âyet dışında sûrenin Medine'de nazil olduğu görüşleri aktarılmaktadır.⁶⁷ Süyûtî ve Zerkeşî de (ö. 794/1392) eserlerinde 52-55. âyetleri Mekki olarak istisna etmişlerdir.⁶⁸

Hac Sûresinin içerik ve üslup özelliklerine ve tarihî bağlamına dair rivayetlere bakıldığında, sûrenin Medenî olduğu sonucuna varılmaktadır.⁶⁹ Hac Sûresi iki açıdan Medenî sûre karakteristiği taşımaktadır. Bunlar savaşa izin verilen veya savaş konusu olan sûreler ile münafıklarla ilgili ifadelerin yer aldığı sûrelerin Medenî olduğu yönündeki bilgilerdir.

Sûrenin Medine'de inmiş olan âyetleri büyük ihtimalle hicretin I. yılında, Zilhicce ayında nazil olmuştur. Zilhicce ayı hac mevsimi olması sebebiyle Muhacirlere vatanları Mekke'yi hatırlatmış, onlar da memleketlerini düşünüp Kureyşlilerin kendilerini Mescid-i Haram'ı ziyaretten alkoymalarına üzülmüşlerdir. Bu âyetlerin böyle bir psikolojik ortamda nazil olması makul görünmektedir. Sûrenin ikinci kısmı için, savaşa izin verilmesini konu alan 39. âyetin nüzûl sebebi belirleyici olmaktadır.⁷⁰ İbn Abbas, Mücâhid, Urve b. Zübeyr, Zeyd b. Eslem, Mukâtil b. Hayyân ve Katâde ile birçok müfessire göre Hac Sûresi 39. âyet, Müslümanların savaşmalarına izin veren ilk âyettir. Bu özellik onu Medenî bir âyet yapmakta ve kronolojiyi hicretin erken dönemine taşımaktadır. Hadis ve siyer kitapları, bu izin-den sonra savaş hazırlıklarının başladığını ve hicrî 2. yılın Safer ayında

⁶¹ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kurân*, 12/3.

⁶² İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 5/402.

⁶³ Abdürrezzak b. Hemmâm, *Tefsîr*, 2/396.

⁶⁴ el-Hac 22/52-55

⁶⁵ Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîr-u Yahyâ b. Sellâm*, thk. Hind Şelebî (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1425/2004), 1/353.

⁶⁶ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 5/401.

⁶⁷ Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 17/110; Çetiner, *Esbâb-ı Nüzûl*, 2/608.

⁶⁸ Süyûtî, *el-İtkân*, 43; Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/203.

⁶⁹ Gözeler, *Sûrelerin Mekkiği ve Medeniliği*; 22/el-Hacc Sûresi Örnekliği.

⁷⁰ Gözeler, *Sûrelerin Mekkiği ve Medeniliği*; 22/el-Hacc Sûresi Örnekliği.

Kızıldeniz sahiline Veddan veya el-Ebvâ seferinin düzenlendiğini söylemektedir.

el-Hac 22/40. âyette ise müminlerin yurtlarından çıkarılmış olmalarına değinilmesi de sûrenin bu bölümünün Medine’de nazil olduğu bilgisini kesinleştirmektedir. İbn Abbas ve Cübeyr’den gelen rivayetlerde de bu âyetlerin Hz. Peygamber’in Medine’ye hicreti zamanında indiği nakledilmektedir.⁷¹ İbn Abbas’tan rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber müşrikler tarafından Mekke’den çıkarılınca Hz. Ebû Bekir’in “Peygamberlerini çıkardılar. İnnâ lillâhi ve innâ ileyhi râciûn, mutlaka helak olacaklardır.” demesinden sonra bu âyet nazil olmuştur. Bunun üzerine Hz. Ebû Bekir “Anladım ki savaş olacak” demiştir.⁷² Hakim’in *Müstedrek*’inde İbn Abbas’tan rivayet edildiğine göre, Mekke müşrikleri Müslümanlara eziyet ve işkence etmişti. Mü’minlerden kimileri taşla yaralanmış, kiminin başı yarılmış halde Hz. Peygamber’e gelerek uğradıkları zulmü anlatırlardı. Hz. Peygamber de her defasında onlara “*Sabredin, henüz savaşmakla emrolunmadım.*” buyururdu. Bu hal o ve ashâbı Medine’ye hicret edene kadar devam etmişti. Hicretten sonra nihayet bu âyet nazil olunca savaşmalarına izin verildi. Yetmiş küsür âyette savaştan men edildikten sonra cihad hakkında ilk nazil olan âyet⁷³ işte budur denilmektedir.⁷⁴ Taberî’de aktarılan bilgi, Said bin Cübeyr rivayetinde 39. ve 40. âyetlerin kastedildiği ve bu iki âyetin birlikte nazil olduğu yönündedir.⁷⁵ Râzî, Hac Sûresi 39-41. âyetlerin iman ettikten sonra hicret etmeyerek Mekke’de kalmış olan ancak haklarında bazı âyetlerin⁷⁶ inmesi üzerine Mekke’den Medine’ye hicret etmek üzere yola çıkan ve peşlerine düşen müşriklerle savaşmalarına izin verilenler hakkında nazil olduğunu söylemiştir.⁷⁷ İbnü’l-Cevzî de (ö. 597/1201) bu bilgiyi Mücâhid’in naklettiği bir rivayet olarak zikretmektedir.⁷⁸ Hac Sûresi 41. âyetin Medine dönemine aidiyeti bulunduğu ve savaşa izin verilen âyetlerle birlikte hicretin ilk yılında nazil olduğu anlaşılmaktadır.

4. Âl-i İmrân Sûresinde Yer Alan el-Emru bi’l-Ma’rûf ve’n-Nehyü ani’l-Münker Âyetleri

Âl-i İmrân Sûresinin Medenî olduğu konusunda herhangi bir şüphe bu-

⁷¹ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kurân*, 14/406; Gözeler, *Kur’ân Âyetlerinin Tarihlendirilmesi*, 218.

⁷² Tirmizî, “Tefsirü’l-Kur’ân”, 3170; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/216.

⁷³ Cihad hakkında ilk nazil olan âyetle alakalı tespitler ihtilaflıdır. Bazı âlimler Bakara 2/190. âyetinin (Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 3/289; Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 5/137; İbn Kesîr, *Tefsirü’l-Kur’âni’l-Azîm*, 2/214); bazıları da et-Tevbe 9/111. âyetinin cihad hakkında inen ilk âyet olduğunu söylemektedirler. (Âlûsî, *Rûhu’l-meânî*, 17/162.)

⁷⁴ Âlûsî, *Rûhu’l-meânî*, 17/161-162; Çetiner, *Esbâb-ı Nüzûl*, 2/616.

⁷⁵ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 14/123.

⁷⁶ en-Nisâ 4/97; en-Nahl 16/110; el-Ankebût 29/10, 69 vd.

⁷⁷ Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 23/39.

⁷⁸ İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, 5/436.

lunmamaktadır.⁷⁹ Araştırmacılara göre de sûrelerin kronolojik sıralamasında Âl-i İmrân Sûresi istisnasız Medenî sûreler arasında yer almaktadır.⁸⁰ Sûrede hicretin ikinci yılında gerçekleşen Bedir Savaşına işaret edilmesi ve hicretin üçüncü yılında cereyan eden Uhud Savaşına yer verilmesi sûrenin Medine'nin ilk yıllarında indiği görüşünü desteklemektedir. Kaynaklarda Âl-i İmrân Sûresinin başından itibaren bir bölümünün Necran heyeti ile ilgili olarak indirildiği ifade edilmektedir.⁸¹ Sûre, Hıristiyan ve Yahudilerle yaşanan tartışmaların Uhud Savaşından önce gerçekleşmiş olduğu kanaatini oluşturmakta ve bazı rivayetler Necran heyetinin Medine'ye hicretin ikinci yılında veya ikinci yılın sonlarında geldiği bilgisini teyid etmektedir.⁸² Belâzürî'ye (ö. 279/892-93) göre ise Âl-i İmrân Sûresinin nüzül dönemi hicrî 3 ve 4. yıllardır.⁸³

Hız. Peygamber'in Medine dönemi boyunca mücadele ettiği iki büyük problem olan münafıklar ve Yahudilerin tahrikleri ve dinî konularda Müslümanların zihninde şüphe uyandırmaya yönelik çabaları Âl-i İmrân Sûresinin muhtevasına çok güçlü bir şekilde yansımıştır.⁸⁴ Âl-i İmrân Sûresinde söz konusu ifadenin yer aldığı (104, 110. ve 114. âyetler olmak üzere) üç âyet bulunmaktadır. Kaynaklarda bu âyetlerin nüzülünün ne zaman ve han-

⁷⁹ Abdürrezzâk b. Hemâm, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. A. Emin Kal'acî (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, h.1411/1991), 1/382; Huvvârî, *Tefsîr-u Kitâbillâhi'l-azîz*, 1/305; Mukâtil, *Tefsîr-u Mukâtil*, 1/245,262; Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/410; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 7/132; İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/143-144-146; Elmalılı, *Hak Dini*, 2/251; Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîrû'l-hadîs* (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1962-1964), 8/70-71; Abdulhamid Mahmud Tahmaz, *et-Tevrat ve'l-İncil ve'l-Kur'ân-ı Kerîm fî sûreti Ali İmran* (Beyrût: 1990), 9-10; Ebû'l-Â'lâ Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), 3/231; Karaman vd., *Kur'ân Yolu*, 1/457.

⁸⁰ Gustav Weil, Âl-i İmrân Sûresini Medine'de nazil olan sûreler sıralamasında 101. sûre olarak belirlemiştir. Genel olarak Theodor Nöldeke ve John Medows Rodwell de Medenî sûreler arasında biraz daha öne alarak 97. sırayı verirken aslında çok büyük bir zamansal farklılığa işaret etmezler. Régis Blachere'in de tespit ettiği sıralama diğer sıralamalara yakındır ve listesinde Âl-i İmrân Sûresi 99. sûre olarak sıralanmaktadır. Hurbert Grimme, Âl-i İmrân Sûresine Medine döneminde Uhud'dan Mekke'nin fethine kadar ki dönemde inen sûreler grubunda yer vermiştir. Bk. Esra Gözeler, *Kur'ân Âyetlerinin Tarihlendirilmesi*, 293-296.

⁸¹ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 4/79; Ebû Abdullah Muhammed Şevkânî, *Fet-hu'l-kadîr el-Câmî beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min ilmi't-tefsîr* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1993), 1/345; İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/143-144; Derveze, *et-Tefsîrû'l-hadîs*, 8/70-71; Elmalılı, *Hak Dini*, 2/1011; Muhammed Âbid Câbirî, *Fehmü'l-Kur'âni'l-hakîm* (Beyrût: Merkez-u Dirâseti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1997), 3/161.

⁸² Derveze, *et-Tefsîrû'l-hadîs*, 8/70-71; Câbirî, *Fehmü'l-Kur'ân*, 3/165; Emin Işık, "Âl-i İmrân Sûresi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/307-309.

⁸³ Derveze, *et-Tefsîrû'l-hadîs*, 8/70-71; Bâzergân, *Kur'ân'ın Nüzül Süreci*, 137.

⁸⁴ Hac ile ilgili yaşanan tartışmalar için bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 4/14-15; Kurtubî, *el-Câmiu li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 4/88; İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 1/427-428; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 4/13; Çetiner, *Esbâb-ı Nüzûl* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2002), 1/156 - 157.

gi sebeplerle gerçekleştiğine dair müstakil bilgiler yer almamaktadır. Dolayısıyla ilgili âyetlerin kronolojisini belirleyebilmek için âyetleri, siyak ve sibakında yer alan âyetlerle birlikte ele almak ve bu âyet gruplarının nüzûl sebeplerine dair aktarılan bilgilerle bir arada değerlendirmek gerekmektedir. Zira Abdurrazzâk b. Hemmâm, tefsirinde Âl-i İmrân 100-105. âyetlerin bir bütün halinde indiğini söylemektedir.⁸⁵

4.1. Âl-i İmrân Sûresi 104. Âyet

Âl-i İmrân Sûresi 104. âyetin nüzûlü hakkında ulaşılabilen bilgiler, tefsirlerde ve esbâb-ı nüzûl eserlerinde âyetin siyakı, sibakı olan Âl-i İmrân Sûresi 98, 99, 100, 101, 102, 103. ve 105. âyetlerin nüzûl sebebi olarak nakledilmektedir. Bu nedenle 104. âyetin kronolojisini ve anlam çerçevesini belirlerken bu âyet grubunu birlikte değerlendirmek gerekmektedir. Bu âyet grubunun nüzûlü ile ilgili bilgiler bizi Medine’de Evs ve Hazrec kabileleri arasında yaşanan bir tartışmaya götürmektedir.⁸⁶ Bu tartışma kaynaklarda Zeyd b. Eslem’den (ö. 136/754)⁸⁷ Mücâhid’den⁸⁸ ve İkrime’den (ö. 105/723)⁸⁹ nakille üç kanalla aktarılmaktadır.

Rivayetlere göre Müslümanlara karşı amansız kin besleyen ve sürekli fitne çıkarmaya çalışan Şâs b. Kays⁹⁰ adlı yaşlı bir yahudi, Evs ve Hazrec kabilesi gençlerinin muhabbetle sohbet ettiklerine şahit olmuş; Evs ve Hazrec’in Müslüman olmadan önce birbirlerine azılı düşman iken böyle birlik ve beraberlik içinde olmalarından rahatsızlık duyarak aralarındaki husumeti yeniden körüklemek istemiştir. Yanında bulunan bir Yahudi genç, bu topluluğun arasına karışmasını ve bazı şiirler okuyarak onlara Buâs gününü⁹¹ hatırlatmasını söylemiştir. Genç, Şâs’ın emirlerini yerine getirmiş ve topluluk galeyana gelip, “Haydi silahlarımızı alalım! Harre meydana

⁸⁵ Abdurrazzâk b. Hemmâm, *Tefsir*, 1/406.

⁸⁶ Abdurrazzak b. Hemmâm, *Tefsir*, 1/406; Mukâtil, *Tefsîr-u Mukâtil*, 1/292-293; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 5/627; İbn Keşir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed es-Selâme (Riyad: Dâr-u Tayyibe, 1997), 2/89-90; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/555-557; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 5/233-235; Vâhidî, *Esbâbu'n-nuzûl*, 116.

⁸⁷ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 5/627-628, 649-657.

⁸⁸ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 5/632.

⁸⁹ Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed el-Vâhidî en-Nisâbü'rî, *Esbâbü'n-Nüzûl*, nşr. İsam b. Abdülmuhsin el-Humeydân (Demmâm: Dârü'l-İslâh, 1992), 116.

⁹⁰ Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 4/16 ile Elmalılı, *Hak Dini*, 2/149’da Şemmâs olarak geçmekte ancak doğrusunun Şâs olduğu söylenmektedir. Âl-i İmrân 3/100. âyetin inişiyle ilgili Zeyd b. Eslem’den aktarılan tartışmada ise fitneye sebep olan Yahudinin adı *Mir-şâs b. Kays* olarak geçmektedir. Bk. Çetiner, *Esbâb-ı Nüzûl*, 1/157.

⁹¹ Şâs’ın sözünü ettiği Buâs günü, Evs ve Hazrec arasında meydana gelen ve Evs kabilesinin galip geldiği çok uzun süren şiddetli bir savaştır. İbn Abbas’tan gelen rivayette Evs ile Hazrec arasında cahiliye devrinde neredeyse her ay bir kavga ve akabinde bir savaş olduğu ifade edilmektedir. Bk. Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 4/19; Çetiner, *Esbâb-ı Nüzûl*, 1/158.

nında buluşalım.” diyerek savaş naraları atmaya başlamıştır. Silahlanarak Medine dışına çıkan Evs ve Hazrecliler, birbirleriyle savaşmak için karşılıklı saf düzenine geçmişlerdir. Hz. Peygamber durumdan haberdar olduğunda derhal yanındaki Muhacirlerle birlikte yanlarına gitmiş ve iki saf arasında durarak onlara: *-Ey Müslüman topluluğu! Bu ne demek oluyor. Ben aranızda bulunurken mi cahiliye davası güdeceksiniz? Allah sizi İslâm'la hidayete erdirdikten, böylece size ikramda bulunduktan, cahiliye adetlerinin kökünü kazıdıktan, sizi küfürden kurtarıp aranızı düzelttikten sonra, eskiden olduğu gibi yine küfre mi döneceksiniz?* diyerek uyarmıştır. İçine düştükleri durumun şeytanın bir tuzağı, düşmanlarının tertip ettikleri bir komplo olduğunun farkına varan Evs ve Hazrecliler, pişmanlık içinde silahlarını bırakmış ve gözyaşlarıyla birbirlerinin boyunlarına sarılıp kucaklaşmışlardır. Kaynaklara göre Hz. Peygamber, daha yerini terk etmeden o esnada nazil olan âyetleri yüksek sesle okumuştur. Sonrasında Evs ve Hazrec'e mensup bu kişiler, Hz. Peygamber'in emirlerine itaat ederek Medine'ye birlikte geri dönmüşlerdir.⁹²

Kaynaklarda Âl-i İmrân Sûresi 98-99. âyetlerin Evs ve Hazreclileri silahlarını alarak Zâhira denilen taşlık mevkiye çıkararak bu fitne ateşi hakkında nazil olduğu nakledilmektedir. Vâhidî'nin İbn Abbas'tan aktardığı bu tartışma Âl-i İmrân Sûresi 101-102. âyet ile 103. âyetin yarısına kadar olan bölümün nüzül sebebi olarak belirlenmiştir.⁹³ Süyûtî (ö. 911/1505) ise Evs ve Hazrec kabileleri hakkında inen 102. ya da 103. âyetin nüzül sebebine iki farklı tespit ile işaret etmektedir.⁹⁴ En geniş belirlemeyi ise bu tartışmayı Âl-i İmrân 100-105. âyetlerin tamamının nüzül sebebi olarak Mücâhid'den (ö. 103/721) nakille aktaran Abdürrezzâk b. Hemmâm yapmıştır.

Yaşanan bu tartışmanın, o günün Medine toplumunda geçmişe dair fay hatlarını harekete geçirmesi bakımından hem Ensar hem de Muhacirler üzerinde sarsıcı bir etki yaptığı anlaşılmaktadır. Nitekim o gün Müslümanların neler yaşadıklarına ve hissettiklerine tercüman olan Câbir b. Abdullah (ö. 78/697); “O gün Allah Resûlünün gelmesi hiç istemediğimiz bir şeydi. Ama O elini bize uzattı ve bizi durdurdu, Allah da aramızı ıslah etti. O anda kimse bize Allah Resûlünden daha sevimli gelemezdi. Ben o güne kadar çirkin başlayıp da sonu bu kadar güzel biten bir gün görmedim.” yorumunu yapmaktadır.⁹⁵

⁹² Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, 116; Mukâtil, *Tefsîr-ü Mukâtil*, 1/292-293; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/233-235; Abdülfettah el-Kâdi, *Esbâb-ı nüzûl* (Ankara: Fecc Yayınları, 1996), 94-95; Çetiner, *Esbâb-ı Nüzûl*, 1/160.

⁹³ Vâhidî, *Esbâbü'n Nüzûl*, 1/118.

⁹⁴ Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 2/283, 287; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, 2/74.

⁹⁵ Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 4/24-25; Ebû Muhammed el-Hüseyn Begavî, *Medîmü'l-tenzil* (Beyrût: 1407/1987), 1/331-332; Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, 1/117; Abdülfettah el-Kâdi, *Esbâb-ı nüzûl*, 94-95; Çetiner, *Esbâb-ı Nüzûl*, 1/158.

Evs ve Hazrec tartışmasının kendiliğinden alevlenmediği ve olayda Yahudilerin etkilerinin bulunduğu anlaşılmaktadır. Bunun yanında Şâs'ın tahrikine aldanıp bu fitne girişimini başlatarak kabilelerini savaşın eşiğine getirmiş olan iki isimden bahsedilmektedir. Bu kişiler Evs'ten, Evs b. Kayzî b. Amr ve Hazrec'ten, Cebbâr b. Sahr b. Ümeyye'dir ki; Âl-i İmrân Sûresi 100-101. âyetlerin bu iki isim hakkında indiği söylenmektedir.⁹⁶ İbn Hişâm'ın (ö. 218/833) tespiti, Şâs b. Kays'ın fitne çabaları hakkında Âl-i İmrân Sûresinin 98-99. âyetlerinin indiği, Evs b. Kayzî, Cebbâr b. Sahr ve kabilelerinden onları destekleyenler hakkında da Âl-i İmrân Sûresinin 100-105. âyetlerinin indiği yönündedir.⁹⁷ Taberî'nin (ö. 310/923) tefsirinde; Muhammed b. İshâk (ö. 151/768) aynı tartışmayı Zeyd b. Eslem'den aktararak, 98. ve 99. âyetlerin Şâs b. Kays hakkında, 100. âyetin Evs ve Hazrec'ten olaya katılanlar hakkında indiğini belirtmiştir.⁹⁸

Süddî'den (ö. 127/745) gelen rivayete göre, bu âyetlerin Sa'lebe b. Ganîme el-Ensârî hakkında nazil olduğu da söylenmektedir. Buna göre Sa'lebe ile Ensardan bazı kimseler arasında bir anlaşmazlık olduğu, Kaynukalı bir Yahudinin Sa'lebe ile Ensardan olan bu kişilerin arasında söz getirip götürmesi sonucunda Evs ve Hazrec arasında bir kavganın yaşandığı anlaşılmaktadır.⁹⁹ Mukâtil b. Suleymân da (ö. 150/767) tefsirinde Evs'ten Sa'lebe b. Ganîme ve Hazrec'ten Sa'd b. Zürâre'nin karşılıklı olarak kendi kavimlerinin üstünlüğüne dair sözlü atışması sonrası yaşanan tartışmadan bahsetmektedir.¹⁰⁰ İsimler farklı olmakla birlikte sonucunda Evs ve Hazrec arasında cereyan eden bu tartışmanın kendiliğinden çıkmadığı, öncesinde sistematik bir fitne çabasının bulunduğu gerçeği netlik kazanmaktadır. Zira Taberî'nin bir Kaynukalı diye bahsettiği Yahudinin Şâs b. Kays olma ihtimali bulunmaktadır. İbn Hişâm, Şâs b. Kays ismine Yahudilerden düşmanlıklarını açıkça ortaya koyanlar konusunu zikrettiği Kaynukaoğullarına ait isim listesinde yer vermektedir.¹⁰¹ İbn İshâk'ın (ö. 151/768) naklettiği Şâs b. Kays olayına, Medine'ye hicretin ilk yıllarında, gazvelerin başlamasından önceki olaylar silsilesi içinde Yahudilerin Evs ve Hazrec kabilelerinin ittifakından dolayı duydukları endişe sonucu bu iki kabilenin arasını boz-

⁹⁶ Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 4/16-18. Evs b. Kayzî ve Cebbâr b. Sahr hakkında bilgi için ayrıca bk. Ebû'l-Hasan İzzettin İbnu'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 1/175-176, 316; Çetiner, *Esbâb-ı Nüzûl*, 1/158.

⁹⁷ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/555-557.

⁹⁸ Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 5/627-628.

⁹⁹ Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 4/17; Çetiner, *Esbâb-ı Nüzûl*, 1/159.

¹⁰⁰ Mukâtil *Tefsîr-ü Mukâtil*, 1/292-293.

¹⁰¹ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/514. Ayrıca "Benû Kaynuka Gazvesi" konu başlığı altında Medine'deki Yahudilerin düşmanca tavırları ve sonrasında Yahudilerin anlaşma yaptıkları halde Bedir öncesinde de düşmanca tavırlarda ve nifak hareketlerinde bulduklarına yer vermektedir. Bk. Safiyyürrahman el-Mübârekfûri, *er-Rahîkû'l-mahtûm* (Mısır: Dârü'l-Vefâ, 2010), 216-217.

maya çalıştıkları ifade edilirken, Bedir Savaşı sonrası “Yahudilerin Müslümanların Arasını İfsat Etmesi” konusunda yer verilmektedir.¹⁰² Sonuç olarak; Âl-i İmrân Sûresi 104. âyetin, bu tartışma üzerine inen âyetler ile birlikte hicretin ilk yıllarında, Bedir Savaşından önce veya sonra indiği anlaşılmakta, diğer rivayetler ise Bedir Savaşının sonrasında indiği yönünde yoğunluk kazanmaktadır.

4.2. Âl-i İmrân Sûresi 110. Âyet

Sûre içinde el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehÛ ani'l-münker âyetlerinden ikincisi olan 110. âyet hakkında tespit edebildiğimiz rivayetlerin yine belli bir konu üzerinde yoğunlaşmakta bu kapsamda bir kaç âyetin birlikte indiği anlaşılmaktadır. Rivayetlere göre Yahudilerin ileri gelenlerinden Mâlik b. Dayf, Vehb b. Yehûdâ, Ka'b, Adıyy, Yahrâ, Nu'mân, Ebû Râfi', Ebû Yâsir, Kinâne ve İbn Suriyâ'nın, daha önce Yahudi iken İslâm'a giren Abdullah b. Selâm, Salebe b. Sa'ye, Useyd b. Sa'ye, Esad b. Ubeyd ve diğerleri¹⁰³ hakkında “Muhammed'e ancak bizim şerhlerimiz iman etti. Bizim hayırlılarımız olsalardı, atalarının dinini terk etmezlerdi” yorumunu yapmışlardı. Aralarından Müslüman olanlara hitaben “Siz muhakkak kendi dininizi başka bir dine değiştirdiğiniz için helak oldunuz” demişlerdi. Kaynaklarda aktarılan bu nüzûl sebebi üzerine Âl-i İmrân 3/110,¹⁰⁴ Âl-i İmrân 3/111¹⁰⁵ ve Âl-i İmrân 3/113. âyetin¹⁰⁶ inmiş olduğu yönünde farklı bilgiler yer almaktadır. Bir diğer el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehÛ ani'l-münker âyeti olan 114. âyetin de nüzûl sebebi hakkında benzer şekilde daha önce Yahudi olup İslâm'la şereflenen kişilerle ilgili olarak indiği söylenmektedir.¹⁰⁷ Bu bilgiler ışığında Yahudilerin kendi aralarından Müslüman olan kişilere karşı başlattıkları bu karalama kampanyası ve alaycı tutum üzerine birkaç âyetin birlikte indiği anlaşılmaktadır. Âyetlerin nüzûl zamanı ile ilgili belirli bir işaret bulunmama ile birlikte Yahudilerin bu fitneci tavrının erken dönemden itibaren başladığı bilinmektedir. Önceki âyetlerle benzer yönlerini göz önünde bulundurduğumuzda aynı dönemlerde bir tarihlen-dirme yaparak Âl-i İmrân Sûresi 110. âyetin kronolojisini hicretin ilk yılları olarak belirlemek mümkündür. Bu âyet grubuna 114. âyeti de dahil eden rivayetler bulunsa da farklı nüzûl sebeplerine işaret eden bilgiler de kaynaklarda yer almaktadır.

¹⁰² Muhammed Hüseyin Heykel, *Hazreti Muhammed Mustafa*, çev. Ömer Rıza Doğrul (İstanbul: Ahmet Halit Kitabevi, 1948), 232-233; Muhammed Ebû Zehrâ, *Hâtemü'n-nebiyyîn*, (Dohâ: 1400), 787-788.

¹⁰³ Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 4/35; Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 2/296; Çetiner, *Esbâb-ı Nüzûl*, 1/161.

¹⁰⁴ Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, 1/118.

¹⁰⁵ Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, 1/118; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kurân*, 4/112.

¹⁰⁶ Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 4/52-53; Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, 1/118; Kâdî, *Esbâb-ı nüzûl*, 96.

¹⁰⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 4/58.

4.3. Âl-i İmrân Sûresi 114. Âyet

Sûre içinde el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyü ani'l-münker âyetlerinin üçüncüsü olan 114. âyetin genel akışından ve üslubundan, ayrıca manada bütünlüğü sağlaması açısından önceki âyetin devamı olduğu anlaşılmaktadır.¹⁰⁸ Esbâb-ı nüzûl kaynaklarında rivayetler bir araya getirildiğinde Âl-i İmrân Sûresi 113-115. âyetlerin nüzûl sebepleri hakkında dört farklı rivayet bulunmaktadır. Bunlardan ilki daha önce 110. âyet çerçevesinde kaydedilen rivayetlerle benzer bilgiler içermektedir.¹⁰⁹ İkinci nüzûl sebebi olarak Atâ'dan nakledilen rivayete göre âyetler Hz. İsa'nın dini üzere iken Hz. Muhammed'i tasdik eden 40 Necranlı, 32 Habeşli ve 3 ya da bir rivayete göre 8 Rum hakkında nazil olmuştur.¹¹⁰ Bu kişilerin aynı sûrenin 199. âyetinin de inmesine sebep olduğu da söylenmektedir. Bu rivayette Ehl-i kitap kapsamında İslâm dinini seçenlerin Yahudiler değil Hristiyanlar olduğu görülmektedir. Diğer rivayet, Resûlullah'ın Medine'ye gelmesinden önce Ensar arasında Es'ad b. Zûrâre, Berâ b. Ma'rur, Muhammed b. Mesleme ve Ebû Kays b. Sırme b. Enes gibi muvahhidler bulunduğu, cünüblükten guslettikleri ve bildikleri kadarıyla haniflikle amel ettikleri, Hz. Peygamber Medine'ye gelince hemen iman ettikleri ve âyetin bu kişiler hakkında nazil olduğu bilgisini vermektedir.¹¹¹ Rivayetler değerlendirildiğinde ashâbın, bu âyetleri farklı inanç mensuplarından İslâm dinine girenler hakkında inen âyetler olarak kabul ettikleri anlaşılmaktadır. Bununla birlikte rivayetler bu farklı inanç mensuplarının Yahudiler olduğu ve Yahudiler arasından Müslüman olanlar hakkında indiği yönünde ağırlık kazanmaktadır.

Âl-i İmrân Sûresi 114. âyetin nüzûl sebebi kapsamında kaynaklarda bazı rivayetler yer almaktadır. Hz. Peygamber'in hanımlarından birinin yanında gecenin üçte biri geçinceye kadar oyalanarak yatsı namazını kıldırma için Mescid-i Nebevî'ye inmediği, Hz. Ömer'in "namaz" diye seslenmesi üzerine mescide indiği¹¹² ve ashâbının mescitte yatsı namazı için beklediklerini görünce¹¹³ onları müjdeleyerek "*Sizin dışınızda bu dinlere*

¹⁰⁸ Elmalılı, *Hak Dini*, 2/1160.

¹⁰⁹ Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, 84-85.

¹¹⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 8/187; 9/154; Çetiner, *Esbâb-ı Nüzûl*, 1/162.

¹¹¹ Elmalılı, *Hak Dini*, 1160; Çetiner, *Esbâb-ı Nüzûl*, 1/162.

¹¹² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 6/199; Çetiner, *Esbâb-ı Nüzûl*, 1/162.

¹¹³ Enes'den rivayet edildiğine göre sahâbiler Hz. Peygamber'in mescide gelmesini beklediler. Gece yarısına yakın bir zamanda onların yanına geldi ve yatsı namazını kıldırdı. Namazdan sonra bir konuşma yaptı ve şöyle buyurdu: "*Dikkatinizi çekirim! İnsanlar namazlarını kılıp ardından uyudular. Sizler ise namazı beklediğiniz sürece namaz sevabı kazandınız.*" Buhârî, "Mevâkî", 25; Muaz b. Cebel'den rivayet edildiğine göre, "(Bir gece) Resûlullah'ı yatsı namazı için uzun müddet bekledik, ama o gecikti. O kadar ki, bazıları (hâne-i saâdetinden) çıkmayacağı zannına düştü. İçimizden "namazı evinde kılmıştır" diyen bile oldu. İşte biz bu hal üzere iken Resûlullah çıktı ve kendisine önceden söyledikleri sözleri tekrar ettiler. Bunun üzerine; "*Geceye bu namazla girin. (Bilin ki) siz bu namaz sayesinde diğer ümmetlere üstün kıldınız. Bunu sizden önceki ümmetlerden hiçbiri kılmadı*" buyurdu. Ebû Dâvud, "*Salât*", 7; Buhârî, "Mevâkî", 22; Müslim, "Mesâcid", 224.

mensup olanlardan hiç kimse bu saatte Allah'ı zikretmiyor.” buyurduğu ve bunun üzerine “leysû sevâun...”¹¹⁴ âyetinden “*Onlar ne hayır işlerlerse elbette ondan mahrum bırakılmayacaklardır. Allah takvaya erenleri en iyi bilendir*” kısmına¹¹⁵ kadar olan âyetlerin nazil olduğu nakledilmiştir.¹¹⁶ 113-115. âyetlerin nüzûl sebebi ile ilgili olarak aynı hadise hakkında Abdullah b. Mesûd'un “Resûlullah bir gece yanında ailesinden ve hanımlarından bazıları olduğu halde içerde kaldı ve akşam namazına gecikti hatta gecenin üçte biri geçti. Sonra mescide çıktı insanlar namaz için bekliyorlardı. Yanımıza geldiğinde kimimiz namaz kılıyor kimimiz yatıyordu. Allah Resûlü bizi müjdeleyerek ‘Sizin dışınızda diğer dinlerin müntesiplerinden kimse bu saatte Allah'ı anmaz.’ buyurdu. Sonra ‘leysu sevâun’ âyetinden “vallahu alîmun bil muttegîn”e kadar nazil oldu.” dediği farklı kaynaklarda nakledilmektedir.¹¹⁷ Âl-i İmrân Sûresi 114. âyetin, 113. ve 115. âyetlerle birlikte nâzil olduğu, ancak bu âyet grubunun da bir önceki âyetin cevabı ya da izahı mahiyetinde indiği görülmektedir. “leysû sevâun” ifadesi 112. âyette kınanan Ehl-i kitabı istisna etmekte ve sıfatlarını saymaktadır. Dolayısıyla bu âyetlerin de önceki âyet grubu ile bir arada değerlendirilmesi gerekmektedir. Bu açıdan tüm bu âyetlerin Yahudilerin Müslümanlar üzerinde alay, dedikodu, fitne ve Hz. Peygamber'in risaleti konusunda şüphe oluşturma maksadı ile ortaya attıkları polemiklerle çevrili bir gündemde indiği söylenebilir.

Âl-i İmrân Sûresi 104, 110 ve 114. âyetlerin nüzûl zamanları ve nüzûl sebepleri ile ilgili tüm rivayetler değerlendirildiğinde söz konusu âyetlerin Medine döneminin ilk yıllarında, Bedir Savaşının öncesinde başlayan ve sonrasında artan fitne faaliyetlerinin ardından indiği anlaşılmaktadır. Bedir Savaşı sonrası Müslümanların kazandığı zaferle umutları sönen ve Müslümanların birlik ve beraberliklerini bozmak isteyen Yahudiler sebebiyle yaşanan olaylar üzerine inen pek çok âyetin, sûre içerisinde yer aldığı görülmektedir. Âl-i İmrân Sûresinde bulunan el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyû ani'l-münker âyetlerinin kronolojik olarak ait olduğu yer ve zaman, hicret sonrası Medine'dir. Âyetlerin nüzûlü ile bağlantılı olaylar, Yahudilerin hem Evs ve Hazrec kabilelerine, hem de Yahudilerden İslâm'ı seçenlere yönelik fitne çabaları ile ilgili olarak rivayetlere yansımaktadır.

5. Tevbe Sûresinde Yer Alan el-Emru bi'l-Ma'rûf ve'n-Nehyû ani'l-Münker Âyetleri

Tevbe Sûresinde el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyû ani'l-münker ifadesi-

¹¹⁴ Âl-i İmrân 3/113.

¹¹⁵ Âl-i İmrân 3/115.

¹¹⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/396; Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 4/36; Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, 85; Çetiner, *Esbâb-ı Nüzûl*, 1/162.

¹¹⁷ Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 4/55; Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, 119-120; Kâdî, *Esbâb-ı nüzûl*, 96.

nin yer aldığı 67, 71 ve 112. âyetler olmak üzere üç âyet bulunmaktadır. Sûrenin tamamının Medine’de nazil olduğu hususunda ittifak bulunmaktadır.¹¹⁸ Tevbe Sûresinin 67. ve 71. âyetlerini de içeren 38-72. âyetlerin yer aldığı bölümün, Tebük Seferi için hazırlıkların yapıldığı hicrî 9. senenin Recep ayında ya da biraz öncesinde nazil olduğu söylenmektedir. Bu bölümde müminler aktif olarak cihada katılmaya teşvik edilmekte; mal-mülk kaygısı ve diğer sebeplerle sefere çıkma konusunda tereddüt gösterenler eleştirilmektedir. Kötü davranışlarından dolayı münafıkların uyarıldığı ve Tebük’e düzenlenen seferde Hz. Peygamber’e eşlik etmeyenlerin durumunun ele alındığı 73-129. âyetlerden oluşan bölüm ise Tebük Seferi dönüşüne rastlamaktadır.¹¹⁹ Sûrede bir diğer el-emru bi’l-ma’rûf ve’n-nehÿü ani’l-münker âyeti olan Tevbe Sûresi 112. âyet, bu âyet grubu içinde bulunmaktadır.

5.1. Tevbe Sûresi 67 ve 71. Âyetler

Tevbe Sûresinde el-emru bi’l-ma’rûf ve’n-nehÿü ani’l-münker ifadesinin yer aldığı 71. ve 112. âyetler ile münafıklarla ilgili olan 67. âyetin iniş sebepleri hakkında esbâb-ı nüzûl kaynaklarında doğrudan bir bilgi yer almamaktadır. Ancak âyetleri siyak ve sibakı ile birlikte değerlendirerek sebep-i nüzûl bilgilerine ulaşmak mümkün olmaktadır. Bu kapsamda ulaşılan Tebük Seferi çerçevesinde rivayetler, âyetlerin nüzûl atmosferini aktarmaktadır.

Elmalılı, Tevbe Sûresinin tefsirinde 64. âyette geçen “*De ki; eğlenin bakalım!*” ifadesi ile bağlantılı olarak Tebük Seferi sırasında yaşanan bir olayı aktarmakta bu olayın akabinde de 71. ve 72. âyetlerin indiğini söylemektedir.¹²⁰ Hz. Peygamber Tebük Seferine çıktığı sırada ordu hareket halinde iken tatsız bir durum yaşanmıştır. Münafıklardan bir süvari bölüğü önden gitmekte ve kendi aralarında Hz. Peygamber ile alay ederek gülüşmektedirler. Durumdan haberdar olan Hz. Peygamber öndeki bölüğün durdurulmasını istemiş ve yanlarına gelerek ne konuştuklarını sormuştur. Münafıklar kendilerini savunmuş ve seferi kolaylaştırmak için eğlenceye daldıkları savunmasını yapmışlardı. Tevbe Sûresi 64. âyetle bağlantılı olarak nakledilen bu olayın akabinde 71. ve 72. âyetlerin nazil olduğu ve Tev-

¹¹⁸ Taberî, *Câmîü'l-beyân*, 10/42; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 10/42; Muhammed Ali Sâbunî, *Safvetüt-tefâsir* (Beyrût: Dâru'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1981), 1/518; Çetiner, *Esbâb-ı Nüzûl*, 1/436. (Theodor Nöldeke ve John Meadows Rodwell, Medine’de nazil olan sûreler sıralamasında Tevbe Sûresini 113. sırada ve Maide Sûresi ile birlikte son nazil olan sûre olarak yer vermiştir. Batılı araştırmacıların tamamı sûrelerin kronolojik sıralaması tablosunda Tevbe Sûresine istisnasız Medinî Sûreler sıralamasında yer vermektedirler. Gustav Weil ve Regis Blachere de Tevbe Sûresini 115. sûre olarak konumlandırmıştır. Bk. Gözeler, *Kur'ân Âyetlerinin Tarihlendirilmesi*, 293-296.)

¹¹⁹ Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, 2/192.

¹²⁰ Elmalılı, *Hak Dini*, 4/271.

be Sûresi 64. âyet ile 71 ve 72. âyetlerin aynı bağlamda indiği anlaşılmaktadır.

Yine Tebük Seferinde nazil olduğu rivayet edilen Tevbe Sûresi 65-66. âyetlerin sebab-i nüzûlü olarak zikredilen ve münafıkların fitnelerinden bahseden bir rivayet, Zeyd b. Eslem ve Muhammed b. Vehb tarafından aktarılmıştır.¹²¹ Aynı hadiseyi Ebû Salih de İbn Abbas'tan rivayetle söz konusu kişilerin isimlerini de zikrederek aktarmaktadır. Hz. Peygamber Tebük'ten dönüş yolunda iken Ced b. Kays, Vedî'a b. Hizâm ve Cühey b. Humeyr, Hz. Peygamber'in önünde yürümekte, aralarında konuşmakta ve söylediklerine gülüşmektedirler. Hz. Peygamber, Ammâr b. Yâsir'e onların yanına giderek neden güldüklerini sormalarını emretmiştir. Cühey hiç bir şey söylemediği konusunda yemin etmiş ve sadece diğerlerinin söylediklerine şaşarak güldüğünü söylemiştir. Genel olarak Tebük Seferi ile ilgili rivayetler, özellikle Ammâr ve Huzeyfe'nin isimleri hususunda bir karışıklık olduğu ihtimalini düşündürmektedir.

Münafıkların alaycı tutumları ile ilgili olarak Ebû Sâlih'in rivayetinde Tevbe Sûresi 66. âyetin "*Mazeret beyan etmeyin. Gerçekten siz, imanınızdan sonra kafirler oldunuz.*" bölümü ile Cedd b. Kays ve Vedî'a; "*İçinizden bir topluluğu affetsek bile*" bölümü ile Cühey; "*Mücrimler oldukları için bir topluluğa azab ederiz.*" bölümü ile yine Cedd ve Vedîa'nın kastedildiği aktarılmaktadır.¹²² Çıkan bu zorlu seferde Hz. Peygamber ile alay eden kişilerden birinin Seleme oğulları ile antlaşmalı olan Mahşî b. Humeyr el-Eşcai olduğu ve bu kişinin asıl adının Cuhey b. Humeyr olduğu nakledilmiştir.¹²³ Tebük Seferi ile ilgili bu kapsamda aktarılan rivayetlerde münafıkların alaycı sözleri üzerine nazil olan âyet Tevbe Sûresi 66. âyettir.

Nakledilen bilgilerle karşılaştırıldığında farklılık taşıyan bir rivayette Katâde, Tebük Seferi sırasında birisi Cüheyne, diğeri de Gıfâr'dan iki kişinin kavgasından bahsetmektedir. Bu kavga Medine döneminde yaşanan toplumsal risklerin sadece Evs ve Hazrec arasında değil Ensar ve Muhacir arasında da söz konusu olduğuna dikkat çekmesi bakımından önemlidir. Bu kavgada Mekkeli Gıfâr kabilesinden olan bir kişinin, Medineli Cüheyne kabilesinden bir kişiye galip gelmesi üzerine ve Cuheyneliler de Ensarın anlaşmalı dostları olduklarından dolayı Abdullah b. Ubeyy: "Ey Evs oğulları! Kardeşinize yardıma koşun. Vallahi bizim ve Muhammed'in misali aynen köpeğini semirt seni ısırısın diyen adamın sözü gibidir. Vallahi, eğer

¹²¹ Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, 174.

¹²² İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 3/464; Çetiner, *Esbâb-ı Nüzûl*, 1/459.

¹²³ Mukâtil, *Tefsîr-u Mukâtil*, 2/157. Ayrıca rivayette Tevbe 9/66. âyette "*içinizden bir topluluğu affetsek bile*" ifadeleriyle işaret olunan Cühey b. Humeyr'in daha sonra tevbe ettiği, Hz. Peygamber'den ismini (bir rivayette kendisinin ve babasının ismini) değiştirmesini istediği ve Abdullah b. Abdurrahman adını aldığı kaydedilmektedir. Bu kişi Allah yolunda cihad ederken şehid olarak ölmeyi temenni etmiş ve Yemâme Savaşında şehid olmuştur. Bk. İbnu'l-Esîr, *Üsdu'l-gâbe*, 5/126; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 10/131; Çetiner, *Esbâb-ı Nüzûl*, 1/459.

Medine'ye dönecek olursak içimizden daha aziz ve güçlü olan daha zelil olanı oradan çıkaracaktır” şeklinde sözler sarfetmiş ve bu sözleri duyan bir kişi gelip Hz. Peygamber’e durumu haber vermiştir. Bunun üzerine Allah Resûlü Abdullah b. Ubeyy’i yanına çağırarak durumu kendisine sormuştur. İbn Ubeyy böyle bir şey söylemediğine dair yemin etmeye başlamış ve bu olay üzerine Tevbe Sûresi 74. âyet inmiştir.¹²⁴ Mukâtil de tefsirinde konuyla alakalı olarak verdiği on iki kişilik münafıklar listesinin başında Abdullah b. Ubeyy ismini verir.¹²⁵ İbn Ömer’den gelen rivayette de bu çirkin sözleri söyleyen münafığın Abdullah b. Ubeyy olduğu belirtilir. Rivayette İbn Ubeyy’in Hz. Peygamber’in önünde yürüdüğü, ayağının taşlara takıldığı ve Ey Allah’ın Elçisi bizler konuşmaya dalmış eğleniyorduk dediği anlatılmakta, daha sonra Resûlullah’ın “Allah’la, Resûlü ile ve âyetleriyle mi eğleniyordunuz?” diye sorduğu¹²⁶ ayrıntılarına yer verilir. Ancak bu rivayetlerde de bir karışıklık olduğu anlaşılmaktadır.¹²⁷ Bu durumda söz konusu âyet başka bir münafık hakkında muhtemelen Vedit’ a b. Sâbit ile ilgili olarak¹²⁸ inmiş olmalıdır.

Dahhâk b. Müzâhim (ö. 105/723), 74. âyet ile ilgili oldukça geniş bilgiler vermekte ve Tebük Seferine katılan münafıkların “Bu adam da Şam’ın kalelerini ve saraylarını fethedeceğini sanıyor, heyhat ki heyhat!” demeleri üzerine 74. âyetin nazil olduğunu söylemektedir. Tebük Seferinde münafıklar baş başa kaldıklarında aralarında Hz. Peygamber ve ashâbı hakkında hakaret dolu sözler sarf etmekte ve İslâm’a saldırmaktadır. Dahhâk’ın rivayetinde Huzeyfe’nin, münafıkların bu tutumlarını Hz. Peygamber’e naklettiği ve Allah Resûlü’nün münafıkları çağırıp bu sözlerin mahiyetinin ne olduğunu sorduğu yer almaktadır. Katâde de (ö. 117/735) rivayetinde Dahhâk’ın naklettiklerine benzer bilgilerle, münafıkların bahsedilen sözlerin hiçbirini söylemediklerine dair yemin ettiklerini ve Allah’ın onların yalan-

¹²⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 10/128; Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, 175; Çetiner, *Esbâbü'n-Nüzûl*, 1/460.

¹²⁵ Mukâtil, *Tefsîr-u Mukâtil*, 2/163.

¹²⁶ Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, 174-175; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azim*, 4/112.

¹²⁷ Siyer ve tefsir kaynaklarında meşhur olan Cuheyneî-Gıfârî kavgası, Abdullah b. Ubeyy b. Selûl’un meseleye karışması ve Medine’ye dönünce aziz olan zelil olanı oradan çıkaracaktır sözünü söylediği olay, hicretin beşinci senesinde Mustalikoğulları gazvesinde meydana gelmiş ve Münafikûn Sûresi bu sebeple nazil olmuştur. Katâde rivayetinde ya Mustalikoğulları Gazvesi yerine yanlışlıkla Tebük Gazvesi denilmiştir ya da benzer bir kavgada başka bir münafığın meseleye karışarak benzer bir söz sarfetmesi olayı Tebük Gazvesi yolunda da gerçekleşmiştir. Bu sözleri söyleyen kişinin Tebük Seferine katılmadığı için Abdullah b. Ubeyy olması ihtimal dışındadır. Tebük Seferine çıktığında Abdullah b. Ubeyy “Muhammed Rumlarla savaşmayı oyuncak sanıyor. Ben onun ve arkadaşlarının iplere bağlandığını görür gibiyim” diyerek yaklaşık 80 kişilik asker grubuyla Medine’ye geri dönmüştür. Vâkidî, *el-Megâzî* (Beyrût: Dâru'l-Alemî, 1989), 1/995; İsmail Yiğit, “Tebük Gazvesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/228-230.

¹²⁸ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kurân*, 8/125.

larını ortaya çıkarmak için bu âyeti indirdiğini aktarmıştır.¹²⁹

Hişâm b. Urve'nin babasından rivayetine göre Tevbe Süresi 74. âyeti¹³⁰ Culâs b. Suveyd b. Samit hakkında nazil olmuştur. Karısının Mus'ab adındaki oğluyla birlikte Kuba'dan dönerlerken Culâs, "Muhammed'in getirdiği hak ise biz şu üzerinde olduğum eşekten daha kötüyüz" şeklinde bir cümle sarfetmiştir. Mus'ab bu söze öfkelenmiş ve gidip Hz. Peygamber'e haber vermiştir. Allah Resûlü, Culâs'ı çağırarak ona bu sözleri gerçekten söyleyip söylemediğini sormuş ve Culâs öyle bir şey söylemediğine dair yemin etmiştir.¹³¹ Musâb, bu çirkin sözleri söyleyen Culâs hakkında 74. âyetin indiğini söylemektedir.¹³² Bir başka rivayette Culâs b. Suveyd'in Tebük'te "Eğer Muhammed'in Medine'de bıraktığımız dostlarımız efendilerimiz ve ileri gelenlerimize dair söyledikleri doğru ise biz eşeklerden betemiz" dediği rivayetlerde yer almaktadır. O mecliste bulunan Âmir b. Kays el-Ensârî de Culâs'a "Evet vallahi elbette Muhammed doğru ve sen eşekten betersin" diye karşılık vermiş ve bu durumdan Hz. Peygamber haberdar olmuştur. Culâs, o sözleri söylemediğine dair yemin etmiş ve bu sebeple 74. âyet inmiştir.¹³³

İbn Ebî Hâtim'in, Enes b. Mâlik'ten aktardığı rivayette benzer bir olay da 74. âyetin nüzül sebebi olarak verilmektedir. Rivayete göre Zeyd b. Erkâm münafıklardan bir adamın Hz. Peygamber hutbe okurken "Eğer bu hak ise biz eşeklerden daha kötüyüz" dediğini duymuş ve bunu Hz. Peygamber'e iletmıştır. Münafiğin söylediği sözü inkar etmesi üzerine Tevbe Süresi 74. âyet inmiştir.¹³⁴ Bu olayın devamını Mukâtil tefsirinde anlatmaktadır. Âmir b. Kays ile Culâs b. Suveyd'in arasında geçen konuşmaları Ensar'dan Âsım b. Adî'nin Hz. Peygamber'e aktarması üzerine her ikisi de çağrılmıştır. Culâs'ın bu sözleri söylemediğine dair yemin etmesi üzerine Âmir b. Kays, "Andolsun ki bu sözleri hatta daha fazlasını söyledi" deyince Hz. Peygamber, Âmir'e ne söylediklerini tekrar sorduğunda "Onlar seni öldürmeyi irade ettiler" cevabını vermiştir.¹³⁵ Bu cevap, söz konusu konu-

¹²⁹ Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, 174-175.

¹³⁰ "Bir şey söylemediklerine dair Allah'a yemin ediyorlar. Halbuki onlar o küfür sözünü söylemişler ve Müslüman olduktan sonra kafir olmuşlardır."

¹³¹ Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 10/127-128.

¹³² İbn İshak, Culâs b. Suveyd'in karısının oğlunun adını Umeyr b. Said olarak vermektedir. Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 10/128. İbnu'l Esîr, Umeyr b. Said isminin hatalı olduğunu, doğrusunun Umeyr b. Sa'd olduğunu ve Umeyr'in Amr b. Avf oğullarından Culâs b. Suveyd'in karısının oğlu olarak kaydedip bu hadiseyi aynen anlattıktan sonra Culâs'ın tevbe ettiğini, hem de tevbesinde samimi olduğunu ve Hz. Peygamber'in onun tevbesini kabul buyurduğunu zikretmekte, fakat aynı hadiseyi Mus'ab b. Ümmü'l-Culâs'ın hal tercemesinde Mus'ab için anlatmaktadır. Bk. İbnu'l-Esîr, *Üsdu'l-gâbe*, 4/292, 294; 5/180.

¹³³ Elmalılı, *Hak Dini*, 4/275.

¹³⁴ Süyûtî, *Lübâbü'n-nükûl fi esbâbi'n-nüzûl*, çev. Abdülcelil Alpkıray (İstanbul: 2015), 1/195-196.

¹³⁵ Mukâtil, *Tefsîr-u Mukâtil*, 2/162.

maların sadece alay içeren sözler olmadığını, gizli bir suikast planının içinde yer aldıklarını göstermektedir. Culâs ve arkadaşlarının bu sözleri reddetmesi üzerine her ikisi de minberin yanında ayakta durarak doğru söylediklerine dair yemin etmişlerdir. Ardından Âmir ellerini kaldırarak “Allah’ım kuluna ve Nebi’ne yalancıların yalanını doğru söyleyenlerin doğruluğunu bildiren buyruklarını indir” diye dua etmiş, Allah Resûlü de amin demiştir. Bu olay üzerine “söylemediklerine dair Allah adına yemin ederler” yani Tevbe Sûresi 74. âyet inmiştir.¹³⁶ Mukâtil’in izahında Culâs b. Suveyd hakkında bir başka rivayet vardır ki 61. âyetin nüzûl sebebi olarak aktarılmıştır. Buna göre Culâs b. Suveyd, Şemmas b. Kays, Maş b. Humeyr, Simâk b. Yezid, Ubeyd b. el-Hâris, Rifâa b. Zeyd ve Rifâa b. Abdu’l-Munzir bir aradayken yakışsız sözler söylemişlerdir. İçlerinden biri “Yapmayın bu sözlerin Muhammed’e ulaşacağından korkuyorum” demesi üzerine Culâs “Dilediğimizi söyleriz. Muhammed sadece söylenen her şeyi dinleyen bir kulaktır. Biz de ona gider söyleyeceğimizi söyleriz” demiştir. Bunun üzerine “Onlardan (münafıklardan) peygamberi inciten ve “O her söylenene kulak veriyor” diyenler var. De ki: O, sizin için hayırlı olana kulak veriyor; Allah’a inanıp müminlere güveniyor. O içinizden iman edenler için bir rahmettir. Allah Resûlünü incitenler için elem verici bir azap vardır.”¹³⁷ âyeti nazil olmuştur.¹³⁸ Bu rivayet, Hz. Peygamber ile alay edenlerin kimlikleri ve aralarında neler konuştukları hakkında diğer rivayetlerden farklı ve detaylı bilgiler vermektedir.

Hız. Peygamber hakkında alaycı ve çirkin söyleyen kişiler ile olayı Hz. Peygambere ulaştıran kişilerin isimleri farklılık arz etse de yaşanan bu olayların Tebük Seferi esnasında gerçekleştiğini söylemek mümkündür. Olayın meydana geldiği yer ve zaman konusunda rivayetlerin genel görünümünden nifak faaliyetlerinin sefer öncesi ve sefer dönüşü olmak üzere Tebük Seferinde yoğunluk kazandığı anlaşılmaktadır. Rivayetlerde bazen verilen farklı bilgiler sebebiyle¹³⁹ ve Hz. Peygamber’in hutbe okuduğu esnada meydana gelen bir fitneden bahsedilmesinden dolayı olayın Medine’de yaşandığı izlenimi oluşmaktadır. Bilindiği üzere Hz. Peygamber Tebük Seferinde 2 ay kalmış ve konaklama yerlerinde on beş adet açık namazgâh yapılmıştır.¹⁴⁰ Dolayısıyla bu rivayetler arasında yeri ve zamanı belli olmayan ama benzer tartışmaları anlatan rivayetler Tebük Seferi sırasında yaşanan olaylara işaret etmektedir.

¹³⁶ Mukâtil, *Tefsîr-u Mukâtil*, 2/163.

¹³⁷ et-Tevbe 9/61.

¹³⁸ Mukâtil, *Tefsîr-u Mukâtil*, 2/155.

¹³⁹ Muhtemelen Tebük Seferi sırasında Hz. Peygamber’in bir ağacın altında oturduğunu, az sonra şeytanın gözleri ile bakan bir adamın geleceğini haber verdiğini, mavi gözlü birisinin çıkageldiğini ve Hz. Peygamber’in o adamı çağırarak “*Sen ve arkadaşların bana neden kötü sözler söylüyorsunuz?*” diye sorduğunu aktaran rivayet için bk. Süyûtî, *Lübâbü’n-nükûl*, 1/196.

¹⁴⁰ Vâkidî, *el-Megâzî*, 3/999.

Tevbe Süresi 74. âyette yer alan “*Ulaşamayacakları bir işe kalkıştılar.*” ifadesi hakkında da kaynaklarda nüzûl sebebi rivayetleri bulunmaktadır. Dahhâk’ın anlatımına göre Tebük’ten Medine’ye dönüşte bir grup münafık Hz. Peygamber’i öldürmeyi planlamış ve planlarını gerçekleştirmek için fırsat kollamaya başlamışlardır. Bir gece karanlıkta zorlu bir geçidin bulunduğu tepede, planlarını uygulayabileceklerini düşünerek geçitten geçtiği esnada Hz. Peygamber’i sıkıştırıp binitinden vadiye düşürmeye karar vermişlerdir. Bu niyetle bir kısmı önden giderken bir kısmı da Hz. Peygamber’in gerisinde kalmıştır. O gece Resûlullah’ın devesinin yularını çeken Ammâr b. Yasir, arkadan sevkeden de Huzeyfe b. el-Yemân’dır. Huzeyfe birden develerin tırnaklarının sesini ve silah şakırtısını¹⁴¹ duyarak geriye dönünce bu kişilerle karşılaşmıştır. Kötü niyetli olduklarını anlayarak “*Uzaklaşın ey Allah düşmanları!*” diyerek bağırması ve onlar da böylelikle isteklerine ulaşmamışlardır. Allah Resûlü yola devam etmiş, konaklayacakları yere vardıklarında “*Ulaşamayacakları bir işe kalkıştılar.*” âyeti nazil olmuştur.¹⁴²

İbn Kesir’in (ö. 774/1373) tefsirinde bu olay Huzeyfe b. el-Yemân’ın ağzından anlatılmakta ve Hz. Peygamber’e suikast hazırlayan münafıkların sayısı on iki olarak verilmektedir. Bu kişilerin tanınmamak için yüzlerine peçe taktıkları, buna rağmen Hz. Peygamber’in ve Huzeyfe’nin onların kimliklerini bildikleri aktarılmaktadır.¹⁴³ Olay, Ahmed b. Hanbel’in (ö. 241/855) *Müsned*’inde ise Ebû’t-Tufeyl’den nakledilmekte ve Allah Resûlü’nün Tebük Seferinden dönerken bir münâdiye emrettiği, o kişinin de “*Allah Resûlü yamaç yolunu (geçidi) tutmuştur, kimse o yolu tutmasın*” diye nida ettiği ve Huzeyfe, Resûlullah’ın binitini geminden tutup çekmekteyken ve Ammâr da geriden sürüyorken birden binitleri üzerinde yüzleri peçeli bir grubun Resûlullah’ın binitini sürmekte olan Ammâr’ın üzerine çullandığı söylenmektedir. Allah Resûlü, Huzeyfe’ye durmasını emredip binitinden inmiş, “*Ey Ammâr, o topluluğu tanıdın mı?*” diye sormuş ve Ammâr binitleri tanıdığını fakat grubun peçeli olduğunu söylemiştir. Hz. Peygamber “*Allah Resûlü’nün binitini ürkütüp onu geçitten aşağı atmak istediler*” buyurmuş ve 74. âyet bu olay üzerine inmiştir.¹⁴⁴

Tebük dönüşü münafıkların Hz. Peygamber’e yönelik bu suikast girişimi, Taberânî (ö. 360/971)’de çok daha ayrıntılı bir şekilde ve suikastçıların isimleri de verilerek nakledilmektedir. Hadise, Şa’bî’den rivayetle anlatılmaktadır: “Biz ‘Huzeyfe, Ebû Bekir’in ve Ömer’in sahip olmadığı bilgiyi yani münafıkların kimler olduğu bilgisini nasıl elde etti diye konuşuyorduk. Sıla b. Züfer dedi ki; Vallahi, biz de bunu Huzeyfe’ye sorduk da şöyle

¹⁴¹ Elmalılı, *Hak Dini*, 4/275.

¹⁴² Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, 175.

¹⁴³ İbn Kesir, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, 6/121.

¹⁴⁴ Hz. Peygambere suikast girişimi üzerine nazil olan âyetin Tevbe Süresinin 74. âyeti değil, 48. âyeti olduğu söylenmiştir. Bk. Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kurân*, 8/100-101.

anlattı: “Bir yolculukta Allah Resûlü ile gece birlikte yürüyorduk. Gece karardığında da biz yürümeye devam ettik. Allah Resûlü bir ara biniti üzerinde uyukladı. O esnada bir grup insanın “Şimdi onu binitinden itelesek de düşse boynu kırılrsa biz de ondan kurtulsak” diye aralarında fısıldaştıklarını duydum. Bu sebeple önlerine geçtim. Onlarla Allah Resûlünün arasında yürümeye ve Kur’ân-ı Kerim’den bir sûre okumaya başladım. Bunun üzerine Allah Resûlü uyandı ve Kur’ân okuyanın kim olduğunu sordu. Ben Huzeyfe’yim diyerek kendimi tanıttım. “Şunlar kim?” diye buyurdu. Ben de filan filan kimselerdir dedim ve isimlerini saydım. “Ne söylediklerini duydun mu?” diye sordu, ben de evet, onun için seninle onların arasında yürüdüm dedim. Allah Resûlü “Bunlar falan falandır ve bunlar münafıklardır. Sakın kimseye haber verme”¹⁴⁵ buyurdu” demiştir.

Bu olayın Medine’ye döndükten sonra da uzun süre gündemde kaldığı kaynaklara yansıyan rivayetlerden anlaşılmaktadır. Bir gün Ammâr, Allah Resûlü’nün ashâbından bir adamla kavga etmiş ve ona “Allah için söyle Akabe ashâbı kaç kişiydiler biliyor musun?” demiştir. Adam on dört kişi olduklarını söyleyince Ammâr “Şayet sen de onlardan isen on beş kişiydiler. Allah Resûlü onlardan Allah’a yemin olsun ki biz, Resûlullah’ın münâdisini duymadık ve o topluluğun ne istediğini de bilmiyorduk diyen üçünü mazur gördü” diye karşılık vermiştir. Ammâr bu olayın ardından “Ben şahadet ederim ki kalan on iki kişi dünya hayatında da şahitlerin dikileceği günde de Allah’a ve Resûlü’ne düşmandırlar” demiştir.¹⁴⁶ Ammâr’ın kiminle ve hangi sebeple kavga ettiğini ise Taberânî’de geçen rivayetten öğrenmekteyiz. Abdurrahman b. Câbir’den rivayet edildiğine göre, Ammâr b. Yasir ile Vedîa b. Sabit arasında geçen bir tartışmada Vedîa, Ammâr’a “Sen hala Huzeyfe b. el-Muğira’nın kölesisin, henüz seni azad bile etmedi” diye hakaret etmişti. Buna karşılık Ammâr da ona: “Akabe ashâbı kaç kişiydi?” diye sorduğunda Vedîa Allah bilir diyerek sessiz kalmıştır. Orada bulunanlar cevap vermesi için sıkıştırınca Vedîa, onların on dört kişi olduğundan bahsedildiğini duydum diye cevap vermiştir. Asıl niyeti Vedîa’ya o gün kendisinin de onların arasında olduğunu itiraf ettirmek olan Ammâr, “Sen de onların içindeysen demek ki on beş kişiydiler.” demiştir. Vedîa “Ey Ebü’l-Yakzân yavaş ol, Allah aşkına beni rezil etme” diye yalvarması üzerine Ammâr “Vallahi ben, kimsenin adını söylemedim ve asla da söylemeyeceğim. Fakat ben şahadet ederim ki bu onbeş kişiden onikisi bu dünya hayatında da şahitlerin dikileceği günde de Allah ve Resûlüne düşmandırlar, onlarla savaş halindedirler.” karşılığını vermiştir.¹⁴⁷ Bu rivayette suikast girişiminde bulunanlardan üçünün af-

¹⁴⁵ Ebü’l-Kâsım Süleymân et-Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebir* (Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994), 3/182-183, hadis no: 3014; Çetiner, *Esbâb-ı Nüzûl*, 1/464.

¹⁴⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5/453-454.

¹⁴⁷ Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebir*, 3/183.

fedildiği anlaşılmaktadır. Ancak Müslim'in Sahih'inde ise Ved'ia ile tartışan kişinin Ammâr değil Huzeyfe olduğu nakledilmektedir.¹⁴⁸

Akabe ashâbı olarak anılan ve Hz. Peygamber Tebük Seferinden dönüşte dar ve yüksek bir geçitten yani bir akabeden geçerken onun bineğini ürküterek düşürmek üzere plan yapıp suikast girişiminde bulunan kişiler Zübeyr b. Bekkâr rivayetinde şöyle belirlenmiştir. Amr b. Avf oğullarından Muattib b. Kuşeyr b. Melîl, Vedî'a b. Sâbit b. Amr, Amr b. Avf oğullarından Cedd b. Abdullah b. Nebîl, el-Hâris b. Yezîd et-Tâî, Amr b. Avf oğullarından el-Culâs b. Suveyd b. Sâmit, -daha sonra tevbe etmiştir- Hârise oğullarından Evs b. Kayzî,¹⁴⁹ Mâlik b. Neccâr oğullarından Sa'd b. Zürâre¹⁵⁰ ve Kays b. Fehd, Hublâ oğullarından Suveyd ve Dâ'is, Kays b. Amr b. Sehl, Zeyd b. el-Lasît, Selâme b. el-Hımâm'dır demiştir. Bu son ikisi Kaynuka oğullarından olup Müslüman olduklarını izhar etmişlerdir.¹⁵¹ Ancak önceki rivayette tevbe ettiği belirtilen kişi Ved'ia olarak verilirken bu listede Culâs olarak aktarılmaktadır. Bu iki ismin diğer bir ortak yönü her ikisinin de Amr b. Avf oğullarından olmasıdır.

Tevbe Sûresi 74. âyetinde yer alan "*Halbuki öç almaya yeltenmeleri için Allah ve Resûlünün onları zenginleştirmesinden başka bir sebep de yoktur.*" ifadesi hakkında da rivayetler kaynaklarda yer almıştır. İkrime'den gelen rivayete göre (Mekkeli) Adî b. Ka'b oğullarına¹⁵² ait bir köle, Ensardan bir adamı öldürmüş ve diyetinin 12.000 dirhem olarak belirlenmesi hakkında Tevbe Sûresi 74. âyeti nazil olmuştur. Katâde'den gelen rivayete Hz. Peygamberin lehine yüklü bir diyetle hükmettiği ya da diyetini almasını sağladığı ve bu diyet ödemesini alarak zenginleşen kişinin Abdullah b. Ubeyy olduğu belirtilmiştir.¹⁵³ Ancak bu açıklama, Tebük Seferi ile ilgili olan âyeti, sefere katılmayan Abdullah b. Ubeyy ile ilişkilendirmektedir ki bu tespit de bir belirsizlik bulunmaktadır.

Hz. Peygamber'e suikast girişimi Tebük Seferinden dönerken meydana gelmiş olduğundan dolayı 74. âyet-i kerimenin Tebük dönüşü yolda nazil olduğu yönündeki bilgiler netlik kazanmaktadır. Münafıkların Tebük Seferinde ordunun psikolojik direncini zayıflatmaya ve Hz. Peygamber'e zarar vermeye yönelik tutum içinde olduğuna dair rivayetler; 61, 64, 65, 66, 71,

¹⁴⁸ Müslim, "Sıfatü'l-münâfikîn", 11.

¹⁴⁹ Evs b. Kayzî, Yahudi Şas'ın tahrirlerine kapılarak Evs ve Hazrec kabilelerini savaşın eşğine getiren ve bu nedenle hakkında Âl-i İmrân 3/100-105. âyetleri inen kişidir.

¹⁵⁰ Sa'd b. Zürâre Medine'li ilk Müslümanlardan Es'ad b. Zürâre'nin kardeşidir. Bk. İsmâil Hakkı Ünal, "Es'ad b. Zürâre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/352.

¹⁵¹ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 3/184-185, hadis no: 3016.

¹⁵² Kureyş kabilesinin Hz. Ömer'in de mensubu olduğu bir koludur. Bk. Ahmet Önkâl, "Adî b. Kâ'b", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/380.

¹⁵³ Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 10/129.

72. ve 74. âyetlerin inişine sebep olan olaylarla bağlantısını kurmaktadır. Dolayısıyla Tevbe Sûresi 69 ve 71. âyetlerin, bu âyet grubu içinde yer alması bu iki âyetin aynı bağlam içinde ve bir arada inmiş olduğunu söylememizi mümkün hale getirmektedir.

5.2. Tevbe Sûresi 112. Âyet

Tevbe Sûresi içinde yer alan el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehÿü ani'l-münker âyetlerinden olan 112. âyetin birlikte indiği 111. âyetin nüzûl sebebi hakkında Muhammed b. Ka'b el-Kurazî'den şu bilgiler aktarılmaktadır: İkinci Akabe biatı gecesi yetmiş küsur kişi olarak Ensar biat ettiklerinde, Abdullah b. Revâhâ, Hz. Peygamber'e: "Rabbim ve kendin için dilediğini şart koş" demişti. Allah Resûlü "Rabbim için O'na kulluk etmenizi ve O'na hiçbir şeyi ortak koşmamanızı, kendim için de mallarınızı ve canlarınızı nelerden koruyorsanız beni de onlardan korumanızı şart koyuyorum." buyurmuştu. Onlar "Bunu yaparsak bizim için ne var?" diye sorduklarında Hz. Peygamber "Cennet" diye cevap vermişti. Bunu kazançlı bir alışveriş olarak kabul edip, bozulmasını da istemeyeceklerini söylemeleri üzerine "Muhakkak ki Allah, müminlerin mallarını canlarını karşılığı cennet olmak üzere satın almıştır." âyeti nazil olmuştur.¹⁵⁴ Bu rivayet, 111. âyetin Akabe biatı esnasında Mekke döneminin sonlarında indiğini ifade etmiş olmaktadır. Kaynaklarda Akabe biatı ile ilgili rivayetler arasında söz konusu konuşmalar yer almakla birlikte bu olay esnasında inen bir âyetten bahsedilmemektedir. Dolayısıyla tefsir kaynaklarında âyetin Medine döneminde indiği bilgisi tercih edilmiştir. Bununla birlikte Ensarın Akabe'de verdiği sözün, Medine'de Tebük Seferi bağlamında tekrar hatırlatılmasının murad edilmiş olduğu düşünülebilir. Âyetteki müjde Akabe biatında Hz. Peygamber'e aynı sözleri söyleyen Abdullah b. Revaha'nın da evleviyetle âyetin hükmüne girdiği şeklinde yorumlanmış olması mümkündür.¹⁵⁵ İbn Ebi Hatim, Cabir b. Abdullah'tan aktardığı rivayetinde 111. âyetin, Medine'de ve Hz. Peygamber Mescid-i Nebevi'de iken nazil olduğunu belirtmektedir. Bu habere göre âyetin nüzûlü üzerine mescitte insanlar kalabalık bir halde iken Ensardan bir kişi ridasının bir ucunu omuzuna atmış, "Ey Allah'ın Elçisi gerçekten böyle bir âyet mi nazil oldu?" diye sormuş, Efendimizin "Evet" cevabı üzerine de "Kârlı bir alışveriş, ne bozarız ne de bozulmasını isteriz." demiştir.¹⁵⁶ Ancak bu rivayet âyetin nüzûl sebebini vermayip âyetin nüzûlü sonrasında bir olayı aktarmaktadır. Bu rivayet âyetin Medine'de indiği hususunda bir delil olarak kabul edilmektedir.

Tevbe Sûresi 112. âyetin nüzûl sebebi hakkında aktarılan bir rivayette İbn Abbas bundan bir önceki "Şüphesiz Allah, müminlerden canlarını ve

¹⁵⁴ Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 11/27; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kurân*, 8/169.

¹⁵⁵ Çetiner, *Esbâb-ı Nüzûl*, 1/483.

¹⁵⁶ Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 11/26.

mallarını kendilerine vereceği cennet karşılığında satın almıştır” âyeti¹⁵⁷ nazil olunca bir adamın “Ey Allah’ın Elçisi, hırsızlık yapsa, zina etse ve içki içse de mi?” diye sorması üzerine “*Bunlar tevbe edenler, ibadet edenler, hamdedenler, oruç tutanlar, rüku ve secde edenler, ma’rûfu emredip münkerden alıkoyanlar ve Allah’ın koyduğu sınırları hakkıyla koruyanlardır. Müminleri müjdele*” âyetinin nazil olduğunu söylemektedir.¹⁵⁸ Ancak bu rivayette âyetin indiği zaman ve mekân gibi bağlantılar mevcut değildir. Bir sonraki âyet olan 113. âyetle ilgili olarak Allah Resûlü’nün amcası hakkında indiğine dair görüşler bulunmaktadır. Bu rivayetler âyette geçen “*Cehennem ashabı oldukları kesin olarak ortaya çıktıktan sonra akraba bile olsalar müşrikler için mağfiret dilemek, Peygamber’e ve iman etmiş olanlara yaraşmaz*” ifadesinin, Hz. Peygamber’in amcası Ebû Talib’e, “*Nehyolunmadıkça elbette senin için istiğfarda bulunmaya devam edeceğim*” demesi üzerine Mekke’de nazil olduğu yönündedir.¹⁵⁹ Mukâtil ise bu âyetin Mekke’nin fethinden sonra Hz. Peygamber’in “*İbrahim de müşrik olduğu halde babası için istiğfar etmişti ben de annem için dua edeyim*” demesi üzerine nazil olduğunu aktarmaktadır.¹⁶⁰ Âyetin içeriği bahsedilen konuları hatırlatıyor olsa da sûrenin tamamının Medine’de indiği hakkında ittifak bulunmaktadır. Müfessirler genel olarak bu âyet grubunun Tebük Seferi ile ilgisi yönünde kanaat bildirmişlerdir.

Tevbe Sûresinin içeriğinde çoğunlukla Tebük Seferi öncesi, sefere hazırlık, sefer süresi ve dönüşü olmak üzere tüm bu süreçte münafıkların sergilediği tehlikeli tutumlar yer almaktadır. Hz. Peygamber’in ve Müslümanların yaşadığı en kritik dönemlerden birinde nazil olan Tevbe Sûresinde yer alan âyetler o dönemin sıkıntılı sürecini gözler önüne sermektedir. el-emru bi’l-ma’rûf ve’n-nehÛ ani’l-münker âyetlerinin bu içeriklere sahip bir sûrede yer alması ve bu âyetlerin nüzûl sebeplerinin ortak noktasının münafıkların nifak çabaları ve Allah Resûlü’nün bu fitne faaliyetleriyle baş etme mücadelesi olduğu görülmektedir. Yaşanan fitne çabalarının ötesinde Hz. Peygamber’e suikast düzenleyecek kadar kinlerini ileri boyuta taşıyanlar karşısında Müslümanların birlik ve beraberliği ve emirlere itaat etmeleri hayati önem taşımaktadır. Söz konusu âyetler ve bulunduğu âyet grubu hakkında nakledilen rivayetler bize bu âyetlerin kronolojide hicretin 9. yılında indiği bilgisini vermektedir. Dolayısıyla Tevbe Sûresi 67, 71. ve 112. âyetler Medenî âyetlerdir ve Tebük Seferi çerçevesinde münafıkların fitne çabaları üzerine yaşanan olaylar sebebiyle inzal edilmiş olan âyet grubu içinde yer almaktadırlar.

¹⁵⁷ Tevbe 9/111.

¹⁵⁸ İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, 3/505; Elmalılı, *Hak Dini*, 4/299.

¹⁵⁹ Buhârî, “Tefsir”, 9; Müslim, “İmân”, 39; Âlûsî, *Rûhu’l-meânî*, 10/40; Süyûtî, *el-İtkân*, 49.

¹⁶⁰ Mukâtil, *Tefsîr-u Mukâtil*, 2/183.

SONUÇ

Vahyin nüzûl süreci boyunca içine indiği toplumun güncel olaylarını izlediği, mesajının Hz. Peygamber'in yaşadığı toplumda temas ettiği insanlarla ve şahit olduğu gelişmelerle uyum içinde şekillendiği bir gerçektir. Hz. Peygamber'in içinde bulunduğu mekânlar, olaylar ve muhatap olduğu insanlar âyetlerin de ayrılmaz bir parçasını oluşturmaktadır. Bu nedenle tüm bu detaylar vahyin mesajının içine nüfuz eden bilgiler olarak, anlamın belirlenmesinde bu günün dünyasında yaşayan biz Müslümanlara ışık tutmaktadır. Dilin ve tarihin imkanları içinde bir tefsir faaliyeti açısından, sebep-i nüzûl bilgisi ile âyet ve sûrelerin Mekkî ya da Medenî olduklarına dair bilgiler önemlidir. el-Emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyü ani'l-münker prensibinin anlamı ve sınırları kelâm disiplini içinde tartışılmıştır. Âyetlerden çıkarılan bir ifade olduğundan doğal olarak bu prensip, tefsirin de alanına girmektedir. Bununla birlikte ilgili âyetlerin ilk muhataplarının zihin dünyasında bir anlama ve bir bağlama sahip olduğu gerçeği zaman içinde göz ardı edilmiştir.

Âyetlerin aslî anlamlarına ulaşabilmek için bir bağlam oluşturulmaya çalışılırken özellikle Âl-i İmrân ve Tevbe Sûreleri içinde yer alan el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyü ani'l-münker âyetleri siyak ve sibakı ile birlikte ele alınmıştır. Buna göre Âl-i İmrân ve Tevbe sûreleri içinde yer alan söz konusu âyetlerin nazil olduğu dönem Medine'dir. Bu durum Medine toplumunda bir arada yaşayan diğer inanç mensupları ile özelde ise Yahudilerle ilgisini ortaya koymaktadır. Genel bir ifadeyle ilgili âyetlerin önemli bir bölümünün Yahudilerin ve münafıkların Hz. Peygamber'e yönelik tutumları ile organik bir bağlantısı bulunduğunu söylemek mümkündür. Hac Sûresi 41. âyetin savaşa izin veren ve hicretten bahseden içeriği de âyetin kolaylıkla hicretin ilk yılına yerleşmesine imkan tanımaktadır. A'râf Sûresi 157. ve Lokmân Sûresi 17. âyetler Medine döneminin başlangıcına yakın bir tarihte, Mekke döneminin son yıllarında inmiş görünmektedir.

Sonuç olarak; kaynaklarda söz konusu âyetler ile siyak-sibakında bulunan âyetler hakkında aktarılan bilgiler ışığında Kur'ân-ı Kerim'de el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyü ani'l-münker âyetlerinin kronolojik olarak Lokmân 31/17; el-A'râf 7/157; el-Hac 22/41; Âl-i İmrân 3/104, 110, 114; et-Tevbe 9/67, 71, 112 sıralaması ile nazil olduğu görülmektedir. el-Emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyü ani'l-münker ifadesinin yer aldığı âyetlerden, Lokmân 31/17 ve el-A'râf 7/157. âyetlerin dışında kalan yedi âyet Medenîdir. Medine'de inen el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyü ani'l-münker âyetlerinin tarihi arka planı ve birlikte indiği âyet grupları hakkındaki veriler bir arada değerlendirildiğinde, toplumda güvenlik sorunu olarak algılanabilecek olaylarla bağlantılı bir bağlamda indiği anlaşılmaktadır.

KAYNAKÇA

Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemu'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. İstanbul: 1408/1987.

Abdülfettah, el-Kâdî. *Esbâb-ı nüzûl -Sahabe ve Muhaddislere Göre-*. çev. Salih Akdemir Ankara: Fecr Yayınevi, 1996.

Abdürrezzâk b. Hemmâm. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. A. Emin Kal'acî. Beyrût: Dâru'l Marife, 1411/1991.

Abdürrezzâk Huseyin Ahmed. *el-Mekkî ve'l-Medenî fi'l-Kur'ân'il-Kerîm*. Kahire: Dar'u İbn Affan, 1999.

Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. İstanbul: Çağrı Yayınları-Dâru Sahnûn, 1413/1992.

'Ak, Halid Abdurrahman. *Usûlü't-tefsîr ve kavâ'idüh*. Beyrût: 1986.

Akman, Gülsüm. "Dirayet Tefsirinde Esbâb-ı Nüzûlün Yeri; Medâri-kü't-Tenzîl Örneği". *İlahiyat* 3 (Aralık/December 2019).

Âlûsî, Şihâbuddîn es-Seyyid Mahmûd. *Rûhu'l-meânî fi'l-Kur'âni'l-azîm ve seb'i'l-mesânî*. Beyrût: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabi, 1994.

Bâzergân, Mehdî. *Kur'ân'ın Nüzûl Süreci*. Ankara: Fecr Yayınevi, 1998.

Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn. *Meâlimü't-tenzîl*. Beyrût: 1407/1987.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl. *Sahîhu'l-Buhârî (el-Câmi'u's-sahîh)*. İstanbul: 1401/1981.

Câbirî, Muhammed Âbid. *Fehmü'l-Kur'âni'l-hakîm*. Beyrût: Merkezu Dirâseti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1997.

Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usulü*. 25. Basım. Ankara: TDV Yayınları, 2014.

Cessâs, Ahmed b. Ali Ebû Bekir er-Râzî. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. thk. Abdüsselam Muhammed Ali Şahin. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994.

Cüveynî, Abdülmelik b. Abdullâh. *Kitabû'l-İrşâd ilâ kavâti'il-edille fi usûli'l-i'tikâd*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1995.

Çetin, Mustafa. "Nüzûl Sebepleri (Esbâbu'n-Nüzûl)". *Diyanet İlmî Dergi* 30/2 (1994), 95-120.

Çetiner, Bedrettin. *Fatiha'dan Nâs'a Esbâb-ı Nüzûl*. İstanbul: Çağrı Yayınları. 2002.

Derveze, Muhammed İzzet. *et-Tefsîrü'l-hadîs*. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1962-1964.

Ebü Zehrâ, Muhammed. *Hâtemü'n-nebiyyîn*. Dohâ: 1400.

Elmalılı, Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: 1960.

Gazzâlî, Ebü Hâmid Muhammed. *İhyâ'ü'ulûmi'd-dîn*. çev. Mustafa Çağrı. İzmir: DİB Yayınları, 2020.

Gözeler, Esra. *Kur'an Âyetlerinin Tarihlendirilmesi*. İstanbul: KURAMER Yayınları, 2016.

Gözeler, Esra. "Sûrelerin Mekkîliği ve Medenîliği: 22/el-Hacc Sûresi Örneği". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 58/1 (2017).

Heykel, Muhammed Hüseyin. *Hazreti Muhammed Mustafa*. çev. Ömer Rıza Doğrul. İstanbul: Ahmet Halit Kitabevi, 1948.

Huvvârî, Hüd b. Muhakkem. *Tefsîr-u Kitâbillâhi'l-azîz*. thk. el-Hâc b. Saîd Şerîfî. 4 cilt. Cezayir: Dâru'l-Besâir, 2001.

İşık, Emin. "Âl-i İmrân Sûresi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/307-309. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

İbn Âşûr, Muhammed Tâhir b. Muhammed. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Beyrût: Müessesetu't-Târîh, 2000.

İbn el-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân. *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*. Şam: el-Mektebetu'l-İslâmî, 1964.

İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasan İzzettin. *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1428/2007.

İbn Hazm, Ebü Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd. *el-Fasl fî'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihâl*. thk. Muhammed İbrahim Nasır - Abdurrahman Umeyre. Beyrût: Dâru'l-Ceyl, 1996.

İbn Hişâm. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. thk. Mustafa es-Sakka. Kahire: Mustafa el-Bâbi el-Halebî, 1981.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav'. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed es-Selâme. Riyad: Dâr-u Tayyibe, 1997.

İbn Sa'd. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. Medine: Mektebetu'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1987.

İbn Teymiyye, Takıyyuddîn Ahmed b. Abdulhalîm. *el-Hisbe*. thk. Salih Osman el-Lihâm. Beyrût: ed-Daru'l-Osmaniyye, Daru İbn Hazm, 1424/2004.

İbn Teymiyye. *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*. thk. Adnan Zarzür. Beyrût: 1392/1972.

Kâdî Abdülcebbar, Ebü Hasan Abdullah b. Ahmed. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*. 3. Basım. thk. Abdülkerîm Osmân. Kâhire: 1416/1996.

Karaman, Hayrettin vd. Kur'ân Yolu. *Türkçe Meal ve Tefsir*. Ankara: 2017.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kurân*. thk. Abdullah Abdülmuhsin et-Türkî. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2006.

Mevdûdî, Seyyid Ebü'l-A'lâ. *Tefhîmu'l-Kur'ân*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.

Mubârekfûrî, Safiyyürrahman. *er-Rahîkü'l-mahtûm*. Mısır: Dârü'l-Vefâ, 2010.

Mukâtil b. Süleymân. *Tefsîrü Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte. Beyrût: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 2002.

Müslim, Ebü'l-Huseyn Müslim b. el-Haccac el-Kuşeyrî. *Sahîhu Müslim*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. İstanbul.

Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist*. trc. Ramazan Şen. İstanbul: Bilnet Matbaacılık ve Yayıncılık, 2019.

Nesefî, Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed. *Tefsîru'n-Nesefî*. Beyrût: Daru'l-Kalem, 1408/1989.

Nevevî, Muhyiddîn Yahya. *Şerhu Sahîh-i Müslim*. Mısır: Matbaatü'l-Kestelliye.

Önkâl, Ahmet. "Adî b. Kâ'b". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/380. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Râzî, Fahrüddîn Muhammed İbn Ziyâuddîn Ömer ibn el-Hüseyn el-Kuşeyrî. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrût: Daru'l-Fikr, 1981.

Sâbunî, Muhammed Ali. *Safvetü't-tefâsir*. Beyrût: Dâru'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1981.

Sâlih, Subhi İbrahim el-Lübânî. *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân*. 26. Basım, Beyrût: Daru'l-İlim li'l-Melâyin, 2005.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn. *ed-Dürü'l-mensûr fî't-tefsîr bi'l-me'sûr*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, ty.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Mustafa el-Buga. Beyrût: Dâr-u İbn Kesîr, 1987.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn. *Lubâbu'n-nukûl fî esbâbi'n-nuzûl*. çev. Abdulcelil Alpkıray. İstanbul: 2015.

Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed. *Fethu'l-kadir el-câmî beyne feneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min ilmi't-tefsîr*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1993.

Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb. *el-Mu'cemu'l-kebîr*. Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. Kahire: Hicr, 2001.

Teftazânî, Mesud b. Ömer b. Abdullah. *Şerhu'l-Makâsîd*. thk. Abdurrahman Umeyra. Beyrût: 1409/1989.

Tahmaz, Abdulhamid Mahmud. *et-Tevrat ve'l-İncil ve'l- Kur'ân-ı Kerîm fî sûreti Âl-i İmrân*. Beyrût: 1990.

Türcan, Selim - Dinç, Ömer. "Kur'ân'ın İfade Kalıpları Nüzûl Kronolojisiini Aydınlatılabilir mi? Fâtiha Sûresinin Nüzûl Zamanına İlişkin Bir Değerlendirme". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/28 (2015), 5-34.

Türcan, Selim. "Kur'ân'ın İfade Kalıpları Nüzûl Kronolojisiini Aydınlatılabilir mi? Müzzemmil Sûresi Örneğinde Bir Yöntem Denemesi". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/17 (2010), 67-100.

Ünal, İsmail Hakkı. "Es'ad b. Zürrare". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/352, İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî. *Esbâbü'n-nüzûl*. nşr. İsam b. Abdulmuhsin el-Humeydân. Demmâm: Dâru'l-İslâh, 1992.

Vâkîdî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Vâkîd el-Eslemî. *el-Megâzî*. Beyrût: Dâru'l-A'lemî, 1989.

Yahya b. Sellâm. *Tefsir-u Yahya b. Sellâm*. thk. Hind Şelebî. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1425/2004.

Yılmaz, Bedriye. *Medine Yahudileriyle İlişkilerin Erken Dönem Kurân Tefsirine Etkisi*. İstanbul: KURAMER Yayınları, 2021.

Yiğit, İsmail. "Tebük Gazvesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/228-230. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed b. Seriiy. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuh*. Beyrût: Dâru'l-Hadîs, 1994.

Zemaşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmud b. Ömer el-Harezmi. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. Riyad: Daru'l-İhyai't-Turasu'l-Arabiyye, 1998.

Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed. *el-Burhân fî ulûmi'l- Kur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Azî İbrâhîm. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1391.

DIYARBAKIR ZİYA GÖKALP YAZMA ESER KÜTÜPHANESİ'NDE BULUNAN KİRÂATE DAİR ARAPÇA EL YAZMA ESERLERİN TESPİT VE DEĞERLENDİRMESİ

DETECTION AND EVALUATION OF THE ARABIC MANUSCRIPTS ON QIRAAT IN DIYARBAKIR ZİYA GÖKALP LIBRARY OF MANUSCRIPTS

Geliş Tarihi: 04.03.2021 Kabul Tarihi: 01.03.2022

✉ RIFAT ABLAY

DR. ÖĞR. ÜYESİ

DİCLE ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ

orcid.org/0000-0002-5948-9221

rifat.ablay@dicle.edu.tr

ÖZ

Diyarbakır Ziya Gökalp Yazma Eser Kütüphanesi bünyesinde, yazı dili Arapça olan 115 adet kırâat ve tecvid ilimlerine dair yazma eser bulunmaktadır. Çalışmamızda; bu kütüphanede bulunan kırâat ilmiyle ilgili kaleme alınmış eserler tespit edilip haklarında bilgi verilmiş, demirbaş kayıtlarındaki hatalı telif isimleri düzeltilmiştir. Ayrıca müellif bilgisi bulunmayan eserlerin müelliflerine yer verilmiş ve bunların içinde yer alıp da demirbaş listesinde adı geçmeyen bazı risâlelerin tespiti yapılmıştır. Bu sayede kütüphane kataloğunda yer almayan veya katalogda yer aldığı hâlde eksik bilgiler içeren eserlere dikkat çekilerek kırâat alanında çalışacak olan akademisyen ve araştırmacılara katkı sağlanması hedeflenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kırâat, Tecvid, Bibliyografya, Yazma Eser, Diyarbakır Ziya Gökalp Yazma Eser Kütüphanesi.

ABSTRACT

In Diyarbakır Ziya Gökalp Library of Manuscripts, there are 115 manuscripts in Arabic on qiraat (recitation of the Holy Quran) and tajweed (the style in which Quran is recited) studies. In the current study, all the 115 works were identified, with brief and succinct information supplied for every one of them. Not only were the erroneous names previously been given to some of the works contained in the accession record were corrected but also those which lacked information about their authors were provided with vital information. Furthermore, the treatises contained in some of these volumes but not included in the inventory list were also found and identified. Taking all these into account, the present study intends to contribute to the work of academicians and researchers by drawing particular attention to the books and treatises not available in the library catalog, as well as those available in this catalog with only inadequate information about them.

Keywords: Qiraat, Tajweed, Bibliography, Manuscripts, Diyarbakır Ziya Gökalp Library of Manuscripts.

SUMMARY

Since the early times of Islam, the scholarly heritage has been systematic, resulting in the publication of a countless number of books to promote the spreading of Islamic scholarship and the preservation of Islamic principles. The first of them were the Quran's chapters, followed by the sacred book itself. We may presume that Muslims were introduced to writing during the early years of Islam not only because Prophet Muhammad (pbuh) appointed several scribes during the Meccan period, but also because narrations indicate that hand-written pages of the Qur'an were also used during this period.

The entire Quran was brought together following the demise of the Prophet Muhammad (pbuh) and reproduced to be sent to Islamic lands. Lesson circles were formed to understand the Qur'an and make it possible to be recited by large masses. Meanwhile, the students of the companions of the Prophet (pbuh) (Tāb'īn) and those who followed the Tāb'īn, known as Tābī'ū al-Tāb'īn, recorded the Islamic sciences they learned from the companions through writing. In this regard, the study of qiraat, which started to take shape from the 2nd century of the hijra, gained momentum in the 3rd and 4th centuries and many different works have been produced in this field ever since. These works have managed to spread across a wide geography thanks to scholars and their students.

So many private and state libraries have been established in different towns to acquire knowledge or to preserve the knowledge inherited from previous generations. Certain works that could be defined as bedside books have been handed down from one generation to another. Today, these works are brought to light and introduced to the world of science through analysis, investigations, or translation work, making it possible for modern people to access and benefit from this inheritance. However, despite all these efforts, there are still many manuscripts waiting to be explored. In fact, many manuscripts by Muslim scholars or by people living in Islamic geography are still waiting to be unearthed in various libraries across the world. In the present study, we aimed to unearth and introduce the Arabic hand-written works published on the science of qiraat and registered in the Ziya Gökalp Library of Manuscripts in Mesudiye Madrasah located in the courtyard of the Great Mosque in Diyarbakır.

There are approximately 3250 manuscripts in 1984 volumes written in Arabic and registered in this library. While some of

these works are contained inside a single volume, others comprise many treatises. As a result of analyzing these treatises, this study detected 115 Arabic manuscripts here in this library, including the copies of the same work copied by different scholars in different periods, which were written on either qira'at al-sab' (seven qiraat), qirā'āt al-'ashar (ten qiraat), or tajweed (the rightful articulation of Quranic verses).

In this study into the works available on qiraat, a few problems were identified in the library records of these works. First, the title of some works is either missing or incorrect. Second, some works lack total information about their authors while others either give incomplete or incorrect information about them. Third, since the works in the library are cataloged in different periods, there are significant differences between the page numbers in the existing folders and the numbers registered in the system. Fourth, there are some works whose names do not even appear on the catalog despite constituting a chapter in the same volume. Fifth, no catalog study has been done on the works of the qiraat available in the library, nor a registration process has been conducted as regards the section of work type. Sixth, some of the works have been named based on their content unlike how it is done in the literature. Finally, the death date of the author of some books has not been mentioned where his name is written.

In this study, some improvements made to the works of qiraat available in the Diyarbakır Ziya Gökalp Library of Manuscripts are presented. To begin with, the names of the works were compared with the names used commonly in the literature to provide their correct forms besides mentioning the books published with more than one name. Identification of the author of unspecified works was carried out by considering the content of the work or by reviewing the literature. Hence, researchers further studies into this field will not only have access to the correct titles but will also have an idea about the content of these works.

GİRİŞ

İslâmîyet'in erken dönemlerinden itibaren kayıt altına alınan ilmî miras zamanla sistematikleşmiş; bu bağlamda İslâmî ilimlerin gelişip yayılması ve bu müktesebatin korunması adına çok sayıda güzide eser yazılmıştır. Bunların başında Mushaf sayfaları ve daha sonrasında da bir araya getirilen Mushaf'ın¹ kendisi olmuştur. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Mekke döneminde kâtipler edinmesinin yanı sıra² Kur'ân'a ait yazılı sayfaların yine bu dönemde kullanıldığını gösteren birtakım rivâyetlerin³ varlığı, Müslümanların İslâmîyet'in erken dönemlerinde yazıyla tanıştığının göstergesidir.

Kur'ân'ın tamamı, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) vefatından sonra bir araya getirilmiş ve İslâm beldelerine gönderilmek üzere çoğaltılmış;⁴ yine Kur'ân'ın anlaşılması ve kırâatinin geniş kitlelere ulaşması için ders halkaları oluşturulmuştur. Bu esnada sahâbenin ders halkasına katılan tâbiîn ve tebeî tâbiîn, sahâbeden öğrendiği ilimleri yazı yoluyla kaydetmiştir. Bu bağlamda hicrî ikinci asırdan itibaren şekillenmeye başlayan kırâat ilmi, üçüncü ve dördüncü asırlarda ivme kazanmış ve bu alanda birçok farklı eser kaleme alınmıştır. Ortaya konulan bu telifler ise âlimler ve onların yetiştirdiği talebeler aracılığıyla geniş ve muhtelif coğrafyalara yayılmıştır.

İlim elde etmek veya önceki nesillerden kalan ilmî birikimi muhafaza etmek amacıyla farklı beldelerde şahsî veya devlete ait çok sayıda kütüphane kurulmuştur. Başucu

¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fi el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh* (Beyrût: Dârû Tavki'n-Necâh, 2001), "Fezâilü'l-Kur'an", 4986.

² Rifat Ablay, *Endülüs Tefsir Geleneğinde Kırâat İbn Atıyye Örneği* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2020), 80.

³ Rivayete göre Hz. Ömer, kız kardeşi ve damadının Müslüman olduğu haberini almıştır. Durumu öğrenmek için evlerine gidince Habbâb b. Eret'in Tâhâ Sûresinden bazı âyetleri (1-20) onlara okuduğunu duyar. İçeri girince okunanların ne olduğunu merak edip kendisine getirilmesini ister. Hz. Ömer temizlendikten sonra söz konusu Kur'ân sahifesi kendisine getirilir ve o bu olay üzerine Müslüman olur. Detaylı bilgi için bk. Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Eyyüb el-Himyerî el-Me'âfirî el-Basrî el-Mısırî İbn Hişâm, *es-Siretü'n-nebeviyye li'bnî Hişâm* (Mısır: Matbaatu el-Bâbî, 1955), 1/343.

⁴ Ebû Muhammed b. Hammûs b. Muhammed b. Ebû Tâlib Mekki, *el-İbâne 'an me'âni'l-kırâât* (Kahire: Dârü Nehdati Mısır, ts.), 49.

kitapları olarak niteleyebileceğimiz belli başlı eserler asırlarca nesilden nesile aktarılmış, bu sayede İslâmî ilimlerin günümüze kadar aktarımı sağlanmıştır. Günümüzde bu eserler; tahkik edilmek, bilimsel çalışmalara konu olmak veya çevirisi yapılmak suretiyle ilim dünyasına kazandırılmaktadır. Böylelikle bize miras kalan bu eserler, günümüz insanının istifadesine sunulmaktadır. Ancak bunca gayrete rağmen kütüphane raflarında hâlâ incelenmeyi bekleyen pek çok el yazma eser bulunmaktadır. Dahası Müslüman âlimlere veya İslâm coğrafyasında yaşamış farklı şahsiyetlere ait çok sayıda el yazma eser, dünyanın farklı kütüphanelerinde hâlen gün yüzüne çıkarılmayı beklemektedir. Bu çalışmada, biz de Diyarbakır Ulu Camii avlusunda bulunan Mesudiye Medresesi'ndeki Ziya Gökalp Yazma Eser Kütüphanesi'nde kayıtlı olan ve Arapça⁵ yazılan kırâat ile ilgili yazma eserleri gün yüzüne çıkararak tanıtmayı hedefledik.

Söz konusu kütüphanede kayıtlı 1984 cilt eserin içinde yaklaşık 3250 adet Arapça yazma risâle bulunmaktadır. Burada bulunan 1984 cilt eserden kimi tek bir kitaptan kimi de birden fazla risâleden oluşmaktadır. Bu risâlelerin incelenmesi neticesinde aynı eserin farklı tarihler ve farklı müstensihler tarafından istinsâh edilen nüshalarıyla beraber toplamda 115 adet Arapça yazma kırâat eserinin tespiti tarafımızca yapılmıştır.

Kırâat eserleriyle ilgili yapılan bu çalışmada, söz konusu eserlere dair kütüphane kayıtlarında aşağıdaki sorunlar tespit edilmiştir:

- Bazı eser isimleri eksik veya yanlış yazılmıştır.
- Bazı eserlerde müellife dair bilgiler ya eksik ve hatalı bir şekilde verilmiş ya da hiç verilmemiştir
- Kütüphanedeki eserler farklı dönemlerde kataloglandırıldığı için mevcut klasörlerdeki varak numaraları ile sistemde kayıtlı olan numaralar arasında önemli farklar bulunmaktadır.
- Aynı cilt içerisinde olduğu hâlde kütüphane kataloğunda adı geçmeyen bazı eserlere rastlanmıştır.
- Kütüphanede kırâat eserlerine özgü bir katalog çalışması yapılmadığı gibi eser türü kısmında da kırâat alanına dair bir kayıt işlemi gerçekleştirilmemiştir.
- Bazı eserlere isim verme işlemi, literatürde yapılandan farklı olarak eserin içeriği baz alınmak suretiyle yapılmıştır.
- Müellifin adının kaydedildiği bazı eserlerde müellifin ölüm tarihine dair bilgi verilmemiştir.

Bu çalışmada kütüphane bünyesinde bulunan kırâat ilmine dair eserlerle ilgili aşağıdaki hususlarda birtakım iyileştirmelere yer verilmiştir:

Bu çalışmada kütüphane bünyesinde bulunan kırâat ilmine dair eserler-

⁵ Bu kütüphane bünyesinde kırâat ve tecvit ilimlerine dair yazı dili Osmanlıca eserler de bulunmaktadır.

le ilgili aşağıdaki hususlarda birtakım iyileştirmelere yer verilmiştir:

✓ Eserlerin isimlerinin literatürdeki yaygın adları karşılaştırılarak doğru hâlleri verilmiş; ayrıca birden fazla isimle anılanları belirtilmiştir.

✓ Müellifi belirtilmemiş teliflerin müellif tespiti, eser içeriği gözetilerek veya literatür taraması yapılarak gerçekleştirilmiştir.

✓ Varak numarası sisteme yanlış girilmiş eserlerin doğru varak numarası tespit edilmiştir.

✓ Bir cildin içinde ismi geçtiği halde kütüphane demirbaş listesinde bulunmayan eserler, müellifleriyle birlikte tespit edilmiştir.

✓ Müellife dair eksik bilgi içeren eserlerin künyelerine tarafımızca tespit edilen bazı bilgiler ilave edilmiştir.

✓ Çalışmada sadece eser isimlerine değil, eserlerin içeriğine de kısaca değinilmiştir. Böylelikle bu alanda çalışacak araştırmacılar yalnızca doğru eser isimlerine erişmekle kalmayacak aynı zamanda eser içeriğine dair fikir sahibi de olabileceklerdir.

Çalışmamızda ele alınan eserler aşağıda verilen yöntem doğrultusunda incelenmiştir:

Öncelikle eserin ismi, müellifin künyesi, müstensihnin adı, istinsâh tarihi/yeri, demirbaş numarası, varak bilgisi ve yazı türü verilmiş, daha sonra söz konusu eserle ilgili kısa bir bilgilendirme ve değerlendirme yapılmıştır. Eserler alfabetik sıraya göre verilmiştir. Aynı eserin farklı nüshaları varsa istinsâh tarihi daha erken olanına öncelik verilmiştir.

Diyarbakır Ziya Gökalp Yazma Eser Kütüphanesi'nde kayıtlı bulunan kırâat ilmine dair Arapça yazma eserler şunlardır:

1. *'Akiletü etrâbi'l-kasâid fi esnâ'l-makâsid fi mersûmi'l-mesâhif*, Ebû Muhammed el-Kâsım b. Fîrruh eş-Şâtîbî (ö. 590/1194), D. No: 21 Hk 700/2, vr. 43a-60a, yz. harekeli nesih. Bu eser Ebû Amr ed-Dânî'nin resm-i mushafa dair yazdığı *el-Mükni'* adlı eserinin manzum hâli olup 298 beyitten oluşmakta, *Şatibiyyetü's-Süğra*, *Kaside-tü'r-Râiyye*6 ve *er-Râiyye* isimleriyle de anılmaktadır.
2. *'Akiletü etrâbi'l-kasâid fi esnâ'l-makâsid fi mersûmi'l-mesâhif*, Şâtîbî, D. No: 21 Hk 915/1, vr. 1a-9a, yz. kırma nesih. Eser, kütüphane demirbaşında Manzûme fi'l-Kırâat olarak kayıtlara işlendiyse de esasında İmâm Şâtîbî'nin ismini başlıkta belirttiğimiz manzum eseridir.
3. *Beyânü'l-müşkilât 'ale'l-mübtediîn min ciheti't-tecvîd*, Muhammed b. Ömer (ö. ?), D. No: 21 Hk, vr. 44b-87a yz. nesih. Kütüphane demirbaşında kayıt altına alınmamış olan bu eserde tecvide dair birçok konuya değinilmektedir.

⁶ Abdurrahman Çetin, "Şâtîbî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/377.

4. ***Büğyetü'l-müstefid fi 'ilmi't-tecvîd***, Muhammed b. Bedruddîn b. Abdülhak b. Belbân el-Hazrecî el-Be'li ed-Dimeşkî el-Hanbelî (ö. 1083/1672), D. No: 21 Hk 266/5, vr. 45b-55b, yz. nesih. Kütüphane kataloğunda müellif ismi belirtilmemiştir. Bu eser Âsım kırâatine göre tecvid konularını etraflıca ele almaktadır.
5. ***Câmi 'u'l-keîâm fi resmi Mushafî'l-Îmâm***, Şeyhülislâm Ebû Abdil-lâh Muhammed b. Ahmed (ö. ?), müstensih Ahmed b. Muhammed el-Kayserî el-Ürkübî istinsâh tar. 1214 (1798) D. No: 21 Hk 356/8, vr. 155b-166a, yz. nesih. Asıl ait olduğu varaklar 182b-202b'dir. Resm-i Mushaf-ı Osmânî'ye dair yazılmış bir eserdir.
6. ***Cevâhiru'l-mükellele fi'l-kirâati'l- 'aşri'l-müdellele***, Muhammed b. Ahmed el-Avfi (ö. 1049/1639), müstensih İsâ et-Tâgîstânî eş-Şîrvânî (Âmid), istinsâh tar. 1231 (1815), D. No: 21 Hk 908/1, vr. II+1b-86b, yz. nesih. Eserin matbu adı *el-Cevâhiru'l-mükellele limen râ-me't-türûki'l-mükemmele*⁷ şeklindedir. Eserin ön sayfasında “Bu kitap el-Pâluvîzâde diye bilinen meşhur Kârî Hacı Hâfız Muhammed Efendi'nin eseridir. Ulu Cami'nin içindeki kütüphaneye Fâdıl el-Âmidî tarafından bırakılmıştır.” ifadesi bulunmaktadır. Müellif, bu eserin *Ciddü'l-me'anî ve kenzü's-seb'i'l-mesânî* adlı eserinin kısaltılmış hâli olduğunu belirtmektedir. Eserde kırâat imâmalarının râvilerine kırâat tarîklerine, kırâat usûllerine ve ferşü'l-hurûfa yer verilmektedir. Bu eser, aynı zamanda meşhur *Zübedtü'l-irfân* adlı eserin kırâat kaynakları arasında yer almaktadır.⁸
7. ***Cevâhiru'l-mükellele fi'l-kirâati'l- 'aşri'l-müdellele***, Muhammed b. Ahmed el-Avfi (ö. 1049/1639), müstensih Muhammed b. Hüseyin, istinsâh tar. 1129 (1716), D. No: 21 Hk 773, vr. 1b-146a, yz. nesih. Asıl istinsâh tarihi 1229'dur.
8. ***Cevâhiru'l-mükellele fi'l-kirâati'l- 'aşri'l-müdellele***, Muhammed b. Ahmed el-Avfi (ö. 1049/1639), müstensih Mikâilzâde Hâfız Hasan el-Âmidî, istinsâh tar. 1236 (1819), D. No: 21 Hk 1716/1, vr. II+1b+77a, yz. kırma nesih. Asıl ait olduğu varaklar II+3b-78a'dır.
9. ***Dürrü'l-yetîm***, Muhammed Birgîvî (ö. 981-1573), müstensih Ahmed b. Muhammed, istinsâh tar. 1177 (1764), D. No: 21 Hk 356, vr. 213b-216b. yz. nesih. Bu eser, kütüphane kayıtlarında yer almamakla beraber 356 numaralı klasörün son risâlesidir. Eserde tecvid

⁷ Muhammed b. Ahmed el-Avfi, *el-Cevâhiru'l-mükellele limen râ-me't-türûki'l-mükemmele* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2014).

⁸ Mustafa Atilla Akdemir, “Harput Ulemasından Hâmid b. Abdülfettâh el-Paluvî ve Zübedtü'l-İrfân Adlı Eseri”, *Uluslararası Harput'a Değer Katan Şahsiyetler Sempozyumu* (Elazığ: Fırat Üniversitesi Harput Uygulama ve Araştırma Merkezi, 2015), 445.

konularından harflerin sıfatlarının yanı sıra, idğâm, med, vakf, sekte ve tilavet çeşitlerine; ayrıca sayfa kenarlarında içeriği açıklar mahiyetteki hâşiyelere de yer verilmiştir.

10. *ed-Dürretü'l-mudiyye fi'l-kırâati'l-eimmeti's-selâseti'l-marzîye*, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf el-Cezerî (ö. 833/1429), müstensih İsâ Dağistani⁹ eş-Şirvânî, istinsâh tar. 1231 (1815), istinsâh yeri Mesudiye Medresesi Âmid, D. No: 21 Hk 908/2, vr. 87b-96a, yz. harekeli nesih. Asıl ait olduğu varaklar 89b-97a'dır. Bu eser İbnü'l-Cezerî'nin daha önce sayıları on olup yaygınlık kazanmamış yedi kırâate, üç kırâat daha eklenerek kırâatlerin ona çıkarıldığı manzum eseridir. İmâm Şâtibi'nin yedi kırâate dair olan *eş-Şâtibiyye*'sinin devamı niteliğindedir ve 240 beyitten oluşmaktadır. Eserde kırâatin hem usûl hem de ferşü'l-hurûf konularına yer verilmektedir.
11. *ed-Dürretü'l-mudiyye fi'l-kırâati'l-eimmeti's-selâseti'l-marzîye*, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf el-Cezerî (ö. 833/1429), müstensih İbrahim el Hamdi, istinsâh tar. 1239 (1822), D. No: 21 Hk 606/2, vr. 39b-48a, yz. nesih. Eserin asıl ait olduğu varaklar 39b-47a'dır.
12. *ed-Dürretü'l-mudiyye fi'l-kırâati'l-eimmeti's-selâseti'l-marzîye*, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf el-Cezerî (ö. 833/1429), D. No: 21 Hk 762/4, vr. 138b-146b, yz. nesih. Eserin asıl ait olduğu varaklar 145b-153b'dir.
13. *ed-Dürretü'l-mudiyye fi'l-kırâati'l-eimmeti's-selâseti'l-marzîye*, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf el-Cezerî (ö. 833/1429), D. No: 21 Hk 700/3, vr. 61b-76a, yz. harekeli nesih.
14. *el-Elifü'l-me'lûf fi keşfi'l-hurûf*, Ebü'l-Feth b. Sadaka b. Mansûr el-Halebî es-Sermînî (ö. 741/1340), D. No: 21 Hk 870/1, vr. 1a-53a, yz. nesih. Eserin asıl ait olduğu varaklar 1a-54a'dır. Yedi kırâatin ferşü'l-hurûfû işlenen bu eserin giriş sayfasının bulunmadığı görülmüştür.
15. *el-Havâşi'l-müfvehhime fi Şerhi'l-Mukaddime*, Ebû Bekr Ahmed İbnü'l-Cezerî (ö. 835/1432), istinsâh tar. 802 (1399), 21 Hk 93/1, vr. 1b-51b, yz. nesih. Eserin adı katalogda "*Havasul-müfvehhime*" şeklinde yazılmış olsa da asıl ismi başlıkta yazdığımız isimdir. Yazarı İbnü'l-Cezerî'nin oğludur.¹⁰ İki yıl arayla vefat ettikleri için yazar ve

⁹ Dâğıstânî künyesi bazı eserlerde Tâğıstânî şeklinde tâ (ط) harfi ile yazılmıştır.

¹⁰ Hayreddin ez-Ziriklî, *el-A'lâm kamusu terâcîmi li eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'Arabi'l-musta'ribîn ve'l-müsteşrikîn* (Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 2002), 1/227.

baba İbnü'l-Cezerî birbiriyle karıştırılmamalıdır. Eserin ön sayfasında “Ahmet Efendi vakfidir.” ibaresi bulunmaktadır. Müellif eserin girişinde insanların uğraşması gereken ilimlerin en başında Allah kelamı geldiğini, okumaya başlamadan önce kişinin Kur’ân harflerini tecvidine uygun okuması ve kırâatini tashih etmesi gerektiğini söylemekte ve bu alanda yazılan en faydalı eserlerden birisinin babası İbnü'l-Cezerî’ye ait olan *Mukaddime* adlı eseri olduğunu dile getirmektedir. O, devamında talebelerının isteği üzerine babasının *Mukaddime*’sine bir şerh yazdığını ve adını da “*el-Havâşi’l-müfhehime fi Şerhi’l-Mukaddime*” koyduğunu belirtmektedir.

16. *el-Havâşi’l-Müfhehime fi Şerhi’l-Mukaddime*, Ebû Bekr Ahmed İbnü'l-Cezerî (ö. 835/1432), D. No: 21 Hk 1153/3, vr. 59a-79a, yz. kırma nesih. Eserin ismi kütüphane kayıtlarında sehven “*el-Havassü’l-müfhehime*” olarak yazılmıştır.
17. *el-Îtilâf fi vücuhi’l-ihtilâf*, Yûsufefendizâde Abdullâh Hilmî b. Mehmed el-Âmâsî (ö. 1167/1754), müstensih Mikâilzâde Hâfız Hasan el-Âmidî, istinsâh tar. 1236 (1819), D. No: 21 Hk 1716/3, vr. 111b-119b, yz. kırma nesih. Asıl ait olduğu varaklar 109b-117b’dir. Müstensih, eserin ismiyle ilgili “*Hâzâ Kitâbu i’tilâf ‘ala kırâati’s-seb’a*” şeklinde bir not düşmüştür.
18. *el-Kâfi fi ‘ileli’l-kirâati’s-seb’a*, Ebû Abdillâh Muhammed b. Şüreyh er-Ruaynî el-İşbilî el-Endelüsî (ö. 476/1084), D. No: 21 Hk 1143/2, vr. 58b-109b, yz. kırma nesih. Eser, yedi kırâate dair yazılmıştır. İçerisinde yedi kırâat İmâmının 14 râvisinin kırâat rivâyetlerine, kırâat silsilelerine, kırâatlerinin usûlüne, ferşü’l-hurûfa ve müellifin kırâat silsilesine yer verilmektedir. Eser, hacim itibariyle küçük olsa da içeriğinde yedi kırâat ihtilafının olduğu sûrelere yer verilmektedir.
19. *el-Kavâidü’l-mukarrere ve’l-fevâidü’l-muharrere*, Muhammed b. Kâsım b. İsmâil el-Bakarî el-Ezherî (ö. 1111/1699), müstensih Ahmed b. Hasan b. Ali, istinsâh tar. 1130 (1717), D. No: 21 Hk 790/2, vr. 40b-53a, yz. kırma ta’lik. Eserde kırâat ilminde infirâd tarîki diye bilinen metoda göre her kırâat İmâmının kırâat usûlü bağımsız bir şekilde ele alınmaktadır. Bu eser, muhtasar bir çalışma olup müellifin hocası Abdurrahman el-Yemenî’nin (ö. 1050/1640) derslerinden derlediği bir çalışmadır. Eserin adı *Metnü’l-Bakariyye* olarak da geçmektedir. Sultân b. Nâsir el-Cübûrî (ö. 1137/1725) tarafından bu eser üzerine *el-Ukûdü’l-mücevhere ve’l-leâliyi’l-mütebebkire* adıyla bilinen bir şerh yazılmıştır.
20. *el-Mukaddime fi’l-kirâât*, D. No: 21 Hk 334/8, vr. 205b-213b, yz. nesih. Tam ismi “*Hâzihi Mukaddimetü ‘ala Mezhebi’l-İmâm Hafs*” şeklinde olan eser, İmâm Hafs kırâatinin bir mukaddimesidir. Eserin

ilk iki sayfasında bulunan yazılar silik olması nedeniyle okunamamaktadır.

21. *el-'Ukûdü'l-mücevhère ve'l-leâliyi'l-mütebekkire*, Sultân b. Nâsır el-Cübûrî (ö. 1137/17725), D. No: 21 Hk 762, vr. 154b-213b, yz. nesih. İstinsâh tarihi 1114(1702)'tür. Bağdat Mercâniyye Medresesi'nde istinsâh edildiği bilgisine yer verilmektedir. Eserin adı kütüphane kataloğunda yer almamasına rağmen kütüphanede 21 Hk 762/4 D. No'lu *ed-Dürretü'l-mudiyye* adlı eserden sonra gelmektedir. Müellif eserin, Muhammed b. Kâsım b. İsmail el-Bakarî'nin *el-Kavâidü'l-mükarrere ve'l-fevâ'idü'l-müharrere (el-Bakariyye)* adlı eserinin şerhi olduğunu ifade etmektedir. Eser, *Şerhu kavâidi'l-Bakarî* olarak da bilinmektedir.
22. *en-Neşr fi'l-kırâati'l-'aşr*, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf el-Cezerî (ö. 833/1429), müstensih Sadaka b. Ahmed ed-Dimeşkî, istinsâh tar. 803 (1400), D. No: 21 Hk 1485, vr. 126, bozuk nesih. İstinsâh tarihinden anlaşıldığı kadarıyla bu nüshanın *en-Neşr*'in telif tarihine (799/1396)¹¹ çok yakın bir dönemde yazıldığı anlaşılmaktadır. Sahih kabul edilen on kırâatin rivâyet ve tarîkleri İbnü'l-Cezerî'nin bu meşhur telifinde birleşmektedir. Bu eser, ondan sonraki kırâat âlimlerinin başucu kitabı hâline gelmiştir. Kırâat-ı aşere, bu eser ve İbnü'l-Cezerî sayesinde yaygınlık kazanıp günümüze kadar ulaşmıştır. Nitekim İbnü'l-Cezerî'den sonra yaşamış muteber âlimlerin kahir ekseriyetinin kırâat silsilesi bu âlime dayanmaktadır. Bu eserin el yazmalarına neredeyse İslâm coğrafyasındaki tüm kütüphanelerde rastlamak mümkündür. Eser, on kırâatin usûl ve ferşü'l-hurûfuna dair çok faydalı bilgiler içermektedir. Metot olarak her bir İmâmın iki râvisine, her râvinin iki tarîkine, her tarîkin de yine iki tarîkine yer verilmektedir. Seçilen bu tarîklerin Doğu-Batı, Mısır-Irak tarîkleri olmasına özen gösterilmiştir.¹² Bu yolla toplamda 80 kırâat tarîkine yer verilmektedir.¹³ Müellif kırâat ilmine dair olan bu birikimini 61 müellifin kitabını şifâhî olarak hocalarından edâ etmenin yanı sıra kitâbet silsilesiyle de kayda almış ve bu şekilde elde ettiği kırâat birikimini *en-Neşr* adlı eserine yansıtmıştır.¹⁴
23. *en-Neşr fi'l-kırâati'l-'aşr*, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf el-Cezerî (ö. 833/1429),

¹¹ Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yusuf İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâati'l-'aşr* (Beyrût: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, ts.), 2/469.

¹² İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 1/54.

¹³ İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 1/57.

¹⁴ İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 1/58-98.

- müstensih Ahmed b. Nâsir b. Muhammed b. Ali b. Abdi'l-Bâsit, istinsâh tar. 1006 (1597), D. No: 21 Hk 1131, vr. 276, yz. nesih.
24. *en-Neşr fi'l-kirâati'l-'aşr*, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf el-Cezerî (ö. 833/1429), müstensih Seyyid Hâfız Mustafa b. Ahmed b. Hıdır el-Âmidî, istinsâh tar. 1185 (1770), 21 Hk 1160, D. No: 21 Hk 915/4, vr. 362, yz. nesih.
25. *es-Secâvendî, 'İlelü'l-vükûf*, Muhammed b. Tayfûr el-Gaznevî es-Secâvendî (ö. 560/1165), D. No: 21 Hk 1143/1, vr. 57b, yz. kırma nesih. Asıl ait olduğu varaklar 1b-57b'dir. Kitabın giriş kısmında, "Hâfız Ali Efendi vakfidır" ifadesi bulunmaktadır ve müellif bilgisi verilmeden "*Vükûfû'l-Kur'ân-ı Kerim*" şeklinde bir kayıt düşünülmüştür. Eserde Kur'ân'daki vakf çeşitlerine, vakf örneklerine ve neden bu vakflara ihtiyaç duyulduğuna dair vakf illetlerine rumuzlar yoluyla yer verilmektedir. Bu telif, kaynaklarda *Kitâbü'l-Vakf ve'l-ibtidâi'l-kebîr*; *Kitâbü'l-Vakf ve'l-ibtidâ* ve *el-İzâh fi'l-vakf ve'l-ibtidâ* isimleriyle anılmaktadır.¹⁵ Ancak müellifin, *el-İzâh fi'l-vakf ve'l-ibtidâ* adında illet belirtilmeden vakf işaretlerini Kur'ân'ın başından sonuna kadar yer verdiği farklı bir eseri olduğunu düşünüyoruz.
26. *es-Secâvendî, el-İzâh fi'l-vakf ve'l-ibtidâ*, Muhammed b. Tayfûr el-Gaznevî es-Secâvendî (ö. 560/1165), D. No: 21 Hk 252/7, vr. 141b-166b, yz. Ta'lik. Asıl ait olduğu varaklar 136b-161b'dir. Secâvendî'nin vakf ve ibtidâ ilmine dair yazdığı eserdir. Giriş kısmında, Kur'ân'da durulması veya durulmaması gereken yerler birtakım sembollerle özellikle belirtilmiştir. Eserde vakf ve ibtidâyâ dair bilgiler Fatîha'dan Nâs Sûresine kadar sembol harflerle izah ve sebep belirtilmeden ele alınmıştır. Sayfa kenarlarında söz konusu sûrenin geçtiği cüz bilgisi yer almaktadır. Eserin girişinde "*Hâza Kitâb Vükûf Secâvendî*" yazılmaktadır. Çeşitli kaynaklarda bu eser *Vükûfû'l-Kur'ân, Risâletü'l-vakfi'l-lazimi fi'l-Kur'ân, Vükûfû'l-Kur'ân li İbni'l-Tayfûr es-Secâvendî, 16 el-Vakfû ve'l-ibtidâi's-sağîr*¹⁷ gibi isimlerle anılmaktadır.
27. *et-Tebşira fi'l-kirâati's-Seb'*, Ebü Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib Hammuş b. Muhammed el-Kaysî (ö. 437/1045) müstensih İbrahim b. Ali, istinsâh tar. 966 (1558), D. No: 21 Hk 265, vr. 98, yz. nesih. Eserin ismi kütüphane kayıtlarında *et-Tefsîr fi'l-kirâati's-Seb'*

¹⁵ Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ* (Mektebetü İbn Teymiyye, 1983), 2/157; Muhammed b. Tayfûr el-Gaznevî es-Secâvendî, *'İlelü'l-vükûf* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2006), 55.

¹⁶ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 2/157; es-Secâvendî, *'İlelü'l-vükûf*, 35-36.

¹⁷ Secâvendî, *'İlelü'l-vükûf*, 52.

şeklinde yanlış olarak yazılmıştır. Bu eser, kırâat imâmlarının râvilerini iki ile sınırlandıran ilk eserler arasında yer almaktadır.¹⁸ Eserde yedi kırâat imâmının ve râvilerinin hayatlarına, kırâat silsilelerine, kırâat usûllerine, ferşü'l-hurûfa ve müellifin kırâat silsilesinin yedi imâma olan intisabına yer verilmektedir.

28. ***et-Teysîr fi'l-kirâati's-Seb*** , Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dânî (ö. 444/1053), D. No: 21 Hk 1153/1, vr. 1b-56a, yz. kırma nesih. Kitabın dış kapağında Hâfız Ali el-Âmidî'nin ismi geçmektedir. Kendisinin istinsâhı olmasa da eserin 1140'tan önce istinsâh edilmiş olabileceğini söylemek mümkündür. Bu eser, Dâni'nin yedi kırâat imâmı ve ikişer râvilerinin hayatına ve kırâatlerine yer verdiği meşhur kitabıdır. Ayrıca ana metnin etrafında yer yer hâşiyeler bulunmaktadır.
29. ***et-Teysîr fi'l-kirâati's-seb*** , Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dânî (ö. 444/1053), D. No: 21 Hk 149, vr. 58, yz. nesih. Bu nüshanın son kısımları eksik olmakla birlikte eser, farklı bir tecvide ait üç varak esere iliştilmiştir.
30. ***et-Teysîr fi'l-kirâati's-seb*** , Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dânî (ö. 444/1053), istinsâh tar. 615 (1218), D. No: 21 Hk 915/2, vr. 14b-76b, yz. kırma nesih. Asıl ait olduğu varaklar 15b-77b'dir. Birkaç sayfası silik olan bu eserin istinsâh tarihinin 615 olarak verilmesinin gerçeği yansıtmadığını düşünmekteyiz. Kitaptaki başka bir risalede Muhammed Mar'aşî Saçaklızade'nin (ö. 1145/1732) dâd (ض) harfiyle ilgili görüşüne yer verilmektedir.
31. ***Günyetü't-tâlibîn ve münyetü'r-râğibîn***, Muhammed b. Kâsım b. İsmâîl el-Bakarî el-Ezherî (ö. 1111/1699), D. No: 21 Hk 700/4, vr. 77b-102b, yz. kırma nesih. Eser tecvid ilmine dair yazılmış olup 15 bâb ve bir hatimeden oluşmaktadır. Sondaki iki bâbda Mushaf yazım emrinin kim tarafından verildiğine, emrin kim tarafından yerine getirildiğine ve yazılan mushafın adedine değinilmektedir.
32. ***Hürzü'l-emânî ve vehcü't-tehânî***, Ebû Muhammed el-Kâsım b. Fîr-ruh eş-Şâtîbî (ö. 590/1194), müstensih, Bahtiyar b. Yûsuf, istinsâh tar. 1024 (1614), D. No: 21 Hk 1850, vr. 49, yz. harekeli nesih. Sayfa kenarlarında hâşiyeler bulunan bu eser, Şâtîbî'nin meşhur *eş-Şâtîbiyye* adlı manzum kâsidesi olup ayrıca Ebû Amr ed-Dânî'nin *et-Teysîr* adlı eserinin de manzum hâlidir. Eserin nazım olarak yazılmış olması ilim talebelerinin daha rahat ezberlemelerini sağlamış ve bu yönüyle kırâat alanında başvurulan en yaygın eserlerden biri olmuştur. Eser

¹⁸ Ablay, *Endülüs Tefsir Geleneği*, 13; Tayyar Altıkulaç, "Mekkî b. Ebî Tâlib", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/576; Ebû Muhammed b. Hammûş b. Muhammed b. Ebî Tâlib Mekkî, *et-Tebîra fi'l-kirâat* (Bombay: ed-Dârü's-Selâfiyye, 1982), 172.

üzerine çok sayıda hâşiye, şerh ve ta'lik yazılmıştır. Ayrıca katalog çalışması yürüttüğümüz kütüphanede farklı tarihlerde farklı kişilerce istinsâh edilmiş dokuz adet *Hirzû'l-emânî* bulunması, eserin haklı şöhretini ortaya koymaktadır.

33. *Hirzû'l-emânî ve vechü't-tehânî*, Ebû Muhammed el-Kâsım b. Fîr-ruh eş-Şâtıbî, müstensih Ali b. Muhammed, istinsâh tar. 1116 (1703) D. No: 21 Hk 700/1, vr. 1a-42a, yz. harekeli nesih. Asıl ait olduğu varak 1a-43b'dir.
34. *Hirzû'l-emânî ve vechü't-tehânî*, Ebû Muhammed el-Kâsım b. Fîr-ruh eş-Şâtıbî, müstensih Abdulgâfûr b. Ali el-Âmidî, istinsâh tar. 1173 (1758), D. No: 21 Hk 321, vr. 46, yz. harekeli nesih. Asıl olarak 91 varaktır.
35. *Hirzû'l-emânî ve vechü't-tehânî*, Ebû Muhammed el-Kâsım b. Fîr-ruh eş-Şâtıbî, müstensih İbrahim el-Hâfız, istinsâh tar. 1222 (1806), D. No: 21 Hk 671, vr. 52, yz. nesih.
36. *Hirzû'l-emânî ve vechü't-tehânî*, Ebû Muhammed el-Kâsım b. Fîr-ruh eş-Şâtıbî, müstensih Muhammed Mes'ûd el-Latîfî el-Âmidî, istinsâh tar. 1237 (1820), D. No: 21 Hk 606/1, vr. 1b-38b, yz. nesih. Asıl istinsâh tarihi 1232'dir.
37. *Hirzû'l-emânî ve vechü't-tehânî*, Ebû Muhammed el-Kâsım b. Fîr-ruh eş-Şâtıbî, D. No: 21 Hk 151/1, vr. 1b-50b, yz. nesih.
38. *Hirzû'l-emânî ve vechü't-tehânî*, Ebû Muhammed el-Kâsım b. Fîr-ruh eş-Şâtıbî, D. No: 21 Hk 496, vr. 70, yz. nesih. Asıl olarak 71 varaktan teşekkül etmektedir. Kitabın sahibi Seyyid Muhammed b. Sâbit olarak kaydedilmiştir. Eserin 1235 yılında Melik Ali b. Mahmud'a geçtiği belirtilmektedir.
39. *Hirzû'l-emânî ve vechü't-tehânî*, Ebû Muhammed el-Kâsım b. Fîr-ruh eş-Şâtıbî, D. No: 21 Hk 365/2, vr. 102b-166a, yz. nesih. Asıl ait olduğu varaklar 98b-159b'dir. Nüshadaki kırmızı yazılar okunaklı bir şekilde dururken siyah yazıların büyük bir kısmı siliktir.
40. *Hirzû'l-emânî ve vechü't-tehânî*, Ebû Muhammed el-Kâsım b. Fîr-ruh eş-Şâtıbî, D. No: 21 Hk 294/9, vr. 114b-132b, yz. kırma ta'lik.
41. *Hirzû'l-emânî ve vechü't-tehânî*, Ebû Muhammed el-Kâsım b. Fîr-ruh eş-Şâtıbî, müstensih Hâfız Ali b. Fâdıl b. Ömer el-Âmidî, D. No: 21 Hk 294/1, vr. 1a-24a, yz. kırma ta'lik. Eser, vr. 24a'da bitmeyip 27a'ya kadar devam etmektedir. Ancak kitabın sonunda yer alan bazı sayfaların içeriği zamanla silinmiştir. Söz konusu eser, kütüphane kayıtlarına *Manzûme fi'l-kirâât* adıyla geçmiş olmasına rağmen metnin içeriğinden yola çıkarak bu eserin İmâm Şâtıbî'nin *Metnü's-Şâtibiyye* olarak da bilinen *Hirzû'l-emânî* adlı manzum telifi olduğu tarafımız-

ca tespit edilmiştir. Ancak bu çalışmada sayfa kenarlarındaki hâşiye-lerin kime ait olduğuna dair bir tespit yapılamamıştır.

42. *Hülâsatu't-tecrîd*, Ahmed b. Şa'bân (ö. ?), D. No: 21 Hk 25/1, vr. 1b-15b, yz. nesih. vr. 1b-14b'dir. Eserin ilk iki sayfasında silik ifadeler bulunmaktadır. Eserde tecvid konuları kısa bir şekilde ele alınmaktadır.
43. *İcâzetnâme*, Muhammed b. Hasan b. Osmân el-Amidî (ö. ?), istinsâh tar. 1231 (1815), D. No: 21 Hk 294/8, vr. 100a-105b, yz. kırma nesih. Hâfız Ali b. Fadıl b. Ömer el-Âmidî'nin kırâat ilmindeki silsilesini belirten icâzetnâme türünden bir eserdir.
44. *İdğâmü'l-mütekâribeyn*, D. No: 21 Hk 334/5, vr. 159b-171b, yz. bozuk nesih. Asıl ait olduğu varaklar 171b-184a'dır. Her ne kadar bu eser *İdğâmü'l-mütekâribeyn* şeklinde kayıt altına alınmış olsa da içeriğinde idğâm-ı kebîr ve izâfet yâ'larının Ebû Amr'ın Sûsî rivâyetindeki konumu ele alınmaktadır.
45. *İhtiyârât min kırââti Ebî Hanîfe*,¹⁹ Ebû'l-Fazl el-Huzâî (ö. 408/1017), D. No: 21 Hk 487/3, vr. 54b-56b, yz. ta'lik. Bu risâle, İmâm Ebû Hanîfe'ye dayandırılan kırâatlere dairdir. Eserde Ebû Hanîfe'ye nispet edilen kırâat tercihlerinin sayısının 51 olduğu belirtilmektedir.
46. *Kenzü'l-me'ânî fi şerhi Hirzi'l-emânî*, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed Şu'le Şemsüddîn el-Mevsîlî (ö. 656/1258), müstensih Mustafa b. Ahmed b. Hıdır, istinsâh tar. 1185 (1770), D. No: 21 Hk 1090/1, vr. XIV+1b-183a+III, yz. nesih. Asıl ait olduğu varaklar III+4b-185a'dır. Şâtıbî'nin *Hirzi'l-emânî* adlı eserine dair bir şerhtir. Aynı isimle Şâtıbî'nin *Hirzi'l-emânî* adlı eserine Muhammed Şu'le'den bir asır sonra yaşamış olan Ca'berî (ö. 732/1332) de ayrı bir şerh yazmıştır.
47. *Kenzü'l-me'ânî fi şerhi Hirzi'l-emânî*, Burhânüddîn Ebû İshâk İbrâhîm b. Ömer b. İbrâhîm b. Halîl el-Ca'berî (ö. 732/1332), müstensih Ebu Bekir b. Ali, istinsâh tar. 1154 (1740), D. No: 21 Hk 1060, vr. 293, yz. kırma nesih.
48. *Kitâb fi beyâni rümûzi'l-kırâât*, istinsâh tar. 1163 (1749), D. No: 21 Hk 31, vr. 209, yz. Bu eser, vakf ve ibtidâ ilmine dair yazılmış kapsamlı bir çalışmadır.
49. *İzâhü'l-vakf ve'l-ibtidâ*, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed el-Enbârî (ö. 328/940), D. No: 21 Hk 32, vr. 166, yz. Asya

¹⁹ Ebû'l-Fazl el-Huzâî'nin Ebû Hanîfe'ye nispet ettiği kırâatlarla ilgi farklı görüşler vardır. Söz konusu eserin detaylı incelenmesi için bk. Necattin Hanay, "Ebû'l-Fazl el-Huzâî ve 'İhtiyârâtü Min Kırââti Ebî Hanîfe' Risalesi", *Mütefekkir* 3/5 (30 Haziran 2016), 101-127.

nesihi. Eser, *Kitâbü usûli 'l-kirâât* olarak kaydedilmiştir. Eserin içeriğinden yola çıkılarak, Enbârî'ye ait vakf ve ibtidâ ilmine dair *Îzâhü 'l-vakf* ve *'l-ibtidâ* adlı eseri olduğu anlaşılmaktadır.

50. ***Kurretü'l- 'ayn fi'l-feth ve'l-imâle beyne'l-lafzeyn***, Ebû'l-Bekâ Nûruddîn Alî b. Osmân el-Uzrî İbnü'l-Kâsîh (ö. 801/1399), müstensih İsmail b. Mustafa, istinsâh tar. 1214 (1798), D. No: 21 Hk 356/5, vr. 125a-140b yz. ta'lik. Asıl ait olduğu varaklar 150b-166a'dır. Giriş kısmında adı "*Kurretü'l- 'ayn*" olarak ifade edilen bu eser, yedi kırâat usûlünden feth, imâle ve beyne üzerine yazılmıştır.
51. ***Kurretü'l- 'ayn fi'l-feth ve'l-imâle beyne'l-lafzeyn***, Ebû'l-Bekâ Nûruddîn Alî b. Osmân el-Uzrî İbnü'l-Kâsîh (ö. 801/1399), müstensih Mikâilzâde Hâfız Hasan el-Âmidî, istinsâh tar. 1235 (1818), D. No: 21 Hk 1716/4, vr. 121b-139a, yz. kırma nesih. Asıl ait olduğu varaklar 118b-135a'dır. Giriş sayfasında *Risâletü'l-imâle* adıyla istinsâh edilmiş olan bu eserin sonunda şöyle bir not düşülmüştür: "*Kurretü'l- 'ayn fi'l-feth ve'l-imâle beyne'l-lafzeyn* adlı eserin istinsâhı bitmiştir." Dolayısıyla eserin ismi başlıkta da verildiği gibidir.
52. ***Kurretü'l- 'ayn fi'l-feth ve'l-imâle beyne'l-lafzeyn***, Ebû'l-Bekâ Nûruddîn Alî b. Osmân el-Uzrî İbnü'l-Kâsîh (ö. 801/1399), D. No: 21 Hk 762/2, vr. 108b-129b, yz. nesih. Asıl ait olduğu varaklar 108b-136b'dir.
53. ***Kurretü'l- 'ayn fi'l-feth ve'l-imâle beyne'l-lafzeyn***, Ebû'l-Bekâ Nûruddîn Alî b. Osmân el-Uzrî İbnü'l-Kâsîh (ö. 801/1399), müstensih Ahmed b. Hasan b. Ali, D. No: 21 Hk 790/1, vr. 1b-39b yz. ta'lik.
54. ***Manzûme fi 'ilmi't-tecvîd***, D. No: 21 Hk 915/3, vr. 79a-86b, yz. kırma nesih. Eserde, tecvid konuları kısa bir şekilde ele alınmaktadır. Eksik sayfalar içerdiği tespit edilen söz konusu eser, mensur olarak kaleme alınmıştır.
55. ***Mecma'u's-sürûr ve'l-hübûr ve matla'u's-şümûs ve'l-büdûr***, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Halîl b. Ebî Bekr el-Halebî İbnü'l-Kabâkîbî (ö. 849/1445), D. No: 21 Hk 334/1, vr. XXII,1b-53a, yz. nesih. Eserin ön yüzünde "*Hâzâ Kitâbü Metni'l-Kabâkîbî fi 'ilmi'l- 'kirââti'l- 'erbe'ati 'aşer*" yazmaktadır. Eser, nazım şeklinde kaleme alınmış olup 14 kırâatin özelliklerini, imâmîlerini ve râvilerini ele almaktadır. Ayrıca bu eser, 10 sahih kırâatin yanında 14'lü kırâat tasnifindeki dört şâz kırâat hakkında da önemli bilgiler vermektedir. Müellifin manzum olan bu eserine dair bizzat kendisinin kaleme aldığı *Îzâhu'r-rumûz ve mifâhü'l-künûz* adlı bir şerhi de bulunmaktadır.
56. ***Mukaddimetü'l-Cezerîye***, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf el-Cezerî (ö. 833/1429),

D. No: 21 Hk 252/4, vr. 110b-114b, yz. harekeli nesih. Asıl ait olduğu varaklar 106b-110b'dir. Eserin devamında tecvid ile ilgili başka bir risâle mevcut olup kütüphanenin katalogunda ikisi bir eser gibi kaydedilmiştir. Eser, 109 beyitten oluşmakta ve tecvid ilminin birçok konusunu ele almaktadır. Söz konusu eser üzerine farklı zamanlarda muhtelif şerhler yazılması ve ilim talebeleri tarafından ezberlenen meşhur kitaplar arasında olması vs. hususlar, eserin şöhretini haklı çıkarmaktadır. Bu eserin el yazma nüshalarına birçok kütüphanede erişmek mümkün olduğu gibi, farklı yayınevleri tarafından basılmış matbu nüshalarına da rastlamak mümkündür.

57. *Mukaddimetü'l-Cezerîye*, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf el-Cezerî (ö. 833/1429), 21 Hk 559/2, vr. 92b-96b, yz. ta'lik. Asıl ait olduğu varaklar 91b-95a'dır.
58. *Neylü'l-merâm bî Vakfî Hamza ve Hişâm*, Ebû Salâh Alî b. Muhsin es-Saidî eş-Şazilî el-Vefâî er-Remilî el-Mâlikî. (ö. 1130/1718) istinsâh tar. 1130 (1718), D. No: 21 Hk 334/9, vr. 213b-243b, yz. kırma nesih. Asıl ait olduğu varaklar 214b-245b'dir. Eser, *Vakfî Hamza ve Hişâm* adlı eserin şerhidir.
59. *Risâle beyâni vücûhi kırâât evveli'l-Fâtihâ 'inde İbn Kesîr*, D. No: 21 Hk 294/3, vr. 45b-53a, yz. kırma nesih. Asıl ait olduğu varaklar 41b-48a'dır. Her ne kadar eserin ismi başlıktaki gibi yazılmışsa da bu esere *Risâle beyâni vücûhi kırâât* isminin verilmesinin daha uygun olacağı kanaatindeyiz. Nitekim eserde sadece İbn Kesîr kırâati ele alınmamakta, yedi kırâat imâmının kırâat özelliklerinden medler, idğâm, sıla vb. konulara da yer verilmektedir. Söz konusu telif, ağırlıklı olarak Arapça yazılmış olmakla birlikte Osmanlıca yazılmış bölümleri de ihtiva etmektedir.
60. *Risâle fî ahkâmi't-tecvîd*, müstensih Hâfız Ali b. Fadıl b. Ömer el-Âmidî, D. No: 21 Hk 294/4, vr. 63b-66b, yz. kırma nesih. Eserde tecvid ve kırâat konuları birlikte ele alınmıştır.
61. *Risâle fî beyâni ahkâmi'l-vasl ve'l-imâle ve'l-kasr*, İbrâhîm b. Süleymân b. İbrâhîm Kütahyavî (ö. ?), müstensih Ahmed b. Veli, istinsâh tar. 1205 (1789), D. No. 21 Hk 356/7 vr. 151b-154b yz. kırma ta'lik. Asıl ait olduğu varaklar 178b-181b'dir. Eser, adından da anlaşılacağı üzere vasl, imale, med-kasr vb. konularına dairdir.
62. *Risâle fî beyâni envâi'l-hatai fi'l-kırâât*, Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Nesefî es-Semerkindî (ö. 537/1142), D. No: 21 Hk 252/3, vr. 106b-109a, yz. ta'lik. Asıl ait olduğu varaklar 102b-104a'dır. Eserin asıl isminin *Zelletü'l-Kâri* olduğu belirtilmek-

tedir.²⁰ Kur'ân kırâatinde yapılan yaygın hatalar ele alınmaktadır. Söz konusu hataların görülebileceği yerler olarak âyet, kelime, harf ve i'rab gösterilmiştir. Ayrıca kelimenin eksik okunmasına da hata gözüyle bakılmasının yanı sıra vakf ve ibtidâ konularında da hatalar yapılabileceği bilgisi yer almaktadır. Ayrıca bu hataların doğurduğu hükümlere de yer verilmekle birlikte eserde adı geçen bu maddelerin izahları yapılmaktadır.

63. ***Risâle fî beyâni envâi'l-hatai fî'l-kirâât***, Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Nesefî es-Semerkindî (ö. 537/1142), D. No: 21 Hk 487/1, vr. 1b-6b, yz. kırma nesih. Eser gayet düzgün ve okunaklıdır. Yukarıda da belirtildiği üzere *Zelletü'l-Kârî* olarak meşhur olmuştur.
64. ***Risâle fî beyâni merâtibi'l-meddât***, Yûsufefendizâde Abdullâh Hilmî b. Mehmed el-Âmâsî, müstensih Ahmed b. Muhammed Efendi Sa'lebî, D. No: 21 Hk 356/9, vr. 176b-181b yz. nesih. Asıl ait olduğu varaklar 203a-208b'dir. Eserin asıl isminin *Risâle fî beyâni merâtibi'l-meddi fî kirâati'l-eimmeti'l-aşere* olduğu kanaatindeyiz. Eserde med konuları on kırâat usûlüne göre işlenmektedir.
65. ***Risâle fî beyâni'd-dâdi ve'z-zâi***, D. No: 21 Hk 915/4, vr. 87a-95b, yz. kırma nesih. Eserin girişinde her ne kadar dâd (ض) harfiyle ilgili bilgilere yer verilmişse de genel hatlarıyla harflerin sıfatları ve bazı tecvid konuları işlenmektedir.
66. ***Risâle fî Beyâni'l-kavâidi't-tecvîd***, müstensih Ahmed ed-Dagistanî, istinsâh tar. 1214 (1798), D. No: 21 Hk 356/3 vr. 108b-118b, yz. ta'lik. Asıl ait olduğu varaklar 133b-144b'dir. Eser tecvid ilmine daîrdir ve kısmen Arapça kısmen de Osmanlıca olarak kaleme alınmıştır.
67. ***Risâle fî beyâni'l-kirâât***, müstensih Ahmed b. Hasen b. Ali, D. No: 21 Hk 790/3 vr. 53b-61b, yz. ta'lik. Yedi kırâat usûlüne dair kaleme alınan bu eserin son üç sayfası siliktir.
68. ***Risâle fî 'ilmi't-tecvîd***, D. No: 21 Hk 25/2, vr. 17b-32a, yz. nesih. Asıl ait olduğu varaklar 15b-29a'dır. Eser, İmâm Hafs kırâatindeki tecvid kuralları üzerine yazılmıştır.
69. ***Risâle fî keyfiyeti'l-kirâeti bi cemû'l-vücûh min Tarîki's-Şâtubiyye***, İbrâhîm b. Süleymân b. İbrâhîm Kütahyavî (ö. ?), müstensih Ahmed b. Muhammed Efendi Kayserî, istinsâh tar. 1214 (1798), D. No: 21 Hk 356/6, vr. 141b-150b, yz. ta'lik. Asıl ait olduğu varaklar

²⁰ Salâh Muhammed el-Haymî, *Fehâris 'ulûmi'l-Kur'âni'l-Kerîm li mahtûtât dâri'l-Kütûbi'z-Zâhiriyye* (Şam: Mecma'u'l-Lügati'l-Arabiyye, 1983), 2/170; Ayşe Hümeýra Aslantürk, "Nesefî, Necmeddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/572.

168a-177b'dir. *Şâtubiyye* tarîkindeki kırâatlerin cem' tarîkiyle okunuşunu konu edinmektedir.

70. *Risâle fi terfîbi't-tekbîr 'inde'l-kirâe*, Sa'dî Çelebî Sa'dullâh b. İsâ Kastamônî (ö. 945/1538), müstensih Ahmed b. Muhammed Efendi el-Ürkübî, istinsâh tar. 1214 (1798), D. No: 21 Hk 356/10, vr. 182a-184a, yz. nesih. Asıl ait olduğu varaklar 209b-211b'dir. Sûre geçişlerinde okunan tekbirlerin hükmüne dair yazılmış bir eserdir.
71. *Risâle fi'l-ihlâfî beyne Hafs ve Ebî Bekr fi'l-kirâât*, müstensih Ali b. Muhammed el-Musallî, D. No: 21 Hk 334/7, D. No:191b-204b, yz. nesih. Eserin bünyesinde iki risâle bulunmaktadır. Birincisinde farklı İmâmların kırâatlerinde medlerin hükmü, imâle, nakl, ibdâl vb. konular işlenirken; ikincisinde ise isminden de anlaşılacağı üzere Hafs ve Ebû Bekir râvilerinin kırâat özelliklerine ve bu iki rivâyette bulunan sûre bazındaki ferî farklıklara yer verilmektedir.
72. *Risâle fi'l-kirâât*, D. No: 21 Hk 870/2, vr. 54a-14b, yz. nesih. Asıl ait olduğu varaklar 55a-143b'dir. Eserin konusu, yedi kırâat usûlüdür.
73. *Risâle fi'l-vükûfi'l-lâzimetri fi'l-Kur'ân*, D. No: 21 Hk 1153/2, vr. 56b-58b, yz. kırma nesih. Asıl ait olduğu varaklar 57b-59b'dir. Vakf-ı lâzıma dair yazılmış kısa bir risâledir. Bu risâlede, Kur'ân'da bulunan vakf-ı lâzım türlerinin örnekleri dilsel açıdan tahlil edilmekte ve anlama olan etkileri işlenmektedir.
74. *Risâletün yete 'alleku bî't-tecvîd*, Muhammed b. Bedruddîn b. Abdülhak b. Belbân el-Hazrecî el-Be'li ed-Dimeşkî el-Hanbelî (ö. 1083/1672), müstensih Abdürrahim b. Abdülmukîm, istinsâh tar. 1305 (1886), D. No: 21 Hk 266/4, vr. 37b-45a, yz. nesih. Asıl ait olduğu varaklar 39b-46a'dır. Eser ismi kütüphane demirbaşında *Risâle fi't-tecvîd* şeklinde kaydedilmişse de eserin ismi girişte, başlıkta belirtilen hâliyle geçmektedir. Yine eserin giriş kısmında bazı tecvid konularına kısaca değinildikten sonra, asıl omurgayı teşkil eden, kırâat imâmlarına göre idgâm ve uygulamasına dair görüşler nazara verilmektedir.
75. *Risâle tete 'allaku bi tecvîd'l-Kur'ân*, D. No: 21 Hk 25/3, vr. 33a-46a, yz. nesih. Asıl ait olduğu varaklar 30a-43a'dır. Tecvid konularını işleyen kısa bir risâledir.
76. *Risâletü'l-kirâe*, Ömer Efendîzâde, müstensih Mikâilzâde Hâfız Hasan el-Âmidî, istinsâh tar. 1236 (1819), D. No: 21 Hk 1716/2, vr. 81b-110a, yz. kırma nesih. Asıl ait olduğu varaklar 80b-108a'dır. Eser, kırâat-ı aşereye dairdir. Giriş bölümünde müellif şu ifadelere yer vermektedir: "Ben kırâat dersini hocam Hamid (Pâluvi) Efendi'den, o da Şeyhü'l-Kürâ Mehmed Emîn Efendi et-Tokâdî'den al-

mıştır. Hocam Hamid'den kırâat eğitimi alırken Secâvendî'nin vakıf rumuzlarını esas alarak İmâm Nafi'nin Kalun rivâyetini, Hafs kırâatine muvafık olsun veya olmasın, kaydettim. Söz konusu kırâat eğitimim bir yıl kadar sürdü. Söz konusu eğitimimi 1184 (1771) yılında aldım.”

77. **Risâletü'r-reddiye fi'dâd**, Yûsufefendizâde Abdullâh Hilmî b. Mehmed el-Âmâsî, müstensih İsâ et-Tâğîstânî, istinsâh tar. 1231, (1816), D. No: 21 Hk 908, vr. 86a-88b, yz. nesih. Bu eser, kütüphanenin demirbaş listesinde yer almadığı halde aynı klasör içinde bulunan *Cevâhîru'l-mükellele* adlı eser ile *ed-Durretü'l-mudîyye* arasında yer almaktadır. Eser, Muhammed Saçaklızâde'nin (ö. 1145/1732) dâd (ض) harfinin edasiyla ilgili kaleme almış olduğu *Risâle fi keyfiyyeti edâi'd-dâd* adlı risâlesine bir reddiye olarak yazılmıştır.
78. **Risâletü't-tecvîd**, D. No: 21 Hk 252/4 vr. 110b-113a, yz. nesih. Bu risâle, kütüphane katalogunda 21 Hk 252/4 nolu (*Mukaddimetü'l-Cezerîye*) eserin içerisinde yer almaktadır. Ancak söz konusu katalogta münferit bir eser olarak kayda geçmemiştir.
79. **Risâletü't-tecvîd**, müstensih Muhammed b. Mahmûd, istinsâh tar. 1153 (1739), D. No: 21 Hk 574/1, vr. 1a-11a, yz. nesih. Tecvid konuları bu risâlede muhtasar bir şekilde işlenmektedir.
80. **Risâletün tete'allaku bi't-tecvîd**, müstensih Ali, istinsâh tar. 1165 (1751) D. No: 21 Hk 17/8, vr. 149b-152b, yz. kırma nesih. İstinsâh tarihi 1165 değil, 1144'tür. Nitekim aynı klasörde yer alan ve aynı müstensih tarafından istinsâh edilen *Şerhu Mukaddimeti'l-Cezerîye* adlı eserin istinsâh tarihi de bir yıl sonrasına denk gelmektedir (1145). Bu eserde tecvid konularına kısaca değinilmektedir.
81. **Sirâcü'l-kârî'l-mübtedî ve tezkiratü'l-mukri'l-müntehî**, Ebü'l-Bekâ Nûruddîn Alî b. Osmân el-Uzrî İbnü'l-Kâsîh (ö. 801/1399), müstensih Ahmed b. Hasan b. Ali, istinsâh tar. 1134 (1721), D. No: 21 Hk 790/4, vr. 63b-203a, yz. ta'lik. Asıl ait olduğu varaklar 63b-266a'dır. Bu eser, Şâtîbî'nin *Hirzü'l-emânî* adlı manzum eserinin genişçe bir şerhidir. Eserin bulunduğu kitabın giriş kısmında bu eserin el-Hâc Abdurrahman Paşa tarafından Ulu Cami Kütüphanesi'ne vakfedildiği belirtilmektedir.
82. **Sirâcü'l-kârî'l-mübtedî ve tezkiratü'l-mukri'l-müntehî**, Ebü'l-Bekâ Nûruddîn Ali b. Osmân el-Uzrî İbnü'l-Kâsîh (ö. 801/1399), telif tar. 1052 (1641), müstensih Hâfiz Mustafa b. Muhammed b. Zülkifl el-Âmidî, istinsâh tar. 1135 (1722), D. No: 21 Hk 986/1, vr. 1b-161a, yz. kırma nesih. Eserin telif tarihi kütüphane demirbaşında 1052 olarak kaydedilmiştir. Ancak bu kayıt hatalıdır.

83. **Şerhu Dürrü'l-Yetîm**, Ahmed Rûmî Akhisârî Sârûhânî (ö. 1041/1631), müstensih Ömer el-Âmidî, istinsâh tar. 1196 (1781) D. No: 21 Hk 252/5, vr. 119b-138b, yz. ta'lik. Asıl ait olduğu varaklar 115b-135b'dir. İstinsâh tarihi nüshanın kendi içinde 1136 olarak yanlış kaydedilmiştir. Bu eser, yine sehven *Dürrü'l-Yetîm* olarak kaydedilmiş ama eserin asıl adı *Şerhu Dürrü'l-Yetîm*'dir.
84. **Şerhu Mukaddimeti'l-Cezeriyye/el-Havâşi'l-Ezheriyye fî halli elfâzi'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye**, Ebü'l-Velîd Zeynüddîn Hâlid b. Abdillâh b. Ebî Bekr el-Vakkâd el-Ezherî (ö. 905/1499), müstensih Muhammed b. Yunus b. İbrahim el-Hamevî el-Halebî, istinsâh tar. 1015 (1605), D. No: 21 Hk 67, vr. 35, yz. nesih.
85. **Şerhu Mukaddimeti'l-Cezeriyye/el-Havâşi'l-Ezheriyye fî halli elfâzi'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye**, Ebü'l-Velîd Zeynüddîn Hâlid b. Abdillâh b. Ebî Bekr el-Vakkâd el-Ezherî (ö. 905/1499), telif tar. 867 (1462), istinsâh tar. 1080 (1668). D. No: 21 Hk 93/2, vr. 52b-87a, yz. nesih. Eserin adı katalogda *Havassu'l-Ezheriyye* şeklinde yazılmış olsa da asıl adı başlıkta yazdığımız gibidir. Müellif, eserin giriş kısmında bu hâşiyeyi İbnü'l-Cezerî'nin *Mukaddime*'si üzerine yazdığını ve kendisinin de *Mukaddime*'yi bizzat İbnü'l-Cezerî'den okuyan Abdü'd-Dâyim el-Ezherî'den ders aldığını ifade etmektedir.
86. **Şerhu Mukaddimeti'l-Cezeriyye/el-Fevâ'idü's-Sehruriyye**, Ebü'l-Hasen Nûruddîn Alî b. Abdillâh b. Ahmed b. Alî el-Hasenî es-Semhûdî (ö. 911/1506), müstensih Yusuf b. Muhammed el-Beybinî, istinsâh tar. 931 (1524), D. No: 21 Hk 118, vr.34, yz. kırma nesih.
87. **Şerhu Mukaddimeti'l-Cezeriyye**, Taşkoprizâde Ahmed Efendî (ö. 968/1561), müstensih Mustafa b. Ahmed b. Hıdır, istinsâh tar. 1185 (1770), D. No: 21 Hk 1090/2, vr. 187b-220a, yz. kırma nesih. Asıl ait olduğu varaklar 186b-218a'dır.
88. **Şerhu Mukaddimeti'l-Cezeriyye**, Taşkoprizâde Ahmed Efendî, istinsâh tar. 1161 (1747), D. No: 21 Hk 453/2, vr. 41b-67a, yz. kırma nesih.
89. **Şerhu Mukaddimeti'l-Cezeriyye/el-Minehu'l-fikriyye bi Şerhi'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye**, Ebü'l-Hasen Nûruddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî (ö. 1014/1605), D. No: 21 Hk 252/1, vr. 1b-82b, yz. kırma ta'lik. Ali el-Kârî nüshası olup bu eserin müstensih ve istinsâh tarihlerine ulaşılamamaktadır.
90. **Şerhu Mukaddimeti'l-Cezeriyye/el-Minehu'l-fikriyye bi Şerhi'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye**, Ebü'l-Hasen Nûruddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî, müstensih İsmail b. Muhammed, istinsâh tar. 1135 (1722), D. No: 21 Hk 719, vr. 62, yz. ta'lik kırması. Eser üzerinde "Zinciriye Medresesi müderrisi İsmail b. Muhammed el-İzmirî'nin

vakfidır” kaydı bulunmaktadır. Eserin bazı sayfaları sudan dolayı hasar görmüştür.

91. **Şerhu Mukaddimeti'l-Cezeriyye/el-Minehu'l-fikriyye bi Şerhi'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye**, Ebü'l-Hasen Nûruddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî, D. No: 21 Hk 49/4, vr. 83b-104b, yz. kırma nesih. Asıl bulunduğu varaklar 83b-106b'dir. Müellif, giriş kısmında İbnü'l-Cezerî'nin *Mukaddime*'si üzerine orta boyutta bir şerh yazmayı amaçladığını ifade etmektedir.
92. **Şerhu Mukaddimeti'l-Cezeriyye**, Alâüddîn Ali b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim et-Trablusî (ö. 1032/1623), müstensih Abdullah D. No: 21 Hk 1711, vr. 25, yz. bozuk nesih.
93. **Şerhu Mukaddimeti'l-Cezeriyye**, Alâüddîn Ali b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim et-Trablusî, D. No: 21 Hk 1662/1, vr. 1b-34a, yz. bozuk nesih.
94. **Şerhu Mukaddimeti'l-Cezeriyye**, Alâüddîn Ali b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim et-Trablusî, müstensih İdris b. Nasuh, D. No: 21 Hk 919/5, vr. 48b-78a, yz. nesih.
95. **Şerhu Mukaddimeti'l-Cezeriyye**, Alâüddîn Ali b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim et-Trablusî, müstensih Ali, istinsâh tar. 1145 (1731), D. No: 21 Hk 17/9, vr. 153a-183b, yz. kırma nesih. Asıl ait olduğu varaklar 152a-184b'dir. Eserde şerhin yanı sıra sayfa kenarlarında hâşiyeler de bulunmaktadır.
96. **Şerhu Mukaddimeti'l-Cezeriyye**, Alâüddîn Ali b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim et-Trablusî (ö. 1032/1623), D. No: 21 Hk 252/2, vr. 86b-100b, yz. ta'lik. İbnü'l-Cezerî'nin *Mukaddime*'si üzerine yazılan bu şerhte verilen açıklamalar Ali el-Kârî'nin yazdığı şerhe göre kısa kalmaktadır.
97. **Şerhu Mukaddimeti'l-Cezeriyye**, istinsâh Tr. 1064, D. No: 21 Hk 559/1, vr. 1b-90a, yz. nesih.
98. **Şerhu Mukaddimeti'l-Cezeriyye**, müstensih Hasan b. Ömer, D. No: 21 Hk 437/1, vr. 1b-21a, yz. ta'lik.
99. **Şerhu Tayyibeti'n-neşr fi'l-kirâati'l- 'aşr**, Ebü'l-Kâsım Muhibbüddîn Muhammed b. Muhammed en-Nuveyrî (ö. 857/1453), D. No: 21 Hk 1615, vr. 209, yz. kırma nesih. Eserin alt kısmı sudan dolayı hasar görmüştür. Bu eser, İbnü'l-Cezerî'nin *Tayyibeti'n-neşr* adlı eseri üzerine yazılmış en kapsamlı şerhtir. Nuveyrî, İbnü'l-Cezerî ile 828/1424 yılında Mekke'de karşılaşmış ve ondan kirâat üzerine icazet almıştır. Müellif, bu şerhin yazımına 830/1426 yılında Kudüs'teyken başlamış ve 832/1428 yılında bitirmiştir.²¹ Eserin şerhine geçmeden önce mü-

²¹ Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Muhammed b. Muhammed en-Nuveyrî, *Şerhu Tayyibi-*

ellif, İbnü'l-Cezerî'nin şahsî ve ilmî hayatına dair birtakım bilgiler vermektedir. Keza o, kırâat ilmini okuyan veya okutan kişilerde bulunması gereken özelliklerin yanı sıra *Tayyibetü'n-neşr* kasidesinin i'rab ve şiirsel özelliklerine de yer vermektedir.

- 100. Şerhu'd-Dürreti'l-Mudiyye**, Ebû Bekr Ahmed b. İbn el-Cezerî (ö. 835/1432), D. No: 21 Hk 334/2, vr. 55b-104a, yz. kırma nesih. Asıl ait olduğu varaklar 68b-117b'dir. İbnü'l-Cezerî'ye ait aşere tasnifinde yer alan yedi kırâatten sonraki üç kırâati ele alan *ed-Dürre* adlı eserin şerhidir. Bu eser, baba Cezerî'ye değil oğlu Ebû Bekr Ahmed'e aittir.
- 101. Şerhu'd-Dürreti'l-Mudiyye**, Afifüddîn Ebî Bekr Osmân b. Ömer b. ez-Zebîdî (ö. 848/1445), istinsâh tar. 1152 (1738), D. No:21 Hk 334/3, vr. 106b-135a, yz. kırma nesih. Asıl ait olduğu varaklar 118b-147b'dir. Eser Zebîdî'nin *ed-Dürretü'l-mudiyye*'ye yazmış olduğu bir şerhtir. Eserin diğer bir ismi *el-Îzâh Şerhu'l-İmâm ez-Zebîdî 'ala Metni'd-Dürre*'dir.
- 102. Şifâü'l-hâim fi tahlîsi Kırâeti Âsım**, Köprülüzâde Abdullah Paşa b. Mustafa Paşa (ö. 1148/1735), müstensih Mehdi Şebisterî, istinsâh tar. 1138 (1724), D. No: 21 Hk 316, vr. 75, yz. nesih. Eserde İmâm Âsım'ın hayatı, kırâat silsilesi, kırâatinin usûlü ve ferşü'l-hurûf hususunda diğer kırâat imâmılarına muhalif okuduğu yerler işlenmektedir.
- 103. Tahbirü't-Teysîr fi'l-kırââti'l-'aşr**, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf el-Cezerî (ö. 833/1429), D. No: 21 Hk 762/1, vr. 1b-107b, yz. nesih. Eser, İbnü'l-Cezerî'nin, Ebû Amr ed-Dânî'nin yedi kırâat ile ilgili *et-Teysîr* adlı eserine üç kırâat daha ilave edilmiş hâlidir. Ana metne bağlı kalmak suretiyle Dâni'nin eserine bazı ilave ve açıklamalar yapılmıştır.²²
- 104. Tahbirü't-Teysîr fi'l-kırââti'l-'aşr**, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf el-Cezerî, D. No: 21 Hk 1820, vr. IV+91, yz. kırma nesih. Eser başka herhangi bir risâle barındırmamaktadır. İlk üç varak eserin fihristine dair yazılmışken geri kalan varaklar ise içeriğe dairdir.
- 105. Tehzîbü'l-kırâât**, Saçaklızâde Muhammed b. Ebî Bekr el-Mar'aşî (ö. 1145/1732), D. No: 21 Hk 1773, vr. 189, yz. nesih. Eserin fihrist vb. kısımları sudan etkilendiği hâlde ana kısımları düzgün ve okunaklıdır. Eserin son sayfası ise silinmiştir. Müellif, eserin girişinde kırâat alanında yazılmış önemli eserleri zikrettikten sonra söz konusu eser-

beti'n-neşr fi'l-kırââti'l-'aşr (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 28-32.

²² Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yusuf İbnü'l-Cezerî, *Tahbirü't-Teysîr fi'l-kırââti'l-'aşr* (Amman: Dâru'l-Furkân, 2000), 93.

lerin okuyucu için zaman zaman kapalı ifadeler içerdiğini, 10 kırâate dair yazmış olduğu bu eserle okuyucuyu bıktırarak gereksiz tekrarlara önüne geçmeyi istediğini ve kırâat ile ilgili muhtasar bilgiyi sunmayı amaçladığını belirtmektedir.

106. *Teshîlü'l-fahs 'an Rivâyeti'l-İmâmi'l-Hafs*, Kemâlüddîn Muhammed b. Ebi'l-Vefâ (ö. 970/1562), D. No: 21 Hk 334/4, vr. 135b-157b, yz. bozuk nesih. Asıl ait olduğu varaklar 148b-170b'dir. Eser, Hafs rivâyetinin kırâat usûlüne dair telif edilmiştir. Eserin ilk kısımları okunaklı olmakla beraber sonlara doğru ciddi silikler mevcuttur. Eser, müellif hattı esas alınarak istinsâh edilmiştir ancak kim tarafından ve ne zaman istinsâh edildiği belli değildir.
107. *Vakfû Hamza ve Hişâm*, Ebü'l-Bekâ Nûruddîn Alî b. Osmân el-Uzrî İbnü'l-Kâsîh (ö. 801/1398) müstensih İsmail Dâgîstânî, istinsâh tar. 1214 (1798), D. No: 21 Hk 356/4, vr. 119b-124b. yz. ta'lik. Asıl ait olduğu varaklar 145b-149b'dir. Eserde Hamza ve Hişâm'ın hemze üzerinde vakfetmeleri hâlinde meydana gelecek kırâat kuralları ele alınmaktadır. Eser, Fatiha sûresiyle başlamakta ve muhtelif bazı sûrelerdeki kırâat usûlüne dair uygulamalara yer vermektedir. Eserin asıl adı *Tuhfetü'l-enâm fi'l-vakfi 'ale'l-hemze li-Ḥamza ve Hişâm*²³ olsa da yaygın olan ismi başlıkta ifade edildiği gibidir.
108. *Vakfû Hamza ve Hişâm*, Ebü'l-Bekâ Nûruddîn Alî b. Osmân el-Uzrî İbnü'l-Kâsîh (ö. 801/1398), D. No: 21 Hk 1596/1, vr. 1b-11b, yz. nesih.
109. *Vakfû Hamza ve Hişâm*, Ebü'l-Bekâ Nûruddîn Alî b. Osmân el-Uzrî İbnü'l-Kâsîh (ö. 801/1398) Ebü'l-Bekâ Nûruddîn Alî b. Osmân İbn el-Kâsîh (ö. 801/1398), D. No: 21 Hk 334/6, vr. 172a-178a, yz. bozuk nesih. Asıl ait olduğu varaklar 184b-204b'dir. Ali b. Muhammed'in yazdığı nüsha esas alınarak istinsâh edildiği bilgisine yer verilmektedir.
110. *Vakfû Hamza ve Hişâm*, Ebü'l-Bekâ Nûruddîn Alî b. Osmân el-Uzrî İbnü'l-Kâsîh (ö. 801/1398) Ebü'l-Bekâ Nûruddîn Alî b. Osmân İbn el-Kâsîh (ö. 801/1398), 21 Hk 908/3, vr. 97a-102b, yz. nesih. Asıl ait olduğu varaklar 98a-104b'dir.
111. *Vakfû Hamza ve Hişâm*, Ebü'l-Bekâ Nûruddîn Alî b. Osmân el-Uzrî İbnü'l-Kâsîh (ö. 801/1398) Ebü'l-Bekâ Nûruddîn Alî b. Osmân İbn el-Kâsîh (ö. 801/1398), D. No: 21 Hk 606/3, vr. 48b-54b, yz. nesih.
112. *Vakfû Hamza ve Hişâm*, Ebü'l-Bekâ Nûruddîn Alî b. Osmân el-Uzrî İbnü'l-Kâsîh (ö. 801/1398), D. No: 21 Hk 762/3, vr. 130b-137b, yz. nesih. Asıl ait olduğu varaklar 137b-144b'dir.

²³ Mehmet Ali Sarı, "İbnü'l-Kâsîh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/102.

- 113. *Vakfû Hamza ve Hişâm***, Ebü'l-Bekâ Nûruddîn Alî b. Osmân el-Uzrî İbnü'l-Kâsîh (ö. 801/1398), müstensih Mustafa b. Mehmed b. Zülkifl el-Âmidî, D. No: 21 Hk 986/2, vr. 163b-166b, yz. kırma nesih.
- 114. *Zübdetü'l-'irfân fî vucûhi'l-Kur'ân***, Hâmid b. Abdi'l-Fettâh el-Pâ-luvî (ö. 1173/1759'dan sonra), müstensih Ahmed b. Muhammed, istinsâh tar. 1181 (1766), D. No:21 Hk 787, vr. 93, yz. kaba nesih. Toplamda 100 varaktır. Secâvendî'nin vakıf usûlü esas alınarak İmâm Şâtıbî'nin *Şâtibiyye* ve İbnü'l-Cezerî'nin *ed-Dürre* tariflerine göre yedi ve on kırâatin usûl ve ferşü'l-hurûfu Kur'ân sûreleri tertibine göre ele alınmaktadır.
- 115. *Zübdetü'l-'irfân fî vucûhi'l-Kur'ân***, Hâmid b. Abdi'l-Fettâh el-Pâ-luvî, D. No: 21 Hk 1167, vr. 60, yz. kırma nesih. Bu nüshada İsrâ Sûresinden sonrası eksiktir. Nüsha 63 varaktır.

SONUÇ

Yazma eserler, matbu eserlerden birçok açıdan farklılık arz etmektedir. Bir matbu eserin hiçbir kopyası bir diğerinden farklı olmazken yazma eserler için aynı durum söz konusu değildir. Zira aynı müellifin kendi eliyle yazdığı veya farklı müstensihler tarafından istinsâh edilen nüshalar arasında bariz farklar olabilmektedir. El yazma bir eser, araştırmacıya sadece içeriğine dair bilgi vermekle kalmaz; kullanılan kâğıt türü, hat çeşidi, ciltleme biçimi ve süsleme şekli gibi eserin istinsâh edildiği döneme dair pek çok veri de sunmaktadır. Yazmaların bu türden özellikleri sebebiyle aynı esere ait olsalar bile her bir nüshası ayrı bir öneme sahiptir ve onların gün yüzüne çıkartılması, ilim camiası için büyük bir katkıdır.

İslâmî kaynakların ilk yazma eserleri, farklı malzemelere yazılan Mus-haf sahifeleridir. Zira İslâm ilim geleneği içerisinde kayıt altına alınan veya tasnifi yapılan ilk ilimler, Kur'ân'ı korumaya veya onu anlamaya matuf ilimlerdir. Bu ilimlerin başında Kur'ân edâsını yani tilâvetini hatadan korumayı amaç edinen kırâat ilmi gelmektedir. Bu ilim, Hz. Peygamber'den (s.a.s.) itibaren günümüze kadar hem yazı hem de edâ silsilesi çerçevesinde bizlere ulaşmıştır ve bu alanda birçok müellif tarafından pek çok eser telif edilmiştir.

Kırâat ilmine dair çalışma yürüttüğümüz kütüphanedeki eserler, kırâat-i seb'a, kırâat-i 'aşere ve tecvid gibi konular üzerine telif edilmiştir. Kırâat-ı seb'a ile ilgili eserlerde Ebû Amr ed-Dânî'nin etkisi Şâtıbî'ye göre daha azdır. Zira Şâtıbî'nin *Hurzü'l-emânî* adlı eserinin ve şerhlerinin yoğun bir şekilde okutulduğu anlaşılmaktadır. Kırâat-ı 'aşere alanında ise İbnü'l-Cezerî'ye ait birçok eserin farklı nüshaları bulunmaktadır. Kırâat ilmi alanında bir umde hâline gelen İbnü'l-Cezerî'nin bu alanda çok sayıda eser telif etmesi, onun bu coğrafya üzerinde ne derece etkili olduğunu göstermektedir.

Çalışmada eser müelliflerinin vefat tarihi baz alınarak kronolojik sıraya göre verilen birkaç eserin şunlar olduğu tespit edilmiştir:

Muhammed el-Enbârî, *Îzâhü'l-vakf ve'l-ibtidâ*.

Ebü'l-Fadl el-Huzaî, *İhtiyârât min kırââti Ebî Hanîfe*.

Mekkî b. Ebî Tâlib, *et-Tebşıra fi'l-kırââti's-seb'*.

Ebü Amr ed-Dânî, *et-Teysîr fi'l-kırââti's-seb'*.

Muhammed b. Şüreyh er-Ruaynî, *el-Kâfi fi'ileli'l-kırââti's-seb'a*.

İkiden fazla eseri olan müellif ve eserleri şunlardır:

İbnü'l-Cezerî; *en-Neşr, Tayyibetü'n-neşr, Tahbîru't-Teysîr, ed-Dürretü'l-mudiyye ve Mukaddimetü'l-cezeriye*.

İbnü'l-Kâsîh; *Kurretü'l-âyn, Sirâcü'l-kârî'l-mübtedî ve Vakfû Hamza ve Hişâm*.

Yûsufefendizâde; *el-Î'tilâf fi vücûhi'l-ihtilâf, Risâle fi beyâni merâti-bi'l-meddât ve Risaletü'r-reddiye fi'd-dâd*.

Aynı eserin en çok bulunan nüshaları şunlardır:

Şâtübî; *Hirzû'l-emânî*, on ayrı nüsha.

İbnü'l-Kâsîh; *Vakfû Hamza ve Hişâm*, yedi ayrı nüsha.

Farklı isimler ve farklı müellifler tarafından şerh edilmiş olsa da en çok şerhi yapılan eser, İbnü'l-Cezerî'nin *Mukaddime* adlı eseridir. Bu eserin on beş şerh nüshası bulunmaktadır.

Eserlerden istinsâh tarihi açısından en eskileri şunlardır:

Ebü Bekr Ahmed İbnü'l-Cezerî, *el-Havâşi'l-müfehhime fi şerhi'l-Mukaddime*, istinsâh tar. 802 (1399).

İbnü'l-Cezerî; *en-Neşr fi'l-kırââti'l-'aşr*, istinsâh tar. 803 (1400).

İstinsâh tarihi açısından en yakın tarihli olanı şu eserdir:

Muhammed b. Belbân, *Risâletün yete'allegu bî't-tecvîd*, istinsâh tar. 1305 (1886).

Yapılan bu tespitlerin yanı sıra birkaç istisnası bulunmakla beraber istinsâh tarihi açısından değerlendirildiğinde, kütüphane kayıtlarındaki eserlerin büyük bir çoğunluğunun 1000 (1592) ile 1200'lü (1786) yılları arasında istinsâh edildiği görülmüştür. Bu tarih aralığındaki birkaç eserin ön kapaklarında Ulu Cami Kütüphanesi'ne bağışlandığı bilgisi bulunmaktadır. Bu bilgiden yola çıkarak Diyarbakır Ziya Gökalp Yazma Eser Kütüphanesi'nde bulunan birçok eserin yakın bir döneme kadar faal olan Ulu Cami Kütüphanesi'nden buraya getirilen eserler olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca eserlerin büyük bir kısmının belli ve yakın bir zaman aralığında istinsâh edilmiş olması, tarihin her devrinde bir ilim merkezi olan Diyarbakır'daki birçok eserin günümüze kadar ulaşamadığını veya başka bölgelere taşındığını düşündürmektedir.

Bu çalışmada Diyarbakır Ziya Gökalp Yazma Eser Kütüphanesi'nde kayıtlı bulunan yazma kırâat eserlerinin tespit ve tasnifi yapılarak farklı müelliflerce farklı devirlerde kaleme alınan bu teliflerin ilim camiası tarafından tanınması amaçlanmıştır. Böylelikle bu alanda araştırma yapacak bilim insanlarının dikkatleri bu eserlere çekilecek; yine onlara daha doğru bilgilerle ve kolaylıkla erişebilmeleri sağlanacaktır. Zira bu kütüphanedeki eserler, uzun süredir dijital ortama aktarılmış olmalarına rağmen henüz açık erişimde değildir.

KAYNAKÇA

Ablay, Rifat. *Endülüs Tefsir Geleneğinde Kırâat İbn Atıyye Örneği*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2020.

Akdemir, Mustafa Atilla. “Harput Ulemasından Hâmid b. Abdülfettâh el-Pâluvî ve Zübdetü'l-İrfân Adlı Eseri”. *Uluslararası Harput'a Değer Katan Şahsiyetler Sempozyumu*. Elazığ: Fırat Üniversitesi Harput Uygulama ve Araştırma Merkezi, 2015.

Altıkulaç, Tayyar. “Mekkî b. Ebî Tâlib”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/575-576. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Aslantürk, Ayşe Hümeysra. “Nesefî, Necmeddin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/571-573. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Avfî, Muhammed b. Ahmed. *el-Cevâhiru'l-mükellele limen râme't-türûki'l-mükemmele*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2014.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrâhim Cu'fî. *el-Câmiu's-sahîh*. Beyrût: Dârû Tavki'n-Necâh, 2001.

Çetin, Abdurrahman. “Şâtübî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/376-377. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Hanay, Necattin. “Ebü'l-Fazl el-Huzâî ve 'İhtiyârâtü Min Kırââtü Ebî Hanîfe' Risâlesi”. *Mütefekkir* 3/5 (30 Haziran 2016), 101-127.

Haymî, Salâh Muhammed. *Fehâris 'ulûmi'l-Kur'âni'l-Kerîm li mah-tûtât dâri'l-kütûbi'z-Zâhiriyye*. 3 Cilt. Şam: Mecmaü'l-Lügati'l-'Arabiyye, 1983.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Eyyûb el-Himyerî el-Me'âfirî el-Basrî el-Mısırî. *es-Sîretü'n-nebeviyye li'bni Hişâm*. Mısır: Matbaatu el-Bâbî, 1955.

İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yusuf. *en-Neşr fi'l-kırââtü'l-'aşr*. 2 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütubi'l-İlmiyye, ts.

İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yusuf. *Tahbirü't-Teyisr fi'l-kırââtü'l-'aşr*. Amman: Dârü'l-Furkân, 2000.

İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *Gâyetü'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ*. 3 Cilt. b.y.: Mektebetü İbn Teymiyye, 1983.

Mekkî, Ebû Muhammed b. Hammûş b. Muhammed b. Ebî Tâlib. *et-Tebîra fi'l-kirâat*. Bombay: ed-Dârü's-Selefiyye, 1982.

Nüveyrî, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Muhammed b. Muhammed. *Şerhu tayyibeti'n-neşr fi'l-kirâati'l-aşr*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

Sarı, Mehmet Ali. "İbnü'l-Kâsım". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/102-103. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Secâvendî, Muhammed b. Tayfûr el-Gaznevî. *İlelü'l-vükûf*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2006.

Ziriklî, Hayreddin. *el-A'lâm kamûsu terâcimi li eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-Arabi'l-müsta'ribîn ve'l-müsteşrikîn*. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.

KUR'ÂN TİLÂVETİ VE ESTETİK

TİLÂWAT OF QURAN AND AESTHETIC

Geliş Tarihi: 12.03.2021 Kabul Tarihi: 01.03.2022

@ İMRAN ÇELİK

DR. ÖĞR. ÜYESİ

RECEP TAYYİP ERDOĞAN ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

orcid.org/0000-0001-6598-8943

imran.celik@erdogan.edu.tr

Öz

Bir uygarlığın sanat ve estetik anlayışı onun hakikat anlayışı ile sıkı ilişki içerisinde.

Kur'ân tilâvetinin makamlı icrası, Hz. Peygamber'in okuması ve sahâbîlerini teşvik etmesi ile başlamış bir uygulamadır.

Çalışmada ilk önce İslâm'da estetik, ölçü kavramları üzerinde durulmuş ayrıca, estetik ile tilâvet ilişkisi ele alınmış, insanın duygu ve düşünce dünyasındaki estetik hissiyat ile Kur'ân tilâveti arasındaki ilişki tahlil edilmiştir. Bu doğrultuda Müslümanların oluşturduğu bazı sanat faaliyetlerinin Kur'ân ile ilişkisi değerlendirilmiş ve bu bağlamda hüsn-i hat, mûsiki ve makam ile tilâvet arasındaki bağlar analiz edilmiştir.

Konu, tilâvetin özünde var olan ölçü ve makam ile estetikteki tenasüp ve uyum çerçevesinde değerlendirilmiş, tilâvet ile ilgili teknik konulara girmekten imtina edilmiştir.

Kur'ân'ın tilâveti esnasında okuyanın beden dili, jest ve mimikleri, dudak talimi uygulaması ve teknik araçların tilâveti icra etmede önemli olduğu ifade edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Tilâvet, Estetik, Ölçü, Bedî Zevk, Hüsn-i Hat, Makam.

ABSTRACT

A civilization's perception of art and aesthetic is inextricably linked to its understanding of truth. The tilawat (recitation) of the Qur'an with maqam is a practice that started with the Prophet Mohammad's (pbuh) recitation and encouraging his companions to do it. In the study, first of all, the concepts of aesthetics and measure in Islam were defined, and then the relationship between aesthetic and tilawat was discussed. For this reason, the relationship between the Qur'an and artistic activities performed by Muslims was discussed and also the connection between tilawat, calligraphy, mûsîqî and maqam was investigated. It was avoided to include the technical issues related to tilawat. It was concluded that aesthetic concerns, the reader's body language, gestures, mimics, lip practice and technical tools are important during the tilawat of Qur'an.

Keywords: The Qur'an, Tilawat, Aesthetic, Measure, Understanding of Aesthetic, Calligraphy, Maqam.

SUMMARY

The word aesthetic is a concept that is widely used in the modern period but not expressed together with tilawat. While measure, symmetry, tenderness, and harmony are used to express aesthetic feelings, the tilawat dimension that appeals to the senses and perceptions is left in the background and is expressed only with the words tajwid and principle. The dimension of emotion felt by both the reader and the listener is neglected. In the historical process, the discussions on reading the tilawat with melody have pushed the need, reality, and even the necessity of reciting tilawat with the tone. Although the Qur'an was started to be recited with a beautiful voice and tone during the time of the Prophet, it is seen that the notion of opposition to music puts the understanding that Qur'anic chant should not be recited with tones more prominent.

In this study, the aesthetic understanding of Islam, what are the concepts that evoke it in the Qur'an and hadiths are mentioned, and it is emphasized that the relationship between bodily pleasure and the beautiful feelings that the sound reflects in the tilawat makes people feel. The areas in which tilawat is related or the calligraphy and melodies, which are from the Islamic art inspired by the beautiful feelings felt in the tilawat, are briefly discussed. It has been tried to express the respect for the Quran, the delicacy of reading, writing, and the tilawat of the Qur'an with melody. It has been revealed that tilawat is an important factor in the reciprocity of the feelings of pleasure in man's nature and their feeling emotions in a religious ritual. Tilawat is not just a song, it is stated that it is an important characteristic that is exercised with a certain principle, procedure, measure, and melody. It has been revealed that the tilawat of the Qur'an is not only to read dryly, but the tilawat of the Qur'an gives people some pleasurable and natural feelings, just as certain sounds in nature are meaningful and make people feel great pleasure. It was stated that the first-time tilawat was performed was when the Prophet promoted the tilawat with his nice voice and his compliments to his companions like Ibn Masud and Ubey b. Ka'b, on the contrary to the popular belief that first Ubeydullah recited the Quran.

In this study, the importance, seriousness, specificity of the Qur'anic tilawat and the Muslims' sensitivities on this issue in the historical process have been discussed and evaluated. In

addition, the concepts expressing aesthetics, the basic criteria of aesthetics are expressed, and their relations with the tilawat is mentioned. The beauty, harmony, measure, and balance of the tilawat reflected on the listener are expressed concerning aesthetics, and the bodily pleasures of the listener are tried to be explained by comparison.

It has been concluded that it would be nice to associate tilawat with concepts such as measure, harmony, and balance entering the field of aesthetics to express the beauty of the tilawat in the modern period and explain the listeners' feelings. It has been determined that melody and Qur'anic chant are a practice that has had a basis since the first period. Although Muslims have developed their artistic and aesthetic ideas throughout history, they acted sensitively while adapting this to the Quran, that they did not spoil the specific tilawat of the Quran. So, it was pointed out that they shaped it within a respectful framework. As a reflection of this understanding, it has been pointed out that calligraphy and melodies have developed parallel to this tendency.

Undoubtedly, the beauty and unique nature of the Qur'anic tilawat do not need to be explained with the word aesthetics. However, since the aesthetics, which was introduced to the literature with Alexander Baumgarten and which is one of the popular words of the modern period, is widely used in expressing the beautiful, pleasant, harmonious, and melodious one, the beauty of the recitation is tried to be discussed within the framework of the concept of aesthetics in this study. It was determined that the sanity used to point out the human beings' emotional side and their naivety in the world of perception has a natural connection in its relationship with calligraphy, melody, and recitation. Also, it was once again stated that the real factor that led Muslims to art and aesthetics was the Qur'an, the divine melody, and voices reflected in its tilawat.

It was stated that both Qur'anic chant and the reader's body language, voice, melody knowledge, technical devices, and the place and time in which the Quran is read are seriously effective in a quality Qur'anic chant.

GİRİŞ

Kur’ân, Hz. Peygamber’e indirilen mukaddes metnin özel ismi, tilâvet¹ onun telaffuz edilmesidir. Estetik ise özünde, görünüşünde ve yansımalarında güzeli düşündüren ve hissettiren duygudur.²

Kur’ân’ı, kendine özgü bir tarzda, vurgulu ve tane tane sükûnet içinde okumak esastır. Sükûnet içerisinde okunmasındaki gaye, dinleyenlerin mana üzerine yoğunlaşmalarını ve estetik haz duyabilmelerini temin etme düşüncesi olabilir.³ Estetik ise güzel yaklaşma, hayranlık duyma, muhteşemliği fark edebilme ve dinlediği ya da gördüğü nesnenin etkileyciliğini hissetmedir.⁴

Yalın bir bakış açısıyla bile yaklaşarak estetik ile din arasında bağlantı kurulabilir. Nesnelere yaratılma aşamasında ve güzellik ölçütlerinin belirlenmesinde dinin oynadığı büyük rol, inkâr edilemez bir gerçektir.⁵ İslâm ve estetik kelimelerinin çokça birlikte anılmamasının sebebi ya İslâm denince daha çok dinî, siyasî ve ekonomik kavramların akla gelmesi ya da modern bir kavram olan estetik üzerine Müslüman âlimlerin yeteri kadar eser yazmamış olmalarıdır. Bu çalışmada Müslümanların hayatının merkezinde yer alan Kur’ân tilavetiyle insanın duygularının ifade edilmesinde ya da seslendirilmesinde öne çıkan estetik kavramı arasındaki ilişki ele alınacaktır.

¹ “Tilâvet” kavramının dil bilimsel açıdan detaylı bir izahı için bk. Seyyid Ahmed, Abdolvâhid, “Kur’ân-ı Kerimde Okuma (Kıraat) Lafızları”, çev. Ali Akpınar, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1998), 200-206, 210-211.

² Turan Koç, *İslâm Estetiği* (İstanbul: İsam Yayınları, 2009), 18-19, 72.

³ Muhammed Hamidullah, *Kur’ân-ı Kerim Tarihi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2013), 100-101.

⁴ Koç, *İslâm Estetiği*, 110-113.

⁵ Oliver Leaman, *İslâm Estetiğine Giriş*, çev. Nuh Yılmaz (İstanbul: Küre Yayınları, 2012), 29.

1. İSLÂM'DA ESTETİK

İnsanın estetiği algıladığı duygusunu yaratan ve eşyanın özüne estetiği de koyan Allah'tır.⁶ Mahlûkat bütün yönleriyle güzelliğini/estetik yönünü Allah'tan alır. Bütün güzellikler Allah'ın cemal sıfatının tecellileridir. Bu bağlamda İslâm estetiğinde sanatkâr, güzelliği yaratan değil keşfedendir.⁷

Estetik, İslâmî literatürde “Bediyyât”, “İlmü'l-Cemal” veya “İlm-i Bedâyi” şeklinde ifade edilmektedir.⁸ Kur'ân'da tezeyyün⁹ ve tecemmül¹⁰ kelimelerinin yanı sıra insana naif gelen, onun ruhuna tesir eden; kavlü'l-leyyin (yumuşak söz),¹¹ kavlü'l-belîğ (en açık söz),¹² kavlü's-sedîd (doğru söz),¹³ kavlü'l-kerîm (tatlı dil),¹⁴ kavlü'l-meysûr (yumuşak söz),¹⁵ kavlü'l-ma'rûf (güzel söz)¹⁶ kavlü'l-hak (doğru söz)¹⁷ ve ahsen (en güzel söz)¹⁸ gibi söz türleri olarak da çeşitli âyetlerde geçmektedir.¹⁹ Hadislerde ise zînet, hilye, cemâl ve hüsn şeklinde ifade edildiği görülür.²⁰

Sanat ve estetik, insanın Allah ile olan ilişkisini güçlü hale getirecek araçlardan birisi olabilir. Allah ile insan arasındaki ilişkiyi zayıflatacak ya da koparacak göreceli güzellik, İslâm estetiği anlayışında yer almayabilir. Çünkü İslâm, sadece inanç temeline dayanan bir din değil, aynı zamanda uygulama boyutu olan bir yaşam biçimidir. İslâm'a göre hayata geçirilemeyen inanç bir değer ifade etmez.²¹ Örneğin, estetiğin tartışma konusu olan başlıklarından temel ikisi, yapaylık ve doğallık hususudur. İslâm estetiği ilgi

⁶ İlgili âyetler için bk. el-A'râf 7/180; el-İsrâ 17/110; Tâhâ 20/8; el-Mü'minûn 23/15; el-Furkân 25/2; es-Secde 32/7; es-Sâffât 37/125; er-Rahmân 55/7; el-Haşr 59/24; el-Mülk 67/3-4.

⁷ Hayrani Altuntaş, “Kur'ân ve Estetik”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38/1 (1998), 53.

⁸ Altuntaş, “*Kur'ân ve Estetik*”, 54.

⁹ el-Bakara 2/212; Âl-i İmrân 3/14; el-En'âm 6/122; el-Enfâl 8/48; et-Tevbe 9/37; Yûnus 10/12; er-Ra'd 13/33; el-Fâtır 35/8; el-Gâfir 40/37; Muhammed 47/14.

¹⁰ Âl-i İmrân 3/14; en-Nahl 16/06; el-Mü'minûn 40/64.

¹¹ Tâhâ 20/44.

¹² en-Nisâ 4/63.

¹³ en-Nisâ 4/9.

¹⁴ el-İsrâ 17/23.

¹⁵ el-İsrâ 17/28.

¹⁶ el-Bakara 2/263; en-Nisâ 4/5.

¹⁷ Meryem 19/34.

¹⁸ en-Nahl 16/125; el-İsrâ 17/53; el-Ankebût 29/46.

¹⁹ Nurettin Turgay, “Kur'ân ve Sünnet Açısından Estetik (Müziğin Bu Alandaki Yeri)”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/4 (2014), 9.

²⁰ Faruk Beşer, “Süslenme”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/179. İlgili hadisler için bk. İbn Mâce, “Fiten”, 19; Nesâî, “Tahâret”, 93; Tirmizî, “Libâs”, 43; Buhârî, “Nikâh”, 16; Buhârî, “Vasâyâ”, 21.

²¹ Ahmet Atan, “İslâm Sanatında Özgünlük ve Evrensellik”, *VI. Dini Yayınlar Kongresi* (İstanbul: DİB Yayınları, 2013), 216.

çekiciliğini doğallığından almaktadır. Bu, gerek mimari ve hüsn-i hat gibi sanatsal ürünlerde gerek Kur’ân tilâveti gibi sese ve mûsikîye dökülen duygularla kendisini göstermektedir.²²

Kur’ân-ı Kerim sanattaki güzelliği ortaya koymakla birlikte aynı zamanda inanç, ahlâk, tabiattaki güzellikler hatta tüm evrendeki güzelliği içine alan bütüncül bir kitaptır. Bu bağlamda Kur’ân; insanlardan, hayvanlardan, bitkilerden, doğadan, gökyüzünden, maddî ve manevî güzelliklerden bahsetmektedir. Bunları ifade ederken insanları temaşaya, eşyanın özündeki şekilsel, işitsel ve görsel güzellikleri fark etmeye çağırmakta ve de insanların dikkatlerini çekmektedir. Ayrıca hüsn,²³ tayyib,²⁴ zînet,²⁵ cemil,²⁶ ni‘me,²⁷ sürur,²⁸ ve ihsan²⁹ gibi kavramlarla insandaki estetik hissiyatın oluşması, gelişmesi, eşyada karşılığını bulması, sözün ve sesin büyüsunün karşımızdaki insana ulaştırılmasında da estetik tavır sergilenmesi gerektiğini belirtmektedir. Allah, estetiğin kaynağı, “sözün en güzelini söyleyen, ifadelerini ikileyen ahenkli bir kitap olarak indiren,”³⁰; “bütün güzel sözlerin de kendisine yükseldiği varlıktır.”³¹ Bununla birlikte Allah’ın, “Esmâ-i Hüsnâ” olarak bilinen en güzel isimlerinden her birinde estetiğe açılan bir kapı olmakla birlikte, direkt estetiği de ifade eden “el-Bârî”, el-Latîf” ve “el-Musavvir” isimleri vardır. Bu üç isim, O’nun hiçbir örnek olmaksızın tüm evreni yarattığı ve uyum içerisinde devam ettirdiği, her işin inceliğini bilip hiç umulmadık yoldan kullarına iyilik ulaştırdığı ve her şeye biçim, özellik verip güzelleştirdiği gibi anlamları içlerinde barındırırlar ki bu mana, aynı zamanda estetiği ifade etmektedir.³²

İslâm sanat ve estetiğinin hedefi, insanın dini yaşam dünyasına renk katmak, insanın ait olduğu kaynakla buluşmasında ona teşvik edici duygular

²² Leaman, *İslâm Estetiğine Giriş*, 89.

²³ Âl-i İmrân 3/14; en-Nahl 16/90; el-Ankebût 29/7; el-Ahzâb 33/52; es-Sâd 38/44; el-Mülk 67/2. İslâm düşüncesinde iyi-kötü, güzel-çirkin gibi anlayışları ifade etmek üzere kullanılan hüsn-kubuh kelimelerinden “hüsün”; iyilik, güzellik, hayır, yakışıklılık, hoşluk, uyum, tenasüp, sevimlilik ve albeni gibi estetiği direkt ifade eden anlamlardan ziyade, İslâm literatüründe daha çok eylemlerin ahlâkî ve dinî değerini ifade etmek için kullanıldığı görülmektedir. Bk. Koç, *İslâm Estetiği*, 52; İlyas Çelebi, “Hüsün ve Kubuh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999) 19/59.

²⁴ el-Mâide 5/4; el-A`râf 7/32; İbrâhîm 14/24-26.

²⁵ el-A`râf 7/26; et-Tevbe 9/37; er-Ra`d 13/17; el-Kehf 18/28; Nûr 24/31; en-Neml 27/60; el-Kasas 28/60; el-Hucurât 49/7; et-Tîn 94/4.

²⁶ Yûsuf 12/18; el-Hicr 15/85; el-Ahzâb 33/28, 49; el-Müzzemmil 73/10.

²⁷ el-Enfâl 8/40; en-Nahl 16/30; el-Kehf 18/31; el-Ankebût 29/58; es-Sâffât 37/75; es-Sâd 38/30; ez-Zümer 39/74.

²⁸ el-Bakara 2/67-69; en-Nahl 16/6-8.

²⁹ es-Secde, 32/7; et-Tegâbün 64/3.

³⁰ ez-Zümer 39/23.

³¹ el-Fâtır 35/10.

³² Osman Mutluel, *Kur’ân ve Estetik* (Ankara: Ötüken Yayınları, 2010), 92-93.

yaşatmaktır. Zaten İslâm'a göre dinî bir sanat asla başlı başına bir hedef değildir. İlahî mesajın insanlara iletilmesi ve hissettirilmesinde önemli ve estetik bir vasıtaadır.³³

İmânî hakikatlerin içselleştirilmesi ve hayata yansması için hem lâhûfî bir sesle eda edilmesi hem de yaşantıda estetik unsurlarla yer alması gerekmektedir. Nazımın önemsenmemesi ya da tilavetteki ciddiyetin ötelenmesi, din anlayışında da manevî kuraklığa ve zarafet yoksunluğuna sebep olmakta, mananın kıymetini de kaybettirmektedir.³⁴ Bu duygu Kur'ân telaffuzuna yansımakta, din algısı yukarıda ifade edildiği gibi olan kişi tilâveti de nazım³⁵ boyutunda algılamakta ve Kur'ân'ın mana dünyasını hissedememektedir.

Kur'ân tilavetinin önemine, tecvid, tertil ve estetik ile gerçekleştirilmesine işaret eden âyetlerin³⁶ yanı sıra Hz. Peygamber'in kendisinin Kur'ân'ı güzel okuduğu³⁷ Kur'ân'ı ve ezanı güzel okuyan sahâbîlere³⁸ iltifat ettiği vâkidir.³⁹ Bu bağlamda Kur'ân'ın ilk öğretmeni olan Resûlullah'ın Kur'ân'ın gerek nazımına gerekse manasına önem verdiği görülmektedir.

1. 1. Tanımlar

Kur'ân, kelimesi farklı kök anlamları olmakla birlikte⁴⁰ terim olarak, "Allah'ın Cebrâil vasıtasıyla Hz. Peygamber'e gönderdiği, mushaflarda yazılan, tevâtürle nakledilen, kendisi ile ibadet edilen Arapça muciz bir

³³ Koç, *İslâm Estetiği*, 23.

³⁴ Mehmet Zeki İçsan, "Estetik Din Anlayışı ve Alvarlı Efe Hazretlerinde Bedii Bir Fikir Olarak İman", *Uluslararası Muhammed Lütî (Alvarlı Efe) Sempozyumu*, ed. Cengiz Gündoğdu (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2013), 205.

³⁵ Tilâvet ve estetik gibi iki önemli ve naif başlığın ele alındığı bu makalede Allah kelamından bahsedilirken, "lafız" değil "nazım" kelimesi kullanılacaktır. Çünkü klasik ulemamız Kur'ân'a "lafız" demeyi su-i edeb saymış ve eserlerinde Kur'ân'ın nazmı diyerek bu inceliğe dikkat etmişlerdir.

³⁶ el-Furkân 25/32 : "*İnkârcılar, "Kur'ân ona bütünüyle bir defada indirilseydi ya!" diyorlar. Oysa biz onu senin kalbine iyice yerleştirmek için böyle yaptık ve onu uygun aralıklarla parça parça gönderdik.*"; el-Kıyâme 75/16-18 : "*Onu zihnine bir an önce kaydetmek için, okumada acele etme. Onu zihninde toplayıp okumanı sağlama işi bize aittir. O halde onu okuduğumuz zaman sen onun okunuşunu takip et.*"; el-Müzzemmil 73/4 : "*Kur'ân'ı tane tane, hakkını vererek oku.*"

³⁷ Buhârî, "Ezan", 101.

³⁸ Hz. Peygamber'in Ebû Mûsâ el-Eşâri'ye dair iltifatları için bk. Buhârî, "Fedâilü'l-Kur'ân", 31; Müslim, "Müsâfirîn", 236.

³⁹ M. Tayyip Okiç, *Kur'ân-ı Kerimin Üslûb ve Kıraati* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1963), 16.

⁴⁰ Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Beyrût: Dâri lhyâü'l-Kütübî'l-Arabî, 1376/1957), 1/277-282; Suyûtî Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. nşr. Muhammed Mütevellî Mansûr (Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâsî, 2009), 1/144-147; Muhammed Abdülazîm Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrût: Dârü'l-Kitabî'l-Arabî, 1995), 1/456-469.

kelâmdır.⁴¹ Kur'ân'ın tedvini, tecvid⁴² ile tilâveti ve kıraat farklılıkları Müslümanlar tarafından önemsenmiş, Hz. Peygamber'den günümüze kadar bu hususta ve kıraatlerin rivayetleri boyutunda ciddi eserler kaleme alınmıştır.⁴³ Kur'ân'ın nasıl okunması gerektiği Hz. Peygamber tarafından belirlenmiş, sahâbe ve sonraki nesiller tarafından sema ve arz yoluyla aktarılmış ve bu ölçüler daha sonra tecvid kaideleri olarak kitaplardaki yerini almıştır.⁴⁴

Estetik, “aisthesis” ya da “aisthanesthai” kelimelerinden; duyum, algı, duyu ile algılamak bilimidir.⁴⁵ Estetik kelimesini bugünkü anlamda literatüre kazandıran Alman filozof Alexander G. Baumgarten'dir. O, estetiği güzel üzerine düşünme sanatı, sanattaki güzelliğin mahiyetinden bahseden bir bilim olarak ifade etmektedir.⁴⁶ Doğal nesnelerin güzel olduğunu ve kendilerine mahsus birtakım özelliklerinin olduğunu belirtmektedir.⁴⁷ Estetik, kişiye hoş gelen, haz verici olarak adlandırılan heyecan veya duygu veren hislerin incelenmesi ile ilgili disiplindir.⁴⁸

Estetik olgu, madde ve biçim arasındaki ilişkidir.⁴⁹ Estetik; hayata, insa-

⁴¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hakki min ilmi'l-usûl*, thk. Şeyh Ahmet Avaz İnâne (Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1999), 1/85; Abdulhamit Birişik, “Kur'ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/383-388.

⁴² *Tecvid*, lügatte bir şeyi güzel yapmak, iyi ve güzel söylemek, ıstılahta ise harflerin mahreçlerine sıfatlarına riayet ederek Kur'ân-ı Kerim'i kurallara göre okumayı öğreten bir ilimdir. Teorik bilgilerin yanında esas olan uygulaması olduğu için aynı zamanda bir sanattır. Bk. Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. el-Cezerî, *et-Temhîd fî ilmi't-tecvîd*, thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb (Riyâd: Mektebetü'l-Meârif, 1985), 47; Nihat Temel, *Kıraat ve Tecvid İstilahları* (İstanbul: M. Ü. İfav Yayınları, 1997), 130; Abdurrahman Çetin, *Kur'ân Okuma Esasları* (İstanbul: Emin Yayınları, 2019), 87; Yavuz Fırat, *Tecvid ve Kıraat İlmî Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Haciveyiszade İlim ve Kültür Vakfı, 2018), 70; Abdurrahman Çetin, “Tevcid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/253-254; Davut Kaya, *Delilleriyle Açıklamalı Kur'ân Öğretmeni* (Ankara: Sefa Yayıncılık, ts.), 101-102.

⁴³ Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs b. Mucâhid, *Kitâbü's-Seb'a fî'l-kıraat*, thk. Şevki Dayf (Mısır: Dâru'l-Meârif, 1400), 125-129; Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dânî, *et-Tahtîd fî'l-itkânî ve't-tecvîd*, thk. Ganim Kaddürî Hamîd (Bağdat: Mektebetü Dâri'l-Enbârî, 1998), 70-87; Cezerî, *et-Temhîd fî ilmi't-tecvîd*, 47-50.

⁴⁴ Abdurrahman Çetin, “Mûsâ b. Ubeydullah Hâkânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/165-166. İlgili eserler için bk. Mûsâ b. Ubeydillâh b. Yahyâ el-Hâkânî, *el-Şaşıdetü'r-râ'iyye (el-Şaşıdetü'l-Hâkânîyye)*; Mekkî b. Ebî Tâlib, *Kitâbü'r-Riâye li tecvidi'l-kirâe ve tahkiki't-tilâve; Dâni, et-Tahtîd fî'l-itkân ve't-tecvîd*; Cezerî, *et-Temhîd fî ilmi't-tecvîd*.

⁴⁵ İsmail Tunalı, *Estetik* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2013), 13; Ömer Naci Soykan, *Estetik ve Sanat Felsefesi* (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2015), 390.

⁴⁶ Celal Esad Arseven, *Sanat Ansiklopedisi* (İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1998), 1/539; Gamze Keskin, “Baumgarten'ın Felsefesinde Estetik ve Mantık”, *Felsefe Ar-kivi* 49 (2018), 16, 19-21.

⁴⁷ Leaman, *İslâm Estetiğine Giriş*, 28.

⁴⁸ Mutluel, *Kur'ân ve Estetik*, 18.

⁴⁹ İsmail Tunalı, *İfade Bilimi ve Genel Linguistik Olarak Estetik*, B. Croce Estetik'ine

na, topluma güzellik kurallarıyla bakış açısının ve ilişkisinin değerliliğini ortaya koyabilir. Estetik tavır, bir objeden herhangi bir karşılık beklemezsin haz duymak hüsnü kabul ile ona yönelmektir. Ancak bu tavır duygusal temele dayalı olmalı, anlamın ilk kez ortaya çıktığı “algı” boyutu ile fark edilmeli ve bu estetik tavır sonunda bir duygusallıkta çözümlenmemelidir.⁵⁰

Estetik tavır insanın fitratından kaynaklanan ihtiyaçlarına, yine fitrî bir tepki ile karşılık vermesi, bu duygusunu teskin eden sunumlara mukabelede bulunmasıdır. Estetik tavrın ana öğeleri olarak ifade edilen; duygusal temel, algı, duygusallığa bürünme ve haz hissi Kur'ân'ın lâhûtî ezgisel tilâvetini dinleyen kişinin zaten hissettiği durum olabilir. Ancak belirtmek gerekir ki burada ifade edilen haz duygusu⁵¹ hedonist⁵² bir duygu değildir. Çünkü bireyi gündelik tutkularından kurtaran, ruhunu arındıran ve evrensel-leştirilen bu durum hedonist bir duygu olarak değerlendirilmemelidir. Kur'ân tilâvetinden yansıyan dâvudî ses; kaynağı ve müessir/etkileyici bir eda ile birlikte dinleyende oluşturduğu hüsnü kabul duygusu hedonist bir haz değil, manası güzel, ulvî duygulara dayanan, kişiye mutluluk veren ve kendisiyle huzur ve sükûn bulunan âlemşûmul ve estetik bir duygudur.

Estetik duygusunun öğelerine bakıldığı zaman görsel ve işitsel duyuların ön planda olduğu görülmekte ve sonuçta haz duymaya kadar varan bu duygu, tüm aşamaları ile birlikte tilâvette karşılığını bulmaktadır.

Müslümanların, Kur'ân'ı tecvid ve makamla tilâvet etme, hüsn-i hat ile yazma ve Mushaf'ı tezhib⁵³ ile süsleme çabaları birlikte değerlendirildiği zaman, aynı zamanda içerilerinde estetik incelikleri de barındırdığı ifade edilebilir.

1. 2. Ölçü, Estetik ve Tilâvet İlişkisi

Ölçü, güzelliğin temel unsurlarından birisi olarak kabul edilebilir. Çünkü güzel olanda bir ölçü, nispet veya orantı vardır. Kâinattaki her şey bir ölçüye göre yaratılmıştır. Fizik, kimya, astronomi, biyoloji ve daha pek çok ilim bu hususu her gün teker teker gözler önüne sermektedir. Tabiatdaki ağaçlara, çiçeklere, bitkilere bakıldığında hem şekilsel özelliklerinde hem

Giriş (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1983), 126.

⁵⁰ Tunalı, *Estetik*, 30-41; Soykan, *Estetik ve Sanat Felsefesi*, 44-52.

⁵¹ *Estetik Haz*, insanın doğal güzellik veya bir sanat eseri karşısında duyduğu ve kaynağını hoşlanmadan alan duygudur. Bk. Ayşe Taşkent, *Güzelin Peşinde Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Estetik* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 221.

⁵² Hedonizm/Hazcılık, hayatta gerçekten ve bizzat kendisi için istenen tek şeyin, ahlâk alanındaki en yüksek değer, nihai ve en yüksek iynin haz olduğunu savunan öğretisi. Zevkperestlik. Bk. Ahmet Cevzici, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 401.

⁵³ *Tezhip*, el yazması kitap, levha, hüsn-i hat murakkaların kenarlarının boya ile süslenmesinde/bezenmesinde ezilmiş varak altın ve çeşitli renklerin kullanılmasıyla uygulanan süsleme sanatıdır. Bk. Arseven, *Sanat Ansiklopedisi*, 4/1982.

de ekosistemde icra ettikleri görevlerinde ciddi bir ölçü ve estetiğin bulunduğu aşikârdır. Her varlık eşsiz bir düzen, plan, ölçü ve ahenk/armoni ile hayatîyetini sürdürmektedir. Hiçbir varlığın yaratılışında, hayatını sürdürmesinde ve varlıkların arasındaki ilişkilerde karmaşa ve kaos yoktur.⁵⁴ Buna ilaveten insanın bedeninde, dış görünüşünde ve iç organlarının şekillerinde de bu ölçü açıkça müşahede edilebilir. Bütün bu ölçü, nispet ve estetik, insanın dış görünümünün güzel olması içindir. Yumuşak çizgiler, dairemsi, dönüşlü, mütenasip veya uygun organlar, uyumlu ölçüler, organlar arası uygun nispetler, çok ince düşünülmüş inişler ve çıkışlar, hep o güzel insan içindir. Kâinata ait bütün bu estetik ve anatomik kaideler onun yaratılışında eşsiz bir ahengin hâkim olduğunu ispatlarken, bu nispetler, ayrıca, bize Allah'ın yarattığı güzelliğin dayandığı esasları da izah etmektedir.⁵⁵ Çünkü Allah'ın yarattığı her şeyde bir ölçü ve ahenk olup yağmur bile gökyüzünden bir ölçü muvacehesinde inmektedir.⁵⁶

Ebat, şekil, benzerlik ve simetri; eşyanın tabiatındaki güzel-çirkin ve iyi-kötü gibi özellikleri belirtmek için kullanılır. Simetri sadece sanatta değil insanda, doğada ve hemen hemen bütün canlılarda vardır.⁵⁷

Ölçü, nicel bir durumu, kabul edilmiş olan birimlerden birine göre ölçerek değerlendirmek anlamına gelmektedir. Ölçü aslında güzelliğin de ötesindedir. Örneğin, birçok ses güzeldir, fakat ölçülü olmadığı/kullanılmadığı için haz vermez. Aynı şekilde bazı sesler de ölçülü oldukları hâlde güzel değildir. Ölçülü nağmelerle ruhlar arasındaki ilişkide ilâhî bir sır olabilir. Bazı sesler ferahlık ve neşe, bazıları üzüntü, bazıları uyku, bazıları da güldürme etkisi uyandırmaktadır.⁵⁸

Ölçü ve estetiğe yönelik ifade edilen; simetri, ölçü, denge, uyum ve ritim gibi şekilsel, işitsel ve görsel kaidelerin tamamı Kur'an tilavetinde zaten var olan hususlardır. Tilâvette sadece ses ve makam olmayıp aslında her şey bir ölçü, sınır, simetri, kural ve tenasüp ile icra edilmektedir. Harflerin mahreçleri, sıfatları, tecvid kaideleri ve bunların okuyuş hızına göre⁵⁹ belli olan ve

⁵⁴ Recep Ertuğay, "Varlıklar Arası İlişkiye Bakışın İnsani İlişkilere Yansımaları", *I. Uluslararası Bilimler İşliğinde Yaratılış Kongresi Tebliğleri*, ed. Adem Tatlı (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi Yaratılış Araştırma ve Uygulama Merkezi, 2018), 1/771-787.

⁵⁵ Altuntaş, "Kur'an ve Estetik", 53-90; Mutluel, *Kur'an ve Estetik*, 176.

⁵⁶ el-Mü'minûn 23/18; ez-Zuhrûf 43/11.

⁵⁷ Mutluel, *Kur'an ve Estetik*, 183-184.

⁵⁸ Süleyman Uludağ, *İslâm ve Mûsiki* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2015), 253.

⁵⁹ Kur'an-ı Kerim'in okuyuş hızı belli kurallara göredir. Her harfin hakkını vererek; med, idgam ve gunne gibi kuralları tam ölçülerine riayet ederek Kur'an'ı en yavaş şekilde okumak olan tahkik; tahkik ile hadr arası orta hızda okuyuş olarak tanımlanabilecek olan tedvîr ve yine belli ölçülere riayet etmekle birlikte Kur'an'ın en hızlı okunuşu olan hadr okuyuş usûlü kendi içerisinde bir takım ölçüleri barındırmaktadır. Medlerin, idgam ve gunnelerin ölçüleri her üç okuyuşta da farklı farklıdır. Bk. Dâni, *et-Tahdîd fi'l-itkâni ve'l-tecvîd*, 70-96; Cezerî, *et-Temhîd fi'l-ilmî'l-tecvîd*, 49-50; Okiç, *Kur'an-Ke-*

erbabınca fark edilen ölçülerle tilaveti, Kur'ân tilâvetine estetik kazandıran, güzelliğini ölçülerle de süsleyen, dinleyenin kulağında tenasüp duygusu uyandıran ve iç dünyasında eşsiz bir haz duymasını temin eden durumlardır. Bu incelikleri bizzat Kur'ân'ın kendisi de ifade etmektedir.⁶⁰

Kur'ân tilâvetindeki bu ölçü ve tenasüp, aslında dinleyen kişinin duygu eğitimi içinde son derece önemlidir. Duyu organlarımızın algıları, mutlu olma gereksinimleri ve kriterleri de ölçü ve nispet ile olunca tabiatta, insanda ve tilâvetteki ölçü ve ahenk, insanın fitratını hissetmesinde, ahlâkını içselleştirmesinde de belirgin rol oynamaktadır. Örneğin Kur'ân'ın eşsiz sedasının verdiği duygu, kişiyi aynı zamanda kaba bir ahlâkçılıktan estetik beğeni duygusuna taşıyıp naifliğini, zarifliğini ve ahlâkının fitrîliğini de hissettirmektedir.⁶¹

Tilâvette aynı ya da benzer iki harfin idgamı⁶² ve izharı⁶³, hemzenin vurgulu okunması, teshîli⁶⁴, ibdâli⁶⁵ ve hazfî⁶⁶, elifin ve fethanın imâlesi⁶⁷ ve fethalı okunuşları, ölçüyü, tenasübü ve estetiği ifade eden “Sesbilgisi (Pho-

rimin Üslûb ve Kırâati, 23; Çetin, *Kur'ân Okuma Esasları*, 325-328.

⁶⁰ er-Ra'd 13/8; el-Hicr 15/19,21; el-Furkân 25/2; el-Kamer 54/49; et-Talâk 65/3; el-A'lâ 87/3.

⁶¹ Soykan, *Estetik ve Sanat Felsefesi*, 385.

⁶² *İdgam*, bir harfi diğer bir harfe katmaya denir. İdgam'ın uygulanma süresi farklı tecvid konularında- idgam-ı maal ğunne, idgam-ı misleyn, idgam-ı misleyn maal ğunne, ihfâ-i şefevî, vb.- farklı görüşler olmakla birlikte 1-1,5 elif miktarı uzatılarak uygulanır. Bk. Temel, *Kırâat ve Tecvid İstilahları*, 68; Yavuz Fırat, *Tecvid ve Kırâat İlmî Terimleri Sözlüğü*, 35; Çetin, *Kur'ân Okuma Esasları*, 172; Yaşar Akaslan, “Kırâat İlmî Sistematiğinde Usûl Kavramları”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2017), 234.

⁶³ *İzhâr*, kelime anlamı olarak açıklamak ve açıkça yapmak, ıstilahta ise iki harfin arasını birbirinden sekte yapmaksızın uzaklaştırmak ve ayırarak okumaktır. Bk. Temel, *Kırâat ve Tecvid İstilahları*, 81; Fırat, *Tecvid ve Kırâat İlmî Terimleri Sözlüğü*, 47.

⁶⁴ *Teshîl*, kolaylık anlamına gelip ıstilahta, birbirini takip eden iki hemzeden ikincisini, hemze sesi ile elif sesi veya hemze sesi ile vav sesi yahutta hemze sesi ile yâ sesi arasında bir sesle okumaya denir. Bk. Temel, *Kırâat ve Tecvid İstilahları*, 133-134; Akaslan, “Kırâat İlmî Sistematiğinde Usûl Kavramları”, 225.

⁶⁵ *İbdâl*, lügatte değiştirmek, bir şeyi başka bir şeyin yerine koymaktır. Kırâatte ise hemzenin yerine ona bedel olarak elif, vav veya yâ harfini koymak ve böylece okumaktır. Bk. Temel, *Kırâat ve Tecvid İstilahları*, 67; Fırat, *Tecvid ve Kırâat İlmî Terimleri Sözlüğü*, 18-19.

⁶⁶ *Hazif*, harfi yazı veya lafızdan kaldırmayı ifade eder. Yerine başka bir harf getirmeksizin harfi yok etmektir. Bk. Temel, *Kırâat ve Tecvid İstilahları*, 60; Fırat, *Tecvid ve Kırâat İlmî Terimleri Sözlüğü*, 98-99; Akaslan, “Kırâat İlmî Sistematiğinde Usûl Kavramları”, 226.

⁶⁷ *İmâle*, eğmek, bir şeye yönelmek veya bir tarafa çekmek manasındadır. İstilahta ise fethayı kesreye, elif harfini de yâ harfine doğru eğerek okumaktır. Bk. Temel, *Kırâat ve Tecvid İstilahları*, 73; Fırat, *Tecvid ve Kırâat İlmî Terimleri Sözlüğü*, 52; Akaslan, “Kırâat İlmî Sistematiğinde Usûl Kavramları”, 237-238.

nologie)” olarak bilinen bilim dalının sahasına giren hususlardır.⁶⁸ Örneğin, Kur’ân tilaveti esnasında uygulanan tecvitte; harflerin mahreçleri, sıfatları, idgam, ihfâ,⁶⁹ iklâb⁷⁰ ve med⁷¹ belli ölçülerle⁷² okunması gereken kurallardır. Ünlü kıraat âlimi Kâsım b. Fîrruh eş-Şâtîbî de (ö. 590/1194) Hırzû’l-emânî ve vechû’t-tehânî adlı eserinde ele aldığı tecvid kaidelerinin belli ölçü ve kurallara göre okunması gerektiğini ifade ettikten sonra, bu durumun harflerin ölçülerinde ve diğer tecvid kaidelerinde uygulanmasının gereğini 1134. beyitte kısaca şöyle özetlemiştir.

وَهَٰكَ مَوَازِينُ الْحُرُوفِ وَمَا حَكَى ... جَهَابُذَةُ النَّقَّادِ فِيهَا مُحَصَّنًا
İşte bunlar harflerin ölçüleri ve bu konuda ileri gelen âlimlerin anlattıklarının özüdür.⁷³

3. Bediî/Estetik Zevk ve Tilâvet İlişkisi

Osmanlıcada bediyyat kavramı ile ifade edilen estetik, güzellikler, sanat eserleri, güzellik ölçülerine uyan, gözü gönü okşayan, beğenilen anlamına gelmektedir.⁷⁴ Kur’ân tilâveti için de manevî sanatları kapsayan, lafız ve manevî sanatlar icrasıyla sözün süslenmesini öğreten bilim şeklinde farklı bir tanım yapılmıştır.⁷⁵

Bediî zevk sadece insanî veya fizikî manada değil, daha çok sanatsal, soyut ve edebî manada bir güzelliştir. Bediî ilminin söz ve mana ile ilgili

⁶⁸ Muhammed b. Hassan et-Tayyân, “Araplarda Sesbilim (Fonetik)”, çev. Ahmet Yüksel, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2004), 312.

⁶⁹ *İhfâ*, gunne ile birlikte, şeddeden uzak, idgam ve izhar arasında bir okuyuş ile belli harfleri uygulama ölçüsüne riâyet ederek okumaktır. Bk. Temel, *Kırâat ve Tecvid İstılahları*, 72; Fırat, *Tecvid ve Kıraat İlmî Terimleri Sözlüğü*, 32-33; Çetin, *Kur’ân Okuma Esasları*, 163.

⁷⁰ *İklâb*, tenvîn veya sakın nun’u mim’e çevirmek ve onu bâ’dan önce, gunne ile ihfâ etmektir. İklâb için de uygulama ölçüsü 1-1,5 elif miktarıdır. Bk. Temel, *Kırâat ve Tecvid İstılahları*, 72; Fırat, *Tecvid ve Kıraat İlmî Terimleri Sözlüğü*, 174; Çetin, *Kur’ân Okuma Esasları*, 176-178.

⁷¹ *Med*, uzatmak, ziyade etmek ve çekmek demektir. Tecvid ilminde belli harfler ile sesi uzatmaya denir. Bk. Ebü’l-Hayr Şemsüddîn Muhammed el-Cezerî, *en-Neşr fi’l-kıraati’l-aşr*; thk. Ali Muhammed ez-Zebba’ (b.y. el-Matbaatü’t-Ticariyyetü’l-Kübra basım yılı), 1/313; Temel, *Kırâat ve Tecvid İstılahları*, 92; Fırat, *Tecvid ve Kıraat İlmî Terimleri Sözlüğü*, 190; Çetin, *Kur’ân Okuma Esasları*, 201; Ali Öge, 18. *Yüzyıl Osmanlı Âlimlerinden Yusuf Efendizâde’nin Kıraat İlmindeki Yeri* (İstanbul: Hacıveysizade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2019), 118-119.

⁷² Sonu sükun-u âriz ile biten kelimedede; tûl, tevassut, kasr, revm ve işmam gibi kurallar hem ölçüyü hem de estetiği ifade eden uygulama esaslarıdır. Bk. Çetin, *Kur’ân Okuma Esasları*, 219; Öge, *Yusuf Efendizâde’nin Kıraat İlmindeki Yeri*, 121.

⁷³ Kâsım b. Fîrruh eş-Şâtîbî, *Hırzû’l-emânî ve vechû’l-tehânî fi’l-kıraati’s-seb’a*, thk. Muhammed Temîm ez-Züabî (b.y.: Mektebetü Dâri’l-Hedyi Li’d-Dirâseti’l-Kur’âniyye, 2005), 1/91; Ebû Şâme el-Makdisî, *İbrâzü’l-me’ânî min hurzi’l-emânî fi’l-kirâ’ati’s-seb’a* (b.y.: Dâru’l-kütübil ilmiyye, ts.), 743.

⁷⁴ Şükrü Halûk Akalın vd., *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011), 293.

⁷⁵ Tâhirü’l-Mevlevî, *Edebiyat Lugatı* (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1973), 25.

olan seci ve tenasüp sanatları, tilâveti direkt ilgilendiren mahiyettedir.⁷⁶ İslâm'da bedî zevkin ve sanatın somut örneklerinin başında Kur'ân'ın mahreç ve makamla tilaveti gelmektedir. Kur'ân'ın eşsiz nazmı gereği cümlelerin kuruluşu, kelimeler arasındaki uyum, kelime sonlarında seci⁷⁷ ve söz dizimindeki ritim ve mûsikî dinleyenlere eşsiz bir haz yaşatmaktadır.⁷⁸ Hatta Kur'ân tilâvetine gösterilen büyük önem; İslâm sanatlarının çeşitlenmesine vesile olmuş, hüsn-i hat, tezhip ve dinî mûsikî gibi kutsal sanatların doğmasına/gelişimine de katkıda bulunmuştur

Sesi güzel olan birinden Kur'ân dinlemek insana eşsiz bir haz duygusu verir. Bu geçici bir zevk değil, insanın fitratında hissettiği haz duygularının Kur'ân tilavetinde sese dökülmesidir. Güzel olan ile haz arasında doğru bir ilişki olabilir. Kur'ân'a göre de bir şey güzel ise hem iyidir hem de insana haz verir. İnsan güzel olan bir şeyi görme ya da işitme duyuları ile fark edip bunu haz duygusu ile yaşayabilir.⁷⁹ Tilâvette bütün bunlar karşılık bulmaktadır. Kur'ân'ın yazılışı, harflerin okuyucunun ağızından çıkışı, harflerin sıfatlarından yansıyan estetik, makamla okunduğundaki işitilen sesteki ölçü ve ahenk birlikte hissedildiğinde estetik duyguları harekete geçiren hususlardır. Ayrıca tilâvet makam ile icra ediliyor ise bu durumda dinleyen insan için haz duygusunu büyük bir huzur ve sükûn ile yaşaması söz konusudur. Tat alma ve koku, haz veren bir duygu olsa da bütün sanatlar görme ve işitme duyularına dayanırlar ki, tilâvette hem okuyan hem de dinleyen için bütün bunların karışımı söz konusudur.

Kur'ân tilaveti sadece müzik ya da "gînâ"⁸⁰ olarak addedilmemelidir. Ancak Kur'ân'ın güzel sesle okunması müminlerin ruhlarını derinden etkiler. Kırâati güzel olan bir kârîyi dinlemek insanın nabzını yükselttiği gibi hilkatın sesini duymanın önemli bir aracı haline de gelebilir.⁸¹ İnsanların zevkleri farklı farklıdır. Fakat yedikleri, içtikleri, giydikleri, dinleyip izledikleri şeylerden zevk almaları müsellemdir. Yediği baklavadan damağı

⁷⁶ Süleyman Gür, *Anlatımlı Kur'ân Belâgatı Meânî-Beyâ-Bedâ'* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017), 290-318.

⁷⁷ Seci, nesir halindeki metinlerde ifadelerin sonlarının aynı kafiye veya vezin ile bitmesi şeklinde tanımlanmıştır. Sonu aynı şekilde biten Kur'ân âyetlerini ifade için seci kavramını kullanan âlimler birlikte daha çok fasıla kavramı kullanılmaktadır. Bk. Abdullah Emin Çimen, "Kur'ân'da Ritmik Yapı: Fasıla ve Uslûp Açısından Bir Deneme", *Dini Araştırmalar* 9/27 (Ocak-Nisan 2007), 195; Gür, *Anlatımlı Kur'ân Belâgatı Meânî-Beyâ-Bedâ'*, 316.

⁷⁸ Koç, *İslâm Estetiği*, 32.

⁷⁹ Tunalı, *İfade Bilimi ve Genel Linguistik Olarak Estetik, B. Croce Estetik'ine Giriş*, 34-35.

⁸⁰ *Gînâ*, sözlükte "sesi yükseltmek; bir sözü mırıldanmak, şarkı, türkü, gazel, kaside vb.ni heyecan verici bir tarzda söylemek, okumak" anlamına gelmektedir. İslâm düşüncesinde mübahlığı ve haramlığı konusunda büyük tartışmalar yapılmış bir konudur. Ancak bu çalışmanın temel maksadı olmadığı için ele alınmayacaktır.

⁸¹ Koç, *İslâm Estetiği*, 177.

çatlayanın zevki, içtiği sudan yüreği ferahlayanın duygusu, temaşa ettiği sanatsal bir görselden aldığı haz ve dinlediği tilâvetten hissettiği yüksek manevi lezzet fitratı ile uyumlu insanlar da aynıdır.

Tilâvetin icrasında ve dinlenmesinde insanın hissiyatı bu estetik duyguları karşılamaktadır. Estetik ve güzel kavramı insana iç dünyasının ferahlığını, fitri hazzı ve bu duyguların kişiyi mutluluğa taşımasını hissettirir. Kur’ân dinlemek bütün bu iç ve dış hissiyatı içerisinde barındırmaktadır. Meşhur kârî Mustafa İsmail’in (ö. 1978) manaya dayalı tilâvetini dinleyen kişi iliklerine kadar ses, makam ve ölçülerdeki ahengi iştirken aynı zamanda bütün bunların icrasındaki estetiği de müşahede etmektedir.⁸²

Kur’ân’da fasıla üslûbunu yansıtan âyet sonlarını dikkate alarak okuyana kârî hem tecvid ve tertîl⁸³ ile okumayı hem de tilavette estetiği ortaya koymaktadır. Örneğin, sonu med ile biten *يُوحَىٰ، عَنِ الْهُوَىٰ، هُوَىٰ،* medd-i arız ile biten *رَقِيْبًا، اٰتِيْمًا، سَبِيْلًا* ya da sonu cezim ile biten *اَعْمَالِكُمْ بِالْهَمِّ، اَعْمَالِكُمْ* âyetlerin okunması ve dinleyen üzerinde bıraktığı haz ve estetik duygular farklıdır. Nitekim Kâf Sûresinin âyet sonları beş âyet hariç⁸⁴ kalkale, Kalem sûresinin âyet sonları genelde “nun” harfiyle ve on âyet hariç⁸⁵ “mim” harfi ile bitmektedir. Bu durum okuyunun mahareti ve tilâvetini belli usullere göre yerine getirmesi durumunda dinleyenlerde farklı bir his/haz uyandırmaktadır.

Kur’ân’da bazı âyetlerin tekrar edilmesinde de ayrı bir estetik ve kalbî zevk vardır. Örneğin, Şuarâ Sûresinde *اِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَاٰيَةً وَّمَا كَانَ اَكْثَرُهُمْ مُّؤْمِنِيْنَ*⁸⁶ âyeti sekiz, Kamer Sûresinde, *فَهَلْ مِنْ مُّذَكِّرٍ*⁸⁷ âyetinin bu kısmı altı, Rahman Sûresinde *فِيْآيِ الْاٰءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ*⁸⁸ âyeti otuz bir, Hadîd Sûresindeki âyetlerde *عَالِهَةٌ مَّعَ اللّٰهِ*⁸⁹ kısmı üç, Neml Sûresinde *اِلَّا عِبَادَ اللّٰهِ الْمُخْلِصِيْنَ*⁹¹ âyeti dört kez ve Mürselât

⁸² Kur’ân Meclisi, “Kur’an İşte Böyle Okunur”, *YouTube* (4 Mart 2018), 00:00:01-00:11:48; Kur’ân Sayfası, “Mustafa İsmail’in Sineleri Zorladığı Anlar”, *YouTube* (1 Temmuz 2013), 00:00:02-00:09:23.

⁸³ *Tertîl*, sözü ağızdan düzgün ve yavaşça çıkarmak anlamına gelen tertîl, ıstılahta ise tecvide ve güzel edaya riayet ederek tilâveti açık, peş peşe ve yavaş yavaş okumaktır. Bk. Abdolvâhid, “Kur’ân-ı Kerimde Okuma (Kıraat) Lafızları”, 217-220; *Temel, Kıraat ve Tecvid İstılahları*, 133; Fırat, *Tecvid ve Kıraat İlmi Terimleri Sözlüğü*, 77.

⁸⁴ Kâf 50/4, 32, 36, 43, 44.

⁸⁵ el-Kalem 68/4, 11, 12, 13, 16, 20, 34, 40, 48, 49.

⁸⁶ eş-Şuarâ 26/8, 67, 103, 121, 139, 158, 174, 190.

⁸⁷ el-Kamer 54/15, 17, 22, 32, 40, 51.

⁸⁸ er-Rahmân 55/13, 16, 18, 31, 23, 25, 28, 30, 32, 34, 36, 38, 40, 42, 45, 47, 49, 51, 53, 55, 57, 59, 61, 63, 65, 67, 69, 71, 73, 75, 77.

⁸⁹ el-Hadîd 57/16, 26, 27.

⁹⁰ en-Neml 27/60, 61, 62, 63, 64.

⁹¹ es-Sâffât 37/40, 74, 128, 160.

Sûresinde ise *وَيْلٌ لِّیَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ*⁹² âyeti on defa tekrar edilmektedir. Bu tekrarların, okunduğu zaman ve ortama uygun olacak şekilde makam ile tilaveti, dinleyenlerin gönlünde güzel duygulara ve estetik hislere vesile olabilir.⁹³

Mekkî ve Medenî sûrelerin üslûbu, mahiyeti ve içerikleri farklı olmakla birlikte fasılaların yapısında da değişiklik vardır. Şöyle ki Mekke'de inen âyetlerde/sûrelerde kısa, sert, aynı harflerle biten fasılalar daha fazla ön plana çıkarken Medine'de inen âyetlerde/sûrelerde daha uzun, mülayim ve değişen harflerle fasılalar ve daha çok mana ön plana çıkmaktadır.⁹⁴ Eğer bu durumu okuyan ve dinleyen biliyor ise fasılalar vesilesiyle sese ve makama yansıyan ahenk kişi(ler)de estetik bir duygu yaşamasını temin edebilir.

1. TİLÂVETİN ESTETİKLE İLİŞKİLİ OLDUĞU ALANLAR

2. 1. Hüsn-i Hat

Yazmak, çizmek ve alâmet koymak anlamındaki “الخط” kelimesinden temel anlamını almış “حسن الخط” şeklinde daha sonra terkiplişmiş ve Arap alfabesini bir takım estetik ölçülere riayet ederek güzel bir şekilde yazma sanatı anlamında kullanılmıştır.⁹⁵

Kur'ân, Allah'ın iradesinin algılanmasında ilk vasıtaadır. Bundan dolayı kendisine büyük saygı duyulmuş, Kur'ân'ın güzelliğinin her vecheden gösterilmesi ya da ortaya konulması değerli addedilmiştir. Bu duygu, Kur'ân'ın yazılmasını da başlı başına estetik bir eylem olarak Müslümanların sanat anlayışına taşımıştır.⁹⁶ Hüsn-i hat ile yazılan harfler, muhteşem sanat eserleridir. Çünkü bu harfler, kendilerindeki incelikleri fark edebilenler için çok güzel nesnelerdir. Hüsn-i hat sadece harflerin güzel yazılması çabası değildir. Şekil ve üslubun güzelliği yanında hattın manasını bilmeyen kişilere metnin ilâhî bir eser olduğunu hissettirebilmektir. Hattat için temel hedeflerden birisi de bu zahmetli sürecin sonunda Allah'ı daha derinlemesine idrak edebilmek çabasıdır.⁹⁷

Hüsn-i hat sanatının çok gelişmesinin ana nedeni İslâm'da imgenin yasağ olması olmuştur. Hüsn-i hattın ana gayesi, insanı, görünen göreceli güzelin arkasındaki görünmeyen gerçek güzele götürmektir. Bununla birlikte hüsn-i hattın gayesinde de yazının kendisinin kutsallaştırılması dürtüsü değil, sayfa üzerinde meşk edilmiş şekil ve örüntülerin güzelliğinin zevkini

⁹² el-Mürselât 77/15, 19, 24, 28, 34, 37, 40, 45, 47, 49.

⁹³ Çimen, “Kur'ân'da Ritmik Yapı: Fasıla ve Uslûp Açısından Bir Deneme”, 201-205.

⁹⁴ Çimen, “Kur'ân'da Ritmik Yapı: Fasıla ve Uslûp Açısından Bir Deneme”, 209.

⁹⁵ M. Uğur Derman, “Hat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/427-437.

⁹⁶ Koç, *İslâm Estetiği*, 139.

⁹⁷ Leaman, *İslâm Estetiğine Giriş*, 78, 102.

karşı tarafa yaşatma duygusu vardır.⁹⁸

Hat sanatının estetik açıdan değerlendirilmesinde esas ölçü kalemdir. Güzel sanatların estetik kriterlerinden olan ölçü, denge, uyum, ritim, ahenk gibi kavramlar, hat sanatının içinde zaten var olan hususlardır. Ama bu estetik değerlerin ortaya çıkmasındaki esas mihenk, yazı için tespit edilen kalem ağzının genişliğidir. Harflerin yazı çeşitlerine göre ölçülendirilmesindeki mikyas ise, yazı kalemi ile belirlenen noktadır.⁹⁹ Örneğin Kayışzâde Hâfız Osman Nûri (ö. 1894) hattının göz zevkine hitap ettiği, hüsn-i hat kurallarını tam içerdiği ve estetik olarak da çok etkileyici bir yönünün olduğu müsellemidir.¹⁰⁰

Hüsn-i hattın ayırıcı unsurlarından olan ve harf yapılarının, boy, incelik ve kalınlıkları arasındaki uygunluğa delalet eden kaide tenasüptür. Harflerin diğer harflerle ve kelime içinde birbirlerine olan uyumuna ise nispet denir. Farklı formlar içine hattatların istek ve tefekkürleriyle en üst düzeyde ortaya koydukları kompozisyon, enfüsî ve afâkî estetik; geleneklerin, maddi ve manevi kültür değerlerinin sanatkâr üzerinde bıraktığı duygu, sezgi ve düşüncüler, hat eserlerinin meydana getirilmesinde olduğu kadar, bu alanın şaheseri olan Kur’ân-ı Kerîm kitabetinde de vazgeçilmez güzellik unsurlarıdır. Ama bütün bunların sanatkârın kabiliyetiyle birleşerek toplandığı ve aktarıldığı yer, kalemin ağzıdır. Ayrıca, hat sanatında maddi ve psikolojik kriterlerin tamamlayıcısı olarak ritim, revnak, halâvet gibi hususlar da bizzat elin kaleme aktardığı güzelliklerdir.¹⁰¹

Mûsikînin kulak aracılığı ile insana yaşattığı estetik duyguyu hüsn-i hat göz üzerinden yapmaktadır. Hat sanatı mananın surete/harflere/şekle bürünmüş halidir. Kur’ân’a duyulan saygıdan mülhem, Kur’ân hattı Müslümanlar için eşsiz bir öneme sahip olmuştur. Bu duygu hattatların elinde sanata ve Kur’ân’ın okunması esnasında kârinin sözünde ve sesinde bir zevke dönüşmüştür. Yazı, İslâm’ın dışındaki hiç bir medeniyette estetik açıdan bu kadar ilgi çekici olmamıştır. Ancak Müslümanlar yazıyı Kur’ân’ın hattına, “hüsn-i hatta” dönüştürüp “kutsal sanat” olarak hayatlarına aktarmışlardır.¹⁰² Camilerde, mescitlerde, sanat eserlerinde ve saraylarda; âyet, hadis ve kelâm-ı kibar türünden yazıların hüsn-i hat ile yazılması o mekânlara ayrı bir görsel güzellik kazandırabilir. Örneğin Bursa Ulu Cami’nin üç kapısından da içeri girerken sizi huşu ve hudû’ya davet eden, dışarı çıkarken de sizi dünyaya dalmamaya, camiye ve ibadeti unutmamaya

⁹⁸ Leaman, *İslâm Estetiğine Giriş*, 78.

⁹⁹ Fevzi Günüş, “Kur’ân-ı Kerim Kitabetinin Estetik Temelleri”, *İstem* 8/16 (2010), 141.

¹⁰⁰ Muhittin Serin, “Kayışzâde Hâfız Osman Nûri”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 22/79-80.

¹⁰¹ Günüş, “Kur’ân-ı Kerim Kitabetinin Estetik Temelleri”, 142.

¹⁰² Koç, *İslâm Estetiği*, 140.

sevk eden hat yazıları, bu mesajları bilenlerin kalbinde etkileyici bir iz bırakabilir.

Müslümanların evlerini ya da yaşam alanlarının tamamını sanat eserleri ile süsleyip estetik görünüm kazandırmalarında hüsn-i hat yazıları tarih boyunca hep öncelikli olmuştur. Resim ve heykel gibi sanatsal eslere mesafeli duran Müslümanlar, evlerinde ve iş yerlerindeki bazı duvarlara mekânın anlam ve önemini ifade eden bir hat yazısını tablo olarak asmak suretiyle yaşam alanlarına estetik güzellik katmışlardır. Her geçen gün seküler hayatın insanları esir aldığı günümüzde, Müslümanların kullandıkları eşyalara, giydikleri elbiselere ve yaşam alanlarına hüsn-i hat yazılarını katmaları seküler ile kutsal arasındaki hayatta dine atıf yapmanın, inancın hayatın her yerine sirayet ettiğinin alamet-i farikası olarak değerlendirilebilir.¹⁰³

Hüsn-i hat ile tilâvet arasındaki somut ilişki Kur'ân'a duyulan büyük saygının ifadesi olduğu kadar harflerin tasvirinden kaynaklanan estetik özelliklerde de saklıdır. Birisi Kur'ân'ın saygı ile en güzel yazılması çabasıyken diğeri Kur'ân'ın tilâvetinin yine Kur'ân'a duyulan büyük hürmet nedeniyledir; belli bir usûl, tecvid ve makamla okunmasıdır.¹⁰⁴

Harflerin biçimsel yapısı ile anlama dönük yanı arasında organik bir bağ vardır. Örneğin, Hz. Peygamber'in isminin ilk harfi olan “ح” ile ibadet ederken başını öne eğen kişi arasında bağ kurmak, Allah'ın isminin ve kelime-i tevhidin bütün harflerinin yukarıya dönük olması bunların salt harf olmaktan öte birtakım manalarının da olduğu düşüncesini doğurmuştur.¹⁰⁵ Hat sanatında yukarıda ifade edilen bütün ölçü ve ahengin kalemin ağzı ile ifade edilmesine karşın tilâvette de bütün kural ve ses güzellikleri kârinin ağzından dinleyenlerin gönüllerine sirayet etmektedir. Bu durum tilâvette de görülür. Örneğin, “ج” harfi ince okunan bir harf olduğu halde sadece lafzattullahın okunuşunda ta‘zim için kalın okunur.¹⁰⁶

2. 2. Mûsikî

Mûsikî, ölçülü sesler vasıtasıyla estetik bir tesir ve heyecan husule getirmek, sesleri ritim ve armoni bakımından ele almaktır. Ahenkli ses çıkarma ve saz çalma tekniğidir.¹⁰⁷ Mûsikî, güzel ve estetik üzerine kurulu olan her şeyin, kişisel hazzın, içerisinde ahengin, sayısal prensipler ve oranların uyumlu olduğu matematiksel bir ilimdir.¹⁰⁸

¹⁰³ Leaman, *İslâm Estetiğine Giriş*, 66.

¹⁰⁴ Süyûtî, *el-İtkân fî u'lûmi'l-Kur'ân*, 1/265.

¹⁰⁵ Leaman, *İslâm Estetiğine Giriş*, 60.

¹⁰⁶ Çetin, *Kur'ân Okuma Esasları*, 102-107, 200; Akaslan, “*Kirâat İlmi Sistematiğinde Usûl Kavramları*”, 241.

¹⁰⁷ Nuri Özcan, “Mûsikî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 31/257.

¹⁰⁸ İbn Sînâ, *Mûsikî*, çev. Ahmet Hakkı Turabi (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), 6;

Dinî mûsikî denilince ise ilahî, münacat, naat, tekbir, mevlûd, temcîd,¹⁰⁹ tevhiş,¹¹⁰ salâ ve ezan gibi cami içi ve cami dışında dinî merasim mekânlarında uygulanan mûsikî türleri akla gelmektedir. Müslüman bir dinleyici için müzik sadece sanatçının neyi yansıttığı değil aynı zamanda müzik ile ne vermeye çalıştığı yani müziğin ne hissettirdiği de önemlidir.¹¹¹

Mûsikî, ilâhî bir sesleniş gibidir. Elest bezminde ruhlarla yapılan mi-sakta, anne karnındaki çocuğun annesinin kalp ritmini duymasında, doğan çocuğun kulağına okunan ezanda, ölünce mevtanın adına okunan salâda ve insanlığın son anında “sûr’a üflenerek ebedî hayata çağırma da mûsikî vardır.

O, aynı zamanda bir şifa kaynağıdır. Müzikle tedavi, insanlığın başlan-gıcına kadar götürülebilecek tarihi bir tedavi yöntemidir.¹¹² Ağrı tedavisin-de, uyku bozukluklarında, çocuk gelişiminde ve hayatı tehdit eden bazı hastalıkların tedavisinde kullanılmıştır. Bu uygulama, Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ’dan (ö. 428/1037) Osmanlı’ya; Şifahanelerden Bîmarhânelere¹¹³ kadar tedavi amaçlı kullanılan, insanların gönül dünyalarını teskin ve tamir etmek için başvurulan bir çare olmuştur.¹¹⁴

Yapılan araştırmalarda mûsikî, insan beyni üzerinde birtakım nörofiz-yolojik etkiler de yapmaktadır. Müzik dinleyen insanın vücudunun “oto-nom sinir sistemi, endokrin sistemi ve immün sistemi üzerinde ciddi etkiler görülür. Kalp atım sayısının arttığı, akciğer bronşlarının genişlediği, kan damarlarının daraldığı, göz pupillasının genişlediği, ter bezlerinin uyarar-larının arttığı ve tükürük bezlerinde dahi farklılaşma meydana geldiği diğer etkileridir.¹¹⁵ Mûsikî, sadece sanat sevenlerin değil, ninni ile uyutulduklarında çocukların, hayvanların ehlileştirilmelerinde eğitmenlerin, insanları ve hayvanları tedavi etmede de hekimlerin kullandıkları önemli bir enstrü-man olmuştur.

İslâm, fitrî bir dindir. Mûsikî de insanın bu fitrî yönünün tabiiliğine işaret eden seslerin bütünüdür. Mûsikîde var olan ses ve ölçüyü fark etme ve bunlardan zevk alma hissi, insan ruhuna yerleştirilmiştir.¹¹⁶ Mûsikînin insanın gönlü üzerindeki etkisi, sesin hususiyetleri, aralıkları, mûsikî ve

Yılmaz Öztuna, *Türk Müsikisi Kavram ve Terimleri Ansiklopedisi* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2000), 274.

¹⁰⁹ *Temcîd*, dinî mûsikîde bir çeşit münacattır. Sözlükte “tâzim ve senâ etmek” anlamın-daki temcîd, minarelerde ezandan ayrı olarak Allah’a yapılan dua, tazarru ve münâcât-lar hakkında kullanılır. Öztuna, *Türk Müsikisi Kavram ve Terimleri Ansiklopedisi*, 478.

¹¹⁰ *Tevhiş*, Türk dinî mûsikisinde mevlûd ve miraciyye arasında terennüm edilen bir şekildir. Öztuna, *Türk Müsikisi Kavram ve Terimleri Ansiklopedisi*, 482.

¹¹¹ Leaman, *İslâm Estetiğine Giriş*, 154.

¹¹² Levent Öztürk - Halil Ersever - M. Fadıl Atik, *Makamdan Şifaya* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015), 4-5.

¹¹³ İslâm dünyasında klasik hastahanelerin genel adıdır.

¹¹⁴ Öztürk, Levent vd. *Makamdan Şifaya*, 19.

¹¹⁵ Öztürk, Levent vd. *Makamdan Şifaya*, 81.

¹¹⁶ Uludağ, *İslâm ve Müsikî*, 12-13.

kâinat münasebeti, karakter-ses ilişkisi ve çalgılar gibi konular mûsikîde ilk akla gelen unsurlardır. Ses sadece duyum olarak algıladığımız şey değildir. Onun ruhumuzda bıraktığı duyguyu ve kompozisyonda oynadığı rolü yargılayan müfekkire ve müdrike (düşünme ve kavrama) yeteneğimize oranla bize hoş veya nahoş gelebilir.¹¹⁷

Mûsikî ile hissedilen güzel duyguların tamamı Kur'ân tilâveti için de geçerlidir. Kur'ân'ın tecvid ile okunmasının gayesi, Allah kelamını hatasız okumaktır. Her harfin hakkını vermek ve fonetik kurallara riayet etmek en temel hususlardır. Ancak tilâvetin tegannî ve terennüm yani mûsikî ile yapılma(ma)sı ve mûsikî ile tilâvet yapılırken bunun mahiyeti bütün İslâm âlimleri tarafından tartışılmış bir husustur.¹¹⁸ Aslında Kur'ân'ın en öne çıkan yönü tilâvetidir. Çünkü Kur'ân nazil olduğu zaman henüz yazıya aktarılmadan önce okunmakta ve okunması ile insanlar ondan etkilenmekte ve Müslüman olmaktadır. Tilâvet önce gelmekle birlikte Kur'ân'ın yazılması ve tilâvetin makamla icra edilmesindeki estetik ise ayrı bir öneme sahiptir. Hatta İslâm kültüründeki ezan, ilahiler, kaside ve mersiyeler mevcut estetik boyutlarını Kur'ân'ın makamla icra edilmesinden almışlardır denilebilir.¹¹⁹

Hz. Peygamber hem görsel hem işitsel hem de haz boyutunda estetiğe dikkat çekmiştir. O, şöyle buyurmuştur: “Şüphesiz ki, Allah güzeldir ve güzelliği sever.” “Allah, her şeyde zarafeti emreder.”¹²⁰ “Kur'ân'ı seslerinizle güzelleştiriniz.”¹²¹, “Tegannî¹²² ile Kur'ân okumayan bizden değildir.”¹²³ Hz. Peygamber'in bu açıklamaları,¹²⁴ güzelliğin, zarafetin, makam, mûsikî ve estetiğin İslâm dinindeki önemini ortaya koymaktadır. Hz. Pey-

¹¹⁷ İbn Sînâ, *Mûsikî*, 6-7.

¹¹⁸ Abdurrahman Çetin, “Kur'ân Kıraatlerinde Mûsikinin Yeri”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 7/7 (1998), 116; Abdulmelik Okçu, “Kur'ân Tilâvetinde Ezgi”, *Dini Araştırmalar* 10 (Mayıs-Ağustos 2007), 28/10. Ayrıca bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (by: Müessesetü'r-risale, 2000), 20/126-130; Ebû'l-Fidâ' İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Sami Muhammed Selame (by: Dârü Tayyibeti Li'n-Neşr ve Tevzi', 1999) 6/330-332; Muhammed b. Ahmed Kurtûbî, *el-Cami' li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrahim Adfîş (Kahire: Dârü'l-Kütübül Misriyye, 1964), 1/10-17; 14/51.

¹¹⁹ Turgay, “Kur'ân ve Sünnet Açısından Estetik (Müziğin Bu Alandaki Yeri)”, 10.

¹²⁰ Müslim, “İmân”, 147; İbn Hanbel, 4/133, 134, 151.

¹²¹ Buhârî, “Tevhîd”, 52; Ebû Dâvûd, “Vitr”, 21.

¹²² *Tegannî*, Kur'ân'ı güzel ses, tecvid ve Arap elhamı ile hüznün, tefekkür ve ahenkle okumaktır. Bu sadece yalın olarak Mûsikî ya da terennüm şeklinde anlaşılмайıp, Kur'ân tilâvetinde sesi, normal konuşma ve hitap tarzının dışında, Kur'ân'ın kendisine özgü tarzı, hüznü bir okuyuş biçimi şeklinde kullanarak okumaktır.

¹²³ Buhârî, “Fedâilü'l-Kur'ân”, 19; Ebû Dâvûd, “Sevabü Kıraati'l-Kur'ân”, 1866.

¹²⁴ Hadislerde müzik ile ilgili olumlu rivayetler için bk. Buhârî, “Fedâilü'l-Kur'ân”, 29; Ebû Dâvûd, “Vitr”, 20; Tirmizî. “Fedâilü'l-Kur'ân”, 23; Buhârî, “Tevhîd,”50; Müslim, “Salâtü'l-Müsâfirin”, 23; Buhârî, “Ezan”, 102; Müslim, “Salât”, 177; İbn Mâce, “İkâme”, 176; Ebû Dâvûd, “Vitr”, 20; “Nesâî, “İftitah”, 83.

gamber'in, Kur'an'ı insanlara güzel sesle okumaya/okutmaya önem verdiği şu örneklerde de görülmektedir. Ebû Mahzûre'yi sesinin güzelliğinden dolayı tercih ederken, Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin tilâvetini, “*Dâvûd'un mizmarlarından bir mizmara*”¹²⁵ benzetirken, Kur'an'ın tilâvetinin, şairlerin terennüm edildiği tarzından farklı olduğunu ifade etmiş oluyor ve böylece meşru bir olgu olarak Kur'an tilâvetinin nasıllığı belirlenmiş, terennümleri ortaya çıkmış oluyordu. Bu terennüm tıpkı müzikteki gibi öğrenilen ya da öğrenilmeden bir kişi tarafından kavranabilen bir ses modülasyonuydu. Her ne kadar bugün akla gelen anlamda ilk defa makamla Kur'an okuyan kişinin, Ubeydullah b. Ebî Bekre olduğu kabul edilse de¹²⁶ yukarıda ifade edilen tabii gelişimi dikkate alındığı zaman makamla tilâvetin daha erken bir dönemde uygulandığı söylenebilir.¹²⁷

Hız. Peygamber'in öne çıkardığı ve sesi güzel olup ezan ve Kur'an okuyan; Bilal'i Habeşî (ö. 20/641), Amr b. Ümeyye (ö. 60/679-80'den önce), Hamza b. Yetîm, Ebû Mûsâ el-Eş'arî ve Abdullah b. Kays¹²⁸ gibi sahâbiler bu yolun ilk salıkları olarak kaynaklarımızda geçmektedirler.

“*Kur'an'ı seslerinizle güzelleştiriniz.*” hadisinin yanı sıra “*Allah, güzel sesiyle açıktan ve tegannî ile Kur'an okuyan bir Peygamber'i dinlediği gibi hiçbir şeyi dinlememiştir.*”¹²⁹ şeklindeki hadisler sonraki süreçlerde de tilâvetin daha güzel icra edilmesi noktasında teşvik edici unsur olmuştur. Mehmet Akif Ersoy, dizelerinde güzel bir tilâvetin insan üzerinde bıraktığı etkiyi şu şekilde dile getirmiştir:

Gecenin kalbi durur; ürperir inler, cinler;
Açılan pencereler, göz kulak olmuş, dinler.
O enîn karşıki sâhilden açılmaz mı biraz,
Sûr-i Mahşer gibi sesler çıkarır, şimdi, Boğaz!
Tutuşur, cebhe-i Sînâ'ya döner, sîne-i cev:
Sanki yüzlerce yanık ney savurur, yer yer, alev!
Kayalardan, kıyılardan bir ateştir çağlar:
Lâhn-i Dâvûd ile inler yine gûyâ dağlar!¹³⁰

¹²⁵ *Mizmar*, ses güzelliği ya da makam anlamında kullanılmıştır. Bu durumda her ikisi de Kur'an'ın kıraati esnasında ona ses ve makam ile estetik bir boyut kazandırmak ve onu hem okuyan hem de dinleyenlere yansıyan sesi güzel bir şekilde çıkarmaktır. Hız. Peygamber'in güzel sesle ve onun tezahürü olan bir terennümle okuduğu hemen bütün sahâbe tarafından bilinen bir gerçektir. Hız. Peygamber'in okuyuşunda med, tahsin, tercî, hafd ve ref' gibi özellikler vardır. Bk. Okçu, “Kur'an Tilâvetinde Ezgi”, 231; Uludağ, *İslâm ve Müsiki*, 96-97.

¹²⁶ Uludağ, *İslâm ve Müsiki*, 27; Nadir Özkuyumcu, “İbn Ebû Bekre”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 19/425.

¹²⁷ Henry George Farmer, “İslâm ve Müzik”, çev. İbrahim Odabaşı, *Turkish Academic Research Review* 3/1 (Haziran 2018), 20; Okîç, *Kur'an-Kerim'in Üslûb ve Kıraâtı*, 21.

¹²⁸ Müslim, “Salâtü'l-Müsafirîn”, 235; İbn Mâce, “İkâme”, 176.

¹²⁹ Buhârî, “Fedâilü'l-Kur'an”, 19.

¹³⁰ Mehmet Âkif Ersoy, *Safahat*, haz. M. Ertuğrul Düzdağ (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1999), 527.

Tilâvet sadece nazmın ses ile ifade edilmesi değildir. Onu güzel kılan ve dinleyenlerin gönlünde eşsiz bir haz bırakan yönü onun güzel bir ses ve makamla okunmasıdır. Bundan dolayıdır ki, Hz. Peygamber hem Kur'ân tilâveti hem de ezan okuma hususunda sesi güzel olan ve mûsikî yönü ile de temayüz etmiş sahâbîlere ayrıca görev vermiş, onları tercih etmiştir. İbn Mes'ûd (ö. 32/652-53) ve Übey b. Kâ'b (ö. 33/654 [?]) ise bu konuda ayrıca öne çıkan iki isimdir.¹³¹

Ayrıca Kur'ân'ın makam ile okunması ve diğer dînî mûsikînin icrası tamamen farklıdır. Tilâvette; hüzün, tefekkür ve ahenk birlikte aranırken diğer dînî mûsikîlerde bu hassasiyet aranmayabilir. Sesi güzel olmayan bir kişi dahi tilâvetin kurallarına riayet ederek okuduğu zaman onu dinleyen kimselerde bu sesin belli kurallar ve kaideler çerçevesinde çıktığı ve kendisine ulaştığı hissi oluşur. Bunun aksine sesi çok güzel olsa da gerek Kur'ân gerek diğer dînî mûsikî kurallarına riayet etmeden okuyan kişilerde önceki bahsedilen hazzın alınamadığı görülmektedir.

2. 3. Makamlar

Makam, “قام” fiilinin mimli mastarı ve ism-i mekânıdır. Birbirini takip eden name basamaklarıdır. Doğrulma, dikilme, ayağa kalkma anlamlarına gelmektedir. Türk mûsikîsinde belli aralıklarla, birbirleriyle uyumlu seslerden müteşekkil bir gam içerisinde özel bir seyir kuralı olan cümlelerin meydana getirdiği çeşni şeklinde de tanımlanabilir.¹³²

Kur'ân bir sanat eseri olarak değerlendirilmekten öte, öncelikli olarak ondaki hakikatin tebliği, dînî, ahlâkî ve toplumsal emir ve tavsiyelere ilişkin mesajlar alınmalıdır. Kur'ân tilâveti de sadece bir müzik icrası değildir. Ancak tilâvetin; tecvid ve makam gibi belli ölçülerin yerine getirilmesiyle icra edilmesi dinleyenlere eşsiz bir estetik haz yaşatmakta ve dînî duyarlılığı taze tutmaktadır. Bu durumda Kur'ân'ı ruh ve manasından soyutlayarak salt bir ses ve nağmeye indirmeyip uygulanmak istenen ölçü, ses ve nağmeleri tilâvetin ilke ve usûllerine riayet ederek okumak esastır.¹³³

¹³¹ İbn Mes'ûd ve Übey b. K'a'b rivayetleri için bk. Buhârî'de yer alan rivayete göre, Hz. Peygamber İbn Mes'ûd'dan kendisine Kur'ân okumasını istemişti. Bunun üzerine İbn Mes'ûd: “Ey Allah'ın Resûlü Kur'ân sana indirildiği hâlde ben mi sana okuyacağım?” diye sordu. Hz. Peygamber: “Evet, onu başkasından dinlemek benim hoşuma gider!” diye cevap verdi. İbn Mes'ûd okumaya başladı. “Her ümmetten bir şahit gönderdiğimiz zaman durumları ne olacak?” mealindeki âyete geldiğinde, Hz. Peygamber: “Şimdilik yeter.” dedi; o anda gözlerinden yaşlar boşanıyordu. Bk. Buhârî, “Fezâilü'l-Kur'ân”, 32-33. Übey b. Ka'b ile ilgili rivayette ise Hz. Peygamber, “Ümmetimin en iyi okuyanı Übey'dir.” buyurmuştur. Bk. Buhârî, “Fezâ'ilü'l-Kur'ân”, 8. Allah bana Kur'ân'ı sana okutmanı emretti.” deyince Übey'in: “Allah beni sana isim olarak söyledi mi?” sorusuna da “Evet” cevabını vermiştir. Bk. Buhârî, “Tefsîr”, 98; Tirmizî, “Menâkıb”, 33.

¹³² Ülkü Özgür - Salih Aydoğan, *Gelenekten Geleceğe Makamsal Türk Müziği* (Ankara: Arkadaş Yayınevi, 2015), 71; Ahmet Şahin Ak, *Türk Din Müsikîsi Câmî ve Tekke Müsikîsi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2011), 187.

¹³³ Koç, *İslâm Estetiği*, 174-175.

Kur'ân'ın makamla okunması Hz. Peygamber tarafından da meşru görül-
müş ve teşvik edilmiş¹³⁴ bir uygulamadır.¹³⁵

Hz. Peygamber'in Kur'ân okuyuşunu, Ümmü Seleme (ö. 62/681):
“Onun tilâveti harf harf, tane tane ve açık seçikti; Hz. Enes (ö. 93/711-12),
Resûlullah tilâveti uzatarak okurdu; Kâdî İyâz (ö. 544/1149) ise Ümmü
Ma'bed'den naklen, Hz. Peygamber'in sesi açık seçik, nağmesi ise güzel-
di, Kur'ân'ı çargâh makamı ile okurdu.” şeklinde tavsif etmişlerdir.¹³⁶ Hz.
Peygamber'in, Kur'ân ve ezan okuma hususunda sesi güzel olan sahâbîle-
re ayrıca önem verdiği, ilgi duyduğu, onlara okuttuğu zaman zevk ve şevk-
le dinlediği, takdir ettiği ve iltifat¹³⁷ ettiği kaynaklarımızda çokça geçmek-
tedir.¹³⁸

İslâm âlimleri Hz. Peygamber'in okuyuşunda üç temel özelliğin bulun-
duğunu ifade etmişlerdir. Bunlar; tercî, tertîl ve tersîl'dir. Tercî, nağme ile
sesi boğazda döndürerek okumaktır. Tertîl, Kur'ân'ı usûl ve kaidelerine
göre okumaktır.¹³⁹ Tersîl ise okuyuşta acele etmeden yavaş yavaş okumak,
tilâvet edilen âyetin manasını düşünerek ve her harfin hakkını vererek oku-
maktır.¹⁴⁰

Yukarıda ifade edilen ilgili âyetler¹⁴¹ ve hadislerden mülhem,¹⁴² yapılan
değerlendirmelerde tilâvetin tertîl ile okunması hususu, Kur'ân'ın sadece
lafız yönü ile tane tane okunmasını mı yoksa tegannî ile tilâvetini mi ya da
mana cihetini mi ifade ettiği noktasında tartışılmıştır.¹⁴³ Şüphesiz Hz. Pey-

¹³⁴ Nejdet Çağıl, “Kur'ân Kıraatinde Mûsiki Ses Uyumu, Ezgilendirme/Tegannî ve Kı-
raatlerde Fonoloji/Ses-Anlam İlişkisi” *Tarihten Günümüze Kıraat İlmî*, ed. Mehmet
Emin Özafşar (Ankara: DİB Yayınları, 2015), 329.

¹³⁵ Ebû Hüreyre rivayet etmiştir. Hz. Peygamber: “*Kur'ân'ı ezgili okumayan bizden
değildir.*” Buhârî, “Tevhîd”, 44. Bir başka hadiste: “*Allah hiçbir şeyi güzel sesli bir
peygamberin Kur'ân'ı ağızdan ve ezgili bir biçimde okumasını dinlediği gibi dinle-
memiştir.*” buyurmuştur. Buhârî, “Fedâilü'l-Kur'ân”, 19.

¹³⁶ Ebû Dâvûd, “Salât”, 338; Nesâî, “Sıfatüs-Salât” 141; Uludağ, *İslâm ve Mûsiki*, 101-
103.

¹³⁷ Recep Ertuğay, “Günümüz İmam-Müezzin İlişkisine Örneklîği Açısından Hz. Pey-
gamber İle Müezzini Bilâl-i Habeşî Arasındaki İletişim”, *Diyanet İlmî Dergi* 56
(2020): 234-236, 241-243.

¹³⁸ Buhârî, “Fezâilü'l-Kur'ân”, 32-33; Buhârî, “Tefsîr”, 98; Tirmizî, “Menâkıb”, 33.

¹³⁹ Cezerî, *et-Temhîd fi ilmî't-tecvîd*, 49.

¹⁴⁰ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *et-Tibyân fi âdâbi hamele-
ti'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Haccâr (Beyrût: Dâru İbn Hazm li't-Tabaâti ve'n-Neşr,
1994), 88-91; Okçu, “Kur'ân Tilavetinde Ezgi”, 234-237; Okıç, *Kur'ân-Kerimin
Üslûb ve Kıraâtî*, 21.

¹⁴¹ el-Furkân 25/32; el-Müzzemmil 73/4; el-Kıyâme 75/18-23.

¹⁴² Tirmizî, “Fedâilü'l-Kur'ân”, 23; Ebû Dâvûd, “Vitr”, 20; Buhârî, “Fedâi-
lü'l-Kur'ân”, 29.

¹⁴³ Kurtûbî, *el-Cami' li ahkâmî'l-Kur'ân*, 1/39; Mustafa Hocaoglu, “Okuma ve Anlama
Üzerine: Kur'ân Tilavetiyle İlgili Bazı Kavram ve Rivayetlerin Değerlendirilmesi”,
Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi 12/2 (2012), 214; Selman b. Ömer es-Sü-
neydî, *Tedebbürü'l-Kur'ân*, çev. Mustafa Hocaoglu (Rize: STS Yayınları, ts.), 35,
54-55, 111.

gamber'in, İbn Abbas'ın (ö. 68/687-88) sorusu üzerine verdiği: “çok açık/anlaşılacak şekilde okuma”ya dair ikaz, önce okunuşunu daha sonra bu doğru, sahih, sarîh ve açık okuma ile anlamayı da beraberinde getirdiği kanaatindeyiz. Yoksa buradan sadece manaya vurgu yapıldığını çıkarmak, Hz. Peygamber'in İbn Abbas'ı ikaz ederken kullandığı “çok açık/anlaşılacak şekilde okuma” kavramlarının öncelikli nazmı işaret ettiğini görmemek manasına geleceği aşîkârdır.

“اقرأوا القرآن بلحون العرب وإياكم ولحون أهل الفسق” *“Kur'ân-ı Arap elhanı ile okuyunuz.”*¹⁴⁴ şeklindeki hadisin zayıf olduğu ifade edilmekle birlikte Arap dili mûsikîsi ile kastedilenin de; Arapların, uzun, kısa, kalın, ince, ses ve heceleri telaffuz etme şekilleri, harflerin mahreç ve sıfatlarına riayet etmeleri anlamına gelmektedir. Bunlarda zaten “tecvid” ilminde; med, lîn, kasr, terkîk, tefhim, idğam, gunne ve izhar gibi telaffuz esaslarını ifade eden kurallardır. Yoksa bu durum başka milletlerin Kur'ân'ı kendi dil ve mûsikî yapısı, hançereleri ve millî sesleri ile okuyamayacakları ve Arap kârilerini illa taklit etmeleri gerektiği anlamına gelmemektedir.¹⁴⁵

Türk mûsikîsinde makamlar, vurguları ve hissettirdikleri ile insanların gönüllerinde karşılık bulmuşlardır. Hatta “Sanat, hissettirebilmektir” şeklinde bir deyiş vardır.¹⁴⁶ Makamların insanın gün içerisinde yaşadığı zamanlardaki psikolojik halleri de dikkate alınarak icra edilmeleri ayrı bir durumdur. Örneğin, sabah vakitlerinde saba makamı, öğle, ikinci ve yatsı gibi zamanlarda rast, uşşak ve hicaz makamları ve akşam vaktinin kısa olması nedeniyle icrası da daha uygun segâh makamının uygulanması bu anlayış gereğidir. Tarihi süreçte de İslâm âlimleri makamlara böyle anlamlar yüklemişlerdir. Fârâbî'ye (ö. 339/950) göre makamların insan ruhu üzerinde somut etkileri bulunmaktadır. Bu bağlamda; “Buselik” kuvvet, “Büzürg” korku, “Hicaz” alçakgönüllülük, “Hüseynî” sükûnet ve rahatlık, “İsfahan” güven, “Neva” lezzet ve ferahlık, “Rast” neşe ve huzur, “Rehavi” sonsuzluk hissi, “Saba” cesaret, “Uşşak” gülme ve “Zirgule” makamı ise uyku hissi vermektedir.¹⁴⁷ Ancak Kur'ân tilâveti için Acemaşîrân, Acemkürdî, Hicâz, Hüseyînî, Hüzzâm, Müstear, Nihâvend, Rast, Sabâ ve Segâh makamları uygun görülürken; Hicazkâr, Karciğâr ve Kürdîlihicazkâr makamları ile tilâvet uygun görülmemiştir.¹⁴⁸

¹⁴⁴ Şemsü'd-Din Ebü'l-Hayr İbn Cezerî, *Tayyibetu'n-neşr fi'l-kırââtî'l-aşr*, thk. Şeyh Enes Mihre (Beyrût: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2000), 34; Okiç, *Kur'ân-ı Kerimîn Üslûb ve Kiraatı*, 21.

¹⁴⁵ Uludağ, *İslâm ve Mûsikî*, 193.

¹⁴⁶ Leaman, *İslâm Estetiğine Giriş*, 154.

¹⁴⁷ Özgür - Aydoğan, *Gelenekten Geleceğe Makamsal Türk Müziği*, 3; Ak, *Türk Din Mûsikîsi Câmî ve Tekke Mûsikîsi*, 232-241; Bayram Akdoğan, “Kur'ân-ı Kerim Âyetlerinin İfade Ettiği Anlamlara Göre Seslendirilmesi ve Makamlı Okunması Konusunda Bir Örnek”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2-17 (2013/2), 16; Öztürk, Levent vd. *Makamdan Şifaya*, 11. Makamların insanın ruh dünyası üzerindeki etkileri ile ilgili gerek klasik eserlerde gerek TRT arşivlerindeki çeşitli tablolar için bk. Öztürk, Levent vd. *Makamdan Şifaya*, 11, 15, 17, 35, 43, 46.

¹⁴⁸ Nuri Uygun, “Kur'ân ve Musiki”, *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları II*, ed. Bedrettin

Kur’ân tilâvetinde daima bu makamlara yüklenen anlamlar dikkate alınarak okuma söz konusudur. Kârî, günün hangi vaktinde, hangi özellikte bir mecliste Kur’ân okuyorsa o zamana ve ortama hitap eden makamı tercih ederek okuyuşunu yapar. Tilâvetin, bu makamların mana dünyalarını hissettirecek zaman ve zeminde yerine getirilmesi gönüllere şifa kaynağı olmasına da vesiledir. Tilâvetin insanın ruh dünyası üzerinde, psikolojik olarak şifa kaynağı da olduğu günümüzde klinik araştırmalarına konu olmuş ve pozitif etki yaptığına dair bulgulara da ulaşılmıştır.¹⁴⁹

Kur’ân nazil olmaya başladığı zaman kendi döneminde en öne çıkan unsur şiir ve edebî yazılar olduğu için müşrikler, Hz. Peygamber’i ilk başta bir şair veya kâhin olarak düşündüler. Ancak daha sonra Hz. Peygamber’e inanmasalar ve ortadan kaldırmak için mücadele etseler de geceleri gizli gizli Kur’ân’ı güzel okuyan sahâbîleri dinliyor ve birbirleriyle karşılaştıklarında Kur’ân’ın mucizevî etkisine karşı hayranlıklarını ifade ediyorlardı.¹⁵⁰ Bu durum sonraki süreçte de devam etmiştir. Kur’ân’a inanmasa da farklı dillere mensup insanlardan Kur’ân’ı okuyan veya dinleyen ya da sosyal medya üzerinden yapılan “sosyal deneylerde”¹⁵¹ kendisine Kur’ân dinletilen gayr-i müslimler de Kur’ân’ın tilâvetinden mütehasıs olmakta ve büyük bir haz duyduklarını itiraf etmektedirler.¹⁵²

Ayrıca dinî hüküm olarak müziğin helal olup olmaması tartışılmaya devam ededursun Müslümanların ve özellikle de gençlerin Batı müziğine hayranlıkları, yasak mantığı ile alternatif sunulmamasından dolayı farklı bir mecraaya kaymaları olumsuz bir durum arz etmektedir. Müziği nefsanî ve şehvî duygu sayıp yasaklamak, onun kalp için besin ve rızık, ruh için gıda ve nefis için kanaat olduğu yönünü görmemek olduğu kanaatindeyiz.

2. 4. Temsîlî Okuma

Temsîlî okuma, tilâvette manaya uygun bir şekilde vurgu yapmak, sesi yükselterek, tiz yaparak okumak olan raf’ı savt¹⁵³ ve sesin düşürülmesi, pes tonda kullanılması olan hafd-ı savt¹⁵⁴ yaparak okumaya denir.¹⁵⁵ Bir başka

Çetiner (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2001), 55.

¹⁴⁹ Ak, *Türk Din Müsikîsi Câmî ve Tekke Müsikîsi*, 237; Akdoğan, “Kur’ân-ı Kerim Âyetlerinin İfade Ettiği Anlamlara Göre Seseleştirilmesi ve Makamlı Okunması Konusunda Bir Örnek”, 9.

¹⁵⁰ Çimen, “*Kur’ân’da Ritmik Yapı: Fasıla ve Uslûp Açısından Bir Deneme*”, 234-235.

¹⁵¹ Muhabbet TV, “İlk Defa Kur’ân-ı Kerim Dinleyenlerin Göz Yaşına Hakim Olamadılar”, *YouTube* (6 Kasım 2017), 00:00:01-00:03:03; Sözler Köşkü, “Türkiye’deki Turistlere Kur’ân-ı Kerim Dinlettik”, *YouTube* (3 Mart 2016), 00:00:01-00:03:48.

¹⁵² Okiç, *Kur’ân-ı Kerimin Üslub ve Kırâati*, 1.

¹⁵³ Raf’i-savt ile okunması tavsiye edilen birkaç âyet için bk. el-Bakara 2/1-5, 21, 188; Yûnus 10/9; el-İsrâ 17/36; el-Mutaffifîn 83/26; el-Kadr, 97-3-5; el-İhlâs 112/1-4.

¹⁵⁴ Hafd-ü savt ile okunması tavsiye edilen birkaç âyet için bk. el-Bakara 2/9, 14, 116, 259, 275; Âl-i İmrân 3/24, 72, 153; en-Nisâ 4/77, 107, 157; el-Mâide 5/ 19, 24, 116; el-En’âm 6/68, 108, 148.

¹⁵⁵ Çetin, *Kur’ân Okuma Esasları*, 340-347.

ifadeyle kârî tarafından Kur'ân'ın manasının kendisini dinleyenlere yansıtılma çabasıdır.¹⁵⁶ Örneğin, Tin Sûresi 8. âyette, “الَّذِينَ اللَّهُ بِأَحْكَمِ الْحَاكِمِينَ / *Allah hüküm verenlerin en âdili değil midir?*” hemze-i istifhama vurgu yaparak yani hemze-i istifhamı okurken sesimizin soru soruyor vurgusunda ve tizinde olması manaya dikkat çekmek içindir. Fatihâ Sûresi 5. âyetinin “إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ / *Ancak sana kulluk eder ve yalnız senden yardım dileriz.*”, “إِيَّاكَ” kısmındaki “كَ” harfini sonraki kelimenin başına taşımak suretiyle anlam karışıklığına sebep olunmaktadır. Hâlbuki “إِيَّاكَ” kelimesi ile “نَعْبُدُ” arası ses vurgusu ile güzel okunduğu zaman hem mana bozulmayacak hem de tilâvetin estetikliğine gölge düşürülmemiş olacaktır.¹⁵⁷

Temsilî okumanın örneğini Hz. Peygamber'de de görmekteyiz. Onun, Kur'ân'ı güzel okuması ve sesini raf'ı savt ve hafd-ı savt ile kullanması, sesin muhataba yansıyan boyutunda Hz. Peygamber'in sesini hüzünlü ve duygulu bir tarzda kullanması, temsilî okuma prensibi niteliğindedir.¹⁵⁸

2. 4. 1. Tilâvet Esnasında Estetik

Kur'ân tilaveti kendine özgü bir icradır. Normal bir yazılı metni ve şiiri okumak ya da naat, ilahi, şarkı, türkü söylemek gibi değildir.

Okuyanın ahlâkî durumu, samimiyeti, Kur'ân'ın mana dünyasını yansıtarak okuyabilmesinin önemi büyüktür. Kur'ân tilâvetinin tamamen kendine özel bir usulü ve üslubu vardır. Kur'ân'ın metin yapısına/üslubuna baktığı zaman, cennet-cehennem, iyi-kötü ve mümin-kâfir anlatımı hemen fark edilir. Okuyan kişi bunu bilip mana yönüne de hâkim ise bunu sesine, okurken beden diline yansır ve dinleyen kişi adeta Kur'ân'ın ne demek istediğini okuyanın sesinde ve psikolojisinde yaşar. Yani kârînin hazır bulunuşluğu, manevi dünyası ve fonetik/içsel mûsikî bilgisi tilâvetin daha lezzetli olmasına katkıda bulunan unsurlardır.

Bir Müslüman Kur'ân okurken okuduğu âyetleri idrak edilebilirse içi sürurla dolar. Sevinç, hayret, haşyet, dehşet, fedakârlık, pişmanlık, mutluluk, teslimiyet ve merhametle karışık duygular içerisinde gözleri yaşarır; yumuşar, yatıştır durulur ve dirilir.¹⁵⁹

Kur'ân okumak için tilâvet esnasında kârînin psikolojik durumu yanında, dinleyicilerin manevi beklentileri, fiziksel ortam, teknik açıdan ses sistemi gibi unsurlar çok önemlidir. İfade edilen şartlar yerine geldiği durumda kârînin tilâvetini doğru icra etmesi ile birlikte, dinleyenlerin dikkati, okuyana ve Kur'ân'ın mana dünyasına yönelmektedir. Hatta duygusal bir tilâvette, asıl hedefin tilâvetin arkasındaki mana olduğu açıkça hissedilir. Şüphesiz hangi sanat dalında olursa olsun, insanı, görülen ve işitilen güzelliğin arkasındaki mananın güzelliği cezbeder. Eğer kârî, tilâvetini mübala-

¹⁵⁶ Nevevî, *et-Tibyân fî âdâbi hameleti'l-Kur'ân*, 104-115.

¹⁵⁷ Diğer bazı örnekler için bk. en-Nahl 16/96; Yûsuf 12/66; el-Kevser 108/1.

¹⁵⁸ Buhârî, “Ezan”, 727; Ebû Dâvûd, “Ref'i's-Savt bi'l-Kıraat”, 1327, 1333; İbn Mâce, “Hüsnu's-Savt bi'l-Kur'ân”, 1337.

¹⁵⁹ Koç, *İslâm Estetiği*, 65.

ğalı tecvid kurallarına boğar, makam ve mûsikî vurgusunu abartıp manayı perdelerse, bu durumda Kur’ân metni melodinin/estetik kaygıların bir ürününe dönüşür.¹⁶⁰ Kur’ân’ın makamla okunması asla bu şekilde değildir. Çünkü Kur’ân’ın, tecvid kaideleri, usûl ve esasları ile tilâveti yanında makamla okunmasında sadece kendisine özgü bir tarzı vardır.

Tilâvet esnasında okuyanın jest, mimik ve beden dili üzerinde de estetik güzelliklerin görülebilmesi gerekmektedir. Kârînin beden dili, manevi bir haz yaşadığı izlenimi vermelidir. O, tilâveti esnasında bunu yaşıyor ve dinleyenlere hissettirme çabası gösteriyor ise estetik bir görüntü oluşur. Ayrıca diyafram kasının rahat olamayacağı öne doğru aşırı eğilmiş pozisyon teknik olarak nefesini iyi kullanmadığı ve okuyuşunu olumsuz etkileyeceği gibi görsel olarak da nahoş bir beden dili yansıtır.

Kıraatte “dudak talimi”¹⁶¹ hem harflerin mahrecini yansıtmaya hem de estetik açıdan önemli bir husustur. Harfin mahrecinden çıkışı esnasında okuyucu harf ile dudaklarını eş zamanlı veya harfin mahreci ile birlikte sıfatının yansımaya gibi öncelik-sonralık hususlarını doğru kullanması gerekmektedir. Ayrıca dudakların, harfin harekesine göre fetha, kesre ve dammedeki pozisyonu; idgamlar, dudak ihfası, sakın harflerde öncesindeki harfin harekesine göre alacağı şekil ve izhar olan yerlerdeki şekli, güzel bir tilâvetin önemli kuralları olmakla birlikte dinleyen/izleyen açısından da estetik bir görünümdür.¹⁶²

Kur’ân okurken seste ve nağmede estetiği korumak gerekir. Aşırı nağme ve bilinçsiz ses kullanımı dinleyicileri yorduğu gibi müzik kalitesi olmayan bir ses ve okuyuş da lezzetsizdir. Bu bağlamda tilâvet esnasında makama giriş, gelişme ve sonuç diye ifade edilebilecek ya da pes bir ses ile makama başlayıp mananın el verdiği yerlerde sesi mana ile eşgüdümlü bir şekilde pes veya tiz kullanıp son olarak da yine pes bir ses ile tilâveti bitirmek maruf bir usuldür. Ancak çok dik perdede bir ses ile başlayıp bütün seyir boyunca aşırı bağırarak okuyor izlenimi ile tilâveti sürdürmek hem okuyucuyu manadan uzaklaştıracak hem de dinleyenin tilâvetteki estetik beklentisini ve manaya odaklanmasını geri plana itecektir.

Anadolu coğrafyası kendisine özgü gırtlak yapısı, ses rengi, hançeresi, müzik ve makam uygulamaları ile Kur’ân’ı güzel okuyan bir millet olmuştur. Kur’ân tilâvetinin yerelliği ya da Arap elhanı ile icrası farklı bir çalış-

¹⁶⁰ Leaman, *İslâm Estetiğine Giriş*, 162.

¹⁶¹ *Dudak Talimi*, tilâvet esnasında dudakların okuyuş kurallarına ve kaidelerine göre; eş zamanlı veya gerektiği yerde hareket ettirilmesine denir. Harekelerin okunuşunda, sakın harfte, idgam ve şeddeli kelimelerde, iklâb tecvid kuralının olduğu yerlerde, ihfâ’da hatta özellikle ihfâ-i şefevî olan yerlerde ve izhar olan durumlarda okuyucunun dudaklarını kurallara göre eş zamanlı olarak kullanması hem tilâvetin doğruluğuna ve güzelliğine hem de Kârî’nin okuyuşunda görsel olarak estetik bir güzelliğe alamettir. Bk. Çetin, *Kur’ân Okuma Esasları*, 329-335; Hayrettin Öztürk, *Kur’ân-ı Kerîm Kıraatinde Dâd Harfî ve Dudak Talimi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 37.

¹⁶² Öztürk, *Kur’ân-ı Kerîm Kıraatinde Dâd Harfî ve Dudak Talimi*, 39-41.

manın konusu olmakla birlikte, Müslümanların hançereleri ve diyafram kasları ile kendi fizikî yapıları, fizikî yapılarını şekillendiren coğrafi şartları, mûsikî birikimleri gibi hususların geri plana itilmeden tilâvette kullanılmasının Kur'ân tilâvetine güzel bir renk katacağı kanaati taşımaktayız.

Kanaatimizce Mısırlı Abdülbâsıt Muhammed Abdüssamed (ö. 1988) ve Mustafa İsmail ayrı bir yere konulmakla birlikte çağımızda tilâveti ile ön plana çıkan, kendilerine has farklı özellikleri barındıran okuyuşlarında ülkemizde pek çok örneği vardır. Bu konuda temayüz etmiş şahsiyetleri ele almayı farklı bir çalışmaya bırakmakla birlikte Kur'ân eğitim-öğretimine hizmet etmiş ve tilâvetleri ile gönüllerde yer etmiş merhum Mehmet Rüştü Âşıkutlu (ö. 1980), Abdurrahman Gürses (ö. 1999) ve İsmail Biçer (ö. 1998); günümüzde bu hizmetlerine devam eden Fatih Çollak, Davut Kaya ve Recep Çelik'in ise burada sadece isimleri zikredilmekle yetinilecektir.

SONUÇ

Bu çalışmada Kur'ân tilâveti ve estetik arasındaki ilişki ele alınmıştır. Kur'ân'ın kendine özgü okuyuş usûlü ile estetiğin temel unsurları olan ölçü, tenasüp ve uyum arasında sıkı ilişki olduğu ifade edilmiştir.

Kur'ân tilâvetinin hedonist bir haz değil, manası güzel, ulvî duygulara dayanan, kişiye mutluluk veren ve kendisiyle huzur ve sükûn bulunan âlemşümül ve estetik bir duygu olduğu belirtilmiştir.

İslâm düşüncesindeki estetik anlayışın, kaynağını Kur'ân'dan aldığına, sanat ve estetik çalışmalarını bu çerçevede şekillendirdiğine, sanat ve estetiğin temel unsurlarından olan; ölçü tenasüp ve uyumun tilâvette de olduğuna dikkat çekilmiştir.

Kur'ân'ın güzel sesle ya da bugünkü kastedilen anlamıyla makamla okunmasının sonraki yıllarda değil, bilakis Hz. Peygamber'in döneminden başlatılabileceği kanaatine ulaşılmıştır. Şöyle ki onun, tilâvetini açık açık, sade ve kurallara tam riayet ederek okuyuşu, güzel sese vurgusu, Kur'ân'ın kaidelerine göre okunması noktasındaki hassasiyeti, ayrıca bu konuda temayüz etmiş sesi güzel olan ashâbına Kur'ân okutması ve iltifat edip onları teşvik etmesi, tilâvetin makamla icrasının temellerinin de ilk dönemde atıldığı şeklinde yorumlanabilir.

Kur'ân okuyan kişinin beden dilinden yüz hatlarına, sesini kullanımından teknik araç-gereçlere kadar her aşamasındaki hassasiyetin estetik bir Kur'ân tilâvetini icra edebilmek için çok önemli olduğuna işaret edilmiştir.

KAYNAKÇA

Abdulvâhid, Seyyid Ahmed. “Kur’ân-ı Kerimde Okuma (Kıraat) Lafızları”. çev. Ali Akpınar. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1998), 199-235.

Ak, Ahmet Şahin. *Türk Din Müsîkîsi Câmî ve Tekke Müsîkîsi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2011.

Akalın, Şükrü Halûk vd. *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011.

Akdoğan, Bayram. “Kur’ân-ı Kerim Âyetlerinin İfade Ettiği Anlamalara Göre Seslendirilmesi ve Makamlı Okunması Konusunda Bir Örnek.” *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/17 (2013/2), 7-35.

Akaslan, Yaşar. “Kırâat İlmî Sistematiğinde Usûl Kavramları”. *On dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2017), 217-251.

Altuntaş, Hayrani. “Kur’ân ve Estetik”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38/1 53-90.

Apaydın, H. Yunus. “Mûsiki”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2006.

Arseven, Celal Esad. *Sanat Ansiklopedisi*. 5 Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1998.

Atan, Ahmet. “İslâm Sanatında Özgünlük ve Evrensellik”. *VI. Dini Yayınlar Kongresi*. 213-232. İstanbul: DİB Yayınları, 2013.

Beşer, Faruk. “Süslenme”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/178-180. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Birişik, Abdulhamit. “Kur’ân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/383-388. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.

Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed. *et-Temhîd fi ilmi't-tecvîd*. thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb. Riyâd: Mektebetü'l-Meârif, 1985.

Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed. *en-Neşr fi'l-kıraati'l-aşr*. thk. Ali Muhammed ez-Zabba'. 2 Cilt b.y.: el-Matbaatü't-Ticariyyetü'l-Kübra, ts.

Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed. *Şerhu tayyibeti'n-neşr fi'l-kirâât*. thk. Şeyh Enes Mihre. Beyrût: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2000.

Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed. *Tayyibetü'n-neşr fi'l-kirâati'l-aşr*. thk. Şeyh Enes Mihre. Beyrût: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2000.

Çağıl, Necdet, “Kur’ân Kıraatında Müsiki Ses Uyumu. Ezgilendirme/ Tegannî ve Kıraatlerde Fonoloji/Ses-Anlam İlişkisi”. *Tarihten Günümüze Kıraat İlmî*. ed. Mehmet Emin Özafşar. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015.

Çelebi, İlyas. “Hüsün ve Kubuh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/59-63. Ankara: TDV Yayınları, 1999.

Çetin, Abdurrahman. “Kur’ân Kıraatlerinde Mûsikinin Yeri”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 7/7* (1998), 115-134.

Çetin, Abdurrahman. “Mûsâ b. Ubeydullah Hâkânî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/165-166. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Çetin, Abdurrahman. *Kur’ân Okuma Esasları*. İstanbul: Emin Yayınları, 2019.

Çetin, Abdurrahman. “Tecvid”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/253-254. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Çimen, Abdullah Emin. “Kur’ân’da Ritmik Yapı: Fasıla ve Uslûp Açısından Bir Deneme”. *Dini Araştırmalar 9/27* (Ocak-Nisan 2007), 189-236.

Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân. *et-Tahdîd fi'l-itkân ve't-tecvîd*. thk. Ganim Kaddürî Hamîd. Bağdat: Mektebetü Dâri'l-Enbârî, 1998.

Derman, M. Uğur. “Hat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/427-437 İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Ersoy, Mehmet Âkif. *Safahat*. haz. M. Ertuğrul Düzdağ. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1999.

Ertuğay, Recep. “Varlıklar Arası İlişkiye Bakışın İnsani İlişkilere Yansımaları”. *I. Uluslararası Bilimler Işığında Yaratılış Kongresi Tebliğleri*. ed. Adem Tatlı, 1/771-787. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi Yaratılış Araştırma ve Uygulama Merkezi, 2018.

Ertuğay, Recep. “Günümüz İmam-Müezzin İlişikisine Örnekliği Açısından Hz. Peygamber İle Müezzini Bilâl-i Habeşî Arasındaki İletişim”. *Diyanet İlmî Dergi 56* (2020): 225-247.

Farmer, Henry George. “İslâm ve Müzik”. çev. İbrahim Odabaşı. *Turkish Academic Research Review 3/1* (Haziran 2018), 11-24.

Fırat, Yavuz. *Tecvîd ve Kıraat İlmî Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Haciveyisade İlim ve Kültür Vakfı, 2018.

Günüç, Fevzi. “Kur’ân-ı Kerim Kitabetinin Estetik Temelleri”. *İstem 8/16* (2010), 132-142.

Gür, Süleyman. *Anlatımlı Kur’ân Belâgatı Meânî-Beyâ-Bedâ’*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017.

Hamidullah, Muhammed. *Kur’ân-ı Kerim Tarihi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2013.

Hocaoğlu, Mustafa. “Okuma ve Anlama Üzerine: Kur’ân Tilavetiyle İlgili Bazı Kavram ve Rivayetlerin Değerlendirilmesi”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi 12/2* (2012), 207-235.

İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ'. *Tefsîru'l-Kur’âni'l-azîm*. thk. Sami Muhammed Selame. 8 Cilt b.y. Dârü Tayyibeti Li'n-Neşr ve Tevzi', 1999.

İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs. *Kitâbü's-Seb'a fi'l-kiraat*. thk. Şevki Dayf. Mısır: Dâru'l-Meârif, 1400.

İbn Sînâ. *Mûsikî*. çev. Ahmet Hakkı Turabi. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.

İşcan, Mehmet Zeki. “Estetik Din Anlayışı ve Alvarlı Efe Hazretlerinde Bedii Bir Fikir Olarak İman”. *Uluslararası Muhammed Lütî (Alvarlı Efe) Sempozyumu 205-211*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2013.

Kaya, Davut. *Delilleriyle Açıklamalı Kur'ân Öğretmeni*. Ankara: Sefa Yayıncılık, ts.

Keskin, Gamze. “Baumgarten’ın Felsefesinde Estetik ve Mantık”. *Felsefe Arkivi* 49/13-22. (2018)

Koç, Turan. *İslâm Estetiği*. İstanbul: İsam Yayınları, 2009.

Kur'ân Meclisi. “Kur'an İşte Böyle Okunur”. *YouTube*. Yayın Tarihi 4 Mart 2018. <https://www.youtube.com/watch?v=HooPTz6-YkY>

Kur'ân Sayfası. “Mustafa İsmail’in Sineleri Zorladığı Anlar”. *YouTube*. Yayın Tarihi 1 Temmuz 2013. https://www.youtube.com/watch?v=dL-6g8_7qJgY&feature=youtu.be

Kurtûbî, Muhammed b. Ahmed. *el-Cami' li ahkâmî'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrahim Adfîş. 20 Cilt Kahire: Dâru'l-Kütübil Misriyye, 1964.

Leaman, Oliver. *İslâm Estetiğine Giriş*. çev. Nuh Yılmaz. İstanbul: Küre Yayınları, 2012.

Makdisî, Ebû Şâme. *İbrâzü'l-me'ânî min hurzi'l-emânî fi'l-kirâati's-seb'*. by.: Dâru'l-kütübil ilmiyye, ts.

Muhabet TV. “İlk Defa Kur'an-ı Kerim Dinleyenlerin Göz Yaşına Hakim Olamadılar”. *YouTube*. Yayın Tarihi 6 Kasım 2017. <https://www.youtube.com/watch?v=-YiXRty-XS0>

Mutluel, Osman. *Kur'ân ve Estetik*. Ankara: Ötüken Yayınları, 2010.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *et-Tibyân fi âdâbi hamleti'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Haccâr. Beyrût: Dâru İbn Hazm li't-Ta-bâati ve'n-Neşr, 1994.

Okiç, M. Tayyip. *Kur'ân-ı Kerimin Üslûb ve Kiraati*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1963.

Okçu, Abdülmecit. “Kur'ân Tilavetinde Ezgi”. *Dini Araştırmalar* 28/10 (Mayıs-Ağustos 2007), 213-248.

Öge, Ali. *18. Yüzyıl Osmanlı Âlimlerinden Yusuf Efendizâde'nin Kiraat İlmindeki Yeri*. İstanbul: Haciveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2019.

Özcan, Nuri. “Mûsikî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/257-261. Ankara: TDV Yayınları, 2006.

Özgür, Ülkü - Aydoğan, Salih. *Gelenekten Geleceğe Makamsal Türk Müziği*. Ankara: Arkadaş Yayınevi, 2015.

Özkuyumcu, Nadir. “İbn Ebû Bekre”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/425-426. Ankara: TDV Yayınları, 1999.

Öztuna, Yılmaz. *Türk Müsîkîsi Kavram ve Terimleri Ansiklopedisi*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2000.

Öztürk, Levent - Halil Ersever - M. Fadıl Atik. *Makamdan Şifaya*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015.

Öztürk, Hayrettin. *Kur'ân-ı Kerîm Kıraatinde Dâd Harfi ve Dudak Talimi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.

Serin, Muhittin. “Kayışzâde Hâfız Osman Nûri”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/79-80. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Soykan, Ömer Naci. *Estetik ve Sanat Felsefesi*. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2015.

Sözler Köşkü. “Türkiye’deki Turistlere Kur’an-ı Kerim Dinlettik”. YouTube. Yayın Tarihi 3 Mart 2016. <https://www.youtube.com/watch?v=UwLsWlfYYPxk>

Süneydî, Selman b. Ömer. *Tedebbürü'l-Kur'ân*. çev. Mustafa Hocaoğlu. Rize: STS Yayınları, ts.

Süyûtî Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. nşr. Muhammed Mütevellî Mansûr. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâsî, 2009.

Şâtıbî, Kâsım b. Firruh. *Hirzû'l-emânî ve vechü't- tehânî fi'l-kıraâti's-seb'a*. thk. Muhammed Temîm ez-Züabî. b.y. Mektebetü Dâri'l-Hedyi Li'd-Dirâseti'l-Kur'âniyye, 2005.

Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed. *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hakkı min ilmi'l-usûl*. thk. Şeyh Ahmet Avaz İnâne. 2 Cilt b.y. Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1999.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 24 Cilt b.y. Müessetü'r-Risale, 2000.

Tâhir'ül Mevlevî, *Edebiyat Lugatı*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1973.

Taşkent, Ayşe. *Güzelin Peşinde Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Estetik*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.

Tayyân, Muhammed b. Hassan. “Araplarda Sesbilim (Fonetik)”. çev. Ahmet Yüksel. *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (Samsun 2004).

Temel, Nihat. *Kıraat ve Tecvid İstılahları*. İstanbul: M. Ü. İfav Yayınları, 1997.

Tunalı, İsmail. *Estetik*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2013.

Tunalı, İsmail. *İfade Bilimi ve Genel Linguistik Olarak Estetik, B. Croce Estetik'ine Giriş*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1983.

Turgay, Nurettin. “Kur’ân ve Sünnet Açısından Estetik (Müziğin Bu Alandaki Yeri)”. *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/4 (2014), 1-16.

Uludağ, Süleyman. *İslâm ve Mûsikî*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015.

Uygun, Nuri. “Kur’ân ve Musikî”. *Kur’ân ve Tefsir Araştırmaları II*. ed. Bedrettin Çetiner. 49-56. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2001.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh. *el-Burhân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*. thk. Muhammed Ebü’l-Fazl İbrahim. 4 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-Arabî, 1957.

Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü’l- irfân fî ulûmi’l-Kur’ân*. 2 Cilt. Beyrût: Darü’l- Kitabi’l-Arabî, 1995.

HADİS RÂVİLERİNİN ADÂLETİNİ TESPİT BAĞLAMINDA "BU İLMİ HER NESLİN ÂDİL KİŞİLERİ TAŞIR" HADİSİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

AN EVALUATION OF THE HADITH "THIS KNOWLEDGE IS TO BE CARRIED BY THE 'ADIL OF EACH GENERATION" IN THE CONTEXT OF DETERMINING THE 'ADĀLA (JUSTNESS) OF HADITH NARRATORS

Geliş Tarihi: 30.05.2021 Kabul Tarihi: 02.03.2022

✉ **SERKAN ÇELİKAN**

DR. ÖĞR. ÜYESİ

NIĞDE ÖMER HALİSDEMİR ÜNİVERSİTESİ

İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ

orcid.org/0000-0001-6469-9533

serkancelikan@hotmail.com

ÖZ

Adalet, hadis râvilerinde aranan temel vasıflardandır. Râvinin, Müslüman, âkil ve bâliğ oluşunu, dinî ve ahlâkî olgunluğunu ifade eder. Bu vasfın tespitinde şöhret ve tezkiye olmak üzere iki usul bulunmaktadır. Şöhret, râvinin, adaletiyle tanınıyor olması iken tezkiye, onun iki (muaddil) tarafından ta'dil edilmesidir. İbn Abdilber'in (ö. 463/1071) dillendirdiği bir başka usule göre ise hadis ilmindeki titizliği bilinen her ilim sahibinin âdil olduğu düşünülür ve durumu, cerh edildiğini veya çokça yanlışlığını gösteren kanıtlar ortaya çıkıncaya kadar daima adalete hamledilir. İbn Abdilber bu noktada birçok sahâbiden nakledilen merfû bir rivayeti esas alır. "Bu ilmî her neslin âdil kişileri taşır. Onlar bu ilmî aşırıların tahriflerine, câhillerin tevillerine ve bâtil ehlinin yanlış düşüncelerine karşı korurlar." şeklindeki bu hadis İbn Abdilber dışındaki bazı âlimler tarafından delil sayılması yanında ciddi şekilde eleştirilmiştir. Bu çalışmada mezkûr hadisin ulaşılabilen tarikleri ve metinleri ele alınarak sıhhat durumu ve delil olmaya elverişli olup olmadığı hususu ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kavramlar: Hadis, Sened Tetkiki, İttisâl, Adâlet, Zabt.

ABSTRACT

'Adāla (justness) is one of the basic qualities sought in hadith narrators. It refers to the narrator's being a Muslim, sound-minded, and religious and moral maturity. There are two methods to determine this qualification: shuhra and tazkiah. The shuhra is the narrator's being known with his/her 'Adāla among the hadith scholars, while tazkiah is the declaration of the narrator to be competent by two scholars who are known just. According to another method expressed by Ibn Abdilber (d. 463/1071), every scholar who is known with his meticulousness in the field of hadith is considered to be just until there is evidence showing that he/she has been repeatedly wrong. And, he takes an authentic narration as a basis transmitted from many Companions. This hadith: "This knowledge is to be carried by the 'Adil of each generation. They will protect this knowledge against the distortions of extremists, the interpretations of the ignorants, and the ideas of the superstitious people", is considered as an evidence by some scholars like Ibn Abdilber, it is also severely criticized by others. In this study, we will try to reveal whether this hadith is suitable as evidence by considering the accessible versions of the hadith..

Keywords: Hadith, Examination of sanad, Continuity, 'Adāla (justness), Dabt (accuracy).

SUMMARY

Examination of sanad has been widely used since the early periods of the hadith scholarship as a method of determining the authenticity of hadiths. Nevertheless, text analysis has also been used to accept or reject hadiths during the aforementioned periods. In recent years, the idea of a text-based *sihha* examination is being expressed more frequently, carried out taking into account the criteria of the Quran, general principles of religion, reason, scientific and historical data, etc., whether in addition to, or regardless of sanad. Although it is an important endeavor examining the hadiths in terms of *matn* (text), the examination of sanad will surely maintain its primary importance. There are two sides to sanad examination. One of these is continuity. All links of the chain of narrators must be complete, that is, each narrator must have taken the hadith directly from the previous narrator. The other is the narrator's *'adāla* (justness) and *dabt* (accuracy). *'Adāla* refers to the narrator's being a Muslim, having a sound mind, and his/her religious and moral maturity; *dabt*, on the other hand, refers to their ability to preserve the hadiths as they have learned from their teachers in their memory or written documents, from the moment they learned to the moment they were transmitted, as well as their state of not opposing *siqa* (reliable) narrators, being free of error, negligence, suggestion, and delusion. The ways of determining *'adāla*, which is considered more important and prioritized, have been the subject of many discussions among hadith scholars. In this respect, there are two necessities. The first is for the narrator to be *mashhur* among hadith scholars and scholars from other branches of Islam scholarship with his/her *'adāla* and to be known for their trustworthiness. Once this is achieved, it leaves no need to seek any further evidence or witnesses to decide that the narrator is *'adil*. To the scholars whose justice is known with this method. Some of the narrators known for their *'adāla* are Mālik ibn Anas (d. 179/795), Shu'ba Ibn al-Hajjāj (d. 160/776), Sufyān al-Thawrī (d. 161/778), Sufyān ibn 'Uyaynah (d. 198/814), Abd al-Rahmān al-Awzā'i (d. 157/774), Al-Layth ibn Sa'd (d. 175/791), Ibn al-Mubārak (d. 181/797), Waki' b. al-Jarrah (d. 197/812), Ahmad ibn Hanbal (d. 241/855), Yahyā ibn Ma'īn (d. 233/848) and Ali ibn al-Madīnī (d. 234/848-49). *Tazkiah*, on the other hand, is the direct

declaration of the narrator to be competent in the hadith narration by two confirmatory scholars (moaddel). This method is especially valid for those who were not widely known by other scholars. Determining the 'Adāla of the narrators, thus, happens as a result of rigorous research and concrete evidence. According to another method set forth by Ibn 'Abd al-Barr (d. 463/1071), every scholar whose meticulousness in hadith scholarship is well-documented is considered to be 'adil until there is evidence proving otherwise. Ibn 'Abd al-Barr bases this on a Marfu' riwayat transmitted by many companions. Although this hadith, "This knowledge is to be carried by the 'Adil of each generation. They will protect this knowledge against the distortions of extremists, the interpretations of the ignorants, and the ideas of the superstitious people", is also considered as an evidence by other narrators in addition to Ibn 'Abd al-Barr, it is also heavily scrutinized. A striking point is that this narration is included only in a limited number of hadith sources and quoted generally in works penned in the Hijri 4th century. As a matter of fact, there is no mention of this narration in any work from earlier periods, except for al-Bazzār's (d. 292/905) Musnad al-Bazzār. However, it is also interesting that the narration was reported by many companions. Some of these companions are Abū Hurairah (d. 58/678), Abd Allāh ibn Amr ibn al-Âs (d. 65/684-85), Abū 'd-Dardâ (d. 32/652 [?]), Abū Umâmah al Bâhilî (d. 86/705), Ali ibn Abî Tâlib (d. 40/661), Abd Allāh ibn Umar (d. 73/693), Muâdh ibn Jabal (ö. 17/638), Usâma ibn Zayd (d. 54/674), Abd Allāh ibn Mas'ûd (ö. 32/652-53) and Jâbir ibn Samurah (d. 72/691). The companion status of one of the narrators of this hadith, Ibrâhîm ibn Abd al-Rahmân al-Uzrî, is disputed. Furthermore, it should be noted that some of the texts of the narration that were transmitted with various sanad are maqlûb. Although this matter of being a maqlûb does not affect the meaning, the expression in one of the versions, "Let the just people of every generation carry this knowledge!", seems to affect the meaning. There are also minor word differences in some texts that might be considered to have no effect on meaning. In conclusion, this study tries to reveal the sihha of the hadith and whether it is suitable to be evidence by considering the tariq and matn of the aforementioned hadith.

GİRİŞ

Hadislerin sıhhatini tespit çalışmalarında öncelikle onların sonraki kuşaklara aktarımının vasıtası olan senedin sıhhatini tespit, geçmişten günümüze oldukça yaygın ve bilinen bir uygulamadır. Bu yöntem hadis ilminin, teşekkül etmeye başladığı en erken dönemlerden itibaren muhaddislerin izlediği bir yöntem olmuş, onların bu süreçteki çabaları büyük oranda sened çevresinde yoğunlaşmıştır.¹ Son dönemlerde ise hadisleri Kur’ân’a, dinin genel ilkelerine, akla, bilimsel ve tarihî verilere uygunlukları bakımından değerlendiren ve metin tenkidini merkeze alan bir sıhhat araştırması yöntemi ortaya çıkmıştır.² Fakat senedin, hadislerin sahîh olup olmadıklarını belirlemedeki merkezî yerini tamamen metne bırakmak pek mümkün ve geçerli bir yöntem olarak görünmemektedir. Diğer yandan rivayetlerin metin üzerinden tahlili de belirli koşullarda geçerliliğini korumakta olup klasik dönemde de kendisine yer bulmuş önemli bir uygulamadır.³

Hadisin sıhhatinin birinci ölçütü sayılan senede temelde iki şartın gerçekleşmesi beklenir. Bun-

¹ Hadislerin sıhhat tespitinde öncelikli ölçüt olarak senedin seçilmesi ve araştırmaların bu merkezde yapılmasının nedenleri hakkındaki bir çalışma için bk. Murat Kaya, “Hadislerin Tesbitinde Sened Tenkidinin Tercihi Nedenleri”, *Bilimname* 2019/37 (2019), 121-140.

² Bu yöntem için “içerik tenkidi” şeklindeki farklı bir isim önerisi ve yöntemin genel sorunları hakkındaki oldukça önemli bir değerlendirme için bk. Salahattin Polat, *Metin Tenkidi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 306-315.

³ Metin tenkidinin klasik dönemde de mevcut olduğunu gösteren çalışmalar için bk. Nasseruddin Mazharî, “Cerh ve Ta’dîl Kitaplarından Metin Tenkidi Örnekleri”, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 16/1 (2018), 147-160; Muhittin Düzenli, “Metin Tenkidi Açısından İlel Eserleri: İbn Ebî Hâtim’in İlel Adlı Eseri Özelinde”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (2010), 225-250. Ayrıca bk. Polat, *Metin Tenkidi*, 294; Mahmut Gurbet, *Hadiste Sağlam Nüsha Oluşturma Çalışmaları*, (Ankara: Mânâ Yayınları, 2019), 75, 77.

lar bütün tabakaların eksiksiz oluşu yani her bir râvinin hadisi bir üstteki râviden doğrudan almış olması anlamındaki ittisâl ve râvilerin adalet ve zabt sıfatlarına sahip olmalarıdır.⁴ Adâlet râvinin Müslüman, âkil ve bâliğ oluşunu, dinî ve ahlâkî olgunluğunu ifade ederken zabt ise onların hocalarından öğrendikleri hadisleri, öğrendikleri andan naklettikleri ana kadar geçen sürede hafızalarında veya yazılı belgelerde muhafaza edebilme kabiliyetlerini ve sika râvilere muhalefet etmeme, hata, gaflet, telkin ve vehimden uzak bulunma hallerini gösterir.⁵ Bu iki özellikten, râvinin dürüstlüğü ile ilgili olan adâletin, zabta göre daha önemli ve öncelikli olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim unutmak ve yanılmak her insanda bulunan temel zaaf-lardan olup bireysel tercihle ilişkili görünen adaletle aykırı davranışlardan farklı değerlendirilmeleri gayet makuldür. Diğer yandan hadis râvilerinin kimliğinin araştırılması faaliyetinin fitnenin başlangıcıyla ilişkilendirilmesi de⁶ bu dönemden sonra ortaya çıkan bazı siyasî ve itikadî mezhepler ve bunların yalancılık faaliyeti ile ilişkili olması bakımından adalet vasfının daha öncelikli ve titizlikle üzerinde durulan bir husus olduğunu gösterir. Oysa hafıza ve ezber kusurları râvilere güvenin zirvede olduğu ashâb devrinde dahi bulunmuş olup bu dönemde râvilere karşı ciddi bir güven bunalımı yaşanmamıştır.⁷ Ayrıca muhaddislerin, râvinin hafif zabt kusurunu sahîh hadisi hasen statüsüne düşüren⁸ bir etken olarak görmeleriyle birlikte

⁴ Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdîrrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadis*, thk. Nûruddîn İtir (Beyrût: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsir/Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1406/1986), 11-12; İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Nuḥbetü'l-fiker fi mustalahi ehli'l-eser*, thk. Abdülhamîd b. Sâlih b. Kâsım (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1427/2006), 220-223; Celalüddîn Abdurrahmân es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî* (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1430/2009), 24.

⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh Hâkim en-Nisâbü'rî, *Ma'rifetü'ulûmi'l-hadis*, thk. es-Seyyid Muazzam Huseyn (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1397/1977), 53; İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadis*, 104-105; Ahmed Muhammed Şâkir, *el-Bâ'isü'l-hasîs şerḫü İhtisâri'ulûmi'l-hadis* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1416/1996), 66; Abdulkerim Zeydân - Abdulkahhâr Dâvûd Abdullâh, *Ulûmu'l-hadis* (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle Nâşirün, 1434/2013), 63-66; Mahmûd Tahhân, *Teyşîru muştalâhi'l-hadis* (Riyâd: Mektebetü'l-Me'ârif, 1432/2011), 182. Hadis râvilerinin adâletiyle ilgili ölçütlere bilhassa Buhârî'nin yaklaşımı hakkında yapılan bir çalışma için bk. Osman Aydın, "Râvinin Adâletine İlişkin Hususiyetler Bağlamında Buhârî'nin Hadis Ricâline Yaklaşımı 'el-Câmiu's-Sahîh Özelinde'", *Hittit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/32 (2017), 741-770.

⁶ Bu ilgi bilindiği kadarıyla ilk defa tâbîi muhaddis Muhammed b. Sîrîn (ö. 110/729) tarafından kurulmuştur. Bk. Müslim, "Mukaddime".

⁷ Hz. Âişe'nin, bazı sahâbilerin, zabt kusurundan kaynaklı olarak yaptıkları rivayet hatalarını tashihi buna örnek verilebilir. Bk. Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdir ez-Zerkeşî, *el-İcâbe li-irâdi me'stedrekethü 'Â'işe 'ale's-sahâbe*, thk. Saîd el-Efgânî (Beyrût: el-Mektebu'l-İslâmî, 1390/1970), 83-178.

⁸ İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadis*, 31; İbn Hacer, *Nuḥbetü'l-fiker*, 82; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 81.

hasen hadisi de dinî/şer'î konularda delil olarak kabul etmeleri⁹ onların, zabt kusuru lehine geliştirmiş oldukları bir esneklik olarak görülebilir.

Râvilerin adaletini tespit usulleri meselesi ise muhaddisler arasında tartışma konusu olmuştur. Bu noktada öne çıkan yöntemlerden biri râvinin iki muaddil tarafından doğrudan ta'dil edilmesi ve hadis rivayetine ehil olduğunun ortaya konulmasıdır (tezkiye). Bu yöntem bilhassa haklarında ilim çevrelerinde yaygın bilgi bulunmayan râviler ile ilgilidir. Bunların âdil sayılabilmesi yapılacak araştırmaya ve somut kanıtlara bağlıdır.¹⁰

Bir diğer yöntem istifâda veya şöhrettir ki râvinin hadisçiler ve diğer ilim dallarına mensup âlimler arasında adaleti ile tanınması, güvenilirliği doğrultusundaki değerlendirmenin yaygın bulunmasıdır. Bu durum râvinin âdil olduğuna karar vermek için başka bir kanıt veya şahide gerek bırakmaz.¹¹ Adaleti bu usul ile bilinen muhaddislere Abdurrahmân b. Amr el-Evzâî (ö. 157/774), Şu'be b. el-Haccâc (ö. 160/776), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), Leys b. Sa'd (ö. 175/791), Mâlik b. Enes (ö. 179/795), Abdullâh b. el-Mubârek (ö. 181/797), Vekî b. el-Cerrâh (ö. 197/812), Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814), Yahyâ b. Maîn (ö. 233/848), Ali b. el-Medîni (ö. 234/848-49) ve Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) gibi âlimler örnek verilir.¹²

Râvilerin adaletinin tespitinde İbn Abdilber'in ortaya koyduğu bir başka usul daha bulunmaktadır. İbn Abdilber araştırma konumuz olan hadisi esas alarak hadis ilmindeki titizliği bilinen her ilim sahibinin âdil olduğunu ve durumunun, cerh edildiğini veya çokça yanlış olduğunu gösteren kanıtlar ortaya çıkıncaya kadar daima adalete hamledileceğini belirtmiştir.¹³ Münâvî de (ö. 1031/1622) bu görüşle paralel olarak söz konusu hadisin, ilmin muhafaza edileceğini, onu nakledenlerin adaletini ve Allah Teâlâ'nın her asırda ilmi koruyacak ve tahrif edilmesini engelleyecek âdil bir toplumu muvaffak kılacağını haber verdiğini söylemiştir.¹⁴ Buna göre hadis her

⁹ İbn Hacer, *Nuḥbetü'l-fiker*, 234; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 82.

¹⁰ İbnü's-Salâh, '*Ulûmu'l-hadîs*, 105; Şâkir, *el-Bâ'isü'l-hasîs*, 66; Tahhân, *Teysîru mustalahi'l-hadîs*, 182.

¹¹ Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî ma'rifeti usûli 'ilmi'r-rivâye*, thk. Ebû İshâk İbrâhîm b. Mustafâ ed-Dimyâtî (Mit Ghamr: Dâru'l-Hüdâ, 1423/2003), 1/286; İbnü's-Salâh, '*Ulûmu'l-hadîs*, 105; Şâkir, *el-Bâ'isü'l-hasîs*, 66; Tahhân, *Teysîru mustalahi'l-hadîs*, 182.

¹² Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 1/286; İbnü's-Salâh, '*Ulûmu'l-hadîs*, 105; Şâkir, *el-Bâ'isü'l-hasîs*, 66; Tahhân, *Teysîru mustalahi'l-hadîs*, 182.

¹³ Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh en-Nemerî İbn Abdilber, *et-Temhîd limâ fî'l-Muvattâi mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*, thk. Mustafâ b. Ahmed el-Alevî, Muhammed Abdülkebîr el-Bekrî (Magrib: Müessesetü'l-Kurtuba, 1387), 1/28; İbnü's-Salâh, '*Ulûmu'l-hadîs*, 105; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 175; Tahhân, *Teysîru mustalahi'l-hadîs*, 182.

¹⁴ Zeynüddîn Muhammed Abdurraûf b. Tâcîlârifin b. Ali el-Münâvî, *Feyzu'l-kadîr şerhu'l-Câmî 'i's-sagîr* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994), 6/514.

asırda hadis ilmini sahiplenen kimselerin âdil olacağını tasrih etmektedir. Münâvî bu yönüyle hadisi gaybî bir haber olarak görmüş olmalıdır ki onun Hz. Peygamber'in (s.a.s.) nübüvvetinin alametlerinden biri olduğunu ifade etmiştir.¹⁵

Zikredilen görüşlerle aynı yöndeki bir görüşe İbnü'l-Cevzî de (ö. 597/1201) sahiptir. O, kendi zamanında azalmış olduğunu da ifade etmekle birlikte Allah Teâlâ'nın her asırda hadisleri uydurmacılara karşı koruyacak ve sahih olanları olmayanlarından ayırt edecek âlimler yaratacağını söylemiş ve bu haberi delil olarak sunmuştur.¹⁶ Bu durum onun da hadisin sıhhatine veya en azından hasen olduğuna kail bulunduğu şeklinde yorumlanabilir. Fakat âlimlerin, bir hadisle istidlâl ederken, ilgili mevzuda zayıf hadisle de amel edilebileceği kanaatinde olma ihtimallerinin bulunduğu da dikkate alınmalıdır. Yine o konuda tek delilin eldeki zayıf hadis olduğu ve aksi yönde bir delilin bulunmadığı durumlarda bu hadisle amel etme eğilimi taşıyan bazı âlimlerin mevcut olduğu da unutulmamalıdır. İbnü'l-Cevzî'nin hadisleri sıhhat bakımından taksimi ve bunlardan ihticâca elverişli olanlarla olmayanlara dair açıklamaları¹⁷ onun konumuz olan hadisin en azından hasen olduğunu düşündüğü şeklindeki tespitimizle uyumludur.

İbnü's-Salâh (ö. 643/1245) ise, İbn Abdilber'in mezkûr görüşünün kabul edilemeyecek türden esnek bir görüş olduğunu belirtmiştir.¹⁸ Diğer yandan bazı âlimlerin hadisi sahîh bulmadığı, sahîh olduğu farz edilse bile manasının "Bu ilmi her neslin âdil kişileri taşıdır!" (لِيَحْمِلَ هَذَا الْعِلْمَ مِنْ كُلِّ خَلْفٍ) şeklinde anlaşılması gerektiği de söylenmiştir. Zeynüddîn el-İrâkî (ö. 806/1404) bu görüşteki âlimlerden biridir.¹⁹ Bu düşünceye göre fiil "emr-i gâib" kipi olarak anlaşılmalıdır. Esasen rivayetin Hz. Ali'den (ö. 40/661) ve İbrâhîm b. Abdirrahmân el-Uzri'den (ö. ?) nakledilen metinlerden birinde söz konusu lafzın yer aldığı görülmektedir. Yine âdil olmayan kimselerin de hadis ilmiyle ilgilenmiş olmaları mezkûr iddianın delili olarak sunulmuştur.²⁰ Fakat Münâvî'nin yaptığı bir değerlendirmenin bu son iddiayı çürüttüğü düşünülebilir ki gayet makul gözükmektedir. Buna göre bazı fâ-

¹⁵ Münâvî, *Feyzu'l-kadir*, 6/514.

¹⁶ Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali İbnü'l-Cevzî, *Kitâbu'l-Mevzû'ât*, thk. Abdurrahmân Muhammed Osmân (Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1966/1386), 1/31.

¹⁷ İbnü'l-Cevzî hadisleri altı kısma ayırmış ve bunlardan ilk dördü ile istidlâl edilebileceğini, son iki kısmın ise delil olarak kullanılmayacağını söylemiştir. Hasen hadisler bu taksimde dördüncü kısmı teşkil etmektedir. Bk. İbnü'l-Cevzî, *Kitâbu'l-Mevzû'ât*, 1/32-35.

¹⁸ İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadis*, 106.

¹⁹ Zeynüddîn el-İrâkî, *et-Takyîd ve'l-îzâh limâ utlika ve uglika min Kelâmi İbni's-Salâh* (İbnü's-Salâh'ın Mukaddime'si ile birlikte), thk. Ebü Ya'kûb Neş'et el-Mısri (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1429/2008), 1/562-563; Tahhân, *Teyşîru mustalahi'l-hadis*, 182-183.

²⁰ İrâkî, *et-Takyîd ve'l-îzâh*, 1/563; Tahhân, *Teyşîru mustalahi'l-hadis*, 183.

sık kimselerin bir miktar ilme sahip olmaları, hadiste yer alan, bu ilmi âdil kimselerin sahipleneceği ilkesine aykırı olmaz. Çünkü hadis sadece ilmi âdil kimselerin sahipleneceğini haber vermekte olup bunların dışındaki kimselerin hiçbir şey bilmeyeceği anlamına gelmez.²¹ Hadisin metninde ilmi sadece âdil kimselere tahsis eden bir ifade bulunmaması bakımından bu değerlendirmenin tutarlı olduğu söylenebilir.

İbn Battâl (ö. 449/1057) ise hadisi yukarıdaki genellemelerden farklı bir şekilde ve bilhassa sonuçları bakımından değerlendirir. O, yalanı bir günah ve günah kaynağı olması bakımından değerlendirerek yalancıların dinî ilimler konusunda söz sahibi olamayacaklarını ve Kur'ân ve Sünnet ilimlerinde günahkârlara güvenilmeyeceğini belirtmiştir. Sonra bu sahada sadece âdil kimselere güvenileceğini ifade etmiş ve delil olarak da mevzu bahis olan hadisi sunmuştur.²²

Hadisi delil olarak kullanan âlimlerden biri de Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ömer el-Kurtubî'dir (ö. 656/1258). Fakat o, konuya hadislerden ziyade bilhassa Kur'ân'ın lafız olarak korunması, müşkilinin beyanı, ahkâm ve hudûdunun tatbiki hususunda İslâm âlimlerinin taşıdığı görev açısından yaklaşmıştır.²³ Kurtubî'nin bu hadisle istidlâlde bulunması, onu en azından hasen olarak kabul ettiği şeklinde yorumlanabilirse de, âlimlerin hadisleri ihticâca elverişli sayma hususundaki, yukarıda da işaret edilen farklı yaklaşımları burada da dikkate alınmalıdır.

İslâm dininin temel kaynaklarının sübutu bağlamında çeşitli açılardan değerlendirilen bu hadis birçok sahâbîden farklı senedlerle nakledilmiştir. Bu çalışmada hadisin belli başlı kaynaklarda yer alan söz konusu senedleri ve metinleri ele alınarak sıhhat durumu ve ihticâca elverişli olup olmadığı hakkında bir neticeye varmak hedeflenmektedir. Çalışmanın sınırları bakımından, hadisin anlamı ve verdiği mesajla ilgili kapsamlı bir değerlendirme mümkün olmamış ve bazı âlimlerin, yukarıda kaydedilen görüşleriyle yetinilmiştir.

1. RİVAYETİN NAKLEDİLMİŞ OLDUĞU TARİKLER VE METİNLER

Araştırma konumuz olan rivayetin sınırlı sayıda hadis kaynağında yer aldığı görülmektedir. Hadis ricâline dair çeşitli kaynaklarda da yer alan rivayetin dikkat çeken noktası genellikle hicrî IV. yüzyılda yazılan eserlerde

²¹ Münâvî, *Feyzu'l-kadîr*, 6/514.

²² Ebü'l-Hasen Ali b. Halef b. Abdilmelik İbn Battâl, *Şerhu Şahîhi'l-Buhârî*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003), 5/34.

²³ Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ömer b. İbrâhîm el-Kurtubî, *el-Müfihim limâ eşkele min Telhisi kitâbi Müslim*, thk. Muhyiddîn Dîb Mustû vd. (Dımaşk/Beyrût: Dâru İbni Kesîr/Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1417/1996), 4/47.

tahric edilmiş olmasıdır. Nitekim Bezzâr'ın (ö. 292/905) *el-Müsned*'i dışında, önceki dönemlere ait eserlerde belirlenebildiği kadarıyla bu hadis bulunmamaktadır. Fakat her ne kadar *el-Müsned*'inde yer vermese de Ahmed b. Hanbel'e bu hadis, uydurma bir söze benzediği de vurgulanarak sorulduğunda onun "Hayır sahihtir. Onu birçok kimseden duydum." dediği nakledilmiştir.²⁴ Rivayetin birçok sahâbîden nakledilmiş olması Ahmed b. Hanbel'in bu sözüyle örtüşmektedir. Bu sahâbîler tespit edilebildiği kadarıyla Muâz b. Cebel (ö. 17/638), Abdullâh b. Mes'ûd (ö. 32/652-53), Ebû'd-Derdâ (ö. 32/652 [?]), Ali b. Ebî Tâlib, Üsâme b. Zeyd (ö. 54/674), Ebû Hüreyre (ö. 58/678), Abdullâh b. Amr (ö. 65/684-85), Câbir b. Semüre (ö. 66/685), Abdullâh b. Ömer (ö. 73/693) ve Ebû Ümâme el-Bâhilî'dir (ö. 86/705). Hadisin râvilerinden İbrâhîm b. Abdîrrahmân el-Uzrî'nin ise sahâbî olduğu ihtilâflıdır. Diğer yandan rivayetlerin küçük bir kısmında bazı lafız farklarının bulunduğu ve maktûb olarak nakledildikleri de belirtilmelidir. Bu kalb hususu manayı etkilememekle birlikte rivayetin metinlerinden birinde bulunan ve yukarıda da işaret edilen bir lafız farkı, yeri geldiğinde de görüleceği üzere manayı oldukça etkilemektedir. Rivayetin senedlerini ve metinlerini, buldukları kaynakların kronolojisi bakımından şöyle sıralamak mümkündür:

1.1. Ebû Hüreyre ve Abdullâh b. Amr'dan Nakledilen Rivayet

Bezzâr'ın "Sâlih b. Muâz (ö. ?) → Hâlid b. Amr el-Kuraşî (ö. ?) → Leys b. Sa'd → Yezîd b. Ebî Habîb (ö. 128/745) → Ebû Kabîl (Huyey b. Hâni) (ö. 128/745) → Ebû Hüreyre ve Abdullâh b. Amr" senedi ile naklettiği bu rivayet şöyledir:

يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله ينفون عنه تحريف الغالين وتأويل الجاهلين وانتحال المبطلين "Bu ilmi her neslin âdil kişileri taşır. Onlar bu ilmi aşırıların tahriflerine, câhillerin tevillerine ve bâtıl ehlinin yanlış düşüncelerine karşı korurlar."²⁵

Bu rivayetin senedinde yer alan Hâlid b. Amr el-Kuraşî hakkındaki değerlendirmeler kendisinin oldukça problemlili olduğunu göstermektedir. Örneğin Ahmed b. Hanbel, onun münkeru'l-hadîs olduğunu ve sika olmadığını

²⁴ Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *Şerefü aşhâbi'l-hadîs*, thk. Mehmed Said Hatiboğlu (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları ts.), 29; Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânu'l-mizân*, thk. Dâiratü'l-Me'ârifî'n-Nizâmiyye-Hind (Beyrût: Müessesetü'l-'A'lemî li'l-Matbû'ât, 1406/1986), 1/77.

²⁵ Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlık b. Hallâd b. Ubeydillâh el-Atekî el-Bezzâr, *Musnedu'l-Bezzâr (Bahru'z-zehhâr)*, thk. Mahfûzurrahmân Zeynullâh, Âdil b. Sa'd, Sabrî Abdülhâlık eş-Şâfiî (Medine: Mektebetü'l-'Ulûmi ve'l-Hikem, 1988/2009), 16/247.

nı belirtir.²⁶ İbn Ebî Hâtîm de (ö. 327/938) babası Ebû Hâtîm'e (ö. 277/890) bu zâtı sorduğunu ve metrûkû'l-hadîs ve zayıf olduğu yönünde cevap aldığı söylemiştir. Yine onun kaydettiğine göre Ebû Zür'a da (ö. 264/878) bu râviyi münkeru'l-hadîs olarak değerlendirir.²⁷ Yahyâ b. Maîn, hadisin bir değer ifade etmediğini, kezzâb olduğunu, Şu'be b. el-Haccâc'dan mevzû hadisler naklettiğini belirtmiştir.²⁸ Ayrıca herhangi bir muhaddis ile ilişkilendirilmeksizin, genel olarak hadis uydurduğu da ifade edilir.²⁹ İbn Hibbân (ö. 354/965) ise sika râvilerden mevzû hadis naklinde teferrüd ettiğini ve onun haberiyle ihticâcın helal olmadığı söyler.³⁰ Bununla birlikte eş-Şikât'ta bu râviye yer vermesi³¹ İbn Hacer (ö. 852/1449) tarafından gaflet olarak nitelendirilmiştir.³² Söz konusu râvinin Yahyâ b. Maîn ve Ahmed b. Hanbel tarafından tekzip edildiğini ve hadis uydurduğunun söylendiğini Heysemî de ifade etmekle birlikte onun, râviyi Amr b. Hâlid el-Kuraşî olarak maktûb şekilde kaydettiği görülmektedir.³³

Hadisi Ebû Hüreyre ve Abdullâh b. Amr'dan naklettiği görülen tâbî râvi³⁴ Ebû Kabîl künyeli Huyey b. Hâni'nin ise sadûk olmakla birlikte vehim sahibi³⁵ ve sâlihu'l-hadîs olduğu söylenmiştir.³⁶ Bununla birlikte Ahmed b. Hanbel, Yahyâ b. Maîn ve Ebû Zür'a gibi önemli münekkitler onu sika olarak değerlendirmişlerdir.³⁷ Fakat Ahmed b. Hanbel'den, bu râvinin hadislerinin münker olduğu yönünde de bir değerlendirme nakledilir.³⁸

²⁶ Cemâlüddîn Ebû'l-Haccâc Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Marûf (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1403/1983), 8/139; İbn Hacer, Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Tehzîbu'l-Tehzîb* (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1995), 1/528.

²⁷ Ebû Muhammed Abdurrahmân İbn Ebî Hâtîm, *Kitâbu'l-Cerhi ve'l-ta'dîl* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1953), 3/344; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 8/139, 140; İbn Hacer, *Tehzîbu'l-Tehzîb*, 1/528.

²⁸ Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 8/139, 140; İbn Hacer, *Tehzîbu'l-Tehzîb*, 1/528.

²⁹ Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 8/141; İbn Hacer, *Tehzîbu'l-Tehzîb*, 1/528.

³⁰ Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 8/141; İbn Hacer, *Tehzîbu'l-Tehzîb*, 1/528.

³¹ Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî İbn Hibbân, *Kitâbu'l-Şikât* (Haydarâbâd: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1393/1973), 8/223.

³² İbn Hacer, *Tehzîbu'l-Tehzîb*, 1/528.

³³ Nûruddîn Ali b. Ebî Bekir el-Heysemî, *Mecma'u'z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâ'id* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1412), 1/359.

³⁴ Bu râvinin, Hz. Osmân'ın (r.a.) şehit edilmesini hatırladığını söylediği nakledilir. Bk. İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zührî, *Kitâbu'l-tabaqâti'l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1421/2001), 9/518.

³⁵ Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbu'l-Tehzîb* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1995), 1/253.

³⁶ İbn Hacer, *Tehzîbu'l-Tehzîb*, 1/510.

³⁷ İbn Hacer, *Tehzîbu'l-Tehzîb*, 1/510.

³⁸ İbn Ebî Hâtîm, *Kitâbu'l-Cerhi ve'l-ta'dîl*, 3/272.

Senedde yer alan râvilerden Leys b. Sa'd sika ve sika-sebt³⁹, Yezîd b. Ebî Habîb de sika⁴⁰ olarak değerlendirilmiştir. Bununla birlikte Ebû Kabîl'in vehmine ve münker hadisler naklettiğine yapılan vurgu ve Hâlid b. Amr hakkındaki, hadis uydurduğu ve bunu sika râvilere isnâd ettiği yönündeki değerlendirmeler hadisin senediyle ilgili oldukça ciddi problemlere işaret etmektedir. Esasen Bezzâr da bu rivayeti naklettikten sonra Hâlid b. Amr ile ilgili mezkûr bilgilere işaret etmiş ve bu rivayeti, illetini açıklamak için zikrettiğini belirtmiştir.⁴¹ Dolayısıyla bu senedin ciddi düzeyde zayıf hatta mevzû olduğu söylenebilir.

Bu rivayeti Ukaylî de (ö. 322/934) "Ahmed b. Dâvûd el-Kumsî (ö. 295/907) → Abdullâh b. Ömer el-Hattâbî (ö. 236/850) → Hâlid b. Amr → Leys b. Sa'd → Yezîd b. Ebî Cebele → Ebû Kabîl → Ebû Hüreyre ve Abdullâh b. Amr" şeklindeki sened ve metindeki takdim/tehir ile nakletmiştir.⁴² Fakat seneddeki Yezîd b. Ebî Cebele isminde bir tashîf/tahrîf olduğu ve doğrusunun Bezzâr'ın senedinde olduğu gibi Yezîd b. Ebî Habîb olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Leys b. Sa'd'ın hocaları, Ebû Kabîl'in de talebeleri arasında bu isimde bir râvi görülmediği gibi genel olarak da bu isimde bir râvi tespit edilememiştir. Yukarıda, hadis uydurduğu yönünde bilgilere yer verilen Hâlid b. Amr'ı içermesi bakımından bu senedin de hüküm yönüyle öncekinden farksız olduğu söylenebilir.

1.2. Ebü'd-Derdâ'dan Nakledilen Rivayet

Tahâvî'nin (ö. 321/933) "İbn Ebî Dâvûd (ö. 272/885) → Muhammed b. Abdilazîz b. Muhammed el-Vâsîtî (ö. ?) → Bakıyye b. el-Velîd (ö. 197/812) → Ruzeyk Ebû Abdillâh el-İlhânî (ö. ?) → el-Kâsım Ebû Abdirrahmân (ö. 112/730) → Ebü'd-Derdâ" senedi ile tahriç ettiği bu rivayet şöyledir:

يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين "Bu ilmi her neslin âdil kişileri taşır. Onlar bu ilmi aşırıların tahriflerine, bâtil ehlinin yanlış düşüncelerine ve câhillerin tevillerine karşı korurlar."⁴³

Bu rivayetin senedinde Tahâvî'nin şeyhi konumunda bulunan İbrâhîm

³⁹ İbn Sa'd, *Kitâbu't-tabakâti'l-kebir*, 9/524; İbn Ebî Hâtim, *Kitâbu'l-Cerhi ve't-ta'dil*, 7/179; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 3/482.

⁴⁰ İbn Sa'd, *Kitâbu't-tabakâti'l-kebir*, 9/520; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 32/106; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 4/408; İbn Hibbân, *Kitâbu's-Sikât*, 5/546.

⁴¹ Bezzâr, *el-Müsned*, 16/247.

⁴² Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ b. Hammâd el-Ukaylî, *Kitâbu'd-du'afâ'i'l-kebir*, thk. Abdulmu'tî Emîn Kal'acî (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1404/1984), 1/9-10.

⁴³ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme b. Abdilmelik b. Seleme el-Ezdî et-Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-âşâr*, thk. Şuayb el-Arnaût (byy.: Müessesetü'r-Risâle, 1415/1994), 10/17.

b. Ebî Dâvûd sika, mutkîn ve hâfız olarak değerlendirilmekle⁴⁴ birlikte onun rivayeti aldığı Muhammed b. Abdilazîz hakkındaki, Ebû Hâtîm tarafından yapılan değerlendirme kendisinin zayıfa yakın olduğu yönündedir. Ebû Zûr'a ise mezkûr râvinin "kavî" olmadığını söylemiştir.⁴⁵ Fakat bu râvi hakkında sika ve hâfız olduğu yönünde değerlendirmeler de yapılmıştır.⁴⁶ Buhârî'nin (ö. 256/870) ondan hadis nakletmiş olması da⁴⁷ Muhammed b. Abdilazîz'in güvenilirliği hususunda önemlidir.

Muhammed b. Abdilazîz'in şeyhi konumundaki Bakıyye b. el-Velîd de sadece sika râvilerden hadis naklettiğinde sika sayılmış, zayıf râvilerden nakilde bulunduğu ise zayıf olarak görülmüştür.⁴⁸ Bu bilgiye göre Bakıyye'nin şeyhi Ruzejk Ebû Abdillâh el-İlhânî hakkındaki farklı görüşlerden hangisinin kabule şayan olduğu hususu hükmü etkileyecektir. Nitekim Ebû Zûr'a, Ruzejk'te sorun bulunmadığını söylemiş⁴⁹, İbn Hibbân da *eş-Şikât*'nda zikretmiş⁵⁰ olmakla birlikte bu râviyi zayıf râvilerle tahsis ettiği eserinde de kaydetmiş ve sika râvilerin hadislerine benzemeyen hadislerin naklinde teferrüd ettiğini ve sadece sika râvilerle uyum halindeki haberleriyle ihticâcın caiz olacağını söylemiştir.⁵¹ Ruzejk'in şeyhi konumunda yer alan tâbîi râvi Ebû Abdirrahmân el-Kâsım b. Abdirrahmân eş-Şâmî hakkındaki görüşler de farklılık arz etmektedir. Bu râvinin sika olduğu söylendiği gibi münkeru'l-hadîs olduğu da ifade edilmiştir.⁵² Diğer yandan bu râvinin hadisi Ebû'd-Derdâ'dan işittiği de şüphelidir. Nitekim onun hadis naklettiği sahâbiler içerisinde Ebû'd-Derdâ'ya yer verilmediği gibi Ebû Ümâme el-Bâhilî dışında herhangi bir sahâbîden hadis işitmediği de belirtilmiştir.⁵³ Bu bilgiye göre hadisin munkatı olma ihtimali de söz konusudur ki bu da senedle ilgili diğer bir kusur sayılabilir.

⁴⁴ Muhammed b. Abdilgânî el-Bağdâdî İbn Nukta, *Tekmiletü'l-ikmâl*, thk. Abdülkayyûm Abdürabbinebî (Mekketü'l-Mükerrame: Câmîatü Ümmî'l-Kurâ, 1410), 1/502.

⁴⁵ İbn Ebî Hâtîm, *Kitâbu'l-Cerhi ve't-ta'dil*, 8/8.

⁴⁶ Ebû Yûsuf Ya'kûb b. Süfyân el-Fesevî, *el-Ma'rife ve't-târîh*, thk. Ekrem el-Ömerî (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1981), 2/437; Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk İbn Mende el-İsfahânî, *Fethu'l-bâb fi'l-künâ ve'l-elkâb*, thk. Ebû Kuteybe Nezar Muhammed el-Fâryâbî (Riyad: Mektebetü'l-Kevser, 1417/1996), 511; İbn Hacer, *Tehzîbu'l-Tehzîb*, 3/633.

⁴⁷ Örneğin bk. Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhih* (Riyad: Dâru's-Selâm, 1999), "Tefsîr", 8. Ayrıca bk. İbn Hacer, *Tehzîbu'l-Tehzîb*, 3/633.

⁴⁸ İbn Hacer, *Tehzîbu'l-Tehzîb*, 1/239.

⁴⁹ Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 9/185; İbn Hacer, *Tehzîbu'l-Tehzîb*, 1/606.

⁵⁰ İbn Hibbân, *Kitâbu's-Şikât*, 4/239.

⁵¹ Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed İbn Hibbân el-Büstî, *Kitâbu'l-Mecruhîne mine'l-muhaddîsin*, thk. Hamdî Abdümeccid es-Selefi (Riyad: Dâru's-Sumay'i, 1420/2000), 1/376.

⁵² Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 23/389; İbn Hacer, *Tehzîbu'l-Tehzîb*, 3/415.

⁵³ Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 23/384.

Rivayetin senedini oluşturan râviler hakkındaki bu bilgiler onların güvenilirlik durumlarının genel olarak ihtilaflı olduğunu göstermiştir. İnkita ihtimali de dikkate alındığında senedin zayıf sayılmaya daha yakın olduğunu söylemek mümkündür.

1.3. Ebû Ümâme el-Bâhilî'den Nakledilen Rivayet

Ukaylî'nin "Muhammed b. Dâvûd b. Huzeyme er-Remlî (ö. ?) → Muhammed b. Abdilazîz er-Remlî (ö. ?) → Bakıyye → Ruzeyk Ebû Abdillâh el-İlhânî → el-Kâsım Ebû Abdirrahmân → Ebû Ümâme el-Bâhilî" senediyle de naklettiği bu rivayet şöyledir:

يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين *"Bu ilmi her neslin âdil kişileri taşır. Onlar bu ilmi aşırıların tahriflerine, bâtul ehlinin yanlış düşüncelerine ve câhillerin tevillerine karşı korurlar."*⁵⁴

Mezkûr metin İbn Adî (ö. 365/976) tarafından da "Abdullâh b. Muhammed b. Müslim (ö. 318/930) → el-Huseyn b. Ebî Saîd el-Bezzâz el-Askalânî (ö. ?) → Muhammed b. Abdilazîz er-Remlî → Ruzeyk b. Abdillâh el-İlhânî → el-Kâsım b. Abdirrahmân (Ebû Abdirrahmân) → Ebû Ümâme el-Bâhilî" senediyle nakledilmiştir.⁵⁵

Bu iki senedin Tahâvî'nin yukarıda kaydedilen senediyle, sahâbî râvi dışında, "Ruzeyk b. Abdillâh el-İlhânî → el-Kâsım b. Abdirrahmân" şeklindeki esası bakımından müşterek olduğu ortadadır. Bu iki râvi ile ilgili değerlendirmeler onların güvenilirliği hakkında tereddütlerin bulunduğu göstermişti. Öte yandan İbn Adî'nin senedinde, Bakıyye'nin düşmüş olması sebebiyle bir inkita olduğu da anlaşılmaktadır. Diğer iki senedde Bakıyye'nin talebesi konumunda olan Muhammed b. Abdilazîz er-Remlî'nin durumu ise yukarıda geçtiği üzere ihtilaflıdır. Bu bilgiler çerçevesinde senedin, hüküm itibarıyla önceki seneden farksız olduğu söylenebilir.

1.4. İbrâhîm b. Abdirrahmân el-Uzrî'den Nakledilen Rivayet

Ukaylî'nin "Ali b. Abdilazîz (ö. 286/899) → el-Ka'bî/el-Ka'nebî (Abdullâh b. Mesleme) (ö. 221/835) → İsmâîl b. Ayyâş (ö. 181/797) → Muân b. Rifâa es-Selâmî (ö. ?) → İbrâhîm b. Abdirrahmân el-Uzrî" senediyle naklettiği bu rivayet şöyledir:

يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله ينفون عنه تحريف الضالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين *"Bu ilmi her neslin âdil kişileri taşır. Onlar bu ilmi sapkanların*

⁵⁴ Ukaylî, *Kitâbu 'd-Du 'afâ 'i'l-kebir*, 1/9.

⁵⁵ Ebû Ahmed Abdullâh b. Adî b. Abdillâh el-Cürcânî, *el-Kâmil fî du 'afâ 'i'r-ricâl*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Muavvad (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/249.

*tahriflerine, bâtil ehlinin yanlış düşüncelerine ve câhillerin tevillerine karşı korurlar.*⁵⁶

İbn Ebî Hâtim de mezkûr metni küçük bir lafız farkıyla⁵⁷ “el-Hasen b. Arafe (ö. 257/870) → İsmâil b. Ayyâş → Muân b. Rifâa es-Selâmî → İbrâhîm b. Abdîrrahmân el-Uzrî” senediyle tahrir etmiştir.⁵⁸

İbn Adî ise bu rivayeti “Mahmûd b. Abdilber b. Sinân el-Askalânî (ö. ?) → Ebû İbrâhîm et-Tercümânî (ö. 236/850) → Ahmed b. Muhammed b. Abdilkerim (ö. ?) → el-Hasen b. Arafe → İsmâil b. Ayyâş → Muâz (Muân) b. Rifâa es-Selâmî → İbrâhîm b. Abdîrrahmân el-Uzrî” şeklindeki sened ile ve kısmen farklı lafızlarla nakletmiştir ki şöyledir:

يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله ينفون عنه كذب الجاهلين وانتحال المبطلين و افتراء الغالين “*Bu ilmi her neslin âdil kişileri taşır. Onlar bu ilmi câhillerin yalanlarına, bâtil ehlinin yanlış düşüncelerine ve aşırıların iftiralarına karşı korurlar.*”⁵⁹

Kaydedilen üç senedde müşterek râvi olan İsmâil b. Ayyâş’ın hadis bilgisinin genişliğine, hıfzının üstünlüğüne vurgu yapılmış, sika ve âdil olarak değerlendirilmiştir.⁶⁰ Özellikle Şamlılardan yaptığı nakillerde sika olduğu bilgisi dikkat çekmektedir. Yahyâ b. Maîn’in görüşü de bu yöndedir.⁶¹ Ahmed b. Hanbel onun Iraklılardan ve Hicâzlılardan yaptığı rivayetlerde bazı sorunlar olduğunu/rivayetlerinin sahîh olmadığını, Şamlılardan yaptığı rivayetlerin ise sahîh ve sâbit olduğunu söylemiştir.⁶² Yine bilhassa Şam ehlinen naklettiği hadislerinin yazılıp ihticâc edileceği de belirtilir.⁶³ Hicâzlılardan yaptığı rivayetlerdeki problem kitaplarının zayi olması ve ezberden yaptığı nakillerde karıştırması ile ilişkilendirilmiştir.⁶⁴ Yine Iraklılardan yaptığı nakillerde de karıştırdığı söylenir.⁶⁵ İbn Hacer özet mahiyetindeki eseri et-Taqrîb’de kendi belde halkından rivayetinde sadûk olduğunu diğerlerinde ise karıştırdığını söylemiştir.⁶⁶ İbn Huzeyme (ö.

⁵⁶ Ukaylî, *Kitâbu ‘d-Du ‘afâ ‘i ‘l-kebîr*, 4/256.

⁵⁷ Buradaki metinde تحريف الضالين yerine تحريف الغالين lafzı yer almaktadır.

⁵⁸ İbn Ebî Hâtim, *Kitâbu ‘l-Cerhi ve ‘t-ta ‘dil*, 2/17.

⁵⁹ İbn Adî, *el-Kâmil fî du ‘afâ ‘i ‘r-ricâl*, 1/249.

⁶⁰ İbn Hacer, *Tehzîbu ‘t-Tehzîb*, 1/163.

⁶¹ Yahyâ İbn Maîn, *Târîhu İbn Ma ‘în* (Rivâyetü ‘d-Dûri), thk. Ahmed Muhammed Nûr Seyf (Mekke: Merkezü ‘l-Bahsi ‘l-İlmî ve İhyâi ‘t-Turâsi ‘l-İslâmî, 1399/1979), 4/411; İbn Hacer, *Tehzîbu ‘t-Tehzîb*, 1/163.

⁶² İbn Ebî Hâtim, *Kitâbu ‘l-Cerhi ve ‘t-ta ‘dil*, 2/192; İbn Adî, *el-Kâmil fî du ‘afâ ‘i ‘r-ricâl*, 1/472; Muhammed b. Ahmed ez-Zehbî, *el-Mugnî fî ‘d-‘afâ ‘i ‘r-ricâl*, thk. Nûruddîn İtir (Katar: İdâratu İhyâi ‘t-Turâsi ‘l-İslâmî, ts.), 1/139.

⁶³ İbn Hacer, *Tehzîbu ‘t-Tehzîb*, 1/164.

⁶⁴ İbn Hacer, *Tehzîbu ‘t-Tehzîb*, 1/163.

⁶⁵ İbn Hacer, *Tehzîbu ‘t-Tehzîb*, 1/163.

⁶⁶ İbn Hacer, *Takrîbu ‘t-Tehzîb*, 1/98.

311/924) ve İbn Hibbân herhangi bir yöre belirtmeksizin genel anlamda kendisiyle ihticâc edilmeyeceği yönünde değerlendirme yapmışlardır.⁶⁷ Nesâî de (ö. 303/915) onun zayıf olduğunu belirtir.⁶⁸ Bu son kaydedilen bilgiler menfî yönde olsa da, İsmâîl'in, hadisi almış olduğu Muân b. Rifâa'nın Şamlı oluşu⁶⁹ senedin lehinde bir durum olarak görülebilir. Bununla birlikte Muân b. Rifâa'nın da hüccet olmadığı ve zayıf olduğu yönünde değerlendirmeler bulunmaktadır.⁷⁰ Ancak Muân'ın sika olduğu ve kendisinde sorun bulunmadığını gösteren yorumlar da vardır.⁷¹ İfade edilmesi gereken bir başka husus söz konusu râvinin isminin, aşağıda yer verilecek olan bazı senedlerde Muâz b. Rifâa olarak geçtiğidir. Yine farklı senedlerde râvinin ismi Muân b. Rifâa olarak geçmektedir.⁷² Anlaşıldığı kadarıyla doğru olan budur. Nitekim kaydedilen seneddeki, bu râvinin hadisi aldığı ve ilettiği râviler Muân'ın hoca ve talebe bilgileri ile uyumludur.⁷³ Muâz b. Rifâa (ö. 101/719) isimli bir başka râvi de bulunmakla birlikte bunun tâbîinden olduğu ve senedle ilgisi bulunmadığı anlaşılmaktadır.⁷⁴ Dolayısıyla seneddeki bu isimde, bir râvi veya müstensih hatası olduğu söylenebilir. Esasen her iki râvi hakkındaki, hüccet olmadıkları ve zayıf oldukları yönündeki değerlendirmeler⁷⁵ dikkate alınırca bu farkın pratik bir değer taşımadığı düşünülebilir. Fakat Muân'ın, sika olduğu ve kendisinde sorun bulunmadığı yönündeki değerlendirmeler⁷⁶ göz önünde bulundurulduğunda bunun senedin lehine sonuçlar doğuracağı açıktır.

Muân'ın şeyhi olan İbrâhîm b. Abdîrahmân'ın ise sahâbî olduğu, ihtilafıdır. Nitekim İbnü'l-Esîr'in (ö. 630/1233) *Üsdü'l-gâbe*'sinde kendisine yer vermiş olmakla birlikte⁷⁷ sahâbî olmadığı da söylenmiştir.⁷⁸ Ayrıca Zehebî de onun tâbîi olduğunu, kendisini zayıf olarak bilmediğini ve söz konusu hadisi irsâl ettiğini belirtmiştir.⁷⁹ Bu râvinin tâbîi olduğu var sayıldığına -ki bu daha makul görünmektedir- rivayet mürsel olmaktadır.

⁶⁷ Zehebî, *el-Muğnî fi'd-ðu'afâ'*, 1/139; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 1/164.

⁶⁸ İbn Adî, *el-Kâmil fi'du'afâ'i'r-ricâl*, 1/475; Zehebî, *el-Muğnî fi'd-ðu'afâ'*, 1/139.

⁶⁹ Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 28/157; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 4/104.

⁷⁰ Ukaylî, *Kitâbu'd-Du'afâ'i'l-kebîr*, 4/256; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 28/158, 159; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 4/104.

⁷¹ Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 28/158; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 4/104.

⁷² Ebu'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed İbnü'l-Esîr el-Cezerî, *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-şahâbe* (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1433/2012), 12.

⁷³ Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 28/157-158; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 4/104.

⁷⁴ Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 28/121-122; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 4/99.

⁷⁵ Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 28/158-159; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 4/99, 104.

⁷⁶ Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 28/158; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 4/104.

⁷⁷ İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 12.

⁷⁸ İbn Nukta, *Tekmiletü'l-İkmâl*, 4/280.

⁷⁹ Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed Muavvad vd. (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416/1995), 1/166-167.

Nitekim İbn Sa'd (ö. 230/845), İbrâhîm'in mürsel hadisler naklettiğini belirtir.⁸⁰ Ayrıca rivayetini, aşağıda da yer verilecek olan iki farklı senesinde İbrâhîm'in bu haberi “*Bize şeyhlerimizden sika bir râvi tahdis etti.*” (حدثنا الثقة من أشياخنا) ve “*Bana sika bir râvi tahdis etti.*” (حدثني الثقة) şeklindeki lafızlarla naklettiği görülmektedir.⁸¹ Bu durum onun rivayeti başka bir râvi aracılığıyla aldığı hususu oldukça açıktır. Fakat bu râvinin kimliğinin bilinmemesi (mübhem oluşu) rivayet hakkında bir problem olarak gözükmemektedir. Nitekim sika olsa bile bir râvinin, ismini zikretmeksizin sadece tevsik ederek bir başka râviden hadis almasının, onu ta'dil etmek anlamına gelip gelmediği hususu âlimler arasında tartışmalıdır. Bu usulü, ismi zikredilmeden sadece sika olduğu belirtilen râvinin ta'dili bakımından yeterli gören muhaddisler bulunduğu gibi yeterli görmeyenler de vardır.⁸² Sonuç itibarıyla bu senedin sıhhatine veya hasen olduğuna hükmetmek, ittisâl şartını taşımaması ve bazı ricâli hakkındaki tereddütlü değerlendirmeler nedeniyle tam olarak mümkün görünmemektedir.

Diğer yandan İbn Ebî Hâtim bu rivayeti “*Taşısın!*” (ليخمل) lafzı ile de, kaydedilen seneden farklı olarak Mübeşşir b. İsmâil'in (ö. 200/815), Muân b. Rifâa'dan nakli suretiyle de tahric etmiştir.⁸³ Mübeşşir b. İsmâil ise sika olarak değerlendirilir.⁸⁴ Zehebî de onun sika ve meşhûr olduğunu belirttikten sonra hakkında olumsuz konuşanlar olduğunu fakat bunun delilinin bulunmadığını söyler.⁸⁵ Bu senedde Mübeşşir'den nakleden râvi Muhammed b. Ubeyd el-Medîni (ö. ?), Ebû Hâtim'in şeyhi konumundadır. İbn Hibbân onu *es-Şikât*'ında zikretmekle birlikte⁸⁶ hakkında yapılan değerlendirmeler sadûk olduğu ama hatalarının da bulunduğu yönündedir.⁸⁷ Buhârî'nin ondan hadis naklettiği bilgisi güvenilirliği bakımından önemlidir.⁸⁸ Rivayeti İbn Ebî Hâtim de babasından nakletmiştir.⁸⁹ Bu bilgiler ışığında mezkûr senedin değer bakımından yukarıdaki senedle hemen hemen

⁸⁰ İbn Sa'd, *Kitâbu 'l-Tabakâti 'l-kebîr*, 4/10.

⁸¹ İbn Adî, *el-Kâmil fi 'du 'afâ 'i 'r-ricâl*, 1/249.

⁸² Örneğin Hatîb el-Bağdâdî, sika râvinin, hadis aldığı kimsenin adil olup olmadığını bilmemesinin mümkün olduğunu veya başka birtakım maksatlarla ondan hadis nakletmiş olmasının imkân dâhilinde bulunduğunu belirterek bu usulün geçerli olmadığını söyler. Bk. Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 1/291.

⁸³ İbn Ebî Hâtim, *Kitâbu 'l-Cerhi ve 'l-ta'dil*, 2/17.

⁸⁴ İbn Ebî Hâtim, *Kitâbu 'l-Cerhi ve 'l-ta'dil*, 8/344. İbn Hacer, *Tehzîbu 'l-Tehzîb*, 4/20.

⁸⁵ Zehebî, *el-Mugni fi 'd-ðu 'afâ*, 2/143; İbn Hacer, *Tehzîbu 'l-Tehzîb*, 4/20.

⁸⁶ İbn Hibbân, *Kitâbu 's-Şikât*, 9/100.

⁸⁷ İbn Hacer, *Takrîbu 'l-Tehzîb*, 2/110.

⁸⁸ Örneğin bk. Buhârî, “*Ezân*”, 158, “*Hac*”, 80, “*Şehâdât*”, 11. Ayrıca bk. İbn Hibbân, *Kitâbu 's-Şikât*, 9/100; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed *ez-Zehbî*, *el-Kâşif fi marifeti men lehü rivâyetün fi 'l-kütübi 's-sitte*, thk. Muhammed Avvâme - Ahmed Muhammed Nemr el-Hatîb (Cidde: Dâru 'l-Kible li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye/Müessesetü Ulûmi'l-Kur'ân, 1992), 2/199.

⁸⁹ İbn Ebî Hâtim, *Kitâbu 'l-Cerhi ve 'l-ta'dil*, 2/17.

aynı düzeyde olduğu söylenebilir. Söz konusu lafız farkı ise rivayetin metinlerinin büyük kısmıyla uyuşmaması bakımından bir râvinin veya müstensihinin müdahalesiyle ilgili görünmektedir.

İbn Adî, bu metnin benzeri olduğunu belirttiği bir rivayeti de “Abdullâh b. Muhammed b. Abdilazîz (ö. 317/929) → Ziyâd b. Eyyûb (ö. 252/866) → Mübeşşir → Muân → İbrâhîm b. Abdirrahmân el-Uzrî” senediyle nakletmiştir.⁹⁰

Yine İbn Adî rivayeti “Abdullâh b. Muhammed b. Abdilazîz → Ebû’r-Rabî ez-Zehrânî (ö. 234/848) → Hammâd b. Zeyd (ö. 179/795) → Bakıyye b. el-Velîd → Muâz (Muân) b. Rifâa → İbrâhîm b. Abdirrahmân el-Uzrî” senediyle de nakletmiştir ki şöyledir:

يرث هذا العلم من كل خلف عدوله ينفون عنه تأويل الجاهلين وانتحال المبطلين وتحريف الغالين *“Bu ilme her neslin âdil kişileri vâris olur. Onlar bu ilmi câhillerin tevillerine, bâtil ehlinin yanlış düşüncelerine ve aşırıların tahriflerine karşı korurlar.”*⁹¹ Bu iki senedde Muân’dan nakleden râviler Mübeşşir b. İsmâil ve Bakıyye b. el-Velîd olup ilkinin sika diğerinin ise sadece sika râvilerden hadis naklettiğinde sika, zayıf râvilerden nakilde bulunduğu ise zayıf olarak görüldüğü yukarıda kaydedilmişti.

Yine İbn Adî hadisin, metinlerini vermeksizin sadece benzeri olduğunu belirterek şu iki senedine de işaret eder:

“el-Hasen b. Süfyân (ö. 303/915) → İbrâhîm b. Eyyûb el-Harrânî ed-Dimeşkî (ö. 238/852) → el-Velîd (ö. 195/810) → İbrâhîm b. Abdirrahmân el-Uzrî → Şeyhlerimizden sika bir râvî”⁹²

“Muhammed b. Ömer b. Abdilazîz (ö. ?) → Ebû Umeyr (İsâ b. Muhammed en-Nahhâs) (ö. 256/869) → el-Velîd b. Müslim → İbrâhîm b. Abdirrahmân el-Uzrî → Sika bir râvî”⁹³

Görüldüğü üzere bu senedlerde hadisi İbrâhîm’den nakleden râvi, yukarıda kaydedilenlerden farklı olarak, el-Velîd b. Müslim’dir. Bu râvi Ebû’l-Abbâs ed-Dimeşkî künyesi bilinmekte olup hakkında yapılan değerlendirmeler sâlihu’l-hadîs⁹⁴, çok hadis bilen sika, başkalarının nakletmediği sahîh hadisler nakleden, âlimler arasında övülen, mutkın, sahîh hadis sahibi⁹⁵ olduğu yönündedir. Fakat çok hatası bulunduğu ifade edildiği gibi Evzâî’nin hadislerini yalancı veya zayıf râvilerden tedlîs yaparak naklettiği yönünde ağır bir tenkit de bulunmaktadır.⁹⁶ Yine rivayetlerin merfû olanla-

⁹⁰ İbn Adî, *el-Kâmil fî du’afâ’i’r-ricâl*, 1/249.

⁹¹ İbn Adî, *el-Kâmil fî du’afâ’i’r-ricâl*, 1/249.

⁹² İbn Adî, *el-Kâmil fî du’afâ’i’r-ricâl*, 1/249.

⁹³ İbn Adî, *el-Kâmil fî du’afâ’i’r-ricâl*, 1/249.

⁹⁴ İbn Ebî Hâtim, *Kitâbu’l-Cerhi ve’t-ta’dîl*, 9/17.

⁹⁵ Mizzî, *Tehzîbu’l-Kemâl*, 31/91, 93, 94; İbn Hacer, *Tehzîbu’l-Tehzîb*, 4/325.

⁹⁶ Mizzî, *Tehzîbu’l-Kemâl*, 31/96, 97; İbn Hacer, *Tehzîbu’l-Tehzîb*, 4/326.

ıyla olmayanlarını ayırt etmede titiz davranmadığı da söylenir.⁹⁷ el-Velîd ile ilgili bu son bilgiler sened hakkında, yukarıda zikredilen diğer kusurlara ek olarak önemli bir kusur oluşturmaktadır.

Beyhakî de (ö. 458/1066) son kaydedilen metnin aynısını, sika, sadûk ve mutkîn olarak değerlendirilen, hayırlı ve sâlih bir kimse olduğu belirtilen⁹⁸ şeyhi Ebû Sa'd Ahmed b. Muhammed el-Mâlînî'den (ö. 412/1021) rivayet etmiştir. Ebû Sa'd ise rivayeti İbn Adî'den, onun Ebû'r-Rabî ez-Zehrânî'den gelen ve yukarıda da kaydedilen senediyle nakletmiştir.⁹⁹

Hatîb et-Tebrîzî (ö. 741/1340), Beyhakî'nin naklettiğine işaret ederek bu rivayeti بِرِثٍ yerine بِحَمَلٍ fiili ile ve takdim/tehir ile kaydetmiştir.¹⁰⁰ Nâsıruddîn el-Elbânî'nin (ö. 1420/1999), tahkiki bağlamında yaptığı değerlendirme kendisinin bu hadisin sıhhatine kail olduğunu hissettirmektedir.¹⁰¹ Dolayısıyla onun Bakıyye ve Muân hakkındaki değerlendirmelerin olumlu olanlarını dikkate aldığını ve seneddeki irsâli kusur saymadığını söylemek mümkündür. Elbânî'nin sıhhat yönündeki hükmü, tariklerinin çokluğu bakımından rivayetin sadece metni ile de ilgili olabilir.

1.5. Ali b. Ebî Tâlib'den Nakledilen Rivayet

İbn Adî'nin “Muhammed b. Muhammed b. el-Eş'as el-Kûfi (ö. ?) → Mûsâ b. İsmâîl b. Mûsâ b. Ca'fer b. Muhammed (ö. ?) → Babası (İsmâîl) (ö. 210/825) → Babası (Mûsâ) (ö. 183/799) → Dedesi (Ca'fer b. Muhammed) (ö. 148/765) → Babası (Muhammed) (ö. 114/733) → Ali b. Ebî Tâlib” senediyle tahrir etmiş olduğu bu rivayet şöyledir:

ليحمل هذا العلم من كل خلف عدوله ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين “*Bu ilmi her neslin âdil kişileri taşısın! Böylece onlar bu ilmi aşırıların tahriflerine, bâtil ehlinin yanlış düşüncelerine ve câhillerin tevillerine karşı korusunlar!*”¹⁰²

Rivayetin Hz. Ali'nin yer aldığı bu senedinde İbn Adî'nin teferrüd ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim rivayet bu sened ile başka bir kaynakta, görüldüğü kadarıyla yer almamaktadır.

İbn Adî bu hadisi “Hadis râvilerini, onların zaafalarını ve çeşitli özellik-

⁹⁷ Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 31/96; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 4/326.

⁹⁸ Muhammed b. Abdilganî İbn Nukta el-Bağdâdî, *et-Takyîd li-ma'rifeti ruvâti's-süneni ve'l-mesânîd*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1408), 169.

⁹⁹ Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Huseyn, *es-Sünenü'l-kübrâ* (Haydarâbâd: Meclisü Dâirati'l-Me'ârifî'n-Nizâmiyye, 1344), 10/209.

¹⁰⁰ Muhammed b. Abdillâh Hatîb et-Tebrîzî, *Mişkâtü'l-Mesâbih*, thk. Muhammed Nâsıruddîn el-Elbânî (Beyrût: el-Mektebu'l-İslâmî, 1399/1979), 1/82.

¹⁰¹ Hatîb et-Tebrîzî, *Mişkâtü'l-Mesâbih*, 82-83 (Muhakkikin notu).

¹⁰² İbn Adî, *el-Kâmil fî du'afâ'i'r-ricâl*, 1/247.

lerini temyiz edebilen kimselerin zikri" şeklindeki başlık altında kaydetmiştir. Onun, hadisi bu başlıktaki mevzuya delil olarak sunması bakımından kaydettiği senedi sorunsuz gördüğü düşünülebilir. Ancak mezkûr senedin sorunlu olduğunu gösteren bilgiler de bulunmaktadır. Buna işaret eden de yine İbn Adî'nin kendisidir. O, hadisi almış olduğu Muhammed b. Muhammed b. el-Eş'as'tan Mısır'da hadis yazdığını ve bu râvinin Şiîliğe olan aşırı meyli ile ilgili olarak kendilerine (yukarıda kaydedilen) Mûsâ b. İsmâîl tarikiyle Hz. Ali'ye ve ondan da Hz. Peygamber'e ulaşan ve bin civarında hadisten oluşan bir nüsha çıkardığını, bunların yeni kağıtlar üzerine ve yeni yazılmış olduğunu ve bu nüshada geneli müsned rivayetlerden oluşan hadisler bulunduğunu fakat bu hadislerin tamamının veya büyük çoğunluğunun münker olduğunu belirtmiştir.¹⁰³ İbn Adî aynı zamanda Muhammed b. Muhammed'in bu hadisleri Mûsâ b. İsmâîl'den naklini, ehl-i beytten bir şeyh olan Ebû Abdillâh el-Huseyn b. Ali isimli zata Mısır'da bulunduğu sırada sorduğunu, onun da söz konusu Mûsâ b. İsmâîl ile Medine'de kırk yıl komşuluk yaptığını ve Mûsâ'nın, ne babasından ne de bir başkasından rivayeti bulunduğundan kesinlikle bahsetmediğini kaydetmiştir.¹⁰⁴ Bu bilgilere göre hadisin senedinin oldukça problemlili olduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca Dârekutnî'den de (ö. 385/995) Muhammed b. Muhammed'in mevzu bahis olan kitabı uydurduğu bilgisi nakledilmiştir.¹⁰⁵

Diğer yandan yukarıda da kaydedildiği üzere İbrâhîm b. Abdîrahmân'dan nakledilen metinlerden birinde bulunan "Bu ilmi taşıyın!" (لِيَحْمِلَ الْعِلْمَ) şeklindeki lafız farkı bu rivayette de görülmektedir. Bu rivayetin birçok senedle nakledilen yaygın metinle uyuşmadığı daha önce de belirtilmişti.

1.6. Abdullâh b. Ömer'den Nakledilen Rivayet

Yine İbn Adî'nin "Hâlid b. Yezîd (ö. ?) ve Abdullâh b. Muhammed b. Müslim (ö. 318/930) → Hâcib b. Süleymân (ö. 265/878) → Hâlid b. Amr el-Kuraşî → Leys b. Sa'd → Yezîd b. Ebî Habîb (ö. 128/745) → Sâlim (ö. 106/725) → İbn Ömer" senedi ile naklettiği bu rivayet şöyledir:

يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين "Bu ilmi her neslin âdil kişileri taşır. Onlar bu ilmi aşırıların tahriflerine, bâtul ehlinin yanlış düşüncelerine ve câhillerin tevillerine karşı korurlar."¹⁰⁶

¹⁰³ İbn Adî, *el-Kâmil fî du'afâ'i'r-ricâl*, 7/565; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 6/322; İbn Hacer, *Lisânu'l-mîzân*, 5/362.

¹⁰⁴ İbn Adî, *el-Kâmil fî du'afâ'i'r-ricâl*, 7/565; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 6/322; İbn Hacer, *Lisânu'l-mîzân*, 5/362.

¹⁰⁵ Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 6/323.

¹⁰⁶ İbn Adî, *el-Kâmil fî du'afâ'i'r-ricâl*, 1/248.

İbn Adî bu sened ile hadisi Leys'den nakleden Hâlid b. Amr dışında bir kimse bilmiyorum demiştir.¹⁰⁷ Bu râvinin oldukça problemlili olduğuna yukarıda değinilmişti. Leys b. Sa'd ve Yezîd b. Ebî Habîb hakkındaki değerlendirmeler onların sika râviler olduğunu gösterse de sadece Hâlid b. Amr hakkındaki ağır tenkitler dahi mezkûr senedin zayıf veya mevzû sayılması için yeterli görülebilir.

Diğer yandan hadisi Hâlid b. Amr'dan nakleden Hâcib b. Süleymân hakkında sika ve sâlih olduğu, kendisinde bir sorun bulunmadığı ve hadisinin yazılacağı yönünde değerlendirmeler yapılmıştır.¹⁰⁸ Ayrıca İbn Hibbân da onu eş-Şikât'ında zikretmiştir.¹⁰⁹ Bununla birlikte bazı râvilerden münker hadisler naklettiği bilgisi de bulunmaktadır.¹¹⁰ Onun Hâlid b. Amr'dan hadis nakletmiş olmasının bu son bilgiyle örtüştüğü söylenebilir.

1.7. Ebû Hüreyre'den Nakledilen Rivayet

İbn Adî'nin "Ali b. Muhammed b. Hâtim (ö. 322/933) → Muhammed b. Hişâm b. Abdilkerîm (ö. ?) → Dâvûd b. Süleymân el-Gassânî el-Medînî (ö. ?) → Mervân el-Fezârî (ö. 193/808) → Yezîd b. Keysân (ö. ?) → Ebû Hâzim (Selmân el-Eşcaî) (ö. 101/719) → Ebû Hüreyre" şeklindeki senedle naklettiği bu rivayet şöyledir:

يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين *"Bu ilmi her neslin âdil kişileri taşır. Onlar bu ilmi aşırıların tahriflerine, bâtil ehlinin yanlış düşüncelerine ve câhillerin tevillerine karşı korurlar."*¹¹¹

İbn Adî bu rivayeti kaydettikten sonra Mervân el-Fezârî'yi hadisin sadece bu senedinde gördüğünü belirtmiştir.¹¹² Mervân ile ilgili yapılan değerlendirmeler ise onun sika, sebt ve hâfız olduğu yönündedir.¹¹³ Fakat onun marûf kimselerden rivayet ettiğinde sika, mechûllerden naklinde zayıf olduğu da söylenmiştir.¹¹⁴ Onun şeyhi Yezîd b. Keysân hakkında da farklı görüşler bulunmaktadır. Sika olduğu söylendiği gibi sâlih ve vasat olduğu, sadûk olup hataları bulunduğu, hadisinin yazılabileceği fakat ihticâc edilemeyeceği yönünde değerlendirmeler de yapılmıştır.¹¹⁵ Yezîd'in

¹⁰⁷ İbn Adî, *el-Kâmil fî du'afâ'i'r-ricâl*, 1/248.

¹⁰⁸ İbn Hacer, *Tehzîbu'l-Tehzîb*, 1/325, 326.

¹⁰⁹ İbn Hibbân, *Kitâbu's-Sikât*, 8/212.

¹¹⁰ İbn Hacer, *Tehzîbu'l-Tehzîb*, 1/326.

¹¹¹ İbn Adî, *el-Kâmil fî du'afâ'i'r-ricâl*, 1/248.

¹¹² İbn Adî, *el-Kâmil fî du'afâ'i'r-ricâl*, 1/248.

¹¹³ İbn Hacer, *Tehzîbu'l-Tehzîb*, 4/53.

¹¹⁴ İbn Hacer, *Tehzîbu'l-Tehzîb*, 4/53.

¹¹⁵ İbn Hacer, *Tehzîbu'l-Tehzîb*, 4/427; İbn Hacer, *Takrîbu'l-Tehzîb*, 2/330.

şeyhi Ebû Hâzim Selmân el-Eşcaî ise sika olarak değerlendirilmiştir.¹¹⁶ İbn Adî'nin hocası Ali b. Muhammed b. Hâtim'in de sadûk olduğu söylenir.¹¹⁷ Fakat onun şeyhi Muhammed b. Hişâm b. Abdilkerîm ve onun şeyhi Dâvûd b. Süleymân el-Gassânî el-Medînî hakkında, ricâl edebiyatında yapılan yoğun taramalara rağmen herhangi bir bilgi tespit edilememiştir. Diğer râviler ile ilgili yapılan değerlendirmelerin genel olarak vasat olmaları yanında mezkûr iki râvinin mehcûl olması sened hakkında ciddi bir kusur olarak gözükmektedir.

İbn Adî bu metnin aynısını iki senedle daha nakletmiştir ki şöyledir: "Ebû Kusay İsmâîl b. Muhammed b. İshâk (ö. 302/914) → Süleymân b. Abdirrahmân (ö. 233/847) → Mesleme b. Ali (ö. 189/804) → Abdurrahmân b. Yezîd es-Sülemî (ö. 153/770) → Ali b. Müslim el-Bekrî (ö. ?) → Ebû Sâlih el-Eş'arî (ö. ?) → Ebû Hüreyre"¹¹⁸

"Muhammed b. Ubeydillâh b. Fudayl (ö. 339/950) → Muhammed b. Mûsâffâ (ö. 246/860) → Bakıyye → Mesleme b. Ali → Ebû Muhammed es-Sülemî (ö. ?) → Ali b. Yesâr en-Nekrî (ö. ?) → Ebû Hüreyre"¹¹⁹

Benzeri olduğunu belirttiği bir metni ise şu senedle nakletmiştir:

"Abdullâh b. Muhammed b. Sâlim (ö. ?) → Abbâs (b. el-Velîd b. Subh) el-Hallâl (ö. 248/862) → Süleymân b. Abdirrahmân → Mesleme b. Ali → Abdurrahmân b. Yezîd es-Sülemî → Ali b. Müslim el-Bekrî → Ebû Sâlih el-Eş'arî → Ebû Hüreyre"¹²⁰

İbn Adî'nin belirttiğine göre hadis, Mesleme b. Ali'nin yer aldığı bu senedlerle sadece ondan rivayet edilmektedir.¹²¹ Bu bilgi mezkûr senedlerin tamamının ciddi düzeyde problemlili olduğunu gösterir. Nitekim Mesleme b. Ali hakkında hiçbir olumlu değerlendirme bulunmadığı gibi onun bir değer ifade etmediği söylenmiş ve metrûk ve münkeru'l-hadîs olduğu kaydedilmiştir.¹²² Yine zayıf olduğu, senedleri kalbettiği ve sika râvilerden, onlara ait olmayan hadisler naklettiği, bu konudaki fahiş hataları nedeniyle onunla ihticâcın bâtil olduğu ve hadislerinin tamamının gayr-ı mahfûz olduğu belirtilmiştir.¹²³ Bu bilgiler ışığında söz konusu senedlerin ciddi düzeyde zayıf oldukları söylenebilir.

¹¹⁶ İbn Hacer, *Takrîbu'l-Tehzîb*, 1/375.

¹¹⁷ Hamza b. Yûsuf el-Cürcânî, Ebu'l-Kâsım, *Târîhu Cürcân*, thk. Muhammed Abdulmuîd Hân (Beyrût: Âlemu'l-Kütüb, 1401/1981), 301.

¹¹⁸ İbn Adî, *el-Kâmil fî du'afâ'i'r-ricâl*, 1/248.

¹¹⁹ İbn Adî, *el-Kâmil fî du'afâ'i'r-ricâl*, 1/248.

¹²⁰ İbn Adî, *el-Kâmil fî du'afâ'i'r-ricâl*, 1/248.

¹²¹ İbn Adî, *el-Kâmil fî du'afâ'i'r-ricâl*, 1/249.

¹²² İbn Ebî Hâtım, *Kitâbu'l-Cerhi ve'l-ta'dil*, 8/268; İbn Adî, *el-Kâmil fî du'afâ'i'r-ricâl*, 8/12; Zehebî, *el-Muğnî fî'd-du'afâ'*, 2/299; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 27/570; İbn Hacer, *Takrîbu'l-Tehzîb*, 2/183.

¹²³ Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 27/571.

Söz konusu metnin aynısı Taberânî tarafından da iki senedle tahrir edilmiştir. Bunlardan ilki şöyledir: “Ahmed b. el-Muallâ ed-Dımeşkî (ö. 286/899) → Süleymân b. Abdirrahmân ed-Dımeşkî → Abdurrahmân b. Yezîd b. Câbir → Ali b. Müslim el-Bekrî → Ebû Sâlih el-Eş’arî → Ebû Hüreyre”¹²⁴ Diğer senedde ise bu senedden farklı olarak Süleymân b. Abdurrahmân ile Abdurrahmân b. Yezîd arasında Mesleme b. Ali vardır.¹²⁵ İbn Adî’nin yukarıda kaydedilen senedlerinde de bu iki râvi arasında Mesleme’nin bulunuyor olması, onun zikredilmediği ilk senedde bir inkıta olma ihtimalini güçlendirmektedir. Ayrıca Hatîb el-Bağdâdî de (ö. 463/1071) rivayeti, İbn Adî’nin, Ebû Kusay İsmâil b. Muhammed’den gelen ve Mesleme b. Ali’nin de yer aldığı senediyle nakletmiştir.¹²⁶ Mesleme hakkındaki, daha önce de zikredilen cerh hükümleri bu senedleri de zayıf hale getirmektedir.

1.8. Muâz b. Cebel’den Nakledilen Rivayet

Hatîb el-Bağdâdî’nin “Ebû’l-Huseyn Muhammed b. el-Hasen b. Ahmed el-Ehvâzî (ö. 418/1027) → el-Hasen b. Abdillâh b. Saîd el-Askerî (ö. 382/992) → Abdân Abdullâh b. Ahmed b. Mûsâ (ö. 306/918) → Zeyd b. el-Hureys (ö. ?) → Abdullâh b. Hırâş (ö. 160-170/776-786) → el-Avâm b. Havşeb (ö. 148/765) → Şehr b. Havşeb (ö. 100/718) → Muâz b. Cebel” senediyle tahrir ettiği bu rivayet şöyledir:

يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين “*Bu ilmi her neslin âdil kişileri taşır. Onlar bu ilmi aşırıların tahriflerine, bâtil ehlinin yanlış düşüncelerine ve câhillerin tevillerine karşı korurlar.*”¹²⁷

Bu rivayetin senedinde yer alan el-Avâm b. Havşeb sika¹²⁸ ve sika-sika olarak değerlendirilse de¹²⁹ hadisi ondan nakleden yeğeni Abdullâh b. Hırâş hakkında, belirlenebildiği kadarıyla olumlu hiçbir değerlendirme bulunmamaktadır. Nitekim onun bir değer ifade etmediği, ciddi düzeyde zayıf, münkeru’l-hadis, kezzâb olduğu ve hadis uydurduğu söylenmiştir.¹³⁰ Dârekutnî de zayıf ve metrûk râvilere tahsis ettiği eserinde bu râviye yer ver-

¹²⁴ Ebu’l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *Müsnedü’s-Şâmiyyîn*, thk. Hamdî b. Abdülmeccid es-Selefi (Beyrût: Müessesetü’r-Risâle, 1405/1984), 1/344.

¹²⁵ Taberânî, *Müsnedü’s-Şâmiyyîn*, 1/344.

¹²⁶ Hatîb el-Bağdâdî, *Şerefü aşhâbi’l-ħadîs*, 28.

¹²⁷ Hatîb el-Bağdâdî, *Şerefü aşhâbi’l-ħadîs*, 11.

¹²⁸ İclî, Ahmed b. Abdillâh, *Ma’rifetü’s-sikât*, thk. Abdülalîm Abdülazîm el-Bestevis (Medine: Mektebetü’d-Dâr, 1405/1985), 2/195; İbn Ebî Hâtîm, *Kitâbu’l-Cerhi ve’t-ta’dil*, 7/22.

¹²⁹ İbn Ebî Hâtîm, *Kitâbu’l-Cerhi ve’t-ta’dil*, 7/22.

¹³⁰ Zehebî, *Mizânü’l-i’tidâl*, 4/88; İbn Hacer, *Tehzîbu’l-Tehzîb*, 2/326.

miştir.¹³¹ Tâbiû râvi Şehr b. Havşeb ise Ahmed b. Hanbel ve Yahyâ b. Maîn tarafından sika olarak değerlendirilmekle birlikte¹³² Şu'be b. el-Haccâc'ın onun hadislerini terk ettiği ve kendisini cerh ettiği de söylenmiştir.¹³³ Nesâî ise kavî olmadığını ve hadisiyle ihticâc edilmeyeceğini belirtir.¹³⁴ Bu bilgilere göre senedin ciddi düzeyde zayıf hatta mevzû olduğu söylenebilir.

1.9. Üsâme b. Zeyd'den Nakledilen Rivayet

Yine Hatîb el-Bağdâdî'nin "Ebü'l-Huseyn Ahmed b. Ömer b. Ali el-Kâdî (ö. ?) → Ahmed b. Ali b. Muhammed b. el-Cehm (ö. 326/937) → Muhammed b. Cerîr et-Taberî (ö. 310/923) → Osmân b. Yahyâ (ö. 258/871) → Amr b. Hâşim el-Beyrûfî (ö. ?) → Muhammed b. Süleymân b. Ebî Kerîme (ö. ?) → Muân b. Rifâa es-Selâmî → Ebû Osmân en-Nehdî (ö. 100/718-19) → Üsâme b. Zeyd" senediyle tahrir ettiği, önceliklere göre muhtasar olduğu görülen bu rivayet şöyledir:

"Bu ilmi her neslin âdil kişileri taşır. Onlar bu ilmi câhillerin tahriflerine ve bâtil ehlinin yanlış düşüncelerine karşı korurlar."¹³⁵

Senedde yer alan Ebû Osmân en-Nehdî'nin ismi Abdurrahmân b. Mül olup muhadramûnun önemli temsilcilerindendir.¹³⁶ Kendisinin sika ve âbid bir zat olduğu hususunda görüş birliğinden söz edilebilir.¹³⁷ Fakat onun talebesi, rivayeti İbrâhîm b. Abdurrahmân'dan da naklettiği yukarıda belirtilen Muân b. Rifâa es-Selâmî güvenilirliği ihtilaflı olan bir râvi idi. Rivayeti Muân'dan nakleden Muhammed b. Süleymân hakkında ise olumlu hiçbir değerlendirme tespit edilememiştir. Hakkında verilen hükümler zayıf olduğu, bir değer ifade etmediği ve Hişâm b. Urve'den aslı olmayan bâtil haberler naklettiği yönündedir.¹³⁸ Bu bilgiler ışığında senedin zayıf olduğu ifade edilebilir.

¹³¹ Dârekutnî, Ebu'l-Hasen Alî b. Ömer, *ed-Du'afâ' ve'l-metrûkûn*, thk. Muvaffâk b. Abdillâh b. Abdilkâdir (Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 1404/1984), 267.

¹³² İclî, *Ma'rifetü's-sikâat*, 1/461; Zehebî, *el-Kâşif*, 1/491; a.mlf., *el-Muğnî fi'd-du'afâ'*, 1/431.

¹³³ İbn Ebî Hâtîm, *Kitâbu'l-Cerhi ve't-ta'dil*, 1/144; Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali İbnü'l-Cevzî, *Kitâb'u-Zu'afâ' ve'l-metrûkîn*, thk. Ebu'l-Fidâ Abdullâh el-Kâdî (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1406/1986), 2/43.

¹³⁴ İbnü'l-Cevzî, *Kitâb'u-Zu'afâ' ve'l-metrûkîn*, 2/43; Zehebî, *el-Kâşif*, 1/491. a.mlf., *el-Muğnî fi'd-du'afâ'*, 1/431.

¹³⁵ Hatîb el-Bağdâdî, *Şerefü aşhâbi'l-hadîs*, 28.

¹³⁶ İclî, *Ma'rifetü's-sikâat*, 2/416; İbn Ebî Hâtîm, *Kitâbu'l-Cerhi ve't-ta'dil*, 5/283; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 2/555.

¹³⁷ Zehebî, *el-Kâşif*, 1/645; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 2/556.

¹³⁸ İbn Ebî Hâtîm, *Kitâbu'l-Cerhi ve't-ta'dil*, 7/268; İbnü'l-Cevzî, *Kitâb'u-Zu'afâ' ve'l-metrûkîn*, 3/69; Zehebî, *el-Muğnî fi'd-du'afâ'*, 2/206.

1.10. Abdullâh b. Mes'ûd'dan Nakledilen Rivayet

Hatîb el-Bağdâdî'nin "Ubeydullâh b. Ahmed b. Osmân es-Sayrafi (ö. 435/1043) → Muhammed b. el-Muzaffer el-Hâfız (ö. 377/987) → Ahmed b. Yahyâ b. Zükeyr (ö. ?) → Muhammed b. Meymûn b. Kâmil el-Hamrâvi (ö. ?) → Ebû Sâlih Abdullâh b. Sâlih (ö. 223/837) → Leys b. Sa'd → Yahyâ b. Saîd (ö. 143/760) → Saîd b. el-Müseyyeb (ö. 94/713) → Abdullâh b. Mes'ûd" senediyle naklettiği bu rivayet oldukça muhtasar olarak şöyledir:

يرث هذا العلم من كل خلف عدوله "Bu ilme her neslin âdil kişileri vâris olur."¹³⁹

Bu rivayetin senedinde, tâbiûn ve etbâu't-tâbiîn olmak üzere ilk hadis tabakalarını oluşturan meşhur büyük muhaddis râvilerin yer aldığı görülmektedir. Yine kaynaklarda Leys b. Sa'd'ın kâtibi olarak geçen Ebû Sâlih künyeli Abdullâh b. Sâlih de sika-me'mûn, sadûk olarak değerlendirilmiştir.¹⁴⁰ Fakat Ahmed b. Hanbel'den nakledilen bir söze göre bu râvi hadis ilminde önceleri titiz iken sonradan bu halini bozmuştur.¹⁴¹ Yine yalan söylediği, sika olmadığı, ciddi düzeyde münkeru'l-hadîs olduğu da söylenmiştir.¹⁴² Ancak ondan gelen münker hadislerin kaynağı ile ilgili ilginç bir bilgi de bulunmaktadır. Buna göre komşusu onun adına hadis uydurup bunları Abdullâh'ın yazısına benzer bir yazı ile yazardı ve onun evindeki kitapları arasına koyardı. Abdullâh da bu yazıları kendi yazısı zannedip mevcut hadisleri rivayet ederdi.¹⁴³ Bu bilgi doğru olsa bile Abdullâh'ın sadece adaleti hususundaki tereddüdü ortadan kaldırmış olur. Fakat aynı zamanda onun, hadislerini iyi zabt edemediğini dolayısıyla gafletini de gösterir. Bu da söz konusu râvi için önemli bir kusurdur.

Diğer yandan senedde Muhammed b. Meymûn b. Kâmil olarak geçmekle birlikte ricâl edebiyatının hemen hemen tamamında ismi Muhammed b. Kâmil b. Meymûn olarak yer alan râvi hakkındaki değerlendirmeler de onun zayıf olduğu yönündedir.¹⁴⁴ Nitekim İmam Mâlik'ten nakledildiği bilinmeyen bir hadisi ondan naklettiği bilgisi vardır.¹⁴⁵ Hadisi Muhammed'den naklettiği görülen Ahmed b. Yahyâ b. Zükeyr de hiçbir değer ifade etmediği ve zayıf olduğu yönünde eleştiriler bulunup İmam Mâlik'ten hatalı olarak nakledildiği söylenen rivayetin senedinde yer almaktadır.¹⁴⁶ Bu bilgilere göre senedin ciddi düzeyde zayıf olduğu söylenebilir. Öte yan-

¹³⁹ Hatîb el-Bağdâdî, *Şerefü aşhâbi'l-hadîs*, 28.

¹⁴⁰ İbn Ebî Hâtim, *Kitâbu'l-Cerhi ve'l-ta'dil*, 5/86, 87.

¹⁴¹ İbn Ebî Hâtim, *Kitâbu'l-Cerhi ve'l-ta'dil*, 5/87; İbnu'l-Cevzi, *Kitâb'u-Zu'afâ' ve'l-metrûkîn*, 2/127.

¹⁴² İbnü'l-Cevzi, *Kitâb'u-Zu'afâ' ve'l-metrûkîn*, 2/128.

¹⁴³ İbnü'l-Cevzi, *Kitâb'u-Zu'afâ' ve'l-metrûkîn*, 2/128.

¹⁴⁴ İbn Hacer, *Lisânu'l-mîzân*, 5/351.

¹⁴⁵ İbn Hacer, *Lisânu'l-mîzân*, 2/101.

¹⁴⁶ İbn Hacer, *Lisânu'l-mîzân*, 1/323.

dan oldukça muhtasar olması bakımından metne de müdahale edildiği ortadadır.

1.11. Câbir b. Semüre'den Nakledilen Rivayet

Bu rivayet İbnü'l-Cevzî tarafından kendisine kadar ulaştığı anlaşılan uzunca bir senedle tahrir edilmiştir. "Abdülmelik b. Ebi'l-Kâsım el-Kerûhî (ö. 548/1153) → Abdullâh b. Muhammed el-Ensârî (ö. 481/1088) → Ahmed b. İbrâhîm et-Temîmî (ö. ?) → Lâhık b. el-Huseyn (ö. 384/994) → Muhammed b. Muhammed b. Hafs el-Kazzâz (ö. ?) → Abdülmelik b. Abdırabbih et-Tâî (ö. ?) → Saîd b. Simâk b. Harb (ö. ?) → Babası (Simâk) (ö. 123/741) → Câbir b. Semüre" şeklindeki bu senede ait metin şöyledir:

يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله ينفون عنه تأويل الجاهلين وانتحال المبطلين

"Bu ilmi her neslin âdil kişileri taşır. Onlar bu ilmi câhillerin tevillerine ve bâtil ehlinin yanlış düşüncelerine karşı korurlar."¹⁴⁷

Bu rivayetin senedinde yer alan Saîd b. Simâk metrûkü'l-hadîs olarak değerlendirilmiştir.¹⁴⁸ Ayrıca onun babası Simâk b. Harb'ın da çok hata yaptığı kaydedilir.¹⁴⁹ Yine Saîd'in talebesi Abdülmelik b. Abdırabbih et-Tâî de münkeru'l-hadîs olarak değerlendirilmiş, zayıf ve mevzu haberler naklettiğine örnekler verilmiştir.¹⁵⁰ Mezkûr râvilerle ilgili bu bilgiler senedin ciddi düzeyde zayıf olduğunu göstermektedir. Diğer yandan hadisin metni de, muhtasar olması bakımından birçok tarikle gelen metinlerle uyuşmaktadır.

SONUÇ

Muhaddisler, hadis râvilerinde aranan temel özelliklerden biri olan adaletin onlarda mevcut olup olmadığını belirlemek için bazı usuller önermişlerdir. Bunlardan şöhret ve tezkiyeden sonra, ilk defa İbn Abdilber tarafından dillendirildiği anlaşılan ve titizlikleri bilinmek şartıyla râvileri en baştan âdil sayarak haklarında hüsn-i zannı esas alan üçüncü bir yöntem daha bulunmaktadır. İbn Abdilber bu görüşünü "Bu ilmi her neslin âdil kişileri taşır. Onlar bu ilmi aşırıların tahriflerine, câhillerin tevillerine ve bâtil ehlinin yanlış düşüncelerine karşı korurlar." hadisi ile temellendirir.

Bu çalışmada söz konusu rivayetin farklı senedlerle nakledilen metinlerinin büyük oranda aynı olduğu belirlenmiştir. Nitekim Ebü'd-Derdâ, Ebû

¹⁴⁷ İbnü'l-Cevzî, *Kitâbu'l-Mevzû'ât*, 1/31.

¹⁴⁸ İbn Ebî Hâtim, *Kitâbu'l-Cerhi ve'l-ta'dîl*, 4/32; İbnü'l-Cevzî, *Kitâbu'u-Zu'afâ'* ve'l-metrûkîn, 1/320; Zehebî, *el-Muğnî fi'd-du'afâ'*, 1/377; İbn Hacer, *Lisânu'l-mizân*, 3/33.

¹⁴⁹ İbn Hibbân, *Kitâbu's-Sikât*, 4/339.

¹⁵⁰ Zehebî, *el-Muğnî fi'd-du'afâ'*, 1/575.

Ümâme el-Bâhilî, Abdullâh b. Ömer, Ebû Hüreyre ve Muâz b. Cebel'den nakledilen metinler birebir aynıdır. Diğer metinlerdeki kısmî bazı lafız farklarının ise mana üzerinde ciddi bir etki yapmadığı görülmektedir. Fakat Hz. Ali'den ve İbrâhîm b. Abdirrahmân'dan nakledilen iki metinde yer alan ve hadis ilmine âdil kimselerin sahip çıkması gerektiği vurgusunu taşıyan ifade, rivayet ilimleriyle meşgul olanlarda adaletin temel bir vasıf olduğunu gösteren yaygın metnin ifadeleriyle uyuşmamaktadır. Nitekim yaygın metinden farklı olan bu iki metinde hadis râvilerinin genel olarak âdil olduğu vurgusu değil, âdil olması gerektiği vurgusu vardır. Fakat bu rivayetlerden Hz. Ali'den nakledilenin senedinin uydurma olduğu görülmüştür. İbrâhîm b. Abdirrahmân'dan nakledilen metin ise ondan, farklı senedlerle nakledilen diğer birçok metinle uyuşmaması bakımından bir râvi veya müstensih etkisine maruz kalmış görünmektedir. Yine rivayetlerin bir kısmının maklûb olarak nakledilmeleri de manaya tesir etmemekle birlikte nakil veya istinsah esnasındaki bazı tasarrufların habercisi sayılabilir.

Bu rivayetin genelde ikinci ve üçüncü yüz yıllarda yazılmış eserlerde yer almaması mevzû olduğu düşüncesiyle ilişkili gözükmektedir. Hadis tekniği açısından, rivayetin nakledildiği senedlerin tamamında ağır veya hafif olmak üzere çeşitli kusurların bulunduğu da açıktır. Nitekim senedlerde hadis uydurmakla cerh edilen râviler yer aldığı gibi zayıf olmakla nitelenenlerde bulunmaktadır. Yine zayıf veya sika oluşuyla ilgili farklı değerlendirmeler bulunan râviler yanında sika olduğu söylenenler de vardır. Fakat bu son grup görüldüğü kadarıyla oldukça azdır. Bununla birlikte hadisin birçok sahâbi tarafından ve çeşitli senedlerle nakledilmesi, bir aslının olduğu kanaatini güçlendirmektedir. Rivayet belirlenebildiği kadarıyla on sahâbi tarafından nakledilmiştir. Yine birçok mutâbisi bulunan ve tâbiî râvi İbrâhîm b. Abdirrahmân el-Uzrî'den nakledilen mürsel bir rivayet de mevcuttur. Anlaşıldığı kadarıyla rivayetler içerisinde senedi en güzel olan da bu mürsel rivayettir. Nitekim ricâli, en az ve nispeten daha hafif kusurlarla eleştirilen senedler bu râviden gelen senedlerdir. Bu rivayetlerin mürsel oluşu bir başka kusur gibi görünse de tariklerin çokluğu, İbrâhîm'in zayıf bir râvi olmadığı yönündeki bilgi ve onun, hadisi aldığı kişilerin sika râviler olduğunun kendisi tarafından ifade edilmesi kanaatimizce bu kusuru bertaraf etmek için yeterlidir. Netice olarak biz bu rivayetin bütün senedleri dikkate alındığında hasen li-gayrihî derecesinin altına düşmeyeceği fikrini uygun buluyor ve ihticâca elverişli görüyoruz.

KAYNAKÇA

Aydın, Osman. "Râvinin Adâletine İlişkin Hususiyetler Bağlamında Buhârî'nin Hadis Ricâline Yaklaşımı 'el-Câmiu's-Sahîh Özelinde'". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/32 (2017), 741-770.

Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Huseyn. *es-Sünenü'l-kübrâ*. 10 Cilt. Haydarâbâd: Meclisü Dâirati'l-Ma'ârifî'n-Nizâmiyye, 1344.

Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlık b. Hallâd b. Ubeydillâh el-Atekî. *Musnedü'l-Bezzâr (Baħru'z-zehħâr)*. 18 Cilt. thk. Mahfûzurrah-mân Zeynullâh, Âdil b. Sa'd, Sabrî Abdilhâlık eş-Şâfî. Medine: Mektebetü'l-'Ulûmi ve'l-Hikem, 1988/2009.

Buhârî, Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'u's-şahîh*. Riyad: Dâru's-Selâm, 1999.

Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer. *ed-Du'afâ' ve'l-metrûkûn*. thk. Muvaffak b. Abdillâh b. Abdilkâdir. Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 1404/1984.

Düzenli, Muhittin. "Metin Tenkidi Açısından İlel Eserleri: İbn Ebî Hâtim'in İlel Adlı Eseri Özelinde". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (2010), 225-250.

Fesevî, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. Süfyân. *el-Ma'rife ve't-târîh*. 4 Cilt. thk. Ekrem el-Ömerî. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1981.

Gurbet, Mahmut. *Hadiste Sağlam Nüsha Oluşturma Çalışmaları*. Ankara: Mânâ Yayınları, 2019.

Hâkim en-Nîsâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadîs*. thk. es-Seyyid Muazzam Huseyn. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 2. Baskı, 1397/1977.

Hamza b. Yûsuf el-Cürcânî, Ebû'l-Kâsım. *Târîhu Cürcân*. thk. Muhammed Abdulmuîd Hân. Beyrût: Âlemu'l-Kütüb, 3. Baskı, 1401/1981.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit. *el-Kifâye fî ma'rifeti usûli 'ilmi'r-rivâye*. 2 Cilt. thk. Ebû İshâk İbrâhîm b. Mustafâ ed-Dim-yâtî. Mit Ghamr: Dâru'l-Hüdâ, 1423/2003.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit. *Şerefü aşhâbi'l-hadîs*. thk. Mehmed Said Hatiboğlu. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları ts.

Hatîb et-Tebrîzî, Muhammed b. Abdillâh. *Mişkâtü'l-Mesâbih*. 3. Cilt. thk. Muhammed Nâsıruddîn el-Elbânî. Beyrût: el-Mektebu'l-İslâmî, 2. Basım, 1399/1979.

İrâkî, Zeynuddîn. *et-Taḳyîd ve'l-izâh limâ uḷlika ve uḷlika min Kelâmi İbni's-Salâh* (İbnü's-Salâh'ın *Muḳaddime*'si ile birlikte). 2 Cilt. thk. Ebû Ya'kûb Neş'et el-Mısrî. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1429/2008.

İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh en-Nemerî. *et-Temhîd limâ fi'l-Muvattâi mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*. 24 Cilt. thk. Mustafâ b. Ahmed el-Alevî - Muhammed Abdulkebîr el-Bekrî. Magrib: Müessesetü'l-Kurtuba, 1387.

İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullâh b. Adî el-Cürcânî. *el-Kâmil fi'du'afâ'i'r-ricâl*. 9 Cilt. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd - Ali Muhammed Muavvad. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

İbn Battâl, Ebü'l-Hasen Ali b. Halef b. Abdilmelik. *Şerhu Şahîhi'l-Buhârî*. 10 Cilt. thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003.

İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahmân. *Kitâbu'l-Cerhi ve't-ta'dîl*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1953.

İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Nuĥbetü'l-fiker fi muştalahi ehli'l-eser*. thk. Abdülhamid b. Sâlih b. Kâsım. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1427/2006.

İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Tehzîbu't-Tehzîb*. 4 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1995.

İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Lisânu'l-mîzân*. 7 Cilt. thk. Dâiratü'l-Me'ârifî'n-Nizâmiyye-Hind. Beyrût: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1406/1986.

İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Takrîbu't-Tehzîb*. 2. Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Baskı, 1415/1995.

İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Kitâbu's-Sikât*. 10 Cilt. Haydarâbâd: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1393/1973.

İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Kitâbu'l-Mecrûhîne mine'l-muĥaddisîn*. 2 Cilt. thk. Hamdî Abdümeccid es-Selefi. Riyad: Dâru's-Sumay'î, 1420/2000.

İbn Maîn, Yahyâ. *Târîhu İbn Ma'in* (Rivâyetü'd-Dûrî). 4 Cilt. thk. Ahmed Muhammed Nûr Seyf. Mekke: Merkezü'l-Bahsi'l-İlmî ve İhyâit-Turâsi'l-İslâmî, 1399/1979.

İbn Mende, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk el-İsfahânî. *Fethu'l-bâb fi'l-künâ ve'l-elĥâb*. thk. Ebû Kuteybe Nezar Muhammed el-Fâryâbî. Riyad: Mektebetü'l-Kevser, 1417/1996.

İbn Nukta, Muhammed b. Abdilġanî el-Baġdâdî. *et-Takyîd li-ma'rifeti ruvâti's-süneni ve'l-mesânîd*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1408.

İbn Nukta, Muhammed b. Abdilġanî el-Baġdâdî. *Tekmiletü'l-İkmâl*. 4 Cilt. thk. Abdülkayyûm Abdürabbinnebî. Mekketü'l-Mükerrame: Câmiatu Ümmi'l-Kurâ, 1410.

İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Meni' ez-Zührî. *Kitâbu't-Tabakâti'l-kebir*: 11 Cilt. thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1421/2001.

İbnu'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî. *Kitâbu'l-Mevzû'ât*. 3 Cilt. thk. Abdurrahmân Muhammed Osmân. Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1966/1386.

İbnu'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî. *Kitâb'u-Zu'afâ' ve'l-metrûkîn*. 3 Cilt. thk. Ebü'l-Fidâ Abdullâh el-Kâdî. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406/1986.

İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed el-Cezerî. *Üs-dü'l-gâbe fî ma'rifeti's-şahâbe*. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1433/2012.

İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osmân b. Abdurrahmân eş-Şehrezûrî. *Ulûmu'l-hadîs*. thk. Nûruddîn İtir. Beyrût: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsır/Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1406/1986.

İclî, Ahmed b. Abdillâh. *Ma'rifetü's-şikât*. 2. Cilt. thk. Abdülalîm Abdülazîm el-Bestevî. Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1405/1985.

Kaya, Murat. "Hadislerin Tesbitinde Sened Tenkidinin Tercihi Nedenleri". *Bilimname* 2019/37 (2019), 121-140.

Kurtubî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ömer b. İbrâhîm. *el-Müfhim limâ eş-kele min Telhîşi kitâbi Müslim*. 7 Cilt. thk. Muhyiddîn Dîb Mustû vd. Dımaşk/Beyrût: Dâru İbni Kesîr/Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1417/1996.

Mazharî, Nasseruddîn. "Cerh ve Ta'dîl Kitaplarından Metin Tenkîdi Örnekleri". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 16/1 (2018), 147-160.

Mizzî, Cemâluddîn Ebü'l-Haccâc Yûsuf. *Tehzîbu'l-Kemâl fî esmâi'r-riçâl*. 35 Cilt. thk. Beşşâr Avvâd Marûf. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1403/1983.

Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdurraûf b. Tâcilârifin b. Ali. *Feyzu'l-kadîr şerhu'l-Câmi'i's-sagîr*. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994.

Polat, Salahattin. *Metin Tenkidi*. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.

Süyûtî, Celalüddîn Abdurrahmân. *Tedrîbü'r-râvi fî şerhi Tahrîbi'n-Nevevî*. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1430/2009.

Şâkir, Ahmed Muhammed. *el-Bâ'isü'l-hasîs şerhu'İhtisâri'ulûmi'l-hadîs*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1416/1996.

Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. *Müsnedü's-Şâmiyyîn*. 4 Cilt. thk. Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefi. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1984.

Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Ezdî. *Şerhu Müşkili'l-âşâr*.

16 Cilt. thk. Şuayb el-Arnaût. Byy: Müessesetü'r-Risâle, 1415/1994.

Tahhân, Mahmûd. *Teysîru muştalahi'l-hadîs*. Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 1432/2011.

Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ b. Hammâd. *Kitâbu'd-Đu'afâ'i'l-kebîr*. thk. Abdulmu'tî Emîn Kal'acî. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1404/1984.

Zehebî, Muhammed b. Ahmed. *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*. 8 Cilt. thk. Ali Muhammed Muavvad - Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Abdülfettâh Ebû Sinne. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416/1995.

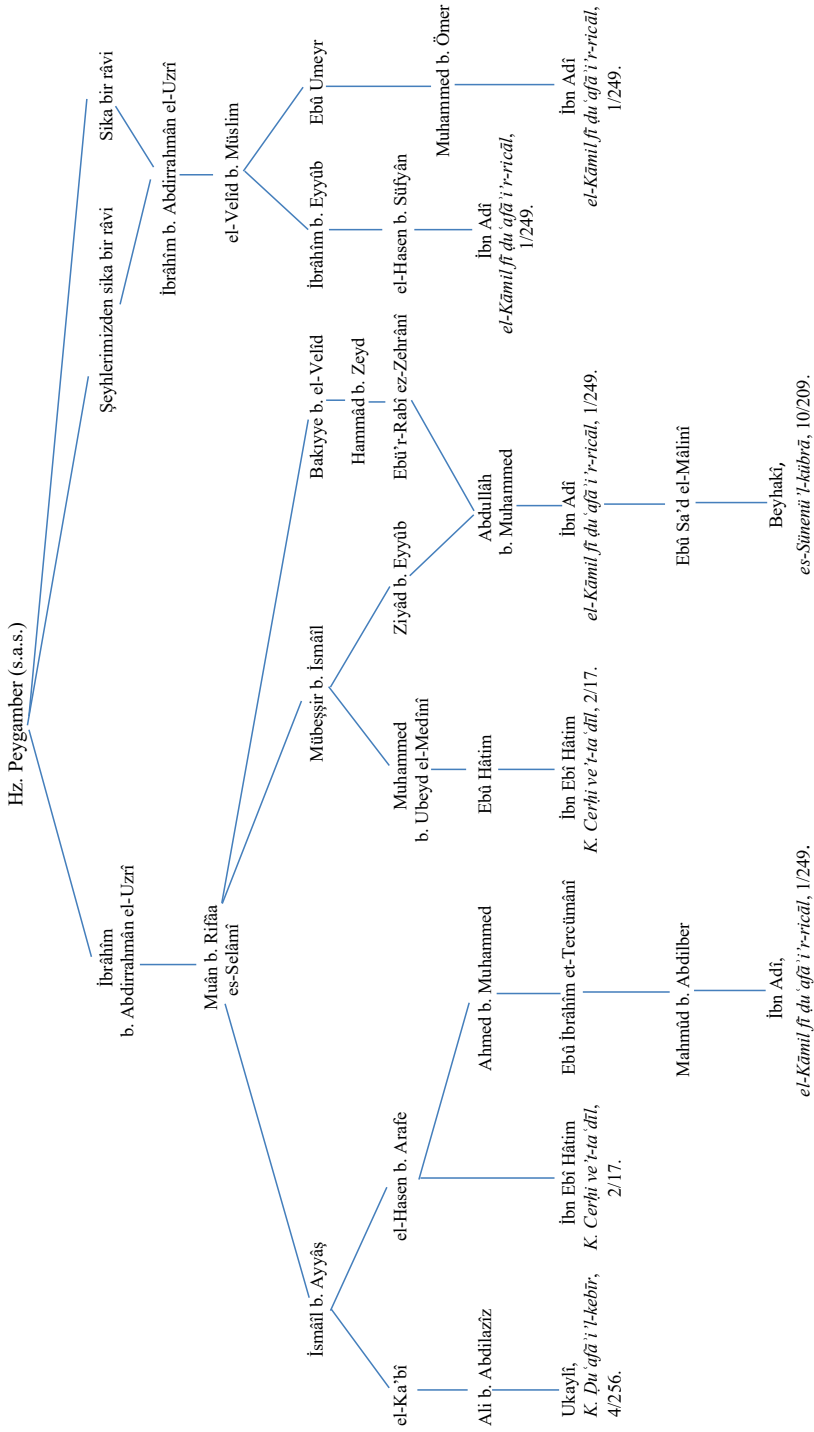
Zehebî, Muhammed b. Ahmed. *el-Muğni fi'd-đu'afâ'*. 2 Cilt. thk. Nûruddîn Itr. Katar: İdâratu İhyâi't-Turâsi'l-İslâmî, ts.

Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *el-Kâşif fi marifeti men lehû rivâyetün fi'l-kütübi's-sitte*. thk. Muhammed Avvâme - Ahmed Muhammed Nemr el-Hatîb. Cidde: Dâru'l-Kıble li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye/Müessesetü Ulûmi'l-Kur'ân, 1992.

Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır. *el-İcâbe li-îrâdi me'stedrekethü 'Á'ise 'ale's-saḥâbe*. thk. Saîd el-Efgânî. Beyrût: el-Mektebu'l-İslâmî, 2. Basım, 1390/1970.

Zeydân, Abdülkerim - Abdullâh, Abdulkahhâr Dâvûd. *Ulûmu'l-hadîs*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 1434/2013.

İbrâhîm b. Abdîrrahmân el-Uzrî'den Nakledilen Mürsel Rivayetin İsnâd Şeması



CEMAATLE NAMAZIN FAZİLET DERECELERİ İLE İLGİLİ RİVAYETLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ

THE EVALUATION OF THE REPRESENTATION RELATING TO THE GRADES OF VIRTUE OF PRAYER WITH CONGREGATION

Geliş Tarihi: 13.08.2021 Kabul Tarihi: 03.03.2022

✉ HÜSEYİN VURUŞKAN

DR.

DIYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI

DİVRİĞİ İLÇE MÜFTÜSÜ

orcid.org/0000-0002-2674-9867

huseyin.vuruskan@diyanet.gov.tr

ÖZ

Beş vakit farz namazın cemaat hâlinde kılınması hadîs-i şerîflerde üzerinde durulan konulardan birisini teşkil etmektedir. Bu konudaki hadislerle bakıldığında dikkat çeken en önemli hususlardan bir tanesini, cemaatle kılınan namazın faziletiyle ilgili muhtelif üslup ve içerikteki ifadeler oluşturmaktadır. Hz. Peygamber (s.a.s.) birçok hadisinde, cemaatle kılınan namazın, tek başına kılınan namazdan daha faziletli olduğunu ifade ederek Müslümanları cemaatle namaz kılmaya teşvik etmiştir. Bu konuda zikredilen bazı hadislerde fazilet konusunda genel ifadeler kullanılırken, bazı hadislerde ise fazilet derecesi olarak sayısal değerlere yer verilmiştir. Sayısal değerlerin zikredildiği hadislerde ise “yirmi küsur”, “yirmi dört”, “yirmi dört veya yirmi beş”, “yirmi beş”, “yirmi yedi” ve “yirmi yedi veya yirmi beş” şeklinde farklı dereceler zikredilmiştir. Hatta bir hadiste, kırdan kılınan cemaatle namaz için “elli” dereceden bahsedilmiştir. Haliyle bu durum, hadisler arasında zahiren bir tenakuz varmış gibi düşünmeye sebep olmuştur. İşte bu makalede, bu konudaki hadislerin senet ve metin değerlendirilmeleri ele alınarak hem hadislerin sıhhati, hem de hadislerde kastedilenin ne olduğu ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kur’ân Namaz, Cemaat, Hadis, Rivayet, Fazilet, Derece.

ABSTRACT

Performing the five-time daily fardh prayers in congregation is one of the issues that are emphasized in the ahadith (hadiths). Considering the hadiths on this issue, one of the most important considerations that draw attention is the various discourse and statements in the content about the virtue of prayer performed by the congregation. In many hadiths, the Prophet Muhammed (saw) encouraged Muslims to pray with the congregation by stating that the prayer performed in community is more virtuous than the prayer performed alone. While some hadiths on this issue use general expression about virtue, other hadiths include numerical values as the degree of virtue. In the hadiths, numerical values are mentioned as the form of “twenty-odd”, “twenty-four”, “twenty-four or twenty-five”, “twenty-five”, “twenty-seven” and “twenty-seven or twenty-five”. Even in a hadith, “fifty” degrees are mentioned for prayer performed in the countryside. This situation has led to the formation of an apparent contradiction among the hadiths. In this article, it has been discussed the evaluation of the deeds and texts of the hadiths on this topic and tried to explain both the authenticity of the hadiths and what is meant by the hadiths.

Keywords: Prayer, Congregation, Hadith, Narration, Virtue, Grade.

SUMMARY

The religious basis for performing time prayers in congregation is the Qur'an and hadiths. For example, saying "perform the prayer and give alms. Bow down with those who bow down.", this issue is pointed out in the verse (Baqarah, 2/43). Because the saying "bow down with those who bow down," in the verse means that perform prayers in congregation. The second proof of prayer in congregation is the Sunnah. The Prophet Muhammed made the congregation pray during his life, and when he got sick, he joined in congregation and prayed behind Abu Bakr. He also encouraged prayer bringing many hadith that are the subject of our study, with the congregation.

According to the alliance of all sects, Friday prayers can only be performed in congregation. There is a different perspective on the minimum number of congregations for Friday prayers. Hanafi, Maliki and Hanbalis stated that congregation is essential in Eid prayers as it is in Friday prayers. According to the Shafi'i, performing the Eid prayer in congregation is Sunnah. There is also a different perspective on the provision of the five-time fardh prayers in congregation.

The messenger of Allah (pbuh) has emphasized the importance of performing prayer in congregation in many hadiths, which means encouraging and warning. That is, based on The Prophet Muhammed's warnings on this issue, some scholars have decided that prayer in congregation is obligatory. According to the Hanbali, fardh-I month is fardh-ı kifayah according to the Shafi'i. Hanafi and Maliki, on the other hand, have taken evidence of encouraging prayers on this issue and stated that it is muakkad Sunnah to perform prayers with the congregation. In prayer, congregation refers to the community that performs the prayer together with the imam (religious leader). As can be seen from the hadith, this community is formed with two people for five prayers. In other words, a congregation is formed with the participation of another person from the imam. There is no distinction between men and women in this regard. Hanafi and Shafi'i faqihs ruled that the community could be formed even with a believing child. In this regard, the Maliki stated that the community with a gifted child could not be considered formed, while the Hanbalis considered it permissible for a mumayyiz child to form a community in futile prayers, even if it is not in the obligatory prayers.

It is also necessary to clarify the following issue. The virtue of prayer in communion is equal to that of men and women. According to the narrations contained in the hadith sources, the Prophet Muhammed insisted that women should not be

prevented from going to the mosque and ordered that their demands to go to the mosque even at night be met positively.

The messenger of Allah (pbuh) advised his companions and all Muslims to perform the prayer in congregation and gave good news that great rewards would be given in return. In some hadiths on this subject, the virtue of performing the morning and isha prayers in communion is particularly emphasized. In some hadiths, general expressions about the virtue of prayer with the congregation were used without mentioning the name of prayer. In some hadiths that constitute the subject of our article, numerical values are included as the degree of virtue. In the hadith in question, different degrees are mentioned in the form of "twenty-odd", "twenty-four", "twenty-four or twenty-five", "twenty-five", "twenty-seven" and "twenty-seven or twenty-five". Some of these hadiths are considered sahih (authentic) by the hadith ascetics, while some of them are considered weak. In the hadith accepted as sahih, different numerical evaluations such as "twenty-odd", "twenty-five", "twenty-seven" were mentioned. Hadith scholars have tried to jam and copyright these narrations. As a result of studies on this subject, about thirty different evaluations have emerged. Among these opinions, the most notable ones in the sense of zahiri are the assessments that the degrees of prayer vary according to those who pray and the prayer they perform, as well as situations such as the sincerity of someone who prays and awe and the full fulfillment of the erkan and etiquette of prayer are instrumental in gaining more degrees and virtues. The hadith on this issue may raise another opinion that different numerical assessments of the degree of virtue of prayer with the congregation without any reason being reported. It is also a question of whether there will be ravi savings in the narrations on this issue. As a result of our research, it is possible for us to have ravi savings in these hadiths.

GİRİŞ

Namaz, İslâm'ın temel ibadetlerinin başında gelmekte ve en faziletli sayılmaktadır. Bu durum namazın, ibadetler içindeki kendine özgü özel konumu ve önemi yanında dinî, bireysel ve toplumsal açıdan birçok hikmet ve faydasının olmasından kaynaklanmaktadır. Bunda namazın tek başına kılınabildiği gibi cemaatle de kılınabilmesi önemli bir rol oynamaktadır. Bu noktada nafîle namazlar dışında farz namazların cemaatle kılınmasına ise daha fazla önem verilmiştir. Çünkü namazı cemaatle kılmanın dinî, sosyal ve psikolojik açıdan büyük önemi ve etkisi bulunmaktadır. Bundan dolayı Hz. Peygamber (s.a.s.) farz namazların cemaatle kılınmasını teşvik etmiş, cemaatle kılınan namazın tek başına kılınan namazdan daha faziletli olduğunu muhtelif içerikteki hadislerle ifade etmiştir.

Cemaat, bir fıkıh terimi olarak “namazı imamla birlikte kılan topluluğu” ifade etmektedir.¹ Hadislerden anlaşıldığı üzere genel anlamda iki kişi² ile bu topluluk teşekkül etmektedir. Diğer bir ifadeyle imandan başka bir kişinin katılımıyla cemaat oluşmaktadır. Dört büyük mezhep bu konuda ittifak hâlidir.³ Bu konudaki delillerden biri, “İki kişi ve

¹ Mustafa Uzunpostalcı, “Cemaat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/288.

² Mâlik b. Huveyris (ö. 94/712) anlatıyor: Yolculuğa çıkacak olan iki kişi Hz. Peygamber'in (s.a.s.) yanına geldi. Hz. Peygamber (s.a.s.) onlara şöyle buyurdu: “Yola çıktığımızda (namaz vakti geldikçe) ezan okuyup ardından kâmet getirin. Sonra büyüğünüz imam olsun.” Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi 'u's-sahih*, thk. Şuayb el-Arnaût (Dimesşk: er-Risâletü'l-Âlemiyye, 2011), “Ezân”, 18.

³ Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâ'i 'u's-şanâ'i' fî tertibi's-şerâ'i'*, thk. Ali Muhammed Mu'avvid - Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrût: Dâru'l-Küttübi'l-İlmiyye, 1424/2003), 1/664; Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Ali eş-Şirâzî, *el-Mühezzeb fî fikhil-İmâmi's-Şâfi'*, thk. Muhammed ez-Zühaylî (Dimesşk/Beyrût: Dâru'l-Kalem/Dâru's-Şâmiyye, 1412/1992), 1-2/309; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b.

daha fazlası cemaattir."⁴ hadisidir. Ancak hadis otoriteleri tarafından bu rivayetin, hadis rivayetinde makbul ve muteber olmadığı kabul edilen râvilerden Rebî' b. Bedr⁵ ve babası sebebiyle, isnat⁶ yönüyle zayıf olduğu belirtilmiştir.⁷

Diğer yandan cuma namazı için asgari cemaat sayısı hususunda farklı görüşler bulunmaktadır. Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve İmam Muhammed'e (ö. 189/805) göre: imam dışında üç; Ebû Yûsuf'a (ö. 182/798) göre ise iki kişidir.⁸ Bu sayı Şâfiî⁹ ve Hanbelîlere¹⁰ göre kırk, Mâlikîlere¹¹ göre ise on iki kişidir. Hanefî,¹² Mâlikî¹³ ve Hanbelîler,¹⁴ cuma namazında olduğu gibi bayram namazlarında da cemaatin şart olduğunu ifade etmişlerdir. Onlara göre cuma namazında aranan cemaat sayıları, bayram namazında da aynen geçerlidir. Şâfiîler'e göre ise bayram namazını cemaatle kılmak sünnettir.¹⁵ Cenaze namazı için ise dört mezhebe göre de cemaat şart olmayıp yalnız bir kişinin bu namazı kılmasıyla farz yerine getirilmiş olur.¹⁶

Cemaatle namaz; İslâm'ın şiarı, Müslümanlığın alâmetidir. Allah'a birlikte yönelişin adı, ümmet olma bilincinin simgesidir. Allah'ın evi olan

İdrîs el-Karâfi, *ez-Zahîra*, thk. Muhammed Haccî vd. (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 2/259; Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Kudâme, *el-Muğni*, thk. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Türki - Abdülfettâh Muhammed el-Hulv (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1417/1997), 3/7.

⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni, *es-Sünen*, thk. Sıdkî Cemil el-Attâr (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1424/2003), "İkâmetü's-salât", 44.

⁵ Ebû Ahmed Abdullâh b. Adî, *el-Kâmil fi du'afâ'i'r-ricâl*, thk. Mâzin es-Sersâvi (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1433/2012), 4/507-518.

⁶ Ahmed b. Alî b. Hacer el-Askalânî, *Telhisü'l-habîr fi tahrîci ehâdisi'r-Râfi'l-kebir*, nşr. Ebû Âsım Hasen b. Abbâs (Kahire: Müessesetü Kurtuba, 1416/1995), 3/177.

⁷ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *Hülâsatü'l-ahkâm fi mühimmâti's-süneni ve kavâidi'l-İslâm*, thk. Hüseyin İsmâil el-Cemel (Riyad: Müessesetü'r-Risâle, t.y.), 2/674; İbn Hacer, *Telhisü'l-habîr*, 3/177; Muhammed Nâsîrüddîn el-Elbânî, *Za'îfü'l-Câmi'i's-sağîr ve ziyâdâtüh* (Beyrût: el-Mektebü'l-İslâmî, 1408/1988), 22.

⁸ Abdullâh b. Mahmûd el-Mevsilî, *Kitâbü'l-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*, thk. Hâlid b. Abdîrrahmân el-Ak (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1431/2010), 1/110.

⁹ Şîrâzî, *el-Mühezzeb fi fikhi'l-İmâmi's-Şâfiî*, 1-2/363.

¹⁰ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 3/204.

¹¹ Habîb b. Tâhir, *el-Fikhu'l-Mâlikî ve edilletühü* (Beyrût: Müessesetü'l-Mearif, 1428/2007), 1/246.

¹² Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i' fi tertîbi's-şerâ'i'*, 2/237; Mevsilî, *Kitâbu'l-İhtiyâr*, 1/113.

¹³ Karâfi, *ez-Zahîra*, 2/417-418. Ayrıca bk. Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, thk. Ali Muhammed Mu'avvid - Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010), 303.

¹⁴ Mansûr b. Yûnus el-Buhûtî, *Keşşâfü'l-kınâ' an-meini'l-İknâ* (Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1403/1983), 2/52.

¹⁵ Şîrâzî, *el-Mühezzeb fi fikhi'l-İmâmi's-Şâfiî*, 1-2/392, 395.

¹⁶ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i' fi tertîbi's-şerâ'i'*, 2/337; Şîrâzî, *el-Mühezzeb fi fikhi'l-İmâmi's-Şâfiî*, 1-2/430; Buhûtî, *Keşşâfü'l-kınâ' an-meini'l-İknâ*, 2/109; Karâfi, *ez-Zahîra*, 2/458.

camî ve mescitleri manevî imardır. Müslümanların birlik, dirlik ve kardeşlik ruhunun en üst düzeyde ifadesidir. İslâmî kimlikle yoğrulmuş, aynı inanca sahip nitelikli bir toplum oluşturmak için riayet edilmesi gereken en önemli hususlardandır.

Kur’ân-ı Kerîm’de birçok âyette cemaatle namazın hakikatine işaret edilmiştir. “*Namazı kılın, zekâtı verin, rükû edenlerle beraber rükû edin.*”¹⁷ âyeti başta olmak üzere korku namazı âyetinde¹⁸ savaş ve korku durumlarında bile cemaatle namazdan bahsedilmesi konunun İslâm’daki yerini göstermesi bakımından önemlidir.

Hz. Peygamber (s.a.s.) de gerek uygulamalarıyla gerekse bu yöndeki teşvikleriyle cemaatle namazın önemini açık bir şekilde ifade etmiştir. Hicretle birlikte Medine’de ilk işlerden biri olarak cemaatle namazın eda edileceği Mescid-i Nebevî’yi inşa etmesi¹⁹ ve hayatı boyunca namazların cemaatle kılınmasına büyük önem vermesi²⁰ Hz. Peygamber’in bu konudaki güzel örnekliğini ortaya koymaktadır. Bunun yanında:

“*Bir kimsenin sürekli mescide gittiğini görürseniz onun imanına şahit olun.*”²¹, “*Her kim sabah akşam mescide giderse, her sabah ve akşam gidişinde Allah ona cennette bir yer hazırlar.*”²², “*Her kim namaz için güzelce abdest alır, sonra farz namazı kılmak için gider de onu insanlarla veya cemaatle ya da mescitte kılsa Allah o kimsenin günahlarını affeder.*”²³,

¹⁷ el-Bakara 2/43. Bu âyette “*Rükû edenlerle beraber rükû edin.*” demek “*cemaatle namaz kılın*” demektir. Aynı husus: “*Ey Meryem! Rabbine ibadet et; secde et ve (onun huzurunda) rükû edenlerle beraber rükû et.*” (Âl-i İmrân 3/43.) âyetinde de görülmektedir. Bk. Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmî ‘li-ahkâmî ‘l-Kur’ân*, thk. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Türkî (Beyrût: Müessesetü’r-Risâle, 1427/2006), 2/56; 5/129-130.

¹⁸ “*Sen içlerinde bulunup onlara namaz kıldırдыңın zaman onlardan bir bölük seninle beraber namaza dursun, silâhlarını da yanlarına alsınlar. Bunlar secde ettiklerinde ötekiler arkanızda olsunlar, sonra henüz namazlarını kılmamış bulunan (bu) bölük gelip seninle beraber namazlarını kılsınlar ve bunlar da ihtiyat tedbirlerini ve silâhlarını alsınlar. Kâfirler isterler ki, siz silâhlarınızdan ve eşyanızdan gafil (uzak ve unutmuş) olasınız da üzerinize ansızın bir baskın yapsınlar! Eğer yağmur yüzünden bir zarar görürseniz veya hasta olursanız silâhlarınızı bırakmanızda size bir günah yoktur. Yine de ihtiyat tedbirinizi alın! Allah elbette kâfirler için alçaltıcı bir azap hazırlamıştır.*” en-Nisâ 4/102.

¹⁹ Buhârî, “Menâkıbü’l-ensâr”, 45.

²⁰ Buhârî, “Ezân”, 39.

²¹ Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Sıdkî Cemil el-Attâr (Beyrût: Dâru’l-Fikr, 1425/2005), “İmân”, 8; İbn Mâce, “Mesâcîd”, 19.

²² Buhârî, “Ezân”, 37.

²³ Müslim b. el-Haccâc b. Müslim, *es-Sahih* (Riyad: Beytü’l-Efkârî’d-Devliyye, 1419/1998), “Tahâret”, 13.

“Bir köy veya kırdı üç kişi bulunur da namazı cemaatle kılmazlarsa, şeytan onları kuşatıp yener. Öyleyse cemaate devam ediniz. Çünkü sürrüden ayrılan koyunu kurt yer.”²⁴, “Canımı elinde tutan Allah’a yemin olsun ki, odun toplanmasını, sonra namaz için ezan okunmasını ve bir kimsenin cemaate imam olmasını emredip sonra da cemaate gelmeyenlerin evlerini yakmak içimden geçiyor.”²⁵ gibi hadisler, cemaatle namazın önemini vurgulamaktadır.

Hız. Peygamber (s.a.s.) bazı hadislerinde ise cemaatle namazın sevap ve faziletlerinden bahsederek ümmetini buna teşvik etmiştir. Bu konudaki hadislerin bir kısmında mutlak ifadeler kullanılırken; bir kısmında “yirmi küsur”, “yirmi dört”, “yirmi dört veya yirmi beş”, “yirmi beş”, “yirmi yedi” ve “yirmi yedi veya yirmi beş” şeklinde farklı sayısal değerlere yer verilmiştir. Hatta bir hadiste - farklı değerlendirmeler olmakla birlikte- cemaatle kırdı kılınan namaz için “elli” dereceden bahsedilmiştir. Aşağıda inceleyeceğimiz üzere sıhhat ve anlam yönüyle bu içerikteki hadisler çalışmamızın ana eksenini oluşturacaktır. Çalışmamızda hadislerin sıhhat değerlendirmesi de yapılacağından, hadis râvilerinin tercüme-i hâllerine ve hadis ilmindeki ilmî vasıflarına sadece ilk geçtiği yerde dipnotta kısaca yer verilmiştir.

1. Cemaatle Namazın Fazilet Derecesini Mutlak Olarak İfade Eden Rivayetler

Cemaatle kılınan namazın fazilet dereceleri bazı rivayetlerde mutlak olarak yani herhangi bir sayısal değerle kayıtlanmaksızın ifade edilmiştir. Bu rivayetler hem içerik hem de senet olarak farklılık içermektedir. Bu konudaki rivayetler şöyledir:

a) Şu‘be²⁶ > Ebû İshâk²⁷ > Abdullâh b. Ebî Basîr²⁸ tarikiyle Übey b.

²⁴ Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünen*, thk. Sıdkî Cemîl el-Attâr (Beyrût: Dâru’l-Fikr, 1425/2005), “İmâmet”, 48; Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş‘as b. İshâk es-Sicistânî, *es-Sünen*, nşr. Muhammed b. Salih er-Râcihi (Riyad: Beytül-Efkârî’ d-Devliyye, ts.), “Salât”, 46.

²⁵ Buhârî, “Ezan”, 29; Müslim, “Mesâcid”, 252.

²⁶ Şu‘be b. Haccâc (ö. 160/776): Tebeu’t-tâbiîn neslinden muhaddis ve ricâl âlimidir. Hadis alanındaki bilgisi dolayısıyla “emîrül-mü’minîn fi’l-hadis” diye anılmıştır. İhtiyatı sebebiyle sadece sika olarak tanıdığı kimselerden hadis almıştır. Rivayet konusunda hakkında olumsuz bir ifade bulunmamaktadır. Bk. Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrût: Müessesetü’r-Risâle, 1402/1982), 7/202-228.

²⁷ Ebû İshâk Amr b. Abdillâh es-Sebîî (ö. 127/745): Tâbiîn dönemi Kûfeli hadis âlimidir. Ahmed b. Hanbel, Yahyâ b. Maîn, Nesâî, Ebû Hâtîm er-Râzi ve Ebû’l-Hasen el-İclî onun güvenilir bir râvi olduğunu belirtmişlerdir. Ali b. Medîni, o devrin hafızası en güçlü altı muhaddisi arasında onun adını da zikretmiştir. Bununla birlikte bazı rivayetlerde müdellis olduğu da ifade edilmiştir. Bk. Zehabî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 5/392-401; Yûsuf b. Abdîrrahmân el-Mizzî, *Tehzîbü’l-kemâl fi esmâ’i’r-ricâl*, nşr. Beşâr Avvâd Ma’rûf (Beyrût: Müessesetü’r-Risâle, 1403/1983), 22/102-112.

²⁸ Abdullâh b. Ebî Basîr el-Abdî el-Kûfi: Sahâbeden Übey b. Kâ’b’dan rivayette bu-

Kâ'b²⁹ şöyle demiştir: Bir gün Resûlullah (s.a.s.) bize sabah namazını kıldırdı. Akabinde “*Falan adam burada mıydı?*” diye sordu. Oradakiler “Hayır” diye cevap verdiler. Resûlullah (s.a.s.) “*Peki falan adam burada mıydı?*” diye sordu. Oradakiler yine “Hayır” karşılığını verdiler. Bunun üzerine Resûlullah (s.a.s.) şöyle buyurdu: “*Bu iki namaz (sabah ve yatsı) münaflıklara en ağır gelen namazlardır. Eğer siz bu namazlardaki sevabı bilseydiniz, dizleriniz üzere sürünerek de olsa (cemaate) gelirdiniz. İlk saf meleklerin saffi gibidir. Eğer siz birinci saftaki fazileti bilseydiniz orada yer almak için yarışırdınız. Bir kimsenin diğer birisiyle (cemaat yaparak) kıldığı namaz, tek başına kıldığı namazdan daha faziletlidir. Bir kimsenin iki kişi ile kıldığı namaz da bir kişi ile kıldığı namazdan daha faziletlidir. Cemaat ne kadar çok olursa, Allah katında o kadar makbuldür.*”³⁰

Muhaddislere göre bu hadis sıhhat açısından “hasen” olarak hükümlendirilmiştir.³¹ Bunun sebeplerinden bir tanesi, hadisin senedinde ihtilaf bulunmasıdır. Şöyle ki, bazılarına göre hadisin senedi Ebû İshâk > Abdullâh b. Ebî Basîr > Übey b. Kâ'b şeklinde iken, bazılarına göre Ebû İshâk > Abdullâh b. Ebî Basîr > Babası > Übey b. Kâ'b şeklindedir.³² Bu bağlamda Ebû Dâvûd (ö. 275/889)³³ ve Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855)³⁴ başta olmak üzere diğer bazı kaynaklarda³⁵ hadis ilk senetle nakledilmişken; Nesâî'de (ö.

lunmuştur. İbn Hibbân onu *es-Sikât* adlı eserinde zikretmiştir. Ebû'l-Hasen el-İclî de onun sika olduğunu belirtmiştir. Ebû Dâvûd, Nesâî ve İbn Mâce onun rivayetlerine yer vermiştir. Ancak Zehebî zayıf râvilere dair *Mizânü'l-i'tidâl* adlı eserinde onu zikretmiş ve onun sadece Ebû İshâk rivayetleriyle bilindiğini ifade etmiştir. Bk. Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâ'i'r-ricâl*, 14/339-340; Muhammed b. Ahmed ez-Zehbî, *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed Bicâvî (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, t.y.), 2/398; Ahmed b. Alî b. Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü'l-Tehzîb*, thk. İbrâhîm ez-Zeybek - Adil Mürşid (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1416/1995), 2/309.

²⁹ Übey b. Kâ'b (ö. 33/654): Hz. Peygamber'e kâtiplik yapan ve Kur'an'a hizmetleriyle tanınan sahâbidir. Rasûlullâh kendisini “seyyidü'l-kurrâ” ve “seyyidü'l-ensâr” gibi lakaplarla övmüş ve sahâbîlere Kur'an'ı Übey'den öğrenmelerini tavsiye etmiştir. Bk. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 1/389-402.

³⁰ Ebû Dâvûd, “Salât”, 47; Nesâî, “İmâmet”, 45; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1429/2008), 8/487; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2003), 3/96.

³¹ Muhammed Nâsîrüddîn el-Elbânî, *Sahîhu'l-Câmi'i's-sağîr ve ziyâdâtüh* (Beyrût: el-Mektebü'l-İslâmî, 1408/1988), 1/446; Muhammed b. Ali el-İtyûbî, *Zahîratü'l-ukbâ fi şerhi'l-Müctebâ* (Riyad: Dâru'l-Mi'râc, 1416/1996), 10/510.

³² Halîl Ahmed es-Sehârenfûrî, *Bezlü'l-mechûd fi halli Ebî Dâvûd*, thk. Muhammed Zekeriyâ b. Yahya el-Kandehlevî (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, t.y.), 4/138; Muhammed el-İtyûbî, *Zahîratü'l-ukbâ*, 10/505-506. Ayrıca bk. İbn Hacer, *Tehzîbü'l-Tehzîb*, 2/309.

³³ Ebû Dâvûd, “Salât”, 47.

³⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 8/487.

³⁵ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 3/96; Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî,

303/915)³⁶ ise ikinci senetle rivayet edilmiştir. Bundan dolayı olsa gerek, İmam Nevevî (ö. 676/1277) Hulâsa adlı eserinde Abdullâh b. Ebî Basîr'in, Übey b. Kâ'b'dan rivayeti hariç hadisin isnat yönüyle sahih olduğunu ifade etmiştir.³⁷ Nesâî şârihlerinden Muhammed el-İtyûbî de hadisin ricâlinin sika (güvenilir) olduğunu ancak senetteki ihtilaftan dolayı hadisin hasen olduğunu belirtmiştir.³⁸

Şuayb el-Arnaût'un (ö. 2016) da içinde bulunduğu komisyon tarafından Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'ine yapılan *el-Mevsuatü'l-hadîsiyye* isimli tahkik çalışmasında hadisin Abdullâh b. Ebî Basîr sebebiyle hasen olduğu ifade edilmiştir. Bu çalışmada, Abdullâh b. Ebî Basîr sebebiyle isnatta teferrüd³⁹ olduğu ve ayrıca onun sadece İbn Hibbân (ö. 354/965) ve Ebü'l-Hasen el-İclî (ö. 261/875) tarafından sika (güvenilir) kabul edildiği belirtilmiştir.⁴⁰ Bu hadis başka bir tarikle de nakledilmemiştir. Ancak hadisin yatsı ve sabah namazının cemaatle kılınmasının fazileti hakkındaki ibareleri benzer şekilde Hz. Âişe (ö. 58/678)⁴¹ ve Ebû Hüreyre'den (ö. 58/678)⁴² farklı senetlerle nakledilmiştir.

Bu hadis, cemaatle namazın fazileti hakkındadır. Ebû Dâvûd, *Sünen* adlı eserinde bu hadisi "Cemaatle namazın fazileti" başlığı altında zikrederek bu hususa işaret etmiştir. Allah Resûlü (s.a.s.), bu hadiste namazın ne kadar kalabalık bir cemaat ile kılınırsa kişinin Allah'a o kadar sevimli olacağını ve sahibine o kadar çok sevap kazandıracağını bildirmiştir. Buna göre hadiste; cemaatle kılınan namazın cemaat sayısı bakımından faziletinin eşit olmadığı, bunun cemaatin azlığına veya çokluğuna göre değişebileceği ifade edilmiştir. Ayrıca hadiste, cemaatle namazın fazileti hakkında sabah ve yatsı namazları için özel bir değerlendirmeden bahsedilmiştir. Görüldüğü üzere bu rivayette, cemaatle kılınan namazın fazileti herhangi bir sayısal değerle kayıtlanmamıştır. Ayrıca bu rivayetten anlaşıldığına göre Allah Resûlü (s.a.s.), namazın cemaatle kılınmasına büyük önem vermiş ve karşılığında büyük sevapların verileceğini müjdeleyerek ashâbını, namazları cemaatle kılmaya teşvik etmiştir.

el-Musannef, thk. Habib el-A'zamî (Beyrüt: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403/1983), 1/523; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek ale ş-Sahîhayn*, thk. Mustafâ Abdülkâdir Atâ (Beyrüt: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2002) 1/375.

³⁶ Nesâî, "İmâmet", 45.

³⁷ Nevevî, *Hülâsatü'l-ahkâm*, 2/650.

³⁸ Muhammed el-İtyûbî, *Zahîratü'l-ukbâ*, 10/505-511.

³⁹ Teferrüd: Senedin bir yerinde râvinin tek kalmasıdır. Bk. Salahattin Polat, "Ferd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/368.

⁴⁰ Şuayb el-Arnaût vd., *el-Mevsuatü'l-hadîsiyye Müsnedü'l-İmam Ahmed b. Hanbel* (Beyrüt: Müessesetü'r-Risâle, 1429/2008), 6/36; 7/433.

⁴¹ İbn Mâce, "Mesâcid", 18; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 10/139.

⁴² Buhârî, "Ezân", 34; Müslim, "Mesâcid", 252; İbn Mâce, "Mesâcid", 18. Ayrıca bk. Buhârî, "Ezân", 9; Müslim, "Salât", 129; Nesâî, "Mevâkit" 22.

b) Osman b. Hakîm⁴³ > Abdurrahman b. Ebî Amra⁴⁴ > Osman b. Affân⁴⁵ tarihiyle Resûlullah'ın (s.a.s.) şöyle buyurduğu nakledilmiştir: “*Yatsı namazını cemaatle kılan kimse, gece yarısına kadar namaz kılmış gibidir. Sabah namazını cemaatle kılan kimse ise bütün gece namaz kılmış gibidir.*”⁴⁶

Hadisin aynı senetle Tirmizî (ö. 279/892) ve Ebû Dâvûd'daki rivayeti ise şöyledir: “*Yatsı namazında cemaatte bulunan kimse, gecenin yarısına kadar namaz kılmış gibidir. Yatsı ve sabah namazında cemaatte bulunan kimse ise bütün gece namaz kılmış gibidir.*”⁴⁷

Ulemânın değerlendirmelerine göre bu hadis, sıhhat açısından sahihtir.⁴⁸ Çünkü hadis âlimleri tarafından hadisin senedindeki râvilerin sika (güvenilir) olduğu ifade edilmiştir.⁴⁹ Diğer yandan İmam Mâlik (ö. 179/795), *Muvatta'* adlı eserinde bu hadisi Osman b. Affân'dan mevkuf olarak rivayet etmiştir.⁵⁰

Müslim'in (ö. 261/875) rivayetinde sadece “sabah” kelimesi geçtiği için, hadisin zahirinden yatsı namazı kılan kimsenin gecenin yarısını, sabah namazını cemaatle kılan kimsenin ise gecenin tamamını namaz kılarak geçirmiş gibi sevap kazanacağı anlaşılmakta ve bu durum sabah namazının daha faziletli olduğuna işaret etmektedir.⁵¹ Aynı hadisin Tirmizî ve Ebû Dâvûd'daki rivayetinde ise, yatsı namazını cemaatle kılan kimsenin gece-

⁴³ Osman b. Hakîm el-Evsî (ö. 139/756): Künyesi Ebû Sehl'dir. Ahmed b. Hanbel, Yahyâ b. Maîn, Ebû Dâvûd, Nesâî, Ebû Hâtim onun sika, Ebû Zür'a ise sâlih olduğunu ifade etmiştir. İbn Hibbân da onu *es-Şikât* adlı eserinde zikretmiştir. Bk. Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâ'i'r-ricâl*, 19/355-357.

⁴⁴ Abdurrahman b. Ebî Amra el-Ensârî (ö. 37/657): Tâbîn dönemi hadis râvilerinden biridir. Çok sayıda hadis rivayetinden bahsedilir. İbn Sa'd onun sika olduğunu söylemiş, İbn Hibbân da onu *es-Şikât* adlı eserinde zikretmiştir. Bk. Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâ'i'r-ricâl*, 17/318-320.

⁴⁵ Osman b. Affân (ö. 35/656): İlk Müslümanlardan ve üçüncü halife olan sahâbîdir. Hz. Peygamber'in kızlarından önce Rukıyye ile onun vefatı üzerine diğer kızı Ümmü Külsüm ile evlenmiş ve bundan dolayı zü'n-nüreyn olarak tanınmıştır. Bk. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 26/149-163.

⁴⁶ Müslim, “Mesâcid”, 260. Ayrıca bk. Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdirrahmân ed-Dârimî, *es-Sünen* (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1423/2002), “Salât”, 23.

⁴⁷ Tirmizî, “Salât”, 51; Ebû Dâvûd, “Salât”, 47. Ayrıca bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/213; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 1/679.

⁴⁸ Elbânî, *Sahîhu'l-Câmi'i's-sağîr ve ziyâdâtüh*, 2/1086.

⁴⁹ Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *Şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd*, thk. Ebû'l-Münzir Hâlid b. İbrâhim el-Mısırî (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1420/1999), 3/31-32.

⁵⁰ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî, *el-Muvatta'*, thk. Ebû Üsâme Selîm b. İd el-Hilâlî es-Selefi (Ummân: Mektebetü'l-Furkân, 1423/2003), “Salâtü'l-cemâa”, 7.

⁵¹ Aynî, *Şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd*, 3/32; Ebû't-Tayyib Muhammed el-Azîmâbâdî, *Avnü'l-ma'bûd şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd*, thk. Ebû Abdillâh en-Nu'mânî el-Eserî (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1426/2005), 1/301; Mahmûd Muhammed Hattâb es-Sübkî, *el-Menheli'l-azbi'l-mevrûd şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd*, nşr. Emin Mahmûd Hattâb (Beyrût: Müessesetü't-Târihi'l-Arabî, h. 1394), 4/247.

nin yarısını, hem yatsı hem de sabah namazını cemaatle kılanın ise gecenin tamamını namaz kılarak geçirmiş gibi sevap kazanacağı açık olarak ifade edilmektedir. Dolayısıyla aynı senetle nakledilmesine rağmen her iki rivayet arasında zahirî anlamda bir farklılık görülmektedir. Ancak hadis şârihlerinin genel kabulüne göre her iki rivayet esas itibarıyla aynı anlamı ihtiva etmektedir. Şöyle ki, Müslim’in rivayetinde geçen “sabah namazı” ifadesi takdiri olarak yatsı namazını da içermektedir. Buna göre her iki rivayette, yatsı namazını cemaatle kılan kimsenin gecenin yarısını, sabah namazını cemaatle kılanın ise diğer yarısını, her ikisini cemaatle kılanın da gecenin tamamını namaz kılarak geçirmiş gibi sevap kazanacağı ifade edilmektedir.⁵² Bununla birlikte, hadisin zahirinden anlaşıldığı üzere sabah namazının, yatsı namazından daha faziletli olabileceği de ihtimal olarak değerlendirilmiştir.⁵³ Nitekim *Riyâzü’s-Sâlihîn Tercüme ve Şerh* adlı eserde, sabah namazına kalkmak ve cemaate gitmek yatsı namazına göre daha zor olduğu gerekçesiyle bu anlam tercih edilmiştir.⁵⁴ Bu anlamın, “*Bir de sabah namazını kıl. Çünkü sabah namazı şahitlidir.*”⁵⁵ âyeti ile “Her kim sabah namazını kılsa o Allah’ın koruması altındadır.”⁵⁶ “*Gece melekleri ile gündüz melekleri sabah namazı vaktinde toplanırlar.*”⁵⁷ hadislerinde ifade edildiği üzere sabah namazının faziletine dair bazı özel değerlendirmelere istinaden doğru olabileceği söylenebilir.

Ayrıca bu hadislerde, sabah ve yatsı namazını cemaatle kılmanın faziletinin diğer namazları cemaatle kılmaya nispetle daha fazla olduğu ifade edilmiştir.⁵⁸ Bu durum her namazı cemaatle kılmanın aynı oranda faziletinin olmadığına ve bunun, kılınan namaza göre değişkenlik arz edeceğine işaret etmektedir.

⁵² Aynî, *Şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd*, 3/32-33; Sehârenfûrî, *Bezlü’l-mechûd*, 4/142; Azîmâbâdî, *Avnü’l-ma’bûd*, 1/301; Sübkî, *el-Menheli’l-azbi’l-mevrûd*, 4/247; Ebü’l-Ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdirrahîm el-Mübârekfûrî, *Tuhfetü’l-ah-vezî şerhu Câmii’-Tirmizî*, thk. Abdülvehhâb Abdüllatif (Beyrût: Dâru’l-Fikr, t.y.), 2/12-13.

⁵³ Sehârenfûrî, *Bezlü’l-mechûd*, 4/142.

⁵⁴ M. Yaşar Kandemir - İsmail Lütü Çakan - Raşit Küçük, *Riyâzü’s-Sâlihîn Tercüme ve Şerhi* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2013), 5/247-248.

⁵⁵ el-İsrâ 17/78.

⁵⁶ Müslim, “Mesâcid”, 261; Tirmizî, “Salât”, 51; İbn Mâce, “Fiten”, 6.

⁵⁷ Buhârî, “Ezân”, 31; Müslim, “Mesâcid”, 246.

⁵⁸ Sübkî, *el-Menheli’l-azbi’l-mevrûd*, 4/247.

c) Ebû Üsâme⁵⁹ > Büreyd b. Abdillâh⁶⁰ > Ebû Bürde⁶¹ > Ebû Mûsâ el-Eş‘arî⁶² tarihiyle Hz. Peygamber’in şöyle buyurduğu nakledilmiştir: “*Namazdan en çok sevap elde edenler; cemaate en uzak yerlerden yürüyerek gelenlerdir. Namazı imamla kılmak için bekleyenler de, namazı tek başına kılıp sonra uyuyanlardan daha çok sevap kazanır.*”⁶³

Buhârî’nin (ö. 256/870) “Sabah namazını cemaatle kılmamanın fazileti”; Müslim’in ise “Mescitlere doğru çok adım atmanın fazileti” başlığı altında zikrettiği bu hadis, sıhhat açısından sahih kabul edilmiştir.⁶⁴ Hadisin râvileri hakkında herhangi bir olumsuz görüş beyan edilmemiştir.⁶⁵ Hemen hemen bütün hadis kaynaklarında cami ve cemaate gitmenin ve bu niyetle atılan adımların fazileti hakkında başlıklar oluşturulmuş ve burada sıhhat değerleri farklı olsa da birçok rivayete yer verilmiştir. Yukarıdaki hadis de cemaatle namazın faziletini ihtiva eden sahih rivayetlerden biri olması sebebiyle önem teşkil etmektedir.

Bu hadise göre; cemaatle namaz kılmak için camiye en uzak yerlerden gelenlerin sevabı, atılan adımların çokluğuna bağlı olarak meşakkatten dolayı, yakından gelenlere göre daha fazladır.⁶⁶ Buna göre evin camiye uzak oluşu ve atılan adımların çokluğuna göre cemaatle namazın fazilet ölçütü değişebilmektedir. Nitekim bu konudaki diğer bazı rivayetlerde de aynı

⁵⁹ Ebû Üsâme (ö. 201/816): Asıl adı Hammâd b. Üsâme b. Zeyd olup tebeu’t-tâbiîn döneminin tanınmış âlimlerinden biridir. Ahmed b. Hanbel ve Yahyâ b. Maîn onun sika olduğunu belirtmiştir. Bk. Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 9/277-279.

⁶⁰ Büreyd b. Abdillâh (ö. 140/757): Yahyâ b. Maîn ve Ebû’l-Hasen el-İclî, İbn Adî gibi âlimler onun güvenilir bir muhaddis olduğunu söylemektedirler. Ancak Ahmed b. Hanbel, Ebû Hâtim er-Râzî ve Nesâî onun hakkında leys bi’l-kavî yahut leys bi’l-metin (kuvvetli değildir), leys bi’l-hüccet (hadisi hüccet değildir) gibi cerh lafızları kullanmıştır. Bununla birlikte hadislerinin i’tibar için yazılabileceği de zikredilmiştir. Bk. Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 6/251-252.

⁶¹ Ebû Bürde Âmir b. Ebî Mûsâ Abdullâh b. Kays el-Eş‘arî (ö. 104/722): Kûfe kadısı, fakih ve muhaddis tâbiidir. Hadis münekkitlerince sika kabul edilmiştir. Bk. Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 4/343-346.

⁶² Ebû Mûsâ el-Eş‘arî (ö. 42/662-63): Fıkıh ilmiyle tanınan sahâbidir. Hz. Peygamber’in sağlığında fetva verenlerden biridir. Kur’ân-ı Kerîm’i güzel okuyuşuyla Hz. Peygamber’in övgüsünü kazanmıştır. Rivayet ettiği birçok hadis bulunmaktadır. Bk. Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 2/380-402.

⁶³ Buhârî, “Ezân”, 31; Müslim, “Mesâcid”, 277; Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, 3/90; Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme, *es-Sahîh*, thk. Muhammed Mustafâ el-A‘zamî (Beyrût: Mektebü’l-İslâmî, 1400/1980), 2/378.

⁶⁴ Elbânî, *Sahîhu’l-Câmi’i ş-şagîr ve ziyâdâtüh*, 1/242.

⁶⁵ Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü’l-kârî şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, nşr. Abdullâh Mahmûd Muhammed Ömer (Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1421/2001), 5/238-239.

⁶⁶ Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Fethu’l-bârî şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, thk. Muhibbuddîn el-Hatîb (Kahire: Dâru’r-Reyyân, 1407/1986), 2/162; Aynî, *Umdetü’l-kârî*, 5/238-239.

husus ifade edilmiştir. Meselâ, Ebû Hüreyre'den rivayet edilen sahih bir hadiste⁶⁷ Hz. Peygamber (s.a.s.), “*Mescide en uzak yerden gelen, en fazla sevabı alandır.*”⁶⁸ buyurmuştur. Aynı şekilde yine Ebû Hüreyre'den rivayet edilen sahih bir hadiste⁶⁹ Hz. Peygamber (s.a.s.), “*Bir kimse mescide gitme niyetiyle evinden çıktığında, attığı bir adımla kendisine bir sevap yazılır, diğer adımıyla bir günahı silinir.*”⁷⁰ buyurmuştur. Başka bir hadiste ise “*Namaza giderken atılan her adım sadakadır.*”⁷¹ ifadesi geçmiştir. Bu hadisler başta olmak üzere Übey b. Kâ'b⁷² (ö. 33/654) ve Câbir b. Abdillâh'tan (ö. 78/697)⁷³ benzer içerikte hadisler rivayet edilmiştir. Bütün bu rivayetlere göre cemaatle namazın faziletini belirleyen temel ölçütlerden biri, camiye uzaklık ve buna bağlı olarak atılan adımların çokluğudur. Ayrıca yukarıda geçen Ebû Mûsâ el-Eş'arî rivayetinde ise herhangi bir sayısal değer belirtilmeden namazı cemaatle kılanların, tek başına kılanlardan daha fazla sevap elde edeceği belirtilmiştir.

2. Cemaatle Namazın Fazilet Derecesini Yirmi Küsur Olarak İfade Eden Rivayetler

Cemaatle kılınan namazın fazileti ile ilgili bazı rivayetlerde derece olarak “yirmi küsur” ifadesi geçmektedir. Bu içerikteki en meşhur rivayet şöyledir: A'meş⁷⁴ > Ebû Sâlih⁷⁵ > Ebû Hüreyre⁷⁶ tarikiyle Resûlullah'ın (s.a.s.) şöyle buyurduğu nakledilmiştir: “*Sizden birinin cemaatle kıldığı namaz, işyerinde ve evinde kıldığı namazdan yirmi küsur derece daha sevaptır. Şöyle ki, bir kimse güzelce abdest alır, sonra sadece namaz kılmak maksadıyla mescide giderse, attığı her adım sebebiyle bir derecesi yükseltilir ve bir günahı bağışlanır. Sizden biri, namaz kıldığı yerde bulunduğu süre içerisinde abdestini bozmadığı*

⁶⁷ Elbânî, *Sahîhu'l-Câmi'i's-sağîr ve ziyâdâtüh*, 1/535.

⁶⁸ Ebû Dâvûd, “Salât”, 48; İbn Mâce, “Mesâcid”, 15.

⁶⁹ Muhammed el-İtyûbî, *Zahîratu'l-ukbâ*, 8/636-637; Elbânî, *Sahîhu'l-Câmi'i's-sağîr ve ziyâdâtüh*, 2/1027.

⁷⁰ Nesâî, “Mesâcid”, 14; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/285.

⁷¹ Buhârî, “Cihâd”, 72; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/270.

⁷² Müslim, “Mesâcid”, 278; Ebû Dâvûd, “Salât”, 48; İbn Mâce, “Mesâcid”, 15.

⁷³ Müslim, “Mesâcid”, 279-280-281.

⁷⁴ A'meş (ö. 148/765): Asıl adı Süleymân b. Mihrân el-Kûfî'dir. Hadis ve fıkıh alanlarındaki bilgisiyle tanınan tâbiîn nesline mensup bir âlimdir. Hadis rivayetinde sika olduğu ifade edilmiştir. Bk. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 6/226-238.

⁷⁵ Ebû Sâlih Zekvân b. Abdillâh (ö. 101/719-20): Semmân lakabıyla da bilinir. Tâbiîn nesline mensup hadis hâfızıdır. Medine'nin ileri gelen âlimlerinden biridir. Hadis münekkitleri tarafından hadis rivayetinde sika olarak değerlendirilmiştir. Bk. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 5/36-37.

⁷⁶ Ebû Hüreyre: Asıl adı Abdurrahmân b. Sahr ed-Devsî'dir. Çok hadis rivayet etmesiyle tanınan ve ashâb-ı Suffe'den olan sahâbîdir. Ebû Hüreyre künyesiyle meşhur olmuştur. Binden fazla hadis rivayet eden sahâbe arasında ilk sırayı almaktadır. Bk. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 2/578-590.

ve kimseye eziyet etmediği müddetçe melekler onun için: ‘Allah’ım onu bağışla! Allah’ım ona merhamet et!’ diyerek dua ederler. Sizden biri, namazı beklediği sürece namaz kılıyor gibi sevap kazanır.’⁷⁷

Hadisin bütün kaynaklardaki müşterek tariki; A‘meş, Ebû Sâlih ve Ebû Hüreyre olmak üzere üç râviden oluşmaktadır. Bununla birlikte senedin ibtidâsında (senedin müellif tarafı) A‘meş’ten önce farklı râviler zikredilmiştir. Meselâ hadisin senedinde, Buhârî’de A‘meş’ten bir önceki râvi Cerîr b. Abdilhamîd⁷⁸ iken; Müslim, İbn Mâce (ö. 273/887) ve Ahmed b. Hanbel’de ise Ebû Muâviye’dır.⁷⁹

Hadisin isnadı şeyhaynın (Buhârî ve Müslim) şartlarına göre sahihtir.⁸⁰ Hadis, İbn Mâce’de aynı senetle sadece “Sizden birinin cemaatle kıldığı namaz, işyerinde ve evinde kıldığı namazdan yirmi küsur derece daha sevaptır.”⁸¹ ifadeleriyle geçmektedir. Son dönem hadis âlimlerinden Elbânî (ö. 1999), İbn Mâce’deki bu hadisin sahih olduğunu belirtmiştir.⁸² Hadis, İbn Mâce’deki benzer içeriğiyle aynı senetle Ebû Dâvûd et-Tayâlisî’nin (ö. 204/819) *Müsned*’inde,⁸³ farklı senetlerle ise İbn Ebî Şeybe’nin (ö. 235/849) *Musannef*⁸⁴ ve Taberânî’nin (ö. 360/971) *Mu‘cemü’l-kebir*⁸⁵ adlı eserlerinde zikredilmiştir.

Hadisin aynı senetle Buhârî’nin bir rivayeti⁸⁶ ile Müslim,⁸⁷ Ahmed b. Hanbel⁸⁸ ve İbn Mâce’deki⁸⁹ rivayetinde, cemaatle namazın faziletiyle ilgili sayısal değer olarak “yirmi küsur” ifadesi geçmektedir. Müslim, aynı

⁷⁷ Buhârî, “Büyü”, 49; Müslim “Mesâcid”, 272; İbn Mâce, “Mesâcid”, 16; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/80.

⁷⁸ Cerîr b. Abdilhamîd (ö. 188/804): Ebû Abdillâh ed-Dabbî ismiyle de bilinir. Hadis hafızıdır. Birçok tâbiünden hadis rivayet etmiştir. Hadis rivayetinde güvenilirliği konusunda âlimler ittifak etmişlerdir. Bk. Zehebî, *Siyeru a‘lâmi’n-nübelâ*, 9/9-18.

⁷⁹ Ebû Muâviye: (ö. 195/810): Asıl adı Muhammed b. Hâzım ed-Darîr el-Kûfî’dır. Hadis hâfızı olarak bilinir. Mürjic’e nin önde gelen temsilcilerinden olduğu zikredilmiştir. A‘meş başta olmak üzere birçok tâbiünden hadis rivayet etmiştir. Hadis otoriteleri tarafından sika (güvenilir) olduğu hususunda ittifak edilmiştir. Bk. Zehebî, *Siyeru a‘lâmi’n-nübelâ*, 9/73-78.

⁸⁰ Şuayb el-Arnaût vd., *el-Mevsûatü’l-hadisyye*, 12/399.

⁸¹ İbn Mâce, “Mesâcid”, 16.

⁸² Muhammed Nâsirüddîn el-Elbânî, *Sahihu Süneni İbn Mâce* (Riyad: Mektebetü’l-Meârif, 1417/1997), 1/242.

⁸³ Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd et-Tayâlisî, *el-Müsned*, thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî (b.y.: Dâru’l-Hicr, 1420/1999), 4/163.

⁸⁴ Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebi Şeybe, *el-Musannef*, thk. Hamd b. Abdillâh el-Cuma’- Muhammed b. İbrâhîm el-Luheydân (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1425/2004), 3/540.

⁸⁵ Ebû’l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu‘cemü’l-kebir*, thk. Hamdî Abdülmeccid es-Selefî (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, t.y.), 10/129.

⁸⁶ Buhârî, “Büyü”, 49.

⁸⁷ Müslim “Mesâcid”, 272.

⁸⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/80.

⁸⁹ İbn Mâce, “Mesâcid”, 16.

ifadenin geçtiği diğer bazı rivayetlerin isnadına *Sahih*'inde yer vermiştir.⁹⁰ Bu rivayetlerde geçen “بُضْعُ” kelimesi “küsür” anlamına gelmekte ve bir görüşe göre üçten ona kadar, diğer bir görüşe göre ise beşten büyük ondan küçük bir değeri ifade etmektedir.⁹¹ Hadisin aynı senetle Buhârî'de geçen diğer rivayetleri⁹² ile Ebû Dâvûd'daki rivayetinde ise “yirmi beş” ifadesi geçmektedir.⁹³

Cemaatle kılınan namazın fazilet derecesiyle ilgili olarak “yirmi küsur” ifadesinin geçtiği bu rivayette, cami ve mescit dışında da cemaatle namazın faziletli olduğu zikredilmiştir. Ayrıca hadise göre, mescide giderken atılan adım sayısına ve mescitte bekleme süresine göre hadiste geçen “yirmi küsur” ifadesinin sayısal değer olarak değişkenlik gösterebileceği söylenebilir.

3. Cemaatle Namazın Fazilet Derecesini Yirmi Dört Olarak İfade Eden Rivayetler

Namazın cemaatle kılınmasının fazileti hususunda bazı rivayetlerde yirmi dört ifadesi geçmektedir. Senet yönüyle hem Hz. Peygamber'e hem de sahâbeye nispet edilerek nakledilen bu rivayetler şöyledir:

a) Sehl b. Osmân⁹⁴ > Rebî' b. Bedr⁹⁵ > Cüreyri⁹⁶ > Ebû Nadre⁹⁷ tarikiyle Zeyd b. Sâbit⁹⁸ Resûlullah'tan şöyle işittiğini nakletmiştir: “*Cemaatle kılı-*

⁹⁰ Bk. Müslim, “Mesâcid”, 250.

⁹¹ Hüseyin b. Muhammed Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garibi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, t.y.), “b-d-a”, 50.

⁹² Buhârî, “Salât”, 87; “Ezân”, 30.

⁹³ Ebû Dâvûd, “Salât”, 48.

⁹⁴ Sehl b. Osman (ö. 235/849): Ebû Mes'ûd el-Askerî künyesiyle de bilinir. Ebû Hâtim ve Ebû Zür'a onu rivayette sadûk (genellikle güvenilir) olarak nitelendirmiştir. İbn Hibbân da sika râvilerle ilgili eserinde ona yer vermiştir. Bk. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 11/454-455.

⁹⁵ Rebî' b. Bedr b. Amr: Künyesi Ebû'l-A'lâ'dır. Hadis münekkitleri onun hakkında “zayıf, vâhi'l hadîs, metrûkû'l-hadîs” gibi cerhedici tabirler kullanmıştır. Bk. İbn Adî, *el-Kâmil fî du'afâ'i'r-ricâl*, 4/507-518.

⁹⁶ Saîd b. İyâs el-Cüreyri el-Basrî (ö. 144/761): Yaşadığı dönemde Basra'nın önde gelen âlimlerden biridir. Ahmed b. Hanbel'e göre Basra muhaddislerindedir. Yahyâ b. Maîn onun sika olduğunu ifade etmiştir. Ancak Ebû Hâtim ve İbn Adî, vefat etmeden önce onun hafızasının zayıfladığını belirtmiştir. Bk. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 6/153-156.

⁹⁷ Ebû Nadre Münzir b. Mâlik b. Kut'a el-Abdî (ö. 108/726): Tâbiin dönemi muhaddislerindedir. Basra'nın önde gelen âlimlerindedir. Onun hakkında Ahmed b. Hanbel hayırdan başka bir şey bilmediğini, Yahyâ b. Maîn, Ebû Zür'a er-Râzî ve Nesâî onun sika olduğunu söylemişlerdir. İbn Hibbân ise fasih bir kimse olduğunu, fakat rivayetlerinde hata ettiğini ileri sürmüştür. Ukaylî ve İbn Adî onu zayıf râvilerle dair eserlerine almakla beraber aleyhinde bir şey söylememişlerdir. Bk. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 4/529-532; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl fî esmâ'i'r-ricâl*, 28/508-510. Ayrıca bk. İbn Adî, *el-Kâmil fî du'afâ'i'r-ricâl*, 9/590-591.

⁹⁸ Zeyd b. Sâbit (ö. 45/665): Hz. Peygamber'in vahiy kâtiplerindedir. Hz. Peygamber'in emriyle İbrânice'yi öğrenmiştir. Aynı zamanda Hz. Peygamber (s.a.s.) zama-

*nan namaz, bir kimsenin tek başına kıldığı namazdan yirmi dört kat daha faziletlidir. Bu, kendi kıldığı namaz ile (toplam) yirmi beş (pay) eder.*⁹⁹

Taberânî'nin, *el-Mu'cemü'l-kebir*'inde geçen bu rivayet, isnat yönüyle zayıf kabul edilmiştir. Çünkü râvilerden Rebî' b. Bedr'in hadis rivayetinde zayıf olduğu ifade edilmiştir.¹⁰⁰ Hadis münekkitleri onun hakkında "zayıf, vâhi'l hadîs,¹⁰¹ metrûkü'l-hadîs"¹⁰² gibi cerhedici tabirler kullanmıştır.¹⁰³

b) Abdürrezzâk¹⁰⁴ > Ma'mer¹⁰⁵ > Hasen'dan dinleyen biri > Hasen¹⁰⁶ tarikiyle Resûlullah'ın (s.a.s.) şöyle buyurduğu nakledilmiştir: "*Cemaatle kılınan namaz, bir kimsenin tek başına kıldığı namazdan yirmi dört kat daha faziletlidir.*"¹⁰⁷

Sadece Abdürrezzâk'ın *Musannef*'inde yer alan bu rivayet, İbn Hacer'in (ö. 852/1449) *el-Metâlibü'l-âliye* adlı eserine yapılan tahkik çalışmasında ifade edildiği üzere mürseldir.¹⁰⁸ Çünkü râvilerden Hasen, sahâbeyi zikret-

nında Kur'an-ı Kerim'in tamamını ezberleyen ensara mensup dört kişiden biridir. Özellikle fıkıh ve hadis alanında ilim ve fetva ehli olan sahâbiler arasında zikredilmiştir. Bk. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 2/426-441.

⁹⁹ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 5/158-159.

¹⁰⁰ Ebü'l-Hasen Nürüddin Ali b. Ebî Bekr el-Heysemî, *Mecma'u'z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâ'id*, thk. Muhammed Abdülkadir Ahmed Atâ (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1422/2001), 2/126.

¹⁰¹ Vâhi'l hadîs: Sika (güvenilir) biri olduğu hiç söylenmemiş olmakla birlikte etkileyici bir sebepten dolayı zayıf olduğu bildirilen râvi hakkında kullanılan bir tabirdir. İbn Hacer böyle bir râvinin rivayet ettiği hadislerin hiçbir surette alınamayacağını ifade etmiştir. Bk. Abdullâh Aydınlu, *Hadis Isulahları Sözlüğü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2011), 327.

¹⁰² Metrûk: Yalan söylemekle itham edilen râviyi veya onun naklettiği rivayeti ifade eden hadis terimidir. Metrûkü'l-hadîs ifadesi de cerh nitelikli bir lafız olup bununla hem râvinin kendisinin hem de rivayetlerinin terk edilmesi gerektiğine işaret edilmektedir. Bk. Mehmet Efendioğlu, "Metrûk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/415.

¹⁰³ İbn Adî, *el-Kâmil fî du'afâ'i'r-ricâl*, 4/507-518.

¹⁰⁴ Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî (ö. 211/826-27): Meşhur Yemenli muhaddistir. Kaynaklarda "âlimü'l-Yemen, hâfîzu'l-kebir" gibi unvanlarla anılır. Hadis ilmindeki yeri dolayısıyla birçok ulemâ tarafından övülmüştür. Hadis ilminde sika olarak tanınır. *el-Musannef* adlı hadis eseri vardır. Bk. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 9/563-580.

¹⁰⁵ Ma'mer b. Râşid (ö. 153/770): Hasan-ı Basrî'nin cenaze namazında bulunduktan sonra genç yaşta ilim tahsiline başlamıştır. Hadis hâfızıdır. Hadis ve fıkıh alanındaki ilmiyle tanınır. Hadis ilminde sika olarak bilinir. *el-Câmi'* adlı bir hadis kitabı bulunmaktadır. Bk. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 7/5-18.

¹⁰⁶ Hasan-ı Basrî (ö. 110/728): Basralı meşhur âlimdir. Zâhid kişiliği ile tanınır. Pek çok sahâbiden hadis rivayet eden Hasan-ı Basrî tâbiinin en faziletliilerinden biri olarak kabul edilir. Hadis ilminde sika olarak bilinir. Bk. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 4/563-588.

¹⁰⁷ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 1/523.

¹⁰⁸ Mürsel: Tâbiînden bir râvinin, kendisiyle Hz. Peygamber arasındaki sahâbînin ismi-

meden doğrudan Hz. Peygamber'den rivayette bulunmuştur. Ayrıca rivayetin senedinde inkıtâ bulunmaktadır. Çünkü Ma'mer, hadisi kimden aldığını zikretmemiştir.¹⁰⁹ Dolayısıyla rivayet isnat yönüyle zayıftır.

c) Hâlid¹¹⁰ > Dâvûd¹¹¹ > Saîd b. Müseyyeb¹¹² tarihiyle Ebû Hüreyre'nin şöyle dediği nakledilmiştir: “*Cemaatle kılınan namazın fazileti, bir kimsenin tek başına kıldığı namazdan yirmi dört derece daha fazladır.*”¹¹³

Bu rivayet sadece İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef* inde geçmektedir. Söz konusu hadis, Ebû Hüreyre'ye isnat edildiği için mevkufur.¹¹⁴ İbn Hacer'in *el-Metâlibü'l-âliye* adlı eserine yapılan tahkik çalışmasında belirtildiği üzere, râvilerden Hâlid el-Ahmer'in sika (güvenilir) olmakla birlikte bazen rivayette vehmettiği,¹¹⁵ diğer bir râvi Dâvûd'un da sika ve mütkın (hadis rivayetinde güvenilir ve titiz) olmakla birlikte ezberinden rivayette bulunduğu bazen vehmettiği ifade edilmektedir. Ayrıca bu hadis, sika râvilerin Ebû Hüreyre'den Hz. Peygamber'e isnatla merfû¹¹⁶ olarak rivayet ettikleri hadisler muhalif olduğu için şâz bir rivayettir.¹¹⁷ Dolayısıyla bu rivayet, isnat yönüyle zayıftır.

Cemaatle namazın fazilet derecesini “yirmi dört” olarak ifade eden bu

ni atlayarak naklettiği hadistir. Bk. Salahattin Polat, “Mürsel”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/52.

¹⁰⁹ Bk. Ahmed b. Alî b. Hacer el-Askalânî, *el-Metâlibü'l-âliye bi-zevâ'idü'l-mesâni-di's-semâniye*, thk. Sa'd b. Nâsır b. Abdulazîz eş-Şuserî vd. (Riyad: Dâru'l-Âsime, 1429/1998), 3/690.

¹¹⁰ Ebû Hâlid el-Ahmer (ö. 189/804): Asıl adı Süleyman b. Hayyân el-Ezdi'dir. Ebû'l-Hasen el-İclî'ye göre sikadır. Nesâî onun hakkında “leyse bihi be's” (zararı yok), Ebû Hâtim “sadûk” (genellikle güvenilir), Yahyâ b. Maîn ve İbn Adî ise “sadûk ve leyse bi-hüccetin” (hadisi delil olmaz) tabirini kullanmıştır. Bk. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 9/19-21; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâ'i'r-ricâl*, 11/394-398.

¹¹¹ Dâvûd b. Ebî Hind (ö. 140/757): Asıl adı Dînâr b. Azâfir'dir. Enes b. Mâlik'i görmüştür. Ahmed b. Hanbel, Yahyâ b. Maîn, Ebû Hâtim, Ebû'l-Hasen el-İclî ve Nesâî onun sika olduğunu ifade etmiştir. Bk. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 6/376-379; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâ'i'r-ricâl*, 8/461-466.

¹¹² Saîd b. Müseyyeb (ö. 94/713): Medineli meşhur tâbiîn fakihlerinden biridir. Rivayet ettiği hadisler bütün hadis kitaplarında yer almıştır. Hadis ilminde sika, sebt, hüccet gibi ifadelerle anılmıştır. Bk. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 4/217-246.

¹¹³ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 3/540.

¹¹⁴ Mevkuf hadis: Sahâbenin sözü ve fiili anlamında hadis terimidir. Bk. Abdullâh Aydın, “Mevkuf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/437.

¹¹⁵ Vehim: Râvinin çok yanlışması anlamında hadis terimidir. Bk. Bünyamin Erul, “Vehim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/616.

¹¹⁶ Merfû hadis: Hz. Peygamber'e nispet edilen söz ve haber anlamında hadis terimidir. Bk. Abdullâh Aydın, “Merfû”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/180.

¹¹⁷ Bk. İbn Hacer, *el-Metâlibü'l-âliye*, 3/690.

rivayetler yukarıdaki değerlendirmelerde görüldüğü üzere hadis otoriteleri tarafından senet ve metin yönüyle muteber olarak değerlendirilmemiştir.

4. Cemaatle Namazın Fazilet Derecesini Yirmi Dört veya Yirmi Beş Olarak İfade Eden Rivayetler

Cemaatle kılınan namazın tek başına kılınan namazdan daha faziletli olduğu konusundaki bazı rivayetlerde sayısal değer olarak yirmi dört veya yirmi beş ifadesi geçmektedir. Hz. Peygamber'e ve sahâbeye nispet edilen bu rivayetler şöyledir:

a) Yûnus b. Ebî İshâk¹¹⁸ > Babası¹¹⁹ > Abdullâh b. Ebî Basîr > Babası¹²⁰ > Übey b. Kâ'b tarikiyle Resûlullah'ın şöyle buyurduğu nakledilmiştir: “*Bir kimsenin cemaatle kıldığı namaz, tek başına kıldığı namazdan yirmi dört veya yirmi beş derece daha üstündür.*”¹²¹

Son devir hadis âlimlerinden Şuayb el-Arnaût, İbn Mâce'nin *Sünen*'ine yaptığı tahkik çalışmasında, râvilerden Abdullâh b. Ebî Basîr'in rivayet yönüyle meçhul olması nedeniyle bu hadisin isnadının zayıf olduğunu ifade etmiştir.¹²² Abdullâh b. Ebî Basîr'in meçhul olarak ifade edilmesi ise, kendisinden sadece bir râvinin rivayette bulunması sebebiyledir.¹²³ Nitekim Zehebî (ö. 748/1348), zayıf râvilere dair *Mizânü'l-i'tidâl* adlı eserinde mezkûr râvinin sadece Ebû İshâk rivayetleriyle bilindiğini ifade etmiştir.¹²⁴ Aynı ifade, Mizzî'nin (ö. 742/1341) *Tehzîbü'l-kemâl* ile İbn Hacer'in *Tehzîbü't-Tehzîb* adlı eserinde de zikredilmiş, bununla birlikte İbn Hibbân ile Ebû'l-Hasen el-İclî'nin onun hakkında sika (güvenilir) dediklerine atıfta bulunulmuştur.¹²⁵

¹¹⁸ Yunus b. Ebî İshâk (ö. 157/773): Tâbiînün küçüklerinden sayılır. İbn Hibbân onu *es-Şikât* adlı eserinde zikretmiştir. Yahyâ b. Maîn onun sika olduğunu ifade etmiştir. Onun hakkında Nesâî “leyse bihi be's” (zararı yok), Ebû Hâtîm ise “sâdük ancak lâ yuhteccü bi-hadisih” (hadisi delil olmaz) demiştir. Yahyâ b. Kattân da onda gaflet olduğunu belirtmiştir. İbn Adî onu zayıf râvilere dair eserinde zikretmiş ve onun rivayetlerinin hasen olduğunu ifade etmiştir. Bk. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 7/26-27; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâ'i'r-ricâl*, 32/488-493; İbn Adî, *el-Kâmil fi du'afâ'i'r-ricâl*, 10/483-485.

¹¹⁹ Ebû İshâk Amr b. Abdillâh es-Sebî'nin tercüme-i hâli için bk. 25 numaralı dipnot.

¹²⁰ Ebû Basîr el-Abdî el-Kûfi: Sahâbeden Übey b. Kâ'b, Ali b. Ebî Tâlib ve Eş'as b. Kays'tan rivayette bulunmuştur. Ebû Dâvûd, Nesâî ve İbn Mâce onun rivayetlerine yer vermiştir. İbn Hibbân onu *es-Şikât* adlı eserinde zikretmiştir. Bk. Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâ'i'r-ricâl*, 33/81-82.

¹²¹ İbn Mâce, “Mesâcid”, 16.

¹²² Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrût: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009), 1/505.

¹²³ Meçhul terimi için bk. Emin Aşıkutlu, “Meçhul”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/286-288; Aydın, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, 172-173.

¹²⁴ Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, 2/398.

¹²⁵ Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâ'i'r-ricâl*, 14/339-340; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 2/309.

Rivayet metin yönüyle de değerlendirilmiştir. İbn Hacer, rivayette geçen “yirmi dört” veya “yirmi beş” ifadesinin râvinin şüpheye düşmesinden kaynaklandığını ifade etmiştir.¹²⁶ Elbânî de İbn Mâce’nin *Sünen*’ine yaptığı tahkik çalışmasında; rivayetin hasen;¹²⁷ diğer bir eserinde ise başka bir rivayette geçmediği için buradaki “yirmi dört” ifadesinin “münker” olduğunu belirtmiştir.¹²⁸ Buradaki “münker” ifadesi, zayıf râvinin güvenilir râvilerle muhalif olarak rivayette bulunması anlamındadır.¹²⁹

b) Ebû İshâk > Ebü’l-Ahves¹³⁰ > tarikiyle Abdullâh b. Mes’ûd’un¹³¹ şöyle dediği nakledilmiştir: “*Cemaatle kılınan namaz, tek başına kılınan namazdan yirmi dört veya yirmi beş derece daha üstündür.*”¹³²

İbn Ebî Şeybe’nin *Musannef*’inde geçen bu rivayet Abdullâh b. Mes’ûd’a isnat edildiği için mevkuftur. Rivayetin isnadı sika (güvenilir) râvilerden oluştuğu için sahih olmakla birlikte Ebü’l-Ahves > Abdullâh b. Mes’ûd tarikiyle nakledilen ve fazilet derecesini yirmi beş olarak ifade eden merfû hadislere¹³³ muhaliftir. Bu sebeple bu rivayetin şâz olduğu ve buna bağlı olarak da zayıf olduğu ifade edilebilir.

5. Cemaatle Namazın Fazilet Derecesini Yirmi Beş Olarak İfade Eden Rivayetler

Bazı rivayetlerde cemaatle kılınan namazın fazilet derecesi olarak yirmi beş ifadesi geçmektedir. Sahâbeden Ebû Hüreyre, Ebû Saîd el-Hudrî, Hz. Âişe ve Abdullâh b. Mes’ûd tarafından Hz. Peygamber’e isnat edilerek nakledilen bu rivayetler şöyledir:

5.1. Ebû Hüreyre Rivayetleri

a) İbn Şihâb ez-Zührî¹³⁴ > Saîd b. Müseyyeb > Ebû Hüreyre tarikiyle

¹²⁶ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 2/155.

¹²⁷ Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni, *es-Sünen*, thk. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî (Riyad: Mektebetü’l-Meârif, h. 1417), 149.

¹²⁸ Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî, *Sahîhu Süneni Ebî Dâvûd* (Kuveyt: Müessesetü Geras, 1423/2002), 3/77.

¹²⁹ Münker terimi için bk. Mehmet Efendioğlu, “Münker”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/13-14.

¹³⁰ Ebü’l-Ahves (ö. 90/708): Asıl adı Avf b. Mâlik b. Nadle el-Cüşemî’dir. Tâbiîn dönemi râvilerindedir. Abdullâh b. Mes’ûd, Ebû Hüreyre ve Ebû Mûsâ el-Eş’arî gibi sahâbenin önde gelen isimlerinden rivayette bulunmuştur. Rivayette sika olduğu belirtilmiştir. Bk. İbn Hacer, *Tehzîbü’l-Tehzîb*, 3/337.

¹³¹ Abdullâh b. Mes’ûd (ö. 32/652-53): İlk Müslümanlardandır. Tefsir, fıkıh ve hadis ilminde önemli bir yeri olan sahâbidir. Hz. Peygamber’le olan yakın münasebeti sebebiyle ondan birçok hadis rivayet etmiştir. Bk. Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 1/461-500.

¹³² İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 3/541.

¹³³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/476; Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebir*, 10/127.

¹³⁴ İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742): Muhammed b. Müslim b. Ubeydillâh İbn Şihâb ez-Zührî tâbiîn döneminin önemli muhaddislerinden biridir. Hadisleri tedvin eden

Hız. Peygamber'in (s.a.s.) şöyle buyurduğu nakledilmiştir: *"Cemaatle kılınan namaz, sizden birinin tek başına kıldığı namazdan yirmi beş cüz daha faziletlidir. Gece ve gündüz melekleri sabah namazında bir araya gelirler."*¹³⁵

Cemaatle namazın fazilet derecesini yirmi beş olarak ifade eden Ebû Hüreyre rivayetleri içinde sadece bu rivayet müttefekun aleyhtir.¹³⁶ Rivayetin bütün kaynaklardaki müşterek tariki, İbn Şihâb ez-Zühri > Saîd b. Müseyyeb > Ebû Hüreyre şeklindedir. Hadisin isnadı, şeyhaynın şartlarına göre sahihtir.¹³⁷

b) A'meş > Ebû Sâlih > Ebû Hüreyre tarikiyle Resûlullah'ın (s.a.s.) şöyle buyurduğu nakledilmiştir: *"Bir kimsenin cemaatle kıldığı namaz, evinde ve işyerinde kıldığı namazdan yirmi beş kat daha sevaptır. Şöyle ki, kişi güzelce abdest alıp, sonra sadece namaz kılmak amacıyla mescide giderse attığı her adım sebebiyle bir derece yükseltilir ve bir hatası da silinir. Namazını kıldıktan sonra namaz kıldığı yerde kaldığı sürece melekler ona: Allah'ım onu bağışla! Allah'ım ona merhamet et! diyerek dua ederler. Sizden birisi namazı beklediği sürece namaz kılyor gibidir."*¹³⁸

Nevevî, *Hulâsa* adlı eserinde bu hadisin müttefekun aleyh olduğunu ifade etmiştir.¹³⁹ Ancak aynı senetle Müslim'de geçen rivayette cemaatle namazın fazilet derecesi "yirmi küsur" olarak ifade edilmiştir. Sahih olduğu belirtilen¹⁴⁰ yukarıdaki rivayette ise yirmi beş ifadesi geçmektedir. Dolayısıyla bu hususta müttefekun aleyh olan hadis, cemaatle namazın fazilet derecesini "yirmi küsur" olarak ifade eden rivayettir.¹⁴¹

Buhârî ve Ebû Dâvûd'da, A'meş > Ebû Sâlih > Ebû Hüreyre tarikiyle nakledilen bu rivayette, cemaatle namazın fazilet derecesiyle ilgili sayısal değer olarak yirmi beş ifadesi geçmektedir. Hadisin aynı senetle Buhârî'nin bir rivayeti¹⁴² ile Müslim,¹⁴³ Ahmed b. Hanbeli¹⁴⁴ ve İbn Mâce'deki¹⁴⁵ riva-

ilk kişi olarak tanınır. Hadis ilminde sika oluşu hususunda ihtilaf yoktur. Bk. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 5/326-350.

¹³⁵ Buhârî, "Ezân", 31; Müslim, "Mesâcid", 245, 246; Tirmizî, "Salât", 47; Nesâî, "Salât", 21; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/19; İmam Mâlik, "Salâtü'l-cemâa", 2.

¹³⁶ Müttefekun aleyh: Bir hadisin hem Buhârî hem Müslim'in *el-Câmi'u's-sahih*'lerinde yer aldığı ifade eden terimdir. Bk. Ahmet Yücel, "Müttefekun aleyh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/224.

¹³⁷ Şuayb el-Arnaût vd., *el-Mevsûatü'l-hadisîyye*, 13/53.

¹³⁸ Buhârî, "Ezân", 30; Ebû Dâvûd, "Salât", 48. Ayrıca bk. Buhârî, "Salât", 87.

¹³⁹ Nevevî, *Hülâsatü'l-ahkâm*, 2/648.

¹⁴⁰ Elbânî, *Sahihu'l-Câmi'i's-sağîr ve ziyâdâtüh*, 2/711.

¹⁴¹ Buhârî, "Büyü", 49; Müslim "Mesâcid", 272. Ayrıca bk. İbn Mâce, "Mesâcid", 16; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/80.

¹⁴² Buhârî, "Büyü", 49.

¹⁴³ Müslim "Mesâcid", 272.

¹⁴⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/80.

¹⁴⁵ İbn Mâce, "Mesâcid", 16.

yetinde ise aynı hususla ilgili olarak “yirmi küsur” ifadesi geçmektedir. Hadis şârihlerine göre bu iki farklı ifade arasında bir tezat yoktur. Çünkü “küsur” anlamına gelen “بُضْعٌ” kelimesi beş veya yedi rakamlarına râcidir. Bir kısım ulemâya göre “yirmi beş” ile ilgili rivayetlerin çokluğu nedeniyle söz konusu kelimenin beş rakamına, bazılarına göre ise “yirmi yedi” sayısında ziyadelik olduğundan yedi rakamına râci olduğu ifade edilmiştir.¹⁴⁶ Nitekim “بُضْعٌ” kelimesi Arapça’da, bir görüşe göre üçten ona kadar, diğer bir görüşe göre ise beşten büyük ondan küçük bir değeri ifade etmektedir.¹⁴⁷ Bundan dolayı olsa gerektir ki Nevevî¹⁴⁸ başta olmak üzere bir kısım ulemâ, yukarıdaki rivayeti müttefekun aleyh kapsamında değerlendirmiştir.¹⁴⁹

c) Eflah b. Humeyd¹⁵⁰ > Ebû Bekr b. Muhammed b. Amr¹⁵¹ > Selmân el-Eğarr¹⁵² > Ebû Hüreyre tarikiyle Resûlullah’ın (s.a.s.) şöyle buyurduğu nakledilmiştir: “*Cemaatle kılınan namaz, tek başına kılınan yirmi beş namaza denktir.*”¹⁵³

Bu rivayet, Müslim ve Ahmed b. Hanbel’de geçmektedir. Hadisin isnadı şeyhaynın (Buhârî ve Müslim) şartlarına göre sahihtir.¹⁵⁴

d) Ebû Abdillâh¹⁵⁵ > Nâfi‘¹⁵⁶ > Ebû Hüreyre tarikiyle Resûlullah’ın (s.a.s.) şöyle buyurduğu nakledilmiştir: “*İmamla kılınan namaz, tek başına*

¹⁴⁶ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 2/155; Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, *İrşâdü’s-sâri li-şerhi Sahîhi’l-Buhârî* (Mısır: Matbaatü’l-Kübra’l-Emîriyye, h. 1323), 2/26; Mübârekfûrî, *Tuhfetü’l-ahvezî*, 1/630.

¹⁴⁷ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, “b-d-a”, 50.

¹⁴⁸ Nevevî, *Hülâsatü’l-ahkâm*, 2/648.

¹⁴⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî eş-Şevkânî, *Neylü’l-evtâr şerhu Münteka’l-ahbâr*, nşr. İsamüddîn es-Sabâbetî (Kahire: Dâru’l-Hadîs, 1413/1993), 3/152.

¹⁵⁰ Eflah b. Humeyd b. Nâfi‘ (ö. 158/77): Ebû Abdirrahman künyesiyle de bilinir. Rivayette sika olduğu ittifakla kabul edilmiştir. Bk. Mizzî, *Tehzîbü’l-kemâl fi esmâ’i’r-ricâl*, 3/321-323.

¹⁵¹ Ebû Bekr b. Muhammed b. Amr b. Hazm (ö. 120/737): Tâbiîn neslinin küçüklerinden sayılır. Bundan dolayı tâbiîn neslinden rivayette bulunmuştur. Sika olduğu ifade edilmiştir. Bk. Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 5/313-314.

¹⁵² Selmân el-Eğarr: Tâbiîn neslindedir. Ebû Abdillâh el-Medenî el-Cühenî künyesiyle de bilinir. Daha çok Ebû Hüreyre ve Ebû Saîd el-Hudrî’den rivayette bulunmuştur. Rivayette sika olduğu ittifakla kabul edilmiştir. Bk. Mizzî, *Tehzîbü’l-kemâl fi esmâ’i’r-ricâl*, 11/256-258; İbn Hacer, *Tehzîbü’l-kemâl fi esmâ’i’r-ricâl*, 2/69.

¹⁵³ Müslim, “Mesâcid”, 247; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/752.

¹⁵⁴ Şuayb el-Arnaût vd., *el-Mevsûatü’l-hadisîyye*, 16/137.

¹⁵⁵ Ebû Abdillâh (ö. 144/761): Asıl adı Mûsâ b. Abdillâh el-Cühenî el-Küfî’dir. İbn Abdurrahman ve Ebû Seleme künyeleriyle de bilinir. Tâbiîn ileri gelenlerinden rivayette bulunmuştur. Hadis âlimleri rivayette sika olduğu hususunda ittifak etmiştir. Bk. Mizzî, *Tehzîbü’l-kemâl fi esmâ’i’r-ricâl*, 29/95-97.

¹⁵⁶ Nâfi‘ (ö. 117/735): Abdullâh b. Ömer’in azatlı kölesidir. Tâbiîn dönemi hadis ve fıkıh alanında Medine’nin önde gelen âlimlerindedir. Hadis rivayetinde sika olduğu hususunda ittifak vardır. Bk. Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 5/95-101.

kılınan namazdan yirmi beş namaz daha faziletlidir."¹⁵⁷

Müslim ve Ahmed b. Hanbel'de geçen bu hadis sahihtir.¹⁵⁸ Çünkü hadisin isnadı sahih, ricâli de sikadır.¹⁵⁹

e) Şu'be¹⁶⁰ > Mûsâ b. Ebî Osmân¹⁶¹ > Ebû Yahyâ¹⁶² > Ebû Hüreyre tarihiyle Hz. Peygamber'in (s.a.s.) şöyle buyurduğu nakledilmiştir: "*Müezzîn, sesinin ulaştığı yer ölçüsünde bağışlanır. Kuru ve yaş (ne varsa hepsi) onun lehine şahitlik eder. (Cemaatle) namaza katılan kimseye de yirmi beş namaz sevabı yazılır ve iki namaz arasındaki günahları da affedilir.*"¹⁶³

Elbânî, hadisin sahih olduğunu ancak isnadının hasen olduğunu ifade etmiştir. Çünkü ona göre hadisin râvileri, Mûsâ b. Ebî Osmân dışında sika ve marufturlar.¹⁶⁴ İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938) ise onun hakkında "şeyh" tabirini kullanmıştır.¹⁶⁵ Hadis ilminde genel yaklaşıma göre şeyh, ta'dîlin en aşağı derecelerini ifade etmektedir.¹⁶⁶ Kendisine unutkanlığın galip geldiği yaşlı kimseler için şeyh tabiri kullanılır.¹⁶⁷ Şuayb el-Arnaût da, hadisin sahih olmakla birlikte râvilerden Mûsâ b. Ebî Osmân sebebiyle isnadın ceyyid olduğunu belirtmiştir.¹⁶⁸ Hadis terimi olarak ceyyid, muhaddislerin genel değerlendirmesine göre hasenden üstün ve sahihe yakın anlamında kullanılmıştır. Diğer bir ifadeyle bu terim, hasenden üstün olmakla birlikte

¹⁵⁷ Müslim, "Mesâcid", 248; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/146.

¹⁵⁸ Elbânî, *Sahîhu'l-Câmi'i's-sağîr ve ziyâdâtüh*, 2/714.

¹⁵⁹ Şuayb el-Arnaût vd., *el-Mevsûatü'l-hadisîyye*, 13/127.

¹⁶⁰ Şu'be b. Haccâc (ö. 160/776): Tebeu't-tâbiin neslinden muhaddis ve ricâl âlimidir. Hadis alanındaki bilgisi dolayısıyla "emîrül-mü'minîn fi'l-hadis" diye anılmıştır. İhtiyatı sebebiyle sadece sika olarak tanıdığı kimselerden hadis almıştır. Rivayet konusunda hakkında olumsuz bir ifade bulunmamaktadır. Bk. Zehebî, *Siyeru'l-âlemi'n-nübelâ*, 7/202-228.

¹⁶¹ Mûsâ b. Ebî Osmân et-Tebbân: Tâbiinin ileri gelenlerinden rivayette bulunmuştur. İbn Hibbân onun sika olduğunu ifade etmiştir. İbn Ebî Hâtim ise onun hakkında "şeyh" tabirini kullanmıştır. Bk. Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl fî esmâ'i'r-ricâl*, 29/114-115.

¹⁶² Ebû Yahyâ el-Mekkî: Ebû Hüreyre'den rivayette bulunmuştur. Sem'ân el-Eslemî ismiyle bilinir. İbn Hibbân onun sika olduğunu ifade etmiştir. Bir kısım ulemâ ise onun meçhul biri olduğunu belirtmiştir. Bk. Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl fî esmâ'i'r-ricâl*, 34/404-405; İbn Hacer, *Tehzîbü'l-Tehzîb*, 4/608.

¹⁶³ Ebû Dâvûd, "Salât", 31; İbn Mâce, "Ezân", 5; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/604; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 1/584; Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân, *el-İhsân fî takrîbi Sahîhi İbn Hibbân*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1998), 4/551.

¹⁶⁴ Elbânî, *Sahîhu Süneni Ebî Dâvûd*, 2/443.

¹⁶⁵ Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl fî esmâ'i'r-ricâl*, 29/114-115.

¹⁶⁶ Ahmet Yücel, "Şeyh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/50.

¹⁶⁷ Aydınlı, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, 294.

¹⁶⁸ Bk. Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrût: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009), 1/387.

sahih derecesine ulaştığında tereddüt edilen hadisler için kullanılır.¹⁶⁹

f) İbn Aclân¹⁷⁰ > Ka'kâ¹⁷¹ > Ebû Sâlih¹⁷² > Ebû Hüreyre tarikiyle Hz. Peygamber'in (s.a.s.) şöyle buyurduğu nakledilmiştir: “*Cemaatle kılınan namaz, tek başına kılınan namazdan yirmi beş derece daha faziletlidir.*”¹⁷³

Ahmed b. Hanbel'de geçen bu rivayetin sahih olduğu ancak isnadının Muhammed b. Aclân'dan dolayı kavî¹⁷⁴ olduğu belirtilmiştir.¹⁷⁵ Çünkü Muhammed b. Aclân, bazı hadisçilere göre sika kabul edilmiş, bazı hadisçiler ise onun hafızasının zayıflığından söz etmiştir.¹⁷⁶ Hadis ilminde kavî, Hz. Peygamber'e ait olma ihtimali, olmama ihtimalinden daha çok olan rivayettir. Buna göre kavî, sahih ve hasen yerine kullanılan bir ıstılahtır.¹⁷⁷

5.2. Ebû Saîd el-Hudrî Rivayetleri

a) İbnü'l-Hâd¹⁷⁸ > Abdullâh b. Habbâb¹⁷⁹ > Ebû Saîd el-Hudrî¹⁸⁰ tarikiyle Hz. Peygamber'in (s.a.s.) şöyle buyurduğu nakledilmiştir: “*Cemaatle*

¹⁶⁹ Bk. M. Yaşar Kandemir, “Ceyyid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/469; Aydınlı, *Hadis İstihlaları Sözlüğü*, 50.

¹⁷⁰ Muhammed b. Aclân (ö. 148/765): Tâbiîn dönemi muhaddislerindedir. Birçok hadis âlimi onu rivayette sika kabul etmiş, fakat bazı hadisçiler hafızasının zayıflığından söz etmiştir. Bundan dolayı bazı ulemâ onun hadislerinin sahih niteliğinde değilse de hasen derecesinden daha aşağı olmadığını ifade etmiştir. Bk. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 6/317-322.

¹⁷¹ Ka'kâ' b. Hakîm el-Kinânî: Muhaddis tâbiüdür. Hz. Âişe, Abdullâh b. Ömer, Câbir b. Abdillâh gibi sahâbeden rivayette bulunmuştur. Hadis âlimleri rivayette sika olduğu hususunda ittifak etmiştir. Bk. Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl fî esmâ'i'r-ricâl*, 23/623-624; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 3/443.

¹⁷² Ebû Sâlih (ö. 101/719-20): Tam adı Ebû Sâlih Zekvân b. Abdullâh'tır. Semmân lakabıyla da bilinir. Tâbiîn nesline mensup hadis hâfızıdır. Medine'nin ileri gelen âlimlerinden biridir. Ebû Hüreyre başta olmak üzere birçok sahâbeden hadis rivayet etmiştir. Hadis münekkitleri tarafından hadis rivayetinde sika (güvenilir) olarak değerlendirilmiştir. Bk. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 5/36-37.

¹⁷³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/897.

¹⁷⁴ Hadis ilminde kavî, Hz. Peygamber'e ait olma ihtimali, olmama ihtimalinden daha yüksek olan rivayettir. Buna göre kavî, sahih ve hasen yerine kullanılan bir ıstılahtır. Bk. Aydınlı, *Hadis İstihlaları Sözlüğü*, 148.

¹⁷⁵ Şuayb el-Arnaût vd., *el-Mevsûatü'l-hadisîyye*, 16/433-434.

¹⁷⁶ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 6/317-322.

¹⁷⁷ Aydınlı, *Hadis İstihlaları Sözlüğü*, 148.

¹⁷⁸ İbnü'l-Hâd (ö. 137/754): Asıl adı Yezîd b. Abdillâh b. Üsâme b. el-Hâd el-Leysî'dir. Hadis rivayetinde sika olarak bilinir. Bk. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 6/188-189.

¹⁷⁹ Abdullâh b. Habbâb (ö. 101/719): Tâbiîn dönemi hadis râvilerindedir. Ebû Saîd el-Hudrî'den rivayette bulunmuştur. Hadis ilminde sika olarak bilinir. Bk. İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 2/325-326.

¹⁸⁰ Ebû Saîd el-Hudrî (ö. 74/693-94): En çok hadis rivayet eden yedi sahâbiden biridir. Medine müftüsü olarak bilinir. Fıkıh ve hadis ilminde temayüz etmiştir. Bk. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 3/168-172.

kılınan namaz, tek başına kılınan namazdan yirmi beş derece daha faziletlidir."¹⁸¹

Hadis külliyyatı içerisinde sadece Buhârî, Ahmed b. Hanbel ve Beyhakî'de (ö. 458/1066) aynı müşterek senetle geçen bu hadisin isnadı sahih, ricâli de sikadır. Ayrıca hadisin ricâli şeyhaynın râvilerindedir.¹⁸²

b) Ebû Muâviye > Hilâl b. Meymûn¹⁸³ > Atâ b. Yezîd¹⁸⁴ > Ebû Saîd el-Hudrî tarikiyle Resûlullah'ın (s.a.s.) şöyle buyurduğu nakledilmiştir: *"Cemaatle kılınan namaz, (cemaatsiz kılınan) yirmi beş namaza denktir. Bir kimsenin rükû ve secdelerini tam yaparak kırdaki kıldığını namazı, elli namaz sevabına ulaşır."*¹⁸⁵

Hâkim en-Nisâbü'rî (ö. 405/1014), *Müstedrek* adlı eserinde bu hadisin şeyhaynın şartına göre sahih olduğunu ifade etmiştir.¹⁸⁶ Elbânî de hadisin isnadının sahih olduğunu belirtmiştir.¹⁸⁷ Nevevî¹⁸⁸ ve Zeylaî (ö. 762/1360)¹⁸⁹ ise, hadisin isnadının ceyyid¹⁹⁰ olduğunu belirtmiştir. Bu hüküm, hadisin râvilerinden Hilâl b. Meymûn'dan dolaydır.¹⁹¹ Çünkü Hilal b. Meymûn'un hadis ilminde durumu ihtilaflıdır. Yahyâ b. Maîn, Nesâî ve İbn Hibbân onun sika olduğunu söylerken; Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 277/890) ise onun hakkında "leyse bi'l-kaviy (kuvvetli değildir) ancak hadisi i'tibar için yazılabilir." demiştir.¹⁹²

¹⁸¹ Buhârî, "Ezân", 30; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/152, 154.

¹⁸² Şuayb el-Arnaût vd., *el-Mevsûatü'l-hadisîyye*, 18/88.

¹⁸³ Hilâl b. Meymûn: Hilâl b. Meymûn el-Cühenî'dir. Ebû Ali veya Ebû Muğîre künyesiyle de bilinir. Yahyâ b. Maîn, Nesâî ve İbn Hibbân sika olduğunu söylemiştir. Ebû Hâtim er-Râzî ise onun hakkında "leyse bi'l-kaviy (kuvvetli değildir) ancak hadisi i'tibar için yazılabilir." demiştir. Bk. Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl fî esmâ'i'r-ricâl*, 30/349; İbn Hacer, *Tehzîbü'l-Tehzîb*, 4/291-292.

¹⁸⁴ Atâ b. Yezîd (ö. 105/723): Atâ b. Yezîd el-Leysî'dir. Ebû Yezîd künyesiyle de bilinir. Ebû Hüreyre ve Ebû Saîd el-Hudrî gibi sahâbenin ileri gelenlerinden rivayette bulunmuştur. Hadis münekkitleri tarafından rivayette sika olduğu ittifakla ifade edilmiştir. Bk. İbn Hacer, *Tehzîbü'l-Tehzîb*, 3/110.

¹⁸⁵ Ebû Dâvûd, "Salât", 48; İbn Hibbân, *es-Sahîh*, 5/44-45. Ayrıca bk. İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 3/539; Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek*, 1/326-327.

¹⁸⁶ Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek*, 1/326-327.

¹⁸⁷ Elbânî, *Sahîhu Süneni Ebî Dâvûd*, 3/86-87.

¹⁸⁸ Nevevî, *Hülâsatü'l-ahkâm*, 1/647.

¹⁸⁹ Abdullâh b. Yûsuf b. Muhammed ez-Zeylaî, *Nasbü'r-râye li-tahrîci ehâdîsi'l-Hidâye*, thk. Muhammed Avâme (Beyrût: Müessesetü'r-Reyyân, 1418/1997), 2/23.

¹⁹⁰ Ceyyid: Hasenden üstün ve sahihe yakın anlamında kullanılan hadis terimidir. Diğer bir ifadeyle hadis ilminde bu terim, hasenden üstün olmakla birlikte ancak sahih derecesine ulaştığından tereddüt edilen hadisler için kullanılır. Bk. Kandemir, "Ceyyid", 7/469; Aydınlı, *Hadis Isulahları Sözlüğü*, 50.

¹⁹¹ Elbânî, *Sahîhu Süneni Ebî Dâvûd*, 3/87.

¹⁹² Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl fî esmâ'i'r-ricâl*, 30/349; İbn Hacer, *Tehzîbü'l-Tehzîb*, 4/291-292.

Hadis aynı senetle İbn Mâce'nin *Sünen*'inde de "Bir kimsenin cemaatle kıldığı namaz, evinde kıldığı namazdan yirmi beş derece daha üstündür."¹⁹³ şeklinde nakledilmiştir. Elbânî, bu hadisin sahih olduğunu söylerken;¹⁹⁴ Şuayb el-Arnaût ise hadisin sahih olmakla birlikte isnadının Hilâl b. Meymûn'dan dolayı ceyyid olduğunu ifade etmiştir.¹⁹⁵

5.3. Hz. Âişe Rivayetleri

Yahyâ b. Saîd¹⁹⁶ > Abdurrahman b. Ammâr¹⁹⁷ > Kâsım b. Muhammed¹⁹⁸ > Hz. Âişe¹⁹⁹ tarikiyle nakledildiğine göre Hz. Peygamber (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: "Cemaatle kılınan namaz, tek başına kılınan namazdan yirmi beş derece daha üstündür."²⁰⁰

Cemaatle namazın faziletiyle ilgili Hz. Âişe rivayeti, hadis kaynakları içinde sadece Nesâî ve Ahmed b. Hanbel'de geçmektedir. Bununla birlikte hadisin râvileri sikadır.²⁰¹ Buna bağlı olarak da mezkûr hadisin isnadı sahihtir.²⁰²

5.4. Abdullâh b. Mes'ûd Rivayetleri

Katâde²⁰³ > Müverrik el-İclî²⁰⁴ > Ebü'l-Ahves > Abdullâh b. Mes'ûd

¹⁹³ İbn Mâce, "Mesâcid", 16.

¹⁹⁴ Elbânî, *Sahîhu Süneni İbn Mâce*, 1/242.

¹⁹⁵ Bk. İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût, 1/504.

¹⁹⁶ Yahyâ b. Saîd (ö. 198/813): Yahyâ b. Saîd el-Kattân el-Basrî, hadis hâfızı ve ricâl âlimidir. Tâbiînin ileri gelenlerinden ders almıştır. Hadis ilminde sika oluşu hususunda en üst mertebedeki âlimler için kullanılan niteliklerle anılmıştır. Bk. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 9/175-188.

¹⁹⁷ Abdurrahman b. Ammâr: Abdurrahman b. Ammâr b. Ebü Zeynep et-Teymî el-Medenî ismiyle bilinir. Kâsım b. Muhammed ve Ebü Bekr b. Muhammed'den rivayette bulunmuştur. Kendisinden de Yahyâ b. Saîd, Muhammed b. İshâk, Yezîd b. el-Hâd rivayette bulunmuştur. Ahmed b. Hanbel, Nesâî ve İbn Hibbân onu rivayette sika olarak nitelendirmiştir. Bk. İbn Hacer, *Tehzîbü'l-Tehzîb*, 2/535.

¹⁹⁸ Kâsım b. Muhammed (ö. 107/725): Kâsım b. Muhammed b. Ebî Bekr, Medineli meşhur yedi tâbiîn fakihinden biridir. Hadis münekkitleri rivayette sika (güvenilir) oluşu hususunda ittifak etmişlerdir. Bk. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 5/53-60.

¹⁹⁹ Hz. Âişe: Hz. Ebü Bekir'in kızı ve Hz. Peygamber'in hanımıdır. Hz. Peygamber'in hadis ve sünnetinin daha sonraki nesillere ulaştırılmasında büyük bir hizmeti olmuştur. Binden fazla hadis rivayet eden yedi sahâbînin dördüncüsüdür. Bk. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 2/135-201.

²⁰⁰ Nesâî, "İmâmet", 42; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 10/61.

²⁰¹ Muhammed el-İtyûbî, *Zahîratü'l-ukbâ*, 10/489-490.

²⁰² Muhammed Nâsırüddîn el-Elbânî, *Sahîhu Süneni'n-Nesâî* (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1419/1998), 1/278.

²⁰³ Katâde b. Diâme (ö. 117/735): Tâbiîn döneminin meşhur müfessir ve muhaddislerindendir. Hadis otoriteleri tarafından rivayette sika olduğu ifade edilmiştir. Bk. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 5/269-283.

²⁰⁴ Müverrik el-İclî (ö. 105/723): Müverrik b. Müşemric el-Basrî olarak da bilinir. Künyesi Ebü'l-Mu'temir'dir. Tâbiîn devri muhaddislerinden biridir. Hadis rivayetinde

tarikiyle nakledildiğine göre Hz. Peygamber (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: “*Cemaatle kılınan namaz, bir kimsenin tek başına kıldığı namazdan yirmi beş kat daha faziletlidir.*” Bu, kıldığı bütün namazlarda böyledir.²⁰⁵

Hadis ulemâsı, cemaatle namazın fazilet dereceleri ile ilgili Abdullâh b. Mes‘ûd rivayetlerinin isnat sıhhati hakkında farklı değerlendirmelerde bulunmuştur. Bu rivayet Ebü'l-Ahves > Abdullâh b. Mes‘ûd tarikiyle Ahmed b. Hanbel²⁰⁶ başta olmak üzere İbn Huzeyme (ö. 311/924)²⁰⁷ ve Taberâni²⁰⁸ de geçmektedir.

Heysemî (ö. 807/1405)²⁰⁹ ve İbn Hacer²¹⁰ başta olmak üzere bazı ulemâ,²¹¹ sadece Ahmed b. Hanbel’in *Müsned*’inde geçen rivayetlerin senet yönüyle sika (güvenilir) râvilerden oluştuğunu ifade etmişlerdir. Elbâni ise, Ahmed b. Hanbel rivayetinin isnadının hasen olduğunu belirtmiştir.²¹² Buna mukabil Şuayb el-Arnaût’un da içinde bulunduğu komisyon tarafından Ahmed b. Hanbel’in *Müsned*’ine yapılan *el-Mevsuatü'l-hadisîyye* isimli tahkik çalışmasında, burada geçen bazı Abdullâh b. Mes‘ûd rivayetlerinin isnat yönüyle zayıf olduğu ifade edilmiştir. Bu isnat, Ahmed b. Hanbel’de Katâde > Ebü'l-Ahves > Abdullâh b. Mes‘ûd²¹³ şeklindedir. Bu çalışmaya göre, râvilerden Katâde’nin Ebü'l-Ahves’ten nakilde bulunmadığı belirtilerek isnatta inkıta olduğu zikredilmiştir.²¹⁴ Aynı çalışmada Ahmed b. Hanbel’de geçen bir rivayetin isnadının ise, Müslim’in şartlarına göre sahih olduğu ifade edilmiştir. Söz konusu rivayetin isnadı, Katâde > Müverrik el-İclî > Ebü'l-Ahves > Abdullâh b. Mes‘ûd²¹⁵ şeklindedir.²¹⁶

Müşterek olarak Ebü'l-Ahves > Abdullâh b. Mes‘ûd tarikiyle nakledilen bu hadisin rivayetlerdeki metin farklılıkları ise şöyledir:

a. Bir rivayette “yirmi küsur” ifadesi geçmektedir.²¹⁷

sika olduğu ifade edilmiştir. Bk. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 4/353-355.

²⁰⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/677.

²⁰⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/476, 677, 708.

²⁰⁷ İbn Huzeyme, *es-Sahîh*, 2/363.

²⁰⁸ Taberâni, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 10/127, 128.

²⁰⁹ Heysemî, *Mecma'u'z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâ'id*, 2/124-125.

²¹⁰ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 2/157.

²¹¹ Muhammed el-İtyûbî, *Zahîratü'l-ukbâ*, 10/486.

²¹² Muhammed Nâsirüddin el-Elbâni, *Sahîhu'l-Terğîb ve'l-terhîb* (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1421/2000), 1/289.

²¹³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/476, 708.

²¹⁴ Şuayb el-Arnaût vd., *el-Mevsuatü'l-hadisîyye*, 6/36; 7/433.

²¹⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/677.

²¹⁶ Şuayb el-Arnaût vd., *el-Mevsuatü'l-hadisîyye*, 7/345-346.

²¹⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/475-476; Taberâni, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 10/128, 129.

b. Bir rivayette “yirmi dört” ifadesi geçmektedir.²¹⁸ Bu rivayetin sonunda (yirmi) beşinci derecenin bir kimsenin kendi kıldığı namaza ait olduğu belirtilmiştir.

c. Bir rivayette “yirmi beş” ifadesi geçmektedir.²¹⁹

d. Bir rivayette “Bu, kıldığı bütün namazlarda böyledir.” ifadesi geçmektedir.²²⁰

e. Bir rivayette “*Bu, evinde kıldığı bütün namazlarda böyledir.*” ifadesi geçmektedir.²²¹

6. Fazilet Derecesini Yirmi Yedi Olarak İfade Eden Rivayetler

Cemaatle kılınan namazın fazilet derecesi bazı rivayetlerde “yirmi yedi” olarak ifade edilmiştir. Sadece Abdullâh b. Ömer’in Hz. Peygamber’den naklettiği bu rivayetler şöyledir:

a) Mâlik²²² > Nâfi’ > Abdullâh b. Ömer²²³ tarihiyle nakledildiğine göre Resûlullah (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: “*Cemaatle kılınan namaz, tek başına kılınan namazdan yirmi yedi derece daha faziletlidir.*”²²⁴

Hadisin bütün kaynaklardaki müşterek tariki; Mâlik b. Enes > Nâfi’ > Abdullâh b. Ömer olmak üzere üç râviden oluşmaktadır.

Müttefekun aleyh olan bu rivayet, isnat yönüyle sahihtir.²²⁵ Çünkü râvilerin hadis ilminde sika (güvenilir) olduğu ittifakla ifade edilmiştir. Nitekim Buhârî’ye göre en sahih senet, Mâlik > Nâfi’ > İbn Ömer şeklindedir. Diğer yandan bu hadis, aynı müşterek senetle Tirmizî, Ebû Dâvûd, İbn Mâce ve Dârimî (ö. 255/869) dışında *Kütüb-i tis’a* denilen meşhur dokuz hadis kitabında metin olarak hemen hemen aynı lafızlarla zikredilmiştir.

b) Ubeydullâh b. Ömer²²⁶ > Nâfi’ > Abdullâh b. Ömer tarihiyle Resûlul-

²¹⁸ Ebû Bekr Ahmed b. Amr el-Bezzâr, *el-Müsned*, thk. Mahfûz er-Rahmân Zeynullâh (el-Medînetü’l-Münevvere: Mektebetü’l-Ulûm ve’l-Hikem, 1414/1993), 5/426.

²¹⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/476, 677; Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebir*, 10/127, 128; İbn Huzeyme, *es-Sahîh*, 2/363.

²²⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/476, 677, 708.

²²¹ Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebir*, 10/127.

²²² Mâlik b. Enes (ö. 179/795): Mâlikî mezhebinin imamıdır. Hadis ve fıkıh alanında büyük bir âlimdir. Bk. Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 8/49-133.

²²³ Abdullâh b. Ömer (ö. 73/693): Hz. Ömer’in oğludur. En çok hadis rivayet eden, en çok fetva veren yedi sahâbîden ve abâdileden biridir. Bk. Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 3/203-239.

²²⁴ Buhârî, “*Ezân*”, 30; Müslim, “*Mesâcid*”, 249; Nesâî, “*İmamet*”, 42; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/229, 379; İmam Mâlik, “*Salâtü’l-cemâa*”, 1.

²²⁵ Elbânî, *Sahîhu’l-Câmi’i’s-sağîr ve ziyâdâtüh*, 2/711.

²²⁶ Ubeydullâh b. Ömer (ö. 147/764): Hz. Ömer’in torunu, Abdullâh b. Ömer’in oğludur. Tâbiîn döneminin tanınmış muhaddislerinden biridir. Hadis ilminde sika olarak bilinmektedir. Bk. Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 6/304-307.

lah'ın (s.a.s.) şöyle buyurduğu nakledilmiştir: “*Bir kimsenin cemaatle kıldığı namaz, tek başına kıldığı namazdan yirmi yedi derece daha faziletlidir.*”²²⁷

Ubeydullâh b. Ömer > Nâfi' > Abdullâh b. Ömer tarikiyle nakledilen bu rivayet sahihtir.²²⁸ Çünkü hadisin râvileri olan Ubeydullâh b. Ömer ve Nâfi' hadis ilminde ittifakla sika olarak bilinmektedir. Hadis *Kütüb-i tis'a* içinde Müslim, Tirmizî, İbn Mâce ve Ahmed b. Hanbel'de geçmektedir.

c) Eyyûb b. Ebî Temîme²²⁹ > Nâfi' > Abdullâh b. Ömer tarikiyle Resûlullah'ın (s.a.s.) şöyle buyurduğu nakledilmiştir: “*Cemaatle kılınan namaz, tek başına kılınan namazdan yirmi yedi kat daha faziletlidir.*”²³⁰

Bu rivayet, Eyyûb b. Ebî Temîme > Nâfi' > Abdullâh b. Ömer tarikiyle sadece Beyhakî'nin *Sünen*'inde geçmektedir. Tespitimize göre bu hadisin sıhhatiyle ilgili olarak ulemânın herhangi bir değerlendirmesi bulunmamaktadır. Ancak rivayet, hem râvilerin hadis rivayetinde sika oluşlarına göre hem de Abdullâh b. Ömer'den nakledilen diğer rivayetlere muvafık olması açısından isnat ve metin yönüyle sahih kabul edilebilir.

Yukarıda zikredilen üç rivayetten anlaşıldığına göre cemaatle namazın fazilet derecesini yirmi yedi olarak ifade eden rivayetler sadece Nâfi' > Abdullâh b. Ömer tarikiyle nakledilmiştir. Merfu olarak nakledilen bu rivayetler isnat ve metin yönüyle sahihtir.

7. Fazilet Derecesini Yirmi Yedi veya Yirmi Beş Olarak İfade Eden Rivayetler

Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde geçen ve Ebû Hüreyre'nin Hz. Peygamber'den naklettiği bir rivayette cemaatle kılınan namazın tek başına kılınan namazdan yirmi yedi veya yirmi beş derece daha faziletli olduğu ifade edilmiştir. Bu rivayet şöyledir:

²²⁷ Müslim, “Mesâcid”, 250; Tirmizî, “Salât”, 47; İbn Mâce, “Mesâcid”, 16; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/344; Dârimî, “Salât”, 56.

²²⁸ Muhammed Nâsirüddîn el-Elbânî, *Sahîhu Süneni't-Tirmizî* (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1420/2000), 1/134.

²²⁹ Eyyûb b. Ebî Temîme (ö. 131/749): Eyyûb es-Sahtiyânî olarak da bilinir. Tâbiîn dönemi hadis ve fıkıh âlimidir. Hadis ilminde ittifakla sika olarak tanınmıştır. Bk. Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 6/15-26.

²³⁰ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 3/84.

Haccâc²³¹ > Şerîk²³² > Eş'as b. Süleym²³³ > Ebü'l-Ahves > Ebü Hüreyre tarikiyle Hz. Peygamber'in şöyle buyurduğu nakledilmiştir: “*Cemaatle kılınan namaz, tek başına kılınandan yirmi yedi veya yirmi beş derece daha faziletlidir.*”²³⁴

Bu rivayet sadece Ahmed b. Hanbel'de geçmektedir. Hadisin Ahmed b. Hanbel'deki Ebü'n-Nadr²³⁵ > Şerîk > Eş'as b. Süleym > Ebü'l-Ahves > Ebü Hüreyre senediyle başka bir rivayetinde ise sadece “yirmi yedi” ifadesi geçmektedir.²³⁶

Her iki rivayetin de, râvi Şerîk b. Abdillâh haricinde ricâlinin sika olduğu ancak Şerîk b. Abdillâh'ın hıfzının zayıf olduğu belirtilmiştir. Bununla birlikte her iki rivayetin sahih olduğu belirtilmiştir.²³⁷ Nitekim hadisin râvilerinden olan Şerîk b. Abdillâh hakkında bazı hadis münekkitleri, onun sika olduğunu ifade etmekle birlikte bazı âlimler onun hıfzının zayıf, galatının da fazla olduğunu söylemiştir.²³⁸ İbn Hacer başta olmak üzere hadis şârihleri de onun hıfzının zayıf olduğunu ifade etmiştir.²³⁹

Yukarıda zikredilen rivayetin, diğer tarikindeki ortak senedi Şerîk > Eş'as b. Süleym > Ebü'l-Ahves > Ebü Hüreyre şeklindedir. Ancak her iki rivayetin râvileri, senedin mübtedâsı olan Ahmed b. Hanbel tarafında değişmektedir. Hadisin ortak isnadıyla ilk rivayetinde yirmi yedi veya yirmi beş, diğer rivayetinde ise sadece yirmi beş ifadesi geçmektedir. Bu durum

²³¹ Haccâc b. Muhammed el-Mıssîsî (ö. 206/821): Ahmed b. Hanbel başta olmak üzere birçok hadisçi kendisinden rivayette bulunmuştur. Ali b. Medîni, Nesâî, İbn Sa'd gibi ulemâ sika olduğunu ifade etmiştir. Bk. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 9/447-450; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl fî esmâ'i'r-ricâl*, 5/451-456.

²³² Ebü Abdillâh Şerîk b. Abdillâh en-Nehaî (ö. 177/794): Hadis hâfızıdır. Çok hadis rivayet etmesiyle tanınan Şerîk b. Abdillâh hadis münekkitlerince sika, me'mûn ve sadûk gibi terimlerle değerlendirilmiş, ancak bazı âlimler hıfzının zayıf, galatının fazla olduğunu söylemiştir. Bk. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 8/200-216; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl fî esmâ'i'r-ricâl*, 12/462-474.

²³³ Eş'as b. Süleym (ö. 125/742): Asıl adı Süleym b. Esved olup Eş'as b. Ebü's-Şa'sâ ismiyle de bilinir. Ahmed b. Hanbel, Yahyâ b. Maîn, Ebü Hâtim, Nesâî ve İclî gibi ulemâ onun sika olduğunu ifade etmiştir. Bk. Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl fî esmâ'i'r-ricâl*, 3/271-272.

²³⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/679.

²³⁵ Ebü'n-Nadr Hâşim b. el-Kâsım el-Leysi: (ö. 207/822): Kendisinden Ahmed b. Hanbel ve İbn Ebî Şeybe başta olmak üzere birçok hadisçi rivayette bulunmuştur. Yahya b. Maîn, Ebü Hâtim, Ali b. Medîni, İclî gibi hadis münekkitleri tarafından sika olduğu ifade edilmiştir. Hakkında olumsuz bir ifade bulunmamaktadır. Bk. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 9/545-549; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl fî esmâ'i'r-ricâl*, 30/130-135.

²³⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/307-308.

²³⁷ Şuayb el-Arnaût vd., *el-Mevsûatü'l-hadisyye*, 14/91; 15/533.

²³⁸ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 8/200-216; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl fî esmâ'i'r-ricâl*, 12/462-474.

²³⁹ İbn Hacer, *Fethu'l-bâri*, 2/155; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 3/152; Mübârekfûri, *Tuhfetü'l-ahvezî*, 1/630.

yirmi yedi veya yirmi beş ifadesinin geçtiği rivayetin, senedin mübtedâsı olan Ahmed b. Hanbel tarafındaki râvilerin şüpheye düşmesinden kaynaklandığını düşündürebilmektedir.

8. Cemaatle Namazın Fazilet Derecesini Elli Olarak İfade Eden Rivayetler

Ebû Saïd el-Hudrî'nin Hz. Peygamber'den (s.a.s.) naklettiği bir hadiste cemaatle kılınan namazın tek başına kılınan yirmi beş namaza denk olduğu ifade edildikten sonra kırdaki kılınan namazın fazileti için elli dereceden bahsedilmiştir. Ulemâ tarafından hadiste geçen elli derece hususunda farklı değerlendirmelerin olduğu bu rivayet şöyledir:

Ebû Muâviye > Hilâl b. Meymûn > Atâ b. Yezîd > Ebû Saïd el-Hudrî tarihiyle Resûlullah'ın (s.a.s.) şöyle buyurduğu nakledilmiştir: “*Cemaatle kılınan namaz, (cemaatsiz kılınan) yirmi beş namaza denktir. Bir kimsenin rükû ve secdelerini tam yaparak kırdaki kıldığı namazı, elli namaz sevabına ulaştır.*”²⁴⁰

Hadisin isnadı ile ilgili değerlendirmeler, daha önce geçmiş olan “Fazilet Derecesini Yirmi Beş Olarak İfade Eden Rivayetler” başlığında Ebû Saïd el-Hudrî rivayetleri bölümünde ifade edilmiştir. Söz konusu bölümde zikredildiği üzere ulemânın bir kısmı; hadisin isnadının sahih, bir kısmı ise râvilerden Hilâl b. Meymûn sebebiyle ceyyid olduğunu belirtmiştir.

Hadiste cemaatle kılınan namazın tek başına kılınan namazdan yirmi beş derece daha faziletli olduğu ifade edilmekle birlikte; dağda, kırdaki kılınan namazın ise yolculuk, meşguliyet ve korku gibi sebeplere bağlı olarak meşakkatten dolayı elli derece daha faziletli olduğu zikredilmiştir. Bazı ulemâ, söz konusu kırdaki kılınan namazın tek başına kılınan namaz olduğunu ifade ederken, bazı ulemâ ise bunun cemaatle kılınan namazla ilgili olduğu görüşündedirler.²⁴¹ Hadisin siyakından hareketle İbn Hacer,²⁴² Aynî (ö. 855/1451)²⁴³ ve İbn Reslân (ö. 868/1464)²⁴⁴ zikredilen son görüştedir. Ancak Şevkânî (ö. 1250/1834), burada mukayyet değil mutlak namazdan bahsedildiğini gerekçe göstererek ilk görüşü benimsemiştir.²⁴⁵ Ebû Dâvûd şârihlerinden Azîmâbâdî'de (ö. 1911) de bu görüşü tercih etmiştir.²⁴⁶

Hadisin metni ile ilgili diğer önemli bir değerlendirme de şöyledir: “Malumdur ki; bu derecenin yirmi beş, namazın cemaatle kılınması sebe-

²⁴⁰ Ebû Dâvûd, “Salât”, 48; İbn Hibbân, *es-Sahîh*, 5/44-45. Ayrıca bk. İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 3/539; Hâkim en-Nisâbûrî, *el-Müstedrek*, 1/326-327.

²⁴¹ Azîmâbâdî, *Avnü'l-ma'bûd*, 1/303-304; Sehârenfûrî, *Bezlü'l-mechûd*, 4/152; Sübkî, *el-Menheli'l-azbi'l-mevrûd*, 4/258-259.

²⁴² İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 2/158.

²⁴³ Aynî, *Şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd*, 3/42.

²⁴⁴ Azîmâbâdî, *Avnü'l-ma'bûd*, 1/304; Sehârenfûrî, *Bezlü'l-mechûd*, 4/152.

²⁴⁵ Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 3/155.

²⁴⁶ Azîmâbâdî, *Avnü'l-ma'bûd*, 1/304.

biyledir. Diğer yirmi beş derecesi ise, yolculuk durumunda İslam dininin sunduğu bir takım kolaylıklar neticesinde seferde iken namazların cemaatle kılınması zorunlu değilken yine de fedakârlık yapıлып namazın cemaatle eda edilmesi ve ta'dîli erkâna riayet gösterilmesi sebebiyledir.”²⁴⁷

Hadisin cemaatle kılınan namaz ile alakasından dolayı hadiste elli derece ile kastedilen namazın, cemaatle kılınan namaz olduğu daha net olarak ifade edilebilir. Ayrıca bu rivayetten anlaşıldığına göre hadislerde geçen sayısal değerlerin kesretten kinaye olarak cemaatle kılınan namazın faziletinin daha da çok olduğuna delalet ettiği söylenebilir. Çünkü hadise göre cemaatle namazın fazileti bazı sebeplere bağlı olarak değişkenlik göstermektedir.

9. Cemaatle Namazın Fazilet Derecesi ile İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi

Cemaatle namazın fazilet derecesi ile ilgili yukarıda zikredilen rivayetlerde mutlak ifadeler yanında “yirmi küsur”, “yirmi dört”, yirmi dört veya yirmi beş”, yirmi beş”, “yirmi yedi” ve “yirmi yedi veya yirmi beş” şeklinde değerler geçmektedir. Diğer yandan cemaatle namazın faziletini beyan etmek için rivayetlerde derece, kat, cüz, namaz şeklinde farklı ifadeler geçmiştir. Ancak mutlak ifadeler dışında bu konuda en sahih olanlar “yirmi küsur”, “yirmi beş” ve “yirmi yedi” şeklindeki değerlerin zikredildiği rivayetlerdir. “Yirmi küsur” ifadesindeki küsur kelimesi Arapçada beş veya yedi rakamlarını ihtiva ettiği için bu konudaki rivayetler “yirmi beş” ve “yirmi yedi” şeklindeki rivayetlere muhalif görülmemiştir. Ancak “yirmi beş” ve “yirmi yedi” şeklindeki rivayetler birbirine muhalif olarak görülmüş ve bu ihtilafın çözümü konusunda birçok değerlendirme yapılmıştır. Ulemâ tarafından bu konuda yapılan bütün değerlendirmeleri, ünlü hadis âlimi İbn Hacer el-Askalânî *Fethu'l-bârî* adlı Buhârî şerhinde şöyle sıralamıştır:²⁴⁸

1. Azın zikredilmesi çoğu nefyetmez. Bu görüş, başta Şâfiîler olmak üzere mefhûmu'l-adede²⁴⁹ itibar etmeyenlere aittir.

2. Hz. Peygamber (s.a.s.), önce yirmi beş dereceden bahsetmişti. Ancak Allah Teâlâ bunun daha fazla olduğunu bildirince Hz. Peygamber (s.a.s.), yirmi yedi dereceyi haber vermiştir. Yani yirmi yedi dereceyi bildiren hadis daha sonra vârit olmuştur. Ancak bu görüşe, hadislerin söylenme tarihlerinin net olmaması sebebiyle itiraz edilmiştir. Ayrıca bu görüşe, “fedâil ko-

²⁴⁷ Muhammet Yılmaz, *Kur'an ve Sünnet'te Cemaatle Namaz* (Ankara: DİB Yayınları, 2020), 123-124.

²⁴⁸ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 2/155-156. Ayrıca bk. Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 4/380-381.

²⁴⁹ Mefhûm-i aded: Hükümü belirli bir sayı ile kayıtlanmış olan nassın bu sayının dışında o hükümün yerine gelmeyeceğine delâlet etmesidir. Bk. Ferhat Koca, “Mefhum”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/352.

nularında neshin varlığı ihtilafli bir husustur” denilerek karşı çıkmıştır.

3. Adet konusundaki ihtilaf, onların derece ve cüz gibi nitelikleri ile ilgilidir. Buna dayanarak bazıları, derecenin cüzden daha küçük olduğunu söylemiştir. Bu değerlendirmeye göre yirmi beş sayısının geçtiği rivayetlerde “cüz”, yirmi yedi sayısının geçtiği rivayetlerde “derece” ifadesi geçmiştir. Ancak bu doğru değildir. Çünkü rivayetlerde hem yirmi yedi derece hem de yirmi beş derece tabirleri vardır. Bazıları ise cüzün dünyada, derecenin ise âhirette verileceğini söylemiştir.

Hadis ulemâsına göre hadislerde cemaatle namazın faziletiyle ilgili geçen “dî‘f, cüz, derece, salât” ifadelerindeki farklılık râvi tasarruflarından kaynaklanmıştır. Burada asıl olanın “derece” kelimesi olduğu, diğerlerinin ise râvi tasarruflarından kaynaklandığı belirtilmiştir.²⁵⁰

4. Farklılık, mescidin yakınlık ve uzaklığına göredir.

5. Fazilet derecesi namaz kılanların hâllerine göre değişebilir. Çünkü herkesin ilmi derecesi, namazın erkânına riâyeti ve huşûu aynı değildir.

6. Farklılık, namazın cemaatle mescitte kılınması ile mescit dışında başka bir yerde kılınmasına bağlıdır. Yani namazın cemaatle mescitte kılınması ile mescit dışında başka bir yerde kılınması aynı derecede değildir.

7. Farklılık, namazı bekleyenle beklemeyenin durumundan kaynaklanmaktadır.

8. Farklılık, namazın tamamına veya bir kısmına yetişmekle ilgilidir.

9. Farklılık, cemaatin azlığı veya çokluğu sebebiyledir.

10. Yirmi yedi sayısı, sabah ve yatsı namazına; diğer bir görüşe göre de sabah ve ikindi namazına, yirmi beş sayısı ise bunların haricindeki namazlara mahsustur.

11. Yirmi beş derece, kıraati gizli olan namazlara; yirmi yedi derece ise kıraati cehrî olan namazlara mahsustur.

12. Bu özel sayılarla hakikî mana kastedilmemiştir. Yani bu sayılar, cemaatle namazın faziletinin çokluğundan kinayedir.

13. Bu sayıların hakikati re‘y (şahsî kanaat) ile değil ancak nübüvvet ilmi ile açıklanabilecek hususlardandır. Bunda Müslümanların saf tutarak bir araya gelmeleri, imama uymaları, şeâir-i İslâmiyyeyi bu suretle izhar etmeleri vb. faydalar bulunmaktadır.

14. Yirmi beş sayısı, beş vakit farz namazın kendi cinsinden beş ile çarpılmasıyla, yirmi yedi sayısı ise beş vakit namazın farz ve revatiblerinin rekât sayısı ile ilgili olabilir.

15. Hasene (sevap) münferiden namaz kılan için ondur. Bir başkasıyla

²⁵⁰ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 2/155.

kılındığında ise bu yirmi etmektedir. Buna beş vakit namazın sayısı eklendiğinde yirmi beş veya haftanın günleri eklendiğinde yirmi yedi etmektedir.

Cemaatle kılınan namazın sevabının münferiden kılınan namazdan daha fazla olmasının sebepleri ile ilgili ulemânın görüşleri, aynı şekilde İbn Hacer el-Askalâni tarafından *Fethu'l-bârî* adlı eserde şöyle ifade edilmiştir.²⁵¹

1. Namazı cemaatle kılmak için müezzine (yani ezana) icabet etmek.
2. Namazı ilk vaktinde kılmak.
3. Sükûnetle mescide gitmek.
4. Mescide dua ederek girmek.
5. Mescide girince tahiyetü'l-mescid namazı kılmak.
6. Cemaati beklemek.
7. Meleklerin, namaz kılanlar için dua ve istiğfardha bulunmaları.
8. Meleklerin namaz kılanlar lehine şahitlikte bulunmaları.
9. Kâmete icabet etmek.
10. Kâmet getirildiğinde kaçtığı için şeytandan selamette kalmak.
11. İmamın iftitah tekbirini beklemek veya imamı hangi hâlde bulduysa dâhil olmak.
12. İmamın iftitah tekbirine yetişmek.
13. Safların düzeltilip, aradaki açıklıkların giderilmesi.
14. İmam “semiâllâhü li-men hamideh” deyince “Rabbenâ leke'l-hamd” demek.
15. Umumiyetle sehivden emniyette olmak ve hata hâlinde imamın tesbihle uyarılması veya kıraatte takıldığı yerde yardımcı olunması.
16. Genellikle insanı meşgul eden şeylerden uzak kalarak huşû içinde namaz kılmak.
17. Görünüm itibariyle daha güzel ve düzgün bir hâlde olmak.
18. Meleklerin rahmetiyle kuşatması.
19. Kıraatin güzelleşmesini ve namazın erkân ve âdâbının öğrenilmesini sağlamak.
20. İslâm'ın (şiarından sayılan) önemli bir esasını yerine getirmek.
21. İbadet için toplanılmasından dolayı şeytanın burnunun sürtülmesi, kullukta yardımlaşma ve tembelin gayrete gelmesi.
22. Münafıklara has bir vasıftan ve “namaz kılmıyor” şeklindeki suizandan kurtulmak.

²⁵¹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 2/156-157.

23. İmamın selâmına mukabelede bulunmak.

24. Zikir ve dua için toplanan cemaatten ve kâmil kimselerin bereketinin diğer kimselere sirayetinden istifade etmek.

25. Komşular arasında ülfet ve kaynaşmanın oluşması ve namaz vakitlerinde anlaşma ve dayanışmanın hâsıl olması.

Bu sayılan yirmi beş hususun her biri ile ilgili hadislerde bir emir veya teşvik vardır. Geriye kalan iki haslet daha var ki onlar da kıraati cehrî olan namazlara aittir.

26. İmam okurken susup dinlemek.

27. İmam Fâtîha sûresini bitirdiğinde, meleklerin “âmin” demesinde tevafuk etmek “âmin” demek.

Ünlü hadis âlimi İbn Hacer’e göre; bu ifade edilenlerden dolayı yirmi beş derecenin kıraati, gizli olan namazlara; yirmi yedi derecenin ise kıraati cehrî olan namazlara mahsus olması daha uygun görünmektedir.²⁵²

Bu konudaki diğer bir değerlendirme şöyledir: “Cemaatle kılınan namazın tek başına kılınan namazdan kaç derece daha üstün olduğu konusunda ihtilaf vardır. Alınacak sevabın bu hadislerin bir kısmında yirmi yedi derece, bir kısmında da yirmi beş derece üstün olduğu rivayetleri vardır. İşlenen bir hayır, bir iyilik ve bir ibadet karşılığında verilecek olan ecir ve sevabın çeşit ve derecelerini takdir eden sayıların sırrını bilip kavramak bizler için mümkün olmadığından, Resûl-i Ekrem’in bildirdiklerini kabul etmekle yetiniriz. Çünkü ilâhî fazileti sınırlandırarak bir güç ve kayıt yoktur. Ancak bunların hikmetini kavramaya çalışmak bizlerin menfaati için gerekli olabilir. Bazı âlimler, namaz derecelerinin namaz kılanlara ve kıldıkları namaza göre artacağı kanaatindedirler. Namazı bütün âdâb ve erkânını yerine getirerek ve cemaatle kılanla, bunlara dikkat etmeyerek tek başına kılan arasında derece farkı olacağı rivayetlerden çıkarılan sonuçlardan biridir. Bunun gibi, sabah namazıyla ikindi namazının veya sabah namazıyla yatsı namazının derece yönünden diğer vakit namazlarından daha üstün olduğu kanaati de bu konudaki rivayetlerin bir sonucudur. Az sayıdaki cemaatle çok sayıdaki cemaatin kıldıkları namazların dereceleri de eşit değildir.²⁵³ “Derecelerin farklı olmasında, namaz kılan kimsenin ihlâsının, duyduğu huzur ve huşûun tesiri olduğu muhakkaktır.”²⁵⁴

Bu konuda bizim yaklaşımımız ise şöyledir: Rivayetlere bütüncül olarak bakıldığında, cemaatle kılınan namazın fazilet derecesini sayısal olarak bildiren rivayetlerin aslının “yirmi küsur” olduğu ve bu ifadeden hareketle yirmi dört, yirmi beş veya yirmi yedi gibi değerlerin ise râvi tasarrufundan kaynaklandığı ifade edilebilir. Nitekim hadislerde cemaatle namazın fazi-

²⁵² İbn Hacer, *Fethu 'l-bârî*, 2/157.

²⁵³ Kandemir - Çakan - Küçük, *Riyâzû 's-Sâlihîn Tercüme ve Şerh*, 5/231-232.

²⁵⁴ Kandemir - Çakan - Küçük, *Riyâzû 's-Sâlihîn Tercüme ve Şerh*, 1/129.

letiyle ilgili geçen “dî‘f, cüz, derece, salât” ifadelerindeki farklılığın, râvî tasarruflarından kaynaklandığının ifade edilmesi,²⁵⁵ bu konudaki sayısal değerlerde de aynı hususun olabileceğini düşündürmektedir. Bu açıdan konuyla ilgili rivayetlere bakıldığında, sadece Abdullâh b. Ömer rivayetlerinde “yirmi yedi,” çoğunluğu teşkil eden rivayetlerde ise “yirmi beş” ifadesi geçmektedir. Diğer bazı rivayetlerde ise “yirmi dört”, “yirmi dört veya yirmi beş”, “yirmi yedi veya yirmi beş” gibi ifadeler zikredilmektedir. Hatta konuyla ilgili hadisin Buhârî’de geçen bir rivayeti²⁵⁶ ile Müslim,²⁵⁷ Ahmed b. Hanbel²⁵⁸ ve İbn Mâce’deki²⁵⁹ rivayetinde cemaatle namazın faziletiyle ilgili sayısal değer olarak “yirmi küsur” ifadesi geçerken, aynı hadisin aynı senetle Buhârî’de geçen diğer rivayetleri²⁶⁰ ile Ebû Dâvûd’daki rivayetinde ise “yirmi beş” ifadesi geçmektedir.²⁶¹ Bu durum, hadisin aslında geçen ve “küsür” anlamına gelen “بضع” kelimesinin içeriği hakkında râvîlerin kendi kanaatlerinin hadislerle yansımaları olarak değerlendirilebilir. Nitekim “بضع” kelimesi Arapça’da, bir görüşe göre üçten ona kadar, diğer bir görüşe göre ise beşten büyük ondan küçük bir değeri ifade etmektedir.²⁶² Buna göre cemaatle kılınan namaz tek başına kılınan namazdan esas itibarıyla yirmi küsur derece daha faziletlidir. Kılınan namazın çeşidine ve namaz kılınan durumuna göre bu derecenin miktarı küsur ifadesinin içeriğinden hareketle yirmi üç ile yirmi yedi arasında değişkenlik gösterebilmektedir. Bu husus, normal durumlarla alakalıdır. Diğer yandan, kırdan kılınan namazın elli derece daha faziletli olduğunu bildiren rivayette²⁶³ görüldüğü üzere, meşakatin daha da arttığı durumlarda ise cemaatle kılınan namazın fazilet derecesi elliye kadar çıkabilmektedir.

SONUÇ

Cemaatle kılınan namazın fazileti hakkında çok sayıda rivayet vardır. Bu rivayetlerde Allah Resûlü (s.a.s.), namazın cemaatle kılınmasını Müslümanlara tavsiye etmiş ve karşılığında büyük sevapların verileceğini müjdelemiştir. Bu rivayetlerin bir kısmında mutlak ifadeler bulunurken, bir kısmında ise farklı sayısal değerler yer almaktadır. Mutlak ifadelerin bulunduğu rivayetlerde namazın faziletinin, kılınan namazın çeşidine ve namaz kılınan durumuna göre değişebileceği ifade edilmiştir. Sayısal değer-

²⁵⁵ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 2/155.

²⁵⁶ Buhârî, “Büyü”, 49.

²⁵⁷ Müslim “Mesâcid”, 272.

²⁵⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/80.

²⁵⁹ İbn Mâce, “Mesâcid”, 16.

²⁶⁰ Buhârî, “Salât”, 87; “Ezân”, 30.

²⁶¹ Ebû Dâvûd, “Salât”, 48.

²⁶² Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, “b-d-a”, 50.

²⁶³ Ebû Dâvûd, “Salât”, 48; İbn Hibbân, *es-Sahîh*, 5/44-45. Ayrıca bk. İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 3/539; Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek*, 1/326-327.

lerin zikredildiği hadislerde ise mutlak olarak “yirmi küsur”, “yirmi dört”, “yirmi dört veya yirmi beş”, “yirmi beş”, “yirmi yedi” ve “yirmi yedi veya yirmi beş” şeklinde farklı dereceler zikredilmiştir. Bir rivayette ise kırdan cemaatle kılınan namaz için “elli” dereceden bahsedilmiştir.

Sayısal değerlerin zikredildiği hadisler içinde ittifakla sahih olarak değerlendirilenler ise; “yirmi küsur”, “yirmi beş”, “yirmi yedi” derecelerinin geçtiği hadislerdir. Cemaatle namazın fazilet derecesini “yirmi küsur” olarak ifade eden rivayet Ebû Hüreyre’den, yirmi beş olarak ifade eden rivayetler Ebû Hüreyre, Hz. Âişe ve Ebû Saîd el-Hudrî’den, “yirmi yedi” olarak ifade eden rivayetler ise sadece Abdullâh b. Ömer’den nakledilmiştir. Cemaatle namazın fazileti konusunda fıkıhçılar başta olmak üzere ulemânın delil olarak kabul ettiği de bu rivayetlerdir. Bu rivayetler, aynı zamanda beş vakit namazın farzının cemaatle kılınmasını sünnet-i müekkeke olarak hükümlendiren Hanefiler ile sünnet olarak hükümlendiren Mâlikîlerin delillerinden bir tanesidir. Çünkü mezkûr rivayetler, cemaatin namazın rükünlerinden olmayıp hem namazın faziletini arttıran hem de namaz ibadetini daha kâmil bir hâle getiren tamamlayıcı bir unsur olduğuna delalet etmektedir.

Hiz. Peygamber’in teşvik ve sakındırmalarından, cemaatle kılınan namazların esasen beş vakit farz namazlar olduğu anlaşılmaktadır. Hadislerden anlaşıldığı üzere, iki kişi ile beş vakit namaz için gerekli olan topluluk teşekkül etmektedir. Bu namazları cemaatle kılmak tek başına kılmaktan “yirmi küsur” derece daha faziletlidir. Bu konudaki hadislerle bütüncül olarak bakıldığında beş vakit namazın cami ve mescit dışında herhangi bir yerde kılınması da faziletli olmakla birlikte cami ve mescitte kılınmasının daha faziletli olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü namazı cemaatle kılmak için cami ve mescitlere gitmek; Müslümanlar arasındaki tanışmayı, kaynaşmayı, kardeşliği, dostluğu ve dayanışmayı sağlaması gibi toplumsal yönü başta olmak üzere birçok fayda ve hikmeti göz önüne alındığında daha önemlidir.

Cemaatle namazın fazilet dereceleri ile ilgili rivayetlerin değerlendirildiği bu çalışmada, konuyla ilgili rivayetlerde farklı sayısal değerlerin zikredildiği görülmüştür. Bu rivayetler arasındaki ihtilafların cem ve telifi konusunda ise ulemâ tarafından birçok farklı değerlendirme yapılmıştır. Rivayetlere bütüncül olarak bakıldığında bu konudaki rivayetlerin aslının “yirmi küsur” olduğu ve bu ifadenin üç ile on arasındaki anlam içeriğinden dolayı rivayetlerdeki farklı sayısal değerlerin râvi tasarrufundan kaynaklandığı ifade edilebilir. Buradan hareketle, cemaatle kılınan namazın tek başına kılınan namazdan esas itibariyle yirmi küsur derece daha faziletli olduğu ve kılınan namaza ve namaz kılınan durumuna göre bu derecenin yirmi üç ile yirmi yedi arasında değişkenlik gösterebileceği ifade edilebilir.

Hatta sayısal değerlerin kesretten kinaye olarak cemaatle namazın faziletinin daha da çokluğunu ifade ettiği de söylenebilir.

KAYNAKÇA

Abdürrezzâk, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San‘ânî. *el-Musannef*. thk. Habîb el-A‘zamî. 12 Cilt. Beyrût: el-Mektebü’l-İslâmî, 1403/1983.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 12 Cilt. Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1429/2008.

Âşikkutlu, Emin. “Meçhul”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/286-288. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Aydınlı, Abdullah. *Hadis İstılahları Sözlüğü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 5. Basım, 2011.

Aydınlı, Abdullah. “Merfû”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/180-181. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Aydınlı, Abdullah. “Mevkuf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/437-438. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Aynî, Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed. *Şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd*. thk. Ebû’l-Münzir Hâlid b. İbrâhîm el-Mısrî. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1420/1999.

Aynî, Bedreddîn Mahmûd b. Ahmed. *Umdetü’l-kârî şerhu Sahîhi’l-Buhârî*. nşr. Abdillâh Mahmûd Muhammed Ömer. 25 Cilt. Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1421/2001.

Azîmâbâdî, Ebü’t-Tayyib Muhammed. *Avnü’l-ma‘bûd şerhu Süneni Ebî Dâvûd*. thk. Ebû Abdillâh en-Nu‘mânî el-Eserî. 2 Cilt. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1426/2005.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin. *es-Sünenü’l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 11 Cilt. Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 3. Basım, 1424/2003.

Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr. *el-Müsned*. thk. Mahfûz er-Rahmân Zeynullâh. 18 Cilt. el-Medînetü’l-Münevvere: Mektebetü’l-Ulûm ve’l-Hikem, 1414/1993.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi‘u’s-sahîh*. thk. Şuayb el-Arnâût. 5 Cilt. Dimeşk: er-Risâletü’l-Âlemiyye, 2011.

Buhûtî, Mansûr b. Yûnus. *Keşşâfü’l-kınâ‘ an-metni’l-İknâ*. 6 Cilt. Beyrût: Âlemü’l-Kütüb, 1403/1983.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdillâh b. Abdirrahmân. *es-Sünen*. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1423/2002.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *es-Sünen*. nşr. Muhammed bin Salih er-Râcihî. Riyad: Beytül-Efkârî'd-Devliyye, t.y.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.

Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, Süleymân b. Dâvûd. *el-Müsned*. thk. Muhammed b. Abdilmuhsin et-Türkî. 4 Cilt. b.y.: Dâru'l-Hicr, 1420/1999.

Efendioğlu, Mehmet. "Metruk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/415-416. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Efendioğlu, Mehmet. "Münker". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/13-14. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Elbânî, Muhammed Nâsirüddîn. *Sahîhu'l-Câmî 'i's-sağîr ve ziyâdâtüh*. Beyrût: el-Mektebü'l-İslâmî, 1408/1988.

Elbânî, Muhammed Nâsirüddîn. *Sahîhu Süneni Ebî Dâvûd*. 8 Cilt. Kuveyt: Müessesetü Geras, 1423/2002.

Elbânî, Muhammed Nâsirüddîn. *Sahîhu Süneni İbn Mâce*. 4 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1417/1997.

Elbânî, Muhammed Nâsirüddîn. *Sahîhu Süneni'n-Nesâî*. 4 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1419/1998.

Elbânî, Muhammed Nâsirüddîn. *Sahîhu't-Terğîb ve't-terhîb*. 5 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1421/2000.

Elbânî, Muhammed Nâsirüddîn. *Sahîhu Süneni't-Tirmizî*. 4 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1420/2000.

Erul, Bünyamin. "Vehim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/616-617. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Habîb b. Tâhir. *el-Fıkhu'l-Mâlikî ve edilletühü*. 7 Cilt. Beyrût: Müessesetü'l-Meârif, 5. Basım, 1428/2007.

Hâkim en-Nisâbüri, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*. thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ. 5 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1422/2002.

Heysemî, Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr. *Mecma'u'z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâ'id*. thk. Muhammed Abdülkadir Ahmed Atâ. 12 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2001.

İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullâh. *el-Kâmil fi du'afâ'i'r-ricâl*. thk. Mâzin es-Sersâvî. 10 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1433/2012.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed. *el-Musannef*. thk. Hamd b. Abdillâh el-Cuma' - Muhammed b. İbrâhîm el-Luheydân. 16 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1425/2004.

İbn Hacer, Ahmed b. Alî el-Askâlânî. *Fethu'l-bârî şerhu Sahî-*

hi'l-Buhârî. thk. Muhibbuddîn el-Hatîb. 13 Cilt. Kahire: Dâru'r-Reyyân, 1407/1986.

İbn Hacer, Ahmed b. Alî el-Askalânî. *el-Metâlibü'l-âliye bi-zevâ'i-di'l-mesânîdi's-semâniye*. thk. Sa'd b. Nâsır b. Abdilazîz eş-Şuserî vd. 19 Cilt. Riyad: Dâru'l-Âsime, 1429/1998.

İbn Hacer, Ahmed b. Alî el-Askalânî. *Tehzîbü'r-Tehzîb*. thk. İbrâhîm ez-Zeybek - Âdil Mürşid. 4 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1416/1995.

İbn Hacer, Ahmed b. Alî el-Askalânî. *Telhîsü'l-habîr fî tahrîci ehâdî-si'r-Râfi'ü'l-kebîr*. nşr. Ebû Âsım Hasen b. Abbâs. 4 Cilt. Kahire: Müessesetü Kurtuba, 1416/1995.

İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân. *el-İhsân fî takrîbi Sahîhi İbn Hibbân*. thk. Şuayb el-Arnaût. 18 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1998.

İbn Huzeyme Ebû Bekr Muhammed b. İshâk. *es-Sahîh*. thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî. Beyrût: 4 Cilt. Mektebü'l-İslâmî, 1400/1980.

İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed. *el-Muğnî*. thk. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. 14 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 3. Basım, 1417/1997.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî. Riyad: Mektebetü'l-Mearif, h. 1417.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. thk. Sıdkî Cemîl el-Attâr. Beyrût: Dâru'l-Fıkr, 1424/2003.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût. 5 Cilt. Beyrût: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.

İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. thk. Ali Muhammed Mu'avvid - Âdil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 4. Basım, 2010.

İmam Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî. *el-Muvatta'*. thk. Ebû Üsâme Selîm b. İd el-Hilâlî es-Selefî. 5 Cilt. Ummân: Mektebetü'l-Furkân, 1423/2003.

Kandemir, M. Yaşar. "Ceyyid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/469. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Kandemir, M. Yaşar - Çakan, İsmail Lütfî - Küçük, Raşit. *Riyâzü's-Sâlihîn Tercüme ve Şerh*. 8 Cilt. İstanbul: Erkam Yayınları, 2013.

Karâfî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs. *ez-Zahîra*. thk. Muhammed Haccî vd. 14 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.

Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd. *Bedâ'i'u's-şanâ'i' fî tertîbi 'ş-şerâ'i'*. thk. Ali Muhammed Mu'avvid - Âdil Ahmed Abdülmevcûd.

10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1424/2003.

Kastallânî, Ahmed b. Muhammed. *İrşâdü's-sârî li-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 10 Cilt. Mısır: Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, h. 1323.

Koca, Ferhat. "Mefhum". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/350-353. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

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

Mevsilî, Abdullâh b. Mahmûd. *Kitâbu'l-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*. thk. Hâlid b. Abdirrahmân el-Ak. 5 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 5. Basım, 1431/2010.

Mizzî, Yûsuf b. Abdirrahmân. *Tehzîbü'l-kemâl fî esmâ'i'r-ricâl*. nşr. Beşâr Avvâd Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1403/1983.

Muhammed el-İtyûbî, Ali b. Âdem b. Mûsâ. *Zahîratü'l-ukbâ fî şerhi'l-Müctebâ*. 40 Cilt. Riyad: Dâru'l-Mi'râc, 1416/1996.

Mübârekfûrî, Ebü'l-Ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdirrahîm. *Tuhfetü'l-ahvezî şerhu Câmi'i't-Tirmizî*. thk. Abdülvehhâb Abdüllatif. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, t.y.

Müslim, Müslim b. el-Haccâc. *es-Sahîh*. Riyad: Beytül-Efkâri'd-Devliyye, 1419/1998.

Nesâî, Ebü Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb. *es-Sünen*. thk. Sıdkî Cemîl el-Attâr. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1425/2005.

Nevevî, Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *Hülâsatü'l-ahkâm fî mühimmâti's-süneni ve kavâidi'l-İslâm*. thk. Hüseyin İsmâil el-Cemel. 2 Cilt. Riyad: Müessesetü'r-Risâle, t.y.

Polat, Salahattin. "Mürsel". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/52-54. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Polat, Salahattin. "Ferd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/368-369. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Râgıb el-İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Seyyid Keylânî. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, t.y.

Şehârenfûrî, Halîl Ahmed. *Bezlü'l-mechûd fî halli Ebî Dâvûd*. thk. Muhammed Zekerıyyâ b. Yahya el-Kandehlevî. 20 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.

Sübkî, Hattâb Mahmûd Muhammed. *el-Menhelü'l-azbi'l-mevrûd şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd*. nşr. Emîn Mahmud Hattâb. 10 Cilt. Beyrût: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, h. 1394.

Şevkânî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Alî. *Neylü'l-evtâr şerhu Münte-*

ka'l-ahbâr: nşr. İsmüddîn es-Sabâbetî. 9 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1413/1993.

Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî. *el-Mühezzeb fî fikhi'l-İmâmi's-Şâfiî*. thk. Muhammed ez-Zühaylî. 6 Cilt. Dimeşk/Beyrût: Dâru'l-Kalem/ed-Dâru's-Şâmiyye, 1412/1992.

Şuayb el-Arnaût vd. *el-Mevsûatü'l-hadisiyye Müsnedü'l-İmâmi Ahmed b. Hanbel*. 50 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1429/2008.

Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi. 12 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, t.y.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *es-Sünen*. thk. Sıdkî Cemîl el-Attâr. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1425/2005.

Uzunpostalcı, Mustafa. "Cemaat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/288-289. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Yılmaz, Muhammed. *Kur'an ve Sünnet'te Cemaatle Namaz*. Ankara: DİB Yayınları, 2020.

Yücel, Ahmet. "Müttefekun aleyh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/224-225. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Yücel, Ahmet. "Şeyh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/50. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Zehebî, Muhammed b. Ahmed. *Mizânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*. thk. Ali Muhammed Bicâvî. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, t.y.

Zehebî, Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 29 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1402/1982.

Zeylaî, Abdullâh b. Yûsuf b. Muhammed. *Nasbü'r-râye li-tahrîci ehâdisi'l-Hidâye*. thk. Muhammed Avâme. 5 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Rey-yân, 1418/1997.

HZ. PEYGAMBER TARAFINDAN KULLANILAN "ANAM BABAM SANA FEDA OLSUN" SÖZÜNÜN TAHLİL VE DEĞERLENDİRMESİ

AN ANALYSIS AND ASSESSMENT OF THE STATEMENT MADE BY PROPHET MUHAMMAD "MAY MY MOTHER AND FATHER BE SACRIFICED FOR YOU"

Geliş Tarihi: 30.09.2021 Kabul Tarihi: 03.03.2022

✉ ÖMER FARUK AKPINAR

DR. ÖĞR. ÜYESİ

KONYA SELÇUK ÜNİVERSİTESİ

İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ

orcid.org/0000-0003-2038-4948

omerfaruk.akpinar@selcuk.edu.tr

✉ HAKAN TEMİR

DOÇ. DR.

TOKAT GAZİOSMANPAŞA ÜNİVERSİTESİ

İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ

orcid.org/0000-0002-4142-6310

h.temir@hotmail.com

Öz

Arap dilinin ve kültürünün hâkim olduğu bir coğrafyada yaşayan Hz. Muhammed (s.a.s.); söz ve davranışlarını belirlerken yerel kültürden faydalanmıştır. Etkili konuşmak adına duyguların, heyecan ve coşkunun özlü bir seslenişle anlatıldığı nida cümlelerinden ve muhataplara samimi mesajlar veren özlü terkiplerden istifade etmiştir. Öyle ki kritik zamanlarda mühim vazifeler üstlenen ashâba terkipli söz söylemek nebevî üsluplardan olmuş, savaş sırasında sıkıntısını gideren iki sahâbiye "Babam, anam sana feda olsun!" diye seslenmiştir. İnsanı onurlandıran bu tavır ashâbın hoşuna gittiğinden onlar da aynı terkibi kendisine ve birbirlerine karşı kullanmışlardır. Muhatabın takdirini ve ikramını kazanmak için anne babanın feda edilmesi güçlü, etkileyici bir samimiyet örneğidir. Ancak "Anam, babam sana feda olsun!" şeklinde Türkçeye çevrilen bu sözün, İslâm kültürüne has bir terkip olup olmadığının sorgulanması gerekir. Son zamanlarda sıklıkla duyulan "Yâ Resûlallah, canım/anam-babam sana feda olsun!" sözleri de aynı etkinin bir devamı olarak düşünülebilir mi? Bu makalede temel kaynaklardaki verilerden hareketle, tarihî bir yaklaşımla, sözün geçmişten günümüze kullanım şekilleri belirlenerek, günümüzde kullanımının mahzuru olup olmayacağı üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Siyer, Hz. Muhammed, Kültür, Fedakârlık, Sevgi.

ABSTRACT

Prophet Muhammad (pbuh), who lived in an area where Arabic language and culture were predominant, made use of the local culture in determining his words and behaviors. In order to speak eloquently, he utilized the exclamations, words and maxims in Arabic, which laconically expressed emotions, thrill and enthusiasm. Such that his addressing to Ashab who took responsibilities in critical times with exclamatory statements, became a part of the Prophet's expression. For powerfully expressing his attachment to two companions who relieved him from his troubles, he said to them: "Let my parents be sacrificed for you!" Ashab also liked this honoring manner and used the same expression towards him and each other. Sacrificing parents to gain the respect of the interlocutor is a powerful and impressive example of self-abnegation. However, it should be questioned that whether or not this statement is actually a phrase unique to the Islamic culture. And also, the word "O Messenger of Allah, may our lives/parents be sacrificed for you!" is it a continuation of the same effect, or not. In this paper, the using forms of that phrase from past to present is determined with a historical approach and its using suitability today, is discussed.

Keywords: Sirah, Prophet Muhammad, Culture, Sacrifice, Sympathy.

SUMMARY

The daily life of the Arabs is very rich, as the Arabic language, which has a deep-rooted history of thousands of years, is equipped with poetry, proverbs, idioms and aphorisms. Those who are inclined towards knowledge, wisdom and aphorism are highly inclined to speak effectively with the education they receive from a high level. For them, the way and method of speaking is as important as the content of the statement. Therefore, learning and effective use of the language among Arabs is a serious mission. The Prophet Muhammad (pbuh), who is of Arab origin in lineage and spent his life in the Arabian Peninsula, was also influenced by the culture he lived in and pronounced concise words in the patterns that the Arab society liked to hear. One of the phrases he used was “May my mother and father be sacrificed for you!” This statement, which is encountered in hadith and sirah books, carries the influence of local culture and Arabs have made this statement a part of their daily lives, either in the same way or in different variants, from jahiliyyah (period of ignorance before his prophethood) to the present day.

When this statement specific to the Arab culture is heard by foreigners who research this culture for religious and humanitarian purposes, two types of approaches are exhibited. Muslims give it a sacred meaning by thinking that this statement belongs to the Prophet himself, and say “May my mother and father be sacrificed for you, O Messenger of Allah!” On the other hand, those who are far from the religion of Islam, think that the statement is a strange statement that contains excessive respect. Although both approaches seem reasonable in themselves, its periodic using and place in Arab society should be determined in order to realize the meaning of the statement.

Arabs especially like to derive words with heavy meanings to comfort their interlocutors and show how self-sacrificing they are. This nation, proud of their generosity, regardless of their living in the desert under difficult conditions, gave importance to open their hearts to others as much as their table. Thus, they coined words aimed at comforting their interlocutors, and one of them is the sentence “May my mother and father/my parents be sacrificed for you!”

This phrase, which has settled in Arab culture, is an expression whose first utterance and adventure of emergence have been forgotten because it has been used for centuries, that people use in daily life to express sincerity, affection and devotion. Due to the effect of it, the Prophet used it against his companions. Both the local culture and the sense of devotion given by the faith were effective in the saying of the companions this phrase against their prophets. Because, according to Islam, a Muslim must love Allah and His Messenger before his own life, property, children and parents. Therefore, this saying is an ideal combination to increase the love and submission to the Prophet.

Metaphors or succinct words are meaningful and holistic in their own society. Because the meanings that nations attribute to things and words are varies. For this reason, every statement is understood correctly in its own medium. In this study, the expression "May my mother and father be sacrificed for you", which was used during and after the Prophet Muhammad's (pbuh) period and still continues to be used with different variants, was examined and information obtained from primary sources were subjected to a logical evaluation. First of all, the different variants of the statement and the meanings it contains were determined. Afterwards, using of the statement in the historical process was mentioned and examples of its using in ignorance, Islam and the following period were listed. When the statement, which is compatible with verses and hadiths, became a subject of literature and an argument defended by Islamic elders, the linguists occasionally use it in their transmissions and expressions and poets have also made it material for their poems.

Muslims, who believe in power of the phrase, have used the composition in different fields. For example, they used it for managers they trust and satisfied with their management. This tradition, which started in the first century of Hijri, was continued until the 19th century without any hesitation with the influence of the ulama. In the meantime, using of the word has increased in literature, art and science. However, with the individual-centered pedagogical approaches that have emerged recently, the usage area of the statement has been narrowed and limited to the field of religion only.

GİRİŞ

Atasözleri, kinayeli sözler, mecaz lafızlar, tekerlemeler ve nida sözleri milletlerin kültürel hazineleridir. Birkaç kelimenin bir araya gelmesiyle oluşan bu ifadeler, kısa ve anlamlı olmalarıyla insanların dikkatlerini çekmeyi başarır. Kültürel yoğunluktan kaynaklanan bu tür kalıplar, uzun deneyimlerin ve ilmî aktivitelerin sonucudur. İslâm'dan kısa bir süre önce tarım, ticaret ve ekonominin gelişmesine paralel elde ettikleri enerjiyi kültürel hayata yansıtan Araplar da şiir, hitabet ve darb-ı mesellerde bir hayli ilerleme kaydetmişler;¹ tutarlı ve dile kolay gelen hikmetli sözleri günlük hayatta sık kullanarak yaygınlaştırmışlardı.

Fikir ve kültür etkinliğinin geliştiği bir ortamda yaşayan Hz. Peygamber, ilâhî vahye muhatap olduğunda sözün gücü ve gerçekliğiyle insanları etkilemiştir. Sözlerinin bir kısmının ilâhî menşeli olmasının yanında ifadelerinin açık, anlaşılır ve hikmetli olması muhataplarında derin etkiler bırakmıştır. Bu durum küçük yaştan itibaren dilde kazandığı maharetle bağlantılıdır. Zira çocukluğundan itibaren onun dilinin gelişmesi arzulandığından Benî Sa'd yurdunda Arapçanın doğal hâlini ve farklı lehçelerini öğrenmiştir. Aldığı dil eğitimini bizzat kendisi, *“Rabbim beni en güzel şekilde terbiye edip dilimi de güzelleştirdi. Bu amaçla ben Benî Sa'd yurdunda yetiştim.”* sözleriyle belirtmiştir.² Dili kullanmada mahir olan peygamber, insanların dikkatlerini çekmek veya onların kanaatlerini değiştirmek amacıyla halk arasında dolaşan hikmetli sözlere de kısmen başvurmuştur.

Hz. Peygamber'in günlük hayat içerisinde kullandığı ibarelere bakıldığında, sık sık, ara sıra ve nadiren şeklinde üçlü bir tasnif yapılabilir hatta kimi zaman ilginç lafızlarla karşılaşılır. İlk işitildiğinde manası garipsenen nadir sözlerinden biri de *“Anam babam sana feda olsun!”* terkididir. Bizzat Hz. Peygamber tarafından söylenen bu söz, üst düzey bir fedakârlığı içerisinde barındırır ve söz kendisine mal edildiğinden, ilk defa onun tarafından söylenmiş olduğu ve ona has bir kavram olduğu düşünülür. Sözün kasıt,

¹ Burhaneddin Dellû, *Ceziretü'l-Arab kable'l-İslâm: et-Târihü'l-iktisâdî el-ictimâî es-sekâfî ve's-siyâsî* (Beyrût: Dâru'l-Farâbî, 2001), 215.

² Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, *el-Mevâhibü'l-ledünniyye* (Mısır: Mektebetü't-Tevfikîyye, ts.), 2/22.

illet ve niyetini anlayabilmek için hitabet ve belagatiyle meşhur Arap toplumunun günlük hayatta kullandığı bir hitap cümlesi olup olmadığını tespit etmekle işe başlamak gerekir. Akabinde Hz. Peygamber'den önce ve sonra bu sözler kullanıldı mı? Herkesin gözünde en değerli kişiler olarak görülen ebeveynin (hem anne hem de baba) bir başkasına feda edilmesi ne kadar doğrudur? İhtiva ettiği anlam hakikat mi mecaz mı ve bu asırda kullanılmasında bir problem var mı? vb. sorulara cevap aranmalıdır. Bu makalede cevabı merak edilen soruların yanıtlanması adına İslâmî kaynaklardan sağlanan veriler, parça bütün ilişkisi de göz önüne alınarak değerlendirmeye tabi tutulacaktır.

1. Kavramsal Çerçeve

1.1. Terkinin Çeşitleri ve İrabı

Arapçada muhatabı onurlandırmak için kullanılan "Babam ve anam sana/size/ona feda olsun!" sözünün aslı "fiden lehü ebî ve ümmî" (فِدَى لَهُ أَبِي)³ veya "fiden leküm ebî ve ümmî" (فِدَى لَكُمْ أَبِي وَأُمِّي)⁴ olup en yaygın kullanımı "fidâke/fedâke ebî ve ümmî" (فِدَاكَ أَبِي وَأُمِّي)⁵ şeklindedir. İnsanlar, hoş giden tabir ve terkipleri günlük hayatta sıklıkla kullandıklarından onlar üzerinde birtakım kısaltmalar yapabilirler. Benzer gerekçelerle Araplar, sevgide aşırı muhabbeti ifade eden "Babam ve anam sana feda olsun!" terkinini, dile kolay gelen bir forma dönüştürerek "bi ebî ente ve ümmî" (بِأَبِي أَنْتَ وَأُمِّي)⁶ veya "bî ebî ve ümmî" (بِأَبِي وَأُمِّي)⁷ şeklinde kısaltmışlardır. Yaşanılan coğrafya ve zorlu şartlar sebebiyle sevgi ifadelerini yaygınlaştırmak ve hedefe alınan kitleyi zenginleştirmek için anne ve babaya ilaveten sıhrî bağda her ikisine en yakın konumda olan amca ve dayıyı da hesaba katarak "fedâke ammî ve hâlî" (فِدَاكَ عَمِّي وَخَالِي) terkinini de türetmişlerdir.⁷

³ Ebû Abdullah Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata (Beyrüt: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990), 1/318.

⁴ Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm el-Herevî, *Garibü'l-hadîs*, thk. Muhammed Abdülmuzizhan (Dankan: Dâru'l-Meârifî'l-Osmaniyye, 1384/1964), 4/359; Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmus* (Kuveyt: Dâru'l-Hidâye, ts.), 27/3381.

⁵ Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer el-Vâkîdî, *Kitâbü'l-Megâzî*, thk. Marsden Jones (Beyrüt: Âlemü'l-Kütüb, 1409/1989), 1/108; Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ebî Tâhir Tayfûr el-Mervezî, *Belâğâtü'n-nisâ'*, thk. Ahmed el-Elfâ (Kâhire: Medresetü Vâlideti Abbâsi'l-Ulâ, 1326/1908), 48.

⁶ Vâkîdî, *Kitâbü'l-Megâzî*, 3/947; İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-kübrâ*, 3/304; Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim İbn Kuteybe ed-Dineverî, 'Uyûnü'l-ahbâr (Beyrüt: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418), 1/260. Benzer bir sevgi gösterisi olan "Sana kurban olayım" (جعلني لله فداءك) ifadesi de burada hatırlatılabilir. Bk. Buhârî, "Cihâd" 197; "Tefsîr-Kehf", 3; "Rikâk", 13. Ancak Ahmed b. Hanbel'in bu ifadeyi kullanmayı uygun bulmadığı, "Babam anam feda olsun" terkininde ise bir sakınca görmediği nakledilmiştir. Bk. Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyım el-Cevziyye, *Bedâiu'l-fevâid*, thk. Alî b. Muhammed b. İmrân (Beyrüt: Dâru İbn Hazm, 2019), 4/1435, 1523.

⁷ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhü't-Taberî* (Beyrüt: Dâru't-Turâs,

Muhataba içten, samimi ve biraz da inandırıcı gözükme için ebeveyne ilâyeten söz sahibinin kendi nefsinin de feda eden (بِأَبِي هُوَ وَأُمِّي وَنَفْسِي لَهُ) terkipler kullandıkları olmuştur.⁸ Aynı fedakârlık ruhu içerisinde Hz. Peygamber de kızı Fâtıma için “Baban sana feda olsun!” (فداك أبوك) sözünü sarf etmiştir.⁹ Kimi zaman da millî duyguları pekiştirmek için “Babam ve anam Araplara feda olsun!” (بأبي وأمي العرب) veya kabilevî duygularla ebeveynini kabileye feda eder bir üslupla “Babam ve anam Kureyş’e feda olsun!” (بأبي وأمي قريش) terkiplerini gündeme getirmişlerdir.¹¹

Farklı kullanımlarıyla birlikte Hz. Peygamber’in dile getirdiği “fidâ-ke ebî ve ümmî” terkiplerini gramer açısından tahlil etmek gerekirse fidâ (فداء) kelimesi mukaddem haber ve kef (الكاف) harfine muzâf; kef harfi ise muzâfun ileyhtir. Bu durumda ebî (أبي) kelimesi muahhar mübtedadır.¹² Nahiv âlimlerine göre fidâke (فداك) kelimesi maksurdur ve aslı fidâe leke/fedae lehu ebî ve ümmî (فداء لك وفداء له أبي وأمي) şeklindedir. Her ikisindeki fe harfinin kesra olmasından dolayı memduddur. Kelime feda/feden ve fida/fiden şeklinde fetha ve kesralı olarak telaffuz edilebilir.¹³ Lakin Türkçede feda kelimesinin mevcudiyeti sebebiyle “fedake ebî ve ümmî” kalıbı daha çok tercih edilir.

1.2. İhtiva Ettiği Anlam

Aidiyet zamiri ile baba ve anne kelimelerinin yer aldığı terkiplerin eylemi, fe-de-ye (فدى) kökünden türeyen fidâ fiilidir. Vermek, kurtulmak, rahatlamak anlamlarını ihtiva eden fidiye kelimesi de aynı kökten türemiş olup Kur’ân-ı Kerîm’de muhtelif yerlerde, sıkıntılı durumlardan kurtulmanın diyeti olarak yapılan işi anlatır.¹⁴ Bir kimsenin fidiye vermesi, yaşadığı arızî durumdan uzaklaştığını ve içerisinde bulunduğu hâlden feraha kavuştuğunu ifade eder. Fıkhî terim olarak düşmana esir düşen kimseyi kurtarmak veya eda edilmeyen yahut kusurlu davranılan dinî bir

1387), 5/208, 351; Ebû’l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil fi’l-târîh*, thk. Ömer Abdüsselam (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-Arabî, 1417/1997), 3/132.

⁸ İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, 2/197; Ebû’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Abdilvehhâb en-Nüveyrî, *Nihâyetü’l-ereb fi funûni’l-edeb* (Beyrût: Dâru’l-Kütüb, 1423), 20/385.

⁹ Ebû’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî İbn Hacer el-Askalanî, *Fethu’l-bârî* (Beyrût: Dâru’l-Ma’rife, 1379), 10/569.

¹⁰ Ebû Zeyd Muhammed b. Ebî Hâtüb el-Kureşî, *Cemheretü eş’âri’l-Arab*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî (Mısır: Nehdatü’l-Mısır, ts.), 56.

¹¹ Ebû Hâtım Sehl b. Muhammed b. Osmân es-Sicistânî, *Kitâbü’l-Mu’ammerîn* (Mısır: 1323/1905), 2.

¹² <http://www.alfaseeh.com/vb//archive/index.php/t-68476.html> (11.06.2021)

¹³ Ebû’l-Fazl Kâdî İyâz b. Mûsâ el-Yahsubî, *Meşâriku’l-envâr ‘alâ sıhâhi’l-âsâr* (Beyrût: Dâru’t-Turâs, ts.), 2/149.

¹⁴ el-Bakara 2/48, 85, 123, 184, 196; Âl-i İmrân 3/91; el-Mâide 5/36; el-En’âm 6/70; el-Enfâl 8/70; Yûnus 10/54; er-Ra’d 13/18; Muhammed 47/4; el-Hâdîd 57/15; el-Me’âric 70/14.

vecibenin mükellefiyetinden hâlî olmak için ödenen bedeldir.¹⁵

Genellikle yanlış gidermek veya bir kusuru silmek için ödenen fidye zor zamanlarda muhatabı rahatlatmaya yöneliktir. Fidyeye verme eyleminin başta olduğu “fidâke ebî ve ümmî!” terkiibinden ise birkaç mana çıkarmak mümkündür. En sert anlam; ebeveynim sana kurban olsun, senin uğruna canını heder etsin, bu yolda helak olsun gitsin şeklindedir. Biraz daha mutedil düşünüldüğünde babam ve annem yanlış olanı savuşturmak üzere sana vekâlet edip seni rahata erdirsin tonunda söylemdir.¹⁶ Dinî amaçla kullanıldığında teslimiyet ve saygı manası ön plandadır. Tabirin günlük hayatta sıklıkla kullanılması esas alındığında ise sözün gerçek anlamda olmayıp mecazî anlaşılması gerektiği fikri hâsıl olur. İlk anlamdan başlamak gerekirse kişinin anne ve babasını bir araya getirerek her ikisini başka biri için feda etmesi büyük yankı uyandıran eylemdir. Hz. Peygamber’in söylemlerinde bu anlam arandığında, günün şartları hesaba katılarak bu mânâyı kastettiği iddia edilebilir. Biraz zorlama bir çıkarım da olsa Uhud ve Hendek savaşlarının zorlu anlarında İslâm dinine girmeye yetişemeyen anne ve babasını, İslâm’a giren iki sahâbisi için feda ettiği söylenebilir. Fakat bu çıkarım sözün kastının dışında bir değerlendirme olur.

Bir kimsenin anne babasını feda eden terkiibi başkasına kullanmasının caiz olup olmadığı, özellikle Müslüman bir kimsenin feda edilmesinin durumu, Müslüman olmayan bir kimse için tefdiye yapılması gibi hususların da tartışıldığı¹⁷ bu meselede nihâi olarak dört görüş ortaya çıkmıştır:

1. Terkiibin Hz. Peygamber için kullanılmasında hiçbir sakınca yoktur. Öyle ki İbnü'l-Mulakkin (ö. 804/1401), bu konuda icmâ olduğunu ileri sürmüştür.

2. Âlimlerin çoğunluğuna göre terkiibin herkes için kullanılması uygundur.

3. Terkip yalnızca Allah Resûlü için kullanılabilir, bu yüzden başkalarına kullanmak doğru değildir.

4. Kendilerinden istifade edilen peygamber vârisleri âlim, sâlih ve hayırlı kimseler için de kullanılabilir. Ancak başkaları için kullanılamaz.¹⁸ Hz. Peygamber’in, ashâbını kastederek kullandığı sözü şerh eden Nevevî (ö. 676/1277), ebeveynin feda edilmesini içeren terkiibin kullanımının âlimlerin çoğunluğuna göre caiz olduğunu söylemiştir. Her ne kadar Hz.

¹⁵ Ebû Saîd Neşvân b. Saîd el-Himyerî, *Şemsü'l-'ulûm ve devâü kelâmi'l-'Arab mine'l-külûm*, thk. Hüseyin b. Abdullah el-Ömerî (Beyrût: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsir, 14220/1999), 8/5123.

¹⁶ Ahmed Muhtar Abdülhamîd Ömer, *Mu'cemü'l-lugati'l-Arabîyyeti'l-muâsıra* (Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1429/2008), 3/1681.

¹⁷ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Tehzîbu'l-âsâr ve tafsîlu's-sâbit an Rasûlillâh mine'l-ahbâr -Müsnedu Ali b. Ebî Talib*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir (Kâhire: Matbaatu'l-Medenî, ts.), 111; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Bedâiu'l-fevâid*, 3/1174.

¹⁸ Bk. Sirâcuddîn Ebû Hafs Ömer b. Ali İbnü'l-Mulakkin, *el-'lâm bi fevâidi Umde-ti'l-ahkâm*, thk. Abdülazîz b. Ahmed (Suudi Arabistan: Dâru'l-Âsime, 1997), 3/5.

Ömer ve Hasan el-Basrî farklı görüşte olsalar da çoğunluk ana babasının adanmasını, zahiri anlam gözetilmediği sürece caiz görmüşlerdir. Daha ziyade bu, sembolik bir konuşma, nezaket ve sevgi bildirisi'dir.¹⁹

Bahse konu terkibi ashâbın Hz. Peygamber için kullanımı da benzer mahiyette olup onlar büyük fedakârlıkları içeren, samimi, dönem şartlarına uygun, İslâm akidesine ters düşmeyen ve teslimiyeti belirten niyetlerle telaffuz etmişlerdir. Zaten Kur'an'daki "Söyle ki: Şayet babalarınız, çocuklarınız, kardeşleriniz, hanımlarınız, akrabanız, topladığınız mallar, ziyana uğramasından korktuğunuz ticaret, beğendiğiniz meskenler size Allah'tan, Resûl'ünden ve Allah yolunda cihad etmekten daha sevgili ise artık Allah emrini getirinceye kadar bekleyin. Allah fâsıklar topluluğunu hidayete erdirmez."²⁰ âyeti, mânâ olarak Peygamber'in en sevgili olması gerektiğini vurgulayarak, bu tür terkiplerin söylenmesine de müsaade eder. Aynı şekilde "Sizden biri, beni, babasından, evladından ve bütün insanlardan daha çok sevmedikçe iman etmiş sayılmaz."²¹ hadisi, beşer bazında en sevgilinin Hz. Peygamber olmasını emrettiğinden sevgi sıralamasında anne ve baba sevgisi, peygamber sevgisinden sonra gelmektedir. O hâlde ashâbın söyleme dönüştürdüğü terkip, asıl bağlamından koparılmadığı sürece anlamlıdır.

Hz. Peygamber ve ashâbın kullanımları bir araya getirildiğinde "Annem ve babam sana feda olsun!" cümlesi takdiri, azameti ve ikramı istenilen kişiye, sevilen şeyleri feda etmesi şeklinde yansıtılan bir sevgi anlamı taşır. Kişinin muhatabına sevgisini, muhabbetini ve değerini vermedeki özenini bildiren terkip, hoşla gittiğinden, Hz. Peygamber (s.a.s.) de zor zamanlarda ashâbını onurlandırmak adına bu terkibi kullanmıştır. Zira ashâbı kendisine ve ailesine yakışan sevgiyi, fedakârlığı, desteği ve yardımı sergilediklerinden bu sözlere layıklardı.

Netice itibariyle söz, hukukî bir terim olmadığı gibi gerçek manada ebeveyni feda etmeyi ya da kurban olmayı ihtiva etmeyen, muhataba gösterilen saygı, sevgi, teslimiyet, yücelik ve hürmeti bildirmek için kullanılan bir terkiptir. Günlük hayatta sıklıkla kullanılmasıyla gerçek anlamından uzaklaşarak mecazî söylem ve kültür formuna dönüştüğü de bellidir. Dolayısıyla sıradan bir beşer için söylenmesi sevgi, medih veya onurlandırma niyetlerini taşıyan girişimler olarak yorumlanmalıdır.

2. Tarihî Süreçte Kullanımı

Dil, sürekliliği olan sınırsız ve dinamik yapının dışı yansımasıdır. Bu nedenden kelimeler, cümleler ve terkipler zamanla değişim geçirir. Kimi kelimeler, gündelik hayata sirayet edip gelişerek toplumsal hafızaya nakşedildiklerinde anlamlarını uzun süre korurken kimisi de çok az kullanılıp aslı unutulur ve ancak toplumun gündemine yeniden geldiklerinde o günkü

¹⁹ Ebû Zekerriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. el-Haccâc* (Beyrût: Dâru İhyai't-Turâsî'l-Arabî, 1392), 15/184.

²⁰ et-Tevbe 9/24.

²¹ Buhârî, "İmân", 8; Müslim, "İmân", 70.

zemine göre anlamlar kazanır. Her halükarda yazıyla tanışan kelimeler ise ömürlerini uzatmış olur ve anlamlarını geliştirerek varlığını sürdürür.

Dilin değişken hâliyle bağlantılı olarak tarih kitaplarındaki yanlışlardan biri de daha önce kullanılan bir sözün, karizmatik bir lider tarafından telaffuz edilmesiyle aidiyetinin unutulmasıdır. Sanki söz, ilk defa bu kişi tarafından söylenildiği izlenimi hâsıl olduğunda toplumsal hafıza bir kenara bırakılır ve yanlış değerlendirmeler peş peşe gelir. Böylesi bir hataya düşmemek için “Anam ve babam sana feda olsun!” sözünün tarihi dinamikleri genel hatlarıyla tespit edilerek sözün öncesi, sonrası ve kullanım alanları tespit edilmelidir.

2.1. İslâm Öncesi Döneme Aidiyeti ve Müşrikler Tarafından Kullanımı

Geçmiş milletlerin kıssa ve ifadelerine yer veren Kur’ân-ı Kerim’de ebeveyni feda eden açık bir terkip yer almaz. İbn Ebi’-Dünyâ’nın (ö. 281/894) naklettiği gaybî haber niteliğindeki bir sözde Hz. Dâvud adına benzer bir ifadenin kullanıldığı rivayet edilse de²² İsrâiloğullarına gönderilen bu peygamber için Arapça terkinin aynen telaffuz edildiğini söylemek zordur. Arapların divanı ve tarihî kaydı konumundaki cahiliye şiirinde ve darb-ı mesellerde terkiye dair ipuçlarıyla karşılaşmak mümkündür. Muallaka şairlerinden A’sâ mahlasıyla bilinen Meymûn b. Kays’a (ö. 629) nispet edilen şu şiirde bahse konu terkinin amca ve dayıyı için içine katan formu yer alır:

لَمْ يَكُنْ عَيْرٌ لِمَحَّةِ الطَّرْفِ حَتَّى ... كَبَّ تِسْعًا، يَعْتَمُّهَا كَالْمَغَالِي

وَوَظَلِّمَيْنِ، ثُمَّ أَهْهَتْ بِالْمَةِ ... رَأْنَادِي: فَدَاكَ عَمِّي وَخَالِي²³

Cahiliye şiirinin aidiyeti, intikali ve yazıya geçirilmesindeki problemlerin varlığı daha fazla şiiri tespit etmeyi zorlaştırmaktadır. Darb-ı meseller ve hutbelerde de fazla gündeme gelmemesi benzer sebeple bağlantılı olmalıdır. Sözün İslâm öncesi telaffuzuna dair Arap edebiyatında yeteri kadar örnek bulunmaması bir eksiklik olsa da merceğin İslâm’ın yakın dönemine çevrilmesiyle yeterli malzeme bulmanın önü açılır.

İslâmî kaynakların satır aralarında müşriklerin çeşitli zamanlarda sözü kullandıklarını ifade eden kayıtların bulunması terkinin Müslümanlara has olmadığı gösterir. Hatta tahmin edilenden daha fazla gündeme gelmesi Arapların günlük yaşantılarının önemli bir parçası olduğunu gösterir. Nitekim nübüvvetin 10. yılında Müslüman olan Tufeyl b. Amr ed-Devsî eşinin yanına gidip “Benden uzak dur! Ben senden değilim sen de benden değilsin.” dediğinde karşılaştığı manzaraya şaşırarak “Babam anam sana feda olsun! Neden?” diyerek bu durumun sebebini ona değer vererek sorgula-

²² Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed İbn Ebi’-Dünyâ, *er-Rikka ve’l-bükâ*, thk. Muhammed Hayr Ramazan (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1419/1998), 258. Bahse konu terkip şöyledir: (يَا نَبِيَّ اللَّهِ يَا بَابِي أَنْتَ وَأَمِّي).

²³ Kureşî, *Cemheretü eş’âri’l-‘Arab*, 234. Şiirin net anlaşılabilmesi için geniş bir izahtan gerektiğinden çevirisi yapılmamıştır.

miştir.²⁴ Bu haber, Cahiliye döneminde kadınların fedakârlık ve samimiyet ifadesi olarak koçalarına benzer terkipleri kullandıklarını gösterir. Yine hicret sırasında Ümmü Ma'bed'in çadırına uğrayan Hz. Peygamber gıda ihtiyacını temin etmek maksadıyla çadırın kenarındaki keçiyi işaret edip “*Onu sağmama izin verir misin?*” dediğinde yapacağı işin meşakkatli bir fiil olduğunun farkında olan kadının henüz yeni tanıştığı muhatabına “*Babam anam sana feda olsun! Onda sağılacak bir süt bulursan sağıver.*”²⁵ demesi döneme ait başka ipuçlarını içerir. Bu kullanım, samimiyetini karşısına bildirmek isteyen konuşmacının muhatabını tanımasına gerek olmadığını ve iletişimdeki zorluğu ortadan kaldırmak için böyle bir yola başvurulmasında sakınca bulunmadığı gösterir. Yine aynı örnekten bu terkipli söylemek için tarafların aynı cinsiyetten olmalarının şart olmadığı, kadınların da erkeklere karşı böyle bir söz sarf edebileceği yorumu çıkarılabilir.

Araplar tarafından sevilen bu terkip, günlük hayatın üsluplarından birisi olmuştur. Bedir'den sonra müşriklerin liderliğini üstlenen Ebû Süfyân'ın birçok defa bu sözü kullandığı rivayetlere yansımıştır. Hicretin 8. yılında (630) Mekke'nin fethi için Merrüzzahrân'da konaklayan İslâm ordusunun durumunu öğrenmeye gelen Ebû Süfyân, İslâm ordusuna sızmaya çalışmaktadır. Yanındaki arkadaşlarıyla fısıldaşmalarına şahit olan Hz. Abbas ona: “*Ey Ebû Hanzala!*” diye seslendiğinde Ebû Süfyân: “*Ebü'l-Fadl! Sen misin? ... Babam anam sana feda olsun, ne istiyorsun?*” demiştir.²⁶ Aralarındaki konuşma bir müddet devam ettikten sonra Hz. Abbâs onu alarak Hz. Peygamber'in huzuruna getirmiş, Hz. Peygamber ona hitaben “*Ne oluyor sana ey Ebû Süfyân? Senin Allah'tan başka hiçbir ilah olmadığını bilmen gereken zaman gelmedi mi?*” dediğinde Ebû Süfyân “*Babam anam sana feda olsun! Ne kadar müsamahakârsın ne kadar kerimsin...*” cevabını vermiştir.²⁷ Şirkte ısrar eden Ebû Süfyân'ın fetih gecesi içerisine düştüğü sıkıntılı durum kendisini tevazulu olmaya ve fedakâr davranmaya itmış olmalı ki aynı gece Hz. Abbâs ve Hz. Peygamber'e karşı övgü ifade eden cümleler sarf etmiştir. Normal şartlarda Müslümanları atalarının dinlerini tahrif etmekle suçlayan müşriklerden bu davranış beklenmez.²⁸

²⁴ Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa Saka - İbrahim Abyârî (Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa, 1375/1955), 1/384.

²⁵ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/488; Ebû Hâtim Muhammed İbn Hibbân, *es-Sîretü'n-nebeviyye ve ahbâru'l-hulefâ* (Beyrût: Dâru's-Sekâfe, 1417), 1/133; el-Kastallânî, *el-Mevâhibü'l-ledünniyye*, 1/61.

²⁶ Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meğâzi*, 2/818; Taberî, *Târihü't-Taberî*, 3/53; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 2/119; Abdurrahmân b. Abdillâh Süheylî, *er-Ravzü'l-ünüf fi'tefsiri's-Sîretü'n-nebeviyye li'bni Hişâm*, thk. Ömer Abdüsselam (Beyrût: Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, 1421/2001), 7/63.

²⁷ Süheylî, *er-Ravzü'l-ünüf*, 7/64.

²⁸ Ancak kızı Ümmü Habibe Hz. Peygamber ile evlendiğinde “*Muhammed reddedilmeyecek bir erkektir.*” sözünü kullanan Ebû Süfyân aradaki akrabalık bağına da güvenerek bir hayli yumuşamıştı.

Sonuç olarak müşrikler tarafından çeşitli şekil ve türde kullanılması terkinin Arap toplumunun önemli kesimi tarafından bilindiğine işaret olarak değerlendirilebilir. Müslümanlar kadar müşrikler de terkihi günlük hayatlarının bir parçası hâline dönüştürmüş ve gerekli ortamlarda sözün gücünden istifade etmişlerdir.

2.2. İslâmî Dönemdeki Örnekleri

2.2.1. Hz. Peygamber'in Bizzat Söyleme Dönüştürmesi

Halk arasında dolaşan birçok terkinin ilk defa kimin tarafından, ne zaman ve niçin söylendiği bilinmez. Kollektif hafızada yer edindiğinden terkiplerin ortaya çıkış hikâyesi ve varsa bir olay kahramanı eksiktir. Aynı şekilde evveliyatı meçhul olan "Anam babam sana feda olsun!" terkinin arka planı bilinmese de İslâm öncesindeki yaygın kullanımı Araplar arasında köklü bir geçmişe sahip olduğunu düşündürür. İnsanlığa barışı ve huzuru getirmekle vazifeli İslâm peygamberinin kendisine karşı bu sözün kullanımına müdahale etmemesi ve sık olmasa da ashâbına bu sözlerle nida etmesi, terkinin kullanımını daha da yaygınlaştırmıştır.

Risalet görevinin ağırlığı sebebiyle hayatını mücadelelerle geçiren Hz. Peygamber'in karşılaştığı zorluklardan biri de Uhud Gazvesi'dir. Müslümanları yarıda bırakarak üç yüz adamıyla orduyu terk eden Abdullah b. Übey b. Selûl'un ardından üç bin kişilik müşrik ordusuyla karşılaşan Hz. Peygamber, içerisinde bulunduğu zorlu şartlara rağmen Uhud'da aldığı savaş pozisyonu ile düşmanları durdurmayı hedeflemektedir. Ancak Ayneyn Tepesi'ne yerleştirilen okçuların yerlerini terk etmeleri ve Hâlid b. Velid'in İslâm ordusunu arkadan kuşatması Uhud'un kaderini değiştirir.²⁹ Hadiselerin müşriklerin lehine geliştiği bu savaşta Hibbân b. 'Arika'nın attığı okun Hz. Peygamber'in "annemden sonra annem" olarak nitelediği Ümmü Eymen'in eteğine isabet etmesi izzet, onur ve şeref açısından bir erkeğin tahammül etmekte zorlanacağı hadiselerdendir.³⁰ Annesine yapılan saldırıyı misliyle cevaplandırmak isteyen Hz. Peygamber, Mekkeliler arasında ok atmakta mahir Sa'd b. Ebî Vakkâs'ın yanına giderek "*Ey dayıcağım, okunu at! Babam ve annem senin için feda olsun!*"³¹ demiştir. Anne tarafından akrabalık bağı bulunan Sa'd'a bu görevin verilmesi, kendisine duyulan güvenle eş değerdir. İslâm peygamberinin son derece övgü dolu sözünden mutlu olan Sa'd'ın misilleme olarak attığı okun Hibbân'ın boğazına/boyun çukuruna isabet etmesiyle o, yere düşmüştür.³² Kendisine söylenen sözün kıymetini bilen Sa'd, ara sıra "Uhud günü Allah Resûlü (s.a.s.) anne ve babasını birlikte zikrederek onlar sana feda olsun, okunu at!" demişti diye

²⁹ Bk. Mehmet Emin Demir, "Okçular Tepesi'nin Komutanı Abdullah b. Cübeyr", *Siyer Araştırmaları Dergisi* 12 (01 Ocak 2022), 117-132.

³⁰ Vâkidî, *Kitâbü'l-Megâzi*, 1/241; Taberî, *Târihü'l-Taberî*, 2/279.

³¹ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 3/104.

³² Bk. Muhammed İbn İshâk, *Sîretü İbn İshâk*, thk. Süheyl Zekkâr (Beyrût: Dâru'l-Fıkr, 1398), 328.

o sözden duyduğu mutluluğu ifade etmiştir.³³ Aynı memnuniyeti taşıyan Sa'd'ın kızı Aişe'nin de "Ben Uhud günü Hz. Peygamber'in babasını ve anasını feda ettiği muhacirin kızayım." diyerek kendisini tanıttığı rivayet edilir.³⁴

Ma'mer b. Râşid'in İkrime vasıtasıyla naklettiği bir hadiste ise Uhud günü Hz. Peygamber'in önce "*Babam sana feda olsun!*" sonra annesini de katarak "*Babam anam sana feda olsun!*"³⁵ dediğinden bahsedilir. Sözün mevsukiyetinde bir problem yok ise onun bu şekilde davranmasının birkaç sebebi olabilir. Karşılaştığı tablonun zorluğundan eksik kelime kullanmış olabileceği akla gelebileceği gibi memnuniyetini dile getirmek için yeni bir girişimde bulunduğu da söylenebilir.

H. Peygamber'in Uhud'da kullandığı söze şahit olan Hz. Ali, onun bu sözü Sa'd'dan başkasına söylemediğini iddia etse de³⁶ başka kullanımlar mevcuttur. Hz. Ali'nin bu konudaki tavrı, diğer kullanımlar sırasında Hz. Peygamber'in yanında olmamasından kaynaklanmış olmalıdır. Zira hadis literatüründe ashâbın tek başına şahit olup bir defaya mahsus olduğunu düşündüğü anlatılar mevcuttur.

H. Peygamber'in mezkûr ifadeyi kullandığı bir diğer sahâbî Zübeyir b. el-Avvâm'dır. Nakledildiğine göre Hendek Gazvesi'nde Kureyzoğullarının ihaneti gündeme geldiğinde Hz. Peygamber "*Kim Beni Kureyza'ya gidip bana onların haberlerini getirir?*" demiş ve bu zorlu vazifeyi Zübeyir üstlenip yola çıkarak Yahudilerin durumunu teftiş etmiştir.³⁷ Yahudilerin içerisinde bulunduğu durumu rapor eden Zübeyir, döndüğünde edindiği malumatı bildirerek Hz. Peygamber'i sevindirmiş, bu habere sevinen Allah Resûlü de muhatabına "*Babam anam sana feda olsun!*" demiştir.³⁸

H. Peygamber'in benzer terkipleri Zübeyir b. el-Avvâm için Hayber'in fethi sırasında da kullandığı rivayet edilir. Hayber günü Müslümanlar üzerine korku salan Yâsir isimli şahıs elinde hançerle Müslümanlara saldırdığında karşısına Zübeyir çıkmıştır. Annesi Hz. Safiye oğlunun öldürüleceğinden endişe edip "Ey Allah'ın Resûlü oğlum öldürülecek!" dediğinde yanı başındaki Hz. Peygamber onu sakinleştirmiş ve birlikte Zübeyir'in mücadelesini izlemişlerdir. Zübeyir, çarpışma sonunda rakibini öldürerek Hz. Peygamber'in yanına geldiğinde Allah Resûlü "*Amcan ve dayın sana feda olsun!*" (فِدَاكَ عَمَّ وَحَالَ) şeklinde bir terkipte onu tebrik etmiştir.³⁹

³³ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 3/79.

³⁴ Ma'mer b. Râşid el-Basrî es-San'ânî, *el-Câmi'*, thk. Habîburrahmân el-A'zamî (Beyrût: Meclisü'l-İlmî, 1403), 11/236; Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dimeşk*, thk. Amr b. Garâme (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1995), 20/318.

³⁵ Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi'*, 11/237.

³⁶ Buhârî, "Edeb", 103.

³⁷ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 3/78-79.

³⁸ Buhârî, "Ashâbü'n-nebî", 13.

³⁹ Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meğâzi*, 2/657.

Allah Resûlü'nün kızı Fâtıma için de benzer terkipleri söylediği bilinir. O, bir baba olarak çok sevdiği kızına hem “*Babam anam sana feda olsun!*” terkiibini⁴⁰ hem de “*Baban sana kurban olsun!*” ifadesini kullanmıştır.⁴¹ Diğer örneklerden farklı olarak Hz. Fâtıma ağlarken söylediği bu son kullanım, bir babanın kızını teselli için söylediği duygulu ifadeden ibarettir. Nitekim torunları Hasan ve Hüseyin için de bu terkiibi kullandığı rivayetlere yansımıştır. Namaz kılariken üzerine çıkan torunlarına müdahale eden ashâbına “*Onları rahat bırakın! Babam anam onlara feda olsun. Beni seven kimse bu ikisini de sevsin.*” diyerek hitap etmiştir.⁴²

Söz konusu terkiibi ashâbına bireysel olarak söyleyen Hz. Peygamber, bazı hâllerde sözü yanında hazır bulunanların tamamını kapsayacak şekilde şumüllü olarak kullanmıştır. Ma’mer b. Râşid ve diğer kaynakların belirttiğine göre İbn Mes’ûd’dan nakledilen rivayette bir sabah Allah Resûlü, gece kendisine peygamberlerin, ümmetleriyle birlikte arz edildiğinden bahsetmiş, kendi ümmetinin durumunu sorduğunda sağında dağların insan yüzleriyle dolu olduğunu, solunda ufku insan yüzleriyle dolu olduğunu görmüş ve bunların yanında sorgusuz sualsiz cennete girecek yetmiş bin kişi müjdelenmiştir. Gördüğü bu rüya üzerine Hz. Peygamber, ashâbına “*Babam anam size feda olsun (فِدَاكُمْ أَبِي وَأُمِّي)! Yetmiş binden olabiliyorsanız olun, yoksa dağların ehlinden olun, o da olmazsa ufuk ehlinden olun. Çünkü ben insanların köpekler gibi birbirine saldırdığını gördüm.*” buyurmuştur.⁴³

Hz. Peygamber’in, terkiibi çoğul kalıpla Huneyn Savaşı sonrasında da kullandığı söylenir. Yeni Müslüman olmuş bazı kimselere ganimetten bol bol ihşanda bulunan Allah Resûlü, bu hususta kendisine sitem eden ensâra “*İnsanların mal, sizin ise Allah Resûlü ile birlikte dönmenize razı değil misiniz?*” diye sormuş, onların “*razıyız*” demeleri üzerine “*Babam anam size feda olsun (فِدَاكُمْ أَبِي وَأُمِّي). Benden sonra nice zorluklar göreceksiniz. Allah ve Resûlü ile havzın başında buluşuncaya kadar sabredin!*” demiştir.⁴⁴ Hz. Peygamber’in, ensârın kendisine karşı duyduğu derin sevgi ve muhabbetin yanı sıra emrine gösterdikleri teslimiyetin verdiği coşku, bu terkip ile izhar edilmiştir. Benzer şekilde yaptığı bir konuşmanın arkasından hanım sahâbîlerin ziynet eşyalarını tasaddukta bulunmalarından duyduğu sevinci aynı terkip ile ifade etmiştir.⁴⁵

⁴⁰ İbn Hibbân, *es-Sahih*, 2/470-471.

⁴¹ İbn Hacer Askalâni, *Fethu'l-bâri*, 10/569.

⁴² Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *el-Musannefi'l-ehâdis ve'l-âsâr*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1409), 6/378.

⁴³ Ma’mer b. Râşid, *el-Câmi'*, 10/408.

⁴⁴ Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. ed-Dahhâk İbn Ebî Âsım, *el-Âhâd ve'l-mesânî*, thk. Bâsım Faysal Ahmed el-Cevâbire (Riyad: Dâru'r-Râye, 1419/1998), 3/346, 374; Ebu'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *Müsnedü's-Şâmiyyîn*, thk. Hamdî b. Abdilmeccid es-Silefi (Bejrût: Müessesetü'r-Risâle, 1984), 4/131.

⁴⁵ Ebû Nuaym, *el-Müsnedü'l-müstahrec*, 2/468.

2.2.2. Ashâbın Peygamber İçin Kullanması

Beşerî bir duygu olan sevginin türleri arasında kutsala duyulan muhabbet oldukça farklıdır. Maddî çıkar gözetmeden fitrattaki inanç duygusunu tamamlamak ve bu vesileyle eşyanın hakikatine uygun davranılacağı düşünmek genelde samimî davranmayı güdüler. Kutsallıkların derecelendiği ilahî dinlerde, piramidin en tepesindeki yüce ilah, en saygın konuma sahip ve en çok sevilen figürdür. Sonrasında ilah ile iletişimi sağlayan melekler⁴⁶ ve elçiler gelir. İlahî kudretin istemesiyle seçilen elçiler ahlâklarının güzelliği, toplumsal buhranlara karşı ürettikleri çözümler, etraflarında toplanan taraftarlara besledikleri sevgi vb. meziyetleriyle sevilirler. Zaten kullar içerisinde en sevdiği kişiyi örnek elçi seçen ilâhî gücün de insanlardan beklentisi seçtiği elçinin sevilmesi yönündedir.⁴⁷

İnsanlığa bir rahmet ve sevgi örneği olarak gönderilen Hz. Peygamber'in ashâbına karşı müşfik ve anlayışlı davranışları kalplerde büyük tesir yaratmıştır. Kendisiyle tanışanlar ahlâkının güzelliği, sözünün kudreti ve tavrının samimiyetiyle ona karşı büyük bir sevgi beslemişler, sevgilerini gizlemeyerek sözel yahut da beden dilleriyle dışa yansıtmışlardır.⁴⁸ Arap kültüründe insanlar canını, malını ve evlatlarını uğruna feda edeceklerini sözlü olarak bildirmek için samimiyet, içtenlik ve muhabbetin göstergesi olan “Babam ve anam sana feda olsun!” terkihini kullanmışlardır.

Hz. Peygamber'e olan sadakat ve muhabbeti ile Sıddîk lakabına nail olan ve Kur'ân'da “ikinin ikincisi” olarak zikredilen Hz. Ebû Bekir, dostuna duyduğu derin muhabbetle bu terkihi ona karşı birçok defa söylemiştir. Hatta ilk dönem İslâm tarihi kaynaklarından tespit edebildiğimiz kadariyle Hz. Peygamber'e karşı bahse konu terkihi en çok kullanan yine Hz. Ebû Bekir olmuştur. Akabe görüşmelerinde Hz. Peygamber'in yanında hazır bulunduğu sırada Şeybân b. Sa'lebe heyetini tanıtmak istediğinde Resûlullah'a (s.a.s.) yönelerek “Babam anam sana feda olsun, bunlar kavimlerinin en ileri gelenleridir!” demiştir.⁴⁹ Hicret için Hz. Peygamber'in, evine vakitsiz geldiği sırada verilecek müjdeden kızlarının da haberdar olması için “Ey Allah'ın peygamberi, babam ve annem size feda olsun! Evde yalnızca iki kızım vardır ve onların zararı yok.” diyerek samimiyetini dile getirmiştir.⁵⁰ Yine hicret için yolculuk yapılacağı zaman evde beslediği iki deveden birini Hz. Peygamber'e takdim ederken “Buyur bin, babam annem sana feda olsun!” sözlerini tekrarlamıştır. Hz. Peygamber “*Ben, benim olmayan bir deveye binmem.*” demiş, bunun üzerine Hz. Ebû Bekir: “Babam anam

⁴⁶ Ebû'l-Kâsım Hibetullâh b. el-Hasen el-Lâlekâî, *Kerâmâtü evliyâ'illâh*, thk. Ahmed b. Sa'd (Riyâd: Dâru Taybe, 1423/2003), 9/166.

⁴⁷ Âl-i İmrân 3/31.

⁴⁸ Bk. Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2021).

⁴⁹ Süheylî, *er-Ravzü'l-ünüf*, 4/61.

⁵⁰ Taberî, *Târih*, 2/27.8

sana feda olsun ey Allah'ın Resûlü!" diyerek samimiyetini yinelemiştir.⁵¹ Bazen de sözü genelleştirerek "Analarımız ve babalarımız sana feda olsun!" demiştir.⁵²

Bedir Gazvesi'nde ele geçirilen esirlerin akıbeti gündeme geldiğinde söz alarak konuşmaya başlayan Hz. Ebû Bekir "Babam ve anam size feda olsun, ey Allah'ın Resûlü! Esirlerin babaları, çocukları, amcaları, amca çocukları ve kardeşleri var; aralarında uzak ve yakın akrabaların var. Bunları fidye karşılığı serbest bırakınız!" teklifinde bulunmuştur.⁵³ Huneyn'de ganimet paylaşımında Akra ve Uveyne arasındaki dağıtımda bir anlaşmazlık olduğunda Hz. Peygamber ile konuşan Hz. Ebû Bekir, iki defa bu terkibi tekrar ederek onu rahatlatmaya çalışmıştır.⁵⁴ Bunlardan başka pek çok yerde bahse konu terkibi kullanmıştır.⁵⁵ Hz. Peygamber'in sağlığında anne ve babasını feda terkiğini kullanan Hz. Ebû Bekir, onun vefatından sonra da aynı samimiyetini devam ettirmiştir. Hz. Peygamber'in na'sını gördüğünde yüzünü açıp alnından öperek "Anam babam sana feda olsun! Hayatında güzeldin, ölümünde de güzelsin."⁵⁶ demiştir.

Hz. Peygamber'e sevgisini izhar etmede öncü kabul edilebilecek Hz. Ebû Bekir kadar onun kızı da açık sözlülerden kabul edilir. Bir defasında sevgi örneği olarak anlatılan Ebû Zer ve Ümmü Zer hadisesini diline dolaayan Hz. Peygamber "*Ben de sana Ebû Zer'in Ümmü Zer'e davrandığı gibi davrandım. Şu kadar var ki o, Ümmü Zer'i boşadı. Ben ise seni boşamayacağım!*" dediğinde Hz. Âişe "Babam anam sana feda olsun! And olsun sen benim için Ebû Zer'in Ümmü Zer'e iyi olduğundan daha da iyisin." demiştir.⁵⁷ Başka bir zaman da kucığında uyuduğu Hz. Âişe'nin ağladığını gören Hz. Peygamber, bunun sebebini sorduğunda o, "Anam babam sana feda olsun!" deyip İbrahim Sûresinin 47. âyetini hatırladığını ifade etmiştir.⁵⁸

Hz. Peygamber'in hoş sohbetinden aldığı keyfi belirtmek için fedakârlık bildiren cümleler kuran Hz. Âişe, onu sıkıntıda gördüğünde üzüntüsünü hafifletmek ve sevinçli gördüğünde mutluluğunu paylaşmak için de bu terkibi kullanmıştır. Nitekim Veda Haccı yapıldığı dönemde annesinin kabrinin yanından oldukça üzüntülü, kederli ve ağlayarak ayrılan; uzunca bir süre son-

⁵¹ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/487; Taberî, *Târîh*, 2/279; Süheylî, *er-Ravzû'l-ünîf*, 4/481

⁵² Buhârî, "Menâkıbu'l-ensâr", 45, "Edeb", 104; Müslim, "Fezâilu's-sahâbe", 2.

⁵³ Vâkîdî, *Kitâbü'l-Megâzi*, 1/108.

⁵⁴ Vâkîdî, *Kitâbü'l-Megâzi*, 3/947.

⁵⁵ Ebû Hâtim Muhammed İbn Hibbân, *es-Sahîh*, thk. Şuayb Arnavût (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1988), 15/282; Ebû'l-Hasen b. Ahmed Kâdî Abdülcebbar, *Tesbîtü delâ'ili'n-nübüvve* (Kâhîre: Dâru Mustafa, ts.), 2/409,502.

⁵⁶ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 2/206; Taberî, *Târîh*, 3/202.

⁵⁷ İbn Hibbân, *es-Sahîh*, 16/35; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 9/275.

⁵⁸ İbn Ebi'd-Dünyâ, *el-Ahvâl*, 56. Bahse konu âyet-i kerime meâlen şöyledir: "*O halde, sakın Allah'ın, peygamberlerine verdiği sözden cayacağımı sanma! Allah güçlüdür, kimsenin yaptığını yanına bırakmaz.*"

ra yanına sevinçli ve gülümseyerek geri dönen Hz. Peygamber’e: “Anam babam sana feda olsun ey Allah’ın Resûlü! Sen, yanımdayken kederli, üzüntülü ve ağlayarak bineğinden inmiştin. Sen ağladığın için ben de ağlamıştım. Sonra sevinçli ve gülümseyerek yanıma geri geldin.” demiştir.⁵⁹ Kaynaklarda başka örneklerle karşılaşmak da mümkündür.⁶⁰

Hız. Ebû Bekir ve kızı gibi diğer halifelerin de bu terkibi Hız. Peygamber’e ithafen kullandıkları olmuştur. Hız. Peygamber, gönülden inandığı hâlde “Lâ ilâhe illallah” diyen kimsenin cennete gireceğine dair müjdeyi insanlara duyurması için Ebû Hüreyre’ye yetki verdiğinde Hız. Ömer, ona mani olmuş ve “Ey Allah’ın Resûlü! Babam anam sana feda olsun!.. Bunu yapma, yoksa insanlar bu müjdeye bel bağlarlar da amelden kaçınırlar.” diyerek endişesini dile getirmiştir.⁶¹ Yine Hız. Ömer’in cennetteki evini tasvir eden Hız. Peygamber kendisinin biraz kıskanç olması sebebiyle köşküne girmekte tereddüt ettiğini ifade edince o “Babam anam size feda olsun!” sözüyle karşılık vermiştir.⁶² Mekke fethedilip kanı dökülecekler ilan edildiğinde Hız. Osman, sütkardeşi Abdullah b. Sa’d b. Ebî Serh için aracı olmuş, o da özrünü bildirip Müslüman olarak kendini affettirmiş ancak Abdullah yaptıklarından dolayı utanarak saklanmıştır. Bunun üzerine Hız. Osman kardeşinin mahcubiyetini “Anam babam sana feda olsun ey Allah’ın Resûlü! Süt kardeşimin her gördüğü yerde senden nasıl kaçtığını görmelisin!” şeklinde bildirmiştir.⁶³ Hız. Peygamber’i yıkadığı sırada ölüde bulunması gereken emareleri göremeyen Hız. Ali de aynı terkibi dile getirerek şaşkınlığını ifade etmiştir.⁶⁴

Hız. Peygamber’e duyulan sevgi ve muhabbet, yakınlarıyla sınırlı olmayıp ashâbın tamamında benzer şekildedir. Zira onlar, iman ettiklerinde Allah ile güçlü bir bağı olduğunu fark ettikleri nebîye olan inançlarını güçlendirmek ve ondan güzel ahlâka dair örneklikler bulabilmek için yanından ayrılmamışlardır. Uygun ortamlarda sevgilerini belirten cümleler kurarak ünsiyetlerini daha da üst noktalara taşımak istemişlerdir. Telaffuz vakit ve şekillerine bakarak ashâbın kullanmalarını şu alt başlıklar altında tasnif edebiliriz:

a. Meşakkat Anında: İbadete aşırı düşkünlüğü sebebiyle ailesinden

⁵⁹ Süheylî, *er-Ravzû’l-ünîf*, 2/187; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf eş-Şâmî, *Sübûlü’l-hüdâ ve’r-reşâd*, thk. Abdullah Adil (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1414/1993), 2/122.

⁶⁰ Müslim, “Cenâiz”, 103; Taberânî, *ed-Duâ*, 374; Ebû’l-Bekâ Kemâluddîn Muhammed b. Mûsâ el-Kâhirî eş-Şâfiî, *Hayâtü’l-Hayevân* (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1424), 2/63.

⁶¹ Müslim, “İmân”, 52.

⁶² Buhârî, “Ta’bîr”, 31.

⁶³ Vâkıdî, *Kitâbü’l-Megâzi*, 2/856.

⁶⁴ İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, 2/212; Ebû’l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. el-Müberred, *et-Te’âzi ve’l-merâsi*, thk. İbrahim Muhammed Hasan (Mısır: Nehdatü Mısır, ts), 40.

uzaklaşarak sıkıntıya maruz kalan Osman b. Maz'ûn'a "Ey Osman! Bende, sana bir örneklik yok mudur?" dediğinde o "Anam babam sana feda olsun, ey Allah'ın Resûlü! Nasıl olmaz?" demiştir.⁶⁵ Uhud Gazvesi'nde Peygamber'ine siper olmaya çalışan Ebû Talha "Anam babam sana feda olsun ya Resûlallah! Sana ok isabet etmeyecektir. Gerekirse ben sana kurban olurum." demiştir.⁶⁶

Ca'fer b. Ebî Tâlib Mu'te'de şehit olduğunda evine gelen Hz. Peygamber, onun çocuklarını öpüp kokladı. Gözlerinden yaş aktığını görün eşi Esmâ, "Ey Allah'ın Resûlü! Babam anam sana feda olsun, neden ağlıyorsun, yoksa Ca'fer ve arkadaşları hakkında sana bir bilgi mi ulaştı?" demiştir.⁶⁷ Bilal-i Habeşî, hastalığı esnasında namaz kıldırmaya çıkamayan Hz. Peygamber'e gelerek "Ey Allah'ın Resûlü! Babam anam sana feda olsun! Namazı kim kıldırır?" diye sormuştur.⁶⁸

b. Nezaket Ortamlarında: Söz, tavır ve davranışta nezaket, insanî bir erdem olarak değerlendirilerek peygambere karşı kaba davranışların önü kesilmiştir.⁶⁹ Resûlü'ü incitmenin ilâhî makamı rahatsız edeceğinin farkında olan ashâb, onunla diyalog kurarken oldukça nazik davranmaya çalışmış ve gönlünü hoş tutmak için ebeveynini kattığı terkiplerle söze başlamıştır. Hicretle birlikte Neccârîoğullarından Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin evinde kalmaya başlayan Hz. Peygamber iki katlı evin alt katını seçtiğinde üst katta kalmak durumunda olan ev sahibi: "Ey Allah'ın Nebîsi! Babam anam sana feda olsun. Senin altta kalıp benim yukarıda olmam hoşuma gitmiyor..." diyerek kendisine üst katı teklif etmiştir.⁷⁰ Bir defasında huzuruna gelen Zibirkân b. Bedir ve Amr b. el-Ehsem kendilerine söz hakkı verildiğinde bu terkiplerle söze başlamışlardır.⁷¹

c. Sorulara Yanıt Ararken: Sahâbe daha önce görmediği yahut da alışkın olmadığı bir durumla karşılaştığında meraklarını gidermek için soru sorarken samimiyetlerini dile getiren terkipler kullanmıştır. Hz. Peygamber'in bir mecliste dişleri görünecek kadar güldüğüne şahit olan Hz. Ömer sebebi için ebeveynini gündeme getirmiştir.⁷² Hendek Gazvesi'nde Müslümanların önüne çıkan kayayı parçalamak üzere kazmayı taşa vurup da alttan parıltı hasil olduğunda hayretini gizlemeyen Selmân-ı Fârisî "Babam anam sana feda olsun ey Allah'ın Resûlü! Sen kazmayı vururken altta

⁶⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 3/302.

⁶⁶ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *Müsned*, thk. Şuayb Arnavût (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 21/446; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 3/385.

⁶⁷ Vâkidî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, 2/767; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 45/25.

⁶⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 20/369.

⁶⁹ en-Nûr 24/63; el-Hucurât 49/2.

⁷⁰ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/498; Süheylî, *er-Ravzü'l-ünüf*, 4/236.

⁷¹ Ebû Osmân Amr b. Bahr Câhiz, *Kitâbü'l-Mehâsin ve'l-ezdâd* (Beyrût: Dâru Mektebeti Hilal, 1423), 38.

⁷² Ahmed b. Hanbel, *Fezâilü's-sahâbe*, 1/256; *Müsned*, 3/169; Buhârî, "Edeb", 68; İbn Ebi'd-Dünyâ, *Husnü'z-zan*, 109.

parladığını gördüğüm o şey nedir?” şeklinde bir soru yönelmiştir.⁷³

Hicretle birlikte Hz. Peygamber’e komşu olan Ebû Eyyûb el-Ensârî, evde pişirilen yemekten kendisine gönderir ve dönüşte yemek tepsisini kontrol ederdi. Bir seferinde soğan yahut sarımsaklı bir akşam yemeği ikram ettiğinde sofranın hiç bozulmadan iade edildiğini görünce “Ey Allah’ın Resûlü! Babam anam sana feda olsun! Yemeği niye geri çevirdiniz?” demiş ve şu cevabı almıştır: “*Ben ondan şu sebzenin kokusunu aldım ve ben (meleklerle) konuşan biriyim. Ama siz onu yiyebilirsiniz.*”⁷⁴ Hac esnasında yaptığı duadan sonra Hz. Peygamber’in güldüğünü gören bir sahâbî “Ey Allah’ın Resûlü! Babam anam sana feda olsun!” diyerek gülmesinin sebebini sormuştur.⁷⁵ Ebû Hüreyre, namazda Hz. Peygamber’in tekbirle kıraat arasında bir müddet sessizce beklediğinde ne okuduğunu “Ey Allah’ın Resûlü! Babam anam sana feda olsun!” diyerek sormuştur.⁷⁶ Bir defasında Hz. Peygamber, Allah’ın gülmesinden bahsetmiş; bunu duyan Hz. Âişe, “Rabbimiz güler mi?” sorusunu bu terkibi kullanarak yönelmiştir.⁷⁷ Ebû Zer de Allah’a en sevimli gelen sözü Hz. Peygamber’e sorarken bu terkibi kullanmıştır.⁷⁸ Yine huzura gelen bir bedevî, insanların en güzel huylusunun kim olduğunu sormak istediğinde bu terkiple söze başlamış ve sorusunu peşine ilave etmiştir.⁷⁹

Hz. Peygamber önemli bir haber vereceği zaman ashâbına “*Size şunları bildireyim mi?*” şeklinde sorular yönelttiğinde sorunun önemi ve cevabın salahiyetini hesaba katan ashâb, kendisini onurlandıracak terkiple yaklaşmıştır. Hz. Peygamber, Ebû Mûsâ el-Eş’arî’ye “*Sana cennet hazinesinden bir kelime söyleyeyim mi?*” dediğinde o “*Babam anam sana feda olsun, buyur ya Resûlallah!*” demiştir.⁸⁰ Hz. Âişe’ye “*Allah’ın anıldığında duaları kabul ettiği ismi bana öğrettiğini biliyor musun?*” diye sorduğunda o: “*Ey Allah’ın Resûlü! Babam anam sana feda olsun! Onu bana öğretiver!*” demiştir.⁸¹ Hz. Peygamber “*Cennet hazinelerinden birini sana bildireyim*

⁷³ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/219; Süheylî, *er-Ravzü'l-ünüf*, 6/267; Ebû Muhammed (Ebû'l-Abbâs) Takıyyüddîn Ahmed b. Alî el-Makrîzî, *İmtâ'u'l-esmâ' bi-mâ li'r-rasûl*, thk. Muhammed Abdülhamid en-Nemîsî (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1420/1999), 13/294.

⁷⁴ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/499; Süheylî, *er-Ravzü'l-ünüf*, 4/237.

⁷⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 26/136-137; Ebû Ya'îlá, *Müsned*, 3/149. Başka bir keresinde gülmesinin sebebini ise aynı terkibi kullanarak Ümmü Harâm sormuştur. Bk. Müslim, “İmâret”, 161; İbn Hibbân, *es-Sahîh*, 16/161.

⁷⁶ Müslim, “Mesâcid” 147; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 16/257.

⁷⁷ İbn Huzeyme, *et-Tevhîd*, 2/574.

⁷⁸ Taberânî, *ed-Duâ*, 478.

⁷⁹ Câhiz, *Kitâbü'l-Mehâsin ve'l-ezdâd*, 149.

⁸⁰ Buhârî, “Megâzî”, 40.

⁸¹ İbn Mâce, “Dua”, 9.

mi?" dediğinde Ebû Zer,⁸² Ebû Eyyüb el-Ensârî⁸³ ve Ebû Mûsâ el-Eş'arî⁸⁴ hep bu terkip ile yanıt vermişlerdir. Kadir Gecesi'nin hangi gece olduğuna dair Hz. Peygamber'e sorulduğunda o, "Şu geceyi hanginiz hatırlıyor?" buyurmuş, bunun üzerine İbn Mes'ud atılarak, "Vallahi ben hatırlıyorum Ey Allah'ın Resûlü! Babam anam sana feda olsun!" demiş ve sorusuna cevap vermiştir.⁸⁵

d. İsmen Çağırıldığı Zamanlarda: Muhataba ismiyle hitap, ikili ilişkilerde her zaman önemsenir. Dinî, siyasî, askerî vb. liderler tarafından alt konumdaki insanlara ismi ile hitap ise kimi zaman sevinç ve heyecan uyanıdır. Zira üstün altı tanımaması ifade eden ve ona değer verdiğini gösteren bu hitap, samimiyetle karşılanarak sevgi terkipleriyle cevaplandırılabilir. Nitekim Hz. Peygamber ashâbından birine ismiyle hitap ettiğinde o kişi, "Lebbeyk/buyur!", "Lebbeyk ve Sa'deyk/buyur emrindeyim!" sözleriyle başlayıp fedakârlık içeren terkiplerle devam ederdi. Bunlar arasında en ilginç kullanım Ebû Zer'in tercihidir. Bir mecliste kendisine ismiyle hitap eden Hz. Peygamber'e "Buyur ey Allah'ın Resûlü! Bu can sana feda olsun." sözünü sarf etmiştir.⁸⁶ Hayber dönüşünde Hz. Peygamber ashâbı ile birlikte sabah namazına kalkamadığında Bilâl'e seslenmiş, o da "Allah'ın Resûlü! Babam anam sana feda olsun!" nidasında bulunmuştur.⁸⁷

e. Af ve Mağfîret Dileklerinde: Sahâbe, suç işleyen birinin affedilmesini gündeme getireceği zaman ve nefse ağır gelen bir meseleyi kendi lehlerine çözmek istediğinde bu üslubu kullanmıştır. Geçmişte kendisine büyük iyiliği dokunan arkadaşı ve ailesinin yaptıkları işten dolayı affedilmesini arzulayan Sâbit b. Kays, Hz. Peygamber'in yanına gelerek "Ey Allah'ın Resûlü! Babam anam sana feda olsun! Onun hanımını ve çocuklarını bana bağışla!" dediğinde Hz. Peygamber "Onlar senin olsun." demiştir.⁸⁸ Yine bir defasında başka birinin affedilmesi için Hz. Peygamber'e gelen Nufeyl, Nevfel b. Muâviye için Hz. Peygamber'den "affettim" sözünü işitince, "Babam ve annem sana feda olsun!" demiştir.⁸⁹

Ensâr'dan Hz. Peygamber'in uzak akrabalarından Selmâ bint Kays, Benî Kureyza seferinden sonra daha önce aralarında bir hukuk bulunan ve kendisine sığınan genç yaştaki Rifaâ b. Samev'el'i bağışlamasını Hz. Peygamber'den istemiştir. Talep edeceği şeyin insan ömrü olduğunun farkında olan Selmâ: "Ey Allah'ın Nebîsi! Babam anam sana feda olsun! Bana Ri-

⁸² Tayâlisî, *Müsned*, 1/384.

⁸³ Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, 4/132.

⁸⁴ Buhârî, "Megâzî", 40.

⁸⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 6/308.

⁸⁶ Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, trz), "Kitabü'l-Âdab", 1.

⁸⁷ Ebû Dâvûd, "Salât", 11.

⁸⁸ Süheylî, *er-Ravzü'l-ünüf*, 6/292.

⁸⁹ Vâkıdî, *Kitâbü'l-Megâzî*, 2/791.

faâ'yı bağışla. Çünkü o namaz kılacağını ve deve etini yiyeceğini söyledi.” dediğinde Hz. Peygamber onu bağışlamıştır.⁹⁰

Hz. Peygamber, Sa'd b. Ubâde'yi ziyarete geldiğinde selam vermiş, ancak Sa'd duymazlıktan gelmiştir. Üçüncü kez selam verdikten sonra gitmek için geri dönen Allah Resûlü'nü durduran Sa'd: “Ey Allah'ın Resûlü! Babam anam sana feda olsun!” diyerek söze başlamış ve Peygamber'in kendisine selam vermek suretiyle yaptığı duanın artmasını istediğinden karşılık vermediğini belirtmiştir.⁹¹

Netice itibariyle sahâbe, yaşadığı kültür ve Hz. Peygamber'e duyduğu muhabbet gereği anne ve babalarını sembolik olarak gündeme getirmiştir. Bu terkihi kullanırken maksatları gerçek bir kurbanlıktan ziyade, ebeveynlerinin müşrik ya da mümin olmasına bakmaksızın, samimiyetlerini ve gerekirse onun için her şeylerini feda edebileceklerini izhar etmektir. Böylelikle ona karşı duydukları saygı ve teslimiyeti net üslupla bildirmişlerdir.⁹² Bu arada sahâbenin terkihin kullanımını yaygınlaştırması, sonraki nesillere itikalini de sağlamıştır.⁹³

2.2.3. Sahâbe ve Tabiîn'in Birbirlerine Hitabı

İslâm öncesi dönemden itibaren Arapların günlük konuşmalarına sirayet eden terkip, İslâmî dönemde de aynen zikredilmiştir. Terkihin Hz. Peygamber tarafından bizzat zikredilmesi ve ashâbın da aynı ifadeyi kullanmaları, buna karşılık sözü yasaklayan bir kısıtlamanın gündeme gelmemesi onun kullanım alanını daha genişlemiştir. Asr-ı saadette muhabatı rahatlatmak amacıyla söylenen bu sözü ashâb ve tabiîn de aynı niyetle telaffuz etmişlerdir. Nitekim bir defasında kurtuluşun ne olduğunu Hz. Peygamber'e sormayan Hz. Osmân, bu hale üzülürken Hz. Ebû Bekir, bunu kendisinin

⁹⁰ Süheylî, *er-Ravzû'l-ünîf*, 6/294.

⁹¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 19/397; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, 18/349.

⁹² İlyas Uçar, *Hz. Muhammed Zamanında Medine'de Gündelik Hayat -Mekânın Üretimi-* (Ankara: Fecri Yayınları, 2019), 228.

⁹³ Nitekim sahâbeden Enes (İbn Ebi'd-Dünyâ, *Hevatifu'l-cinân*, 99), Ebû Hüreyre (Bezzâr, *Müsned*, 15/219; İbn Ebi'd-Dünyâ, *Kasru'l-emel*, 178; Nüveyrî, *Nihâyetu'l-ereb*, 5/310), Seleme b. el-Ekvâ (Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 27/74); Beşîr b. Ma'bed (Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 34/383); Huzeyme b. Sâbit (Nüveyrî, *Nihâyetu'l-ereb*, 10/35), Bilâl (Ebû Dâvud, “Harâc” 35); Vâsile b. el-Eska (Ebû Ya'lâ, *Müsned*, 13/476-477; İbn Ebi'd-Dünyâ, *el-Vera'*, 39), Lüheyb b. Mâlik (Nüveyrî, *Nihâyetu'l-ereb*, 16/159), İbn Ümmî Mektûm (Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, 8/224); Zübeyb b. Sa'lebe (Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, 5/267); Sa'd b. Ebî Vakkâs (Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, 12/443); Hz. Fâtıma (Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, 22/225); Muâz (İbn Ebi Âsım, *es-Sünne*, 2/390); Cübeyr b. Mut'im (Ebû Ya'lâ, *Müsned*, 13/414); Ümmü Seleme (Ebû Ya'lâ, *Müsned*, 12/367); Ebû Râfi (Bezzâr, *Müsned*, 9/327); Ümmü Hâni (İbn Ebi'd-Dünyâ, *es-Sabr ve's-sevab aleyh*, 39.), İmrân b. Husayn (Acurrî, *eş-Şeria*, 5/2117); Habbâb (Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 34/533, 535); Kays b. Mâlik b. Sa'd (Nüveyrî, *Nihâyetu'l-ereb*, 18/8-9), Amr ez-Zibirkân (Câhiz, *el-Mehâsin ve'l-ezdâd*, 38) gibi isimlerin de bu terkihi kullandıkları nakledilmiştir. Hatta ismi verilmeyen bir bedevinin dahi bu şekilde hitap ettiği kaydedilmiştir (Câhiz, *el-Mehâsin ve'l-ezdâd*, 149).

sorduğunu söylemiş ve Hz. Osman heyecanla ona: “Babam anam sana feda olsun! Bana da öğret.” demiştir.⁹⁴

Hız. Osman'ın halifeliliğinin son zamanlarında mescitte oturan Hz. Ali'nin yanına uğrayan Sa'd b. Ebî Vakkâs, “Ey Ebü'l-Hasan! Anam babam sana feda olsun. Kalk!” demiştir.⁹⁵ Alkame'nin bildirdiğine göre bir defasında yanında Kur'ân okuduğunda okuyucunun kıraatini beğenen İbn Mes'ûd “Anam babam sana feda olsun, tertil ile oku. Çünkü tertil üzere okumak Kur'ân'ı süsler/daha da güzelleştirir.” nasihatinde bulunmuştur.⁹⁶ Sıffin Savaşı'nda üç günlük zorlu bir süreç yaşandığında Ammar, Hâşim b. Utbe b. Ebî Vakkâs'a, “Anam babam sana feda olsun, [sancağı] sen taşı!” sözünü kullanmıştır.⁹⁷ Hz. Osman'ın danışmanı Mervân konuşmak için kendisinden izin aldığı anda “Anam babam sana feda olsun! Senin bu söylediklerine ilk uyanlardan biri ben olayım.” diyerek ona olan samimiyetini dile getirmiştir.⁹⁸ Hüseyin b. Ali, Medine'den çıktığı sırada kuyu kazmakta olan İbn Mutî'in yanına uğradığında Abdullah ona, “Nereye gidiyorsun? Anam babam sana feda olsun!” demiştir.⁹⁹ Bir defasında Abdullah b. Ca'fer, Hasan ve Hüseyin'e “Anam babam size feda olsun!” diyerek hitap etmiştir. Tuveys el-Mugnî, Saîd b. Osmân b. Affân'a benzer terkibi kurmuştur.¹⁰⁰ Esed b. Abdullah el-Kasrî Horasân'a atanıp Âsım b. Yezîd el-Hilâlî'yi hapse attığında o ebeveyni feda eden şu lafızlarla şiir söylemiştir:

حَبَاكَ خَلِيلَكَ الْقَسْرِيُّ قَيْدًا ... لَيْسَ عَلَى الصَّدَاقَةِ مَا حَبَاكَ
فَأَنْقِذْ يَا فَدَاكَ أَبِي وَأُمِّي ... أَسِيرًا أَطَالَ مَا أَنْتَظَرَ الْفِكَارًا¹⁰¹

2.3. İslâm Kültür ve Edebiyatına Tevarüsü

Günlük hayat içerisinde sevgi ve muhabbeti izhar eden terkinin asırlar boyu söylenmesi ve Asr-ı Saadette yoğun tekrarları hatip, şair ve edebiyatçıların dikkatinden kaçmamıştır. Edebiyatçılar, nakil ve ifadelerinde terkinin ara sıra satırlar arasına nakşederken şairler de şiirlerine malzeme yapmıştır. Hatta Şiirler Hz. Ali'yi yüceltmek istedikleri şiirlerde bu lafızları aynen kullanmıştır. Hicrî 2. asırda yaşayan Seyyid el-Himyerî (ö.

⁹⁴ Bezzâr, *Müsned*, 1/209.

⁹⁵ Taberî, *Târihü't-Taberî*, .773/4

⁹⁶ Ebü Bekr Ahmed b. el-Hüseyin el-Beyhakî, *Şu'abu'l-îmân*, thk. Abdülalî Abdülhamîd (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003), 3/475.

⁹⁷ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 3/197.

⁹⁸ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/534.

⁹⁹ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 5/110; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/151.

¹⁰⁰ Ebü Osmân Amr b. Bahr Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn* (Beyrût: Dâru Mektebeti Hilal, 1423), 1/220. Ayrıca bk. Hâkim, *el-Müstedrek*, 3/564; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/124.

¹⁰¹ Ebü Temmâm Habîb b. Evs b. Hâris et-Tâî, *el-Hamâsetü's-suğrâ (el-Vahşiyât)*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir (Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, ts.), 103. Şiirin tercümesi şöyledir:

Kasrî dostun sana hediye olarak bir kelepçe verdi ... Dostluk için ne kötü bir vergi.
Babam-annem sana feda olsun! Kurtuluşu uzun süre bekleyen esiri kurtar.

173/789) Hz. Ali'yi kastederek şu mısraları dile getirmiştir:

بأبي أنت وأمي ... يا أمير المؤمنين
بأبي أنت وأمي ... ويرهطي أجمعينا
وبأهلي وبمالي ... وبناتي والبنينا
وفدتك النفس مني ... يا إمام المتقين¹⁰²

İbn Veşşâ'nın (ö. 325/937) kitabında zikredildiği üzere hicrî 3. asır şairlerinden Mahmûd el-Varrak (ö. 230/844), cömertlik, kibarlık ve zarafetten bahsettiği bir şiirinde bu terkibi kullanmıştır:

ألم تعلم، فذاك أبي وأمي، ... بأن الحب من شيم الكرام¹⁰³

Şiâ kadar aşırı olmamakla birlikte Sünnî şair, edip ve mutasavvıflar da benzer sözler söylemişlerdir. Yunus “Canım kurban olsun senin yoluna!” sözüyle anne babasına sıra gelmeden kendi öz canını bu uğurda harca-yabileceğini açık yüreklilikle ifade etmiştir. “Mustafa'ya canını kurban eylemez misin?” dizeleriyle Ahmet Yesevî de aynı şeyleri dile getirmiştir.¹⁰⁴ İslâm kültüründe sevginin en saf sembolü olarak değerlendirilen terkip sadece şiirle sınırlı kalmayıp düz yazının çeşitli türlerinde yer yer tatbik edilerek gündemde kalmayı başarmıştır.

3. Günümüzde Sözü'n Kullanım Alanları ve Caiziyeti

Arap kültürünün mahsulü olan terkip, Asr-ı Saadet, sahâbe ve tabiîn dönemlerinde yaygın olarak kullanıldığından sonraki çağlarda da insanların birbirleriyle münasebetlerinde tercih edilen bir söz öbeği olarak karşılık bulmuştur. Sözü'n hadis metinlerinde yer alması ve manasının ağırlığı sebebiyle ileriki süreçlerde lider ve devlet başkanlarına kullanımı da sorgulamaya tabi tutulmuştur. Hicrî 9. asrın görüşünü belirtmesi bakımından İbn Hacer el-Askalânî'nin (ö. 852/1449), Fethü'l-bârî'deki değerlendirmesi dikkate değerdir. Hz. Peygamber'in Sa'd b. Ebî Vakkâs'a karşı söylediği hadisin peşinde Ebû Bekir b. Ebî Âsım'ın (ö. 287/900) sözünü delil göstererek “Bir kimsenin, sultanına, büyüğüne, ilim sahiplerine ve kardeşleri tarafından sevilen herhangi birine bunu söylemesi yasak değildir. Aksine, saygı ve sempatisini göstermek için telaffuz edebilir. Yasak olsaydı, Peygamber Efendimiz (s.a.s.) bunun söylenmesini yasaklar ve bunu kendisin-

¹⁰² Abdülhüseyn Ahmed el-Emînî en-Necefi, *el-Gadîr fi'l-kitâb ve's-sünne* (Beyrût: Müessesetü'l-Alemî, 1414/1994), 2/322. Şiirin tercümesi şöyledir:

Anam babam sana feda olsun Ey mü'minlerin emiri.

Anam babam sana feda olsun ve tüm akrabalarım.

Ailem ve malım sana feda olsun ve kızlarım ve oğullarım.

Nefsım sana seda olsun.... Ey salihlerin imamı.

¹⁰³ Ebü't-Tayyib Muhammed b. Ahmed el-Veşşâ' el-A'râbî, *Kitâbü'l-Müveşşâ (ez-Zarf ve'z-zurefâ')*, thk. Kemal Mustafa (Mısır: Mektebetü'l-Hancî, 1371/1953), 59. Şiirin tercümesi şöyledir:

Babam ve annem sana feda olsun sen bilmez misin?... Sevginin cömert insanların adetlerinden olduğunu.

¹⁰⁴ Bk. Alper Ay, *Divan-ı Hikmet'te Manevî Ayet İktibasları* (Ankara: Ahmet Yesevi Ü. Yayınları, 2020), 130-135.

den başkasına söylemenin caiz olmadığını bildirirdi.”¹⁰⁵ demiştir. Bu görüş genel kabul görmüş ve 19. asırda Azîmâbâdî (ö. 1911) meseleyi tekrar gündemine alarak İbn Hacer’den aynen iktibasta bulunmakla yetinmiştir.¹⁰⁶

20. yüzyıla gelindiğinde değişen dünya şartları artık bu terkinin kullanımını ve özellikle ileri gelen kimseler için söylenmesini sınırlandırmıştır. İslâmî literatüre aşına olmayanların duyduklarında garipseyecekleri sözün başkası için kullanılmasının caiziyeti sorgulamaya açılmıştır.¹⁰⁷ Ancak söz hâlâ millî ve dinî alanlarda geçerliliğini korumaktadır. Zira ashâbin bu formu sık kullanmasıyla terkip Nebî’ye yönelik bir nida formuna dönüşmüştür. Peygamber adına düzenlenen miting ve gösterilerde, billboardlar üzerine yazılan ifadelerde veya coşkulu hitap cümlelerinde “Anamız ve babamız sana feda olsun ey Allah’ın Resûlü!” terkipleri tekrar edilir.

Neticede ebeveynleri araya katarak başkalarına feda içeren sözler söylenmesinde uzun süre bir mahzur görülmemiştir. Bu türden bir tefeddî Hz. Peygamber tarafından farklı varyantlarıyla birkaç defa kullanılmasıyla değer kazanmıştır. Sözün meşruiyetine şahit olan ashâbin terkinin başına veya sonuna “ya Resûlallah” ifadesini de eklemesiyle¹⁰⁸ sahâbenin sünneti olarak ümmete intikal etmiştir. Günümüze gelindiğinde dünyanın farklı bölgelerinde zulüm altında kalan, peygamberlerine sevgilerini dile getirmek isteyen ve yardımda bulunurken peygamberini de araya katmak isteyen Müslümanlar, bu terkiibi gizliden ya da açıktan terennüm ederek samimi duygularını izhar etmek istemektedirler.

SONUÇ

Dünya liderlerinin ve peygamberlerin biyografileri bir araya getirilip yaptıkları işler, söyledikleri sözler hesaba katıldığında, hayatı en iyi bilinen önderin Hz. Muhammed (s.a.s.) olduğunu söylemek abartılı olmaz. Hayatının vahiyle bütünleşmesi ve ahlâkının Kur’ân olması, inen âyetlerin tefsirinde birinci kaynak olarak görülmesi, insan hayatına sağladığı kolaylık ve sürdürülebilir bakış açısı ile o her asırda rehber olmuştur. Vefatıyla ona duyulan sevgi ve özlem de artınca söz, fiil ve hareketleri büyük oranda korunmuştur. Fakat ilerleyen süreçte bazı sözleri bağlamından koparıldığından, eksik rivayet edildiğinden veyahut değişen şartlarda anlaşılması zor olan terimler içerdiğinden şerhlere ihtiyaç duyulmuştur. İzaha muhtaç sözlerinden birisi de ebeveynini feda ettiği terkiptir.

Rivayetlerden anlaşıldığı kadarıyla bahse konu terkip, Arap kültürüne yerleşerek asırlar boyu kullanıldığından ilk söyleyeni ve ortaya çıkış macerası unutulmuş; samimiyet, muhabbet ve bağlılığı ifade etmek için günlük

¹⁰⁵ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 10/569.

¹⁰⁶ Ebü’t-Tayyib Muhammed b. Emîr Ali el-Azîmâbâdî, *‘Avnü’l-ma’bûd* (Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1415), 14/93.

¹⁰⁷ Bk. <https://sorularlaislamiyet.com/canim-sana-feda-olsun-ya-resulullah-demek-dogru-mu%C2%A0> erişim 20.06.2021.

¹⁰⁸ Vâkıdî, *Kitâbü’l-Megâzî*, 3/950; İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-nebeviyye*, 1/499.

hayatta insanların dillerinden düşürmedikleri bir ifadeye dönüşmüştür. Söz çok etkili olunca Hz. Peygamber de uygun ortamlarda ashâbına karşı bu terkiibi kullanmıştır. Tüm zorluklarda yanı başında olan ashâbına karşı bu cümleyi kurması doğal bir davranış olarak yorumlanabilir. Dahası, İnsanlara merhametle yaklaşan, görmediği müntesiplerine “*kardeşlerim!*” diyen bir Nebî'nin ashâbından bazı kimselere samimiyet ifade eden terkipleri fazlaca kurmuş olması beklenir. Fakat sözün ağırlığı, kullanım sayısını özel anlarla sınırlı bırakmıştır.

Söz, Hz. Peygamber'in ağızından işitilmiş olmakla birlikte daha önce müşrik Arapların ve ashâbın muhabbet duydukları kimselere karşı söyledikleri vakidir. Her işte yakın arkadaşını onurlandırmak isteyen Hz. Ebû Bekir'in bu sözü ona karşı defalarca kullandığı bilinir. Ashâbın bu sözü peygamberlerine karşı söylemelerinde hem yerel kültür hem de benimstedikleri inancın verdiği bağlılık duygusu etkili olmuştur. Zira İslâm şeriatına göre bir Müslüman'ın canından, malından, evlat ve ebeveyninden önce Allah ve Resûlü'nü sevmesi istenir. Bir hadiste ise kendisini ana-baba, evlat ve herkesten daha çok sevmeyenlerin hakiki mümin olamayacakları dile getirilmiştir. Nebîye duyulan sevgi ve teslimiyeti arttırmak için ideal bir terkip olarak görülen bu ifade ilk başlarda ileri gelen kimselere ve zamanla sadece ona hasredilmiştir.

Kullanımına şer'î manada bir engel olmayan ve söylenmesi hoşça giden terkip, tabiîn tarafından örfî ve dinî manada kullanılmıştır. İslâm devletinin sınırlarının genişlemesiyle farklı dillere bazen birebir bazen de kültürel değişime maruz kalarak değiştirilip aksettirilmiştir. Nitekim anneye olan ihtiramı ön plana çıkartan Türkler, anneye verdikleri önem gereği terkiibi anne lafzını önceleyerek kendi dillerine nakletmişlerdir. Bununla birlikte Arap dilinin konuşulduğu yerlerde kişilerin birbirine karşı da kullanmalarıyla örfî anlamı az da olsa devam ettirilmiştir.

Terkibin mahiyetinin anlaşılmasıyla bir meselenin de gündeme getirilmesi faydalı olacaktır. Terkipler yerel kullanımlarla başlayıp halka mal edildiğinden kimi zaman onlar hakkında neden ve niçin sorularını gündeme getirmek mümkün olmasa da Arapların aile fertleri içerisinde neden anne, baba, amca ve hala gibi yetişkin bireyleri kurban edip, evlatlara dair bir söylemde bulunmadıkları meselesi biraz irdelenebilir. Büyüklere duyulan hürmetin daha fazla olduğu bir toplumda feda edilmesi en zor olanların yaşlı kesim olması, simgesel bazda çocuklar geleceği, anne baba ise geçmişini temsil ettiğinden geçmişle övünen bir milletin geleneklerinden vazgeçmesinin zor olacağı, kız çocuklarını gömen bir toplum için evlat kurbanının çok da değerli olmayacağı gibi izahlar akla gelse de konunun sosyologlar tarafından incelenmesinde fayda mülâhaza edilmektedir.

KAYNAKÇA

Abdülhamîd Ömer, Ahmed Muhtar. *Mu‘cemü’l-lugati’l-Arabiyyeti’l-muâsıra*. Beyrût: Âlemü’l-Kütüb, 1429/2008.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel. *Müsned*. thk. Şuayb Arnavût. Beyrût: Müessesetü’r-Risâle, 1421/2001.

Ay, Alper. *Divan-ı Hikmet’te Manevî Ayet İktibasları*. Ankara: Ahmet Yesevi Ü. Yayınları, 2020.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *Şu‘abü’l-îmân*. thk. Abdülali Abdülhamîd. Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1423/2003.

Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr. *el-Beyân ve’l-tebyîn*. Beyrût: Dâru Mektebeti Hilal, 1423.

Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr. *Kitâbü’l-Mehâsin ve’l-ezdâd*. Beyrût: Dâru Mektebeti Hilal, 1423.

Dellû, Burhaneddin. *Ceziretü’l-Arab kable’l-İslâm: et-Târihu’l-iktisâdi el-ictimâi es-sekâfi ve’s-siyâsi*. Beyrût: Dâru’l-Farâbî, 2001.

Demir, Mehmet Emin. “Okçular Tepesi’nin Komutanı Abdullah b. Cübeyr”. *Siyer Araştırmaları Dergisi* 12 (01 Ocak 2022), 117-132.

Ebû Temmâm, Habîb b. Evs b. Hâris et-Tâi. *el-Hamâsetü’s-suğrâ (el-Vahşiyât)*. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. Kâhire: Dâru’l-Me’ârif, 3. Baskı, ts.

Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm el-Herevî. *Garîbü’l-hadîs*. thk. Muhammed Abdülmuizhan. Dankan: Dâru’l-Me’ârifî’l-Osmaniyye, 1384/1964.

Erul, Bünyamin. *Sahabenin Sünnet Anlayışı*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2021.

İbn Asâkir, Ebu’l-Kâsım Alî b. el-Hasen. *Târihu Medîneti Dımeşk*. thk. Amr b. Garâme. Beyrût: Dâru’l-Fikr, 1995.

İbn Ebî Âsım, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. ed-Dahhâk. *el-Âhâd ve’l-mesânî*. thk. Bâsim Faysal Ahmed el-Cevâbire. Riyad: Dâru’r-Râye, 1419/1998.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed. *el-Musanneffi’l-ehâdis ve’l-âsâr*. thk. el-Hût Kemâl Yûsuf. Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1409.

İbn Ebî Tâhir, Tayfûr el-Mervezî. *Belâğâtü’n-nisâ’*. thk. Ahmed el-El-fâ. Kâhire: Medresetü Vâlideti Abbasi’l-Ulâ, 1326/1908.

İbn Ebi’d-Dünyâ, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed. *er-Rikka ve’l-bükâ’*. thk. Muhammed Hayr Ramazan. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1419/1998.

İbn Hacer, Ebû’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalanî. *Fet-hu’l-bâri*. Beyrût: Dâru’l-Ma’rife, 1379.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed. *es-Sahîh*. thk. Şuayb Arnavût. Beyrût: Müessesetü’r-Risâle, 1408/1988.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed. *es-Sîretü'n-nebeviyye ve ahbâru'l-hulefâ*. Beyrût: Dâru's-Sekâfe, 3. Basım, 1417.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddin Abdülmelik. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. thk. Mustafa Saka - İbrahim Abyârî. Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa, 1375/1955.

İbn İshâk, Muhammed. *Sîretü İbn İshâk*. thk. Süheyl Zekkâr. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1398.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekr. *Bedâiu'l-fevâid*. thk. Alî b. Muhammed b. İmrân. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 2019.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim ed-Dineverî. *Uyûnü'l-ahbâr*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418.

İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 9 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990.

İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed. *el-Kâmil fi't-târih*. thk. Ömer Abdüsselam. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1417/1997.

İbnü'l-Mulakkîn, Sirâcuddîn Ebû Hafs Ömer b. Alî. *el-İ'lâm bi fevâidi Ummedi'l-ahkâm*. thk. Abdülazîz b. Ahmed. Suudi Arabistan: Dâru'l-Âsime, 1997.

Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen b. Ahmed. *Tesbîtü delâ'ili'n-nübüvve*. Kâhire: Dâru Mustafa, ts.

Kâdî İyâz, Mûsâ b. İyâz el-Yahsûbî. *Meşâriku'l-envâr 'alâ sıhâhi'l-âsâr*. Beyrût: Dâru't-Turâs, ts.

Kastallânî, Ahmed b. Muhammed. *el-Mevâhibü'l-ledünniyye*. Mısır: Mektebetü't-Tevfikîyye, ts.

Kureşî, Muhammed b. Ebî Hâtib. *Cemheretü eş'âri'l-'Arab*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî. Mısır: Nehdatü'l-Mısır, ts.

Makrîzî, Ebû Muhammed (Ebü'l-Abbâs) Takıyyüddîn Ahmed b. Alî. *İmtâ'u'l-esmâ' bi-mâ li'r-rasûl*. thk. Muhammed Abdülhamid en-Nemîsî. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/1999.

Neşvân b. Saîd el-Himyerî, Ebû Saîd. *Şemsü'l-'ulûm ve devâ'ü kelâmi'l-'Arab mine'l-külûm*. thk. Hüseyin b. Abdullah el-Ömerî. Beyrût: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsır, 14220/1999.

Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref. *el-Minhâc fi şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc*. Beyrût: Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, 2. Basım, 1392.

Nüveyrî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Abdilvehhâb. *Nihâyetü'l-ereb fi fünûni'l-edeb*. Beyrût: Dâru'l-Kütüb, 1423.

San'ânî, Ma'mer b. Râşid el-Basrî. *el-Câmi'*. thk. Habîburrahmân el-A'zamî. Beyrût: el-Meclisü'l-İlmî, 2. Basım, 1403.

Sicistânî, Ebû Hâtim Sehl b. Muhammed. *Kitâbü'l-Mu'ammerîn*. Mısır: 1323/1905.

Süheylî, Abdurrahmân b. Abdillâh. *er-Ravzü'l-ünüf fi tefsîri's-sîreti'n-nebeviyye li İbn Hişâm*. thk. Ömer Abdüsselam. Beyrût: Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, 1421/2001.

Şâmî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf. *Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd*. thk. Abdullah Adil. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1993.

Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. *Müsnedu's-Şâmiyyîn*. thk. Hamdî b. Abdilmecîd es-Silefî. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1984.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târihü't-Taberî*. Beyrût: Dâru't-Turâs, 2. Basım, 1387.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Tehzîbu'l-âsâr ve tafsîlu's-sâbit an Rasûlillâh mine'l-ahbâr -Müsnedu Ali b. Ebî Talib*. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. Kâhire: Matbaatu'l-Medenî, ts.

Uçar, İlyas. *Hiz. Muhammed Zamanında Medine'de Gündelik Hayat -Mekânın Üretimi -*. Ankara: Fecr Yayınları, 2019.

Vâkîdî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer. *Kitâbü'l-Meğâzî*. thk. Marsden Jones. Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 3. Basım, 1409/1989.

Zebîdî, Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed. *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmus*. Kuveyt: Dâru'l-Hidâye, ts.

İHTİLÂFÜ'L-HADÎS İLMİ AÇISINDAN KADININ MAHREMSİZ YOLCULUĞU

WOMEN'S TRAVEL WITHOUT MAHRAM AS A SUBJECT OF IKHTILÂF AL-HADİTH

Geliş Tarihi: 01.02.202 Kabul Tarihi: 03.03.2022

✉ RAHİLE KIZILKAYA YILMAZ

DR. ÖĞR. ÜYESİ

MARMARA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ

orcid.org/0000-0003-2711-7914

rahile.yilmaz@marmara.edu.tr

ÖZ

Görünüşte birbirine zıt gibi algılanan rivayetleri ve makbûl hadisler arasında görülen ihtilâfî konu edinen ihtilâfî'l-hadîs, hadis ilimleri içerisinde önemli bir disiplin olmakla birlikte ele aldığı rivayetlerin ilişkili olduğu diğer alanları yakından ilgilendirmesi sebebiyle farklı açılardan tetkik edilmeyi hak etmektedir. Kadının mahremsiz yolculuğu hakkındaki hadisleri ve bu hadislerde görülen ihtilâfları ön plana çıkararak meseleyi ele alan bu makale, ilgili rivayetleri ihtilâfî'l-hadîs konu olmaları cihetiyle incelemektedir. Çalışmada Tahâvî'nin (ö. 321/933) *Şerhu me'ânî'l-âsâr*'ında konuyla ilgili nakledilen ihtilâfî rivayetler esas alınarak, bunların ihtilâfî'l-hadîs literatüründe nasıl değerlendirildiğine yoğunlaşılmıştır. Kadının mahremsiz yolculuğu hakkındaki rivayetlerde ihtilâfa neden olan hususları tespit etmek üzere ilgili konunun ihtilâfî'l-hadîs literatürü içerisinde nasıl ele alındığını ortaya koymak amacıyla İmâm Şâfiî'nin (ö. 204/820) *İhtilâfî'l-hadîs*'ine de yer verilmiştir. Makalede rivayetlerdeki ihtilâfî esas alarak konuyu tetkik eden farklı literatürden eserlere örnek olmaları açısından temel şerh ve fıkıh kitaplarının yanı sıra bazı muasır çalışmalar da dikkate alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: İhtilâfî'l-hadîs, Tahâvî, *Şerhu me'ânî'l-âsâr*; Şâfiî, Seferlilik, Kadının yolculuğu, Mahrem.

ABSTRACT

The discipline of ikhtilâf al-hadîth deals with the issue of seemingly contradicting narrations and contradictions between maqbûl narrations, has a crucial role in the sciences of hadîth and it deserves to be examined from different perspectives because it closely concerns other fields the narrations are related to. This study deals with the issue of women's travel without a mahram by highlighting the narrations about the subject as well as the contradictions between them and examines the narrations in the context of the discipline of ikhtilâf al-hadîth. In the article, the controversial narrations about the issue mentioned in *Sharh ma'ânî al-âthâr of Tahâwî* (d. 321/933) were taken as basis, focusing on how these narrations were evaluated in ikhtilâf al-hadîth. *Ikhtilâf al-hadîth of Imâm Shâfiî* (d. 204/820) is also included in order to reveal how the related issue is handled in the literature of ikhtilâf al-hadîth in order to determine the issues that cause conflict in the narrations about the woman's travel without a mahram. In the article, in addition to the fundamental commentaries and fiqh books, some contemporary studies have been taken into account in order to be examples of works from different literature that examine the subject based on the conflict in the narrations.

Keywords: Ikhtilâf al-hadîth, Tahâwî, *Sharh ma'ânî al-âthâr*, Shâfiî, Traveling, Women's Travel, Mahram.

SUMMARY

The issue of the woman's travel and the narrations about it have been handled in many disciplines. In this article, the issue of women's travel without a mahram is discussed by examination of the narrations that are the subject of ikhtilāf al-hadīth. In our research on women's journey without a mahram, we have determined that this issue is discussed in detail in Ṭaḥāwī's (d. 321/933) *Sharḥ ma'ānī al-āthār* and Imām Shāfi'ī's (d. 204/820) *Ikhtilāf al-hadīth* within the literature of contradictions of hadīths. The work named *Sharḥ ma'ānī al-āthār* contains many hadīths on the subject of "Women's travel without a mahram" and touches upon the contradictions in these narrations. In this respect, Ṭaḥāwī's work called *Sharḥ ma'ānī al-āthār* is taken as a basis in the article. However, it should be noted that this article also make references to *Ikhtilāf al-hadīth* of Shāfi'ī which is one of the works in the literature of ikhtilāf al-hadīth that deals with this issue. In addition, some important books from different literatures that deal with contradictions in the narrations about women's travel without a mahram is included in the study.

Ṭaḥāwī has found a solution with abrogation by making a comparison of the narrations, prioritizing the ones that are the subject of controversy regarding the woman's travel without mahram. According to him, the narration, which determines the period as three days, belongs to a later period, that is, *mutaakhkhir*. Other narrations are earlier period, that is, *mutaqaddim*. Thus, the later narrations abrogated the previous ones.

Shāfi'ī also deals with this issue in his *Ikhtilāf al-hadīth*. Shāfi'ī handles the issue differently from Ṭaḥāwī and examines controversial narrations in the context of the hadīth of the Prophet (pbuh), "If the wife of one of you asks permission to go to the mosque, he should not prevent her." Relating to this narration Shāfi'ī expresses his opinion that a woman cannot go on a travel alone and puts forward some evidences in this direction. In fact, he discusses women's journey in the context of "traveling for pilgrimage". He discusses the narration "لا تَمْنَعُوا إِمَاءَ اللَّهِ مَسَاجِدَ اللَّهِ" and draws attention to the fact that *Masjid al-Haram* is what is meant by the expression "مَسَاجِدَ اللَّهِ" mentioned

in the hadīth. According to him, the travel that should not be prevented is just a special travel made to perform an obligatory worship, that is, to perform pilgrimage.

The issue of women's travel without a mahram has been examined by drawing attention to the contradictions in narrations in different examples of the literature. In this context, there are scholars, such as Ibn Hazm (d. 456/1064), who touch upon the relevant hadīths and the conflicts in the mentioned narrations in the context of the verse that states that pilgrimage is obligatory for those who find the opportunity to do it. In addition, it should be noted that there are commentators such as Ibn Hajar (d. 852/1449), 'Aynī (d. 855/1451) and Azīmābādī (d. 1329/1911), who tried to solve the issue by concentrating on the conflict in the narrations as well as there are scholars who are interested in the subject as an issue of the age which they live in.

According to Ibn Hajar, a large part of 'ulamā took the absolute (mutlaq) hadīth as a basis due to the contradiction of the wordings in the narrations where the contradiction took place. Because the wordings in the form of "one day and one night", "two days" and "three days" in the narrations that are the subject of controversy do not actually express a general rule.

Contemporary scholars base the prohibition of women's traveling alone on the fact that the travel took place riding on mounts and in environments where safety concerns existed at the time. According to them, it is not possible to talk about the same prohibition in an environment where travel is carried out by modern means of transportation, where the security concerns are eliminated.

When an examination is made about the authenticity of the narrations about women's travel without a mahram, it will be seen that the hadīths in question are saḥīḥ (sound). So the narrators of the hadīths are reliable and the hadīths mentioned are transmitted in reliable ways. In this way, as Ṭaḥāwī pointed out, there is no contradiction between the narrations. Because the contradiction in the meaning of these authentic narrations is a result of the fact that they are said by the Prophet (pbuh) in different times and places, and more importantly, on different occasions.

GİRİŞ

Tarihî süreç içerisinde çeşitli aşamalarda özenle tespit edilen sünnet malzemesinin doğru anlaşılıp yorumlanmasında da ciddi gayret sarfedilmiştir. Her bir hadis ilminin, ilgili sünnet malzemesinin tespiti ve anlaşılmasında önemli katkıları mevcuttur. Birbirine zıt gibi görünen rivayetleri inceleyen ilim dalı olan ihtilâfî'l-hadîs,¹ müstakil bir alan olmakla birlikte esasında konu edindiği rivayetler fıkıh,² tefsir, kelâm³ gibi diğer disiplinleri de ilgilendirmektedir. Bu sebeple ihtilâfî'l-hadîse konu olan hadisler, söz konusu rivayetlerde yer alan ve ihtilâfa konu olan yönler, ihtilâfın nasıl ve hangi yöntemle giderildiği gibi meseleler çeşitli ilmî çalışmalara konu edilmiştir.⁴

¹ Üsâme b. Abdullah Hayyât, *Muhtelefî'l-hadîs beyne'l-muhaddisîn ve'l-usulîyyîne'l-fukahâ: dirâse hadîsiyye usulîyye fıkhiyye tahlîliyye* (Riyad: Dârü'l-Fâzile, 2001), 25-28; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ca'fer b. İdrîs Hasenî el-Kettânî, *Hadis Literatürü*, çev. Yusuf Özbek (İstanbul: İz Yayıncılık, 1994), 336. Söz konusu disiplin 'muhtelifü'l-hadîs' ve 'telfiku'l-hadîs' şeklinde de isimlendirilmektedir. Bk. Subhi es-Salih, *Hadis İlimleri ve Hadis İstılahları*, çev. M. Yaşar Kandemir (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 1996), 84.

² Tahâvî'nin eserinin fıkıh babları tertibinde olduğu hakkında bk. İsmail Lütfi Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları (Muhtelifü'l-Hadîs İlmî)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 2000), 42-43; S. Kemal Sandıkçı, *Hadis İlimleri ve Kaynakları* (Samsun: 1993), 251-252.

³ İbn Fûrek'in (ö. 406/1015) *Müşkilü'l-hadîs* adlı kitabı, haberî sıfatları konu edinen rivayetlerin yorumunu ihtiva etmektedir. Bk. Sandıkçı, *Hadis İlimleri ve Kaynakları*, 252; Yusuf Şevki Yavuz, "İbn Fûrek", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/495.

⁴ İhtilâfî ve ihtilâfî'l-hadîs ilmini konu edinen bazı modern çalışmalar için bk. Abdullah Şa'ban Ali, *İhtilâfâtü'l-muhaddisîn ve'l-fukahâ fi'l-hüküm ale'l-hadîs* (Kahire: Dârü'l-Hadis, 1997/1417); Sa'd Feçhân ed-Devseri, *Kavâidu ref'i'l-ihtilâf fi'l-hadîsi'n-Nebevî* (Beyrût: Dimaşk: Müessesetü'r-Risale, 2011/1432); Muhammed Avvame, *Eserü'l-hadîsi's-şerîf fi ihtilâfî'l-eimmeti'l-fukahâ (r.a.)* (Cidde: Darü'l-Minhac; Medine: Darü'l-Yüsr, 2009/1430). Söz konusu kitap, Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Bk. *İmamların Fıkhi İhtilaflarında Hadislerin Rolü*, çev. Mehmet Hayri Kırbaoğlu (İstanbul: Kayıhan Yayınevi, 1980); Mahmud Harbi Abdülfettah Şa'ban, *et-Tevakkuf ve eseruhû fi ihtilâfî'l-fukahâ: dirâse fıkhiyye mukârene* (Kahire: el-Muhaddisîn li't-Tahkikatî'l-İlmiyye, 2007); Nafiz Hüseyin Hammad, *Muhtelefî'l-hadîs beyne'l-fukahâ ve'l-muhaddisîn* (Beyrût: Darü'l-Muktebes, 2018/1439); Kamali, Mohammad Hashim, "The Scope of Diversity and 'Ikhtilâf' (Juristic Disagreement) in the Shari'a", *Islamic Studies* 37/3 (1998), 315-337.

İhtilâfî'l-hadîs ilmini ele alan çalışmalar; ihtilâfa neden olan sebepler ve hadisler arasında vuku bulan ihtilâfın hangi şekillerde ortaya çıkabileceği hakkında bilgi ihtiva ettikleri⁵ gibi söz konusu ihtilâfın nasıl ve hangi yöntemler vasıtasıyla giderilebileceğini de izah etmektedirler. Hadis âlimlerinin bir hadisin bir başka hadise veya birden çok hadise muhalif olması halinde ihtilâfı gidermek üzere cem' ve te'lif, nesh, tercih ve tevakkuf yöntemlerine başvurmak suretiyle çözüm arayışına girdikleri nakledilmektedir.⁶ Hadisler arasındaki ihtilâfın çözüm yolları ve bunların nasıl uygulandığı ile ilgili bilgi veren çalışmalarda hadislerde vuku bulan tearuzun cem' ve te'lif, nesh ve tercih yöntemlerinden biri aracılığıyla giderildiği ifade edilmektedir. Bu üç metotun pratik anlamda birer çözüm sunmaları sebebiyle en çok müracaat edilen yöntemlerden tevakkufun ise salt nazarı bir usûl olduğu da vurgulanmaktadır.⁷

Müstakil bir disiplini temsil eden ve kendisine has bir literatüre⁸ sahip olan ihtilâfî'l-hadîste ele alınan rivayetler, ilgili disiplin içerisinde telif edilen temel kaynaklarda ayrıntılarıyla tetkik edilmiştir. Özellikle fikhî tartışmaların üzerinden yürüdüğü rivayetleri muhtevi eserlerde ilgili rivayetlerdeki ihtilâfın bahse konu edildiği ve fukahannın bir çözüm bulma amacıyla meseleye yaklaştığı belirtilmelidir. Ayrıca ihtilâfa medar olan rivayetleri içeren farklı türlerde kaleme alınan eserlerin de bu özellikteki rivayetlere yer verdiği unutulmamalıdır.

İlişkili olduğu konular ve ele alındığı zengin literatür göz önünde bulundurulduğunda kadının yolculuğu meselesi ve bu konuda vârid olan rivayetler, pekçok disiplin içerisinde müstakil olarak çalışılmayı hak etmektedir.⁹ Ancak kadının yolculuğunu konu edinen rivayetlerin tamamını

⁵ Sandıkçı, *Hadis İlimleri ve Kaynakları*, 245-246; Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları (Muhtelifü'l-Hadis İlmî)*, 87-154; özellikle bk. "Hadisler Arasında İhtilâf (Te'aruz) Meselesi" başlığı.

⁶ Hayyât, *Muhtelifü'l-hadîs beyne'l-muhaddisîn ve'l-usulîyyîne'l-fukahâ: dirâse hadîsiyye usûliyye fikhîyye tahlîliyye*, 125-333; Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları (Muhtelifü'l-Hadis İlmî)*, 163-219; Sandıkçı, *Hadis İlimleri ve Kaynakları*, 246-250.

⁷ Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları (Muhtelifü'l-Hadis İlmî)*, 223. Mahmud Harbi Abdülfettah Şa'ban tarafından doktora tezi olarak hazırlanan ve *et-Tevakkuf ve eseruhû fi ihtilâfî'l-fukahâ: dirâse fikhîyye mukârene* adıyla matbu hale gelen çalışma, tevakkufun teorik yönünü tartışmaktadır. İlgili çalışma için bk. Abdülfettah Şa'ban, *et-Tevakkuf ve eseruhû fi ihtilâfî'l-fukahâ: dirâse fikhîyye mukârene*. Ayrıca Yusuf Nuvâse'nin yüksek lisans tezi olarak hazırladığı *et-Tevakkuf 'inde'l-usûliyyîn dirâse tahlîliyye nakdiyye* (Cezayir: İslami İlimler Fakültesi, 2001-2002) adlı çalışmayı da zikretmek gerekir.

⁸ Şâfi'nin, İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889), Tahâvî'nin ve İbn Fûrek'in ihtilâfî'l-hadîs alanında kaleme aldığı çalışmalar, bu literatürün önemli örnekleri arasında ilk akla gelenlerdir. İlgili çalışmaların ayrıntıları için bk. Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*, 40-44; Sandıkçı, *Hadis İlimleri ve Kaynakları*, 250-254.

⁹ Söz konusu meselenin fikhî yönlerine yoğunlaşan çalışmalar için bk. Sâre Mütlî'el-Kahtânî, "Seferu'l-mer'e bilâ mahrem alâ dav'i mesleki's-sebr ve't-taksîm fi't-ta'îl: dirâse fikhîyye", *Mecelletü Külliyyeti Dâri'l-'Ulûm* 127 (2019), 1141-1235;

incelemenin, makale boyutunda bir çalışmanın sınırlarını aşacağı aşikârdır. Bu sebeple makalede kadının mahremsiz yolculuğu meselesi, ihtilâfî'l-hadîse konu olması itibariyle rivayetler üzerinden ele alınacaktır.

İhtilâfî'l-hadîse konu olması itibariyle kadının mahremsiz yolculuğu hakkında vârid olan rivayetler, -Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî et-Tahâvî el-Hanefî'nin (ö. 321/933) *Şerhu me'âni'l-âsâr*'ında görüleceği üzere -kimi zaman menâsikü'l-hacc kitabı içerisinde farklı bâblar¹⁰ altında tartışılırken kimi zaman da-İmâm Şâfî'nin (ö. 204/820) *İhtilâfî'l-hadîs* kitabında ele alındığı şekliyle- kadının mescide gitmek üzere dışarı çıkmasını konu edinen bâblar¹¹ altında da tetkik edilmiştir. Esasında rivayet türü kitaplarda Salât, Taksîru's-salât, Cuma, Hacc,¹² Menâsik, Ezân, Savm, İsti'zân ve başka konularla ilişkili olmak üzere farklı rivayetler bağlamında temas edilen kadının mahremsiz yolculuğu meselesi, haccı emreden âyetler bağlamında da söz konusu olmuştur. Örneğin Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*'da ilgili rivayetleri hem ihtilâfî'l-hadîse konu olmaları cihetiyle hem de fikhî tazammunu itibariyle ele aldığı gibi *Ahkâmu'l-Kur'ân* adlı çalışmasında da (...أَوْ عَلَى سَفَرٍ...) ¹³ âyeti bağlamında aynı rivayetleri tekrar incelemektedir.¹⁴ Ayrıca İbn Hazm (ö. 456/1064)¹⁵ gibi "imkân bulana haccın farz olduğunu bildiren" âyet¹⁶ bağlamında ilgili hadislerle ve söz

Ebû Abdillâh Mustafa b. el-Adevî, *Keşfü'l-mübhem 'an hükmi seferi'l-mer'e bi-düni zevcin ev mahremin* (Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Kayyim, 1407/1987); İbtisâm bint. Muhammed b. Ahmed el-Gâmedî, "Seferu'l-mer'e bi-lâ mahrem: dirâse fihîyye mukârane", *Râbitatü'l-edebi'l-hadîs* 111 (2017), 163-182. İlgili konunun fikhî yönüyle ele alındığı bazı Türkçe çalışmalar için bk. Faruk Beşer, "Seferilik Açısından Kadınlar", *Seferilik ve Hükümleri* (İstanbul: 1997), 337-344; Muhammed Hüsnü Çiftçi, "Kadının Mahremsiz Sefere Çıkması Hususunda Fikhî Bir Analiz", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2019), 206-243; Zeki Koçak, "İddet Bekleyen ve Yanında Mahremi Olmayan Kadınların Sefere Çıkması ve Hacca Gitmesi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi] [İİFD] [EAÜİFD]* 39 (2013), 77-132; Osman Şahin, "Kadınların Mahremsiz Yolculuk Yapmasının Hükümü", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 34 (2019), 359-387; Üveys Ateş, "Kadının Mahremsiz Yolculuğunun Fikhî Yönden Değerlendirilmesi", *Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (2020), 197-234; Ekrem Keleş, "Fikhî Açısından Kadının Yolculuğu", *Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi* 2 (2009), 46-49.

¹⁰ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî et-Tahâvî el-Hanefî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, thk. Muhammed Seyyid Câdelhak-Muhammed Zührî en-Neccâr (Beyrût: Âlemü'l-kütüb, 1994/1414), 2/112-116.

¹¹ Şâfî'nin konuyla ilgili görüşlerinin ayrıntıları için bk. Şâfî, *İhtilâfî'l-hadîs*, 10/127-136.

¹² Örneğin İmâm Müslim, *Sahîh*'inde Kitâbu'l-hacc içerisinde "سفر المرأة مع محرم إلى حج وغيره" bâbında ilgili rivayetlere yer vermektedir.

¹³ "... Yahut yolculuk halinde bulunursanız..." el-Bakara 2/184.

¹⁴ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî et-Tahâvî el-Hanefî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, çev. Mustafa Genç (İstanbul: Beka Yayıncılık, 2012), 1/83-88; 2/257-259.

¹⁵ Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm* (Beyrût: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1403/1983), 2/25-30.

¹⁶ "Oraya gitmeye muktedir olan insana, Allah için, haccetmesi farzdır." Âl-i İmrân 3/97.

konusu rivayetlerde yer alan ihtilâflara temas eden âlimlerin varlığı da belirtilmelidir. Bunlara ilaveten İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), Bedrüddin el-Aynî (ö. 855/1451), Hindistanlı hadis ve fıkıh âlimi Ebü't-Tayyib el-Azîmâbâdî (ö. 1329/1911) gibi konuyu rivayetlerdeki ihtilâfa yoğunlaşarak çözmeye çalışan şârihlerin; içinde yaşadıkları çağın bir meselesi olarak konuya ilgi duyan muasır âlimlerin olduğu da söylenmelidir. Bu bağlamda işaret edilen söz konusu çalışmalarda rivayetlerdeki ihtilâfa yönelik yapılan değerlendirmeler, makale içerisinde farklı başlıklar altında aktarılacaktır.

Kadının mahremsiz yolculuğuyla ilgili yapılan araştırmada, konunun ihtilâfû'l-hadis literatürü içerisinde İmâm Şâfiî'nin *İhtilâfû'l-hadis*'inde ve Tahâvî'nin *Şerhu me'âni'l-âsâr*'ında müstakil başlıklar altında ele alındığı tespit edilmiştir.¹⁷ Ancak Tahâvî'nin görünüşte çelişki halindeki hadislerin nasıl cem` ve te`lif edildiğine dair kaleme aldığı *Şerhu me'âni'l-âsâr* adlı eser, “Kadının mahremsiz yolculuğu” konusu ile ilgili pekçok hadisi ihtiva etmesi, rivayetlerdeki ihtilâflara detaylarıyla birlikte değinmesi yönüyle makaleye temel kaynak olmuştur. Ayrıca ihtilâfû'l-hadis literatürü içerisinde aynı konuyu ele alması nedeniyle İmâm Şâfiî'nin *İhtilâfû'l-hadis*'ine de önem atfedildiği belirtilmelidir. Bu çerçevede aşağıda öncelikle, Tahâvî'nin konuyla ilgili ele aldığı hadisler, bu hadislerde işaret ettiği ihtilâf noktaları, İmâm Şâfiî'nin kitabında ihtilâflı rivayetlere nasıl yer verdiği üzerinde ayrıntılı bir şekilde durulacaktır. Daha sonra farklı disiplinlerde kaleme alınan ve kadının mahremsiz yolculuğu ile ilgili rivayetlerdeki ihtilâfa yoğunlaşan çalışmalardaki değerlendirmelere örnek olması açısından şerh literatürünün önemli temsilcilerinden İbn Hacer el-Askalânî ve Bedrüddin el-Aynî'nin, usûl âlimlerinin konuyu nasıl ele aldıklarını ortaya koymak üzere İbn Hazm'ın ve son olarak muasır bazı ilim adamlarının görüşlerine yer verilecektir.

1. *Şerhu me'âni'l-âsâr*'da Mahrem Bulamaması Durumunda Kadının Yolculuğu Meselesi

İnsanların farklı amaçlarla bir yerden, yakın ya da uzak olan herhangi bir yere gitmesi sefer¹⁸ veya müsâferet kelimeleriyle karşılanmakta; bu seferi gerçekleştiren kişiye de müsâfir denilmektedir. İslâm hukukunda, “belirli bir mesafeye gitmek veya bazı hükümlerin değişmesine sebep olacak uzunluktaki bir yolu kat etmek” ifadesiyle belirtilen “seferin zıddı ikâmet

¹⁷ İbn Kuteybe'nin *Te'vilu muhtelifi'l-hadis*'inde bu konunun rivayetler özelinde ele alındığı tespit edilemedi.

¹⁸ Mehmet Erdoğan'ın ‘sefer’ için yaptığı tanım şöyledir: “Yolculuk, bir yerden diğer yere gitme. Bir kimsenin üç gün üç gece yani mutedil yürüyüşle on sekiz saatlik veya daha uzak bir yere gitmek üzere oturduğu mahalden ayrılması.” Bk. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 499.

ve hadar;¹⁹ müsâfirin zıddı ise mukîm ve hadarî” kelimeleridir.²⁰ İslâm hukukuna göre bir insanın ikamet ettiği yer dışında farklı yerlere gitmesi yani sefere çıkması, ahkâm bakımından (mükellefin şer’î fiilleri açısından) farz, vâcip, mübah, mendup ve mekruh şeklinde beşe ayrılmaktadır.²¹

Fıkıh âlimleri seferliği uzun veya kısa olarak ikiye ayırarak bunların hükümlerini belirtmişlerdir.²² Kur’ân-ı Kerîm ve hadislerde seferlik hakkında bazı hükümler ve çeşitli amaçlarla yapılan yolculuklar zikredilmiştir. Fıkıh kitaplarına bakıldığında kadının yolculuğu hususunda Kur’ân-ı Kerîm âyetleriyle değil, daha ziyade hadislerle istidlâl edildiği görülür. Tahâvî, kadının mahremsiz yolculuğu meselesini *Şerhu me’âni l-âsâr*’da “la”/ المرأة لا تجد محرما هل يجب عليها فرض الحج أم لا” Mahrem bulamayan kadına hac farz olur mu?” başlığı altında ele almaktadır.²³ Konuyla ilgili zikrettiği ilk rivayetin senedi ve metni şöyledir:

حدثنا يونس بن عبد الأعلى قال ثنا سفيان بن عيينة عن عمرو سمع أبا معبد مولى بن عباس رضي الله عنهما يقول قال بن عباس رضي الله عنهما خطب رسول الله صلى الله عليه وسلم الناس فقال : لا تسافر امرأة إلا ومعها ذو محرم ولا يدخل عليها رجل إلا ومعها ذو محرم فقام رجل فقال يا رسول الله اني قد اكتتبت في غزوة كذا وكذا وقد أردت أن أحج بامرأتى فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم أحجج مع امرأتك²⁴

Yûnus b. ‘Abdi’l-A-‘lâ [el-Mısrî] (ö. 264/877) > Süfyân b. ‘Uyeyne (ö. 198/814) > ‘Amr [b. Dînâr] (ö. 126/743) > İbn Abbâs’ın azadlı kölesi Ebû Ma’bed [Mevlâ İbn Abbâs (ö. 104/722)] > İbn Abbâs (ö. 68/687-88) isnadıyla Resûlullah’ın bir hutbede şöyle buyurduğu nakledilmiştir: “*Bir kadın, yanında mahremi olmadan yolculuk yapamaz, yine mahremi yok-*

¹⁹ *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*’nde madde başlığı “hadar” ve “hadarî” şeklindedir Bk. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 166. Ayrıca aynı yazar, “sefer” maddesine de yer verilmektedir. Bk. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 499.

²⁰ Fahrettin Atar, “Genel Olarak Seferlik ve Hükümleri”, *Seferilik ve Hükümleri* (İstanbul: 1997), 13; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 166.

²¹ Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah b. Muhammed el-Meâfirî İbnü’l-Arabî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrût: Dâru’l-kütübî’l-ilmîyye, 1424/2003), 1/610-61. Ayrıca bk. Atar, “Genel Olarak Seferlik ve Hükümleri”, *Seferilik ve Hükümleri*, 14.

²² Fahrettin Atar, “Sefer”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/295.

²³ Tahâvî, *Şerhu me’âni l-âsâr*, 2/112-116.

²⁴ Tahâvî, *Şerhu me’âni l-âsâr*, 2/112.

²⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *Sahihu’l-Buhârî*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî (İstanbul: 1992/1413), “Taksîru’s-salât”, 4, “Savm”, 67; Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisaburî, *Sahihu’l-Müslim*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî (Beyrût: 1956), “Hacc”, 413; Ebû ‘İsâ Muhammed b. ‘İsâ b. Sevre es-Sülemî et-Tirmizî, *Sünenü’l-Tirmizî*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî (Kahire: 1962/1382), “Radâ”, 15 (Tirmizî, hadisin hasen-sahih olduğunu belirtmiştir); Ebû Dâvud Süleyman b. Eş’as b. İshâk b. el-Ezdî es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvud*, thk. Kemâl Yûsuf Hut (Beyrût: 1988), “Menâsik”, 2; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid Mâce el-Kazvînî, *Sünen-i İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî (Kahire: 1952/1372), “Menâsik”, 7; Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî el-Himyerî,

ken, onun yanına hiçbir erkek giremez.”²⁶ Bunun üzerine bir adam kalkıp ‘Ey Allah’ın Resûlü! Ben daha önce falanca gazvelere katılmak için adımı yazdırmıştım. Fakat hanımı da hacca götürmek üzere niyetlendim. (Bu durumda ne yapmalıyım?) Resûlullah da ona “*Sen ailenle haccını eda et!*” buyurdu.²⁷

Yukarıdaki hadisi zikrettikten sonra Tahâvî, kadının mahremi olmadan yolculuk yapamayacağını bildiren rivayetler arasında aşağıdaki hadise de yer vermektedir:

حدثنا روح بن الفرخ قال ثنا حامد بن يحيى قال ثنا سفيان بن عيينة قال ثنا بن عجلان عن سعيد بن أبي سعيد المقبري عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : لا تسافر المرأة إلا ومعها ذو محرم²⁸

Ravh b. el-Ferec [el-Kattân el-Mısrî] (ö. 282/895) > Hâmid b. Yahyâ [el-Belhî] (ö. 242/856) > Süfyân b. ‘Uyeyne > İbn ‘Aclân [el-Kureşî] (ö. 148/765) > Sa‘îd b. Ebî Sa‘îd el-Makburî [Sâhibu Ebî Hüreyre] (ö. 123/740) > Ebû Hüreyre (ö. 58/678) isnadıyla Resûlullah’ın şöyle buyurduğu nakle edilmiştir: “*Kadın, yanında mahremi olmadan yolculuk yapamaz.*”²⁹

Tahâvî, yolculuk mesafesinin uzak veya yakın olmasını dikkate almadan kadının, beraberinde bir mahremi bulunmadan yolculuğa çıkamayacağı kanaatine sahip âlimlerin yukarıdaki hadisleri delil olarak ileri sürdüklerini belirtmektedir. Ancak bu duruma muhalefet eden ve kadının berîd³⁰ mesafesinden az olan bir yolculuğu mahremsiz yapabileceği görüşünde olan âlimlerin varlığına da dikkat çekmektedir.³¹ Söz konusu âlimlerin delil kabul ettikleri rivayetlerden önce, kadının mahremsiz yapabileceği yolculukta belirleyici olan ve ilgili rivayetlerin daha doğru anlaşılmasını sağlayan berîd kavramına temas etmek uygun olacaktır. Zira Tahâvî’nin işaret ettiği berîd mesafesi ve ondan daha uzak mesafenin anlaşılması, bu konuda vârid

Muvattaü’l-İmâm Mâlik, thk. Takıyyüddin Nedvi (Beyrût: 1991), “İsti’zân”, 14; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâvut-Âdil Mürşid (Beyrût: Müessesetü’r-Risâle, 1417/1997) 1/222, 2/13, 2/19, 3/7, 3/34; Ebû Muhammed ‘Abdullâh b. ‘Abdirrahmân b. Fazl ed-Dârimî, *Sünenü’l-Dârimî*, thk. Fevvez Ahmed Zümerli - Hâlid es-Sebi’ Alemî (Beyrût: 1987/1407), “İsti’zân”, 46.

²⁶ Müslim, “Selâm”, 19; İbn Mâce, “Menâsik”, 7.

²⁷ Müslim, “Hacc”, 424. Bu hadis, Yûnus b. ‘Abdi’l-A‘lâ (ö. 264/877) > İbn Vehb (ö. 197/812) > İbn Cüreyc (ö. 150/767) > ‘Amr (ö. 126/743) isnadıyla benzer şekilde zikredilmiştir. Ayrıca hadis, Ebû Bekre Bekkâr b. Kuteybe > Ebû ‘Asım (ö. 212/827) > İbn Cüreyc > ‘Amr b. Dînâr (ö. 126/743) > Ebû Ma‘bed > İbn Abbâs > Resûlullah isnadıyla benzer şekilde rivâyet edilmiştir. Bk. Tahâvî, *Şerhu me‘âni’l-âsâr*, 2/112.

²⁸ Tahâvî, *Şerhu me‘âni’l-âsâr*, 2/112.

²⁹ Buhârî, “Taksîru’s-salât”, 4; Müslim, “Hacc”, 413.

³⁰ Metrik sisteme geçilmeden önce kullanılan bir uzunluk ölçüsü olan *berîd*; “4 fersah (1 fersah 3 mil), 12 mil veya 2 konak arasındaki mesafe” şeklinde tarif edilmiştir. Ayrıca 4 fersah olarak ölçülen berîdin 20,16 km’ye tekabül ettiği de belirtilmektedir. Bk. Atar, “Sefer”, 36/296; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 51.

³¹ Tahâvî, *Şerhu me‘âni’l-âsâr*, 2/112.

olan rivayetleri değerlendirmede belirleyicidir.

Kadının berîd mesafesinden az olan bir yolculuğa yanında mahremi olmadan çıkabileceğini düşünen âlimlerin kendi görüşlerini dayandırdıkları hadis aşığıda yer almaktadır:

حدثنا أبو بكر قال ثنا أبو عمر هو الضرير عن حماد بن سلمة قال أنا سهيل بن أبي صالح عن سعيد بن أبي سعيد المقبري عن أبي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لا تسافر امرأة بريدا إلا مع زوج أو ذي رحم محرّم³²

Ebû Bekre [Bekkâr b. Kuteybe] (ö. 270/883) > Ebû Ömer ed-Darîr [Hafs b. Ömer] (ö. 220/835) > Hammâd b. Seleme (ö. 167/784) > Süheyl b. Ebî Sâlih (ö. 138/755) > Sa'îd b. Ebî Sa'îd el-Makburî > Ebû Hüreyre isnadıyla Resûlullah'ın şöyle buyurduğu nakledilmiştir: “*Kadın, yanında eşi veya mahremi sayılan [nikah düşmeyen] akrabasından biri olmaksızın berîd mesafesindeki bir yere yolculuk yapamaz.*”³³

Tahâvî, yukarıdaki hadis üzerinden görüşlerini ortaya koyan âlimlerin kanaatlerini şöyle izah etmektedir: “Resûlullah'ın ‘berîd’i [kadının mahremsiz olarak yolculuk yapabileceği] bir mesafe kriteri olarak belirlemesi, aslında kadının bu mesafeden daha yakın bir yere yanında herhangi bir mahremi bulunmadan sefere çıkabileceğini belirtir.”³⁴ Berîd mesafesinde veya ondan daha az bir mesafede kadının mahremsiz yolculuk yapabileceği görüşüne sahip ve yukarıdaki hadisi delil olarak kullanan âlimlere karşı çıkanların da bulunduğunu belirten Tahâvî, şu değerlendirmeyi aktarmaktadır: “Yolculuk bir günden az ise kadın yanında mahremi bulunmadan bu yolculuğu yapabilir; ancak sefer bir gün veya daha fazla sürüyorsa, kadının mahremsiz olarak böyle bir yolculuğa çıkması caiz değildir.”³⁵ Söz konusu görüşü benimseyen âlimler, kanaatlerini desteklemek üzere aşağıdaki hadisleri delil olarak kullanmışlardır:

حدثنا أبو أمية قال ثنا أبو نعيم قال ثنا شيبان بن عبد الرحمن عن يحيى بن أبي كثير عن أبي سعيد عن أبيه أنه سمع أبا هريرة رضي الله عنه يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لا يحل لامرأة تسافر يوما فما فوقه إلا ومعها ذو حرمة³⁶

Ebû Ümeyye [Muhammed b. İbrahim el-Huzâ'î] (ö. 273/886) > Ebû Nu'aym (ö. 218/833) > Şeybân b. Abdirrahman (ö. 164/780) > Yahyâ b. Ebî Kesîr (ö. 129/746) > Ebû Sa'îd [Sa'îd b. Ebî Sa'îd el-Makburî] > babası [Keysân b. Sa'îd el-Makburî] (ö. 100/718) > Ebû Hüreyre isnadıyla Resûlullah'ın şöyle buyurduğu nakledilmiştir: “*Bir kadına, yanında ken-*

³² Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, 2/112.

³³ Buhârî, “Taksîru's-salât”, 4; Müslim, “Hacc”, 420; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ* (Haydarabad t.y.), 3/139. Bu hadis, Muhammed b. Hüzeyme (ö. 276/889) > Mu'allâ b. Esed (ö. 218/833) > Abdülaziz b. el-Muhtâr (ö. ?) > Süheyl [b. Ebî Sâlih] isnadıyla da benzer şekilde rivâyet edilmiştir. Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, 2/112-113.

³⁴ Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, 2/113.

³⁵ Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, 2/113.

³⁶ Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, 2/113.

disiyle evlenmesi yasak olan akrabalarından biri olmaksızın bir gün veya daha uzun süren bir yolculuk helal olmaz."³⁷

Tahâvî, bu hadisin İbrahim b. Merzûk (ö. 270/883) > Ebû 'Âmir [Abdülmelik b. Amr] (ö. 204/819) > İbn Ebî Zî'b (ö. 159/775) > el-Makburî [Sa'îd b. Ebî Sa'îd] > Ebû Hüreyre senediyle Resûlullah'tan benzer şekilde nakledildiğini belirtmiş; ancak söz konusu rivâyette "فما فوقه" : daha uzun (mesafe)" ifadesinin yer almadığına dikkat çekmiştir.³⁸ Esasında onun dikkat çektiği bu ayrıntı, caiz görülen ve caiz kabul edilmeyen yolculukta belirleyici konumda bulunanın, "mesafe" kriteri olduğunu ortaya koymaktadır. Zira rivayetlerin geneline bakıldığında bir, iki veya üç gün süren sefer mesafesine bir kadının mahremsiz gitmesi caiz görülmezken, bu rivayetteki "daha uzun" kaydı, bir günden daha az süren yolculuğa kadının tek başına çıkabileceğini ortaya koymaktadır. Bu sebeple kadının mahremsiz bir gün ve ondan daha uzun süren bir yolculukta bulunmasını caiz görmeyen bazı âlimlerin dayandığı rivayet,³⁹ berîd mesafesindeki yolculuğu caiz gören ulemaya karşı delil olarak sunulmaktadır. İlgili meselenin -ihtilâfa konu olan rivayetler çerçevesinde- aşağıdaki başlıklar altında daha detaylı ele alınması uygun olacaktır.

1.1. Kadının Mahremsiz Yapabileceği Yolculuğu Konu Alan Rivayetler

Tahâvî'nin, 'kadının mahremsiz yolculuğu' meselesini 'hac ibadeti için yapacağı sefer' bağlamında ele aldığı daha önce belirtildi. O, konuyla ilgili bir önceki başlıkta zikrettiği rivayetlerin yanı sıra kadının, mahremsiz yapabileceği yolculukların bulunduğunu belirten hadislere de yer vermiştir. Bu yönde görüş beyan eden âlimlerin kanaatlerine atıfla onların istidlalde buldukları hadisleri zikreden Tahâvî, aşağıdaki rivayeti nakletmiştir:

حدثنا أبو بكره قال ثنا سعيد بن عامر قال ثنا شعبة عن عبد الملك بن عمير عن قرة مولى زياد عن أبي سعيد الخدري قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : لا تسافر المرأة مسيرة ليلتين إلا مع زوج أو ذي محرم⁴⁰

³⁷ Buhârî, "Taksîru's-salât", 4; İmam Mâlik, "Hacc", 37; Ahmet İbn Hanbel, *el-Müsned*, 18/14,61; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 3/138, 3/139, 4/227.

³⁸ Tahâvî; Yûnus > İbn Vehb > Mâlik [b. Enes] (ö. 179/795) > Sa'îd el-Makburî isnadıyla gelen benzer bir rivâyetin bulunduğu da dikkat çekmiştir. Ayrıca Tahâvî, bu hadisin Hüseyin b. Nasr (ö. 261/874) > Yezîd b. Hârûn (ö. 206/821) > İbn Ebî Zî'b > el-Makburî > babası [Keysân b. Sa'îd el-Makburî] (ö. 100/718) > Ebû Hüreyre ve Rebî' [b. Süleyman] el-Müezzîn (ö. 270/883) > Hâlid b. Abdîrrahman (ö. ?) > İbn Ebî Zî'b (ö. 159/775) > el-Makburî > babası [Keysân b. Sa'îd el-Makburî] > Ebû Hüreyre isnadlarıyla da Resûlullah'tan benzer şekilde rivayet edilen başka tariklerinin bulunduğunu söylemiştir. Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, 2/113.

³⁹ Tahâvî, söz konusu hadisin Hüseyin b. Nasr (ö. 261/874) > Yezîd b. Hârûn > İbn Ebî Zî'b > el-Makburî > babası [Keysân b. Sa'îd el-Makburî] > Ebû Hüreyre ve Rebî' el-Müezzîn (ö. 270/883) > Hâlid b. Abdîrrahman > İbn Ebî Zî'b > el-Makburî > babası [Keysân b. Sa'îd el-Makburî] > Ebû Hüreyre isnadlarıyla da Resûlullah'tan benzer şekilde rivayet edildiğini belirtmektedir. Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, 2/113.

⁴⁰ Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, 2/113.

Ebû Bekre (ö. 270/883) > Sa'îd b. 'Âmir (ö. 208/823) > Şu'be (ö. 160/776) > Abdülmelik b. 'Umeyr (ö. 136/753) > Ziyâd'ın azadlı kölesi Kaze'a [Kaze'a b. Yahyâ b. el-Esved el-Basrî] (ö. ?) > Ebû Sa'îd el-Hudrî (ö. 74/693-94) isnadıyla Resûlullah'ın şöyle buyurduğu nakledilmiştir: “*Kadın, iki gecelik bir mesafeye eşi ya da mahremi olmadan yolculuk yapamaz.*”⁴¹

Tahâvî'nin tespitine göre, kadının iki gün ve bundan daha kısa sürecek bir yolculuğu yanında mahremi bulunmadan yapabileceği kanaatini taşıyan âlimler, Hz. Peygamber'in yolculuk süresini “iki gece” şeklinde belirlediği yukarıdaki hadisi delil olarak kullanırlar. Yine ona göre bu istidlâli benimseyen âlimler, “Kadının, iki geceden az süren bir yolculuğu mahremsiz yapması caizdir. Fakat yolculuk iki gece veya daha uzun sürerse, onun bu yolculuğa mahremsiz çıkması caiz değildir.” sonucuna varırlar.⁴²

Yukarıda zikredilen hadisleri ileri süren âlimler, Resûlullah'ın yolculuk müddetini “iki gece” şeklinde ifade etmesini, söz konusu süreden daha kısa planlanan yolculuğun mahremsiz yapılabileceğine dair bir kanıt şeklinde değerlendirmişlerdir. Kadının mahremsiz bir şekilde üç günlük bir yolculuğu yapamayacağını; ancak bu sürenin altında kalan zamanı kapsayan yolculuğu gerçekleştirebileceğini düşünen âlimler, bu yöndeki kanaatlerini şu sözlerle ortaya koymuşlardır: “Kadının mahremi olmadan üç gün süren ya da daha uzun süren bir yolculuğa çıkması caiz değildir. Ancak onun, bundan daha kısa sürecek yolculuğu tek başına yapmasına herhangi bir engel yoktur.”⁴³ Bu görüşü benimseyen âlimler, aşağıda zikredilen şu hadisleri delil olarak ileri sürmüşlerdir:

حدثنا بن أبي داود قال ثنا مسدد قال ثنا يحيى عن عبيد الله عن نافع عن ابن عمر رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : لا يحل لامرأة أن تسافر مسيرة ثلاثة أيام إلا مع محرم⁴⁴

İbn Ebî Dâvud (ö. 270/883) > Müsedded [b. Müserhed el-Esedî] (ö. 228/842) > Yahyâ [b. Sa'îd el-Kattân] (ö. 198/813) > Ubeydullah [b. Ömer b. Hafs el-Adevî] (ö. 143/760) > Nâfi' (ö. 117/735) > İbn Ömer (ö. 73/693) isnadıyla Resûlullah'ın şöyle buyurduğu nakledilmiştir: “*Bir kadının, yanında mahremi olmadan üç günlük bir mesafeye yolculuk yapması helal olmaz.*”⁴⁵

⁴¹ Buhârî, “Sayd”, 26; Müslim, “Hacc”, 417-418; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 3/138-139; Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Neylü'l-eviâr Şerhu Münteka'l-ahbâr* (Kahire: 1971), 4/324.

⁴² Bu hadis Yûnus > Ali b. Ma'bed (ö. 218/833) > 'Ubeydullah b. 'Amr (ö. 180/796) > [Ebû Ömer] Abdülmelik [b. Umeyr] (ö. 136/753) isnadıyla da benzer şekilde rivâyet edilmiştir. Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, 2/113.

⁴³ Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, 2/113.

⁴⁴ Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, 2/113.

⁴⁵ Buhârî, “Taksîru's-salât”, 4; Müslim, “Hacc”, 422. Tahâvî, bu hadisin İbrahim b. Merzûk > Mekî b. İbrahim (ö. 214/829) > İbn Cüreyc > Abdülkerim b. Mâlik (ö. 127/744) > 'Amr b. Şu'ayb (ö. 118/736) > babası [Şu'ayb b. Muhammed] (ö. ?) > Abdullah b. 'Amr

Kadının yanında mahremi bulunmadan “üç günlük bir mesafeye” yolculuk yapmasının helal karşılanmadığını belirten rivayet grubu içinde aşağıdaki hadisi de zikretmek gerekir:

حدثنا بن أبي داود قال ثنا محمد بن المنهال قال ثنا يزيد بن زريع قال ثنا روح بن القاسم عن سهيل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لا يحل لامرأة أن تسافر مسيرة ثلاثة أيام إلا مع رجل يحرم عليها نكاحه⁴⁶

İbn Ebî Dâvud (ö. 270/883) > Muhammed b. el-Minhâl (ö. 231/845) > Yezîd b. Zürey' (ö. 182/798) > Ravh b. el-Kâsım (ö. 141/758) > Süheyl b. Ebî Sâlih > babası [Ebû Sâlih Zekvân] (ö. 101/719) > Ebû Hüreyre isnadıyla Resûlullah'ın şöyle buyurduğu nakledilmiştir: “Bir kadının, yanında kendisi ile nikâhlanması haram olan bir kişi bulunmadıkça üç günlük bir mesafeye yolculuk yapması helal olmaz.”

Yukarıda “üç günlük bir mesafe” şeklinde belirlenen sınır, farklı rivayetlerde “üç günden daha uzun” süren bir mesafe ziyadesiyle de karşımıza çıkmaktadır. “مسيرة ثلاثة” ibaresi, benzer metinle farklı kaynaklarda da nakledilmiştir.⁴⁷ Söz konusu ziyadeyi ihtiva eden rivayetlerden biri şöyledir:

حدثنا محمد بن عمرو بن يونس قال ثنا يحيى بن عيسى وعبد الله بن نمير عن الأعمش عن أبي صالح عن أبي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لا تسافر المرأة سفرًا ثلاثة أيام فصاعداً إلا ومعها زوجها أو ابنها أو أخوها أو ذي رحم محرم منها⁴⁸

Muhammed b. ‘Amr b. Yûnus (ö. 259/872) > Yahyâ b. İsâ (ö. 201/816) ve Abdullah b. Nümeyr (ö. 199/814) > A‘meş (ö. 148/765) > Ebû Sâlih > Ebû Sa‘îd el-Hudrî isnadıyla Resûlullah'ın şöyle buyurduğu nakledilmiştir: “Kadın, yanında kocası, oğlu, kardeşi veya mahremi sayılan akrabasından biri bulunmazsınız, üç günlük veya daha uzun süren bir yolculuğa çıkamaz.”⁴⁹

Yukarıdaki rivayetle ilgili şu önemli ayrıntıya işaret etmek gerekir. İlgili hadisin isnadında yer alan ravîlerden sadece Abdullah b. Nümeyr naklettiği rivâyette “üç günden fazla” ifadesini nakletmiştir.⁵⁰ Ancak Ebû Dâvud’un zikrettiği hadisin isnadında Abdullah b. Nümeyr bulunmasa da ilgili rivayetin metninde “üç günden fazla” ibaresi yer almak-

[b. el-Âs] (ö. 65/684-85) isnadıyla benzer şekilde Resûlullah'tan nakledildiğini söylemiştir. Tahâvî, *Şerhu me‘âni'l-âsâr*, 2/113.

⁴⁶ Tahâvî, *Şerhu me‘âni'l-âsâr*, 2/114.

⁴⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 14/235. *Müsned*'de yer alan rivayet şu lafızlarla nakledilmiştir: حَدَّثَنَا عَفَّانُ، حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ سَلَمَةَ، عَنْ سُهَيْلِ بْنِ أَبِي صَالِحٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ: عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: "لَا تُسَافِرُ امْرَأَةٌ مَسِيرَةَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ، إِلَّا مَعَ ذِي مَحْرَمٍ."

⁴⁸ Tahâvî, *Şerhu me‘âni'l-âsâr*, 2/114.

⁴⁹ Müslim, “Hacc”, 423; Tirmizî, “Radâ”, 15 (Hadis, hasen sahihtir); Ebû Dâvud, “Menâsik”, 2; Şevkânî, bu hadisin, Buhârî (ö. 256/870) ve Nesâî'nin (ö. 303/915) dışında bir cemaat tarafından rivâyet edildiğini belirtmektedir. Bk. Şevkânî, *Ney-lü'l-evtâr*, 4/324.

⁵⁰ Tahâvî, *Şerhu me‘âni'l-âsâr*, 2/114.

yolculuğa mahremsiz çıkamayacağını ifade eden hadisin sened bakımından hasen mertebesinde olduğunu söylemek mümkündür. Zira ilgili rivayetin isnadında yer alan râviler, genel olarak güvenilir kabul edilseler de Abdülmelik b. 'Umeyr'in seneddeki diğer râviler kadar sika olmadığı tespit edilmiştir. Kütüb-i Sitte müelliflerinin tamamının kendisinden rivayette bulunduğu Abdülmelik b. 'Umeyr hakkında Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), "muztaribu'l-hadis"⁵⁵ ifadesini kullanarak onu cerh etmiştir. Bununla birlikte Nesâî (ö. 303/915), Abdülmelik b. 'Umeyr hakkında "leyse bihi be's" lafzını⁵⁶ kullanmış, Ebû Hâtim (ö. 277/890) de onun "sâlihu'l-hadis" olduğunu söyleyerek hadisin delil olarak kullanılabileceğini belirtmiştir.⁵⁷ İlgili hadisin metninde Tahâvî'nin zikrettiği "ليلتين" ifadesi, Buhârî'nin Sahîh'inde "يَوْمَيْنِ"⁵⁸ şeklinde yer almaktadır.

İkinci olarak zikredilen ve üç günlük mesafeyi ihtiva eden yani "مسيرة" ibaresinin yer aldığı İbn Ömer rivayeti, isnad yönünden sahihtir. Zira ilgili hadisin isnadında zikredilen ravilerin tamamı, sikadır. Ayrıca Tahâvî'nin zikrettiği ve aynı ibarenin yani "مسيرة ثلاث أيام" ifadesinin yer aldığı Ebû Hüreyre rivayetinin de isnad yönünden sahih olduğu tespit edilmiştir.

Ebû Saîd el-Hudrî'den nakledilen Abdullah b. Nümejr rivayetinin yani "üç gün ve daha fazlası" (ثلاثة أيام فصاعدا) ibaresinin yer aldığı hadisin ravileri hakkında şu değerlendirmeyi yapmak mümkündür: Bu rivayetin isnadında yer alan Yahyâ b. İsâ hakkında Nesâî, zayıf raviler hakkında kullanılan "leyse bi'l-kavi"⁵⁹ ifadesini kullanmış,⁶⁰ Yahyâ b. Maîn (ö. 233/848) de onun hakkında 'zayıf' hükmünde bulunmuştur. Hatta Ahmed b. Ebû Meryem (ö. 253/867), İbn Maîn'e Yahyâ b. İsâ'nın durumunu sorduğunda İbn Maîn, kendisine "Onun hadisini yazma!" cevabını vermiştir. İbn Adî (ö. 365/976) de onun rivayetleri hakkında "Genellikle rivayetlerini

⁵⁵ "Hadisinde ızdırab (uyumsuzluk) vardır" anlamına gelen bir tenkid lafzı olduğu hakkında bk. *Ahmet Yücel, Hadis İliminde Tenkit Terimleri ve İlgili Çalışmalar (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 1998), 140, 149.*

⁵⁶ Genellikle güvenilir raviler hakkında kullanılan bir ta'dil lafzı olup "zarar yok, onda bir beis yoktur" anlamına gelmektedir. Bk. *Yücel, Hadis İliminde Tenkit Terimleri ve İlgili Çalışmalar, 141.*

⁵⁷ *Ebû Abdillâh Şemsüddîn b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî ez-Zehbî, Siyeru alâmi'n-nübelâ, ihk. Şuayb el-Arnaüt (y.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), 5/439.* Ömrünün sonlarına doğru ihtilata maruz kaldığı da belirtilmiştir.

⁵⁸ Buhârî, "Fadlu's-salât fi mescidi Mekke ve Medine", 6. İlgili hadisin Buhârî'de yer alan tariki şu lafızlarla nakledilmiştir: حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ، حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ، سَمِعْتُ قَرْنَةَ، مَوْلَى زِيَادٍ، قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا سَعِيدٍ الْخُدْرِيَّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، يَخْبَثُ بِأَرْبَعٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَأَعَجَبْتَنِي وَأَتَقَنَّنِي قَالَ: "لَا تُسَافِرِ الْمَرْأَةُ يَوْمَيْنِ إِلَّا مَعَهَا زَوْجُهَا أَوْ ذُو مَحْرَمٍ، وَلَا صَوْمٌ فِي يَوْمَيْنِ الْفِطْرِ وَالْأَضْحَى، وَلَا صَلَاةٌ بَعْدَ صَلَاتَيْنِ بَعْدَ الصُّبْحِ حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ، وَبَعْدَ الْعَصْرِ حَتَّى تَغْرُبَ وَلَا تُشَدُّ الرَّحَالُ، إِلَّا إِلَى ثَلَاثَةِ مَسَاجِدَ مَسْجِدِ الْحَرَامِ، وَمَسْجِدِ الْأَقْصَى وَمَسْجِدِي "

⁵⁹ "O kadar da kuvvetli değil", "Hadis rivayetinde kuvvetli değildir." anlamlarına gelmektedir. Bk. *Yücel, Hadis İliminde Tenkit Terimleri ve İlgili Çalışmalar, 94, 100, 140.*

⁶⁰ *Zehbî, Siyer, 9/424.*

destekleyecek mütâbî bile bulunmaz/ ”عامة ما يرويه مما لا يتابع عليه” ifadesini kullanmıştır.⁶¹ İsnadda geçen bir başka ravî olan Muhammed b. Amr b. Al-kame’nin (ö. 145/763) rivayet ehliyetine ilişkin yeteri kadar değerlendirme tespit edilemese de Ukaylî (ö. 322/934), onun çokça rivayette bulunduğu ifade etmiş (محدث مكثر), ayrıca münker rivayetler naklettiğine de dikkat çekmiştir.⁶² Son olarak zikredilen “فوق ثلاث: üç günden fazla” ibaresinin yer aldığı Ebû Hüreyre rivayeti de isnad bakımından sahihtir, zira isnadda yer alan raviler güvenilirlerdir.

1.3. Kadının Mahremsiz Olarak Hac İçin Yolculuğa Çıkması

Yukarıdaki başlıkta kadının mahremsiz yolculuğu ve bu yolculukta belirleyici olan mesafeyi konu alan rivayetler ve ihtilâflara yer verildi. Kadının kendi başına yapabileceği yolculuğun ele alındığı rivayetler içerisinde özellikle hac için gerçekleştirilecek seferin müstakil bir şekilde tetkik edildiğini söylemek mümkündür. Bu duruma hac ibadetinin farz olması, kadının yapacağı hacca eşinin veya başka bir yakının engel olup olamayacağı ya da mutlak surette yanında bir mahreminin bulunup bulunmayacağı gibi hususların neden olduğu düşünülmektedir. Bu bağlamda Tahâvî’ye göre⁶³ mahremi olmayan bir hanımın, mukim bulunduğu mekân ile Kâbe arasında üç gün sürecek bir uzaklık söz konusu ise bu durumda kadının mahremsiz haccetmesi de caiz değildir. Ayrıca kadının, mukim bulunduğu mekân ile haccı eda edeceği şehir Mekke arasındaki uzaklık üç günü aşan bir süre ise ve aynı zamanda yanında bir mahrem bulunmaz ise bu durumda kadın kendisine haccın farz olması için gereken şartları taşımamış olur.

Kadının hac niyetiyle mahremsiz yolculuk yapmasında sakınca görme- yen âlimler ise, görüşlerini şu hadislerle desteklemiştir:

حدثنا يونس قال ثنا بن وهب قال أخبرني يونس عن بن شهاب عن عمرة عن عائشة رضي الله عنها أنها سمعتها تقول : في المرأة تحج وليس معها ذو محرم فقلت مالكلهن ذو محرم⁶⁴

Yûnus [b. ‘Abdi’l-A‘lâ] > İbn Vehb > Yûnus (ö. ?) > İbn Şihâb [ez-Züh-rî] (ö. 124/742) > ‘Amra [bint. Abdirrahman] (ö. 106/724), Hz. Aişe’yi (ö. 58/678) yanında mahremi bulunmayan; ancak haccı eda eden bir hanım ile ilgili “Onların hiçbirinin mahremi yok!” derken iştmiştir.

Yukarıdaki rivayetin yanı sıra gelecek rivayet de kadının mahremsiz

⁶¹ Ebû Abdillâh Şemsüddin b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî ez-Zehebî, *Mizânü’l-i’tî-dâl fi nakdi’r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî (Beyrût: Dâru’l-Ma’rife. 1382/1963), 4/402.

⁶² Zehebî, *Mizân*, 3/675.

⁶³ Tahâvî’nin *Şerhu me‘âni’l-âsâr*’da bu konuyu ele aldığı ilgili sayfalar, Recep Cici tarafından Türkçe’ye tercüme edilmiştir. İlgili bölümün çevirisi için bk. Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî et-Tahâvî el-Hanefî, “Mahrem Bulamaması Durumunda Kadının Haccı Meselesi”, çev. Recep Cici, *Uludağ Üniversitesi İla-hiyat Fakültesi Dergisi* 7/7 (1998), 651-659.

⁶⁴ Tahâvî, *Şerhu me‘âni’l-âsâr*, 2/115.

haccedebileceğine dair delil olarak kullanılmıştır:

حدثنا ربيع المؤذن قال ثنا بن وهب عن الليث أن بن شهاب حدثه عن عمرة : أن عائشة رضي الله عنها أخبرت أن أبا سعيد الخدري يفتى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا يصلح للمرأة أن تسافر إلا ومعها محرم فقالت مالكلين ذو محرم فإن الحجة عليهم في ذلك ما قد تواترت به الآثار التي قد ذكرناها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فهي حجة على كل من خالفها⁶⁵

Rebî‘ el-Müezzin > İbn Vehb > Leys [b. Sa‘d] (ö. 175/791) > İbn Şihâb [ez-Zührî] > ‘Amra [bint. Abdirrahman] isnadıyla Ebû Sa‘îd el-Hudrî’nin Resûlullah’tan nakledilen şu hadisle fetva verdiği nakledilmiştir: Resûlullah “*Kadının yanında mahremi bulunmadan yolculuk yapması, uygun olmaz.*” buyurmuştur. [Ebû Sa‘îd el-Hudrî’nin, bu hadisi esas alarak] fetva verdiği Hz. Aişe’ye bildirilince, Hz. Aişe “[O kadınlardan] Hiçbirinin mahremi yok!” şeklinde cevap vermiştir.

Esasında yukarıdaki rivayet, haccın yolculukla ilgili daha önce nakledilen rivâyetlerdeki yasak kapsamına girip girmeyeceği yönündeki soruya cevap olacak mahiyettir. Zira Tahâvî, bu yasağın hac ile ilgili olduğuna dair İbn Abbâs’tan nakledilen şu rivayeti delil olarak sunmaktadır: İbn Abbâs’ın rivâyetine göre Resûlullah, insanlara verdiği bir hutbede şöyle buyurdu ‘*Kadın, [ona eşlik edecek bir] mahremi bulunmadan sefere çıkmaz.*’ [Bunun üzerine] Bir adam da ‘Ailemle haccı eda etmek istiyorum; fakat falanca gazveye [katılmak üzere de] yazıldım’ şeklinde konuştu. [Adamın bu sözleri üzerine] Hz. Peygamber “[O halde] *Sen ailenle haccet!*” buyurdu.”⁶⁶ Tahâvî’ye göre bu rivayet, hac sırasında kadının mahremiyle birlikte bulunmasının gerekliliğine işaret etmektedir. Zira Resûlullah’ın, o adama yönelik ailesiyle beraber hacca gitmesini emretmesi, aslında kadının mahremiyle hacca gitmesi gerektiğini göstermektedir.⁶⁷

1.4. Tahâvî’nin İhtilâfı Gidermede Nesh Yöntemini Kullanması

Hz. Peygamber’den nakledilen muhtelif rivayetler, bir kadının üç gün ve daha fazla süren yolculuğa ancak mahremiyle birlikte çıkabileceği noktasında birleşmektedirler.⁶⁸ Ancak mühlet itibariyle üç günü aşmayan bir yolcuğa çıkıp çıkamayacağı konusunda ihtilâf bulunmaktadır. Kadının mahremsiz olarak yapacağı yolculuğu mutlak bir şekilde nehyeden Resûlullah’ın söz konusu rivayetlerde bu mesafeyi “üç gün” şeklinde belirtmesi, bundan yani üç günden daha kısa süren mesafenin mubah olduğu yönünde delil olarak kabul edilmiştir. Tahâvî’ye göre Resûlullah’ın sadece “üç gün” şeklinde kısa bir ifade ile yetinmesi, onun [Resûlullah’ın] hikmet sahibi olması nedeniyle bu şekilde öz ifade tercihiyle açıklanabilir.⁶⁹

⁶⁵ Tahâvî, *Şerhu me‘âni'l-âsâr*, 2/115.

⁶⁶ Müslim, “Hacc”, 424.

⁶⁷ Tahâvî, *Şerhu me‘âni'l-âsâr*, 2/115-116.

⁶⁸ Tahâvî’nin konu hakkındaki tespiti için bk. Tahâvî, *Şerhu me‘âni'l-âsâr*, 2/114.

⁶⁹ Tahâvî, *Şerhu me‘âni'l-âsâr*, 2/114. Ayrıca Tahâvî, burada Resûlullah’ın cevâ-

İhtilâfa konu olan rivayetlerde Resûlullah'ın süre açısından “üç gün” ifadesini zikretmesi, bundan daha az süren bir yolculuğun mubah görüldüğünü göstermektedir. Ancak -daha önce de geçtiği üzere- Hz. Peygamber'den kadının mahremi bulunmadan bir gün veya iki gün ya da berîd gibi “üç gün”den daha az süreli yolculuktan menedildiğini konu alan hadisler de nakledilmiştir. Tahâvî, bu ihtilâfin nesh yöntemi ile çözülebileceği kanaatindedir. Ona göre, hem söz konusu rivayetleri hem de üç gün ile ilgili olmak üzere nakledilen rivâyetlerden herbirinin, diğerlerine muhalif ve daha da önemlisi daha sonra geldiğinin tespit edilmesi durumunda, sonra vârid olanlar önce vârid olanları nesheder. Buna göre mahremi bulunmadan gerçekleştirilecek bir gün süreli seferden nehyeden hadis, yanında mahremi olmadan üç gün sürecek yolculuğu nehyeden hadisten sonra vârid olmuşsa, sonraki rivayet, kendisinden önce vârid olanı nesheder. Aynı şekilde üç günü konu alan hadisler, şayet zamansal açıdan sonra vârid olmuşlarsa, elbette bu durumda söz konusu rivayetler önce vârid olan hadisleri hüküm itibarıyla neshederler.

Tahâvî, üç gün ile diğer mesafeleri bildiren rivayetler arasında neshin vuku bulduğunu kabul etse de hangi rivayetin daha sonra vârid olduğunun tespit edilemeyeceğini belirterek herhangi bir tercih yapmamaktadır. O, -kesin bir yargıya varmasa da- meseleyi ihtimaller üzerinden ele alarak çözümü nesihde aramaktadır. Ona göre üç gün kaydını ihtiva eden hadis önceyse, diğer rivayetler nâsihtir; ancak sonraysa bu durumda diğer mesafeleri muhtevi rivayetler nâsihtir. Yapılacak yolculuğun süresinin üç günden daha az olduğunu belirten herhangi bir hadisin, üç gün kaydını içeren hadisi neshettiğini düşünen Tahâvî'ye göre üç günü belirten rivâyet, bu süreden daha kısa bir zaman dilimine ait mesafeyi ihtiva eden rivayeti neshetmektedir.⁷⁰

Tahâvî'nin yukarıdaki açıklamalarına göre, yolculuk süresini ‘üç gün’ şeklinde sınırlandıran hadis, müteahhir; diğer rivayet ise mütekaddim şeklinde değerlendirilebilir. Bu durumda Tahâvî'ye göre söz konusu rivâyet, şayet müteahhir ise kadının üç günü aşmayan yolculuğu yanında mahremi bulunmadan yapması, mubahtır. Bu durumda üç günden az süren mahremsiz yolculuğu yasaklayan hadisin de daha önce vârid olduğu anlaşılır. Böylece ‘üç gün’ kaydını muhtevi hadis, önceki rivayetin menettiği hükmü sadece ortadan kaldırmayıp aynı zamanda ilave bir yasak daha gündeme getirmiştir.⁷¹

mi'u'l-kelim özelliğine işaret etmekte ve onun amacına uygun bir şekilde konuşulmasına vurguda bulunmaktadır. Bu bağlamda ihtilâfa konu olan rivayetlerde bahsi geçen mesafe sınırını örnek vermektedir. Tahâvî'nin bu bağlamda söyledikleri ise şunlardır: “O, amacını belirtmeyen sözleri zikretmez. O, meramını ifade edecek sözleri sarfetmeye muktedirdir. Aslında bu, Allah'ın, Nebî'sine olan bir lutfudur. Çünkü Allah Ona, sözü az manası çok olanı söyleme (cevâmi'u'l-kelim) kabiliyetini verdi. Öyle ki, Hz. Peygamber'in bu kabiliyeti başkasında bulunmaz.”

⁷⁰ Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, 2/115.

⁷¹ Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, 2/115.

Tahâvî, ilgili rivayetler arasında vaki olan ihtilâfî anlama konusunda şu yöntemden söz etmiştir: 'Kendisiyle amel edilmesi vacib olan hadis, mütekaddim veya müteahhir olsun farketmez, her halükârda dikkate alınmayı gerektiren bir rivâyettir. Bu yöntemi dikkate almak; bazı durumlarda amel etmeyi, bazı hallerde de terk edilmeyi gerektirir.'⁷² Tahâvî, bu yöneme işaret etse de kendisi, kadının mahremsiz yolculuğuyla ilgili ihtilâfa konu olan rivayetler arasında öncelik ve sonralık açısından bir mukayese yapmak suretiyle nesh yoluyla çözüm aramaya çalışmıştır. Ona göre ilgili süreyi üç gün şeklinde belirleyen rivâyet müteahhir, diğerleri mütekaddim olması durumunda, sonra vârid olan rivayetler, öncekiler için nâsih konumunda kabul edilmelidir. Bu durumda mütekaddim rivayet, mensuh sayılacağından dolayı onunla amel etmek gerekmez. Ayrıca her halükârda üç gün kaydını ihtiva eden hadis ile amel etmek de vacib olur. Diğer taraftan tarif edilen durum karşısında aykırı düşen ve aynı zamanda -bir gün, iki gün, berîd gibi ilave kayıtlar ihtiva eden- rivâyetlere gelince, eğer bunlar müteahhir ise onunla amel etmek vacib; mütekaddim ise amel etmemek vacib hale gelir.⁷³

Kadının mahremsiz yolculuk yapmasının mubah olduğunu ileri süren âlimler, Hz. Aişe'nin yanında herhangi bir mahremi bulunmadan gerçekleştirdiği yolculuklara dair nakilleri esas almışlardır.⁷⁴ Atâ b. Ebû Rebâh'ın (ö. 114/732) Hz. Aişe'den naklettiği rivayete göre kendisi, mahremsiz olarak yolculuk yaptığını bildirmiştir.⁷⁵ Atâ b. Ebû Rebâh'ın naklettiği bu rivayetin Ebû Hanîfe'ye (ö. 150/767) bildirildiğini söyleyen Tahâvî, onun şu cevabı verdiğini aktarmıştır: "[Abdülmelik b. Ebî Süleyman] el-'Arzemî (ö. 145/763) neyi rivâyet ettiğini bilmiyor! Hâlbuki (bütün) insanlar, Hz. Aişe'nin mahremidirler. Bütün müminlerin annesi sayılması nedeniyle o, hangisi ile yolculuk yapmış ise, bu yolculuğu mahremi ile yapmış sayılır. Şüphesiz insanlar diğer kadınlara karşı onun gibi mahrem değildirlir.'⁷⁶

Tahâvî, burada ihtimalleri göz önünde bulundurarak meseledeki ihtilâfî, nesih ile çözmeye çalışmıştır. Ona göre mahremsiz yolculuğu üç gün ile sınırlandırılan hadis önce vârid ise, diğer rivayetler nâsihtir; sonra ise bu durumda diğer süreleri ihtiva eden rivayetler nâsihtir.

⁷² Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, 2/116.

⁷³ Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, 2/115.

⁷⁴ Hz. Peygamber'in bazı yolculuklarında kendi hanımları dışında kafilede bulunan başka hanım sahâbilerin bulunduğu hakkında bk. Fatma Kartal, "Hz. Peygamber'in (SAS) Yolculuklarında Hanımlar", *Siyer Araştırmaları Dergisi* 7 (2020), 75-86. Söz konusu makalede Hz. Peygamber'in seferlerinde bulunan hanım sahâbilerin durumları ele alınmakta, ayrıca ilgili dönemin ulaşım imkânlarından hanımların nasıl istifade ettiği de izah edilmektedir.

⁷⁵ Söz konusu rivayet, sened ve metniyle tespit dilemedi. Ancak Atâ b. Ebû Rebâh'ın Hz. Aişe'den naklettiği bu rivayetten Aynî de söz etmekte, hatta Tahâvî'nin aktardığı ifadeleri tamamen aynı lafızlarla kullanmaktadır. Bk. Ebû Muhammed Bedreddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ el-Aynî el-Hanefî, *'Umdetü'l-kârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Kahire: y.y., t.y.), 16/144.

⁷⁶ Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, 2/116. Tahâvî'nin Ebû Hanîfe'den naklettiği bu değerlendirmeyi Aynî de tamamen aynı lafızlarla aktarmaktadır. Bk. Aynî, *'Umdetü'l-kârî*,

Ayrıca Tahâvî, Ebû Hanîfe'ye yanında mahremi olmaksızın kadının yolculuk yapıp yapamayacağı hakkında soru sorulduğunu ve onun da 'Hayır! Resûlullah kadının yanında mahremi yokken üç gün veya daha uzun yolculuktan men etmiştir' cümlesiyle cevap verdiğini aktarmıştır.⁷⁷

Konuyla ilgili farklı rivayetleri aktardıktan sonra Tahâvî, şöyle bir neticeye ulaştığını söylemektedir: "Kadın üç gün süren yolculuğu ancak mahremi ile yapabilir. Bundan daha kısa süren yolculuğu ise mahremi olmadan da yapabilir. Böyle bir yolculuk mubahtır. Kadına farz olan hacc, ancak mahremi olduğu takdirde farz olur. Kadın, diğer şartlarla birlikte mahremi de bulunduğu zaman farz olan haccı yerine getirmekle yükümlü sayılır. Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ve İmam Muhammed (ö. 189/805) de bu görüşü benimsemişlerdir."⁷⁸

Meseleyi ele alırken kullandığı ifadeler, Tahâvî'nin üç gün kaydını içeren rivayetin nâsîh, diğerlerinin mensûh olduğunu düşündüğü şekilde bir izlenim uyandırsa da esasında onun mutlak bir ifadeyle kesin bir sonuca vardığını söylemek mümkün değildir. Kadınları mahremsiz bir şekilde üç günden daha uzun yolculuktan nehyeden rivayetler ile üç günden daha kısa süren yolculuktan nehyeden rivayetlerden hangisinin önce ya da hangisinin sonra vârid olduğu konusunda mutlak bir değerlendirmede bulunmayan Tahâvî, üç gün kaydını ihtiva eden rivayetle amel edilmesi gerektiğini belirtmektedir. Konuyu ihtimaller üzerinden ele alarak çözümü nesihte arayan Tahâvî'ye göre üç gün kaydıyla vârid olan hadis, bu sürenin altında kalan zaman dilimlerini kapsayan rivayetleri de neshetmektedir.⁷⁹

Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*'da meseleyi müstakil ele aldığı "Mahrem Bulamaması Durumunda Kadının Haccı Meselesi" başlığı dışında, *Ahkâmu'l-Kur'an* adlı eserinde hacca imkân bulan kimseler ile ilgili âyet bağlamında söz konusu rivayetleri sıralayıp şu değerlendirmede bulunmaktadır: "Bu rivayetlerde sözü edilen ihtilâflara göre, bir kadının mahremi veya kocası olmadan tek başına yapacağı yolculuk yasağının yolculuktaki belirli bir süreye bağlı olduğuna dikkat edersek, bu haberlerde doğrudan vurgulanan her bir sürenin, altında kalan süreden farklı bir hükmü bulunduğunu anlamış oluruz. Ayrıca bu sürenin en azı, onun bir üstünü ve daha fazlasını da yasak kapsamına dahil etmektedir."⁸⁰

Tahâvî'nin *Şerhu me'âni'l-âsâr*'da ve *Ahkâmu'l-Kur'an*'da konuyu rivayetlerdeki ihtilâf üzerinden ele almasını konu edinen yukarıdaki bilgilerden sonra, şimdi de İmâm Şâfiî'nin *İhtilâfü'l-hadis*'inde aynı meseleyi nasıl ele aldığı üzerinde durulacaktır. Söz konusu meselenin ihtilâfü'l-hadis

16/144.

⁷⁷ Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, 2/116.

⁷⁸ Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, 2/116.

⁷⁹ Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, 2/116.

⁸⁰ Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1/87.

literatürü içerisinde telif edilen başka bir eser bağlamında ele alınması, bu mevzudaki ihtilâflı diğer rivayetleri görmeye imkan sağlayacağı gibi aynı zamanda Tahâvî'nin eseriyle bir mukayeseye zemin hazırlayacaktır.

2. İmâm Şâfiî'nin *İhtilâfü'l-hadis*'inde Kadının Mahremsiz Yolculuğu

İmâm Şâfiî, *İhtilâfü'l-hadis*'te⁸¹ kadının mahremsiz yolculuğu hakkındaki ihtilâflı rivayetleri, Tahâvî'nin eserinde ele aldığı bağlamdan farklı olarak “خُرُوجِ النِّسَاءِ إِلَى الْمَسَاجِدِ/ Kadınların mescide gitmesi” bâbı altında ele almaktadır. Şâfiî, öncelikle Muhammed b. Amr b. Alkame > Ebû Seleme (ö. 94/712-13) > Ebû Hüreyre isnadıyla Resûlullah'ın “*Allah'ın kullarının Allah'ın mescitlerine gelmelerine engel olmayın*” hadisini;⁸² daha sonra da Süfyân b. 'Uyeyne > Zührî > Sâlim (ö. 106/725) > Babası [Abdullah b. Ömer] (ö. 73/693) senediyle Hz. Peygamber'in “*Sizden birinizin eşi, mescide gitmek için kendisinden izin isterse, onu engellemesin.*” hadisini⁸³ zikrederek bu rivayetlerde söz konusu olan iznin umûm ifade ettiğini belirtmektedir. İşte tam da bu hadislerden sonra kadının yolculuğunu esas alan rivayetlere temas eden Şâfiî, öncelikle Mâlik [b. Enes] > Sa'îd b. Ebî Sa'îd el-Makburî > Ebû Hüreyre > Resûlullah isnadına sahip ve “bir gün ve bir gece” kaydının yer aldığı hadisi;⁸⁴ ardından Süfyân b. 'Uyeyne > Amr b. Dînâr > Ebû Ma'bed > İbn Abbâs > Resûlullah senediyle nakledilen ve gazveye yazıldığı halde hacca giden hanımına eşlik etmesi istenen sahâbî hakkındaki rivayeti zikretmektedir.⁸⁵

İmâm Şâfiî, kadının tek başına sefere gidemeyeceği hususunda kanaatini serdetmekte ve bu yönde bazı deliller öne sürerek muhatabının bilemeyebileceğini düşündüğü çeşitli konuları tartışmaya açmaktadır. Esasında onun da kadının mahremsiz yolculuğunu “hac için çıkılacak sefer” özelinde tartıştığını söylemek mümkündür. Zira o, “لا تَمْنَعُوا إِمَاءَ اللَّهِ مَسَاجِدَ” rivayetini ele alırken, söz konusu hadiste zikredilen “مَسَاجِدَ اللَّهِ” ifadesiyle kastedilenin Mescid-i Harâm olduğuna dikkat çekmektedir. Ona göre engel olunmaması gereken yolculuk da farz ibadeti gerçekleştirmek için yapılan yani, haccı yerine getirmek üzere çıkılan hususî yolculuktur.

⁸¹ İmâm Şâfiî'nin *İhtilâfü'l-hadis*'i ve ilgili kitaptaki yöntemi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Hayyât, *Muhtelefü'l-hadis beyne'l-muhaddisîn ve'l-usûliyyîne'l-fukahâ: dirâse hadisiyye usûliyye fihhiyye tahlîliyye*, 335-347.

⁸² Hadisin metni için bk. Ebû Abdullâh Muhammed b. İdrîs eş- Şâfiî, “İhtilâfü'l-hadis”, *el-Ümm*, thk. Rif'at Fevzî 'Abdülmuttalib (Mansure: Dârü'l-Vefâ, 1422/2001), 10/127. لا تَمْنَعُوا إِمَاءَ اللَّهِ مَسَاجِدَ اللَّهِ، وَإِذَا خَرَجْنَ فَلْيَخْرُجْنَ تَقْلَابَ

⁸³ Hadisin metni için bk. Şâfiî, “İhtilâfü'l-hadis”, 10/128. إِذَا اسْتَأْذَنْتِ امْرَأَةٌ أَحَدَكُمْ إِلَى الْمَسْجِدِ، فَلَا يَمْنَعُهَا

⁸⁴ Şâfiî, “İhtilâfü'l-hadis”, 10/128-129. Söz konusu rivayet, “مَسِيرَةَ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ” kaydıyla nakledilmiştir.

⁸⁵ Şâfiî, “İhtilâfü'l-hadis”, 10/129.

Böylece İmam Şâfiî, kadının mahremsiz bir şekilde sadece hac farizasını yerine getirmek için sefere çıkabileceği görüşünde olup, bunun dışında kalan yolculukları mahremsiz gerçekleştiremeyeceğini düşünmektedir. Hatta o, kadının herhangi bir nafîle ibadet ya da cuma namazını eda etmek veya umre yapmak üzere mahremsiz sefere çıkamayacağı kanaatindedir.⁸⁶

İmâm Şâfiî'nin kadının yolculuğa mahremsiz çıkamayacağı yönündeki görüşünü desteklemek üzere 'zina eden bekar kimselere uygulanan yüz sopa ve bir yıl sürgün' şeklindeki had cezasındaki sürgünü bir tür sefer olarak kabul etmesi, onun bu konudaki görüşünü değerlendirmek açısından önem arz etmektedir. Şâfiî'ye göre Allah Resûlü'nün kadınların mahremi olmadan sürgüne gönderilmesini nehyetmesinin asıl sebebi 'kadının sürgün için yanında mahremi bulunmadan sefere çıkacak olması' ve 'biriyle yalnız kalacak olması'dır.⁸⁷

Öte yandan Şâfiî âlimler, "Bir kadının; ancak kocası, mahremi ya da güvenilir bayanlar içerisinde bulunması halinde emniyeti hasıl olur" görüşünü benimsemektedirler. Hatta İmâm Şâfiî, "Bu üç şarttan biri yoksa kadına hac dahi gerekmez, aynı şekilde güven veren tek kadın bulunsa dahi, yine hac gerekmez. Fakat böyle bir durum sadece kadının hacca gitmesini câiz kılar." değerlendirmesinde bulunmaktadır. İmâm Nevevî (ö. 676/1277) de *el-Minhâc*'ında kadının, 'kocası, mahremi veya güvenilir kadın toplululuğu' ile birlikte hacca gidebileceğini ve Şâfiî mezhebinde benimsenen sahih görüşün de bu yönde olduğunu belirtmektedir.⁸⁸

Kadının mahremsiz yolculuğu meselesinde İmam Şâfiî ve Tahâvî'nin değerlendirmeleri dışında literatürün farklı örnekleri içerisinde de söz konusu meselenin özellikle rivayetlerde vuku bulan ihtilâflara dikkat çekmek suretiyle tetkik edildiğini belirtmek gerekir. İlgili konu pekçok çalışmada ele alınsa da aşağıda yer alan başlıklar altında farklı disiplinler içinden seçilen bazı eserler tercih edilmek suretiyle özellikle rivayetlerdeki ihtilâfın nasıl değerlendirildiği ortaya koyulmaya çalışılacaktır. Bu bağlamda öncelikle hadis kitaplarında tahrir edilen ihtilâflı rivayetleri konu alan şerh literatüründen birkaç kitap esas alınacaktır. Daha sonra yine konuyu hadislerdeki ihtilâfa odaklanmak suretiyle ele alan bir fıkıh usûlü kitabı seçilerek ilgili müelliflerin rivayetlerdeki ihtilâfı nasıl değerlendirdiklerine yer verilecektir.

3. Hadis Şerhlerinde Kadının Mahremsiz Yolculuğu Hakkındaki Rivayetlerin İhtilâfı

İbn Hacer herhangi bir mesele hakkında 'mutlak bir nassın farklı hadisler tarafından takyid edilmesi' durumunda, âlimlerin büyük bir kısmının

⁸⁶ Şâfiî'nin görüşlerinin ayrıntıları için bk. Şâfiî, "İhtilâfî'l-hadis", 10/127-136.

⁸⁷ Şâfiî, "İhtilâfî'l-hadis", 10/135.

⁸⁸ Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *el-Minhâc Şerhu Sahîhi Müslim b. Haccâc* (Beyrût: 1392/1972), 9/102-104.

mutlak nass konumundaki hadisle amel etmeyi tercih ettiklerini aktarmaktadır. Ulemanın bu tercihe, özellikle rivayetlerde yer alan kayıtların ihtilâf etmesi durumunda da başvurduğunu belirten İbn Hacer, teorik olarak izah ettiği bu duruma kadının yolculuğu hakkındaki rivayetlerde vârid olan ihtilâfları belirtmek suretiyle örnek vermektedir. O, Buhârî'nin *Sahih*'inde yer alan “*Kadın, ancak yanında mahremi ile yolculuk yapabilir.*”⁸⁹ rivayetinde ‘kadının yanında mahremi olmadan yolculuk yapamayacağı’⁹⁰ mutlak nass olarak ifade etmekte ve kadının mahremsiz yapamayacağı yolculuk ile ilgili nakledilen rivayetlerdeki ihtilâflara işaret etmektedir.

İbn Hacer, kadının mahremsiz yapamayacağı yolculuğu “iki gün” ile sınırlandıran Ebû Saîd el-Hudrî rivayetine;⁹⁰ ilgili yolculuğu “bir gün ve bir gece” ile sınırlandıran Ebû Hüreyre rivayetine;⁹¹ “üç gün” ile kayıtlandıran Abdullah b. Ömer rivayetine⁹² tek tek dikkat çekmektedir. İlgili mesele hakkında farklı hadislerin de nakledildiğini belirten İbn Hacer, söz konusu rivayetlere isnadlarına işaret etmek suretiyle yer vermektedir. Ona göre ihtilâfin vuku bulduğu rivayetlerde yer alan kayıtların tearuzu sebebiyle ulemanın büyük bir kısmı, mutlak hadisi yani yolculuğu üç gün ile sınırlandıran rivayeti esas almak suretiyle onunla amel etmeyi tercih etmişlerdir. Çünkü ihtilâfa konu olan söz konusu rivayetlerde yer alan “bir gün ve bir gece”, “iki gün”, “üç gün” şeklindeki kayıtlar, esasında genel bir hüküm ifade etmemektedir. Bu sebeple İbn Hacer, ihtilâfa konu olan rivayetleri değil; “*Kadın, ancak yanında mahremi ile yolculuk yapabilir.*”⁹³ hadisinde anlam bulan; ‘kadının yanında mahremi olmadan yolculuk yapamayacağı’ yönündeki mutlak nassı esas almaktadır.⁹⁴

Ebû Hüreyre'nin, Resûlullah'tan naklettiği “*Allah'a ve âhiret gününe inanan bir kadına, bir gece ve bir gündüz devam edecek bir mesafeye, yanında bir mahremi olmadıkça gitmesi helâl değildir.*”⁹⁵ hadisiyle ilgili İbn Hacer, “Allah'a ve âhirete inanan kadın” ifadesini esas alan bazı âlimlerin, aslında yanında mahremi bulunmadan yolculuk yapamayacak olanların

⁸⁹ Buhârî, “Sayd”, 26.

⁹⁰ Müslim, “Hac”, 416; Ebû Dâvûd, “Hac”, 2; Tirmizî, “Radâ”, 15; İbn Mâce, “Menâsik”, 7.

⁹¹ Müslim, “Hac”, 421; İbn Mâce, “Menâsik”, 53, 54, 62, 64, 66, 71, 77.

⁹² Buhârî, “Taksîr”, 4; Müslim, “Hac”, 413; Ebû Dâvûd, “Hac”, 2.

⁹³ Buhârî, “Sayd”, 26.

⁹⁴ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahihî'l-Buhârî*, thk. Abdülkâdir Şeybe el-Hamd (Riyad: Mektebetü Melik Fahd, 1421/2001), 4/90.

⁹⁵ Buhârî, “Taksîru's-Salât”, 4, “Savm”, 67; Müslim, “Hacc”, 413-414, 419, 422, (1339); İmam Milik, “İstî'zân”, 37, (2, 979); Ebû Dâvud, “Menâsik”, 2, (1723-1725); Tirmizî, “Radâ”, 15, (1170); Ebû Dâvud, “Cihâd”, 103. Söz konusu hadisin metni aşağıda yer almaktadır:

عن أبي هريرة رضي الله عنه قال قال النبي صلى الله عليه وسلم : لا يحل لأمرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر مسيرة يوم وليلة ليس معها حرمة .

Müslüman hanımlar olduğu, yoksa inanmayan hanımların kendi başlarına yolculuk edebilecekleri yönünde kanaatlerini ifade etmiştir. Fakat böyle bir çıkarıma eleştirilerin yöneltildiğini sözlerine ekleyen İbn Hacer, “Allah’a ve âhirete inanmış olma” ifadesinin esasında te’kid sebebiyle bulunduğu, yoksa yasağın kapsamına her kadının girdiğini söylemiştir. Ayrıca İbn Hacer, konuyla ilgili şunları da ifade etmiştir: “Bu hadis, kadının yanında mahremi olmadan seyahat etmesinin câiz olmadığına istidlâl edilmiştir. Bu istidlâlde, hacc, umre ve diyar-ı şirk’ten çıkma durumları dışında icma edilmiştir. Bir kısım ulema bunu haccın şartlarından biri saymıştır.”⁹⁶

Buhârî’nin önemli şârihlerinden el-Aynî de konuyla ilgili değerlendirmelerini şu hadis özelinde serdetmektedir:

عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال رسول الله: يَخْلُونَ رَجُلًا بِامْرَأَةٍ أَوْ مَعَهَا ذُو مَحْرَمٍ فَقَامَ رَجُلٌ يَا رَسُولَ اللَّهِ: إِنَّ امْرَأَتِي حَرَجَتْ حَاجَةً وَإِنِّي أَكْتَنِبْتُ فِي غَزْوَةٍ كَذَا وَكَذَا. قَالَ: فَاطْلُقْ فَحَجَّ مَعَ امْرَأَتِكَ

İbn Abbâs, “Resûlullah’ın şöyle buyurduğunu nakletti: “*Bir erkek, yanında mahremi bulunmayan (yabancı) bir kadınla yalnız kalmasin!*” [Bu söz üzerine orada bulunan] bir adam ayağa kalkıp: “Ey Allah’ın Resûlü, hanımım hac için yola çıktı, ben ise falan falan gazvelere yazıldım!” dedi. [Bunun üzerinde] Resûlullah: “*Öyleyse git hanımına yetiş, onunla hac yap!*” diye emretti.⁹⁷

Yukarıdaki hadise dikkat edildiğinde aslında rivayetin son kısmında, iki farz ibadetin birbiriyle çakıştığı görülür. Ancak farz hac ile yine farz olan cihâdın birbiriyle çakışmaları durumunda dahi hac ibadetinin cihâda takdim edildiği görülmektedir. Bu hadis ile ilgili Aynî, şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “Bu emirde işlerin teâruzu halinde ehemm olanın takdimine delil vardır. Zira burada erkeğin karşısına hac ve gazve beraber çıkmış, hac tercih edilmiştir, çünkü hanımının haccı meselesinde başkası onun yerini -yolculukta hanımla olma hususunda- kimse tutamaz, halbuki gazve öyle değildir.”⁹⁸ Metninde “üç gün” şeklinde kaydın yer aldığı hadisi tercih eden Aynî,⁹⁹ Adıyy b. Hâtim’in naklettiği hadis bağlamında yol emniyetine de dikkat çekmektedir. Ona göre Adıyy’in işaret ettiği Hire’den hacca kendi başına gidebilen kadının sahip olduğu güven ortamı, Hulefâ-yi Râşidîn’den Ömer b. Abdülaziz (ö. 101/720) zamanında sağlanmıştı.¹⁰⁰

Âlimlerden bazıları, Ebû Hüreyre’den nakledilen rivayeti esas alarak, kadının bir günden daha az süren bir yolculuğu kendi başına yapabileceği kanaatindedirler. Ancak Hindistanlı hadis ve fıkıh âlimi Azîmâbâdî, Ebû Dâvûd’un (ö. 275/889) *Sünen*’ine dair kaleme aldığı ‘*Avnü’l-ma’bûd* isimli

⁹⁶ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 2/568.

⁹⁷ Buhârî, “Sayd”, 26, “Cihâd”, 140, 181, “Nikâh”, 111; Müslim, “Hacc”, 424.

⁹⁸ Aynî, ‘*Umdetü’l-kârî*, 14/253.

⁹⁹ Aynî, ‘*Umdetü’l-kârî*, 10/224.

¹⁰⁰ Aynî ‘*Umdetü’l-kârî*, 16/135.

şerhte, farklı rivayetlere işaret etmekte ve meselenin îzahını şu sözlerle yapmaktadır: “Kadının kendi başına yolculuk yapmasını yasaklayan rivayetler çoktur. Ancak aralarında ifade yönüyle farklıklar ve ihtilâflar vardır. Rivayetlerden bazıları üç gün üç geceyi, bazıları iki gün iki geceyi, bazıları da bir gün süreli seyahati mahremsiz yapmayı yasaklamaktadır. Örneğin: “Üç (günlük) yere kadın mahremsiz gidemez”, “Kadın mahremi veya kocası olmadan iki günlük yola çıkamaz”, “Mü'min kadın bir gecelik mesafeye bir mahremi olmadan yola çıkamaz”; “Kadın yanında mahremi olmadıkça seyahat edemez”, “Bir berîdlik mesafeye seyahat edemez.”¹⁰¹

Azîmâbâdî, 'Avnü'l-ma'bûd'ta ayrıca İslâm âlimlerinin, kadının muktedir olması halinde haccetmesinin gerektiği hususunda icma ettiklerini de aktarmıştır. O, ulemanın görüşlerini dayandırdıkları ana delilin Âl-i İmrân Süresindeki “Oraya gitmeye muktedir olan insana, Allah için, haccetmesi farzdır.”¹⁰² âyeti olduğunu söylemektedir. Azîmâbâdî, dikkat çektiği bu duruma şu değerlendirmeye devam etmektedir: “Kadının muktedir olması, erkeğin muktedir olmasından farksızdır. Öyleyse kadın veya erkek her muktedir olana hac, farzdır. Ancak, ‘kadına mahrem şart mıdır değil midir?’ bu meselede ihtilâf edilmiştir. Yani mahremin varlığı -kadın için- haccın farz olması için mi şart yoksa bu, edası için mi şart kılınmıştır? Ebû Hanîfe, haccın kadına vâcib olması bakımından bunu şart koşmuştur. Ona göre, kadınla Mekke arasında üç gündenden daha az mesafe varsa mahrem şart olmaz. Ashâbu'l-hadîs ve Ashâbu'r-rey'den bir cemaat bu görüşe muvafakat etmiştir. Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) ve İbrahim Nehâî'nin (ö. 96/714) de bu kanaatte olduğu rivayet edilmiştir.”¹⁰³ Mahremi şart kabul edip hac için yapılacak yolculukta güvenilir kabul edilen hanımlar ile ilgili hükmün de aynı olduğunu düşünen âlimler de vardır. Bu görüşü benimseyenlere göre güvenilir kabul edilen hanım grubunda en azından o hanımlardan birinin mahreminin bulunması şarttır.¹⁰⁴

Bazı temel hadis şerhlerinde konunun ihtilâfa medar olan yönleriyle nasıl ele alındığı hakkında yukarıda yer verilen değerlendirmelerden sonra, aşağıda farklı disiplinlere örnek olması bakımından fıkıh literatürünü temsilen seçilen İbn Hazm'ın *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm* adlı eserindeki yaklaşımı tetkik edilecektir.

4. Fıkıh Literatüründe Kadının Mahremsiz Yolculuğunu Ele Alan Rivayetlerdeki İhtilâflara Yaklaşım

Makalenin girişinde belirtildiği üzere, bu çalışmada konunun fikhî yönü

¹⁰¹ Ebü't-Tayyib Şemsülhak Muhammed b. Emir Ali el-Azîmâbâdî, *Avnü'l-ma'bûd şerhu Süneni Ebî Dâvud*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman-Muhammed Abdülmuhsin Kehti (Medine: 1969), 5/102-103.

¹⁰² Âl-i İmrân 3/97.

¹⁰³ Azîmâbâdî, *Avnü'l-ma'bûd*, 5/103.

¹⁰⁴ Ebû Bekr Alaeddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ* (Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1414/1994), 1/387-388.

ön plana çıkarılmadığı için fıkıh literatürü çerçevesinde meselenin nasıl ele alındığı üzerinde ayrıntılı durulmayacaktır.¹⁰⁵ Ancak söz konusu literatürde konuyu daha ziyade rivayetlerdeki ihtilâflar bağlamında ele alması yönüyle İbn Hazm'ın *el-İhkâm*'ı dikkate alınacaktır. İlgili eserin yanı sıra fıkıh literatüründe kaleme alınan farklı çalışmalarda konu hakkında yer alan değerlendirmelere –muhtasar bir şekilde de olsa- atıfta bulunmakta fayda vardır.

Bazı âlimler, konuyu -kocasını istediği takdirde- kadını her türlü sefer halinden men edebileceği doğrultusunda,¹⁰⁶ bazıları da kocanın kadını -yanında mahremi olmasına rağmen- hactan alıkoyup koyamayacağı hakkında bilgi vermek suretiyle¹⁰⁷ tartışmışlardır. Ayrıca kadının yanında mahreminin bulunmasını, haccın vucûbiyeti veya edası için şart görenler de olmuştur.¹⁰⁸ Esasında ihtilâf konusu edilenin hac gibi farz kabul edilen ibadetler için yapılacak sefer hali olduğu belirtilmiştir. Ancak İbn Abbas rivayetinden hareketle Ahmed b. Hanbel gibi âlimler, “Koca, karısını farz olan haccdan men edemez” kanaatine de ulaşmışlardır.

Hanefî fıkıhına dair en meşhur ve muteber eserlerden biri kabul edilen Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî el-Merginânî'nin (ö. 593/1197) *el-Hidâye fi şerhi Bidâyeti'l-mübtedî* adlı kitabında, mesele üç gün rivayeti üzerinden ele alınmaktadır.¹⁰⁹ Rivayetlerdeki ihtilâflara değinmeyen Merginânî, hac yolculuğu özelinde kadının mahremsiz hacca gidip gidemeyeceği konusunda İmâm Şâfiî'nin ve Hanefîler'in görüşlerine yer vermektedir. Ona göre kadın, sefer kriterinden daha yakın bir mesafeye mahremi olmadan yolculuk yapabilir.¹¹⁰ Merginânî, kadının, üç günlük mesafede bulunan hac yolculuğuna çıkabilmesi için yanında bir mahreminin veya kocasının olması gerektiğini belirtmektedir.

Hanefî mezhebinin yukarıdaki görüşüne mukabil Şâfiî'nin, yol güvenliği sağlandığı takdirde yanında mahremi olmadan da kabile ile birlikte

¹⁰⁵ Mezheplerin bu konudaki yaklaşımları için bk. Çiftçi, “Kadının Mahremsiz Sefere Çıkması Hususunda Fıkıhî Bir Analiz”, 214-217, özellikle “Mezheplerin Görüşleri” başlığı. Ayrıca bk. Necla Yasdıman Demirdöven, “Kocanın Hakları Bağlamında ‘Kadının İzinsiz Evden Çıkamayışı’ ile İlgili Hadislerin Tahlili ve Mezhep İmamlarının Anlayışları”, *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler-* 18/60 (2014), 421-430.

¹⁰⁶ Konuyu kocanın hakları bağlamında ele alan bir çalışma için bk. Yasdıman Demirdöven, “Kocanın Hakları Bağlamında ‘Kadının İzinsiz Evden Çıkamayışı’ ile İlgili Hadislerin Tahlili ve Mezhep İmamlarının Anlayışları”, 415-448.

¹⁰⁷ Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî el-Merginânî, *el-Hidâye fi şerhi Bidâyeti'l-mübtedî*, thk. Talâl Yûsuf (Beyrüt: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, ts), 1/133.

¹⁰⁸ Bu konudaki ihtilâflar için bk. Burhânüddîn (Burhânü's-Şeria) Mahmûd b. Ahmed b. Abdilaziz el-Buhârî el-Merginânî, *el-Muhitü'l-burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî*, thk. Abdülkerim Sâmi el-Cündî (Beyrüt: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1424/2004), 2/419.

¹⁰⁹ Merginânî, *el-Hidâye fi şerhi Bidâyeti'l-mübtedî*, 1/133.

¹¹⁰ Merginânî, *el-Hidâye fi şerhi Bidâyeti'l-mübtedî*, 1/133.

bu uzunluktaki yolu gidebileceği yönünde görüşünü aktarmaktadır.¹¹¹ İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), *Fethü'l-kadir*'de meseleye umûm-husûs açısından yaklaşarak Âl-i İmrân Sûresi'ndeki “وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ” / *Gitmeye gücü yetenin o evi ziyaret etmesi, Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır...*¹¹² âyetinin ve Hz. Peygamber'in Adıyy b. Hâtim'e “Eğer uzun yaşarsan, hevdeci içerisinde bir kadının Hire'den yola çıkıp Allah'tan başka kimseden korkmadan gelip Kâbe'yi tavaf ettiğini göreceksin.” dediği rivayetin umûm ifade ettiğini belirtmektedir. Bu umûm ifadelerin, başka nasslarla “yol güvenliği”, “üç günden fazla” ve “yanında refakatçi/mahreminin bulunması” gibi ifadelerle tahsise uğradığını ifade etmektedir. Bununla birlikte kadının yolculuk esnasında bineğine binip inerken ve tek başına iken yapmakta zorlanacağı işlerde kendisine yardımcı olacak bir mahremine ihtiyaç duyması nedeniyle refakatçinin gerekliliğine işaret etmektedir.¹¹³ Hanefî usulcülerden Cessâs (ö. 370/981), *el-Fusûl fi'l-usûl* adlı eserinde konuyu benzer şekilde umûm-husûs bağlamında zikrederek mezhep tutumunu aktarmıştır.¹¹⁴

Nevevî, Şâfiî fihhına dair kaleme aldığı *Minhâcü't-tâlibîn*'de haccın şartlarını zikrederken kadının hacca gitmesine şart olarak; yanında kocasının veya bir mahreminin veyahut güvenilir kadınlar olmasını zikretmektedir. Nevevî'nin *Minhâcü't-tâlibîn* adlı eseri üzerine Hatîb eş-Şirbînî (ö. 977/1570) tarafından yazılan *Muğni'l-muhtâc* adlı şerhte “Kadın, ancak yanında mahremi ile yolculuk yapabilir.” ve “Kadın, mahremi veya kocası olmadan iki günlük yola çıkamaz.” hadisleri zikredilmektedir. Ayrıca güvenliğini sağlayamayacağı gerekçesiyle kadının tek başına hac yolculuğuna çıkmasının mahzurlu olduğu da belirtilmektedir.¹¹⁵ Şirbînî, Nevevî'nin “güvenilir kadınlar” şeklindeki şartının vücûb şartı olduğuna dikkat çekerek, cevaz için tek bir kadının refakatinin yeterli olduğunu vurgulamaktadır. Bunun yanı sıra Şâfiî fakihî İsnevî'nin (ö. 772/1370) de buna dayanarak, hatta daha da öteye giderek emniyetin sağlanması durumunda kadının tek başına çıkmasının caiz olduğu yönünde görüşünü zikretmektedir.¹¹⁶

Ebû İshak eş-Şirâzî'nin (ö. 476/1083) kaleme aldığı ve Şâfiî fihhına dair temel eserlerden kabul edilen *el-Mühezzeb*'te şu değerlendirme bulunmaktadır: “Yol emniyeti olması halinde refakatçi şartına bakılmaz, ‘sahîb’

¹¹¹ Merginânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyetü'l-mübedî*, 1/162.

¹¹² Âl-i İmrân 3/97.

¹¹³ Kemâleddin Muhammed b. Abdülvâhid b. Abdülhamîd İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethi'l-kadir*, nşr. Abdurrezzak Galib el-Mehdî (Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2003), 2/326.

¹¹⁴ Ebû Bekr Ahmed b. Alî Râzî Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, nşr. Uceyl Casim Neşemi (İstanbul: Mektebetü'l-irşâd, 1994), 1/247.

¹¹⁵ Şemsüddin Muhammed b. Hatîb eş-Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meânî el-fâzi'l-Minhâc*, nşr. Muhammed Halil (Beyrût: Dâru'l-marife, 2010), 1/682.

¹¹⁶ Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 1/682.

olan görüş budur. Ayrıca bu yasağı koyan hadislerden bazılarının baş kısmında ‘Bir kadın, mahremsiz yabancı bir erkekle baş başa kalmasın’ denilerek yolculuktaki bu tehlikeye dikkat çekilmiştir.”¹¹⁷

İhtilâfî’l-hadîse konu olması itibariyle kadının mahremsiz yolculuğu hakkında nakledilen rivayetleri ele alan âlimlerden İbn Hazm, ilgili meseleyi vârid olan nasslardan birinin ‘emir’, diğer bir nassın ise ‘nehiy’; yine bir nassın ‘umûm’, diğer bir nassın ‘husus’ bildirmesi durumuna¹¹⁸ örnek vermektedir. Esasında ona göre böyle birbiriyle ihtilâf halinde görülen nasslar, hamledilmek suretiyle çözüme kavuşturulurlar.¹¹⁹ Bu bağlamda kadının mahremsiz yolculuğu konusunda ele alınan ‘kadının yanında mahremi bulunmadan haccetmesi’ meselesiyle ilgili nakledilen ve onu yolculuktan nehyeden rivayetleri, Âl-i İmrân Sûresindeki “وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ” *Gitmeye gücü yetenin o evi ziyaret etmesi, Allah’ın insanlar üzerinde bir hakkıdır...*¹²⁰ âyetiyle ele alan İbn Hazm, ilgili âyetin ‘umûm’; kadını seferden nehyeden hadislerin ise ‘husus’ ifade ettiğini belirterek bu rivayetlerin bir tahsiste bulunduğuna işaret etmektedir.¹²¹ O, bu düşüncesini ilgili âyetlerde Allah’ın umumî hitâb ile hac yapmak üzere sefere çıkmayı emretmesine mukabil, hadislerde kadının nehyedildiği sefer halinin ise bir tahsis ifadesiyle verilmesi bakımından açıklamaktadır.

Allah’ın umumî hitâbını esas alan İbn Hazm’a göre imkân sahibi her Müslümana farz olan hac, kadının yanında herhangi bir mahremi bulunmadan yapabileceği bir yolculuktur. Hatta o, bu konudaki kanaatini desteklemek üzere Hz. Peygamber’in kadınların mescitlere gitmelerine engel olunmaması yönündeki hadisini delil olarak öne sürmektedir. Söz konusu hadiste Hz. Peygamber, “Allah’ın (kadın) kullarının Allah’ın mescitlerine gelmelerine engel olmayın!”¹²² buyurmaktadır. İbn Hazm, bu rivayet sebebiyle kadının özellikle ibadet için yapacağı yolculuğa engel olunama-

¹¹⁷ Davut Yaylalı, “Seferîlik Hükümleri”, *Seferîlik ve Hükümleri* (İstanbul: 1997), 270’ten naklen.

¹¹⁸ Rivâyetler arasında umûm-husûs itibariyle oluşan ihtilaf hakkında bk. Hayyât, *Muh-telefî’l-hadîs beyne’l-muhaddîsîn ve’l-usulîyyîne’l-fukahâ: dirâse hadîsiyye usûliyye fikhîyye tahlîliyye*, 55-67.

¹¹⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, 2/25-30.

¹²⁰ Âl-i İmrân 3/97.

¹²¹ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, 2/26-28.

¹²² Buhârî, “Cuma”, 13; Müslim, “Salât”, 136. İlgili rivayetin farklı bir tariki için bk. “Allah’ın (kadın) kullarını Allah’ın mescitlerine gitmekten alıkoymayın; (fakat) mescide koku sürünmeden gelsinler.” Buhârî, “Cuma”, 13; Müslim, “Salât”, 136; Ebû Dâvûd, “Salât”, 52. Aynı hadisin “Hanımlarınız geceleyin mescide gitmek için sizden izin istediğinde onlara izin verin.” tariki için bk. Buhârî, “Ezan”, 162. İlgili hadisin farklı tariklerinin tetkiki için bk. Yasdımân Demirdöven, “Kocanın Hakları Bağlamında ‘Kadının İzinsiz Evden Çıkamayışı’ ile İlgili Hadislerin Tahlili ve Mezhep İnamlarının Anlayışları”, özellikle 426-430. Hanımların mescide gitmelerini ele alan ve “Allah’ın (kadın) kullarının Allah’ın mescitlerine gelmelerine engel olmayın” hadisinin güncel yorumu için bk. Huriye Martı, “Peygamber Mescidinde Kadınlar”, *Cami Yazıları* (Ankara: DİB Yayınları, 2012), 113-119.

yacağı kanaatindedir.¹²³ Konuyla ilgili ihtilâflı hadisleri “Allah’ın (kadın) kullarının Allah’ın meşitlerine gelmelerine engel olmayın!” manasına sahip rivayetlerle mukayese etmesi bakımından İmâm Şâfiî ile benzerlik arzeden İbn Hazm’ın, onun kanaatinden hayli farklı bir neticeye ulaştığını söylemek gerekir. Ancak o, -Şâfiî’den farklı olarak- özellikle ibadet için yapılacak hiçbir yolculuğa engel olunamayacağını belirtmektedir.¹²⁴

Kadının mahremsiz yolculuğu konusundaki rivayetlerde yer alan ihtilâfları öne sürdükleri bazı illetler üzerinden tespit etmeye çalışan fukahanın yukarıdaki değerlendirmelerinin akabinde, aşağıdaki başlıkta muasır âlimlerin mesele ile ilgili ihtilâflı rivayetleri nasıl yorumladıkları izah edilecektir.

5. Muasır Âlimlerin Rivayetlerdeki İhtilâfa Yönelik Değerlendirmeleri

Iraklı fıkıh âlimi Abdülkerim Zeydan (ö. 2014), “Sizden birinizin eşi, mes-cide gitmek için kendisinden izin isterse, onu engellemesin.” hadisi bağlamında kadının dışarı çıkmak için izin istemesi gerektiği görüşünü ortaya atmakta ve -ister kısa ister uzun mesafe olsun- her yolculuk durumunda kadının izin istemesi gerektiği sonucuna varmaktadır.¹²⁵ Ancak Zeydan, kadının anne-babasını ziyaret veya onların ihtiyaçlarını giderme gibi şer’an vacib olan ana-babaya iyilik gibi konularda kocanın kadını engelleyemeyeceğini belirtmektedir. Ona göre kadının, böylesi bir hizmeti gidermek için dışarı çıkması, anne-babasının yanında ikamet edeceği şekilde ele alınmamalı, böylesi bir sefer ziyaret kapsamında değerlendirilmelidir.¹²⁶

Muasır âlimlerden Yusuf el-Karadâvî, kadının tek başına seyahat etmesi hakkındaki yasaklama kararının, ilgili zamanlarda yolculuğun binek hayvanlar üzerinde ve güvenlik endişesinin bulunduğu ortamlarda gerçekleşmiş olmasına dayandırıldığını belirtmektedir.¹²⁷ Karadâvî’nin dikkat çektiği güvenlik endişesi bağlamında şu rivayete işaret etmek uygun olur: “Bir gün bir adam gelip Hz. Peygamber’e yol konusunda şikayette bulundu. Hz. Peygamber de yanında bulunan Adıyy b. Hâtim’e, “Ey Adıyy! Sen Hîre şehrinin gördün mü?” dedi. Adıyy b. Hâtim, Hîre’yi görmediğini; ancak orası hakkında haberler duyduğunu söyleyince Hz. Peygamber: ‘Eğer ömrün uzun olursa, bilesin ki hevdeci içinde yolculuk eden kadının Hîre’den hareket edip Allah’tan başka hiç kimseden korkmaksızın ta Kabe’yi tavaf edeceğini göreceksin.’ buyurdu. Hz. Peygamber’in bu sözlerinden sonra Adıyy şöyle demiştir: ‘Ben buna şaşırarak kendi kendime, beldelerde fitne ve fesat ateşini tutuşturmuş olan Tayy

¹²³ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, 2/28.

¹²⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, 2/28.

¹²⁵ Abdülkerim Zeydan, *el-Mufasssal fî ahkâmi’l-mer’e ve’l-beyti’l-müslim fi’ş-şer’iati’l-İslâmiyye* (Beyrût: 1993), 7/290.

¹²⁶ Zeydan, *el-Mufasssal fî ahkâmi’l-mer’e ve’l-beyti’l-müslim fi’ş-şer’iati’l-İslâmiyye*, 7/296-297.

¹²⁷ Yusuf Karadâvî, *Keyfe neteamelu maa’s-sünneti’n-nebeviyye* (Mansure: Dârü’l-Vefa, 1992/1413), 128.

kabilisine mensup yol kesiciler nerede olacak peki!’ dedim. Hz. Peygamber de buna cevaben, “*Yemin olsun eğer ömrün uzun olursa, muhakkak (göreceksin) ki Kisra'nın hazineleri feth olunacaktır.*” buyurdu. Bunun üzerine Adıyy şöyle demiştir: ‘Ben Hîre’den hevdeci içinde yolculuğa çıkıp, Allah’tan başka hiç kimseden korkmaksızın ta Kabe’yi tavaf etmeye gelen kadını gördüm. Ben kendimi Kisra b. Hüzmüz’ün hazinelerini fetheden ordunun içinde buldum.’”¹²⁸

Karadâvî’ye göre -yukarıda işaret edilen rivayette ifade edildiği üzere- güvenlik endişesinin ortadan kalktığı modern ulaşım vasıtalarıyla yolculuğun gerçekleştiği bir ortamda aynı yasaklamadan söz etmek mümkün değildir. Karadâvî’ye göre söz konusu mesele ile ilgili yasak, temelde İbn Abbâs aracılığıyla merfû nakledilen ve Sahîhayn’da tahrîc edilen hadise dayandırılrsa da Buhârî’nin Sahîh’inde Kitâbü’l-menâkîb’da Muhammed b. el-Hakem el-Ahvel (ö. ?) > Ebû’l-Hasan Nadr b. Şümeyl el-Mâzinî (ö. 203/818) > Ebû Yûsuf İsrail b. Yûnus es-Sebî’î (ö. 160/776) > Ebû Mucâhid Sa’d et-Tâî (ö. ?) > Muhill b. Halife et-Tâî (ö. ?) > Ebû Tarîf Adî b. Hâtîm b. Abdillâh et-Tâî’den (ö. 67/686) > Resûlullah isnadıyla zikredilen merfû rivayet¹²⁹ esas alındığında, gerekçenin temelde güvenlik endişesi olduğu ortaya çıkmaktadır.¹³⁰ Bu konuda müminlerin annelerinin hac yolculuklarının örneklik teşkil ettiğini beliren Karadâvî, Hz. Aişe’nin Hz. Ömer döneminde diğer annelerle birlikte hacca gittiklerine ve bu yolu yanlarında herhangi bir mahremleri bulunmadan kat ettiklerine dikkat çekmektedir. O, müminlerin annelerinin söz konusu yolculuklarını benimsediği görüş için bir delil şeklinde öne sürmektedir.¹³¹

Hayrettin Karaman’ın konu hakkındaki değerlendirmesi de şöyledir: “Kadınların yanlarında mahremi olmadan yolculuğa çıkmalarını yasaklayan hadislerin hükmü teabbüdî değil, ma’kulü’l-ma’nâ’dır; yani yasaklama, “niçin, faydası ne demeden yapılacak” bir ibadet değil, dünya hayatının İslâm’a göre düzgün yürümesi, kötülüklerin önlenmesi için alınmış bir tedbirdir. Hadislerde yolculuğun süresi bakımından farklı ölçüler verilmesi de bu hikmete dayanmaktadır; soranların yolculuk şartlarının durumuna göre risk göz önüne alınmış, farklı sürelerden söz edilmiştir.”¹³²

¹²⁸ Buhârî, “Menâkîb”, 25.

¹²⁹ Buhârî, “Menâkîb”, 23. Buhârî tarafından nakledilen rivayet, “Alâmâtü’n-nübüvve fi’l-İslâm” bâbı altında tahrîc edilmiştir.

¹³⁰ Karadâvî, günümüzde uçak, tren ve benzeri vasıtalarla yapılan ve topluluk halinde gerçekleştirilen yolculuklarda aynı endişeye mahal kalmadığı görüşündedir. Karadâvî, *Keyfe neteamelu maa’s-sünneti’n-nebevîyye*, 128-129.

¹³¹ Müminlerin annelerinin hac yolculuklarından hareketle bazı âlimlerin yolculuğun bir grupla olması gerektiği konusunda fikir beyan ettiklerini belirten el-Karadâvî, bazı âlimlerin bu yolculuğun beraber gerçekleştirileceği grup üyelerinin sayısı ile ilgili farklı kanaatlere sahip olduğuna da işaret etmektedir. Hatta bazı âlimlerin ilgili grupta en az bir güvenilir erkeğin bazıları ise birkaç erkeğin ve bazıları ise sadece güvenilir bir kadının bulunmasını yeterli görerek grupla hareket etmenin fetvasını verdiklerine dikkat çekmektedir. Karadâvî, *Keyfe neteamelu maa’s-sünneti’n-nebevîyye*, 129.

¹³² Hayrettin Karaman, “Kadının Yalnız Seyahati, Hacci, Umresi”, <http://www.hayret-tinkaraman.net/sc/00173.htm> (Erişim 02.01.2022).

Faruk Beşer de Hanefî mezhebindeki farklı görüşleri yani ‘bir günlük’ veya ‘üç günlük’ şeklindeki sınırlandırmaları dikkate alarak verilmesi gereken hükmün güvenlik ve yaşanması muhtemel sıkıntılara göre değişebileceğini düşünmektedir.¹³³ Günümüz araştırmacılarından kadının iffet ve namusuna zarar gelmemesi adına uzun veya kısa mesafede dahi olsa kadının mahremsiz yolculuk yapamayacağını düşünenlerin olduğunu da belirtmek gerekir.¹³⁴ Ancak söz konusu araştırmacıların kendi görüşlerini desteklemek üzere kadının yolculuğu sırasında yaşayabileceğini iddia ettikleri pekçok zorluğun aynı şekilde erkekler için de geçerli olduğunu dikkate almaları gerekir.¹³⁵

SONUÇ

Tahâvî, kadının mahremsiz yolculuğu hakkında birbirinden farklı beş değerlendirmenin bulunduğunu belirtmiş ve konuya medar olan ihtilâflı hadislere tek tek yer vermiştir. Onun aktardığı rivayetler -söz konusu hadislerdeki ihtilâf dikkate alınarak- gruplandırıldığında kadının yolculuğu hakkında şöyle bir tablo ile karşılaşmak mümkündür: 1. Kadın, beraberinde bir mahremi bulunmadığı sürece ister uzak ister yakın mesafede hiçbir yolculuğa çıkamaz; 2. Bir berîd (20 km) mesafesinden daha kısa olan yerlere gidebilir; ancak daha uzak mesafedekine gidemez; 3. Bir gün ve bundan daha uzun süren bir yolculuğa çıkamaz; 4. İki gün ve bundan daha uzun süren yolculuğa çıkamaz; 5. Üç gün ve bundan daha uzun süren yolculuğa çıkamaz; ancak daha kısa süren yolculuğa çıkabilir. Sıralanan bu kanaatler arasında sonuncu görüş, Hanefîler’in içtihadıdır. En son görüşe dikkat çeken Tahâvî, aslında Hanefîler’in delillerinin daha güçlü olduğunu da belirtmektedir.

İhtilâfî'l-hadîs kitapları başta olmak üzere diğer disiplinleri temsilen seçilen eserlerde konuyla ilgili rivayetlerdeki ihtilâfa yoğunlaşan çalışmalardan aktarılan hadislerin tamamı, esasında kadının yanında mahremi bulunmadan üç gün ya da daha uzun süreli yolculuklardan menedildiğini ortaya koymaktadır. Üç gün kaydını ihtiva eden rivayeti kabul eden âlimlere göre üç günü aşmayan seferde bir ihtilâf bulunmamaktadır. Konuyla ilgili vârid olan rivayetlerde üç günden daha az süren seferde ihtilâfın yoğunlaştığı görülmektedir. İhtilâfa neden olan hususun; bir gün, iki gün ve berîd mesafesi rivayetleri ve bunların anlaşılması olduğu düşünülmektedir.

Tahâvî, konuyla ilgili sahîh hadislerdeki ihtilâfî, söz konusu rivayetler arasında neshin vuku bulunduğunu söylemek suretiyle bir çözüme kavuş-

¹³³ Beşer, “Seferîlik Açısından Kadınlar”, 342.

¹³⁴ Çiftçi, “Kadının Mahremsiz Sefere Çıkması Hususunda Fıkhî Bir Analiz”, 237.

¹³⁵ ABD ve İngiltere gibi ülkelerde yaşayan kadınların iş hayatlarında karşılaştıkları zorlukları, ‘kadının mahremsiz yolculuk yapması’ ile ilişkilendiren ve suç oranlarına ait istatistiksel bilgileri, görüşleri için birer delil gibi sunan araştırmacının, konuyu tamamen farklı bir veçheden ele aldığı izahattan varestedir.

turmaktadır. Ona göre yanında mahremi olmadan yapılacak bir gün süreli yolculuktan nehyeden rivayet, mahremi bulunmadan yapılacak üç günlük yolculuğu nehyeden rivayetten sonra vârid olmuşsa, bu durumda daha sonra vârid olan rivayetin kendisinden önce vârid olanı neshettiğini söylemek gerekir. Yine benzer şekilde üç gün kaydını getiren rivayet, zaman itibariyle daha sonra vârid olmuşsa, bu durumda ilgili rivayet, kendisinden önce vârid olan hadisleri hüküm açısından nesheder.

Kadının mahremsiz yolculuğu hususunda nakledilen rivayetler sıhhat yönüyle incelendiğinde, söz konusu hadislerin daha ziyade sahih oldukları görülür. Hadisleri nakleden raviler sikadılar ve rivayetler de güvenilir yollarla aktarılmışlardır. Sahih olan bu hadislerin manasında görülen ihtilâf, ilgili rivayetlerin Hz. Peygamber'in farklı zaman ve mekânlarda, daha da önemlisi farklı olaylar üzerine söylemesinden kaynaklanmaktadır. Konuyla ilgili hadislerdeki ihtilâfa yoğunlaşan ve rivayetlerin anlaşılmasını sağlayan şerhlerdeki değerlendirmelerin ortak vurgusu; söz konusu sınırlandırmalarda ve kadına eşlik edecek bir mahremi ihtiyacı duyulmasında temel gerekçe, 'güvenlik endişesi' olduğu yönündedir.

İmâm Şâfiî, kadının mahremsiz yolculuğunu konu edinen ihtilâflı rivayetleri -Tahâvî'den farklı olarak- kadınların mescitlere gitmeleri bağlamında ele almaktadır. Ona göre kadın, yanında mahremi bulunmadan sadece haccın edası için yola çıkabilir, bunun dışındaki bütün yolculukları ancak mahremiyle ya da güvenilir kadınların bulunduğu gruplar ile yapabilir. Şâfiî'nin böyle bir sonuca varmasını sağlayan husus, onun konuyu başka rivayetlerle bir arada değerlendirmesidir.

İbn Hazm gibi fıkıh âlimlerinin, İbn Hacer el-Askalânî, Bedrüddîn el-Aynî ve Azîmâbâdî gibi şârihlerin, kadının mahremsiz yolculuğu konusunu rivayetlerdeki ihtilâfa yoğunlaşarak anlamaya çalıştıklarını söylemek gerekir. İbn Hacer, üç gün kaydını ihtiva eden rivayeti mutlak hadis diye vasıflandırarak onu esas alırken; Aynî, İbn Abbâs hadisi bağlamında çıkılacak olan yolculukların hangi sebeple gerçekleştirileceği üzerinde durmaktadır. Azîmâbâdî ise haccı emreden âyetin muhatabı olan kadının, erkek gibi imkân bulması halinde yanında mahrem olmadan sefere çıkabileceğini belirtmektedir. İbn Hazm'ın yaklaşımı farklılık arzemesi yönüyle dikkate değerdir. O, kadınların mescitlere gitme taleplerine engel olunmaması gerektiğini belirten rivayetlerden ve haccı emreden âyetin umûmî hitabından hareketle, kadını seferden nehyeden hadislerin tahsis ifade ettiği sonucuna ulaşmıştır.

Bazı muasır âlimler, kadının mahremsiz yolculuğu hakkındaki hadisler arasındaki ihtilâfi giderirken -rivayetlerin bizatihi kendilerini tartışmaktan ziyade- ilgili rivayetlerin illetini tespitiye yönelmektedirler. Onların ihtilâflı rivayetlerde ön plana çıkardıkları temel illet, güvenlik endişesidir. Onlara göre Hz. Peygamber, muhatabının durumunu dikkate alarak farklı zamanlarda farklı tavsiyelerde bulunmak suretiyle söz konusu yolculukların güven içerisinde yapılmasını temin etmeye çalışmıştır.

Konuyla ilgili rivayetlerin ve rivayetler arasında vuku bulan ihtilâfların anlaşılması noktasında, ihtilâfü'l-hadîs ilminin meseleye yaklaşımı ve sunduğu çözüm önerileri önem arz etmektedir. Zira bu literatür içerisinde telif edilen çalışmalarda temel çözüm önerileri, hem diğer disiplinlerde konun nasıl ele alındığını etkilemekte hem de konunun pratik yönüne yoğunlaşan furû eserlerdeki tartışmaları yönlendirmektedir. Rivayetlerdeki ihtilâfın anlaşılmasında güvenlik, ibadetlerin edası, birey olarak kadının ve içinde yaşadığı toplumun maslahatı gibi hususlar etkili olsa da söz konusu meselelerin ihtilâfü'l-hadîs ilminin imkânları çerçevesinde anlaşılabilir olacak yönlere sahip olduğu da göz önünde bulundurulmalıdır.

KAYNAKÇA

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *Müsned*. thk. Şuayb el-Arnâvut - Âdil Mürşid. 50 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1417/1997.

Atar, Fahrettin. "Genel Olarak Seferîlik ve Hükümleri". *Seferîlik ve Hükümleri*. İstanbul: 1997.

Atar, Fahrettin. "Sefer". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/294-298. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Ateş, Üveys. "Kadının Mahremsiz Yolculuğunun Fıkhî Yönden Değerlendirilmesi = Assessment of Women Who Travel Without a Male Relative According to Islamic Laws". *Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (2020), 197-234.

Avvâme, Muhammed. *Eserü'l-hadîsi's-şerîf fi ihtilâfî'l-eimmeti'l-fukahâ (r.a.)*. Cidde: Darü'l-Minhac; Medine: Darü'l-Yüsr, 6. Basım, 2009/1430.

Aynî, Ebû Muhammed Bedreddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ el-Hanefî. *'Umdetü'l-kârî fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Kahire: y.y. t.y.

Azîmâbâdî, Ebû't-Tayyib Şemsülhak Muhammed b. Emir Ali. *Avnü'l-ma'bûd Şerhu Süneni Ebî Dâvud*. thk. Abdurrahman Muhammed Osman, Muhammed Abdülmuhsin Kebti. 14 Cilt. Medine: 1969.

Beşer, Faruk. "Seferîlik Açısından Kadınlar". *Seferîlik ve Hükümleri*. İstanbul: 1997.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali. *es-Sünenü'l-kübrâ*. 10 Cilt. Haydarabad: t.y.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Muhammed Fuad Abdalbâkî. 8 Cilt. İstanbul: 1992/1413.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali Râzî. *el-Fusûl fi'l-usûl*. nşr. Uceyl Casim Neşemi. 4 Cilt. İstanbul: Mektebetü'l-irşâd, 1994.

Çakan, İsmail Lütfi. *Hadislerde Görülen İhtilâflar ve Çözüm Yolları (Muhtelifü'l-Hadis İlmi)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 3. Basım, 2000.

Çiftçi, Muhammed Hüsnü. "Kadının Mahremsiz Sefere Çıkması Hususunda Fıkhî Bir Analiz". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2019), 206-243.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdirrahmân b. Fazl. *Sünenü'd-Dârimî*. thk. Fevvaz Ahmed Zümerli, Hâlid es-Sebi' Alemî. 2 Cilt. Beyrût: 1987/1407.

Devseri, Sa'd Feçhân. *Kavâidu ref'i'l-ihtilâf fi'l-hadîsi'n-Nebevî*. Beyrût: Müessesetü'r-Risale, 2011/1432.

Ebû Abdillâh, Mustafa b. el-Adevî. *Keşfü'l-mübhem 'an hükmî seferi'l-mer'e bi dûni zevcin ev mahremîn*. Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Kayyim, 1407/1987.

Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as b. İshak b. el-Ezdî es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvud*.

thk. Kemâl Yüsuf Hut. 2 Cilt. Beyrût: 1988.

Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2. Basım, 2005.

es-Salih, Subhi. *Hadis İlimleri ve Hadis Istılahları*. çev. M. Yaşar Kandemir. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 7. Basım, 1996.

Gâmedî, İbtisâm bint. Muhammed b. Ahmed. “Seferu'l-mer'e bi-lâ mahrem: dirâse fikhîyye mukârane”. *Râbitatü'l-edebi'l-hadîs* 111 (2017), 163-182.

Hammad, Nafiz Hüseyin. *Muhtelefü'l-hadîs beyne'l-fukahâ ve'l-muhaddisîn*. Beyrût: Darü'l-Muktebes, 2018/1439.

Hayyât, Üsâme b. Abdullah. *Muhtelefü'l-hadîs beyne'l-muhaddisîn ve'l-usûliyyîne'l-fukahâ: dirâse hadîsiyye usûliyye fikhîyye tahlîliyye*. Riyad: Dârü'l-Fâzile, 2001.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *Fethu'l-bâri bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Abdülkâdir Şeybe el-Hamd. 13 Cilt. Riyad: Mektebetü Melik Fahd, 1421/2001.

İbn Hazm, Ebü Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zâhirî. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. 8 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, 2. Basım, 1403/1983.

İbn Kuteybe, Ebü Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe Dîneverî. *Te'vîlu muhtelifi'l-hadîs*. Beyrût: 1393/1972.

İbn Mâce, Ebü Abdullah Muhammed b. Yezîd er-Rebeî el-Kazvinî. *Sünen-i İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuad Abdülbaki. 2 Cilt. Kahire: 1952/1372.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrût: 1388/1968.

İbnü'l-Arabî, Ebü Bekr Muhammed b. Abdullah b. Muhammed el-Meâfirî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 4 Cilt. Beyrût: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 3. Basım, 1424/2003.

İbnü'l-Hümmam, Kemâleddîn Muhammed b. Abdülvâhid b. Abdülhamîd. *Şerhu Fethi'l-kadir*. nşr. Abdurrezzak Galib el-Mehdî. Beyrût: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2003.

Kahtânî, Sâre Mütlî. “Seferu'l-mer'e bilâ mahrem alâ dav'i mesleki's-sebr ve't-taksîm fî't-ta'lîl: dirâse fikhîyye”. *Mecelletü Külliyyeti Dâri'l-'Ulûm* 127 (2019), 1141-1235.

Kamali, Mohammad Hashim. “The Scope of Diversity and 'Ikhtilâf' (Juristic Disagreement) in the Sharî'a”. *Islamic Studies* 37/3 (1998), 315-337.

Karadâvî, Yusuf. *Keyfe neteamelu maa's-sünneti'n-nebevîyye*. Mansure: Dârü'l-Vefa, 5. Basım, 1992/1413.

Karaman, Hayrettin. “Kadının Yalnız Seyahati, Haccı, Umresi”. <http://www.hayrettinkaraman.net/sc/00173.htm> (Erişim 02.01.2022).

Kartal, Fatma. “Hz. Peygamber'in (SAS) Yolculuklarında Hanımlar”. *Siyer Araştırmaları Dergisi* 7 (2020), 75-86.

Keleş, Ekrem. “Fıkhî Açından Kadının Yolculuğu”. *Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi* 2 (2009), 46-49.

Kettânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ca’fer b. İdrîs Hasenî. *Hadis Literatürü*. çev. Yusuf Özbek. İstanbul: İz Yayıncılık, 1994.

Koçak, Zeki. “İddet Bekleyen ve Yanında Mahremi Olmayan Kadınların Sefere Çıkması ve Hacca Gitmesi”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi] [İİFD] [EAÜİFD]* 39 (2013), 77-132.

Mâlik b. Enes, Ebû Abdullah el-Asbahî el-Himyârî. *Muvattaü'l-İmâm Mâlik*. thk. Takriyyüddin Nedvi. 3 Cilt. Beyrût: 1991.

Martı, Huriye. “Peygamber Mescidinde Kadınlar”. *Cami Yazıları*. Ankara: DİB Yayınları, 2012, 113-119.

Mergînânî, Burhânüddîn (Burhânü’ş-Şeria) Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Buhârî. *el-Muhîtü'l-Burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî*. thk. Abdülkerim Sâmî el-Cündî. 9 Cilt. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1424/2004.

Mergînânî, Ebû'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî. *el-Hidâye fi şerhi Bidâyeti'l-mübedî*. thk. Talâl Yûsuf. 4 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.

Müslim, Ebû'l-Hüseyyin Müslim b. el-Haccâc el- Kuşeyrî en-Nisaburî. *Sahîhu'l-Müslim*. thk. Muhammed Fuad Abdülbaki. Beyrût: 1956.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Minhâc Şerhu Sahîhi Müslim b. Haccâc*. 18 Cilt. Beyrût: 1392/1972.

Nuvâse, Yusuf. *et-Tevakkuf 'inde'l-usûliyyîn dirâse tahlîliyye nakdiyye*. Cezayir: İslami İlimler Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2001-2002.

Sandıkçı, S. Kemal. *Hadis İlimleri ve Kaynakları*. Samsun: 1993.

Semerkandî, Ebû Bekr Alâeddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed. *Tuhfetü'l-fukahâ*. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2. Basım, 1414/1994.

Şa'ban Ali, Abdullah. *İhtilâfâtü'l-muhaddisîn ve'l-fukahâ fi'l-hükm ale'l-hadis*. Kahire: Dârü'l-Hadis, 1997/1417.

Şa'ban, Mahmud Harbi Abdülfettah. *et-Tevakkuf ve eseruhû fi ihtilâfi'l-fukahâ: dirâse fikhiyye mukârene*. Kahire: el-Muhaddisin li't-Tahkikati'l-İlmiyye, 2007.

Şâfî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İdrîs. “İhtilâfâtü'l-hadis”. *el-Ümm*. thk. Rıf'at Fevzî Abdülmuttalib. 11 Cilt. Mansure: Dârü'l-Vefâ, 1422/2001.

Şahin, Osman. “Kadınların Mahremsiz Yolculuk Yapmasının Hükmü”. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 34 (2019), 359-387.

Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlanî. *Neylü'l-evtâr Şerhu Münteka'l-ahbâr*. 8 Cilt. Kahire: 1971.

Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Hatîb. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meânî elfâzi'l-Minhâc*. nşr. Muhammed Halil. Beyrût: Dâru'l-marife, 2010.

Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hanefî. *Şerhu me'âni'l-âsâr*. thk. Muhammed Seyyid Câdelhak - Muhammed Zührî en-Neccâr. 5 Cilt. Beyrût: Âlemü'l-kütüb, 1994/1414.

Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hanefî. "Mahrem Bulamaması Durumunda Kadının Haccı Meselesi". çev. Recep Cici. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/7 (1998), 651-659.

Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hanefî. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. 3 Cilt. çev. Mustafa Genç. İstanbul: Beka Yayıncılık, 2012.

Tirmizî, Ebû 'Îsâ Muhammed b. 'Îsâ b. Sevre es-Sülemî. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî. 5 Cilt. Kahire: 1962/1382.

Yasdıman Demirdöven, Necla. "Kocanın Hakları Bağlamında 'Kadının İzinsiz Evden Çıkamayışı' ile İlgili Hadislerin Tahlili ve Mezhep İmamlarının Anlayışları". *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* 18/60 (2014), 415-448.

Yavuz, Yusuf Şevki. "İbn Fûrek". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/495-498. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Yaylalı, Davut. "Seferîlik Hükümleri". *Seferîlik ve Hükümleri*. İstanbul: 1997.

Yücel, Ahmet. *Hadis İlmünde Tenkit Terimleri ve İlgili Çalışmalar*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 1998.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî. *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife. 1382/1963.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî. *Siyeru alâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaût. 25 Cilt. y.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985.

Zeydan, Abdülkerim. *el-Mufasssal fi ahkâmi'l-mer'e ve'l-beyti'l-müslim fi ş-şer'iati'l-İslâmiyye*. 11 Cilt. Beyrût: 1993.

KARACABEYLİ MEHMET LÜTFULLAH (BAYDOĞAN) VE BİLİNMEYEN YAZMA BİR ESERİ: *NÛRU'L-İNTİBÂH*

MEHMET LUTFULLAH (BAYDOĞAN)
OF KARACABEY AND HIS
UNKNOWN MANUSCRIPT: NOOR
AL-INTIBAH

Geliş Tarihi: 24.06.2021 Kabul Tarihi: 02.03.2022

✉ MURAT SULA

PROF. DR.

TRABZON ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

orcid.org/0000-0003-1429-7944

muratsula@gmail.com

Öz

Osmanlı dönemi Anadolu toplumunda gerçekleştirilmeye çalışılan kültürel yenileşmelerin son örneği II. Meşrutiyet'in (1908) ilanından sonra uygulamaya girmiştir. Bu değişimden olumsuz anlamda en fazla etkilenen alanlardan biri, geçmişlerine kıyasla daha sistemli hale getirilmelerine rağmen modernleştiril(e)meyen medreselerden Mütchassisîn/Süleymaniye kısmı olmuştur. Durum böyle olmakla birlikte bu kurumlar eğitim-öğretim faaliyetlerine ilgasına dek devam etmiş ve birçok öğrenci buralardan mezun olmuştur. Cumhuriyet'in ilk yıllarının sağlıklı bir şekilde tahlil edilebilmesi ve bu dönemde yürütülen toplumu dönüştürme çaba ve saiklerinin tespiti için, söz konusu mezunların etraflıca araştırılması önem arz etmektedir. Bu düşünceden hareketle Mütchassisîn Medresesi'nin son mezunlarından Karacabeyli Mehmet Lütfullah'ın hayatı, yayımlanan eserleri ile bilinmeyen yazma halindeki *Nûru'l-intibâh* isimli çalışması bu makalede konu edilmiştir. Bu amaçla makalede öncelikle farklı yönleriyle müellifin hayatı ile kaleme alıp yayımladığı eserlerin muhtasar tanımları yapılmıştır. Akabinde, müellifin tespit edilebilen ilk eseri ve mezuniyet tezi olan çalışması, muhteva bakımından ayrıntılı olarak irdelenmiştir. Ayrıca zamanın akademik anlayışına ışık tutmak amacıyla adı geçen esere dair değerlendirmeler de yapılmıştır.

Anahtar Kavramlar: Osmanlı Devleti, Mutehassisîn Medresesi, Karacabeyli Mehmet Lütfullah, *Nûru'l-intibâh*, Tefsir, Hadis, Tabakat.

ABSTRACT

The last example of the cultural modernizations that were tried to be realized in the Ottoman period Anatolian society, carried out after the declaration of the 2nd Constitutional Monarchy (2nd Mashrutiat, 1908). One of the areas which most negatively affected by this cultural innovation was the Mutakhasşisin/Sulaymaniya Madrasah, which were not (could not be) modernized according to the conditions of the time, although they had a more systematic program compared to the past. In order to analyze the first years of the Republic and to determine the real success motives of the practices put into effect to transform the society in this period in a healthy way, it is important to research the graduates of this school. Based on this idea, the life of Karacabeyli Mehmet Lütfullah (Mehmet Lutfullah of Karacabey), one of the last graduates of Mutakhasşisin Madrasah, his published works and his unknown manuscript Noor al-Intibâh are the subject of this article. For this purpose, first of all, the life of the author with its different aspects and his works written and published by the author with their concise introductions were introduced in the article. Subsequently, the first work of the author that can be identified and his graduation thesis, were examined in detail in terms of content.

Keywords: Ottoman State, Mutakhasşisin Madrasah, *Noor al-intibah*, Mehmet Lutfullah of Karacabey, Tafsir, Hadith, Biography.

SUMMARY

The Ottoman Anatolian society made efforts to realize the need for modernization, which it felt many times, according to the needs of the period. The last example of these carried out in this context was came into effect after the declaration of the 2nd. Constitutional Monarchy (2nd Mashrutiat). As a result of this situation brought about by sociological conditions, two different unrelated periods have occurred in the time tunnel. One of the areas most negatively affected by this cultural change was madrasahs, which were (could) not (be) modernized according to the conditions of the time, although they had a more systematic program compared to the past. The Mutakhassisin/Sulaymaniya Madrasah is one of them. Although this is the case, these institutions that have the accumulation of a long civilization continued to graduate until their abolition. In order to analyze the first years of the Turkish Republic in a healthy way and to determine the real success motives of the practices put into effect to transform the society in this period, it is important to research the graduates of this school, who are the last representatives of the remnant of Ottoman civilization. Based on this idea, in this article the life of Mehmet Lutfullah of Karacabey, one of the last graduates of Mutakhassisin Madrasah and unknown his work has been researched comprehensively.

Karacabeyli is the child of a Caucasian family. After his primary education he went to İstanbul and continued mosque lessons for a while. Then started Dar al-Khilafat al-Aliyyah Madrasah, but left the 7th grade due to the WWI. He completed his higher education at the Mutakhassisin after his military service. Karacabeyli continued his spiritual guidance activities in İzmir, from 1920 until 1961. Since he thought that the development of the Muslim nation would only be possible with correct Islamic knowledge. For this purpose, he published the journal "Müslüman Sesi/Voice of Muslims," which he was the editor-in-chief until his death in the 1966. The journal, the first issue of which was published in 1948, continued its publication until 1985 with 481 issues. Apart from the journal, he wrote eight books and published in his life except one.

Mehmet Lutfullah has another unknown work which he

wrote it for graduation from Madrasah. This work, which was written as a thesis and intended to include the teachings taught in the Mutakhassisin Madrasah's tafsir-hadith branch and may be considered in the format of today's master's thesis, is divided into five major sections, with the exception of the introduction and conclusion. The content of this work, is the evaluation of the verse of the surah al-Nisa (4/58) and the related hadith in terms of different sciences, and the biography information of the people mentioned in the study.

In this work, which can be evaluated as a tafsir-hadith study according to the volume of the topics, the method is also mentioned in some sub-titles, apart from the main sections such as tafsir and biography. In this context, the fact that it is important to be stated that Sufism commentaries with no experience, will not be used.

On the other hand, the fact that the end of quotations on any subject is specified as "intehâ (finished)" or "intehâ kelâmuh (his work has been finalized)" indicates that the general method used up to his time was used, and the use of footnotes in a manner similar to today's method indicates that western research methods have begun to be seen in these types of books.

Apart from sixty classical works by forty Muslim authors, this work, which deserves to be evaluated in terms of establishing the validity of the information transferred from the Ottomans to the Turkish Republic and the extent to which it aided in the transformation of this society, also included works by western writers such as Gaspar Lamarck (d. 1829), Charles Robert Darwin (d. 1882), and Herbert Spencer (d. 1903).

In the other hand, handling the verse and hadith in terms of different sciences instead of concentrating on their meanings, indicates that the idea that understanding these two sources is not possible without external sciences is dominant. However, the including the comments of Muhammad Abduh (d. 1905) shows that new trends in the field of tafsir are followed by Ottoman.

In author's works the color of the language of the period in which was written is clearly seen. Because, his thesis reflects the language of the Ottoman period and his other works reflect the results of the post-Republican language policy.

GİRİŞ

Bir milleti ayakta tutan unsurlardan biri o milletin tarihî ve toplumsal gelişim süreci içinde oluşturulan bütün maddî ve manevî değerler ile bunları vücuda getirmede, sonraki nesillere aktarmada kullanılan insanın doğal ve toplumsal çevresine egemenliğinin ölçüsünü gösteren araçların bütünü¹ olan ve o milletin rengini taşıyan kültürdür. Kültürlerin devamlılığının sağlanması onu oluşturan unsurların muhafazasıyla mümkün olabilmektedir. Ancak toplum düzeninin sabit bir minvalde devam etmediği dönemler de yaşanabilmektedir. Bunun en önemli nedenlerinden biri toplumların yaşadıkları, sebepleri gibi sonuçları da farklı olan sosyolojik değişimlerdir. Türk toplumu bu türden değişimlere birden fazla maruz kalan toplumlardan biridir. Bunların en dikkat çeken son örneği II. Meşrutiyetle gelen değişim rüzgârıdır. Bu değişim toplumun her kesiminde hissedilir derecede kuvvetli ve etkili olmuştur. Zamanın şartlarından kaynaklı zorunluluktan bir-biri ardınca oluşan değişim öncesi ve sonrası dönemler, insanların kültürel açıdan savrulmalarına ve bir miktar da körelmelerine yol açtığı bir gerçektir.

Bu çalışmada Türk milletinin uzun zamandan beri kültürel sahada yaşadığı değişimlerle irtibatlı derin krizlerin ortaya çıktığı bir dönemde yetişen ancak gerçek etkisini Cumhuriyet döneminde gösterebilen Kafkas kökenli bir aileden gelen Karacabeyli Mehmet Lütfullah Baydoğan'ın hayatı ile şimdiye dek gün yüzüne çık(arıl)mamış² yazma halindeki bir çalışması ele alınacaktır. Bu çalışmayla iki dönem arasında köprü vazifesi görenlerden birinin daha tanıtımıyla toplumun kültürel birikimine dair bir kilometre taşının tespiti yapılmış olacaktır. Bu amaçla çalışmada, araştırmanın mihrini oluşturan eserin kaleme alındığı dönemin anlaşılabilmesi için ulaşılabilen kaynaklardan müellifin hayatı ve yayımlanan eserlerinin muhtasar tanıtımı birinci; mezuniyet için telif edilen ve ilk defa burada tanıtı-

¹ Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu, 2005), "Kültür", 1282.

² Bu eser üzerinde yapılması planlanan ayrıntılı bir çalışmada irdelenecek olan konu olmakla birlikte tahminlerimizin eserin neşrinde müellifin kaçınmış olduğu ihtimaline işaret edilmek üzere bu ifade kullanılmıştır.

lacak olan eserin muhteva, kaynak, yöntem ve önemi gibi açılardan değerlendirilmesi ikinci bölümde yapılmıştır.

1. KARACABEYLİ MEHMET LÜTFULLAH

1.1. Ailesi ve Doğumu

Hayatı hakkındaki bilgilerin kısıtlı olduğu Mehmet Lütfullah 13043/1884 yılının Eylül'ünde Kafkasya'da doğdu. Babası Esad Ağa,⁴ annesi Puh Hanım olup vefat tarihleri bilinmemektedir.⁵ *Nûru'l-intibâh*'ta olduğu gibi diğer eserlerinde de kullandığı "Karacabeyli" nisbesi, onun Bursa (Mihaliç) Karacabey'e göçtüğüne işaret etmektedir. Ancak bunun hangi tarihte gerçekleştiğinin tespiti şu anki verilere göre mümkün gözükmemektedir.

1.2. Eğitimi

İlk tahsilini babasından alan Lütfullah Bey,⁶ ilköğrenimini (ibtidai) 1903'te ve orta tahsilini (Rüşdiye) 1906'da muhtemelen Karacabey'de tamamladıktan sonra Karacabey'deki Çarşı Câmî-i Şerifi Medresesi'nde⁷ Müftü Abdullah Sıdkı Efendi'den 1907-1910 yılları arasında Molla Câmî'ye kadar okudu.⁸ Hocasının tavsiyesi üzerine 1910 yılında İstanbul'a gelerek Abdullatif Efendi Medresesi'nde,⁹ 1336/1917 yılı Huzur Dersi muhataplarından¹⁰ Seydişehirli Hasan Efendi'nin derslerine devam etti.¹¹ Yüksek tahsiline Darü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi'nde başlayan Karacabeyli eğitimini tamamlamadan yedinci sınıftayken 1914'te ayrıldı.¹²

Umumi Seferberlik öncesinde 6 Eylül 1914'te Mekteb-i Harbiye'ye askerlik eğitimi için alınan Karacabeyli, 28 Haziran 1914'te ihtiyat zâbiti namzedi (asteğmen) olarak Üçüncü Ordu emrine verildi. Ancak Erzincan cephesinde yaralanmasının ardından Yusuf İzzet Paşa'nın emrinde geri

³ MŞH. SAİD. nr: 148/27/3.

⁴ MŞH. SAİD. nr: 148/27/3.

⁵ *Diyanet İşleri Başkanlığı Biyografik Teşkilat Albümü 1924-1989* (Ankara: APK Dairesi Başkanlığı, 1989), 78.

⁶ H. Lütfullah Baydoğan, *Kur'an Bir Hikmet-i Ezeliiyedir* (Ankara: Arı Matbaası, 1969), XIII.

⁷ Baydoğan, *Kur'an*, X.

⁸ DİB, *Teşkilat Albümü*, 78.

⁹ Burada sözü edilen medrese ile Fatih Medreselerinin arkasındaki Tütü Abdullatif Efendi Medresesi kastedilmiş olabilir. Bk. M. Uğur Derman, "Mustafa İzzet, Yesârizâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/307.

¹⁰ Ebü'l-Ulâ Mardin, *Huzur Dersleri* (İstanbul: İsmail Akgün Matbaası, 1951), 1/160.

¹¹ DİB, *Teşkilat Albümü*, 78.

¹² DİB, *Teşkilat Albümü*, 78.

hizmet olarak nâsihlik görevini yürüttü.¹³ Dört yıllık askeri hizmetten sonra 24 Aralık 1918’de mülazim sâni¹⁴ olarak terhis edildi.¹⁵

Askerlik sonrası yarım kalan Darü’l-hilâfeti’l-aliyye Medresesi’ndeki eğitimine devam eden Lütfullah Bey, 5 Mayıs 1920’de bu okulun Sahn kısmından mezun olduktan sonra 10 Eylül 1920’de imtihanla girdiği Medresetü’l-Mütehassısın’ın (Medrese-i Süleymaniye)¹⁶ Tefsir-Hadis kısmından 21 Receb 1342’de¹⁷ (27 Şubat 1924) pekiyi dereceyle mezun olarak, Tevfik Gerçeker’in (ö. 1982)¹⁸ ifadesiyle mütehassıs din adamı¹⁹ icazetini almaya hak kazandı.²⁰ Müellifin Nûru’l-intibâh’ın iç kapağında risalenin yazılış tarihi olarak belirttiği h. 1342 yılı, medresenin kapanmadan önceki Cumhuriyet dönemi son mezunlarından olduğunu göstermektedir.

İttihat ve Terakki üyelerinden olup Büyük Millet Meclisi’nin 1920’de açılış duasını yapan Karacabey doğumlu, Şer’iye ve Evkâf Vekili ve Bursa Mebusu²¹ Mustafa Fehmi Gerçeker’den (ö. 1950)²² zahirî ilimlerden olduğu tahmin edilen bazı dersler aldı. Zira müellifin *Nûru’l-intibâh*’taki “Letâif ve işârât tarikiyle tedvin olunan te’vîlât-ı bâtınıyyeden bahs edemeyeceğim. Çünkü ulemâ-yı Bâtınıyye’nin beyân ettikleri esasât bir takım zevk ve hâlâta mütevakıftır. Bendeniz fenâ fillah bekâ fillah’tan bahs etmeğe salâhiyet kazanmaklığım için evvelâ o gibi hâlâtı bizzat müşâhede etmekliğim iktiza eder. Aksi takdirde mahiyetini bilmediğim bir şeyi iddia lâzım gelir ki bu ise hilâf-ı hakîkattır. İşte bunun için tasavvufî telif olunan tefâsirden bahs etmekte mazur bulunduğumu arz eylerim.”²³ ifadelerine

¹³ Haşim Özkardeş, “Ustad ve Fadıl-ı Muhterem Hacı Mehmed Lütfullah Baydoğan’ın Ebediyet Âlemine İntikali Münasebetiyle Kısa Bir Terceme-i Hali”, *Müslüman Sesi*, 17/281 (23 Kasım 1966), 6.

¹⁴ Mülazim sâni: Askerlik teşkilatında zabıtlığın ilk derecesi anlamında kullanılan tâbirdir. Terfi edilen bir üst derece Mülazım-i evvel olup yüzbaşı rütbesine tekabül etmektedir. Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, “Mülazım-i sani”, (İstanbul: MEB Yayınları, 1993), 2/612.

¹⁵ DİB, *Teşkilat Albümü*, 78.

¹⁶ Bu okul hakkında bilgi bk. Mübahat S. Kütükoğlu, “Dârü’l-hilâfeti’l-aliyye Medresesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/508.

¹⁷ Karacabeyli Mehmed Lütfullah, *Nûru’l-intibâh*, DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, No: 15635, kapak.

¹⁸ DİB, *Teşkilat Albümü*, 22.

¹⁹ Baydoğan, *Kur’ân*, XI.

²⁰ Karacabeyli, *Nûru’l-intibâh*, kapak; Özkardeş, *Müslüman Sesi*, 6; DİB, *Teşkilat Albümü*, 78.

²¹ DİB, *Teşkilat Albümü*, 22.

²² Veli Ertan, “Mustafa Fehmi Gerçeker”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları), 14/27-28.

²³ Karacaeyli, *Nûru’l-intibâh*, 13.

göre, bu eserini kaleme aldığı dönemde henüz tasavvufla bir meşguliyetinin olmadığı anlaşılmaktadır.

Nûru'l-intibâh'ın yazılışından sonra bu alana ilgi duyduğu ve tefsir âlimliğinin yanında tasavvufî yönüyle de bilinen Dağıstan doğumlu Seyyid Ahmed Hüsâmeddin'e (ö. 1925)²⁴ intisabının olduğu görülmektedir.²⁵ Mürşidinin vefat tarihi dikkate alındığında bu yöneliminin adı geçen eserin yazımından kısa zaman sonra olduğu anlaşılmaktadır. Yazarın 1949'da mürşidinden aldığı manevî emirle kasaba kasaba ve şehir şehir dolaşarak halkı bilgilendirme ve aydınlatmaya başlamış olması²⁶ ve *Kur'ân Bir Hikmet-i Ezelîyedir* eserini mutasavvıf erbabına ithaf etmesi²⁷ intisabının hayat boyu devam ettiğinin işareti olarak değerlendirilebilir.

1.3. Sosyal Hayatı ve Görevleri

Lütfullah Bey, İstanbul'daki eğitimine başladığı 1910 yılından itibaren memleketiyle alakasını kesmeyip medreselerde eğitimin yapılmadığı aylarda²⁸ Karacabey'e gelerek Nalbantlar (Nasrullah Paşa) Câmii'nde²⁹ öğle namazlarından sonra vaazlar vermiş ve milleti dinî bakımdan aydınlatmıştır.³⁰ Mezuniyetinden altı ay sonra, Tevfik Gerçeker'in ifadesiyle o dönemde İstanbul'un "kendi ayarında ihtiyaçtan fazla din adamı ile dolu"³¹ olmasına mukabil bu açıdan fakir olan³² İzmir'i tercih etmiş ve 1 Eylül 1924'te altıyüz kuruş maaşlı³³ olarak Dersîâm sıfatıyla ilk resmi görevine burada başlamıştır.³⁴ İzmir'in Eşrefpaşa semtine yerleşen³⁵ Karacabeyli, 29 Nisan 1961 tarih 309 sayılı Kararname³⁶ ile getirildiği Diyanet İşleri Başkanlığı Müşavere ve Dini Eseri İnceleme Kurul Üyeliği'ne kadar milleti irşad vazifesine devam etmiştir. İkinci görevine hocasının oğlu ve aynı zamanda 7. Diyanet İşleri başkanı olan Tevfik Gerçeker'in tavsiyeleri ile³⁷ tayin edil-

²⁴ Turan Alptekin, "Ahmed Hüsameddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları), 2/90-92.

²⁵ Baydoğan, *Kur'ân*, IX-XII.

²⁶ Baydoğan, *Kur'ân*, XIV.

²⁷ Baydoğan, *Kur'ân*, IV.

²⁸ Bu dönemde eğitime, Temmuz ve Ağustos ayları ile Ramazan ayında ara verilirdi, *Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi Nizamnâme-Ders Cedveli-Suret-i Tedris ve Kitaplar-Tâlimâtname* (İstanbul: Matbaa-ı Ahmet Kamil, 1330/1333), 31.

²⁹ Baydoğan, *Kur'ân*, X.

³⁰ Baydoğan, *Kur'ân*, X.

³¹ Baydoğan, *Kur'ân*, XI.

³² Baydoğan, *Kur'ân*, XI.

³³ MŞH. SAİD. nr: 248/27/1.

³⁴ DİB, *Teşkilat Albümü*, 78.

³⁵ Baydoğan, *Kur'ân*, XIII.

³⁶ DİB, *Teşkilat Albümü*, 78.

³⁷ Baydoğan, *Kur'ân*, IX.

miş³⁸ ve bu görevini 02.04.1964 tarihine kadar sürdürmüştür. Bu tarihten itibaren İzmir Gezici Vazifesi'ne atanan Karacabeyli 3 Temmuz 1966 tarihinde emekliye ayrılmıştır.³⁹

1.4. Vefatı

Lütfullah Bey, sağlığının giderek kötüleşmesi sebebiyle ailesiyle birlikte Mustafakemalpaşa'nın Tepecik Köyü'ne giderek istirahate çekilmiş ve 10 Eylül 1966'da burada vefat etmiştir.⁴⁰

1 5. Kişiliği ve İlmî Faaliyetleri

Hayatıyla ilgili ulaşılan bilgiye göre Lütfullah Bey'in ilim ehli bir aileden geldiği, ailesi tarafından küçüklüğünden itibaren iyi bir eğitimden geçirildiği gibi kendisinin de ilim tahsiline gayret ettiği anlaşılmaktadır. Zira onun, ilerlemiş yaşına rağmen askerlik sonrasında yüksek tahsiline devam etmesi bunun iyi bir delilidir. Ayrıca öğrencilik ile sonraki dönemlerde telif ettiği eserlerinde eğitiminin behresi net bir şekilde görülmektedir. Zira o, *Nûru'l-intibâh*'ta, Osmanlı toplumunun yeniden inşası için yönetici ve halkta olması elzem addedilen hususları ele aldığı gibi, Cumhuriyet sonrası dönemde de yaşadığı şehrin halkının eksikliğini hissettiği mevzuları da kürsünün yanında eserlerinde de işlemiştir.

Buna ilaveten akademik özellikli kaleme aldığı eserde dönemin dilini iyi bir şekilde kullanmasının yanında diğer eserlerinde meramın hedefe ulaşmasını temin edecek dili tercih etmesi onun Türkçe'nin haricinde Arapça ve Farsça'daki vukufiyetini gözler önüne serdiği gibi Batı dillerinden de Fransızca'yı öğrenmesi⁴¹ dünyaya bakış perspektifini ortaya koymaktadır.

Kendini anlatırken kullanmış olduğu “bendeniz”⁴² “dâiniz”⁴³ ve “âciz”⁴⁴ gibi ifadeleri gibi hakkında beyan edilenler de onun alçak gönüllü, samimi, yüksek ahlâkî değerlere sahip biri olduğunu göstermektedir. Onun bu özelliklerini kendisiyle tanışıklığı ve teşriki mesaisi olanlardan Kamil Miras'ın (ö. 1957) “Fazıl ve münevver müderrislerimizden Bay Lütfullah'ın ...”⁴⁵ şeklindeki değerlendirmesi ile Hasan Basri Tarman'nın “Merhum üstat gençlik ve tahsil hayatında da ince ruh, nezih, kibar, olgun ve ağır başlı haliyle kendisini arkadaşlarına sevdirmiş çalışkan, zeki azimli, metot ve

³⁸ DİB, *Teşkilat Albümü*, 78.

³⁹ DİB, *Teşkilat Albümü*, 78.

⁴⁰ Baydoğan, *Kur'an*, XX.

⁴¹ Baydoğan, *Kur'an*, XIII.

⁴² Karacabeyli, *Nûru'l-intibâh*, 12, 234.

⁴³ Karacabeyli, *Nûru'l-intibâh*, 271.

⁴⁴ Lütfullah Baydoğan, *Hazret-i Ali* (İstanbul: Büyük Kervan Matbaası, 1961), Önsöz.

⁴⁵ Baydoğan, *Kur'an*, XXI.

prensip sahibi oluşuyla da kuvvetli ve zamanın en yüksek tahsilini yapmıştır.⁴⁶ sözleri açıkça ortaya koymaktadır.

Karacabeyli'nin din konusunda hassasiyet sahibi olduğu gazetelere yazdığı yazılarda âyet ve hadislerin anlamlarını, gazetelerin oraya buraya atılmasından ötürü, birebir yazmaktan imtina etmesinden kolayca anlaşılmalıdır.⁴⁷

Lütfullah Bey'in sosyal hayatı sadece cami ve kürsü ile sınırlı kalmamış yüksek tahsil yıllarında Medresetü'l-mütehassisîn kısmı talebe derneği başkanlığını yürütmüştür.⁴⁸ Ayrıca Millî Mücadele'ye maddî katkılarda bulunduğu⁴⁹ gibi her daim halkın sorunlarıyla da ilgilenmiş ve bu kapsamda İkinci Dünya Savaşı döneminde dul ve çalışamayacak durumda olan sakat erkeklere yardım etmek amacıyla İzmir'de, İl Fakirlerine Yardım Derneği'ni kurmuştur.⁵⁰

1950 seçimlerinde siyasete giren, ancak mecliste olmayı başaramayan Lütfullah Bey'in kısmî demokrasi rüzgârının estiği dönemde ilk, orta ve yükseköğretim kurumlarında okutulması gerekli görülen din dersleri programına dair on iki maddelik bir öneri paketini devlet yetkililerine sunmuş olduğu belirtilmektedir.⁵¹

1. 6. Eserleri

Lütfullah Bey, halkı bir taraftan kürsülerden sözlü olarak irşad ederken diğer taraftan fiziki olarak ulaşmadığı insanların doğru dinî bilgilerden mahrum olmaması ve aydınlatılması adına basım ve yayın işleriyle de iştigal etmiş, bu manada gazete köşelerinde yazılar yazmış, kitaba kıyasla temini daha kolay olan bir dergi çıkarmış ve birden fazla eser de telif etmiştir. Bu çalışmada ilk defa tanıtılacak olan yazma halindeki *Nûru 'l-intibâh*'ın haricinde yayımlanmış eserleri muhtasar içerikleriyle şunlardır:

a. İyi Bilgiler, İstanbul: Güven Basımevi, 1939. Müellifin telif nedenini; “Cumhuriyet devrinin açtığı terakki ve tekâmül yollarında ilerlerken ruhun manevi gıdasını teşkil eden din ve ahlâk, talim ve terbiyesi hakkında iyi bilgileri kuvvetlendirip arttırmağa küçük bir yardım etmek”⁵² şeklinde açıkladığı bu eseri Kâmil Miras'ın takrizinde belirttiği “... tahririnde iltizam edilen sadelik ...”⁵³ çerçevesine bağlı kalınarak bazen bir iki paragraf

⁴⁶ Baydoğan, *Kur 'ân*, XIII.

⁴⁷ Baydoğan, *Hz. Ali*, (Önsöz), 3.

⁴⁸ Baydoğan, *Kur 'ân*, XI.

⁴⁹ Özkardeş, *Müslüman Sesi*, 6.

⁵⁰ Özkardeş, *Müslüman Sesi*, 6.

⁵¹ Baydoğan, *Kur 'ân*, XXI.

⁵² Baydoğan, *İyi Bilgiler* (İzmir: Meşher Basımevi, 1940), 3.

⁵³ Baydoğan, *İyi Bilgiler*, 109.

bazen bir veya birkaç sayfa halindeki konulardan ibaret olup 108 sayfa hacindedir.

b. Kürsü Dersleri, İzmir: Meşher Basımevi, 1940-1942, 1946. Eser, kendi ifadesiyle, dersiâm vaizi iken İzmir’de vermiş olduğu vaazlarını içermekte olup iki kısımdan oluşmaktadır.

c. İnsanlık Ödevleri, İzmir: Meşher Basımevi, 1944. “Beşeriyetin temiz ruhundaki yüksek ve insanca olan duygularını tabiiyyun ve maddiiyyun namı altında karartmağa çalışanlar vardır ki kendi fikir ve emellerine revaç vermek için ellerinden gelen her şeyi irtikaptan çekinmezler. Batıl felsefe ve yanlış safsataları ile beşeriyeti iğfal etmeği kendilerine bir vazife bilirler. (...) Birkaç vatandaşımı şerlerinden kurtarabilirsem ...” şeklinde ifade edilen amaçla kaleme alınan eserde kelâmî, tasavvufî ve felsefî meselelere değinilmektedir.

e. Bilgi ve Ahlâk (1.nci Kısım) İzmir: Meşher Basımevi, 1947. Kitap, kapağındaki bilgiye göre, müellifin daha önce bilgi ve ahlâk üzerine Millet Gazetesi’nde kaleme aldığı altmış kadar yazısından oluşmaktadır. Eserin, “... gazete sütunlarında mütaleasını takip edemiyenler için kolaylık vereceği ...”⁵⁴ düşüncesinden hareketle yayımlandığı ifade edilmektedir.

f. Hac Kılavuzu, İzmir: Doğanlar Basımevi, 1950. Adı itibariyle hacılar için hazırlanmış kılavuz türünden bir çalışma olduğu anlaşılmaktadır.

g. Hazret-i Ali, İstanbul: Büyük Kervan Matbaası, 1961. Kapağındaki bilgiye göre müellif bu kitabı, Diyanet İşleri Başkanlığı Müşavere ve Dini Eseri İnceleme Kurul Azası iken kaleme almıştır. Çalışmalarının en hacimli olan bu kitabı yazmadaki temel hedefini müellif, kitabın kapağında, “Hazreti Haiderin⁵⁵ irfan hazinesinden, fezail-i ahlakiyesinden, şecaat ve besaletinden bir nebze dahi şahı vilayetinin âşıklarına arz” edebilmek şeklinde belirtmektedir.

h. Kur’ân Bir Hikmet-i Ezeliyyedir, Ankara: Arı Matbaası, 1969. Karacabeyli’nin Ankara’daki görevi sırasında yazımına başladığı ve emeklilik döneminde gözden geçirdiği, ancak ölümünden sonra basılan bu eserde, bir milletin terakkisinin ancak Kur’ân’ın doğru anlaşılması ve anlatılmasıyla mümkün olacağından hareketle Kur’ân farklı yönleriyle anlatılmaya çalışılmıştır.

ı. Müslüman Sesi, İzmir: 1948-1985. Lütfullah Bey’in, gerçek İslâm ve Müslümanlıkla ilgili fikirlerin daha geniş kitlelere ulaşmasını⁵⁶ temin et-

⁵⁴ Baydoğan, *Bilgi ve Ahlâk* (İzmir: Meşher Basımevi, 1947), Ön Söz.

⁵⁵ Normalde “Haydar” şeklinde yazılması gerekirken birlikte müellifin neden böyle bir yazımı tercih ettiği hususunda eserin diğer sayfalarında herhangi bir bilgiye rastlanılmamıştır.

⁵⁶ Derginin okunduğu ve ulaştığı bölge ve şehirler ile ilgili bk. Mustafa Özel, “İzmir’de Bir Dergi: Müslüman Sesi”, *Yedi İklim*, 142-143, (Ocak-Şubat 2002), 86.

mek üzere 17 Kasım 1948'de neşretmeye başladığı ve başyazarlık ile yazı işlerini bizzat kendisinin yürüttüğü dergisidir. Siyasetten uzak durarak dinî, ilmî ve ahlâkî özellikli konularda milleti aydınlatmayı prensip edinen bu dergi, genellikle ayda bir olmak üzere 481 sayı çıkartarak 1985 tarihine yayın hayatını sürdürmeyi başarmıştır.⁵⁷

2. *NÛRU'L-İNTİBÂH*

2.1. İsmi, Telif Sebebi ve Tarihi

Eserin adı, iç kapak ile İfade-i mahsusa'da "*Nûru'l-intibâh*"⁵⁸ iken fe-rağ kaydında "er-Risâletü'l-imtihâniyye" şeklinde kayıtlıdır. İkinci ismin, eserin asıl adı olma ihtimali kuvvetli iken diğerinin, yazımından daha sonra uygun görüldüğü şekilde değerlendirilmesi mümkündür.

Yine eserin ilk ve son sayfalarındaki bilgilere göre yazım başlangıç tarihi belli olmayan bu eserin, 1 Receb 1342/27 Şubat 1924'te bitirildiği anlaşılmaktadır. Eserin başında ve ara sayfalarında herhangi bir tarihin düşürülmemesi, ne kadar bir sürede kaleme alındığı hususunda fikir yürütülmesini imkânsız kılmaktadır.

2.2. Muhtevası

Eserin muhtevasını, okul idaresi tarafından belirlendiği anlaşılan⁵⁹ Nisâ Sûresi 58. âyeti ve bununla bağlantılı hadise ek olarak çalışmada geçen kişilerin tabakât ilimlerine göre ele alınması oluşturmaktadır. Eserin konusunun geçen âyetle tespitinde, Birinci Dünya Harbi sonrası şartlarda toplumun yeniden ihyası düşüncesinin etkili olduğu düşünülebilir.

Eser; İfade-i mahsûsa'nın haricinde bir mukaddime (üç fasıl) ve beş babdan (1. bab yedi fasıl; 2. bab altı fasıl; 3. bab üç mebhas, iki nev ve bir kısım; 4. bab üç fasıl; 5. bab üç fasıl) oluşmaktadır. Başlıklar özet içerikle riyle şöyledir:

İfade-i mahsusa'da eserin adından ve telif sebebinden söz edilmektedir. Mukaddimenin birinci faslında tefsir ilminin tarîfi, mevzû ve gâyesi belirtildikten sonra tefsir ile te'vîlin farkı birden fazla âlimin görüşleri doğrultusunda anlatılmaktadır. Yazara göre İslâm'ın belirlemiş olduğu sınırlara gösterilen sadakatın ifadesi olarak tefsir, münkâd ve müstekreh diye ikiye ayrılmaktadır.⁶⁰

⁵⁷ İslamcı Dergiler Projesi (idp), "Müslüman Sesi" (Erişim 27 Ocak 2022).

⁵⁸ Karacabeyli, *Nûru'l-intibâh*, 6.

⁵⁹ Meşihat-ı Celile-i İslamiyye, "Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi ile Taşra Medaris Hakkında Nizâmname", *Ceride-i İlmiyye* (İstanbul: yy. Zilhicce 1335), 33/942.

⁶⁰ Karacabeyli, *Nûru'l-intibâh*, 7-11.

“Te’vil ile النَّارِ مِنْ مَّقْعَدِهِ فَلْيَتَّبِعُوا بِرَأْيِهِ الْقُرْآنَ مَنْ فَسَّرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ”⁶¹ başlığıyla açılan ikinci fasılda, daha önce te’vil konusuna yapılan itirazlara müellifi belirtilmeyen *Te’vilât-i Mâtürîdî* şerhinden nakillerle izah getirilmektedir. Tefvîkin keyfiyetine, başlıkta yer alan hadis bağlamında iki farklı açıdan yorum getiren müellif te’vîli, ‘inanç ve amele taalluk eden ve üzerimize vacib olan dinî hükümlerin, lafzın muhtemel anlamlarından çıkarılması ve açıklığa kavuşturulmasıdır’ şeklinde tanımlamaktadır.⁶²

Üçüncü fasıl “Mesâlik-i Tefsîriyye” başlığıyla açılmış ve bunlardan; muhaddisler, kelâmcılar, fakihler, dilciler, sözlükçüler, belagat, kurrâ ve bâtniyye sayılmış, ardından Nisâ Sûresinin 58. âyetin anlamının, letaif ve işârât tarikiyle tedvin olunan tasavvufî tefsirlere müracaat edilmeden rivayet ve dirayet tefsirleri çerçevesinde yapılacağına altı çizilmiştir.⁶³ Böylece bir taraftan bölümde takip edilecek metottan bahsedilirken diğer taraftan sözü edilen tefsir türlerinden yararlanmayacağına vurgulanmasıyla bu zaman diliminde tasavvufa karşı eğiliminin olmadığına da ışık tutulmuştur.

Nazm-ı Kerîm’in İcmâlen Mânası” başlığıyla açılan eserin birinci bölümü إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها... bölümünün (BAB I) birinci faslının muhtevası âyetin Arapça metni ile “Tahkik” başlığında verilen mealinden oluşmaktadır.⁶⁴

İkinci fasılda “Sebeb-i Nüzûlün Faidesi ve Nazm-ı Kerîmin Sebeb-i Nüzûlü” başlığı kullanılmış ve âyetlerin nüzûl itibariyle; hiçbir hadiseye istinaden olmaksızın nazil olanlar ile bir hadiseye ya da Hz. Peygamber’e (s.a.s.) sorulan bir suali müteakip inenler şeklinde sınıflandırıldığı belirtilmesinin ardından sebeb-i nüzûlün ilmî değere sahip olduğu, sağladığı faydalar çerçevesinden açıklanmıştır. Bu bağlamda Nisâ Sûresinin 58. âyetinin sebeb-i nüzûlüne dair değerlendirmeler rivayet ve dirayet tefsir kitaplarından aktarılmış, sonra sebeb-i nüzûldeki itibarın, sebebin hususu ile lafzın umûmünden hangisine yönelik olduğuna zihâr⁶⁵ ve liân⁶⁶ âyetleri çerçevesinde cevap aranmıştır. Netice itibariyle bu âyetlerde hükmün nüzûl sebebiyle münhasır kalmayıp umûma veya bir sınıfa teşmil edilmesinden “itibarın sebebin hususuna değil, lafzın umûmüne” olduğu sonucuna varılmıştır.⁶⁷

“Ufak Bir Muhâkeme” başlığında müellif, M. Abduh’un (ö. 1905) ilgi-

⁶¹ “Kur’ân’ı kendi görüşüne güvenerek tefsir eden cehennemdeki yerine hazırlansın.” Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *el-Câmi’u’ş-Şâhih*, nşr. Bedreddin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Tefsîru’l-Kur’ân”, Mukaddime (Hds. No: 2951). Hadis adı geçen eser ve yerde “... برأيه...” rivayetiyle yer almaktadır.

⁶² Karacabeyli, *Nûru’l-intibâh*, 11-12.

⁶³ Karacabeyli, *Nûru’l-intibâh*, 13-14.

⁶⁴ Karacabeyli, *Nûru’l-intibâh*, 15.

⁶⁵ el-Mücâdele 58/1-4.

⁶⁶ Nûr 24/6-9.

⁶⁷ Karacabeyli, *Nûru’l-intibâh*, 15-23.

li âyetin nüzûl sebebine dair fikirlerine yönelik şahsî değerlendirilmelerine yer vermiştir.⁶⁸

“Nazm-ı Kerîmin Mâ-kabline Münâsebeti” başlığıyla açılan üçüncü fasılda Süyûtî’nin (ö. 911/1505) İtqân’ından “münasebet”in anlamı verilmiş, ardından Nisâ Sûresinin 58. âyetinin aynı sûredeki 51 ve 56. âyetlerden hangisiyle bağlantılı olduğu izah edilmiştir. Bu minvalde Ebû'l-Hasan el-Bikâî’nin (ö. 885/1480) *Nazmü'd-dürer fi tenâsübi'l-âyâti ve ş-süver*, Cessâs’ın (ö. 370/981) *Ahkâmu'l-Kur'an* ve Fahreddin er-Râzî’nin (ö. 606/1210) *Mefâtihu'l-gayb* tefsirlerinden konuyla ilgili yorumlar aktarılmıştır. Buna ilaveten Nisâ Sûresinin 58. âyetinin muhataplarına temas edilmiş ve bunların; Hz. Peygamber, bütün mükellefler, halifeler, kadınların velileri, yöneticiler ve Yahudi bilgileri olduğu şeklinde yedi farklı görüşün ileri sürüldüğünün altı çizilmiştir.⁶⁹

“Birrivâye Âyet-i Celîlenin Tafsîlen Mânâsı” başlığını taşıyan dördüncü fasılda ilgili âyetin hükmü bir önceki başlığa göre daha ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Bu kapsamda İbn Abbas (ö. 68/687-88), İbn Cerîr (ö. 310/923) ve İbn Cüreyc’in (ö. 150/767) değerlendirmeleri zikredilmiştir. Âyetteki bazı kelimeler üzerinde yapılan yorumlar ve konuyla bağlantılı hadisler delil getirilerek emanetten kastın dinî hükümler ile dünyevî konularda adalete riayet olduğu vurgulanmıştır.⁷⁰

Aynı şekilde “Biddirâye Âyet-i Celîlenin Tafsîlen Mânâsı” başlığının kullanıldığı beşinci fasılda âyetin muhataplarının kimler ve içeriğinin nelerden ibaret olduğuna dair yorumlar tefsir kitaplarından verilmiştir. İnsanların davranışlarının esas itibarıyla yaratıcıya, insanlara veya kendine karşı olması sebebiyle âyetin kapsamının hasr edilmesinin uygun olmayacağı ve bu nedenle de emanetin bütün türlerinin kapsamına dâhil edilebileceğine dikkat çekilerek yorumlanması yapılmıştır.⁷¹

“İstırad” başlığında kendi düşüncelerini serdeden yazar, olayın türüne değil meydana geldiği zemine vurgu yaptıktan sonra Osmanlı münevverleri arasında, İslâm dininin ve medeniyetinin terakkiye mani olmadığı halde ilerlemenin ancak Batı medeniyetiyle gerçekleşebileceğini düşünen ve bu görüşe aşırı derecede bel bağlayanların olduğunu belirterek dönemindeki Batılılaşma zihniyetindeki çarpıklığa işaret etmiştir. Geri kalmışlıktaki temel nedenin din değil onun uygulamasındaki eksiklikler olduğunun altını çizen Karacabeyli, Garbın peşinden gidenlerin, sadece şahsiyetlerin değil aynı zamanda geleneklerini de kaybetmekte oldukları değerlendirmesini yapmıştır.⁷²

⁶⁸ Karacabeyli, *Nûru'l-intibâh*, 24.

⁶⁹ Karacabeyli, *Nûru'l-intibâh*, 25-28.

⁷⁰ Karacabeyli, *Nûru'l-intibâh*, 29-35.

⁷¹ Karacabeyli, *Nûru'l-intibâh*, 36-53.

⁷² Karacabeyli, *Nûru'l-intibâh*, 54-61.

“Emânet, Vedî‘a, Âriyeye Âid Ahkam-ı Fikhiyye ve İzahâtı” başlıklı altıncı fasılda vedî‘a (الوديعة) ve ‘âriye (العارية) hakkındaki ihtilafın beyanı ile ‘âriyenin hükmüne dair Şafiî fakihlerinin delilleri ve bu konuya dair Hanefî bilginlerinin cevapları irdelenmiştir. İçeriği oldukça geniş tutulmuş olan bu konu, yukarıda geçen kelimelerin tanımlarının verilmesinin ardından sahâbe uygulamaları ve görüşleri eşliğinde anlatılmış sonra da konuya dair Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944), Cessâs, Fahreddin er-Râzî ve Kurtubî’den (ö. 671/1273) nakillerde bulunulmuştur.⁷³

Yedinci fasılda “Âriyenin Hükmünü Tamamen İzah İçin Hanefî Âlimlerinin Şafiîlere Cevabı ve Bu Konuda Aklî Delilleri İle Dâîlerinin Hatâya Hakkındaki Vücûhunun Muhâkemesi” başlığına yer verilmiştir. Burada “‘âriye” kavramının fikhî açıdan açıklanmasının akabinde İbnü’l-Hümâm’ın (ö. 861/1457) *Fetħu’l-ğadîr*’i esas alınarak Hanefî ve Şafiî bilginlerinin mevzuya bakış açıları nakledilmiş ve bu minvalde ‘âriye, ‘akd (العقد), kabz (القبض) ve izn (الإذن) kelimeleri izah edilmiştir.

“Muhakeme” başlığında ise müellif, âyetin hitabının umum-i mükellefe yahut ümera-i millete yönelik olduğuna dair şahsî görüşünü argümanlarıyla temellendirmeye çalışmış, sonra da âyetteki يأمركم و نعيما kelimelerinin kırâat farklılıkları muhtasar olarak verilmiştir.⁷⁴ Ancak bu bilginin konuyla bağlantısının hangi açıdan olduğu hususunda herhangi bir izahatta bulunulmamış olması dikkat çekmektedir.

Eserin ikinci bölümü (BAB II) “Nazm-ı Hakîmin Te’vîl Vecihleri” başlığıyla açılmış olup alt başlıkları içerikleriyle şöyledir:

Birinci fasıl “Nazm-ı Hakîmin Sarf ve Lugat ve İştikâka Tatbiki” başlığına sahiptir. Burada Nisâ Süresinin 58. âyetinde yer alan harflerin haricindeki kelimeler, anlam açısından irdelenmektedir. Bu minvalde önce Allah lafzında iştikakı reddeden İbnu’n-Nakîb’in (ö. 698/1298), ardından lafzattullahta iştikakın olduğunu ileri sürenlerin görüşleri Râğıb el-İsfahânî’nin *Müfredât*’ından, diğer kelimeler de ayrıca Ebü’l-Bekâ’nın (ö. 1095/1684) *Külliyât*’ı, İbn Manzûr’un (ö. 711/1311) *Lisânü’l-Arab*’ı, Mecdüddîn İbnü’l-Esîr (ö. 606/1210) ile Süyûtî’nin *İtğân*’ı gibi müellif ve kaynak isimlerinden sonra aktarılmıştır.⁷⁵

İkinci fasılda “Nazm-ı Hakîmin Nahve Tatbiki” başlığı kullanılmış ve burada ilgili âyetteki kelimelerin nahiv açısından tafsilatlı açıklaması Süyûtî’nin *İtğân*’ından⁷⁶ aktarılmıştır.⁷⁷

⁷³ Karacabeyli, *Nûru’l-intibâh*, 62-69.

⁷⁴ Karacabeyli, *Nûru’l-intibâh*, 70-77.

⁷⁵ Karacabeyli, *Nûru’l-intibâh*, 78-89.

⁷⁶ Konu hakkında bk. Celâleddîn Abdurrahmân es-Süyûtî, *İtğân fi ‘ulûmi’l-ğur‘ân*, thk. Merkezi’-d-Diraseti’l-Kur‘âniyye (Medine: Mücemmeu’l-Melik Fehd li-Tıbaati’l-Mushafi’ş-şerif, ty.), 3/1017, 1058, 1063; 4/1212.

⁷⁷ Karacabeyli, *Nûru’l-intibâh*, 90-100.

Üçüncü fasıl, “Nazm-ı Kerîmin Meânî’ye Tatbîki, Nazm-ı Hakîmin Fasl-Vasl Mebhası” başlıklıdır. Belagatte muhatabın kelâm karşısındaki durumları konusuyla başlanılan bu faslın temel kaynağını Süyûtî’nin *İtkân*’ı oluşturmaktadır.⁷⁸ Konuya dair Seyyid eş-Şerif el-Cürcanî (ö. 816/1413), Tefâtânî (ö. 792/1390), Zemahşerî (ö. 538/1144), İbnü’l-Hacib (ö. 646/1249), Sekkâkî (ö. 626/1229), *Tenkîh* sahibi Sadrüşşerîa es-Sânî (ö. 747/1346) ile Birgivi’nin (ö. 981/1573) yanında Eş‘arî, nuhat mezhebi ve cumhur gibi kişi ve ekollerin görüşleri doğrultusunda⁷⁹ anlam bakımından cümle türlerinin farkları, isnad türleri, el-emr (الأمر) kelimesi ile emir sîgasının farkları ve kullanım şekilleri, lam-ı tarifi anlamları ve mevzûun leh itibariyle kazandığı mânalar anlatılmıştır. Ardından belagat konularından âyetteki ıtıab ile fasl-vasl ele alınmıştır.

“Nazm-ı Hakîmin Beyân ve Bedîe Tatbîki” başlığıyla açılan dördüncü fasılda mânanın eda yolları olan hakikat, mecaz ve kinayenin tanımlarıyla mecazın türlerine değinilmiş ve ilgili âyetteki mecazın türünün, emânât (الأمانات) kelimesinin ism-i mef‘ûl anlamında kullanılması hasebiyle mürsel olduğu belirtilerek alakaları zikredilmiştir. Bu bağlamda a‘yanın mânaya yani te’diyenin itikad ve sair konularda değil ancak a‘yanla mümkün olabilmesi itibariyle âyette mecazın kısımlarından tağlîbin ve إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا kısmında da leff ü neşr-i gayr-i mürettebin haricinde ikisi de isimde olan cinas türünün yer aldığı altı çizilmiştir.⁸⁰

Beşinci fasıl “Nazm-ı Hakîmin Usûl ve Kelâma Tatbîki” başlığıyla belirlenmiş ve burada bahsin esasını teşkil eden emr (الأمر) kavramının tanımı yapılarak mevzuya başlanmış, ardından emrin vücub ifade edip etmemesi, hangi durumlarda mecazî anlamlarda kullanıldığı, bu anlamların nasıl anlaşıldığı hususlarında, Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916), İmam Şafîî (ö. 204/820), İmam Mâlik (ö. 179/795), *Fuşûlü’l-bedâiyi* sahibi Şemseddin el-Fenârî (ö. 843/1431) ile aynı çizgiyi takip ettiğine vurgu yapılan fakat isimleri zikredilmeyen bazı bilgin, fukaha ve Mu‘tezilî âlimlerin görüşleri doğrultusunda izahlar yapılmıştır.⁸¹

Altıncı fasıl “Âyet-i Celîlenin İlm-i Kelâma Tatbîki” başlıklıdır. Burada emrin tanımı yapılmış, ardından bazı Mu‘tezilî bilginlerin konu hakkındaki görüşlerine yer verilerek tartışılmıştır. Daha sonra “emir” ve “irade” konularında Seyyid Şerif el-Cürcanî’nin görüşleri *Şerhu’l-Mevâkıf*’inden özetlenerek nakledilmektedir.⁸²

Üçüncü bölüm (BAB III) “Nazm-ı Hakîmin Fıkhî Vecesi” başlığıyla verilmiş olup alt konular şunlardır:

⁷⁸ Konu hakkında bk. Süyûtî, *İtkân*, 5/1588.

⁷⁹ Karacabeyli, *Nûru’l-intibâh*, 101-109.

⁸⁰ Karacabeyli, *Nûru’l-intibâh*, 109-110.

⁸¹ Karacabeyli, *Nûru’l-intibâh*, 111-112.

⁸² Karacabeyli, *Nûru’l-intibâh*, 112-115.

Kaynaklarını Ebûl-Bekâ'nın *Külliyyât*'ı ile Muhammed Abduh'un tefsiri oluşturan ve "Siyâset-i Şer'iyenin Mukaddimesi" başlığıyla açılan birinci mebhaste siyasetin tanımı, konusu, türleri, amacı ve ilkeleri, konuya dair âyetlerin (Mâide 5/3, Nisâ 4/58) ihtiva ettiği siyaset türleri ile Muhammed Abduh'un yorumları yer almaktadır.⁸³

Öncekilerden farklı bir bölümlenimin yapılabirinci nev', birinci kısım olarak düzenlenen ve "Umûr-ı Müslimîne Ait Olan Tevliye Beyânındadır" başlığıyla açılan birinci fasıl, İbn Teymiyye'nin (ö. 622/1225) *Mecmû'atü'l-fetâvâ*'sından⁸⁴ siyasetle ilgili aktarılan görüşlerinden oluşmaktadır.⁸⁵

Bir önceki konunun devamı mahiyetinde olan ve aynı kaynaktan alınan "Ümera-i Mümininin Zîr İdarelerinde Mevcut Olan Efrâd-ı Beşeriyyenin Hukukunda Adalete Riayet Edip Edemediklerinin Mîzan u Mikyasını Beyan Eder" başlıklı ikinci fasılda hükümleri uygulamada insan gücünün önemi, adaletin bütünüyle tenfizinin imkânı, bir yöneticinin adaleti tesis edebilmesi için sahip olması gereken özellikler, hadislerin yanında Mâide Süresinin 44-47. âyetleriyle ilgili müfessirlerin yorumları ve emanetin mercii konuları üzerinde durulmuştur.⁸⁶

"Vezâif-i Âmmede Kuvvet İle Emanetin Ehemmiyeti" başlığıyla verilen ve "kuvvet" ile "emanet" kavramları ekseninde işlenen üçüncü fasılda her vazifenin şekline ve haline göre ehliyetin değişebileceğine işaret edilmiş ve vazifelendirmede, Hz. Peygamber'in Hâlid b. Velîd'i (ö. 21/642), bir olaydaki şahsî tasarrufu karşısında serzenişte bulunmasına rağmen⁸⁷ yine de kumandan tayin etmesinden ve dinî otoritelerin uygulamalarından hareketle, toplum menfaatinin esas alınmasının temel prensip olarak benimsenmesinin gerekliliğine vurgu yapılmıştır.⁸⁸

İkinci kısmın başlığı "Emvâle Mûteallik Emânât" şeklinde belirlenmiş olup beş fasıl halinde düzenlenmiştir. "A'yân ve Duyûn-i Amme ve Duyûn-i Hassa Beyanı" başlıklı birinci fasılda yönetici ve tebaanın birbirine karşı sorumluluklarını yerine getirmekle mükellef olduklarına, meşru hakların haricindekini talep edemeyeceklerine ve İslâm'da hükümetin görevinin kanunları uygulamanın yanında toplumsal birliğin temini ile dinî ve medenî hakların korunması olduğuna işaret edilmiştir.⁸⁹

⁸³ Karacabeyli, *Nûru'l-intibâh*, 116-119.

⁸⁴ Ebu'l-Abbâs Takıyyuddîn Ahmed b. Abdulhalîm İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, nşr. Âmir el-Cezzâr-Enver el-Bâz (el-Mansure: Dâru Ebi'l-Vefâ, 1426/2005), 13/202; 28/138 vd.

⁸⁵ Karacabeyli, *Nûru'l-intibâh*, 120-126.

⁸⁶ Karacabeyli, *Nûru'l-intibâh*, 126-131.

⁸⁷ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cûfi el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhîh*, nşr. Bedreddin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Cum'a", 217.

⁸⁸ Karacabeyli, *Nûru'l-intibâh*, 131-134.

⁸⁹ Karacabeyli, *Nûru'l-intibâh*, 134-137.

“Beytülmalin Aksamını Beyan Eder” başlığıyla verilen ikinci fasılda kitap ve sünnetle sabit olan ganimet malının taksiminde fakihlerin farklı görüşlere sahip oldukları belirtilmektedir. Savaşlarda fedakârlık gösteren askerlere fazla mal verilmesinin caiz, bunun yanında piyadenin bir, farklı görüşler olmakla birlikte süvarinin üç hisse sahibi olduğunun altı çizilmiştir.⁹⁰

Üçüncü fasılın başlığı “Sadakat-i Muttehezîni Beyan Eder” şeklinde olup burada borcu bir mâsiyet irtikâbından neşet etmemiş birine, miktarı ne kadar çok olursa olsun borcunu ödeyinceye kadar,⁹¹ aynı şekilde “hükûmet guzât-ı müslimîne techîzât ve iâşelerini kâfi miktarda temîn etmiyorsa onlara ve ihtiyacı olan Müsliman hacılara sadaka vermenin câiz olduğuna⁹² dikkat çekilmektedir.

“Fey’in Hükümünü ve Hikmet-i Teşriyyesini Beyan Eder” başlığıyla açılan dördüncü fasılda fey’in kanunî hikmeti ifade edildikten sonra fey’ gibi sahipsiz kalan malların da beytülmale ait olduğunun altı çizilmektedir. İslâm hukukunda devletin, gücü nispetinde toplumunun ihtiyaçlarını karşılamasının yanında maddî ve manevî açılardan da terakkî etmesini sağlayarak fertleri İslâm cemiyetine yararlı şahıslar haline getirmekle yükümlü olduğu belirtilmektedir.⁹³

Konunun devamı mahiyetindeki beşinci fasıl “Fey’in Masraflarını ve Eşkâl-i Hükûmeti Beyan Eder” başlıklıdır. Fey’in, Müslüman savaşçılar sayesinde beytülmale gelen kazanım olduğu bu nedenle taksiminde bu savaşçılara önceliğin tanınması önemli olmakla birlikte ordunun ihtiyacından fazla olması durumunda toplum faydasına da sarf edilebileceği yönünde fikir beyan edenlerin olduğuna dikkat çekilmektedir.⁹⁴

İbn Teymiyye’nin, Mecmû’atü’l-fetâvâ’sının⁹⁵ kaynak olarak kullanıldığı ikinci nev’, “Efrâd-ı Beşeriyye Arasında Cari Olan Hüküm; Hudûd ve Hukûka Âittir” başlığıyla verilmiştir. Müslümanların geneli ile belirli şahıs veya grubun menfaatine yönelik olarak iki başlık altında düzenlenen konu yedi fasıl halinde işlenmektedir.

“Kuttâ’-ı Tarîkin Keyfiyet-i Tecziyelerini Beyan Eder”⁹⁶ başlığıyla açıl-

⁹⁰ Karacabeyli, *Nûru’l-intibâh*, 138-140.

⁹¹ Karacabeyli, *Nûru’l-intibâh*, 141.

⁹² Karacabeyli, *Nûru’l-intibâh*, 140-141.

⁹³ Karacabeyli, *Nûru’l-intibâh*, 142-145.

⁹⁴ Karacabeyli, *Nûru’l-intibâh*, 145-151.

⁹⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû’atü’l-fetâvâ*, 18/165.

⁹⁶ Başlık metinde “Efrâd-ı beşeriyyenin mallarını gasp ve âdât fikre mefsedetkârane-siyle teşhîr-i silah ederek yolda gelip geçenlere taarruz eden kâtu’t-tarîkin ne keyfiyetle tecziye edileceği ve bu babtaki hükm-ü şerîyi beyân” şeklinde genişletilmiştir.

mış birinci fasılda yol kesme eyleminde bulunanlara uygulanacak cezanın Mâide Sûresinin 33. âyetinde beyan edilen olduğu ve bu cezanın tenfizinin, ehl-i İslâm'ın Allah'ın kulları ve Resûlü'nün ümmeti olmalarından kaynaklandığı ileri sürülmüştür. Cezaların uygulanmasında yetkililerin, toplum menfaati dikkate alınarak cezanın hafifletilmesine yönelik değil artırma cihetinde yetkiye sahip olduğunun altı çizilmiştir.⁹⁷

“Sârikin Hükümünü Beyan Eder” başlıklı ikinci fasılda hırsızın elinin kesilmesi gerektiğinin kitap,⁹⁸ sünnet⁹⁹ ve icmâ ile sabit olduğu belirtilmekte ve hadlerin temel esprisinin bozgunculuğun ortadan kaldırılması olduğundan yöneticilerin bu konuda müsamahakâr davranmalarının toplum düzeninin bozulmasına sebebiyet vereceğine dikkat çekilmektedir.¹⁰⁰

“Hadd-i Zinanın Hükümünü Beyan Eder” başlıklı üçüncü fasılda muhsan (محسن) zânînin cezası hususunda İslâm hukukunda oluşan farklı görüşlere yer verilmiştir.¹⁰¹

Dördüncü fasıl “Hadd-i Şüribün Hükümünü Beyân” başlıklıdır. İçki içmenin cezasının sünnet ve icma ile sabit ve vacib olduğuna Nesâî'deki hadis-i şerîfi¹⁰² delil gösterilmektedir. Konunun anahtar kavramı olan hamr'ın (الخمير) tanımı yapıldıktan sonra ana maddelerinden bahsedilmiştir. Prensip olarak sarhoşluk veren her şeyin haram sayıldığı¹⁰³ ilkesinde görüş birliği olmakla birlikte şarabın tedavi için kullanımında muhtar olan görüşün cevaz yönünde olduğuna işaret edilmiştir.¹⁰⁴

Beşinci fasıl “Hadd-i Kazfın Beyanındadır” başlığını taşımaktadır. İftira cezasının kitap, sünnet, icmâ-ı ümmet ile sâbit olduğunun altı çizilmiş, hür ve iffetli (muhsan) birine zinâ veya livâta ile iftira edip ispat edemeyene seksen değneğin vurulacağı ve bu cezanın Nûr Sûresinin 4. âyetiyle sabit olduğu belirtilmiştir.¹⁰⁵

Ta'zir cezasının ele alındığı altıncı fasılın başlığı “Ahkâm-ı Ta'zir Beyânındadır” şeklindedir. İslâm hukukunda ceza türü belli olmayan; yöneticilerin beytülmale, memurların veya yetkililerin vakfa hıyanetleri gibi suçla-

⁹⁷ Karacabeyli, *Nûru'l-intibâh*, 152-155.

⁹⁸ el-Mâide, 5/38.

⁹⁹ Buhârî, “Hudûd”, 14; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-Şâhîh*, nşr. Muhammed Fuad Abdülbâkî (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Hudûd”, 2.

¹⁰⁰ Karacabeyli, *Nûru'l-intibâh*, 155-156.

¹⁰¹ Karacabeyli, *Nûru'l-intibâh*, 156-157.

¹⁰² Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî*, nşr. Bedrettin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Eşribe”, 43.

¹⁰³ Müslim, “Eşribe”, 73.

¹⁰⁴ Karacabeyli, *Nûru'l-intibâh*, 158-159.

¹⁰⁵ Karacabeyli, *Nûru'l-intibâh*, 160.

rın irtikabı durumlarında ta‘zire başvurulduğuna vurgu yapılmaktadır. Derecesinin belirlenmesi, yetkili kişilerin takdirine bağlı olduğu belirtilen cezanın zamana, şartlara ve işleyen durumuna göre değişebileceği, mesâlih-i âmme dikkate alınmak suretiyle cezanın tatbikinin gerekliliğinin kabul gören görüş olduğu¹⁰⁶ nakledilmektedir.¹⁰⁷

Yedinci fasıl “Ukûbâtın Aksâmını ve Cihadın Ehemmiyetini Beyan Eder” başlıklıdır. İslâm’da cezaların iki çeşit olduğu; birincisinin buraya kadar ele alınanlardan, ikincisinin ise İslâm dinini kabul etmeyene uygulanan cihad olduğu denmektedir. Zira İslâm’da cihadın, Müslüman olmayanları dalâletten kurtarmak ve İslâm’a davet etmek suretiyle insanlar arasında eşitlik, adalet, refah ve saadeti sağlayarak İslâm’ı yeryüzüne hâkim kılmak için Bakara Sûresinin 216. âyetiyle farz kılınmış olduğu ve bazı durumlarda kadınların da erkekler gibi cihad konusunda aynı yükümlülikle mükellef olduklarının Enfâl Sûresinin 72. âyetinden anlaşıldığına işaret edilmiştir.¹⁰⁸ Devamında açılan “Hulâsa” başlığında buraya kadar ele alınan siyaset konularının özeti yapılmaktadır.

İkinci mebhâs “Nazm-ı Kerîm’in Rekâik-i Ahlâkiyyesi” adını taşımaktadır. İslâm’ın ahlâk anlayışından bahsedildiği bu mebhâste ahlâkın tanımı, gayesi, mevzûu ve türleri ele alınmaktadır. Müttekaddimîne göre ahlâkın hasene ve kabîha olarak iki kısma ayrıldığı belirtildikten sonra, Nisâ Sûresinin 58. âyetinde emredilen “emanet” ve “adalet”in ahlâkın birinci kısmının iki bölümünü teşkil ettiğine işaret edilmiştir. Aynı şekilde dinsiz bir toplumda ahlâkî üstünlükler olmadığı gibi ahlâksız bir toplumda da gerçek dinden söz edilemeyeceği ve “أَرْبَعٌ إِذَا كُنَّ فِيكَ فَلَا عَلَيْكَ مَا فَاتَكَ مِنَ الدُّنْيَا: حِفْظُ أَمَانَةٍ، وَعَقْدُ طُعْمَةٍ وَصِدْقُ حَدِيثٍ، وَحُسْنُ خَلِيقَةٍ، وَعَقْفَةُ طُعْمَةٍ” hadisinden¹⁰⁹ hareketle ahlâkî faziletlerin, bir milletin vicdanına hâkim olmasıyla milletin koruma altına alınmayacağı belirtilmiştir. Devamında ahlâkın; kendisine verilen görevleri bihakkın ifa etmek olan ferdiyye, ev halkının görevlerinden ibaret olan beytiyye diğer adıyla ictimâiyye ve toplum fertlerine karşı olan görevlerden ibaret olan ve esasını yardımlaşma ile dayanışma teşkil eden ictimâ-i cinsiyye/ahlâk-ı siyâsiyye şeklinde üç türlü olduğuna dikkat çekilmiştir.¹¹⁰

“Nazm-ı Kerîmden Müstefâd Olan İctimâiyyât” başlığını taşıyan üçüncü mebhâste Âl-i İmrân Sûresi 103 ile Nisâ Sûresi 59. âyetlerden hareketle İslâm dininin bütün milletleri, kavimleri, özel menfaatleri, farklı siyasi anlayışları ortadan kaldırarak genel bir kanuna itaat etmeyi em-

¹⁰⁶ İbn Teymiye, *Mecmû‘u’l-fetâvâ*, 18/189.

¹⁰⁷ Karacabeyli, *Nûru’l-intibâh*, 160-161.

¹⁰⁸ Karacabeyli, *Nûru’l-intibâh*, 162-166.

¹⁰⁹ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhakî, *el-Câmi‘ li-şu‘abi’l-îmân*, thk. Abdülalî Abdülhamid Hâmid (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1423/2003), 7/202.

¹¹⁰ Karacabeyli, *Nûru’l-intibâh*, 167-180.

rettiği ve bu amaç için bir merci ihdas ettiğine vurgu yapıldıktan sonra dünya Müslümanlarının merkezî bir siyasete bağlı olmalarının sağlayacağı faydanın açıklamaya hacet bırakmayacak derecede âşikârlığına işaret edilmiştir. İslâmî toplumda uhuvvet (kardeşlik) ve müsâvat (eşitlik) gibi temel iki düştürün olduğu ve Hucurât Sûresinin 10. âyetinde en yalın şekliyle dile getirilen uhuvvetin ihlal edilmesi söz konusu olduğunda ise arabuluculuğa başvurulmasının emredildiği,¹¹¹ zira şahsî hayatın toplumsal hayata, kişisel menfaatlerin de toplum menfaatlerine bağlanmış olmasının İslâm’ın toplum dini olmasından kaynaklandığının altını çizilmiştir.¹¹²

Dördüncü bölüm (BAB IV) Nisâ Sûresinin 58. âyetiyle münasebeti kurulan *عن عطاء بن يسار عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه قال: بينما النبي، صلى الله عليه وسلم، في مجلس يحدث القوم جاءه أعرابي فقال: متى الساعة؟ فمضى رسول الله، صلى الله عليه وسلم، يحدث. فقال بعض القوم: سمع ما قال فكره ما قال. فقال بعضهم: بل لم يسمع حتى إذا قضى حديثه. قال: أين أراه السائل عن الساعة؟ قال: ها أنا يارسول الله، قال: إذا ضُيِّعَت الأمانة فانتظر الساعة. فقال: كيف إضاعتها؟ قال: إذا وُسد الأمر إلى غير أهله فانتظر الساعة.*¹¹³ hadisin farklı disiplinlere göre değerlendirilmesini içermektedir. Üç başlık halinde tertiplenen fasıllar içerikleri itibariyle şöyledir:

“Hadis-i şerîfin İcmâlen Meânîsi ve Mevzûu ve Tafsilên Meânîsi” başlıklı birinci fasılda hadisin Nisâ Sûresinin 58. âyetiyle olan münasebeti üzerinde durulmaktadır. Konu emanet, emanet ehli ve te’diye (التأدية) kavramları çerçevesinde ele alınmaktadır. Hadisin ilgili âyetle münasebetinin, âyetteki hitabın yöneticilere ve emirü’l-mü’minine yönelik olmasından kaynaklandığı, sebab-i nüzûlü özel bir tevliyeye dayansa da, Kur’ân-ı Kerim’in hitabının bütün Müslümanlara yönelik olmasının, durumun genelleştirilmesine mani olmadığına vurgu yapılmaktadır. Hadiste geçen a’rabî (أعرابي), es-sâ’at (الساعة), vessede (وسد) ve el-emr (الأمر) kelimeleri açıklandıktan sonra hadisin irabı yapılmış ve son olarak anlamı üzerinde durulmuştur. Hadisin anlamının ele alındığı kısımda bedevinin sualine Hz. Peygamber’in hemen cevap vermemesinin ihtimalleri irdele-nip hadisten çıkarılabilecek hükümler tespit edilmeye çalışılmış ve bu kapsamda bazı fakihlerin görüşleri çerçevesinde soru sorana karşı takını-lacak tavırla ilgili prensipler sıralanmıştır.¹¹⁴

İkinci faslın başlığı “Hadis-i Şerifin Usûl-i Hadise Tatbiki” şeklinde olup kaynağı Süyûtî’nin *Takrîbü’n-Nevevî* şerhidir.¹¹⁵ Hadis usulü ilminin rivayet ve dirayet açısından tariflerinin haricinde mevzûu, gayesi, hükmü ve kurucusuna dair özet bilgiler kaydedilmiş, akabinde rivayet ve dirayet

¹¹¹ Karacabeyli, *Nûru’l-intibâh*, 182.

¹¹² Karacabeyli, *Nûru’l-intibâh*, 181-188.

¹¹³ Buhârî, “İlim”, 2.

¹¹⁴ Karacabeyli, *Nûru’l-intibâh*, 189-205.

¹¹⁵ Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Tedribu’r-râvî fi şerhi Takrîbi’n-Nevevî*, şrh. Ebû Abdurrahman Salah b. Muhammed b. Uvayda (Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1417/1996), 1/8 vd.

açısından hadis ilminin farklarına dikkat çekilmiştir. Hadis ilminde kullanılan muhaddis, hâfiz, hüccet ve hâkim sıfatlarının tanımlarından sonra ikinci konuda İbn Hacer el-Askalânî'nin görüşleri çerçevesinde hadislerin taksimi ele alınmıştır.¹¹⁶

“Hadis-i Şerîfin Nakd-i Ricâle Tatbîki” başlıklı üçüncü faslın mukaddimesinde nakdin tanımı, konusu, kurucusu, faydası ile bu ilmin ortaya çıkma nedenleri üzerinde durulmuştur. Fasılda, tenkitte takındıkları tavır itibariyle munekkitlerin; müteşeddîdûn/tutucular, mütesahilûn/kolaycılar ve mütevassitûn/orta yolu tutanlar şeklinde tasnif edilmiş oldukları belirtildikten sonra her üç tabakadan birkaçının kıyaslama ifadeleriyle tenkitteki tutumlarına işaret edildikten sonra ilgili hadisin râvileri bu tasnife göre değerlendirilmiştir.¹¹⁷

Kitabın beşinci bölümü (BAB V) tabakat bilgisine tahsis edilmiştir. Bu bapta çalışmanın tefsir bölümünde geçen bazı müfessir ile kurrânın biyografilerinin yanında hadis tabakatıyla ilgili genel bilgiler verilmektedir. Bu bölümün içerikleri itibariyle fasılları şöyledir:

Birinci fasıl “Tabakâtü Ba‘zı'l-Müfessirîn” başlıklıdır. Bu konuda takip edilen yöntemlerden bir cümle ile söz edildikten sonra İbn Sübkî'nin (ö. 771/1370) usulü tatbik edilerek her asrın bir tabaka kabul edildiği belirtilmiştir. Bu kapsamda çalışmanın tefsir bölümünde geçen müfessirlerin tabakalardaki yerlerine işaret edilmiştir.¹¹⁸

İkinci fasıl “Tabakâtü Ba‘zı'l-Kurrâ” adını taşımaktadır. Metot hakkında herhangi bir malumatın verilmediği bu fasılda Zehebî'nin (ö. 748/1348) *Tabakâtü'l-kurrâ*'sından (*Ma'rifetü'l-kurrâ'i'l-kibâr*) Ebû Cafer el-Medenî, İbn Âmir, İbn Kesîr, Âsım, Nâfi', Ebû 'Amr b. el-'Alâ', Hamza ez-Zeyyât, Hafs b. Süleyman, Kisâi, Verş, Kâlûn, Dûrî ve Sûsî gibi kurrânın biyografileri aktarılmıştır.¹¹⁹

“Tabakâtü Ba‘zı'l-Muhaddisîn” başlıklı üçüncü fasılda hadisçilerin tabakaları hakkında farklı rivayetlerin olduğunu, konuyla ilgili sayıyı İbn Hacer (ö. 852/1449) 12, İbn Salâh (ö. 643/1245) 17, Zehebî 21 (*el-Mu'in fi tabakâti'l-muhaddisîn*'inde ise yirmi yedi) olarak verirken Süyûtî'nin, *Takrîbü'n-Nevevî* şerhinde tabaka sayısını üç olarak ele aldığını ve tamamının sayılmasının imkân dâhilinde olmadığını söyleyen müellif, İbn Hacer'in görüşünü - saymış olduğu şahıslar muhaddis tarifine tam mânâsıyla uyduğundan- kabul ettiğini beyan etmektedir. Bu bağlamda önce 12, akabinde 21 tabakayı örnek şahsiyetlerin isimlerini zikrederek vermiştir.¹²⁰

¹¹⁶ Karacabeyli, *Nûru'l-intibâh*, 206-219.

¹¹⁷ Karacabeyli, *Nûru'l-intibâh*, 220-234.

¹¹⁸ Karacabeyli, *Nûru'l-intibâh*, 235-253.

¹¹⁹ Karacabeyli, *Nûru'l-intibâh*, 254-270.

¹²⁰ Karacabeyli, *Nûru'l-intibâh*, 271-280.

Hâtimetü'l-kitâbda yazar, Buhârî'nin (ö. 256/870) *Şahîh*'inde yer alan hadisleriyle ilgili farkı kaynaklarda yapılan değerlendirmelere değinmektedir. İbnü's-Salâh'a (ö. 643/1245) göre buradaki hadislerin sayısı, mükerrerlerle birlikte 7275, mükerrersiz 4000 iken İbn Hacer'e göre toplam sayı 7397, mükerrersiz 2602, mutâbaât 344,121 mu'allakât 1341, mevkuf ve maktû haricindeki hadisler 9082 olduğu bilgisine değinilmiş ve tercihin İbn Hacer'in *Mukaddime*'sindeki açıklamasından yana kullanıldığını beyan edilmiştir.¹²²

2.3. Müellifin Metodu

Karacabeyli Lütfullah Bey'in, incelemeye konu olan *Nûru'l-intibâh* isimli bu eserinde, ele aldığı konuların mahiyetine göre tek bir kuralı takip etmediği görülmektedir. Buna göre çalışmada dikkat çeken özellikler şöyledir:

Eser, dönemin yüksek tahsil kurumu olan Mutehassisîn (Süleymaniye) Medresesi'nin Tefsir-Hadis bölümünün derslerini ihtiva edecek şekilde hazırlanmıştır. İşlenen konuların ağırlık oranına bakıldığında çalışmada tefsir birinci, hadis ikinci, tabakat ise üçüncü sırada gelmektedir.

Bölüm için "bab" ismini kullanmakla birlikte birinci ve ikinci alt başlıklarda, "nev", "mebhas", "kısım" vb. farklı isimler tercih edilmiştir. Genel bir özellik olarak konular, ayrıntıya girilmeden ve özünden sapmadan ihtiyaç duyulan bilgiyle sınırlandırılmıştır. İlimlerin tarifleri, konuları, faydaları ile sonuçlarının yanında bazen de kurucularından söz edilmiştir.¹²³

Tamamında olmasa da bazı başlıklarda¹²⁴ ilgili konunun kaleme alınma nedeninden, bunun yanında tefsir,¹²⁵ tabakat¹²⁶ gibi ana bölümler ile az da olsa alt başlıklarda¹²⁷ yöntemden bahsedilmiştir. Bu bağlamda deneyim ve tecrübe sahibi olunmayan işârî tefsir türünden kaçınılacağı¹²⁸ beyan edilmiştir.

Kaynakların kullanımında sabit bir metot uygulanmamış; kimi zaman sadece müellifin ya da eserin, kimi zaman da eser-müellif ikilisinin ardından bilgi verildiği gibi kronolojik sıranın da takip edilmemiştir. انتہ ¹²⁹ veya

¹²¹ Bu rakam, kaynakta, 311 şeklinde ifade edilmektedir. Bkz. Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Hedyü's-sarî muqaddimetü Fethi'l-bârî* (Kahire: Dâru'r-Reyyân li't-turâs, 1407/1986), 1/493.

¹²² Karacabeyli, *Nûru'l-intibâh*, 281-282.

¹²³ Karacabeyli, *Nûru'l-intibâh*, 206

¹²⁴ Karacabeyli, *Nûru'l-intibâh*, 7.

¹²⁵ Karacabeyli, *Nûru'l-intibâh*, 12.

¹²⁶ Karacabeyli, *Nûru'l-intibâh*, 235, 271

¹²⁷ Karacabeyli, *Nûru'l-intibâh*, 142, 152.

¹²⁸ Karacabeyli, *Nûru'l-intibâh*, 13.

¹²⁹ Karacabeyli, *Nûru'l-intibâh*, 63, 67, 74, 80, 90, 191, 134.

انتهى كلامه¹³⁰ cümleleriyle bittiği belirtilen alıntılarda konuyu ilgilendirdiği kadarıyla yetinilmiş olup bunların istifade edilen kaynaklardan aktarımında tercüme yöntemi kullanılmıştır.

Nakd-i ricâl ve tabakât kısımlarındaki bazı şahısların isimlerinden önce “üstad”¹³¹ kaydı dikkat çekmektedir. Bu, ilgili kişiye dair bilgilerin, hocanın yazdırmış olduklarından istifade edilerek kaleme alınmış olabileceği ihtimalini akla getirmektedir. Zira bu dersler için her hangi bir ders kitabı belirlenmeden, kurrânın özet, müfessirinin ise genişçe işlenmesinin konuya dair yönetmelikte esasa bağlandığı ifade edilmektedir.¹³²

“İstitrâd”,¹³³ ve “Ufak Bir Muhakeme”¹³⁴ gibi başlıklarda konu ya da bağlantılı bir mevzu hakkında müellifin şahsî değerlendirmeleri; “Hulâsa”¹³⁵ başlığında da anlatılmakta olan konunun özeti verilmiştir. Bazen bu tür değerlendirmeler başlık açılmadan¹³⁶ da yapılmıştır.

Bazı yerlerde kelimelerin sözlük ve terim anlamlarının yanında sarf yapısı ile i'lâllere¹³⁷ de değinilmiştir. Kelimelerin sarf yapısı üzerinde durulurken aksâm-ı aşereye tatbiki¹³⁸ tercih edilmiş ve zaman zaman eşanlamlıları da belirtilmiştir.

Eserde 130 âyet ve 75 hadisin yanında sadece bir beyte yer vermiş olması dikkat çekmektedir. Bu örneklerin; bir fikri desteklemek, konunun daha anlaşılır olmasını sağlamak ve dille ilgili bir durumu beyan için getirilmiş olduğu görülmüştür. Müellifin diğer çalışmaları da hesaba katıldığında -ki bunlarda hiçbir şiire rastlanmamıştır- şiire karşı olumsuz bir tutum içerisinde olduğuna işaret etmektedir.

Şahıslardan önce veya sonra dua ve tazim ifadelerin haricinde özellikle Hz. Peygamber’le ilgili birden fazla (sallallahu aleyhi ve âlihi ve sellem, aleyhi efdalussalavât, aleyhi efdaluttahiyât, sallallâhu aleyhi ve sellem, nebî zî-şân, fahr-i kâinat aleyhi ekmelüttehiyyât, aleyhissalâtu vesselâm, fahr-i kâinat aleyhi ve âlihi efdalussalavât, aleyhisselâm, cenâb-ı risaletpenah, aleyhi ve âlihi essalâtu vesselâm Efendimiz hazretleri) ifadeye yer verildiği dikkat çekmektedir.

Günümüzdeki kullanımına kıyasla bazı ifadelerin anlaşılmasında zor-

¹³⁰ Karacabeyli, *Nûru'l-intibâh*, 69, 78, 116, 120.

¹³¹ Karacabeyli, *Nûru'l-intibâh*, 237, 247, 268.

¹³² Hasan Yıldız, *Dârü'l-Hilafeti'l-Aliyye Medresesi'nde Eğitim ve Öğretim* (İstanbul Üniversitesi: Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 287.

¹³³ Karacabeyli, *Nûru'l-intibâh*, 54.

¹³⁴ Karacabeyli, *Nûru'l-intibâh*, 24.

¹³⁵ Karacabeyli, *Nûru'l-intibâh*, 98, 143.

¹³⁶ Karacabeyli, *Nûru'l-intibâh*, 148.

¹³⁷ Karacabeyli, *Nûru'l-intibâh*, 79, 193.

¹³⁸ Karacabeyli, *Nûru'l-intibâh*, 86.

luklar görülse de eserde genel mânada akıcı bir dilin hâkim olduğu görülmektedir. Bunun yanında istifade edilen kaynaklardan aktarılan metinlerde tercümenin hissedilmemesi müellifin Türkçe ve Arapça'ya olan hâkimiyetini göstermektedir.

3. 4. Kaynakları

Nûru'l-intibâh, birçok kaynaktan istifade edilerek hazırlanmıştır. Bilgiler, eser veya müellif ya da eser-müellif ikilisinin ardından aktarılmıştır. Kaynak olarak kullanılan İtķān gibi¹³⁹ bazı eserlerin aslında ders kitabı olduğu görülmektedir. Tefsir bölümünde müracaat edilen kaynak sayısı, konunun ele alınış biçimi dolayısıyla hadis kısmındakinden daha fazladır. Tefsir kısmındaysa Fahreddin er-Râzî ile Muhammed Abduh'tan alıntılarının ilk sırada gelmesi yazarın konuya bakışıyla ilgili fikir vereceği düşünülmektedir. Eser üzerinde yapılan incelemede kaynakçada zikredilen klasik eserlerin haricindekiler müellifleriyle birlikte şöyledir:

Ahmed b. Hanbel, *Müsned*; Ali el-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuḥbeti'l-fiker*; Alûsî, *Rûhu'l-me'âni*; Bedreddin el-Aynî, *'Umdetü'l-kârî fi şerhi Şahîhi'l-Buhârî*; Bâkîllânî, *et-Taḳrîb ve'l-'irşad*; Ebü'l-Hasen Burhanüddin el-Bikâî, *Naẓmü'd-dürer fi tenasübi'l-âyâti ve's-süver*; Alâeddin el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*; Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*; Cessâs, *Aḥkâmu'l-Ḳur'ân*; Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*; Ebû Davûd, *Sünen*; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*; Ebü'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyât*; Ebüssuûd, *İrşâdü'l-'aqli's-selîm*; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*; Gazzâlî, *İḥyâu 'ulûmi'd-dîn*; İbn 'Abdillberr, *el-İstî'âb*; İbn Hacer el-'Askalânî, *Taḳrîbu't-teḫzîb, Nüzhetü'n-nazar*; İbn İshâk, *Siretü İbn İshâk*; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Ḳur'âni'l-azîm*; İbn Semîn, Ebü'l-Abbâs, *'Umdetü'l-hüffâz fi tefsîri eşrefi'l-elfâz*; İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*; İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*; Muḳaddime; İbnü'n-Nakîb el-Makdisî, *et-Tahrîr ve't-taḥbîr li-aḳvâli 'eimmeti't-tefsîr*; İbnü'l-Cezerî, *Müncidu'l-muḳri'in ve murşidu't-tâlibîn*; Mecdüddin İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fi garîbi'l-hadîs ve'l-eşer*; Kâdî el-Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-tevîl*; Kastallânî, *İrşâdu's-sârî ilâ Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*; Kurtubî, *el-Câmi' li 'aḥkâmi'l-Ḳur'ân*; Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*; Ebû Abdurrahmân en-Nesâî, *Sünen*; Nevevî, *Teḫzîbü'l-esma' ve'l-lugat*; Nizameddin en-Nisâbûrî, *Ġarâ'ibü'l-Ḳur'ân ve reğâ'ibü'l-furḳân*; Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtu elfâzi'l-Ḳur'ân*; Reşid Rıza, Muhammed Abduh, *Tefsîru'l-menâr*; Sıddîk Hasan Han, *Fethü'l-beyân fi meḳâsidi'l-Ḳur'ân*; Muhammed Abdülvahid es-Sivâsî, *Fethü'l-ḳadîr ale'l-Hidâye Şerhi Bidâyeti'l-mübtedi*; Süyûtî, *Ḳaṭfü'l-ezhâri'l-mütenâşîre, el-İtķân fi 'ulûmi'l-Ḳur'ân, Tedrîbu'r-râvî*; İbn Cerîr et-Taberî, *Câ-*

¹³⁹ Yıldız, *Dârü'l-Hilafeti'l-Âliyye*, 287.

mi 'u'l-beyân; Zehebî, el-Mu'în fi tabakâti'l-muhaddisîn, Mizânu'l-'i'tidâl, Tabakâtü'l-kurrâ', Tezkiretü'l-huffâz; Bedreddîn ez-Zerkeşî, el-Burhân fi 'ulûmi'l-Şur'ân.

3.5. Önemi

Nûru'l-intibâh'ın telif sebebi ve sonuç kısmındaki ismi birlikte düşünüldüğünde bir mezuniyet çalışması olduğu anlaşılmaktadır. Mühassisin Medresesi mezunlarının altı yıllık yüksek tahsilli kabul edilmeleri¹⁴⁰ dikkate alındığında bunun bir ihtisas (yüksek lisans) tezi olarak kabul edilmesi hata olmayacaktır. Zira şube hocalarının öğrenciyi tefsir, hadis, hadis usûlü ve nakd-i ricâl ile tabakat alanlarında uzman olduğunu gösteren eserin sonundaki tasdikli belgeler de bu durumu desteklemektedir.

Bir konunun birçok kaynaktan yararlanılarak farklı açılardan ele alınması ve yeri geldikçe toplumsal olaylarla ilişkilendirilmesinin yanında şahsî fikirlerin de ifade edilebilmesi, eserin yazıldığı dönemde konu merkezli çalışmaların yapılma yöntemi hususunda fikir vermesi ayrı bir ehemmiyet taşımaktadır.

Eserin sonunda müellifin tefsir, hadis, usûl-i hadis ve nakd-i ricâl ile tabakâtü'l-kurrâ ve'l-müfessirîn alanlarında müderris olduğunu gösteren mühürlü belgeye yer verilmesi son dönemleri olmasına rağmen Osmanlı eğitim anlayışının hangi çizgide ve seviyede olduğunu göstermesi yönüyle de önemlidir. Ayrıca çalışma, dönemindeki müracaat kaynaklarının tespiti, toplumda cereyan eden fikirler ile sahiplerinin takibinin haricinde bir konunun araştırılma şekli ile çalışma sahibinin fikir dünyasının tahlilindeki rolü bakımlarından da dikkate alınmaya değer özelliktedir.

Osmanlıdan Cumhuriyet'e intikal eden medeniyet ve bilginin geçerliliğini ne ölçüde koruduğu ve çağdaşlaşma adına toplumun dönüştürülmesinde bu birikimin hangi oranda kullanılabildiğinin tespiti noktasında değerlendirilmeye layık bir eser olduğu inkâr edilemez.

3.6. Nüshaları

Nûru'l-intibâh'ın elimizde tek nüshası mevcut olup Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, nr. 15635'te kayıtlıdır. Eser takriben kare şeklinde çizgili bir deftere rika yazısıyla yazılmış olup müellifin numaralandırmasına göre 282 sayfadır.¹⁴¹ İlk sayfada nesih yazıyla eserin *Nûru'l-intibâh* adı, bunun altında iki satır halinde rik'a yazıyla "Medrese-i Süleymaniye altıncı devre risalecilerinden Karacabeyli Mehmed Lütfullah" ve "fi 1 Recebi'l-ferd, Sene 1342" notları kayıtlıdır.

¹⁴⁰ Bu konuya dair Maarif Vekaleti'nin uygulaması Talim ve Terbiye Dairesinin 10 Eylül 1942 gün ve 2/1324 sayılı yazısı ile karar bağlanmıştır. DİB, *Teşkilat Albümü*, 78.

¹⁴¹ İki yerde, (148'den sonra 150, 221'den sonra da 223 gelmektedir) defterden herhangi yaprak koparılmadığından, sayfa sıra numarasında hata yapıldığı anlaşılmaktadır.

Boş bir sayfadan sonra içindekiler sayfa numaralarıyla birlikte üç sayfa halinde düzenlenmiştir. Ancak buradaki başlıkların bir kısmı, muhtevada da işaret edildiği gibi, metinde kısmen değiştirilmiştir. Ortalama yirmi iki satırlık sayfalarda metnin tamamında siyah mürekkep kullanılmış olup sayfanın dışa bakan kenar üst uç kısma sayfa numaraları Hint rakamlarıyla yazılmıştır. Fasıllar, mebhâs ve diğer konu başlıklarının sıra numaraları genellikle rakamla verilmekle birlikte yazı ile belirtilmiş olanlar da göze çarpmaktadır. Kitapta dikkat çeken özelliklerden biri, günümüzdekiyle birbir uyuşmasa da, dipnot sisteminin kullanılmış olmasıdır. Bu notlar çizgiyle metinden ayrılırılmıştır. Ana metinde fasıllar arası geçişler çoğunluğu üç ters virgül veya nokta ile belirtilirken konu sonlarında ise çizgilerden müteşekkil ters piramitle birlikte ² nin haricinde muhtelif şekil ve figürler kullanılmıştır.

Eserin son sayfasında Karacabeyli'nin tefsir, hadis, usûl-i hadis ve nakd-i ricâl ile tabakatü'l-kurrâ ve'l-müfessirîn alanlarında müderris olduğunu gösteren ve her kısmın hocasının ya da sorumlusunun mührünün yer aldığı beş adet renkli ihtisas belgesi bulunmaktadır. Ancak mühürler net olmadığı için isimler tam olarak okunamamıştır.¹⁴²

SONUÇ

Karacabeyli Mehmet Lütfullah, Kafkasya doğumlu olmakla birlikte ilk ve orta tahsilini, bilinmeyen tarihte ailesiyle göç ettiği Bursa'da, yüksek tahsilini ise İstanbul'da cami derslerini takip ederek ve Mutehassisîn Medresesi'nden 1924 yılında altıncı devre mezunu olarak tamamlamıştır. İrşadî öğrencilik yıllarından itibaren hayatının temel felsefesi haline getirerek kürsülerde bulunmuş, ayrıca doğru bilginin öğretilmesi amacıyla muhtelif konulu eserler kaleme almasının haricinde bilginin daha geniş kitlelere ulaşmasını temin için de gazete köşe yazılarına ilaveten uzun soluklu ancak bir derginin sahipliğini ve yayıncılığını da yapmıştır.

Eserlerinde, biyografik olanın haricinde, zaman zaman ileri derecede bazı konulara değinmekle birlikte ekseriyetle halk düzeyinde temel dinî bilgilerin işlemeşi onun irşadla ilgili temel hedeften ödün vermediğine işaret etmektedir. Ele aldığı mevzularda temel İslâm kaynaklarına müracaat etmekle birlikte Müslüman olmayan yazarları da referans göstermiştir. Bunu, bazen üzerinde durulan mevzuun, Müslüman olmayanlarca da anlaşıldığı gibi gerçek olduğunu ortaya koyup inandırıcılığını arttırmak bazen de yanlış düşüncelere cevap vermek amacıyla yaptığı anlaşılmalıdır. Böylece doğru bilginin sadece kendi milletinin değil aslında bütün insanlığın malı ve hakkı olduğuna işaret etmiştir.

¹⁴² Bu çalışmanın mihengini teşkil eden bu eser, transliterasyon sistemiyle çalışılmış olup basım aşamasındadır.

Şu andaki tespitlere göre Lütfullah Bey, Cumhuriyet öncesi dönemde yüksek öğretim kurumundan mezuniyet tezi olan *Nûru'l-intibâh* haricinde eser telif etmediği ve yazımından vefatına kadar uzun bir dönem geçmesine rağmen çalışmasının yayımlanmamış olması şayan-i dikkattir. Bunda eserin “İfâde-i mahsûsa” kısmında yer alan ve eserini yazma gerekçesine az da olsa ışık tutan “sırf emre imtisalen” ifadesinin ve Cumhuriyet sonrası oluşturulması hedeflenen toplumun sosyolojisine fayda sağlamayacağı düşüncesinin etkili olduğu tahmin edilmektedir.

Eser, II. Meşrutiyet (1908) sonrası medreselerde gerçekleştirilmeye çalışılan ıslah hareketinin amaçlarından olan ihtisaslaşma ürünüdür. Bu nedenle bu tür okullarda tefsir-hadis eğitimi almış olan bir öğrencinin ulaştığı seviyeyi ve kaleme alındığı dönemdeki ilmî anlayışı ortaya koyması bakımından önemlidir.

Dârul'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi'ne dair nizamnamenin ilgili âmir hükmüne göre bölüm müderrisleri tarafından belirlenen bir konunun -günümüzdeki akademik çalışmalara metot açısından birebir uymamakla birlikte- araştırılması, çalışmanın, ihtisas tezi olarak değerlendirilebilecek özellikte olduğunu göstermektedir. Zira müellifin tefsir, hadis ve tabakat alanlarındaki yetkinliğinin belgelenmesi ve Cumhuriyet sonrası bu okul mezunlarının altı yıllık yüksekokul mezunu kabul edilmesi, çalışmanın bu niteliğini desteklemektedir.

Âyet, hadis ve tabakat içerikli olarak beş ana bölüm ile birçok alt başlıktan oluşmasına karşın temelde tefsir-hadis konulu bir çalışma olduğu söylenebilir. İlk üç bölüm, çalışmanın takriben yarısını teşkil etmekte ve merkeze konan âyet ve bununla ilintili hadisin değişik bilimlerce nasıl ele alınabileceğinin örneği sunulmaktadır. Bu bağlamda âyetin, kırâat, sebeb-i nüzûl, münasebet, sarf, nahiv, belagat, tabakat, siyaset gibi ilimler açısından ele alınmıştır.

Konunun özelliği itibarıyla ihtiyaç duyulan bazı kelimelerin lügat, terim ve dinî açıdan tanımları yapılmış, özellikle sözlük açısından anlatımlarda eşanlamlılardan yararlanılmıştır. Bu bağlamda emanet, ‘âriyet, ‘adl, terakki, cemiyet gibi kavramların ön plana çıkmaktadır.

Çalışmada geçen kaynaklar, müellifin bizatihi yararlandıkları ile burarlarda zikredilenlerden ibarettir. Kaynakların kullanımında sistematik bir yöntemin tatbik edildiğinden bahsetmek güç olmakla birlikte konuyla ilgili olmayan bilgilere yer verilmemesi bilgi aktarımında titiz davranıldığını göstermektedir.

Eserde konuyla bağlantılı âyet, hadis ve atasözlerin kullanılması, üzerinde durulan mevzuun daha anlaşılır olmasını teminin yanında içeriğin de zenginleştirilmesine katkı sağlamıştır. Ancak gerek âyet gerekse hadiste

anlama yoğunlaşmak yerine bunların farklı bilim dalları bakımından irdelenmesi bu iki kaynağın anlaşılmasının harici bilimler yardımıyla mümkün olabileceği düşüncesinin, dönemdeki modern tefsir anlayışına rağmen, baskınlığını koruduğunu göstermektedir. Aynı şekilde her iki kaynağın yorumları ağırlıklı olarak Osmanlı geleneksel anlayışına göre yapıldığı gibi fikhî konularda Şafî¹⁴³ ekolünün görüşlerine yer verilmekle birlikte Hanefî mezhebinin görüşünün hâkim olduğu açıkça müşahade edilmektedir.

Çalışmada, görüşleriyle İslâm coğrafyasını etkileyen Muhammed Abduduh'un¹⁴⁴ yorumlarına yer verilmiştir. Bunun yanında müellifin, 1908-1914 tarihleri arasında yayın hayatında yer alan Sebilürreşad'da Mehmed Akif (ö. 1936), Ahmet Hamdi Akseki (ö. 1951) ve Bereketzâde İsmail Hakkı (ö. 1918) tarafından yapılan tercümele vasıtasıyla¹⁴⁵ tefsir alanındaki gelişmelerden haberdar olduğu ve klasik anlayışa tamamen bağlı kalmayıp Kur'an'ın yaşanan olaylara göre yeniden yorumlaması fikrine ilgi duyduğu anlaşılmaktadır. Zira onun bu konudaki bakış açısını, özellikle konunun ahlâkî veçheden ele alınışında batılı düşünürlerin fikirlerinden istifadesi gibi II. Meşrutiyet sonra Osmanlı'da tefsir anlayışının¹⁴⁶ etkisiyle Fil Sûresindeki (105/3) "Ebâbil"den maksadın "uçaklar" olduğunu¹⁴⁷ belirtmesi de teyid etmektedir. Onun âyetle ilgili böyle bir yorum yapmasında bu hava araçlarının savaşın kazanılmasındaki etkisinden ileri geldiği düşünülebilir. Bütün bunlara rağmen İstiklal Savaşı'nın Hz. Peygamber tarafından Müslim'deki bir hadiste haber verildiğini iddia etmesi¹⁴⁸ ise yorumda ölçüyü tutturmakta zorlandığının işareti kabul edilebilir.

Müellifin, kimi konularda toplumsal sorunların çözümüne değinmesi eserin bu amaca katkı sağlaması düşüncesiyle kaleme alındığı izlenimini vermektedir.

Müellifin, eserlerinde dinî kaynakları referans göstermesi temel özelliklerinden biridir. Bunlar arasında birinci sırada âyetler gelmektedir. Ga-

¹⁴³ Karacabeyli, *Nûru'l-intibâh*, 65, 67, 70.

¹⁴⁴ Karacabeyli, *Nûru'l-intibâh*, 22, 43, 56, 118.

¹⁴⁵ Suvat Mertoğlu, *II. Meşrutiyet Sonrası Osmanlı'da Modern Tefsir Anlayışı (Sırat-ı Müstakim/Sebilürreşad Dergisi Örneği: 1908-1914)* (Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001), 25.

¹⁴⁶ Mertoğlu, *II. Meşrutiyet Sonrası Osmanlı'da Modern Tefsir Anlayışı*, 8.

¹⁴⁷ Baydoğan, *Bilgi ve Ahlâk*, 25.

¹⁴⁸ Müellifin konuya dair verdiği bilgi şöyledir: "Sonra istiklal savaşımızı Peygamberimiz haber vermişti ve haber verdiği şekilde aynen çıktı. Bu hadisi bizzat ben gördüm ve en değerli hadis kitaplarımızın birindedir. O kitabın ismi Müslim'dir. O savaşın Yunanlılarla olacağını ve İstanbul'u da işgal edeceklerini, o savaşta dört defa savaşılacağını, dördüncüde Müslümanların pek büyük bir zafer kazanacaklarını düşmanlarını mahv ve perişan edeceklerini, İstanbul'un ve bütün istilaya uğrayan memleketlerin haber vermiştir." Baydoğan, *Bilgi ve Ahlâk*, 77.

zete yazılarında işlediği birçok konuya dair Kur'ân'da âyetlerin olduğunu belirtmesine rağmen gazetelerin kullanım şekline kaynaklı olarak meal-lerini vermemektedir. Ancak yazarın gazete yazılarından oluşan eseri, hadislere karşı aynı hassasiyete sahip olmadığına işaret etmektedir.

Lütfullah Bey'in eserlerinde dönemin hâkim dilinin rengi açıkça görülmektedir. Zira bitirme tezinde dönemin dil özellikleri görülmekle birlikte yaşına göre ağıdalı kullanımın tercih edilmemesi ya okulun isteğine riayet edildiğinden ya da çalışmanın belli bir kesime münhasır kalmaması fikrinden kaynaklandığı söylenebilir. Bunun yanında Cumhuriyet sonrası kitaplarında, "Allah" kelimesi yerine ekseriyetle "Ulu Tanrı" ifadesinin kullanılması, bu dönemde dil alanında gerçekleştirilen çalışmaların sonuçlarını yansıtacak niteliktedir. Ancak bu eserlerde bazı kelimelerin küçültme eki "-cik, çık" yerine Arapça tasgir kalıbıyla "küreyve, huveynât, huceyrat"¹⁴⁹ şeklinde kullanılması Osmanlı Türkçesinin etkisinden tamamen kurtulmamanın göstergesi olarak kabul edilebilir.

Bu konuda işaret edilebilmesi gerekli olan konulardan biri de mezuniyet amacıyla yazılan bu çalışmanın hiçbir yerinde, herhangi bir komisyon tarafından değerlendirildiğine dair bilginin bulunmamasıdır. Bu, tezin eleştirilemeyecek derecede mükemmel bulunduğu veya elimizdeki orijinalinden muhtasar ya da genişletilmiş olarak kopya edilip uzmanlık belgelerinin tespit edilemeyen veya kayıp olan orijinalinden buraya aktarıldığı ihtimallerini akla getirmektedir.

Netice itibarıyla, Türk milletinin kısa zamanda hayatın pek çok alanında yaşadığı değişikliğin sonucunda iki ayrı kültüre sahip fertlerden olan bu insanlara ait çalışmaların gün yüzüne çıkarılması Cumhuriyet öncesi ve sonrası dönemin fikrî, ilmî, ictimai yönlerinin tespiti ve değerlendirilebilmesi için elzem ve inkâr edilemez bir hakikat olduğuna inanılmaktadır.

¹⁴⁹ Baydoğan, *Bilgi ve Ahlâk*, 38.

KAYNAKÇA

Baydoğan, Mehmet Lütfullah. *Bilgi ve Ahlâk*. İzmir: Meşher Basımevi, 1947.

Baydoğan, Mehmet Lütfullah. *Hazreti Ali*. İstanbul: Büyük Kervan Matbaası, 1961.

Baydoğan, Mehmet Lütfullah. *İyi Bilgiler*. 2. Baskı. İzmir: Meşher Basımevi, 1940.

Baydoğan, Mehmet Lütfullah. *Kur'ân Bir Hikmet-i Ezeliyyedir*. haz. Hasan Basrı Tarman. Ankara: Arı Matbaası, 1969.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali. *el-Câmi' li-şu'abi'l-îmân*. thk. Abdülalî Abdülhamid Hâmid. 14 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003.

Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrahim el-Cûfi. *el-Câmi'u's-sâhîh*. nşr. Bedreddin Çetiner. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi Nizamnâme-Ders Cedveli-Suret-i Tedris ve Kitaplar-Tâlîmât-nâme. İstanbul: Matbaa-ı Ahmet Kamil, 1330/1333. <http://www.isam.org.tr/>

Derman, M. Uğur. “Mustafa İzzet, Yesârîzâde”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/307-308. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Diyanet İşleri Başkanlığı. Diyanet İşleri Başkanlığı Biyografik Teşkilat Albümü 1924-1989. haz. Nihat Aytürk. Ankara: APK Dairesi Başkanlığı, 1989.

Ebü'l-Ulâ Mardin. *Huzur Dersleri*. 3 Cilt. İstanbul: İsmail Akgün Matbaası, 1951.

Ertan, Veli. “Mustafa Fehmi Gerçekler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/27-28. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

İbn Hacer el-'Askalânî, Şihâbüddîn Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Muhammed. *Hedyü's-sarî Muqaddimetü Fetâhi'l-bârî*. 13 Cilt. Kahire: Dârü'r-Reyyân li't-Turâs, 1407/1986.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyuddîn Ahmed b. Abdulhalîm. *Mecmû'atü'l-fetâvâ*. nşr. Âmir el-Cezzâr-Enver el-Bâz. 37 Cilt. el-Mansure: Dârü Ebi'l-Vefâ, 1426/2005.

İDP, İslamcı Dergiler projesi. “Müslüman Sesi”. Erişim 27 Ocak 2022. <https://katalog.idp.org.tr/dergiler/101/musluman-sesi>

Karacabeyli, Mehmet Lütfullah. *Nûru'l-intibâh*. DEÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi. No: 15635. s. 282.

Kütükoğlu, Mübahat S.. “Dârü’l-hilâfeti’l-aliyye Medresesi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/507-508. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Mertoğlu, Suvat. *II. Meşrutiyet Sonrası Osmanlı’da Modern Tefsir Anlayışı (Sırat-ı Müstakim/Sebilürreşad Dergisi Örneği: 1908-1914)*. Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Doktora Tezi, 2001.

Meşihat-ı Celile-i İslâmiyye. “Dârü’l-hilâfeti’l-aliyye Medresesi ile Taşra Medarisi Hakkında Nizâmname”. *Cerîde-i ‘İlmiyye*. İstanbul: yy. Zilhicce 1335. <https://idp.org.tr/>

MŞH. SAİD. nr: 248/27/1-3.

Müslim, Ebü’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *Şahîhu Müslim*. nşr. Muhammed Fuad Abdülbâkî. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb. *Sünenu’n-Nesâî*. nşr. Bedrettin Çetiner. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Özel, Mustafa. “İzmir’de Bir Dergi: Müslüman Sesi”. *Yedi İklim* 142-143 (Ocak-Şubat 2002).

Özkardeş, Haşim. “Ustad ve Fadıl-ı Muhterem Hacı Mehmed Lütfullah Baydoğan’ın Ebediyet Âlemine İntikali Münasebetiyle Kısa Bir Terceme-i Hali”. *Müslüman Sesi* 17/281 (Kasım 1966).

Pakalın, Mehmet Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. 3 Cilt. İstanbul: MEB Yayınları, 1993.

Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr. *el-İtkân fi ‘ulûmi’l-Şur’ân*. thk. Merkezi’ d-Dirâsâti’l-Kur’âniyye. 7 Cilt. Medine: Mücemmaü’l-Melik Fehd li-Tıbaati’l-Mushafi’ş-Şerif, ty.

Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Tedribü’r-râvî fi şerhi Tekrîbi’n-Nevevî*, şrh. Ebû Abdurrahman Salah b. Muhammed b. Uvayda. Beyrût: Dârü’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1417/1996.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd). *el-Câmi ‘u’ş-şahîh*. nşr. Bedreddin Çetiner. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Turan, Alptekin. “Ahmed Hüsameddin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/90-92. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Türk Dil Kurumu. *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu, 2005.

Yıldız, Hasan. *Dârü’l-Hilafeti’l-aliyye Medresesi’nde Eğitim ve Öğretim*. İstanbul Üniversitesi: Sosyal Bilimler Enstitüsü. Doktora Tezi, 2017.

AHİLİKTEKİ AHLÂKÎ DEĞERLERİN İSLÂM ÖNCESİ ARABİSTAN YARIMADASINDAKİ TEMELLERİNE BİR BAKIŞ *

A VIEW ON BASIS OF ETHIC VALUES OF AKHİZM IN ARABIAN PENINSULA BEFORE ISLAMIC PERIOD

Geliş Tarihi: 28.05.2021 Kabul Tarihi: 02.03.2022

✉ ADİL ŞEN

DOÇ. DR.

ESKİŞEHİR OSMANGAZİ ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ

orcid.org/0000-0001-5746-2327

asen@ogu.edu.tr

Öz

İnsan, hayatını idame ettirmek için maddî ve manevî vesilelere ihtiyaç duyar. Bunu da tek başına değil, diğer insanlarla birlikte yaşayarak başarır. Birlikte yaşama zarureti, beraberinde karşılıklı hak ve vazife kaidelerinin oluşmasını sağlamıştır. İnsanlar bu kurallara uydukları sürece huzur ve güven içinde yaşamışlardır. İslâm öncesi dönemde Arabistan’da insanlar bir kabile düzeni içinde yaşıyorlardı. Bu yaşantı tarzında utanç verici davranışlar olduğu gibi aynı zamanda erdemli davranışlar da vardı. İslâm, utanç verici davranışları yasakladı ve faziletli davranışları teşvik etti. Cömertlik, iyilik, cesaret, yiğitlik, dürüstlük, misafirperverlik, kardeşlik gibi bu güzel değerler, İslâm’da insanların hayat biçimi olmuştur. Zamanla bu ahlâkî değerler “Fütüvve” teşkilatı ile sistemleştirilmiş ve Abbâsîlerin devlet telakkisi haline gelmiştir. Dönemin halifesi tarafından yapılan davetle Anadolu Selçuklu Devleti de bu anlayışı benimsemiştir. Daha sonra Anadolu’da “Ahilik” olarak adlandırılan bu anlayış, “Fütüvve” teşkilatının mirasçısı olmuştur. “Kerem, fütüvvet, mürüvvet ve uhuvvet” kavramları Ahiliğin temel ahlâkî değerleri olmuştur. Ahilik, Anadolu insanı için güzel bir kardeşlik deneyimi olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Ahilik, Ahlâkî Değer, Arabistan, İslâm Öncesi, Tarihi Devamlılık.

ABSTRACT

Human beings require material and moral values to survive. They cooperatively provide for their subsistence. Collective living results in the emergence of certain laws and rights. As long as these norms are followed, human beings live in peace and security. In pre-Islamic Arabia, people lived in tribes. There were both humiliating and virtue-based practices in this system. Islam forbids disgraceful behavior and promotes virtue. Islam turned these virtues, such as charity, kindness, courage, faithfulness, honor, honesty, and hospitality, into a way of life for people. After a period of time, these moral norms became systematized through the organization of “Futuwwah.” Later, an Anatolian model called “Akhism” inherited the “Futuwwah” organization. “Karam, futuwwah, muruwwah, and uhuwwah” have been Akhism’s fundamental moral principles. For the Anatolian people, Akhism has been a well-favored experience of brotherhood. We suggest our people to benefit from this experience.

Keywords: Akhizm, Ethic Values, Arabian Peninsula, Pre-Islamic Period, Common heritage.

SUMMARY

The Arabian peninsula, which is related to our subject, is a geography that has hosted many ancient cultures and religions. It has a special importance especially as a region where the religion of Islam was born and spread all over the world. When we consider the pre-Islamic culture and lifestyle in Arabia; We see that people led tribal life and life is shaped within the framework of the rules set by the tribe. The essence of tribal life in the Arabs of Jahiliyya is “asabiyyah”. Asabiyyah means defending one’s paternal relatives in every situation, be it right or wrong. With Islam, Islamic brotherhood replaced asabiyyah. It seems that some of the moral inclinations of pre-Islamic Arab tribes are incompatible with the honor and dignity of humanity. If we list some of them; idolatry, blood feuds, bullying, looting, burying girls alive, condemning or considering people superior for their lineage, violating human rights, bad habits such as drinking and gambling. With Islam, all of these unpleasant behaviors were prohibited. In our sources, these unseemly behaviors are discussed under the heading of “Masalib al-Arab” (the shame of Arabs). In addition to these, there were good behaviors of Arabs in the pre-Islamic period. These are called “Fadhail al-Arab” (virtues of Arabs) kindness, generosity, courage, forgiveness, dignity, bravery, loyalty to the weak, patronage for the weak, hospitality, patience against difficulties, tolerance to difficulties, abstinence, are one of them. Apart from these, it is known that there were some nice moral inclinations in the type of details in the era of Jahiliyya. These tendencies were mostly seen within the framework of the main concepts mentioned above or remained as individual cases without reaching the dimension of a social movement. Karam, Muruwah and Futuwah came to the fore more prominently as the main concepts. Karam means offering, bestowing, hospitality, nobility, kindness, forgiveness, and forgiveness. The Arabs of Jahiliyya competed on this issue and were proud of their merits. Karam/Karam is actually a wide range word that includes all good qualities and adjectives. The owner of Kerem is a respected and acceptable person who has gathered good qualities in himself. Muruwah had been the highest moral ideal of Jahiliyya. The concept included various virtues such as generosity, bravery, courage, patience, reliability and correctness. It was mostly used in response to the moral status of people of middle age and above.

Futuwwah means to have good morals such as youth, heroism, bravery, altruism, forgiveness, modesty, dignity, tolerance and leadership tendency. It can be summarized as the adventurous state of young people. Uhuwwah, on the other hand, consists of removing the understanding of blood and tribe-centered closeness of the Age of Ignorance and replacing it with religious brotherhood and value-centered closeness. Islam has not rejected the good and correct principles that predate it for the sake of humanity in every issue. On the contrary, it praised good behavior and encouraged some of these tendencies that will make humanity happy by giving new meanings. With the spread of Islam to Arabia and surrounding countries, it simultaneously created an original moral order. The ideal of good morality has been the motto of Muslims for generations by embracing the individual and society. The concept of fata and futuwwah was also a revered moral value in the era of Jahiliyya. The essence of the organized “Futuwwah” movement that emerged in Arabia in the following centuries is based on this characteristic of the Arabs. The Futuwwah movement has completed its formation by organizing and including other fine qualities of the Arabs over time. In the historical process, it has become the state understanding of the Abbasids. After thus, the concept of Futuwwah entered Anatolia and was supported by the state. The understanding of Futuwwah adopted by the state and scientists has formed the basis of Akhizm. It has a harmony and continuity with the “Futuwwah movement” in terms of the moral rules it contains in the “understanding of” Ahi-order “. Particularly, the concepts of “charity and forbear” have taken their place as basic moral values in Akhizm. In this state, we can view Akhizm as an organization that is the continuation of the Futuwwah movement in Anatolia. However, this continuity has not been in the form of a literal quotation. In terms of both mental and organizational structure, the Ahi community was given a new style with a style specific to Muslim Turks. In this respect, the Akhizm served as a kindness movement in our history in Anatolia, as the common heritage of humanity. It can serve the same function.

GİRİŞ

İnsanoğlu dünyaya ayak bastığı an itibariyle kendisini sürdürmesi gereken bir hayatın içinde bulmuştur. Hayatını idame ettirmek için maddi ve manevi vesilelere ihtiyaç duymuştur. Bunu da tek başına değil, kendi gibi hemcinsleri ile birlikte yaşamak suretiyle başarmıştır. Diğer insanlarla birlikte yaşama zarureti, beraberinde karşılıklı hak ve vazifeye dayanan kaidelerin oluşmasını sağlamıştır. İnsan toplulukları bu hak ve vazifelere riâyet edilen yerlerde ve zaman dilimlerinde huzur içinde yaşamayı temin edebilmişlerdir. Aksine durumlarda ise zulüm ve karışıklığa muhatap olmuşlardır. Dünya tarihi bu hak ve vazifelere riâyet edildiği yer ve zaman dilimlerine sahne olduğu gibi bu kaidelerin çiğnendiği birçok yer ve vakaya şahitlik etmiştir. Konumuzla ilgili olarak ele alacağımız bölge Arabistan yarımadasıdır. İslâm öncesi Arabistan’da sürdürülen hayat tarzını ele aldığımızda; hususen Hicaz bölgesinde insanların kabile hayatı sürdürdüğü, kabilenin koyduğu kaideler çerçevesinde hayatın şekillendiğini görüyoruz. Bu kaide ve temayüllerin bir kısmı insanlık şeref ve haysiyeti ile bağdaşmıyordu. Bunların bir kısmını sıralayacak olursak; putperestlik, kan davaları, zorbalık, çapul ve yağmacılık, kız çocuklarını diri diri toprağa gömmek, insanları soylarından dolayı ayıplamak veya üstün görmek, insan haklarının çiğnenmesi, içki, kumar gibi kötü alışkanlıklardır. Kaynaklarımızda bu yakışsız, çirkin davranışlar ‘Mesâlibu’l-Arab’ (Arapların ayıpları) başlığı altında ele alınmıştır. İslâmiyet’in bölgeye hâkimiyeti sonrasında bu olumsuz davranışlar ortadan kaldırılmıştır. Bunların yanında İslâm öncesi dönemde Arapların yüzyıllar boyunca oluşturdukları güzel davranışları da vardı. Bunlara ise; ‘Fezâilu’l-Arab’(Arapların faziletleri) denilir. Kerem, cömertlik, şecaat, mürüvvet, yiğitlik, ahde vefa, zayıfı himaye, misafirperverlik, zorluklara karşı sabır, kanaatkârlık vs. bunlardandır. İslâmiyet bu ve benzeri güzel davranışları kabullenerek övmüş, bir kısmına da yeni anlamlar yükleyerek, insanlığın hayrına olan eğilimleri teşvik etmiştir. İslâmiyet’in Arabistan ve civar memleketlere yayılmasıyla birlikte eşzamanlı olarak oluşan İslâm ahlâk nizamı, fert ve toplumu kucaklayarak nesiller boyu Müslümanların şiarı olmuştur.

İslâmiyetin doğduğu ve ilk yayıldığı bölgelerde yaşayan insanlar, toplumlar beşerî ve maddî kaynaklar açısından kendilerinden önce bu coğrafyada yaşamış kadim Babillilerin, Mısırlıların, İbranilerin, Farisilerin ve onların değişik komşularının medenî geleneklerinin devamı durumundaydılar. Mevcut olan kültür ve gelenek çok daha kadim miraslar üzerine kurulmuştu. Toplum hayatı, İslâm'ın gelişinden hemen önceki asırlar boyunca Samî ve İran dillerinde ifadeye kavuşturulmuş olan geleneklerin mirasçısıydı. Dahası Müslümanlar, söz konusu bölgedeki atalarının sıkıntılarını, fırsatlarını ve geleneklerini de büyük ölçüde tevarüs etmişlerdir.¹ İslâm'ın gelişi ile toplum hayatında iyi ve güzel sayılan değerlere dokunulmamıştır. Devam ettirilen bu değerler, zaman içerisinde tedricen İslâmî bir üsluba bürünmüşlerdir. Bu dönemin anlayışı için temel kaynaklarımız; özellikle Arabistan yarımadası için Câhiliye şiiri, Arap atasözleri, Kur'ân-ı Kerîm âyetleri, Hz. Peygamber'in hadisleri ve Asr-ı saadet döneminde yaşayan insanlardan rivâyet edilmiş olan haberlerden ibarettir.

Peygamberimiz ve dört halifeden sonraki asırlarda Arabistan'da tedricen oluşan teşkilatlı 'Fütüvve' hareketinin kökleri de, İslâm öncesinde Arapların seciyesine yer etmiş güzel temayüllere dayanır. Fütüvve anlayışına kaynaklık etmiş olan ve bilahare Ahiliğe de geçmiş olan en temel ahlâkî ilkelerden bir kısmını ele aldığımızda ana hatlarıyla; kerem, mürüvvet, fütüvvet ve uhuvvet değerleri şeklinde sıralayabiliriz. Diğer ahlâkî hasletler, bir anlamda bu ana kavramların tamamlayıcı parçası olarak devam etmişler, fakat bir sosyal harekete ilham kaynağı olacak şekilde tebarüz edememişlerdir.

1. Kerem

Sözlük anlamı; 'كرم / k-r-m' kökünden, ikram etme, ihsanda bulunma, misafirperverlik, asıllık, nezaket, af, bağış gibi anlamlara gelir.² Câhiliye Arapları bu hususta adeta yarış yaparlardı. Bu meziyetleriyle iftihar ederler veya başkalarına övgüde bulunurlardı. Bir kişiye misafir geldiğinde devesi dışında hiçbir şeyi olmayan adam misafiri için o biricik devesini keser ikramda bulunurdu. İkram vesilesi olarak içki içmek ve kumar oynamakla da övünürlerdi. Çünkü içki içmek bolca harcamak, kumar oynamak da kazanan kişinin kazancından yoksullara dağıtması sonucunu veriyordu. Bu sebeple bolluk ve çokluğu ifade için, üzüm ağacına 'kerm' ve üzüm şarabına

* Bu konu 5 Ekim 2017 3.Uluslararası Ahilik Sempozyumunda sözlü tebliğ olarak sunulmuştur. Daha sonra genişletilerek makaleye çevrilmiştir. Herhangi bir yerde basılıp yayımlanmamıştır.

¹ M.G.S. Hodgson. *İslâm'ın Serüveni*, çev. Heyet (İstanbul: 1995), 1/36.

² Ebü'l-Hüseyn İbn Fâris Ahmed b. Fâris b. Zekeriyya, "Kerem", *Mu'cemu mekayisi'l-luga*, thk. Abdusselâm Muhammed Harun (Beyrût: Mektebetu Dârü'l-Ceyl, 1991/1411), 5/171-172.

‘bintü’l-kerm’ adını veriyorlardı. Üzüm, meyve olarak tane ile değil salkım şeklinde ikram edildiğinden, iyiliğin, cömertliğin çokluğundan kinaye olarak kullanılmıştır. Bu sebeple Kur’ân-ı Kerîm içki ve kumarın cüz’î, kıymetsiz de olsa bu yönünü inkâr etmemiş fakat “*o ikisinin (içki ve kumarın) günahı faydasından büyüktür.*”³ şeklinde izah getirmiştir. Yine Araplardan bazılarının sadece insanları doyurmakla kalmayıp dağlardaki kuşlar ve vahşi hayvanlar için buralara yiyecek bıraktıkları kaydedilmiştir. Bunlardan Hâtem et-Tâî’nin cömertliği dillere destan olmuştur.⁴ ‘Kerîm’ sıfatının eski Arapça’da sınırsız cömertlik ve asâlet fikirlerinin tam bir bileşimi olduğunu hatırlamamız gerekir. Yani ‘kerîm’ o kişidir ki, kendi asil soyluluğunu sınırsız cömertçe davranışları içinde müşahhas olarak ispatladığı için, herkes o şahsın asil olduğunu kabullenmiştir.⁵

Kerm/kerem, aslında bütün iyi hasletleri ve sıfatları bünyesinde barındıran yelpazesi geniş bir kelimedir. Faziletlerin başında gelir. Câhiliye şiiirinde ‘kerem sahibi, halîm, güzel vasıfları kendinde toplamış, bu iyiliklere rağbet eden kişi’⁶ saygın ve makbul insandır. ‘Kerm-kerem’ sadece insanlar için değil hoşa giden eşya ve başka canlılar için de kullanılmıştır. Mesela, ‘ahcâru’l-kerîme/الأحجار الكريمة’-(kıymetli taşlar), ‘keremü’l-feres/كرم الفرس’-(asil at), ‘keremü’s’schab/كرم السحاب’-(Bol yağmurlu bulut) vb. bunlardan bir kaçıdır. Câhiliye kültüründe, ‘kerm’ kökünden türemiş daha birçok kelime vardır. Gerek isim, gerekse fiil olarak faal bir şekilde kullanılan bu kelimeler mahiyet itibariyle iyilik, asâlet, güzellik ifade etmekle birlikte, anlamlar arasında derece farkı vardır. Kerem, kerîm, kirâm, kîremâ, kerâmet, kerrâm, ekrem, ikrâm, mükrim, mekremet, mükerrerem, mekârim, mükâreme, tekerrüm, tekrîm vb. sadece bunların bir kısmıdır. Kerem sahibi kişilere övgü mahiyetinde ‘kerîm’ sıfatı verilmiştir. Bunun zıddı olarak da ‘leîm’ sıfatı, yermek için kullanılmıştır.⁷

İslâmiyet’in gelişi ile Arapların bu hasleti, iyi yönde âyet ve hadislerle teyit ve teşvik edilmiştir. Şu kadar var ki bu kavram İslâmî dönemde eski gösteriş, gurur gibi duygulardan arındırılarak içi takva ve tevazu ile doldurulup yeniden tanzim edilmiştir.⁸ ‘Kerîm’ kavramı Kur’ân-ı Kerîm’de şe-

³ el-Bakara 2/219.

⁴ Safiyürrahman el-Mübarekfürî, *er’Rahîku’l-mahtûm* (Dımeşk: 2009), 22; Kerem kavramını ele alırken, Muhammed el-Câbirî de saf Arap mirasındaki/Câhiliyede ki değerlerin listenin başında geldiğini ifade etmiştir. Muhammed Âbid El-Câbirî, *Arap Ahlâki Aklı*, çev. Muhammet Çelik (İstanbul: Mana Yayınları, 2016), 645.

⁵ Toshihiko İzutsu, *Kur’an’da Dîmî ve Ahlâki Kavramlar*, çev. Selahaddin Ayaz (İstanbul: 1991), 112.

⁶ Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ahmed b. Hüseyin ez-Zevzenî, *Şerhu’l-Muallakatı’l-Aşr* (Beyrût: Dâru mektebeti’l-hayât, 1983), 154 “فضلًا و ذو كرم يعين علي الندى سمح كسوب 154” “رغائب غناتها” Bu beyt meşhur şair Lebid b. Rebia’ya (ö. 661) aittir.

⁷ Muhammed b. Mükerrerem İbn Manzûr. “Kerem”, *Lisânu’l-Arab*, haz. Yusuf Hayyat - Nedim Maraşlı (Beyrût: Ts.), 1/237-238.

⁸ İzutsu, *Ahlâki Kavramlar*, 115.

refli, değerli anlamında Cibrîl'in⁹, Kur'ân'ın¹⁰, Hz. Muhammed'in¹¹, iyi ve bol anlamında bitkilerin¹², rızkın¹³, mükâfatın¹⁴, şerefli anlamına Hz Yusuf'un¹⁵, iyi bir mevki ve makamın¹⁶ sıfatı olarak kullanılmıştır. Allah'ın sıfatı olarak iki âyette¹⁷ geçmiştir. Her iki âyette de insanın Allah'a karşı isyan ve nankörlük durumu karşısında Allah'ın 'kerem' vasfı hatırlatılmıştır. Allah'ın 'kerem sahibi'¹⁸ olduğu, yine aynı şekilde 'celâl ve ikrâm sahibi'¹⁹ olduğu, bir başka âyette de bu lütuf ve ikram vasfı 'ekreme'²⁰ fiiliyle ifade edilmiştir.

Hız. Peygamber ise bir hadisinde; "*Allah kerîmdir, keremi sever.*"²¹ buyurmuştur. Yine Hız. Peygamber, sahâbenin üzüm ağacına 'kerm' demesi üzerine, "*Üzüme kerm demeyin, fakat üzüm ve hale deyin*"²², çünkü 'kerm' müminin kalbidir." iyilik ve faydalarının çok olması dolayısıyla buna üzüm ağacından çok, mümini kalbi layıktır²³ şeklinde bir izah getirilmiştir. "*Ben mekârim-i ahlâkı tamamlamak üzere gönderildim.*"²⁴ hadisiyle Hız. Peygamber ahlâkı keremle ilişkilendirmiş ve bu kavrama verilen ehemmiyete ışık tutmuştur.

Bu konu ile ilgili uygulamalara baktığımızda dikkate değer olaylardan birisi; Mekke'nin fethi sonrasında vuku bulmuştur. İslâmiyet'in yayılışında en mühim hamlelerden birisi Mekke'nin Müslümanlar tarafından feth edilmesidir. Mekke müşriklerinin Müslümanlara ellerinden gelen her türlü eza cefayı yapıp, doğup büyüdükleri Mekke'de yaşamalarına dahi imkân vermeyip, Medine'ye hicretlerine sebep olduklarını biliyoruz. Müslümanlar hicretin sekizinci yılında, Mekke'yi fethettiğinde Hız. Peygamber'in Mekkelilere hitaben: "*Bugün size nasıl muamele edeceğim/davranacağım, düşünceniz nedir?*" şeklinde soru yönelttiğinde; Mekkeliler: "Güzel-

⁹ et-Tekvîr 81/19.

¹⁰ el-Vâkıa 56/77.

¹¹ el-Hâkkâ 69/40.

¹² eş-Şuarâ 26/7; Lokmân 31/10.

¹³ el-Enfâl 8/4; el-Hacc 22/50.

¹⁴ Yâsîn 36/11.

¹⁵ Yûsuf 12/31.

¹⁶ eş-Şuarâ 26/58.

¹⁷ el-İnfîtâr 82/6; en-Neml 27/40.

¹⁸ el-Alak 96/3.

¹⁹ er-Rahmân 55/25-26,78.

²⁰ el-Fecr 89/15.

²¹ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebir*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki (Kâhire: Merkez-i hicr li'l-buhûs ve'd-dirâsati'l-arabiyyeti ve'l-islâmiyye, 1432/1911), 21/24, No:20819.

²² İbn Kayyım el-Cevzî, *Zâdu'l-meâd*, çev. Mehmed Yolcu (İstanbul: 1990), 4/294.

²³ İbn Kayyım el-Cevzî, *Zâdu'l-meâd*, 2/367.

²⁴ Ebû Bekr el-Bezzâr Ahmed b. Amr b. Abdilhalik el-Basrî, *Müsnedü'l-Bezzâr (el-Bahru'z-Zehhâr)*, thk. Adil b. Sa'd (Medine: Mektebetu'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1427/2006), 15/364, No: 8949.

ce muamele bekleriz, Sen kerim bir kardeşsin ve kerim bir kardeşin oğlusun,” diye cevap vermişlerdir. Hz. Peygamber ise “*Gidiniz, hepiniz serbestsiniz.*”²⁵ diyerek hepsini affetmiştir. Bu çok hassas bir anda, mağlup olmuş bir topluluğun, galip komutandan ‘انت اخ كريم وابن اخ كريم’ şeklinde medet beklmeleri, ‘kerem’ kavramının ‘af’²⁶ unsurunu da ihtiva ettiğini ve bu kavrama yüklenen derin ve köklü manayı bilmeleri dolayısıyla olsa gerektir.

Ayrıca yine mevzumuzla alakalı olarak; Mekke’nin fethi dolayısıyla, İslâm’ın ve Müslümanların amansız düşmanlarından İkrime b. Ebû Cehil ve Safvân b. Ümeyye, Hz. Peygamber’in onları öldürteceğini düşündüklerinden Mekke’den kaçmışlardı. İkrime için hanımı Ümmü Hakîm bint Hâris, Safvân için de amcaoğlu Umeyr b. Vehb, Hz. Peygamber’den eman aldılar. Umeyr, Cidde limanında Safvân’a yetişmiş, Hz. Peygamber’in kendisine eman verdiğini söylediğinde, Safvân’ın inanamayışı üzerine; ‘O senin sandığından daha hâlîm, daha kerîmdir’, diyerek amcaoğlunu ikna etmiştir. Ümmü Hakîm ise firar eden kocasına Yemen’de yetişmiş ve ona hitaben; “İnsanların en halîm ve kerimi olan zâtın senin için emân aldım.” diyerek, eşinin Mekke’ye dönüşünü sağlamıştır.²⁷ Bir başka olay ise, Fetih sonrası Mekke’de şair İbn-i Zibe’râ, Müslüman olurken Hz. Peygamber’i metheden bir şiir söylemiştir. Bu şiirin sonuna doğru: “Şehadet ettim ki, senin dinin doğrudur, haklıdır. Sen ise kullar arasında yücesin, büyüksün. Allah şahit olsun ki, Ahmed seçilmiştir, salihler arasında beklenmektedir ve kerimdir.”²⁸ mısraları ile onu övmüştür.

Görüldüğü üzere henüz Müslüman olmuş insanlar, Hz. Peygamber’den ve ahlâkından bahsederken, Hz. Peygamber’in ‘kerîm’ sıfatını ve ‘mekârim-i ahlâkını’ ön plana çıkarmaktadırlar. Bu konuda fert ve toplum şuurunda, maşerî vicdanda çok derin ve geniş bir mutabakatın olduğu ortaya çıkmaktadır. Kerem ahlâkı, bir anlamda insanların itirazsız, müşterek buluşma noktası ve teminatı olmaktadır. Arapların İslâm’ı kabullerini müteakip ‘mekârim-i ahlâk’ mevzuu değerini kaybetmemiş, bilakis en mühim meselelerinden biri olmuştur. Daha sonraları bu konuda çok şümüllü eserler vücuda getirilmiştir²⁹. İnsanların bir kavramı garipsemeden kolaylıkla benimseyip intibak etmeleri ve bir ülkü haline getirebilmeleri, o kavrama yakınlık ve kültürün o mefhumun yeşerip gelişmesine müsait ortamın da hazır olmasıyla izah edilebilir.

²⁵ Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyüb el-Himyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısrî, *es ‘Siretü’n-nebevîyye*, thk. Mustafa es-Sakkâ - İbrahim el-Ebyârî - Abdulfazîl Şelebi (Mısır: Mustafa Elbâni ve evlâduhu, 1936), 4/55.

²⁶ İbn Faris, “Kerem”, 5/172.

²⁷ İbn Hişâm, *Sire*, 4/60-61; Ali Himmet Berki - Osman Keskiöğlü, *Hatemü’l Enbiyâ Hazreti Muhammed ve Hayatı* (Ankara: DİB Yayınları, 1988), 374.

²⁸ İbn Hişâm, *Sire*, 4/62.

²⁹ Salih b. Abdillâh b. Humeyd - Abdurrahman b. Muhammed b. Abdurrahman b. Melluh, *Mevsuatu nadratu’n-naîm fi mekârimi ahlâki’r-Rasûli’l-Kerîm* (Cidde: Daru’l-Vesile, 2003).

Fütüvvet’le ilgili ilk eserlerden birisini telif eden Sülemî’nin (ö. 412/1021) ‘*Kitâbu’l-Fütüvve*’³⁰ deki konu başlıklarından birisi ‘İsti’ mâlu mekârim-i ahlâk/’ استعمال مكارم الاخلاق’ dır. Bu eser daha sonra Ahiliğin el kitabı mahiyetindeki ‘*Fütüvvetnâme*’lere kaynaklık etmiştir. Fütüvvetin önemli şartlarından biri olan kerem/ikram ahlâkı, bilindiği üzere Ahiliğin olmazsa olmaz şartlarından birisi olarak devam etmiştir. Ahinin kapısının ve sofrasının misafire, elinin muhtaca açık olması³¹ cömertlik ilkesinin öne çıkarılması, kerem ahlâkının eseridir. Uzun yüzyıllar boyu ticaret, imalat, ilim-irfan ve toplumun her sahasında faal bir şekilde yer alan, Anadolu’nun Türkleşmesi ve İslâmlaşmasında önemli hizmetleri görülen Ahiliğin³² dilimiz ve kültürümüze kazanılmasında katkıda bulunduğu kavramlardan birisi olan ‘kerem’ kelime ve mefhum olarak çeşitli kullanımlarıyla hayatımızda yer bulmuştur. Mesela; Allah’ın lütfu keremi, Allah’ın izni keremi, Allah’ın inâyet ve keremi, kerem etmek/eylemek/kılmak, kerem sahibi, keremin var/bol olsun, kerem buyurun, ikram etmek, ikramiye, âyet-i kerîme gibi günlük konuşmalarımızda sık kullandığımız tabirlerdir. Yine ‘kerîm’ kelime olarak Ahilikte önemli bir yer tutan ‘civanmertlik ve âlicenâplık’ kavramları ile eşanlamlı olarak kullanılmıştır.³³ Ahiliğin sadece Anadolu’da değil, Türkistan’a kadar yayıldığını ve o yöreleri de etkilediğini biliyoruz. Türkistan Kaşgar’da XIII. asrın ilk yarısında manzum olarak kaleme alınan ahlâk kitabı ‘*Atabetü’l-hakâyık*’ın bir bab başlığı ‘Kerem, hilim ve diğer iyilikler’³⁴ hakkındadır. Bu başlık altından örnek olarak; “Keremsiz insan meyvesiz ağaç gibidir, meyvesiz ağacı kesip ateşte yak.” mısraı zikr edilebilir. Osmanlı Türkçesinde; lütf u kerem, cûd u kerem, kerâmet, keremdide, keremgüster, keremkâr, keremkârane, keremperver, kerempîşe, keremver, mükrim, mekremet, tekrîm, tekerrüm kelimeleri de yaygın bir şekilde kullanılmıştır. Bu tabirlerin bir kısmı hala kullanılmaktadır.

2. Mürüvvet

Kelimenin aslı ‘el-Murûa’dır. Türkçe’ye mürüvvet olarak geçmiştir. Sözlük anlamı “mer/أمر” kökünden “erkek” demektir. Terim anlamı kişilik, erkekliğin kemal noktası, insaniyetin kemale ermesi³⁵, kişinin kendin-

³⁰ Ebû Abdîrrahman Muhammed İbn el-Hüseyn es-Sülemî en-Nisaburî, *Kitabu’l-Fütüvve/Tasavvufta Fütüvvet*, çev. Süleyman Ateş (Ankara: AÜF Yayınları, 1397/1977), 3.

³¹ Adil Şen, *Kitâb-ı Sakkâ (Sakalar El Kitabı)* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2013), 41-43, 157.

³² Osman Çetin, *Selçuklu Müesseseleri ve Anadolu’da İslâmiyet’in Yayılışı* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1981), 175-179.

³³ Şemseddin Samî, *Kâmus-ı Türki* (İstanbul: 1317/1889), 1159; Ali Himmet Berki - Osman Keskiöğlü, *Hatemu’l Enbiya*. 369.

³⁴ Edib Ahmed b. Mahmud Yükneki, *Atebetü’l-Hakâyık*, haz. Reşid Rahmeti Arat (Ankara: TDK Yayınları, 2006), 94.

³⁵ İbn Manzûr. “Mürûe”, 3/359-360; İbn Fâris, 5/171-172.

den beklenen iş ve iyi hasleti icra etmesi³⁶ vb. anlamlara gelir. Câhiliye edebiyatında ahlâk kelimesinden ziyade bir ölçüde iyi ahlâk mânasını ifade etmek üzere mürûa (mürüvvet) tabirine daha çok rastlanır.³⁷ Câhiliye Arap şiirinin en mühim mevzularından birisi medhtir (övmek). Medh edilen şahsın övülmeye vesile olan vasıfları cesaret, kahramanlık, cömertlik, himaye, hilm, sebat ve iffettir. Bu hasletlerin mühim bir kısmını mürûa içine alıyordu.³⁸ Mürüvvet kavramı üzerine uzun bir tahlil yapan meşhur müsteşrik I. Goldziher (ö. 1921), sonuç olarak ‘mürûe’nin Arapların fazileti anlamına geldiği, Latince ‘virtus/fazilet’ kelimesinin lafız ve etimolojik olarak mürüvvet anlamında olduğunu söylemiştir.³⁹ Goldziher’i inceleyen B. Fares (ö. 1963) ise bu konuda Goldziher’in fikrine katılmayıp, ‘Câhiliye devri Araplarının ahlâkî prensiplerine göre, ırz (şeref, izzet-i nefis) tabirini mürûe ile birlikte teklif etmiş⁴⁰, mürüvvet karşılığı olarak Almanca ‘mensch/adamlık’ kelimesi üzerinde durmuştur⁴¹. Muhtemelen bu tahlilleri gören T. İzutsu’ya (ö. 1993) göre ise mürüvvet; bedeviler arasında en yüksek ahlâk fikrini, faziletini, daha da doğrusu çölün tüm faziletlerinin bileşkesini simgeler. Câhiliyenin en yüksek ahlâk idealinin ‘mürüvve’ olduğunu ve bunun cömertlik, yiğitlik, cesaret, sabır, güvenilirlik ve doğru özlülük gibi değişik faziletleri ihtiva ettiğini ifade ettiğini, İngilizce ‘manness/erkeklik’ kelimesinin mürüvvetin muadili olabileceğini söylemiştir.⁴² *Arap Ahlâkî Akli* üzerine oldukça hacimli bir eserinde El-Câbiri, mürüvvet üzerine bir bölüm ayırmış, geniş tahliller neticesinde; saf Arap aklında yani Câhiliye ahlâkında merkezî değer mürüvvet olduğu, daha çok kişinin iç dünyasını temsil ettiği, orta yaş ve yaşlılara has meziyetleri ifade ettiği noktasında karar kılmıştır.⁴³

Araplar kendilerini yaratılış itibarıyla şehamet ve mürûet sahibi olarak kabul ederler, güçlünün zayıfı ezmesinden hoşlanmazlardı.⁴⁴ Hz. Peygamber’in risaletle görevlendirilmeden önce Abdullah b. Cüd’an’ın evinde çeşitli kabile mensuplarından oluşan heyetle bir araya gelerek; Mekke’de veya Mekke’ye dışardan gelenlerin haksızlığa uğraması halinde, mağdurun hakkını alıp icra edilen haksızlığı giderinceye kadar mücadele etmek üzere

³⁶ Asım Efendi, *el-Okyânusi'l-Basîf fî Tercemeti'l-Kâmusi'l-Muhît* (İstanbul: Bahriye Matbaası, 1305/1887), 1/97.

³⁷ Mustafa Çağrırcı, “Ahlâk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/1.

³⁸ Nihad M. Çetin, *Eski Arap Şiiri* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2011), 73.

³⁹ Ignaz Goldziher, *İslâm Kültürü Araştırmaları*, çev. Cihad Tunç (Ankara: Otto Yayınevi, 2019), 1/52.

⁴⁰ Bu görüşe Philip K. Hitti’nin de iştirak ettiği anlaşılmaktadır. (Bk. Philip K. Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: İFAV Yayınevi, 1995), 1/143.

⁴¹ Bichr Fares, “Mürüvvet”, *Millî Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1993), 8/816-817.

⁴² İzutsu, *Ahlâkî Kavramlar*, 50, 110.

⁴³ Câbiri, *Arap Ahlâkî Akli*, 655-657.

⁴⁴ Ali Muhammed Sallâbi, *es-Sîretü'n-nebeviyye* (Beyrût: 2008), 34.

sözleşme yapmaları (Hılful-Fudûl)⁴⁵ bu tür davranışlardan birisidir.

Mürüvvet hasleti İslâm'dan sonra da makbul davranış olarak muamele görmüştür. Hz. Ömer'in rivâyet ettiği bir hadis-i şerifte: “*Müminin keremi takvâsı, dini asaleti, mürüvveti ise ahlâkıdır.*”⁴⁶ diyen Hz. Peygamber, keremi takva ile mürüvveti ise ahlâkla irtibatlandırmıştır. Yine Hz. Ömer, halifelîği sırasında Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye gönderdiği bir mektubunda; “İn-sanlara Arapça'yı öğret, zira Arapça, (bedii, beyan, fasahat yoluyla) aklı ziyadeleştirir ve (nezaket, edep ile) mürüveti gerçekleştirir.” şeklinde tavsiyede bulunmuştur. Tabiiinden meşhur kumandan ve edip Ahnef b. Kays'a mürüvetin ne olduğu sorulduğunda; “İffet ve hırfet'tir.”⁴⁷ şeklinde cevaplamıştır. Mevzumuz ile alakalı olarak bu söz üzerinde durulması gerekiyor. Zira Ahiliğin en mühim unsurlarından birisi, mensuplarını “iffet ve hırfet” sahibi olarak yetiştirmeleridir. Ahinin elinin ve eteğinin temizliği, bir başka deyişle eline, diline, beline sahip olması iffeti; helalinden geçimini temin edecek bir zanaata, hünere sahip olması ise hırfeti ifade eder. Ahiler asırlar boyunca ‘ehl-i hıref/zanaat ehli’ olarak anılmışlardır. Zanaati olmayan zaten Ahiliğe kabul edilmez idi. Herif kelimesi, tabir olarak; esnâf, bir san'at veya zanaati olan, kendini ispatlamış saygın kişiye denirdi. Herhangi bir ahinin, davranışlarında bir iffetsizlik veya zanaatında hile ve sahtekârlık tespit edilmesi, tecziye ve duruma göre meslekten ihraç edilme sebebi idi.⁴⁸

İslâmî dönemde ‘mürüvvet’ kavramı, İslâm ahlâkının ihtiva ettiği bütün faziletleri içinde barındıracak şekilde anlam genişlemesi kazanmıştır.⁴⁹ Ayrıca mürüvvet, fütüvvet hareketinin en önemli kaidelerinden biri olarak kabul edilmiştir. ‘Mürüvvet’ kavramı, zaman zaman fütüvvet ile yakın veya eş anlamı ihtiva etmiştir. Sadece Ahilik değil, İslâm tasavvuf kollarının hemen hepsi tarafından benimsenmiştir. Anadolu'da maya tutan birçok tasavvufi anlayışa kaynaklık etmiş olan Hoca Ahmed Yesevî'nin (ö. 1166) *Hikmet*'lerinde Hz. Peygamber'i överken ‘Geceleri yatıp uyumaz, tilavetli Muhammed; Garip ile yetime mürüvvetli Muhammed’⁵⁰ şeklinde ‘mürüvvet’ hasletine atıfta bulunmuştur. Ahiliğin Anadolu'da yayıldığı dönemde yaşamış olan Mevlânâ Celâleddin (ö. 1273), bir şiirinde: ‘Ey hâce-i fütüvvet dîbâce-i nübüvvet; Vey husrev-i mürüvvet pinhan menûş helvâ’ beytinde fütüvvetle mürüvveti bir arada anmıştır. Ahilikte ise; fütüvvet ehline

⁴⁵ İbn Hişâm, *Sire*, 1/140 vd.

⁴⁶ Mâlik b. Enes, *Muvattâ*, thk. Muhammed Fuad Abdulkaki, nşr. Mustafa Elbânî el-Çelebî (Mısır: Dâru İhyâi't-Turasi'l-Arabiyye, 1958/1406), “Cihad”, 35.

⁴⁷ İbn Manzûr, “me-ra-a”, 1/457; İmam Mâverdi, *Edebu'd-dünyâ ve'd-dîn*, thk. Muhammed Kerim Râci (Beyrût: Dâru İkrâ, 1405/1985), 337. İmam Mâverdi, bu eserinde ‘Mürüvvet’ konusuna otuz sayfalık geniş bir kısım ayırmıştır.

⁴⁸ Neşet Çağatay, *Bir Türk Kurumu Olan AHLİK* (Ankara: AÜİF Yayınları, 1974), 183; Yusuf Ekinci, *Ahilik* (İstanbul: TSE Yayınları, 1988), 33-34.

⁴⁹ Mustafa Çağrı, “Mürüvvet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/61-63.

⁵⁰ Hoca Ahmed Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, haz. Hayati Bice (Ankara: TDV Yayınları, 1988), 59.

göre mürüvvet, fütüvvetin esasıdır. Fütüvvet ise mürüvvetin sonudur. Bu bakımdan her mürüvvet ehli, fütüvvet sahibi değildir, fakat her fütüvvet ehli mürüvvette en ileri dereceye ulaşmıştır.⁵¹

Anadolu Ahiliğinin önemli kaynaklarından Radavî Fütüvvetnamesi'nin soru-cevap kısmında; 'Suâl etseler: Başında ne var ve kulağında ne var? ... el-Cevab: 'Başında mürüvvet ve akıl vardır ve kulağımda üstadımın nasihatı vardır...' ⁵² şeklinde mürüvvetle atıf yapılmaktadır. Ahilik kültürü ile yoğrulan dilimizde mürüvvetle başlayan, insaniyet, yiğitlik, mertlik, lütuf, ihsan vb. anlamlarına birçok tabir ve deyim vardır. Mesela, 'mürüvvetli/siz, mürüvvetmend, mürüvvetşiar, mürüvvet etmek, mürüvvetini görmek, mürüvvette endâze olmaz' bunlardan bir kısmıdır.

3. Fütüvvet

Fütüvvet kavramı, "Fetâ/فتي" kökünden türetilmiştir. "Fetâ" sözlük anlam itibarıyla "genç, yiğit, cömert" demektir. Fetâ kelimesinin çoğulu "fitye ve fityân"dır. Fütüvvet ise gençlik, kahramanlık, yiğitlik, mertlik, diğerkâmlık, fedakârlık, affetme, tevazu, ağırbaşlılık, tahammül etme, liderlik eğilimi vb. güzel ahlâk sahibi olmak anlamlarına gelmektedir.⁵³

Fetâ kavramının ilk olarak ne zaman kullanılmaya başlandığı konusunda kesin bir kanaate varılamamakla birlikte, İslâmiyet öncesi Câhiliye devrinden itibaren İslâm tarihi boyunca çeşitli dönemlerde anlam ve muhteva değişikliklerine uğrayarak günümüze kadar gelmiştir.⁵⁴ 'Fetâ' kelimesinden türetilmiş fütüvvet ise zaman içinde kurumlaşma ve teşkilatlanmaya doğru yol almıştır.

İslâm öncesi dönemde, bilhassa Arabistan'ın Hicaz bölgesinde devlet denilebilecek bir örgütlenme mevcut değildi. Kabileler halinde yaşayan, reisleri tarafından yönetilen büyük veya küçük yerleşim birimlerinde hayatın tabii seyri içinde, iyi meziyetlere büyük önem veriliyordu. Yiğitlik, cömertlik, kahramanlık vb. özelliklere olumlu vurgu yapılıyordu. Câhiliye Araplarının çirkin davranışlarına karşın, bu güzel hasletlere sahip insanlar, bilhassa gençler itibarıyla görüyorlardı.⁵⁵ Fütüvvet, Arap gençlerinin ahlâkın-

⁵¹ Abdalbaki Gölpınarlı, *İslam ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı ve Kaynakları* (1950 baskısından Tıpkı Basım) (İstanbul: 2011), 34, 17.

⁵² Hüseyin er-Radavî, *Fütüvvetname-i Tarikat*, haz. Osman Aydın (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 239.

⁵³ İbn Manzûr, "Fetâ" (Beyrût: 1990), 15/145-147; Süleyman Uludağ, "Fütüvvet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/259; Ahmed ed-Tabib.El-Fütüvve <http://elazhar.com/mafaheemux/214.asp>. (17.09.2013).

⁵⁴ Franz Teaschner, "İslamda Fütüvvet Teşkilatının Doğuşu Meselesi ve Tarihi Ana Çizgileri" çev. Semahat Yüksel, *Belleiten* 36/142 (Ankara: 1972), 205-206.

⁵⁵ İbn Habîb, Muhammed, "*Kitâbu'l-Muhabber*", thk Eliza Lichten-Stadter (Haydarabad: 1942), 237; Mübarekfürî, *er-Rahîk*, 22-23; Sa'diye Huseyn el-Burguşî-Yûnus İbrahim, *Sekafetu'l-İltizâmî'l-Ahlâkî fî asri'l-câhili*, <http://www.alukah.net> 17.09.2013).

daki merkezî değer olma özelliğini koruyor idi.⁵⁶ Fetâ diye isimlendirilen bu gençler, toplumda bir kurumlaşmayı değil, münferit bir kişiliği temsil ediyordu.⁵⁷ Câhiliye devrinde Hâtem et-Tâî, Halid b. Velid, Muhammed b. Abdü'l-Aziz b. Züraetü'l-Killabi, Mus'ab b. Zübeyr vs. kimseler fütüvvetleriyle tanınmışlardır.⁵⁸ Tabiatıyla Câhiliye devrinin takdirine mazhar olmuş bu gençlerin, o devrin icaplarına göre bir ahlâka sahip olduklarını teslim etmek zorundayız. Cahiliye devri fütüvvetini en özlü bir şekilde şiirinde anlatan Tarafe b. Abd (ö. 569?); “Kavmim, ‘içinizde feta kimdir?’ dediklerinde, beni kast ettiklerini düşündüm, hemen koştum, ürkek ve korkak davranmadım. Ne zaman yardım isteseler, imdatlarına yetiştim. Her kabile kendi fetâlarının kahramanlığına muhtaçtır. Fetâ da kendi kahramanlığına ihtiyaç duyar...” dedikten sonra, devam eden beyitlerde hayatın gayesinin; ‘şan, şeref ve şaraptan ibaret olduğunu’⁵⁹ ifade ederek mevzuu hülâsa etmiştir. Eğlence, sarhoşluk ve zenginliğin Câhiliye fetâsının ahlâkî renkleri arasında olmasına rağmen en yerleşik ve en önemli nitelik olarak, cömertlik, yiğitlik, diğerkâmlık, fedakârlık, kendini arkadaş grubuna veya topluma feda etme gibi Araplarda adamlığın ölçüsü olan hasletler ve övgüye değer vasıflar bulunmaktadır.⁶⁰

Kur’ân-ı Kerîm’e bakacak olursak; Kur’ân’da fütüvvet kelime olarak geçmemekle birlikte, “Fetâ” kelimesi iştikakıyla birlikte on yerde geçmektedir.⁶¹ Sözlük anlamıyla bile olsa Kur’ân-ı Kerîm’in bu kadar sık işaret ettiği bir kelimenin, toplumda yaygın bir karşılığı olduğu akla gelmektedir. Bu âyetlerden bilhassa Hz. İbrahim’den ‘fetâ’⁶² şeklinde bahsedilmesi, dikkate değerdir. Çünkü Mekke şehri, Kabe’nin inşası, Kureyş kabilesinin hikayesinin her safhası, Hz. İbrahim’le alakalı hatıralar taşımaktadır. Bu hatıralar fert ve toplum nezdinde olumlu çağrışımlarla en azından Hicaz bölgesindeki insanların zihinlerinde diri tutuluyordu. Kur’ân-ı Kerîm’in ve Hz. Peygamber’in Hz. İbrahim’e olumlu vurguları, dönemin İslâm karşıtları tarafından itiraza uğramamıştır. Bu denli geniş ve olumlu kabul gören örnek şahsiyet Hz. İbrahim’in, diğer vasıflarına ilaveten ‘fetâ’ olarak takdiminin, insanları müspet yönde etkilediğini düşünüyoruz. Kur’ân içine nazil olduğu cemiyetin, sağlam unsurlarına atıf yaparak irtibat kurup, mevcut müşterek noktalardan yeni müştereklikler inşasına doğru yol almıştır. Fa-

⁵⁶ Câbiri, *Arap Ahlâki Aklı*, 655.

⁵⁷ A. Yaşar Ocak, “Fütüvvet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/261.

⁵⁸ M. Saffet Sarıkaya, *XIII-XVI. Asırlardaki Anadolu’da Fütüvvetnamelere Göre İnanç Motifleri* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002), 27.

⁵⁹ Tarafe b. Abd, *Dîvânuhu*, thk, Mehdi Muhammed Nâsiruddîn (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2002), 46.

⁶⁰ Câbiri, *Arap Ahlâki Aklı*, 650.

⁶¹ Bk. en-Nisâ 4/25; Yûsuf 12/30-36, 62; el-Kehf 18/10-13, 60-62; Nûr 24/33; el-Enbiyâ 21/60.

⁶² el-Enbiyâ 21/60.

kat burada üzerinde durulması gereken nokta, ‘feta’ kelimesinin bir teşkilatlı birimi değil, münferit bir şahsiyeti temsil etmesidir.

Konu ile ilgili kayda değer bir başka olay ise; hicretin dördüncü yılı, Adal ve Kâre kabilelerinden bir heyet, Medine’ye gelerek kabilelerinden İslâm’ı kabul eden kişilerin bulunduğunu söylemişlerdir. Bu vesile ile İslâm’ın esaslarını öğretecek bilgili kişilere ihtiyaçları olduğunu Hz. Peygamber’e iletmişlerdir. Hz. Peygamber de, bu kabileye İslâm’ı öğretecek altı kişilik bir irşat heyeti görevlendirmiştir. Ancak bu şahıslar, Recî’ adı verilen bir noktada Müslüman heyete hıyanet ederek tutuklayıp Mekkelilere satmak istediler. Altı Müslüman muallim kılıçlarını çekip bunlarla çarpıştı. Dördü şehit oldu, diğer iki kişi tutuklanıp Mekkelilere satıldı. Bu iki kişi Mekkelilere en ufak bir tezellül emaresi göstermeyip kahramanca tavır sergiledikleri için öldürüldüler. Olayın Medine’de duyulması büyük bir üzüntüye sebep oldu. Bu hüznün ile Peygamber şairi Hassan b Sâbit, Mekkel’de öldürülenler için söylediği ağıtta Hubeyb için ‘yiğitler yiğidi / فتيان قتيان’ tabirini ve şehit olan diğer arkadaşları için de yine ‘fetâ’nın çoğulu ‘fityan/فتيان’ kelimesini kullanmıştır.⁶³ Bu vakadan anladığımız, ‘fetâ’nın, yiğit, kahraman tiplmesi olarak toplum nezdinde hâla kabul gördüğü ve Hz. Peygamber döneminde de bu hususun devam ettiğiidir.

İfade edildiği üzere, Araplar, İslâm’dan önce kültürlerinde var olan ‘fütüvvet anlayışını’ İslâm’dan sonra İslâmî değerlerle geliştirerek devam ettirmişler ve İslâmiyetle birlikte İslâm dünyasına yaymışlardır.⁶⁴ Münferit ‘fetâ’dan, müşterek teşkilatlı ‘fütüvvet’e doğru bu anlayışın kurumlaşması, İslâm’ın Arabistan’da yerleşip, komşu coğrafyalara da hâkim olmasını takip eden yüzyıllarda gerçekleşmiştir. Fütüvvet anlayışı, bilhassa buhran dönemlerinde gençler için bir mefkûre halini almıştır. Gençlerin dışında, yukarıda da temas edildiği üzere, mürüvvet kavramında olduğu gibi, fütüvvet kavramı da İslâm sûfi çevrelerinde samimiyetle benimsenmiştir. III/IX. asır sonrası tasavvufî alanda ‘Fütüvvet’ üzerine zengin bir edebiyat oluşmuştur.⁶⁵ Bu durum bize, fütüvvet anlayışının, cemiyetin çeşitli tabakaları üzerinde müspet ve umumî bir tesir bıraktığını göstermektedir. Sonuç olarak, İslâm beldelerinde ahlâk, safiyet, yiğitlik vb. birçok renk ve kalıpta tezahür eden fütüvvet anlayışı, zamanla teşkilatlanarak, Abbâsiler zamanında resmî devlet telakkisi ve altında toplanılan şemsiye fikir olarak kabul görmüştür. Abbâsî halifesi Nâsır Lidinillah (1180-1225) zamanında gerçekleşen bu durum sonrası, bizzat halife tarafından, bütün Müslüman ülkeler ‘Fütüvvet’e dahil olmaya davet edilmiştir.⁶⁶ Fütüvvet anlayışı Anadolu’ya bu resmî davet yoluyla girmiştir. Anadolu Selçuklu sultanı I. İz-

⁶³ İbn Hişâm, *Sire*, 3/186.

(بإعين جودي بدمع منك منكسب وإبكي خبيبا مع الفتيان لم يوب) (علي خبيب فتي الفتيان قد علموا ...).

⁶⁴ Mikail Bayram, *Ahi Evren (Tasavvufî Düşüncenin Esasları)* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 31.

⁶⁵ Sülemî, *Kitâbu'l-Fütüvve*; Abdülkerim Kuşeyri, *Kuşeyri Risâlesi*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınevi, 1999), 305-311.

⁶⁶ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih* (Beyrût: 1424/2003), 10/453.

zeddin Keykavus (1211-1220) döneminde fütüvvetin kabul görmesinden sonra, yüzyıllar boyunca devam edecek olan Anadolu fütüvvet hareketi de diyebileceğimiz Ahilik, bünyesinde yazılı, sözlü ve fiili olarak muazzam bir karşılık bulmuştur.

Ahiliğin el kitabı mahiyetindeki fütüvvetnâmelerde, fütüvvetle ilgili birçok unsur vardır. Zaten edebiyatımızda bir tür olarak yerini alan bu eserler, baştan sona dînî, ahlâkî öğütler veren metinlerden ibarettir. Ahiler her şeyden önce kendilerini ‘ehl-i fütüvvet’ olarak görürler. Türkçe fütüvvetnâmelerin birçok yerinde; ‘ehl-i fütüvvet olanlara lazımdır ki...’, ‘ehl-i fütüvvet der ki...’ şeklinde başlayan çokça ibare vardır. Bu fütüvvet nişanesi olarak kabul edilen her davranış, her tavır, doğrudan bir peygamber veya Hz. Peygamberimiz ile irtibatlandırılarak, İslâm ahlâk kaideleri, birer fütüvvet prensibi olarak Ahilik içinde yerini almıştır. Mesela *Radavî Fütüvvet-nâme*’sinin daha ilk sayfasında; “... Hâtemü’l-Enbiyâ vel mürselin ve alâ âlihi ve ashâbihi ecmaîn buyurmuşdur ki; Fütüvvet üç kısımdır. Evvelen: Allah emrini hıfz etmektir; ikinci: Sünnet-i Rasule riâyet etmektir; üçüncü: Ehlullah ile sohbet etmektir.”⁶⁷

Radavî’nin bir diğer nüshasında ‘Fütüvvet hırkası’ını Cebraîl’in Hz. Âdem’e giydirdiği, Hz. Âdem’den peygamberler yoluyla Hz. Muhammed’e intikal ettiği ve Hz. Peygamber’in de ‘Fütüvvet libâsı’ını Hz. Ali’ye giydirdiği, ondan da diğer sahâbîlere emanet edildiği⁶⁸ ifade edilmiştir. Bir diğer fütüvvetnâmede, fütüvvetin Hz. Âdem’den Hz. Muhammed’e ulaştırılması, “Âdem’den Hâtem’e, Hâtem’den de bu deme...” şeklinde özetlenmiştir.⁶⁹

Ahiliğin benimsemiş olduğu fütüvvet ilkeleri, günümüzde ‘Esnaf ve Ticaret Odaları’ tarafından her yıl çeşitli kutlamalarla gündeme getirilerek yaşatılmağa çalışılmaktadır. Bu doğrultuda birçok ilimizde çeşitli dallarda esnaf ve vatandaşa, ‘Fetâ Ödülleri’ dağıtılması gelenek halini almış durumdadır. Yine ülkemizdeki sendikaların bir kısmı, kendi tarihî altyapılarını ahilikteki fütüvvet ile irtibatlandırmaktadırlar.⁷⁰ Bu ve benzeri eğilimler, fütüvvet ilkesinin kültürümüzde köklü bir yere sahip olduğunu göstermektedir.

4. Uhuvvet

Uhuvvet kavramı, kelime olarak, “a-h-v/اخي-اخو” kökünden türetilmiştir. “Ahi” kelimesinin sözlük anlamı, nesep itibarıyla “kardeş/im” demektir. Çok yakın samimiyetten dolayı yakın dost ve arkadaş için de kullanılır. Ahi kelimesinin, ‘ihve ve ihvân’ şeklinde iki çoğulu vardır. İhve’nin daha çok kan kardeşleri için, ‘ihvân’ ise kan bağına bakmaksızın aynı inancı, ülküyü pay-

⁶⁷ Hüseyin er-Radavî, *Fütüvvetname*, 61.

⁶⁸ Hüseyin er-Radavî, *Fütüvvet-nâme-i Kebîr*, haz. Sadullah Gülten - Hacı Yılmaz (İstanbul: 2014), 63, 155.

⁶⁹ Mehmet Şeker, *Türk-İslâm Medeniyetinde Ahilik ve Fütüvvet-nâmelerin Yeri (Seyyid Hüseyin el-Gaybî’nin “Muhtasar Fütüvvet-nâme”si)* (İstanbul: Ötügen Yayınevi, 2011), 28.

⁷⁰ Komisyon, *Fütüvvetten Sendikaya (100 Soruda Sendikacılık ve Eğitim-Bir-Sen)* (Ankara: Eğitim-Bir-Sen Yayınları, 2014), 18-20.

laşan kimselerin, manevî yakınlığını ifade için kullanılmıştır. Uhuvvet, kardeşlik anlamında ‘ahi’ kelimesinden türetilmiştir bir kavramdır.⁷¹

Her insanın fitrî olarak aynı aile ve hatıraları paylaştığı öz kardeşine yakınlık duyması en tabii bir durumdur. Dünyanın her yerinde belki derecesi farklı olmakla birlikte, mahiyeti itibariyle nesep kardeşliği en yakın alaka olarak kabul edilir. Denilebilir ki, kardeşlik alaka ve sevgisi, zaman ve coğrafyaları aşan bir bağdır. Bu tabii durum Câhiliye Araplarınca bir derece daha ileri götürülerek aynı soydan gelen şahıslardan meydana gelen fertlerin birbirine kan, nesep yoluyla bağlandıkları örfi ve ictimai karşılığı olan ‘kabile’yi oluşturmalarını netice vermiştir. Arap toplumunda kabile en büyük birlik olup, bu topluluk en küçük alt kollarına kadar çeşitlenir.⁷² İslâm’dan önce, bilhassa Hicaz bölgesinde fertlerin hukukunu koruyacak merkezî bir devletin olmaması, çöl hayatının ortaya çıkardığı şartlar, fertlerin müşterek menfaatlerini elde etme, tehlikelere karşı korunma, sosyal dayanışma, dâhili ve harici anlaşmazlıkların çözümü, kabile nizamı ile sağlanmıştır. Bu sebeple ister bedevî ister hadarî olsun, her Arap nesebini korumaya özen gösterir, kabileye sıkı sıkıya bağlı olarak yaşardı.⁷³ Kabile nizamının esasını oluşturan şuur asabiyettir. Ferdî oluşumlara imkân tanımayan ve müşterek hareketi esas alan asabiye şuur, Câhiliye devrinin hemen bütün faaliyetlerine mührünü vurmuştur. Asabiye, üyelerin kabilelerinin şan ve şerefi için savaşmak, ölmek, servetini harcamak, sınırsız ikramda bulunmak, eğlence tertipleme, kendi kabile üyelerinin hukukuna azami derecede dikkat etmek ve kabileye mutlak adanıştaki müthiş ihtirastan ibarettir. Kabile anlayışı, Arap toplumunun üzerine bina edildiği tüm ahlâkî fikirlerin ve değerlerin de menbâ idi. Kendi kabilesini yücelten Câhiliye Arabı, düşman veya rakip kabileye her türlü kötü muameleyi hak görebiliyordu.⁷⁴ Kabileler arası hasmâne tavırlar, ancak aralarında birbirlerine eman verme, hîlf, civar ve ittifak⁷⁵ anlaşmaları ile sükûnet bulabiliyordu.

Asabiye anlayışını Câhiliye devri cengaver şairi Düreyd b. Simme’nin (ö. 8/630) şu beyti açık bir şekilde anlatır; “Ben Gaziiyeliyim, Eğer o yolunu şaşırırsa ben de şaşırım yolumu, ve şâyet Gaziiye doğruya yönelirse, onunla birlikte ben de yönelirim.”⁷⁶ Yine asabiye’nin zihinlerdeki karşılığını bir başka şair Cündeb b. Anber et-Temimi; “Ey dirençli kerim kişi,

⁷¹ İbn Manzûr, “a-h-v”, 1/30-31.

⁷² Adem Apak, *Erken Dönem İslâm Tarihinde ASABİYET* (İstanbul: Ensar Yayınevi, 2016), 21. Türkçede bu konu üzerine yazılmış en şümüllü çalışmadır.

⁷³ Ahmed İbrahim Şerif, *Mekke ve Medîne fi’l-Câhiliyyeti ve ahdi’r-Rasûl* (Kâhire: Dâru’l-fikri’l-Arabî, 1965), 61-65.

⁷⁴ İzutsu, *Ahlâki Kavramlar*, 84-85.

⁷⁵ Nadir Özkuyumcu, “Hîlf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/29-30; Ahmet Önkal, “Civâr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/34-35.

⁷⁶ M. Muhammed Hasan Şerrab, *Şerhu şevâhidi ş-Şi’riyye fi Ümati’l-Kütübi’n-Nahviyye* (Beyrût: 2007), 1/326. (وَمَا أَنَا إِلَّا مِنْ عَرَبِيَّةٍ إِنْ عَوْتُ... عَوَيْتُ وَإِنْ تَرَشْتُ عَرَبِيَّةً أَرَشْتُ)

zalim de olsa mazlum da olsa kardeşine yardım et.”⁷⁷ şeklinde dile getirmiştir. Buradaki kardeşten maksat kabile mensubudur. Bu söz Araplar arasında darb-ı mesel haline gelmiştir. İslâmî dönemde Hz. Peygamber de bu sözü söylediği zaman, ashâb; “Ya Resûlallah! Mazluma yardım ederiz, fakat zalime yardım nasıl olur?” diye sorduklarında, “*Onu zulümden alıko-yarsın.*” diye cevap vermiştir.⁷⁸ Şüphesiz Hz. Peygamber’in kastettiği kardeş tabiri Müslüman din kardeşidir.

Hız. Peygamber de kendisine verilen İslâm’a davet görevini açıkça ifa etmeye başladığı ilk zamanlar tabii olarak yakın aile, çevre ve akrabasından işe başlamıştır. Aile, akraba ve kabile dayanışma ruhunu göz ardı etmemiştir. Hız. Peygamber’e olumlu cevap verenlerin yanında, amcası Ebû Leheb’in dışında çoğunluk, hemen Müslüman olmasa da açıkça muhalefet etmemişlerdir. Yine Hız. Peygamber’in amcası Ebû Tâlib, hayatının hiçbir safhasında İslâm’ı kabul etmemiş olmasına rağmen, asabiye gereği yaşadığı sürece ona sahip çıkmıştır. İslâm’a karşı çıkan Mekke müşriklerinin, Müslümanların günden güne çoğalması karşısında yaptıkları birçok hamlenin sonuç vermemesi onları, Müslümanlar ve henüz Müslüman olmamasına karşın Hız. Peygamber ve çevresini himaye eden Haşimoğullarını dışlayıp, sosyal ve iktisadî bağları keserek üç yıl süren bir boykota gitmelerine sebep olmuştur. Bi’setin yedinci ve onuncu yılları arasına tekabül eden bu boykot hareketinin delinmesi ve ortadan kaldırılması da yine Haşimoğullarına anne tarafından akraba olan Mekke’lilerin itirazı ile mümkün olabilmektedir.⁷⁹ Bu boykot hadisesi boyunca asabiye ilkelerinin karşılıklı bir şekilde uygulandığına şahit oluyoruz.

Hız. Peygamber’in Mekke’deki davet döneminde, İslâmî hareketi engellemeye çalışanların önde gelenlerinden Velid b. Muğîre’nin başkanlığında müşrikler, özellikle çölden Kabe’yi ziyarete gelenleri Hız. Peygamber’le temas ettirmemek adına yaptıkları toplantıda, uzun müzakereler sonunda Hız. Peygamber için “Baba ile anneyi, karı ile kocayı, kardeşle kardeşi, kişi ile kabilesinin arasını ayırıyor.”⁸⁰ şeklinde yine Arapların hassas olduğu asabiye vurgu yaparak, müşterek bir fikirde karar kılmışlardır.

Asabiye anlayışını aktettiren bir başka dikkat çeken olay ise İslâm tarihinin önemli bir noktası Bedir vakası sırasında meydana gelmiştir. Hız. Peygamber ve arkadaşlarının Mekke’de kalamayacak derecede tazyik edilmeleri sonucu, Mekke’den Medine’ye hicretleri dahi, Mekkeli müşriklerin Müslümanlara olan öfkesini dindirmemişti. Düşmanlığın sürmesi sonucu patlak veren Bedir Harbi (2/624) sonunda başta Ebû Cehil olmak üzere yetmiş Mekkeli öldürülmüştü. Bedir’de öldürülen Mekkeliler için ağıt yakan Hâris b. Hişâm öldürülen Mekkelileri övüp, karşı taraftaki Müslüman-

⁷⁷ Meydânî, *Mecmâu’l-emsal*, thk. M. Muhyiddin Abdulhamid (Beyrût: 2010), 2/381; (Beytin Arapçası: انصُرْ أَخَاكَ ظَالِمًا أَوْ مَظْلُومًا) şeklinde).

⁷⁸ Meydânî, *el-Emsâl*, 380.

⁷⁹ İbn Hişâm, *Sire*, 2/14-20.

⁸⁰ İbn Hişâm, *Sire*, 1/289.

ları kötülerken, tamamı asabiye anlayışına misal olacak bir mersiye söylemiştir. Bu da o günün insanının hayatında asabiye'nin ne kadar mühim bir yer tuttuğunu göstermektedir. Şair, Kureyş ölüleri için “Asil savaşçılar olarak öldüler ve aşireti satmadılar” derken; Müslümanlar içinse “Ama siz ne yaptınız? Gassan’ı dost tutup bizi sattınız, bu nasıl bir iştir?” dedikten sonra ‘Müslümanları hıyanet, cürüm ve akrabalık bağlarını kesmekle suçlamış, bunun akıl almaz bir durum olduğunu’⁸¹ tasvirle kendince Câhiliye örfüne uygun bir şekilde, asabiye bağlarına atıfta bulunarak Müslümanları en ağır bir dille hicvetmiştir.

Câhiliye döneminde, asabiye'ye riayet etmeyen kişiler dışlandığı gibi topluluklar da ayıplanmıştır. En bariz misali Hz. Peygamber’in Mekke’den Medine’ye hicreti ile burasını mekan tutup tebliğine devam etmesi ve İslâmiyetin Medine’den Arabistan’a yayılması, Medinelilerin, yani Evs ve Hazrec kabilelerinin o zamana kadar pek alışılmadık bir şekilde Mekkeli Müslümanlara sahip çıkmaları ve her şeylerini paylaşmaları Araplar (ın en azından bir kısmı) arasında kabul görmemiştir. O dönemde yaşamış olan şaire Asma b. Mervân el-Hatmî tarafından Medine’de yaşayan kabileler tavırları sebebiyle hicvedilmiştir. Şiirinde esfle; “Mâlik, Nebî, Avf ve Hazrec oğulları! Sizin dışınızdan gelen yabancı birine uydunuz ki o ne Murad ne de Mezhic’e mensup değildir.”⁸² derken yine asabiye'ye vurgu yapmakta, şiirin devam eden kısmında ‘Medinelilerin sonunda asabiye'ye riayet etmedikleri için pişman olacağını, umduklarına ulaşamayacaklarına’ işaret ederek, kendince asabiye'nin önemi ile ilgili uyarıda bulunmuştur.

Buraya kadar anlaşılacağı üzere, İslâm öncesi kabile kardeşliği ve çıkarını hedefleyen asabiye anlayışı, İslâm dininde olumlu karşılık bulamamıştır. İslâm dini, fitrî bir bağ olan aile, akraba ve yakınların gözetilmesini, alakanın kesilmemesini öğütlerken, insanlara iyilikle muameleyi ve iyilikte yardımlaşmalarını, hatta yarışmalarını tavsiye etmiştir. Kötülük ve düşmanlıkta ise birbirine destek vermeyi yasaklamıştır. Câhiliye devrinde olduğu gibi sadece kan ve nesep bağının, tek başına bir hareket gerekçesi olamayacağını beyan etmiştir. Zira İslâm dini, ahlâkî değerleri, akide birliğini esas alan bir inanç toplumunun temellerini atmıştır ve oluşturmaya çalışmıştır. Önemli olanın, kan bağı ve nesep değil, inanç ve bu inancın gerektirdiği ahlâkî faziletler olduğunu vurgulamıştır. İnsanların aynı atadan meydana geldikleri, kimsenin, kimseye kanıyla, kabilesiyle, ırkıyla üstünlüğünün olamayacağı, gerek Kur’ân-ı Kerîm âyetleri, gerekse Pey-

⁸¹ Süheylî, *er-Ravzu'l Ünfi*, thk. Ömer Abdusselâm es-Selâmî (Beyrût: 2000), 5/232. Şiirin Arapçası:

صَبِّبُوا كِرَامًا لَمْ يَبِيعُوا عَشِيرَةً *** يَقُومُ سِوَاهُمْ نَازِحِي الدَّارِ وَالْأَصْلِ
كَمَا أَصْنَحَتْ عَسَانَ فَيْكُمُ بَطَانَةٌ *** لَكُمْ بَدَلًا مِنَّا فَيَا لَكَ مِنْ فَعَلِ
عَقُوقًا وَإِنَّمَا بَيْنَنَا وَقَطِيعَةٌ *** يَزِي جُورَكُمْ فِيهَا دُؤُورَ الرَّأْيِ وَالْعَقْلِ
فَإِنَّ بَيْتَكُمْ قَوْمٌ قَدْ مَضَوْا لِسَبِّ
لِيهِمْ *** وَخَيْرُ الْمَنَائِبِ مَا يَكُونُ مِنَ الْقَتْلِ

⁸² İbn Hişâm, *Sire*, 4/286. Şiirin Arapçası:

بِاسْتِ بَنِي مَالِكٍ وَالنَّبِيِّتِ *** وَعُوفٍ وَبِاسْتِ بَنِي الْخَزْرَجِ
اطْعَمْتُمْ أَتَاوِي مِنْ غَيْرِكُمْ *** فَلَا مِنْ مَرَادٍ وَلَا مَرْحَجِ

gamberimiz'in hadîsleri ile müteaddit kereler açıklanmıştır. Üstünlüğün, kerem ve asaletin Allah katında kötülüklerden korunma, iyilikleri kuşanma yoluyla elde edileceği ifade edilmiştir. İslâm dini ve Peygamberimizin uygulamasında gördüğümüz; “*Müminler ancak kardeştir.*”⁸³ âyeti doğrultusunda kardeşlik ilkeleri şekillenmiş ve hukukunun çerçevesi çizilmiştir. Bu çerçevede Hz. Peygamber'in Medine'de oluşturduğu nizam, yeni bir kardeşlik düzeni üzere birbirine kenetlenmiş değerlerin bir araya getirdiği inanç merkezli bir cemiyettir. Bu cemiyetin çekirdeğini de, ilki Mekke'de⁸⁴ ikincisi Medine'de⁸⁵ gerçekleştirdiği, Müslümanlar arasındaki özel olarak kardeşleştirme/muâhat akitleriyle oluşturmuştur. Bu kardeşleştirme akdinin ilkinde bir azatlı köle ile Kureyş asîlzâdesi kardeş ilan edilmişti ki bu hareket başlı başına bir zihniyet inkılabının habercisi idi. Ahilikte de mesleğe kabul edilen çırak için yapılan merasimde, ‘yol atası’ ve ‘yol kardeşi’⁸⁶ tayin edilmesi, İslâm tarihindeki ‘kardeşleştirme’ olaylarından ilham alır.

Ahiliğin en mühim unsurlarından birisi olan uhuvvet anlayışının, kanaatimizce Câhiliye devrinin salt kan ve kabileyi önceleyen asabiye anlayışı ile alakası bulunmamaktadır ve özü itibarıyla bu anlayışla bağdaşmamaktadır. Aksine asabiye'nin ıslah edilmiş haliyle, İslâm dininin kardeşlik esaslarını ön plana alan inanç ve ahlâkî değerler manzumesinden ilham alan bir anlayış ile oluşumunu tamamlamıştır. Ahilik teşkilatındaki uhuvvet anlayışı, İslâm kardeşlik ilkelerinin, millî seciyeye tatbikinden ibarettir. Selçukluların sonuna doğru, Haçlı ve Moğol istilaları ile zaafa uğramış toplum yapısı için, bilhassa Moğol orduları önünden kaçarak Anadolu'ya sığınmış büyük halk kitlelerinin, daha önce yerleşimini yapmış yerli ahali ile kaynaşmasında Ahiliğin, dolayısıyla uhuvvet ilkesinin büyük payı olmuştur. Bir misal verecek olursak, Anadolu Selçuklu Devleti'nin yıkılışından, Osmanlı hâkimiyetine kadar Ankara ve çevresinde ortaya çıkan yönetim boşluğu, Ahi şeyhleri tarafından doldurularak halkın mağdur olmasının önüne geçilmiştir.⁸⁷ Uhuvvet anlayışı, Anadolu'da kitlelerin her ü merc yaşadığı o dönemde birleştirici unsurlardan birisi olmuştur. Ahiliğin, dolayısıyla uhuvvet esaslarının, Osmanlı'nın kuruluşunda ve güçlenmesinde de faal bir rol oynadığı, artık bilinen gerçektir.

SONUÇ

İslâm'dan hemen önceki Câhiliye dönemi insanları, atalarından devraldıkları örf ve âdetleri yaşatan nesiller idi. Takip ettikleri örf ve âdetlerin içinde kötü ve yakışsız kabul edilen davranışlar olduğu gibi, insanlık fitratına ters düşmeyen iyi davranış ve değerleri de mevcut idi. İslâmiyet bu

⁸³ el-Hucurât 49/9-13.

⁸⁴ İbn Habîb, *el-Muhabber*, 70.

⁸⁵ İbn Hişâm, *Sire*, 2/150.

⁸⁶ Yusuf Ekinci, *Ahilik ve Meslek Eğitimi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1990), 40.

⁸⁷ Ahmed Tevhid, “Ankara'da Ahiler Hükümeti”, *Tarih-i Osmanî Encümeni Mecmuası* 4/19 (1329), 1200-1204.

iyi davranışları ya aynen alarak ya da ıslah ederek devam ettirmiştir. Câhiliye devrinden miras alınan müspet değer ve davranışlar, İslâmî dönem boyunca muhtevalarını zenginleştirerek toplumda yaşatılmıştır. Yeni fethedilen komşu coğrafya ve yeni Müslüman olan milletlere de bu değerler aktarılmıştır. Bu değerler aktarılırken karşılıklı etkileşimler elbette olmuştur. Fütüvvet anlayışının intikali de aynı yolu izlemiştir. Fütüvvet anlayışının Anadolu'daki devamı mahiyetinde olan 'Ahilik Teşkilatı' bünyesinde barındırdığı ahlâkî kaide ve değerler manzumesi, İslâmî dönem ve öncesi ile bir devamlılık arz etmektedir. Bu yönüyle ahilik, insanlığın ortak mirası olarak tarihte bir iyilik hareketi işlevi görmüştür. Yine Anadolu'da bir kardeşlik tecrübesi olarak büyük hizmet ifa etmiştir. İnsanların birbiri ile kaynaşmasını sağlayan ahilik, mensuplarını hayat boyu eğiterek, İslâm ahlâk nizamını yaşanan hayat tarzı olarak benimsetmiştir. Bu başarıyı da, kerem, mürüvvet, fütüvvet ve uhuvvet değerlerini, asgarî hayat düstur ve şiarı olarak vermek suretiyle gerçekleştirmiştir. Geri kalan ahlâkî değer ve ilkeleri bu ana kavramlar ile mezcederek, önce iş hayatını düzenlemiştir. İş hayatından, halkalar halinde aile ve cemiyet hayatına uzanan, topyekûn bir hayat tarzı tasarlanmış ve uygulamaya geçilmiştir. Bu uygulamalar Anadolu Selçuklu, Beylikler ve Osmanlı devirleri boyunca faydalı neticeler vermiştir. Yüzyıllarca yaşanmış bu tecrübe, mazide kalmış, olmuş bitmiş bir olay değildir. Bugün kültürümüzün yaşayan birçok ögesi ahilikten izler taşımaktadır. Sonuç olarak diyebiliriz ki; ahilik, bünyesinde barındırdığı birçok değeri ile asırlar boyunca, nazarî ve tatbikî unsurlarıyla milletimizin kültürüne olumlu katkıda bulunmuştur. Hal ve istikbalimiz için, aynen olmasa bile, benzer işlevi görebilir.

KAYNAKÇA

Apak, Adem. *Erken Dönem İslâm Tarihinde ASABIYET*. İstanbul: Ensar Yayınları, 3. Basım, 2016.

Asım Efendi. *el-Okyânusi'l Basît fi Tercemeti'l- Kâmusi'l-Muhît*. İstanbul: Bahriye Matbaası, 1305/1887.

Bayram, Mikail. *Ahi Evren (Tasavvufi Düşüncenin Esasları)*. Ankara: TDV Yayınları, 1995.

Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhalik el-Basrî. *Müsnedü'l-Bezzâr (el-Bahru'z-Zehhâr)*. thk. Adil b. Sa'd, 18 Cilt. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1427/2006.

Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap Ahlâkî Akli*. çev. Muhammet Çelik, İstanbul: Mana Yayınları, 2. Basım, 2016.

Çağatay, Neşet. *Bir Türk Kurumu Olan AHİLİK*. Ankara: AÜİF Yayınları, 1974.

Çağrııcı, Mustafa. “Ahlâk”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/1, İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Çağrııcı, Mustafa. “Mürüvvet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/63, İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Çetin, Nihad M. *Eski Arap Şiiri*. İstanbul: Kapı Yayınevi, 2. Basım, 2011.

Çetin, Osman. *Selçuklu Müesseseleri ve Anadolu’da İslâmiyet’in Yayılışı*. İstanbul: Marifet Yayınevi, 1981.

Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî. *es-Sünenü’l-kebir*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Kâhire: Merkez-i hicr li’l-buhûs ve’l-dirâsati’l-arabiyyeti ve’l-İslâmiyye, 1432/1911.

Ekinci, Yusuf. *Ahilik ve Meslek Eğitimi*. İstanbul: MEB Yayınları, 1990.

Ekinci, Yusuf. *Ahilik*. İstanbul: TSE Yayınları, 1988.

Fares, Bichr. “Mürüvvet”. *Milli Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi*. 8/817, İstanbul: MEB Yayınları, 1993.

Goldzıher, Ignaz. *İslâm Kültürü Araştırmaları*. 2 Cilt. çev. Cihad Tunç. Ankara: Otto Yayınları, 2019.

Gölpınarlı, Abdülbaki. *İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı ve Kaynakları*. (1950 baskısından Tıpkı Basım), İstanbul: İTO Yayınları, 2011.

Hitti, Philip K. *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*. çev. Salih Tuğ. 4 Cilt. İstanbul: İFAV Yayınları, 1995.

Hoca Ahmed Yesevî. *Dîvân-ı Hikmet*. haz. Hayati Bice. Ankara: TDV Yayınları, 1988.

Hodgson, M.G.S. *İslâm’ın Serüveni*. 3 Cilt. çev. Heyet, İstanbul: İz Yayıncılık, 1995.

İbn Habîb, Ebû Ca’fer İbn Habib Muhammed b. Habib b. Ümeyye el-Bağdadi el-Hâşimi el-Ahbari. *Kitabu’l-Muhabber*. thk. Eliza Lichten-Stadter. Haydarabad: 1942.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyüb el-Himyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısırî. *es-Sîretü’n-nebeviyye*. 4 Cilt. thk. Mustafa es-Sakkâ - İbrahim el-Ebyârî - Abdulhafiz Şelebi. Mısır: Mustafa Elbânî el-Çelebî ve evlâduhu, 1355/1936.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh İbn Kayyim el-Cevziyye Şemseddîn Muhammed b. Ebi Bekr b. Eyyüb ez-Zür’a’i (ez-Zür’i) ed-Dimaşki. *Zâdu’l-meâd*. çev. Mehmed Yolcu. 6 Cilt. İstanbul: 1990.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânu'l-Arab*. haz. Yusuf Hayyat - Nedim Maraşlı. 3 Cilt. Beyrût: Dâru Lisâni'l-Arabî, 1990.

İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî el-Hemedânî. *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*. thk. Abdusselâm Muhammed Harun. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ceyl, 1991/1411.

İbnü'l-Esîr, İzzüddin Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-târih*. 10 Cilt. Beyrût: 1424/2003.

İzutsu, Toshiko. *Kur'an'da Dîni ve Ahlâkî Kavramlar*. çev. Selahaddin Ayaz. İstanbul: Pınar Yayınevi, 2. Basım, 1991.

Komisyon, *Fütüvvetten Sendikaya (100 Soruda Sendikacılık ve Eğitim-Bir-Sen*. Ankara: Eğitim-Bir-Sen Yayınları, 2014.

Kuşeyrî, Ebü'l- Kâsım Abdülkerim b. Hevazin. *Kuşeyrî Risâlesi*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınevi, 3. Basım, 1999.

Mâlik b. Enes, Ebü Abdullah. *El-Muvattâ*. thk. Muhammed Fuad Abdulbaki. nşr. Mustafa Elbânî el-Çelebî. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turasi'l-Arabiyye, 1985/1406.

Mâverdi, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib. *Edebu'd-dünyâ ve'd-dîn*. thk. Muhammed Kerîm Râci. Beyrût: Dâru İkrâ, 4. Basım, 1405/1985.

Meydâni, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Muhammed b. Ahmed. *Mecmau'l-emsâl*. thk. M. Muhyiddin Abdulhamid. 2 Cilt. Beyrût: 2010.

Mübarekfürî, Safiyürrahman. *er'Rahîku'l-mahtûm*, Dimeşk: 2. Basım, 2009.

Ocak, A.Yaşar. "Fütüvvet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*.13/261. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Radavî, Hüseyin. *Fütüvvet-nâme-i Kebîr*. haz. Sadullah Gülten - Hacı Yılmaz. İstanbul: TYEK Yayınları, 2014.

Radavî, Hüseyin. *Fütüvvetname-i Tarîkat*. haz. Osman Aydın. Ankara: TDV Yayınları, 2011.

Sa'diye Huseyn el-Burgusi-Yunus İbrahim. *Sekâfetu'l-İltizâmî'l-Ahlâkî fi' asri'l-câhilî*. <http://www.alukah.net> 17.09.2013.

Sallâbi, Ali Muhammed. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. Beyrût: 2008.

Sarıkaya, M. Saffet. *XIII-XVI. Asırlardaki Anadolu'da Fütüvvetnamelere Göre İnanç Motifleri*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002.

Süheylî, Ebû'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdullah b. Ahmed el-Has'ami es-Süheylî el-Maleki el-Endelüsi. *er-Ravzu'l-ünf*. thk. Ömer Abdusselâm es-Selâmî. 6 Cilt. Beyrût: 2000.

Sülemî, Ebû Abdurrahman Muhammed İbn el-Hüseyn. *Kitâbu'l-Fütüvve / Tasavvufta Fütüvvet*. çev. Süleyman Ateş. Ankara: AÜİF Yayını, 1397/1977.

Şeker, Mehmet. *Türk-İslâm Medeniyetinde Ahilik ve Fütüvvet-nâmelerin Yeri (Seyyid Hüseyin el-Gaybî'nin "Muhtasar Fütüvvet-nâme"si*. İstanbul: Ötüken Yayınevi, 2011.

Şemseddin Sami, *Kâmus-ı Türkî*, İstanbul: 1317/1899.

Şen, Adil. *Kitâb-ı Sakkâ (Sakalar El Kitabı)*. Ankara: Araştırma Yayınevi, 2013.

Şerif, Ahmed İbrahim. *Mekke ve Medîne fi'l-Câhiliyyeti ve ahdi'r-Rasûl*. Kâhire: Dâru'l-fikri'l-Arabî, 1965.

Şerrab, M. Muhammed Hasan. Şerhu şevahidi'ş-Şi'riyye fi Ümati'l-Kütübi'n-Nahviyye. 3 Cilt. Beyrût: 2007.

Tabib, Ahmed. "El-Fütüvve". <http://elazhar.com/mafaheemux/21/4.asp>. (17.09.2013).

Tarafé b. Abd. *Dîvânuhu*. thk. Mehdi Muhammed Nâsıruddîn. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2002.

Teaschner, Franz. "İslâm'da Fütüvvet Teşkilatının Doğuşu Meselesi ve Tarihi Ana Çizgileri". çev. Semahat Yüksel. *Belleten* 36/142 Ankara: 1972, 203-235.

Tevhid, Ahmed. "Ankara'da Ahiler Hükümeti". *Tarih-i Osmanî Encümeni Mecmuası* 4/19, İstanbul: 1329.

Uludağ, Süleyman. "Fütüvvet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/259 İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Yükneki, Edib Ahmed b. Mahmud. *Atebetü'l-Hakâyık*. haz. Reşid Rahmeti Arat. Ankara: TDK Yayınları, 2006.

Zevzenî, Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ahmed b. Hüseyin. *Şerhu'l-Muallakatu'l-Aşr*. Beyrût: Dâru mektebeti'l-hayât, 1983.

DIYANET AİLE DERGİSİ'NİN AİLE BİREYLERİNİN DİN EĞİTİMİNE VE HUZURUNA KATKISI AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

AN EVALUATION ON THE "DIYANET AİLE" MAGAZINE IN TERMS OF ITS CONTRIBUTION TO RELIGIOUS EDUCATION AND PEACE OF FAMILY MEMBERS

Geliş Tarihi: 18.02.2021 Kabul Tarihi: 01.03.2022

✉ SALİH AYBEY

DOÇ.DR.

BÜLENT ECEVİT ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

orcid.org/0000-0002-8361-5793

salihaybey@beun.edu.tr

ÖZ

Yaygın eğitimde etkin şekilde kullanılan süreli yayınlar ve süreli yayınlar içerisinde özellikle dergi, eğitimin önemli bir aracıdır. Süreli yayınlar, toplumun geniş ve farklı kitlelerine aynı anda hitap edebilmesi ve hedef kitle üzerinde etkili ve uzun soluklu olması nedeniyle yaygın eğitimde oldukça önem taşımaktadır. Dinî bilgilerin geniş kitlelere aktarılmasında ise dinî süreli yayınlar yaygın din eğitiminde etkili bir rol oynamaktadır. Ülkemizde yaygın din eğitimi resmi olarak Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yürütülmekte ve kurum bunu çeşitli vasıtalarla yerine getirmektedir. Bu vasıtalarından biri de süreli yayın olarak dergidir. Bu çalışmada yaklaşık on yıldan beri yayın hayatına devam eden "*Diyânet Aile Dergisi*", aile bireylerinin din eğitimine ve huzuruna katkısı açısından değerlendirilecektir. Bu itibarla 2013-2020 yılları arasında yayımlanan Diyanet Aile Dergileri içerik analizi ve tarama yöntemiyle incelenmiştir. Sonuç olarak derginin içeriğinin büyük çoğunluğunun aile bireylerinin din eğitimine, huzur ve mutluluğuna yönelik yazılardan oluştuğu, muhatap kitle için eğitici bir özellik taşıdığı, yazılara din bilimleri çerçevesinden yaklaşılarak okuyuculara aktarıldığı görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Kitle İletişim Araçları, Süreli Yayın, Dergi, *Diyânet Aile Dergisi*, Din Eğitimi.

ABSTRACT

Periodicals used effectively in non-formal education and among periodicals, especially magazines, are an important tool of education. Periodicals are very important in non-formal education, as they can appeal to large and different audiences of the society at the same time and are effective and long-lasting on the target audience. Religious periodicals play an effective role in non-formal religious education in the transmission of religious knowledge to large masses. In our country, non-formal religious education is officially carried out by the Presidency of Religious Affairs and the institution fulfills this through various means. One of these means is the magazine as a periodical. In this study, the "*Diyânet Aile*" magazine, which has been published for about ten years, will be evaluated in terms of its contribution to the religious education and peace of family members. In this respect, the "Diyânet Aile" magazines published between 2013-2020 were examined by content analysis and scanning method. As a result, it was seen that the content of the magazine, consists primarily of articles contributing to the religious education of family members and the peace and happiness of family members. At the same time, has an educational characteristic for the target masses and is conveyed to the readers by approaching from the framework of religious sciences.

Keywords: Mass Media, Periodicals, Magazine, Diyanet Aile Magazine, Religious Education.

SUMMARY

Education, both formal and informal, is critical for transmitting societal ideals to future generations and generating value measurements. Mass media, which is a critical component of non-formal education, is very effective in resolving social issues, meeting societal demands, and acquiring knowledge and skills that are not available via formal education. In this regard, the mass media plays an important role in helping individuals acquire the necessary knowledge, skills, and behaviors, as well as in learning basic rights and responsibilities.

There are several forms of mass media, the most prominent of which are radio, television, the internet, newspapers, and magazines. Newspapers and magazines referred to as periodicals are particularly significant among them. Periodicals, which play a vital role in a nation's intellectual and artistic life, also play an essential role in education. Periodicals, particularly magazines, that are successfully utilized in non-formal education are one of the primary instruments of non-formal education. Because periodicals play an active role in non-formal education because they can reach large audiences, appeal to different audiences at the same time, are effective and long lasting on the target audience, and can be published regularly. Religious periodicals have a key role in the transmission and acceptance of religious knowledge among wide segments of the population in order to educate the public about religious concerns via non-formal religious education.

In our country, non-formal religious education is officially carried out by the Presidency of Religious Affairs. One of the activities carried out by the Presidency in this context is broadcasting services. As a matter of fact, the Presidency of Religious Affairs has meticulously focused on publishing services since its establishment and has published many scientific and resource works, including religious and moral books, periodicals and digital publications for children, young people and adults. These broadcasting activities also have an important place in the religious services carried out.

Some studies have been carried out on the religious periodicals of the Presidency of Religious Affairs. However, there is no study on the Diyanet Aile Magazine, which has been in publication for about ten years. Therefore, the studies of the magazine, which aims to provide a religious education activity for all family members and to fill family homes with peace, should be evaluated. For this purpose, Diyanet Aile Magazines

published between 2013-2020 were examined. The research, which was created by content analysis and scanning method, which is one of the qualitative research methods, was limited to a total of 88 issues (January 2013-December 2020).

In this study, the contribution of Diyanet Aile Magazine to the religious education, peace and happiness of family members are discussed. We have seen that this magazine has an important place among the non-formal religious education activities of the Presidency, and it has been seen that many articles have been written about both the religious education of family members and the peace and happiness of family members, and it has been concluded that it is a modest family school, in the words of the editor of the magazine. From the first issue, the magazine has been given to the articles that appeal to all family members as much as possible, and the articles are supported with pictures suitable for the subject. It can be said that the content and visual harmony of the magazine is quite impressive, and this plays an important role in delivering the desired message to the target audiences more quickly and effectively.

In the Diyanet Aile Magazine, issues related to the religious education of family members were discussed under the title of faith, worship and morality, but although there are many articles on worship and morality, which are the cornerstones of religious education, it has been seen that there are fewer articles on the subject of faith. However, although the number of articles containing the separate topic titled about the principles of faith is few in number, it is also among the findings that the principles of faith are dealt with in different subject headings, both with verses and hadiths and with different expressions.

As a family magazine, the magazine aims to inform family members and create a peaceful family structure, in this context, both for religious education of family members and for family and family issues such as communication within the family, mother-father-child, marriage, basic values in the family, problems in the family health. It includes articles written by experts such as social research specialists, psychologists, and family therapists. It is possible to say that Diyanet Aile Magazine as a magazine that tries to achieve its goals in this way, has achieved its purpose in informing its readers and has the feature of being a source for future studies.

GİRİŞ

Örgün ve yaygın olarak yapılan eğitim, toplum değerlerinin gelecek nesillere aktarılmasında ve değer ölçülerinin geliştirilmesinde önemli bir rol üstlenir. Yaygın eğitimin önemli bir parçası olan kitle iletişim araçları ise toplumsal sorunların çözülmesinde, toplumun gereksinimlerinin karşılanmasında gerekli olan ancak örgün eğitim yoluyla elde edilemeyen ya da elde etme imkânı bulunamayan bilgi ve becerinin kazanılmasında oldukça etkilidir. Özellikle bireylerin ihtiyaç duyduğu bilgi, beceri ve davranışları kazanmasında, temel hak ve sorumlulukların öğrenilmesinde kitle iletişim araçları önemli görevler icra etmektedir.¹

Radyo, televizyon, internet, gazete ve dergi başta olmak üzere birçok kitle iletişim aracı türü vardır. Bunlar içerisinde süreli yayın olarak adlandırılan gazete ve dergi ayrı bir öneme sahiptir. Milletlerin fikir ve sanat hayatında önemli bir yere sahip olan süreli yayınlar, insanların eğitim süreçlerinde de önemli yere sahiptir.² Özellikle yaygın eğitimde etkin şekilde kullanılan süreli yayınlar ve süreli yayınlar içerisinde özellikle dergi, yaygın eğitimin önemli ve vazgeçilmez bir aracıdır. Geniş kitlelere ulaşabilmesi, aynı anda farklı kitlelere hitap edebilmesi, hitap edilen kitle üzerinde etkili ve uzun soluklu olması, düzenli olarak yayımlanması gibi özelliklerinden dolayı, yaygın eğitimde süreli yayınlar önem taşımaktadır. Aynı şekilde toplumu bilgilendirme/ aydınlatma amacıyla dinî bilgilerin geniş kitlelere aktarılmasında ve benimsetilmesinde de dinî süreli yayınlar, yaygın din eğitiminde önemli bir yer tutmaktadır.

¹ Charles R. Wright, *Mass Communication: A Sociological Perspective* (New York, Mc Graw-Hill College, 1975), 8. Ayrıca bk. Harold Laswell, "The Structure and Function of Communication in Society", *The Communication of Ideas*, ed. L. Bryson (New York: Harper, 1948), 37-51; Raymond Williams-Nicola Williams, *TV, Teknoloji ve Kültürel Biçim*, çev. Ahmed Ulvi Türkbağ (Ankara: Dost Kitabevi, 2003), 41-44.

² Orhan Koloğlu, "Süreli Yayınların Bilim Fikri ve Kurumların Oluşmasına Katkısı", *Osmanlı İlmî ve Meslekî Cemiyetleri: 1. Millî Türk Bilim Tarihi Sempozyumu* (İstanbul: 3-5 Nisan 1997), 255-267. Ayrıca bk. Selçuk Kırtape, "Sosyo-Kültürel Değişme ve Kitle İletişim ve Kitle İletişim Araçları", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2/2* (2014), 237-255; Hüseyin Certel, "Din-İletişim İlişkisi ve Dini İletişim Engelleri", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2008), 138.

Dinî süreli yayınlar, din konusunda toplumu aydınlatmanın en önemli vasıtalarından biri olup, yaygın din eğitimi içerisinde değerlendirilir. Ülkemizde yaygın din eğitimi resmi olarak Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yürütülmektedir. Başkanlığın bu çerçevede yürüttüğü faaliyetlerden biri de yayın hizmetleridir. Nitekim Diyanet İşleri Başkanlığı kuruluşundan itibaren yayın hizmetlerine itina ile eğilmiş ve pek çok ilmi ve kaynak eserini yanında çocuk, genç ve yetişkinler için dinî ve ahlâkî içerikli kitaplar, süreli yayınlar, sesli ve görüntülü yayınlar olmak üzere birçok yayın yapmıştır. Bu yayın faaliyetleri de yürütülen din hizmetlerinde önemli bir yer teşkil etmektedir.

Bunlar arasında yer alan dinî süreli yayıncılık alanı, süreklilik arz etmesi ve basılmış kitaplara göre etki alanı daha geniş olması nedeniyle önemli bir yaygın din eğitimi alanıdır.³ Toplumda var olan değişiklikleri ve tartışmalı meseleleri araştırarak halk üzerindeki etkisini belirleyebilmek adına dinî süreli yayınlar incelenmeye değerdir. Zira dinî süreli yayınların konusunu toplumdaki dinî meseleler belirlemekte, okuyucular da güvenilir bir referans olarak gördüğü dini süreli yayınların fikirlerinden etkilenmektedir.⁴ Bu nedenle toplumda dini konularda tartışılan meseleleri ve dini yaşantıdaki değişimleri incelemek adına dini süreli yayınlar önem arz etmektedir.

Diyanet İşleri Başkanlığı, 1950'li yıllardan itibaren dinî süreli yayın faaliyetine başlamış ve bu alanda hem nicelik hem de nitelik olarak sürekli bir gelişme göstererek günümüze kadar gelmiştir. Günümüz kurumun *Diyanet Aylık Dergi*, *Diyanet Çocuk Dergisi*, *Diyanet Aile Dergisi*, *Diyanet İlmî Dergi* ve *Diyanet Arapça İlmî Dergi*, *Geçerken Cim*, *Kalem*, *Nüceym* isimleriyle değişik okuyucu kitlesine hitap eden süreli yayınları bulunmaktadır.

1. ÇALIŞMANIN AMACI VE ÖNEMİ

Bu çalışmada 2013 yılından itibaren yayımlanmaya başlayan *Diyanet Aile Dergisi*'nin içeriği incelenerek aile bireylerinin din eğitimine ve huzuruna katkısını ortaya çıkarmak ve bunları kavramsallaştırarak literatüre katkıda bulunmak amaçlanmıştır. Daha önce Diyanet İşleri Başkanlığı'nın dini süreli yayınlarına yönelik bazı çalışmalar yapılmıştır.⁵ Ancak yaklaşık

³ Mustafa Bayar, "Yaygın Din Eğitimi Bağlamında Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Süreli Yayın Hizmetleri", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/36 (2015), 453-465; Ayşe Betül Çelik, "Dini Süreli Yayınlar da Kadın Konusundaki Tartışmalara Din Eğitimi Perspektifinden Bir Bakış: *Altınoluk-Şebnem Dergisi* Örneği", *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2017), 73-110.

⁴ Çelik, "Dini Süreli Yayınlar da Kadın Konusundaki Tartışmalara Din Eğitimi Perspektifinden Bir Bakış..." 75.

⁵ Hafize Esra Kurt, *Diyanet Aylık Derginin Yetişkin Din Eğitimi Açısından Değerlen-*

on yıldan beri kesintisiz olarak yayın hayatına devam eden “*Diyanet Aile Dergisi*” üzerine yapılan herhangi bir çalışma bulunmamaktadır. Dolayısıyla aile bireylerinin tamamına yönelik bir din eğitimi faaliyetini ve aile yuvalarının huzur dolmasını hedefleyen derginin bu amacına ulaşma yolunda yaptığı çalışmaların değerlendirilmesi gerekir. Bu amaçla 2013-2020 yılları arasında yayımlanan *Diyanet Aile Dergileri* incelemeye alınmıştır.

Diyanet İşleri Başkanlığı’nın yaygın din eğitimi çerçevesinde yürüttüğü süreli yayınlardan *Diyanet Aile Dergisi* hakkında bilgi vermek, içerik açısından değerlendirmek ve derginin yayımlanma amacına⁶ ne ölçüde ulaşmış olup olmadığına yönelik dergide yapılan çalışmaları değerlendirmek de bu çalışmanın amaçları arasındadır. Böylece *Diyanet Aile Dergisi*’nin aile bireylerinin din eğitimine, huzur ve mutluluğuna nasıl bir katkı sağladığı, konuları ele alırken nasıl bir yol izlediği ve derginin aile bireylerinin eğitimindeki yeri ve önemi ortaya konulmaya çalışılacaktır. Öte yandan toplumun temel kurumu olan aile üzerine “aile dergisi” olarak yayımlanmakta olan *Diyanet Aile Dergisi*’ni din eğitimi literatürü içerisinde incelemek çalışmayı önemli kılmaktadır.

2. ÇALIŞMANIN YÖNTEMİ

Bu çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden doküman analizi kullanılmıştır. Doküman analizi, yazılı belgelerin içeriğini titizlikle ve sistematik olarak analiz etmek için kullanılan bir nitel araştırma yöntemi olup, basılı ve elektronik materyaller olmak üzere tüm belgeleri incelemek ve değerlendirmek için kullanılan sistemli bir yöntemdir. Nitel araştırmada kullanılan diğer yöntemler gibi doküman analizi de anlam çıkarmak, ilgili konu hakkında bir anlayış oluşturmak için verilerin incelenmesini ve yorumlanmasını gerektirmektedir.⁷ Doküman analizi yöntemiyle elde edilen veriler sözel, yazılı ve diğer materyallerin içerdiği mesajı anlam ve/veya dilbilgisi açısından nesnel ve sistematik olarak sınıflandırma, sayılara dönüştürme

dirilmesi (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008); Elif Akçay, *Çocuklara Yönelik Dini Süreli Yayınlarda Çevre Konusunun Din Eğitimi Açısından İncelenmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010); Çiğdem Akgül, *Diyanet İşleri Başkanlığının 2000 Yılından İtibaren Kadın ve Aileye Yönelik Süreli ve Basılı Yayınlarının Analizi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013); Nihat Kaya, *Diyanet İşleri Başkanlığı Süreli Yayınlarında Çocuklara Din Öğretimi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995).

⁶ “Amacımız yuvalarımızın birer cennet bahçesi, çocuklarımızın da dünya ve ahiret mutluluğumuz ve “gözaydınlığı”mız olmasına mütevezi bir katkı sağlamak.” Yüksel Salman, *Diyanet Aile Dergisi* (Ocak 2013), 3.

⁷ Bk. Elise Wach, “Learning about qualitative document analysis”, erişim: 01.05.2021, <http://www.ids.ac.uk/files/dmfile/IDSOOpenDocsStandardTermsOfUse.pdf>.

ve çıkarımda bulunma yoluyla sosyal gerçeği araştıran bilimsel bir yaklaşım olan⁸ içerik analizi yöntemiyle de incelenmiş, elde edilen veriler tablolar halinde sunulmuş değerlendirilmiştir. Böylece birbirine benzeyen veriler belirli kavramlar ve temalar çerçevesinde bir araya getirilmiş ve daha sonra da okuyucunun anlayabileceği bir biçimde organize ederek yorumlanmıştır.

Çalışmanın evrenini Diyanet aile dergileri, örneklemini ise (Ocak 2013-Aralık 2020) arasında yayımlanan *Diyanet Aile Dergisi*'nin 88 sayısı oluşturmaktadır. Çalışmada incelenen dergilerin bir kısmı basılı olarak temin edilmiş, basılı olarak temin edilemeyenler ise dergi.diyamet.gov.tr adresinden indirilerek incelenmiştir.

3. KİTLE İLETİŞİM ARAÇLARI VE YAYGIN DİN EĞİTİMİ

Toplumların gelişmesi ve genişlemesine bağlı olarak geniş kitlelere ulaşmanın imkânsızlığı ortaya çıkınca, teknolojik gelişmelerin de yardımıyla aynı anda pek çok kimseye seslenebilecek ya da mesaj verebilecek iletişim araçları geliştirilmiştir. Aralarında farklılıklar olmasına rağmen, günümüzde bu araçlara tek bir ad altında “kitle iletişim araçları”, bu araçlarla yapılan iletişime de “kitlesel iletişim” denilmektedir.⁹

Son yüzyılın en önemli teknolojik gelişmelerinden biri olarak kabul edilen kitle iletişim araçları, günümüzde birey ve toplum hayatında pek çok önemli işlevi görmesi nedeniyle insan hayatının ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir. Nitekim insanlara bilgi sunmak, insanları eğlendirmek, onları istenilen ve beklenen hedefler doğrultusunda yönlendirmek ve eğitmek gibi önemli işlevleri yerine getirmektedir.¹⁰ Bunların yanında insanların duygu, düşünce ve davranışları üzerinde etkileyici ve yönlendirici

⁸ Ezel Tavşancıl - A. Esra Aslan, *Sözel, Yazılı ve Diğer Materyaller İçin İçerik Analizi ve Uygulama Örnekleri* (İstanbul: Epsilon, 2001), 187.

⁹ Wright, *Mass Communication: A Sociological Perspective*, 6; Ayrıca bk. İrfan Erdoğan - Alemdar Korkmaz, *Öteki Kuram, Kitle İletişim Yaklaşımlarının Tarihsel ve Eleştirel Bir Değerlendirmesi* (Ankara: Erk Yayınları, 2002), 230-231; Aysel Aziz, *Toplumsallaşma ve Kitlesel İletişim* (Ankara: AÜ Basın Yayın, 1982), 48-58.

¹⁰ Ayşe Zişan Furat, “Yaygın Din Eğitiminde Kitle İletişim Araçlarının Yeri: Televizyon Örneği”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2009), 38. Kitle iletişim araçlarının işlevleri üzerine yapılan birçok sınıflandırma mevcuttur. Bunlar arasında en popüler olanı UNESCO tarafından hazırlanan “MacBride Raporu”dur. Bu raporda kitle iletişiminin 8 işlevinden bahsedilmektedir: 1. Haber ve bilgi alma işlevi, 2. Toplumsallaştırma işlevi, 3. Güdüleme işlevi, 4. Tartışma ortamı hazırlama işlevi, 5. Eğitim işlevi, 6. Kültürün gelişmesine katkı işlevi, 7. Eğlendirme işlevi, 8. Bütünleştirme işlevi. Bk. UNESCO “Declaration on Fundamental Principles concerning the Contribution of the Mass Media to Strengthening Peace and International Understanding, to the Promotion of Human Rights, and to Countering Racism, Apartheid and Incitement to War”, UNESCO. Erişim: 24.01.2021, http://portal.unesco.org/en/ev.phpurl_do=do_topic1.html.

bir gücünün olduğu da bir gerçektir.¹¹ Buradan hareketle eğitim ve eğitimle ilgili hususlar, kitlesel boyutta ileti dağıtabilen kitle iletişim araçlarının işlevleri arasında yer almaktadır.

Kitle iletişim araçları, mekân farklılıklarını ve uzaklıkları ortadan kaldırarak, bilgi edinmeyi ve öğrenmeyi herkes için mümkün hale getirmiştir.¹² İnsanoğlu var olduğu günden beri, nesillerine çeşitli şekil ve yöntemlerle eğitim ve öğretim yapmanın gayreti içindedir. Dolayısıyla bireyin eğitilmesi konusunda bugün, eğitim kurumları kadar kitle iletişim araçları da önemli bir rol üstlenmektedir ve bu araçlardan günümüzde etkin şekilde eğitimde yararlanılmaktadır. Oldukça geniş kitleleri etkileyen kitle iletişim araçları görsel ve işitsel pek çok imkândan oluşmaktadır.¹³ Kitle iletişim araçları vasıtasıyla sunulan bilgiler, insanların kültür birikimine katkı sunmakta ve kişiliklerinin oluşmasında ve olgunlaşmasında önemli etkiler yapmaktadır. Nitekim söz konusu bu araçlar vasıtasıyla bireyler gördüğünü, duyduğunu ve okuduğunu ilgi alanına kaydetmekte ve kaydedilen bu bilgiler zamanla bireyin kişiliğine dönüşmektedir.¹⁴ Öte yandan kitle iletişim araçları, topluma yeni yaşam modelleri sunarak, toplumda yeni beklenti, duygu, düşünce, değer, inanç, tutum ve eylemlerin oluşmasına da katkı sağlar. Böylece toplumda yeniliklerin yayılmasına yardımcı olur.¹⁵ Dolayısıyla bu araçların insanlarda duygu, düşünce ve tavır değişikliği meydana getirmesi yönünden önemli etkiye sahip olduğu da söylenebilir.

Son zamanlarda teknolojinin gelişmesiyle birlikte, kitle iletişim araçları yaygın din eğitiminde daha etkin şekilde kullanılmaya başlanmıştır. Bu bağlamda Diyanet İşleri Başkanlığı'nın insanları dinî yönden aydınlatmak, insanların manevî dünyasını geliştirerek iç huzurunu sağlamak, ahlâkî yaşantısını güzelleştirmek, toplumdaki birlik, beraberlik ve kardeşlik duygularını daha da geliştirmek¹⁶ hedefine yönelik olarak günümüzde yaygın din eğitiminde kitle iletişim araçları daha büyük önem kazanmıştır. Nitekim günümüzde mabetlerde yapılan din eğitiminin yanında gazete, dergi, radyo, televizyon, bilgisayar, internet programları, dinî içerikli düzenlenen konferans, sempozyum, seminer ve panel, dinî gün ve gecelerde düzenle-

¹¹ Hüseyin Yılmaz, *Din Eğitimi ve Sosyal Barış* (İstanbul: Dem Yayınları, 2019), 141.

¹² Bekir Kocadaş, "Kitle İletişim Araçları Eğitim İlişkisi", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/2 (2004), 129-135.

¹³ Bunlar: Kitap, dergi, gazete, radyo, televizyon, sinema, tiyatro, internet, e-mail, toplu SMS, el ilanları, reklam panoları vb. gibi.

¹⁴ Yılmaz, *Din Eğitimi ve Sosyal Barış*, 142.

¹⁵ Aziz, *Toplumsallaşma ve Kitlesel İletişim*, 52-53. Ayrıca bk. Ceyda Ilgaz Büyükbaykal, "Kitle iletişim Araçları ve Toplumsal Yaşam", *İletişim Fakültesi Dergisi* 21 (2005), 71-75.

¹⁶ Bk. Diyanet İşleri Başkanlığı 2019 Yılı Faaliyet Raporu, erişim: 14.02.2021, <https://stratejigelistirme.diyagnet.gov.tr/sayfa/22/Faaliyet-Raporlari.ps://stratejigelistirme.diyagnet.gov.tr/sayfa/22/Faaliyet-Raporlari>.

nen programlar, anma törenleri vs. gibi değişik mesajlar örgüsüyle din eğitimi yapılmakta ve bunlar yoluyla bireysel ve sosyal yaşantımıza dinamizm kazandırılmaktadır.¹⁷ Buradan hareketle kitle iletişim araçlarıyla yürütülen yaygın din eğitimi faaliyetlerinin hedef kitle üzerindeki etkisi nedeniyle günümüzde kitle iletişim araçlarının din eğitiminde önemli bir yere sahip olduğu söylenebilir. Hatta kitle iletişim araçlarında kullanılmak üzere planlı bir şekilde izleyicilerin/okuyucuların dinî fikir ve düşüncelerini geliştirmek/değiştirmek amacıyla hazırlanan materyallerin ulaşılabilirliği kolay ve ekonomik olmaları gibi nedenlerle insanlar üzerinde daha da etkili olduğunu söylemek mümkündür.

4. DİYANET AİLE DERGİSİ

Diyanet İşleri Başkanlığı, yayınlarını basılı yayınlar, süreli yayınlar, dijital yayınlar olmak üzere üç bölüme ayırmaktadır. Bu yayınların amaçları ise “din hizmetlerini daha etkili ve verimli kılabilmek, halkı dinî konularda aydınlatmak, yurt içi ve yurt dışında yaşayan vatandaşlarımızın dinî ve millî kimliklerini koruyabilmelerine destek olmak, dini ve mesleki genel kültür kazandırmak, millî ve manevî değerlerimiz hakkında bilgi sahibi kılmak” şeklinde ifade edilmiştir.¹⁸

Diyanet Aile Dergisi süreli yayın olarak 2013 yılı Ocak ayından itibaren iki ayda bir Diyanet Aylık Dergisi'nin eki halinde, 2014 yılı Ocak ayından itibaren her ay düzenli olarak yayımlanmaya başlamıştır. Böyle bir süreli yayına ihtiyaç duyulma sebebini ve derginin amacını dönemin Diyanet İşleri Başkanı Prof. Dr. Mehmet Görmez derginin ilk sayısında “Niçin Aile?” başlıklı yazısında şöyle ifade etmiştir: “...Diyanet İşleri Başkanlığı olarak değişen dünya şartlarında aile konularını ele alacak, aile değerlerine vurgu yapacak, aileyi bir bütün olarak gören ve onun bütün fertlerinin kendisini bulabileceği bir aile eki çıkarmayı görev olarak addettik.”¹⁹ Öte yandan derginin editörü de “Amacımız yuvalarımızın birer cennet bahçesi, çocuklarımızın da dünya ve ahiret mutluluğumuz ve ‘göz aydınlığı’ mız olmasına mütevazı bir katkı sağlamak.”²⁰ ifadesiyle derginin amacını belirtmiştir. Bu ifadelerden hareketle, derginin yayımlanma amacının toplumun temeli olan aile yapımızı ve değerlerimizi korumak, aile bireylerinin din eğitimi-ne ve mutluluğuna katkı sağlamak olduğu anlaşılmaktadır.

Derginin yayımlanmaya başladığı tarihten itibaren sayfa sayısının sü-

¹⁷ Yılmaz, *Din Eğitimi ve Sosyal Barış*, 142; Mehmet Bulut “Yaygın Din Eğitimi”, *Diyanet İlmî Dergi* 29/3 (1993), 6.

¹⁸ Bk. Diyanet İşleri Başkanlığı, erişim: 01.05.2021, <https://diniyayinlar.diyanet.gov.tr/sayfa/51/ilkeler-ve-hedefler>.

¹⁹ Mehmet Görmez, “Niçin Aile?”, *Diyanet Aile Dergisi* 265 (Ocak 2013), 5.

²⁰ Yüksel Salman, “Başlarken”, *Diyanet Aile Dergisi* 265 (Ocak 2013), 3.

rekli arttığı ve içeriğindeki konuların da çeşitlendiği görülmektedir. Nitekim 2013 yılında derginin 32 sayfadan müteşekkil olduğu, 2014’te bunun 48’e, 2016’da 56’ya, 2017’de 62’ye ve 2019 yılında ise 80’e çıktığı görülmüştür. 2019 yılı ocak ayından itibaren müstakil bir dergi olarak yayımlanmaya başlayan dergiye bu tarihten sonra sayı numarası da verilmeye başlanmıştır. Derginin editörlüğü Dr. Yüksel Salman (sadece ilk sayıda), Dr. Faruk Görgülü (2018 yılı Aralık ayına kadar) ve Dr. Elif Arslan (2022 yılı Ocak ayına kadar), tarafından yürütülmüştür. Şuan Dr. Lamia Levent Abul (2022 Şubat ayından itibaren) editörlük yapmaktadır. Derginin her sayısında -ilk sayfasında tam sayfa olarak- derginin editörü tarafından “editörden” ya da “takdim” başlığı altında derginin ana konusu ve içeriği hakkında bilgiler verilmektedir.

Derginin sayfa sayısı ile birlikte içeriğinin de zenginleştiği yeni bölümler açıldığı görülmektedir. Şöyle ki, derginin ilk sayılarında yazılar sekiz başlık altında toplanmıştır. Bu başlıklar şunlardır: Aileyle ilişkili olan veya bazı yönleriyle aileyi doğrudan ilgilendiren yazıların yer aldığı “Pencere” bölümü, aile üzerine sohbet ve aileye yönelik özel mesajların verildiği “Söyleşi” bölümü, alanında uzman kişiler tarafından aileyle ilgili psikolojik temelli konulara yer verilen “Ailem” bölümü, ailede dinî hayatla ilgili konuların yer aldığı “Biz bize” bölümü, dekorasyondan çeyiz kültürümüze kadar farklı konuların yer aldığı “Evimiz” bölümü, gençlere yönelik değişik mesajların verildiği “Gençlerle başbaşa” bölümü, her türlü sağlık konularına vurgunun yapıldığı “Sağlık” bölümü, aileye yönelik kısa, fakat önemli bilgilerin yer aldığı “Kısa kısa” bölümü ve ilgi çekici konuların yer aldığı “Kırk ambar”, bir konu hakkında gençlerin ve ailelerin yanı sıra uzman görüşlerine de yer verilen “Serbest kürsü”, sanatla ilgili konuların yer aldığı “Hayatın içinden”, yurtdışında yaşayan vatandaşlarımızın aile konusunda görüş ve sıkıntılarının yer aldığı “Gurbetten notlar”, kültürel tarihimiz hakkında bilgi veren “Geçmiş zaman olur ki”, gündelik hayat içindeki birçok konuyu farklı bakış açısıyla ele alan “Gülümseten yazılar”, “Günce”, “Portre”, “Bir ayet bir yorum”, “Hadislerle aile”, “Kahve molası”, “Aile-ce”, “Kalbe dokunan hikâyeler”, “Sahabe hayatları”, “Çocuğum büyürken”, “Birkaç iyi fikir”, “Gezi notları”, “Bakış açısı”, “Kitaplık”, “Kültür-sanat”, “Bir nefes sıhhat”, “Akliyat”. Bunların yanında her derginin sonunda bilmece, bulmaca, su doku gibi etkinlikler de yer almaktadır.

“Mütevazı Bir Aile Mektebi”²¹ olarak değerlendirilen *Diyanet Aile Dergisi*’nde-yukarıda derginin bölümlerinde de görüldüğü gibi- ilk sayısından itibaren mümkün olduğunca aile fertlerinin tamamına hitap eden yazılara yer verdiği görülmektedir. Nitekim derginin ilk sayısının arka ka-

²¹ Elif Arslan, “Mütevazı Bir Aile Mektebi: *Diyanet Aile Dergisi*”, *Diyanet Aile Dergisi* 300 (Aralık 2015), 38-41.

pağında yer alan “Baba ile anne ile, çoluk ile çocuk ile, gonca ile tomurcuk ile sağlam, mutlu bir aile inşa etmek gayesiyle, çektik bir besmele, çıktık yola el ele kalp kalbe, gönül gönüle...”²² şeklindeki ifadeler de derginin bütün aile bireylerine yönelik yayın yapacağını vurgular mahiyettedir. Nitekim çalışmanın ileriki aşamalarında görüleceği üzere, derginin tüm aile bireylerine yönelik yayın yaptığına dair gerek dergide yer alan konu başlıkları gerekse yazıların içeriği zaten bu durumu göstermektedir.

Derginin hemen hemen tüm sayfalarında/yazılarında konuya uygun fotoğraf, animasyon çizim gibi resimlerin kullanıldığı da görülmektedir. Bunun derginin hedef kitleler tarafından dikkat çekici bulunmasını sağladığı, iletilmek istenen mesajın daha hızlı ve etkili biçimde hedef kitlelere ulaştırılmasında etkili olduğu söylenebilir. Zira eğitimde bazen sözle ifade edilemeyecek fikirlerin açıklanması ve bu fikirlere inandırıcılık kazandırılmasında, okuyucuda sanatsal ve düşünsel farkındalığın oluşmasında, estetik algının ve görsel okur-yazarlığın gelişiminin sağlanmasında resimlerin önemli bir payı vardır.²³

Diyanet Aile Dergisi'nin ön ve arka kapağı ile ilgili de şunlar söylenebilir. Derginin ön kapağında “Pencere” bölümünde ele alınacak konu büyük puntolarla yazılmakta, konuya uygun resim ve çizimlerin yanında, derginin içeriğinde yer alan belli başlı konu başlıkları da yine dış kapakta yer almaktadır. Gerek aile bireylerinin din eğitimine gerekse huzur ve mutluluğuna yönelik olarak belirlenen her bir konu derginin dış kapağında ana konu olarak belirtilmiş (örnek olarak bk. Tablo 1) ve derginin içerisinde detaylı biçimde ele alınmıştır. Derginin arka kapağında ise 2019 yılına kadar derginin içeriğiyle ilgili çoğunlukla değişik şairlerin şiirlerine ve özlü sözlere yer verildiği, ancak 2019 yılından itibaren arka kapağın sade, düz bir renk ile boş bırakıldığı görülmektedir.

Tablo 1: *Diyanet Aile Dergisi* 2019 ve 2020 Yılı Ön Kapağında Yer Alan Konular

²² Mesut Özünlü, *Diyanet Aile Dergisi* (Arka Kapak) 265 (Ocak 2013).

²³ Güliz Şahin, “Okulöncesi Dönem Çocuk Kitaplarında Görsel Bir Uyarıcı Olarak Resim”, *Turkish Studies* 9/3 (2014), 1309-1324.

| Aylar | 2019 Yılı | 2020 Yılı |
|---------|--------------------------------------|--|
| Ocak | Günümüz Dünyasında Bir Sığınak: Aile | Baki Kalan Salih Ameller |
| Şubat | Allah'ın Emaneti, Ailenin Göz Bebeği | Zorunlu Misafirlik: Mülteci Olmak |
| Mart | Hayatı Sade Yaşamak | Sosyal Medya ve Değişen Değerler |
| Nisan | Zamanın Hakkını Vermek | Sorumluluklarımız ve Ramazan |
| Mayıs | Vakit Her Daim İyilik Vaktidir | Kalbin Bayramı |
| Haziran | Baba Olmak | Konforun Esiri Olmamak |
| Temmuz | İstismar Edilmemek İçin Doğru Bilgi | Maske Değiştiren Din İstismarı |
| Ağustos | Medya Okuryazarlığı | Ergenlik |
| Eylül | Eğitimde İlk Adım | Geçmişten Geleceğe Köprü: Tarih Şuuru |
| Ekim | Cami ve Aile | Değerler Eğitiminde Hz. Peygamber Örneği |
| Kasım | Ailede İstişare | Değişen Algılar ve Mahremiyet Eğitimi |
| Aralık | Hayatı Helal Kılmak | Toplumsal Duyarlılık ve Kadınlar |

Tablo 1'e bakıldığı zaman, dergide aile bireylerinin eğitimine yönelik oldukça önemli ve güncel konuların ön plana alındığı görülmektedir. Bu durum aile bireylerinin eğitimi açısından oldukça mühimdir. Zira tarih boyunca toplumun temelini oluşturan en önemli unsurların başında ailenin geldiği, toplumda sağlıklı bireylerin yetiştirilmesinde, manevi değerlerimizin gelecek kuşaklara aktarılmasında, nesillerin içinde yaşadıkları topluma faydalı birer fert olarak yetiştirilmesinde ailenin katkısı asla göz ardı edilemez. Nitekim İslâm dini, kişinin ilk eğitimini aldığı yer olan aileye büyük bir önem atfeder. Çünkü insan, öğrenmeye küçük yaşlarda başlar, ilk davranış, tutum ve alışkanlıkları ailede öğrenir ve bunları anne ve babanın terbiyesi altında gerçekleştirir.²⁴ Bu gerçeği Hz. Peygamber (s.a.s.) şöyle buyurmaktadır: “Her doğan çocuk fıtrat üzere doğar; sonra anne ve babası onu Yahudi, Hristiyan veya Mecûsi yapar.”²⁵ Dolayısıyla toplumun de-

²⁴ Şakir Gözütok, *Rasulullah (a.s.m.) Döneminde Eğitim ve Öğretim* (İstanbul: Nesil Yayınları, 2014), 216.

²⁵ Buhârî, “Tefsir”, 2; Müslim, “Kader”, 6.

ğerler sistemini inşa eden ve devam ettiren ailenin eğitimde büyük bir yeri vardır.

Ailenin temellerinin zayıfladığı bir ortamda ise büyük yıpranmaların yaşanacağı ve bu durumun toplumların temel dinamiklerini sarsacağı söylenebilir. Modernleşme sürecinde yaşanan hızlı değişim ve dönüşüm her alanda olduğu gibi aile yapımızda da önemli değişikliklere sebep olmuştur. Ne var ki bu değişim ve dönüşümlerin pek çoğu aile yapımızın bütünlüğü aleyhine olmuştur. Bu bağlamda nüfusumuzun artmasına rağmen evlenmelerin azaldığı, boşanmaların arttığı, evlenme yaşının yükseldiği²⁶ bir toplumsal yapıya doğru hızla ilerlemekteyiz. Bu sonuçlar aile yapımızı ciddi anlamda tehdit etmektedir. Öte yandan her geçen gün biraz daha kendisini hissettiren dinî ve ahlâkî hassasiyetlerin zayıflamasıyla aile içi şiddet, aile içi iletişimsizlik, manevî değerlerin azalması, genç-ebeveyn arası uçurum, töre ve namus cinayetleri, huzursuzluk ve bunların beraberinde getirdiği ruhsal problemlerde artış gözlenmektedir. Dolayısıyla toplumun temeli ve çekirdeği olarak kabul edilen aile değerlerindeki zayıflama geçmişe nazaran daha belirgin hale gelmiştir.²⁷ İşte belirtilen bütün bu durumlar ortak bir duyarlılık ve çözüm gerektiren sosyal konularda dinî bilgi açısından topluma rehberlik etmeyi, toplumun en küçük yapı taşı olan aile bireylerinin eğitilmesini ve var olan yanlış algıları düzeltmeyi zorunlu kılmaktadır.

Diyanet Aile Dergisi bu konuda sorumluluk bilinciyle hareket ederek aile bireylerini eğitmek, onlara dinî rehberlikle aile yapısını güçlendirmeye yönelik çalışmalar yapmaktadır. Bu yönüyle dergide yer alan yazılar muhataplarına dinî, ahlâkî ve ailevî mesajlar vermeye yönelik bir içeriğe sahiptir. Dergide aile ile ilgili yazıların pek çoğunun aile ve sosyal araştırma uzmanı, psikolog, aile terapisti, akademisyen, eğitimci gibi uzman kişiler tarafından kaleme alınmış olması²⁸ yazıların bilimsel değerini de göstermektedir. Dergide yer alan yazılar, okuyucuların anlaması ve sıkılmaması için sade, açık, renkli ve eğitici bir şekilde kaleme alınmıştır. 2013 yılından itibaren derginin yayımlanmış bütün sayılarına Diyanet İşleri Başkanlığı'nın giriş sayfası üzerinden (dergi.diyamet.gov.tr/indeksarsiv) web ortamında da erişmek mümkündür.

²⁶ Türkiye'de evlenme ve boşanma sayısı ile bireylerin evlenme yaşı için bk. Türkiye İstatistik Kurumu, erişim: 15.01.2022, <https://tuikweb.tuik.gov.tr/PreHaberBultenleri.do?id=33708>.

²⁷ Necdet Subaşı, "Toplumsal Değişme, Aile ve Yeni Risk Alanları", *Çağımızda Sosyal Değişme ve İslam Sempozyumu* (26 Mayıs 2002), (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 510-523.

²⁸ Örneğin, Binay Bilge Anmak, "Güvende ve Güvenli Çocuk Yetiştirmek", *Diyanet Aile Dergisi* (Ocak 2020), 33-35; Esra Oras, "İyileşmek İçin 'Kabul'", *Diyanet Aile Dergisi* (Ocak 2019), 24-27; Mediha Ürkemez, "Ebeveyn-Çocuk İlişkinini Güçlendirmede 5 Altın Kural", *Diyanet Aile Dergisi* (Şubat 2018), 12-16; Hülya Akbul Çakır, "Ayy... Tüh... Yazınkkk", *Diyanet Aile Dergisi* (Mart 2017), 16-17.

5. DİYANET AİLE DERGİSİ'NİN AİLE BİREYLERİNİN DİN EĞİTİMİNE VE HUZURUNA KATKISI

Diyanet Aile Dergisi makale, söyleşi, röportaj, gezi, biyografi, hikâye gibi farklı türlerle aile, evlilik, iman, ibadet, ahlâk, sağlık, kültür-sanat gibi birçok konuyu ihtiva etmektedir. Çalışmamızın sınırları içerisinde kalmak amacıyla dergide yer alan konular arasından sadece aile bireylerinin din eğitimine katkısına, huzur ve mutluluğuna yönelik olan konular ele alınıp değerlendirilecektir. Bu bağlamda dergide yer alan konular analiz edilmiş ve sayıları aşağıdaki tabloda gösterilmiştir (bk. Tablo 2). Din eğitimine yönelik olarak ise sadece iman, ibadet ve ahlâk konularını ihtiva eden konu başlıkları değerlendirmeye alınmıştır. *Diyanet Aile Dergisi*'nin aile bireylerinin din eğitimine katkısı İslâm'ın temel taşları olan iman, ibadet ve ahlâk konuları bağlamında ele alınacaktır.

Tablo 2: *Diyanet Aile Dergisi*'nin İçeriğinde Yer Alan Bazı Konu Başlıkları

| Sayı | Yıl | Aile | İman | İbadet | Ahlak | Sağlık | Çocuk/Genç Eğitimi |
|---------------|------|------------|----------|-----------|-----------|-----------|--------------------|
| 1 | 2013 | 11 | - | 6 | 4 | 6 | 4 |
| 2 | 2014 | 18 | 1 | 8 | 6 | 12 | 7 |
| 3 | 2015 | 16 | - | 5 | 5 | 13 | 5 |
| 4 | 2016 | 19 | 1 | 4 | 6 | 12 | 7 |
| 5 | 2017 | 17 | 1 | 7 | 5 | 13 | 6 |
| 6 | 2018 | 17 | 1 | 9 | 8 | 12 | 8 |
| 7 | 2019 | 21 | 1 | 11 | 11 | 12 | 6 |
| 8 | 2020 | 19 | 1 | 9 | 13 | 13 | 8 |
| Toplam | | 138 | 6 | 59 | 58 | 84 | 49 |

Tablo 2'deki veriler, dergide aile bireylerinin gerek din eğitimine yönelik (iman, ibadet ve ahlâk) gerekse aile bireylerinin huzur ve mutluluğuna yönelik yazıların çok sayıda bulunduğunu göstermektedir. Buna göre, *Diyanet Aile Dergisi*'nin aile merkezli ve aile bireylerinin eğitimine yönelik bir yayın yaptığı, dergide din eğitiminin temel konularına yönelik yazıların olduğu, bunlar arasında ise ibadet ve ahlâk konularının iman konularından daha fazla yer aldığı anlaşılmaktadır.

5.1. Aile Bireylerinin Din Eğitimine Katkısı Açısından *Diyanet Aile Dergisi*

İnsanı, mensubu bulunduğu toplumun dinine yönelten, ona gerek kültürel gerekse terbiyevî anlamda büyük oranda tesir eden aile müessesesi din eğitimi ve öğretiminde ayrı bir önem taşımaktadır. Aile ve din arasındaki

ilişkiyi ele alan araştırmacılar, bu iki müessese arasında derin ve önemli bağların olduğunu belirtmişlerdir.²⁹ Dolayısıyla aile ortamında verilen din eğitimi bireyler üzerinde oldukça önem arz etmektedir.

Çocuk, genç ve yetişkinlere İslâm'ın iman, ibadet ve ahlâk esaslarını "efradını cami, ağyarını mani" bir şekilde bütün olarak anlatmak ve kavratmak oldukça önemlidir. Bu çerçevede günümüzün bilgi ve teknoloji çağı olması bir taraftan insanların işlerini kolaylaştırırken, diğer taraftan -inanmayan ve akıl sahipleri için-³⁰ Allah'ın varlığının ve birliğinin daha kolay ve iyi anlaşılmasına yardımcı olmaktadır. Buradan hareketle her bilim dalında olduğu gibi din eğitimi ve öğretiminde iman, ibadet ve ahlâk esaslarının öğretimi klasik yöntemlerin yanında bilgisayar, internet, TV gibi teknolojik araçlardan yararlanmayı da gerekli kılmaktadır.³¹

Gerek yüz yüze gerekse kitle iletişim araçlarıyla olsun işlenecek olan konularda, çocukların/gençlerin dinî duygu ve düşüncelerini güçlendirmek amacıyla hazırlanmış ve onların severek dinleyebilecekleri/okuyabilecekleri şekilde resim ve hikâyelerden yararlanılmış olması oldukça önemlidir. Nitekim yaygın din eğitiminin metotları din eğitiminin metotlarından farklıdır.³² Yaygın din eğitiminde de muhabata, zamana, konuya, şartlara göre uygun metotlar seçilmeli; anlatım, soru-cevap, tekrar, tedicî, benzetme, gösteri, bireysel öğrenme-öğretme usul ve teknikleri gibi yöntemler kullanılmalıdır. Yaygın din eğitiminde de amaç, insanlara istenen ve arzulanan dini anlayış, tutum ve davranış kazandırmaktır. Bunu sağlayabilmek ise hedef kitlenin sosyal, kültürel, fiziki, psikolojik özellikleriyle, kişiliklerini, ilgi ve ihtiyaçlarını, tecrübe ve birikimlerini bilmekle yakın ilişkilidir.³³

²⁹ Bk. Mehmet Emin Ay, *Ailede ve Okulda İdeal Din Eğitimi* (İstanbul: Bilge yayınları, 2001), 12; Abdurrahman Dodurgalı, *Ailede Din Eğitimi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2010), 171; Hüseyin Peker, "Ailede Din Eğitiminin Psikolojik Esasları", *Diyânet İlmî Dergi* 21/1 (Ocak-Şubat-Mart 1985), 21; Halis Ayhan, "Ailede Din Eğitimi", *Diyânet İlmî Dergi* 10 (1971), 409-413; Yurdağül Mehmedoğlu, "Değer Oluşturucu ve Aktarıcı Konumuyla Aile", *Diyânet İlmî Dergi* 40/2 (Nisan - Mayıs -Haziran 2004), 29. Abdullah Özbek, "Ailede Dinî Sorumluluk Eğitimi" *Aile ve Eğitim* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010), 322; Mustafa Köylü, "Ailede Din Eğitimi", *Din Eğitimi*, ed. M. Köylü - N. Altaş (Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, 2012), 265.

³⁰ Bk. el-Bakara 2/44, 164; Âl-i İmrân 3/65, 118; el-Mâide 5/58, 100; el-En'âm 6/32; el-A'râf 7/169...vb.

³¹ Mustafa Öcal, "Çocuklara İslâm'ı Bir Bütün Olarak Nasıl Anlatabiliriz? (İslâm Bahçesi Benzetmesi)", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 12/2 (2003), 103-114.

³² Recai Doğan, "Yaygın Din Eğitiminin Neliği", *Din Eğitimi El Kitabı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2017), 272-273.

³³ Mustafa, Köylü, *Yetişkin Din Eğitiminin Teorik Temelleri* (Samsun: Etüt Yayınları, 2000), 70-75; Mevlüt Kaya, *Din Eğitiminde İletişim ve Dini Tutum* (Samsun: Etüt Yayınları, 1998), 100-101; Mualla Selçuk, "Camilerde Yetişkinlere Yönelik Din Eğitimi Çalışmaları", *Din Hizmetlerinde İletişim ve Halkla İlişkiler*, ed. C. Tosun (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayınları), 109-127; Suat

Bu amaç çerçevesinde verilmesi gereken mesajlar uygun yöntemlerle aktarılmalıdır.

Diyanet Aile Dergisi'nde belirtmeye çalıştığımız bu hususlar doğrultusunda iman, ibadet ve ahlâk esaslarının öğretimiyle ilgili pek çok yazının kaleme alındığı görülmüştür. Bunlardan bazıları aşağıdaki tabloda verilmiştir.

Tablo 3: *Diyanet Aile Dergisi*'nde Din Eğitimiyle İlgili Bazı Konu Başlıkları

| Sıra | Metin Adı | Yazar | Ay-Yıl | Sayfa | Konu |
|------|--|-------------------------|-------------|-------|--------|
| 1 | Çocuk Ruhunun Namazla Eğitimi | Doç. Dr. Ahmet Albayrak | Ocak-2013 | 20 | İbadet |
| 2 | İsraf Hayat Tarzımız mı? | Dr. Elif Arslan | Mart-2013 | 4 | Ahlak |
| 3 | En Kolay Sadaka Tebessüm | Prof. Dr. Raşit Küçük | Mart-2013 | 16 | İbadet |
| 4 | Nefsin Panzehiri: Oruç | Dr. Lamia Levent | Temmuz-2013 | 28 | İbadet |
| 5 | Kabahat Kimde | Dr. Lamia Levent | Eylül 2013 | 26 | Ahlak |
| 6 | Çocuklara Şükür Bilinci Kazandırma | Fatma Dönmez | Ocak-2014 | 12 | İbadet |
| 7 | Çocuklar Allah'ı Sorduğunda | Özkan Öze | Ocak-2014 | 14 | İman |
| 8 | Kutlu Yolun Kutlu Yolcusu | Halime Karabulut | Şubat-2014 | 16 | İbadet |
| 9 | Çocuklarımıza Peygamber Sevgisi Kazandırma | Ali Böcü | Nisan-2014 | 12 | İman |
| 10 | Ailemize Hoş geldin Ey Şehr-i Ramazan | Dr. Adem Ergül | Temmuz-2014 | 12 | İbadet |
| 11 | İsâr: Ben(lik) Değil Önce Sen | Mehmet Fatih İldeş | Eylül-2014 | 12 | Ahlak |
| 12 | Varlığın Huzurudur Ey Namaz | Perihan İlbaş Tutucu | Eylül-2014 | 16 | İbadet |
| 13 | Rüyalar Ülkesine Yolculuk: Hac | Dr. Zekiye Demir | Ekim-2014 | 12 | İbadet |
| 14 | Hastalandım da Beni Ziyaret Etmedin | Esmâ Güner | Şubat-2015 | 12 | İbadet |
| 15 | Yalan Felaket Getirir | Dr. Ş. Nihal Zeybek | Nisan-2015 | 44 | Ahlak |
| 16 | Kul Hakkı İhlalleri | Rıfat Oral | Eylül-2016 | 12 | Ahlak |
| 17 | Şükür Virdimiz Teşekkür Zikrimiz Olsun | Kübra Arslan | Ekim-2017 | 26 | İbadet |

Cebeci, *Öğrenme ve Öğretme Süreçlerinde Dini İletişim* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015). 75-95; Kasım Kocaman, "Yaygın Din Eğitimi İletişimi Sürecinde Hedef Kitlenin Özelliklerini Bilmenin Önemi", *Turkish Studies* 8/12 (2013), 737-749.

| | | | | | |
|----|-------------------------------------|-----------------------------|--------------|----|--------|
| 18 | Muhtacın Hakkı: İnfak | Dr. Fatma Bayraktar Karahan | Haziran-2017 | 4 | İbadet |
| 19 | Affedilmeyen Haram: Kul Hakkı | İ. Ethem Özer | Mart-2017 | 32 | Ahlak |
| 20 | Gönle Ağır Gelen Yük: Haset! | Canan Cehri Akyol | Ocak-2018 | 52 | Ahlak |
| 21 | Çocuklara Melekleri Nasıl Anlatırım | F. Yüksel Çamur | Temmuz-2018 | 22 | İman |
| 22 | İbadetin Özü: Dua | M. Kamil Yaykan | Ekim-2018 | 30 | İbdet |
| 23 | Kalpteki Kara Leke: Kibir | Zeynep Demir | Aralık-2018 | 30 | Ahlak |
| 24 | Az Konuş Çok Dinle | Dilara Tekin | Ocak-2019 | 22 | Ahlak |
| 25 | Kıskançlığın Üstesinden Gelmek | Derya Bulut | Mart-2019 | 18 | Ahlak |
| 26 | Namaz Kulluğun İzharıdır | Dr. Davut Ağbal | Ekim-2019 | 12 | İbadet |
| 27 | Sıla-i Rahim | Emine Demil | Aralık-2020 | 12 | İbadet |
| 28 | Çocukluktan Gençliğe Doyumsuzluk | Hürrem Irmak | Mayıs-2020 | 30 | Ahlak |

Tablo 3'te verilen bazı konu başlıklarında da görüldüğü üzere, *Diyanet Aile Dergisi*'nde din eğitiminin temel taşlarını oluşturan ibadet ve ahlâka dair çok sayıda yazı olmasına rağmen, iman konusu üzerine daha az sayıda yazının olduğu görülmektedir. İbadet konuları içerisinde ise en fazla oruçla ilgili yazılar mevcuttur. Bunun sebebinin Ramazan ayına denk gelen derginin o sayısında oruçla ilgili en az iki-üç tane yazının yer almasından kaynaklandığı kanaatindeyiz. İman konularına dair yazıların ibadet ve ahlâk konularına göre daha az olmasının sebebi ise derginin daha çok aile konularına yer ayırmasından ve iman konularını daha çok diğer süreli yayınlar içerisinde işlenmesinden kaynaklandığı söylenebilir.³⁴ Ancak her ne kadar iman esaslarına yönelik müstakil konu başlıkları sayıca az olsa da gerek âyet ve hadislerle gerekse diğer konular içerisinde de iman esaslarına vurgu yapıldığını, dolayısıyla farklı konu başlıkları içerisinde bu konunun çokça işlendiğini belirtmek gerekir.

5.1.1. İman Öğretimi

İman, insan hayatının tüm yönlerini etkileyen, onu anlamlı kılan olguların başında gelmektedir. İslâm dini inanç, ibadet ve ahlâk olmak üzere

³⁴ Kurt, *Diyanet Aylık Derginin Yetişkin Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi*, 59-95; Kaya, *Diyanet İşleri Başkanlığı Süreli Yayınlarında Çocuklara Din Öğretimi*, 38-42; Hasan Polat, *Diyanet Aylık ve Avrupa Dergilerinde Değişen Din Algısının Sosyolojik Analizi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 91-100.

temelde üç kategoriden oluşur. İman alanı temel alan olup, diğer ikisi bunun üzerine bina olunur. Sorunlu bir iman alanı, sağlıklı bir ibadet ve ahlâk hayatı ortaya koyamaz. Kur’ân-ı Kerîm’in sıklıkla imana vurgu yapması, hemen her vesile ile ulûhiyete dikkat çekmesi; kıyamet, âhîret, hesap, cennet, cehennem gibi konulara göndermede bulunması bundan dolayıdır.³⁵ Yüce Allah’ın iman edenlere hitap ederek “*Ey iman edenler; iman ediniz.*”³⁶ diye başlayan âyeti, iman alanının müminler için her zaman canlı tutulması gerektiğine işaret etmektedir.

Dergide her ne kadar aile merkezli, ibadet ve ahlâka dair yazıların çoğunlukta olduğu görülse de derginin hemen hemen her sayısında doğrudan olmasa da dolaylı bir şekilde iman esaslarına, özellikle de Allah’a iman konusuna vurgu yapıldığı görülmektedir. Zira bu bazen âyet ve hadislerle bazen tabiatın örneklerle bazen de mantıksal ve matematiksel delillerle verilmeye çalışılmıştır. Örneğin “Tüketim harcamalarında lüks ve gösteriş tüketiminden kaçınmalı; Allah’a ve ahiret gününe inanmadıkları hâlde mallarını insanlara gösteriş için harcayanlar gibi olmamalıdır.”³⁷ “İnsan vücudu Allah (c.c.) tarafından mükemmel bir denge üzerinde yaratılmıştır. Vücutta bir problem çıktığında kendi iç dinamikleriyle mücadelesini verip tekrar eski dengeyi sağlamaktadır. Biz bu sisteme aşırı müdahale ve yüklenmede bulunmadığımız sürece sağlığımız için daha iyi olacaktır.”³⁸ “...bu örnekler, imanlı yüreklere elbette çok şey anlatır.”³⁹ “Evrene, eşyaya salt bir varlık olarak değil Allah’ın isim ve sıfatlarının zuhur ettiği bir mazhar olarak bakabildiğimizde her varlığın bir gaye ve sebep ile yaratıldığını görürüz.”⁴⁰ “Kutsal kitabımız Kur’an’da bahsedildiği üzere anne ve baba Allah’a imandan sonra en fazla minnettarlık duyulacak nimetlerdir.”⁴¹ “... İnsan, insan oluşunun manasını ve yaratılışın gayesini ancak niçin, kim diye sorduğunda bulur. Bir tohumda kâinatın özetini okur. Hakiki iman böyledir işte. Bütün güzellikler bizi Allah’a çağırır.”⁴² vb. gibi.

Yukarıda verilen bazı örneklerde de görüldüğü üzere, doğrudan Allah’ın varlığına ve birliğine dair vurgular yapıldığı gibi iman öğretiminde bireyin dikkatinin kendi yaratılışına ve çevresine yöneltilecek etrafında olan biten olayların fark ettirilmesi hedeflenmektedir. Aslında bu Kur’ân’ın

³⁵ Temel Yeşilyurt, *Çağdaş İnanç Problemleri* (Ankara: DİB Yayınları, 2009), 9.

³⁶ en-Nisâ 4/136.

³⁷ Elif Arslan, “İsraf Hayat Tarzımız mı?”, *Diyanet Aile Dergisi* (Mart 2013), 7.

³⁸ Havva Şahin Kavaklı, “Bir Nefes Sıhhat”, *Diyanet Aile Dergisi* (Ocak 2013), 28.

³⁹ Adem Ergül, “Aile Huzuruna İstişare Bereketi”, *Diyanet Aile Dergisi* (Haziran 2015), 17.

⁴⁰ Ülfet Görgülü, “Gaye-i Hayat”, *Diyanet Aile Dergisi* (Aralık 2015), 5.

⁴¹ Gülşan Göçen, “Modern Hayatın Memnuniyetsizliğine Karşı Bir İlaç: Şükran Eğitimi”, *Diyanet Aile Dergisi* (Aralık 2015), 15.

⁴² Selim Gündüzalp, “Tohumdan Çımar”, *Diyanet Aile Dergisi* (Ağustos 2018), 43.

üslubuna da uygun bir yöntemdir. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de akıl, "anlamak, düşünmek, akletmek, birleştirmek, geniş, derin ve etraflıca düşünmek"⁴³ anlamlarında kullanılmıştır. Dolayısıyla insan, Kur'ân'ın pek çok âyetinde düşünmeye teşvik edilmiştir.⁴⁴ Bu bağlamda bireyin düşünmeye yönlendirilmesi ondaki öğrenme ve merak duygusunu tetikleyecektir. Zira son yıllarda "düşünmeyi öğretme" konusu çeşitli disiplinler için ilgi çeken konu başlıklarından biri haline gelmiştir. "Düşünme, bir amaç için kasıtlı bir deneyim keşfi"⁴⁵ olarak ele alınmaktadır. Bu amaç anlama, planlama, karar verme, yargılama, problem çözmeye, eylemde bulunma gibi birçok süreci veya beceriyi içermektedir.⁴⁶ Düşünmenin bu amaçlarından hareketle, etrafındaki olaylara ve nesnelere bakan birey, güneşin nasıl ısıttığını, yağmurun nasıl yağdığını, geceleyin ay ve yıldızın nereden çıktığını, mevsimlerin nasıl oluştuğunu, bu kadar çok bitki ve hayvanın nasıl olduğunu ve bütün bunları kimin yaptığını/yarattığını merak etmeye/düşünmeye başlar. Böyle bir düşünce neticesinde bu mükemmel düzeni kuran güçlü bir varlığın olduğu kanaatine varabilir.⁴⁷

Diyanet Aile Dergisi'nde ele alınan iman konuları her ne kadar müstakil başlıklar çok fazla yer almasa da bu konuya vurgu yapan pek çok ifadenin yer aldığı, böylece birey ve toplum hayatına yansıyan yönleriyle din bilimleri çerçevesinden yaklaşılarak konunun okuyuculara aktarıldığı anlaşılmaktadır. Örneğin, "...ahirete inanmayan bir kimse için ölüm, hiçlik ve yokluk anlamına gelirken ahiret inancı bulunan bir Müslüman için ölüm, Rabbe dönüş ve asli hayatın başlangıcıdır."⁴⁸ "Kadere iman ediyorsun, amenna ve soddakna... Peki, bir sorunla karşılaşan müminin nasıl davranması münasip olur? Kadere iman; "Gayret bizden, takdir Allah'tandır" sözüne uygun yaşamaktır nazarımızda. Bu durumda bize düşen tüm gücü-

⁴³ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu Usûli'l-hamse*, nşr. Abdulkerim Osman (Kahire: 1996), 45

⁴⁴ Bk. "Yeryüzünü enine boyuna uzatan, onda sabit dağlar ve ırmaklar meydana getiren, orada meyvelerin her birinden çiftler çiftler yaratan O'dur. Geceyi de gündüzün üzerine O bürüyüp örtüyor. Düşünen insanlar için şüphesiz bütün bunlarda ibretler vardır." (er-Ra'd 13/3); "Allah'ın rahmetinin izlerine bir bak: Toprağa ölümünün ardından nasıl can veriyor! İşte ölüleri diriltecek olan da O'dur. O'nun her şeye gücü yeter." (er-Rûm 30/50); De ki: Size gökten ve yerden kim rızık veriyor? Ya da işitme ve görme yeteneklerini hükmü altında kim tutuyor? Ölüden diriyi çıkaran, diriden de ölüyü çıkaran kim? Her türlü işi kim yürütüyor? "Allah" diye cevap verecekler. "Öyleyse (O'na ortak koşmaktan) sakınmıyor musunuz?" de." (Yûnus 10/31).

⁴⁵ Robert J. Swartz - David N. Perkins, *Teaching Thinking: Issues and Approaches* (Midwest Publications, 1990), 33.

⁴⁶ Swartz - Perkins, *Teaching Thinking: Issues and Approaches*, 35.

⁴⁷ Bk. Cemal Tosun - Recai Doğan, 4. ve 5. Sınıflarda Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi (Ankara: Pegem Yayınları, 2003), 128-131.

⁴⁸ Fatma Bayraktar Karahan, "Her kişi niyetine", *Diyanet Aile Dergisi* (Şubat 2017), 5.

müzle gayret etmektir.”⁴⁹ “Hikâye üslubu içerisinde verdiğimiz örnekler, çocuğun zihninde ‘Melekler Allah’ın evrene koyduğu düzeni uygular ve insanlara iyiliği hatırlatır’ fikrini oluşturmalıdır. Konu ile ilgili ayrıntıları yaşı ilerledikçe öğrenecektir.”⁵⁰

İman öğretimi üzerine yapılan çalışmalarda “Allah’ın sevgisi, merhameti, bağışlaması ve cennet” gibi birey üzerinde olumlu etki yaratacak kavramların kullanılması ve sevgi temelli bir eğitim yapılması tavsiye edilmektedir.⁵¹ Bu itibarla özellikle iman öğretimi konusunda sevgi ve merhamet merkezli bir öğretim metodu takip etmek önem arz etmektedir. Nitekim İslâm eğitim sisteminde sevgiye dayalı bir eğitimin örnekleri sunulmaktadır. Örneğin Kur’ân-ı Kerîm’de Hz. Lokman’ın oğluna hitabının “yavrucuğum, oğulcuğum” şeklinde olduğu, Hz. Peygamber’in de bütün çocuklara karşı müşfik davrandığı, sevgi ve muhabbete dayalı bir ilişki kurduğu ve “yavrucuğum” diye hitabına başladığı belirtilmiştir.⁵² Yine İslâm eğitim sistemi içinde yer alan İslâm bilginlerinden İmam Gazzâlî’nin (ö. 505/1111) *Eyyühe’l-Veled* adlı eserinde nasihatlerine “Ey oğul”⁵³ şeklinde başlaması, İranlı şair ve mutasavvıf Ferîdüddîn Attâr’ın (ö. 589/1193) *Pendname* adlı eserinde hitabına “Yavrum / Oğlum / Ey Can / Biricik Yavrum”⁵⁴ gibi ifadeler kullanarak başlaması Kur’ân ve Sünnetin eğitimde insanlara bahşettiği sevgi esasına gereken önemi verdiğini göstermektedir.

Her ne kadar *Diyanet Aile Dergisi*’nde yer alan yazılarda doğrudan bu tür ifadeler yer almasa da yazılarda gönle ve duyguya hitap edildiği, sevgi ve müşfik ifadelerle yer verildiği görülmektedir.⁵⁵ Bu yöntem din eğitiminin

⁴⁹ Şerife Nihal Zeybek, “Güvercinlerin kaderi”, *Diyanet Aile Dergisi* (Nisan 2018), 58.

⁵⁰ Fatma Yüksel Çamur, “Çocuklara Melekleri Nasıl Anlatalım?”, *Diyanet Aile Dergisi* (Temmuz 2018), 22.

⁵¹ Halis Ayhan, *Din Eğitimi ve Öğretimi* (İstanbul: MÜİFV Yayınları, 1997), 108-123; Mustafa Öcal, *Din Eğitimi ve Öğretiminde Metodlar* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 77-80; Mehmet Emin Ay, *Çocuklarımıza Allah’ı Nasıl Anlatalım?* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2002), 140-153; Tosun-Doğan, 4. ve 5. Sınıflarda Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi, 120-128.

⁵² Örneğin, Enes’ten (r.a.) rivayet edildiğine göre o, şöyle demiştir: Resûlullah bana, “Yavrucuğum, ailenin yanına girdiğinde selâm ver ki, sana ve hane halkına bereket olsun.” buyurdu. (Tirmizî, “İsti’zân”, 10). Bu tür hitap tarzına dayalı hadisler için bk. Arent Jan Wensinck, *El-Mu’cemü’l-müfehres li-elfâzi’l-hadisi’n-Nebevî I* (Leiden: 1943), 225.

⁵³ Gazzâlî, *Eyyühe’l-Veled*, çev. Süleyman b. Cerağ (İstanbul: Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye, 1302h).

⁵⁴ Bk. M. Nazif Şahinoğlu, “Ferîdüddin Attâr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 4/95-98.

⁵⁵ Örneğin, “Çocuklar Allah’ı sorduklarında onların sadece akıllarına hitap eden bir dil ile cevap vermeye kalkarsak, asla meraklarını tam olarak gideremeyiz. Duyguya hitap ederek “Anladınız mı” yerine “Anlatabildim mi?” diye sormak çok daha kıbarca davranıştır.” Özkan Öze Yazar, “Çocuklar Allah’ı Sorduğunda”, *Diyanet Aile Dergisi* (Ocak 2014), 14.

de oldukça önemli yöntemlerden biridir. Zira din eğitiminde başarının özü kalbe/gönle hitap etmek ve sevgi dilini kullanmaktır.⁵⁶

5.1.2. İbadet Öğretimi

Dinî tecrübenin ifade şekillerinden bir diğeri de ibadetlerdir. İslâmî literatürde ibadetin biri genel, diğeri özel olmak üzere iki anlamı vardır. İslâm dininde ibadet denilince, öncelikle “İslâm’ın Şartları” olarak sıralan beş esas akla gelir. Oysa İslâm’da ibadet, hayatın tamamını içine alan geniş kapsamlı bir kavram olarak karşımıza çıkar. Genel anlamda ibadet, mükellefin Allah’a karşı duyduğu saygı ve sevginin sonucu olarak O’nun rızasına uygun davranma çabasını ve bu şekilde yapılan iradî davranışları ifade eder. Böylece tamamen dinî olan görevlerden başka kişilerin Allah’ın hoşnutluğunu kazanmak için yaptığı ilim öğrenmesi, rızık için çalışması, anne-babaya iyilik yapması, insanlara güler yüzlü olması⁵⁷ gibi davranışların yanında, ilmini Müslüman kardeşiyle paylaşması, iki kişinin arasını düzeltmesi, kötülükten uzak durmak, kaybolana yol göstermek, ailesinin geçimini sağlamak, gelip geçerken insanlara zarar veren bir şeyi yoldan kaldırması, bir engelliye yardımcı olması, su ikram etmesi, meyvesinden faydalanılması için ağaç dikmesi⁵⁸ gibi her fiili de ibadet olarak nitelendirilir ve ödüllendirilir. Bu amaçla fert ve toplum yararına gerçekleştirilen her olumlu davranış dinî ve manevî bir anlam kazanır. Özel anlamda ibadet ise mükellefin yaratanına karşı saygı ve boyun eğmesini simgeleyen, Allah ve Resûlü (s.a.s.) tarafından yapılması istenen belirli davranış biçimleridir.⁵⁹

Tablo 3’te örnek olarak verilen ibadet konularına ve dergide yer alan ibadetle ilgili diğer başlıklara da bakıldığı zaman, namaz kılmak, oruç tutmak, hacca gitmek gibi özel anlamdaki ibadetlerden ziyade, ibadet öğretimini amaçlayan, ibadetin önemini belirten, iman-amel (ibadet) ilişkisini vurgulayan ve ilim, tefekkür, tebessüm, şükür vb. gibi genel anlam itibarıyla ibadet olarak değerlendirilen yazılara daha çok yer verildiği görülmektedir. Bu çerçevede kaleme alınan yazılarda inanç-ibadet bütünlüğü ve ibadet sevgisini geliştirmenin amaçlandığı söylenebilir. Bunun yanında yazılarda sevgi, saygı, hoşgörü, sorumluluk, fedakârlık, yardımlaşma, dayanışma gibi değerlerin ön plana çıkarılarak birlik ve beraberlik, millî ve manevî

⁵⁶ Ayhan Aydın, *Eğitim Sevgidir* (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2013), 15. Ayrıca bk. Mustafa Önder, “Sevgi, Din Dili ve Hikâyelerin Çocukların Din Eğitimindeki Yeri ve Önemi”, *The Journal of Academic Social Science Studies* 6/3 (2013), 1285-1298; Beyza Bilgin “Çocuğun Manevi Eğitimi”, *Din Öğretimi Dergisi* 6 (1986), 29-38.

⁵⁷ Bk. el-Bakara 2/177; el-En’âm 6/162; ez-Zümer 39/11; et-Tevbe 9/22; el-Mülk 65/15; el-Cuma 62/10; el-İsrâ 17/23.

⁵⁸ Bk. Buhârî, “Meğâzî”, 12; Müslim, “Zekât”, 55-56; Tirmizî, “Birr”, 36; İbn Mâce, “Sünnet”, 20; İbn Hanbel, Müsned, 5/285.

⁵⁹ Ferhat Koca, “İbadet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 19/245.

değerlere saygının esas alındığı; korkunun yerine sevginin, ümitsizliğin yerine ümidin, güvensizliğin yerine güvenin ağır bastığı görülmektedir. Konuyla ilgili örneklerden bazıları aşağıdadır.

“Çocuk için belki de en anlamlı dinî ritüel duadır. Namazı da sanki duanın harekete/amele dönüşmüş biçimi olarak algılamasını sağlayamaz mıyız? Yüce varlık huzurunda mahcubiyetle içten gelen derin bir yakarış edasıyla namazımızı kılabilirsek, bu namazın yansımalarını çocuklarımızda da görebileceğiz.”⁶⁰ “Büyük bir kararlılıkla kalkıyorum yatağımdan, yine şeytana inatla. Abdest alıp seriyorum, yönü belli seccademi halıya.... Şükrediyorum. Yine içim huzurla dolarak bitiriyorum namazımı. Açıyorum yıllardır hep aynı makama ellerimi. Zamanla değişmiş olsa da isteklerim... Zaman farklı, mekân farklı ama vakit aynı, makam aynı. Ve ben yine bir sonraki huzura çıkış vaktini bekliyorum sabırsızlıkla...”⁶¹ Bazen kızdılar Peygamberimizi yurdundan çıkaranlara, ona zulmedenlere, bazen keşke onun yerinde ben olsaydım dediler Peygamberimize yiyecek taşıyana. Zihin dünyalarını görüyor gibiydim; çağlar öncesine gidip geliyorlardı.”⁶²

Diyanet Aile Dergisi’nde ibadet konuları ele alınırken din bilimleri çerçevesinden konulara yaklaşıldığı görülmekte, bu durum din eğitimi açısından oldukça önem arz etmektedir. Yine yazılarda korku-ümit dengesinin çok iyi gözetildiği, hatta ümit ve sevginin daha ağır bastığı söylenebilir. Nitekim bu yöntem de din eğitimi açısından oldukça önemlidir.⁶³ Çünkü sevgi ve ümit merkezli bir din eğitimi, aynı zamanda Kur’ân’ın da üslubu-na uygun düşmektedir.⁶⁴

5.1.3. Ahlâk Öğretimi:

Ahlâk, insanların bir arada mutlu ve huzurlu bir şekilde yaşayabilmesi için iyi-kötü, güzel-çirkin, doğru-yanlış şeklinde yapılan bir tasnifle davranışların kurala bağlanması⁶⁵ ya da bir toplumda insanların uymak zorunda oldukları davranış kuralları⁶⁶ şeklinde tanımlanmaktadır. Bu kurallar bir

⁶⁰ Ahmet Albayrak, “Çocuk Ruhunun Namazla Eğitimi”, *Diyanet Aile Dergisi* (Ocak 2013), 21.

⁶¹ Perihan İlbaş Tutucu, “Varlığın Huzurumdur Ey Namaz” *Diyanet Aile Dergisi* (Eylül 2014), 16.

⁶² Halime Karabulut, “Kutlu Yolun Kutlu Yolcusu”, *Diyanet Aile Dergisi* (Ekim 2014), 15.

⁶³ Fikret Karaman, “Korku, Ümit ve Ye’sin Mümin Üzerindeki Etkisi”, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (2013), 9-33; Rahim Acar, “Ümit ve Korku Arasında: Din-Akıl ve Bilim İlişkisi”, *Bütün Boyutlarıyla Din* (İstanbul: Kur’an Çalışmaları Vakfı Yayınları, 2016), 157-180.

⁶⁴ Ahmet Abay, *Kur’an’da Kişilik Eğitiminin İlkeleri* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012), 110-123.

⁶⁵ Recep Kılıç, *Ahlâkın Dini Temeli* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 2-3.

⁶⁶ Mehmet Zeki Aydın, “Ailede Ahlak Eğitimi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2003), 125-158.

mihenk taşı mesabesinde. Zira davranışlar buna göre, diğer bir ifadeyle ahlâkın sunduğu ölçülere göre değerlendirilir. Ölçünün olmadığı yerde ise mutluluktan, düzenden, huzurdan söz edilemez. Dolayısıyla her toplum kendi fertlerine ahlâkî kuralları öğretmek zorundadır.

İnsan dünyaya ahlâkî kuralları bilmiş olarak gelmez. Hiçbir şey bilmeden dünyaya gelen insanoğlu,⁶⁷ ahlâkî da diğer şeyler gibi sonradan öğrenir.⁶⁸ Zira ahlaki davranışların her toplumda değişik şekillerde ortaya çıkması ve farklı olarak değerlendirilmesi sonradan öğrenildiğinin bir göstergesidir. Her birey hangi durumda nasıl davranması gerektiğini, içinde yaşadığı toplumun bireylerinden öğrenmektedir. O halde ahlâk her şeyden önce bir eğitim konusu⁶⁹ ve insanın yaratılışına dönüşünün, en üstün varlık olabilme şerefine olmazsa olmaz şartıdır.⁷⁰ Ancak ahlâk eğitimi, sadece okullarda verilen derslerden ibaret değildir. Bu itibarla başta aile ve okul olmak üzere yazılı, görsel ve işitsel kaynaklar ve kitle iletişim araçları vasıtasıyla bu konuda herkes bireyi ve toplumu kötü ahlâktan kurtarmak, iyi ahlâkla donatmak ve devamını sağlamakla üzerine düşeni yapmakla mükelleftir.

Diyanet Aile Dergisi'nde çıkan yazılar arasında ahlâk ile ilgili öğütler veren çeşitli yazılar bulunmaktadır (bk. Tablo 3). Bu yazılarda; anne-baba hakkı ve onlara saygı, bencilliğin zararları, komşu hakkı, anne-babaya saygı, doyumsuzluğun zararları, ekmeğe saygı, riya ve zararları, haset ve zararları, kırıcı konuşmadan kaçınmak ve özür dileyebilmek, kul hakkından kaçınmanın gerekliliği, kibrin kötülüğü, ev ziyaretlerinde dikkat edilmesi gerekenler, tüketim ahlâkî, kıskançlığın çirkinliği ve bundan kurtulma yolları gibi konular işlenerek muhataplarına iyi ve güzel olan davranışları benimsetmeleri, kötü olanlardan kaçınmaları yönünde tavsiyelerde bulunulmuştur. Bunlarla ilgili birkaç örnek aşağıda verilmiştir:

“...yakın ilişki içinde bulduğlarımızı iyi seçmeli; ancak ahlakına kefil olduklarımızı yakın dairemize dâhil etmeliyiz ki güven sarsılmaları yaşamayalım. Peki, kendisine güvenilen kimse nasıl davranmalıdır? Bu güveni boşa çıkarmamalıdır elbet. Varıyla yoğunla mücadele etmelidir;

⁶⁷ en-Nahl 16/78.

⁶⁸ Bk. Jean Piaget, *The Moral Judgement of the Child* (London: Paperback, 1997), 19-20; Meral Çileli, *Ahlak Psikolojisi ve Eğitimi* (Ankara: Verso Yayınları, 1986), 28-30.

⁶⁹ Eğitimle ahlâk iç içedir. Ahlâk, hayatla doğrudan ilgili olması ve insanın insanca yaşama çabasına katkısı olması bakımından her dönemde eğitimin hem amacı hem de konusu olmuştur. Bu nedenle ahlâk eğitimi sağlıklı düşünen, hisseden ve davranan bireylerin yetiştirilmesi için gerekli ve vazgeçilmez bir eğitimidir. Zira sağlıklı bir toplumun oluşumu, bireylerin sağlıklı olmasına bağlıdır. Geniş bilgi için bk. Mehmet Zeki Aydın, *Ailede Çocukun Ahlak Eğitimi* (Ankara: Nobel Yayınları, 2007), 5-6.

⁷⁰ Safiye Kesgin, “Cumhuriyet Dönemi Örgün Eğitim Kurumlarında Ahlak Eğitimi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/1 (2011), 210.

kendine güvenenleri yarı yolda bırakmamak için, sözünün eri olmak için. Bir mümine yakışan, ‘el-Emin’ sıfatına sahip olan Hz. Peygamber’i örnek almaktır muhakkak. Bilinmelidir ki yalancılar, düzenbazlar asla tam olarak başarıya ulaşamazlar. Yalan üzerine kurulan bir düzen ne kadar devam edebilir ki? Elbet bir yerden patlak verecektir bu aldatmaca.”⁷¹ “İnsanoğlu muhatabına ve onun heybesindekilere hasetle baktığında, odaklandığında haset evvela insanı kendisine yabancılaştırır. İnsan, varlığına hediye edilen güzellikleri fark edemez hâle gelir. Sonra kinle ve samimiysizlikle beslenen haset öyle bencilleştirir ki insanı, muhatabının mahrumiyetini isteyecek kadar acımasızlaşır.”⁷²

Diyanet Aile Dergisi’nde verilmek isten ahlâkî öğütler bazen belirli bir olay etrafında oluşturulan küçük hikâyelerle bazen de özlü söz ve özdeyişlerle de aktarılmaya çalışılmıştır. Seçilen hikâyeye ve özdeyişlerde muhtaç olanlara yardım etme, hastaları ziyaret, çalışmanın önemi, kötü davranışlarda bulunmama, zamanı boşa harcamama, bilmediklerini öğrenme, hataları affetme, başkalarının haklarına saygılı olma, başkalarının kusurlarını araştırmama gibi davranışların övüldüğü görülmektedir.

5.2. Aile Bireylerinin Huzur ve Mutluluğuna Katkısı Açısından *Diyanet Aile Dergisi*

Dünyada siyasî, sosyal, ekonomik ve kültürel alanlarda yaşanan hızlı değişimlere rağmen, toplumsal yaşamın en temel kurumu olan aile; kadının, erkeğin, çocuğun, gencin, yaşlının karşılıklı etkileşimde bulunduğu sevgi, saygı, dayanışma, paylaşma, birlik ve beraberlik gibi temel insanî değerlerin öğrenildiği ve geliştirildiği kurumdur.⁷³ Aile, doğduğumuz andan itibaren ilk öğrenme ortamımız olup, aynı zamanda bireysel ve toplumsal yaşamın da şekillendiği yerlerdir.⁷⁴

Dinî değerlere önem veren toplumlarda, aile bütünlüğünün ve huzurunun sağlanmasında dinin ayrı bir rolü vardır. Nitekim aile ve ailenin korunmasına ilişkin dinden gelen mesajlar öğretiler arasında önemli bir yer tutmaktadır. Kur’ân-ı Kerîm ve Hz. Peygamber’in örnek uygulamalarıyla gösterilen aileye dair bu öğretilerin nihai hedefi ise insanlığın ortak huzurunu temin etmektir.

İslâm dini, bireylere hitap eder, onların davranışları düzenleyen kurallar ve inançlarını biçimlendiren ilkeler koyar. Bu inançların ilk şekillendiği yerin aile olması nedeniyle de bu yapının korunmasına önem verir. Çünkü

⁷¹ Şerife Nihal Zeybek, “Yalan Felaket Getirir”, *Diyanet Aile Dergisi* (Nisan 2015), 44.

⁷² Canan Cehri Akyol, “Gönle Ağır Gelen Yük: Haset!”, *Diyanet Aile Dergisi* (Ocak 2018), 52.

⁷³ Orhan Türkoğlu, “Aile Sosyolojisi Modeli”, *Türk Aile Ansiklopedisi I* (Ankara: BAAK Yayınları, 1991), 24-26.

⁷⁴ Çiğdem Kağıtçıbaşı, *İnsan, Aile, Kültür* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1998), 60.

ailenin korunması, birey ve toplumun huzurunun sağlanmasında oldukça büyük önem arz eder. Bu itibarla huzurlu bireylerin huzurlu aileyi, huzurlu ailelerin de huzurlu ve mutlu toplumu meydana getireceği söylenebilir. Ne var ki, dinî inanç ve değerlerimizin değişik düzeylerde göz ardı ediliyor olmasının yanında, modern dünyada aileyi kuran ve yaşatan değerler bütününde, onu çevreleyen normlarda, kültürel kodlarda, ilişkiler ağında kısaca aileyi kuşatan zihniyet dünyasında farklılaşmaların dikkat çekici boyutlara ulaşması⁷⁵ aile yapımızın nasıl bir tehlike ve sorunla karşı karşıya kaldığını net olarak göstermektedir. Bu noktada ortaya çıkan tablo kurum ve kuruluşları, aile kurumunun güçlendirilmesine ve eğitilmesine, aile bütünlüğünün yeniden ikame edilmesine yönelik çalışmalar yapmaya, tedbirler almaya sevk etmiştir. Bu bağlamda çalışmamızın asıl konusunu oluşturan 2013 yılından itibaren düzenli olarak yayın hayatına devam eden *Diyanet Aile Dergisi*'ni belirtmek gerekir.

Dergide işlenen ana konu ailedir. Aile üzerine geniş bir yelpazede yazıların kaleme alındığı görülmektedir. Yukarıda belirtmeye çalıştığımız hususlarla ilgili birçok yazı mevcut olan dergide ilk sayıdan itibaren “Niçin Aile?”, “Aile Bir Kaledir Aslında” gibi yazılarla ailenin önemi, aile bireylerine düşen görev ve sorumluluklar, aile bireylerinin eğitimi, aile yuvasının sevgi ve muhabbet yuvası olması yolunda yapılması gereken hususlar etrafında aile değerini ayakta tutmaya yönelik ilgi çekici başlıklarla, Kur’an ve Sünnet referanslı, açık ve sade bir üslupla yazılar yazılmıştır. Bu yazılarda ailenin anlamı, İslâm’ın aile anlayışı, ailenin dinî değerleri aktarmadaki rolü, ailede çocukların din eğitimi vb. konular din, psikoloji, sosyoloji, eğitim gibi dinî, beşerî ve sosyal bilimlerden istifade edilerek ortaya konulmuştur. Bu yazılardan bazıları aşağıda tabloda sunulmuştur.

Tablo 4: *Diyanet Aile Dergisi*'nde Aile Bireylerinin Huzur ve Mutluluğuna Yönelik Bazı Konu Başlıkları

| Sıra | Metin Adı | Yazar | Ay-Yıl | Sayfa |
|------|-------------------------------|-------------------------|-----------|-------|
| 1 | Niçin Aile? | Prof. Dr. Mehmet Görmez | Ocak-2013 | 4 |
| 2 | Aile Kaledir Aslında | Dr. Ekrem Keleş | Ocak-2013 | 6 |
| 3 | Erkek ve Aile | Çiğdem Demirsoy | Ocak-2013 | 10 |
| 4 | Evlilik Öncesi Kendini Tanıma | Prof. Dr. Nevzat Tarhan | Ocak-2013 | 14 |
| 5 | Evlilikte Eş Seçiminin Önemi | Tülay Kök | Ocak-2014 | 20 |

⁷⁵ Bk. Saffet Köse, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu* (Konya: Mehir Vakfı Yayınları, 2014), 11-16.

| | | | | |
|----|---|-----------------------------|--------------|----|
| 6 | Ailede Güzel Geçim | Dr. Fatma Bayraktar Karahan | Şubat-2014 | 10 |
| 7 | Evlilikte Güven Duygusunun Önemi | Tuğba Demiröz | Nisan-2014 | 23 |
| 8 | Helal ile Dost Haram ile Küs Bir Aile Olmak | Prof. Dr. Huriye Martı | Mart-2013 | 12 |
| 9 | Aile İçinde Mahremiyet | Kenan Oral | Mayıs-2014 | 16 |
| 10 | Evet Demeden Önce Evlilik | Nazlı Özburun | Temmuz-2014 | 4 |
| 11 | Eşler Arası Kıskançlık | Metin Korucu | Eylül-2014 | 20 |
| 12 | Ailede Samimiyet | Dr. Elif Arslan | Aralık-2014 | 4 |
| 13 | Ülfet Huzur Mayasıdır | Dr. Adem Ergül | Ocak-2015 | 14 |
| 14 | Mahremiyet ve Aile | Dr. Lamia Levent | Ocak-20145 | 4 |
| 15 | Aile huzuruna İstişare Bereketi | Dr. Adem Ergül | Haziran-2015 | 14 |
| 16 | Aile; Nimetin Adı İmtihanın Tadı | Doç. Dr. Ahmet Ürkmez | Mart-2016 | 16 |
| 17 | Evlilikte İletişim Hataları | Uzm. Dr. Timur Harzadın | Haziran-2016 | 22 |
| 18 | Aileyi Besleyen Temel Değerler | Dr. Hatice Kübra Görmez | Mayıs-2017 | 4 |
| 19 | Ailede Adalet | Dr. Fatma Bayraktar Karahan | Kasım-2017 | 4 |
| 20 | Günümüz Dünyasında Bir Sığmak: Aile | Dr. Fatma Bayraktar Karahan | Ocak-2019 | 4 |
| 21 | Aile Olmak | Dr. Sena Çelem | Ocak-2019 | 12 |
| 22 | Ailede Sorumluluk Paylaşımı | Nimet Keseli Ustabaşı | Mart-2020 | 20 |
| 23 | Zor Zamanlarda Eş Olmak | Serap Kubat Tursun | Aralık-2020 | 46 |

Tablo 4’te verilen bazı başlıklarda da görüldüğü üzere, ailede eşler arası sevgi ve muhabbeti oluşturma/devam ettirme, aile bireylerinin huzur ve mutluluğuna yönelik katkı sağlama, eşler arası problemlere sebep olabilecek konulara dikkat çekme, onları ortadan kaldırma gibi konular ele alınmıştır. Ailenin varlığını sağlıklı bir şekilde devam ettirmesinde büyük role sahip olan “aile içi iletişim” konusunda birçok yazının kaleme alınmış olması bu konunun önemsendiğini ortaya koymaktadır. Bunların yanında ailede bulunması gereken kanaat, şükür, merhamet, sadelik gibi konulara da çokça yer verilmiştir. Ayrıca dergideki konularla ilgili resimlendirmelerin uygun olduğu, her yazının resimlerle desteklendiği, dolayısıyla içerik ve görsel uyumunun da oldukça etkileyici olduğu söylenebilir. Bütün bunlar dergideki aile yazıla-

rının zengin bir içeriğe ve görsele sahip olduğunu, dergide ailenin farklı yönlerini ele alan yazıların bulunduğunu göstermektedir.

Yazıların içeriğine bakıldığında ise “*İçinizden Allah'ın lutfuna ve âhiret gününe umut bağlayanlar, Allah'ı çokça ananlar için hiç şüphe yok ki, Resûlullah'ta güzel bir örneklik vardır.*”⁷⁶ âyeti mucibince bir eş olarak, bir baba olarak Hz. Peygamber'in aile hayatından çokça örneklerin verildiği görülmektedir. Yine sağlam ve huzurlu bir aile yapısının “ben” ile değil, “biz” ile sağlanabileceğini, eşlerin bir birini tamamlayan bir bütünü parçası olduklarını,⁷⁷ ailenin geçim, huzur ve sükûnet yeri olup; uyuşmazlık, çatışma ve sürtüşme yeri olmadığını,⁷⁸ ailenin sevgi, ilgi ve gönül birlikliğinin alanı, ama nefret, kin ve düşmanlık yeri olmadığını⁷⁹ ve yine ailenin dürüstlük, güven ve samimiyet sahası, asla yalan, hile ve ihanet yeri özelliği taşımadığını⁸⁰ belirten yazılar kaleme alınmıştır. Bunların yanında ailenin “eşref-i mahlûkât” olan insanın yetiştirildiği bir kulluk mektebi olduğuna da sıkça vurgu yapılmıştır.⁸¹ Bunların örneklerinden bazıları şöyledir:

“Geçimin en önemli basamaklarıdır, incitmek ve incinmemek. Zira incitmek geçimin önündeki en büyük engeldir... İyi geçinme için yola çıkmış kimse, kusurları eksikleri görmez. Görse bile bunu büyük bir meseleye dönüştürmez. Bazı geçimsizliklerin sebebi olumsuz dil kullanımıdır. Oysa iyi ve güzel geçinmenin en önemli ilkesi güzel konuşmaktır...”⁸² “Aile bizim temel taşımız, dayanağımız ve sığınağımızdır. Huzur, güven ve bereket kaynağımızdır. Sevgi ve rahmet üzerine inşa edilen muhabbet ve şefkat ocağımızdır aile. Acıların, zorlukların, sevinç ve mutlulukların paylaşıldığı, dayanışma ve paylaşmanın zirveye çıktığı bir ortamdır aile.”⁸³ “Birlikte yaşama kurallarının başında sevgi, saygı, sabır, iletişim, empati, anlayış, fedakârlık gibi hususlar gelmektedir. Özelde evlilik hayatımızda ise bazı ana hatlar söz konusudur. Temel hususlara ilaveten teşekkür etmeyi, özür

⁷⁶ el-Ahzâb 33/21.

⁷⁷ “Kadınlar, erkeklerle birlikte bir bütünü tamamlayan diğer yarıdır.” (Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 94).

⁷⁸ “Kendileri ile huzur bulasınız diye sizin için türünüzden eşler yaratması ve aranızda bir sevgi ve merhamet var etmesi de Allah'ın varlığının ve kudretinin delillerindedir.” (er-Rûm 30/21).

⁷⁹ “Mümin bir kimse mümine olan eşine nefret beslemesin; çünkü onun bir huyunu beğenmezse hoşlanacağı başka bir huyu mutlaka vardır.” (Müslim, “Radâ”, 61).

⁸⁰ “Mümin erkeklere söyle, gözlerini haramdan sakınsınlar; namuslarını korusunlar. Bu davranış onlar için daha nezihdir. Şüphe yok ki, Allah onların yaptıklarından hakkıyla haberdardır. Mümin kadınlara da söyle, gözlerini haramdan sakınsınlar; namuslarını korusunlar.” (Nûr 24/30-31)

⁸¹ “Hiçbir baba çocuğuna güzel terbiyeden daha kıymetli bir bağışta bulunmamıştır.” (Tirmizî, “Birr ve sıla”, 33).

⁸² Lütfiye Gülay Bilgin, “Güzel Geçinme Sanatı”, *Diyanet Aile Dergisi* (Haziran 2018), 4-9.

⁸³ Yüksel Salman, “Başlarken”, *Diyanet Aile Dergisi* (Ocak 2013), 2.

dilemeyi bilmek ve uygulamak önemlidir. Zira Allah (c.c.) ile kul arasındaki şükür ve tövbe münasebeti ne kadar önemli ise insan ilişkilerinin teşekkür ve özür dengesi de o kadar önemlidir.”⁸⁴ “Düzenli yaşamayı, huzura kavuşmayı ve güvenle yaşamayı sağlayan bir nimet olarak aileye, Peygamber Efendimiz (s.a.s.) büyük önem verir ve aile kurmaya teşvik eder...”⁸⁵

Diğer taraftan dergide sadece yetişkinlere değil, aynı zamanda çocuk ve gençlere yönelik de her sayıda bir veya iki konu bağılı olmak üzere çok sayıda yazı kaleme alınmıştır. Bu durum derginin tüm aile bireylerini kapsayacak şekilde yayımlandığının da göstergesidir. Dergideki bu yazılar ise, alanında uzman kişiler tarafından hem çocuk ve gençlere hem de çocuk ve gençlerin ilk eğitimsi olan anne-babalara yöneliktir. Ancak anne-babalara yönelik yazıların sayısının daha çok olduğu görülmektedir.⁸⁶ Bunlardan birkaç örnek aşağıda verilmiştir.

“Çocuklara mahremiyet bilincinin kazandırılmasına yönelik eğitimler daha çok okul öncesi dönemle birlikte başlıyor. Oysa doğumdan itibaren çocuğa mahremiyet bilincinin kazandırılması mümkündür.”⁸⁷ “Çocuklarımızın ders takibi ve başarısı noktasında hiçbir endişeye gerek yoktur. Zira başarı, biten bir süreç değil, devam eden bir yolculuktur. Yeter ki hepimizin sağlığı yerinde olsun! Kaybettiğimizi düşündüğümüz zamanlar ve imkânlar çok daha fazlasıyla önümüze gelecektir.”⁸⁸ “Ebeveynler, öncelikle çocuklarını yargılamak yerine saygı gösterip, anlamaya çalışmalı, aynı dönemlerden kendilerinin de geçmiş olduklarını hatırlamalıdır.”⁸⁹ “Bir öğrenci elinden gelen her şeyi yapsa da sınavda aşırı kaygısının esiri olabilir. Bu durum koca bir yıl bekleyip hasat alamayan bir çiftçinin durumuna benzetilebilir. Tarlasını dolu vurmıştır ve emekleri boşa gitmiştir.... Kaygı bulaşıcıdır. Sizin yaşadığınız ve yaşatacağınız kaygı oldukça belirleyici. İyi niyetli de olsa kullanacağınız sözler stresi artırabilir.”⁹⁰

⁸⁴ Nimet Keseli Ustabaşı, “Ailede Sorumluluk Paylaşımı”, *Diyanet Aile Dergisi* (Mart 2020), 20.

⁸⁵ Ahmed Ürkmez “Nimetin Tadı İmtihanın Adı”, *Diyanet Aile Dergisi* (Mart 2016), 16.

⁸⁶ Örnek olarak bk. İnternet Çağında Sağlıklı Çocuk Yetiştirmek, Çocuklarla İletişim ve Ders Takibi, Duyarlı Ebeveynler Duyarlı Çocuklar, Pandemi döneminde Çocuklarda Psikolojik Dayanıklılık, Sevgi Dolu Bir Temas Bebeğimizin Gen Aktivitesini Değiştiriyor, Güvenli ve Güvende Çocuk Yetiştirmek, Ebeveyn Çocuk İlişisini Güçlendirmede 5 Altın Kural vb. gibi.

⁸⁷ Zehra Koçi, “Bebeklik Döneminde Mahremiyet”, *Diyanet Aile Dergisi* (Haziran 2018), 20.

⁸⁸ Ertuğrul Yaman, “Çocuklarla İletişim ve Ders Takibi”, *Diyanet Aile Dergisi* (Ekim 2020), 32.

⁸⁹ Hilal Kübra Uzunkaya, “Çocuklarda ve Ergenlerde Özgüven Gelişimi”, *Diyanet Aile Dergisi* (Mart 2014), 20.

⁹⁰ Yetkin Kuşan, Sınav Kaygısı ve Baş etme Yolları”, *Diyanet Aile Dergisi* (Mart 2015), 20-21.

*Diyanet Aile Dergisi'*nde aile ile ilgili yazıların yanında, farklı konu başlıkları altında çocuk ve gençlerin eğitimlerine yönelik bilgilerin de mevcut olduğu görülmektedir. Bu durum ailenin bir üyesi olan çocuk ve gençlere de derginin ne denli önem verdiğinin bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Dergide çocuk ve gençlerin eğitimine yönelik yazılarda da resim ve içerik uyumunun titizlikle seçildiği, yazıların içeriğinde psikoloji, sosyoloji ve pedagoji gibi din bilimlerinin verilerinden de yararlandırıldığı görülmektedir. Bunun yanında yine çocuk ve gençlere yönelik hikâyeler ve hikâye tadında yazıların olduğunu da belirtmek gerekir.

Dergide yer alan başlıklardan biri de ailenin temellerinin atıldığı evlilik ile ilgilidir. Gerek evlilik öncesi gerekse evlilik sonrası dikkat edilmesi gereken hususlarla ilgili öneriler ve bu yöndeki bilgilendirici yazılar dergide oldukça fazladır. Bunlardan bazıları aşağıdaki tabloda sunulmuştur.

Tablo 5: *Diyanet Aile Dergisi'*nde Evlilikle İlgili Bazı Konu Başlıkları

| Sıra | Metin Adı | Yazar | Ay-Yıl | Sayfa |
|------|---|-------------------------|--------------|-------|
| 1 | Evlilik Öncesi Kendini Tanıma | Prof. Dr. Nevzat Tarhan | Ocak-2013 | 14 |
| 2 | Evlilikte Eş Seçiminin Önemi | Tülay Kök | Ocak-2014 | 20 |
| 3 | Evet Demeden Önce Evlilik | Nazlı Özburun | Temmuz-2014 | 4 |
| 4 | Evlilik Yolunda... | Ertuğrul Yaman | Ekim-2015 | 12 |
| 5 | Evlilikteki İletişim Hataları | Timur Hazardın | Haziran-2016 | 22 |
| 6 | Mutlu Evliliğin Püf Noktaları | İshak Orhan | Nisan-2017 | 16 |
| 7 | Evlilikte Karşılıklı Etkileme | Ayşenur Yılmaz | Ekim-2017 | 16 |
| 8 | Görücü Çiçeği | Betül Şatır | Ağustos-2017 | 18 |
| 9 | Evlilikte Kim Değişmeli | Ayşe Yılmaz | Haziran-2018 | 12 |
| 10 | Mutlu Evliliğin Anahtarı Sağlıklı İletişim | Binay Bilge Anmak | Temmuz-2018 | 14 |
| 11 | Evlilik: Doğru İnsan Doğru Karar | Zekiye Demir | Ocak-2018 | 4 |
| 12 | Nerede Benim Ruh Eşim | Hanife Uğur Kural | Ocak-2019 | 24 |
| 13 | Eş Seçiminde ve Evliliğin Yürütülmesinde Farklılıkların Önemi | F. Betül Yılmaz Eminsoy | Mart-2019 | 24 |

| | | | | |
|----|---|-------------------------|-------------|----|
| 14 | Evliliğin Mevsimleri | Büşra Küçüksucu | Temmuz-2020 | 30 |
| 15 | Sağlıklı Evlilik Doğru Yatırım Gerektirir | Ayşe Handan Özkan Selim | Aralık-2020 | 26 |

Dergide evlilik üzerine yayımlanan yazılar sadece evlilik sonrası oluşabilecek problemler ve bunların çözümüne yönelik değil, aynı zamanda önleyici tedbir şeklinde “sorunların oluşmaması için neler yapılabilir, muhtemel problemler karşısında nasıl davranılmalıdır?” sorularına cevap arayacak şekilde topluma faydalı olma gayesiyle yazıldığı görülmektedir. Böylece derginin aileye dair meselelerin çözümünde rol almayı amaç ettiği gibi, ailede çıkabilecek problemleri engelleyici yönde gayret sarf ettiği de anlaşılmaktadır. Bu örneklerden bazıları şöyledir:

“Hayatımızın neredeyse tümünü kapsayan bu karar aşamasında, evlilik sürecinin başlangıcındaki tutum ve ilişkiler bir hayli önemlidir... Evlilik kararı alan gençlerin bu kararlarını alırken sağlıklı ölçütler kullandıklarından emin olmaları gerekir. Nitekim hayatın en önemli kararı verilmektedir. Ömür boyu aynı ortam paylaşılacak, hayatın güzellikleri ve sıkıntıları birlikte yaşanacaktır. Evlilik kararı verilirken çok ama çok iyi düşünmek ve değerlendirmek gerekir.”⁹¹ “İnsanın yoldaşını, yol arkadaşını seçtiği önemli bir hayat evresi ve aşamasıdır evlilik kararı ve eş seçimi. Bu seçim yolda nelerle hatta kimlerle karşılaşacağımızı, neler görüp yaşayacağımızı, kısacası yolu nasıl yürüyeceğimizi etkiler yani bir anlamda hayatımızın akışını değiştirir. Herkesin arzu ettiği, doğru kararı vermiş olmaktır, yolu yürürken “İyi ki...” diyebilmektir. Bu yüzdendir ki rastgele alınmaz evlilik kararı. Dikkat edilen toplumsal veya kişisel bazı hususlar, kriterler mutlaka olur. Olmalıdır da...”⁹² “Aile içerisinde sağlıklı olmak ve bu hâli korumak önemli bir durumdur. Sağlıklı oluş hâlini yakalamak, aileyi oluşturan bireylerin ve ailenin bir bütün olarak çabasını gerektirmektedir. Bu çabanın devam etmesi ve aile içerisinde olabilecek kriz dönemlerinin bilinmesi sağlıklı aile yapısının korunmasını ve devamlılığını sağlayabilmektedir.”⁹³

Evlilik, bireylerin hayatlarıyla ilgili verdikleri en önemli kararlardan biri olup, iki kişinin aile kurmak üzere kanunların uygun gördüğü şekilde, ruhen ve bedenen ömür boyu sürdürecekleri nitelikte bir araya gelmeleridir.⁹⁴ Evlilik ile birlikte iki ayrı karakterde, iki ayrı sosyal, ekonomik ve

⁹¹ Ertuğrul Yaman, “Evlilik Yolunda...”, *Diyanet Aile Dergisi* (Ekim 2015), 12.

⁹² Zekiye Demir, “Evlilik: Doğru İnsan Doğru Karar”, *Diyanet Aile Dergisi* (Ocak 2018), 4.

⁹³ Ayşe Handan Özkan Selim, “Sağlıklı Evlilik Doğru Yatırım Gerektirir”, *Diyanet Aile Dergisi* (Aralık 2019), 26.

⁹⁴ Lloyd Saxton, *Marriage, the Nature of Marriage, the Individual, Marriage and the*

kültürel yapıda yetişmiş fertlerin bir araya gelmesi söz konusudur. Dolayısıyla bu kadar biyolojik, fizikî, sosyo-kültürel farklılıkları taşıyan bireylerin bir araya gelip uzun bir hayat yolculuğuna çıkmaları neticesinde, bu evliliğin her zaman mutlu bir şekilde geçeceğini beklemek elbette ki doğru olmaz. Eşlerin birbirlerinden beklentilerinin arttığı, ancak sorumluluk yüklenme ve fedakârlıkta bulunmalarının azaldığı bir devirde ailelerin yıprandığını, bunalımlı ve geçimsiz çiftlerin sayısını çoğaldığını belirtmek gerekir. Hâlbuki aile kurumu, toplumların temelidir. Bir milletin mutlu ve huzurlu olması, ileriye yönelik atılımlar yapması ailelerin sağlığına bağlıdır.⁹⁵ Bunun için uyumlu evliliklerin kurulmasında ve sürdürülmesinde, evlilikte mutluluğun yakalanmasında, kötü giden evliliklerin kurtarılabilmesinde ve evliliklerin daha da güzelleştirilmesinde alanında uzman kişilerin önerileri önem arz etmektedir. İşte *Diyanet Aile Dergisi*'nde yer alan yazılarda bu belirtilen özelliklerin amaçlandığı gözlemlenmiştir.

Dergide aile bireylerinin huzur ve mutluluğuna katkı açısından değinilen diğer konulardan biri de sağlıktır. Nitekim yapılan bir araştırmada katılımcıların %70'i mutlu olduklarını ifade ederek, bu durumun sebebini sağlıklı ve bir arada yaşama şeklinde belirtmişlerdir.⁹⁶ Yine TÜİK'in 2019 yılı Yaşam Memnuniyeti Araştırmasına göre de mutluluk kaynağı olan değerler arasında sağlık önemli bir yer tutmaktadır.⁹⁷ Yurtdışında yapılan bir araştırmada da yine mutluluk ve sağlık arasında yüksek düzeyde bir ilişki tespit edilmiştir.⁹⁸ Bu sonuçlar, aileyle birlikte sağlıklı bir yaşamın bireyin mutluluk ve umut düzeyini artırdığı ortaya koymaktadır. Bu bağlamda *Diyanet Aile Dergisi*'nin hemen hemen her sayısında sağlık köşesinde sağlıkla ilgili bilgilendirici alanında uzman kişiler tarafından yazılan yazıların yer aldığı da görülmektedir.

SONUÇ

Toplumun değer ölçülerinin gelecek nesillere aktarılmasında ve geliştirilmesinde büyük bir rol üstlenen eğitim, örgün ve yaygın olarak yapılmak-

Family (5. Edith) (California: Wadsworth Publishing Company Belmont, 1982), 216.

⁹⁵ Sefa Saygılı, *Evlilikte Mutluluk Sanatı* (İstanbul: Elit Yayınları, 2015), 5-7. Ayrıca bk. Hatice Yalçın "Evlilik Uyumu ile Sosyodemografik Özellikler Arasındaki İlişki", *Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2014), 250-261.

⁹⁶ Arife Yinanç - Nüket Kırıcı Çevik - Gökmen Kantar, "Türkiye'de Sosyal Göstergelerin Mutluluk ile İlişkisi", *Journal Of Emerging Economies And Policy* 5/2 (2020), 55.

⁹⁷ Türkiye İstatistik Kurumu, *Yaşam Memnuniyeti Araştırması Mikro Veri Seti 2019* (Ankara, TÜİK, 2020), 26-31.

⁹⁸ U. G. Gerdtham - M. Johannesson, The relationship between happiness, health, and socioeconomic factors: results based on Swedish microdata, *The Journal of Socio-Economics* 30/6 (2001), 553-557.

tadır. Yaygın eğitimin bir parçası olan kitle iletişim araçları ise, toplumsal sorunların çözümünde ve toplumun gereksinimlerini karşılamada oldukça etkin bir yere sahiptir. Geniş kitlelerle iletişimi sağlayan kitle iletişim araçları gazete, dergi, radyo, televizyon, internet vb. gibi çok çeşitlidir. Bunlar arasında gazete ve dergi gibi sürekli/belirli aralıklarla yayımlananlara ise süreli yayın adı verilmektedir.

Geniş kitlelere ulaşabilmesi, aynı anda farklı kitlelere hitap edebilmesi, hitap edilen kitle üzerinde etkili ve uzun soluklu olması, düzenli olarak yayımlanması gibi özelliklerinden dolayı, yaygın eğitimde süreli yayınlar etkili bir rol taşımaktadır. Dinî süreli yayınlar ise yaygın din eğitiminde toplumu bilgilendirme/aydınlatma amacıyla dinî bilgilerin geniş kitlelere aktarılmasında ve benimsetilmesinde etkili bir yere sahiptir. Ülkemizde yaygın din eğitimi resmî olarak Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yürütülmektedir.

Bu çalışmada *Diyanet Aile Dergisi*'nin aile bireylerinin din eğitimine, huzur ve mutluluğuna yönelik katkısı ele alınmaya çalışılmıştır. Bu derginin Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yaygın din eğitimi faaliyetleri arasında önemli bir yer tuttuğu belirlenmiş, dergide gerek aile bireylerinin din eğitimine gerekse aile bireylerinin huzur ve mutluluğuna yönelik çok sayıda yazının kaleme alındığı görülmüş, dergi editörünün ifadesiyle mütevazı bir aile mektebi olduğu kanaatine varılmıştır. *Diyanet Aile Dergisi*'nin ilk sayısından itibaren mümkün olduğunca aile fertlerinin tamamına hitap eden yazılara yer verildiği, yazıların konuya uygun resimlerle desteklendiği, içerik ve görsel uyumunun etkileyici olduğu, iletilmek istenen mesajın daha hızlı ve etkili biçimde hedef kitlelere ulaştırıldığı söylenebilir.

Diyanet Aile Dergisi'nde aile bireylerinin din eğitimine yönelik konular iman, ibadet ve ahlâk başlığı altında ele alınmış, ancak din eğitiminin temel taşlarını oluşturan ibadet ve ahlâka dair çok sayıda yazı bulunmasına rağmen, iman konusu üzerine daha az sayıda yazının varlığı görülmüştür. Ancak iman esaslarına yönelik müstakil konu başlığını içeren yazılar sayıca az olsa da gerek âyet ve hadislerle gerekse değişik ifadelerle farklı konu başlıkları içerisinde iman esaslarının çokça işlendiği de tespit edilmiştir. Dergide namaz, oruç, zekât, hac gibi ibadetlerin özel anlamından ziyade, ibadetin genel anlamını içeren konuların işlendiği ve bunların din bilimleri çerçevesinden yaklaşılarak okuyuculara aktarıldığı görülmüştür.

Aile bireylerinin huzur ve mutluluğuna yönelik ise, ailede eşler arası sevgi ve muhabbeti oluşturma/devam ettirme, aile içi iletişim, eşler arası problemlere sebep olabilecek konulara dikkat çekme/ortadan kaldırma gibi farklı konuların dergide sıklıkla gündeme getirilmesi bu konunun önemsendiğini göstermektedir. Ayrıca aile bireylerini huzur ve mutluluğa götüren kanaat, şükür, merhamet, sadelik, sevgi, saygı gibi konulara çokça yer

verilmesi de derginin aile bireylerinin huzur ve mutluluğuna katkı sağlamayı amaçladığının bir göstergesi olarak değerlendirilebilir ve bu anlamda derginin önemli bir eğitim faaliyeti içerisinde yer aldığı ve mühim bir görev ifa ettiği söylenebilir.

Aile bireylerini bilgilendirme ve huzurlu bir aile yapısı oluşturmayı amaçlayan dergi, bu bağlamda hem aile bireylerinin din eğitimine yönelik hem de aile içi iletişim, anne-baba-çocuk, evlilik, ailede temel değerler, aile içi problemler, sağlık gibi konularda aile ve sosyal araştırma uzmanı, psikolog, aile terapisti gibi uzmanlar tarafından yazılan yazılar içermektedir. Bu şekilde amaçlarını gerçekleştirmeye çalışan bir dergi olarak *Diyanet Aile Dergisi*'nin okuyucularını bilgilendirmede amacına ulaştığını olduğunu ve bundan sonraki çalışmalara da kaynaklık teşkil etme özelliği taşıdığını söylemek mümkündür. Bununla birlikte *Diyanet Aile Dergisi*'nin aile bireylerin din eğitimi ve huzuruna yönelik katkısı konusunda daha kesin sonuçlara ulaşabilmek için nicel çalışmalara da ihtiyaç duyulduğunu belirtmek gerekir.

KAYNAKÇA

Abay, Ahmet. *Kur'an'da Kişilik Eğitiminin İlkeleri*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012.

Acar, Rahim. "Ümit ve Korku Arasında: Din-Akıl ve Bilim İlişkisi". *Bütün Boyutlarıyla Din*. İstanbul: Kur'an Çalışmaları Vakfı Yayınları, 2016.

Akçay, Elif. *Çocuklara Yönelik Dini Süreli Yayınlarda Çevre Konusunun Din Eğitimi Açısından İncelenmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.

Akgül, Çiğdem. *Diyanet İşleri Başkanlığının 2000 Yılından İtibaren Kadın ve Aileye Yönelik Süreli ve Basılı Yayınlarının Analizi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.

Akyol, Canan Cehri. "Gönle Ağır Gelen Yük: Haset!". *Diyanet Aile Dergisi* (Ocak 2018), 52.

Albayrak, Ahmet. "Çocuk Ruhunun Namazla Eğitimi". *Diyanet Aile Dergisi* (Ocak 2013), 20.

Arslan, Elif. Müttevazı Bir Aile Mektebi: *Diyanet Aile Dergisi*". *Diyanet Aile Dergisi* (Aralık 2015), 38-41.

Ay, Mehmet Emin. *Ailede ve Okulda İdeal Din Eğitimi*. İstanbul: Bilge yayınları, 2001.

Ay, Mehmet Emin. *Çocuklarımıza Allah'ı Nasıl Anlatalım?*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2002.

Aydın, Ayhan. *Eğitim Sevgidir*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2013.

Aydın, Mehmet Zeki. “Ailede Ahlak Eğitimi”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2003), 125-158.

Aydın, Mehmet Zeki. *Ailede Çocuğun Ahlak Eğitimi*. Ankara: Nobel Yayınları, 2007.

Ayhan, Halis. *Din Eğitimi ve Öğretimi*. İstanbul: MÜİFV Yayınları, 1997.

Aziz, Aysel. *Toplumsallaşma ve Kitleleşme İletişim*. Ankara: AÜ Basın Yayın, 1982.

Bayar, Mustafa. “Yaygın Din Eğitimi Bağlamında Diyanet İşleri Başkanlığı’nın Süreli Yayın Hizmetleri”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/36 (2015), 453-465.

Bayraklı, Bayraktar. *Kadın, Sevgi ve Temel Haklar*. İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2008.

Bayraktar, Mehmet Faruk. “Eğitimde Disiplin, Ceza ve Dayak Üzerine”. *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 1 (1994), 94-107.

Bilgin, Beyza. “Çocuğun Manevi Eğitimi”. *Din Öğretimi Dergisi* 6 (1986), 29-38.

Bilgin, Beyza. “İslâm’da Sevgi”. *Din Öğretimi Dergisi* 17 (1988), 18-29.

Bilgin, Lütfiye Gülay. “Güzel Geçinme Sanatı”. *Diyanet Aile Dergisi* (Haziran 2018), 4-9.

Bulut, Mehmet. “Yaygın Din Eğitimi”. *Diyanet İlmî Dergi* 29/3 (1993), 3-9.

Büyükbaykal, Ceyda Ilgaz. “Kitle iletişim araçları ve toplumsal yaşam”. *İletişim Fakültesi Dergisi* 21 (2005), 71-75.

Cebeci, Suat. *Öğrenme ve Öğretme Süreçlerinde Dini İletişim*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.

Certel, Hüseyin. “Din-İletişim ilişkisi ve dini iletişim engelleri”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2008), 127-158.

Çelik, Ayşe Betül. “Dini süreli yayınlarda kadın konusundaki tartışmalara din eğitimi perspektifinden bir bakış: Altınoluk-Şebnem Dergisi örneği”. *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2017), 73-110.

Çileli, Meral. *Ahlak Psikolojisi ve Eğitimi*. Ankara: Verso Yayınları, 1986.

Demir, Zekiye. “Evlilik: Doğru İnsan Doğru Karar”. *Diyanet Aile Dergisi* (Ocak 2018), 4-6.

Dodurgalı, Abdurrahman. *Ailede Din Eğitimi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2010.

Doğan, Recai. “Yaygın Din Eğitiminin Neliği”. *Din Eğitimi El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2017.

Erdoğan, İrfan - Korkmaz, Alemdar. *Öteki Kuram, Kitle İletişim Yaklaşımlarının Tarihsel ve Eleştirisel Bir Değerlendirmesi*. Ankara: Erk Yayınları, 2002.

Ergül, Adem. “Aile Huzuruna İstişare Bereketi”. *Diyanet Aile Dergisi* (Haziran 2015), 17-18.

Furat, Ayşe Zişan. “Yaygın Din Eğitiminde Kitle İletişim Araçlarının Yeri: Televizyon Örneği”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2009), 38-61.

Gerdtham, U. G.-Johannesson, M. “The Relationship Between Happiness, Health, and Socioeconomic Factors: Results Based on Swedish Microdata”. *The Journal of Socio-Economics* 30/6 (2001), 553-557.

Göçen, Gülüşan. “Modern Hayatın Memnuniyetsizliğine Karşı Bir İlaç: Şükran Eğitimi”. *Diyanet Aile Dergisi* (Aralık 2015), 15-17.

Görgülü, Ülfet. “Gaye-i Hayat”. *Diyanet Aile Dergisi* (Aralık 2015), 5-7.

Görmez, Mehmet. “Niçin Aile? *Diyanet Aile Dergisi* (Ocak 2013), 5-8.

Gözütok, Şakir. *Rasulullah (a.s.m.) Döneminde Eğitim ve Öğretim*. İstanbul: Nesil Yayınları, 2014.

Gündüzalp, Selim. “Tohumdan Çınara”. *Diyanet Aile Dergisi* (Ağustos 2018), 43-44.

Kādî Abdülcebbar. *Şerhu Usûli l-hamse*. nşr. Abdulkerim Osman. Kahire: 1996.

Kağıtçıbaşı, Çiğdem. *İnsan, Aile, Kültür*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1998.

Karabulut, Halime. “Kutlu Yolun Kutlu Yolcusu”. *Diyanet Aile Dergisi* (Şubat 2014), 16-17.

Karahan, Fatma Bayraktar. “Her kişi niyetine”. *Diyanet Aile Dergisi* (Şubat 2017), 5-8.

Karaman, Fikret. “Korku, Ümit ve Ye’sin Mümin Üzerindeki Etkisi”. *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi)* 4/2 (2013), 9-33.

Kaya, Mevlüt. *Din Eğitiminde İletişim ve Dini Tutum*. Samsun: Etüt Yayınları, 1998.

Kaya, Nihat. *Diyanet İşleri Başkanlığı Süreli Yayınlarında Çocuklara Din Öğretimi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995.

Kayadibi, Fahri. “Sevgi Faktörünün Eğitim Verimliliği Üzerine Etkisi”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2002), 33-50.

Kesgin, Safiye. “Cumhuriyet Dönemi Örgün Eğitim Kurumlarında Ahlak Eğitimi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/1 (2011), 209-238.

Kılıç, Recep. *Ahlakın Dini Temeli*. Ankara: TDV Yayınları, 2005.

Kırtepe, Selçuk. “Sosyo-Kültürel Değişme ve Kitle İletişim ve Kitle İletişim Araçları”. *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2014), 237-255.

Koca, Ferhat. “İbadet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1999, 19/245.

Kocadaş, Bekir. “Kitle İletişim Araçları Eğitim İlişkisi”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/2 (2004), 129-135.

Kocaman, Kasım. “Yaygın Din Eğitimi İletişimi Sürecinde Hedef Kitlenin Özelliklerini Bilmenin Önemi”. *Turkish Studies* 8/12 (2013), 737-749.

Koçi, Zehra. “Bebeklik Döneminde Mahremiyet”. *Diyanet Aile Dergisi* (Haziran 2018), 20.

Koloğlu, Orhan. “Sürelî Yayınların Bilim Fikri ve Kurumların Oluşmasına Katkısı”. *Osmanlı İlmî ve Meslekî Cemiyetleri: 1. Millî Türk Bilim Tarihi Sempozyumu*. İstanbul: 3-5. Nisan 1997.

Köse, Saffet. *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*. Konya: Mehîr Vakfı Yayınları, 2014.

Köylü, Mustafa. “Ailede Din Eğitimi”. *Din Eğitimi*. ed. Mustafa Köylü - Nurullah Altaş. Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, 2012.

Köylü, Mustafa. *Yetişkin Din Eğitiminin Teorik Temelleri*. Samsun: Etüt Yayınları, 2000.

Kurt, Hafize Esra. *Diyanet Aylık Derginin Yetişkin Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.

Mehmedoğlu, Yurdagül. “Değer Oluşturucu ve Aktarıcı Konumuyla Aile”. *Diyanet İlmî Dergi* 40/2 (Nisan - Mayıs - Haziran 2004), 29.

Orhan, İshak. “Mutlu Evliliğin Püf Noktaları”. *Diyanet Aile Dergisi* (Nisan 2017), 16-17.

Öcal, Mustafa. “Çocuklara İslâm’ı Bir Bütün Olarak Nasıl Anlatabiliriz? (İslâm Bahçesi Benzetmesi)”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 12/2 (2003), 103-114.

Önder, Mustafa. “Sevgi, Din Dili ve Hikâyelerin Çocukların Din Eğitimindeki Yeri ve Önemi”. *The Journal of Academic Social Science Studies* 6/3 (2013), 1285-1298.

Özbek, Abdullah. “Ailede Dinî Sorumluluk Eğitimi”. *Aile ve Eğitim*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010.

Peker, Hüseyin. “Ailede Din Eğitiminin Psikolojik Esasları”. *Diyanet*

İlmi Dergi 21/1 (Ocak-Şubat-Mart 1985).

Polat, Hasan. *Diyanet Aylık ve Avrupa Dergilerinde Değişen Din Algısının Sosyolojik Analizi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Salman, Yüksel. “Başlarken”. *Diyanet Aile Dergisi* (Ocak 2013), 2.

Saxton, Lloyd. *Marriage, the Nature of Marriage, the Individual, Marriage and the Family* (5. Edith) California: Wadsworth Publishing Company Belmont, 1982.

Saygılı, Sefa. *Evlilikte Mutluluk Sanatı*. İstanbul: Elit Yayınları, 2015.

Selçuk, Mualla. “Camilerde Yetişkinlere Yönelik Din Eğitimi Çalışmaları”. *Din Hizmetlerinde İletişim ve Halkla İlişkiler*. ed. C. Tosun. Eskişehir: AÜ. AÖF Yayınları.

Subaşı, Necdet. “Toplumsal Değişme, Aile ve Yeni Risk Alanları”. *Çağımızda Sosyal Değişme ve İslam Sempozyumu* (26 Mayıs 2002). Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Swartz, Robert J. - Perkins, David N. *Teaching Thinking: Issues and Approaches*. Midwest Publications, 1990.

Şahin, Güliz. “Okulöncesi Dönem Çocuk Kitaplarında Görsel Bir Uyarı Olarak Resim”. *Turkish Studies* 9/3 (2014), 1309-1324.

Tosun, Cemal - Doğan, Recai. *4. ve 5. Sınıflarda Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi*. Ankara: Pegem Yayınları, 2003.

Tutucu, Perihan İlbaşı. “Varlığın Huzurumdur Ey Namaz”. *Diyanet Aile Dergisi* (Eylül 2014), 16-17.

TÜİK, *Yaşam Memnuniyeti Araştırması Mikro Veri Seti 2019*. Ankara: TÜİK, 2020, 26-31.

Türkdoğan, Orhan. “Aile Sosyolojisi Modeli”. *Türk Aile Ansiklopedisi I*. Ankara: BAAK Yayınları, 1991.

Ustabaşı, Nimet Keseli. “Ailede Sorumluluk Paylaşımı”. *Diyanet Aile Dergisi* (Mart 2020), 20.

Uzunkaya, Hilal Kübra. “Çocuklarda ve Ergenlerde Özgüven Gelişimi”. *Diyanet Aile Dergisi* (Mart 2014), 20.

Ürkmez, Ahmed. “Nimetin Tadı İmtihanın Adı”. *Diyanet Aile Dergisi* (Mart 2016), 16-17.

Williams, Raymond - Williams, Nicola. *TV, Teknoloji ve Kültürel Biçim*. çev: Ahmed Ulvi Türkbağ. Ankara: Dost Kitabevi, 2003.

Yalçın, Hatice. “Evlilik Uyumu ile Sosyodemografik Özellikler Arasındaki İlişki”. *Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2014), 250-261.

Yaman, Ertuğrul. “Evlilik Yolunda...”. *Diyanet Aile Dergisi* (Ekim 2015), 12-14.

Yeşilyurt, Temel. *Çağdaş İnanç Problemleri*. Ankara: DİB Yayınları,

2009.

Yılmaz, Hüseyin. *Din Eğitimi ve Sosyal Barış*. İstanbul: Dem Yayınları, 2019.

Yinanç, Arife - Çevik, Nüket Kırıcı - Kantar, Gökmen. “Türkiye’de Sosyal Göstergelerin Mutluluk ile İlişkisi”. *Journal Of Emerging Economies And Policy* 5/2 (2020), 50-60.

Yörükoğlu, Atalay. “Ruh Sağlığı, Ahlak Değerleri ve Din Eğitimi”. *Türkiye I. Din Eğitimi Semineri* (23-25. Nisan 1981). Ankara: Gelişim Matbaası, 1981.

Zeybek, Şerife Nihal. “Yalan Felaket Getirir”. *Diyanet Aile Dergisi* (Nisan 2015), 44-45.

NÜR SÜRESİNİN ÜÇÜNCÜ ÂYETİ BAĞLAMINDA ÇOK ANLAMLI KELİMELERİN ÂYETİN ANLAMINA VE İÇERDİĞİ HÜKME ETKİSİ

THE EFFECT OF MULTIVALENT WORDS ON THE MEANING AND JUDGMENT OF THE VERSES WITHIN THE CONTEXT OF THE THIRD VERSE OF SURAH AL-NUR

İSMAİL KARAGÖZ

ÖFKE KONTROLÜNDE ALLAH VE ÂHİRET İNANCININ ETKİSİ (HÂBİL-KÂBİL ÖRNEĞİ)

THE IMPACT OF FAITH IN GOD AND THE HEREAFTER ON ANGER CONTROL

(THE CASE OF ABEL AND CAIN)

MAHMUT ÖZTÜRK

EL-EMRU BİL-L-MA'RÛF VE'N-NEHYÛ ANÎ'L-MÛNKER ÂYETLERİNİN KRONOLOJİK (NÜZÛL ZAMANI VE NÜZÛL SEBEPLERİ YÖNÜNDEN) İNCELEMESİ

A CHRONOLOGICAL REVIEW OF THE VERSES OF AL-AMR BİL-L-MA'RÛF WA'AL-NAHY 'ANIL-MUNKAR (IN TERMS OF THE TIME AND REASONS OF REVELATION)

SEMA YİĞİT

DİYARBAKIR ZİYA GÖKALP YAZMA ESER KÜTÜPHANESİNDE BULUNAN KİRÂATE DAİR ARAPÇA EL YAZMA ESERLERİN TESPİT VE DEĞERLENDİRMESİ

DETECTION AND EVALUATION OF THE ARABIC MANUSCRIPTS ON QIRAAT IN DİYARBAKIR ZİYA GÖKALP LIBRARY OF MANUSCRIPTS

RIFAT ABLAY

KUR'ÂN TİLÂVETİ VE ESTETİK

TILAWAT OF QURAN AND AESTHETIC

İMRAN ÇELİK

HADİS RÂVİLERİNİN ADÂLETİNİ TESPİT BAĞLAMINDA "BU İLMİ HER NESLİN ÂDİL KİŞİLERİ TAŞIR" HADİSİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

AN EVALUATION OF THE HADITH "THIS KNOWLEDGE IS TO BE CARRIED BY THE 'ADIL OF EACH GENERATION" IN THE CONTEXT OF DETERMINING THE 'ADALA (JUSTNESS) OF HADITH NARRATORS

SERKAN ÇELİKAN

CEMAATLE NAMAZIN FAZİLET DERECELERİ İLE İLGİLİ RİVAYETLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ

THE EVALUATION OF THE REPRESENTATION RELATING TO THE GRADES OF VIRTUE OF PRAYER WITH CONGREGATION

HÜSEYİN VURUŞKAN

HZ. PEYGAMBER TARAFINDAN KULLANILAN "ANAM BABAM SANA FEDA OLSUN" SÖZÜNÜN TAHLİL VE DEĞERLENDİRMESİ

AN ANALYSIS AND ASSESSMENT OF THE STATEMENT MADE BY PROPHET MUHAMMAD "MAY MY MOTHER AND FATHER BE SACRIFICED FOR YOU"

ÖMER FARUK AKPINAR - HAKAN TEMİR

İHTİLÂFÛ'L-HADİS İLMİ AÇISINDAN KADININ MAHREMSİZ YOLCULUĞU

WOMEN'S TRAVEL WITHOUT MAHRAM AS A SUBJECT OF IKHTILÂF AL-HADİTH

RAHİLE KIZILKAYA YILMAZ

KARACABEYLİ MEHMET LÜTFULLAH (BAYDOĞAN) VE BİLİNMEYEN YAZMA BİR ESERİ: NÛRU'L-İNTİBÂH

MEHMET LUTFULLAH (BAYDOĞAN) OF KARACABEY AND HIS UNKNOWN MANUSCRIPT: NOOR AL-INTIBAH

MURAT SULA

AHLİKTEKİ AHLÂKÎ DEĞERLERİN İSLÂM ÖNCESİ ARABİSTAN YARIMADASINDAKİ TEMELLERİNE BİR BAKIŞ

A VIEW ON BASIS OF ETHIC VALUES OF AKHİZM IN ARABIAN PENINSULA BEFORE ISLAMIC PERIOD

ADİL ŞEN

DİYANET ÂİLE DERGİSİ'NİN ÂİLE BİREYLERİNİN DİN EĞİTİMİNE VE HUZURUNA KATKISI AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

AN EVALUATION ON THE "DİYANET ÂİLE" MAGAZINE IN TERMS OF ITS CONTRIBUTION TO RELIGIOUS EDUCATION AND PEACE OF FAMILY MEMBERS

SALİH AYBEY

