

e-ISSN 2822-2261 ISSN 1300-8498

DIYANET İLMİ DERGİ

CİLT: 61 • SAYI: 3 • EYLÜL 2025



DIYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI





ISSN 1300-8498 e-ISSN 2822-2261

DIYANET İLMİ DERGİ

CİLT: 61 - SAYI: 3 - EYLÜL 2025



DIYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI



Diyanet İLMİ DERGİ

**Diyanet İşleri Başkanlığı Adına
İmtiyaz Sahibi**
Owner on Behalf of the Presidency
of Religious Affairs

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü
Managing Editor

Baş Editör
Chief Editor

Alan Editörleri
Field Editors

Editör Yardımcıları
Assistant Editors

Yayın Türü
Type of Publication

Yönetim Merkezi
Head Office

Grafik Tasarım
Graphic & Design

Dizinler
Indexes

Cafer Tayyar Doymaz

Dr. Lamia Levent Abul

Prof. Dr. Huriye Martı

Dr. Lamia Levent Abul, DİB, Ankara
Prof. Dr. Ahmet Hakkı Turabi, Amasya Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Müfit Selim Saruhan, Ankara Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Yusuf Acar, Selçuk Ü. İlahiyat Fak.
Doç. Dr. Abdulkadir Erkut, DİB, Ankara
Doç. Dr. Bayram Köseoğlu, DİB, Ankara
Doç. Dr. Esra Atmaca, Sakarya Ü. İlahiyat Fak.
Doç. Dr. Faruk Görgülü, Düzce Ü. İlahiyat. Fak.
Doç. Dr. Fatih Yücel, Ankara Hacı Bayram Veli Ü.
İlahiyat Fak.
Doç. Dr. Mustafa Çakır, DİB, Ankara
Doç. Dr. Mustafa Necati Barış, Ankara Hacı Bayram Veli Ü.
İlahiyat Fak.
Doç. Dr. Yaşar Seracettin Baytar, DİB, Ankara
Doç. Tacetdin Biyık, İnönü Ü. İlahiyat Fak.
Dr. Öğr. Üyesi Elif Erdem, Ankara Sosyal Bilimler Ü. İlahiyat Fak.
Dr. Esmâ Güner, DİB, Ankara
Dr. Hale Şahin DİB, Ankara
Dr. Hüseyin Arı DİB, Ankara
Dr. Kübra Çiçekli, DİB, Ankara
Dr. Rukiye Aydoğdu Demir, DİB, Ankara

Ahmet Dede
Savaş Özdemir

Üç Aylık, Yıgın, Süreli Yayın
Quarterly, Periodical, Periodical Publication

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

Hasan Yıldırım



TR DİZİN
ERIH PLUS (European Reference Index for the Humanities)
DOAJ: Directory of Open Access Journals
Central & Eastern European Academic Source - CEEAS (EBSCO)
EBSCO-ARAB WORLD RESEARCH SOURCE: AL MASDAR

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Safi Arpaguş
Prof. Dr. Ali Erbaş
Prof. Dr. Huriye Martı, Ankara Hacı Bayram Veli Ü. İslâmi İlimler Fak.
Prof. Dr. Abdullah Kahraman, Kocaeli Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Adnan Bülent Baloğlu Ankara Hacı Bayram Veli Ü. İslâmi 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. İslâmi 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.
İslâm ve Küresel İlişkiler Merkezi (CIGA) Direktörü
Prof. Dr. Suat Cebeci, Yalova Ü. İslâmi 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 İslâm Camiası (ICNA) Eski Başkanı

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Huriye Martı, Ankara Hacı Bayram Veli Ü. İslâmi İlimler Fak.
Prof. Dr. Ali Avcu, Ankara Sosyal Bilimler Ü. İslâmi İlimler Fak.
Prof. Dr. İhsan Çapcıoğlu, Ankara Ü. İlahiyat Fak.
Cafer Tayyar Doymaz, DİB, Ankara
Dr. Lamia Levent Abul, DİB, Ankara

İÇİNDEKİLER

Editörden / From The Editor

Cezasını Çeken Müminlerin Cehennemden Çıkarılacaklarını Bildiren Rivayetler Üzerine Bir Değerlendirme / Araştırma Makalesi An Evaluation on Narrations Stating that Believers Who Have Served Their Punishment Will Be Removed from Hell / Research Article Serkan Çelikan	833
İ'râbın Anlama Etkisi: 'Her İnsanın Bir Karîn'i Vardır' Rivayeti Özelinde Bir İnceleme / Araştırma Makalesi The Effect of I'rab on Meaning: An Investigation on the Narration 'Every Human Being Has a Karîn' / Research Article Fatih Mehmet Yılmaz	873
Hadis Kaynakları Bağlamında Garânîk Rivayetleri / Araştırma Makalesi Narrations of Gharaniq in the Context of Hadith Sources / Research Article Ufuk Dağlıoğlu	907
Ahmed b. Hanbel'in Mütevekkil'e Gönderdiği Risâle'nin Ona Aidiyeti, Mahiyeti ve Hadis Kaynakları / Araştırma Makalesi The Attribution, Nature, and Hadith Sources of the Risala Sent by Ahmed ibn Hanbal to al-Mutawakkil / Research Article Veli Tatar	949
Mânevî Anınma İmkânı Olarak Tövbe ve Psikososyal Yansımaları: Hadisler Işığında Bir Analiz / Araştırma Makalesi Repentance as a Spiritual Purification as a Means of and Its Psychosocial Reflections: An Analysis in the Light of Hadiths / Research Article Hasan Hüseyin Güller	983
Dâbık Rivayeti Bağlamında İstanbul'un Yeniden Fethine Dair Bir İnceleme / Araştırma Makalesi An Examination of the Notion of a Re-conquest of Istanbul in the Context of the Dâbîk Narration / Research Article Yıldırım Kaplan	1015
Cumhuriyet Dönemi Latin Harfli İlk Tecvid Kitabı Olarak Kur'an Dili Alfabetesi ve Okuma Kaideleri (1945 – Münîf Çelebi) Üzerine Bir İnceleme / Araştırma Makalesi Pedagogical and Historical Analysis of the First Latin-Script Tajwid Textbook of the Republican Era: "Kur'an Dili Alfabetesi ve Okuma Kaideleri" by Münîf Çelebi (1945) / Research Article Mustafa Bodur	1053
Osmanlı Şam'ında Yaşamış Bir Süfî Fakih Abdülğani en-Nâblusî: Fıkıh Düşüncesi ve Hanefî Mezhebindeki Konumu / Araştırma Makalesi A Sufi Faqih Who Lived in Ottoman Damascus Abd Al-Ghani al-Nablusi: His Fiqh Thought And His Position in The Hanafi School / Research Article Ayşe Aktaş Sivlirm	1085

Taşköprülüzâde Ahmed Efendi'nin Mûdafaa Risâlesi: Tahkik ve Tahlil / Araştırma Makalesi	1111
Taskopruluzade Ahmed Efendi's Treatise of Defense: Critical Edition and Analysis / Research Article	
İdris Polat	
Legal and Theological Foundations of Conversion to Islam (İhtida) in Islamic Jurisprudence (fiqh)s / Research Article	1147
İslam Fıkhında İhtidânın Hukukî ve Teolojik Temelleri / Araştırma Makalesi	
Fatih Okumuş	
Kâdî Abdülcebbar'ın Epistemolojisinde Bilginin Mahiyeti ve Zarûrî Bilgi / Araştırma Makalesi	1171
The Nature of Knowledge and Necessary Knowledge in Kâdî Abd al-Jabbâr's Epistemology / Research Article	
Mehmet Şaşa	
Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi'nin Yeniliği Gerekli Kılan Metodolojisinde Taklit ve İctihad Vurgusu / Araştırma Makalesi	1203
The Emphasis on Imitation/Taqîd and İjtihad in Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi's Methodology that Necessitates Renewal / Research Article	
Zeynep Hümeysra Koç	
Osmanlı Ordusunda Tabur İmamı Atamaları (1320-1330 / 1902-1912) / Araştırma Makalesi	1237
Battalion Imam Appointments in the Ottoman Army (1320-1330 / 1902-1912) / Research Article	
Habibe Kazancıoğlu	
Kur'an Kursu Öğreticilerinin Eğitim ve Çocuk Kavramlarına İlişkin Metaforik Algıları / Araştırma Makalesi	1273
Metaphorical Perceptions of Qur'an Course Instructors Regarding the Concepts of Education and Children / Research Article	
Ali Birinci	
Dijital Dönüşümün Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınlarına Etkisi: Diyanet Aylık Dergi'ye Yönelik Bir İçerik Analizi / Araştırma Makalesi	1309
The Impact of Digital Transformation on the Publications of the Presidency of Religious Affairs: A Content Analysis of Diyanet Monthly Magazine / Research Article	
Mustafa Çuhadar	

Editörden / From The Editor

Diyanet İlmî Dergi'nin değerli okurları!

Yeni sayımızı, alanlarına katkı sunacağını düşündüğümüz on beş makale ile istifadenize sunuyoruz.

Serkan Çelikan, “Cezasını Çeken Müminlerin Cehennemden Çıkarılacaklarını Bildiren Rivayetler Üzerine Bir Değerlendirme” isimli makalesiyle birçok sahâbîden nakledilen önemli sayıda rivayete ulaşmış ve bunların sahih ve hasen düzeyinde olduklarını ilgili literatürden belirleyerek Müslümanların cehennemde cezasını çektikten sonra cennete gidecekleri inancının temelsiz bir inanç sayılamayacağı sonucuna varmıştır. Fatih Mehmet Yılmaz, “İ’râbın Anlama Etkisi: ‘Her İnsanın Bir Karîn’i Vardır’ Rivayeti Özelinde Bir İnceleme” başlıklı hadis çalışmasıyla; “her insanın bir karîn’i vardır” rivayetlerini, metinlerinde geçen “أسلم” kelimesinin “fet-ha” ve “zamme” ile okunuşlarına göre gruplandırarak her iki i’râba göre kazandığı anlam itibarıyla da tahlile tabi tutmuştur. “Hadis Kaynakları Bağlamında Garânîk Rivayetleri” konulu araştırmasıyla Ufuk Dağlıoğlu, hadis müktesebatında yer alan ve içerisinde Garânîk ifadesinin bulunduğu rivayetleri senet ve ricâl açısından incelemeyi, Garânîk ifadesi yer almayan konu ile alakalı rivayetlerle mukayese etmeyi amaçlamıştır. Veli Tatar, “Ahmed b. Hanbel’in Mütevekkil’e Gönderdiği Risâle’nin Ona Aidiyeti, Mahiyeti ve Hadis Kaynakları” adlı incelemesiyle Ahmed b. Hanbel’in Mihne sonrasında Halife Mütevekkil’in kendisine Kur’an ile ilgili sorduğu bazı sorulara cevap mahiyetinde kaleme aldığı *Risâle*’sinin hadis ilmi açısından genel bir değerlendirmesini ve içerisinde yer alan hadislerin tahririni yapmaktadır. Hasan Hüseyin Güller, “Mânevî Arınma İmkânı Olarak Tövbe ve Psikososyal Yansımaları: Hadisler Işığında Bir Analiz” isimli çalışmasıyla tövbeyi, hem ruhsal bir arınma süreci hem de bireyin benliğini ve aidiyetini yeniden inşa etmesine katkı sağlayan psikososyal bir iyileşme aracı olarak değerlendirmektedir. Yıldırım Kaplan, “Dâbık Rivayeti Bağlamında İstanbul’un Yeniden Fethine Dair Bir İnceleme” başlıklı makalesiyle ilgili rivayeti senet ve metin olarak tahlile tabi tutup değerlendirmelerde bulunmaktadır.

Mustafa Bodur, “Cumhuriyet Dönemi Latin Harfli İlk Tecvid Kitabı Olarak Kur’an Dili Alfabeti ve Okuma Kaideleri (1945–Münif Çelebi) Üzerine Bir İnceleme” adlı makalesiyle Münif Çelebi’nin söz konusu eserini hem tarihî hem didaktik bağlamda analiz ederek erken Cumhuriyet Dönemi dinî pedagojisinin yeniden inşa sürecini değerlendirmeye tabi tutmuştur.

Ayşe Aktaş Sivlim, “Osmanlı Şam’ında Yaşamış Bir Sûfî Fakîh Abdülganî en-Nâblusî: Fıkıh Düşüncesi ve Hanefî Mezhebindeki Konumu” isim-

li araştırmasıyla Nâblusî'nin fıkıh külliyatından hareketle bir sûfî fakîh olarak meselelere bakışını; fıkıh düşüncesi ve mensubu olduğu Hanefî mezhebindeki konumunu ortaya koymaya çalışmaktadır. “Taşköprülüzâde Ahmed Efendi'nin Müdafaa Risâlesi: Tahkîk ve Tahlîl” konulu çalışmasıyla İdris Polat Taşköprülüzâde'nin kadılık görevinde karşılaştığı eleştirilere cevaben kaleme aldığı ve Osmanlı hukuk düşüncesi açısından dikkate değer olan *Risâle fî'z-zebbi 'an harîmi's-şerî'a* adlı risâlesini ilmî neşir yöntemiyle gün yüzüne çıkarmayı amaçlamaktadır. Fatih Okumuş, “Legal and Theological Foundations of Conversion to Islam (İhtidâ) in Islamic Jurisprudence (fîqh)” adlı makalesiyle ihtidâ olgusunu hukukî, teolojik ve ahlâkî boyutlarıyla ele alarak İslâm'a intisap etmenin doktriner temellerini, usulî çerçevesini ve sosyo-hukukî yansımalarını incelemektedir.

“Kādî Abdülcebâr'ın Epistemolojisinde Bilginin Mahiyeti ve Zarûrî Bilgi” isimli araştırmasıyla Mehmet Şaşa, Kādî Abdülcebâr'ın perspektifinden zarûrî bilginin özelliklerini ve kısımlarını ortaya koymaya çalışmaktadır.

Zeynep Hümeyra Koç, “Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi'nin Yeniliği Gerekli Kılan Metodolojisinde Taklit ve İctihad Vurgusu” başlıklı çalışmasıyla Osmanlının son dönem münevverlerinden olan Filibeli'nin görüşlerini, taklit eleştirisi ve ictihad önerisi bağlamında incelemektedir. Habibe Kazancıoğlu, “Osmanlı Ordusunda Tabur İmamı Atamaları (1320-1330/1902-1912)” adlı makalesiyle Osmanlı Devleti ordusunda hem kara hem de deniz kuvvetlerinde beratla tayin edilmiş subay rütbesinde görevlendirilen imamların atanma şartları ve görevlerine dair hususlara 1902-1912 yılları arasını resmî vesikalarla araştırarak ışık tutmaktadır.

Ali Birinci, “Kur'an Kursu Öğreticilerinin Eğitim ve Çocuk Kavramlarına İlişkin Metaforik Algıları” isimli çalışmasıyla, alan yazına katkıda bulunmaktadır.

“Dijital Dönüşümün Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınlarına Etkisi: Diyanet Aylık Dergi 'ye Yönelik Bir İçerik Analizi” konulu çalışmasıyla Mustafa Çuhadar, Diyanet İşleri Başkanlığındaki dijitalleşmenin serencamını süreli yayın olan *Diyanet Aylık Dergi*'de yayımlanan yazılar özelinde ortaya koymaktadır.

Müelliflere, dergimize ve ilim dünyamıza sundukları katkılardan dolayı teşekkür ediyor, okurlarımızı kıymetli çalışmalarlarıyla baş başa bırakıyoruz.

Prof. Dr. Huriye Martı

Cezasını Çeken Müminlerin Cehennemden Çıkarılacaklarını Bildiren Rivayetler Üzerine Bir Değerlendirme*

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 11 Aralık 2024 Kabul Tarihi: 5 Eylül 2025

✉ **Serkan Çelikan**

Doçent / Associate Professor

Çukurova Üniversitesi / Cukurova University

İlahiyat Fakültesi / Faculty of Theology

<https://ror.org/05wxkj555>

<https://orcid.org/0000-0001-6469-9533>

serkancelikan@hotmail.com

Öz

Müslümanların, işledikleri günahların karşılığı olarak cehennemde bir süre cezalandırıldıktan sonra cennete gidecekleri ve dolayısıyla cehennemde sonsuza değin kalmayacakları yönündeki inanç Ehl-i sünnet düşüncesinde kabul görmüştür. Kur'an-ı Kerim'de açık olarak yer almayan bu inancın bazı rivayetlere dayandığı anlaşılmaktadır. Bunlar, kalplerinde çok az da olsa iman bulunan kimselerin mümin olarak ölmek kaydıyla, cehenneme girdikten sonra buradan çıkarılacaklarını ve cennete konulacaklarını haber vermektedir. Söz konusu rivayetler doğru anlaşılmadığı takdirde dinî vecibeler konusundaki rehavete kaynaklık etmeye müsait görünmektedirler. Dolayısıyla bunların tespit edilerek sıhhat düzeyleri ve muhtevaları bakımından incelenmeleri, ardından dinin temel ilkeleriyle uyumlu şekilde yorumlanmaları önem taşımaktadır ve araştırmanın hedefi olarak belirlenmiştir. Yöntem olarak ise kaynak taraması yoluyla ilgili rivayetler belirlendikten sonra sıhhat durumlarını saptamak için isnâd/râvî analizlerinin yapılması, ardından muhteva tahliline geçilmesi öngörülmüştür. Netice itibarıyla birçok sahâbiden nakledilen önemli sayıda rivayete ulaşılmış ve bunların sahih ve hasen düzeyinde oldukları belirlenmiştir. Bu da bazı Müslümanların cehennemde cezasını çektikten sonra cennete gidecekleri inancının temelsiz bir inanç sayılamayacağı sonucunu vermiştir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Râvî, Cehennem, Cennet, Ceza, Günah, Ehl-i sünnet.

* Bu makale CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

An Evaluation on Narrations Stating that Believers Who Have Served Their Punishment Will Be Removed from Hell*

Research Article

Received: 11 December 2025 Accepted: 05 September 2025

Abstract

The belief that Muslims will go to heaven after being punished for a while in hell for the sins they have committed, and therefore will not stay in hell forever, has been accepted in the Ahl al-Sunnah thought. It is understood that this belief, which is not clearly stated in the Holy Qur'an, is based on some hadiths. These inform us that those who have even a little faith in their hearts will be taken out of Hell and put into Paradise, provided they die as believers. These narrations, if not understood correctly, seem to be a source of complacency about religious obligations. Therefore, it is important that they are identified and analyzed in terms of their level of authenticity and content, and then interpreted in accordance with the basic principles of religion, and this is the goal of our research. As a method, after the relevant narrations were identified through a literature review, it was envisaged to conduct isnad/rawi analyses to determine their authenticity and then proceed to content analysis. As a result, a significant number of narrations from many of the Companions were found and they were determined to be sahih and hasan. This has led to the conclusion that the belief that some Muslims will go to Paradise after serving their punishment in hell cannot be regarded as a baseless belief.

Keywords: Hadith, Narrator, Hell, Heaven, Punishment, Sin, Ahl al-Sunnah.

* This article is published under the CC BY-NC 4.0 licence.

Summary

The belief that Muslims will go to heaven after being punished for a while in hell for the sins they have committed, and therefore will not stay in hell forever, has been accepted in the Ahl al-Sunnah thought. It is understood that this belief, which is not clearly stated in the Holy Qur'an, is based on some hadiths. The hadiths in question inform us that people who have faith in their hearts, even if it is very small, will be taken out of hell and put into heaven. As far as can be determined, these hadiths were narrated by Abu Sa'id al-Khudri, Jabir ibn Abdallah, Anas ibn Malik, 'Abdallah ibn Mas'ud and 'Imran ibn Hosain. Among these, the narrations transmitted by Abu Sa'id al-Khudri, with three different isnads and some textual differences, have been found to be authentic. It has been determined that the narrations transmitted by Anas ibn Malik and 'Abdallah ibn Mas'ud are authentic and the narration transmitted by 'Imran ibn Hosain is hasan. The narration narrated by Jabir ibn Abdallah could not be authentic due to a narrator in its isnad. However, considering some positive evaluations about this narrator and the fact that it is compatible with the previous narrations in terms of content, the narration can at least be accepted as hasan li-ghairih. Therefore, it can be said that there are at least five authentic hadiths and one hasan hadith and one hasan li-ghairih hadith on the subject. It is seen that the wrong meanings attributed to these hadiths, which have been determined to be authentic, harm the awareness of Muslim societies about being subject to divine commands and lead to complacency regarding religious life. However, the narrations in question should not normalize insensitivity to religious commands and should be understood in harmony with the exemplary Muslim model set forth by the Qur'an. At this point, the following interpretation can be developed: "Faith weighing the weight of a mustard seed", which is presented as the criterion for getting out of hell, is a relative expression. As a matter of fact, concepts such as smallness, size, weight and lightness are concepts that always maintain their relativity. It is thought that this minimum level of faith corresponds to a careless attitude in terms of practical duties and moral obligations while defining oneself as a Muslim by today's standards. However, in one of the relevant hadiths, it is stated that those who went to hell and were taken out were Muslims who prayed, fasted and performed pilgrimage. In this respect, it does not seem possible to reach definitive information about what the owner of the faith in question will be like in the afterlife, both because of the way the subject is handled in the basic sources of religion and within the limitations of the physical universe we live in. It is understood that this uncertainty forces all individuals who define themselves as Muslims to always be cautious about

their situation in the afterlife and to be sensitive about their religious and moral obligations. On the other hand, the fact that there is no clear mention in the Qur'an of a group that will be taken out of hell should not be interpreted as a contradiction between the hadiths in question and the Qur'an, and the relevant hadiths should not be considered weak from this point of view. As a matter of fact, the fact that the Qur'an does not mention a group that will be taken out of hell does not mean that the Qur'an rejects the existence of such a group. In this respect, thinking that there is a conflict between the hadiths in question and the Qur'an on this issue is not based on solid evidence. Therefore, it is understood that one aspect of the issue is related to the position of hadiths opposite the Qur'an and the impact they have on understanding the Qur'an correctly. As a matter of fact, it can be said that the hadiths in question detail the concise expressions of the Qur'an about the reward or punishment that people will encounter in the afterlife depending on their belief status. On the other hand, considering the connection between the belief in intercession and the hadiths we have examined, it can be thought that the issue is included in the Qur'an. In fact, some verses mentioning intercession have been associated with hadiths stating that believers will be taken out of hell, and it has been interpreted that they will be saved from hell through intercession. Intercession is also included as a concept in some of the hadiths we have examined, so there is no need for a relationship established through interpretation.

Giriş

İslâm dininin temel inanç esaslarından biri âhirete imandır. Buna göre insanlar kıyametin kopmasıyla başlayacak ve sonsuza kadar sürecek ikinci hayatlarında dünyadaki inançlarına ve davranışlarına göre cennetle ödüllendirilirler veya cehennemle cezalandırılırlar. Nitekim Kur'an, kötülük yapanların iman edip sâlih amel işleyenler gibi sayılmayacağını, bunların hayatlarının ve ölümlerinin de aynı olmayacağını¹, takva sahiplerinin fâcirlerle bir tutulmayacağını², müminin fâsıkla eşitlenmeyeceğini³, Allah'a teslimiyet gösterenlerin günahkârlarla aynı karşılığı görmeyeceğini⁴ haber vermektedir. Yine bazı âyetlerde cennetliklerin ve cehennemliklerin bulundukları yerde sonsuza değin kalacakları bildirilmektedir.⁵ Fakat ebedî kalışın amelî mükellefiyetlerden ziyade iman veya küfür yönündeki akidevî tercihlerle ilgili olduğu anlaşılmaktadır ki bu husus çalışmanın temel konusu olarak ilerleyen bölümlerde incelenecektir. Öte yandan akıbetleri hakkında ilk başta hüküm verilmeyen kimselere yer veren âyetler de bulunmaktadır.⁶ Konu rivayetler çerçevesinde ele alındığında ise Kur'an'da açıkça yer almayan bir zümreden bahsedildiği görülmektedir. Bunlar işledikleri günahların karşılığı olarak cehennemde bir süre ceza çektikten sonra az da olsa imanları bulunduğu için cennete gönderilecek dolayısıyla cehennemde sonsuza kadar kalmayacak kimselerdir.⁷

Ehl-i sünnet akidesi bahsi geçen rivayetler çerçevesinde şekillenmiştir.⁸ Nitekim günahkâr da olsalar müminlerin en nihayetinde cennete girecek olmalarına makul anlamlar vermek mümkündür. Örneğin bunun Allah Teâlâ'nın rahmetinin genişliğine delalet ettiği veya tevhid inancının önemini

¹ el-Câsiye 45/21.

² Sâd 38/28.

³ es-Secde 32/18.

⁴ el-Kalem 52/35.

⁵ en-Nisâ 4/57; el-Mâide 5/119; Yûnus 10/26-27; Fâtır 35/36.

⁶ el-A'râf 7/46-49.

⁷ İlgili rivayetler çalışmanın ilerleyen bölümlerinde detaylı bir şekilde incelenecektir. Kur'an'da cehennemden çıkacak kimselerden bahsedilmemesinden hareketle bu zümrenin varlığını reddedenler de vardır. Bk. Mehmet Okuyan, "Cehennemden Çıkış Var mıdır?", *YouTube* (23 Eylül 2024). Bu yaklaşım Kur'an ile konu hakkındaki rivayetler arasında bir teâruz bulunduğu düşüncesine de işaret etmektedir.

⁸ Bk. Ebû'l-Yûsr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm el-Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, thk. Hans Peter Linss (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1424/2003), 135.

gösterdiği düşünülebilir. Söz konusu rivayetler yanlış yorumlandığında ise kulluk bilinci ve dinî yaşantı konusundaki özensizliğin kaynağı olmaya müsait görünmektedirler. Esasen bu hadislerden “ircâ” düşüncesindeki gibi imanın sadece söz ve ikrardan veya bunlara ilaveten kalp ile tasdikten ibaret olduğu⁹ veya “Küfürle beraber itaat fayda vermiyorsa, imanla birlikte günah da zarar vermez.”¹⁰ gibi amelî ve ahlakî yükümlülüklerin önemini göz ardı eden sonuçlar çıkmasa gerektir. Bu çalışma temel hadis kaynakları çerçevesinde söz konusu rivayetleri tespit ederek isnâd ve metin özellikleri bakımından incelemeyi ve bunlar hakkında Kur’an’ın ve sünnetin genel amaçlarıyla uyumlu doğru bir manaya ulaşmayı hedeflemektedir.

Araştırma konusuyla ilgili Türkçe yapılmış müstakil bir çalışma, belirlenebildiği kadarıyla bulunmamaktadır. Benzer çalışmalara örnek olarak İbrahim Toprak’ın *Cennet ve Cehennemin Ebediliği* isimli yüksek lisans tezi zikredilebilir.¹¹ Hasan Hüseyin Tunçbilek’in “İslâm Düşüncesinde Cehennemin ve Cehennem Azabının Ebediyeti ve Fenası Problemi” isimli makalesi de bir başka çalışmadır.¹² Bu iki araştırma isimlerinde de anlaşılacağı üzere cennetin ve cehennemin sonu olup olmadığı meselesini incelemektedirler. Harun Çağlayan’ın “Azabın Neliği ve Çıkış İmkânı” isimli makalesi de konumuza yakın olmakla birlikte kelâm ilmi sahasında yapılmıştır ve meseleyi söz konusu alandaki tartışmalar çerçevesinde ele almaktadır.¹³ Cehennemde ebediyen kalmaya yol açtığı bildirilen günahlar hakkındaki çalışmalar da araştırma konumuza yakındır. Örneğin Talat Koçyiğit’in “Kasten İnsan Öldürmenin Dindeki Hükümü”¹⁴ isimli makalesi konuyu hem dünyevî hem de uhrevî sonuçları açısından değerlendirmektedir. Taha Çelik’in “Ayet ve Hadisler Çerçevesinde Bir Genel Kabulün Tahlili: “Affi Olmayan Günahlar” Meselesi”¹⁵ adlı makalesi tespit edilen bazı

⁹ Mürcie mezhebinin bu yöndeki görüşleri ve çeşitli fırkaları hakkında detaylı bilgi için bk. Ebû Mansûr Abdülkâhîr b. Tâhîr b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-fırak*, thk. Muhammed Osman el-Huşt (Kahire: Mektebetü İbn Sînâ, ts.), 178-182; Sönmez Kutlu, “Mürcie”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/41-45.

¹⁰ Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehrîstânî, *el-Milel ve’n-nihâl*, thk. Ahmed Fehmî Muhammed (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1413/1992), 1/137.

¹¹ İbrahim Toprak, *Cennet ve Cehennemin Ebediliği* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010).

¹² Hasan Hüseyin Tunçbilek, “İslâm Düşüncesinde Cehennemin ve Cehennem Azabının Ebediyeti ve Fenası Problemi”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2006), 15-33.

¹³ Harun Çağlayan, “Azabın Neliği ve Çıkış İmkânı”, *Dini Araştırmalar* 16/43 (2013), 193-223.

¹⁴ Talat Koçyiğit, “Kasten İnsan Öldürmenin Dindeki Hükümü”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34/1-4 (1993), 13-23.

¹⁵ Taha Çelik, “Ayet ve Hadisler Çerçevesinde Bir Genel Kabulün Tahlili: “Affi Olmayan Günahlar” Meselesi”, *Bilimname* 44/1 (2021), 131-161.

günahların uhrevî karşılıklarını ele alırken Harun Özçelik’in “Hadislere Göre Günahların Bağışlanma Yolları”¹⁶ isimli makalesi günahların affının yollarını incelemektedir. Recep Ertugay’ın “Hadisler Işığında Suçlulara Yaklaşım”¹⁷ ve Osman Nedim Yektar’ın *Hiz. Peygamber’in Suça ve Suçluya Bakışı*¹⁸ isimli çalışmaları ise suç ve günah olgusunu daha çok dünyevî boyutlarıyla ele almışlardır. Araştırmamızı mezkûr çalışmalardan ayıran nokta günahkâr Müslümanların cehennemde cezasını çektikten sonra bağışlanacakları inancını bilhassa rivayetlerdeki temelleri bakımından inceliyor olmasıdır. Yöntem olarak ise kaynak taraması yoluyla ilgili rivayetlerin derlenmesi ve yorumlanması öngörülmüştür.

1. Cezasını Çeken Müminlerin Cehennemden Çıkarılacaklarını Bildiren Rivayetler

Çalışma konumuzla ilgili rivayetlerin yer aldığı en erken kaynak belirlenebildiği kadarıyla Ma’mer b. Râşid’in (ö. 153/770) *el-Câmi*’idir. Yine müstakil isnâd ve metinlere sahip rivayetlerin tahrîc edildiği kaynaklar içerisinde Ali b. el-Ca’d’ın (ö. 230/844-45) ve Ahmed b. Hanbel’in (ö. 241/855) *el-Müsned*’leri ile Buhârî’nin (ö. 256/870) *es-Sahih*’i de bulunmaktadır. Bu rivayetlerin bir kısmının sahâbî râvîsi Ebû Saîd el-Hudrî’dir (ö. 74/693-94). Ondan alıp nakleden tabîî râvîler ise Atâ b. Yesâr (ö. 103/721), Yahyâ b. Umâra el-Mâzinî (ö. 91/709) ve Ebû Nadra Münzir b. Mâlik’tirler (ö. 108/726). Hadis bu üç tarikten rivayet edilerek kaynaklardaki yerini almıştır. Fakat bunlardan nakledilen metinlerin, her ne kadar muhteva bakımından uyumlu olsalar da farklı metinler oldukları ve bazılarının ilave bilgiler içerdiği görülmektedir. Câbir b. Abdullah’tan (ö. 78/697) gelen bir başka rivayet de yine metin itibarıyla oldukça farklı olmakla birlikte içerik olarak konuyla doğrudan ilgilidir. Metni farklı fakat muhteva itibarıyla yine cehennemden çıkarılıp cennete konulan kimselerden bahseden bazı rivayetler ise Enes b. Mâlik’ten (ö. 93/711-12), Abdullah b. Mes’ûd’tan (ö. 32/652-53) ve İmrân b. Husayn’dan (ö. 52/672) nakledilmiştir. Bu bölümde söz konusu rivayetler bulunduğu kaynağın kronolojisi dikkate alınarak tespit edilecek ve isnâd tahlilleri yapılacaktır.

1.1. Ma’mer b. Râşid’in *el-Câmi*’inde Yer Alan Rivayet

1.1.1. Ebû Saîd el-Hudrî Tariki

“Ma’mer → Zeyd b. Eslem → Atâ b. Yesâr → Ebû Saîd el-Hudrî” isnâdlı bu rivayetin ilk bölümünde Hz. Peygamber (s.a.s.), âhiret gününde

¹⁶ Harun Özçelik, “Hadislere Göre Günahların Bağışlanma Yolları”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (2010), 139-166.

¹⁷ Recep Ertugay, “Hadisler Işığında Suçlulara Yaklaşım”, *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2020), 8-29.

¹⁸ Osman Nedim Yektar, *Hiz. Peygamber’in Suça ve Suçluya Bakışı* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014).

doğrudan cennete giren müminlerin, cehenneme girmiş olan bazı kardeşleri hakkında Allah Teâlâ'dan istekte bulunacaklarını haber vermektedir. Buna göre söz konusu müminler “Rabbimiz! Kardeşlerimiz bizimle birlikte namaz kılıyorlar, oruç tutuyorlar ve haccediyorlardı. Sen ise onları cehenneme koydun.” derler. Allah Teâlâ da onlara “Gidin ve onlardan tanıdığınız kimseleri çıkarınız.” buyurur. Onlar da giderler ve yüzleri dışında bedenlerinin çeşitli yerleri yanmış olan ve yüzlerinden tanıdıkları bazı müminleri çıkarırlar ve “Rabbimiz! Emrettiklerini çıkarttık.” derler. Buna mukabil Allah Teâlâ: “Kalbinde bir dinar ağırlığında iman bulunan kimseyi (cehennemden) çıkarın” der. Sonra “Kalbinde yarım dinar ağırlığında iman bulunanı çıkarın.” der. En nihayetinde “Kalbinde zerre ağırlığında iman olanı çıkarın.” buyurur.¹⁹ Bu rivayetin isnâdını oluşturan râvîler hakkındaki bilgiler şöyledir:

a) Ma'mer b. Râşid: Güvenilir bir muhaddis olarak bilinmektedir. Nitekim Yahyâ b. Maîn (ö. 233/848) onu özellikle İbn Şihâb ez-Zühri'den (ö. 124/742) yaptığı rivayetlerde insanların en güvenilirlerinden biri olarak görür.²⁰ İclî (ö. 261/875) tarafından da o, sika ve sâlih bir kimse olarak değerlendirilmiştir.²¹ İbn Hibbân ise (ö. 354/965) Ma'mer'i *es-Sikât*'ında zikretmiş ve fakih, mutkîn (titiz), hâfız ve takva sahibi olarak nitelendirmiştir.²² Aynı şekilde Zehebî (ö. 748/1348) onun meşhur sika râvîlerden olduğunu söylemiş, İbn Hacer de (ö. 852/1449) sika-sebt kabul etmiştir.²³

b) Zeyd b. Eslem (ö. 136/754): Güvenilirliği konusunda ittifak olduğu söylenebilir. Nitekim Ahmed b. Hanbel, Ebû Hâtim (ö. 277/890), Ebû Zür'a (ö. 264/878)²⁴ ve İbn Hacer²⁵ onun sika olduğunu söylemişler, Zehebî ise onu sika-hüccet kabul etmiştir.²⁶

c) Atâ b. Yesâr: Tâbiîn devrinin önemli hadis ve fıkıh âlimlerindendir. Yahyâ b. Maîn, Ebû Zür'a²⁷ ve İbn Hacer²⁸ onu sika saymışlardır.

¹⁹ Ma'mer b. Ebû Amr Râşid Ebû Urve el-Basrî, *el-Câmi'* (Abdurrezzâk es-San'ânî'nin *el-Musannef* ile birlikte), thk. Habîburrahmân el-A'zamî (Pakistan: el-Meclisü'l-İlmî/Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1403/1983), 11/409 (No: 20857).

²⁰ Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1953), 8/257.

²¹ Ahmed b. Abdillâh el-İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, thk. Abdülâlîm Abdülazîm el-Bestevisî (Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1405/1985), 2/290.

²² Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *Kitâbu's-Sikât*, thk. Seyyid Şerefüddîn Ahmed (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1395/1975), 7/484.

²³ Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1382/1963), 4/154; Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbu't-Tehzîb* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1995), 2/202.

²⁴ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 3/555.

²⁵ İbn Hacer, *Takrîbu't-Tehzîb*, 1/326.

²⁶ Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 2/98.

²⁷ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 6/338.

²⁸ İbn Hacer, *Takrîbu't-Tehzîb*, 1/676.

Öte yandan bu rivayet Ahmed b. Hanbel²⁹, İbn Mâce (ö. 273/887)³⁰ ve Nesâî (ö. 303/915)³¹ tarafından aynı isnâd ile ve bazı küçük lafız farklarıyla nakledilmiştir. Ayrıca *el-Müsned*'in tahkikinde Şuayb el-Arnaût (ö. 2016/1438), rivayetin isnâdının Buhârî'nin ve Müslim'in (ö. 261/875) şartlarına göre sahih olduğunu belirtmiştir.³² Bu bilgilere göre rivayetin sahih olduğu konusunda tereddüt bulunmadığı söylenebilir.

1.2. Ali b. el-Ca'd'ın *el-Müsned*'inde Yer Alan Rivayet

1.2.1. Câbir b. Abdullah Tariki

“Kâsım b. el-Fadl el-Huddânî → Saîd b. Mühelleb → Talk b. Habîb → Câbir b. Abdullah.” isnâdlı bu rivayet çalışma konumuz açısından oldukça önemlidir. Zira bu rivayet müminlerin cehennemden çıkacağını bildiren rivayetlerle Kur'an arasında teâruz bulunduğu iddiasına doğrudan bir cevap içermektedir. Buna göre kendisini, şefaati inkâr konusunda insanların en ileri gideni olarak tanımlayan Talk b. Habîb bir gün Câbir b. Abdullah ile karşılaşır ve ona cehennemliklerin ebediyen orada kalacaklarını haber veren bildiği bütün Kur'an âyetlerini okur. Câbir ise “Ey Talk! Allah'ın kitabını benden daha çok okuduğunu ve O'nun peygamberi Hz. Muhammed'in (s.a.s.) sünnetini benden daha iyi bildiğini mi sanıyorsun?” der. Talk'ın cevabı “Hayır.” olur. Bunun üzerine Câbir “Şüphesiz ki senin okuduğun âyetlerde bahsedilenler müşriklerdir. Fakat bir topluluk da vardır ki bazı günahlar işlerler ve bu günahlar sebebiyle azap görürler, sonra da cehennemden çıkarılırlar. -elleriyle kulaklarına işaret ederek- Bunu Hz. Peygamber'den bizzat duymadıysam kulaklarım sağır olsun. Senin okuduğun âyetleri biz de okuyoruz.” der.³³ Bu rivayetin isnâdını oluşturan râvîler hakkındaki bilgiler şöyledir:

a. Kâsım b. Fazl (ö. 167/783): İbn Sa'd (ö. 230/845) tarafından sika olarak değerlendirilmiştir.³⁴ Abdurrahmân b. Mehdî'nin (ö. 198/813) onun sika ve sebt olduğunu belirttiği, Yahyâ b. Saîd el-Kattân'ın (ö. 198/813) kendisini övdüğü ve sika olduğunu söylediği, Ahmed b. Hanbel'in de yine sika kabul ettiği nakledilmektedir.³⁵ Yahyâ b. Maîn'in değerlendirmesi ise

²⁹ Ebû Abdullah Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût v.dğr. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1416/1995), 18/394-396 (No: 11898).

³⁰ Muhammed b. Yezîd İbn Mâce el-Kazvînî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları-Dâru Sehnûn, 1413/1992), “Mukaddime”, 9 (No: 60).

³¹ Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünen*, tsh. Ahmed Şemsüddîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), “İmân”, 18 (No: 5020).

³² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 18/396 (No: 11898) (Muhakkikin notu).

³³ Ebû'l-Hasen Ali b. el-Ca'd b. Ubeyd el-Cevherî el-Bağdâdî, *Müsnedü İbni'l-Ca'd*, thk. Âmir Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü Nâdir, 1410/1990), 486 (No: 3384).

³⁴ Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zührî, *Kitâbu'r-Tabakâti'l-kebir*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1421/2001), 9/282.

³⁵ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 7/116-117.

sâlih olduğu ve kendisinde bir sorun bulunmadığı yönündedir.³⁶ Bu son değerlendirmenin, Yahyâ'nın, sika râvîler hakkında kullandığı kendine has bir ıstılah olduğu unutulmamalıdır.³⁷ Bu râvî İclî tarafından da sika olarak değerlendirilmiştir.³⁸ Yine Zehebî onun tevsik edildiğini kaydetmiş³⁹, İbn Hacer ise sika olduğunu söylemiştir.⁴⁰

b. Saîd b. Mühelleb (ö. ?): Hakkında ricâl edebiyatında kapsamlı bilgi bulunmamaktadır. Nitekim Buhârî onun Saîd b. Cübeyr'i (ö. 94/713 [?]) gördüğünü ve ondan rivayette bulunduğunu, kendisinden de Talha b. Nadr'ın rivayet ettiğini kaydetmekle yetinmektedir.⁴¹ Ebû Hâtim'in onu tanımadığını söylediği nakledilmiş⁴², Zehebî de aynı şekilde ma'rûf olmadığını belirtmiştir.⁴³ Fakat İbn Hibbân bu râvîyi *es-Sikât*'ında zikretmiştir.⁴⁴ İbn Hibbân'ın ricâl tenkidi konusunda mütesâhil olduğu yönünde bir görüş⁴⁵ bulunmakla birlikte İbn Hacer'in de söz konusu râvînin makbûl olduğu kanaatinde olması⁴⁶ rivayetin lehine görülebilir.

c. Talk b. Habîb (ö. ?): İbn Sa'd, mürciî olduğunu belirtmekle birlikte sika olduğunu da kaydetmiştir.⁴⁷ Aynı şekilde İclî ve Ebû Zür'a onu sika kabul etmişler⁴⁸, Ebû Hâtim ise sadûk olarak değerlendirmiştir.⁴⁹ Buhârî'nin, Talk'ın âbid oluşunu vurgulaması⁵⁰, Zehebî'nin de onun

³⁶ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 7/117.

³⁷ Ebû Amr Osman b. Abdurrahmân İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî, *'Ulûmu'l-hadîs*, thk. Nûruddîn İtr (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsır/Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1406/1986), 124.

³⁸ İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, 2/211.

³⁹ Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *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 Ulûmî'l-Kur'ân, 1992), 2/130.

⁴⁰ İbn Hacer, *Takribü'l-Tehzîb*, 2/22.

⁴¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *et-Târihu'l-kebir*, thk. Hâşim en-Nedvî v.dğr. (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, ts.) 3/513-514.

⁴² Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü'l-Tehzîb* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995), 2/46.

⁴³ Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *el-Muğnî fi'd-du'afâ*, thk. Nûruddîn İtr (Katar: İdâratu İhyâi't-Turâsî'l-İslâmî, ts.), 1/383.

⁴⁴ Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *es-Sikât*, thk. Seyyid Şerefüddîn Ahmed (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1395/1975), 6/366.

⁴⁵ İbn Hibbân'ın ricâl tenkidinde mütesâhil veya müteşeddîd oluşuyla ilgili tartışmalar ve değerlendirmeler için bk. Veysel Özdemir, "Cerh Ta'dîl İliminde Müteşeddît ve Mütesâhil Âlimler ve Uygulamalarında Dikkat Edilmesi Gereken Hususlar", *Kahramanmaraş Sütcü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (2014), 145-148, 157-160.

⁴⁶ İbn Hacer, *Takribü'l-Tehzîb*, 1/365.

⁴⁷ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 9/226.

⁴⁸ İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, 1/482; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 4/491.

⁴⁹ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 4/491.

⁵⁰ Buhârî, *et-Târihu'l-kebir*, 4/359.

tâbiînin sâlihlerinden olduğuna işaret etmesi⁵¹ dinî hassasiyeti hakkında önemli bilgilerdir.

Mezkûr değerlendirmelerden de anlaşılacağı üzere râvîlerden sadece Saîd b. el-Mühelleb hakkında tereddüt bulunmaktadır. Bu râvînin güvenilirliği hususundaki yetersiz bilgilerden kaynaklı olarak Şuayb el-Arnaût rivayeti zayıf saymıştır.⁵² Fakat yukarıda kaydedilen rivayetlerin, muhteva bakımından uyumlu olmaları yönüyle bu rivayetin şahidi oldukları ve onu destekledikleri kabul edilebilir. Buna ilaveten İbn Hibbân'ın ve İbn Hacer'in olumlu görüşleri de dikkate alınırsa rivayetin en azından hasen li-gayrihî ve ihticâca elverişli olduğunu söylemek mümkündür. Öte yandan Saîd'den nakleden râvî Kâsım'ın sika bir râvî olduğunda ittifak bulunması, Saîd hakkında bir ta'dîl gayru sarîh (zımnî ta'dîl)⁵³ olarak görülürse bu durum da rivayeti destekleyici bir etken olarak değerlendirilebilir.

Söz konusu rivayet manayı etkilemeyen önemsiz sayılabilecek lafız farklarıyla, ilave cümlelerle ve aynı isnâd ile Ahmed b. Hanbel tarafından da tahrîc edilmiştir.⁵⁴ Ali b. el-Ca'd'ın *el-Müsned*'inde de yer almakla birlikte burada daha açık ifadelerle Câbir, Hz. Peygamber'in "Cehennemden çıkarılırlar." dediğini işittiğini belirtmiştir.⁵⁵

Mevzu bahis olan rivayet Tahâvî (ö. 321/933) tarafından da nakledilmiş olup bu metin de yukarıdakilerle hemen hemen aynıdır. Fakat bu metinde Câbir'in cehennemden çıkacakların kimler olduğuna dair "Günah işleyen ve bu günahları sebebiyle azap gören sonra da cehennemden çıkarılanlardır." şeklindeki açıklamasının, Talk'ın bir sorusu üzerine vaki olduğu görülmektedir.⁵⁶

1.3. Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'inde Yer Alan Rivayetler

1.3.1. Abdullah b. Mes'ûd Tariki

"Affân ve Hasen b. Musâ → Hammâd b. Seleme → Atâ b. es-Sâib → Amr b. Meymûn → Abdullah b. Mes'ûd." isnâdlı bu rivayete göre Abdullah b. Mes'ûd Hz. Peygamber'in şöyle buyurduğunu aktarmıştır: "Bir topluluk Allah Teâlâ'nın dilediği kadar bir süre cehennemde kalır. Sonra Allah onlara merhamet eder, cehennemden çıkarır ve bunlar cennetin

⁵¹ Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 2/345.

⁵² Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415/1994), 14/349 (No: 5671) (Muhakkikin notu).

⁵³ Bir râvînin adalet ve zabt niteliklerini taşıdığını, bunu gösteren bazı özel terimleri kullanarak değil, kendisinden hadis rivayet ederek veya ondan rivayet edilen hadislerle amel ederek yapılan dolaylı ta'dîle "ta'dîl gayru sarîh" denilmektedir. Bk. Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 384.

⁵⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 22/404-405 (No: 14534).

⁵⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 22/405 (No: 14534).

⁵⁶ Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 14/349 (No: 5671).

en alt tabakasına konulurlar. Onlar burada “Hayevân” denilen bir nehirde yıkanır. Cennetlikler bunları cehennemlikler olarak isimlendirirler. Şayet onlardan biri tüm dünya halkını misafir edecek olsa onları ağırlar, yedirir, içirir, giydirebilir (râvî ‘evlendirir’ demiş olabileceğini de söyledi).” Hasen b. Musâ “Bu (ikram) onlara verilenlerden hiçbir şey eksiltmez.” cümlesini de eklemiştir.⁵⁷ Bu rivayetin isnâdında yer alan râvîler hakkındaki bilgiler şöyledir:

a) Affân b. Müslim (ö. 220/835): Sebt olduğuna ve sünnet bilgisinin genişliğine vurgu yapılmıştır.⁵⁸ Yahyâ b. Saîd el-Kattân “Affân bana muvafakat ettikten sonra muhalefet edeni umursamam.” demiş, Ahmed b. Hanbel de onun Abdurrahmân b. Mehdî’den daha sağlam olduğunu söylemiştir.⁵⁹ Sika, mutkîn ve metîn olarak da kabul edilmiştir.⁶⁰ Zehebî onun hakkında hâfız-sebt⁶¹, İbn Hacer ise sika-sebt ifadesini kullanmıştır.⁶²

b) Hasen b. Musâ (ö. 209/824): Ali b. el-Medîni (ö. 234/848-49) ve Yahyâ b. Maîn tarafından sika olarak değerlendirilmiş, Ahmed b. Hanbel de onun Bağdat’ın mütesebbit (özenli/dikkatli) muhaddislerinden olduğunu belirtmiştir.⁶³ Zehebî ve İbn Hacer de onu sika saymışlardır.⁶⁴

c) Hammâd b. Seleme (ö. 167/784): Büyük bir muhaddis olup⁶⁵ Yahyâ b. Maîn⁶⁶ ve İclî⁶⁷ kendisinin sika olduğunu söylemişlerdir. O, Yahyâ b. Dureys’e (ö. 203/819) göre Süfyân es-Sevrî’den de (ö. 161/778) üstündür.⁶⁸ Zehebî onu sika-sadûk, İbn Hacer ise sika-âbid olarak değerlendirmiştir.⁶⁹

d) Atâ b. Sâib (ö. 136/753): Büyük muhaddislerden sayılmıştır.⁷⁰ İbn Sa’d sika kabul etmekle birlikte hafızasının bozulduğunu ve ömrünün sonlarında muhtelit olduğunu belirtmiştir.⁷¹ Ahmed b. Hanbel de bu râvîyi sika-sika ve sâlih bir kimse olarak değerlendirir.⁷² Yine Zehebî onu sika

⁵⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 7/357 (No: 4337).

⁵⁸ İclî, *Ma’rifetü’s-sikât*, 2/140.

⁵⁹ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 7/30.

⁶⁰ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 7/30.

⁶¹ Zehebî, *Mizânü’l-i’tidâl*, 3/81.

⁶² İbn Hacer, *Takrîbu’t-Tehzîb*, 1/679.

⁶³ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 3/38.

⁶⁴ Zehebî, *el-Kâşif*, 1/330; İbn Hacer, *Takrîbu’t-Tehzîb*, 1/210.

⁶⁵ Zehebî, *el-Kâşif*, 1/349.

⁶⁶ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 3/142.

⁶⁷ İclî, *Ma’rifetü’s-sikât*, 1/319.

⁶⁸ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 3/142.

⁶⁹ Zehebî, *el-Kâşif*, 1/349; İbn Hacer, *Takrîbu’t-Tehzîb*, 1/238.

⁷⁰ Zehebî, *el-Kâşif*, 2/22.

⁷¹ İbn Sa’d, *et-Tabakât*, 8/457.

⁷² İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 6/334; Zehebî, *el-Kâşif*, 2/22.

saymış⁷³, İbn Hacer ise muhtemelen ihtilâtı sebebiyle sadûk hükmünü vermiştir.⁷⁴ İbn Uleyye'nin (ö. 193/809) Atâ'nın zayıf olduğu kanaati⁷⁵ ise istisnai görünmektedir ve ondan ihtilâttan sonra hadis işitmesiyle⁷⁶ ilişkilendirilebilir.

e) Amr b. Meymûn (ö. 74/693): Yahyâ b. Maîn ve İclî sika kabul etmişlerdir.⁷⁷ Zehebî ise onun çok ibadet ettiğine vurgu yapmıştır.⁷⁸ İbn Hacer de meşhur muhadramlardan biri olduğunu belirtmiş ve sika-âbid olarak değerlendirmiştir.⁷⁹

Râvîlerle ilgili bu bilgiler çerçevesinde mezkûr isnâdın sahih olduğu söylenebilir. Fakat Şuayb el-Arnaût bu isnâdı hasen kabul etmiştir ki⁸⁰ bunun Atâ b. es-Sâib'ten kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Fakat onun, Hammâd'ın Atâ'dan ihtilâttan önce hadis işittiğini ve geri kalan râvîlerin sika ve Şeyhân'ın ortak ricali olduğunu kaydetmesine rağmen bu hükmü vermesi tutarlı görünmemektedir. Nitekim Yahyâ b. Saîd el-Kattân, Atâ'nın ihtilâtından önceki hadisleri hakkında olumsuz konuşan bir kimseyi kesinlikle duymadığını belirtmiştir.⁸¹ Yahyâ b. Maîn ve Ahmed b. Hanbel de onun bu tür hadislerinin sahih olduğu kanaatindedirler.⁸² Bu değerlendirmelerin rivayetin sıhhatini teyit ettiği söylenebilir.

1.3.2. İmrân b. Husayn Tariki

“Yahyâ → Hasen b. Zekvân → Ebû Recâ el-Utâridî (İmrân b. Milhân) → İmrân b. Husayn.” isnâdlı bu rivayete göre İmrân b. Husayn Hz. Peygamber'in şöyle buyurduğunu nakletmiştir: “Bir topluluk Muhammed'in (s.a.s.) şefaatiyle cehennemden çıkar. Onlar cehennemlikler olarak isimlendirilirler.”⁸³ Bu rivayetin isnâdında yer alan râvîler hakkındaki bilgiler şöyledir:

a) Yahyâ b. Saîd el-Kattân: Büyük bir muhaddis ve cerh ta'dîl âlimidir. Nitekim Ahmed b. Hanbel onun güvenilirlikte zirvede olduğunu ve hadis ilminde onun bir benzerini görmediklerini söylemiştir.⁸⁴ Yahyâ'nın sika olduğu bilgisi yanında sadece sika râvîlerden hadis naklettiği tespiti de

⁷³ Zehebî, *el-Kâşif*, 2/22;

⁷⁴ İbn Hacer, *Takribu't-Tehzib*, 1/675.

⁷⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8/457.

⁷⁶ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 6/333.

⁷⁷ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 6/258; İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, 2/186.

⁷⁸ Zehebî, *el-Kâşif*, 2/89.

⁷⁹ İbn Hacer, *Takribu't-Tehzib*, 1/747.

⁸⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 7/357 (No: 4337) (Muhakkikin notu).

⁸¹ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 6/333.

⁸² İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 6/333, 334.

⁸³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 33/128 (No: 19897).

⁸⁴ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 9/150.

önemlidir.⁸⁵ Zehebî ilim ve ameldeki üstünlüğüne işaret etmiş, İbn Hacer ise sika, mutkîn ve hâfız olduğuna ve hadis ilmindeki öncülüğüne vurgu yapmıştır.⁸⁶

b) Hasen b. Zekvân (ö. ?): Yahyâ b. Maîn ve Ebû Hâtîm tarafından zayıf kabul edilmiştir.⁸⁷ Nesâî de onun kavî olmadığı kanaatindedir.⁸⁸ Fakat Abdullah b. Mübârek ve Yahyâ b. Saîd el-Kattân gibi önemli muhaddislerin kendisinden rivayette bulunduğu da vurgulanmıştır ki⁸⁹ esasen söz konusu rivayeti ondan nakleden de Yahyâ b. Saîd el-Kattân'dır. Buna ilaveten Zehebî onu sâlihu'l-hadîs olarak değerlendirmiş⁹⁰, İbn Hacer ise sadûk olmakla birlikte hata da yaptığını söylemiştir.⁹¹ Buhârî'nin bu râvîden mevzu bahis hadisi nakletmesi⁹² onu güvenilir bulunduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Yukarıda işaret edildiği üzere Hasen'den nakleden Yahyâ b. Saîd el-Kattân'ın sadece sika râvîlerden hadis naklettiği ayrımı⁹³, şeyhi hakkında bir ta'dîl gayru sarîh olarak kabul edilirse bu da söz konusu isnâdın değerini artıracaktır.

c) Ebû Recâ el-Utâridî (ö. 107/725): Muhadramûna mensuptur ve sika bir râvîdir.⁹⁴ Yahyâ b. Maîn ve Ebû Zûr'a onu sika kabul edenlerdendir.⁹⁵ Zehebî ilmî ve amelî üstünlüğünü gösteren değerlendirmeler yapmış, İbn Hacer de muhadram ve sika olduğunu kaydetmiştir.⁹⁶

Hadisin râvîlerinden Hasen b. Zekvân hakkındaki çelişkili bilgiler nedeniyle söz konusu isnâdı doğrudan sahih veya zayıf saymak mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla isnâdı hasen kabul etmek ve şâhidi sayılabilecek diğer rivayetlerin desteğiyle rivayete sahih li-gayrihî hükmünü vermek mümkün görülebilir. Nitekim Şuayb el-Arnaût da bu rivayete aynı hükmü vermiştir.⁹⁷ Fakat onun Hasen b. Zekvân sebebiyle isnâdı zayıf saydığı da belirtilmelidir.⁹⁸

⁸⁵ İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, 2/353.

⁸⁶ Zehebî, *el-Kâşif*, 2/366; İbn Hacer, *Takrîbu't-Tehzîb*, 2/303.

⁸⁷ İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 3/13.

⁸⁸ Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *Kitâbu'd-Du'afâ ve'l-metrûkîn*, thk. Bûrân ed-Dannâvî - Kemal Yûsuf el-Hût (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1405/1985), 169.

⁸⁹ İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 3/13.

⁹⁰ Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 1/489.

⁹¹ İbn Hacer, *Takrîbu't-Tehzîb*, 1/204.

⁹² Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahih* (Riyad: Dâr-ru's-Selâm, 1999), "Rikâk", 51 (No: 6566).

⁹³ İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, 2/353.

⁹⁴ İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, 20/401; Zehebî, *el-Kâşif*, 2/95.

⁹⁵ İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 6/304.

⁹⁶ Zehebî, *el-Kâşif*, 2/59; İbn Hacer, *Takrîbu't-tehzîb*, 1/753.

⁹⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 33/128 (No: 19897) (Muhakkikin notu).

⁹⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 33/128 (No: 19897) (Muhakkikin notu).

1.3.3. Ebû Saîd el-Hudrî Tariki

“İsmâîl b. Uleyye → Saîd b. Yezîd → Ebû Nadra Münzir b. Mâlik → Ebû Saîd el-Hudrî” isnâdı ile nakledildiğine göre Hz. Peygamber (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: “Cehennemde ebediyen kalacak olan cehennemlikler orada ne ölürlere ne de yaşarlar. Fakat günahları veya hataları sebebiyle kendilerine cehennem ateşi dokunan bir takım insanlar da vardır ki ateş onları tam anlamıyla öldürür, ta ki yanarak kömür olurlar ve (bundan sonra) kendilerine şefaât edilmesine izin verilir. Daha sonra onlar guruplar hâlinde getirilip cennet nehirlerine dağıtılırlar ve akabinde (cennet halkına): ‘Ey Cennetlikler! Şunların üzerine (cennet nehirlerinin) sularından dökünüz’ denilir. Bunun üzerine onlar (kendilerine su dökülünce) sel sularının taşıdığı toprakta filizlenen tohum gibi filizlenirler...”⁹⁹ Bu rivayetin isnâdını oluşturan râvîler hakkındaki bilgiler şöyledir:

a) İsmâîl b. Uleyye: Meşhur ve güvenilir bir muhaddistir. Nitekim Abdurrahmân b. Mehdî ve Yahyâ b. Maîn onun sika olduğunu söylemişler, Ahmed b. Hanbel ise hakkında ta’dîlin en yüksek düzeyine delalet eden “güvenilirlikte/sağlamlıkta son nokta” ibaresini kullanmıştır.¹⁰⁰ Ebû Hatim de onu sika saymış ve ricâl konusunda titiz olduğunu söylemiştir.¹⁰¹ Zehebî imâm-hüccet kabul etmiş, İbn Hacer ise sika-hâfız olduğunu belirtmiştir.¹⁰²

b) Saîd b. Yezîd (ö. ?): Yahyâ b. Maîn¹⁰³, İclî¹⁰⁴, Zehebî ve İbn Hacer tarafından sika kabul edilmiştir.¹⁰⁵

c) Ebû Nadra Münzir b. Mâlik: Yahyâ b. Maîn ve Ebû Zür’a bu râvîyi sika olarak değerlendirdikleri gibi Ahmed b. Hanbel’in de onun hakkında hayırdan başka bir şey bilmediğini söylediği nakledilmiştir.¹⁰⁶ Ebû Nadra İclî, Zehebî ve İbn Hacer tarafından da sika kabul edilmiştir.¹⁰⁷

Bu rivayeti Müslim de Saîd b. Yezîd’den nakleden râvî Bişr b. el-Mufaddal (ö. 187/802), ondan nakleden râvî Nasr b. Ali (ö. 250/864) olmak üzere tahrîc etmiştir.¹⁰⁸ Bu râvîlerden Nasr b. Ali hakkında Ebû Hâtim

⁹⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 17/134-135 (No: 11077).

¹⁰⁰ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 2/153, 154.

¹⁰¹ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 2/155.

¹⁰² Zehebî, *el-Kâşif*, 1/243; İbn Hacer, *Takrîbu’t-Tehzîb*, 1/90.

¹⁰³ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 4/73.

¹⁰⁴ İclî, *Ma’rifetü’s-sikât*, 1/406.

¹⁰⁵ Zehebî, *el-Kâşif*, 1/446; İbn Hacer, *Takrîbu’t-Tehzîb*, 1/367.

¹⁰⁶ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 8/241.

¹⁰⁷ İclî, *Ma’rifetü’s-sikât*, 2/298; Zehebî, *el-Kâşif*, 2/295; İbn Hacer, *Takrîbu’t-Tehzîb*, 2/213.

¹⁰⁸ Ebû’l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmi’u’s-sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları-Dâru Sehnûn, 1413/1992), “İmân”, 306 (No: 185).

sika¹⁰⁹, İbn Hacer ise sika-sebt değerlendirmesi yapmışlardır.¹¹⁰ Onun şeyhi Bısr b. el-Mufaddal, Yahyâ b. Maîn tarafından Basralı hadisçilerin en güvenilirlerinden biri kabul edilmiş¹¹¹, Ahmed b. Hanbel de bu râvî için “güvenilirlikte/sağlamlıkta son nokta” ifadesini kullanmıştır.¹¹² Ebû Hâtim ve Ebû Zür’a onu sika sayarken¹¹³, Zehebî hüccet, İbn Hacer ise sika-sebt kabul etmiştir.¹¹⁴

Rivayeti İbn Mâce de Müslim’in isnâdı ile nakletmiştir. Fakat o, Nasr b. Ali ile birlikte diğer şeyhi İshâk b. İbrâhîm b. Habîb’in (ö. 257/871) ismini de zikretmiştir.¹¹⁵ İbn Mâce’nin hadisi aldığı aynı tabakadaki bu râvîyi Ahmed b. Hanbel ve Ebû Hâtim sadûk¹¹⁶, Nesâî ve İbn Hacer sika¹¹⁷, Dârekutnî ise sika-me’mûn kabul etmiştir.¹¹⁸

İsnâdında yer alan râvîler hakkındaki mezkûr değerlendirmeler neticesinde bu rivayetin sahih olduğu söylenebilir. Nitekim Şuayb el-Arnaût’un tespitine göre de bu rivayet Müslim’in şartına göre sahihtir ve Ebû Nadra dışındaki râvîleri Buhârî’nin ve Müslim’in ortak râvîleri olup Ebû Nadra ise sadece Müslim’in râvîsidir ve bu râvîlerin tamamı sikadır.¹¹⁹

1.3.4. Enes b. Mâlik Tariki

“Ravh b. Ubâde → Yezîd b. Ebî Sâlih → Enes b. Mâlik.” isnâdlı bu rivayete göre Hz. Peygamber (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: “Bazı insanlar cehenneme girerler ve burada (yanarak) kömür gibi olduklarında cennete konurlar. Cennet ehli ‘Bunlar kimdir?’ diye sorduklarında kendilerine ‘Bunlar cehennemliklerdir.’ diye cevap verilir.”¹²⁰ Mezkûr isnâdı oluşturan râvîler hakkındaki görüşler şöyledir:

a) Ravh b. Ubâde (ö. 205/820): Hakkında Yahyâ b. Maîn¹²¹ ve İclî¹²² sika değerlendirmesi yapmışlardır. Zehebî onun sika, meşhûr ve hâfiz olduğunu söylemiş¹²³, İbn Hacer de sika ve fâzıl bir râvî olduğunu kaydetmiştir.¹²⁴

¹⁰⁹ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 8/471.

¹¹⁰ İbn Hacer, *Takrîbu’t-tehzîb*, 2/243.

¹¹¹ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 2/366.

¹¹² İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 2/366.

¹¹³ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 2/366.

¹¹⁴ Zehebî, *el-Kâşif*, 1/270; İbn Hacer, *Takrîbu’t-tehzîb*, 1/130.

¹¹⁵ İbn Mâce, “Zühed”, 37 (No: 4309).

¹¹⁶ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 2/211; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-tehzîb*, 1/110.

¹¹⁷ İbn Hacer, *Takrîbu’t-tehzîb*, 1/77; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-tehzîb*, 1/110.

¹¹⁸ İbn Hacer, *Tehzîbü’t-tehzîb*, 1/110.

¹¹⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 17/135 (No: 11077) (Muhakkikin notu).

¹²⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 21/252 (No: 13678).

¹²¹ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 3/498.

¹²² İclî, *Ma’rifetü’s-sikât*, 1/365.

¹²³ Zehebî, *Mizânü’l-i’tidâl*, 2/58.

¹²⁴ İbn Hacer, *Takrîbu’t-tehzîb*, 1/304.

b) Yezîd b. Ebî Sâlih (ö. ?): Yahyâ b. Maîn sika olarak değerlendirmiş, Ebû Hâtim ise onun hadisinde bir sorun bulunmadığını söylemiştir.¹²⁵ İbn Hibbân da bu râvîyi *es-Sikât*'ında zikretmiştir.¹²⁶

Mezkûr bilgilere göre rivayet sahih kabul edilebilir. Nitekim söz konusu isnâd Şuayb el-Arnaût tarafından da Buhârî'nin ve Müslim'in şartlarına göre sahih olarak değerlendirilmiştir.¹²⁷ Öte yandan Ahmed b. Hanbel benzer bir metni Yezîd b. Ebî Sâlih'ten Vekî' (ö. 197/812) vasıtasıyla da rivayet etmiştir.¹²⁸ Bu rivayet de Şuayb el-Arnaût tarafından sahih olarak değerlendirilmiştir.¹²⁹ Enes b. Mâlik'ten "Ravh → Saîd b. Ebî Arûbe (ö. 156/773) → Katâde b. Diâme → Enes." tarikiyle gelen başka bir rivayete göre ise Hz. Peygamber'in "Cennetlikler onları gördüklerinde 'Bunlar cehennemliklerdir' derler."¹³⁰ cümlesi yer almaktadır. Bu rivayetin isnâdı da yine Şuayb el-Arnaût tarafından Buhârî'nin ve Müslim'in şartlarına göre sahih olarak değerlendirilmiştir.¹³¹

1.4. Buhârî'nin *es-Sahîh*'inde Yer Alan Rivayetler

1.4.1. Ebû Saîd el-Hudrî Tariki

"İsmâîl b. Abdillâh → Mâlik → Amr b. Yahyâ el-Mâzinî → Babası (Yahyâ) → Ebû Saîd el-Hudrî" isnâdı ile nakledilen bu rivayete göre Hz. Peygamber (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: "Cennet ehli cennete, cehennem ehli de cehenneme girdikten sonra Allah Teâlâ 'Kalbinde hardal tanesi ağırlığına iman olanı cehennemden çıkarınız.' der. Bunun üzerine bu kimseler simsiyah kesilmiş oldukları halde çıkarılırlar ve Hayâ yahut Hayât (tereddüt eden râvî Mâlik'tir) nehri içine atılırlar ve orada sel sularının getirdiği yığın içerisinde yetişen tohumun bittiği gibi biterler. Görmez misin, bunlar sapsarı ve kıvrımlı/kavisli olarak bitiverirler."¹³² Bu rivayetin isnâdını oluşturan râvîler hakkındaki değerlendirmeler şöyledir:

a) İsmâîl b. Abdillâh (ö. 226/840): Buhârî ve Müslim yanında başka musanniflerin de hadis aldığı bir râvî olmakla birlikte hakkındaki değerlendirmeler onun sika bir râvî olduğunu tam olarak göstermemektedir. Nitekim Yahyâ b. Maîn onu sadûk kabul etmekle birlikte hıfzının zayıf olduğunu ve hadiste iyi olmadığını söylemiştir.¹³³ Yahyâ b. Maîn'e

¹²⁵ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 9/272-273.

¹²⁶ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 5/541.

¹²⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 21/252 (No: 13678) (Muhakkikin notu).

¹²⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 20/248 (No: 12897).

¹²⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 20/248 (No: 12897) (Muhakkikin notu).

¹³⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 21/252 (No: 13679). Ayrıca bk. Buhârî, "Rikâk", 51 (No: 6559).

¹³¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 21/252 (No: 13679) (Muhakkikin notu).

¹³² Buhârî, "İmân", 15 (No: 22).

¹³³ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 2/181.

nispet edilen bir başka görüşe göre İsmâîl zayıf oluşunun yanında hadis hırsızlığı da yapmaktadır.¹³⁴ Ahmed b. Hanbel ise kendisinde bir sorun bulunmadığını söylemiştir ki¹³⁵ bu ta'dîl ifadesi râvînin adâletini gösterse de zabtının kusursuz olmadığı anlamına da gelir. Ebû Hâtîm de ona gaflet nispet etmekle birlikte yerinin doğruların arası olduğunu belirtir.¹³⁶ Fakat Ebû Hâtîm'in, dayısı İmam Mâlik'ten naklinde "sebt"tir şeklinde farklı bir değerlendirmesi¹³⁷ daha vardır ki önemlidir. Zira bu hadisi dayısından nakletmiştir. Ayrıca Ebû Hâtîm'in İsmâîl'i mutlak olarak sika saydığı da nakledilmiştir.¹³⁸ İbn Hacer ise sadûk olmakla birlikte hıfzından naklettiği hadislerde hataları bulunduğunu belirtmiştir.¹³⁹ Genel itibarîyle ta'dîlin dördüncü mertebesiyle ta'dîl edildiği görülen İsmâîl b. Abdillâh hakkında farklı düzeylerde cerh ifadeleri de bulunmaktadır. Nitekim kendisinden nakledilen diğer görüşlerden oldukça farklı olarak Yahyâ b. Maîn'in "iki paralıktır" dediği nakledilir.¹⁴⁰ Nesâî ise bir yerde zayıf olduğunu söylemiş bir başka yerde de sika değildir demiştir.¹⁴¹ Bu râvînin hadis uydurduğu ve "kezzâb" olduğu¹⁴² değerlendirmeleri ise hakkındaki daha olumsuz kabulleri göstermektedir.

Yukarıda kaydedilen bilgilerin genelinden yola çıkarak söz konusu râvînin âdil olmakla birlikte zabtının zayıf olduğu söylenebilir. Fakat bu zabt kusuru anlaşıldığı kadarıyla hafif bir kusurdur ve hadisi zayıf değil en kötü ihtimalle hasen düzeyine düşürmektedir. Diğer rivayetlerin desteği dikkate alındığında ise bu rivayetin en azından sahîh li-gayrihî olduğu söylenebilir. Öte yandan Buhârî'nin ve Müslim'in, sadece sahîh hadisleri derlemek amacıyla telif ettikleri eserlerinde bu râvîden hadis nakletmeleri kendisini sika olarak kabul ettiklerini göstermektedir. İsmâîl hakkındaki ağır cerh ifadelerinin ise istisnâ olduğu ve genel değerlendirmeler karşısında bir etkisinin bulunmadığı anlaşılmaktadır. Ricâl tenkidinde varılan sonuçların en nihayetinde ictihâda dayandığı dikkate alındığında râvîler hakkındaki, kimi zaman birbirinden oldukça farklı değerlendirmeler normal karşılanmalıdır. Nitekim her münekkît ulaştığı bilgiye göre, bazen de aynı münekkît farklı zamanlarda ulaştığı farklı bilgilere göre değerlendirme yapmaktadır.

¹³⁴ Cemâlüddîn Ebu'l-Haccâc Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fî esmâî'r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Marûf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1403/1983), 3/127.

¹³⁵ İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 2/181.

¹³⁶ İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 2/181.

¹³⁷ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 1/158.

¹³⁸ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 1/158.

¹³⁹ İbn Hacer, *Takrîbu't-Tehzîb*, 1/96.

¹⁴⁰ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 1/158.

¹⁴¹ Nesâî, *Kitâbu'd-Du'afâ ve'l-metrûkîn*, 51; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 1/157.

¹⁴² İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 1/158.

b) Mâlik b. Enes (ö. 179/795): Güvenilirliği şöhret yoluyla sabit büyük muhaddislerdendir.¹⁴³ İbn Hacer onu hicret yurdunun imamı, hadis naklinde güvenilir olanların öncüsü ve yine bu konuda sıkı/titiz davrananların büyüklerinden biri ifadeleriyle övmüştür.¹⁴⁴

c) Amr b. Yahyâ el-Mâzinî (ö. 140/757): Hakkında Yahyâ b. Maîn “sâlih”, Ebû Hâtim ise bir kere “sâlih” bir kere de “sika” olduğu yönünde değerlendirme yapmıştır.¹⁴⁵ İclî, Zehebî ve İbn Hacer de onun sika olduğu görüşündedirler.¹⁴⁶

d) Yahyâ b. Umâra (ö. ?): İbn Hibbân kendisine *es-Sikât*’ında yer vermiş¹⁴⁷, Zehebî ve İbn Hacer de sika olarak değerlendirmiştir.¹⁴⁸

Öte yandan bu rivayetin, anlama etki etmeyen bazı küçük lafız farklarıyla birlikte Tahâvî tarafından tahrîc edilen farklı bir isnâdı daha bulunmaktadır ki şöyledir: “Fehd b. Süleymân (ö. 275/888) → Amr b. Avn el-Vâsitî (ö. 225/839) → Hâlid b. Abdillâh (ö. 179, 182/795, 798) → Amr b. Yahyâ → Babası (Yahyâ) → Ebû Saîd el-Hudrî”¹⁴⁹ Bu isnâdda Amr b. Yahyâ’dan nakleden râvî Hâlid b. Abdillâh, Ahmed b. Hanbel tarafından sika ve dininde sâlih, Ebû Hâtim tarafından da sika ve sahîhu’l-hadîs olarak değerlendirilmiştir.¹⁵⁰ Hakkında Zehebî sika-âbid, İbn Hacer ise sika-sebt ifadelerini kullanmıştır.¹⁵¹ Hâlid’in talebesi Amr b. Avn ise İclî tarafından sika olarak kabul edilmiştir.¹⁵² Ebu Hâtim

¹⁴³ Râvilerin âdil oluşları temelde iki yöntem ile bilinir. Bunlardan biri râvînin iki mu-addil tarafından ta’dil edilmesi ve hadis rivayetine uygun olduğunun ortaya konulmasıdır ki tezkiye olarak isimlendirilir. Bu yöntem, haklarında fazla bilgi bulunmayan râvîler için geçerlidir. Bunların adâleti araştırmayla ve somut delillerle ortaya çıkar. Bk. İbnü’s-Salâh, *‘Ulûmu’l-hadîs*, 105. Diğer yöntem ise “şöhret” olarak isimlendirilir ki râvînin muhaddisler ve diğer âlimler arasında adaletiyle maruf olması, güvenilir olduğu kanaatinin yaygın bulunmasıdır. Bu noktada başka bir delile veya şâhîde gerek kalmaksızın râvînin âdil olduğu kabul edilir. Âdil olduğu bu yöntemle kabul edilen muhaddislere Abdurrahmân b. Amr el-Evzâî (ö. 157/774), Şu‘be b. el-Haccâc, Süfyân es-Sevrî, Leys b. Sa’d (ö. 175/791), Mâlik b. Enes, Abdullâh b. el-Mübârek (ö. 181/797), Vekî’ b. el-Cerrâh, Süfyân b. Uyeyne, Yahyâ b. Maîn, Ali b. el-Medîni ve Ahmed b. Hanbel gibi âlimler örnek verilir. Bk. Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî ma’rifeti usûli ‘ilmi’r-rivâye*, thk. Ebû İshâk İbrâhîm b. Mustafâ ed-Dimyâtî (Mîr Ghamr: Dâru’l-Hüdâ, 1423/2003), 1/286; İbnü’s-Salâh, *‘Ulûmu’l-hadîs*, 105.

¹⁴⁴ İbn Hacer, *Takrîbu’t-Tehzîb*, 2/151.

¹⁴⁵ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dil*, 6/269.

¹⁴⁶ İclî, *Ma’rifetü’s-sikât*, 2/187; Zehebî, *el-Kâşif*, 2/91; İbn Hacer, *Takrîbu’t-Tehzîb*, 1/749.

¹⁴⁷ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 5/522.

¹⁴⁸ Zehebî, *el-Kâşif*, 2/372; İbn Hacer, *Takrîbu’t-Tehzîb*, 2/311.

¹⁴⁹ Tahâvî, *Şerhu müşkili’l-âsâr*, 14/350 (No: 5672).

¹⁵⁰ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dil*, 3/341.

¹⁵¹ Zehebî, *el-Kâşif*, 1/366; İbn Hacer, *Takrîbu’t-Tehzîb*, 1/259.

¹⁵² İclî, *Ma’rifetü’s-sikât*, 2/181.

onun sika-hüccet olduğunu belirtmiş, Ebû Zûr’a ise ondan daha sağlamını çok az gördüğünü söylemiştir.¹⁵³ Zehebî hâfız olduğunu kaydetmiş, İbn Hacer ise bu râvîyi sika-sebt olarak değerlendirmiştir.¹⁵⁴ Amr’ın talebesi ve Tahâvî’nin şeyhi konumundaki Fehd hakkında da sika-sebt olduğu değerlendirilmesi yapılmıştır.¹⁵⁵ Bu bilgilere göre isnâdın sahih olduğu söylenebilir. Nitekim muhakkik Şuayb el-Arnaût bu rivayetin Buhârî’nin ve Müslim’in şartlarına göre sahîh olduğunu belirtmiştir.¹⁵⁶ Ayrıca mezkûr isnâd, Hâlid b. Abdillâh’ın Amr’dan nakletme hususunda İmam Mâlik’e mutâbaat etmiş olduğunu göstermesi bakımından yukarıda ilk kaydedilen isnâdı desteklemektedir.

1.4.2. Enes b. Mâlik Tariki

“Müslim b. İbrâhîm → Hişâm → Katâde → Enes” isnâdıyla nakledilen bu rivayete göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Lâ ilâhe illallâh deyip de kalbinde arpa tanesi ağırlığınca hayır bulunan kimse cehennemden çıkacaktır. Lâ ilâhe illallâh deyip de kalbinde buğday tanesi ağırlığınca hayır bulunan kimse cehennemden çıkacaktır. Lâ ilâhe illallâh deyip de kalbinde zerre ağırlığınca hayır bulunan kimse cehennemden çıkacaktır.” Buhârî bu rivayeti naklettikten sonra “Ebân → Katâde → Enes” tarikiyle gelen başka bir metinde “hayır” yerine “iman” kelimesinin geçtiğini kaydetmiştir.¹⁵⁷ Önceki isnâdı oluşturan râvîler hakkındaki değerlendirmeler şöyledir:

a) Müslim b. İbrâhîm (ö. 222/837): İclî sika olarak değerlendirmiştir.¹⁵⁸ İbn Hibbân *es-Sikât*’ında onu zikretmiş ve mutkin râvîlerden olduğunu belirtmiştir.¹⁵⁹ Zehebî hâfız, İbn Hacer ise sika-me’mûn kabul etmiştir.¹⁶⁰

b) Hişâm b. Ebî Abdillâh ed-Destüvâî (ö. 153/770): İbn Sa’d sika-sebt-hüccet olduğunu söylemiştir.¹⁶¹ Vekî‘ b. el-Cerrâh onu sebt kabul etmiş, Yahyâ b. Saîd el-Kattân ise bir hadisi ondan işittikten sonra başkasından dinlemeye önem vermemiştir.¹⁶² Ali b. el-Medînî sebt¹⁶³, İclî

¹⁵³ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 6/252.

¹⁵⁴ Zehebî, *el-Kâşif*, 2/85; İbn Hacer, *Takrîbu’t-Tehzîb*, 1/742.

¹⁵⁵ Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *Meğâni’l-ahyâr fî şerhi esâmî ricâli Me’âni’l-âsâr*, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Dâru’l-Kütübîl-İlmiyye, 1427/2006), 4/25; Ebû’l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetullâh b. Abdullâh İbn Asâkir eş-Şâfiî, *Târîhu medîneti Dimaşk*, thk. Muhibbüddîn Ebû Saîd Ömer b. Garâme el-Amrevî (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1416/1996), 48/460.

¹⁵⁶ Tahâvî, *Şerhu müşkili’l-âsâr*, 14/350 (No: 5672) (Muhakkikin notu).

¹⁵⁷ Buhârî, “İmân”, 33 (No: 44).

¹⁵⁸ İclî, *Ma’rifetü’s-sikât*, 2/276.

¹⁵⁹ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 9/157.

¹⁶⁰ Zehebî, *el-Kâşif*, 2/257; İbn Hacer, *Takrîbu’t-Tehzîb*, 2/177.

¹⁶¹ İbn Sa’d, *et-Tabakât*, 9/279.

¹⁶² İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 9/59.

¹⁶³ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 9/60.

sika-sebt olduğunu belirtmiştir.¹⁶⁴ Ebû Dâvûd (ö. 275/889) ise onu hadis ilminde müminlerin emîri sayar.¹⁶⁵ Zehebî hâfız-hüccet, İbn Hacer sika-sebt olduğu kanaatindedirler.¹⁶⁶

c) Katâde b. Diâme (ö. 117/735): İbn Sa'd'ın görüşü sika-me'mûn ve hadiste hüccet olduğu yönündedir.¹⁶⁷ Yahyâ b. Maîn ve İclî de onun sika olduğunu söylemişlerdir.¹⁶⁸ Zehebî hâfız-sika-sebt, İbn Hacer ise sika-sebt olarak değerlendirmiştir.¹⁶⁹

Râvîler hakkındaki mezkûr bilgiler çerçevesinde bu rivayetin sahih olduğu anlaşılmaktadır.

2. Rivayetlerin Metin Değerlendirmesi

Müslüman olmakla birlikte bazı günahlar işleyen kimselerin cehennemde cezasını çektikten sonra cennete konulacağına dair çeşitli rivayetlerin hem aynı sahâbîden değişik metinlerle ve isnâdlarla hem de başka sahâbîlerden birbirinden farklı metinlerle nakledildiği görülmüştür. Burada Ebû Saîd el-Hudrî'den üç tarikle nakledilen rivayetlerin muhteva yönüyle aynı olmakla birlikte metin olarak önemli farklılıklar ve ilave bilgiler içermesi bir problem olarak görünmektedir. Nitekim Atâ b. Yesâr tarikiyle gelen mufassal rivayette cehenneme giden ve oradan çıkarılan müminlerin namaz kılan, oruç tutan ve hacceden, yani temel dinî vecibeleri yerine getiren kimseler oldukları bildirilmiştir ki Ebû Nadra ve Yahyâ tariklerinin metinlerinde bu ayrıntı bulunmamaktadır. Cehennemden çıkarılan kimselerin imanının asgarî düzeyi hakkındaki kısım ise Ebû Nadra metninde bulunmayıp diğer iki metinde vardır. Şefaât kavramı ise sadece Ebû Nadra metninde yer almaktadır. Bu belirgin farklılıkların çözümü noktasında Ebû Saîd el-Hudrî'nin söz konusu rivayetleri hem mufassal hem de muhtasar halleriyle Hz. Peygamber'den duymuş olduğu ve bunları öğrencilerine bu şekilde aktardığı yönünde bir değerlendirme yapılabilir. Câbir b. Abdillâh, Enes b. Mâlik, Abdullah b. Mes'ûd ve İmrân b. Husayn'dan nakledilen metinlerde de bazı farklılıklar ve ilave bilgiler bulunduğu görülmektedir. Bunlar cehenneme girişin işlenen günahlar sebebiyle olduğu, cehennemden çıkarılanların cennet nehirlerinde yıkandıkları, bunların cehennemlikler olarak isimlendirildikleri ve "Lâ ilâhe illallâh" diyen kimseler oldukları şeklinde özetlenebilir. Bu farklılıkların da mezkûr sahâbîlerin konuyu muhtasar-mufassal olarak veya muayyen yönleriyle nakletmelerinden kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla söz konusu

¹⁶⁴ İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, 2/330.

¹⁶⁵ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 9/59, 60.

¹⁶⁶ Zehebî, *el-Muğnî fi'd-du'afâ'*, 2/369; İbn Hacer, *Takrîbu't-Tehzîb*, 2/267.

¹⁶⁷ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 9/228.

¹⁶⁸ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 7/135; İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, 2/215.

¹⁶⁹ Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 3/385; İbn Hacer, *Takrîbu't-tehzîb*, 2/26.

rivayetler arasındaki bu durumu mutlaka bir kısmının şâz bir kısmınınsa mahfûz olduğu şeklinde yorumlamak gerekmediği düşünülebilir. Nitekim Hz. Peygamber'in, ashâbı eğitme sürecinde her bilgiyi sadece bir kere verdiği iddia edilemeyeceği gibi bunları sadece bir yönleriyle ve muhtasar olarak aktardığı da düşünülemez. Değişik zamanlarda ve mekânlarda Hz. Peygamber'in anlatımlarının içeriğinin çeşitlendiği ve zenginleştiği var sayılabilir ki konu, âhirette meydana gelecek olaylarla ilgili mahiyeti itibarıyla buna müsait görünmektedir.¹⁷⁰

Öte yandan söz konusu metin farklılıklarının sahâbe, tâbiîn veya diğer tabakalardaki râvî tasarruflarından kaynaklanmış olması da ihtimal dâhilindedir. Bu tasarrufların ihtisar ve taktî' gibi bilinçli olarak yapılmış olması mümkün olduğu gibi bunlar bazı zabt kusurlarıyla da ilgili olabilir. Nitekim en güvenilir hadis râvîlerinin dahi bazı hatalar yapabileceği, insan olmalarının gereği normal kabul edilmiştir. Ayrıca bu durum hadislerin mana ile nakledilmelerinin caiz görülmesiyle de ilgili olup bu yöntem muhaddislerin, fıkıhçıların ve usulcülerin çoğunluğuna göre anlamı bozmamak gibi bazı şartlar çerçevesinde caiz görülmüştür.¹⁷¹ Mevzu bahis olan hadislerin ise bazı müminlerin cezalarını çektikten sonra cehennemden çıkarılacakları ve cennete konulacakları yönünde ortak bir anlam taşıdıkları görülmektedir.

3. Rivayetlerin Muhteva Değerlendirmesi

Cehennemden çıkışın imkânını haber veren rivayetlerin doğru anlaşılması açısından iki temel meselenin ele alınması önem taşımaktadır. Bunlar cehennemde kalış süresinin sınırlılığı veya sonsuzluğu ile Müslümanların dinî bilinç ve yaşantı düzeyleri bakımından farklılıklarının imkânı, başka bir ifadeyle dinin bunu normal olup olmaması bakımından nasıl değerlendirdiği meseleleridir.

Kur'ân-ı Kerîm'in bazı âyetlerinde cennetlikler ve cehennemliklerden bahsedilmiş ve yukarıda da işaret edildiği üzere bunların bulundukları yerde ebediyen kalacakları söylenmiştir. Esasen Kur'an, cehennemden çıkması muhtemel bir zümreden bahsetmek bir yana bu yöndeki bir arzunun ve çabanın sonuçsuz kalacağını da bildirmiştir.¹⁷² Fakat ilgili âyetlerin inkârcılar hakkında olduğu bunların zahirî anlamlarından, siyak ve sibakından anlaşılmaktadır. Dolayısıyla cezasını çeken müminlerin cehennemden kurtulmalarının önünde Kur'an'a göre bir engel bulunmadığı düşünülebilir.

Kur'ân-ı Kerîm cehennemde belirli/sınırlı bir süre kalınacağı inancına en açık şekilde Yahudilerin bir iddiası bağlamında yer vermiştir. Buna

¹⁷⁰ Rivayetlerin içerik farkları için bk. Ek Tablo 2.

¹⁷¹ Bk. İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadis*, 213-214. Mana ile rivayet meselesiyle ilgili tafsilatlı bilgi ve lehteki vealeyhteki delilleri için bk. Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 1/503-585.

¹⁷² el-Hac 22/22; es-Secde 32/20.

göre Yahudiler sayılı birkaç gün dışında kendilerine cehennem ateşinin dokunmayacağını söylemişlerse de onlara, bu hususta Allah tarafından verilen bir söz veya güvence olmadığı hatırlatılmıştır.¹⁷³ Fakat bu âyetlerin Yahudilerle ilgili olduğu ve Müslümanların cehennemde belirli bir süre ceza çekme konusunda onlardan farklı bir konumda bulunduğu söylenebilir. Nitekim şefaât ile ilgili bazı âyetler¹⁷⁴ ve bu çalışmanın konusu olarak yukarıda incelenen hadisler bu düşüncüyü destekler mahiyettedir.

Öte yandan Kur'an'daki bazı âyetler müminler de dâhil olmak üzere insanların âhirette bağışlanıp bağışlanmamaları hususunda açıklık bulunmadığı ve hiçbir zümrenin bu konuda garantisi olmadığı fikrini vermektedir. Örneğin Allah'ın razı olduğu müminlerin niteliklerinden peş peşe bahseden çeşitli âyetler içerisinde onların, rablerinin azabından korkan kimseler oldukları çünkü bunun güvende bulunulacak bir azap olmadığı bildirilmektedir.¹⁷⁵ Hz. Osman'a (r.a.) (ö. 35/656) isnat edilen “Şayet ben cennetle cehennemin arasında bulunsam ve hangisine götürülmemin emredileceğini bilmesem, hangisine gideceğimi öğrenmeden önce kül olmayı tercih ederdim.”¹⁷⁶ şeklindeki söz bu yaklaşıma örnek verilebilir. Bir başka âyet ise Allah'ın, kendisine ortak koşulmasını asla affetmeyeceğini bunun dışındaki günahları dilediği kimseler için bağışlayacağını bildirmiştir.¹⁷⁷ Şirkin karşısında konumlandırılması açısından diğer günah sahiplerinin Müslümanlar olduğu tahmin edilebilirse de “dilediği kimseler” ifadesi önemlidir ve bunların özelde hangi Müslümanlar olacağı konusunda bir kapalılık bulunduğunu ve affedilme veya cezalandırılma hususunda durumlarının Allah'ın iradesine kaldığını göstermektedir.

Kur'an'ın, cennetlikler ve cehennemliklerle ilgili kesin hükümlerinin benzerinin bazı rivayetlerde de yer aldığı görülmektedir. Buna göre cennet ehli cennete, cehennem ehli de cehenneme girdikten sonra bir münâfî bunların arasında kalkarak her iki zümre için de ölüm olmadığını artık

¹⁷³ el-Bakara 1/80.

¹⁷⁴ el-Bakara 2/255; Meryem 19/87; Tâ-Hâ 20/109; ez-Zuhrûf 43/86; en-Necm 53/26.

¹⁷⁵ el-Me'âric 70/27.

¹⁷⁶ Ebû Abdillâh Ahmed b. Hanbel, eş-Şeybânî, *Kitâbu 'z-Züh'd*, thk. Muhammed Abdüsselâm Şâhîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1420/1999), 106 (No: 686); Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ' ve tabakâtü'l-asfiyâ'*, thk. Sâmî Enver Câhîn (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1430/2009), 1/103. Bu rivayet isnâdındaki kopukluk ve râvîlerinden Ali b. Mes'ade'nin (ö. ?) zayıf olması nedeniyle zayıf görülmüştür. Bk. Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ'*, 1/103 (Muhakkikin notu). Fakat söz konusu râvînin sika ve sâlih olduğu, kendisinde bir sorun bulunmadığı da söylenmiştir. Bk. İbn Ebî Hâtim, *El-Cerh ve't-ta'dil*, 6/204-205. Konu hakkında şu örneklerle de bakılabilir: Ahmed b. Hanbel, *Kitâbu 'z-Züh'd*, 92-93 (No: 580, 581), 95 (No: 600), 97 (No: 610).

¹⁷⁷ en-Nisâ 4/48. Bu âyetin kapsamlı bir tahlili ve özellikle de şirkin affı meselesi için bk. Çelik, “Âyet ve Hadisler Çerçevesinde Bir Genel Kabulün Tahlili: “Affi Olmayan Günahlar” Meselesi”, 136-141.

ebediliğin bulunduğunu bildirecektir.¹⁷⁸ Bir başka rivayet ise bu seslenişten sonra cennetliklerin sevincinin, cehennemliklerin ise hüznünün arttığından bahsetmektedir.¹⁷⁹ Bu bağlamda Hz. Peygamber'in İkinci Akabe Biatı'nda Ensar'a söyledikleri de zikredilmelidir. Buna göre o (s.a.s.) şirk, hırsızlık, zina, çocuklarını öldürmek ve iftira günahlarından uzak durma konusunda biat aldıktan sonra bunlardan birini işleyen ve cezasını had cezalarından biriyle dünyada çeken kimseler için bunun bir kefaret olduğunu söylemiştir. Günahı ortaya çıkmayan ve hukuken bir ceza almayan kimsenin âhiretteki durumunun ise Allah'a kaldığını, dilerse cezalandıracağını dilerse de bağışlayacağını belirtmiştir.¹⁸⁰ Günahkâr Müslümanların akıbetiyle ilgili bu ihtimalli durumun yukarıda zikredilen âyetlerin muhtevasıyla örtüştüğü söylenebilir.

Kur'an'daki bazı âyetler de konuyla ilgili görünmektedir. Bunlar cennetliklerle cehennemlikler arasında geçen bazı konuşmalardan ve bu iki zümrenin arasında, a'râf denilen bir yerde¹⁸¹ bulunan kimselerden bahsetmektedir.¹⁸² Bunlar hem cennetlikleri hem de cehennemlikleri görmektedirler ve bu iki gruba bazı sözler söylemektedirler. A'râftakilerin cennetliklere selam vermeleri¹⁸³, gözleri cehennemlikler tarafına çevrildiğinde ise zalimler topluluğu ile beraber olmamak için Allah'a dua etmeleri¹⁸⁴ kendilerinin Müslüman kimseler oldukları fikrini vermektedir. Yine onların cehennemliklere hitaben, çokluklarının ve büyüklük taslamalarının kendilerine hiçbir fayda sağlamadığını söylemeleri ve Allah'ın rahmetine asla kavuşamayacaklarına yemin ettikleri Müslümanların bu gün cennette korku ve üzüntüden uzak bir hayat yaşadıklarını belirtmeleri de¹⁸⁵ böyle yorumlanabilir. Nitekim a'râftakilerin kimliği hakkındaki çeşitli görüşler içerisinde, bunların günahları ve sevapları eşit Müslümanlar olduğu görüşünün daha fazla kabul gördüğü anlaşılmaktadır.¹⁸⁶ Ayrıca bu

¹⁷⁸ Buhârî, "Rikâk", 50 (No: 4456, 6545).

¹⁷⁹ Buhârî, "Rikâk", 51 (No: 4568).

¹⁸⁰ Buhârî, "İmân", 11 (No: 18).

¹⁸¹ A'râfın, cehennemliklerin cennete ulaşmasını engelleyen yüksekçe bir yer veya bir sûr olduğu ifade edilmiştir. Bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki (Kahire: Dâru Hicr, 1422/2001), 10/208, 209, 210, 212; Ebû'l-Ferec Cemalüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*, thrc. Ahmed Şemsüddîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 3/156; Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm* (Dimeşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1994), 2/274.

¹⁸² el-A'râf 7/46-49.

¹⁸³ el-A'râf 7/46.

¹⁸⁴ el-A'râf 7/47.

¹⁸⁵ el-A'râf 7/48-49.

¹⁸⁶ Bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 10/212-218; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 3/157; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 2/274, 275; Yusuf Şevki Yavuz, "A'râf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/259.

fikri temellendiren bir rivayet de bulunmaktadır. Buna göre Hz. Peygamber kıyamet gününde Allah Teâlâ'nın teraziyi ortaya koyacağını, iyiliklerin ve kötülüklerin tartılacağını, iyilikleri fazla gelenlerin cennete, kötülükleri çok çıkanların ise cehenneme gireceklerini söylemiştir. Kendisine kötülükleri ve iyilikleri eşit gelen kimsenin durumu sorulduğunda ise Hz. Peygamber, bunların a'râf halkı olduklarını, cennete henüz girmemekle birlikte bunu ümit ettiklerini¹⁸⁷ söylemiştir.¹⁸⁸ Rivayetin sonunda yer alan âyet hem bizatihi anlamıyla hem de zikredildiği bağlam itibarıyla söz konusu zümrenin Müslümanlar olduğunu düşündürmekle birlikte anlaşıldığı kadarıyla bunların akıbetlerine delalet etmemektedir. Öte yandan surenin, a'râftakilerden bahseden kısmının sonunda bu zümre hakkında nasıl hüküm verildiğine ve en nihayetinde cennete veya cehenneme gönderildiklerine dair bilginin yer almaması da bir başka dikkat çekici husustur.

Günahkâr veya günahları ve sevapları eşit Müslümanlar hakkında Kur'an'da ve hadislerde yer alan bilgiler genel anlamda yukarıda zikredilen şekildedir. Bununla birlikte söz konusu Müslümanlar hakkındaki mezkûr bilgilerin, onların cezalarını çektikten sonra cennete gitmelerine teorik olarak engel teşkil etmediği söylenebilir. Nitekim bu konuda çeşitli rivayetler de bulunmaktadır. Bunlar mevkûf olmakla birlikte sadece Hz. Peygamber'in haber vermesiyle bilinebilecek âhiret ahvâlinde bahsetmeleri bakımından hükmen merfû sayılabilirler. Bu rivayetlerden biri özetle a'râf halkının en nihayetinde cennete konulacaklarını, burada diledikleri her şeyin ve bunun yetmiş katının kendilerine verileceğini ve bu halde dahi onların cennetin miskinleri olduklarını haber vermektedir.¹⁸⁹ Bir başka rivayet ise a'râf halkının, iyilikleri nedeniyle cehennemden kurtulan fakat günahları nedeniyle de cennete giremeyen bir topluluk olduğunu, cehennemlikleri gördüklerinde yaptıkları "*Rabbimiz! Bizi zalimlerle beraber etme.*" şeklindeki duanın kabul olunmasıyla Allah'ın onlara "*Kalkın cennete girin. Muhakkak ki sizi bağışladım.*" dediğini bildirmektedir.¹⁹⁰ Âlimler de ekseriyetle a'râftaki kimselerin en nihayetinde

¹⁸⁷ Bk. el-A'râf 7/46.

¹⁸⁸ Bk. İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, 14/313.

¹⁸⁹ Bk. Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe, *el-Musannef*, thk. Muhammed Avvâme (Cidde: Dâru'l-Kıble/Dımaşk: Müessesetü Ulûmu'l-Kur'ân, 1427/2006), 18/457 (No: 35175).

¹⁹⁰ Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Ebû Hâtim, *Tefsîru İbn Ebî Hâtim*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib (Sayda: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.), 5/1485; Muhammed b. Abdullah el-Hâkim en-Nisâburî, *el-Müstedrek 'ale's-Sahihayn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1990), 2/350 (No: 3247). Hâkim bu rivayetin Buhârî'nin ve Müslim'in şartlarına göre sahîh olduğunu belirtmiş, Zehebî de bu konuda ona muvafakat etmiştir. Hâkim, *el-Müstedrek*, 2/350 (No: 3247).

cennete gidecekleri görüşündedirler.¹⁹¹ Anlaşıldığı kadarıyla bağışlanmaları konusundaki kapalılık veya ihtimalli durum bütün müminleri ilahî buyruklar hususunda hassas davranmaya teşvik içindir. Fakat bu hüküm, en azından bazı günahlar açısından çok açık görünmemektedir. Nitekim bazı âyetler söz konusu günahları işleyenlerin cehennemde ebediyen kalacaklarından bahsetmektedir. Kur’ân-ı Kerîm’de, miras hukuku bağlamında çeşitli oranların zikrini müteakiben bu hükümlerin Allah’ın koyduğu sınırlar olduğu ve Allah’a ve Peygamber’ine itaat edenlerin cenneti hak ettiği, isyan eden ve bu sınırları aşanların ise ebedî kalmak üzere cehennem ateşine konulacağı bildirilmiştir.¹⁹² Miras ahkâmıyla mükellef olanların Müslümanlar olması bakımından bu âyetin onlara seslendiği anlaşılmaktadır. Fakat cehennemde ebedî kalmanın sırf Allah Teâlâ’nın tayin ettiği oranlara riayet etmemekle değil, bunlara rıza göstermemekle ve reddetmekle ilgili olduğu yorumu da yapılmıştır ki¹⁹³ gûnahtan çok küfrü çağırıştırılmaktadır. Bir mümini kasten öldürmenin cezasının içinde ebedî kalınacak cehennem, Allah’ın gazabı ve laneti olduğunu haber veren âyet de¹⁹⁴ sebep-i nüzûlünden ve âlimlerin konuyla ilgili yapmış oldukları değerlendirmelerden anlaşıldığına göre Müslümanlar hakkındadır.¹⁹⁵ Ancak bu da şirkin dışındaki günahların bağışlanacağı¹⁹⁶ esasından hareketle Allah Teâlâ’nın affetmemesi durumunda cezanın böyle olduğu fakat onları affedeceği şeklinde yorumlanmıştır.¹⁹⁷ Âlimlerin çoğunluğu da söz konusu günahı işleyen Müslümanlar için tövbe kapısının açık olduğu kanaatindedir.¹⁹⁸

¹⁹¹ Bk. Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 10/212-217; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 2/275, 276.

¹⁹² en-Nisâ 4/13-14.

¹⁹³ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 6/492; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, 2/22; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 1/565.

¹⁹⁴ en-Nisâ 4/93.

¹⁹⁵ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 7/341; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, 1/99-101; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 1/653-656.

¹⁹⁶ en-Nisâ 4/116.

¹⁹⁷ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 7/350-351. Söz konusu âyetin yorumuyla ilgili farklı yaklaşımlar için bk. Koçyiğit, “Kasden İnsan Öldürmenin Dindeki Hükümü”, 20-23; Çelik, “Ayet ve Hadisler Çerçevesinde Bir Genel Kabulün Tahlili: “Affi Olmayan Günahlar” Meselesi”, 142-147.

¹⁹⁸ İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, 2/100. İbn Abbas’ın bazı rivayetlere dayanan, bu kimselerin tövbelerinin kabul edilmeyeceği görüşü (Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 7/342, 343, 344, 345; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, 2/100) ise şaz kabul edilebilir. İbn Abbâs bu âyeti nesh eder görünen Furkân Sûresinin 68-70. âyetlerinin müşrikler hakkında olduğunu ve esasen Nisâ Sûresi âyetinin bundan önce değil sonra indiğini söyleyerek âyetin mensesüh olmadığını da iddia etmiştir. Bk. Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 7/345, 346, 347, 349. Çağdaş araştırmacılardan Talat Koçyiğit de bir mümini kasten öldüren kimsenin tıpkı müşrikler gibi asla bağışlanmayacağı kanaatindedir. Bk. Koçyiğit, “Kasden İnsan Öldürmenin Dindeki Hükümü”, 23.

Öte yandan Hz. Peygamber, kalbinde hardal tanesi ağırlığında kibri bulunan kişinin cennete giremeyeceğini bildirmiştir.¹⁹⁹ Onun, kibri hakkı/hakikati kabul etmeye yanaşmamak ve insanları hor görmek şeklinde açıkladığı da görülmektedir.²⁰⁰ Söz konusu ahlakî zaafılar ise kendisini Müslüman olarak tanımlayan kimselerde de zaman zaman gözlemlenmektedir. Dolayısıyla onların da cennete giremeyecekleri akla gelebilir. Bununla birlikte kibirlilerin cennete giremeyeceği ifadesi, her muvahhidin cennete er veya geç mutlaka gireceği temel inancından hareketle, cezasını çekmeden giremez veya muttakilerle birlikte ilk aşamada giremez şeklinde yorumlanmıştır.²⁰¹ Diğer taraftan bu ve buna benzer rivayetleri ahlakî erdemlerde zirveyi hedef gösterdiği şeklinde yorumlamak da mümkün görünmektedir. Mezkûr anlam dikkate alındığında müminlerin dinî bilincinin farklı seviyelerde olabileceği, imanî ve ahlakî olgunluklarının farklı düzeylerde bulunabileceği ve bunun imanin esasına zarar vermeyeceği sonucuna varılabilir. Konumuzla ilgi hadislerin doğru anlaşılması bakımından bu tespit oldukça önemlidir.

Kur'an-ı Kerim müminleri, dinî bilinçleri ve bu çerçevede gelişen yaşantıları bakımından genel itibarıyla üç sınıfa ayırmıştır. İlgili âyet Allah'ın, seçtiği bazı kullarını kitaba mirasçı kıldığını, onlardan kiminin kendisine zulmettiğini, kiminin orta bir durumda olduğunu, kiminin de Allah'ın izniyle hayırlı işlerde öne geçtiğini haber vermektedir.²⁰² Hz. Peygamber'in bu âyette geçen sınıfların tamamının cennette olduğunu²⁰³ veya tamamının bu ümmetten olduğunu²⁰⁴ söylediği nakledilmiştir. Yine onun, bu ümmetin öncülerinin zaten önde olduğunu, orta durumda olanlarının kurtulduğunu, kendisine zulmedenlerinin ise günahlarının bağışlandığını²⁰⁵ söylediği de rivayet edilmektedir. İbn Abbâs'ın (ö. 68/687-88) ise Kur'an'da bahsedilen bu kimselerin Muhammed ümmeti olduğunu, Allah Teâlâ'nın, indirdiği bütün kitaplara onları vâris kıldığını, onların zalim olanlarının bağışlanacağını, orta yolda olanlarının kolay bir

¹⁹⁹ Bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 7/335 (No: 4310); Müslim, "İmân", 147, 148, 149 (No: 91); İbn Mâce, "Mukaddime", 9 (No: 59); Süleymân b. el-Eş'as Ebû Dâvûd es-Sicistânî, *es-Sünen* (Kahire: Dâru İbni'l-Cevzi, 1432/2011), "Libâs", 29 (No: 4091); Muhammed b. İshâ b. Sevre et-Tirmizî, *Câmi' u't-Tirmizî* (Riyâd: Dâru's-Selâm, 1999), "Birr", 61 (No: 1998).

²⁰⁰ Bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/338 (No: 3789).

²⁰¹ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhâc şerhu Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*, thk. Muhammed Beyyûmî (Kâhire: Dâru'l-Gaddî'l-Cedîd, 1429/2008), 2/81.

²⁰² Fâtır, 35/32.

²⁰³ Ebû Dâvûd Süleyman b. Dâvûd et-Tayâlisî, *el-Müsned*, thk. Muhammed b. Abdil-muhsin et-Türkî (Mısır: Dâru Hicr, 1419/1999), 3/681 (No: 2350); Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *el-Ba'su ve'n-Nuşûr*, thk. Âmir Ahmed Haydar (Beirut: Merkezü'l-Hidmât ve'l-Ebhâsî's-Sekâfiyye, 1406/1986), 84 (No: 59).

²⁰⁴ Beyhakî, *el-Ba'su ve'n-Nuşûr*, 84 (No: 60).

²⁰⁵ Beyhakî, *el-Ba'su ve'n-Nuşûr*, 84 (No: 61).

hesaba çekileceğini hayırda öne geçenlerinin ise hesaba çekilmeden cennete gireceklerini²⁰⁶ söylediği nakledilmiştir. Bu noktada, zalim olanların günahlarının bağışlanmasının tövbe şartına bağlı olduğunu söyleyen âlimler olmuşsa da²⁰⁷ hadisteki ifadenin mutlak olduğu anlaşılmaktadır. Müfessirlerin çoğunluğunun görüşü de bu rivayetler çerçevesinde şekillenmiş, onlar âyetle geçen “kitâb” dan maksadın Kur’an-ı Kerim olduğunu ve üç sınıf insanın müminleri ifade ettiğini söylemişlerdir.²⁰⁸

Kur’an bazen farklı yerlerde bazen de peş peşe olmak kaydıyla örnek Müslümanların, inanç, ibadet ve ahlak olmak üzere çeşitli sahalardaki vasıflarından bahsetmektedir. Buna göre onlar gayba, önceki kitaplara ve Kur’an’a inanırlar, âhirete inançları da yakîn üzeredir.²⁰⁹ Namazı huşû içinde ve aksatmadan kılarlar.²¹⁰ Geceleri ibadetle geçirirler ve mütevizdirlar.²¹¹ Kendilerine verilen rızıklardan başkaları için harcarlar.²¹² Bu hususta ne müsriftirler ne de cimridirler, orta yolu tutarlar.²¹³ Faydasız işlerden ve boş sözlerden yüz çevirirler, zekâtı verirler, ırzlarını korurlar.²¹⁴ Emanetlere riayet ederler ve verdikleri sözlere sadıktırlar.²¹⁵ Yalancı şahitlikte bulunmazlar, Kur’an’ın emirlerine karşı duyarlıdırlar, lakayt davranmazlar.²¹⁶ Allah’tan başkasına dua etmezler, cana kıymazlar, zina yapmazlar.²¹⁷ Yine bunlar takva sahibidirler ki birçok âyetle cennet özellikle bu vasfa sahip müminlere müjdelenir.²¹⁸ Takvanın ise hadislerde, harama düşme korkusuyla mubah olan şeyleri dahi terk etmek anlamına geldiği²¹⁹ ve dolayısıyla üst düzey bir dinî hassasiyeti ifade ettiği görülmektedir. Mezkûr vasıflardan bir kısmı tüm Müslümanların sahip olması gereken temel özellikler olmakla birlikte bazıları da hayırlı işlerde öncü kabul edilenlerin niteliği görünümündedir.

²⁰⁶ Beyhakî, *el-Ba’su ve’n-Nuşûr*, 86 (No: 67).

²⁰⁷ Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki gavâmidî’t-tenzîl ve uyûni’l-ekâvîl fi vucûhi’t-te’vîl* (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1427/2006), 3/465.

²⁰⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/465; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, 6/265; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 3/680; Hayrettin Karaman v.dğr., *Kur’ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsîr* (Ankara: DİB Yayınları, 2007), 4/467.

²⁰⁹ el-Bakara 2/3, 4.

²¹⁰ el-Bakara 2/3; el-Mü’minûn 23/2, 9; el-Me’âric 70/23.

²¹¹ el-Furkân 25/63-64.

²¹² el-Bakara 2/3.

²¹³ el-Furkân 25/67.

²¹⁴ el-Mü’minûn 23/3-5; el-Me’âric, 70/24-25, 29,

²¹⁵ el-Mü’minûn 23/8; el-Me’âric 70/32.

²¹⁶ el-Furkân 25/72, 73; el-Me’âric 70/33.

²¹⁷ el-Furkân 25/68.

²¹⁸ Bk. el-A’râf 7/156; ez-Zâriyât 51/15-16; et-Tûr 52/17-18; en-Nebe 78/31.

²¹⁹ Bk. Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe, *el-Müsned*, thk. Âdil b. Yûsuf el-Gazâvî - Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Riyad: Dâru’l-Vatan, 1418/1997), 2/178 (No: 592).

Orta yolu tutanları (muktesid) “sâlih amelle kötü ameli birbirine karıştıranlar”²²⁰ olarak tanımlayan görüş dikkate alınırsa bu zümre de önemli olmakla birlikte söz konusu âyette konumuz açısından daha önemli olan “kendisine kötülük edenler” olarak isimlendirilen gruptur. Nitekim bunlar bazı farzları terk eden ve bazı haramları işleyen kimseler²²¹ olarak tanımlanmaları bakımından diğer sınıflar kadar dinî hassasiyetleri bulunmamakla birlikte hem ilgili âyete hem de onu izah eden rivayetlere göre İslâm ümmetinin bir parçası sayılmışlardır. Yine, kendilerine kötülük edip aşırı giden kulların Allah’ın rahmetinden umudunu kesmemesi gerektiğini ve onun günahların hepsini bağışlayacağını²²² bildiren âyetin de, müşrikler hakkında indiğine dair bazı rivayetler²²³ varsa da hem inkârcılar hem de Müslümanlar içerisindeki bütün asileri kapsadığı anlaşılmaktadır.²²⁴ Mezkûr âyetler ve bunlarla ilgili değerlendirmeler âhirette günahkâr Müslümanların cezalandırıldıktan sonra bağışlandığı muhtevaındaki hadislerle uyumludur. Dolayısıyla Kur’an-ı Kerim’de cehennemden çıkarılacak bir zümreden açıkça bahsedilmemiş olmasını, söz konusu hadislerle Kur’an arasında bir teâruz bulunduğu şeklinde yorumlayarak ilgili hadisleri bu zaviyeden zayıf sayan yaklaşım isabetli görünmemektedir. Nitekim daha önce de belirtildiği üzere Kur’an’da cehennemden çıkarılacağı bildirilen bir zümreden bahsedilmemesi, Kur’an’ın bunların varlığını reddettiği anlamına gelmese gerekir. Bu bakımdan konunun bir yönüyle hadislerin Kur’an karşısındaki konumu ve Kur’an’ı doğru anlama noktasında sahip olduğu etkiyle ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Mevzu bahis hadislerin, Kur’an’ın, inanç durumuna göre insanların âhirette karşılaşacakları mükâfat veya ceza konusundaki genel ifadelerini tahsis, mutlak ifadelerini takyid veya mücmel olanları tafsil ettiği söylenebilir. Bu örnek Yahyâ b. Kesîr’e (ö.129/746) isnat edilen “Sünnet Kur’an’a kâdîdir, Kur’an ise, sünnete kâdî değildir.”²²⁵ şeklindeki söz veya düşünce biçiminin doğruluk değeri açısından önemlidir. Bu ifade geleneksel Kur’an-sünnet ilişkisi dikkate alındığında maksadını aşan uç bir ifade gibi görünmekle birlikte yukarıda da işaret edildiği üzere temelde sünnetin Kur’an’ı tefsir edici özelliğine atıfta bulunduğu yönünde yorumlanmıştır.²²⁶ Öte yandan âhiret ahvali hakkındaki böyle

²²⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/465.

²²¹ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 3/680.

²²² ez-Zümr 39/53.

²²³ Buhârî, “Tefsîr”, 39/1 (No: 4810); Müslim, “İmân”, 193 (No: 122).

²²⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/102; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, 7/59; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 4/70.

²²⁵ Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân b. el-Fadl b. Behram ed-Dârimî, *Müsnedü’l-Dârimî (Sünenü’l-Dârimî)*, thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî (Riyad: Dâru’l-Muğnî, 1421/2000), “Mukaddime”, 49 (No: 593).

²²⁶ Bu sözün anlam sahası hakkında kapsamlı bilgi için bk. Muammer Erbaş, “‘Sünnet Kur’ân’a Kâdîdir’ Sözü’nün Teorik ve Pratik Değeri”, *Marife Dini Araştırmalar Der-*

bir meselede Hz. Peygamber’in kendi ictihadiyla söz söylemesi mümkün görünmemektedir.²²⁷ Dolayısıyla bu husus ona gayr-i metluv vahiy²²⁸ yoluyla bildirilmiş olmalıdır. Bu bakımdan konu “Bana Kur’an ile birlikte onun bir misli daha verildi.”²²⁹ hadisini veya Hz. Peygamber’e Kur’an ile birlikte hikmetin de verilmiş olduğu²³⁰ hususunu açıklar mahiyettedir.

Mevzu bahis olan rivayetlerin tevâtür düzeyine ulaşmıyor olmaları gerekçesiyle cehennemden kurtuluşun mümkün olduğu fikrinin temellendirilemeyeceği şeklindeki yaklaşım da²³¹ isabetli görünmemektedir. Nitekim tespit edilen rivayetler her ne kadar hadis usulü ilminin ölçütlerine göre mütevâtir haber seviyesine ulaşmamış olsalar da bunların sıhhat şartlarını taşıyor olmaları, cehennemde cezasını çektikten sonra buradan çıkarılacak mümin bir zümrenin varlığı hakkında bize açık bir kanaat vermektedir. İtikâdî meselelerde sadece mütevâtir haberin hüccet olabileceği yaygın bir bilgi olmakla birlikte haber-i vâhidin bu konularda delil olarak kullanılabileceği görüşü de birçok âlim tarafından savunulmuştur ve İslâm itikadının birçok meselesi haber-i vâhidlerle sabit olmuştur.²³² Öte yandan incelenen rivayetlere benzer başka rivayetler dikkate alındığında, tevâtür konusu yine tartışmaya açık olmakla birlikte cehennemden çıkış imkânının daha da pekişeceği düşünülebilir. Bu rivayetlerden birine göre Hz. Peygamber, kalpten inanarak Allah’tan başka ilah olmadığına şahitlik edenlerin cennete gireceğini insanlara müjdelemesini Ebû Hüreyre’ye (ö. 58/678) emretmiştir. Ebû Hüreyre öncelikle Hz. Ömer (ö. 23/644) ile karşılaşmış ve Hz. Ömer onun bu müjdeyi vermesine mani olmuştur. Daha sonra Hz. Peygamber’in yanına gitmişler ve Hz. Ömer bu müjdeyi vermeyi emredip emretmediğini O’na (s.a.s.) sormuştur. Hz. Peygamber’in “Evet.” demesi üzerine de “Yâ Resûlallah! Böyle yapma. Ben insanların buna güvenmesinden korkuyorum. Bırak onları amel etsinler.” demiştir. Hz.

gisi 7/2 (2007), 111-139.

²²⁷ Bu noktada Hz. Peygamber’in dinî konulardaki emirleriyle kendi reyiyile verdiği emirler arasında bağlayıcılık yönünden fark olduğunu gösteren rivayet hatırlanabilir. Bk. Müslim, “Fezâil”, 140 (No: 2362).

²²⁸ Gayr-i metluv vahiy, Resûlullah’tan (s.a.s.) gelen ve Allah’ın bizler hakkındaki muradını açıklamakla birlikte Kur’an gibi mu’ciz olmayan ve yine tilavet olunmayan fakat kıraat olunan haber olarak tanımlanmıştır. Bk. Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Dâru’l-Âfâki’l-Cedide, ts.), 1/96-97.

²²⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 28/410 (No: 17174); Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 6 (No: 4604).

²³⁰ en-Nisâ 4/113.

²³¹ Çağlayan, “Azabın Neliği ve Çıkış İmkânı”, 220.

²³² İtikâdî meselelerde haber-i vâhidlerin hücciyeti hususunda kapsamlı bilgi için bk. Ali Osman Koçkuzu, *Rivâyet İlimlerinde Haber-i Vâhitlerin İtikât ve Teşri Yönlerinden Değeri* (Ankara: DİB Yayınları, 1986), 139-152.

Peygamber de “O zaman insanları kendi hallerine bırakın.” buyurmuştur.²³³ Diğer bir rivayete göre de Hz. Peygamber Muâz b. Cebel’e (ö. 18/639), Allah’tan başka ilah olmadığına ve Muhammed’in onun Rasûlü olduğuna kalben tasdik ederek tanıklık eden herkesi Allah’ın mutlaka cehenneme haram kılacağını haber vermiştir. Bunun üzerine Muâz (r.a.) bu müjdeyi insanlara duyurup onları sevindirmek için Hz. Peygamber’den izin istemiş fakat o (s.a.s.), buna güvenecekleri endişesiyle izin vermemiştir. Muâz (r.a.) ölmek üzereyken sorumluluktan kurtulmak için bu hadisi insanlara aktarmıştır.²³⁴

Mevzu bahis rivayetler İslâm düşünce tarihinde erken dönemlerden itibaren tartışılan, büyük günah işleyenlerin (mürtekib-i kebîre) akıbeti meselesinin çözümünde de kanıt olarak kullanılmıştır. Bu noktada Mutezile, Hâriciyye ve Mürcie gibi çeşitli mezheplerin bazı fikirler ileri sürdükleri, Ehl-i sünnetin de birbiriyle oldukça zıt görünen bu fikirleri dengelemeyi hedeflediği görülmektedir.²³⁵ Ehl-i sünnet, günahkâr Müslümanların cehennemden çıkarılacağına dair rivayetleri, bu vasıftaki Müslümanların cehenneme girmelerinin imkânsız olmadığını göstermesi bakımından “İmân olduğu sürece isyan zarar vermez ve asi de olsa Müslüman hiçbir zaman cehenneme girmez.”²³⁶ diyen Mürcie aleyhine kullanmıştır. Ehl-i sünnet yine aynı rivayetleri Müslümanların cehennemden çıkma imkânını haber vermesi bakımından da tövbe etmeden ölen asi Müslümanların cehennemde ebediyen kalacağını düşünen Mutezileye karşı kullanmıştır.²³⁷

Şefaât meselesi de söz konusu rivayetlerin muhtevasıyla doğrudan ilgilidir. Kıyamet gününde peygamberlerin ve kendilerine izin verilen sâlih kulların müminlerin bağışlanması için Allah katında niyazda bulunması anlamındaki şefaât²³⁸, Mutezile ve Revâfız gibi çeşitli mezhepler tarafından reddedilse de Ehl-i sünnet düşüncesinde genel kabul görmüştür.²³⁹ Şefaatten bahseden bazı Kur’an âyetleri, iman sahiplerinin cehennemden çıkarılacağını bildiren rivayetlerle ilişkilendirilmiş ve bazı müminlerin cehenneme girdikten sonra haklarında şefaatin gerçekleşeceği ve böylece

²³³ Müslim, “İmân”, 52 (No: 31).

²³⁴ Buhârî, “İlim”, 49 (No: 128); Müslim, “İman”, 53 (No: 32).

²³⁵ Büyük günahları işleyenlerin durumuyla ilgili tartışmalar ve çeşitli mezheplerin görüşleri hakkında detaylı bilgi için bk. Ebû'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdülcebbar el-Hemedânî, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, tlk. Ahmed b. el-Hüseyn b. Ebû Hâşim (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1422/2001), 471-499; Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 135.

²³⁶ Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Saîd Şemsüddîn el-Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-derârî fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1401/1981), 1/117.

²³⁷ Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-derârî*, 1/117.

²³⁸ Mustafa Alıcı, “Şefaât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/411.

²³⁹ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 166.

bunların cehennemden kurtulacakları yorumu yapılmıştır.²⁴⁰ Esasen şefaât, incelenen rivayetlerin bazılarında kavram olarak da yer almaktadır ki²⁴¹ bu bakımdan yorum yoluyla kurulan bir ilişkiye gerek kalmamaktadır.

Tespit edilen rivayetlerin dinî emirlere karşı duyarsızlığı normalleştirmemesi ve Kur'an'ın ortaya koyduğu örnek Müslüman modeliyle uyumlu bir şekilde anlaşılması önem arz etmektedir. Bu noktada cehennemden çıkışın ölçütü olarak sunulan “hardal tanesi ağırlığında iman” ifadesi üzerinde durulmalıdır. Mezkûr ifade imanın azlığa ve çokluğa uygun mahiyette olduğunu göstermektedir ki bu mesele kelâm ilminde imanın artması ve eksilmesi başlığı altında tartışılmış ve farklı sonuçlara varılmıştır.²⁴² Söz konusu rivayetlerle birlikte konuyla ilgili ayetler de²⁴³ dikkate alındığında imanın artmayı ve eksilmeyi kabul eden bir doğası olduğu neticesine ulaşılabilir. Fakat azlık, çokluk, ağırlık, hafiflik gibi kavramların göreceli kavramlar olduğu gözden kaçmamalıdır. Bu asgarî iman düzeyinin ilk bakışta ve özellikle günümüzde kendini Müslüman olarak tanımlamakla birlikte amelî ve ahlâkî yükümlülükler bakımından özensiz bir tutuma karşılık geldiği zannedilebilir. Fakat yukarıda incelediğimiz hadislerden birinde cehenneme giden ve sonra buradan çıkarılanların namaz kılan, oruç tutan ve hacceden Müslümanlar olduğu bildirilmişti. Bu bakımdan söz konusu imanın neye tekabül ettiğine, bir başka ifadeyle sahibinin, ahlakî erdemler ve amelî yükümlülükler itibarıyla hangi düzeyde bulunduğu dair kesin bir bilgiye ulaşmak hem konunun dinin temel kaynaklarındaki işleniş tarzı nedeniyle hem de bizi çevreleyen fizik evrenin sınırlılıkları içerisinde mümkün görünmemektedir. Söz konusu belirsizliğin, kendisini Müslüman olarak tanımlayan bütün bireyleri âhiretteki durumları hakkında daima temkinli olmaya ve dinî ve ahlâkî yükümlülükler konusunda hassas davranmaya yönelttiği anlaşılmaktadır. Örnek Müslümanların kendilerini Allah'ın azabına karşı güvende hissetmediklerini bildiren Kur'an âyetinin²⁴⁴ bundan bahsettiği söylenebilir. İslâm inancında, özellikle Hristiyanlıkta olduğu gibi henüz bu dünyada mensuplarına bağışlandıklarının garantisini veren bir uygulama

²⁴⁰ Pezdevî, *Usûlü 'd-dîn*, 166.

²⁴¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 17/134-135 (No: 11077); Müslim, “İmân”, 306 (No: 185); İbn Mâce, “Zühd”, 37 (No: 4309).

²⁴² Sa'düddîn et-Teftâzânî, *Şerhu'l-'Aķâ'idî'n-Neseîyye*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, 1407/1987), 81; Emin Aşıkutlu, “Buhârî Döneminde (III/X. Asır) İmanla İlgili Yaklaşımlar ve Sahîh'inin İmân Bölümü Çerçevesinde Buhârî'nin İmân Yaklaşımı”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2000), 59-83; Süleyman Akkuş, “Ebû'l-Muîn en-Neseî'ye Göre Mahiyet, Artma ve Azalma Yönüyle İman”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2007), 69-89.

²⁴³ Örneğin bk. Âl-i İmrân 3/173; el-Enfâl, 8/2; et-Tevbe 9/124.

²⁴⁴ el-Me'âric 70/27.

veya din adamları topluluğu²⁴⁵ bulunmadığı için ilahî affa kavuşmak hususundaki bu temkinli tutum kaçınılmaz olmaktadır.

Müminlerin cehennemden çıkışının imkânı meselesinde farklı bir yaklaşım daha vardır. Buna göre onlar, kendilerine cennet müjdelenen mümtaz kimseler oldukları için, süresi veya sebebi ne olursa olsun, inkârcılar ve asiler için hazırlanmış olan cehenneme girmeleri uygun değildir.²⁴⁶ Bu bakış açısına göre söz konusu problemin çözümü şöyle bir yorumla mümkündür: İnananlardan tövbe etmeden ölen büyük günah sahipleri, eğer ilahî bağışlanma veya şefaât ile bağışlanacak bir durumdaysalar, azaba hiç girmeden küçük günah sahiplerinde olduğu gibi mağfiret olunacaklardır. Şayet affedilmeyip haklarında cehennem azabı takdir edilmiş bir durumda iseler de onlar iman dairesinden uzaklaşarak fâsık ve münâfık olmuşlardır ve böyle kullar için de zaten cehennem azabı ebedidir.²⁴⁷ Ne var ki tespit etmiş olduğumuz, cehenneme girdikten sonra affedilerek buradan çıkarılacak müminlerden bahseden hadislerin sahih ve ihticâca elverişli olmaları bakımından bu yorum isabetli görünmemektedir. Diğer yandan ilgili ayette Allah'ın azabından korkmanın seçkin Müslümanların özelliği olarak sunulması ve hemen akabinde bu azabın güvende olunacak bir azap olmadığının belirtilmesi²⁴⁸ inananların cehenneme girmesini uygun görmeyen bu yaklaşımın savunulabilir olmadığını göstermektedir.

Sonuç

Ehl-i sünnet düşüncesinde ve halk arasında kabul görmüş bir inanca göre Müslümanlar dünya hayatında İslâm dininin emir ve yasakları hususunda gerekli hassasiyeti göstermeseler de kalplerindeki tasdik sayesinde, önce girmiş olsalar bile sonunda cehennemden çıkarılacak ve cennete konulacaklardır. Yaptığımız taramalar neticesinde konu hakkında Ebû Saîd el-Hudrî, Câbir b. Abdillâh, Enes b. Mâlik, Abdullah b. Mes'ûd ve İmrân b. Husayn olmak üzere beş sahâbînin rivayetlerine ulaşılmıştır. Bunlar isnâdları ve metinleri yönüyle incelenmiş ve Ebû Saîd el-Hudrî'den nakledilen, üç farklı isnâda ve bazı metin farklılıklarına sahip rivayetlerin sahih olduğu görülmüştür. Aynı şekilde Enes b. Mâlik'in iki rivayetinin ve Abdullah b. Mes'ûd'dan gelen rivayetin de sahih olduğu belirlenmiştir. İmrân b. Husayn rivayeti ise hasen olarak değerlendirilmiştir. Cabir b. Abdillâh'tan nakledilen rivayetin, isnâdında yer alan Saîd b. Mühelleb isimli râvînin tanınmadığı yönündeki görüşler nedeniyle sıhhati sübut bulmamıştır. Fakat söz konusu

²⁴⁵ Konuyla ilgili kapsamlı bilgi için bk. Şinasi Gündüz (ed.), *Yaşayan Dünya Dinleri* (İstanbul: DİB Yayınları, 2007), 99, 109; Kürşat Haldun Akalın, "Hristiyanlığa Akartılmış Ritüeller Olarak İsis Kültündeki Vaftiz ve Günah Çıkartma Ayinleri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (2014), 63-73.

²⁴⁶ Çağlayan, "Azabın Neliği ve Çıkış İmkânı", 221.

²⁴⁷ Çağlayan, "Azabın Neliği ve Çıkış İmkânı", 221.

²⁴⁸ el-Me'âric 70/27.

râvî ile ilgili olumlu sayılabilecek başka değerlendirmeler ve rivayetin içerik olarak önceki rivayetlere uygun düşmesi dikkate alındığında bu rivayetin de en azından hasen li-gayrihî olarak kabul edilmesi mümkündür. Netice itibarıyla konu hakkında altı sahih, bir hasen ve bir de hasen li-gayrihî hadis bulunduğu belirlenmiş ve mevzu bahis inancın kaynağının Hz. Peygamber'in hadisleri olduğu fikrine ulaşılmıştır.

Söz konusu inancın Hz. Peygamber'in hadislerinde bir temeli bulunduğu görülmekle birlikte bu hadislerin İslâm dininin genel ilkeleri ve inanç, ibadet ve ahlâkî erdemler noktasında tâbilerine sunduğu ölçüler çerçevesinde anlaşılması önem taşımaktadır. Nitekim dinin temel amacı söz konusu alanlarda mensuplarını yetiştirerek örnek bireyi ve toplumu oluşturmak ve onların dünya ve âhiret saadetini temin etmektir. İlgili rivayetler bu hedefler göz ardı edilerek yorumlandığında âhiretteki durumları hakkında Müslümanlara güvence verdiklerinin düşünülmesi ve onları kulluk bilinci ve dinî yaşantı bakımından özensiz ve dikkatsiz bir tutuma sevk etmeleri ihtimal dâhilindedir. Esasen konunun dinin temel kaynaklarında işleniş şekli âhirete yönelik kesin ve garantici yaklaşımlara uygun görünmemektedir. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm ve hadisler Allah Teâlâ'nın büyük merhametine işaret etmekle ve buna kavuşacak kimselerin niteliklerini ilkesel olarak açıklamakla birlikte bu merhametin pratikte kimlere tahsis edileceği hususunun kesinlik arz etmediği anlaşılmaktadır. Zira özelde kimlerin ne düzeyde iman ettiği, bu imanın gereği olan amelleri hangi samimiyet düzeyinde yaptıkları ve bunların Allah katında kabul görüp görmediği hakkında kesin bir kanaate varmak, konunun metafizik ve göreceli/değişken boyutu nedeniyle mümkün değildir. Bu belirsizlik korku ve ümit (havf ve recâ) dengesini örnek Müslüman kimliğinin temel unsurlarından biri haline getirmektedir.

Kaynakça

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh eş-Şeybânî. *el-Müsned*. 50 Cilt. thk. Şuayb el-Arnaût v.dğr. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1416/1995.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh eş-Şeybânî. *Kitâbü'z-Zühed*. thk. Muhammed Abdüsselâm Şâhîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1420/1999.

Akalın, Kürşat Haldun. “Hristiyanlığa Aktarılmış Ritüeller Olarak İsis Kültündeki Vaftiz ve Günah Çıkartma Ayinleri”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (2014), 41-76.

Akkuş, Süleyman. “Ebû'l-Muîn en-Nesefî'ye Göre Mahiyet, Artma ve Azalma Yönüyle İman”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2007), 69-89.

Alıcı, Mustafa. “Şefaât”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/411-412. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Aşıkkutlu, Emin. “Buhârî Döneminde (III/X. Asır) İmanla İlgili Yaklaşımlar ve Sahîh'inin İmân Bölümü Çerçevesinde Buhârî'nin İmân Yaklaşımı”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2000), 59-83.

Aynî, Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *Meğâni'l-ahyâr fî şerhi esâmî ricâli Me'âni'l-âsâr*. 3 Cilt. thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1427/2006.

Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed. *el-Fark beyne'l-fırak*. thk. Muhammed Osman el-Huş. Kahire: Mektebetü İbn Sînâ, ts.

Basrî, Ebû Urve Ma'mer b. Râşid. *el-Câmi'*. (Abdurrezzâk es-San'ânî'nin *el-Musannef* ile birlikte). 2. Cilt. thk. Habîburrahmân el-A'zamî. Pakistan: el-Meclisü'l-İlmî/Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1403/1983.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn. *el-Ba'su ve'n-Nuşûr*. thk. Âmir Ahmed Haydar. Beyrut: Merkezü'l-Hidmât vel-Ebhâsi's-Sekâfiyye, 1406/1986.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'u's-sahîh*. Riyad: Dâru's-Selâm, 1999.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *et-Târîhu'l-kebîr*. 9 Cilt. thk. Hâşim en-Nedvî v.dğr. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, ts.

Çağlayan, Harun. “Azabın Neliği ve Çıkış İmkânı”. *Dini Araştırmalar* 16/43 (2013), 193- 223.

Çelik, Taha. “Ayet ve Hadisler Çerçevesinde Bir Genel Kabulün Tahlili: “Affi Olmayan Günahlar” Meselesi”. *Bilimname* 44/1 (2021), 131-161.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahman b. el-Fadl b. Behram. *Müsnedü'd-Dârimî (Sünenü'd-Dârimî)*. 4 Cilt. thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî. Riyad: Dâru'l-Muğnî, 1421/2000.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. Kahire: Dâru İbni'l-Cevzî, 1432/2011.

Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ahmed b. Abdillâh b. İshâk. *Hilyetü'l-evliyâ' ve tabakâtü'l-asfiyâ'*. 8 Cilt. thk. Sâmî Enver Câhîn. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1430/2009.

Erbaş, Muammer. “‘Sünnet Kur’an’a Kâdîdir’ Sözü’nün Teorik ve Pratik Değeri”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 7/2 (2007), 111-139.

Gündüz, Şinasi (ed.). *Yaşayan Dünya Dinleri*. İstanbul: DİB Yayınları, 2. Basım, 2007.

Hâkim en-Nisâburî. Muhammed b. Abdillâh. *el-Müstedrek ‘ale’s-Sahihayn*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-‘İlmiyye, 1411/1990.

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-Dimyâtî. Mit Ghamr: Dâru’l-Hüdâ, 1423/2003.

İbn Asâkir, Ebû’l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetullâh b. Abdullâh eş-Şâfiî. *Târîhu medîneti Dimaşk*. 80 Cilt. thk. Muhibbüddîn Ebû Saîd Ömer b. Garâme el-Amrevî. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1416/1996.

İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahmân. *el-Cerh ve’t-ta’dil*. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-‘İlmiyye, 1953.

İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahmân. *Tefsîru İbn Ebî Hâtîm*. 10 Cilt. thk. Es’ad Muhammed et-Tayyib. Sayda: el-Mektebetü’l-Asriyye, ts.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed. *el-Müsneid*. 2 Cilt. thk. Âdil b. Yûsuf el-Gazâvî - Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Riyad: Dâru’l-Vatan, 1418/1997.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed. *el-Musannef*. 26 Cilt. thk. Muhammed Avvâme. Cidde: Dâru’l-Kible/Dimaşk: Müessesetü Ulûmu’l-Kur’an, 1427/2006.

İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Tehzîbü’t-Tehzîb*. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1995.

İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Takrîbü’t-Tehzîb*. 2. Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-‘İlmiyye, 2. Basım, 1415/1995.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd. *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*. 8 Cilt. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Dâru’l-Âfâki’l-Cedîde, trs.

İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Kitâbu’s-Sikât*. 9 Cilt. thk. Seyyid Şerefüddîn Ahmed. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1395/1975.

İbn Kesîr, Ebû’l-Fidâ İmâdüddîn İsmail b. Ömer. *Tefsîru’l-Kur’ani’l-azîm*. Dimeşk/Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1994.

İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları-Dâru Sehnûn, 2. Basım, 1413/1992.

İbn Sa’d, Muhammed b. Sa’d b. Menî’ ez-Zührî. *Kitâbu’t-Tabakâti’l-kebîr*. 11 Cilt. thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetü’l-Hancî, 1421/2001.

İbnü’l-Ca’d, Ebû’l-Hasen Ali b. el-Ca’d b. Ubeyd el-Cevherî el-Bağdâdî. *Müsneidü İbni’l-Ca’d*. thk. Âmir Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü Nâdir, 1410/1990.

İbnü’l-Cevzî, Ebû’l-Ferec Cemalüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed, *Zâdû’l-mesîr fî ‘ilmi’t-tefsîr*. 8 Cilt. thk. Ahmed Şemsüddîn. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 3. Basım, 2009.

İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osmân b. Abdîrrahmân eş-Şehrezûrî. *'Ulûmu'l-hadîs*. thk. Nûruddîn İtrî. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsır/Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1406/1986.

İclî, Ahmed b. Abdillâh. *Ma'rîfetü's-sikât*. 2. Cilt. thk. Abdülalîm Abdülazîm el-Bestevî. Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1405/1985.

Kâdî Abdülcebbar, Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdülcebbar Ebû'l-Hasen el-Hemedânî. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*. thk. Ahmed b. el-Hüseyn b. Ebû Hâşim. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1422/2001.

Karaman, Hayrettin v.dğr. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 2007.

Kirmânî, Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Saîd Şemsüddîn. *el-Kevâkibü'd-derârî fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1401/1981.

Koçkuzu, Ali Osman. *Rivâyet İlimlerinde Haber-i Vâhitlerin İtikât ve Teşri Yönlerinden Değeri*. Ankara: DİB Yayınları, 1986.

Koçyiğit, Talat. "Kasden İnsan Öldürmenin Dindeki Hükümü". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34/1-4 (1993), 13-23.

Kutlu, Sönmez. "Mürcie". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/41-45. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Mizzî, Cemâlüddîn Ebu'l-Haccâc Yûsuf. *Tehzîbu'l-Kemâl fi esmâi'r-ricâl*. 35 Cilt. thk. Beşşâr Avvâd Marûf. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1403/1983.

Müslim, Ebû'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-sahîh*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları-Dâru Sehnûn, 2. Basım, 1413/1992.

Nesâî, Ahmed b. Şuayb. *es-Sünen*. Tsh. Ahmed Şemsüddîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009.

Nesâî, Ahmed b. Şuayb. *Kitâbu'd-Du'afâ ve'l-metrûkîn*. thk. Bûrân ed-Dannâvî-Kemal Yûsuf el-Hût. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1405/1985.

Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref. *el-Minhâc şerhu Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*. 18 Cilt. thk. Muhammed Beyyûmî. Kâhire: Dâru'l-Gaddî'l-Cedîd, 1429/2008.

Okuyan, Mehmet. "Cehennemden Çıkış Var mıdır?". *YouTube*. Yayın Tarihi 23 Eylül 2024.

<https://www.youtube.com/shorts/fG3Htix145s>

Özdemir, Veysel. "Cerh Ta'dîl İlminde Müttesâhil Âlimler ve Uygulamalarında Dikkat Edilmesi Gereken Hususlar". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (2014), 129-175.

Pezdevî, Ebû'l-Yûsr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm. *Usûlü'd-dîn*. thk. Hans Peter Linss. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, 1424/2003.

San'ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi'. *el-Musannef*. thk. Habîburrahman el-A'zamî. Pakistan: el-Meclisü'l-İlmî/Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1403/1983.

Şehrîstânî, Muhammed b. Abdilkerîm. *el-Milel ve'n-nihâl*. 3 Cilt. thk. Ahmed Fehmî Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, 2. Basım, 1413/1992.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*. 26 Cilt. Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Kahire: Dâru Hicr, 1422/2001.

Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme. *Şerhu müşkili'l-âsâr*. 16 Cilt. thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415/1994.

Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleyman b. Dâvûd b. el-Cârûd. *el-Müsne'd*. 4 Cilt. thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî. Mısır: Dâru Hicr, 1419/1999.

Teftâzânî, Sa'düddîn. *Şerhu'l-'Aķā'idî'n-Neseḫiyye*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, 1407/1987.

Tirmizî, Muhammed b. İsâ b. Sevre. *Câmi'u't-Tirmizî*. Riyâd: Dâru's-Selâm, 1999.

Toprak, İbrahim. *Cennet ve Cehennem Ebediliği*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.

Tunçbilek, Hasan Hüseyin. "İslâm Düşüncesinde Cehennem ve Cehennem Azabının Ebediyeti ve Fenası Problemi". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2006), 15-33.

Uğur, Mücteba. *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*. Ankara: TDV Yayınları, 1992.

Yavuz, Yusuf Şevki. "A'râf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/259. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

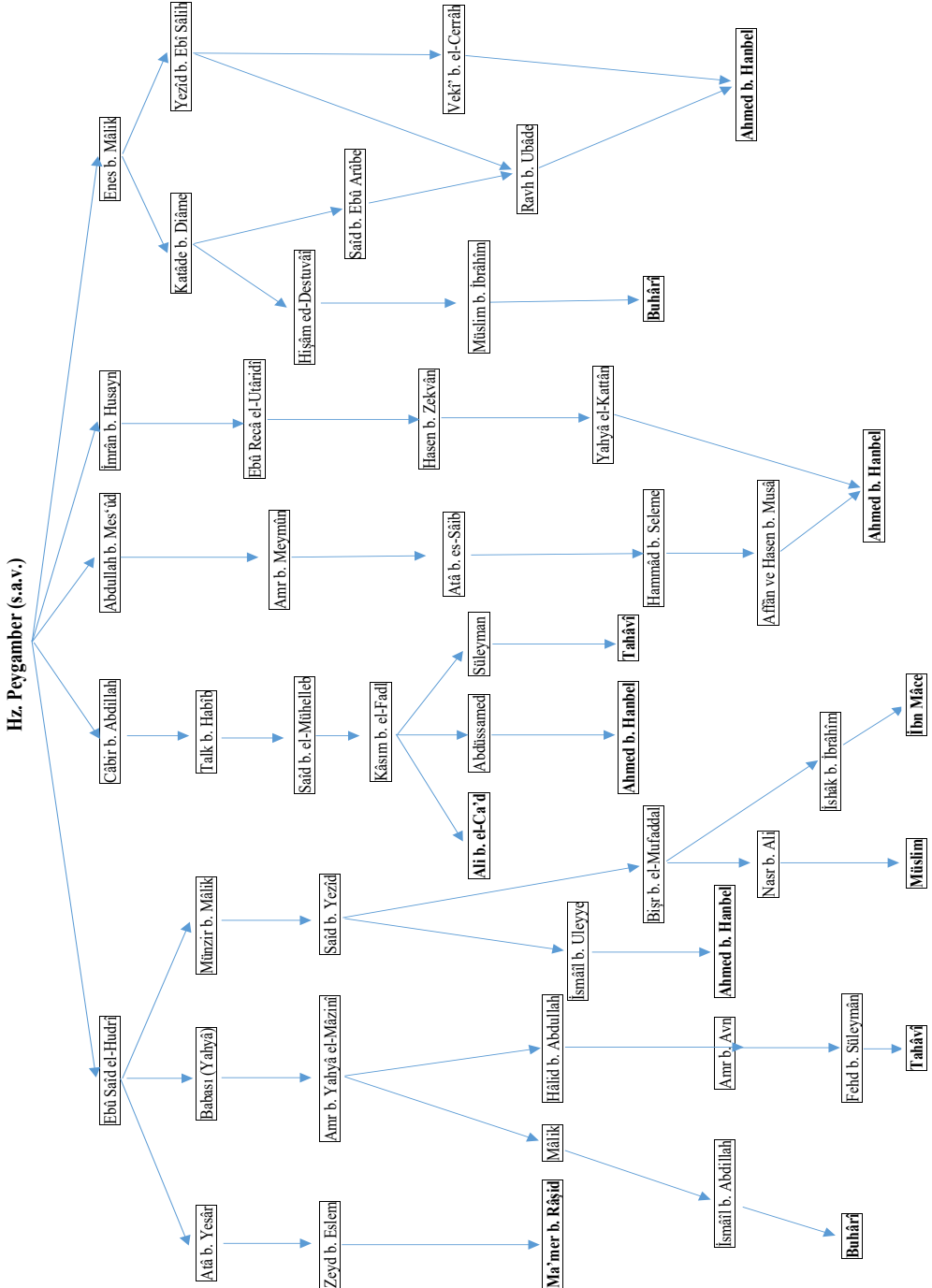
Zehebî, Muhammed b. Ahmed. *Mizânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*. 4 Cilt. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1382/1963.

Zehebî, Muhammed b. Ahmed. *el-Kâşif fî marifeti men lehû rivâyetün fi'l-kütübî's-sitte*. thk. Muhammed Avvâme, Ahmed Muhammed Nemr el-Hatîb. Cidde: Dâru'l-Kıble li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye/Müessesetü Ulûmi'l-Kur'an, 1992.

Zehebî, Muhammed b. Ahmed. *el-Muğnî fi'd-du'afâ*. 2 Cilt. thk. Nûruddîn İtır. Katar: İdâratu İhyâi't-Turâsi'l-İslâmî, ts.

Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidî't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1427/20

Ek Tablo 1. Cezasını Çeken Müminlerin Cehennemden Çıkarılacakları Muhtevasına Sahip Rivayetlerin İsnâd Şeması



Ek Tablo 2. Cezasını Çeken Müminlerin Cehennemden Çıkarılacaklarını Bildiren Rivayetlerin Muhteva Tablosu

Rivayetleri Nakleden Sahâbîler					
	Ebû Saîd el- Hudrî	Câbir b. Abdillâh	Abdullah b. Mes'ûd	İmrân b. Husayn	Enes b. Mâlik
Rivayetlerde Yer Alan Temel İçerikler					
Cehennemden çıkarılacakların namaz kılan, oruç tutan ve hacceden kimseler olmaları	Ma'mer b. Râşid				
Cehennemden çıkışı sağlayan imanın asgarî düzeyi (Hardal tanesi/i/zerre ağırlığına)	Ma'mer b. Râşid Buhârî				Buhârî
Cehenneme girişin işledikleri günahlar sebebiyle olduğu	Ahmed b. Hanbel Müslim İbn Mâce	Ali b. el-Ca'd			
Cehennemden çıkarılanların cennet nehirlerinde (hayevân/hayâ/hayât) yıkanmaları	Ahmed b. Hanbel Buhârî, Müslim İbn Mâce		Ahmed b. Hanbel		
Cennette cehennemlikler olarak isimlendirilmeleri			Ahmed b. Hanbel	Ahmed b. Hanbel	Ahmed b. Hanbel
Cehennemden Hz. Peygamber'in şefaati ile çıkarılacakları	Ahmed b. Hanbel Müslim İbn Mâce			Ahmed b. Hanbel	
Cehennemden çıkarılacakların "Lâ ilâhe illallâh" diyen kimseler olmaları					Buhârî

İ'râbın Anlama Etkisi: 'Her İnsanın Bir Karîn'i Vardır' Rivayeti Özelinde Bir İnceleme*

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 31 Mayıs 2025 Kabul Tarihi: 5 Eylül 2025

✉ **Fatih Mehmet Yılmaz**

Doç. Dr./ Associate Professor
Hitit Üniversitesi / Hitit University
İlahiyat Fakültesi / Faculty of Divinity
<https://ror.org/01x8m3269>
<https://orcid.org/0000-0002-5416-3986>
fatihmehmetilmaz@hitit.edu.tr

Öz

Peygamberler nübüvvet görevleri gereği tebliğ, sıdk, emânet ve fetânet özelliklerinin yanı sıra ismet sıfatı ile de vasıflandırılmış ve bu son nitelikle dini insanlara ulaştırma konusunda her türlü hatadan korunmuşlardır. Allah Resûlü'nün (s.a.s.) sözü edilen niteliği haiz oluşu inanç esasları arasında zikredilmiş ve dolayısıyla şeytanın ona musallat olamayacağı belirtilmiştir. Kur'ân-ı Kerîm, Hz. Peygamber'in ilgili vasfına vurgu yaparak bu yöndeki ithamlara yanıt vermiş, Hz. Peygamber de "Sizden hiç kimse yoktur ki onun meleklerden ve cinden yoldaşı olmasın." buyurmuş, bunun üzerine sahâbe, "Senin de mi ey Allah'ın Resûlü?" diye sorunca, *وأنا إلا أن الله أعانني عليه فأسلم* cevabını vermiştir. Ancak söz konusu beyanda yer alan "أسلم" kelimesinin, Resûl-i Ekrem tarafından mercii belirtilmeksizin dile getirilmesi sebebiyle i'râbının hem fethalı hem de zammeli haliyle kayıt altına alınması sözü edilen fiilin farklı anlamlar kazanmasına neden olmuştur. İnceleme konumuzu teşkil eden mezkûr haber bazı konu ve lafız farklılıklarıyla birçok kaynakta tahrîc edilmesine rağmen bu çalışmada Kütüb-i Tis'a'da bulunan "Her insanın bir karîn'i vardır" rivayetleri, metinlerinde zikredilen "أسلم" kelimesinin "fetha" ve "zamme" ile okunuşlarına göre gruplandırılarak sened ve her iki i'râba göre kazandığı anlam itibarıyla da metin tahliline tabi tutulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Hz. Peygamber, Anlam, Karîn, İ'râb.

* Bu makale CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

The Effect of I'râb on Meaning: An Investigation on the Narration 'Every Human Being Has a Karīn'*

Research Article

Received: 31 May 2025 Accepted: 5 September 2025

Abstract

Prophets were characterised with the attributes of ismaat in addition to the attributes of notification, sincerity, emânet and fathânet as a requirement of their prophetic duties, and with this last attribute, they were protected from all kinds of mistakes in conveying the religion to people. The fact that the Messenger of Allaah possessed the aforementioned qualities was mentioned among the principles of belief, and therefore it was stated that Satan could not possess him. The Holy Qur'an responded to these accusations by emphasising the Prophet's relevant qualities, and the Prophet said, 'There is no one among you who does not have a companion from angels and jinn.' When the Companions asked, 'Is it you too, O Messenger of Allah?', he replied, 'وأنا إلا أن الله أعانني عليه فأسلم'. However, since the word 'أسلم' in the statement in question was uttered by the Messenger of Allah without specifying the authority, its i'râb was recorded both with "fatha" and "zamma", which caused the word in question to acquire different meanings. Although the aforementioned news, which constitutes the subject of our study, has been narrated in many sources with some differences in subject matter and wording, in this study, the narrations of 'Every human being has a karīn in the Qutub al-Tis'a have been grouped according to the pronunciation of the word 'أسلم' with "fatha" and "zamma" in their texts and have been subjected to textual analysis in terms of the sened and the meaning it gains according to both i'râb.

Keywords: Hadith, Prophethood, Meaning, Karīn, I'râb.

* This article is published under the CC BY-NC 4.0 licence.

Summary

The effects of sarf, which refers to the structure of the word and the changes that occur in it, and i'râb, which complements it and is defined as the movement of the last letters of the words in accordance with their position, on the meaning is an irrefutable reality. In this context, recording the narrations free from all kinds of mistakes, including the use of alliteration and punctuation marks, is of vital importance for the correct understanding of the Prophet's messages. This is because i'râb can often change the meaning of words. For this reason, being familiar with the Arabic language and i'râba was considered among the basic dynamics of comprehending hadiths properly, and since the early periods of Islam, intensive efforts have been made to ensure that the text is transmitted in accordance with the original, as well as the importance given to the isnad. Efforts related to language, which has been an important instrument for the understanding of religious news since the early ages, have also been mentioned among them. The word 'أسلم' in the hadith 'Every human being has a karîn/shaytan...', which expresses the protection of the Messenger of Allah (s.a.s.) in communicating the religion due to the quality of ismaḡah, which leads prophets to good deeds and keeps them away from evil deeds, is also worth analysing in this respect. In this context, the word was recorded with both 'fetha' and 'zamme' and accordingly acquired different meanings. The narration that constitutes the subject of the research, '... Every human being has a karîn...', is narrated with some wording differences by Ahmad b. Hanbal al-Musnad, al-Sunan by al-Dārimī, al-Sahīh by Muslim, al-Jāmi' by al-Tirmidhi, and al-Sunan by al-Nasā'ī. It is also reported in al-Musnad by Bez-zār and Abū Ya'lā, al-Sahīh by Ibn Hudaymah and Ibn Hibbān, al-Mu'jam al-kabīr, al-Mu'jam al-awsat and al-Mu'jam al-sagīr by Tabarānī. However, in order not to exceed the dimensions of an article, the study is limited only to the works of Qutub al-Tis'a. In the study, firstly, the narrations in the Qutub al-Tis'a on the subject were grouped according to the reading of the verb 'أسلم' with "fatha" and "zamma" in their texts, and the relevant text was analysed in terms of its meaning according to the sene and both i'râb. The word 'أسلم' in the narration we have researched is reported in the works of Ahmad b. Hanbal, al-Dārimī, Muslim, and al-Nasā'ī in the mâzi mâzi form from the chapter of if'āl. In this context, the hadith on the subject was narrated from four different Companions in three different forms. The first one is narrated from Ibn 'Abbās and Ibn Mas'ūd that the Prophet said, 'There is no one among you who does not have a companion from angels and jinn', to which the Companions replied, "Me too, O Messenger of Allah! However, Allah helped me and he became a Muslim and now he does not instil anything but good in me."; the second one was narrated from Cābir b. 'Abdullah that the Messenger of Allah (s.a.s) said, 'Do not enter the houses of women who do not have wives with them. Do not enter the houses of women who do not have husbands with them, for the devil circulates in the veins of any of you as blood circulates in the veins of any of you.' When asked, 'Does the same apply to you, O Messenger of Allah?' he replied, 'It is the same for me. But Allaah helped me and he became a Muslim.'; another one was from Hadrat 'A'isha, who said, 'The Messenger

of Allaah left me one night and went out. When he returned, he saw my behaviour towards him and said, ‘What is wrong with you, ‘A’isha! Are you jealous?’ He asked me, ‘What is wrong with me?’ When the Messenger of Allah (s.a.s.) said, ‘Is it your devil?’ I asked, ‘O Messenger of Allah, is there a devil with me?’ When he replied, ‘Yes,’ I asked, ‘Is there a devil with every human being?’ He replied, ‘Yes,’ and I replied, ‘Is there a devil with you?’ The Messenger of Allah (s.a.s.) said, ‘Yes,’ and I replied, ‘Is it with you too?’ The Messenger of Allah (s.a.s.) said, ‘Yes! The Messenger of Allah, may Allah bless him and grant him peace, said, ‘Yes, but my Lord helped me against him and he became a Muslim. The majority of the narrators read and transmitted the verb **أسلم** in the narration that constitutes the subject of our examination, but Ibn ‘Uyayna brought up for the first time the necessity of the word being zammal and stated that it means ‘I will be safe and secure from him’, and even stated that those who recorded the word in fath form distorted the meaning of the hadith.

Giriş

Kelimenin yapısı ve onda meydana gelen değişiklikleri ifade eden sarf¹ ile onu tamamlayan² ve sözcüklerin son harflerinin bulunduğu konuma uygun bir şekilde harekelenmesi şeklinde tanımlanan i'râbın³ anlama etkileri reddedilemez bir gerçekliktir.⁴ Bu bağlamda rivayetlerin hareke ve noktalama işaretleri dâhil her türlü hatadan uzak biçimde kayıt altına alınması, Hz. Peygamber'in verdiği mesajların doğru anlaşılabilmesi adına hayati önemi haizdir. Zira i'râb çoğunlukla kelimelerin anlamlarını değiştirebilmektedir.⁵ Bu sebeple Arap diline ve i'râba vâkıf olmak hadisleri usulüne uygun bir şekilde kavramanın temel dinamikleri arasında sayılmış,⁶ İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren isnada verilen ehemmiyetin yanı sıra metnin de aslına uygun bir şekilde rivayetini sağlamak için yoğun çabalar harcanmıştır. İlk devirlerden itibaren dinî haberlerin anlaşılması konusunda önemli enstürüman özelliği taşıyan dil ile ilgili çabalar da bunlar arasında zikredilmiştir.⁷ Peygamberleri hayırlı işlere sevk eden ve kötülüklerden uzaklaştıran ismet vasfı (Allah'ın koruması)⁸ dolayısıyla Allah Resûlü'nün (s.a.s.) dinin tebliği hususunda⁹ korunmuşluğunu ifade eden "Her insanın bir karîn'i vardır..." hadisinde yer alan "أسلم" kelimesi de bu açıdan incelenmeye değerdir. Bu bağlamda ilgili fiil hem "fetha" hem de "zamme" ile kaydedilmesi sebebiyle farklı anlamlar kazanmıştır. İ'râbın anlama etkisi çerçevesinde inceleme konusu yaptığımız rivayet özelinde müstakil bir çalışma da tespit edilememiştir.

¹ Abdullah b. Yûsuf el-Cüdey', *el-Minhâcü 'l-muhtasar fî ilmi 'n-nahv ve 's-sarf* (Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1428/2007), 21.

² Muhammed b. Sâlih el-Useymin, *Şerhu elfiyyeti İbn Mâlik* (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1434), 1/19.

³ Cemil Alûş, *el-İ'râb ve 'l-binâ dirâsetün fî nazariyyeti 'n-nahvi 'l-Arabî* (Beyrut: Müessesetü'l-Câmia, 1417/1997), 21.

⁴ Fazlullah en-Nûr Ali, "el-İ'râb ve eseruhü fi 'l-ma'nâ", *Mecelletü 'l-Ulûmi 'l-İnsâniyye ve 'l-İktisâdiyye* 1 (2012), 34.

⁵ Useymin, *Şerhu elfiyyeti İbn Mâlik*, 1/19.

⁶ Meccüddîn Ebû's-Seâdât Mübârek b. Muhammed İbnü'l-Eşîr el-Cezerî, *Câmiu 'l-usûl fî ehâdisi 'r-resûl*, thk. Abdülkâdir el-Arnaût (y.y.: Mektebetü Dâri'l-Beyân, 1389/1969), 1/37.

⁷ Salih Özer, *Rivayet Kültürünü Anlamak* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020), 154.

⁸ Ebû'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ el-Hüseynî el-Kefevî, *el-Külliyât* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1419/1998), 645.

⁹ Ömer Süleymân el-Aşkar, *er-Rûsul ve 'r-risâlat* (Küveyt: Mektebetü'l-Felâh, 1410/1989), 97.

Araştırma konusunu teşkil eden, "...Her insanın bir karîn'i¹⁰ vardır..." şeklinde nakledilen rivayet bazı lafız farklılıklarıyla Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *el-Müsne'd*,¹¹ Dârimî'nin (ö. 255/869) *es-Sünen*,¹² Müslim'in (ö. 261/875) *es-Sahîh*,¹³ Tirmizî'nin (ö. 279/892) *el-Câmi'*¹⁴ ve Nesâî'nin

¹⁰ Karîn kavramı Kur'ân-ı Kerim'de, inkârcı insan, şeytan ve melek türünden arkadaş anlamlarında kullanılmıştır. Nitekim Mucâhid b. Cebr, cennetliklerin kendi aralarında konuşmalarından ve onlardan birinin ölümden sonra hayatın olup olmayacağına dair kinayeli bir sual yönelten ve neredeyse kendisini de helâka sürükleyecek arkadaşından bahsettiği, "...Benim bir arkadaşım vardı..." âyetinde yer alan "karîn" kelimesinin "şeytan" anlamına geldiğini söylemiş, yine "Onların yanlarına bazı arkadaşlar verdik de bunlar, önllerinde ve arkalarında bulunanları onlara şirin gösterdiler..." beyanında zikredilen "kurenâ" sözcüğünün de "şeytanlar" için kullanıldığını ifade etmiştir. Ayrıca "Yandaşı, 'Rabbim! Onu ben azdırmadım, o kendisi apaçık bir sapıklık içinde idi' der." âyetinde bulunan "karînühü" kelimesinin de şeytan anlamına geldiği belirtilmiştir. Bu bağlamda araştırma konumuzu teşkil eden rivayette yer alan "karîn" kelimesine yönelik bazı açıklamalar yapılsa da mezkûr sözcüğün "şeytan" manasında olduğu beyan edilmiştir. İlgili ayet ve açıklamalar için bk. en-Nisâ 4/38, es-Saffât 37/51, Fussilet 41/25, ez-Zuhruf 43/36, Kâf 50/27; Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *Tefsîru Abdürrezzâk*, thk. Muhammed Abduh (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1999), 3/230; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kâhire: Dâru Hicr, 1422/2001), 20/41°; Ebû İshâk Ahmed es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, thk. Ebû Muhammed b. Âşûr (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1422/2002), 8/145; Ebû'l-Muzaffer es-Semânî Mansûr b. Muhammed b. Abdülcebbar et-Temîmî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, thk. Ebû Bilâl Guneym b. Abbâs b. Guneym (Riyâd: Dâru'l-Vatan, 1418/1997), 4/399; Hüseyin b. Mahmûd b. Hasan ez-Zeydânî, *el-Mefâtîh fî şerhi'l-Mesâbîh*, thk. Nûreddîn Tâlib v.dğr. (Küveyt: Dâru'n-Nevâdir, 1433/2012), 1/157; Ebû'l-Ferec Zeynüddîn İbn Receb el-Hanbelî, *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Mahmûd b. Şa'bân b. Abdülmaksûd - Muhyiddîn Abdülhâlık eş-Şâfiî - İbrâhîm b. İsmâîl el-Kâdî v.dğr. (Medîne: Mektebetü'l-Gurabâ el-Eseriyye, 1412/1996), 3/124; Muhammed Abdülâtîf Abdülazîz İbn Melek, *Şerhu mesâbihi's-sünne li'l-İmâm el-Begavî*, thk. Nureddîn İtr v.dğr. (yy.: İdâretü's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1433/2012), 1/84; Ali b. Sultân Muhammed el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtîh şerhu Mişkâtü'l-mesâbîh* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1414/1994), 1/244; Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-meânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-azîm ve ş-seb'i'l-mesânî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994), 13/335; Muhammed b. Abdullah el-Hererî, *el-Kevkebî'l-vehhâc şerhu Sahîhi'l-Müslim* (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1430/2009), 25/451; Mûsâ Şâhîn Lâşîn, *Fethu'l-mün'im şerhu Sahîhi'l-Müslim* (Kâhire: Dâru's-Şurûk, 1423/2002), 10/425.

¹¹ Ahmed b. Hanbel b. Hilâl b. Esed eş-Şeybânî, *el-Müsned* (Kâhire: Müessesetü Kurtuba, ts.), 1/257 (No. 2323), 397 (No. 3779), 401 (No. 3802), 460 (No. 4392), 3/309 (No. 14364), 6/115 (No. 24889).

¹² Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân b. Fazl b. Berâm ed-Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, thk. Hüseyin Selîm Esedü'd-Dârânî (Riyâd: Dâru'l-Muğnî, 1421/2000), "Rikâk", 25, 66.

¹³ Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), "Sıfatü'l-münâfikîn", 69, 70.

¹⁴ Ebû İshâ Muhammed b. İshâ b. Sevre et-Tirmizî, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Mısır: Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî,

(ö. 303/915) *es-Sünen*'inde¹⁵ tahrîc edilmiştir. Ayrıca ilgili nakil Bezzâr (ö. 292/905)¹⁶ ve Ebû Ya'lâ'nın (ö. 307/919)¹⁷ *el-Müsne'd*, İbn Huzeyme (ö. 311/924)¹⁸ ve İbn Hibbân'ın (ö. 354/965)¹⁹ *es-Sahih*, Taberânî'nin (ö. 360/971) *el-Mu'cemü'l-kebir*;²⁰ *el-Mu'cemü'l-evsat*²¹ ve *el-Mu'cemü's-sağîr*²² isimli eserlerinde de yer almıştır. Ancak çalışma, bir makalenin boyutlarını aşmaması adına sadece Kütüb-i Tis'a eserleriyle sınırlandırılmıştır. Çalışmada ilk olarak mevzuyla dair Kütüb-i Tis'a'da bulunan rivayetler, metinlerinde zikredilen “أَسْلَمَ” fiilinin “fetha” ve “zamme” ile okunuşlarına göre gruplandırılarak sened ve her iki i'râba göre kazanacağı anlam itibarıyla ilgili metin tahlil edilmiştir.

1. Sened Tahlili

1.1. “أَسْلَمَ” Kelimesinin İf'âl Bâbından Malum Mâzi Fiil Olarak Tahrîci

Araştırdığımız rivayette yer alan “أَسْلَمَ” kelimesi Ahmed b. Hanbel, Dârimî, Müslim ve Nesâî'nin eserlerinde if'âl bâbından malum mâzi fiil kiipiyle nakledilmiştir. Bu bağlamda konuyla alakalı hadis dört ayrı sahâbiden üç farklı formda aktarılmıştır. Bunlardan ilki İbn Abbâs (ö. 68/687-88) ve İbn Mes'ûd'dan (ö. 32/652-53) nakledilen Hz. Peygamber'in, “Sizden hiç kimse yoktur ki onun meleklerden ve cinden yoldaşı olmasın.” buyurmasına karşılık sahâbenin, “Senin de mi ey Allah'ın Resûlü?” sorularına “Benim de. Ancak Allah bana yardım etti de o Müslüman oldu ve artık bana

1397/1977), “Radâ”, 17.

¹⁵ Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Alî el-Horasânî en-Nesâî, *el-Müctebâ*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Haleb: Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, ts.), “İşretü'n-nisâ”, 4.

¹⁶ Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdülhâlık el-İtkî el-Bezzâr, *Müsne'dü'l-Bezzâr*, thk. Âdil b. Sa'd (Medîne: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1420/2009), 5/254 (No. 1871).

¹⁷ Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ, *Müsne'dü Ebî Ya'lâ el-Mevsilî*, thk. Hüseyin Selim Esed (Dimeşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1406/1986), 9/77 (No. 5143).

¹⁸ Ebû Bekir Muhammed b. İshâk b. Huzeyme, *Sahihu İbn Huzeyme*, thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1400/1980), 1/330 (No. 658), 2/149 (No. 1093).

¹⁹ Alâüddîn Ali b. Balabân, *el-İhsân fî takrîbi Sahihi İbn Hibbân* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1412/1991), 41/326 (No. 6416), 14/327-328 (No. 6417).

²⁰ Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, thk. Hamdî Abdülmecîd es-Silefi (Kâhire: Mektebetü İbn Teymiye, ts.), 1/187 (No. 494), 1/288 (No. 476), 7/309 (No. 7222), 10/218 (No. 10522), 12/110 (No. 12620), 20/421 (No. 1017).

²¹ Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, thk. Târik b. İvazullâh b. Muhammed - Ebû'l-Fazl Abdülmuhsin b. İbrâhîm el-Huseynî (Kâhire: Dâru'l-Harameyn, 1415/1995), 3/93 (No. 2593), 4/67 (No. 3627), 9/14 (No. 8984).

²² Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü's-sağîr*, thk. Muhammed Şekûr Mahmûd el-Hâc Emîr (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1405/1985), 1/288 (No. 476).

hayırdan başka bir şey telkin etmez.”²³; ikincisi Câbir b. Abdullah’tan (ö. 78/697) rivayet olunan Allah Resûlü’nün (s.a.s.), “Yanında eşleri olmayan kadınların evlerine girmeyin. Zira şeytan herhangi birinizin damarında kanın dolaştığı gibi dolaşır.” açıklamasına, “Senin için de aynı şey geçerli mi Ey Allah’ın Resûlü?” sualine, “Benim için de aynı durum söz konusu. Fakat Allah Teâlâ bana yardım etti de o Müslüman oldu.”²⁴; bir diğeri de Hz. Âişe’den (ö. 58/678) gelen, “Allah Resûlü (s.a.s.) bir gece yanımdan ayrılıp dışarı çıkmıştı. Ben de bundan dolayı onu kıskanmıştım. Döndüğünde ona karşı tavrımı görünce, ‘Neyin var Âişe! Kıskandın mı?’ diye sordu ben de ‘Neyim olacak! Benim gibi biri senin gibi birini kıskanmaz mı?’ diye cevap vermiştim. Allah Resûlü (s.a.s.), ‘Şeytanın mı geldi?’ buyurunca, ‘Ey Allah’ın Resûlü! Benimle birlikte şeytan mı var?’ sualini yöneltti. ‘Evet.’ yanıtını alınca bu sefer, ‘Peki, her insanla birlikte şeytan var mıdır?’ dedim. O (s.a.s.), ‘Evet.’ yanıtını verdi ben, ‘Seninle de mi Ey Allah’ın Resûlü?’ şeklinde karşılık verdim. Resûl-i Ekrem de ‘Evet! Ama Rabbim ona karşı bana yardım etti de o Müslüman oldu.’ buyurdu.”²⁵ beyanını ihtiva eden rivayetlerdir.

1.1.1. Ahmed b. Hanbel Rivayetleri

Konuyla alakalı *el-Müsned*’de İbn Abbâs, İbn Mes’ûd, Câbir b. Abdullah ve Hz. Âişe’den altı ayrı senedle tahrîc edilen rivayetlere yer verilmiştir. Bunları şu şekilde sıralayabiliriz:

1.1.1.1. İbn Abbâs Rivayeti²⁶

Osman b. Muhammed > Cerîr > Kâbûs > Babası > İbn Abbâs.

Senedde yer alan ravilerle ilgili değerlendirmeler şu şekildedir:

Osman b. Muhammed (ö. 239/853)

Ravi Osman hakkında sika²⁷ ve sadûk²⁸ şeklinde değerlendirmelerde bulunulmuştur.

²³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/257, 1/397, 401, 460; Dârimî, “Rikâk”, 25; Müslim, “Sıfatü’l-münâfikîn”, 69.

²⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/309.

²⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/115; Müslim, “Sıfatü’l-münâfikîn”, 70; Nesâî, “İş-retü’n-nisâ”, 4.

²⁶ لَيْسَ مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا وَقَدْ وَكَّلَ بِهِ قَرِيْنُهُ مِنَ الشَّيَاطِينِ قَالُوا وَأَنْتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ نَعَمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَعَانَنِي عَلَيْهِ فَأَسْلَمْتُ Bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/257.

²⁷ Ebû’l-Hasen Ahmed b. Abdullah b. Sâlih el-İclî, *Ma’rifetü’s-sikât min ricâl-i ehli’l-ilm ve’l-hadis ve mine’d-duafâi ve zikru mezâhibihim ve ahbârihim*, thk. Abdülalîm Abdülazîm el-Bestevî (y.y.: b.y., ts.), 2/031; Ebû Muhammed Abdurrahman b. Ebû Hâtîm er-Râzî, *el-Cerh ve’l-ta’dîl* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1271/1952), 6/167-168; Ebû’l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbü’l-kemâl fî esmâi’r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1408/1987), 19/481.

²⁸ İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerh*, 6/167-168.

Cerîr [b. Abdülhamîd] (ö. 188/803)

Kûfeli muhaddislerden Cerîr'in sika²⁹ ve sadûk olduğu belirtmiştir.³⁰

Kâbûs [b. Ebû Zibyan] (ö. ?)

İclî'nin (ö. 261/875) Kâbûs'u ta'dîl terimlerinden lâ be'se bih ile betimlemesine rağmen³¹ İbn Sa'd (ö. 230/845) ve Yahya b. Maîn (ö. 233/848) onu zaîfû'l-hadîs diye tanıtmışlar ve naklettiği hadislerin delil olarak kullanılmamayacağı ifade etmişlerdir. Ayrıca Abdurrahman b. Mehdî'nin (ö. 198/813-14) de kendisinden rivayette bulunmadığı belirtilmiştir.³² İbn Hibbân da Kâbûs'un hafızasının kötü olduğu, babasından aslı olmayan nakillerde bulunduğu ve mürselleri merfû, mevkufları ise müsned yaptığı yönünde açıklamalarda bulunmuştur.³³

Babası [Ebû Zibyan] (ö. 96/714)

Ebû Zibyan pek çok münekkit tarafından sika diye vasıflanmış³⁴ ve ona *es-Sikât* isimli eserde de yer verilmiştir.³⁵

İbn Abbâs

Müksirûn sahâbîler arasında yer alan İbn Abbâs,³⁶ Allah Resûlü'nün (s.a.s.) dini iyi bir şekilde kavrama yönündeki³⁷ duasını almış ve yetkinliği sebebiyle "tercümânü'l-Kur'ân" diye adlandırılmıştır.³⁸

İlgili senedde yer alan ravi Kâbûs nedeniyle söz konusu hadis zayıf şeklinde nitelenebilir. Nitekim Şuayb el-Arnaût (ö. 2016) da muhtemelen diğer tarikleri dikkate alarak sözkonusu rivayetin hasen li-gayrih olduğu belirtmiştir.³⁹

1.1.1.2. Abdullah b. Mes'ûd Rivayeti (I)⁴⁰

Esved b. Âmir > Süfyân b. Saîd es-Sevrî > Mansûr > Sâlim b. Ebû'l-Ca'd > Babası > İbn Mes'ûd.

²⁹ İclî, *Ma'rîfetü's-sikât*, 1/267.

³⁰ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh*, 2/507.

³¹ İclî, *Ma'rîfetü's-sikât*, 2/209.

³² İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh*, 7/145.

³³ Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *Kitâbü'l-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-duafâ ve'l-metrûkin*, thk. Mahmûd İbrâhîm Zâyid (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 2/215.

³⁴ Mizzî, *Tehzîb*, 6/515.

³⁵ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 4/156.

³⁶ Mizzî, *Tehzîb*, 31/336.

³⁷ Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah b. Ahmed b. İshâk el-İsfahânî, *Ma'rîfetü's-sahâbe*, thk. Âdil b. Yûsuf el-Azâzî (Riyâd: Dâru'l-Vatan, ts.), 3/1699-1700.

³⁸ İsmail L. Çakan - Muhammed Eroğlu, "Abdullah b. Abbas", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/77.

³⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, 1/257.

⁴⁰ مَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا وَمَعَهُ قَرِينُهُ مِنَ الْمَلَائِكَةِ وَمِنْ الْجِنِّ قَالُوا أَوَأَنْتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ وَأَنَا إِلَّا أَنَّ اللَّهَ أَعَانَنِي عَلَيْهِ فَاسْلَمَ وَلَا يَأْمُرُنِي إِلَّا بِخَيْرٍ Bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, 1/397.

Esved b. Âmir (ö. 208/823)

Esved hakkında sika, lâ be'se bih, sâlihu'l-hadîs ve sadûk sâlih şeklinde ta'dîl ifadeleri kullanılmıştır.⁴¹

Süfyân b. Saîd es-Sevrî (ö. 161/778)

Süfyân sika, sebt fi'l-hadîs⁴² ve emîrû'l-mü'minîn fi'l-hadis vasıfları ile tanıtılmıştır.⁴³

Mansûr b. el-Mu'temir (ö. 132/750)

Esbetü'n-nâs,⁴⁴ sika,⁴⁵ sebt⁴⁶ ve me'mûn⁴⁷ lafızları ile nitelenen Mansûr hakkında İbn Hibbân teşeyyu eğiliminin olduğundan bahsetmiş⁴⁸ fakat bu hususta aşırılığının bulunmadığı belirtilmiştir.⁴⁹

Sâlim b. Ebû'l-Ca'd (ö. 98?/716?)

Sâlim'in sika vasfı taşıdığı ifade edilmiştir.⁵⁰ Buna rağmen onun İbn Mes'ûd gibi bazı sahâbîlerden mürsel nakillerinin olduğu söylenmiştir.⁵¹

Babası Ebû Sâlim b. Ebû'l-Ca'd (ö. ?)

İbn Hibbân'ın *es-Sikât* isimli eserinde yer verdiği Ebû Sâlim'i⁵² Ebû Nuaym (ö. 430/1038), İbn Abdülber (ö. 463/1071)⁵³ ve İbnü'l-Esîr (ö. 630/1233) sahâbe nesli arasında saymasına rağmen⁵⁴ Zehebî (ö. 748/1348) onun Kûfeli muhadramlardan olduğunu belirtmiştir.⁵⁵

⁴¹ Mizzî, *Tehzîb*, 3/226.

⁴² İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, 1/190.

⁴³ Mizzî, *Tehzîb*, 11/164.

⁴⁴ Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût v.dğr. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1402/1986), 6/132.

⁴⁵ Ebû'l-Velîd Süleyman b. Halef el-Bâcî, *et-Ta'dîl ve't-tecrîh limen harrece le-hü'l-Buhârî fi'l-Câmi's-sahîh*, thk. Ebû Lübâbe Hüseyin (Riyâd: Dâru'l-Livâ, 1406/1986), 2/721; Mizzî, *Tehzîb*, 28/553-554.

⁴⁶ İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, 2/299.

⁴⁷ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh*, 1/153.

⁴⁸ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 7/473-474.

⁴⁹ Mizzî, *Tehzîb*, 28/554.

⁵⁰ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh*, 3/1798.

⁵¹ Ebû Saîd b. Halîl b. Keykeldî el-Alâî, *Câmiu't-tahsîl fi ahkâmi'l-merâsîl*, thk. Hamdî Abdülmecid es-Silefî (Beyrut: Âlimü'l-Kütüb, 1407/1986), 179-180.

⁵² İbn Hibbân, *es-Sikât*, 4/235.

⁵³ İbn Hacer, *Tehzîb*, 3/232.

⁵⁴ İzzüddîn İbnü'l-Esîr Ebû'l-Hüseyin Ali b. Muhammed el-Cezerî, *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*, thk. Ali Muhammed Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), 2/232.

⁵⁵ Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Takrîbü't-tehzîb* (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1411/1991), 502.

Abdullah b. Mes'ûd

Bedir ve Hudeybiye'ye katılan İbn Mes'ûd sâhibü'l-visâd (sivâd) ve's-sivâk ve'n-na'leyn⁵⁶ lakabı ile tanınmış Habeşistan ve Medine'ye hicret etmiştir.⁵⁷

Şuayb el-Arnaût ilgili rivayetin senedinin Müslim'in şartına uygun ve sahih olduğunu belirtmiştir.⁵⁸

1.1.1.3. Abdullah b. Mes'ûd Rivayeti (II)⁵⁹

Abdurrahman b. Mehdî > Süfyân > Mansûr > Sâlim b. Ebû'l-Ca'd > Babası > İbn Mes'ûd.

Abdurrahman b. Mehdî

İbn Mehdî, imam,⁶⁰ hafız⁶¹ ve sika⁶² gibi ta'dil lafızları ile nitelenmiş bu bağlamda İmam Şâfiî (ö. 204/820) hadis ilminde onun bir benzerini görmediğini ifade etmiştir.⁶³

İlgili senedde yer alan Süfyân, Mansûr, Sâlim b. Ebû'l-Ca'd ve babası hakkında daha önce bilgi verilmiştir.

Şuayb el-Arnaût mezkûr haberin Müslim'in şartına uygun şekilde isnadının sahih olduğunu ravilerinin Ebû'l-Ca'd hariç sika diye bilindiklerini beyan etmiştir.⁶⁴

1.1.1.4. Abdullah b. Mes'ûd Rivayeti (III)⁶⁵

Ziyâd b. Abdullah el-Bekkâî > Mansûr > Sâlim > Babası > Abdullah.

Ziyâd b. Abdullah el-Bekkâî (ö. 183/799)

Ziyâd hakkında leyse bihî be's ve sadûk şeklinde değerlendirmeler yapılmış⁶⁶ Ali b. el-Medîni (ö. 234/848-49) ve Nesâî onu zayıf addetmişler,⁶⁷ Ebû Hâtîm (ö. 277/890) de hadislerinin yazılabileceğini ancak delil olarak

⁵⁶ Zehebî, *Siyer*, 1/470.

⁵⁷ Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullah b. Muhammed b. Abdülber, *el-İstiâb fî ma'rifeti'l-as-hâb*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1412/1992), 3/988.

⁵⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/397.

⁵⁹ مَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا وَمَعَهُ قَرِينُهُ مِنَ الْمَلَائِكَةِ وَمِنْ الْجَنِّ قَالُوا أَوَأَنْتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ وَأَنَا إِلَّا أَنْ اللَّهُ أَعَانَنِي عَلَيْهِ فَأَسْلَمَ وَلَا يَأْمُرُنِي إِلَّا بِخَيْرٍ Bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/401.

⁶⁰ Bâcî, *et-Ta'dîl*, 2/865.

⁶¹ Mizzi, *Tehzîb*, 17/436

⁶² İbn Ebû Hatim, *el-Cerh*, 5/290.

⁶³ Zehebî, *Siyer*, 7/589.

⁶⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/401.

⁶⁵ مَا مِنْ أَحَدٍ إِلَّا وَقَدْ وَكَّلَ بِهِ قَرِينُهُ مِنَ الْجَنِّ قَالُوا وَأَنْتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ وَأَنَا إِلَّا أَنْ اللَّهُ أَعَانَنِي عَلَيْهِ مَا مِنْ أَحَدٍ إِلَّا وَقَدْ وَكَّلَ بِهِ قَرِينُهُ مِنَ الْجَنِّ قَالُوا وَأَنْتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ وَأَنَا إِلَّا أَنْ اللَّهُ أَعَانَنِي عَلَيْهِ Bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/460.

⁶⁶ İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerh*, 3/537.

⁶⁷ Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *el-Muğni fî'd-duağâ*, thk. Nureddîn Itr (y.y.: b.y., ts.), 1/243.

kullanılmayacağını beyan etmiştir.⁶⁸ Ayrıca ilgili ravinin çokça hata yaptığı ve kesretü'l-vehm sahibi olduğu söylenmiş, tek başına naklettiği haberlerin delil niteliği taşıyamayacağı belirtilmiştir.⁶⁹ Nitekim Tirmizî de münker nakillerinin çokluğundan bahsetmiş⁷⁰ ve ondan hiçbir şey rivayet etmediğini açıklamıştır.⁷¹

Senedde isimleri zikredilen Mansûr, Sâlim ve babası hakkında daha önce bilgi verilmiştir.

İlgili isnadda yer alan ravi Ziyâd hakkında ihtilaf edilmiştir. Bu sebeple Şuayb el-Arnaût bahse konu rivayetin senedinin hasen olduğunu beyan etmiştir.⁷²

1.1.1.5. Câbir b. Abdullah Rivayeti⁷³

Hakem b. Mûsâ > Îsâ b. Yûnus > Mucâlid b. Saîd > Şa'bî > Câbir b. Abdullah.

Hakem b. Mûsâ (ö. 232/846)

İlgili ravinin sika,⁷⁴ sebt fi'l-hadîs,⁷⁵ leyse bihî be's⁷⁶ ve sadûk⁷⁷ vasıflarını taşıdığı belirtilmiştir.

Îsâ b. Yûnus (ö. ?)

Kûfeli ravilerden Îsâ⁷⁸ sika diye tanıtılmış,⁷⁹ İbn Hibbân da *es-Sikât*'da onu zikretmiştir.⁸⁰

Mucâlid b. Saîd (ö. 144/761)

Yahya b. Maîn, Yahya el-Kattân (ö. 198/813), Nesâî ve Ebû Hâtîm⁸¹ Mucâlid'in zayıf bir ravi olduğunu beyan etmişlerdir.⁸² Ahmed b. Hanbel

⁶⁸ İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerh*, 3/537.

⁶⁹ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 1/307.

⁷⁰ Zehebî, *el-Muğnî*, 1/243.

⁷¹ Zehebî, *Siyer*, 7/476.

⁷² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/460.

⁷³ لَا تَلْجُوا عَلَى الْمُغْيِبَاتِ فَإِنَّ الشَّيْطَانَ يَجْرِي مِنْ أَحَدِكُمْ مَجْرَى الدَّمِ قُلْنَا وَمَنْكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ وَمَنْيَّ Bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/309.

⁷⁴ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/195.

⁷⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 7/346.

⁷⁶ İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerh*, 3-127-128.

⁷⁷ İbn Hacer, *Tehzîb*, 2/440.

⁷⁸ İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerh*, 6/292.

⁷⁹ Mizzî, *Tehzîb*, 23/67.

⁸⁰ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 7/238.

⁸¹ Mizzî, *Tehzîb*, 27/223.

⁸² Mizzî, *Tehzîb*, 27/221-223.

ilgili raviyi tenkit ederek⁸³ raffa⁸⁴ olduğunu belirtmiş,⁸⁵ Abdurrahman b. Mehdî ondan hiçbir şey rivayet etmemiş,⁸⁶ İbn Hibbân da rivayetlerinin hüccet olamayacağını söylemiştir.⁸⁷ İbn Adî (ö. 365/976) nakillerinin büyük bir kısmının Şa'bî'den (ö. 104/722) rivayet edildiğini ve birçoğunun da şâz olduğunu söylemiştir.⁸⁸

Şa'bî

Şa'bî, kırk sekiz sahâbîden hadis dinlemiş⁸⁹ ve birçok münekkît tarafından sika olarak değerlendirilmiştir.⁹⁰

Câbir b. Abdullah

Ebû Abdullah künyesi ile bilinen Câbir, Akabe biatına katılmış ve Hz. Peygamber ile birlikte on dokuz gazveye iştirak etmiştir.⁹¹

Şuayb el-Arnaût, mezkûr rivayetin isnadının Mücâlid b. Saîd sebebiyle zayıf olduğunu belirtmiştir.⁹²

1.1.1.6. Hz. Âişe Rivayeti⁹³

Hârûn > Abdullah b. Vsehb > Ebû Sahr > Ebû Kusayt > Urve b. Zübeyr > Âişe.

Hârûn [b. Saîd] (ö. 253/867)

Ravi Hârûn için lâ be'se bih ve sika nitelemesinde bulunulmuştur.⁹⁴

Abdullah b. Vehb (ö. 197/813)

İbn Vehb hakkında sika⁹⁵ sâlihu'l-hadîs ve sadûk lafızları kullanılmıştır.

Ebû Sahr [Humeyd b. Ziyâd] (ö. 189/805)

Ebû Sahr'ın kimliği konusunda Humeyd b. Ziyâd, Humeyd b. Sahr,

⁸³ Ebû Ahmed Abdullah b. Adî, *el-Kâmil fi'd-duafâi'r-ricâl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 8/167.

⁸⁴ Raffâ', hadisi Hz. Peygamber'e nispet etmede acele edip titiz davranmayan kimse-dür. Bk. Abdullah Aydınlı, *Hadis İstıslahları Sözlüğü* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011), 251.

⁸⁵ Mizzî, *Tehzîb*, 27/221-223.

⁸⁶ İbn Adî, *el-Kâmil*, 8/167.

⁸⁷ İbnü'l-Cevzî, *ed-Duafâ*, 3/35.

⁸⁸ İbn Adî, *el-Kâmil*, 8/169.

⁸⁹ İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, 2/12.

⁹⁰ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 5/185; Mizzî, *Tehzîb*, 14/35.

⁹¹ İsfahânî, *Ma'rifetü's-sahâbe*, 1/220.

⁹² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/309.

⁹³ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَرَجَ مِنْ عِنْدِهَا لَيْلًا قَالَتْ فَعَرْتُ عَلَيْهِ قَالَتْ فَجَاءَ فَرَأَى مَا أَصْنَعُ فَقَالَ مَا لَكَ يَا عَائِشَةُ أَغِيْرْتُ قَالَتْ فَقُلْتُ وَمَا لِي أَنْ لَا يَغَارَ مِثْلِي عَلَى مِثْلِكَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَفَأَخَذَكَ شَيْطَانُكَ قَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَوْ مَعِيَ شَيْطَانٌ قَالَ نَعَمْ قُلْتُ وَمَعَ كُلِّ إِنْسَانٍ بَكَ. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/115.

⁹⁴ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 9/240; Salâhuddîn Halîl b. Aybek es-Safedî, *Kitâbü'l-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnaût - Mustafa Türkî (Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420/2000), 27/115.

⁹⁵ Mizzî, *Tehzîb*, 16/283, 284.

Humeyd b. Ebû'l-Muhârik ve Hammâd b. Ziyâd şeklinde farklı beyanlarda bulunulmuş⁹⁶ ve İbn Hibbân da onu Humeyd b. Ziyâd ismiyle *es-Sikât* isimli eserinde anmıştır.⁹⁷ Ahmed b. Hanbel leyse bihî be's ifadesini kullanırken, Yahya b. Mâin sika⁹⁸ ve bir defasında da zayıf açıklamasını yapmış,⁹⁹ İbn Adî de zâifü'l-hadîs diye vasıflamış, Nesâî de aynı kanaati paylaşmıştır.¹⁰⁰

Ebû Kusayt [Yezîd b. Abdullah] (ö. 122/739)

Münekkitler Ebû Kusayt hakkında sika,¹⁰¹ sâlih, leyse bihî be's gibi ta'dîl ifadeleri kullanmalarının yanı sıra o, leyse bi kaviyy lafzı ile de cerh edilmiştir.¹⁰²

Urve b. Zübeyr (ö. 94/713)

Urve, Hz. Âişe'nin rivayetlerini en iyi bilenler arasında sayılmış¹⁰³ ve sika diye tanıtılmıştır.¹⁰⁴

Hz. Âişe

Hz. Peygamber'in eşi olup muksirûn sahâbe arasında sayılmıştır.¹⁰⁵

Söz konusu rivayet, senedinde yer alan Ebû Sahr ve Ebû Kusayt sebebiyle zayıf şeklinde nitelenebilir. Şuayb el-Arnaût ise muhtemelen diğer tarikleri dikkate alarak ilgili hadisin senedinin hasen olduğunu belirtmiştir.¹⁰⁶

1.1.2. Dârimî Rivayetleri

1.1.2.1. Abdullah b. Mes'ûd Rivayeti¹⁰⁷

Muhammed b. Yûsuf > Süfyân > Mansûr > Sâlim b. Ebû'l-Ca'd > Babası > Abdullah.

Muhammed b. Yûsuf (ö. 212/827)

İlgili ravi sika¹⁰⁸ ve sadûk sika¹⁰⁹ şeklinde vasıflanmıştır. Buna rağmen Bağdatlı muhaddislerden bazıları onun Süfyân es-Sevrî'den naklettiği yüz elli hadiste hata ettiğini söylemiş buna rağmen Buhârî (ö. 256/870) İbn

⁹⁶ Ebû Abdullah İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *Kitâbü'l-Târihi'l-kebir* (y.y.: b.y., ts.), 2/350.

⁹⁷ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 6/188-189.

⁹⁸ İbn Adî, *el-Kâmil*, 3/68.

⁹⁹ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh*, 3/222.

¹⁰⁰ Mizzî, *Tehzîb*, 7/368.

¹⁰¹ Mizzî, *Tehzîb*, 32/179-180.

¹⁰² İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh*, 9/274.

¹⁰³ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh*, 6/396.

¹⁰⁴ Zehebî, *Siyer*, 4/333.

¹⁰⁵ İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, 7/186.

¹⁰⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/115.

¹⁰⁷ مَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا وَمَعَهُ قَرِينُهُ مِنَ الْجَنِّ وَقَرِينُهُ مِنَ الْمَلَائِكَةِ قَالُوا وَإِيَّاكَ قَالَ نَعَمْ وَإِيَّايَ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَغَانِي عَنْهُ فَأَسْلَمْتُ Bk. Dârimî, "Rikâk", 25.

¹⁰⁸ Mizzî, *Tehzîb*, 27/56, 57.

¹⁰⁹ Mizzî, *Tehzîb*, 27/58.

Yûsuf'u Süfyân'dan hadis nakledenlerin en faziletlisi şeklinde tanıtmıştır.¹¹⁰

Senedde yer alan Süfyân es-Sevrî, Mansûr, Sâlim b. Ebû'l-Ca'd ve babası hakkında daha önce bilgi verilmiştir. İlgili senedin sahih olduğu söylenebilir.

1.1.2.2. Câbir b. Abdullah Rivayeti¹¹¹

Muhammed b. el-Alâ > Ebû Üsâme > Mücâlid > Âmir > Câbir.

Muhammed b. el-Alâ (ö. 248/862)

Sika, sadûk ve lâ be'se bih¹¹² şeklinde değerlendirmelere tabi tutulan mezkûr raviye İbn Hibbân *es-Sikât* isimli eserinde yer vermiştir.¹¹³

Ebû Üsâme (ö. 201/816)

Sika,¹¹⁴ sebt ve sadûk gibi ta'dîl lafızlarıyla betimlenen Ebû Üsâme'nin nakillerinde neredeyse hata etmediği belirtilmiştir.¹¹⁵

Senedde isimleri geçen Mücâlid b. Saîd ve Âmir hakkında daha önce bilgi verilmiştir.

Ravi Mücâlid'in ömrünün sonlarına doğru hafızasında proplemler meydana geldiği ifade edilmiş¹¹⁶ ve bu sebeple mezkûr hadisnin senedinin zayıf olduğu belirtilmiştir.¹¹⁷

1.1.3. Müslim Rivayetleri

1.1.3.1. Abdullah b. Mes'ûd Rivayeti¹¹⁸

Osman b. Ebû Şeybe > İshâk b. İbrâhîm > Cerîr > Mansûr > Sâlim b. Ebû'l-Ca'd > Babası > Abdullah b. Mes'ûd.

İshâk b. İbrâhîm b. Râhûye (ö. 238/853)

Sika memûn şeklinde tanıtılan İbn Rahûye¹¹⁹ hıfz ve fıkıh bakımından zamanının önde gelen isimlerinden kabul edilmiştir.¹²⁰ Vefatından

¹¹⁰ Zehebî, *Siyer*, 8/290.

¹¹¹ لَا تَدْخُلُوا عَلَى الْمَغِيبَاتِ فَإِنَّ الشَّيْطَانَ يَجْرِي مِنْ ابْنِ آدَمَ كَمَجْرَى الدَّمِّ قَالُوا وَمَنْكَ قَالَ نَعَمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَغَانِي عَلَيْهِ فَأَسْلَمَ Bk. Dârimî, "Rikâk", 66.

¹¹² Mizzî, *Tehzîb*, 26/247.

¹¹³ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 9/105.

¹¹⁴ Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Kitâbü Tezkireti'l-huffâz* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998), 1/234.

¹¹⁵ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh*, 3/133.

¹¹⁶ Ebû'l-Alâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdurrahîm el-Mübârekfûrî, *Tuhfetü'l-ah-vezî bi şerhi Câmi'i'l-Tirmizî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1410/1990), 4/282.

¹¹⁷ Dârimî, *es-Sünen*, 3/1831.

¹¹⁸ مَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا وَقَدْ وَكَّلَ بِهِ قَرِينُهُ مِنَ الْجِنَّ قَالُوا وَإِيَّاكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ وَإِيَّايَ إِلَّا أَنَّ اللَّهَ أَغَانِي عَلَيْهِ فَأَسْلَمَ فَلَا يَأْمُرُنِي إِلَّا بِخَيْرٍ Bk. Müslim, "Sıfatü'l-münâfikîn", 69.

¹¹⁹ Mizzî, *Tehzîb*, 2/383.

¹²⁰ Zehebî, *Siyer*, 11/372.

beş ay önce hafıza kaybına uğradığı belirtilmişse de¹²¹ bu bilgi zayıf addedilmiştir.¹²²

Cerîr b. Abdülhamîd (ö. 188/804)

Münekkitler Cerîr'in sika olduğunu belirtmişler hatta bu hususta icma olduğu söylenmiştir.¹²³ Vefatından bir yıl önce hafızasını kaybettiği bu sebeple çocukları tarafından hacbedildiği belirtilmesine rağmen İbn Hacer (ö. 852/1449) bu beyanın gerçeği yansıtmadığını açıklamıştır.¹²⁴

İsnadda bulunan İbn Ebû Şeybe, Mansûr, Sâlim b. Ebû'l-Ca'd ve babası hakkında daha önce bilgi verilmiştir. Mezkûr hadisın senedi sahihtir.

1.1.3.2. Hz. Âişe Rivayeti¹²⁵

Hârûn b. Saîd el-Eylî > İbn Vehb > Ebû Sahr > İbn Kusayt > Urve > Âişe.

Senedde zikredilen İbn Saîd el-Eylî, İbn Vehb, Ebû Sahr, İbn [Ebû] Kusayt ve Urve hakkında daha önce bilgi verilmiştir. Rivayetin senedi sahihtir.

1.1.4. Nesâî Rivayeti

1.1.4.1. Hz. Âişe Rivayeti¹²⁶

Kuteybe > Leys > Yahya İbn Saîd el-Ensârî > Ubâde b. Velîd b. Ubâde b. es-Sâmit > Âişe.

Kuteybe [b. Saîd] (ö. 240/855)

Hakkında sika¹²⁷ ve sadûk¹²⁸ açıklaması yapılan Kuteybe'ye *es-Sikât*'da da yer verilmiştir.¹²⁹

Leys [b. Sa'd] (ö. 175/791)

Münekkitler Leys için sika,¹³⁰ sebt, sadûk¹³¹ ve sahîhu'l-hadîs ta'dîl lafızlarını kullanmışlardır.

Yahya İbn Saîd el-Ensârî (ö. 143/760)

Muhaddisler Yahya'yı sika olarak tanıtmışlardır.¹³²

¹²¹ Mizzî, *Tehzîb*, 2/387.

¹²² Mizzî, *Tehzîb*, 2/376.

¹²³ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 6/145; İbn Hacer, *Tehzîb*, 2/76; Mizzî, *Tehzîb*, 4/550.

¹²⁴ İbn Hacer, *Tehzîb*, 2/77.

¹²⁵ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَرَجَ مِنْ عِنْدِهَا لَيْلًا، قَالَتْ فَعِزْتُ عَلَيْهِ فَجَاءَ فَرَأَى مَا أَصْنَعُ فَقَالَ مَا لَكَ يَا عَائِشَةُ أَغَرَّتْ فَقُلْتُ وَمَا لِي لَا يَغَارُ مِنِّي عَلَى مِثْلِكَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَقَدْ جَاءَكَ شَيْطَانُكَ قَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَوْ مَعِيَ شَيْطَانُ قَالَ نَعَمْ قُلْتُ وَمَعَ كُلِّ إِنْسَانٍ قَالَ نَعَمْ وَلَكِنْ رَّبِّي أَغَاتَنِي عَلَيْهِ حَتَّى أَسْلَمَ Bk. Müslim, "Sıfatü'l-münâfikîn", 70.

¹²⁶ التَّمَسَّتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَأَدْخَلْتُ يَدِي فِي شَعْرِهِ فَقَالَ قَدْ جَاءَكَ شَيْطَانُكَ فَقُلْتُ أَمَا Bk. Nesâî, "İşretü'n-nisâ", 4.

¹²⁷ İbn Ebû Hâtim, *el-Ceh ve'r-ta'dîl*, 7/140.

¹²⁸ Mizzî, *Tehzîb*, 23/529, 530; ez-Zehebî, *Siyer*, 11/16, 18.

¹²⁹ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 9/20.

¹³⁰ İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, 1/399.

¹³¹ Mizzî, *Tehzîb*, 24/264.

¹³² İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh*, 9/148-149.

Ubâde b. Velîd b. Ubâde b. es-Sâmit (ö. ?)

Birçok münekkit tarafından sika¹³³ şeklinde vasıflanan Ubâde'ye İbn Hibbân *es-Sikât*'ında yer vermiştir.¹³⁴

el-Elbânî söz konusu rivayet hakkında sahîhu'l-isnâd terimini kullanmıştır.¹³⁵

1.2. "أَسْلَمَ" Kelimesinin Zammeli Olarak Tahrîc Edildiği Rivayet

Araştırma konumuzu teşkil eden rivayette yer alan "أَسْلَمَ" kelimesi Tirmizî'nin *el-Câmi*'inde Câbir b. Abdullah'tan nakledilen haberde "zamme" ile hareketlenmiştir. Rivayete göre, Allah Resûlü (s.a.s.), "Beraberinde kocaları bulunmayan kadınların yanlarına girmeyin. Zira şeytan insanoğlunda kanın dolaştığı gibi dolaşır." buyurmuş sahâbenin, "Sende de mi?" diye sormaları üzerine, "Evet, ancak Allah ona karşı bana yardım etti de ben ondan güven içinde olurum."¹³⁶ açıklamasını yapmıştır.

1.2.1. Tirmizî Rivayeti

1.2.1.1. Câbir b. Abdullah Rivayeti¹³⁷

Nasr b. Ali > Îsâ b. Yûnus > Mucâlid > Şa'bî > Câbir.

Nasr b. Ali (ö. 250/864)

Münekkitler Nasr'ı sika ve mâ be'se bih şeklinde değerlendirmeye tabi tutmuşlardır.¹³⁸

Îsâ b. Yûnus (ö. 187/803)

Îsâ hakkında sika,¹³⁹ sika sika¹⁴⁰ ve mutkîn¹⁴¹ ifadeleri kullanılmış, Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814) de onu fakih oğlu fakih ibaresi ile övmüştür.¹⁴²

Senedde yer alan Mucâlid b. Saîd ve Şa'bî hakkında daha önce bilgi verilmiştir.

Tirmizî, söz konusu rivayet ile ilgili "bu vecihten garib'tir" şeklinde bir değerlendirmede bulunmuş, Şa'bî'nin Câbir b. Abdullah'tan rivayetinde tek kaldığını ayrıca münekkitlerin Mucâlid b. Saîd'i hıfzı yönüyle

¹³³ Bâcî, *et-Ta'dîl*, 2/933; Mizzî, *Tehzîb*, 14/198.

¹³⁴ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 5/144.

¹³⁵ Nesâî, *el-Müctebâ*, 7/72.

¹³⁶ Tirmizî, "Radâ", 17.

¹³⁷ لَا تَلْجُوا عَلَى الْمَغِيبَاتِ فَإِنَّ الشَّيْطَانَ يَجْرِي مِنْ أَدْحِكُمْ مَجْرَى الدَّمِ قُلْنَا وَمَنْكَ قَالَ وَمَنْي وَلَكِنَّ اللَّهَ أَغَانِي عَلَيْهِ فَأَسْلَمُ Bk. Tirmizî, "Radâ", 17.

¹³⁸ Mizzî, *Tehzîb*, 29/358; Zehebî, *Tezkire*, 2/79.

¹³⁹ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh*, 3/1019.

¹⁴⁰ Mizzî, *Tehzîb*, 23/70.

¹⁴¹ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 7/238.

¹⁴² Mizzî, *Tehzîb*, 23/71.

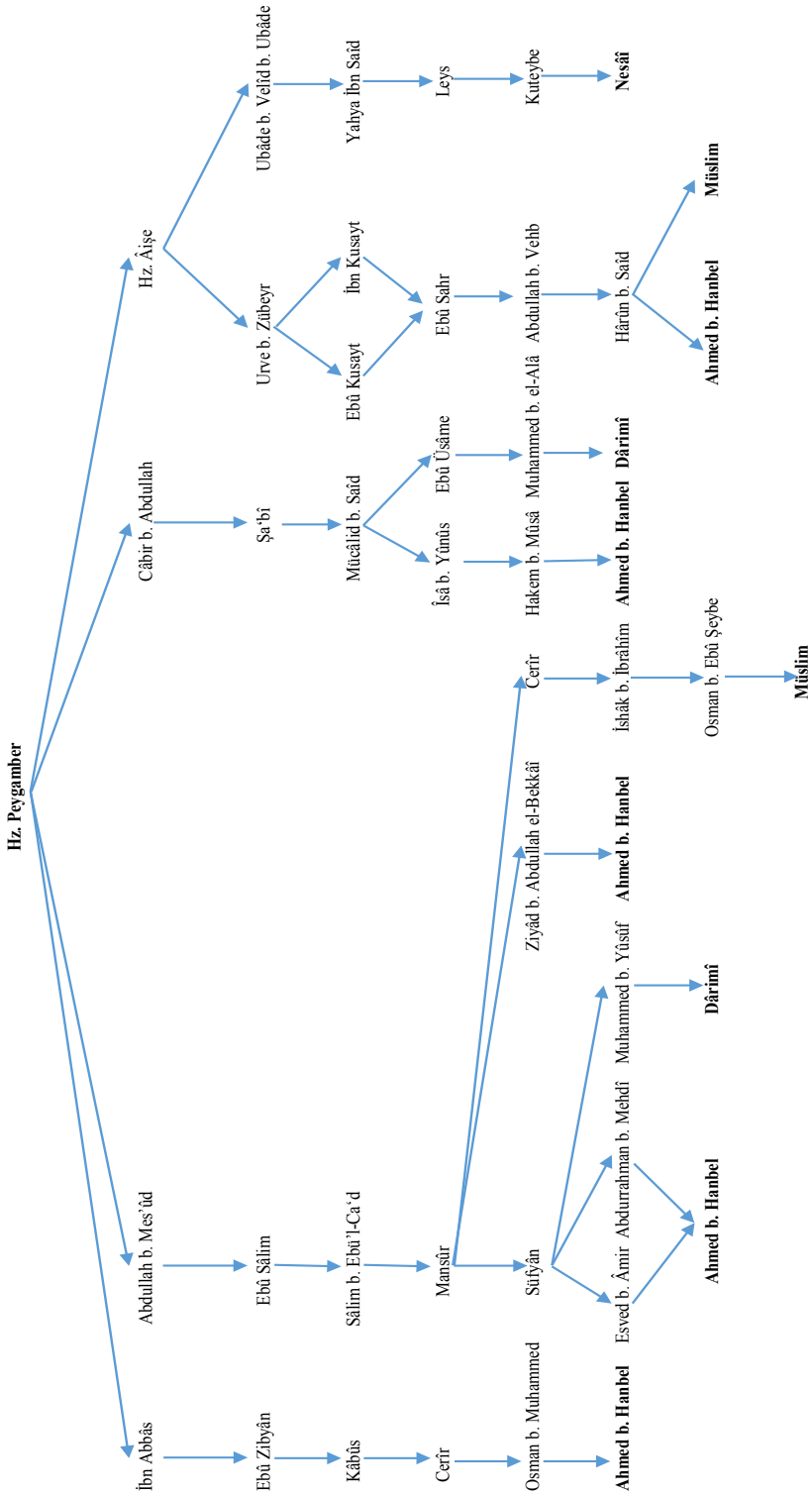
cerh ettiklerini de açıklamıştır.¹⁴³ Dolayısıyla ilgili haber için Mucâlid sebebebiyle zayıf denilebilir. Buna rağmen Elbânî ise söz konusu rivayete sahih hükmü vermiştir.¹⁴⁴

Tüm bu anlatılanlardan hareketle “أسلم” fiilini malum mâzi fiil sigasıyla nakleden Ahmed b. Hanbel’in *el-Müsned*’inde tahrîc edilen İbn Abbâs rivayetinin hasen li-gayrihî, Abdullah b. Mes‘ûd’dan nakledilen üç ayrı haberden ikisinin sahih, bir diğerinin hasen, Câbir b. Abdullah’tan gelen hadisin zayıf ve Hz. Âişe rivayetinin hasen, Dârîmî’nin eserine aldığı rivayetlerden birinin sahih, diğerinin zayıf, Müslim ve Nesâî’nin nakillerinin sahih olduğu; zamme şeklinde nakledilen Tirmizî’de yer alan haberin ise zayıf olduğu ancak diğer tarikler de dikkate alındığında zayıf olan senedlerin hasen li-gayrihî seviyesine yükseldiği söylenebilir.

¹⁴³ Tirmizî, *el-Câmi‘*, 3/467.

¹⁴⁴ Muhammed Nâsirüddîn el-Elbânî, *Sahîhu Süneni’l-Tirmizî* (Riyâd: Mektebetü’l-Meârif, 1420/2000), 3/172.

“Her İnsanın Bir Karın'ı Vardır” Rivayetinin İsnâd Şeması



2. Metin Tahlili

Allah Teâlâ, peygamberlerin güçlükler karşısındaki sabır ve kararlılıklarını ölçmek¹⁴⁵ ve bir imtihan olmak üzere,¹⁴⁶ “Biz, her peygambere insan ve cin şeytanlarını düşman kıldık...”¹⁴⁷ buyurmuş, böylece Hz. Peygamber’in de şeytan düşmanlarının olduğu gerçeğini beyan etmiştir.¹⁴⁸ Bu doğrultuda Allah Resûlü (s.a.s.), her nebinin kendisine iyiye veya kötüyü telkin eden bir sırdaşının varlığından bahsetmiştir. Rivayete göre Ebû Zer’e (ö. 32/653), namaz akabinde insan ve cin şeytanlarından Allah’a sığınması tavsiyesinde bulunduğu o, “İnsanların şeytanları mı var?” sorusuna, “Evet.” cevabını vermiş¹⁴⁹ kendisi de dâhil her insana musallat olan¹⁵⁰ bir şeytanın refakat ettiği gerçeğini dile getirmiştir.¹⁵¹ Ayrıca Cibrîl’in (a.s.) tuzak kurmak isteyen ifrite karşı dikkatli olması hususunda kendisini uyardığını, bu amaçla istirahatâ çekildiği esnada öğrettiği bir duayı okuma tavsiyesinde bulunduğunu beyan etmiş¹⁵² ve şeytanın şerrinden Cenâb-ı Hakk’a sığınmıştır.¹⁵³

İnceleme konusu yapılan rivayet, şeytanın Hz. Peygamber’e musallat olamayacağını göstermesi açısından önem arz etmektedir.¹⁵⁴ Ancak sözü edilen haberde yer alan “أسلم” kelimesinin, Hz. Peygamber’in mezkûr ifadenin merciini belirtmeksizin dile getirmesi¹⁵⁵ sebebiyle, hem fethalı hem de zammeli şeklinde kayıt altına alınması ayrıca her iki versiyonunun da meşhur addedilmesi¹⁵⁶ ilgili naklin farklı anlamlar kazanmasına neden

¹⁴⁵ Hayreddin Karaman v.dğr., *Kur’an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: DİB Yayınları, 2006), 2/457.

¹⁴⁶ Ebû’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *Tefsîru’l-keşşâf an hakâiki’t-tenzîl ve uyûni’l-ekâvîl fî vücûhi’t-te’vîl* (Beyrut: Dâru’l-Meârif, 1430/2009), 343.

¹⁴⁷ el-En‘âm 6/112.

¹⁴⁸ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 9/625.

¹⁴⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/265; Nesâî, “İstiâze”, 47.

¹⁵⁰ Muhammed b. Ali b. Âdem b. Mûsâ el-İtyûbî el-Vellevî, *Şerhu süneni’n-Nesâî (Zahîretü’l-ukbâ fî şerhi’l-Müctebâ)* (Suudi Arabistan: Dâru Âl Berûm, 1424/2003), 40/67.

¹⁵¹ Zeydânî, *el-Mefâtîh*, 1/157.

¹⁵² Ma‘mer b. Râşid, *Kitâbü’l-Câmi‘*, (Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San‘ânî’nin el-Musannef’i ile birlikte), thk. Habîbürrahmân el-A‘zamî (Hindistan: el-Meclisü’l-İlmî, 1403/1983), 11/35 (No. 19831).

¹⁵³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/415.

¹⁵⁴ Ebû’l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz b. İmrân el-Yahsubî, *İkmâlü’l-mu‘lim bi fevâidi Müslim*, thk. Yahya İsmâil (Mısır: Dâru’l-Vefâ, 1419/1998), 1/505.

¹⁵⁵ Muhammed et-Tâhir b. Âşûr, *Tefsîru’t-tahrîr ve’t-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru’t-Tûnusiyye, 1984), 9/230.

¹⁵⁶ Ebû Zekerîyyâ Muhyiddîn Yahya b. Şeref en-Nevevî, *Sahîh-i Müslim bi şerhi’n-Nevevî* (Ezher: el-Matbaatü’l-Misriyye, 1349/1930), 17/157.

olmuştur.¹⁵⁷ Zira i'râbın manayı ve sözün sahibinin kastını ortaya koyan bir özelliği söz konusudur.¹⁵⁸ Buna göre ilgili fiil, “esleme” şeklinde fethalı okunduğunda if'âl bâbından mâzi fiil ve faili de şeytana raci müstetir “hüve” zamiri olmakta, bu durumda şeytanın İslâm'a girip Müslüman olduğu veya İblis'in kâfir iken boyun eğip itaat ettiği; “eslemü” şeklinde zammeli okunduğunda ise sülâsi mücerret dördüncü bâbtan muzâri fiil ve faili ise Hz. Peygamber'e raci müstetir “ene” zamiri olmakta, dolayısıyla şeytanın Müslüman vasfını kazanmadığı ancak Cenâb-ı Hakk'ın resûlünü desteklemesi sayesinde İblis'in iğvalarının boşa çıktığı ve “ben onun şer-rinden korunur, güven içinde olurum” manasına geldiği ya da ism-i tafdîl şeklinde “şeytandan en uzak olan benim” anlamını ihtiva ettiği yönünde dört ayrı görüş zikredilmiştir.¹⁵⁹

2.1. “أَسْلَمَ” Kelimesinin İf'âl Bâbından Malum Mâzi Kabul Edilmesi

Tetkik edilen rivayette “أَسْلَمَ” sözcüğü ravilerin çoğunluğu tarafından fethalı rivayet edilmiş¹⁶⁰ ve buradan hareketle şeytanın Müslüman olduğu belirtilmiştir.¹⁶¹ Nitekim Allah Resûlü (s.a.s.) diğer peygamberlere¹⁶² iki hasletle üstün kılındığından bahsetmiş ve “Şeytanım kâfirdi; Allah bana yardım etti ve o Müslüman oldu.”¹⁶³ buyurmuştur. Hz. Ebû Bekir'in (ö. 13/634) halife olduğunda yaptığı konuşmada Resûlullah'ın (s.a.s.) vahiy-le korunduğu yönünde açıklamada bulunması, onunla beraber bir meleğin varlığından bahsedip¹⁶⁴ şeytandan söz etmemesi yine Hz. Peygamber'in sünneti ile mesul tutulması halinde buna güç yetiremeyeceğini, zira onun İblis'ten korunduğunu beyan etmesi¹⁶⁵ “أَسْلَمَ” fiilini fethalı okuyan kimse-lerin delilleri arasında sayılmıştır. Ayrıca ilgili rivayetin bazı tariklerinde

¹⁵⁷ Ebû'l-Bekâ Abdullah b. el-Hüseyn el-Ukberî, *İ'râbü'l-hadîsi'n-nebevî*, thk. Abdullah Nebhân (Dimeşk: 1407/1986), 276.

¹⁵⁸ Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebû Bekir es-Süyûtî, *el-Müzhir fî ulûmi'l-lüga ve en-vâihâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1998), 1/260.

¹⁵⁹ Ebû Abdurrahman Ahmed b. Abdurrahman ez-Zûmân, *İsbâlü'l-keâm alâ hadîsi İbn Abbâs radiyallahü anhü fi'l-kıyâm* (Mısır: Dâru'l-Lü'lü, 1442/2021), 282.

¹⁶⁰ Cemâlüddîn Ebû'l-Ferec Abdurrahman İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü Zemmi'l-hevâ*, thk. Eymen el-Buhayrî (y.y.: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, ts.), 127.

¹⁶¹ Ebû Abdullah Bedrüddîn Muhammed b. Abdullah eş-Şiblî, *Âkâmü'l-mercân fî ahkâmî'l-cinân*, thk. Ahmed Abdüsselâm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 28-29.

¹⁶² Zürkânî, diğer peygamberlerin şeytanları Müslüman olmasa bile şeytanın onlara da musallat olamayacakları yönünde bir açıklamada bulunmuştur. Bk. Ebû Abdullah Muhammed b. Abdülbâkî b. Yûsuf ez-Zürkânî, *Şerhu'l-allâmeti'z-Zürkânî ale'l-mevâhibi'l-ledünniyye bi'l-minahi'l-Muhammediyye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417/1996), 7/261.

¹⁶³ Bezzâr, *Müsned*, 14/249 (No. 7826).

¹⁶⁴ Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi'*, 11/336 (No. 20701).

¹⁶⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/13.

bulunan, “bana hayırdan başka bir şey telkin etmez”¹⁶⁶ şeklindeki kısmın da şeytanın Müslüman olduğuna delalet ettiği belirtilmiştir.¹⁶⁷

Ebü Zür’a (ö. 264/878) sözü edilen haberde yer alan “أسلم” kelimesinin mansub şeklinde rivayet edilmesinin doğru olduğunu belirtmiş aksi takdirde Hz. Peygamber’in ondan güven içinde olamayacağını söylemiş,¹⁶⁸ Ahmed b. Yahya en-Nahvî (ö. 291/904) de Allah Resûlü’nün (s.a.s.) şeytanının İslâm’a girdiğini belirterek mezkûr sözcüğü fetha ile okumuştur.¹⁶⁹ Tahâvî (ö. 321/933), Kâdî İyâz (ö. 544/1129), İbnü’l-Cevzî (ö. 597/1201), Türbüştî (ö. 661/1262), Nevevî (ö. 676/1277), Bedrüddîn eş-Şiblî (ö. 769/1367), Demîrî (ö. 808/1405), İbn Hacer el-Heytemî (ö. 974/1567),¹⁷⁰ Zürkânî (ö. 1122/1710)¹⁷¹ ve Tâhir b. Âşûr (ö. 1879/1973)¹⁷² da sözü edilen kelimenin fethalı versiyonunu tercih etmişlerdir.

Tahâvî, Allah Teâlâ’nın resûlüne yardımı ile şeytanının hidayete erdiğini, böylece Hz. Peygamber’in ondan yana esen kaldığını ve yatağına uzandığında, “Allah’ım! Yanımı yatağa koydum. Günahımı affet, şeytanımı benden uzaklaştır...”¹⁷³ şeklindeki duayı ise bu olaydan önce yaptığını ifade etmiştir.¹⁷⁴ Kâdî İyâz ise sözü edilen metnin sonundaki, “bana ancak hayrı telkin eder” cümlesinin ilgili fiilin fetha okunması ile uygunluk arz ettiğini açıklamış,¹⁷⁵ İbnü’l-Cevzî de iblîs’in Müslüman olmaması halinde Hz. Peygamber’e hayrı telkin edemeyeceğini beyan etmiştir.¹⁷⁶ Türbüştî, İbn Hacer el-Heytemî ve İbn Âşûr bu meseleyi hasâisü’n-nebî kapsamında değerlendirmiş ve Allah Resûlü’nün (s.a.s.) şeytanının İslâm’a girdiğini dile getirmişler,¹⁷⁷ Şiblî ilgili mevzunun tevile mahal bırakmayacak şekilde

¹⁶⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/257, 1/397, 401, 460; Dârimî, “Rikâk”, 25; Müslim, “Sıfatü’l-münâfıkîn”, 69.

¹⁶⁷ İbnü’l-Cevzî, *Zemmü’l-hevâ*, 127-128.

¹⁶⁸ İbn Balabân, *el-İhsân*, 14/327-328.

¹⁶⁹ Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed İbn Hârûn b. Yezîd el-Hallâl, *es-Sünne*, thk. Atiyye ez-Zehrânî (Riyâd: Dâru’r-Râye, 1410/1989), 1/191.

¹⁷⁰ Ahmed Şihâbüddîn b. Hacer el-Heytemî, *el-Fetâvâ el-Hadisîyye* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, ts.), 52.

¹⁷¹ İmâd es-Seyyid eş-Şirbînî, *Reddû şübühât havle ismeti’n-Nebî fî davi’l-Kitâb ve ş-sünne* (y.y.: Metâbiu Dâri’s-Sahîfe, 1424/2003), 72.

¹⁷² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’l-tenvîr*, 9/230.

¹⁷³ Ebû Dâvûd, “Edeb”, 109.

¹⁷⁴ Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-Tahavî, *Şerhu müşkili’l-âsâr*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1415/1994), 1/103-104.

¹⁷⁵ Kâdî İyâz, *İkmâl*, 8/350.

¹⁷⁶ İbnü’l-Cevzî, *Zemmü’l-hevâ*, 127-128.

¹⁷⁷ İbn Hacer el-Heytemî, *Kitâbü’l-ifşâh an ehâdisi’n-nikâh*, thk. Muhammed Şekûr Emrîr el-Meyâdînî (Ammân: Dâru Ammâr, 1406/1986), 174; Lâşîn, *Fethu’l-mün’im*, 10/426; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’l-tenvîr*, 9/230; Hererî, *el-Kevkebû’l-vehhâc*, 25/450.

açık olduğunu söylemiş,¹⁷⁸ Demîrî de Resûlullah'ın (s.a.s.) şeytandan kunduğuna dair icmanın bu görüşü desteklediğini beyan etmiştir.¹⁷⁹

“أسلم” kelimesinin fetha ile okunması halinde “istesleme ve'nkâde/ teslim oldu, boyun eğdi” anlamına gelebileceği de vurgulanmıştır.¹⁸⁰ Buna göre sözü edilen fiil, İslâm kavramı ile değil, “selâmet” sözcüğü ile ilişkilendirilmiş ve Cenâb-ı Hakk'ın resûlüne desteği ile şeytanının ona hayrı telkinden başka herhangi bir şey yapamayacağı belirtilmiştir.¹⁸¹ Bu bağlamda Dârimî, ulemadan bazılarının metinde yer alan “أسلم” fiilinin “istesleme” anlamına geldiğini söylediklerini, kendisinin de aynı görüşte olduğunu ifade etmiştir.¹⁸² Ebü'l-Bekâ el-Ukberî (ö. 616/1219) aynı kanaati paylaşmış,¹⁸³ bu doğrultuda İbnü'l-Esîr (ö. 606/1210) sözü edilen fiilin İslâm ile ilişkilendirilmemesi gereğine vurgu yapmıştır.¹⁸⁴ Bu açıdan İsmâil Hakkı Bursevî (ö.1137/1725) “şeytanın kötülük yapma gücünün kalmaması” şeklinde bir değerlendirmede bulunmuş,¹⁸⁵ Reşîd Rıza (ö. 1935) ise şakku's-sadr olayından hareketle İblîs'in, Hz. Peygamber'e vesvese verme ve kötülüğü telkin etme imkânının kalmadığını söyleyerek benzer bir yaklaşım sergilemiştir.¹⁸⁶

Netice itibarıyla “أسلم” fiilini if'âl bâbından mâzî şeklinde okuyanlar Allah'ın kudretine işaret ederek Hz. Peygamber'e mahsus olmak üzere şeytanının Müslüman olmasını¹⁸⁷ hârikulâde bir olay olarak değerlendirmişler ve bu hususun yadırganacak bir durum arz etmediğini belirtmişlerdir.¹⁸⁸

2.2. “أسلم” Kelimesinin Sülâsî Mücerret Muzârî Kabul Edilmesi

Ravilerin çoğunluğu mezkûr rivayette zikredilen “أسلم” fiilini fethalı okuyup nakletmişlerdir. Muhtemelen ashâb-ı hadisın yazıyı iyi kullananları arasında sayılan İbn Uyeyne¹⁸⁹ ilk defa şeytanın Müslüman olamayacağı düşüncesinden hareketle mezkûr sözcüğün zammeli olması gereğini

¹⁷⁸ Şiblî, *Âkâmü'l-mercân*, 29.

¹⁷⁹ Zürcânî, *Şerhu'l-allâmeti'z-Zürcânî*, 7/261.

¹⁸⁰ Nevevî, *el-Minhâc*, 17/158.

¹⁸¹ Vellevî, *Şerhu süneni'n-Nesâî*, 28/231.

¹⁸² Dârimî, “Rikâk”, 25.

¹⁸³ Celâlüddîn Abdurrahman es-Süyûtî, *Sünenü'n-Nesâî bi şerhi'l-Hâfiz Celâlüddîn es-Süyûtî ve hâşiyeti'l-İmâm es-Sindî* (Haleb: Mektebetü'l-Matbûatü'l-İslâmiyye, ts.), 7/72.

¹⁸⁴ İbnü'l-Esîr, *Câmiu'l-usûl*, 8/434 (No. 6195).

¹⁸⁵ İsmâil Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 8/264.

¹⁸⁶ Muhammed Reşîd Rıza, *Tefsîru'l-menâr* (Kâhire: Dâru'l-Menâr, 1366/1947), 3/238-239.

¹⁸⁷ Mübârekfurî, *Tuhfetü'l-ahvezî*, 4/282.

¹⁸⁸ Süyûtî, *Sünenü'n-Nesâî*, 7/73 (Hâşiyeye kısmından).

¹⁸⁹ Ebü'l-Hasen Cemâlüddîn Yûsuf el-Kıftî, *İnbâhü'r-rivât alâ enbâhi'n-nühât*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm (Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1406/1986), 1/44.

gündeme getirmiş ve onun, “ben ondan kurtulur, güven içinde olurum” manasına geldiğini ifade etmiş,¹⁹⁰ hatta ilgili kelimeyi fethalı kaydedenlerin hadisin manasını tahrif ettiklerini belirtilmiştir.¹⁹¹ İbn Uyeyne’nin öğrencilerinden¹⁹² Muhammed b. Bîşr b. Matar (ö. 2578/26) ise hocası gibi “أسلم” kelimesini zamme formunda kaydetmiş¹⁹³ ve Hattâbî (ö. 388/988) de bunu tasvip etmiştir.¹⁹⁴

İbn Uyeyne’nin yaklaşımı, şeytana karşı mücadelenin devamlılığını ve neticesini göstermesi açısından önemli addedilmiştir.¹⁹⁵ Bu bağlamda Kur’ân-ı Kerîm, “Senden önce hiçbir resûl ve nebi göndermedik ki, o bir temennide bulunduğunda şeytan ille de onun arzularına bir şeyler katmaya kalkışmasın. Fakat Allah, şeytanın katmaya çalıştığını iptal eder...”¹⁹⁶ beyanı ile Allah Teâlâ’nın Hz. Peygamber’e desteğini dile getirmiştir. Ayrıca İblîs’in tabiatı gereği peygamberlere vesvese vermekten ve onların derecelerinde bir kusur meydana getirme ümidinden vazgeçmeyeceği bu sebeple Cenâb-ı Hakk’a sığınma emrinin¹⁹⁷ verildiği ifade edilmiştir.¹⁹⁸ Nitekim şeytanların Allah Resûlü’ne (s.a.s.) vesvese vermek, hatta öldürmek amacıyla ona musallat oldukları, fakat söz konusu girişimlerin her defasında Allah’ın ismeti sayesinde boşa çıktığı belirtilmiştir.¹⁹⁹ Rivayete göre İblîs, kıldığı namazı bozmak üzere Hz. Peygamber’in karşısına çıkmış, buna karşılık Allah Teâlâ resûlüne onu yenme gücü bahşetmiştir.²⁰⁰ Yine bir gece vakti aralarında elinde bir ateş parçası bulunan şeytanın da yer aldığı şeytan topluluğunun Resûl-i Ekrem’in yüzünü yakmak üzere vadi ve dağlardan hücum ettikleri, bu esnada Cibrîl’in (a.s.), “Allah’ın yarattığı

¹⁹⁰ Tirmizî, *el-Câmi*, 3/467; Hattâbî, *İslâhu galatî l-muhaddisîn*, thk. Hâtîm Sâlih ed-Dâmin (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1405/1985), 58-59.

¹⁹¹ Ali b. Ali b. Muhammed Ebû’l-Iz ed-Dimeşkî, *Şerhu l-akîdeti l-Tahâviyye*, thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî - Şuayb el-Arnaût (y.y.: Müessesetü’r-Risâle, ts.), 560.

¹⁹² Zeynüddîn Kâsım b. Kutluboğa, *es-Sikât mimmen lem yaka’ fî l-kütübi’s-sitte*, thk. Şâdî b. Muhammed b. Sâlim Âl Nu’mân (Yemen: Merkezü’n-Nu’mân li’l-Buhûs ve’d-Dirâsâti’l-İslâmiyye, 1432/2011), 3/43.

¹⁹³ Hallâl, *es-Sünne*, 1/191.

¹⁹⁴ Abdüllatîf b. Abdülazîz b. Emînüddîn İbn Melek, *Mebâriku l-ezhâr şerhu Meşâriki l-envâr* (Beyrut: Dâru’l-Cil, 1415/1995), 2/128.

¹⁹⁵ Ebû’l-Ferec Abdurrahman İbnü’l-Cevzî, *Keşfü l-müşkil min hadîsi’s-sahîhayn*, thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb (Riyâd: Dâru’l-Vatan, 1418/1197), 1/336.

¹⁹⁶ el-Hâc 22/52.

¹⁹⁷ en-Nahl 16/98.

¹⁹⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve l-tenvîr*, 9/230-231.

¹⁹⁹ Şibrîni, *Reddû şübühât*, 71; Ebû’l-Fazl İyâz el-Yahsubî, *eş-Şifâ bi ta’rîfi hukûki l-Mustafâ* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, ts.), 2/352.

²⁰⁰ Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm b. el-Muğîre el-Cu’fî el-Buhârî, *el-Câmiu’s-sahîh*, thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır (y.y.: Dâru Tavkı’n-Ne-cât, 1422), “Salât”, 75, “Amel fî’s-salât”, 10, “Bedü’l-halk”, 11, “Enbiyâ”, 40; Müslim, “Mesâcid”, 39, 40.

tüm şeylerin şerrinden Allah'a sığınıyorum, göklere yükselen, gece ve gündüz fitnelerinden, hayır hariç gece ve gündüz ansızın gelenlerin şerrinden Allah Teâlâ'nın mükemmel ve eksiksiz kelimelerine sığınıyorum." şeklindeki öğrettiği duayı okuması neticesinde hezimete uğradıkları nakledilmiştir.²⁰¹ Keza Allah Resûlü'nün (s.a.s.), ölüm anında dahi aklını ve dinini ifsat etmemesi²⁰² için şeytandan Allah'a sığındığı şeklindeki rivayetler,²⁰³ Hz. Peygamber'in İblîs ile mücadelesini dolayısıyla şeytanının Müslüman olmadığını göstermesi açısından mühim addedilmiştir.²⁰⁴

"أسلم" kelimesinin sözü edilen hareketlerden hangisi ile işaretlenmesi konusunda net bir görüş serdetmeyenler de olmuştur. Nitekim Ahmed b. Hanbel ilgili kelimenin i'râbı konusunda, "Hz. Peygamber mi ondan güven içerisinde olmuş yoksa İblîs mi Müslüman olmuştur?" açıklaması ile tereddüdünü dile getirmiş, ulemeden bir kısmının, "Allah Resûlü (s.a.s.), ondan güven içinde olmuştur." anlamını benimsedikleri belirtilince de, "Bilmiyorum." şeklinde cevap vererek²⁰⁵ bu husususta bir tercihte bulunmamıştır.

Tetkik edilen rivayette zikredilen "أسلم" ifadesinin ism-i tafdîl kalıbında "ondan en çok selâmette olanınız benim" manasına geleceği ve ilgili haberin son kısmında bulunan, "O, bana yalnızca hayrı telkin eder" cümlesinin "çoğu vakit" şeklinde anlaşılması gereğine de işaret edilmiştir.²⁰⁶ Bu doğrultuda Hz. Peygamber'in beşer vasfıyla zelle denilen küçük hatalara maruz kaldığı söylenmiştir.²⁰⁷

Netice itibarıyla inceleme konusu yapılan hadisin Hz. Peygamber'in ismet sıfatına açık bir şekilde vurgu yaptığı, rivayette bulunan "أسلم" fiilinin gerek fethalı gerekse zammeli olmak üzere her iki hareke ile okunmasının ve böylece ortaya çıkan dört ayrı mananın Allah Resûlü'nün (s.a.s.) sözü edilen vasfını desteklediği belirtilmelidir.

Sonuç

Kelimenin yapısı ve onda meydana gelen değişiklikleri ifade eden sarf ile sözcüklerin son harflerinin bulunduğu duruma uygun bir şekilde hareketlenmesi şeklinde tanımlanan i'râbın anlama etkileri yadsınamaz bir gerçektir.

Hz. Peygamber, dili fasih bir şekilde kullanmış, ifadenin düzgün aktarımına yönelik teşviklerde bulunmuş bu doğrultuda rahle-i tedrisinde

²⁰¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/419.

²⁰² Ali b. Ahmed b. Nûrüddîn b. Muhammed b. İbrâhîm el-Azîzî, *es-Sirâcü'l-münîr şerhu'l-Câmii's-sağîr fi hadîsi'l-beşîri'n-nezîr* (y.y.: b.y., ts.), 1/314.

²⁰³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/171, 3/427, 4/204; Nesâî, "İstiâze", 61.

²⁰⁴ Zürkânî, *Şerhu'l-allâmeti'z-Zürkânî*, 7/261.

²⁰⁵ Hallâl, *es-Sünne*, 1/190-191.

²⁰⁶ İbn Melek, *Mebârik*, 2/128.

²⁰⁷ Aşkar, *er-Risul ve'r-risâlat*, 112.

yetişen sahâbe de sözcüklerin telaffuzunda titizlik göstermiştir. Zira Resûl-i Ekrem'in verdiği mesajların doğru anlaşılabilmesi rivayetlerin hareke ve noktalama işaretleri dâhil her türlü hatadan uzak biçimde kayıt altına alınmasına bağlıdır. Bu sebeple İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren metnin aslına uygun bir şekilde anlaşılmasını sağlamak için dil ile ilgili çabalar da dâhil yoğun mesailer harcanmıştır.

Araştırma konusunu teşkil eden hadis, Kütüb-i Tis'a içerisinde Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*, Dârimî'nin *es-Sünen*, Müslim'in *el-Câmi-u's-sahîh*, Tirmizî'nin *el-Câmi'î*, Nesâî'nin *es-Sünen* ayrıca Bezzâr ve Ebû Ya'lâ'nın *el-Müsned*, İbn Huzeyme ve İbn Hibbân'ın *es-Sahîh*, Taberânî'nin *el-Mu'cemü'l-kebir*, *el-Mu'cemü'l-evsat* ve *el-Mu'cemü's-sağîr* isimli eserlerinde tahrîc edilmiştir. Bu bağlamda mezkûr haberde yer alan "أسلم" kelimesinin if'âl bâbından malum mâzi fiil kipiyle nakledildiği Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'inde tahrîc edilen İbn Abbâs rivayetinin hasen li-gayrihî, Abdullah b. Mes'ûd'dan nakledilen üç ayrı haberden ikisinin sahih bir diğerrinin hasen, Câbir b. Abdullah'tan gelen hadisin zayıf ve Hz. Âişe'nin rivayetinin hasen; Dârimî'nin eserine aldığı rivayetlerden birinin sahih, diğerrinin zayıf, Müslim ve Nesâî'nin nakillerinin sahih; zamme şeklinde nakleden Tirmizî de yer alan haberin ise zayıf olduğu ancak diğerr tarikler de dikkate alındığında zayıf olan senedlerin hasen li-gayrihî seviyesine yükseldiği söylenebilir.

Tetkik edilen hadiste yer alan "أسلم" kelimesinin Allah Resûlü (s.a.s.) tarafından mercii belirtilmeksizin dile getirilmesi sebebiyle hem zammeli hem de fethalî şeklinde kayıt altına alınması ilgili naklîn farklı anlamlar kazanmasına neden olmuştur. Nitekim mezkûr sözcük ravilerin çoğunluğu tarafından if'âl bâbından malum mâzi fiil şeklinde rivayet edilmiş ve buradan hareketle Hz. Peygamber'in şeytanının Müslüman olduğu sonucuna varılmıştır. Ayrıca "أسلم" sözcüğünün fetha ile okunması halinde "istesleme ve nkâde/teslim oldu, boyun eğdi" anlamına gelebileceği de vurgulanmış, bu durumda sözü edilen fiilin İslâm kavramı ile değil "selâmet" sözcüğü ile ilişkilendirilmesi gereğinden bahsedilmiş, Cenâb-ı Hakk'ın resûlüne desteği ile şeytanının ona hayrı telkinden başka herhangi bir şey yapamayacağı belirtilmiştir.

Muhtemelen ilk defa ashâb-ı hadisin ileri gelenleri arasında sayılan Süfyan b. Uyeyne, şeytanın Müslüman olamayacağı düşüncesinden hareketle ilgili sözcüğün zammeli okuması gereğini gündeme getirmiş ve onun "ben ondan kurtulur, güven içinde olurum" manasına geldiğini beyan etmiş hatta bu kelimeyi malum mâzi fiil haliyle fethalî kaydedenlerin hadisin manasını tahrif ettiklerini belirtmiştir. Yine rivayette zikredilen "أسلم" ifadesinin zammeli şeklinin ism-i tafdîl kalıbında "ondan en çok korunmanız benim" manasına geleceği de söylenmiştir.

Netice itibarıyla sözü edilen rivayette bulunan “أسلم” fiilinin gerek fet-halı gerekse zammeli olmak üzere her iki hareke ile zaptedilmesi ve netice-de ortaya çıkan dört ayrı anlamın Allah Resûlü’nün (s.a.s.) ismet sıfatı ile çelişmediği hatta söz konusu vasfa güçlü bir vurgu yaptığı belirtilmelidir.

Kaynakça

Aclûnî, İsmâîl b. Muhammed. *Keşfü'l-hafâ ve müzîlû'l-ilbâs amme'stehere mine'l-ehâdis alâ elsineti'n-nâs*. 2 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Kuds, 1351.

Ahmed b. Hanbel, Hilâl b. Esed eş-Şeybânî. *el-Müsned*. 6 Cilt. Kâhire: Müessesetü Kurtuba, ts.

Alâî, Ebû Saîd b. Halîl b. Keykeldî. *Câmiu't-tahsîl fî ahkâmî'l-merâsîl*. thk. Hamdî Abdülmecîd es-Silefî. Beyrut: Âlimü'l-Kütüb, 2. Basım, 1407/1986.

Ali, Fazlullah en-Nûr. el-İ'râb ve eseruhî fî'l-ma'nâ. *Mecelletü'l-Ulûmî'l-İnsâniyye ve'l-İktisâdiyye* 1 (2012), 34.

Âlûsî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Mahmûd. *Rûhu'l-meânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-azîm ve's-seb'i'l-mesânî*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994.

Alûş, Cemîl. *el-İ'râb ve'l-binâ dirâsetün fî nazariyyeti'n-nahvi'l-Arabî*. Beyrut: Müessesetü'l-Câmia, 1417/1997.

Aşkar, Ömer Süleymân. *er-Rûsul ve'r-risâlât*. Küveyt: Mektebetü'l-Felâh, 4. Basım, 1410/1989.

Aydınî, Abdullah. *Hadis Istılahları Sözlüğü*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 5. Basım, 2011.

Azîzî, Ali b. Ahmed b. Nûrüddîn b. Muhammed b. İbrâhîm. *es-Sirâcü'l-münîr şerhu'l-Câmî's-sağîr fî hadîsi'l-beşîri'n-nezîr*. 4 Cilt. y.y.: b.y., ts.

Bâcî, Ebû'l-Velîd Süleyman b. Halef. *et-Ta'dîl ve't-tecrîh limen harrece lehü'l-Buhârî fî'l-Câmî's-sahîh*. thk. Ebû Lübâbe Hüseyin. 3 Cilt. Riyâd: Dâru'l-Livâ, 1406/1986.

Bağdâdî, Hatîb. *el-Câmî' li ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmî*. 2 Cilt. Riyâd: Mektebetü'l-Meârif, 1403/1983.

Batalyevsî, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed İbnü's-Sîd. *el-İnsâf fî't-tenbîh ale'l-meânî ve'l-esbâbi'lletî evcebeti'l-ihtilâf beyne'l-müslimîn fî arâihim*. Mısır: Matbaatü'l-Mevsûa, 1319.

Begavî, Hüseyin b. Mes'ûd. *Şerhu's-sünne*. thk. Şuayb el-Arnaût - Muhammed Zühayr eş-Şâviş. 16 Cilt. Beyrut: el-Mektebû'l-İslâmî, 2. Basım, 1403/1983.

Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdülhâlık el-İtkî. *Müsnedü'l-Bezzâr*. thk. Âdil b. Sa'd. 18 Cilt. Medîne: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1420/2009.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *Kitâbü't-Târîhi'l-kebîr*: 9 Cilt. y.y.: b.y., ts.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm b. el-Muğîre el-Cu'fî. *el-Câmiu's- sahîh*, thk. Muhammed Zühayr b. Nâsır en-Nâsır. 9 Cilt. y.y.: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422.

Bursevî, İsmâîl Hakkı. *Rûhu'l-beyân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.

Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *es-Sihâh*. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1430/2009.

Cüdey', Abdullah b. Yûsuf. *el-Minhâcü'l-muhtasar fî ilmi'n-nahv ve's-sarf*. 3. Basım, Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1428/2007.

Çakan, İsmail L. - Eroğlu, Muhammed. "Abdullah b. Abbas". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/77. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Çamur, Fatma Yüksel. *Anlatıbilim ve Hadis*. Ankara: TDV Yayınları, 2024.

Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd. *el-Muhkem fî nakdi'l-mesâhif*. thk. İzzet Hasan. Dimeşk: Vizâratü's-Sekâfe ve'l-İrşâdi'l-Kavmî fi'l-İklîmî's-Sûrî, 1379/1960.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân b. Fazl b. Berâm. *Sünenü'd-Dârimî*. thk. Hüseyin Selîm Esedü'd-Dârânî. 4 Cilt. Riyâd: Dâru'l-Muğnî, 1421/2000.

Dayf, Şevki. *el-Medârisü'n-nahviyye*. Kâhire: Dâru'l-Meârif, 7. Basım, ts.

Dimeşkî, Ali b. Ali b. Muhammed Ebû'l-İz. *Şerhu'l-akidetü't-Tahâviyye*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Şuayb el-Arnaût. y.y.: Müessesetü'r-Risâle, ts.

Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ. *Müsnedü Ebî Ya'lâ el-Mevsilî*. thk. Hüseyin Selîm Esed. 16 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1406/1986.

Elbânî, Muhammed Nâsirüddîn. *Sahîhu Süneni't-Tirmizî*. 3 Cilt. Riyâd: Mektebetü'l-Meârif, 1420/2000.

Görmez, Mehmet. *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*. Ankara: TDV Yayınları, 3. Basım, 2011.

Hallâl, Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed İbn Hârûn b. Yezîd. *es-Sünne*. thk. Atiyye ez-Zehrânî. 3 Cilt. Riyâd: Dâru'r-Râye, 1410/1989.

Hattâbî. *Islâhu galati'l-muhaddisîn*. thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1405/1985.

Hererî, Muhammed b. Abdullah. *el-Kevkebü'l-vehhâc şerhu Sahîh-i Müslim*. 26 Cilt. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1430/2009.

Heytemî İbn Hacer. *Kitâbü'l-İfsâh an ehâdisi'n-nikâh*. thk. Muhammed Şekûr Emrîr el-Meyâdinî. Ammân: Dâru Ammâr, 1406/1986.

Heytemî, Ahmed Şihâbüddîn b. Hacer. *el-Fetâvâ el-Hadisiyye*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.

Hindî, Alâüddîn Ali el-Müttakî b. Hüsâmuddîn. *Kenzü'l-ümmâl fî süneni'l-ekvâl ve'l-efâl*. 8 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 5. Basım, 1405/1985.

İclî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Abdullah b. Sâlih. *Ma'rifetü's-sikât min ricâl-i ehli'l-ilm ve'l-hadis ve mine'd-duafâi ve zikru mezâhibihim ve ahbârihim*. thk. Abdülalîm Abdülazîm el-Bestevî. 2 Cilt. y.y.: b.y., ts.

İbn Abdülber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullah b. Muhammed. *el-İstîâb fî ma'rifeti'l-ashâb*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1412/1992.

İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah. *el-Kâmil fi'd-duafâi'r-ricâl*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd – Ali Muhammed Muavvaz. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.

İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1984.

İbn Balabân, Alâüddîn Ali. *el-İhsân fî takrîbi Sahîhi İbn Hibbân*. 18 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1412/1991.

İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman er-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1271/1952.

İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed. *el-Kitâbü'l-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. 7 Cilt. Beyrut: Dâru't-Tâc, 1409/1989.

İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî. *Takrîbü't-tehzîb*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 3. Basım, 1411/1991.

İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Ahmed el-Büstî. *Kitâbü'l-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-duaîfâ ve'l-metrûkîn*. thk. Mahmûd İbrâhîm Zâhid. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.

İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Ahmed el-Büstî. *Kitâbü's-Sikât*. 9 Cilt. Haydarâbâd: Dâiratü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1393/1973.

İbn Huzeyme, Ebû Bekir Muhammed b. İshâk. *Sahîhu İbn Huzeyme*. thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1400/1980.

İbn Kutluboğa, Zeynüddîn Kâsım. *es-Sikât mimmen lem yaka' fi'l-kütübi's-sitte*. thk. Şâdî b. Muhammed b. Sâlim Âl Nu'mân. 9 Cilt. Yemen: Merkezü'n-Nu'mân li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâtî'l-İslâmiyye, 1. Bsm, 1432/2011.

İbn Melek, Abdüllatîf b. Abdülazîz b. Emînüddîn. *Mebâriku'l-ezhâr şerhu Meşâriki'l-envâr*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1415/1995.

İbn Receb, Ebû'l-Ferec Zeynüddîn el-Hanbelî. *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Mahmûd b. Şa'bân b. Abdülmaksûd - Muhyiddîn Abdülhâlık eş-Şâfi - İbrâhîm b. İsmâîl el-Kâdî v.dğr. 10 Cilt. Medîne: Mektebetü'l-Gurabâ el-Eseriyye, 1412/1996.

İbnü'l-Cevzî, Cemâlüddîn Ebû'l-Ferec Abdurrahman. *Kitâbü Zemmi'l-hevâ*. thk. Eymen el-Buhayrî. y.y.: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, ts.

İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahman. *Keşfü'l-müşkil min hadîsi's-sahîhayn*. thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb. 4 Cilt. Riyâd: Dâru'l-Vatan, 1418/1197.

İbnü'l-Esîr, İzzüddîn Ebû'l-Hüseyin Ali b. Muhammed el-Cezerî. *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*. thk. Ali Muhammed Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1424/2003.

İbnü'l-Esîr, Mecdüddîn Ebû's-Seâdât Mübârek b. Muhammed el-Cezerî. *Câmiu'l-usûl fi ehâdisi'r-resûl*. thk. Abdülkâdir el-Arnaût. 12 Cilt. y.y.: Mektebetü Dâri'l-Beyân, 1389/1969.

İbn Melek, Muhammed Abdüllatîf Abdülazîz. *Şerhu mesâbihi's-sünne li'l-İmâm el-Begavî*. thk. Nureddîn İtr v.dğr. 6 Cilt. yy.: İdâretü's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1433/2012.

İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezûrî. *Ma'rifetü envâi ilmi'l-hadîs*. thk. Abdüllatîf el-Hemîm - Mâhir Yâsin el-Fahl. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423/2002.

İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah b. Ahmed b. İshâk. *Ma'rifetü's-sahâbe*. thk. Âdil b. Yûsuf el-Azâzî. 6 Cilt. Riyâd: Dâru'l-Vatan, ts.

Kâdî İyâz, Ebû'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İmrân el-Yahsubî. *İkmâlü'l-mu'lim bi fevâidi Müslim*. thk. Yahya İsmâîl. 8 Cilt. Mısır: Dâru'l-Vefâ, 1419/1998.

Kâdî İyâz, Ebû'l-Fazl İyâz el-Yahsubî. *eş-Şifâ bi ta'rifi hukûki'l-Mustafâ*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Karacabey, Salih. *Hadis Tenkidi*. Bursa: Emin Yayınları, 2. Basım, 2010.

Karaman, Hayreddin v.dğr., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 2. Basım, 2006.

Kârî, Ali b. Sultân Muhammed. *Mirkâtü'l-mefâtîh şerhu Mişkâtî'l-mesâbih*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1414/1994.

Kefevî, Ebû'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ el-Hüseynî. *el-Külliyât*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1419/1998.

Kiftî, Ebû'l-Hasen Cemâlüddîn Yûsuf. *İnbâhü'r-rivât alâ enbâhi'n-nühât*. thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm. 4 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1406/1986.

Kudâî, Ebû Abdullah Muhammed b. Selâme. *Müsnedü's-Şihâb*. thk. Hamdî Abdülmecîd es-Silefî. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985.

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

Lâşîn, Mûsâ Şâhîn. *Fethu'l-mün'im şerhu Sahîhi'l-Müslim*. 10 Cilt. Kâhire: Dâru's-Şurûk, 1423/2002.

Ma'mer b. Râşid, *Kitâbü'l-Câmi'*. (Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî'nin el-Musannef'i ile birlikte). thk. Habîbürrahmân el-A'zamî. 11 Cilt. Hindistan: el-Meclisü'l-İlmî, 2. Basım, 1403/1983.

Mizzî, Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf. *Tehzîbü'l-kemâl fî esmâi'r-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 30 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 8. Basım, 1408/1987.

Mukrî, Ebû Tâhir Abdülvâhid Ömer b. Muhammed b. Ebû Hâşim. *Ahbâru'n-nahviyyîn*. thk. Mecdî Fethî es-Seyyid. Tanta: Dâru's-Sahâbe li't-Türâs, 1410/1989.

Mübârekfûrî, Ebû'l-Alâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdurrahîm. *Tuhfetü'l-ahvezî bi şerhi Câmi'i't-Tirmizî*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990.

Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Alî el-Horasânî. *el-Müctebâ*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. 9 Cilt. Haleb: Mektebetü'l-Matbûâtü'l-İslâmiyye, ts.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahya b. Şeref. *Sahîh-i Müslim bi şerhi'n-Nevevî*. 18 Cilt. Ezher: el-Matbaatü'l-Mısriyye, 1349/1930.

Özer, Salih. *Rivayet Kültürünü Anlamak*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020.

Râmhürmüzî, Hasan b. Abdurrahman. *el-Muhaddisü'l-fâsıl beyne'r-râvî ve'l-vâfî*. thk. Muhammed Acâc el-Hatîb. y.y.: Dâru'l-Fikr, 3. Basım, 1404/1984.

Reşid Rıza, Muhammed. *Tefsîru'l-menâr*. 12 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Menâr, 2. Basım, 1366/1947.

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

San'ânî, Abdürrezzâk b. Hemmâm. *Tefsîru Abdurrezzâk*. thk. Muhammed Abduh. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1999.

Safedî, Salâhuddîn Halîl b. Aybek. *Kitâbü'l-Vâfî bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnaût - Mustafa Türkî. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420/2000.

Semânî, Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî. *Tefsîru'l-Kur'ân*. thk. Ebû Bilâl Guneym b. Abbâs b. Guneym. 6 Cilt. Riyâd: Dâru'l-Vatan, 1418/1997.

Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman. *Sünenü'n-Nesâi bi şerhi'l-Hâfız Celâlüddîn es-Süyûtî ve hâşiyeti'l-İmâm es-Sindî*. 9 Cilt. Haleb: Mektebetü'l-Matbûatü'l-İslâmiyye, ts.

Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebû Bekir. *el-Müzhir fî ulûmi'l-lüga ve envâihâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2 Cilt. 1418/1998.

Şiblî, Ebû Abdullah Bedrüddîn Muhammed b. Abdullah. *Âkâmü'l-mercân fî ahkâmî'l-cinân*. thk. Ahmed Abdüsselâm. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.

Şirbînî, İmâd es-Seyyid. *Reddû şübühât havle ismeti'n-Nebî fî davi'l-Kitâb ve ş-sünne*. y.y.: Metâbiu Dâri's-Sahîfe, 1424/2003.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 25 Cilt. Kâhire: Dâru Hicr, 1422/2001.

Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-evsat*. thk. Târik b. Ivazullâh b. Muhammed - Ebû'l-Fazl Abdülmuhsin b. İbrâhîm el-Huseynî. 10 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Harameyn, 1415/1995.

Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdî Abdülmecîd es-Silefî. 25 Cilt. Kâhire: Mektebetü İbn Teymiye, ts.

Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemü's-sağîr*. thk. Muhammed Şekûr Mahmûd el-Hâc Emîr. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1405/1985.

Tahavî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme. *Şerhu müşkili'l-âsâr*. thk. Şuayb el-Arnaût. 16 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415/1994.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Mısır: Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 2. Basım, 1397/1977.

Ukberî, Ebû'l-Bekâ Abdullah b. el-Hüseyn. *İ'râbü'l-hadîsi'n-nebevî*. thk. Abdullah Nebhân. Dimeşk: 2. Basım, 1407/1986.

Useymîn, Muhammed b. Sâlih. *Şerhu elfiyyeti İbn Mâlik*. 5 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1434.

Ünal, Yavuz. *Hadis Geleneğinde Metin Bilinci*. Samsun: Etüt Yayınları, 2008.

Vellevî, Muhammed b. Ali b. Âdem b. Mûsâ el-İtyûbî. *Şerhu süneni'n-Nesâi (Zahîretü'l-ukbâ fî şerhi'l-Müctebâ)*. 40 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru Âl Berûm, 1424/2003.

Zebîdî, Muhammed Murtezâ el-Hüseynî. *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. thk. İbrâhîm et-Terzî. 40 Cilt. Küveyt: b.y., 1421/2000.

Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman. *el-Muğnî fî'd-duafâ*. thk. Nureddîn İtr. 2 Cilt. y.y.: b.y., ts.

Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Kitâbü Tezkireti'l-huffâz*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998.

Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaût v.dğr. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1402/1986.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *Tefsîru'l-keşşâf an hakâiki't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*. Beyrut: Dâru'l-Meârif, 3. Basım, 1430/2009.

Zeydânî, Hüseyin b. Mahmûd b. Hasan. *el-Meşfâtih fi şerhi'l-Mesâbih*, thk. Nûrüddîn Tâlib vd. 6 Cilt. Küveyt: Dâru'n-Nevâdir, 1433/2012.

Zûmân, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Abdurrahman. *İsbâlü'l-keîlâle alâ hadîsi İbn Abbâs radiyallahü anhü fi'l-kıyâm*. Mısır: Dâru'l-Lü'lü, 1442/2021.

Zürkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdülbâkî b. Yûsuf. *Şerhu'l-allâmeti'z-Zürkânî ale'l-mevâhibi'l-ledünniyye bi'l-minahi'l-Muhammediyye*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İmiyye, 1417/1996.

Hadis Kaynakları Bağlamında Garânîk Rivayetleri*

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 9 Mayıs 2025 Kabul Tarihi: 5 Eylül 2025

✉ **Ufuk Dağlıoğlu**

Dr. Öğr. Üyesi / Asst. Prof. Dr.

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi / Zonguldak Bülent Ecevit University

İlahiyat Fakültesi / Faculty of Theology

<https://ror.org/01dvabv26>

<https://orcid.org/0000-0002-0549-4084>

ufuk_daglioglu@hotmail.com

Öz

Bazı rivayetlere göre Resûlullah (s.a.s.) Necm Sûresini Kâbe yanında okurken şeytan bir yolunu bulup kendisine ait bir cümleyi âyetmiş gibi ilkâ etmiştir. Bunu duyan müşrikler çok mutlu olmuşlar ve Nebi (s.a.s.) ile beraber secdeye kapanmışlardır. Garânîk adıyla meşhur olan bu kıssada kimi rivayetlerde vahiy dışı sözü bizzat Hz. Peygamber tilavet etmiş, kimi rivayetlerde ise şeytan onun sesini taklit ederek müşrikleri kandırmıştır. Vahyin güvenilirliğine, resûllerin ismetine hâlel getiren bu rivayetin tetkiki önem arz etmektedir. Daha çok tefsir kitaplarında kendine yer bulabilmiş olan Garânîk rivayetlerinin genellikle tefsirlerdeki rivayetler bağlamında ele alınıp tetkik edilmesi, bu rivayetlerin hadis musannefatında da ele alınması ihtiyacını doğurmuştur. Bu çalışma öncelikle içerisinde Garânîk ifadesinin yer aldığı rivayetleri senet ve ricâl açısından incelemeyi, bilahare de içerisinde Garânîk ifadesi yer almayan konu ile alakalı rivayetlerle mukayese etmeyi amaçlamıştır. İlgili rivayetlerin tetkik edilmesinde ve metin muhtevalarının değerlendirilmesinde münekkithlerin ve şârihlerin değerlendirmeleri yanında, konu tefsirle de alakalı olduğu için müfessirlerin görüşlerine de yer verilmiştir.

Anahtar kelimeler: Hadis, Resûl, Garanîk, Vahiy, Necm Sûresi, İsmet, Şeytan.

* Bu makale CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Narrations of Gharaniq in the Context of Hadith Sources*

Research Article

Received: 9 May 2025 Accepted: 5 September 2025

Abstract

According to some narrations, when the Messenger of Allah (saw) was reciting Surah al-Najm near the Ka’bah, Satan found a way to insert a sentence of his own, making it appear as if it were a verse. Upon hearing this, the polytheists were elated and prostrated alongside the Prophet (saw). This story, widely known as *Gharaniq*, appears in some narrations as though the Prophet (saw) himself recited the words by revelation, while in others, the devil is said to have deceived the polytheists by imitating his voice. It is important to analyze such narrations, as they could cast doubt on the reliability of revelation and the Prophets’ *ismat* (protection from error). The fact that *Gharaniq* narrations, which are mostly found in tafsir literature, are generally discussed in the context of tafsir, highlights the need to examine these narrations specifically within the hadith corpus (*musannafat*). The aim of this study is first to analyze the narrations mentioning *Gharaniq* in terms of script and *rijal*, and then to compare them with narrations in which *Gharaniq* is not mentioned. To this end, tables of narrators (*rawi*) are also included. As a result of this comparison, strong and weak narrations were identified. In evaluating the narrations and their textual content, in addition to the assessments of commentators and muhaddiths, the opinions of exegetes are incorporated, as the subject also pertains to tafsir.

Keywords: Hadith, Messenger, Gharaniq, Revelation, Surah al-Najm, Ismat, The Devil.

* This article is published under the CC BY-NC 4.0 licence.

Summary

Some Islamic sources recount a famous story known as *Gharaniq*. According to this account, after reciting Surah al-Najm, which was revealed in Mecca, the Prophet Muhammad (saw) prostrated alongside his companions near the Ka'bah. The polytheists present at the Ka'bah also prostrated with them. The reason for their prostration is attributed to a sentence uttered by Satan at that moment. After the Prophet recited the verse, "Now, have you considered 'the idols of' Lat and 'Uzza, and the third one, Manat, as well?" (Surah al-Najm 19–20), Satan allegedly imitated his voice and said, "Those great *Gharaniq* (swans), their intercession is hoped for." Upon hearing this, the polytheists prostrated alongside the Prophet (saw) and his companions, who had prostrated at the end of Surah al-Najm, and they were greatly pleased. This phrase, which became known as *Gharaniq*, is reported in some accounts as spoken by the devil and in others by the Prophet Muhammad. In either case, the narration raises questions about the preservation of revelation and the protection of the Messenger of Allah (saw) (*ismat*). These narrations are often discussed in the context of the exegesis of verse 52 of Surah al-Hajj. However, since the story casts doubt on the reliability of revelation, it has also been addressed in hadith commentaries and independent studies throughout history.

In fact, in the late 19th and early 20th centuries, Ahmad Hamdi Akseki (1887–1951) conducted the first independent study on the *Gharaniq* narration, titled *The Rejection of a Most Outrageous Isnad about Khatam al-Anbiya*. In this work, Akseki focused on the Prophet's *ismat* and the preservation of revelation, drawing upon Qur'anic verses and hadiths, and addressed the issue using rational arguments alongside the evaluations of some prominent commentators on the *sanad* and texts of the narration. In the late 20th century, Ismail Cerrahoglu (d. 2022) published the article *The Exploiters of the Gharaniq Issue*, followed by Nasir al-Din al-Albani (1914–1999) with *Nasbu al-majanik li-nasf al-sasati al-Gharaniq*. In his study, Cerrahoglu examined how Westerners had exploited this issue through the hadith, while Albani analyzed all narrations regarding the parable of *Gharaniq*, including those found in tafsir and sirah literature, focusing on their *sanad*. In the early 21st century, Yunus Emre Gördük, in *A Chronological Analysis on the Relationship between Narration and Interpretation in Tafsir: The Case of the Gharaniq Incident*, examined the parable chronologically within the context of tafsir. When these studies are considered, it is generally seen that they attempt to address all narrations related to the subject. From this perspective, the present study focuses

solely on narrations found in hadith sources. In this context, the narrations mentioning the *Gharaniq* event were first arranged chronologically, and an *isnad* analysis was conducted. Next, narrations concerning the same event but not containing the term “*Gharaniq*” were examined. These narrations were analyzed chronologically, their authenticity was assessed, and chains of narrators (*rawi*) were compiled. This approach allowed a comparison of the *isnads* and texts of both groups of narrations. As a result, it was found that the *Gharaniq* narrations are weak in terms of *sanad*, whereas the narrations that do not include “*Gharaniq*” are *sahih*.

Following these studies, the remarks of hadith commentators on the *Gharaniq* narrations, as found in their commentaries, are included. As the issue pertains to tafsir, the textual content of the narrations is examined within the context of the exegesis of the 52nd verse of Surah al-Hajj, with the opinions of the commentators also considered. Since the matter is related to the Prophet’s *ismat* (protection from sin), it is further discussed in this context, and a general evaluation is provided. As a result, it has been observed that the narrations concerning the parable of *Gharaniq* are extremely weak, contain contradictions in their texts, and are limited in number, whereas the narrations in which *Gharaniq* is not mentioned are both authentic and supported by multiple *isnads*. Therefore, it is concluded that the *Gharaniq* narrations cannot be accepted, as they involve problematic issues related to creed, due both to weaknesses in their chains of transmission (*isnad*) and the textual inconsistencies (*ıztırab*) they contain.

Giriş

Necm Sûresinin Mekkî Sûrelerden biri olduğu konusunda ittifak vardır. Bu Sûrenin gerek sebeb-i nüzûlü gerekse Resûlullah'ın (s.a.s.) Sûreyi tilaveti sonrası secde ettiğine dair rivayetler hadis eserleri ve tefsirlerde yer bulmuştur. Bu merviyat arasında Hz. Peygamber'in Kâbe yanında bu Sûreyi okurken Lât, Menât ve Uzza'nın yer aldığı âyeti¹ tilaveti akabinde şeytanın putları övücü bir sözü vahiymiş gibi ilkâ ettiğine ve bunda da başarılı olduğuna dair rivayetler de kendine zaman zaman yer bulabilmiştir. Bu sebeple bu rivayetler üzerinde ciddiyetle durma gereği hasıl olmuştur. Zira şeytanın bu hamlesi vahyin korunmuşluğuna ve Hz. Peygamber'in ismet sıfatına muhalif görünmektedir.

Kur'ân-ı Kerîm'de “*Ona ne önünden ne ardından bâtil yaklaşamaz.*”² buyurularak vahyin ilahî koruma altına alındığı, dolayısıyla da ne nüzûlü esnasında ne de bilahare tahrif, tebdil ve tağyir edilemeyeceği açıkça ortaya konulmuştur. Hâl böyle iken hadis eserlerinden bir ikisini istisna yapacak olursak hiçbirinde yer verilmeyen, vahyin güvenilirliğine ve nübüvvete gölge düşürecek bir rivayete gerek tefsir ve gerekse siyer kitaplarında fazlaca yer verilmiştir.³ Garânîk kıssası adıyla meşhur bu rivayete göre Necm Sûresini Kâbe-i Muazzama yanında okuyan Resûlullah'ın (s.a.s.), kıraatine/arzusuna şeytan müdahalede bulunmuştur. İddiaya göre şeytan, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) “*Lât ve Uzza'yı, diğer üçüncüsü Menât'ı gördünüz mü?*”⁴ âyetini okuması akabinde onun sesini taklit ederek “*Şu yüce Garânîk (kuğular), onların şefaatleri umulur.*” cümlesini ilkâ etmiştir. İlkâ edilen bu ifadeyi duyan müşrikler, Necm Sûresi sonunda secdeye kapanan Nebi (s.a.s.) ve ashâbı ile beraber secdeye kapanmış ve çok mutlu olmuşlardır. Yine iddiaya göre bu hadise üzerine Cebrâîl, Resûlullah'a (s.a.s.) gelerek “*Şu yüce Garânîk, onların şefaatleri umulur.*” cümlesini ona getirmediğini söylemiş, Hz. Peygamber de (s.a.s.) çok müteessir olmuştur.⁵

¹ en-Necm 53/19-20.

² Fussilet 41/42.

³ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Fethu'l-bâri Şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379), 8/439; Ebü'l-Fazl Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-Arabî, 1420), 23/238; Bk. Dipnot 189; Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbüddîn Ömer, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed (Dâru Tayyibe, 1999), 5/441.

⁴ en-Necm 53/19-20.

⁵ Ebû Osmân Saîd b. Mansûr b. Şu'be el-Horasânî, *Sünenu Saîd b. Mansûr*, thk. Ferîk mine'l-bâhisin (Riyâd: Dâru'l-Alûka, 1433), 7/437-40 (No. 2070).

Bu olay şayet anlatıldığı gibi ise bu durumda vahyin güvenilirliği ve Hz. Peygamber'in (s.a.s.) ismet sıfatı sorgulanır hale gelmektedir. Eğer böyle değilse ya da rivayetin aslı yoksa o takdirde de bu rivayetin hadis, tefsir ve siyer kitaplarında yer bulmasının gerekçeleri üzerinde ciddiyetle durulması icap eder. Nitekim bu rivayet, bazı münekkithlerin dikkatini çekmiş, onlar da zaman zaman eserlerinin ilgili bölümlerinde bu mevzuya bazen kısa bazen uzunca izahla yer vermişlerse de 19. yüzyıla varıncaya kadar müstakil bir çalışma yapılmamıştır. 19. yüzyıl sonları, 20. yüzyıl başlarında Anglikan kilisesinin ve bazı müsteşriklerin mezkûr rivayet üzerinden İslâm'a/vahyin güvenilirliğine dair matbuât üzerinden sorular sormaları üzerine Dâru'l-hikme'den⁶ yapılan açıklamayı çok yetersiz⁷ bulan Ahmed Hamdi Akseki (ö. 1951), *Hâtemu'l-Enbiyâ Hakkında En Çirkin Bir İsnadın Reddiyesi* ismiyle Garânîk rivayeti hakkında ilk müstakil çalışmayı yapmıştır. Akseki bu çalışmasında genelde âyet ve hadisler üzerinden hareketle Resûlullah'ın (s.a.s.) ismeti ve vahyin korunmuşluğuna yoğunlaşmış, meşhur bazı şârihlerin rivayetin senet ve metinlerine dair yaptıkları değerlendirmeler yanında akli gerekçelerle de meseleyi ele almaya çalışmıştır. 20. yüzyılın sonlarına gelindiğinde İsmail Cerrahoğlu'nun (ö. 2022) "Garânîk Meselesinin İstismarcıları" isimli makalesiyle Nâsırüddîn el-Elbânî'nin (ö. 1999) *Nasbu'l-mecânîk li-nesfi kıssati'l-Garânîk* isimli eseri bu konuda yapılan iki müstakil çalışma olmuştur. Cerrahoğlu çalışmasında Garânîk hadisesinin detaylarına inmeyeceğini, bu konuda yapılan araştırmaların neticeleriyle iktifa edeceğini, ana hedefinin bu hadise üzerinden Batılıların bu konuyu nasıl istismar ettiğini ortaya koymak olduğunu ifade etmiştir.⁸ Elbânî ise çalışmasında tefsir, siyer eserleri dâhil olmak üzere Garânîk kıssasına dair rivayetlerin tümünü senet yönüyle incelemiştir.⁹

21. yüzyılın başlarında ise Yunus Emre Gördük, "Tefsirde Rivayet-Yorum İlişkisi Üzerine Kronolojik Bir Analiz: Garânîk Olayı Örneği" adlı çalışmasıyla kıssayı tefsirler bağlamında kronolojik ele almaya çalışmıştır.¹⁰

⁶ XX. yüzyılın başlarında güçlenen ve Osmanlı topraklarında da faaliyet gösteren İslâm'a muhalif cereyanların reddedilmesi ve İslâm âleminde yeni yeni ortaya çıkan birtakım dinî meselelerin İslâmî esaslar çerçevesinde halledilmesi amacıyla kurulmuş olan kuruluş. Bk. Sâdık Albayrak, "Dâru'l-hikmeti'l-İslâmiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/506.

⁷ Ahmed Hamdi Akseki, *Hâtemu'l-Enbiyâ Hakkında En Çirkin Bir İsnadın Reddiyesi* (İstanbul: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1341), 10.

⁸ İsmail Cerrahoğlu, "Garânîk Meselesinin İstismarcıları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (1981), 70.

⁹ Nâsırüddîn el-Elbânî, *Nasbu'l-mecânîk li-nesfi kıssati'l-Garânîk* (Beyrut: el-Mektebetu'l-İslâmî, 1417).

¹⁰ Yunus Emre Gördük, "Tefsirde Rivayet-Yorum İlişkisi Üzerine Kronolojik Bir Analiz: Garânîk Olayı Örneği" *Artuklu Akademi* 1/5 (Haziran 2018), 1-38.

Bizi bu çalışmaya yönlendiren ana saik, tefsir ve siyer eserlerinde çokça yer bulabilen¹¹ bu rivayetin Saîd b. Mansûr'un (ö. 227/842) *Sünen*'i, Bezzâr'ın (ö. 292/905) *el-Bahrü'z-zehhâr*'ı ve Taberânî'nin (ö. 360/971) *Mu'cem*'i dışındaki hadis ana kaynaklarında nakledilmemiş olmasıdır. Hadis musannefâtı içerisinde sadece bu üç eserde kendine yer bulan bu rivayetlerin mezkûr eserlerde yer alan isnatlar yönüyle ele alınıp incelenmesi zarureti hâsıl olmuştur. Zira yukarıdaki mezkûr eserlerde böylesi bir çalışma yapılmamıştır. Bunun için bu eserlerdeki merviyâtın râvilerinin mevsukiyeti, senedlerin ittisâl durumu, ricâl ve cerh-ta'dîl kaynakları üzerinden değerlendirilmiştir. Zaman zaman da ilgili rivayetin hadis kaynakları dışında yer alan bazı isnatlarının durumu hakkında kısaca bilgi verilmiştir. Çünkü bu çalışmadaki ana hedefimiz Garânik ile alakalı hadis kaynaklarında yer alan rivayetleri esas alarak onlara yoğunlaşmaktır. Daha sonra Garânik rivayetlerini, içerisinde Garânik kıssasının yer almadığı rivayetlerle mukayesesi yapılmıştır. Zira aynı muhteva ve olayla alakalı iki rivayet grubunun gerek tarik gerek sıhhat gerekse manaca mukayese edilmesi Garânik rivayetlerinin sıhhati hakkında hüküm verebilmemizi kolaylaştıracaktır. Bu amaçla isnat şemalarına da yer verilmiştir. Tüm bunlarla birlikte Garânik kıssasının metin/muhteva değerlendirmesi, şârihlerin ve müfessirlerin yorumlarıyla ele alınmaya çalışılarak bir sonuca gidilmeye çalışılmıştır.

Hadis musannefâtını gözden geçirdiğimizde, Resûlullah'ın (s.a.s.) beraberindeki Müslümanlarla, Necm Sûresini tilâveti akabinde secde yaptığı, müşriklerin de bu esnada onlarla birlikte secde ettiklerine dair rivayetleri içerisinde Garânik olayının yer aldığı rivayetlerle yer almadığı rivayetler olmak üzere iki grupta ele almak mümkündür.

1. Garânik/Kuğular İfadesinin Yer Aldığı Rivayetler:

Üç muhaddis içerisinde Garânik ifadesinin yer aldığı rivayetlere eserlerinde yer vermiştir.

1.1. Saîd b. Mansûr'un (ö. 227/842) rivayeti

Saîd b. Mansûr'un kaybolduğu düşünülen *Sünen*'inin III. cildine ait nüshası bulunmuş ve Habîbürrahmân el-A'zamî tarafından neşredilmiştir. Bilahare Suudi Arabistanda şahsî bir kütüphanede eserin yarından sonrası bulunmuş olup¹² aşağıda yer vereceğimiz rivayet bu nüshanın rivayetidir.

¹¹ İlgili örnekler için bk. Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Mâverîdî, *A'lâmü'n-nübüvve* (Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1409), 87; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *Delâ'ilü'n-nübüvve ve ma'rifetü ahvâli sâhibi's-şerî'a*, thk. Abdulmu'tî el-Kal'acî (Dâru'l-Kütübü'l-ilmiyye, 1408), 2/286; Abdurrahmân b. Abdillâh es-Süheylî, *er-Ravzû'l-ünüf fî şerhi's-Sîreti'n-nebeviyye* (Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-Arabî, 1412), 1/119.

¹² Mehmed Efendioğlu, "Saîd b. Mansûr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/562.

Rivayetin metni:

“Resûlullah (s.a.s.) Kureyş meclislerinden büyük bir mecliste oturdu. Aziz ve Celîl olan Allah’tan o vakitte onların kendisinden ayrılmamaları için herhangi bir şey gelmemesini temenni etti. Bunun üzerine Aziz ve Celîl olan Allah *“Battığı zaman yıldızlara ant olsun ki sahibiniz (Muhammed) sapmadı, batıla da inanmadı.”*¹³ âyetlerini inzal etti. Resûlullah (s.a.s.) onlara *“Lât ve Uzza’yı diğer üçüncü olarak Menât’ı”* âyetine kadar okudu. Şeytan hemen ona iki kelime kattı. *“Şu yüce Garânîk (kuğular), onların şefaati umulur.”* Resûlullah (s.a.s.) Sûrenin kalanını okudu. Bilahare Sûre sonunda secde etti. (Oradaki) topluluk da onunla birlikte secde ettiler. Velîd b. Muğîre çok yaşlıydı. (Secde kastıyla) hemen toprağı yüzüne götürdü. ‘Biz, Allah’ın hayat veren, öldüren, yaratan ve rızık veren olduğunu biliyoruz. Fakat ilahlarımız onun katında bize şefaati ederler. Senin ona bir pay vermene gelince, o takdirde biz seninle beraberiz.’ Akşam olunca Cebrâîl geldi ve Resûlullah (s.a.s.) ona Sûreyi arz etti. Şeytanın ilkâ ettiği iki cümleye gelince ‘Ben sana bu iki cümleyi getirmedim.’ dedi. Bunun üzerine Resûlullah (s.a.s.) ‘Allah’a iftira ettim, Onun demediğini Allah’a nispet ettim (öyle mi)’ dedi. Bu sebeple o, âyetle itâb olundu. *‘Onlar az kalsın sana vahyettiğimiz şeyden başkasını bize iftira edesin diye seni fitneye düşürecekler, o takdirde seni dost edineceklerdi’*¹⁴ ayeti nazil oldu. Resûlullah (s.a.s.) bu iki cümleden dolayı çok gamlandı, çok kederlendi. Öyle ki Hâc Sûresindeki şu âyet indirildi. *‘Biz senden önce hiçbir resul ve hiçbir nebi göndermedik ki o (bir şey) temenni ettiği zaman şeytan onun dileği hakkında ille bir (fitne meydana) atmış olmasın. Nihayet Allah şeytanın ilkâ edeceği (o fitneyi) giderir, iptal eder. Yine Allah âyetlerini sabit kılar. Allah (her şeyi) hakkıyla bilendir, tam hüküm ve hikmet sahibidir.’*¹⁵ O buna çok sevindi ve içi rahatladı.”¹⁶

Bu rivayetin senedi şöyledir: Saîd (b. Mansûr) > Ebû Ma’ser > Muhammed b. Kâ’b. Bu râvilerin cerh ve ta’dîl durumları hakkında kaynaklarımızda şu bilgiler yer almaktadır:

Ebû Osman künyeli Saîd b. Mansûr Şu’be el-Horasânî el-Mervezî, Cûzcân’da doğmuş, Belh’de büyümüş, ilim için birçok beldeyi dolaşmış, Mekke’ye yerleşip hayatını orada noktalamıştır.¹⁷ Saîd b. Mansûr, Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814), Abdullah b. el-Mübârek (ö. 181/797) ve Leys b. Sa’d (ö. 175/791) gibi şeyhlerden hadis rivayet etmiş olup mezkûr isnatta

¹³ en-Necm 53/1-2.

¹⁴ el-İsrâ 17/53.

¹⁵ el-Hac 22/52.

¹⁶ Saîd b. Mansûr, *Sünenu Saîd b. Mansûr*, 7/437-40 (No. 2070).

¹⁷ Ebû’l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdîrahmân b. Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl fî esmâ’i’r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf (Beyrut: er-Risâle, 1400), 11/77.

yer alan Ebû Ma‘şer Nuaym b. Abdurrahmân da bu şeyhlere aittir.¹⁸ Saîd’in güvenilirliğine ilişkin sika ve sebt kavramları kullanılmış, aynı zamanda da hafız olduğu vurgulanmıştır.¹⁹

Ebû Ma‘şer Necîh b. Abdurrahmân el-Medenî, mükâteb köle iken azad edilmiş olup Saîd b. Müseyyeb (ö. 94/713), Nâfi‘ (ö. 117/735), Hişâm b. Urve (ö. 146/763), başta olmak üzere pek çok şeyhten hadis rivayet etmiş, kendisinden de aralarında Abdurrahmân b. Mehdî (ö. 198/813-14), Vekî‘ b. el-Cerrâh (ö. 197/812) ve Said b. Mansûr’un da bulunduğu azımsanamayacak sayıda râvî nakilde bulunmuştur.²⁰ Ebû Ma‘şer hicrî 170 yılında Bağdat’ta vefat etmiştir.²¹ Onun çok zeki ve hafız²² olduğunu ifade edenler yanında “yerin ve göğün en yalancısı” iddiasıyla tenkit edenler de olmuştur.²³ Ahmed b. Hanbel’e (ö. 241/855) göre sadûk bir ravi olup²⁴ Muhammed b. Ka‘b’dan rivayetleri yazılabilir.²⁵ Abdurrahmân b. Ebî Hâtim (ö. 327/938), Ahmed b. Hanbel’in Ebû Ma‘şer’den nakleden birinin hadisini yazdığını görünce çekinmeyi bırakıp hadislerini rahatça yazmaya başladığını ifade etmesi,²⁶ Ebû Ma‘şer’in mevsûkiyetinde sorun olduğu izlenimi vermektedir. Nitekim Yahyâ b. Maîn’in (ö. 233/848) onu hadiste “leyse bi’l-kavî” ile niteleyerek zayıf olduğunu belirtmesi²⁷ ayrıca Ebû Zûr’a’nın (ö. 264/878) da onun hakkında benzer ifadeler kullanması sika olmadığını gösterir niteliktedir. Ebû Ma‘şer hakkında Buhârî (ö. 256/870) “metrûku’l-hadîs”, Ebû Dâvûd (ö. 275/889) ve Nesâî (ö. 303/915) zayıf hükmünü vermişlerdir.²⁸ Tirmizî’nin (ö. 279/892), ilim ehlinde bazılarının onu hafızası yönüyle eleştirmiş olduklarına dair kaydı Ebû Ma‘şer’in zayıflığının ortaya konulması açısından önemlidir. Kimilerine göre onun hafıza sorunu ölümüne yakın ortaya çıkmıştır.²⁹ Ali b. el-Medînî (ö. 234/848-49) nezdinde son derece zayıf bir ravidir.³⁰ Münekkithlerin genel kanaati onun zayıf bir râvî olduğu yönünde olsa da hadislerinin

¹⁸ Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 11/78.

¹⁹ Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 11/80-1.

²⁰ Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 29/323-4.

²¹ Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 29/330.

²² Ebû Ma‘şer, megâziye dair ezberlerini tabîinden bazılarının hocalarıyla yapmış oldukları müzâkere esnasında ezberlediğini ifade etmiştir. Bk. Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 29/330.

²³ Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 29/324-5.

²⁴ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-‘İlel ve ma‘rifetü’r-ricâl*, thk. Vasiyyullah Muhammed (Riyâd: Dâru’l-Hânî, 1422), 1/212.

²⁵ Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 29/325-6.

²⁶ Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 29/326.

²⁷ Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 29/326-7.

²⁸ Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 29/327.

²⁹ Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 29/327-8.

³⁰ Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 29/328.

yazılabileceği ifade edilmiştir.³¹ Bütün bu görüşlerden hareketle Ebû Ma‘şer’in sika hüviyeti elde edemediğini, yalancılıkla itham edilse de müfesser bir gerekçe sunulmadığı için zayıf bir râvi olduğunu söylememiz mümkündür. İsnadında yer aldığı bu rivayetin akâide dair önemli konular içermesinden dolayı mezkûr rivayetin kendisiyle ihticâc edilmeye elverişli olmadığı âşikar bir durumdur.

Ebû Hamza Muhammed b. Kâ‘b el-Kurazî (ö. 117/735) bir süre Kûfe’de bilahare Medine’de ikamet etmiş birisidir. Hz. Âişe (ö. 58/678), Ebû Hüreyre (ö. 58/678), İbn Ömer (ö. 73/693), İbn Abbâs (ö. 68/687-88), Zeyd b. Erkâm’dan (ö. 68/688) rivayette bulunmuştur.³² Kendisinden ise İbnu’l-Münkedir (ö. 131/748) ve Mûsa b. Ubeyde gibi pek çok kişi rivayette bulunmuştur. İlim ehli, Muhammed b. Kâ‘b’ı sika olarak kabul etmişler ve onun Kur’an’ın tefsirini en iyi bilenlerden olduğunu vurgulamışlardır.³³ Onun Hz. Peygamber hayatta iken dünyaya geldiği kanaatinde olanlar da bulunmaktadır.³⁴ Bu durum ilgili isnadın muttasıl değil mürsel olduğunu gösterir. Zira Muhammed b. Kâ‘b sahâbî değildir. Rivayete gerek mürsel olması gerekse isnadında yer alan Ebû Ma‘şer’in zayıf râvi kabul edilmesi sebebiyle sahih veya hasen hükmü verme imkânı kalmamaktadır.

Rivayet metin yönüyle ele alındığında Hz. Peygamber’e atfedilen ‘Allah’a iftira ettim...’ sözü³⁵ ismet sıfatını ortadan kaldırmaktadır. Ayrıca ‘... Allah’tan onların kendisinden ayrılmamaları için o vakitte herhangi bir şey gelmemesini temenni etti.’ ifadesi de dikkat çekicidir. Zira buradaki olayı yaşayan bizzat Hz. Peygamber ise “temenni etti” ifadesi yerine “temenni ettim” ifadesi yer almalıydı. Ya da râvinin “Resûlullah’ı (s.a.s.) temenni ederken işittim” demesi gerekirdi.

1.2. Bezzâr Rivayeti (ö. 292/905)

Bezzâr rivayeti Saîd b. Mansûr rivayetinden daha kısa bir rivayet olup Saîd b. Mansûr rivayetinde bulunan birçok husus buradaki metinde yer almamıştır. Rivayet şöyledir:

İbn Abbâs’tan -(Râvi) Zannımca hadiste şüphe(li bir durum) var.- “Nebî (s.a.s.) Mekke’de idi. Necm Sûresini “*Lât ve Uzza’yı, diğer üçüncüsü Menât’ı gördünüz mü?*” âyetinin sonuna kadar okudu. Birden onun lisanı üzerinden “Şu yüce Garânikler (kuğular), onların şefaati umulur.” ifadesi

³¹ Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 29/329.

³² Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Tehzîbü Tehzîbü’l-Kemâl fî esmâ’i’r-ricâl*, thk. Ganîm Abbâs (el-Fârûku’l-Hadisiyye, 1425), 8/266.

³³ Zehebî, *Tehzîbü Tehzîb*, 8/267-68.

³⁴ Zehebî, *Tehzîbü Tehzîb*, 8/267.

³⁵ “Üstelik bir yalanı Allah’a iftira edenden daha zalim kim olabilir? Bunlar Rablerinin huzuruna arz olunacaklar, şahitler de şöyle diyecekler: ‘İşte bunlar Rablerine karşı yalan söyleyenlerdir. İyi bilin ki: Allah’ın laneti zalimlerin üzerinedir.’” (Hûd 11/18) âyeti mucibince Resûlullah’ın (s.a.s.) Rabbine karşı iftira etmesi muhâldir.

dökülüyordu. Bunu Mekke ahalisi müşrikleri işittiler ve bundan dolayı sevindiler. Bu durum Resûlullah'a ağır geldi. Bunun üzerine Allah Teâlâ “Biz, senden evvel hiçbir resul, hiçbir nebî göndermedik ki o, (bir şey) arzu ettiği zaman şeytan onun dileği hakkında ille de (bir fitne meydana) atmış olmasın. Nihayet Allah, şeytanın ilkâ edeceği (o fitneyi) giderir; iptal eder. Yine Allah âyetlerini sabit (ve mahfuz) kılar.” âyetini indirdi.³⁶

Bu rivayetin isnâdı şöyledir: Bezzâr > Yûsuf b. Hammâd > Ümeyye b. Hâlid > Şu‘be > Ebû Bîşr > Saîd b. Cübeyr > İbn Abbâs.

Bezzâr bu hadisin isnadı hakkında şu notu düşmüştür: “Biz, bu hadisin ne bu isnat dışında zikri câiz olacak muttasıl bir senetle rivayet edildiğini ne de bu hadisi Ümeyye haricinde Şu‘be’ye (Ebû Bîşr > Saîd > İbn Abbâs) tarikiyle isnat eden birini biliyoruz. Biz onu sadece Yûsuf b. Hammâd’dan işittik. O, sikaydı. Ümeyye dışında onu ‘Ebû Bîşr > Saîd b. Cübeyr’ tarikiyle nakledenlerin rivayetleri mürseldir. Bu hadis ancak ‘Kelbî > Ebû Sâlih > İbn Abbâs’ (tarikiyle) biliniyor. Ümeyye meşhur bir sikadır.”³⁷ Bezzâr’ın bu açıklamalarından mezkûr isnat dışında muttasıl güvenilebilecek bir rivayette rastlanılamadığı, diğer rivayetlerin ise mürsel olduğu için sıkıntılı olduğu anlaşılmaktadır. Bu durumda mezkûr isnadın râvilerinin mevsûkiyyetinin ele alınması yerinde olacaktır.

Yûsuf b. Hammâd el-Ma‘nî’den (ö. 245/859) Müslim (ö. 261/875), İbn Mâce (ö. 273/887), Tirmizî ve Nesâî rivayette bulunmuşlardır.³⁸ Nesâî onun sika olduğunu belirtmiş, İbn Hibbân (ö. 354/965) ise ona *es-Sikât*’ında yer vermiştir.³⁹ Ricâl kayıtlarında yer alan, Yûsuf b. Hammâd’ın Ümeyye b. Hâlid el-Ezdî’den hadis naklettğine dair bilgi⁴⁰ senedin ittisali açısından önem arz etmektedir.

Ümeyye b. Hâlid el-Ezdî el-Basrî (ö. 201/816) münekkitler tarafından sika olarak tavsif edilmiş bir ravidir.⁴¹ Şu‘be b. el-Haccâc’dan (ö. 160/776)

³⁶ Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Bezzâr el-Basrî Bezzâr, *el-Bahrü’z-zehhâr*, thk. Mahfûzurrahmân Zeynullah (Medine: Mektebetü’l-Ulûmî ve’l-Hikem, 1988), 11/296 (No. 5096).

³⁷ Bezzâr, *el-Bahrü’z-zehhâr*, 11/296.

³⁸ İlgili örnekler için bk. Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Müsnedü’s-sahîhu’l-muhtasar*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi’t-turâsi’l-Arabî, 1374), “Salât”, 50; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Dâru İhyâi’l-kütübi’l-Arabîyye, ts.), “Cenâiz”, 57; Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *el-Câmi’u’s-sahîh*, thk. Beşşâr Avvâd Ma‘rûf (Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1998), “Libâs”, 13; Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünen* (Haleb: el-Matbûâtü’l-İslâmiyye, ts.), “Menâsik”, 79.

³⁹ Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 32/419.

⁴⁰ Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 32/419.

⁴¹ Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 3/332.

hadis almıştır.⁴² Kendisinden rivâyet edenler arasında Yûsuf b. Hammâd'ın bulunduğu dair bilgilere rastlanılması⁴³ senedin bu kısmının muttasıl olduğunu göstermesi açısından mühimdir.

Şu'be b. el-Haccâc el-Ezdî el-Basrî hadis ilminde kendi devrinin en bilgini kabul edilmiştir.⁴⁴ Şu'be, Ümeyye b. Halid'in şeyhlerindendir.

Ebû Bişr Ca'fer b. Ebî Vahşiyye el-Yeşkurî el-Basrî hicrî 124 yılında vefat etmiş olup⁴⁵ birkaç münekkidi istisna edecek olursak genellikle sika kabul edilmiş bir râvidir.⁴⁶ İbn Adî (ö. 365/976) onun hakkında "lâ be'se bih"⁴⁷ lafzını kullanmayı tercih ederken,⁴⁸ Şu'be onun Habîb b. Sâlim ve Mücâhid'den naklettiği rivayetleri zayıf kabul etmiştir.⁴⁹ Şu'be'nin Ebû Bişr'den hadis naklettiğine dair kayıtlar ona olan güveninin bir göstergesi olabilir.⁵⁰ Ebû Bişr hadis hafızı Ebû Muhammed Saîd b. Cübeyr b. Hişâm el-Esedî (ö. 94/713 [?]), ashâbdan İbn Abbâs, Hz. Âişe ve Ebû Hüreyre'den hadis nakletmiştir.⁵¹ Ebû Bişr'ın Saîd b. Cübeyr'den rivayette bulunduğu bilgisi⁵² yanında İbn Abbâs'ın talebeliğini yapmış olması senedimizin ittisali yönünden önemlidir.

Abdullah b. Abbâs b. Abdulmuttalib (ö. 68/687-88) Resûlullah (s.a.s.) vefat ettiğinde on üç yaşında olup sığar-ı sahâbedendir.⁵³ Hz. Peygamber'in (s.a.s.) "Allah'ım onu dinde fakih kıl ve ona te'vîli öğret" duasına mazhar

⁴² Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (Beyrut: er-Risâle, 1405), 4/322-5/465.

⁴³ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 3/331.

⁴⁴ Zehebî, *Siyeru a'lâm*, 7/202-3.

⁴⁵ Zehebî, *Siyeru a'lâm*, 5/466.

⁴⁶ Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh en-Nemerî İbn Abdilberr, *el-İstignâ fî esmâi'l-meşhûrîn min hameleti'l-ilmî bi'l-künâ*, thk. Abdullah Merhûl (Dâru İbn Teymiyye, 1405), 1/457.

⁴⁷ Lâ be'se bih; "Ta'dîlin Zehebî ve Irâkî'ye göre üçüncü, Sehâvî'ye göre beşinci mertebesinde bulunan bir ravi hakkında kullanılan bir sîga. Böyle bir ravinin rivayet ettiği hadis, başka bir senedinin olup olmadığını araştırmak ve ona göre değerlendirmek üzere yani i'tibâr için alınır." Bk. Abdullah Aydın, *Hadis Istılahları Sözlüğü* (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı yayınları, 2015), 159.

⁴⁸ Ebû Ahmed Abdullâh b. Adî b. Abdillâh el-Cürcânî, *el-Kâmil fî du'afâ'i'r-ricâl*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd (Beyrut: el-Kütübü'l-İlmiyye, 1418), 2/393.

⁴⁹ İbn Abdilberr, *el-İstignâ*, 1/457; Zehebî, *Siyeru a'lâm*, 5/466.

⁵⁰ Ebû Ahmed Muhammed b. Muhammed en-Nisâbü'rî Hâkim el-Kebîr, *el-Esâmî ve'l-künâ*, thk. Ebû Ömer Muhammed b. Ali (Kahire: Dâru'l-Fârûk, 1436), 1/11; İbn Abdilberr, *el-İstignâ*, 1/457.

⁵¹ Zehebî, *Siyeru a'lâm*, 4/322.

⁵² Zehebî, *Siyeru a'lâm*, 4/322.

⁵³ Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1421), 6/321.

olmuş,⁵⁴ Kur'an ilimlerinde meşhur bir sahâbidir. Hicrî altmış sekiz tarihinde vefat etmiştir.⁵⁵

Mezkûr isnad Şu'be öncesinde an'aneli ondan sonra tahdîs sigasıyla nakledilmiştir. Senedin ittisâlinde bir sorun görünmediği gibi râvilerin mevsûkiyeti hususunda da tenkide medar bir ifadeyle karşılaşılmamıştır. Raviler içerisinde Ebû Bîşr'in sikalık yönünden en alt mertebede olduğu söylenebilir. Zira "lâ be'se bihi" tabiri âlimlerin çoğuna göre orta derece ta'dîli göstermesi yanında böylesi bir ravinin rivayeti i'tibâr için kaydedilmektedir Rivâyet sahâbe mürseli gözükmemektedir. Zira İbn Abbâs'ın Garânik hadisesine yaş itibarıyla şahit olması mümkün değildir.⁵⁶ Senet itibarıyla makbul (hasen) sınıfa dâhil edebileceğimiz bu rivayeti acaba metin itibarıyla da sahih sınıfına dâhil edebilir miyiz? Çünkü ileride görüleceği üzere Resûlullah'ın (s.a.s.), Kâbe yanında Necm Süresini okuyup oradakilerle birlikte secde ettiğine dair gerek Abdullah b. Abbâs'tan gerekse farklı sahâbîlerden pek çok rivayet nakledilmiştir ki bu mervîyyâtta Garânik'in/putların övüldüğüne dair herhangi bir ifade yer almamaktadır. Dolayısıyla da Kur'an tefsirinde otorite kabul edilen İbn Abbâs'ın Hâc Süresi 52. âyetin sebep-i nüzûlü durumunda olan bu rivayete vahyin güvenilirliği ve Hz. Peygamber'in ismeti bağlamında değinmemiş olması mezkûr rivayetin sıhhatinde şüphe uyandırmaktadır.

Bezzâr'ın, "Bu hadis ancak 'Kelbî > Ebû Sâlih > İbn Abbâs' (tarikiyle) biliniyor" ifadesini ele aldığımızda râvi Muhammed b. Sâib el-Kelbî mecrûh kabul edilmiştir. Zira onun, Ebû Sâlih'ten naklettiği rivayetlerin yalan olduğunu itiraf etmesi dolayısıyla yalancı⁵⁷ ve Hz. Ali'nin bulutlar üzerinde yaşadığını savunması sebebiyle de Sebeîye taraftarı olduğu ifade edilmiştir.⁵⁸

1.3. Taberânî Rivayeti

Taberânî'nin ve Bezzâr'ın rivayetleri İbn Abbâs tarikli olup metin itibarıyla yakın ifadeler içermektedirler. Rivayet şöyledir:

İbn Abbâs'tan; "Resûlullah (s.a.s.) Necm'i okudu. O, "Lât ve Uzza'yı gördünüz mü? Ve üçüncüsü diğer Menât'ı" âyetine varınca şeytan onun lisanı üzerinden "İşte yüce Garânik/kuğular. Onların şefaati umulur."

⁵⁴ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 6/322.

⁵⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 6/345.

⁵⁶ Abdullah b. Abbâs hicretten dört yıl önce dünyaya gelmiştir. Bk. Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî İbn Hibbân, *Meşâhîru 'ulemâ 'i'l-emsâr ve a'lâmü 'ulemâ 'i'l-aktâr*, thk. Merzûk Ali İbrahim (Dâru'l-Vefâ, 1411), 28.

⁵⁷ Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: er-Risâle, 1424), 5/228.

⁵⁸ Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî İbn Hibbân, *Kitâbu'l-Mecrûhîn mine'l-muhaddissîn ve'd-du'afâ ve'l-metrûkîn*, thk. Mahmûd İbrahim Zâhid (Halebi: Dâru'l-Va'y, 1396), 2/253-4.

(ifadesini) ilkâ etti. O secde edince Müslümanlar ve müşrikler de secde ettiler. Bunun üzerine Allah Azze ve Celle “*Biz, senden evvel hiçbir resul, hiçbir nebi göndermedik ki o, (bir şey) arzu ettiği zaman şeytan onun dileği hakkında ille (bir fitne meydana) atmış olmasın.*”⁵⁹ âyetini “*...kısır bir günün azabı çatıncaya kadar*”⁶⁰ âyetine kadar inzal etti. (‘kısır bir gün’ yani) Bedir günü.⁶¹

Bu rivayetin isnâdı şöyledir: Taberânî > el-Hüseyn b. İshâk et-Tüsterî ve Abdân b. Ahmed > Yûsuf b. Hammâd el-Ma’nî > Ümeyye b. Hâlid > Şu’be > Ebû Bişr > Saîd b. Cübeyr (Ben bu hadisi ancak İbn Abbâs tarikiyle biliyorum, diyerek) > İbn Abbâs

Mezkûr râvilerin mevsûkiyyetini ele aldığımızda şunları söylenebiliriz: Ebû Muhammed el-Hüseyn b. İshâk et-Tüsterî hakkında el-Hüseyn b. İbrâhim el-İclî’nin (ö. 261/875) “Seyyah hafızlardandır.” ifadesinden başka bir kayda rastlanılamamış olup, hicrî 209 tarihinde vefat ettiği ifade edilmiştir.⁶²

Abdullah b. Ahmed b. Mûsa el-Ahvezî, “Abdân” ismi ile tanınmıştır. Taberânî’nin şeyhlerinden olup hafız ve sika olduğu kaydedilmiştir.⁶³ Yûsuf b. Hammâd el-Ma’nî’den rivayet edenler arasında Abdân b. Ahmed el-Ahvâzî’nin yer almış olması⁶⁴ senedin ittisâli açısından önemlidir.

İsnadın geri kalan kısmı Bezzâr’ın naklettiği “Yûsuf b. Hammâd > Ümeyye b. Hâlid > Şu’be > Ebû Bişr > Saîd b. Cübeyr > İbn Abbâs” isnadı ile aynı olduğu için râvilerin güvenilirliğini ve senedin muttasıl olup olmadığını tekrardan ele almamıza gerek yoktur. Her iki rivayetin metinlerini ele aldığımızda Bezzâr’ın metninde yer alan “... Birden onun lisanı üzerinden ‘Şu yüce Garânîk (kuğular), onların şefaati umulur.’ ifadesi döküliverdi.” cümlesi yerine “... şeytan onun lisanı üzerinden ‘İşte yüce Garânîk/kuğular. Onların şefaati umulur.’ (cümlesini) ilkâ etti.” ifadesinin yer alması oldukça mühimdir. Zira birinci ibarede “Şu yüce Garânîk (kuğular), onların şefaati umulur.” sözünün sahibi Resûlullah (s.a.s.) iken, ikinci ibarede bu sözün sahibi şeytan olmaktadır. Dolayısıyla her iki metin

⁵⁹ el-Hac 22/52.

⁶⁰ el-Hac 22/55.

⁶¹ Ebû’l-Kâsım Müsnidü’l-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebîr*, thk. Hamdi İbn Abdülmecid (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415), 12/53 (No. 1245).

⁶² Abdülkerîm ed-Düeynî, *Bulûgu’l-emânî fî terâcimillezîne lem ya’rifhum el-İmâmu’l-Elbânî* (Ammân: Dâru’l-Eseriyye, 1433), 204. Not: Düeynî’nin atf yaptığı ravi Ebû Muhammed el-Hüseyn b. İshâk et-Tüsterî hakkında İclî’nin *Sikâr*’ında herhangi bir bilgiye rastlanılamadığı gibi cerh-ta’dil eserlerinde de herhangi bir malumata rastlanılamamıştır.

⁶³ Düeynî, *Bulûgu’l-emânî*, 479.

⁶⁴ Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 32/419.

arasında büyük fark ortaya çıkmaktadır. Birinci metni esas aldığımızda Hz. Peygamber'in (s.a.s.) ismet sıfatına, vahyin mahfuzluğuna gölge düşüren bir vakıayla karşılaşılırken ikincisinde şeytanın bir desisesiyle karşı karşıya kalındığı ve bunun da inzal edilen bir âyetle bertaraf edildiği anlaşılmaktadır. Şu durumda her iki metin arasında iztirâb⁶⁵ olduğunu söylememiz mümkündür.

Garânîk mevzusunun hadis musannefâtı dışındaki bazı eserlerde de İbn Abbâs tarikli dört ayrı rivayetine rastlanılmaktadır. Bizim inceleme alanımız dışında kalan bu dört rivayetin sıhhat durumlarının bilinmesi bize değerlendirme yaptığımız rivayetlerin durumu hakkında da bir ipcu verebilir. Nitekim bu rivayetleri tetkik eden Elbânî her birinin zayıf veya munkatı olduğu sonucuna varmıştır.⁶⁶

Garânîk'e dair İbn Abbâs rivâyetine yer veren Taberânî daha sonra bu olay sebebiyle Habeşistân'a hicret eden muhacirlerin Mekke'ye geri döndüklerine dair uzunca bir rivayete yer vermiştir. Urve tarikli mürsel rivayet kısaca şöyledir:

Urve, ilk kez Habeşistan'a hicret eden Ca'fer (ö. 8/629) ve ashabının isimlerini ki babası Zübeyr b. Avvâm (ö. 36/656) da onlardandır zikrettikten sonra şöyle dedi: "... Sonra Ca'fer b. Ebî Tâlib ve arkadaşlarından önce ilk kez (hicret için) gidenler, Allah Azze ve Celle'nin "*Battığı zaman yıldız ant olsun ki*"⁶⁷ âyetinin yer aldığı sûreyi inzal ettiği vakit geri döndüler. Kureyş müşrikleri 'Bu kişi ilahlarımızı hayır ile anarsa onu ve ashâbını kabul ederiz. Oysa ki o, dinine muhalefet eden Yahudi ve Hristiyanlardan hiçbir kimseyi bizim ilahlarımızı kötü ve hakaretle andığı gibi anmamaktadır. Allah Azze ve Celle "*Ve'n-Necmi*"'yi zikretmiş olduğu sûreyi indirince Resûlullah (s.a.s.) '*Lât ve Uzza'yı ve diğer üçüncüleri olan Menât'ı gördünüz mü?*' âyetini okudu. Şeytan da o esnada tağutlardan bahsettiği bir cümleyi o (kıraate) ilkâ ederek şöyle söyledi; "Onlar yüce kuğulardır. Kesinlikle onların şefaatleri umulur." Bu, şeytanın (âyetle karıştırmak amaçlı söylediği) kafiyeli bir sözü ve fitnesiydi. Bu iki cümle müşriklerin her birinin kalbinde yer etti ve dilleri (bu ifadelere) kayıverdi. Onunla muştulanarak 'Muhammed ilk dinine, kavminin dinine döndü.'

⁶⁵ Muztarib fi'l-metn: Metni birbirlerine zıt oldukları hâlde birini diğerine tercih imkânı bulunmayan hadislerden her biridir. Muztarib hadisler ekseriya zayıf hadislerdendir. Bk. Aydın, *Hadis İstıslahları*, 242.

⁶⁶ Elbânî, *Nasbû'l-mecânîk*, 32. İbn Abbâs tarikli bu dört tarik ve zaaf sorunları hakkında kısaca şunlar zikredilebilir: a. el-Kelbî > Ebû Sâlih > İbn Abbâs. Kelbî kezzâb olduğu için şiddetli zayıftır. b. Ebû Bekr el-Huzelî ve Eyyûb > İkrime > İbn Abbâs. Ebû Bekr el-Huzelî, metrûkû'l-hadîs'tir. c. Süleymân et-Teymî > Ona nakleden birinden > İbn Abbâs. İsmi zikredilmeyen bir râvi bulunmaktadır. d. Muhammed b. Sa'd > Babamdan > Amcamdan > Babamdan > Babasından > İbn Abbâs. Bu isnadda ise dört zayıf râvi yer almıştır.

⁶⁷ en-Necm 53/1.

dediler. Resûlullah (s.a.s.) Necm Sûresinin sonuna varınca secde etti. Beraberindeki Müslüman ve müşrikler de secde ettiler. Velid b. Muğîre ise yaşlı olduğu için avucuna aldığı toprağa secde etti. Her iki grup da kendi cemaatlerinin Resûlullah'ın secdesine (ittibaen) secde edişlerine şaşırdılar. Müslümanlara gelince onlar müşriklerin iman ve yakîne sahip olmamalarına rağmen secde etmelerine şaşırdılar. Müslümanlar, şeytanın müşriklerin lisanlarına ilkâ ettiği şeyi duymamışlardı. Müşrikler ise şeytanın Nebî'nin arzusuna (ümniyyesine) ilkâ ettiklerini duyunca Nebî (s.a.s.) ve ashâbına karşı gönülleri ısındı. Şeytan, onlara Resûlullah'ın (s.a.s.) secdede o cümleleri okuduğunu, bu sebeple de onların ilahlarına tazim için secde ettiklerini söyledi. Bu söz insanlar arasında hemen yayıldı. Şeytan bu sözü öylesine izhâr etti ki ta Habeşistan'a kadar ulaştı. Osmân b. Mazûn, Abdullah b. Mes'ûd ve Mekke ehlinde olanlarla birlikte olanlar, insanların Müslüman olduğunu, Resûlullah (s.a.s.) ile namaz kıldıklarını hatta Velid b. Muğîre'nin bile avucundaki toprağa secde ettiğini işitince hemen geri döndüler. Bu (olay) Resûlullah'a (s.a.s.) çok ağır geldi. Akşam olup Cebrâil yanına gelince ona dert yandı. Bunun üzerine ondan okumasını emretti ve o da ona okudu. O (ilkâ edilen cümleye) gelince Cebrâil o (cümleden) beri olduğunu ifade ederek 'Bu iki cümleden Allah'a sığınırım' dedi. Resûlullah (s.a.s.) bu durumun farkına varınca bu ona çok ağır geldi ve 'Şeytana itaat ettim. Onun kelimasını söyledim. Beni Allah'ın emrine ortak yaptı.' dedi. Bunu üzerine Allah Azze ve Celle şeytanın ilkâ ettiğini nesh edip ona şu âyeti indirdi: *'(Ey Resûlüm!) Senden önce, hiçbir resûl ve hiçbir nebi göndermedik ki, o bir temennide bulunduğu zaman (sustuğu bir anda), şeytan (dinleyenleri yanıltmak isteyerek) onun temennisine bir şey atmış olmasın! Allah, şeytanın attığını derhâl giderir; sonra Allah âyetlerini sağlamlaştıır: Çünkü Allah, Alîm'dir, Hakîm'dir. (Allah'ın buna müsaade buyurması) şeytanın (meydana) atacağı (fitneyi) kalplerinde bir maraz bulunanlara, yürekleri katı olanlara bir imtihan (vesilesi) yapmak içindir. Hiç şüphe yok ki o zalimler (haktan) uzak bir ayrılık içindedirler.'*⁶⁸ Allah onu, şeytanın kafiyeli sözleri ve fitnesinden temize çıkarınca müşrikler sapkın anlayışlarına ve (Müslümanlara karşı) düşmanlıklarına geri döndüler." Rivayetin devamında Habeşistan'dan dönen Müslümanların açlık, korku gibi çeşitli nedenlerle Mekke'ye girmekten çekindikleri, Mekke ehlinde kendilerini koruma altına alacak birilerini araştırdıklarından bahsedilmektedir.⁶⁹

Bu rivayetin metninde bazı çelişkiler hemen göze çarpmaktadır. Bu çelişkileri şöyle sıralamak mümkündür:

⁶⁸ el-Hâc 52/53.

⁶⁹ Bk. Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 9/34 (No. 8316).

1. Mekke müşriklerinin “Muhammed eski dinine yani kavminin dinine döndü” ifadesi Resûlullah’ın (s.a.s.) risâlet öncesi Hanîf⁷⁰ olduğu ve asla putlara tapmadığına dair bilgilerle çelişmektedir.

2. Mezkûr rivayette, Müslümanların şeytanın ilkâsını duymadıklarına dair bilgi yer almaktadır. Bu bilgiyle, Resûlullah’ın (s.a.s.) bahsi geçen olaydan belirli bir süre sonra Cebrâil’e yakınması arasında çelişki vardır. Zira Hz. Peygamber’in bu ilkâyı duyduğu izlenimi vermektedir. Şayet duymuşsa neden hemen müdahale etmemiştir? Zira karşılaşılan herhangi bir münkere kayıtsız kalınmaması gerektiğini vurgulayan Allah Resûlü’nün (s.a.s.),⁷¹ şahit olduğu vehamet karşısında suskun kalması düşünülemez.

3. Müslümanların, müşriklerin secde etmelerine şaşırdıkları görülmektedir. Müslümanlarla müşriklerin aralarında bu secde ediş sonrası herhangi bir diyalog geçmemesi ilginçtir. Zira ya Müslümanlar Resûlullah’a (s.a.s.) bunun sebebini soracaklar ya da Hz. Peygamber (s.a.s.) müşriklerle soracaktı. Çünkü müşriklerin Resûlullah (s.a.s.) ile Necm Sûresi akabinde secde etmiş olmaları onların İslam’ı benimsediğini gösteren bir işaretir. Kaldı ki “(Resûlüm!) Onlar iman etmiyorlar diye neredeyse kendine kıyacaksın!”⁷² âyetinde Hz. Peygamber’in (s.a.s.) onların mümin olması için ne kadar büyük bir çaba ve beklenti içine girdiği görülmektedir.

4. Mezkûr rivayete göre Hz. Peygamber (s.a.s.) Necm Sûresini okurken şeytanın ilkâsının farkına varmıştır. Bu durumda iki sorun karşımıza çıkmaktadır. Birincisi bu hilenin farkına varan Resûlullah (s.a.s.) neden bu konuda hemen Rabbine yönelip onun yardımını talep etmemiş de akşam vaktine kadar Cebrâil’in yolunu gözlemiştir. Akşama kadar geçen süre zarfında neden hiçbir Müslüman bu ilkâ edilen uydurma ifadelerle itiraz etmemiştir. Bedir harbinde “Ya Resûlallah! Orduyu buraya konuşturmanı Rabbin mi emretti yoksa senin tercihin mi?”⁷³ sorusunu soranlar, uğruna canlarını ortaya koydukları tevhid inancını yok edecek bir hamle karşısında nasıl olurda sessiz kalabilirler? Ayrıca Hz. Peygamber’in (s.a.s.) akşama kadar beklemesi büyük bir risk barındırmaktadır. Öncelikle şirke götürücü bu hadise ile akşam vakti arasında pek çok müminin bu olay sebebiyle mürted olma ihtimali ortaya çıkmaktadır. İkincisi belki de en önemlisi, Resûlullah’ın (s.a.s.) bu olay dolayısıyla çok müteessir olmasıdır.

⁷⁰ Hanîflik, müşriklik olmadığı gibi Yahudilik ve Hıristiyanlık da değildir. Allah’ın başlangıçtan itibaren insanlara bildirdiği, insanın tabiatına en uygun olan tevhid dini olup Câhiliye döneminde bu tevhid inancı üzere olanlara hanîf denilmiştir. Bk. Şaban Kuzgun, “Hanîf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/35-36.

⁷¹ Müslim, “İmân”, 49.

⁷² eş-Şuarâ 26/3.

⁷³ Ebû Muhammed Abdülmelik İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekkâ (Matbaa Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1375), 1/620.

Çünkü rivayete göre şirke götürücü bu iki cümleyi Hz. Peygamber (s.a.s.) bizzat kendisi söylemiş olmaktadır. Oysaki mezkûr rivayete göre şeytanın ilkâsından ne Resûlullah'ın (s.a.s.) ne de ashâbının haberleri vardır. Şeytanın yaldızlı sözlerini sadece müşrikler işitmişlerdir. Kaldı ki mezkûr rivayete göre Hz. Peygamber'in (s.a.s.) işitmediği ve telaffuz etmediği cümleler hakkında suçluluk psikolojisine girmiş olması başka bir çelişkidir. Ama en önemli çelişki işitmediği ve söylemediği bu iki cümleyi Cebrâil huzurunda Necm Sûresini okurken tilâvet etmiş olmasıdır. Bu durum Resûlullah'ın (s.a.s.) ismet sıfatına halel getirdiği gibi '*Şüphesiz o Zikr'i (Kur'an'ı) biz indirdik biz! Onun koruyucusu da elbette biziz.*'⁷⁴ âyetinin mefhumuna da aykırıdır.

Urve tarikli bu rivayet mürsel konumunda gözükmektedir.⁷⁵ Zira henüz dünyaya gelmemişken gerçekleşmiş olan bir hadiseyi birinci ağızdan anlatmaktadır. Oysaki olayın içerisinde yer alan babası Zübeyr b. Avvam'dan ya da diğer sahâbilerden bu hadiseyi nakledebilirdi. Ayrıca içerisinde din adına pek çok vahamet barındıran böyle bir hadiseden babasının bahsetmemiş olması da oldukça ilginçtir. Zira Resûlullah'ın (s.a.s.) ismetini doğrudan ilgilendiren bir olay zuhur etmiştir. Bu arada bu rivayetin mevzuât⁷⁶ eserlerinde yer almadığını da ifade etmeliyiz. Böylesine birbiriyle çelişik ve anlamca Kur'an'a aykırı bir rivayetin mevzuât kitaplarında yer almamış olması da düşündürücüdür.

Bu rivayetin isnâdı şöyledir: Taberânî > Muhammed b. Amr b. Hâlid el-Harrânî > Ebî (Amr b. Hâlid) > İbn Lehîa > Ebu'l-Esved > Urve.

Mezkûr isnad İbn Lehîa'ya kadar tahdis sigasıyla ondan sonra an'aneli nakledilmiş olup râvileri hakkında şu değerlendirmeler yapılmıştır: Ebû Ulâse künyeli Muhammed b. Amr el-Harrânî, Taberânî'nin (ö. 360/971) hocalarından olup hicrî 292 tarihinde vefat etmiştir.⁷⁷ İbn Kattân'ın (ö. 198/813) onu sika bir râvi olarak tavsif etmesi⁷⁸ dışında onun hakkında herhangi bir malumata rastlanılamamıştır.

Babası, Amr b. Hâlid el-Harrânî olup Mısır'da ikamet etmiş ve orada hicrî 229 tarihinde vefat etmiştir. Hadis rivayetinde Zühêyr b. Muâviye (ö. 173/789) ve Leys'ten semâ etmiştir.⁷⁹ İbn Lehîa'dan semânın olduğuna

⁷⁴ el-Hicr 15/9.

⁷⁵ Elbânî, *Nasbü'l-mecânîk*, 25.

⁷⁶ Uydurma hadisleri konu edinen eserlerin genel adı.

⁷⁷ Zehebî, *Siyeru a'lâm*, 12/201.

⁷⁸ Tefvîk b. Abdullah ez-Zintânî, *Tuhfetü'l-garîb bi terâcimi Mu'cemeyi'l-hâfızî 'l-Taberânî'l-Evsat ve's-Sagîr mimmen leyse bit'Tehzîb* (Mısır: Mektebetü İbn Abbâs, 1430), 3/1139.

⁷⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *et-Târihu'l-kebir* (Haydarâbâd: Dâiratu'l-Meârifî'l-Usmâniyye, ts.), 7/408.

dair kayıtlara da rastlanılmaktadır.⁸⁰ Amr b. Hâlid, Buhârî'nin şeyhlerinden olup⁸¹ sika kabul edilmiştir.⁸² Ebû Hâtim nezdinde ise sadûktur.⁸³

Ebû Abdurrahmân Abdullah b. Lehîa el-Hadramî hicrî 96 yılında dünyaya gelmiştir. Mısır'da kadılık yapmış olan İbn Lehîa, tâbiinden yetmiş iki kişiye mülâkî olmuş, başta Sevrî (ö. 161/778), Ezvâî (ö. 157/774), Şu'be, İbnü'l-Mübârek olmak üzere pek çok kişi ondan rivayette bulunmuştur.⁸⁴ İbn Lehîa kimi muhaddislere göre sika, kimilerine göre ise zayıf bir râvidir. Onun güvenilirliğini etkileyen birkaç husustan bahsedilmektedir. En çok üzerinde durulan husus hicrî 170 yılında çıkan bir yangında evinin yanması olayıdır.⁸⁵ Zira bir görüşe göre bu elim olay neticesinde hadislerini rivayet ettiği kitaplarından bazılarını kaybetmiş, bilahare hıfzından yaptığı nakillerde ise zaman zaman sorunların/münkerlerin ortaya çıktığı iddia edilmiştir.⁸⁶ Bu meseleden hareketle, hicrî 174 yılında vefat eden⁸⁷ İbn Lehîa'nın evinin yanması sonrasındaki dört yılda aktardığı rivayetlerin ihtiyatla karşılanması gerektiği, onlarla ihticâc edilemeyeceği, sadece i'tibâr amaçlı yazılabileceği ifade edilmiştir. Bazı muhaddisler ise onun yangında kitaplarının yandığına dair iddiayı kabul etmemişlerdir. Zira kimi müstensihler yangın sonrası İbn Lehîa'nın bazı eserlerinden istinsah yapıklarını ifade etmişlerdir.⁸⁸ Nitekim Yahyâ b. Maîn'e göre İbn Lehîa yangın öncesinde de sonrasında da zayıf bir râvidir.⁸⁹ Burada yeri gelmişken

⁸⁰ Ebû Muhammed Abdülganî b. Abdilvâhid b. Alî el-Makdisî, *el-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, thk. Şâdî b. Muhammed (Kuveyt: el-Heyetü'l-âhmeti li'l-inâyeti bitûbâiin ve neşri'l-Kur'ânî'l-Kerîm, 1437), 6/272.

⁸¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *el-Mugnî fî'd-du'afâ*, thk. Nuruddîn İtr (Katar: İdâretü İhyâi't-Turâsî'l-İslâmî, ts.), 2/483 Buhârî *Sahîh*'inde, Amr b. Hâlid'in sadece bir rivayetine yer vermiştir. Bk. "Vudû", 48.

⁸² Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî İbn Hibbân, *Kitâbu's-Sikât* (Haydarâbâd: Dâiratu'l-Meârifî'l-Usmâniyye, 1393), 8/485; Zehebî, *el-Mugnî*, 2483.

⁸³ Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil* (Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsî'l-Arabî, 1271), 6/230.

⁸⁴ Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *Tabakâtu'l-huffâz* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, 1403), 107.

⁸⁵ Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *el-İlelû'l-mütenâhiye fî'l-ehâdissi'l-vâhiye*, thk. İşâdu'l-Hak el-Eserî (Faysalâbâd: İdâretü'l-ulûmi'l-eserîyye, 1401), 1/275.

⁸⁶ Zehebî, *Siyeru a'lâm*, 8/14.

⁸⁷ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî ez-Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, thk. Alî Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1382), 2/482.

⁸⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ilmîyye, 1419), 1/175.

⁸⁹ Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Maîn el-Bağdâdî Yahyâ b. Maîn, *Min kelâmi Ebî Zekerîyyâ Yahyâ b. Maîn fî'r-ricâl*, thk. Ahmed Muhammed Nûr Seyf (Dimeşk: Dâru'l-Me'mûn, t.y.), 97-108.

Garânîk rivayetini İbn Lehîa'dan nakleden Amr b. Halid el-Harrânî'nin bu yangın öncesi ona talebelik edenlerden olduğunu belirtelim.⁹⁰

İbn Lehîa'nın ihtilâta maruz kaldığına dair bir kayda rastlanılsa da bu iddianın kaynağı ve gerekçesine yer verilmemiştir.⁹¹ Bu yangın meselesinden olsa gerek ki İbn Lehîa'nın ilk zamanlarında ondan hadis işitenlerin rivayetlerinin ömrünün sonlarına doğru ondan semâ yapanlardan daha iyi olduğu vurgulanmıştır.⁹² Ebû Zür'a onun durumunun yangın öncesi ve sonrasında İbnü'l-Mübârek ve İbn Vehb'in (ö. 197/813) ondan naklettikleri hadisler haricinde aynı olduğunu belirtmiştir.⁹³ Nitekim İbnü'l-Mübârek'e "Bana İbn Lehîa yazdı. Orada 'Haddesenâ Amr b. Şuayb' yazıyordu" denilince İbnü'l-Mübârek'in İbn Lehîa'ya ait yanındaki bir kitaptan "İshâk b. Ebî Ferve an Amr b. Şuayb" yazısını göstermiş olması da onun rivayetlerine karşı dikkatli olunması gerektiği bağlamında değerlendirilmiştir.⁹⁴

İbn Lehîa'nın mevsûkiyetine etki eden iki tenkit noktası daha bulunmaktadır. Bunlardan birisi huzurunda ona ait olmayan hadisler okunduğunda tepki vermemesi,⁹⁵ diğeri ise Iraklılara ait bazı hadisleri kendisine arz edenlere icâzet vermiş olmasıdır. Zira "Bunlar senin hadislerin değil ki" diye itiraz edenlere "Bunlar benim kulağıma gelen hadislerdir" cevabını vermiş olması yadırganmıştır.⁹⁶ Bu ve benzeri sebeplerle tenkit edilen İbn Lehîa'nın zayıf bir râvi olduğu ve hadislerinin delil olarak kullanılamayacağı kimi muhaddisler tarafından dillendirilmiştir. Bu meyanda "Mısır'da İbn Lehîa gibi zabt ve itkân sahibi kim vardır?"⁹⁷ sorusunu soran, ayrıca "Mısır muhaddisi İbn Lehîa'dır." diyen Ahmed b. Hanbel'in, onun rivayetlerinin hüccet olmadığını, ondan yazdıklarının çoğunu⁹⁸ i'tibâr ve takviye amaçlı yazdığını ifade etmiş olması oldukça mühimdir.⁹⁹ Ahmed b. Sâlih (ö. 248/862) tarafından İbn Lehîa'nın kitabının sahih olduğu ifade edilse de onun itkân yönünden gevşek olduğu, münker rivayetler naklettiği için kendisiyle ihticâc edilebilme mertebesinde aşağı indiği, dolayısıyla da onun rivayetlerine zühd ve melâhim konularında yer verilebileceği ifade

⁹⁰ Makdisî, *el-Kemâl fî esmâ'i'r-ricâl*, 6/272.

⁹¹ Burhânüddîn İbrâhîm b. Muhammed el-Halebî, *el-İğtibât li-men rumiye bi'l-ihtilât fî ricâli'l-hadîs* (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1988), 190.

⁹² Makdisî, *el-Kemâl fî esmâ'i'r-ricâl*, 6/275.

⁹³ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ ve'l-lugât* (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-ilmiyye, t.y.), 1/175.

⁹⁴ Makdisî, *el-Kemâl fî esmâ'i'r-ricâl*, 6/274.

⁹⁵ Makdisî, *el-Kemâl fî esmâ'i'r-ricâl*, 6/275.

⁹⁶ Makdisî, *el-Kemâl fî esmâ'i'r-ricâl*, 6/272.

⁹⁷ Zehebî, *Siyeru a'lâm*, 8/13.

⁹⁸ eş-Şâmile programı üzerinden Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde yaptığımız araştırmada onun mükerrerleriyle birlikte İbn Lehîa'nın yer aldığı 736 rivayete yer verdiği görülmüştür. Bk. Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût (Kahire: er-Risâle, 1421).

⁹⁹ Zehebî, *Mizân*, 2/478.

edilmiştir. Zira *Sahîh* sahipleri de onun rivayetlerine yer vermemişlerdir.¹⁰⁰ Beyhakî (ö. 458/1066) hadis ashâbının İbn Lehîa'nın zayıf olduğunda icmâ ettiklerinden bahsetmektedir.¹⁰¹ Nitekim Leys b. Sa'd onun hadislerini benimsememiştir. Nesâî'ye göre de zayıf bir ravidir.¹⁰² Yahyâ b. Maîn onun hakkında "leyse bi şey"¹⁰³ hükmünü verirken¹⁰⁴ İbn Hibbân onun sâlih olduğunu fakat zayıf ravilerden tedlis yaptığını ifade etmiştir. Ayrıca İbn Hibbân, kendi ashâbının İbn Lehîa'nın evinin yanması öncesinde ondan rivayette bulunanların semâının sahih olduğunu belirtmeleri üzerine onun ilk ve son dönem talebelerinin rivayetlerini sebr ederek bu iddianın gerçeği yansıtıp yansıtmadığını ortaya koymaya çalışmıştır. Yaptığı çalışma sonunda müteahhirlerin rivayetlerinde tahlîl olduğu, hatta mütekaddimlerde yer almayan, aslı olmayan pek çok rivayete rastladığını belirtmiştir.¹⁰⁵ Varılan bu sonuçlar İbn Lehîa'nın ömrünün sonlarına doğru hatalı rivayetlerde bulunduğunu teyit etmektedir. Buhârî onun hakkında "Yahyâ b. Saîd onda bir şey görmezdi." demekle yetinmiştir.¹⁰⁶ Müslim ise Vekî', Yahyâ b. Maîn ve İbn Mehdî'nin İbn Lehîa'yı terk ettiklerini söylemiştir.¹⁰⁷ Dârekutnî (ö. 385/995) "daîfu'l-hadîs"¹⁰⁸ olduğunu ifade etmiştir.¹⁰⁹ Burada yeri gelmişken kimi muhaddislerce hadislerinin delil olarak kullanılmaya elverişli olmadığı hükmü verilen bir râvinin akâide dair böylesine önemli bir konudaki rivayetinin kabul görmüş olmasının oldukça düşündürücü olduğunu söyleyelim.

İbn Lehîa mezkûr değerlendirmeler çerçevesinde zayıf bir râvi kabul edilse de zayıflığında ittifak edilmiş bir râvi olmadığını söylememiz gereklidir. Zira İbn Vehb'in ondan naklederken "Vallahi bana doğru ve dürüst olan İbn Lehîa rivayet etti." sözü ile Abdurrahmân b. Mehdî'nin "Keşke İbn Lehîa'dan beş yüz hadis işitmiş olsaydım da (ödemem gereken) para cezam olsaydı." sözleri¹¹⁰ ona güven duyulduğunu gösterir niteliktedir. Süfyân es-Sevrî'nin de "İbn Lehîa usûl, bizler fûrûyuz" ifadesi¹¹¹ onun sika

¹⁰⁰ Zehebî, *Siyeru a'lâm*, 8/14.

¹⁰¹ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ ve'l-lugât* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmiyye, ts.), 1/284.

¹⁰² Makdisî, *el-Kemâl fi esmâi'r-ricâl*, 6/275.

¹⁰³ "Yahya b. Main bu sîgayı cerh için kullanmakla beraber, bazen râvinin az rivayet etmiş biri olduğunu ifade etmek için de kullanır ki, bu durumda cerh manası taşımaz." Bk. Abdullah Aydın, *Hadis İstilahları*, 164.

¹⁰⁴ Makdisî, *el-Kemâl fi esmâi'r-ricâl*, 6/275.

¹⁰⁵ Zehebî, *Mizân*, 2/482.

¹⁰⁶ Makdisî, *el-Kemâl fi esmâi'r-ricâl*, 6/275.

¹⁰⁷ Zehebî, *Siyeru a'lâm*, 8/19.

¹⁰⁸ Zehebî'ye göre cerhin 5. mertebesinde bulunan bir ravi hakkında kullanılan bir sîga. Bk. Aydın, *Hadis İstilahları*, 337.

¹⁰⁹ Dârekutnî, *es-Sünen*, 1/128-9.

¹¹⁰ Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ*, 1/284.

¹¹¹ Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkî eş-Şâfiî, *Târîhu Dımaşk*, thk. Amr b. Garâme (Dâru'l-Fikr, 1415), 80/32/143.

olduğuna dair görüşü teyit eder niteliktedir. İmam Mâlik'in (ö. 179/795) kendisine Leys'den (ö. 175/791) mektup getiren ulağa "İbn Lehîa hacca gelecek mi?" sorusunu yöneltmesinden, onunla tanışmak istediği, ona değer verdiği anlamı çıkarılmıştır.¹¹² Ayrıca İbn Mâce (ö. 273/887),¹¹³ Ebû Dâvûd,¹¹⁴ ve Tirmizî'nin, *Sünen*'lerinde İbn Lehîa'nın rivayetlerine yer vermiş olmaları ona güvenin bir yansıması olarak da değerlendirilmiştir.¹¹⁵

Bütün bu görüşler birlikte ele alındığında İbn Lehîa kendi döneminde Mısır'ın ileri gelen hadisçilerinden/râvilerinden olmakla birlikte rivayetlerinde zaman zaman sorunların ortaya çıktığı İbn Hibbân'ın yaptığı rivayetler arası mukayeseden de anlaşılmaktadır. Muasırı muhaddislerin ondan rivayet etmeden önce ilgili rivayetleri öncelikle İbn Vehb'in kitabından yazıp, sonra da İbn Lehîa'dan dinlediklerine dair açıklamalar¹¹⁶ da rivayetlerine ihtiyatla yaklaşıldığını ve teyide muhtaç olduğunu göstermektedir.

İsnadda yer alan bir diğer ravi Ebû'l-Esved Muhammed b. Abdurrahmân, Urve'nin yetimi diye anılmıştır. Dedesi Habeşistan muhacirlerinden olan Ebû'l-Esved, Mısır'a yerleşmiştir. Urve b. Zübeyr,¹¹⁷ Ali b. Hüseyin, İkrime ve pek çok kişiden rivayette bulunmuştur. Kendisinden Hayve b. Şureyh (ö. 158/775 [?]), Şu'be b. el-Haccâc, Mâlik b. Enes ve İbn Lehîa'nın rivayette bulunduğu kaydedilmiştir.¹¹⁸ İbn Ebû Hâtim ve Nesâî tarafından sika kabul edilen¹¹⁹ Ebu'l-Esved'in rivayetlerine Müslim *Sahîh*'inde yer vermiştir.¹²⁰ İbn Lehîa'nın onun Mısır'a hicrî 136 yılında geldiğinden bahsetmiş olması ona mülâkî olduğunu göstermesi bakımından mühimdir.¹²¹ Ebû'l-Esved'in güvenilir bir râvi olduğunu söylememiz mümkündür.

¹¹² Zehebî, *Mizân*, 2/478.

¹¹³ İbn Mâce *Sünen*'inde İbn Lehîa'nın yer aldığı 52 ayrı rivayete yer vermiş olup bunlardan on yedi rivayet zayıf, beşinin zayıflığı ihtilaflı, biri ise mürseldir. Diğerleri ise genelde sahihtir. Zayıf rivayetler için bk. İbn Mâce, "Salât", 85, "İkâmetü's-salât" 191, "Cenâiz" 30-32, "Nikâh" 31-38, "Keffârât" 19, "Hudûd" 24, "Diyât" 36, "Cihâd" 24-25, "Zebâih" 3, "Fiten" 16-34, "Zühd" 35.

¹¹⁴ Ebû Dâvud, İbn Lehîa'nın yer aldığı beş rivayete yer vermiştir. Bu rivayetlerden ikisi bir önceki rivayeti teyit amaçlı getirilmiştir. İlgili rivayetler için bk. Ebû Dâvud Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût - Muhammed Kâmil Kara (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'i-âlemiyye, 1430), "Tahâret" 122-127-164, "Salât" 24-36.

¹¹⁵ Makdisî, *el-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, 6/275.

¹¹⁶ Zehebî, *Siyeru a'lâm*, 8/17.

¹¹⁷ Ebû'l-Esved, Urve b. ez-Zübeyr b. el-Avvâm'dan semâ etmiştir. Bk. Hâkim el-Kebîr, *el-Esâmî*, 1/240.

¹¹⁸ Zehebî, *Siyeru a'lâm*, 6/150.

¹¹⁹ Ebû'l-Fazl Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb* (Beyrut: er-Risâle, 1435), 3/630.

¹²⁰ Müslim, "Salât" 47; "Sıyâm", 17; "Hâc", 17. Müslim bu rivayetlere asıl olarak yer vermiştir.

¹²¹ İbn Hacer, *Tehzîb*, 3/630.

Urve b. ez-Zübeyr, sahâbî Zübeyr b. el-Avvâm'ın oğlu olup¹²² hicrî 23 tarihinde dünyaya gelmiş,¹²³ hicrî 91/92'de vefat etmiştir. Medine'nin yedi fakihinden biri olan Urve, teyzesi Hz. Âişe'nin (r.a) yanına en çok giren ve onun hadislerini en iyi bilen kişi olarak tanınmıştır.¹²⁴ Çok hadis bildiği ve sika olduğu ifade edilmiştir.¹²⁵ Hz. Âişe (r.a), Zübeyr b. el-Avvâm, Abdullah b. Abbâs, Abdullah b. Ömer başta olmak üzere pek çok sahâbîden hadis rivayet etmiştir.¹²⁶

2. Garânîk/Kuğular İfadesinin Yer Almadığı Rivayetler:

Hadis merviyâtında içerisinde Garânîk ifadesinin yer almadığı fakat aynı olaydan bahseden rivayetlere rastlanılmaktadır. Beş ayrı sahâbîden nakledilen bu rivayetleri yer aldığı eserler bağlamında ele aldığımızda aynı ya da yakın anlamlı metinler nakledildiğini görmekteyiz.

2.1. Abdullah b. Mes'ûd'un Rivayetleri:

2.1.1. Ahmed b. Hanbel'in Rivayetleri:

A- İbn Mes'ûd'dan (ö. 32/652-53); “Nebî (s.a.s.) secde etti ve Müslümanlar (da) secde ettiler. Bir avuç toprak alan Kureys'ten bir adam müstesna. Onu alnına götürerek ona secde etti. Abdullah ‘Daha sonra onun kâfir olarak öldürüldüğünü gördüm’¹²⁷ dedi.”¹²⁸

Ahmed b. Hanbel tarafından > Yezîd > Şu'be > Ebû İshâk > el-Esved > Abdullah isnadıyla nakledilmiştir.

B- Abdullah'tan; “Necm Sûresinde Resûlullah (s.a.s.) secde etti. Bir yaşlı adamın dışında o topluluktan secde etmeyen kimse kalmadı. O ise bir avuç çakıl taşını yüzüne götürdü ve ‘Bu bana yeter’ dedi. Abdullah ‘Ben onun kâfir olarak öldürüldüğünü gördüm’ dedi.”¹²⁹

Ahmed b. Hanbel tarafından > Yezîd > Şu'be > Ebû İshâk > el-Esved > Abdullah isnadıyla nakledilmiştir.

C- Aynı metin şu isnatlarla da nakledilmiştir:

Ahmed b. Hanbel > Muhammed b. Ca'fer ve Affân > Şu'be > Ebû İshâk > el-Esved > Abdullah.¹³⁰

¹²² İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 3/93.

¹²³ Mizzi, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 20/22.

¹²⁴ İbn Hacer, *Tehzîb*, 93-94.

¹²⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 7/178.

¹²⁶ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 7/177-78.

¹²⁷ Abdullah b. Mes'ûd, Bedir Harbine katılmıştır. Bk. İsmail Cerrahoğlu, “Abdullah b. Mes'ûd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/115.

¹²⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/206 (No. 3682).

¹²⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/352 (No. 3805).

¹³⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 7/230 (No. 4164).

Ahmed b. Hanbel > Yahyâ b. Saîd > Şu‘be > Ebû İshâk > el-Esved > Abdullah¹³¹

D- “Kureys’ten bir adam dışında Müslümanlar secde ettiler” ziyadesiyle de nakledilmiştir.

Ahmed b. Hanbel tarafından > Vekî‘ > Şu‘be > Ebû İshâk > el-Esved > Abdullah isnadıyla nakledilmiştir.¹³² Ahmed b. Hanbel’in tahrir ettiği bu beş rivayetin senetlerinin sahih olduğunun eseri tahkik eden Şuayb el-Arnaût tarafından ifade edilmiş olması rivayetlerin sıhhat sorunu yaşamadığını göstermektedir.¹³³

2.1.2 Buhârî Rivayeti:

Muhammed b. Beşşâr ve Abdân b. Osmân tariki: Abdullah dedi ki: “Nebî (s.a.s.) Mekke’de Necm (Sûresini) okudu. Hemen secde etti. Bir yaşlı dışında onunla birlikte olanlar (da) secde ettiler. O, bir avuç çakıl taşı veya toprak aldı ve onu hemen alına götürdü. ‘Bu bana yeter’ dedi. Daha sonra onun kâfir olarak öldürüldüğünü gördüm.”

Buhârî tarafından > Muhammed b. Beşşâr > Gunder > Şu‘be > Ebû İshâk > el-Esved > Abdullah isnadıyla nakledilmiştir.¹³⁴

Buhârî tarafından > Abdân b. Osmân > Ebî > Şu‘be > Ebû İshâk > el-Esved > Abdullah isnadıyla nakledilmiştir.¹³⁵

Hafs b. Ömer ve Süleymân b. Harb tariki: Abdullah dedi ki: “Nebî (s.a.s.) Necm Sûresini okudu ve hemen o’(nun sebebiyle) secde etti. Topluluktan secde etmeyen kimse kalmadı. Topluluktan bir adam bir avuç çakıl veya toprak alıp onu hemen yüzüne götürdü ve ‘Bu bana yeter’ dedi. Daha sonra onun kâfir olarak öldürüldüğünü gördüm.”

Buhârî tarafından > Hafs b. Ömer > Şu‘be > Ebû İshâk > el-Esved > Abdullah isnadıyla nakledilmiştir.¹³⁶

“Nebî (s.a.s.) Mekke’de Necm (Sûresini) okudu. Hemen secde etti. Bir avuç çakıl taşı alan bir adam dışında secde etmeyen kimse kalmadı. Onu kaldırıp ona secde etti. ‘Bana yeter’ dedi. Daha sonra onu Allah’ı inkâr etmiş olarak öldürüldüğünü gördüm.”

¹³¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 7/271 (No. 4235).

¹³² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/206 (No. 3682).

¹³³ Bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/352-6/206-7/231-7/271.

¹³⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu‘fî el-Buhârî, *el-Câmiu’l-Müsnedü’s-Sahîhu’l-Muhtasar*, thk. Muhammed Zühayr b. Nâsirunnâsir (Beyrut: Dâru Tavkî’n-necât, 1422), “Sücûdu’l-Kur’ân”, 1.

¹³⁵ Buhârî, “Megâzi”, 7.

¹³⁶ Buhârî, “Sücûdu’l-Kur’ân”, 4. Ebû Dâvûd’un Hafs tariki Buhârî’nin tarikiyle aynıdır. Metnen de “Abdullah; ‘Daha sonra onun kâfir olarak öldürüldüğünü gördüm’ dedi.” ziyadesi dışında aynı olup ilerde ilgili rivayete yer verilecektir.

Buhârî tarafından > Süleymân b. Harb > Şu‘be > Ebû İshâk > el-Esved > Abdullah isnadıyla nakledilmiştir.¹³⁷

2.1.3. Müslim Rivayeti:

“Nebî (s.a.s.) Necm (Sûresini) okudu ve hemen onda secde etti. Yaşlı bir adam dışında beraberindekiler (de) secde ettiler. O ise çakıl ya da toprak avuçlayıp yüzüne götürdü ve bu bana yeter dedi. Abdullah ‘Ben onu daha sonra kâfir olarak öldürülmüş gördüm.’ dedi.”

Müslim tarafından>Muhammed b. el-Müsennâ ve Muhammed b. Beşşâr > Muhammed b. Ca‘fer > Şu‘be > Ebû İshâk > el-Esved > Abdullah isnadıyla nakledilmiştir.¹³⁸

2.1.4. Ebû Ya‘lâ (ö. 307/919) Rivayeti:

“Nebi (s.a.s.) Müslümanlarla beraber secde etti. Kureys’ten yaşlı bir adam avuçladığı bir avuç toprağı alına götürüp ona secde etti. Abdullah “Onun kafir olarak öldürüldüğünü gördüm” dedi.

Ebû Ya‘lâ tarafından > Ebû Hayseme > Vekî‘ > İsrâîl > Ebû İshâk > el-Esved > Abdullah b. Mes‘ud isnadıyla nakledilmiştir.¹³⁹

2.1.5. Ebû Avâne (ö. 316/929) Rivayeti:

Abdullah’tan; “Nebî (s.a.s.) Mekke’de Necm (Sûresini) okudu ve onunla secde etti. Bir yaşlı kişi dışında beraberindekiler de secde ettiler. O, bir avuç çakıl ya da toprak alıp yüzüne götürdü. ‘Bu bana yeter’ dedi.” Ebû Dâvûd, şu ilaveyi yaptı; “Abdullah; ‘Onun Bedir’de kâfir olarak öldürüldüğünü gördüm’ dedi.” (Râvî) Gunder de aynısını nakletti, fakat “Bedir günü” ifadesini zikretmedi.

Ebû Avâne tarafından > Ebû Dâvûd > Ebû Kılâbe > Bişr b. Ömer > (H)¹⁴⁰ es-Sağgânî > Ebu’l-Velîd > Şu‘be > Ebû İshâk > el-Esved b. Yezîd > Abdullah isnadıyla nakledilmiştir.¹⁴¹

Müslim’in rivayetinde Mekke kaydı yer almamıştır. Müslim, Ebû Avâne’nin hocasıdır. Taberânî ise Ebû Avâne’nin talebesidir.¹⁴² Taberânî’nin rivayeti Müslim’in rivayetine ters düşmektedir. Başka bir deyişle Taberânî’nin rivayetinin Müslim’in rivayeti karşısında münker durumda olduğunu belirtmeliyiz.

¹³⁷ Buhârî, “Fedâilu’s-sahâbe”, 58.

¹³⁸ Müslim, “Mesâcid”, 576.

¹³⁹ Ebû Ya‘lâ Ahmed b. Alî el-Mevsilî, *el-Müsned*, thk. Hüseyin Selim (Dimeşk: Dâru’l-Me’mûn, 1404), 9/140 (No. 5218).

¹⁴⁰ Tahvil işareti.

¹⁴¹ Ya‘kûb b. İshâk b. İbrâhîm el-İsferâyînî Ebû Avâne, *Müsneđü Ebî ‘Avâne*, thk. Eymen b. Ârif ed-Dimeşkî (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1419), 1/533 (No. 1950).

¹⁴² Mucteba Uğur, “Ebû Avâne el-İsferâyînî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 10/100.

2.1.6. İbn Hibbân Rivayeti:

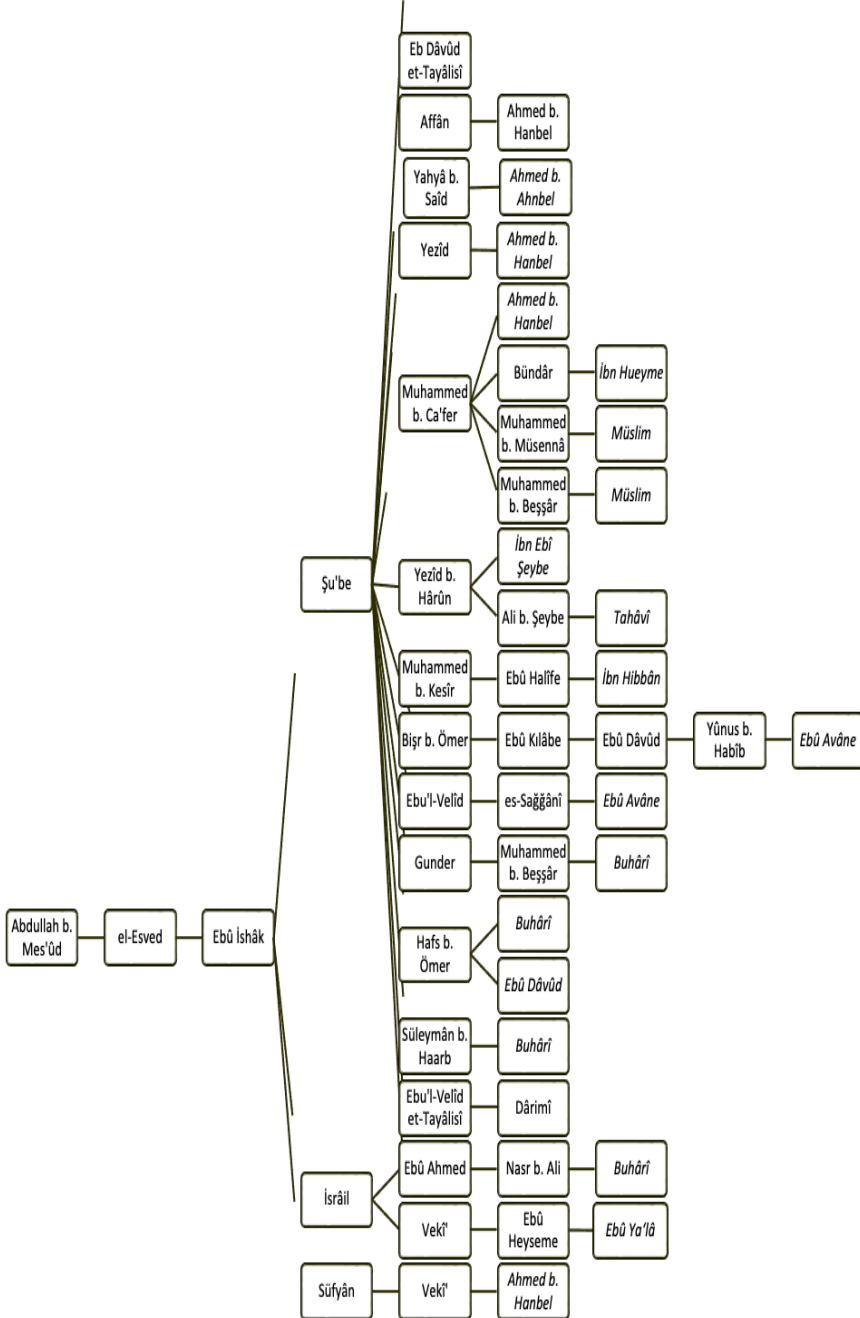
“Nebî (s.a.s.) Necm Sûresini okudu hemen secde etti. Bir adam dışında topluluktan secde etmeyen kalmadı. O, bir avuç çakıl alıp alnına götürdü ve ‘Bu bana kâfi’ dedi. Abdullah “Onun kâfir olarak öldürüldüğünü gördüm” dedi.

İbn Hibbân tarafından > Ebû Halîfe > Muhammed b. Kesîr > Şu‘be > Ebû İshâk > el-Esved > Abdullah isnadıyla nakledilmiştir.¹⁴³

Buraya kadar nakledilen Abdullah b. Mes‘ûd rivayetlerinin metnen hemen hemen aynı olduğu ve içerisinde Garânîke dair herhangi bir bilginin bulunmadığı söylenebilir. Abdullah b. Mes‘ûd’dan menkul Garânîk kıssasının yer almadığı rivayetlerin başta *Sahihayn* olmak üzere pek çok hadis eserinde yer almış olması, isnatlarının sıhhat sorunu yaşamamaları ve tariklerinin de çok olması göz önünde bulundurulduğunda mahfûz, Garânîk ile alakalı rivayetlerin ise zayıf olmaları dolayısıyla münker olduğunu söylemek mümkündür.

¹⁴³ Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî İbn Hibbân, *Sahihu İbn Hibbân*, thk. Muhammed Ali Sönmez - Halis Aydemir (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433), 7/223 (No. 6366).

Abdullah b. Mes'ûd tarikli mezkûr rivayetin şeması şu şekildedir:



2.2 el-Muttalib b. Ebî Vedâa Rivayetleri:

2.2.1. Ahmed b. Hanbel Rivayetleri:

“Resûlullah (s.a.s.) Mekke’de Necm (Sûresini) okudu ve hemen secde etti. Onun yanındakiler de secde ettiler. ‘Ben başımı kaldırdım. Secde etmekten imtina ettim.’ el-Muttalib o zaman (henüz) Müslüman olmamıştı. O (olaydan) sonra onu okuyan birini işitince onunla secde ederdi.”

Bu hadis Ahmed b. Hanbel tarafından > İbrâhim b. Hâlid > Rabâh > Ma‘mer > İbn Tâvus > İkrime b. Hâlid > Ca‘fer b. el-Muttalib b. Ebî Vedâa > Ebîhi isnadıyla nakledilmiştir.¹⁴⁴

“el-Muttalib b. Ebî Vedâa şöyle söyledi: Ben Resûlullah’ı (s.a.s.) Necm Sûresinde secde ederken gördüm. İnsanlar da onunla beraber secde ettiler. el-Muttalib; ‘Ben onlarla secde etmedim.’ O, o zamanlar müşrikti. el-Muttalib; ‘Ondaki secdeyi katiyyen terk etmiyorum.’”

Bu hadis Ahmed b. Hanbel tarafından > Abdurrezzâk > Ma‘mer > İbn Tâvus > İkrime b. Hâlid > el-Muttalib b. Ebî Vedâa isnadıyla nakledilmiştir.¹⁴⁵ Şuayb el-Arnaut’a göre her iki rivayet de sahîh ligayrihi mertebesindedir.¹⁴⁶

2.2.2. Nesâî Rivayeti:

“Resûlullah (s.a.s.) Mekke’de Necm (Sûresini) okudu ve hemen secde etti. Onun yanındakiler de secde ettiler. ‘Ben başımı kaldırdım. Secde etmekten imtina ettim, hoşlanmadım.’ O gün el-Muttalib (henüz) Müslüman olmamıştı.”

Bu hadis Nesâî tarafından > Abdumelik b. Abdulhamîd b. Meymûn b. Mihrân > Ahmed b. Hanbel > İbrâhim b. Hâlid > Rabâh > Ma‘mer > İbn Tâvus > İkrime b. Hâlid > Ca‘fer b. el-Muttalib b. Ebî Vedâa > Ebîhi isnadıyla nakledilmiştir.¹⁴⁷

Bu isnada göre Nesâî’nin, hocası Abdumelik aracılığı ile Ahmed b. Hanbel’in yukarıda zikredilen ilk tarihiyle hadisi tahrîc etmiş olması, rivayetin sıhhatini belirtir durumdadır.

2.2.3. Taberânî Rivayeti:

“el-Muttalib b. Ebî Vedâa şöyle söyledi: ‘Ben Resûlullah’ı (s.a.s.) Necm Sûresinde secde ederken gördüm. İnsanlar da onunla beraber secde ettiler. el-Muttalib; ‘Ben onlarla secde etmedim.’ O, o zamanlar müşrikti. el-Muttalib; ‘Ondaki secdeyi katiyyen terk etmiyorum.’”

¹⁴⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 24/206 (No. 15465).

¹⁴⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 29/423 (No. 17892).

¹⁴⁶ Bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 24/206-29/423.

¹⁴⁷ Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünen* (Haleb: el-Matbûâtü’l-İslâmiyye, ts.), “İftitâh”, 49.

Bu hadis Taberânî tarafından > İshâk b. İbrâhîm ed-Deberî > Abdurrezzâk > Ma‘mer > İbn Tâvus > İkrime b. Hâlid > el-Muttalib b. Ebî Vedâa isnadıyla nakledilmiştir.¹⁴⁸

Taberânî Garânîk kıssasının yer aldığı rivayetlere de yer vermişti. Bu rivâyetinde ise Garânîk’le alakalı herhangi bir malumat bulunmamaktadır. Şu durumda muhtarib bu iki rivayete yer vermesinin sebebi olarak *Mu‘cem*’inde şeyhlerine ait rivayetleri toplamayı hedeflemesi düşünülebilir. Dolayısıyla da Taberânî’nin metinleri karşılaştırma ve metinlerden birini tercih etme yoluna gitmediği söylenebilir.

2.3. İbn Ömer Rivayetleri:

Tahâvî, mufassal sûrelerde tilâvet secdesinin yapıp yapılmayacağı mevzusunu ele alırken Necm Sûresinde mevzumuzla alakalı rivayetlere üç ayrı sahâbî tarikiyle yer vermiştir. Bunlardan sadece İbn Ömer rivayetinde doğrudan konuyla alakalı bilgi yer almaktadır.

İbn Ömer’den; “Resûlullah (s.a.s.) Necm (Sûresini) okudu ve hemen secde etti. Onunla beraber Müslümanlar ve müşrikler de secde ettiler. Öyle ki birbirlerinin üzerine secde ettiler. Birisi de avucuyla yüzüne götürdüğü şeye secde etti.”

Bu hadis Tahâvî tarafından > Ravh b. el-Ferec > Ebû Mus‘ab e-Zührî > Abdülazîz b. Muhammed > Nâfi‘ > İbn Ömer isnadıyla nakledilmiştir.¹⁴⁹

2.4. Ebû Hüreyre Rivayetleri:

Ebû Hüreyre tarihli rivayete Şâfiî, Ahmed b. Hanbel ve Tahâvî yer vermişlerdir. Bunlardan Şâfiî, Ahmed b. Hanbel ve Tahâvî’nin (bir tarihinde) isnatta yer alan ilk dört ravisi ortaktır. Tahâvî’nin diğer tarihi ise tamamen farklı bir ravi zincirine sahiptir.

2.4.1. Şâfiî (ö. 204/820) Rivayeti:

“Nebî (s.a.s.) Necm’i okudu ve hemen secde etti. İki kişi haricinde onunla beraber olan insanlar da secde ettiler. Dedi ki: ‘Onlar şöhreti istediler.’”¹⁵⁰

2.4.2. Ahmed b. Hanbel Rivayetleri:

“Nebî (s.a.s.) Necm’i okudu ve hemen secde etti. Şöhret isteyen iki adam müstesna Onunla beraber insanlar (da) secde ettiler.”¹⁵¹

¹⁴⁸ Taberânî, *el-Mu‘cemü’l-kebir*, 20/288 (No. 679).

¹⁴⁹ Ebû Ca‘fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî et-Tahâvî, *Şerhu Me‘âni’l-âsâr*, thk. Muhammed Zühri en-Neccar (Âlemü’l-kütub, 1414), 1/353 (No. 2076).

¹⁵⁰ Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *Müsnedu’l-İmâm eş-Şâfiî* (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1370), 1/123 (No. 363).

¹⁵¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 13/404 (No. 8033).

“Kureys’ten iki (müşrik) adam müstesna Resûlullah (s.a.s.) ve Müslümanlar secde ettiler. O iki müşrik bununla meşhur olmak istediler.¹⁵² Mezkûr her iki rivayetin senedinin sağlam olduğu ifade edilmiştir.¹⁵³

2.4.3. Tahâvî (ö. 321/933) Rivayetleri:

Tahavî, İbn Merzûk ve Ahmed b. Mesû‘d b. el-Hayyât tarikli iki rivayeti tahrir etmiştir.

İbn Merzûk tarikli Ebû Hüreyre rivayeti; “Nebî (s.a.s.) Necm (Sûresini) okudu ve hemen secde etti. Meşhur olmayı isteyen iki adam haricinde, beraberindeki insanlar da secde ettiler.”¹⁵⁴

Ahmed b. Mesû‘d b. el-Hayyât tarikli Ebû Hüreyre rivayeti: “Resûlullah (s.a.s.) Necm (Sûresini) okudu ve hemen secde etti. Onunla beraber olan cinler, insanlar ve ağaçlar da secde ettiler.”¹⁵⁵

Tahâvî, mezkûr rivayetlerle birlikte Necm Sûresinde secde etmenin gereğine dair başka rivayetlere yer verse de¹⁵⁶ Garânîk kıssasının yer aldığı rivayetlerden herhangi bir nakilde bulunmamıştır. Onun bu rivayetleri sorunlu bulması sebebiyle ele almadığını söylememiz mümkündür.

2.5. İbn Abbâs Rivayeti:

İbn Abbâs tarikli rivayete Buhârî, Tirmizî ve İbn Hibbân birer tarikle yer vermişlerdir. Tirmizî bu bâbda İbn Mesû‘d ve Ebû Hüreyre’den de hadis nakledildiğini ifade etmiş, İbn Abbâs tarikli rivayet hakkında “hasen sahîh” hükmünü vermiştir.¹⁵⁷

2.5.1. Buhârî Rivayeti:

İbn Abbâs’tan nakledildiğine göre: “Nebî (s.a.s.) Necm (Sûresini) okuyunca secde etti. Müslümanlar, müşrikler, cinler ve insanlar (da) O’nunla birlikte secde ettiler.

Bu hadis Buhârî tarafından > Müsedded > Abdülvâris > Eyyûb > İkrime > İbn Abbâs isnadıyla nakledilmiştir.¹⁵⁸

2.5.2. Tirmizî Rivayeti:

İbn Abbâs’tan nakledildiğine göre: “Resûlullah (s.a.s.) Necm (Sûresinde) secde etti. Onunla birlikte Müslümanlar, müşrikler, cinler ve insanlar (da) secde ettiler.”¹⁵⁹

¹⁵² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 15/444 (No. 9711).

¹⁵³ Şuayb el-Arnaût’un verdiği bu hüküm için bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 13/404-15/444.

¹⁵⁴ Tahâvî, *Me‘âni’l-âsâr*, 1/353 (No. 2077).

¹⁵⁵ Tahâvî, *Me‘âni’l-âsâr*, 1/353 (No. 2078).

¹⁵⁶ Tahâvî, *Me‘âni’l-âsâr*, 1/353.

¹⁵⁷ Tirmizî, “Sefer”, 13.

¹⁵⁸ Buhârî, “Süccûdu’l-Kur’ân” 4.

¹⁵⁹ Tirmizî, “Sefer”, 13.

2.5.3. İbn Hibbân Rivayeti:

İbn Abbâs'tan nakledildiğine göre: “Resûlullah (s.a.s.) Necm (Sûresinde) secde etti. Onunla birlikte Müslümanlar, müşrikler, cinler ve insanlar (da) secde ettiler.”¹⁶⁰

İbn Hibbân, bu rivayetten hareketle “Umûma delâlet eden haberle umûmun bir kısmı murat edilmiştir, küllisi değil.” genel kaidesini çıkartmakla yetinmiş, Garânîk meselesine girmemiştir. İbn Abbâs rivayeti de büyük ihtimalle sahâbe mürseli gözükmektedir.

Bu iki grubun rivayeti birlikte ele aldığımızda Beyhakî, Garânîk kıssasının nakil cihetiyle sabit olmadığını ifade etmiştir. Çünkü Buhârî'nin *Sahîh*'inde Necm Sûresi hakkındaki rivayette Müslümanlar ve müşriklerin beraber secde ettikleri bilgisi yer alsa da Garânîkle alakalı ifade bulunmamaktadır. Garânîk ifadesinin yer almadığı rivayetlerin tarikleri çok olmasına karşın Garânîk ifadesinin yer aldığı rivayetler oldukça azdır. Bu durum Garânîk kıssasının sabit olmadığını gösterir niteliktedir.¹⁶¹ Garânîk kıssasının bulunduğu metinlerin diğer metinler karşısında şâz duruma düştüğünü söylememiz mümkündür. Zira Garânîk olayının yer almadığı rivayetler Garânîk'in yer aldığı rivayetlerden hem daha fazla hem de başta Buhârî olmak üzere pek çok muhaddisin eserinde yer almıştır. Bu iki hadis grubunu birlikte ele aldığımızda zayıf olan Garânîk rivayetlerinin kuvvetli olan diğer rivayetlerle muâraza oluşturduğunu söyleyebiliriz. Bu takdirde Garânîk rivayetleri münker konumuna düşmektedir. Dolayısıyla da kuvvetli rivayet varken zayıf rivayetin öncelenmesi mümkün değildir. Kaldı ki buradaki mezkûr rivayetin akâid ile alakalı olması meseleyi daha da önemli hale getirmektedir. Şu durumda hicrî 360 tarihinde vefat eden Taberânî'nin kendinden önceki hadis müellefâtının neredeyse tamamında yer bulamayan bu rivayete hangi sebeple yer verdiği sorusu önemlidir. Bu hususta üç gerekçe zikredebiliriz. Birincisi, kimi müfessirlerce bu rivayete Hâc Sûresi 52. âyetinin manasının anlaşılmasındaki zorluğu giderdiği için yer verilmiş olmasıdır. İkincisi, Taberânî'nin *Mu'cem*'ini oluştururken hocalarından gelen rivayetleri bir araya toplama arzusudur. Üçüncüsü ise Taberânî'nin Garânîk hadisesiyle alakalı rivayetler içerisinden muttasıl senetli bir isnada ulaşabilmiş olmasıdır. Çünkü muhaddisler için öncelik, ilgili rivayete muttasıl bir senetle ulaşabilmektir.

3. Şârihlerin Garânîk Rivayetine Yaklaşımları

İbn Hacer'e göre Garânîk hadisesi Mekke'de gerçekleşmiştir. Bu olay sonrası Hâc Sûresinin 52. âyetinin nazil olduğuna dair bilgiyi Bezzâr ve İbn Merdûye (ö. 410/1020) tahrir etmişlerdir. İbn Merdûye, Saîd b. Cübeyr'in

¹⁶⁰ İbn Hibbân, *Sahîh*, 7/223 (No. 2365).

¹⁶¹ Akseki, *Hâtemu'l-Enbiyâ*, 34.

İbn Abbâs'tan naklinde “zannımca” ifadesiyle hadisi irâd etmiştir. Bezzâr ise Garânîk kıssasına dair yer verdiği isnadın dışında muttasıl senedinin olmadığını, bu isnadı da sika olan Ümeyye b. Hâlid mevsûl olarak nakletse de rivayetinde teferrüd ettiğini belirtmiştir. Bu hadis, Kelbî tarafından İbn Abbâs tarikiyle de nakledilmiştir ama Kelbî metrûk, kendisine itimat edilmeyen bir ravidir. İbn Hacer daha sonra İbn İshâk'ın *es-Sîre*'sinde, aynı şekilde Mûsâ b. Ukbe'nin *el-Megâzî*'sinde, Ebû Ma'ser'in (ö. 170/787) *es-Sîre*'sinde yer alan rivayetlerle İbn Ebû Hâtim'in ve Taberânî'nin naklettikleri rivayetlere yer vermiştir. Ona göre bu rivayetlerin hepsi manaca tek bir anlama sahip olup, Saîd b. Cübeyr tariki dışındaki tüm rivayetler ya zayıf ya da munkatıdır. Garânîk hadisesiyle alakalı tüm rivayetleri değerlendirmeye çalışan İbn Hacer, rivayetin tariklerinin çokluğu, ayrıca mürsel iki rivayetin ricâlinin de *Sahîhayn* ricâli şartlarını taşımaları dolayısıyla bu kıssanın aslının olabileceği kanaatine varmıştır.¹⁶² İbn Hacer'in rivayetin aslının olabileceğine dair sözünden kastı Garânîk hadisesinin belirtildiği şekilde cerayan etmiş olması mıdır, yoksa *Kütüb-i Sitte* ve diğer eserlerde yer alan şekliyle yani Müslüman ve müşriklerin bilinmeyen bir sebeple Kâbe yanında secde ettikleri şeklinde midir? İbn Hâcer, Ebû Bekr İbnü'l-Arabî'nin (ö. 543/1148) “Garânîk kıssasına dair Taberânî'nin yer verdiği rivayetlerin pek çoğu batıldır, asılları yoktur.” ifadesine katılmamaktadır. Ona göre İbnü'l-Arabî'nin bu mutlak ifadesi merdûddur. Aynı şekilde İbn Hacer, bu hadis hakkında Kâdî İyâz'ın (ö. 544/1149); sıhhat ehlinin onu tahrîc etmemeleri, râvilerinde ıztırâb olması, senetlerinin munkatı olması, tâbiîn ve müfessirlerden bu kıssayı nakledenlerden hiçbir kimsenin bu rivayeti müsned ve merfû olarak nakletmemiş olmaları, tariklerinin çoğunun ileri derecede zayıf olması gibi hususlardan hareketle makbul saymamasına da katılmamaktadır. Ayrıca o, Kâdî İyâz'ın bu kanaatini desteklemek için ileri sürdüğü ‘Müslümanlardan pek çok kişinin irtidadına sebep olacak böylesi bir hadise sonrası herhangi bir Müslümanın mürted olduğuna dair bir bilginin nakledilmemesi’ delilini de tatmin edici bulmamaktadır.¹⁶³ Bu açıklamalardan, İbn Hacer'in vahyin güvenilirliğine, Resûlullah'ın (s.a.s.) ismetine gölge düşüren bu kıssayı olduğu gibi kabul ettiği kanaati hâsıl olabilir. Fakat onun Garânîk kıssasına dair tüm açıklamalarına bakıldığında öncelikle bu rivayete hadis usulü kaideleri çerçevesinde yaklaşıp senetler üzerinden bir hüküm verdikten sonra metin/muhteva değerlendirmesini ele aldığı görülmektedir. Ona göre tarikler arttığında ve mahreçleri farklılaştığında bu durum onların aslının olduğunu gösterir. İbn Hacer, bu kıssayla alakalı üç mürsel senet zikretmiş ve bunların mürsel rivayetle ihticâc edenler için delil olabileceğini, mürsel rivayeti delil kabul etmeyenler için ise birden fazla senedin birbirini

¹⁶² İbn Hacer, *Fethu'l-bâri*, 8/439.

¹⁶³ İbn Hacer, *Fethu'l-bâri*, 8/439.

desteklemesi sebebiyle ihticâc edilebileceğini ifade etmiştir.¹⁶⁴ Zikrettiği bu kaidelerin muhatapları tarafından kabul edilmesi hâlinde Garânîk ifadesinin yer aldığı bu vahim cümlelerin tevili ona göre şöyle yapılabilir:

“Bu cümleyi zâhiri üzerine hamletmek câiz değildir. Çünkü Resûlullah’ın (s.a.s.) Kur’an’dan olmayan bir şeyi kasten Kur’an’a ilave etmesi muhâldir. Aynı şekilde o (s.a.s.), tevhide aykırı herhangi bir şeyi irâd etmiş olsaydı o zaman da bu şey Hz. Peygamberin ismet sıfatına aykırı olur, dolayısıyla da muhâl olurdu. Kimilerine göre onun lisanı üzerinden gerçekleşen böylesi bir durum bir yıl gerçekleşmiştir ki Nebi (s.a.s.) için bu câiz değildir. Şeytanın böylesi bir velâyeti Nebinin uykusunda bile olamaz. Nitekim İbnü’l-Arabî “Benim sizin üzerinizde bir nüfuzum yoktu.”¹⁶⁵ âyetiyle bu görüşü reddetmiş ve ‘Şeytanın böyle bir gücü olsaydı hiçbir kimsenin itaate gücü kalmazdı’ demiştir.”¹⁶⁶

Ayrıca İbn Hâcer (ö. 852/1449), bu rivayetin Hâc Sûresinin 52. âyetinin tefsirinde ele alındığından hareketle öncelikle âyette yer alan تَمَنَّى kelimesinin anlamı üzerinde durmuştur. İbn Abbâs’ın تَمَنَّى kelimesi hakkında “O (s.a.s.) konuştuğunda şeytan onun hadisine (sözüne) ilkâ eder” anlamı verdiğini nakletmiştir.¹⁶⁷ Ferrâ’dan (ö. 207/822) temennâ kelimesinin “tilâvet etmek” ve “nefsin sözü” anlamına geldiği bilgisini de aktarmıştır.¹⁶⁸ İbn Hacer ve dil bilimcilere göre Hâc Sûresindeki mezkûr âyetin tevlinde söylenenlerin en güzeli bu ikinci anlamdır.¹⁶⁹ İbn Hacer’e göre Kur’an’ı tertil üzere okuyan Nebi’nin (s.a.s.) susma anını kollayan şeytan kendisine yakın olanların duyacağı bir şekilde, sesini Resûlullah’ın (s.a.s.) sesine benzeterrek Garânîk ile ilgili cümleyi söylemiş ve bu sözün Hz. Peygamber’in sözü olduğu zannını vererek bunu yaymıştır. Ona göre İbn Abbâs’tan nakledilen ‘temennâ kelimesinin tilâvet etti’ anlamına geldiğine dair bilgiyle âyetin bu tefsiri örtüşmektedir. Nitekim İbnü’l-Arabî de Nebi’nin (s.a.s.) nispet edilen bu çirkin şeylerden beri olduğunu ortaya koyan bu yorumu benimsemiştir.¹⁷⁰ Dolayısıyla da İbn Hacer’e göre Allah Teâlâ’nın mezkûr âyetinde “Peygamberler bir söz söylemek istediklerinde şeytanın o söze kendi sözüyle ilave yapmaya çalıştığına dair bilgi” vardır. Bu durum, şeytanın Nebi’nin (s.a.s.) sözüne ilavede bulunduğunu gösterir bir nastır. Yoksa Nebi (s.a.s.) bu çirkin ifadeyi söylemiş değildir.¹⁷¹

¹⁶⁴ İbn Hacer, *Fethu’l-bâri*, 8/439.

¹⁶⁵ İbrâhîm 14/22.

¹⁶⁶ İbn Hacer, *Fethu’l-bâri*, 8/439-440.

¹⁶⁷ İbn Hacer, *Fethu’l-bâri*, 8/438.

¹⁶⁸ İbn Hacer, *Fethu’l-bâri*, 8/438-9.

¹⁶⁹ İbn Hacer, *Fethu’l-bâri*, 8/438-9.

¹⁷⁰ İbn Hacer, *Fethu’l-bâri*, 8/440.

¹⁷¹ İbn Hacer, *Fethu’l-bâri*, 8/440.

İçerisinde Garânîk'in yer aldığı rivayetlerle Garânîk'in yer almadığı rivayetlerin ortak noktası Müslümanlarla müşriklerin birlikte secde etmiş olmalarıdır. Bunun sebebi ya Resûlullah'ın (s.a.s.) Lât, Menât ve Uzza'dan bahseden âyetleri tilavet etmesinden etkilenen müşriklerin ilahlarına bağlılıklarını gösterme arzusudur.¹⁷² Ya da müşriklerin, içerisinde secdenin yer aldığı ilk sûre olan Necm Sûresini kıraati sonrası secde yapan Resûlullah'a (s.a.s.) kendi ilahlarına secde yaparak muhalefet etmeleridir.¹⁷³

Garânîk ile ilgili tüm rivâyetleri senet ve metin yönünden değerlendiren Aynî (ö. 855/1451) rivâyetleri senet ve metin yönünden sorunlu bulmuş ve kabul etmemiştir.¹⁷⁴ Tahâvî ise Necm Sûresini ele alırken Nebî'nin (s.a.s.) Necm Sûresinde Mekke'de secde etse de Medine'ye hicreti sonrası bunu terk ettiğini ifade etmekle yetinerek¹⁷⁵ Garânîk kıssasının rivayet ve yorumlarına yer vermemiştir.

4. Genel değerlendirme:

Garânîk kıssası hakkında farklı değerlendirmeler yapılmıştır. Kıssanın senetlerinin tâbiîn ötesine geçememesi, ashâbtan sadece İbn Abbâs'ın bu olayı sahâbe mürseli olarak nakletmiş olması, ayrıca İbn Abbâs'tan nakleden râvilerin de muhaddislerce makbul sayılmamaları bu hadisenin tâbiîn sonrası uydurulduğu kanaatine yol açmıştır.¹⁷⁶ Nitekim İbn Huzeyme (ö. 311/924) bu kıssanın zındıklar tarafından uydurulduğu kanaatine varmıştır.¹⁷⁷ Rivayetin mevzû olduğu kanaatinde olanlardan biri de Fahreddin er-Râzî'dir (ö. 606/1210). Râzî'ye göre haber-i vâhid olan bu rivayet akli ve nakli delillere muâriz olduğu için mevzudur.¹⁷⁸ İbn Kesîr ise Garânîk kıssası rivayetlerinin hepsinin mürsel olduğunu, sahih bir vecihle müsned olan bir tarikini bilmediğini ifade etmiştir.¹⁷⁹ O, bu kıssa hakkındaki değerlendirmeler içerisinden “bu sözün şeytana ait olup Hz. Peygamber'e ait olmadığı, müşriklerin bu sözün Hz. Peygamber'in sözü olduğu zehabına kapıldıkları” değerlendirmesini daha uygun bulmuştur.¹⁸⁰ Ayrıca Garânîke dair ibarelerin birbirinden farklı nakledilmiş olması da rivayet

¹⁷² Ebû Muhammed Hüseyin b. Abdillâh et-Tîbî, *el-Kâşif an hakâiki's-Sünen*, thk. Abdülhamîd el-Hindâvî (Metebetü Nezzâr Musatafa el-Bâz, 1417), 4/1111.

¹⁷³ Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *'Umdetü'l-kârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-Arabî, ts.), 19/203.

¹⁷⁴ İlgili değerlendirmeler için bk. Aynî, *'Umdetü'l-kârî*, 8/100-101.

¹⁷⁵ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-âsâr*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: er-Risâle, ts.), 9/235.

¹⁷⁶ Akseki, *Hâtemu'l-Enbiyâ*, 22.

¹⁷⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 23/237; Akseki, *Hâtemu'l-Enbiyâ*, 34.

¹⁷⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 23/238.

¹⁷⁹ İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm*, 5/441.

¹⁸⁰ İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm*, 5/443.

metinlerinde ıztırâbın olduğunu göstermektedir. İçerisinde Garânîk'in yer aldığı rivâyetlerle Garânîk'in yer alamadığı hadisleri mukayese ettiğimizde ikinci grup rivayetlerin metinlerinde manaca bir uyum göze çarpmaktadır. Ayrıca ikinci grup rivayetlerde sıhhat sorunuyla da karşılaşmamaktadır. Bu durum Garânîk rivayetlerini şâz duruma düşürmektedir. Garânîk hadisesine hicretten dört yıl önce doğmuş olan İbn Abbâs'ın şahit olması mümkün değildir. Olayı gören İbn Mes'ûd'dur. Fakat o, Necm Sûresiyle alakalı anlatımlarında Garânîk'ten bahsetmemiştir. İbn Mes'ûd tarikli rivâyetlerin hem sahih olması hem de çok tarikli olması karşısında İbn Abbâs tarikli rivayetler çok azdır.

Garânîk'in yer aldığı cümleyle Necm Sûresi âyetlerini birlikte ele aldığımızda da tezatlıklar söz konusudur. Zira Resûlullah'ın (s.a.s.) Necm Sûresi 19. ve 20. âyetlerini tilaveti sonrasında şeytanın göya Garânîk'i ilkâsı akabinde *“Size erkek ona dişi öyle mi?”*¹⁸¹ âyetiyle *“Onlar hiçbir şey değil sırf sizin ve babalarınızın taktığı kuru isimler, Allah onlara öyle bir saltanat indirmedir, yalnız zanna ve nefislerin sevdasına tabi oluyorlar, hâlbuki rablerinden kendilerine doğru yolu gösteren geldi.”*¹⁸² âyetleri çok bariz bir şekilde putları tahkir etmektedir. Bu durumda bir âyet putları överken diğerinin yermesi bir tenâkuzdur.¹⁸³ Belagat ve fesahat sahibi müşrikler bu çelişkiyi fark ederek “Muhammed bir âyette ilahlarımızı övüyor, bir başka âyette ise yeriyo” ya da “Muhammed ilahlarımızı övüp hemen peşinden de yeriyo. Demedik mi biz size, Muhammed mecnundur, ne yaptığını bilmez?” diyerek kıyamet koparmazlar mıydı?¹⁸⁴ Kaldı ki on beş metin halinde nakledilmiş olan Garânîk rivayetlerinin fesahat ve belâgat açısından Necm Sûresinin diğer âyetlerine göre son derece sönük kaldığı ifade edilmiştir.¹⁸⁵

Bir başka önemli nokta ise şeytanın ilkâsı nasıl olmuş da hiçbir Müslüman tarafından duyulmamıştır? Şayet iddia edildiği gibi Garânîke dair cümleler Hz. Peygamber tarafından okunmuş ve müşrikler de bunu duymuşlarsa neden Resûlullah'a (s.a.s.) giderek ilahlarını övdüğü için teşekkür etmemişlerdir? Zira onları çok mutlu edecek bir hadise vukua gelmiştir. Ayrıca Hz. Peygamber'e Hudeybiye antlaşması öncesinde ve antlaşma anında kimi sahâbî tarafından itirazlar yapılmışken nasıl olmuş da böylesine önemli bir mevzuda Resûlullah'a (s.a.s.) yanındaki ashâban herhangi bir itirâz gelmemiştir?

¹⁸¹ en-Necm 53/21.

¹⁸² en-Necm 53/23.

¹⁸³ Aynî, 'Umdetü'l-kârî, 7/100; Akseki, Hâtemu'l-Enbiyâ, 19-20.

¹⁸⁴ Akseki, Hâtemu'l-Enbiyâ, 20.

¹⁸⁵ İsmail Cerrahoğlu, “Garânîk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/363.

Garânîk rivayetlerinin Resûlullah'ın (s.a.v.) ismeti ve Kur'an'ın korunmuşluğu bağlamında ele alınması metinlerin sıhhati hakkında bilgi verecektir. Bu ağılda Kâdî İyâz, Nebî'nin ismeti ve Kur'an'ın korunmuşluğu hakkında şunlara değinmiştir:

Ümmet, Resûlullah'ın (s.a.s.) ismeti ve bu tür rezilliklerden beri olduğunda icmâ etmiştir. Hz. Peygamber'in ilahları methetmesi ve böyle bir şeyin nâzil olmasını temenni etmesi küfürdür. Aynı şekilde Kur'an'dan olmayan bir şeyin şeytan eliyle ona ithal edilip, Nebî'nin de (s.a.s.) Cebrâil onu uyarana kadar onun Kur'an'dan olduğuna itikat etmesi mümtendir. Resûlullah'ın (s.a.s.) bunu bilerek ya da sehven okuması küfürdür. Nebî'nin (s.a.s.) kalbinden veya dilinden kasten veya sehven küfrü gerektirecek herhangi bir şeyden korunduğuna dair icmâ vardır.¹⁸⁶

Sakîfliler'in, Resûlullah'a (s.a.s.) “azap âyetini rahmet âyetiyle değiştirirsen” yani va'd ve vâdi değiştirirsen senin dostun oluruz önerisi üzerine “Az daha seni bile, sana vahyettiğimizden gayrısını bize karşı iftira edesin diye, fitneye düşüreceklerdi ve o takdirde seni dost edineceklerdi.”¹⁸⁷ ve “Eğer sana sebat vermiş olmasaydık, ant olsun ki, sen onlara (belki) biraz meyl edecektin.”¹⁸⁸ âyetleri nazil olmuştur. Vahyin korunduğunu gösteren bu âyette yer alan “وَلَوْلَا أَنْ نَبَيِّنَاكَ” ifadesi Resûlullah'ın (s.a.s.) Yüce Allah tarafından muhafaza edildiğini vurgulamaktadır.¹⁸⁹ Bu âyetlere göre Hz. Peygamber'e müşriklerin önerisine azıcık bir meyli bile olmadan hemen müdahale edilmişken Garânîk kıssasına göre müdahale edilmemesi ve Hz. Peygamber'in akşam Cebrâil gelinceye kadar yanlış üzerinde beklemiş olması muhâldir. Âyetteki “وَلَوْلَا أَنْ نَبَيِّنَاكَ” yani “Eğer sana sebat vermiş olmasaydık” ibaresi onun korunduğunu göstermektedir. Ayrıca şeytanın vesvesesine ve müşriklere meylettği takdirde “İşte o zaman sana, hayatın da ölümün de katmerli acılarını tattırırdık. Sonra bize karşı kendine hiçbir yardımcı bulamazdın.”¹⁹⁰ tehdidi, Hz. Peygamber'in bu yanlış katiyen düşmediğini göstermektedir. Şayet Garânîk olayı gerçek olsaydı Resûlullah'ın (s.a.s.) bu azaba müstehak olduğu bildirilmez miydi? Nitekim Katâde (ö. 117/735) bu âyet indirilince Resûlullah'ın (s.a.s.) “Allahım beni nefsimle göz açıp kapayıncaya kadar bile olsa baş başa bırakma.” diye dua ettiğini ifade etmiştir.¹⁹¹ “O arzusuna göre konuşmaz.”¹⁹² âyeti ile “Rabbinin sözü doğruluk ve

¹⁸⁶ Kâdî İyâd, *eş-Şifâ*, 2/293.

¹⁸⁷ el-İsrâ 17/73.

¹⁸⁸ el-İsrâ 17/74.

¹⁸⁹ Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil* (Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407), 4/2/683-84.

¹⁹⁰ el-İsrâ 17/75.

¹⁹¹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 21/379.

¹⁹² en-Necm 53/3.

adalet bakımından tam kemâlinedir. Onun kelimelerini değiştirci (hiçbir şey ve hiçbir kuvvet) yoktur. O, hakkıyla işitendir; hakkıyla bilendir."¹⁹³ âyeti varken nasıl olurda bu çirkin cümle vahye dâhil olabilir?¹⁹⁴

Sonuç

Necm Sûresiyle alakalı olan Garânîk rivayetlerine sadece üç muhaddis yer vermiştir. Bunlardan Saîd b. Mansûr'un rivayeti hem mürsel hem de râvî Ebû Ma'ser'in zayıf olması hasebiyle zayıf durumdadır. Bezzâr'ın rivayetlerinden sadece Yûsuf b. Hammâd tariki muttasıl ve râvileri güvenilir gözükmemektedir. Taberânî'nin Hüsyen b. İshâk et-Tüsterî tariki Bezzâr'ın râvisi Yûsuf b. Hammâd'da birleşmekte olup isnadın kalan râvileri Bezzâr'ın râvileri ile aynıdır. Fakat her iki rivayet de mürseldir. Aynı isnada sahip olan bu iki rivayetin metinlerinde ciddi farklar vardır. Zira Bezzâr rivayetinde "İşte yüce Garânîk/kuğular. Onların şefaati umulur." ifadesi Hz. Peygamber'e ait iken Taberânî rivayetinde şeytana aittir. Bu da doğal olarak metinde ıztırâba yol açmaktadır. Taberânî'nin Urve tarikiyle naklettiği Habeşistan muhacirleriyle alakalı rivayet ise hem İbn Lehiâ'nın zayıf râvî olması hem de Urve'nin bu hadisenin vuku bulduğu zamanda henüz dünyaya gelmemesi sebebiyle, yani mürsel rivayet olduğu için zayıf durumdadır. Ayrıca bu rivayetin metninde birbiriyle çelişkili ifadeler de yer almaktadır. Garânîk rivayetlerinde sorunsuz bir rivayete rastlanılamamış olup hepsi de seneden ve metnen zayıftır.

Necm Sûresi bağlamında Ahmed b. Hanbel ve Buhârî başta olmak üzere pek çok muhaddis de Müslüman ve müşriklerin Kâbe'de beraber secde ettiklerine dair rivayetlere yer vermiştir. Fakat bu rivayetlerin hiçbirinde Garânîk'e dair bir bilgi yer almamıştır. Sahâbeden Abdullah b. Mes'ûd, Abdullah b. Ömer, Ebû Hüreyre, İbn Abbâs ve el-Muttalib b. Ebî Vedâa'dan nakledilen bu rivayetler hem sahih hem de metinlerde anlam bütünlüğü söz konusudur. Ayrıca Buhârî ve Tirmizî'nin tahrîc ettikleri İbn Abbâs rivayeti sahih olup içerisinde Garânîk ifadesi yer almamaktadır. Bu durumda mezkûr sahih rivayetler Garânîk rivayetlerini şâz/münker durumuna düşürmektedir. Zira Garânîk rivayetleri gerek metin gerekse senet yönüyle oldukça zayıftır.

Garânîk rivayetleri muhteva olarak ele alındığında bu rivayetler gerek vahyin korunmuşluğu gerekse Resûlullah'ın (s.a.s.) ismetiyle alakalı âyetler ve icmâ ile çelişmektedir. Garânîk ibaresinin yer aldığı cümlelerin sonradan metne idrac edildiği kanaati hâsıl olmuştur. Şu durumda Necm Sûresiyle alakalı merviyâtтан sahih olanı, içerisinde Garânîk'e dair cümlenin yer almadığı rivayetlerin metinleridir. Akâide dair tehlikeli hususları ihtiva eden Garânîk rivayetlerinin hem senetlerindeki zayıflıklar hem de metinlerindeki ıztırâp dolayısıyla kabul edilmesi mümkün değildir.

¹⁹³ el-En'âm 6/115.

¹⁹⁴ Tîbî, *el-Kâşif*, 4/1111.

Kaynakça

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût. 50 Cilt. Kahire: er-Risâle, 1421.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-İlel ve ma'rifetü'r-ricâl*. thk. Vasiyyullah Muhammed. Riyâd: Dâru'l-Hânî, 1422.

Akseki, Ahmed Hamdi. *Hâtemu'l-Enbiyâ Hakkında En Çirkin Bir İsnadın Reddiyesi*. İstanbul: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1341.

Albayrak, Sâdık. “Dâru'l-hikmeti'l-İslâmiyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/506. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Aydın, Abdullah. *Hadis İstılahları Sözlüğü*. 1 Cilt. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı yayınları, 8. Basım, 2015.

Aynî, Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *'Umdetü'l-kârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-Arabî, ts.

Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin. *Delâ'ilü'n-nübüvve ve ma'rifetü ahvâli sâhibi's-şerî'a*. thk. Abdulmu'tî el-Kal'acî. 7 Cilt. Dâru'l-Kütübü'l-ilmîyye, 1408.

Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Bezzâr el-Basrî. *el-Bahrü'z-zehhâr*. Mahfûzurrahmân Zeynullah. 18 Cilt. Medine: Mektebetü'l-Ulûmî ve'l-Hikem, 1988.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Cu'fî. *el-Câmiu'l-müsnedü's-sahîhu'l-muhtasar*. Muhammed Züheyr b.Nâsirunnâsir. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavkî'n-necât, 1422.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *et-Târîhu'l-kebir*. 8 Cilt. Haydarâbâd: Dâiratu'l-Meârifî'l-Usmâniyye, ts.

Cerrahoğlu, İsmail. “Garâ-nik Meselesinin İstismarcıları”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (1981), 69-93.

Cerrahoğlu, İsmail. “Garânik”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/363. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût. 5 Cilt. Beyrut: er-Risâle, 1424.

Düreynî, Abdülkerîm. *Bulûgu'l-emânî fî terâcimillezîne lem ya'rifhum el-İmâmu'l-Elbânî*. Ammân: Dâru'l-Eseriyye, 1433.

Ebû Avâne, Ya'kûb b. İshâk b. İbrâhîm el-İsferâyînî. *Müsnedü Ebî 'Avâne*. thk. Eymen b. Ârif Dimeşkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1419.

Ebû Dâvud, Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût, Muhammed Kâmil Kara. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'i-âlemiyye, 1430.

Ebû Ya'lâ el-Mevsîlî, Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ et-Temîmî. *el-Müsned*. thk. Hüseyin Selim Esed. 13 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Me'mûn, 1404.

Efendioğlu, Mehmet. “Saîd b. Mansûr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/562, İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

Elbânî, Nâsirüddin. *Nasbü'l-mecânîk li-nesfi kıssati'l-Garânik*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 3. Basım, 1417.

Gördük, Yunus Emre. "Tefsirde Rivayet-Yorum İlişkisi Üzerine Kronolojik Bir Analiz: Garânik Olayı Örneği" *Artuklu Akademi* 5/1 (Haziran 2018), 1-38.

Hâkim el-Kebîr, Ebû Ahmed Muhammed b. Muhammed en-Nîsâbü'rî. *el-Esâmî ve'l-künâ*. thk. Ebû Ömer Muhammed b. Ali. 5 Cilt. Kahire: Dâru'l-Fârûk, 1436.

Halebî, Burhânüddîn İbrâhîm b. Muhammed. *el-İgtibât li-men rumiye bi'l-ihtilât fî ricâli'l-hadîs*. Kahire: Dâru'l-Hadis, 1988.

İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh en-Nemerî. *el-İstignâ fî esmâi'l-meşhûrîn min hameleti'l-'ilmi bi'l-künâ*. thk. Abdullah Merhûl. 3 Cilt. Dâru İbn Teymiyye, 1405.

İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullâh b. Adî b. Abdillâh el-Cürcânî. *el-Kâmil fî du'afâ'i'r-ricâl*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd. 9 Cilt. Beyrut: el-Kütübü'l-İlmiyye, 1418.

İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dimaşkî eş-Şâfiî. *Târîhu Dimaşk*. thk. Amr b. Ğarâme. Dâru'l-Fikr, 1415.

İbn Ebû Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-Arabî, 1271.

İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Fethu'l-bâri Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379.

İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Tehzîbü'l-Tehzîb*. 4 Cilt. Beyrut: er-Risâle, 1435.

İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Kitâbu'l-Mecrûhîn mine'l-muhaddissîn ve'd-du'afâ ve'l-metrûkîn*. thk. Mahmûd İbrahim Zâhid. 3 Cilt. Haleb: Dâru'l-Vâ'y, 1396.

İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Kitâbu's-Sikât*. 9 Cilt. Haydarâbâd: Dâiratu'l-Meârifî'l-Usmâniyye, 1393.

İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Sahîhu İbn Hibbân*. thk. Muhammed Ali Sönmez, Halis Aydemir. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2 Basım, 1433.

İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Meşâhîru 'ulemâ'i'l-emsâr ve a'lâmü 'ulemâ'i'l-aktâr*. thk. Merzûk Ali İbrahim. Dâru'l-Vefâ, 1411.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. thk. Mustafa es-Sekkâ. 2 Cilt. Matbaa Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 2. Basım, 1375.

İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer. *Tefsîrû'l-Kur'ân'âni'l-'azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed. Dâru Tayyibe, 2. Basım, 1999.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-kütübî'l-arabiyye, ts.

İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Ali Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1421.

İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî el-Bağdâdî. *el-İlelû'l-mütenâhiye fî'l-ehâdisi'l-vâhiye*. thk. İşâdu'l-Hak el-Eserî. 2 Cilt. Faysalâbâd: İdâretü'l-ulûmî'l-eseriyye, 1401.

Kâdî İyâd, Ebû'l-Fazl İyâz b. Mûsâ el-Yahsubî. *eş-Şifâ' bi-ta'rîfi hukûki'l-Mustafâ*. 2 Cilt. Ammân: Dâru'l-Feyhâ, 2. Basım, 1407.

Kuzgun, Şaban. "Hanîf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/35-36. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Makdisî, Ebû Muhammed Abdülganî b. Abdilvâhid b. Alî. *el-Kemâl fî esmâ'i'r-ricâl*. thk. Şadi b. Muhammed. 10 Cilt. Kuveyt: el-Heyetü'l-âmmeti li'l-inâyeti bitübâiin ve neşri'l-Kur'ânî'l-Kerîm, 1437.

Mâverdî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed. *A'lâmü'n-nübüvve*. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1409.

Mizzî, Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdurrahmân b. Yûsuf. *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâ'i'r-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrut: er-Risâle, 1400.

Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Müsnedü's-sahîhu'l-muhtasar*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-Arabî, 1374.

Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb. *es-Sünen*. 9 Cilt. Haleb: el-Matbûâtu'l-İslâmiyye.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *Tehzîbü'l-esmâ ve'l-lugât*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmiyye, ts.

Râzî, Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-Arabî, 3. Basım, 1420.

Sâid b. Mansûr, Ebû Osmân Sâid b. Mansûr b. Şu'be el-Horasânî. *Sünenu Saîd b. Mansûr*. thk. Ferîk mine'l-bâhisîn. 3 Cilt. Riyâd: Dâru'l-Alûka, 1433.

Süheylî, Abdurrahmân b. Abdillâh. "*er-Ravzû'l-ünûf fî şerhi's-Sîreti'n-nebeviyye*". Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-arabî, 1412.

Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî. *Tabakâtu'l-Huffâz*. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmiyye, 1403.

Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *Tertîbu Müsnedi'l-İmâm eş-Şâfiî*. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1370.

Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdi İbn Abdülmecid. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 2. Basım, 1415.

Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Mısırî. *Şerhu Me'âni'l-âsâr*. thk. Muhammed Zühri en-Neccar. 5 Cilt. Âlemu'l-kütub, 1414.

Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Mısırî. *Şerhu Müşkili'l-âsâr*. thk. Şuayb el-Arnaût. 16 Cilt. Beyrut: er-Risâle, ts.

Tîbî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Abdillâh. *el-Kâşif an hakâiki's-Sünen*. thk. Abdülhamîd el-Hindâvî. 13 Cilt. Metebetü Nezzâr Musatafa el-Bâz, 1417.

Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre. *el-Câmi 'u's-sahîh*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.

Uğur, Mücteba. "Ebû Avâne el-İsferâyînî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/100. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Yahyâ b. Maî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Maîn el-Bağdâdî. *Min kelâmi Ebî Zekerîyyâ Yahyâ b. Ma'in fi'r-ricâl*. thk. Ahmed Muhammed Nûr Seyf. Dimeşk: Dâru'l-Me'mûn, t.y.

Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Tezhibü Tehzîbi'l-Kemâl fi esmâ'i'r-ricâl*. thk. Ganîm Abbâs Ganîm. 11 Cilt. el-Fârûku'l-Hadisiyye, 1425.

Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Tezkiretü'l-huffâz*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ilmiyye, 1419.

Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Mugnî fi'd-du'afâ*. thk. Nuruddîn İtır. 2 Cilt. Katar: İdâretü İhyâi't-Turâsi'l-İslâmî, ts.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rîfe, 1382.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. 25 Cilt. Beyrut: er-Risâle, 3. Basım, 1405.

Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vîl*. Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407.

Zintânî, Tevfîk b. Abdullah. *Tuhfetü'l-garîb bi terâcimi Mu'cemeyi'l-hâfızı't-Taberâni'l-Evsat ve's-Sagîr mimmen leyse bit'Tehzîb*. 3 Cilt. Mısır: Mektebetü İbn Abbâs, 1430.

Ahmed b. Hanbel'in Mütevekkil'e Gönderdiği Risâle'nin Ona Aidiyeti, Mahiyeti ve Hadis Kaynakları*

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 14 Temmuz 2025 Kabul Tarihi: 5 Eylül 2025

✉ **Veli Tatar**

Dr. Öğr. Üyesi / Asst. Prof. Dr.

Şırnak Üniversitesi / Şırnak University

İlahiyat Fakültesi / Faculty of Theology

<https://ror.org/01fcvk23>

<https://orcid.org/0000-0003-3692-8786>

velitatar13@gmail.com

Öz

Bu makalede Ahmed b. Hanbel'in Mihne sonrasında Halife Mütevekkil'in kendisine Kur'an ile ilgili sorduğu bazı sorulara cevap mahiyetinde kaleme aldığı *Risâle*'si incelenecektir. Bilhassa *Risâle*'de Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiîn sözlerinden delil olarak yer verdiği rivayetleri isnadsız bir şekilde naklettiği görülmektedir. *Risâle*'deki rivayetlere bakıldığında Ahmed b. Hanbel'in isnadı kullanmamasındaki asıl maksadı anlaşılmadan onun kendi görüşünü savunurken kullanmış olduğu argümanların yetersiz olduğu görülmektedir. Bu problem, isnadsız bir rivayetin kabul edilmediği, isnadın hadisin ayrılmaz bir parçası kabul edildiği dönemde Ahmed b. Hanbel'in böyle nakillerde bulunmasındaki sebeplerin ortaya çıkarılmasını gerekli kılmıştır. Dolayısıyla literatür taraması yöntemi ile gerçekleştirilen bu çalışmada gözetilen amaç, kelâmın tartışma konularına dair bir hadis metni seçkisi olan Ahmed b. Hanbel'in *Risâle*'si tetkik edilerek hadis ilmi açısından genel bir değerlendirmesi ve içerisinde yer alan hadislerin tahririnin yapılmasıdır. *Risâle*'deki rivayetler önce ihtiva ettiği konulara göre başlıklandırılarak temel hadis kaynaklarındaki yeri tespit edildi ve sıhhat durumları ortaya çıkarıldı. Bu da Ahmed b. Hanbel'in muhaliflerine karşı kullanmış olduğu delillerin sıhhati yönünde bir ön izlenim verecektir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Risâle, Ahmed b. Hanbel, Halku'l-Kur'an, Mihne.

* Bu makale CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

The Attribution, Nature, and Hadith Sources of the *Risala* Sent by Ahmed ibn Hanbal to al-Mutawakkil*

Research Article

Received: 14 July 2025 Accepted: 5 September 2025

Abstract

In this article, the *Risala* written by Ahmad ibn Hanbal after the *Mihna* in response to questions posed to him by Caliph Mutawakkil regarding the Qur'an will be examined. It is observed, in particular, that in the *Risala* he transmitted narrations cited as evidence from the Prophet, the Companions, and the *Tabi'in* without *isnad*. When the narrations in the *Risala* are considered, without understanding Ahmad ibn Hanbal's true purpose in omitting isnads, the arguments he employed to defend his views appear insufficient. This issue has made it necessary to identify the reasons why Ahmad ibn Hanbal resorted to such transmissions during a period when a narration without *isnad* was not accepted and *isnad* was regarded as an inseparable part of hadith. Therefore, the aim of this study, conducted through the method of literature review, is to analyze Ahmad ibn Hanbal's *Risala*, which is a *kalam* text, to provide a general evaluation of it from the perspective of hadith scholarship, and to carry out the *takhrir* of the hadiths it contains. The narrations in the *Risala* will first be classified under headings according to subject, their places in the main hadith sources will be identified, and their degrees of authenticity will be assessed. This will, in turn, lead to the conclusion of whether the evidence used by Ahmad ibn Hanbal against his opponents was unfounded or not.

Keywords: Hadith, *Risala*, Ahmed ibn Hanbal, Khalq al-Qur'an, *Mihna*.

* This article is published under the CC BY-NC 4.0 licence.

Summary

Metaphors are not merely ornamental features of language but constitute the issue of *Khalq al-Qur'an*, which led to the torture of many scholars throughout history, evolved into a political dispute alongside its theological aspect. Caliph Ma'mun, influenced by the Mu'tazila school, introduced this policy to direct Muslims who believed in the eternity of the Qur'an towards what he deemed the correct view, namely that the Qur'an was created. The scholars of Ahl al-Hadith resisted the views of Ma'mun and the Mu'tazili scholars on *Khalq al-Qur'an* and opposed their oppressive measures, presenting counter-evidence. The *Mihna*, which persisted during the reigns of Ma'mun, Wathiq, and Mu'tasim, came to an end under Caliph Mutawakkil, when the balance shifted in favor of Ahl al-Hadith. After Mutawakkil brought this process to a close, the issue of *Khalq al-Qur'an*, still widely discussed, continued to occupy people's minds. Subsequently, Mutawakkil sent a letter directly to Ahmad ibn Hanbal to seek clarification concerning the Qur'an and, indirectly, the matter of *Khalq al-Qur'an*.

The purpose of Caliph Mutawakkil in sending a letter to Ahmad ibn Hanbal was not to test him, but to obtain thorough knowledge of the subject and to learn his clear opinion on it. In reply, Ahmad ibn Hanbal composed a *Risala* containing quotations from Qur'anic verses and hadiths and sent it to Mutawakkil.

In Ahmad ibn Hanbal's *Risala*, there are *marfu'* hadiths as well as statements of the *Sahaba* and *Tabi'in*. His citation of these narrations in the *Risala* without *isnad*, and the fact that some of them do not appear in the *Musnad*, suggests that such narrations were not fully reliable and that the evidence he presented for the *Khalq al-Qur'an* debate was insufficient. However, the omission of isnads in the narrations included in the letter by a leading figure of Ahl al-Hadith such as Ahmad ibn Hanbal arose from an earlier oath he had taken not to transmit hadiths.

Although there may be a perception that the hadiths included in the *Risala* are without *isnad* and therefore unacceptable, it is unlikely that Ahmad ibn Hanbal was unaware of their authenticity. He most likely either transmitted these narrations with *isnad* in his own works or was informed of their degree of authenticity. Some of these narrations are indeed found in the primary hadith sources along with their isnads. The purpose of Ahmad ibn Hanbal in writing the *Risala* was not to compile a work of narrations, but to respond to Mutawakkil's questions concerning the Qur'an as the Word of Allah.

In Ahmad ibn Hanbal's *Risala*, six of the 22 narrations are transmitted in the *Musnad*, and six in the *Kitab al-Zuhd*. In particular, he considered it appropriate to include in the *Risala* the narrations that Ahl al-Hadith employed as evidence in support of their views. Of these narrations, eight indicate that it is not appropriate to dispute about the Qur'an, seven affirm that the Qur'an is the Speech of Allah, four stress that following the views of Ahl al-Hawa and Ahl al-Bid'a is impermissible, and two emphasise that the views of the *salaf* scholars should be upheld. From this perspective, the *Risala* can be seen as written to present the stance of Ahl al-Hadith regarding the extent to which the Speech of Allah could be made a subject of debate.

Many works written during the era of Ahmad ibn Hanbal contain narrations without *isnad*. These works, mostly composed in the fields of faith and thought, include reports lacking chains of transmission. Moreover, as previously noted, the *Risala* was not written with the aim of producing a hadith collection, but as a letter addressed to Mutawakkil, who trusted Ahmad ibn Hanbal and recognized him as an authority in hadith. Since Caliph Mutawakkil had confidence in Ahmad ibn Hanbal, he did not question the narrations presented as evidence without *isnad*.

In this study, it will be examined whether the narrations cited without *isnad* in the *Risala* to affirm that the Qur'an is the Speech of Allah and to address the issue of *Khalq al-Qur'an* provide sufficient grounds to support Ahmad ibn Hanbal's views. In the course of the research, these narrations will be analyzed and traced (*takhrij*) primarily in Ahmad ibn Hanbal's *Musnad*, as well as in the *Kutub al-Sitta* and other hadith sources, and their authenticity will be assessed. Furthermore, after presenting information about the attribution of the *Risala* to Ahmad ibn Hanbal, along with its purpose, content, and methodology, the narrations will be classified under headings relating to doctrinal and disputational themes, and evaluated accordingly. In this way, by analyzing Ahmad ibn Hanbal's *Risala* within the disciplines of hadith and *kalam*, the question of the authenticity of the narrations upon which Ahl al-Hadith based their stance on *Khalq al-Qur'an*, in relation to Ahmad ibn Hanbal, will be addressed.

Giriş

Halku'l-Kur'ân meselesinin itikadi boyutunun yanında siyasi bir ihtilafa dönüşmesi Halife Me'mûn (813-833) döneminde gerçekleşmiştir. O, Kur'an'ın ezeli olduğuna inanan Müslümanları kendisine göre doğru yola iletmeye ve Kur'an'ın yaratılmış olduğuna inandırmaya çalışmıştır.¹ Me'mûn ve Mu'tezilî âlimlerin bu görüşleri ile baskı politikalarına karşı çıkan Ehl-i hadis âlimleri de kendi delillerini öne sürerek savunmacı bir yol takip etmişlerdir.²

Halku'l-Kur'ân görüşünü devlet politikası ile benimsetmek amacıyla, kendilerine karşı çıkan âlimler sorguya çekilmiş bir kısma da eziyet edilmiştir.³ İtikadi olarak içinde yaşadıkları toplum üzerinde etkisi olup siyasetin belli bir döneminde yöneticilerle fikir çatışması içerisinde olan âlimlere baskı uygulanmıştır. Mihne sürecinde baskıya maruz kalan âlimlerden birisi de Ahmed b. Hanbel olmuştur.⁴ Halife Me'mûn döneminde Halku'l-Kur'ân hakkında sürekli görüşü sorulan Ahmed b. Hanbel, Mutasım (833-842) döneminde hapse atılmış, insanlar tepki gösterince serbest bırakılmıştır.⁵

Halife Mûtevekkil (847-861) Mihneyi sonlandırdıktan sonra Ahmed b. Hanbel'e bir mektup yazdırarak doğrudan Kur'an'ın Allah'ın kelamı oluşu, dolaylı olarak da Halku'l-Kur'ân hakkında ayrıntılı bilgi almak istemiştir. Mûtevekkil'in veziri İbn Hâkân (ö. 263/877) onun adına Ahmed

¹ Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Muntazam fî târihi'l-mülûk ve'l-ümem*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata-Mustafa Abdülkadir Ata (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, t.s.), 11/19-20; Veli Tatar, *Sosyokültürel Bağlamda Hadis Tasnifi* (Ankara: TDV Yayınları, 2023), 81; M. Mahfuz Söylemez, *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 19.

² Nurullah Agitoğlu, "Halku'l-Kur'ân ve Rü'yetullah Konuları Bağlamında İbnu'l-Mülâkkin'in Buhârî'nin Bab Başlıklarına Yaklaşımı", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2014), 10, 107.

³ Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâîl, *el-Câmi'u'l-müsnedü's-sahihu'l-muhtasar*, nşr. Muhammed Zuheyr en-Nâsır (Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422), "Tevhid", 28-55; Süleymân b. el-Eşas es-Sicistânî, *Sünenu Ebî Dâvûd*, nşr. 'Adil Muhammed, 'Am-mâr 'Abbâs (Kahire: Dâru't-Te'sîl, 1436/2015), "Sünnet, 41; Söylemez, *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*, 28.

⁴ Tatar, *Sosyokültürel Bağlamda Hadis Tasnifi*, 78.

⁵ Ebû Ali Hanbel b. İshâk b. Hanbel eş-Şeybânî, *Zikrû mihneti'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Muhammed Nags (1993), 12-14.

b. Hanbel'e Kur'an ile ilgili bazı sorular sorarak cevaplamasını istemiştir.⁶ Burada da halifenin maksadının imtihan etmek olmadığı, sadece bilgi almak ve fikrini öğrenmek için soru sorduğu belirtilmiş, Ahmed b. Hanbel de âyet ve hadislerden deliller getirerek cevap mahiyetinde bir *Risâle*/mektup yazmış ve Mütevekkil'e göndermiştir.⁷ Halifenin Halku'l-Kur'ân hakkında bilgisi olmadığı için ona mektup yazdığı düşünülemez. Muhtemelen konu hakkında Ahmed b. Hanbel'in tavrını net bir şekilde öğrenmek istemiştir.

Söz konusu *Risâle*'deki hadisler Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsne'd*'inin mukaddimesi ve *Mesâil* eseri başta olmak üzere Abdullah b. Ahmed b. Hanbel'in (ö. 290/903) *Kitâbü's-Sünne*, Ebû Bekir el-Hallâl'ın (ö. 311/923) *Kitâbü's-Sünne* eserlerinde bazı lafız farklılıklarıyla nakledilmektedir. Söz konusu *Risâle*, *Müsne'd*'e Ahmed b. Hanbel tarafından değil, eseri tahkik eden Ahmed Muhammed Şakir tarafından Mukaddime'ye alınmıştır.⁸ Ayrıca *Risâle*'deki hadislerin bir kısmı Ahmed b. Hanbel'in *Kitâbü'z-Züh'd* eserinde de nakledilmektedir. Bazı tarih ve rical kitaplarında da mezkûr *Risâle*'ye yer verildiği görülmektedir. Türkiye'de *Risâle* hakkında yapılmış herhangi bir çalışmaya rastlanılmamakla birlikte Arap dünyasında müstakil olarak tahkikli iki çalışma bulunmaktadır. Bu çalışmada ele alınan nüsha 2006 yılında Dâru'n-Nevâdir'de Ali Muhammed Zeynû tarafından tahkik edilen ikinci baskı nüshadır.⁹ Diğer çalışma ise Ali b. Abdulaziz Ali eş-Şibl tarafından hazırlanıp geniş bir şekilde tahkik edilen *Risâletü İmâm Ahmed ilâ Halîfeti Mütevekkil fî mes'eleti'l-Kur'ân* adlı eserdir.¹⁰

Çalışmamıza konu olan Ali Muhammed Zeynû tahkikli neşirde muhakkik çalışmayı 8 bölümde ele almaktadır. Mukaddime'den sonra birinci bölümde *Risâle*'yi önce tanıtmaktadır. İkinci bölümde *Risâle*'nin bir bütün olarak geçtiği hadis, tarih ve ricâl kaynaklarını sıralamakta,

⁶ Ahmed b. Hanbel'e Mütevekkil'in sorularını ileten ve onun yazdığı mektubu halife-ye ulaştıran kişi veziri Ebu'l-Hasen Ubeydullah b. Yahyâ b. Hâkân et-Türkî'dir. O hem Mütevekkil'e hem de ondan sonra Mu'temid'e vezirlik yapmıştır. Halifenin mektubunu yazıp Ahmed b. Hanbel'e ulaştırmış, Ahmed b. Hanbel'in buna cevaben yazdığı *Risâle*'yi de halifeye ulaştırmıştır. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 12/190; Şemsüddîn Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymâz, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnâût (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1405/1985), 13/9-10; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 13/560.

⁷ Ebû'l-Ferec 'Abdurrahmân b. 'Alî, *Menâkibu'l-İmâm Ahmed*, thk. 'Abdullâh b. 'Abdulmuhsin et-Türkî, (1409), 482; Ebû'l-Fidâ' İsmâîl b. Ömer b. Kesîr ed-Dimeşkî, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullâh b. Abdi'l-Muhsin et-Türkî (Riyad: Dâru'l-Hicre, 1418/1997), 14/460; Mustafa Karataş, *Hadis Rivayet Tarihi* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2014), 272.

⁸ Arif Alkan, *Ahmed b. Hanbel'in Hadis Anlayışı ve Müsne'd* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997), 118.

⁹ Ali Muhammed Zeynû, *Risâletü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel ile'l-Halîfeti'l-Mütevekkil el-Abbâsî* (Beyrut: Dâru'n-Nevâdir, 2006).

¹⁰ Ebû İshâk İbrâhîm b. İshâk el-Bağdâdî, *Risâletün fî enne'l-Kur'âne gayru mahlûk*, thk. Alî b. Abdul'azîz Alî eş-Şibl (Riyad: Dâru'l-Âsime, 1416/1995), 1/124-140.

üçüncü bölümde ise mektubu sonraki nesillere nakleden isnadlar hakkında bilgi vermektedir. Muhakkik dördüncü bölümde Ahmed b. Hanbel'in İbn Hallikân'ın (ö. 681/1282) *Vefeyâtü'l-a'yân* adlı eserindeki biyografisine yer verirken beşinci bölümde bu tahkikli çalışmasında izlediği yöntemi anlatmaktadır. Altıncı bölümde bidâtın zemmi hakkında değerlendirme yaparken yedinci bölümde Halku'l-Kur'ân hakkında geniş bir bilgi vermektedir. Bu bölümlere yer veren muhakkik daha sonra *Risâle*'yi konularına göre başlıklandırarak asıl konuya geçmektedir. *Risâle*'de'ki rivayetleri değerlendiren muhakkik, dipnotta nakillerin tahririni de yapmaktadır. Ancak rivayetlerin tahririni yaparken nakledildiği eserlerin tamamını vermemektedir.

Bu çalışmada yukarıda adı geçen araştırmalardan farklı olarak Ahmed b. Hanbel'in *Risâle*'de isnada yer vermeden ihticacda bulunduğu rivayetlerin, görüşlerini delillendirebilecek yeterli argümanlar olup olmadığı araştırılacaktır. Zira Ahmed b. Hanbel'in yaşadığı dönemde isnad, hadislerin ayrılmaz bir parçası haline gelmişti. Araştırma yapılırken hadislerin Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'i başta olmak üzere temel hadis kaynaklarındaki yerlerinin tespit ve analizi ile bu rivayetlerin sıhhat durumu değerlendirilecektir. Ayrıca *Risâle*'nin Ahmed b. Hanbel'e aidiyeti hususu araştırılarak yazılış amacı, muhtevası, isnadı ve yer aldığı kaynaklar hakkında bilgi verildikten sonra rivayetlerin durumuna göre kelâmî başlıklandırmalar yapılacak, ilgili hadislerin isnadları hadis kaynaklarından taranarak bu başlıklar altında değerlendirilecektir. Böylece hadis ve kelam alanında Ahmed b. Hanbel'in *Risâle*'si tahlil edilerek Ehl-i hadîsin Ahmed b. Hanbel özelinde Halku'l-Kur'ân görüşünün dayandığı rivayetlerin sıhhat durumu ile ilgili problem çözülmüş olunacaktır.

1. Ahmed b. Hanbel'in Risâle'si

Ahmed b. Hanbel'in *Risâle* adlı mektubunu daha iyi anlayabilmek için, öncelikle eserin kaleme alındığı dönemin tarihsel bağlamını göz önünde bulundurmak gerekir. Bu dönem, İslam dünyasında siyasi, itikadi ve ilmî tartışmaların yoğun olduğu bir zaman dilimidir. Bu çalkantılı ortam, birçok âlimin olduğu gibi Ahmed b. Hanbel'in de ilmî ve fikrî tavrını şekillendirmiştir. İşte bu arka plan ışığında, *Risâle*'nin hangi ihtiyaçlara cevap vermek üzere kaleme alındığını ve yazarın bu mektupla neyi amaçladığını değerlendirmek yerinde olacaktır.

1.1. Tarihi Arka Planı ve Yazılış Amacı

Mihne sürecinde Mu'tezile'nin baskısı sebebiyle herhangi bir kimse Kur'an'ın mahlûk olmadığını söyleyememekte, söyleyenler de Ahmed b. Hanbel gibi işkenceye tabi tutulmaktaydı. Halife Mütevekkil ile birlikte Mihne sonrasında durum tam tersine dönmüş, Kur'an'ın mahlûk olduğunu söyleyenler hadisçiler tarafından tenkide uğramıştı. Durum öyle bir hal aldı ki âlimler Halku'l-Kur'ân ile ilgili görüşleri ile muamele görmeye

başlamıştı.¹¹ Esasında bu durum Mihneden sonra değil, Mihneyle beraber oluşmuştur. Âlimlerin Halku'l-Kur'ân fikriyle muamele görmelerini başlatan Mu'tezile ve Halife Me'mûn olmuştur. Nitekim Me'mûn, Mutasım ve Vâsık dönemlerinde Kur'an'ın mahlûk olduğu görüşü devletin resmi gücü ile benimsetilmeye çalışılmıştı. Bu düşünceye sahip olmayan âlimler sorguya çekilmiş, bir kısmına eziyet edilmiş ve böylece Mihne süreci başlatılmıştı.¹²

Halife Me'mûn'un böyle bir süreci başlatmasının siyasi ve fikrî amaçları olduğu gibi sosyo-kültürel birtakım sebepleri de olmuştur. Bunlardan birisi de hem âlimleri hem de halk tabakasını Halku'l-Kur'ân görüşü üzerinde birleştirmekti. Bunu yaparak çeşitli fırkalara ayrılan Müslümanları tek bir çatı altında toplamayı sağlayacaktı, ancak umduğu gibi olmadı.¹³

Çevre kültürlerin ve kadim inançların Müslümanlar üzerindeki etkisini azaltmayı düşünen Me'mûn'a göre Kur'an'ın mahlûk olmadığını ve ezeli olduğunu savunanlar, bu görüşleri ile Hristiyanlara benzemektedir. O, Kur'an'ın ezeli olduğu düşüncesinin Hz. İsâ'nın da ezeli olmasını gerektireceğini düşünmektedir. Çünkü Hz. İsâ Allah'ın kelimidir. Dolayısıyla Hz. İsâ'nın ezeli olduğunu savunmak İslam dinine aykırıdır. Kur'an Allah'ın kelamı olduğu için o da Hz. İsâ gibi mahlûktur.¹⁴ Ehl-i hadis de bu görüşlere karşı savunmaya geçmiş ve teolojik bir politika uygulayan Me'mûn, Mutasım ve Vâsık'ın etkilendiği Mu'tezile'nin Halku'l-Kur'ân görüşüne karşı bazı deliller öne sürmüşlerdir. Mu'tezilenin etkisinde kalan üç halifenin bu Mihne politikasını sürdürmelerinde hem âlimleri hem de halkı kendi taraflarına çekmek istedikleri belirtilmiştir. Ancak onlar böyle yaparak esasında Ehl-i hadîsin sistemsel olarak ideolojik bir fırka haline gelmesine imkân sağlamış oldu. Muhtemelen Halife Mutevekkil bunun için Mihne sürecini sonlandırmış ve Ehl-i hadîsin lehine çevirmiştir. Bununla Mihneden olumsuz etkilenen Ahmed b. Hanbel'i destekleyen âlimler ile halkın, yönetime yakın durması sağlanmıştır.¹⁵

Yukarıda zikredilen hususlar göz önünde bulundurulduğunda Halife Mutevekkil'in Ahmed b. Hanbel'den Kur'an hakkında soru sorup ondan cevap vermesini istemesi ile Ahmed b. Hanbel'in kendisine rivayetlerle cevap vermesinin altında sadece halifenin bilgi almak istemesi olmadığı anlaşılmaktadır. Zira Mihnenin hemen akabinde Mu'tezilenin etkinliğinin kırılmaya başladığı bir süreçte Halifenin bu davranışının arka planında

¹¹ Mehmet Emin Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı – Mihne Olayı ve Haşeviyye Olgusu-* (Ankara: OTTO Yayınları, 2015), 41.

¹² Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânü'l-Arâb* (Beyrut: Dâru's-Sadr, 1414/1993), 13/401

¹³ Ali Kaya, *İlk Dönem Hadis Tartışmaları* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2018), 144.

¹⁴ Söylemez, *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*, 19.

¹⁵ Ömer Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005), 377; Tatar, *Hadis Tasnifi*, 84.

âlimlerin ve toplumun desteğini kendi yanına çekme gibi hususlar bulunmaktadır. Özellikle çok sayıda Mihne mağduru âlim varken Ahmed b. Hanbel'i seçmesi de onun Mihnenin en büyük mağduru olmasından ve hem âlimlerin hem de halkın nezdindeki konumundan kaynaklanmaktadır.

Halifenin, Ahmed b. Hanbel'e Kur'an hakkında soru sorması ve Ahmed b. Hanbel'in cevap mahiyetinde *Risâle* yazması iki sebebe bağlanabilir. Birincisi Ahmed b. Hanbel başta olmak üzere âlimlere uygulanan Mihnenin sona ermesinde toplumsal desteğin etkisi önemli bir yere sahiptir. Mutasım döneminde Ahmed b. Hanbel hapse atılınca yoğun bir halk tepkisi meydana gelmişti. Halk Ahmed b. Hanbel'in sağlığı konusunda tedirgin olduğu için sarayın etrafını sarmıştı. Bir halk isyanının meydana çıkmasından korkan halife, Ahmed b. Hanbel'i serbest bıraktırmıştır.¹⁶ Muhtemelen halkın Ahmed b. Hanbel'e olan desteğini gören Mütevekkil, bu hususta Ahmed b. Hanbel'i seçmiş ve ona Kur'an hakkında sorular sormuştur. İkinci bir sebep ise Halife kendi safını ve görüşünü belirtmek için Ahmed b. Hanbel'e Halku'l-Kur'ân hakkında soru sormuştur. Mütevekkil, Me'mûn, Mutasım ve Vâsık gibi düşünmediğini bildirmek için böyle bir yola başvurmuş olabilir.

Halife Mütevekkil'in, veziri Ubeydullah b. Yahyâ'ya mektup yazdırıp Ahmed b. Hanbel'e göndermesi ile ilgili hâdis, Ahmed b. Hanbel'in oğulları Abdullah ve Salih (ö. 266/880) tarafından aktarılmaktadır. Abdullah b. Ahmed b. Hanbel mezkûr hâdisi şöyle anlatmaktadır: "Ubeydullah b. Yahyâ b. Hâkân babama bir mektup yazarak şöyle haber verdi: 'Mü'minlerin Emiri Mütevekkil bana, sana bir mektup yazmamı, imtihan amacıyla değil bu konuda bilgi sahibi olmak için Kur'an hakkında bazı sorular sormamı emretti. Babam da bana mektuba cevap olarak şunları yazmamı istedi'..." diyerek *Risâle*'nin kendisi tarafından yazıldığını belirtmektedir.¹⁷ Ancak *Risâle*'nin Abdullah tarafından yazıldığını bildiren bilgi sadece bu rivayete dayanmaktadır. Hâlbuki *Risâle*'yi aktaran rivayetlere bakıldığında Ahmed b. Hanbel tarafından yazıldığını bildiren nakillerin sayısı daha çoktur. Ahmed b. Hanbel oğlu Abdullah'a imla ettirmiş de olabilir. Bu rivayetlerden birisi de Ebû Bekir el-Hallâl'ın (ö. 311/923) *Kitâbü's-Sünne* eserinde Ebû Bekir Ahmed b. Ali Merrûzî'den (ö. 292/905) aktardığı bir nakildir.

Ebû Bekir el-Hallâl, mezkûr çalışmasında *Risâle*'nin başında şöyle bir pasaj kaydetmektedir: Ebû Bekir Merrûzî İmâm Ahmed b. Hanbel'in şöyle dediğini nakletmektedir: "Mütevekkil bana Kur'an hakkında bir yazı [mektup] yazdı, ben de cevaben ona Kur'an'ın mahlûk olmadığını söyledim, bunun için de Kur'an'dan deliller getirdim."¹⁸ Ebû Bekir el-

¹⁶ Ebû Ali Hanbel b. İshâk b. Hanbel eş-Şeybânî, *Zikru mihneti'l-imâm Ahmed b. Hanbel*, 12-14.

¹⁷ Zeynû, *Risâle*, 9.

¹⁸ Zeynû, *Risâle*, 9.

Hallâl, Merrûzî'nin şu sözünü de nakletmektedir: “Ben Ahmed b. Hanbel’e ‘Sen *Risâle*’nde Mütevekkil’in sorularına Kur’an’ın mahlûk olmadığı şeklinde cevaplar verdin mi?’ diye sordum. O, ‘Evet! Ben ona, yani Ubeydullah b. Yahyâ b. Hâkân’a yazdım’ dedi ve *Risâle*’de yazdıklarını okudu.”¹⁹ Neticede mezkûr *Risâle*’yi ister Ahmed b. Hanbel yazsın isterse de oğlu Abdullah’a imlâ ettirsin, söz konusu mektubun her iki durumda da Ahmed b. Hanbel’e ait olduğunu göstermektedir.

Risâle’nin yazılma amacına değinenlerden birisi olan İbn Kesîr (ö. 774/1373) *el-Bidâye ve’n-nihâye* eserinde Mütevekkil’in biyografisini verirken şu nakilde bulunmaktadır: “Halife (Mütevekkil) Ahmed’e Kur’an hakkında tartışma ve sorgulama niyetiyle değil daha çok istifade etme ve öğrenme amacıyla mektup yazdı. Ahmed de cevaben ona içinde merfu hadisler ve sahabe sözlerini içeren güzel bir *Risâle* yazdı.”²⁰

Bu kaynaklar mezkûr *Risâle*’nin İbn Hanbel’e aidiyetini pekiştirse de mektubun aktarıldığı senedin değerlendirilmesi de bir o kadar önem arz etmektedir. İleride *Risâle*’yi nakleden ravilerin durumu da ele alınarak söz konusu naklin Ahmed b. Hanbel’e aidiyeti hem sened, hem metin hem de muteva açısından değerlendirmeye tabi tutulacaktır.

1.2. *Risâle*’nin Kaynakları ve Ahmed b. Hanbel’e Aidiyeti

Ahmed b. Hanbel’in Mütevekkil’e yazdığı *Risâle*’nin ona aidiyetini tespit etmek için öncelikle nakledildiği kaynaklara değinmek gerekecektir. *Risâle*’yi aktaran eserlerin müelliflerinin hepsi bu eserin Ahmed b. Hanbel’e ait olduğu noktasında ittifak etmektedir. Ancak daha önce de belirtildiği üzere *Risâle* ya bizzat Ahmed b. Hanbel tarafından ya da müstemlî olarak Abdullah tarafından yazılmıştır. Nitekim Abdullah b. Ahmed’in *Kitâbü’s-Sünne* adlı eserinde *Risâle*’yi babasının kendisine yazdırıldığı şeklinde bir ifadesi bulunmaktadır. Daha önce de belirtildiği üzere Abdullah b. Ahmed’in “Babam da bana mektuba cevap olarak şunları yazmamı istedi”²¹ sözü bu bilgiyi pekiştirmektedir. Çalışmada ele alınan iki nüshadan Ali b. Abdulaziz eş-Şibl’in nüshasında *Risâle*’nin bizzat Ahmed

¹⁹ Ebû ‘Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1995), 1/131; Ebû ‘Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Mesa'il - Ri-vâyetu İbni Ebi'l-Fadl Sâlih* (Hindistan, Dâru'l-İlmiyye, t.s.), 2/420; Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *Kitâbü's-Sünne*, nşr. Muhammed b. Sa'id b. Sâlim el-Kahtânî (Demmâm: Dâru İbni'l-Kayyim, 1406/1986), 1/133; Ahmed b. Abdullâh b. Ahmed el-İsfehânî, *Hilyetu'l-evliyâ' ve tabakâtu'l-asfiyâ* (Mısır: es-Sa'ade, 1394/1974), 9/216; Şemsüddîn Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kâymâz, *Târîhu'l-İslâm ve vefâyâtu'l-meşâhîri'l-a'lâm*, thk. Umer Abdusselam et-Tedmiri (Beyrut: el-Mektebetü'd-Tevfikîyye, 1413/1993); Ebû Abdullâh Muhammed b. İbrâhîm el-Yemenî, *el-Avâsım ve'l-kavâsım fi'z-zebb'an sünneti Ebi'l-Kâsım* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415/1994).

²⁰ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 14/460.

²¹ Abdullah b. Ahmed, *Kitâbü's-Sünne*, 1/133.

b. Hanbel tarafından yazıldığı ifade edilmektedir.²² Ancak *Risâletü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel ile'l-Halîfeti'l-Mütevekkil el-Abbâsî* nüshasında Abdullah b. Ahmed'in rivayeti aktarılmakta ve orada Abdullah'ın babasının ona *Risâle*'yi yazdırdığı nakledilmektedir. Zira bir müellifin bir eseri imla etmesi, yani dikte ederek yazdırması, eserin ona arz olmasına aykırı bir durum teşkil etmez. Her ne kadar Ahmed b. Hanbel bu risaleyi oğlu Abdullah'a yazdırmış olsa da bu mektup yine kendisine aittir.

Ahmed b. Hanbel'in *Risâle*'sinin ona aidiyetini tespit etmeden önce, rivayeti günümüze ulaştıran kaynakları bilmek fayda sağlayacaktır. Mezkûr *Risâle* bir bütün olarak günümüze farklı kaynaklardan ulaşmaktadır. Bu kaynaklar Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'inin mukaddimesi,²³ İbn Hanbel'in *el-Mesâ'il*,²⁴ Abdullah b. Ahmed b. Hanbel'in *Kitâbü's-Sünne*,²⁵ Ebû Bekir el-Hallâl'in *Kitâbü's-Sünne*,²⁶ Ebû Nuaym İsfahânî'nin *Hilyetü'l-evliyâ*,²⁷ Zehebî'nin, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*²⁸ ve *Târîhu'l-İslâm*,²⁹ İbnü'l-Cevzî'nin *Menâkibü'l-İmâm Ahmed*,³⁰ İbnü'l-Vezîr'in *el-Avâsim mine'l-kavâsim*,³¹ İbn Kesîr'in, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, İbn Battâ'nın, *el-İbânetü'l-kübrâ*, Ali b. Abdulazîz eş-Şibl'in *Risâletü'l-İmâm Ahmed ile'l-Halîfeti'l-Mütevekkil fî mes'eleli'l-Kur'ân*³² ve Ali Muhammed Zeynû'nun *Risâletü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel ile'l-Halîfeti'l-Mütevekkil el-Abbâsî* şeklinde sıralanabilir.

1.3. *Risâle*'nin Ravileri

Halku'l-Kur'ân ile ilgili rivayetleri ihtiva eden *Risâle*, yukarıda zikredilen eserlerde muhtelif tarihlerle günümüze ulaşmaktadır. Genel olarak Merrûzî ve Abdullah b. Ahmed b. Hanbel olmak üzere iki isnad yaygındır. Bu isnadlar şöyle sıralanabilir;

Ahmed b. Hanbel'in oğlu Abdullah'ın telif ettiği *Kitâbü's-Sünne*'de *Risâle*'nin nakledildiği isnad *Muhammed b. Ahmed b. Ömer el-Katîi, Ömer b. Kerem İbn Ebi'l-Hasan ed-Dîneverî, Ebû Nasr b. Ebi'l-Hasan b. Kanîde ve Abdusselam b. Abdullah b. Ahmed b. Bukrân ed-Dâhirî* → *Ebu'l-Vakt*

²² Şibl, *Risâle*, 48.

²³ *Risâle, el-Müsned*'in kendisinde değil eserin muhakkiki olan Ahmed Muhammed Şâkir tarafından hazırlanan Ahmed b. Hanbel'in hayatını ve eserlerini tanıttığı tahkikin mukaddimesinde geçmektedir. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/131.

²⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Mesâ'il*, 2/420.

²⁵ İbrâhîm b. İshâk, *Risâle*, 1/124-140.

²⁶ Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed b. Hârûn el-Hallâl, *Kitâbü's-sünne*, nşr. Dr. Atiyye ez-Zehrânî (Riyad: Dâru'r-Râye, 1989), 1/73; Ebû Bekir el-Hallâl, *Kitâbü's-sünne*, 6/101-111.

²⁷ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 9/216-219.

²⁸ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 11/281-286.

²⁹ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 18/132-136.

³⁰ İbnü'l-Cevzî, *Menâkibu'l-İmâm Ahmed*, 377-379.

³¹ İbnü'l-Vezîr, *el-Avâsim ve'l-kavâsim*, 4/333.

³² Ali b. İbrâhîm b. İshâk, *Risâletün fî enne'l-Kur'âne gayru mahlûk*, 1-28.

Abdulevvel b. İsâ b. Şuayb es-Siczî el-Herevî → Ebû İsmâîl Abdullah b. Muhammed el-Ensârî → Ebû Ya'kûb İshâk b. İbrahim → Ebu'n-Nasr Muhammed b. Hasen es-Simsâr → Ebû Abdullah Muhammed b. İbrahim b. Hâlid el-Herevî → Ebû Abdurrahman Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Hanbel yoluyla aktarılmaktadır.³³

Risâle Ebû Bekir el-Hallâl'ın *Kitâbü's-Sünne* adlı eserinde *Ebû Bekir el-Merrûzî → İmâm Ahmed b. Hanbel* tariki ile nakledilmektedir.³⁴ İsnadda Ebû Bekir el-Hallâl ile Ahmed b. Hanbel arasında tek bir ravi vardır ki o da Merrûzî'dir. Dolayısıyla Ahmed b. Hanbel'e oğlu Abdullah'tan sonra en yakın isnadın bu olduğu söylenebilir. Ebû Bekir el-Hallâl *Risâle*'yi Merrûzî dışında *Abdullah b. Ahmed b. Hanbel; Muhammed b. Ali → Sâlih; Ebû Müzâhim Mûsa b. Ubeydullah b. Yahyâ b. Hâkân → Abdullah b. Ahmed* isnadlarıyla da nakletmektedir.³⁵

Risâle Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin (ö. 430/1038) *Hilyetü'l-Evliyâ* eserinde *Süleyman b. Ahmed → Abdullah b. Ahmed b. Hanbel (Tahvîl) Muhammed b. Ali Ebu'l-Hasan → Muhammed b. İsmail → Salih b. Ahmed b. Hanbel* isnadı ile nakledilmektedir.³⁶ Burada rivayet edilen isnad se Ahmed b. Hanbel'in oğlu Sâlih b. Ahmed yoluyla aktarılmaktadır. Ancak Sâlih b. Ahmed yoluyla gelen isnadın metni, kardeşi Abdullah b. Ahmed yoluyla gelen isnadın metni ile neredeyse aynıdır. Dolayısıyla ikisinin *Risâle*'yi aynı anda babaları Ahmed b. Hanbel'den nakletmiş oldukları ihtimali kuvvetli görülmektedir. Ya da Ahmed b. Hanbel *Risâle*'yi oğlu Abdullah'a imlâ ettirirken oğlu Salih de oradaydı.

Risâle'ye bir bütün olarak her iki eserinde yer veren Zehebî (ö. 748/1348) bu eserlerinden birisi olan *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*'da *Ebû Ali el-Mukrî'den işitenler → Ebû Nuaym → Süleyman b. Ahmed → Abdullah b. Ahmed isnadı ile nakletmektedir*.³⁷ *Târihu'l-İslam* eserinde de *Ebû Ali el-Haddâd → Ebû Nuaym → Süleyman b. Ahmed → Abdullah b. Ahmed b. Hanbel* isnadı ile nakletmektedir. Zehebî'nin her iki eserinde de Abdullah b. Ahmed tarikini tercih ettiği görülmektedir. Zehebî *Risâle*'yi naklettikten sonra isnadların durumunu şöyle değerlendirmektedir: “*Risâle*'yi Ahmed b. Hanbel'den nakledenler güvenilir imamlardır. Onun bu *Risâle*'yi oğlu Abdullah'a imla ettirdiği hususunda Allah'ı şahit tutabilirim (yemin edebilirim). Geri kalan İstahrî'nin *Risâle*'si gibi mektupların ona aidiyeti ise tartışmalıdır. Allah en iyi bilendir.”³⁸ Zehebî'nin sözünden Ahmed b. Hanbel'in *Risâle*'yi bizzat kendisinin yazdığı anlaşılmaktadır. Ancak Abdullah'ın tarikine yer vermesi de Ahmed b. Hanbel'in *Risâle*'yi

³³ Abdullah b. Ahmed, *Kitâbü's-Sünne*, 1/133.

³⁴ Ebû Bekir el-Hallâl *Kitâbü's-Sünne*, 6/101-111.

³⁵ Ebû Bekir el-Hallâl *Kitâbü's-Sünne*, 6/101-111.

³⁶ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetu'l-evliyâ*, 9/216-219.

³⁷ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 11/281-286.

³⁸ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 11/281-286.

yazdıktan sonra ona rivayet ettiğini göstermektedir.

İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) Ahmed b. Hanbel'in biyografisini ele aldığı *Menâkıbü'l-İmâm Ahmed* eserinde mezkûr *Risâle*'yi Ebû Nuaym el-İsfâhânî'nin isnadı ile nakletmektedir ki bu isnad şöyle aktarılmaktadır: *İbn Nâsır ve İbn Abdalbâki → (ikisi dedi ki) Hamd b. Ahmed → Ebû Nuaym b. Abdullah → Süleyman b. Ahmed*.³⁹ Mezkûr isnadlarda yer alan raviler genel olarak sikadır. Dolayısıyla *Risâle*'nin Ahmed b. Hanbel'e aidiyeti mezkûr isnadlarla da tespit edilmektedir.

1.4. *Risâle*'nin Muhtevası

Ahmed b. Hanbel bir eser hüviyetinde olmayan *Risâle*'de (mektup) toplam 8 âyet ve 22 rivayete yer vermektedir. Bunlardan 6'sı merfu hadislerden oluşurken 6 rivayet mevkuf, 10 rivayet de maktu hadislerden meydana gelmektedir. *Risâle* Ahmed b. Hanbel'in Mütevekkil'e yaptığı dua ile başlarken dua ile bitirilmektedir. Abdullah b. Ahmed'in *Kitâbü's-Sünne* eserinde yer verilen *Risâle*'nin diğer kaynaklarda nakledilenlere göre daha geniş kapsamlı olduğu görülmektedir. Diğer kaynaklarda yer alan rivayetin ihtisar olma ihtimali de vardır. Ayrıca *Kitâbü's-Sünne*'de yer verilen *Risâle* ele alındığında Abdullah'ın, Mütevekkil'den gelen mektuba karşı bir mektup yazıp babasına arz ettiği hususu da kaydedilen bilgiler arasında yer almaktadır.⁴⁰

Baş tarafına yazdığı kısa mukaddimede *Risâle*'nin yazılış sebebini aktaran Abdullah b. Ahmed, babası Ahmed b. Hanbel'in kendisine bu konu hakkında söylediklerini şöyle nakletmektedir: "Bu Kitabı (*Risâle*) Halifenin elçisi Ebû Ali b. Yahyâ b. Hâkân'a götürün ve (*Risâle*'yi) ona okuyun. Eğer size ondan bir şeyi eksiltmenizi emrederse, onun için eksiltin ve eğer bir şeyi artırır, ona geri verin ki bileyim." Abdullah sözüne şöyle devam etmektedir: "Bunu ona okudum. 'Halife için bir dua ile desteklenmesi gerekir, çünkü o bundan memnun olur.' dedi, Biz de ona duayı ekledik."⁴¹ *Risâle*'de şöyle bir pasaj daha geçmektedir: "Ubeydullah b. Yahyâ b. Hâkân babama bir mektup yazıp şöyle haber verdi; 'Müminlerin Emiri Allah ömrünü uzatsın yani Mütevekkil, imtihan amacıyla değil bilgi sahibi olmak için Kur'an hakkında sana bir mektup yazmamı emretti.' Babam da bana Ubeydullah'a (*Risâle*'yi) tek başıma yanımda kimse olmadan yazdırmaya başladı."⁴²

Ebû Bekir el-Hallâl'ın *Kitâbü's-Sünne*'sine bakıldığında *Risâle*'de rivayetler dışında herhangi bir giriş veya metin bulunmamaktadır. Ebû Bekir el-Hallâl bu şekilde *Risâle*'yi Merrûzî'den nakletmektedir.⁴³

³⁹ İbnü'l-Cevzî, *Menâkıbü'l-İmâm Ahmed*, 377-379.

⁴⁰ Abdullah b. Ahmed, *Kitâbü's-Sünne*, 38.

⁴¹ Abdullah b. Ahmed, *Kitâbü's-Sünne*, 38.

⁴² Abdullah b. Ahmed, *Kitâbü's-Sünne*, 38.

⁴³ Ebû Bekir el-Hallâl, *Kitâbü's-Sünne*, 6/101.

Merrûzî'nin *Risâle*'yi bizzat Ahmed b. Hanbel'den aldığına dair bilgi, naklettiği rivayetten anlaşılmaktadır.

Ahmed b. Hanbel Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı ile ilgili rivayetleri ihtiva eden mezkûr *Risâle*'yi yazarken, öncesinde vezire dua etmekte ardından “Sana Müminlerin Emirinin Kur'an'ın durumu hakkında sorduklarına anladığım kadarıyla cevap vermek için bir *Risâle* yazdım. Allah'tan Müminlerin Emirine muvaffakiyetlerinin devam etmesini dilerim. Allah onu aziz etsin”⁴⁴ diyerek *Risâle*'ye başlamaktadır. Ardından insanların batıl şeylere daldığına, aşırı ihtilaflarla karşı karşıya kaldıklarına, Allah'ın Mütevekkil'den sonra bütün bid'atleri yok ettiğine ve insanların aşağılanmışlıktan ve sıkıntılardan kurtulduğuna değinmektedir.⁴⁵ Ebû Bekir el-Hallâl'in *Kitâbü's-Sünne*'sine bakıldığında ise bu pasaj geçmemektedir. Orada Merrûzî ile Ahmed b. Hanbel arasında geçen kısa bir konuşmaya yer verilmektedir. Mütevekkil'in kendisine Kur'an hakkında bazı sorular sorduğunu, kendisinin de Mütevekkil'e onun mahlûk olmadığını söylediğini ve Kur'an'dan bununla deliller getirdiğini belirtmektedir.⁴⁶ Merrûzî Ahmed b. Hanbel'in kendisine bunları söyledikten sonra yazdığı *Risâle*'yi okuduğunu belirtmekte ve *Risâle*'yi nakletmektedir.

Risâle'deki rivayetler selefin Kur'an hakkında münazara yapılmasını yasaklamaları, Kur'an'ın Allah'ın kelâmı olması, cedel ve ihtilafın zemmi, bid'atçıların sözlerine kulak asmamak gibi bazı temel konular altında ele alınmıştır. Ahmed b. Hanbel Kur'an'ın mahlûk olmadığını göstermek üzere hadislerle beraber yer yer ayetlerle istişhad etmiş, birçok yerde de selefin görüşlerine dayanmıştır.

2. *Risâle*'de Ayetlerle İstîşhâd Yöntemi

Ahmed b. Hanbel'in *Risâle*'de kullanmış olduğu metotlardan birisi de ayetle istişhad etmektir. O, Kur'an'ın Allah'ın kelâmı olduğunu, dolayısıyla mahlûk olmadığını delillendirmek üzere sekiz âyet delil getirmektedir. Ancak ayetlere *Risâle*'nin başında değil sonunda yer vermesi dikkat çekicidir. Zira Ahmed b. Hanbel nassı sıralarken “Allah'ın Kitabı'ndan sonra Hz. Peygamber'in sünneti ve ondan gelen hadisler, daha sonra Hz. Peygamber'in seçkin ashabından, onlardan sonra da tabiinden rivayet edilenler gelir...”⁴⁷ diyerek Kur'an'ı en başa koymaktadır. Ancak o, *Risâle*'de muhtemelen delil olarak değil sadece tertibini sağlamak üzere rivayetlerden sonra ayetleri zikretmektedir. Nitekim Hz. Peygamber'in hadisleri ile âsârın rivayetlerini zikrettikten sonra ayetlere yer vermekte ve her ayetin ardından açıklama yapmaktadır. Ayetlere yer verirken de parçacı

⁴⁴ Abdullah b. Ahmed, *Kitâbü's-Sünne*, 38.

⁴⁵ Abdullah b. Ahmed, *Kitâbü's-Sünne*, 38.

⁴⁶ Ebû Bekir el-Hallâl, *Kitâbü's-Sünne*, 6/101

⁴⁷ İbnü'l-Cevzî, *Menâkıbu'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, 230; Haydar Güngör, “Dört Mezhep İmamının Kur'an-Sünnet Münasebetine Yaklaşımları”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD)* 8/2 (2021), 1029.

bir yaklaşım sergilediği görülmektedir. Ayetlerin tamamını almak yerine konu ile ilgili olan kısmını almakta ve kullanmaktadır. Söz konusu ayetler Ahmed b. Hanbel tarafından yorumlanmakta ve Halku'l-Kur'ân'a karşı delil olarak sunulmaktadır.

3. Risâle'nin Hadis İlmi Açısından Değerlendirilmesi

Risâle'de Kur'an'ın mahlûk olmadığını ve Allah'ın kelamı olduğunu delillendirmek üzere Ahmed b. Hanbel'in en çok dayandığı rivayetler, sahâbe ve tâbiîn sözleridir. *Risâle*'de Hz. Peygamber'e ait hadislerin sayısı sadece 6 adettir. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*'inde bunlardan 3 tanesini naklederken diğer 3'ünü tahrîc etmemektedir. Sahâbe ve tâbiîn sözlerine gelince, Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'inde mevcut olmaması tabii bir durumdur. Çünkü Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'inin konusu, isnadî Hz. Peygamber'e uzanan merfû rivayetlerdir. Ahmed b. Hanbel'in *Risâle*'de Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiînden naklettiği rivayetlerde isnada yer vermemesi dikkat çekicidir. Bilhassa *Risâle*'deki merfû hadislerin bir kısmının *el-Müsned*'inde geçmediği göz önüne alındığında, bu rivayetleri sadece bir konuyu delillendirmek üzere kullandığı hususu bizzat Ahmed b. Hanbel'in "Rivayet etmeyeceğim konusundaki yeminim olmasaydı" sözünden anlaşılmaktadır. Dolayısıyla *Risâle*'nin yazılmasındaki amaç, Halifenin talebi doğrultusunda Kur'an'ın mahlûk olmadığını delillerini zikretmektir. Ahmed b. Hanbel, ilgili rivayetleri sıraladıktan sonra isnada yer vermemesinin sebebini şöyle açıklamaktadır: "Bu rivayetlerin senedlerini daha önce yapmış olduğum bir yeminden dolayı nakletmeyi bıraktım. Nitekim Mü'minlerin Emirinin de (Mütevekkil) bu yeminimden haberi vardır. Eğer yeminim olmasaydı rivayetleri isnatlarıyla beraber zikrederdim."⁴⁸

Ahmed b. Hanbel bahsettiği yemin hakkında herhangi bir bilgi vermemekte, sadece bu sözlerle yetinmektedir. Ancak İbnü'l-Münâdî (ö. 336/947) onun söz konusu yeminini hakkında şöyle bir bilgi aktarmaktadır: "Ahmed b. Hanbel vefat etmeden takribi 8 yıl önce hadis rivayet etmekten uzak durdu [Bir daha hadis rivayet etmeyeceğine yemin etmişti]. Halife Mütevekkil bir gün ona elçisini göndererek selamını ve oğlu Mu'tez'i (ö. 255/869) yanına alıp ilim öğretmesini istedi. Ahmed b. Hanbel de elçisine cevaben 'Mü'minlerin Emîrine selamımı söyle. Bilsin ki vefat edene kadar hadis rivayet etmeyeceğime dair yaptığım bir yemin vardır. Beni bu konuda mazur görsün.'⁴⁹ dedi. Ancak *Risâle*'de delil olarak rivayetlere dayanacağı için onları nakletmiş ve senedlerine bu sebeplerden dolayı yer vermemiştir. Ayrıca Ahmed b. Hanbel'in vefatından iki yıl önce *el-Müsned* eserini oğlu

⁴⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/134; Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *Zühd* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1420/1999), 1/214; Abdülâh b. Ahmed, *Kitâbü's-Sünne*, 1/133; Ebû Nu'aym, *Hilyetü'l-evliyâ*, 9/218; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 18/102.

⁴⁹ İbrâhîm b. İshâk, *Risâletün fî enne'l-Kur'âne gayru mahlûk*, 59.

Abdullah ve yeğeni Hanbel'e rivayet ettiği bilinmektedir.⁵⁰

Ahmed b. Hanbel *Risâle*'de rivayetleri sıralarken herhangi bir tasnife tabi tutmamaktadır. Bu itibarla rivayetleri ihtiva ettiği konu başlıklarına ayırarak değerlendirmeyi uygun bulmaktayız. Hadislerin *Risâle* dışında geçtiği kaynaklar ve sıhhat durumu da göz önüne alınarak rivayetler bir bütün olarak şu konular altında incelenebilir.

3.1. Kur'an Hakkında Tartışmanın Caiz Olmaması

Kur'ân-ı Kerîm'i tartışma konusu yapmayı caiz görenler olduğu gibi mekruh sayanlar da vardır. Bu karşıt görüşler temelde Mu'tezile-Ehl-i hadis etrafında şekillendi. Kur'an hakkında tartışmayı caiz görmeyenlerden birisi de Mihnenin baş aktörü Ahmed b. Hanbel'dir.⁵¹ O, *Risâle*'deki rivayetleri genel olarak sahabe ve tâbiîn sözlerinden seçerek aktarmakta, ilk rivayet de sahâbe sözü ile başlamaktadır. Bu tutumun temel nedeninin Hz. Peygamber döneminde Kur'an'ın mahlûk olması tartışmasının olmadığı ve ayrıca o dönemde Kur'an'ın anlamıyla ilgili ihtilaf ve cedelin münferit birkaç hadiseden ibaret olduğu görülmektedir. Ahmed b. Hanbel bu rivayetleri de zaten zikretmektedir. Aynı şekilde ayetleri sahâbe ve tâbiîn sözlerinden sonra zikretmesini de bu çerçevede değerlendirmek mümkündür. Allah'ın kelamı hakkında münakaşa yapmayı uygun görmeyen sahâbilerden birisi olan İbn Abbas'ın لا تضربوا كتاب الله بعضه ببعض، فإن ذلك يوقع الشك في قلوبكم "Allah'ın kitabını birbiriyle vuruşturmayın, çünkü bu, kalplerinizde şüpheye yol açar."⁵² sözünü İbn Hanbel, *Risâle*'nin ilk rivayeti olarak isnadsız bir şekilde nakletmektedir. Söz konusu hadiste ayetler üzerine münazara ve münakaşa etmemek gerektiği belirtilmektedir. Mezkûr hadis *Cafer* → *Leys* → *Atâ* tariki ile İbn Ebû Şeybe'nin (ö. 235/849) *el-Musannef*'i⁵³ ve İbn Hacer'in *Metâlibü'l-Âliye*'sinde⁵⁴ geçmektedir. İbn Ebû Şeybe söz konusu rivayeti diğer eserlere göre لا تضربوا القرآن lafzıyla eserine almaktadır. Rivayetin *Kütüb-i Tis'â* eserlerinden birisinde geçtiğine dair herhangi bir veri ile karşılaşamıyoruz. Esasında *Kütüb-i Sitte* eserleri ile Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'inin konusu sahâbe ve tâbiîn sözleri olmayıp isnadı Hz. Pey-

⁵⁰ M. Yaşar Kandemir, "Müsned", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/104.

⁵¹ Ayrıntılı bilgi için bk. Harun Ögmüş, "Halku'l-Kur'ân Tartışmalarının Vahyin Allah'tan İnsana İntikaliyle İlgili Telakkiler Üzerindeki Etkisi", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (Mayıs 2009) 19-46.

⁵² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/131; Abdullâh b. Ahmed, *Kitâbü's-Sünne*, 1/133; Ahmed b. Hanbel, *Mesa'il*, 421; Ebû Nu'aym, *Hilyetu'l-evliyâ*, 9/216; Ebû'l-Huseyn İbn Ebî Ya'lâ Muhammed b. Muhammed, *Tabakâtu'l-Hanâbile*, thk. Muhammed Hâmid el-Fakî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 1/71.

⁵³ Ebû Bekr b. Ebî Şeybe Abdullâh b. el-Absî, *el-Musannef*, thk. Sa'îd el-Lahhâm (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 7/188.

⁵⁴ Ebû'l-Fadl Ahmed b. Alî el-Askalânî, *el-Metâlibü'l-âliyye bi zevâ'idü'l-mesâni-di's-semâniyye* (Suûdi Arabistan: Dâru'l-Âsime, Dâru'l-Gayş, 1419/1998), 14/41.

gamber'e ulaşan merfû hadislerdir.⁵⁵ Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'inde olmayan bir hadisi *Risâle*'de zikretmesi ayrıca düşündürücüdür.

Risâle'de yer alan ve Abdullah b. Amr'dan (ö. 65/684-85) nakledilen bir rivayet de Kur'an hakkında tartışan bir gruba Hz. Peygamber'in: "Sizden önceki ümmetler bu tür meseleler yüzünden dalalete düştü. Sizler burada olanın bir parçası değilsiniz. Emrolunduğunuz şeye bakıp onunla amel edin. Yasaklandığınız şeye de bakıp ondan uzak durun."⁵⁶ demesidir.

Ahmed b. Hanbel, bu rivayeti *Risâle* dışında *el-Müsned*'inin farklı yerlerinde de nakletmekte,⁵⁷ İbn Mâce de (ö. 273/887) metin farklılığıyla tahrîç etmektedir.⁵⁸ *Risâle*'nin geçtiği bütün kaynaklar mezkûr hadisin Abdullah b. Amr'dan rivayet edildiğini belirtirken Ebû Nuaym'ın *Hilye*'sinde Abdullah b. Ömer'den nakletmesi⁵⁹ ya istinsah hatasından ya da ravi tasarrufundan kaynaklanmaktadır. Aynı rivayeti Ebû Ya'lâ (ö. 458/1066) *el-Müsned*'inde,⁶⁰ Taberânî de (ö. 360/971) *Mu'cem*'inde⁶¹ tahrîç etmektedir. Bu eserler dışında da birçok çalışmada ele alınmakta ve ilgili konunun altında zikredilmektedir. Ancak konunun sınırlarını aşacağından burada hepsine değinilmeyecektir.

Risâle'de Kur'an-ı Kerim hakkında tartışmanın uygun olmadığını gösteren nakillerden birisi de Ebû Hüreyre'nin Hz. Peygamber'den rivayet ettiği *مراء في القرآن كفر* "Kur'an-ı Kerim hakkında münakaşa (tartışmak) etmek küfürdür."⁶² hadisidir. Hadise *Müsned*'inin farklı yerlerinde yer veren Ahmed b. Hanbel, Kur'an hakkında tartışmanın uygun olmadığına işaret etmektedir.⁶³ Temel hadis kaynakları arasında da Ebû Dâvûd'un *Sünen*'i-nin "Sünnet" bölümünde "Kur'an-ı Kerim Hakkında Münakaşa Etmenin Yasaklanması" bâb başlığının altında tek hadis olarak nakledilmektedir.⁶⁴

⁵⁵ Bk. Ahmet Alkan, "Muhaddislerin Sorumluluklarını Tanımlama ve Sınırlandırma Problemi", *Bilimnâme Dergisi* 52 (Ekim 2024), 187-223.

⁵⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/131; Ahmed b. Hanbel, *el-Mesâil*, 421; Abdullâh Ahmed, *Kitâbü's-Sünne*, 1/133.

⁵⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/195.

⁵⁸ Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, *Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdullâhî (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye), "Mukaddime", 10.

⁵⁹ Ebû Nu'aym, *Hilyetu'l-evliyâ*, 9/216.

⁶⁰ Ebû Ya'lâ Ahmed b. Alî el-Mevsilî, *Müsnedu Ebî Ya'lâ*, thk. Huseyn Selîm Esed (Dimaşk: Dâru'l-Me'mûn, 1404/1984), 5/429.

⁶¹ Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed eş-Şâmî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*; thk. Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), 6/37.

⁶² Ebû Dâvûd, "Sünnet", 5; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 13/241; *Mesâ'il*, 267; Abdullâh b. Ahmed, *Kitâbü's-sünne*, 40.

⁶³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 13/241, 369, 15/288, 16/133, 318, 29/88.

⁶⁴ Ebû Dâvûd, "Sünnet", 5.

Ayrıca İbn Hibbân'ın *Sahîh*⁶⁵ İbn Ebû Şeybe'nin *el-Musannef*,⁶⁶ Nesâî'nin *Sünenü'l-Kübrâ*,⁶⁷ Ebû Ya'lâ'nın *Müsned*,⁶⁸ Hâkim'in *en-Nîsâbü'rî*'nin *el-Müstedrek*⁶⁹ eserlerinde, tarih kaynakları arasında da Yahyâ b. Maîn'in (ö. 233/848) *Târih*⁷⁰ eserinde bu rivayete yer verilmektedir. Hattâbî (ö. 388/998) hadiste yer alan “المراء” kelimesinin iki anlamda tevil edildiğini söylemektedir. Bazıları bu kelimeyi لَا تَكُ فِي مِرْيَةٍ “*Bundan şüpheleniz olmasın; bu rabbin tarafından bildirilmiş bir gerçektir*”⁷¹ âyetinde olduğu gibi “şüphelenmek” şeklinde tevil etmektedir. Bu ayette olduğu gibi, şüphe, kuşku manasında kullanılmıştır ki bu ihtimale göre hadisin manası “Kur'an'dan şüphe etmek küfürdür” şeklinde olur. Bazıları da “المراء” kelimesinin cedel yani münakaşa, tartışma anlamına geldiğini bildirmektedir. Bu ihtimale göre ise hadisin manası şöyle olur: “Kur'an hakkında münakaşaya girmek küfürdür.”⁷²

Mezkûr kelimenin münakaşa anlamında kullanıldığı kabul edilirse, burada yasaklanan münakaşanın ne şekilde olduğu konusu da ihtilaftır. Hattâbî'ye göre hadiste yasaklanan münakaşadan maksat Kur'an-ı Kerim'in kıraat şekilleri üzerinde keyfi yorumlarda bulunarak Hz. Peygamber'den gelen rivayet şekillerini inkâra varan münakaşalar olduğu ihtimali bulunmaktadır. Oysa yine hadislerden anlaşıldığına göre Kur'an-ı Kerim yedi kıraat üzerine inmiştir. Bunlardan birini inkâr etmek küfürdür. Hadiste yasaklanan münakaşadan maksadın kelimelerin kaza ve kader gibi tartışmalı konuları ihtiva eden ayetler üzerinde yapılan münakaşalar olduğu söylenmektedir. Dolayısıyla bu helal, haram, emir ve nehy gibi hususları kapsayan ayetler üzerinde yapılan münakaşalar değildir. Ashâb bu tür konuları ele almış ve araştırmaları neticesinde ortaya çıkan görüş ayrılıklarını Kur'an ve sünnetin ışığında çözmeye çalışmışlardır.⁷³

Ahmed b. Hanbel aktardığı bu hadisin ardından Ebû Cüheym'in Hz. Peygamber'den naklettiği “Kur'an hakkında tartışmayın, zirâ Kur'an

⁶⁵ Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî, *Sahîh*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1408/1988), 4/325.

⁶⁶ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, s. 188.

⁶⁷ Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şu'ayb el-Horasânî, *Sünenü'l-kübrâ*, thk. Hasen Abdumun'im (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1421/2001), 7/289.

⁶⁸ Ebû Ya'lâ, *el-Müsned*, 10/410.

⁶⁹ Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdullâh b. Muhammed ed-Dabbî en-Nîsâbü'rî, *el-Müstedrek âle's-sahihayn*, thk. Mustafâ Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1411/1990), 2/243.

⁷⁰ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Maîn, *Târihu İbn Maîn- rivâyetu'd-Dûrî*, thk. Ahmed Muhammed Nûru Seyf (Mekke: Merkezi'l-Bahşi'l-İlmî, 1399/1979), 3/289.

⁷¹ Hûd 11/17.

⁷² Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm b. el-Hattâb el-Büstî, *Me'âlimü's-sünen* (Haleb: Matba'atu'l-İlmiyye, 1351/1932), 4/297.

⁷³ Hattâbî, *Me'âlimü's-sünen*, 297.

hakkında tartışmak küfürdür⁷⁴ hadisine de yer vermektedir. Mezkûr hadis yukarıdaki hadisle aynı metnin farklı lafızlarından oluşmaktadır. Yukarıda zikredilen her iki hadisteki küfürden ne kastedildiği üzerinde durmak gerekir. Burada zikredilen küfrün, küfür alameti veya kişiyi küfre götürmesinden korkulan davranışlar olması ihtimali daha kuvvetli görülmektedir. Bu kullanımın örneklerine naslarda rastlamak mümkündür. Ahmed b. Hanbel'in kullandığı bağlam da bu anlamı desteklemektedir. Nitekim Allah'ın ilim sıfatlarını inkâr edenleri, ilhâd ile itham etmektedir.⁷⁵ Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'ye göre (ö. 1176/1762) burada küfürden kastın Kur'an hakkında tartışmanın haram oluşudur. Bunu ifade ederken Hz. Peygamber'in "Sizden önceki ümmetler bu tür meseleler yüzünden helak oldu..." hadisini delil getirmektedir.⁷⁶

Risâle'de kullanılan ve Kur'an hakkında tartışmanın haram olduğunu gösteren bir başka hadis de Abdullah b. Abbâs ile Hz. Ömer arasında geçen, Kur'an hakkında münakaşaya giren kişilerin bu tutumlarının uygun olmadığı ile ilgili sözlerinden oluşan rivayettir.⁷⁷ İbn Hanbel bu rivayet ile Kur'an hakkında münakaşa etmenin uygun olmadığına vurgu yapmaktadır. Söz konusu rivayetin Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'inde yer almadığı görülmektedir. *Risâle*'de zikredilen bu rivayet, temel hadis kaynakları arasında sadece Abdurrezzâk b. Hemmâm'ın (ö. 211/826) *Musannef*'inde nakledilmektedir. Abdurrezzâk mezkûr hadisi Ma'mer b. Râşid'ten (ö. 153/770) nakletmektedir.⁷⁸ Zîra sahâbe ve tâbiîn rivayetlerini nakletmek, bu eserlerin temel gayesidir.

Ahmed b. Hanbel'in konu ile ilgili *Risâle*'de yer verdiği hadislerden birisi inanç ve fiillerini beşerî görüş ve arzularına göre oluşturan heva ehlinin Kur'an hakkındaki tartışmalarını ele alan şu rivayettir: Bir adam Hakem b. Uteybe'ye (ö. 115/734): "Heva ehline bunu yaptıran nedir?" diye sorunca o "çekişmelerdir (ihtilaflar)" cevabını verdi.⁷⁹ Söz konusu rivayete temel hadis kaynaklarında rastlanılmamaktadır.

Konuyla ilgili yer verilen bir başka rivayet de şöyle nakledilmektedir:

⁷⁴ Temel hadis kaynaklarından Ahmed b. Hanbel'in, *el-Müsned* ile Taberânî'nin *Mu'cem* eserlerinde nakledilmektedir. Ahmed b. Hanbel mezkûr hadisi *el-Müsned*'inde tam metniyle nakletmektedir. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 29/85; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 5/152.

⁷⁵ Ahmet Alkan, *Ahmed b. Hanbel* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2024), 151-156.

⁷⁶ Ahmed b. Abdîrrahîm b. eş-Şehîd, *Huccetu'llâhi'l-bâliğa*, thk. Seyyid Sâbık (Beyrût, 1426/2005), 1/292.

⁷⁷ Abdullah b. Ahmed, *Kitâbü's-sünne*, 40; Ebû Bekir el-Hallâl, *Kitâbü's-sünne*, 101-103; Ebû'l-Fadl Ahmed b. Alî, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*, nşr. Âdil Ahmed Abdulmevcûd- Alî Muhammed Mu'avvad (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415/1994), 3/232.

⁷⁸ Ebû Bekr Abdurrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef*, thk. Heyet (Kahire: Dâru't-Te'sil, 1435/2015), 9/87.

⁷⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/133; Ahmed b. Hanbel, *Mesa'il*, 426.

Muâviye b. Kurrâ -ki babası Hz. Peygamber'e gelmişti- dedi ki: "Bu çekişmelere (ihtilaflara) dikkat edin! Zira o amelleri boşa götürür."⁸⁰ Mezkûr rivayete temel hadis kaynaklarında rastlanılmamakla beraber Lâlekâî'nin *Şerhu Usûli i'tikâdi ehli's-sünne* eserinde Hz. Peygamber'in nehyettiği ehl-i bid'atle tartışma ve cedelleşme bölümünde geçtiği görülmektedir.⁸¹

3.2. Kur'an'ın Allah'ın Kelamı Oluşu

Ahmed b. Hanbel *Risâle*'nin başında Kur'an hakkında tartışmanın dini açıdan caiz olmadığına yönelik rivayetler zikretmişti. Ancak herhangi bir başlıklandırma yapmadan İbn Abbâs rivayetinden sonra yer verdiği nakiller, Kur'an'ın Allah'ın kelamı olduğuna vurgu yapmaktadır. İbn Abbâs rivayetinden sonra Cabîr b. Abdullah'tan (ö. 78/697) nakledildiğine göre o şöyle dedi: "Hz. Peygamber Hac mevsiminde (Mekke'ye gelen) insanlara kendisini tanıtarak 'Beni kendi kavmine götürecek bir kimse yok mu? Çünkü Kureyş Rabbimin kelâmını tebliğ etmekten alıkoymaya çalışıyor' buyururdu."⁸²

Mezkûr hadis Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsnedi*'nin yanı sıra temel hadis kaynaklarından *Sünenü Ebû Dâvûd*,⁸³ *Sünenü't-Tirmizî*⁸⁴ ve *Sünenü İbn Mâce*'de,⁸⁵ İbn Ebû Şeybe'nin *el-Musannef*,⁸⁶ Hâkim'in *el-Müstedrek*⁸⁷ ve Nesâî'nin *Sünenü'l-kübrâ*⁸⁸ eserlerinde nakledilmektedir. Hatta Ebû Dâvûd, *Sünen*'inde "Kur'an-ı Kerim'in Allah'ın Sözü Olması Hakkında Gelen Hadisler" bâb başlığı altında ilgili hadisi nakletmektedir.⁸⁹ Tirmizî söz konusu hadis için "Garib-Sahih" değerlendirmesinde bulunmaktadır. Münekkit âlimlerce hadisin senedindeki raviler sika kabul edilmiştir. Ancak İbn Hacer (ö. 852/1449) *Tabakâtü'l-Müdelessin* adlı eserinde ravilerden Sâlim b. Ebi'l-Ca'd'ın sika olmakla beraber müdelessilerin ikinci tabakasından olduğunu belirtmektedir.⁹⁰ Zehebî de onun sika olduğunu

⁸⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/133; Ahmed b. Hanbel, *Mesa'il*, 427; Harbî, *er-Risâle*, 56; Abdullâh b. Ahmed, *Kitâbü's-Sünne*, 1/133; Ebû'l-Leyş Nasr b. Muhammed, *Bahru'l-ulûm*, nşr. Mahmûd Mataracı (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1/377); 1/402.

⁸¹ Ebû'l-Kâsım Hibetullâh b. el-Hasan b. Mansûr et-Taberî, *Şerhu usûli i'tikâdi ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*, nşr. Ahmed b. Sa'd b. Hamdân el-Gâmidî (Suudi Arabistan: Dâru Taybe, 423/2003), 1/145.

⁸² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/322, 339, 390; Abdullah b. Ahmed, *Kitâbü's-Sünne*, 40; Ebû Bekir el-Hallâl, *Kitâbü's-Sünne*, 101-103; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 3/232; Zehebî, *Siyer*, 3/348-349.

⁸³ Ebû Dâvûd, "Sünnet", 22.

⁸⁴ Tirmizî, "Fedâilu'l-Kur'an", 24.

⁸⁵ İbn Mâce, "Mukaddime", 13.

⁸⁶ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 447.

⁸⁷ Hâkim, *el-Müstedrek*, 2/669.

⁸⁸ Nesâî, *Sünenü'l-kübrâ*, 7/152.

⁸⁹ Ebû Dâvûd, "Sünnet", 22.

⁹⁰ Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Ta'rifü ehli't-takdîs bi-merâtibi'l-mevşûfîne bi't-tedlîs*, thk. Âsım b. Abdullah el-Karyûtî (Medine:

ancak mürsellerinin olduğunu ve tedliste bulunduğunu bildirmektedir.⁹¹ Öte taraftan Zehebî, İbn Ebî Hâtim ve İbn Sa'd gibi âlimler, Sâlim'in sika bir ravi olduğunu bildirmektedir.⁹² İclî onu *Sikât* eserinde zikrederek sika bir ravi olduğunu ifade etmektedir.⁹³ İbn Hibbân da *Sikât* eserinde Sâlim b. Ebi'l-Ca'd'ı zikretmektedir.⁹⁴ Dolayısıyla rical kaynakları tarandığında Sâlim b. Ebi'l-Ca'd'ın sika bir ravi olduğu, hakkında tedlis dışında herhangi bir cerh ifadesinin bulunmadığı görülmekle beraber tedlisin de tek başına bir ravinin hadisini zayıf sayma nedeni olmadığı da göz önünde bulundurulduğunda mezkûr hadis zayıf olmadığı ihtimali daha güçlü görülmektedir.

Ahmed b. Hanbel, Câbir b. Abdullah hadisinden sonra Cübeyr b. Nüfeyr'den naklettiği şu rivayet ile Kur'an'ın faziletine vurgu yapmaktadır: "Hz. Peygamber şöyle buyurdu: "Siz Allah'a Kur'an'ın emirlerini yerine getirerek yaptığınız iyiliklerden yani Kur'an'dan daha değerli bir şeyle, O'nun huzuruna dönemezsiniz."⁹⁵ Söz konusu hadis birebir tercüme edildiğinde "Allah'a, O'ndan çıkan şeyden daha iyisiyle asla dönmeyeceksin." şeklinde bir çeviri olur. Ahmed b. Hanbel'in burada kullandığı "Allah'tan çıkan" ifadesi ile Kur'an'ın Allah'ın kelâmı olduğuna işaret ettiği görülmektedir. Mezkûr hadis *Kütüb-i Sitte* eserleri içerisinde Tirmizî'nin *Sünen*'i⁹⁶ ile farklı lafızlarla Ebû Dâvûd'un *Sünen*'inde nakledilmektedir. Ebû Dâvûd'un *Sünen*'inde بَشِيءْ kelimesi ziyade olarak geçmektedir.⁹⁷ Ayrıca Tirmizî rivayetinin sonunda Kur'an kelimesini olduğu gibi kaydederken Ebû Dâvûd "Kelâmullah" şeklinde nakletmektedir.

Mezkûr hadis diğer hadis kaynaklarından Taberânî'nin *Mu'cemu'l-Kebîr*'i⁹⁸ ile Hâkim'in *el-Müstedrek*'inde⁹⁹ nakledilmektedir. Hâkim her ne kadar hadis isnadının muttasıl olduğunu belirtse de¹⁰⁰ söz konusu hadis mürsel olduğu yönünde değerlendirmeler yapılmaktadır. Bu rivayetinin Ebû Dâvûd'un *el-Merâsîl* eserinde zikredilmesi de bu iddiayı pekiştirmektedir.¹⁰¹ Buhârî *Halku ef'âli'l-ibâd* eserinde mezkûr hadis isnadında inkıta ve

Külliyetu'l-Hadîs ve Direâsetu'l-İslâmiyye, ts.), 31.

⁹¹ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 5/108.

⁹² İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/296; İbn Ebî Hâtim, *Ceh ve't-ta'dîl*, 4/181.

⁹³ İclî, *Sikât*, 1/382.

⁹⁴ İbn Hibbân, *Sikât*, 4/305.

⁹⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/131; Abdullah Ahmed, *Kitâbü's-sünne*, 41; Ebû Bekir el-Hallâl, *Kitâbü's-Sünne*, 103; Zeynû, *Risâle*, 93-94.

⁹⁶ Tirmizî, "Fedâilu'l-Kur'ân", 17.

⁹⁷ Ebû Dâvûd, *Sünen*, 2/539.

⁹⁸ Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, 2/146.

⁹⁹ Hâkim, *el-Müstedrek*, 1/741.

¹⁰⁰ Hâkim, *el-Müstedrek*, 1/741.

¹⁰¹ Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *el-Merâsîl*, thk. Abdullâh b. Musâ'id ez-Zehrânî, (b.y.: Dâru's-Sumey'î, 1408), 2/539.

irsal olduğu için sahih olmadığını belirtmektedir.¹⁰² Hâkim, Cübeyr b. Nüfeyr'in bu hadisi Hz. Peygamber'den değil Ebû Zer'den, onun da Hz. Peygamber'den aldığına yönelik *Selem b. Şebîb → Ahmed b. Hanbel → İbn Mehdî → Muaviye → Alâ b. Hâris → Cübeyr → Ebû Zer el-Ğîfârî* tarikini tercih etmekte, bu tarikin mevsul olduğunu belirtmektedir.¹⁰³ Zehebî de bu hususta ona tabi olmaktadır. Esasında burada mürsel olduğu iddia edilen tarik *Alâ b. Hâris → Cübeyr* tarikidir. Nitekim Alâ b. Hâris'in Cübeyr'den hadis almadığı, aralarında bir ravinin düştüğü iddia edilmektedir. Alâ b. Hâris hakkında "Sadûk" değerlendirmesinde bulunulduğu, bununla beraber Kaderiye ile itham edildiği görülmektedir. Ömrünün sonunda ihtilat ettiği de kaydedilen bilgiler arasında yer alır.¹⁰⁴ İbn Hibbân *Sikât* eserinde onu zikrederek sika bir ravi olduğuna işaret etmektedir.¹⁰⁵ Yahyâ b. Maîn ve Ebû Hâtim onun sika olduğunu söylerken Buhârî, hadislerinin münker olduğunu ifade etmektedir.¹⁰⁶ Tirmizî de isnadda Alâ b. Hâris ile Cübeyr arasında Zeyd b. Ertât'ı zikretmektedir. (Alâ b. Hâris → Zeyd b. Ertât → Cübeyr b. Nüfeyr). Tirmizi ayrıca *Zeyd b. Ertât → Cübeyr b. Nüfeyr → Ebû Zer* tarikinin mürsel olduğunu belirtmektedir.¹⁰⁷ Dârekutnî (ö. 385/995) *İlelü'l-Vâride* eserinde ilgili hadise yer vererek illetli ve dolayısıyla zayıf olduğuna işaret etmektedir.¹⁰⁸

Ahmed b. Hanbel *Risâle*'de yukarıda naklettiği hadisin hemen akabinde Ebû Ümâme'den (ö. 86/705) aktarılan Kur'an'ın Allah'ın kelamı oluşu ile ilgili şu rivayete yer vermektedir: Hz. Peygamber şöyle buyurdu: "Kullar, Allah'tan sadır olan şeyden daha fazla hiçbir şeyle ona yakınlaşmamıştır."¹⁰⁹ Ahmed b. Hanbel'in bu hadise yer vermesinin sebebi Kur'an'ın Allah'ın kelamı oluşuna dikkat çekmek istemesidir. O, *Risâle*'de mezkûr hadisi ihtisaren nakletse de Tirmizî *Sünen*'inde tam metniyle rivayet etmekte¹¹⁰ ve ardından şöyle bir değerlendirmede bulunmaktadır: "Bu hadis garîb olup bu şekliyle bilinmektedir. İbn'ül Mübarek, Bekr b. Humeys'i cerh etmiş ve onun rivâyetlerini almamıştır. Bu hadis aynı zamanda *Zeyd b. Ertât →*

¹⁰² Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâ'îl b. İbrâhîm, *Halku ef'âli'l-ibâd*, thk. Abdurrahman Amîre (Riyad: Dâru'l-Me'ârifî's-Su'udiyye, ts.), 103.

¹⁰³ Hâkim, *el-Müstedrek*, 1/741.

¹⁰⁴ İbrahim b. İshak el-Harbî, *Risale fî enne Kur'ânu gayri'l-mahlûk*, thk. Ali b. Abdulaziz (Riyad: Dâru'l-Asime, 1416/1995), 52-53.

¹⁰⁵ İbn Hibbân, *Sikât*, 5/248.

¹⁰⁶ Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl*, 3/98.

¹⁰⁷ Tirmizî, "Fedâilu'l-Kur'ân", 17.

¹⁰⁸ Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer el-Bağdâdî, *el-İlelü'l-vâride fî'l-ehâdisi'n-nebeviyye*, nşr. Muhammed b. Sâlih ed-Debbâsî (Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1432/2011), 7/276.

¹⁰⁹ Tirmizî, "Fedâilu'l-Kur'ân", 17; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/268; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 7657; el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 7/573; Abdullah Ahmed, *Kitâbü's-Sünne*, 41; Ebû Bekir el-Hallâl, *Kitâbü's-Sünne*, 103; Zeynû, *Risâle*, 95.

¹¹⁰ Hadisin tam metni için bk. Tirmizî, "Fedâilu'l-Kur'ân", 17.

Cübeyr b. Nüfeyr tariki ile mürsel olarak rivâyet edilmektedir.”¹¹¹ Ahmed b. Hanbel ile Tirmizî aynı isnadı nakletmektedir. Ayrıca hadisin *Zeyd b. Ertât* → *Cübeyr b. Nüfeyr* → Hz. *Peygamber* tarikinin mürsel olduğu da nakledilen bilgiler arasında yer alır.¹¹² Zeyd b. Ertât'ın Ebû Ümâme'den aldığı hadislerin mürsel olduğuna vurgu yapan münekkitler, bu tarikin yer aldığı hadisleri zayıf hükmünde addetmektedir. Taberânî *el-Mu'cem*'inde,¹¹³ Dârekutnî de *İlel*'inde mezkûr hadise yer vermektedir.¹¹⁴

Risâle'de Kur'an'ın bütün ilimlerden daha üstün olduğuna vurgu yapan Abdullah b. Mes'ûd'un bu hususla alakalı şöyle bir sözü nakledilmektedir: “Kur'an'ı (diğer sözlerden) arındırın ve ona sadece Allah'ın Kelâmını yazın.”¹¹⁵ Mezkûr rivayet *Risâle*'nin yanı sıra Taberânî'nin *el-Mu'cem*, Abdurrezzak b. Hemmâm'ın *el-Musannef*, İbn Ebû Şeybe'nin *el-Musannef*, Beyhâkî'nin (ö. 458/1066) *Şu'abu'l-İman* eserlerinde Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) yoluyla Abdullah b. Mes'ud'tan nakledilmektedir.¹¹⁶ Taberânî, Abdurrezzâk, İbn Ebû Şeybe ve Beyhâkî'nin naklettikleri rivayette *ولا تكتبوا* “Ona Allah'ın kelimadan başka bir şey yazmayın” sözü yerine *لا تلبسوا به ما ليس منه* “Onu ondan olmayan birşeyle giydirmeyin” ifadesi geçmektedir. Lafız farklılığı olan rivayetin senedindeki ravilerden Ebu'z-Za'râ dışındaki ravilerin sika olduğu belirtilmektedir. Ebu'z-Za'ra'ya İbn Hibbân *Sikât*'ında yer vermekte,¹¹⁷ Buhârî onun hakkında “Hadisinin mütaâbiî bulunmamaktadır” diyerek cerh etmektedir.¹¹⁸

Ahmed b. Hanbel mezkûr rivayetten hemen sonra yine Kur'an'ın Allah'ın kelâmı olduğuna değinen şu rivayeti aktarmaktadır: Ömer b. el-Hattâb'ın şöyle dediği nakledilmektedir: “Bu Kur'an Allah'ın kelâmıdır. O halde onu ait olduğu yere koyun.”¹¹⁹ Ahmed b. Hanbel bu sahâbi sözünü *Kitâbü'z-Zühd* adlı eserinde “Onda hevânıza tabi olmayın”¹²⁰ ziyadesiyle birlikte Hz. Ömer'den nakletmektedir. Dârimî de *Sünen* ve *er-Redd al-el-Cehmiyye* eserlerinde Ebû İshâk el-Fezârî (ö. 188/804) yoluyla

¹¹¹ Tirmizî, “Fedâilu'l-Kur'ân”, 17.

¹¹² Harbî, *Risâle*, 53.

¹¹³ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 8/151.

¹¹⁴ Dârekutnî, *İlelü'l-vâride*, 13/276.

¹¹⁵ Abdurrezzak, *el-Musannef*, 5944; İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 8547; Abdullah b. Ahmed, *Kitâbü's-Sünne*, 41; Ebû Bekir el-Hallâl, *Kitâbü's-Sünne*, 103; Zeynû, *Risâle*, 95.

¹¹⁶ Abdurrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, 4/129; İbn Ebû Şeybe, *Musannef*, 8547; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 9/353.

¹¹⁷ Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî, *Sikât* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419/1998), 1/2.

¹¹⁸ Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâîl, *et-Târihu'l-kebîr*, nşr. Heyet (Haydarâbâd: Dâiratu'l-Ma'ârifî'l-Osmâniyye, ts.), 5/221.

¹¹⁹ Ahmed b. Hanbel, *Zühd*, 1/32; Dârimî, *Sünen*, 1/533.

¹²⁰ Ahmed b. Hanbel, *Zühd*, 1/32.

Hız. Ömer'den farklı metinlerle nakletmektedir.¹²¹ Ahmed b. Hanbel'in bu hadise yer vermesinin sebebinin hadisin başında geçen "Bu Kur'an Allah'ın kelimidir" cümlesi olduğu görülmektedir. Zira o, bu ifade ile istişhad ederek Kur'an'ın Allah'ın kelamı olduğuna delil getirmektedir.

Risâle'de Kur'an'ın Allah'ın kelamı olduğunu gösteren bir başka hadis de şöyle nakledilmektedir: Bir adam Hasan el-Basrî'ye (ö. 110/728) dedi ki: "Yâ Ebû Saîd! Allah'ın Kitabını okuyup, üzerinde düşünsem ve amelime baksam neredeyse ümitsizliğe kapılıyor ve umudumu kaybediyorum." Bunun üzerine (Hasan el-Basrî): "Şüphesiz Kur'an Allah'ın kelimidir, İnsanoğlunun amelleri ise zayıf ve kusurludur. Bu yüzden çalışın ve sevinin (bildirin)" dedi.¹²² Mezkûr rivayete temel hadis kaynaklarında rastlanılmamakla beraber İbnü'l-Vezîr'in *el-Avâsım mine'l-kavâsım*, Beyhâkî'nin *el-Esmâ ve's-sıfat* eserlerinde nakledildiği görülmektedir.¹²³

Ahmed b. Hanbel'in Kur'an'ın Allah'ın kelamı olduğu ile ilgili yer verdiği bir rivayet de Ferve b. Nevfel el-Eşceî tarafından şöyle nakledilmektedir: "Ben Hz. Peygamber'in ashabından Habbâb (b. Eret)'in komşusuydum. Bir gün onunla beraber mescide giderken elimden tuttu ve 'gücün yettiğince Allah'a yakınlaş, O'na, O'nun sözlerinden daha sevimli hiçbir şeyle yaklaşamazsın.' dedi."¹²⁴ Ahmed b. Hanbel mezkûr rivayeti *el-Müsned*'inde iki farklı yerde nakletmektedir.¹²⁵ Ayrıca *Mesâil*¹²⁶ ve *Kitâbü'z-Zühûd*¹²⁷ eserlerinde de ilgili rivayete yer vermektedir. Dârimî'nin *Sünen*'inde ilgili hadisi "Allah katında O'nun sözlerinden daha büyük bir söz yoktur ve kullar hiçbir zaman Allah'a, O'nun sözlerinden daha sevimli olan sözlerle dönmemişlerdir."¹²⁸ şeklinde farklı lafızlarla dört farklı yerde rivayet etmektedir. Buhârî de *Halku ef'âli'l-ibâd* eserinde,¹²⁹ Hâkim *el-Müstedrek*'inde aynı hadise yer vermekte hatta hadisin isnadının sahih olduğunu belirtmektedir.¹³⁰ Nakledilen hadisin genelde *Cerîr* → *Mansur* senediyle aktarıldığı görülmektedir.

Ahmed b. Hanbel'in burada yer verdiği rivayetler Kur'an'ın Allah'ın kelamı oluşuna dikkat çekmektedir. Nitekim bu rivayetlerden az bir kısmı

¹²¹ Dârimî, *er-Redd ale'l-Cehmiyye*, 90; Dârimî, *Sünen*, 1/533.

¹²² İbnü'l-Vezîr, *el-Avâsım ve'l-kavâsım*, 4/337.

¹²³ İbnü'l-Vezîr, *el-Avâsım ve'l-kavâsım*, 4/337.

¹²⁴ Ebû Sufyân Vekî' b. el-Cerrâh er-Ru'âsî, *Nushatu Vekî' ani'l-A'meş*, nşr. Abdurrahmân Abdulcebbar el-Ferivâ'î (Kuveyt: Dâru's-Selefiyye, 1406/1986); İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 179.

¹²⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/133.

¹²⁶ Ahmed b. Hanbel, *Mesâ'il*, 268.

¹²⁷ Ahmed b. Hanbel, *Zühûd*, 1/32.

¹²⁸ Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdurrahmân et-Temîmî, *el-Müsned*, nşr. Heyet (Kahire: Dâru't-Te'sîl, 1436/2015).

¹²⁹ Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm, *Halku ef'âli'l-ibâd*, nşr. Fehd b. Süleymân, (ty.: Dâru Atlasi'l-Hadrâ, 2005), 40.

¹³⁰ Hâkim, *el-Müstedrek*, 2/479.

Kütüb-i Sitte eserlerinde farklı lafızlarla nakledilirken çoğunluğu *Kütüb-i Sitte* dışındaki temel hadis kaynaklarında yer almaktadır. Zira daha önce de belirtildiği gibi sahâbe ve tâbiîn sözleri *Kütüb-i Sitte* eserlerinin konusu değildir.

3.3. Bidatçilerin Sözlerini Dinlememek

Ahmed b. Hanbel'in *Risâle*'de vurgu yaptığı konulardan birisi de bidatçilerin Kur'an hakkında ortaya attıkları bidatlere kulak asmamak gerektiğine yönelik nakillerdir. Bidatçilerin özellikle Kur'an hakkında öne sürdükleri bidatlere kanmamak gerektiğine vurgu yapan ve sahâbenin çoğuna yetişen tâbiîn Ebû Kilâbe'den (ö. 104/722) şöyle bir söz aktarılmaktadır: "Hevasına uyanlarla ya da birbiriyle çekişenlerle bir arada oturmayın ve onlarla uğraşmayın. Zira ben onların sizi, delaletlerine bulaştırmalarından veya bilmiş olduğunuz şeyleri karıştırmanıza sebep olmayacaklarından emin değilim (bunlardan endişe ediyorum)."¹³¹ Mezkûr rivayeti Dârimî *Sünen*'inde "Hevasına uyanlardan, Bidatçi ve Münâkaşacılar Uzaklaşma" bâb başlığının altında *Süleyman b. Harb* → *Hammâd b. Zeyd* → *Eyyûb* → *Ebû Kilâbe* yoluyla nakletmekte, isnadının sahih olduğunu belirtmektedir.¹³²

Mezkûr rivayetin, hadis kaynaklarından sadece Dârimî'nin *Sünen*'inde nakledildiği görülmektedir. Heva ehlinin iki adam Muhammed b. Sîrîn'in yanına gelip ona Kur'an okumak istediklerinde İbn Sîrîn'in görüşlerine kapılmamak için onlara izin vermemesi ile ilgili rivayet¹³³ *Risâle*'de yer alan nakillerdendir. Dârimî söz konusu rivayeti *Sünen*'inde aynı bâb başlığının altında *Sâid b. Âmir* → *Esmâ b. Ubeyd* yoluyla nakletmektedir.¹³⁴

Risâle'de nakledilen bir başka rivayete göre bidât ehlinin bir adam Eyyûb es-Sahtiyânî'ye (ö. 131/749) şöyle dedi: "Ey Ebû Bekr! Sana bir kelime sorayım mı? O (Eyyûb), eliyle işaret ederek 'Hayır! Yarım kelime bile olmaz!' dedi."¹³⁵ Eyyûb es-Sahtiyânî'nin bidat ehlini dinlemediği ve onların sözlerine kulak asmadığı görülmektedir. İlgili hadis temel hadis

¹³¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/133; Ebû Yûsuf Yâkûb b. Süfyan el-Fârisî, *el-Ma'rife ve'l-târih*, thk. Halil el-Mansûr (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 3/375.

¹³² Dârimî, *Sünen*, 1/231.

¹³³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/133; Ahmed b. Hanbel, *Mesa'il*, 427; Abdullâh b. Ahmed, *Kitâbü's-sünne*, 63; Ebû Bekr Ca'fer b. Muhammed b. el-Hasen, *Kitâbü'l-Kader*, thk. Amr b. Abdulmun'im (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1421/2000), 1/249; Ebû Nu'aym, *Hilyetü'l-Evliyâ*, 9/217; İsmâil b. Muhammed, *el-Hüce fî beyâni'l-mehacce ve şerhu akideti ehli's-sünne*, nşr. Muhammed b. Rabîa b. Hâdî Umeyr el-Medhalî (Riyad: Dâru'r-Râye, 1419/1999), 2/557.

¹³⁴ Dârimî, *Sünen*, 1/389.

¹³⁵ Ahmed b. Hanbel, *Mesa'il*, 428; Dârimî, *el-Müsned*, 1/121; Abdullâh b. Muhammed b. Alî el-Ensârî, *Zemmu'l-kelâm ve ehlihî*, nşr. Abdurrahman Abdulaziz eş-Şibl (Medine: Mektebetü'l-Ülûm ve'l-Hikem, 1418/1998), 5/183; Ebû'l-Muzaffer Musnûr b. Muhammed el-Mervezî, *el-İntisâr li ashâbi'l-hadis*, thk. Muhammed b. Huseyn b. Hasen el-Cîzânî (Suudi Arabistan: Mektebetu Advâ'i'l-Menâr, 1417/1996), 1/20.

kaynakları arasında sadece Dârimî'nin *Sünen*'inde yukarıda zikredilen bâb başlığı altında *Saîd* → *Selâm b. Ebî Mutî*' tarikiyle nakledilmektedir.¹³⁶

Ahmed b. Hanbel'in *Risâle*'de yine ehl-i bid'atten uzaklaşmak gerektiğine yönelik yer verdiği başka bir rivayet bulunmaktadır. Söz konusu rivayete göre Tâvûs b. Keysân (ö. 106/725) ehl-i bid'atten bir adamla konuşan oğluna şöyle bir tavsiyede bulunmaktadır: "Ey oğul! Parmaklarını kulaklarına koy ki onun ne dediğini duymayasın. Sıkı sıkı (kulaklarına koy)."¹³⁷ Tâvûs oğluna tavsiyede bulunurken orada bulunan Ma'mer hadiseyi şöyle aktarmaktadır: "Ben ve oğlu Tâvûs'un yanında iken Sâlih isminde bir adam geldi ve kader hakkında konuştu. Derken Tâvûs yanına parmakları kulağında olduğu halde geldi. Oğluna dedi ki 'parmaklarını kulaklarına sıkı bir şekilde tıka. Onun sözünden bir şey duyma, zira kalp zayıftır (sözlerine kanar)."¹³⁸ Ma'mer'den gelen bir başka rivayete göre bu kişi Mu'tezilî biri idi. Mezkûr hadisin temel hadis kaynaklarından herhangi birisinde geçmediği görülmektedir.¹³⁹

3.4. Selefî Görüşlerine Bağlı Kalmak

Ahmed b. Hanbel bilhassa akaid konularında sahâbe, tâbiîn ve selefîn yoluna bağlı kalmak gerektiğini savunan Ehl-i hadîsin öncü isimleri arasında yer almaktadır. Bunu *Risâle*'de yer verdiği rivayetlerde belirgin bir şekilde göstermektedir. O, selef âlimlerin görüşünü savunmak gerektiğini düşünmekte, bunun için de bazı rivayetler delil getirmektedir.¹⁴⁰ Konu ile ilgili Ömer b. Abdülaziz'in (ö. 101/720): "Dinini münakaşalara hedef kılanlar çok (kanaat) değiştirir."¹⁴¹ sözünü nakletmektedir. Mezkûr rivayet temel hadis kaynaklarından İmam Mâlik'in *Muvatta*'ı ile Dârimî'nin *Sünen*'inde geçmektedir. İmam Mâlik Yahyâ b. Sâid yoluyla Ömer b. Abdülaziz'den ilgili rivayeti nakletmektedir. İbn Kuteybe de *Te'vîlu muhtelifü'l-hadîs* ve *Uyûnü'l-ahbar* eserlerinde,¹⁴² Câhız *el-Beyân ve'l-*

¹³⁶ Dârimî, *Sünen*, 1/121.

¹³⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/133.

¹³⁸ Abdurrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, 9/26; Ebû Nu'aym, *Hilyetü'l-evliyâ*, 9/218; Zehebî, *et-Târihu'l-İslâm*, 8/102; İbnu'l-Vezîr, *el-Avâsım ve'l-kavâsım*, 4/39.

¹³⁹ Abdurrezzâk, *el-Musannef*, 9/26.

¹⁴⁰ Muhammed Sıddık, "Acurî'nin eş-Şerî'a Adlı Eseri Çerçevesinde Hadis Ehlinin Kelam İlmini Temelendirmesi Üzerine". *Şarkiyat Dergisi* 15/2 (Aralık2023), 543-559.

¹⁴¹ Ebû Abdullâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Medenî, *el-Muvatta*' (*Rivâyetu's-Şeybânî*) (nşr. Abdulvehhâb Abdullatif), el-Mektebetu'l-İlmiyye, 1/325; Ebû Abdullâh Muhammed b. Sa'd b. Menî, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, nşr. Muhammed Abdulkâdir Atâ (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1410/1990), 5/288; Ahmed b. Hanbel, *Mesa'il*, 428; Ahmed b. Hanbel, *Zühd*, 245; Dârimî, *Sünen*, 1/342; Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed el-Küreşî, *es-Samî ve âdâbu'l-lisân*, nşr. Fâdıl b. Halef el-Hammâde (Riyad: Dâru Atlâsî'l-Hadrâ, 1433/2012), 3/359; İbn Abdilber, *Câmi'u beyâni'l-ilm*, 2/931; Ahmed b. Hanbel, *Zühd*, 1/245.

¹⁴² Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Te'vîlu muhtelifi'l-hadîs* (Riyad: Mektebu'l-İslâmî - Müessesetu'l-İşrâk, 1420/1999), 1/115; Ebû

Tebyîn eserinde mezkûr rivayete yer vermektedir.¹⁴³ Ahmed b. Hanbel ise *Kitâbü'z-Zühd* eserinde *İsmâil* → *Yûnus* isnadı ile nakletmektedir.¹⁴⁴

Risâle'de konu ile alakalı İbrahim en-Nehaî'den (ö. 96/714) şöyle bir söz nakledilmektedir: “(Selef-i Sâlihîn) topluluğuna gizi kalan bir şey, sizde bulunan bir faziletten dolayı size verilecek değildir.”¹⁴⁵ Beyhâkî *Medhâl*'inde mezkûr rivayeti İbn Avn yoluyla nakletmektedir.¹⁴⁶ Rivayetin devamında Hasan el-Basrî'den nakledilen: “Hevâ, kalbi etkileyen en kötü hastalıktır.”¹⁴⁷ sözü Ahmed b. Hanbel tarafından *Kitâbü'z-Zühd* eserinde *Ahmed b. İbrahim* → *İbn Uleyye* → *Yûnus* tarikiyle nakledilmektedir.¹⁴⁸ İbrâhim en-Nehaî ile Hasan el-Basrî'nin bu sözlerine temel hadis kaynakları ve *Kütüb-i Sitte*'de rastlanılmamaktadır.

Ahmed b. Hanbel'in delil olarak getirdiği rivayetlerden birisi de şöyle aktarılmaktadır: Allah Rasûlü'nün ashabından birisi olan Huzeyfe b. el-Yemân (ö. 36/656) şöyle demektedir: “Ey Kur'an okuyucuları Allah'tan korkun! Sizden öncekilerin yolunu tutun. Eğer doğru yolda olursanız şüphesiz sizler açık bir şekilde öne geçirilmiş olursunuz. Dosdoğru yoldan sağa ve sola saparsanız, muhakkak pek uzak bir sapıklıkla sapıtmış olursunuz!”¹⁴⁹ Mezkûr rivayet birkaç lafız farklılığıyla Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh*'inde “Rasûlullah'ın Sünnetin Tabi Olma” bâb başlığının altında mevkûf rivayet olarak nakledilmektedir.¹⁵⁰ *Risâle*'de yer alıp Buhârî'nin *Sahîh*'inde nakledilen tek rivayetin bu söz olduğu görülmektedir. Mezkûr rivayet lafız farklılığıyla İbn Ebû Şeybe'nin *Musannef*'inde de¹⁵¹ nakledilmektedir. İbn Hacer bu rivayetin hükmen merfûdur. Yani Huzeyfe bu sözü esasında Hz. Peygamber'den nakletmektedir. Ayrıca “sağa ve sola saparsanız” ifadesinde kastedilenin muhalefet olduğunu bildirmektedir. Huzeyfe'nin bu ifadesi Yüce Allah'ın “*Şüphesiz bu benim doğru yolumdur. Bana uyun, başka yollara uymayın. Çünkü o yollar sizi Allah'ın yolundan*

Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Uyûnu'l-ahbâr* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 2/168.

¹⁴³ Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Leysî, *el-Beyân ve't-tebyîn* (Beyrut: Dâru ve Mektebetu'l-Hilâl, 1423/2002), 2/51.

¹⁴⁴ Ahmed b. Hanbel, *Zühd*, 1/245.

¹⁴⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, 1/134; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 11/285.

¹⁴⁶ Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn b. Alî el-Husrevcerdî el-Hurâsânî, *el-Medhal ile's-süneni'l-kübrâ*, thk. Muhammed Diyâ'u'r-Rahmân el-A'zamî (Kuveyt: Dâru'l-Hulefâ, ts.), 1/199.

¹⁴⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, 1/134; Ahmed b. Hanbel, *Zühd*, 1/214; İbrâhim el-Harbî, *er-Risâle*, 3; 'Abdullâh b. Ahmed, *Kitâbü's-Sünne*, 1/133; Ebû Nu'aym, *Hilyetü'l-Evliyâ*, 9/218; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 18/102.

¹⁴⁸ Ahmed b. Hanbel, *Zühd*, 1/214.

¹⁴⁹ Buhârî, “İ'tisam”, 3; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, 1/134; Ahmed b. Hanbel, *Mesa'il*, 429; Ahmed b. Hanbel, *Zühd*, 289.

¹⁵⁰ Buhârî, “İ'tisam”, 3.

¹⁵¹ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 201.

ayırır.”¹⁵² âyetinden iktibasla alınmıştır. Huzeyfe bu söz ile Muhacir ve Ensar’ın ilk neslinin faziletine işaret etmektedir.¹⁵³

Ahmed b. Hanbel *Risâle*’nin sonunda “Geçmişlerimizin çoğundan rivayet edildiğine göre onlar; “Kur’an Allah’ın kelâmıdır, mahlûk değildir.” demişlerdir. Ben bu görüşe uyuyor, kendimden bir şey söylemiyorum. Bu konuda konuşmayı lüzumsuz görüyorum. Ancak Allah’ın Kitabında, Hz. Peygamber’in hadislerinde, sahâbî ve tâbiîlerden nakledilen haberlerde ne varsa ben onları anlatıyorum. Bunların dışındaki meseleler üzerinde konuşmak hoş olmaz” diyerek rivayetleri verdikten sonra Kur’an’da ve Hz. Peygamber, sahâbe ile tâbiîn sözlerinde çok sayıda delil bulunduğunu belirtmekte ve *Risâle*’yi Halife Mütevekkil’e yaptığı bir dua ile sonlandırmaktadır.¹⁵⁴ *Risâle*’de yer alan rivayetlerin düşünüldüğü gibi isnadsız rivayetler olmadığı yukarıda yapılan tespitlerden anlaşılmaktadır.

Sonuç

Ahmed b. Hanbel’in *Risâle*’de yer verdiği rivayetler 6 merfu hadis, 6 sahâbe ve 10 tâbiîn sözünden oluşmaktadır. *el-Müsned*’in özellikle merfu hadisler ihtiva ettiği göz önünde bulundurulmakla beraber onun 6 merfû hadisten sadece 3’ünü eserinde naklettiği görülmektedir. Ahmed b. Hanbel *Risâle*’de yer verdiği rivayetlerin isnadlarını zikretmemesinin yapmış olduğu bir yeminden kaynaklandığını bizzat ifade etmektedir. *Risâle*’ye senedsiz bir şekilde aldığı rivayetlerin *el-Müsned*’inde geçmemesi onların makbul olmadığı, Kur’an hakkında münakaşa etmekle ilgili argümanlarının yetersiz olduğu yönündeki algı bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. İlk bakışta Ahmed b. Hanbel’in Kur’an’ın mahlûk olmayışı hakkında kendi görüşlerini öne sürmek üzere zikrettiği rivayetlerin bu iddiasını yeterli derecede destekleyen argümanlar olmadığı şeklinde anlaşılabacaktır. Ancak bir hadis otoritesi olan Ahmed b. Hanbel’in bu hadislerin isnadından ve sıhhat durumundan habersiz olması mümkün değildir. Onun *Risâle*’de zikrettiği rivayetlerin çoğunun kendisine ait diğer eserlerde ve temel hadis kaynaklarında nakledildiği görülmektedir. Nitekim bu tespitler yukarıda da belirtilmektedir. Ahmed b. Hanbel, muhtemelen bu eserlerinde daha önce rivayetlerin isnadını verdiği için burada tekrar zikretme gereğinde bulunmamıştır. Ayrıca kendi eserlerinde olmasa da temel hadis kaynaklarında isnadı ile birlikte nakledilen rivayetler bulunmaktadır.

Hadisleri kusursuz isnadlarla rivayet etmedeki titizliğiyle bilinen Ahmed b. Hanbel, başka eserlerinde senedle verdiği veya kendisinden önceki çalışmalarda senedle nakledildiğini bildiği rivayetleri *Risâle*’de isnadsız bir şekilde zikretmektedir. Özellikle yaşadığı dönemde Halku’l-Kur’ân ile ilgili Ehl-i hadis mensuplarının delil olarak kullandığı bazı rivayetleri, görüşünü desteklemek üzere *Risâle*’de nakletmeyi uygun görmüştür. Kendisinin de

¹⁵² el-En’âm 6/153.

¹⁵³ Ebû’l-Fadl Ahmed b. Alî el-Askalân, *Fethu’l-bârî şerhu sahîh el-Buhârî*, thk. Muhibbuddîn el-Hatîb (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1379/1959), 13/257.

¹⁵⁴ Harbî, *Risâle*, 61; Zeynû, *Risâle*, 114.

belirttiği gibi *Risâle*'de yer verdiği rivayetlerin senedsiz rivayetler olmadığı, bu nakillere yer vermede rivayet maksadını taşımadığı anlaşılmaktadır. Her ne kadar sadece Mütevekkil'i bilgilendirmek amacıyla bu rivayetlere senedsiz bir şekilde yer vermiş olsa da bu, rivayetlerin mutlak manada muallak olduğunu göstermez. Zira rivayetlerin temel hadis kaynaklarında senedleriyle birlikte nakledildikleri izahıtan varestedir. Bu husus Ahmed b. Hanbel'in kanaatini belirtmek üzere kullandığı argümanların makbul olmayan rivayetler olduğu yönündeki görüşleri de çürütür mahiyettedir.

Ahmed b. Hanbel'in Mütevekkil'e gönderdiği *Risâle*'de ele aldığı rivayetlerden, başta onun Kur'an'ın Allah'ın kelâmı olduğu ve mahlûk olmadığını ispatlama çabası içinde olduğu görülmektedir. O, tüm bu argümanları bunun için zikretmektedir. Zira "Kur'an mahlûktur" sözü, cedel ve ihtilafın bir ürünüdür. Bunun için de Kur'an hakkında tartışmaya düşmek, cedelleşmek, ihtilafa girmek, kendi görüşünün doğruluğunu öne sürmek için çabalamak gibi hususların İslâm dininde yeri olmadığını göstermeye çalışmaktadır. Bu rivayetler konu dağılımına göre ele alındığında 8'i Kur'an hakkında münakaşa yapmanın uygun olmadığına, 7'si Kur'an'ın Allah'ın kelâmı olduğuna, 4'ü heva ehli ve ehl-i bid'at'ın görüşlerine uymamaya ve 2'si selef âlimlerin görüşlerine uymak gerektiğine vurgu yapmaktadır. Bu açıdan bakıldığında *Risâle*'nin aslında Allah'ın kelâmının ne derece tartışma odağına alınabileceği ile ilgili Ehl-i hadisin görüşünü belirtmek üzere yazıldığını da göstermektedir.

Ahmed b. Hanbel'in burada ehl-i bid'at, heva ehli gibi hususları sıkça zikretmesi, dinde yeniliklerin kabul edilmemesi gerektiğine inandığını da gösterir mahiyettedir. Dârimî'nin özellikle "Arzularına Uyanlardan, Bidatçı ve Münâkaşacılar Uzaklaşma" bâb başlığında bu hadisleri nakletmesi de bu hususu pekiştirmektedir.

Netice olarak denilebilir ki Ahmed b. Hanbel'in yaşadığı dönemde isnadsız telif edilen eserlerin sayısı az değildir. Bu tür telifat bilhassa itikad eserlerinde çok fazla karşılaşılan bir durumdur. Ayrıca *Risâle*'nin bir eser telif etme veya hadisleri bir kitapta toplama niyeti ile yazılmadığı, bir hadis rivayet kitabı olmadığı, Ahmed b. Hanbel'in, kendisine güvenen ve hadiste imam olduğunu tasdik eden bir muhataba yazdığı bir mektup olduğu da göz önünde bulundurulmalıdır. Halife Mütevekkil'in, Ahmed b. Hanbel'e karşı mesnedsiz rivayetleri delil olarak sunacağı zannının olmaması, ona bu rahatlığı veren başlıca etken olmuştur. Dolayısıyla Ahmed b. Hanbel'in *Risâle*'yi yazmasındaki amacı rivayetlerin nakledildiği bir eser oluşturmak değil, Mütevekkil'in isteği üzerine Halku'l-Kur'an ile ilgili bilgi vermek ve bunu rivayetlerle delillendirmek idi. Bugün Halku'l-Kur'an gibi önemli itikadi bir konunun ele alınmasına konu olan *Risâle* ve Ahmed b. Hanbel ile Mütevekkil arasında mektuplaşmayla cereyan eden bu ilişki, tarih boyunca âlimlerle yöneticiler arasında yazılan daha nice mektupları araştırmaya sevk etmektedir.

Kaynakça

Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Hanbel. *Kitâbü's-Sünne*. nşr. Muhammed b. Sa'îd b. Sâlim el-Kahtânî. Demmâm: Dâru İbni'l-Kayyim, 1406/1986.

Abdullâh b. Muhammed b. Alî el-Ensârî. *Zemmu'l-keîâm ve ehlihi*. nşr. Abdurrahman Abdulaziz eş-Şibl. Medine: Mektebetu'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1418/1998.

Abdurrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî. *el-Musannef*. thk. Heyet. Kahire: Dâru't-Te'sîl, 1435/2015.

Agitoğlu, Nurullah. "Halku'l-Kur'ân ve Rü'yetullah Konuları Bağlamında İbnü'l-Mülâkkın'ın Buhârî'nin Bab Başlıklarına Yaklaşımı". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/10 (Mayıs 2015), 99-124.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1995.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Mesa'il – rivâyetu İbni Ebi'l-Fadl Sâlih*. Hindistan: Dâru'l-İlmiyye, t.s.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *ez-Zühâd*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1420/1999.

Ali Muhammed Zeynû. *Risâletü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel ile'l-halîfeti'l-Mütevekkil el-Abbâsî*. Beyrut: Dâru'n-Nevâdir, 2006.

Alkan, Ahmet. "Muhaddislerin Sorumluluklarını Tanımlama ve Sınırlandırma Problemi". *Bilimnâme Dergisi* 52 (Ekim 2024), 187-223.

Alkan, Ahmet. *Ahmed b. Hanbel*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2024.

Alkan, Arif. *Ahmed b. Hanbel'in Hadis Anlayışı ve Müsned*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997.

Beyhâkî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn b. Alî el-Husrevcerdî. *El-Medhal ile's-süneni'l-kübrâ*. Thk. Muhammed Diyâ'u'r-Rahmân el-A'zamî. Kuveyt: Dâru'l-Hulefâ, ts.

Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâ'îl, *el-Câmi'u'l-müsnedü's-sahîhu'l-muhtasar*. Nşr. Muhammed Zuheyr en-Nâsır. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422.

Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm. *Halku ef'âli'l-ibâd*. Thk. Abdurrahman Amîre. Riyad: Dâru'l-Me'ârifî's-Su'udiyye, ts.

Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâîl. *et-Târîhu'l-kebîr*. Nşr. Heyet. Haydarâbâd: Dâiratu'l-Ma'ârifî'l-Osmâniyye, ts.

Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Leysî. *el-Beyân ve't-tebyîn*, Beyrut: Dâru ve Mektebetu'l-Hilâl, 1423/2002.

Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer el-Bağdâdî. *El-İlelü'l-vâride fi'l-ehâdîsi'n-Nebeviyy*. Nşr. Muhammed b. Sâlih ed-Debbâsî. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1432/2011.

Dihlevî, Ahmed b. Abdîrrahîm b. eş-Şehîd. *Huccetu'llâhi'l-bâliğa*. Thk. es-Seyyid Sâbîk. Beyrût: y.y., 1426/2005.

Ebû Abdullâh Muhammed b. İbrâhîm el-Yemenî, *el-Avâsım ve'l-kavâsım fî'z-zebb 'an sünneti Ebi'l-Kâsım*, (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1415/1994), 4/337.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *el-Merâsîl*. Thk. Abdullâh b. Musâ'id ez-Zehrânî. Ty. Dâru's-Sumey'î, 1408.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünenu Ebî Dâvûd*. Nşr. Adil Muhammed, Ammâr Abbâs. Kahire: Dâru't-Te'sîl, 1436/2015.

Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Alî el-Mevsilî. *el-Müsnedü Ebî Ya'lâ*. thk. Huseyn Selîm Esed. Dimaşk: Dâru'l-Me'mûn, 1404/1984.

Fesevî, Ebû Yûsuf Yâkûb b. Süfyân el-Fârisî. *el-Ma'rifet ve'l-târîh*. thk. Halîl el-Mansûr. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.

Firyâbî, Ebû Bekr Ca'fer b. Muhammed b. el-Hasen. *Kitâbü'l-Kader*. thk. Amr b. Abdulmun'im. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1421/2000.

Güngör, Haydar. "Dört Mezhep İmamının Kur'an-Sünnet Münasebetine Yaklaşımları". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUIFD)*. 8/2. (2021), 1018-1045.

Hâkim en-Nisâbü'rî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdullâh b. Muhammed ed-Dabbî en-Nisâbü'rî. *el-Müstedrek âle's-sahihayn*. thk. Mustafâ Abdulkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1411/1990.

Hallâl, Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed el-Bağdâdî, *Kitâbü's-sünne*, nşr. Dr. Atiyye ez-Zehrânî (Riyad: Dâru'r-Râye, 1989), 1/73.

Hanbel b. İshâk b. Hanbel eş-Şeybânî. *Zikrû mihneti'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Muhammed Nags. b.y.: y.y., 1993.

Harbî, İbrahim b. İshak el-Harbî. *Risale fî enne el-Kur'âne ğayri'l-mahlûk*. thk. Ali b. Abdulaziz. Riyad: Dâru'l-Asime, 1416/1995.

Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm b. el-Hattâb. *Me'âlimü's-Sünen*. Haleb: Matba'atu'l-İlmiyye, 1351/1932.

İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî. *el-Muntazam fî târihi'l-mülûk ve'l-ümem*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Mustafâ Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1412/1992.

İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî. *Menâkibü'l-İmâm Ahmed*. thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türkî. 1409.

İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr b. Ebî Şeybe Abdullâh b. el-Absî. *el-Musannef*. thk. Sa'id el-Lahhâm. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

İbn Ebû'd-Dünya, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed. *es-Samt ve âdâbü'l-lisân*. nşr. Fâdil b. Halef el-Hammâde. Riyad: Dâru Atlasi'l-Hadrâ, 1433/2012.

İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Alî. *el-İsâbe fî temyizi's-sahâbe*. nşr. Âdil Ahmed Abdulmevcûd - Alî Muhammed Mu'avvad. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415/1994.

İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Alî el-Askalânî. *el-Metâlibü'l-âliyye bi zevâ'idü'l-mesânidi's-semâniyye*. Suûdi Arabistan: Dâru'l-Âsime, Dâru'l-Ğayş, 1419/1998.

İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Alî el-Askalânî. *Fethu'l-bârî şerhu sahîh el-Buhârî*. thk. Muhibbuddîn el-Hatîb. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379/1959.

İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân el-Büstî. *es-Sahîh*. thk. Şuayb el-Arnaût Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1408/1988.

İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân el-Büstî. *es-Sikât*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419/1998.

İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer b. Kesîr ed-Dımeşkî. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullâh b. Abdî'l-Muhsin et-Türkî. Riyad: Dâru'l-Hicre, 1418/1997.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe. *Uyûnü'l-ahbâr*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim. *Te'vîlu muhtelifi'l-hadîs*. Riyad: Mektebu'l-İslâmî - Muessesetu'l-İşrâk, 1420/1999.

İbn Mâce, Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî. Beyrut: Dâru İhyâ'l-Kutubi'l-Arabiyye, ts.

İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-Arâb*. Beyrut: Dâru's-Sadr, 1s414/1993.

İbn Sa'd, Ebû'l-Huseyn İbn Ebî Ya'lâ Muhammed b. Muhammed. *Tabakâtü'l-Hanâbile*. thk. Muhammed Hâmid el-Fakî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.

İbnü'l-Vezîr, Ebû Abdullâh Muhammed b. İbrâhîm el-Yemenî, *el-Avâsım ve'l-kavâsım fî'z-zebb'an sünneti Ebi'l-Kâsım*. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1415/1994.

İsfahânî, Ahmed b. Abdullâh b. Ahmed. *Hilyetü'l-evliyâ' ve tabakâtü'l-asfiyâ*. Mısır: es-Sa'ade, 1394/1974.

İsmail b. Muhammed. *el-Hücce fî beyânî'l-mehacce ve şerhu akîdeti ehli's-sünne*. nşr. Muhammed b. Rabîa b. Hâdî Umeyr el-Medhalî. Riyad: Dâru'r-Râye, 1419/1999.

Kandemir, M. Yaşar. "Müsned". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Karataş, Mustafa. *Hadis Rivayet Tarihi*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2014.

Kaya, Ali. *İlk Dönem Hadis Tartışmaları*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2018.

Lâlekâî, Ebû'l-Kâsım Hibetullâh b. el-Hasan b. Mansûr et-Taberî. *Şerhu usûli itikâdi ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*. nşr. Ahmed b. Sa'd b. Hamdân el-Ğâmidî. Suudi Arabistan: Dâru Taybe, 423/2003.

Mâlik b. Enes, Ebû Abdullâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Medenî. *el-Muvatta' (Rivâyetu's-Şeybânî)*. nşr. Abdulvehhâb Abdullatîf. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1/325.

Merrûzî, Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed. *el-İntisâr li ashâbi'l-hadîs*. thk. Muhammed b. Huseyn b. Hasen el-Cizânî. Suudi Arabistan: Mektebetu Advâ'i'l-Menâr, 1417/1996.

Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şu'ayb el-Horasânî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Hasen Abdulmun'im. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1421/2001.

Semerkindî, Ebû'l-Leyş Nasr b. Muhammed. *Bahru'l-ulûm*. nşr. Mahmûd Mataracı. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1/377.

Sıddık, Muhammed. "Acurrî'nin eş-Şerî'a Adlı Eseri Çerçevesinde Hadis Ehlinin Kelam İlmini Temelendirmesi Üzerine". *Şarkiyat Dergisi* 15/2 (Aralık2023), 543-559.

Söylemez, M. Mahfuz. *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.

Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed eş-Şâmî. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdî b. Abdulmecîd es-Selefi. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, ts.

Tatar, Veli. *Sosyokültürel Bağlamda Hadis Tasnifi*. Ankara: TDV Yayınları, 2023.

Temîmî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdurrahmân. *el-Müsned*. nşr. Heyet. Kahire: Dâru't-Te'sîl, 1436/2015.

Öğmüş, Harun. "Halku'l-Kur'ân Tartışmalarının Vahyin Allah'tan İnsana İntikaliyle İlgili Telakkiler Üzerindeki Etkisi". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 28 (Mayıs 2009), 19-46.

Özaşar, Mehmet Emin. *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı - Mihne Olayı ve Haşevîyye Olgusu-*. Ankara: OTTO Yayınları, 2015.

Özpınar, Ömer. *Hadis Edebiyatının Oluşumu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005.

Vekî' b. el-Cerrâh er-Ruâsî. *Nushatu Vekî' ani'l-A'meş*. nşr. Abdurrahmân Abdulcebbâr el-Ferivâ'î. Kuveyt: Dâru's-Selefiyye, 1406/1986.

Yahyâ Maîn, Ebû Zekerıyyâ. *Târîhu İbn Maîn- Rivâyetu'd-Dürî*. thk. Ahmed Muhammed Nûru Seyf. Mekke: Merkezu'l-Bahşi'l-İlmî, 1399/1979.

Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Şiyeru a'lâmi'n-nübelâ*. nşr. Su'ayb el-Arnaût. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risale, 1405/1985.

Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Târîhu'l-İslâm ve vefâyâtü'l-meşâhîri'l-a'lâm*. thk. Umer Abdusselam et-Tedmiri. Beyrut: el-Mektebetü'd-Tevfikiyye, 1413/1993.

Mânevî Arınma İmkânı Olarak Tövbe ve Psikososyal Yansımaları: Hadisler Işığında Bir Analiz* **

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 14 Nisan 2025 Kabul Tarihi: 5 Eylül 2025

✉ **Hasan Hüseyin Güller**

Dr. / PhD.

Diyanet İşleri Başkanlığı / Directorate of Religious Affairs

<https://ror.org/007x4cq57>

<https://orcid.org/0009-0003-6157-629X>

hkguller@gmail.com

Öz

Bu makalede tövbe, İslâm düşüncesinde yalnızca bir pişmanlık ifadesi değil, aynı zamanda bireyin içsel dönüşümünü ve toplumsal bütünleşmesini sağlayan çok boyutlu bir mânevî ritüel olarak ele alınmaktadır. Çalışmada tövbenin psikolojik ve sosyal kazanımları hadisler ışığında arınma tövbesi, sakınma tövbesi, huzur tövbesi, arayış tövbesi ve olgunlaşma tövbesi olarak beş ana başlık altında incelenmiştir. Her bir kategori, bireyin günah sonrası yaşadığı duygusal süreçleri, içsel yüzleşmelerini ve mânevî gelişimini açıklamaya yönelik bir çerçeve sunmaktadır. Makalede, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) tövbeye dair söz ve uygulamaları ile kaynaklarda yer alan sahâbe tövbeleri temel alınarak, tövbenin bireysel vicdanı rahatlatan, sosyal bağları yeniden kuran ve dinî anlam arayışını besleyen yönü vurgulanmaktadır. Ayrıca tövbenin, bireyin geçmişle hesaplaşmasını, kendilik bilincini derinleştirmesini ve karakterini olgunlaştırarak yeni bir hayat perspektifi geliştirmesini mümkün kıldığı ileri sürülmektedir. Bu çerçevede tövbe, hem ruhsal bir arınma süreci hem de bireyin benliğini ve aidiyetini yeniden inşa etmesine katkı sağlayan psikososyal bir iyileşme aracı olarak değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Tövbe, Sahâbe, Mânevî Arınma, Psikososyal Analiz.

* Bu makale CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

** Bu araştırma makalesi, Hasan Hüseyin Güller tarafından Adana Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Prof. Dr. Muhammet Yılmaz danışmanlığında 2022 yılında tamamlanan *Hadislerde Pişmanlık ve Tövbe*, isimli doktora tezinden üretilmiştir.

Repentance as a Spiritual Purification as a Means of and Its Psychosocial Reflections: An Analysis in the Light of Hadiths* **

Research Article

Received: 14 April 2025 Accepted: 5 September 2025

Abstract

In this article, repentance (tawba) is approached in Islamic thought not merely as an expression of remorse, but as a multidimensional spiritual ritual that facilitates both inner transformation and social reintegration. The study examines the psychological and social benefits of repentance in the light of Hadith literature under five main categories: repentance of purification, repentance of avoidance, repentance of peace, repentance of seeking, and repentance of maturation. Each of these categories offers a framework for understanding the emotional processes, inner confrontations, and spiritual development experienced by individuals after committing a sin. The article emphasizes the dimensions of repentance that soothe the individual conscience, rebuild social bonds, and nurture the search for religious meaning, based on the sayings and practices of the Prophet Muhammad and the accounts of the Companions' repentance found in classical sources. Furthermore, it is argued that repentance enables individuals to come to terms with their past, deepen their self-awareness, and develop a new life perspective by fostering the maturation of their character. Within this framework, repentance is evaluated both as a process of spiritual purification and as a psychosocial healing mechanism that contributes to the reconstruction of the self and the reinforcement of one's sense of belonging.

Keywords: Hadith, Repentance, Companions, Spiritual Purification, Psychosocial Analysis.

* This article is published under the CC BY-NC 4.0 licence.

** This research article is derived from Hasan Hüseyin Güller's doctoral dissertation titled "Regret and Repentance in Hadiths," completed in 2022 under the supervision of Prof. Dr. Muhammet Yılmaz at the Institute of Social Sciences, Çukurova University, Adana.

Summary

The aim of this study is to understand the role of repentance (tawba), one of the spiritual purification rituals in Islam, in the psychosocial development and maturation of the individual. The research examines the effects of repentance at both individual and societal levels, focusing particularly on the accounts related to the repentance of the companions. In this process, the individual and social gains of repentance are examined under five main headings, and the contribution of each heading to the individual's spiritual maturation process is analyzed. In this context, repentance is discussed not merely as a means for the forgiveness of sins, but also as an inner journey and an instrument of spiritual growth.

The main research question of the article is how repentance, through its psychosocial effects, supports the spiritual development of the individual. Specifically, the article investigates the role of repentance in the process of "maturation," the distinction between post-sin regret and repentance, and the potential of repentance to enhance spiritual well-being. The following guiding questions are addressed in the study:

Is repentance merely an expression of regret or a ritual of spiritual purification, or is it a means of maturation?

What are the psychological and sociocultural dimensions of repentance?

What kind of roadmap Islamic understanding of repentance provide for individual spiritual development?

The study is based on qualitative research methods, particularly literature review and textual analysis. To examine the spiritual effects of repentance, Hadith and Tafsir sources were consulted. As a result, the study, which takes into account the psycho-social gains of repentance, was shaped around five main headings:

Repentance of Purification

Repentance of Avoidance

Repentance of Peace

Repentance of Seeking

Repentance of Maturation

Each category is supported with examples drawn from Hadith and Qur'anic verses, and its contribution to spiritual development is discussed. Moreover, the transformative influence of repentance on the individual's psychological and social structure, as well as its behavioral outcomes are analyzed.

The findings demonstrate that repentance is not simply an expression of regret, but rather a process of spiritual purification and personal development. The main results can be summarized as follows:

Role of Purification: Repentance allows the individual to recognize their spiritual weaknesses and overcome them. In this context, repentance provides spiritual cleansing by purifying a person from the sin of their bad deeds. Thus, the individual strengthens their spiritual bond with Allah and becomes at peace with society and its values.

- **Role of Avoidance:** Repentance of avoidance activates an individual's self-control mechanism, encouraging them to stay away from bad habits and harmful behaviors. This stage forms the foundation for a mentally and spiritually healthy life.

- **Repentance of Peace:** This is a process of achieving inner peace and tranquility. An individual who suffers from the bitter reproaches of their conscience due to a bad deed, becomes unhappy and restless. Through repentance, the individual is cleansed of their mistakes, gets rid of internal conflicts, and makes peace with both themselves and society.

- **Repentance of Seeking:** This stage reflects the individual's spiritual quest. The desire to turn to Allah and seek the truth intensifies, leading to significant progress toward spiritual maturity.

- **Repentance of Maturation:** This expresses the peak of spiritual and psychological development. In this process, the individual reaches spiritual maturity through continuous repentance and progresses toward becoming a "perfect human being."

The study further emphasizes that the Prophet's constant practice of repentance demonstrates that tawba can be done not only for the purpose of cleansing from sins, but also for the purpose of being in a constant state of spiritual depth and consciousness. His example of repentance serves as a model in the journey of spiritual maturation, showing that repentance encourages continuous self-reflection and sustains the believer's aspiration to become a better servant of Allah.

The study concludes that repentance plays a central role in individual maturation and psychosocial development. Repentance is not only a means of forgiveness for sins, but also a tool for an individual's spiritual maturation. It is emphasized that the Islamic understanding of repentance help foster not only moral but also intellectual and spiritual maturity. Repentance of maturation, in particular, provides the individual the opportunity to constantly question himself, learn from his mistakes, and turn towards Allah. Furthermore, repentance cultivates positive virtues such as patience and tolerance, thereby enabling individuals to establish healthier social relationships.

In conclusion, repentance constitutes one of the most significant spiritual means by which the individual attains maturity. The examples of repentance found in the Hadith corpus illustrate that this process requires constant awareness and an ongoing inner journey. Moreover, repentance has been observed to be more than just an individual act, as it also has the potential to generate restorative effects on a societal scale.

Giriş

Yaratılışı itibarıyla insan, hem iyilik hem de kötülük yapmaya meyilli bir varlıktır. Bu durum onun nefsini ve arzularını kontrol etmesini zorlaştırabilir; kötü arzularına, aşırı tutkularına ve ihtiraslarına boyun eğmesine sebep olabilir. Bu nedenle insanın günahlardan tamamen kaçınması ve hiç günah işlememesi mümkün değildir. Ancak İslâm dininde insanın hatalarını fark etmesi ve tövbe ederek doğru yola dönmesi, ona verilen önemli bir fırsattır.

Bireyin geçmişteki hatalarından pişmanlık duyarak Allah’a yönelmesini ifade eden tövbe, yalnızca dinî bir ritüel değil, bireyin ruhsal, psikolojik ve toplumsal düzeyde dönüşümünü kapsayan mânevî bir süreçtir. Bu süreçte bireyi tövbe etmeye motive eden en önemli faktör, Allah’a sığınma, yakınlaşma ve O’nunla arasındaki ruhsal bağı güçlendirme arzusudur. Tövbenin temel gayesi, işlenen günahın ortaya çıkardığı mânevî kirden arınarak huzura kavuşmak ve devam eden süreçte günah işlemekten sakınmaktır. Bununla birlikte birey, kendi varlığına dair anlam arayışı ya da nefsini olgunlaştırmak amacıyla da tövbeye yönelebilir. Tövbenin birey üzerindeki bu çok yönlü etkisi, yalnızca bireysel bir mesele olmayıp, aynı zamanda toplumsal ve mânevî boyutlarıyla da ele alınması gereken bir konudur.

Mevcut literatürde tövbe konusunda yapılan çalışmaların genellikle fikhî veya tasavvufî perspektiflerle sınırlı kaldığı, psikososyal etkilerinin sistematik bir şekilde incelenmediği görülmektedir. Bu araştırma, hadislerdeki tövbe örneklerinden yola çıkarak, tövbenin psikososyal yansımalarını disiplinler arası bir bakış açısıyla incelemeyi amaçlamaktadır. Böylece literatürdeki eksiklikleri gidermeyi ve tövbenin psikolojik ve sosyo-kültürel boyutlarını anlamaya yönelik katkılar sunmayı hedeflemektedir. Bu bağlamda çalışma, teorik ve pratik düzeyde psikolojik iyileşme ve toplumsal barış süreçlerine olan etkileri ele alarak literatüre yeni bir bakış açısı sunmayı amaçlamaktadır.

Nitel araştırma yöntemi kullanılarak yapılan bu çalışmada özellikle doküman analizi tekniği benimsenmiştir. Sahâbe tövbelerinden bahseden hadis metinleri incelenerek tövbenin mânevî arınma ritüeli olarak nasıl ele alındığı ve bunun psikososyal yansımaları analiz edilmiştir. Hadislerde geçen örnek olaylar betimsel ve tümdengelimci içerik analizi yöntemi kullanılarak dinî ve psikososyal perspektiften yorumlanmıştır.

1. Tövbenin Kavramsal Çerçevesi ve Mahiyeti

Arapça “tâbe” (تاب) fiilinden türeyen “tövbe” (توبة) kelimesi, sözlükte “geri dönmek, rücû etmek” anlamına gelir. Terim olarak insanlara nispet edildiğinde, “günah ve isyandan vazgeçip samimi bir şekilde Allah’a yönelmek” anlamını taşır ve genellikle “ilâ” (إلى) harf-i ceri ile kullanılır. Allah Teâlâ’ya izafe edildiğinde ise “alâ” (على) harf-i ceri ile ifade edilir ve bu kullanımda, “Allah’ın kuluna tövbe nasip etmesi, bu tövbeyi kabul ederek onu bağışlaması” anlamı öne çıkar.¹ Ayrıca Kur’ân-ı Kerîm’de “nevb” (نوب) kökünden türeyen “inâbe” (إنابة) kelimesi² ile “evb” (أوب) kökünden türeyen “evbe” (أوبا), “iyâb” (إياب) ve “meâb” (مآب) kelimeleri de tövbe anlamında kullanılmıştır.³ Tövbe kelimesi ve türevleri Kur’ân-ı Kerîm’de seksen yedi yerde zikredilmiş, bunlardan otuz dört tanesi Allah Teâlâ’ya, geriye kalan elli üç tanesi ise insanlara nispet edilmiştir.⁴

İslâm dininde oldukça geniş bir anlam yelpazesine sahip olan tövbe kavramı, en geniş anlamıyla şirk ve küfürden dönerek İslâm’a girmeyi ifade eder. Kur’ân-ı Kerîm’de müşriklerden⁵ ve münafıklardan⁶ bahseden ayetlerde tövbe kelimesi “iman etme” anlamında kullanılmıştır. Bu bağlamda tövbe kavramı, gayrimüslimler için “inkârdan dönerek iman etmek”; Müslümanlar için ise “işlediği günahı dönerek Allah’a yönelmek, iyi ve erdemli işler yapmak” anlamını taşımaktadır.

Tövbe kavramının şer’î anlamı ve mahiyetine dair yapılan tanımlarda, yaklaşımlara bağlı olarak dikkat çekici bir çeşitlilik göze çarpar. Bu durum, tövbenin amacı ve sonuçta sağladığı ruhsal ve sosyal kazanımların farklı şekillerde vurgulanmasından kaynaklanmaktadır. Bu farklı perspekte tıfların temelinde ise, tövbenin hem bireysel psikoloji üzerindeki dönüştürücü etkisi, hem de toplumsal ilişkilerde meydana getirdiği rehabilitasyon süreci yatmaktadır. Râgıb el-İsfahânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) *Müfredât*’ında tövbenin şer’î manasını, “Kötülüğünden dolayı günahı terk etmek, bu fiilin ortaya çıkardığı kötü sonuçlar sebebiyle yaptığına

¹ Ebü’l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1993), “tövbe”, 1/233; Ebü’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb İsfahânî, *Müfredâtü elfâzı’l-Kur’ân* (Dımeşk: Dâru’l-Kalem, 1430/2009), “tvb”, 169.

² İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, “nvb”, 1/775; İsfahânî, *Müfredâtü elfâzı’l-Kur’ân*, “nvb”, 827. İsfahânî “inâbe” kelimesini “tövbe ederek samimi davranışla Allah’a yönelmek” şeklinde açıklamıştır.

³ İsfahânî, *Müfredâtü elfâzı’l-Kur’ân*, “evb”, 97.

⁴ Muhammed Fuâd Abdülbâki, *el-Mu’cemü’l-müfrehres li elfâzı’l-Kur’ân* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1990), “tvb”, 156-158.

⁵ “Ama tövbe ederlerse ve namazlarını kılup zekâtlarını verirlerse, artık onlar sizin din kardeşlerinizdir.” et-Tevbe 9/11.

⁶ “... Eğer pişman olup tövbe ederlerse bu kendilerinin iyiliğine olur; yüz çevirirlerse Allah onları dünyada da ahirette de elem verici bir azaba uğratar; artık yeryüzünde onlara ne bir dost ne de bir yardımcı bulunur.” et-Tevbe 9/74.

pişman olmak, bir daha günaha dönmeyeceğine dair kesin karar vermek ve düzeltilebilecek olan davranışlarını dönüş yaparak düzeltmektir.” şeklinde tarif eder. Ona göre bu dört husus bir araya geldiğinde tövbenin şartları tamamlanmış olur.⁷

Gazzâlî (ö. 505/1111) tövbeyi, sırasıyla birbirini takip eden “ilim”, “hâl” ve “fiil” aşamalarının birleşimi olarak tanımlar. Ona göre ilimden maksat kişinin, işlediği günahların farkına varması ve bu günahların kul ile Allah’ın rahmeti arasına girip onları birbirinden ayıran bir perde oluşturduğunu bilmesidir. İnsan bunu kavrayınca, sevgili Mevlâ’sını kaybettiği için kalbinde bir elem ve acı duyar. İşte rabbini kaybedip O’ndan uzak kalmasına sebep olan bu kusurundan dolayı duyduğu acıya nedâmet (pişmanlık) denir. Bu acı ve pişmanlık, insanın kalbini tamamen kapladığında bir dönüşüm başlar ve bu durum ikinci aşamayı yani “hâl”i ortaya çıkarır. Hâl, şimdiki zamanda günahı hemen terk etmek ve gelecekte de kendisini sevgilisinden ayıran bu kötülüğü ebediyen yapmamaya azmetmektir. Bu azim ve gayretle birlikte üçüncü aşama olan “fiil” hasıl olur ki, bu da geçmişteki zararları iyilik ve kazâ yaparak telafi etmeye çalışmaktır. İşte bu üç unsurun hepsine birden tövbe denir.⁸ Bu tanımla geçmişte duyulan pişmanlığın tövbe için tek başına yeterli olmadığına dikkat çeken Gazzâlî, ilimle başlayan sürecin, fiille tamamlanması gerektiğine vurgu yapar.

İbn Teymiyye (ö. 728/1328) tövbeyi daha kelâmî ve pratik yaklaşımla “tövbeye sebep olan (kötü) şeyden dönmek, tövbe edilen (iyi) şeye yönelmek” (والتوبة رجوع عما تاب منه الى ما تاب اليه) şeklinde tanımlar. Ardından, “Meşru tövbe, emredilen şeyi yapmak ve yasaklanan şeyi terk etmek suretiyle Allah’a yönelmektir.” diyerek tövbenin ilahî emirler çerçevesindeki boyutunu açıklar. Tövbe kavramını vâcîp ve müstehap olmak üzere iki kategoriye ayıran İbn Teymiyye, vâcîp tövbeyi, “kişinin emredilenleri terk etmesi veya yasaklananları işlemesi sebebiyle yapılan tövbe”; müstehap tövbeyi ise “hoş ve güzel görülen fiillerin terk edilmesi veya mekruh fiillerin işlenmesi nedeniyle yapılan tövbe” olarak tanımlar. Sadece vâcîp tövbeyi yapanları orta yolu izleyen sâlih kişiler; her iki tövbeyi de yapanları ise mukarreb melekler gibi yüksek dereceli kimseler olarak tanımlar. Tövbeyi yalnızca kötü fiillerden dönmekle sınırlı görenleri cahil olmakla itham eden İbn Teymiyye, kulun emredilen güzel işleri terk etmesi nedeniyle yaptığı tövbenin, yasak fiilleri işlemesi nedeniyle yaptığı tövbeden daha önemli olduğunu vurgular.⁹

⁷ İsfahânî, *Müfredâtü elfâzı l-Kur’ân*, “tvb”, 169.

⁸ Hücetü’l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî Gazzâlî, *İhyâü ulûmi’-d-dîn*, çev. Ahmed Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınevi, 2002), 4/9.

⁹ Şeyhü’l-İslâm Takiyyüddin Ahmed İbn Teymiye, *et-Tevbe* (Kahire: Mektebetü’t-Türâsî’l-İslâmî, ts.), 13-15.

Tasavvuf ehlinin konuya yaklaşımları da oldukça dikkat çekicidir. Onlar tövbeyi sadece günahattan dönüş değil aynı zamanda kulun mânevî hayatını dönüştürüp geliştiren bir içsel arınma süreci olarak görürler. Sûfî geleneğin ilk temsilcilerinden Zünnûn el-Mısrî'nin (ö. 245/859), kendisine yöneltilen “Tövbe nedir?” sorusuna, “Avâmın tövbesi günahlardan; havâsın tövbesi ise gafletten olur.” şeklinde cevap verdiği nakledilir.¹⁰ Bu yaklaşım, tövbenin bireyin ruhsal durumuna göre farklı boyutlarda değerlendirilebileceğine işaret eder. Ona göre tövbe sahibinin sadece günahları terk etmesi yeterli olmaz; aynı zamanda Allah'a olan aşk ve yakınlık duygusunu artırmak için bir çaba sarf etmesi gerekir. Zünnûn, tövbenin özünde kalbin saflaşması ve insanın nefsini arındırarak Allah'a daha yakın bir hale gelmesi gerektiğini vurgular.

Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996) takvâ sahibi muttakilerin bütün güzel hallerinin temelinde dokuz makamın bulunduğunu ve bunlardan ilkinin, İslâm'a giren biri için olmazsa olmaz bir zorunluluk olan “tövbe” olduğunu bildirir.¹¹ Tövbe eden kimsenin geçmiş günahlarını hatırlaması ya da unutmaması konusundaki tartışmaya da değinen Mekkî, Sehl et-Tüsterî (ö. 283/896) tarafından yapılan “tövbe kulun günahını hatırlamasıdır (unutmamasıdır)” şeklindeki tarifi, henüz sülûkün başında olan müritlerle ilgili olduğunu, onların günahlarını hatırlamakla kalplerinden hiç ayrılmayan bir hüznün ve korku elde edeceklerini belirtir. Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) tarafından yapılan “tövbe kulun günahını unutmamasıdır” şeklindeki tarifi ise hakikat ehli ve âriflerle ilgili olduğunu belirten Mekkî, eğer günahları hatırlamak onlara karşı bir arzuyu besleyecekse hatırlamamak gerektiğini, çünkü bu hatırlayışın pişmanlık konusundaki niyeti yenilgiye uğratabileceğini ifade eder.¹²

Bir diğer mutasavvıf Hücvârî (ö. 465/1072) tövbe kavramını, insanın mânevî gelişim sürecine uygun olarak üç aşamada ele almış ve bunları “hatadan doğru olana”, “doğrudan daha doğru olana” ve “nefisten hakka” yönelme şeklinde açıklamıştır. Bu tasnifte ilk aşama, bireyin günahlarından pişmanlık duyarak doğruya yönelmesini ifade eder ve avâmın tövbesi olarak nitelendirilir. İkinci aşama, kişinin mevcut doğrularını yeterli görmeyerek daha yüksek bir mânevî düzeye ulaşma çabasını ifade eder ve himmet ehli olarak adlandırılan seçkinlerin, yani havâssın tövbesidir. Hz. Mûsâ'nın tövbelerini buna örnek gösteren Hücvârî, bu mertebede olanların sıradan günahlar nedeniyle tövbe etmelerinin düşünülmemeyeceğini, çünkü

¹⁰ Abdülkerîm b. Hevâzin Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye* (Kahire: Dârü'l-Meârif, ts.), 1/39.

¹¹ Ebû Tâlib Muhammed b. Ali b. Atıyye el-Mekkî el-Acemî Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb (Kalplerin Azığı)*, çev. Yakup Çiçek - Dilaver Selvi (İstanbul: (Semerkand) Sistem Matbaacılık, 2004), 2/183.

¹² Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, 2/195-198.

hedeflerinin daha derin bir mânevî saflık ve Allah’a yakınlık olduğunu belirtir. Üçüncü ve en üst düzey tövbe ise bireyin nefsi arzularından tamamen sıyrılarak yalnızca Allah’a yönelmesini ifade eder. Bu aşamayı Allah dostlarının tövbesi olarak tanımlayan Hücûrî, Hz. Peygamber’in (s.a.s.) tövbesini bu kategoride değerlendirir.¹³ Bu tasnif, bireyin tövbe yoluyla hatalarını fark edip düzeltmesinden, daha yüksek mânevî mertebelere ulaşmasına kadar uzanan bir tekâmül sürecini tanımlamaktadır. Tövbenin her seviyedeki insan için farklı bir anlam ve değer taşıdığını ortaya koyan bu anlayış, tasavvufî düşüncede tövbenin yalnızca bireyin günahlarından arınma çabası değil, aynı zamanda Allah’a yaklaşma yolunda bir mânevî ilerleme ve olgunlaşma aracı olarak değerlendirildiğini göstermektedir.

İslâm hukukçuları tövbeyi genel olarak içsel (batınî) ve hukuksal (hükmi) olmak üzere ikiye ayırmışlardır. Birincisi, kul hakkını ihlâl etmiş olmamak ve kendinden başkasına zararı dokunmamak şartıyla içki içmek, yalan söylemek, namaz ve oruç gibi bedenî ibadetleri terk veya ihmal etmek gibi günahlar için Allah ile kul arasında yapılan tövbedir. Bu çeşit günahlar için önce tövbe etmeli ardından da yerine getirilemeyen ibadetler kazâ edilmeli ya da bazı durumlarda fidye verilerek telafi yoluna gidilmelidir. İkincisi ise kul hakkının ihlâl edildiği, dolayısıyla hukukî sonuçları bulunan günahlara yapılan tövbedir. Bu kısma giren tövbede, ihlâl edilen hakkın ödenmesi, varsa zararın tazmin edilerek helallik istenmesi ve durumuna göre farklı müeyyidelerin yerine getirilmesi gerekir.¹⁴ Nitekim Hz. Peygamber (s.a.s.), “Kimin üzerinde din kardeşinin ırzı, namusu veya malıyla ilgili bir zulüm varsa altın ve gümüşün bulunmayacağı kıyamet günü gelmeden önce o kimseyle bugün helalleşsin. Aksi halde kendisinin sâlih amelleri varsa, yaptığı zulüm miktarınca sevaplarından alınır (hak sahibine verilir). Şayet iyilikleri yoksa zulmettiği kardeşinin günahlarından alınarak onun üzerine yükletilir.”¹⁵ buyurarak kul hakkının ihlâlî durumunda mutlaka helalleşmek gerektiğine işaret etmiştir.

Yapılan tanımlarda geçerli bir tövbede bulunması için gereken şartlardan üç tanesi öne çıkarılmış ve bunlar; “işlenen günahı pişmanlık duymak”, “o günahı terk etmek” ve “bir daha aynı günahı işlememeye

¹³ Ebû'l-Hasen Alî b. Osmân el-Kazvîni el-Hücûrî, *Keşfü'l-mahcûb* (Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li's-Sekâfe, 2007), 2/539-540.

¹⁴ Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr* (Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1999), 17/27-31.

¹⁵ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 16/337; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Haydarâbâd: Dârü Tavkî'n-Necât, 1422/2001), “Mezâlim”, 11, “Rikâk”, 48.

söz vermek” şeklinde belirlenmiştir.¹⁶ Râgıb el-İsfahânî ve Gazzâlî gibi âlimler buna dördüncü şart olarak, günah sebebiyle uğradığı zararları telafi etmeye çalışmak için ıslâh-ı hâl yaparak sâlih amel işlemek gerektiğini eklemişlerdir.¹⁷ Bu durumda tövbenin ilk şartı, Hz. Peygamber’in (s.a.s.) “Pişmanlık duymak tövbenin ta kendisidir.”¹⁸ hadisinde işaret edildiği üzere pişmanlık duymaktır. Günahın terk edilmesi ve Allah’ın affına mazhar olabilmek için yeniden işlenmemesi hususu¹⁹ ile dördüncü madde olarak zikredilen ıslâh-ı hâl²⁰ yaparak sâlih amel işlemek²¹ şartı da Kur’ân’da zikredilmiştir.

Bunlardan başka tövbenin kabul edilebilmesi için zikredilen iki şart daha vardır. Onlardan biri, tövbenin hâlis bir niyet ve samimi bir duygu ile yapılması; diğeri de ölüm anı gelmeden önce yapılmış olmasıdır. Hâlis niyet ve samimiyet, bütün ibadetlerde zaten bulunması gereken ortak bir özellik olup tövbeyle ilgili kısmı Kur’ân-ı Kerîm’de “tövbe-i nasûh” ifadesiyle karşılık bulmuştur.²² Arapça “Nsh” (نصح) kökünden gelen “nasûh” kelimesi, “nasihat ve öğüt veren” manasına geldiği gibi, “samimiyet ve hâlis niyetle yapılan şey” manasına da gelmektedir.²³ Zemahşerî (ö. 538/1144) ilgili âyetin tefsirinde her iki manaya da işaret etmiş, nasûh tövbenin, kieşinin nefesine nasihat edip öğüt veren bir tövbe olmasının yanında samimiyet ve içtenlikle yapılması gerektiğine işaret etmiştir.²⁴ Tövbenin ölüm anı gelmeden yapılması gerektiği hususu da Kur’ân-ı Kerîm’de, “Yoksa kötülükleri yapıp yapıp da içlerinden birine ölüm gelip çattığında ‘Ben şimdi tövbe ettim.’ diyenlerle, kâfir olarak ölenler için kabul edilecek tövbe

¹⁶ Bekir Topaloğlu, “Tövbe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/278-283.

¹⁷ İsfahânî, *Müfredâtü elfâzı l-Kur’ân*, “tvb”, 169; Gazzâlî, *İhyâü ulûmi d-dîn*, 4/9.

¹⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/37, 7/113; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Dâru İhyâi l-Kütübi l-Arabî, ts.), “zühd”, 30.

¹⁹ “Onlar çirkin bir şey yaptıkları veya kendilerine kötülük ettikleri zaman Allah’ı hatırlarlar da hemen günahlarının bağışlanmasını dilerler. Zaten günahları Allah’tan başka kim bağışlayabilir ki? Onlar, yaptıklarında bile ısrar etmezler.” Âl-i İmrân 3/135.

²⁰ “Kim bu haksız davranışından sonra tövbe eder ve halini düzeltirse bilsin ki Allah onun tövbesini kabul eder. Şüphe yok ki Allah çok bağışlayıcı, çok esirgeyicidir.” el-Mâide 5/39.

²¹ “Şu da bilinmeli ki, ben tövbe edip yürekten inanan ve sâlih amel işleyen, sonra da doğru yolda sebat eden kimselere karşı çok bağışlayıcıyım.” Tâhâ 20/82.

²² “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا...” “Ey iman edenler! İçtenlikle ve kararlılık içinde Allah’a tövbe edin...” et-Tahrîm 66/8.

²³ İsfahânî, *Müfredâtü elfâzı l-Kur’ân*, “nsh”, 808.

²⁴ Ebül-Kâsım Mahmud b. Amr b. Ahmed Zemahşerî, *el-Keşşâf* (Beyrut: Dâru l-Kütübi l-Arabî, 1407/1986), 4/569-570.

yoktur. Onlar için acı bir azap hazırlamışızdır.” şeklinde açıklanmış²⁵ ve hayatın son deminde yapılan tövbelerin kabul görmeyeceği bildirilmiştir. Ayrıca Hz. Peygamber’den (s.a.s.) nakledilen “Muhakkak ki Allah Teâlâ kulun tövbesini, can boğaza gelmeden öncesine kadar kabul eder.”²⁶ rivayeti de aynı hususa işaret etmektedir.

İslâm dinine göre tövbe etmek için işlenen günahların çokluğu veya azlığı önemli görülmemiş, kişinin günahı ne kadar çok olursa olsun yine de tövbe kapısının açık olduğu bildirilmiştir.²⁷ Bu noktada doksan dokuz kişiyi öldüren ve ardından pişmanlık duygusuyla arınma arayışına giren kişinin hikâye edildiği rivayet,²⁸ kul ile Allah arasında tövbeye engel bir durumun bulunmadığına ve bu fırsatın mutlaka kullanılması gerektiğine işaret etmektedir.

2. Tövbenin Psikososyal Yansımaları

İnsanın mânevî yolculuğunda arınma ve yenilenme arzusu, onun fıtratının ayrılmaz bir parçasıdır. Bu bağlamda tövbe, yalnızca günahlardan vazgeçmeyi değil, aynı zamanda ruhsal dirilişi ve psikososyal dönüşümü mümkün kılan bir ritüeli temsil eder. İslâm düşüncesinde tövbe, bireyin hem kendi iç dünyasıyla yüzleşmesini hem de Yüce Yaratıcı ve toplumla olan ilişkilerini yeniden düzenlemesini sağlayan dinamik bir süreçtir. Allah ile kul arasındaki mânevî bağı güçlendiren bu eylem, inanan bireyin sıklıkla başvurduğu ve ardından rahatlatma hissettiği bir ritüeldir.²⁹ Bu rahatlatmanın temelinde, tövbeden önce yaşanan günahkârlık, vicdan azabı ve içsel huzursuzluk gibi olumsuz duyguların; tövbe sayesinde yerini mânevî

²⁵ en-Nisâ 4/18.

²⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 24/256; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed Hâkim en-Nisâbûrî, *el-Müstedrek ale ş-Sahihayn*, thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1411/1990), 4/286. Bu rivayetin senedinde ismi geçen Abdurrahman b. el-Beylemânî, bazı muhaddisler tarafından cerh edilmiştir. Mizzî onun hakkında Ebû Hâtim’in “leyyin” dediğini, İbn Hibbân’ın es-Sikât isimli eserinde (5/91) zikrederek “sika” kabul ettiğini yazmıştır. (Bk. Ebü'l-Haccâc Cemâlüddin Yûsuf b. Abdurrahmân b. Yûsuf Mizzî, *Tehzibü'l-Kemâl fi esmâi'r-ricâl* [Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1400/1980], 17/8-10. Hâkim’in, rivayeti *el-Müstedrek*’inde zikretmiş olması, onu sahih olarak kabul ettiğine işaret etmektedir.

²⁷ “De ki (Allah şöyle buyuruyor): ‘Ey kendi aleyhlerine olarak günahta haddi aşan kullarım! Allah’ın rahmetinden ümit kesmeyin. Allah (dilerse) bütün günahları bağışlar; doğrusu O çok bağışlayıcı, çok merhametlidir.’” ez-Zümer 39/53.

²⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 17/245; Buhârî, “Ehâdisü'l-Enbiya”, 51; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Müsnedü ş-sahih*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1412/1991), “Tövbe”, 8; İbn Mâce, “Diyet” 2; Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî Nesâî, *Sünen (es-Sünenü ş-suğ-râ)*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Halep: Mektebetü'l-Matbûati'l-İslâmiyye, 1406/1986), “Cenâiz”, 9.

²⁹ Ali Rıza Aydın, “İnanma İhtiyacı ve Dinî Ritüellerin Psikolojik Değeri”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/2 (2009), 87-100.

arınmışlık ve içsel huzur gibi olumlu duygulara bırakmasıdır. Hadislerde yer alan tövbe sahneleri, bu eylemin yalnızca bir pişmanlık ifadesi değil; aynı zamanda derin psikolojik etkileri ve toplumsal yansımaları olan çok boyutlu bir dönüşüm süreci olduğunu ortaya koyar.

İnsanın gerçekleştirdiği her ibadet ve sâlih amel, belirli bir gaye doğrultusunda şekillenir. Birçok ibadetin esas amacı Allah'ın rızasını kazanmak olmakla beraber, bu ibadetlerin bireye kazandırdığı çeşitli ahlâkî ve ruhî faydalar da bulunmaktadır. Örneğin namaz ve oruç gibi ibadetler öncelikli olarak Allah'a kulluk bilincinin bir tezahürü olarak ifa edilir. Ancak bu ibadetler, aynı zamanda bireye kötülüklerden uzaklaşma³⁰ ve takvaya ulaşma³¹ gibi önemli kazanımlar da sağlar. Dolayısıyla ibadetler, hem Allah'ın rızasını kazanma hem de bu ibadetlerin sağladığı bireysel ve toplumsal faydalara ulaşma gayesiyle yerine getirilebilir.

Kulun özrünü ve pişmanlığını en içten şekilde ifade etme yolu olan tövbenin temel yapılış gayesi, kulun işlediği günah ve hatalardan pişmanlık duyarak samimi bir şekilde Allah'a yönelmesi ve O'nun rızasını kazanma arzusudur. Bu gaye, hem işlediği günahın mânevî kirinden arınarak ilahî affa mazhar olmayı hem de mânevî bir arınma sürecine girerek Allah'a yakınlaşmayı içerir. Bununla birlikte, diğer ibadetlerde olduğu gibi tövbe fiili de bireye çeşitli ahlâkî, ruhî ve psikososyal kazanımlar sağlamaktadır. Bu kazanımlar arasında günahlardan sakınma bilincinin gelişmesi, sağlıklı bir kimlik duygusunun oluşması, sosyalleşme, sorumluluk sahibi olma, dengeli ve huzurlu bir ruhî hayatın tesis edilmesi ve kişilik olgunlaşmasının sağlanması gibi etkiler zikredilebilir. Nitekim ülkemizde dinî eğitim alan bir grup öğrenci üzerinde yapılan alan araştırmasında namaz, oruç, dua ve tövbe gibi pratiklerin; kendini kabullenme, kendini ifade etme, sosyalleşme ve sorumluluk gibi kişilik değişkenleri arasında olumlu bir ilişkinin varlığı tespit edilmiştir.³²

Pişmanlık ve tövbe konusunda klasik ve modern kaynaklarda yer alan Hz. Peygamber'in söz ve uygulamaları ile sahâbe tecrübeleri incelendiğinde, tövbe fiilinin genellikle işlenen günahın mânevî kirinden arınma, kötülüklerden sakınma, iç huzura erişme, benlik arayışı ve ruhî olgunlaşma gibi amaçlar etrafında şekillendiği anlaşılmaktadır. Bu amaçların, tövbe etme ihtiyacı duyan bireyin dinî duyarlılık düzeyine, ahlâkî değerleri içselleştirme derecesine, işlediği fiilin mahiyetine, bu fiil sonrasında yaşadığı sosyo-psikolojik süreçlere ve tövbe sonrasında

³⁰ el-Ankebût 29/45.

³¹ el-Bakara 2/21, 183.

³² Akif Hayta, "ÜÜ İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin İbadet ve Ruh Sağlığı (Psiko-Sosyal Uyum) İlişkisi Üzerine Bir İnceleme", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2000), 487-506.

ulaşmayı hedeflediği mânevî kazanımlara göre farklılık arz edebildiği görülmektedir. Bununla birlikte, hadislerde yer alan örneklerde sahâbe tövbelerinin amaçlarını kesin çizgilerle birbirinden ayırmak çoğu zaman mümkün değildir. Bu çalışmada her bir kategoriye dair verilen örneklerde baskın amaç öne çıkarılmış olmakla birlikte, bir kategori kapsamında zikredilen örneğin diğer kategorilere ait unsurları tamamen içermediğini söylemek isabetli olmayacaktır. Nitekim arınma tövbesi bağlamında değerlendirilen bir örnek, aynı zamanda sakınma, huzur veya arayış boyutlarını da bünyesinde barındırabilmektedir. Dolayısıyla söz konusu boyutlar, pratikte çoğunlukla iç içe geçmiş hâlde olup, tövbeye yönelen bireyin yaşadığı mânevî dönüşüm sürecinde birbirini tamamlayan işlevsel unsurlar şeklinde ortaya çıkmaktadır.

2.1. Arınma Tövbesi

Tövbenin en derin ve temel boyutlarından biri olan “arınma tövbesi”, bireyin günahlarından arınma ve iç huzura kavuşma arzusunu merkeze alır. Bu durum, insanın yaratılıştan gelen “fitrat temizliği” idealine dönüş çabasını yansıtır. Ayrıca Kur’ân-ı Kerîm’de, “*Şüphesiz Allah tövbe edenleri ve temizlenenleri sever.*”³³ ayeti, tövbe ile arınma arasındaki bu sıkı bağa işaret eder.

Tövbe etme ihtiyacı hisseden bireylerin çoğu, bu amaçla tövbeye yönelir. Zira insan, işlediği kötü fiilin farkına varıp pişmanlık hissettiğinde, bu fiilin Allah ile arasındaki ruhsal ilişkiye zarar verdiğini anlar. Bu farkındalık, pişmanlık duygusunun ve tövbe etme isteğinin kaynağını oluşturur. Aynı zamanda o, inandığı ve kabul edip içselleştirdiği dinî ve ahlâkî değerlere aykırı hareket ederek günah işlediği için huzursuzluk ve iç çatışmalar yaşamaya başlar, kendini kınar. Bu duygular bireyde, pişmanlık hissiyle birlikte refleks tepkiler ortaya çıkarır ve günden günde arınma psikolojisini tetikler. Sonuçta birey yaşadığı olumsuz hislerden en kısa zamanda kurtulmak ve hatasını telafi etmek için bir çaba içine girer. Bu çaba, Resûlullah’ın (s.a.s.) “Nerede olursan ol Allah’tan kork, bir kötülükten sonra onu yok edecek bir iyilik yap...”³⁴ hadisinde de belirtildiği üzere, işlenen günahı iyi ve güzel davranışlarda bulunmak suretiyle yok etme ve onun kötü sonuçlarından kurtulma çabasıdır.

Bireyin işlediği günahı mânevî yönden temizleyip onu arındıracak en etkili ve tatmin edici yol ise, samimi bir şekilde tövbe etmektir. Tövbe, sadece nefsin kirlenmesini engellemekle kalmaz, aynı zamanda kalbin

³³ el-Bakara 2/222.

³⁴ Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevrâ b. Mûsâ b. Dahhâk Tirmizî, *es-Sünen* (Mısır: Mektebetü ve Matbaatü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1395/1975), “Birr”, 55; Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdurrahmân et-Temîmî Dârimî, *es-Sünen* (Suûdî Arabistan: Dârü’l-Muğnî li’n-Neşr ve’t-Tevzî’, 1412/2000), “Rikâk”, 74.

temizlenmesini ve arınmasını sağlar. Hz. Peygamber (s.a.s.) de işlenen günahın peşinden yapılacak tövbenin o günahı temizleyeceğini açıklamış, ardından tövbe gelmeyen günahın kalbi karartıp paslandıracağına şu sözlerle dikkat çekmiştir: “Kul, bir hata işlediği zaman kalbine siyah bir nokta vurulur. Şayet el çeker, mağfiret diler ve tövbe ederse kalbi cilalanır. Eğer tövbe etmezse siyah nokta artırılır ve neticede bütün kalbini istila eder. İşte Allah’ın, *“Hayır hayır! Doğrusu onların kazanmakta oldukları şey, kalplerini paslandırmıştır.”*³⁵ âyetinde zikrettiği pas budur.”³⁶ Bu rivayet, tövbenin sadece bir pişmanlık değil, aynı zamanda bir mânevî temizlik ve ruhsal iyileşme süreci olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

Tövbe eden birey, öncelikle işlediği kötü fiil sebebiyle ortaya çıkan günahkârlık duygusundan kurtularak temizlenmiş olduğu hissini yaşar. Çünkü o, *“Allah, kullarından tövbeyi kabul eden, kötülükleri bağışlayan ve yaptıklarınızı bilendir.”*³⁷ âyeti gereğince, Yüce Yaratıcı tarafından tövbesinin kabul edileceğine, günahının bağışlanacağına ve bu günahın mânevî kirlerinden arınacağına inanır. Ayrıca, *“Ancak tövbe edip inanarak erdemli işler yapanın durumu başkadır; Allah böylelerinin kötü hallerini iyiye çevirecektir. Allah çok bağışlayıcı, çok merhametlidir. Evet, kim tövbe edip erdemli davranırsa bu durumda gerektiği şekilde Allah’a yönelmiş olur.”*³⁸ âyetine göre, kötü davranışlarının iyiliklere dönüştürüleceği inancına sahip olur. Sonuçta birey, Hz. Peygamber’in (s.a.s.) kalp üzerinde oluşan bir pas ve kir olarak tarif ettiği günah kirini tövbe ile temizleyerek arınmış ve “Günahına tövbe eden, hiç günah işlememiş gibidir.”³⁹ hadisinin sırrına mazhar olmuştur.

Bu temel düşünceler, hadislerdeki pişmanlık ve tövbe sahnelerinde somut örneklerle karşımıza çıkar. Özellikle haddi gerektiren bir günah işleyip ardından itirafta bulunarak tövbeye yönelen Mâiz b. Mâlik ve Cüheyneli kadının yaşadıkları süreç bu durumun en güzel örnekleridir.

Eslem kabilesine mensup olan ve yetim olduğu için ashaptan Hezzâl el-Eslemî’nin himayesinde bulunan Mâiz b. Mâlik’in, evli olduğu halde⁴⁰ bir câriye ile zina ettiği, ardından pişmanlık yaşayarak Hz. Peygamber’e (s.a.s.) gidip itirafta bulunduğu nakledilmektedir. Büreyde b. el-Husayb’ın naklettiği rivayete göre Mâiz, Hz. Peygamber’in (s.a.s.) huzuruna gelerek kendisini temizlemesini istemiş, Allah Resûlü (s.a.s.), ilk üç müracaatında

³⁵ el-Mutaffifin 83/14.

³⁶ Tirmizî, “Tefsîru’l-Kur’ân”, 74; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî Beyhakî, *Şuabü’l-îmân* (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1423/2003), 9/373; İbn Mâce, “Zühd”, 29.

³⁷ eş-Şûrâ 42/25.

³⁸ el-Furkân 25/70-71.

³⁹ İbn Mâce, “Zühd”, 30.

⁴⁰ Muhammed b. Sa’d b. Menî’ ez-Zührî İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-kübrâ* (Kahire: Mektebetü’l-Hâncî, 1421/2001), 5/228-229.

ona evine dönerek istiğfar etmesini tavsiye etmişti. Dördüncü gelişinde ise Mâiz'e hangi konuda temizlenmek istediğini sormuş, o da "zinadan" cevabını vermişti. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.s.), önce onun sarhoş olup olmadığını kontrolünü sağlamış, ardından da onun cezalandırılmasını emretmişti. Bu olay akabinde halkın bir kısmı, Mâiz'in işlediği günahın kendisini helak ettiğini düşünürken, diğer kısmı ise Mâiz'in tövbesinden daha faziletli bir tövbenin olamayacağını düşünüyordu. Birkaç gün sonra Hz. Peygamber (s.a.s.), ashabından Mâiz için bağışlanma talebinde bulunmalarını istemiş, "Mâiz öyle bir tövbe etti ki, eğer bir ümmet arasında taksim edilseydi, onların hepsini kaplardı (yeter de artardı)."⁴¹ buyurmuştur.

Ahmed b. Hanbel ve Ebû Dâvûd'un naklettiği başka bir rivayette, Mâiz'in işlediği fiili ilk olarak himayesinde yaşadığı Hezzâl el-Eslemî'ye anlattığı, onun da kendisine bir çıkış yolu bulması ümidiyle Mâiz'i Hz. Peygamber'e (s.a.s.) gönderdiği ifade edilir. Bu sebeple de Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Hezzâl'e, "Ey Hezzâl! Allah'a yemin olsun ki onu elbisenle örtmen, yaptığın şeyden daha hayırlı olurdu." diyerek, yaşanan olayı gizli tutmasının, açığa çıkarmasından daha hayırlı olacağına işaret ettiği belirtilmiştir.⁴²

Benzer bir durum ashaptan İmrân b. Husayn ve Büreyde kanalıyla nakledilen olayda da görülür. Rivayetlerde ismi zikredilmeyen ancak Cüheyneli ya da Gâmidli olduğu bildirilen bir kadın aralıksız üç gün Hz. Peygamber'e (s.a.s.) gelmiş, zina ettiğini itiraf ederek kendisini bu günden temizlemesini istemiştir. İlk ikisinde Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından evine gönderilen kadın üçüncü gün, Mâiz b. Mâlik'in geri çevrildiği gibi kendisinin de geri çevrilmek istediğini anladığını ancak hamile olduğunu haber verir. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.s.), kadından ilk etapta çocuk doğuncaya kadar beklemesini, doğum yaptıktan sonra da çocuğunu süten kesinceye kadar emzirmesini ister. Kadın, çocuğunu süten kestiğinde onu elinde bir ekmek parçasıyla getirir ve bu durumu Hz. Peygamber'e (s.a.s.) bildirir. Bunun üzerine çocuğu himaye etmek üzere ashabından birine teslim eden Hz. Peygamber (s.a.s.), kadının cezalandırılmasını emretmiştir.⁴³ Olayın Büreyde'den rivayet edilen tarikiinde Hz. Peygamber'in kadının cenaze namazını kıldığı ve bu durum karşısında Hz. Ömer'in şaşkın bir tavırla "Ey Allah'ın Resûlü! Onu hem cezalandırdınız hem de onun için namaz mı kılıyorsunuz?" diye sorduğu, Hz. Peygamberin (s.a.s.) de "O öyle bir tövbe etti ki, eğer onu Medine halkından yetmiş kişiye paylaştırsan hepsine yeter. Sen, canını Allah için

⁴¹ Müslim, "Hudûd", 22, 23.

⁴² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 36/213-214; Süleymân b. el-Eş'as el-Ezdî es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *es-Sünen* (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, ts.), "Hudûd", 24.

⁴³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 33/37; Dârimî, "Hudûd", 17; Müslim, "Hudûd", 23; Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Hudûd", 25.

cömertçe ve korkusuzca veren birinin tövbesinden daha faziletli bir şey biliyor musun?”⁴⁴ şeklinde karşılık verdiği belirtilir.

Tövbenin toplumda nasıl bir bilinçle algılanması gerektiğine dair güçlü mesajlar içeren bu iki olay, tövbe aracılığıyla mânevî arınma isteğinin en yoğun şekilde yaşandığı örneklerdendir. İşledikleri günah sebebiyle Hz. Peygamber’e (s.a.s.) defalarca başvurarak, gerekirse canları pahasına temizlenme talebinde bulunmaları, yalnızca dünyevî bir cezadan kurtulma arzusunu değil, aynı zamanda derin bir içsel çatışma ve mânevî arınma ihtiyacını da yansıtmaktadır. Hz. Peygamber’in (s.a.s.) her iki vakada da ilk etapta bireyleri cezalandırmak yerine istiğfar etmeye yönlendirmesi, tövbenin bireysel ve içsel bir ibadet olarak da anlamlı olduğunu ortaya koymaktadır. Buna rağmen şahısların ısrarcı tavırları, yaşadıkları pişmanlığın boyutunu ve ruhsal arınma taleplerinin samimiyetini gözler önüne sermektedir. Hz. Peygamber’in (s.a.s.), tövbeleri kabul edilen bu kişilere yönelik övgü dolu sözleri ve onların tövbesine atfettiği değer, bireysel arınmanın ötesinde, tövbenin toplumsal bilinç düzeyinde de nasıl değerlendirilmesi gerektiğine dair önemli göstergeler sunmaktadır. Bu bağlamda, arınma tövbesi yalnızca kişisel bir vicdan muhasebesi değil; aynı zamanda toplumun ahlâkî dokusunu güçlendiren, bireysel sorumluluğu toplumsal değerlere bağlayan bir eylem biçimi olarak öne çıkmaktadır.

2.2. Sakınma Tövbesi

İnanan birey, iman ettiği değerlerle çelişen tutum ve davranışlardan bilinçli olarak uzak durmalıdır. Bu tavır, İslâm’da “takvâ” kavramıyla ifade edilir. Râgıb el-İsfahânî bu terimi, “İnsanın korktuğu şeylerden kendisini sakındırmasıdır.” şeklinde tarif etmiş, bunun da günah işlemekten sakınmak suretiyle gerçekleşeceğini belirtmiştir.⁴⁵ Kur’ân-ı Kerîm’de takvâ, genel manada günahların ve kötülüklerin terkedilerek iyi ve sevap olan davranışlara yönelmenin mânevî müeyyidesi olarak gösterilmiş,⁴⁶ bu kapsamda takvâ ile af,⁴⁷ akrabalık bağı,⁴⁸ adalet,⁴⁹ dürüstlük,⁵⁰ doğru

⁴⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 33/93, 33/136, 33/152; Dârimî, “Hudûd”, 17; Müslim, “Hudûd”, 24; Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 25; Tirmizî, “Hudûd”, 9; Nesâî, “Cenâiz”, 64. Metin Ahmed b. Hanbel’e aittir.

⁴⁵ İsfahânî, *Müfredâtü elfâzı'l-Kur'ân*, “vgy”, 881.

⁴⁶ Süleyman Uludağ, “Takvâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/484-486.

⁴⁷ el-Bakara 2/189.

⁴⁸ en-Nisâ 4/1.

⁴⁹ el-Mâide 5/8.

⁵⁰ el-Bakara 2/177; ez-Zümer 39/33.

sözlü olmak,⁵¹ şükür,⁵² merhamet⁵³ ve iyilik⁵⁴ gibi iyi ve güzel davranışlar arasındaki bağlantılara dikkat çekilmiştir. Bu açıdan takvâ, “günah ve isyandan en güzel şekilde geri dönmek ve Allah’a itaate yönelmek” şeklinde tarif edilen tövbe ile büyük benzerlik arz etmektedir. Nitekim Hucurât Sûresinin on ikinci âyetinde geçen “*Allah’a karşı gelmekten sakının, şüphesiz Allah tövbeyi çok kabul edendir, çok merhamet edendir.*” şeklindeki kullanım, takvâ ve tövbe kavramları arasındaki anlam ilişkisini ortaya koymaktadır. Diğer yandan Ahzâb Sûresinde geçen “*Ey iman edenler! Allah’a karşı gelmekten sakının ve doğru söz söyleyin ki Allah sizin işlerinizi düzeltsin ve günahlarınızı bağışlasın...*”⁵⁵ âyetinde ise takvâ, tıpkı tövbe fiilinde olduğu gibi günahların bağışlanmasına bir vesile olarak gösterilmiştir.

Hız. Peygamber (s.a.s.), insanın bu dünyadaki temel görevinin Allah’a kulluk etmek ve O’nun rızasını kazandıracak faydalı işlerde bulunmak olduğunu bildirmiş, bu doğrultuda ashabını ve ümmetini kötü fiillerden sakınmaları konusunda sık sık uyarmıştır. Onları öncelikle iman noktasında olgunlaştırmaya çalışan Hız. Peygamber (s.a.s.), “Bir kişinin kalbinde aynı anda iman ile küfür, doğruluk ile yalancılık, hainlik ile güvenilirlik bir arada bulunmaz.”⁵⁶ diyerek kötü fiillerin iman ile bağdaşmayacağını ve kişinin imanına zarar vereceğini vurgulamıştır. Kendisi de bu bilinci yaşayarak ümmetine örnek olmuş, kötü fiillerden sakınma noktasında dualar ederek Allah’tan yardım istemiştir.⁵⁷ Bulduğu her fırsatta Allah’ın rahmetine sığınan Hız. Peygamber (s.a.s.) bu tavrıyla, “*Her bir nefse ve onu düzenleyene, sonra da ona hem kötülüğü hem de ondan sakınmayı ilham edene yemin olsun.*”⁵⁸ âyetine işaret etmekte ve Allah Teâlâ’dan nefsin takvâ nasip etmesini, yani onu daima emirlerini yapmaya ve yasaklarından sakınmaya yöneltmesini istemektedir. O’nun duaları sadece nefsin takvâsını değil; kişiyi günaha sürükleyebilecek uzuvların işleyeceği kötü fiillerden korunmayı da kapsamaktadır.⁵⁹

⁵¹ el-Ahzâb 33/70.

⁵² Âl-i İmrân 3/123.

⁵³ el-En’âm 6/155; Yâsîn 36/45.

⁵⁴ el-Bakara 2/189.

⁵⁵ el-Ahzâb 33/70-71.

⁵⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 14/251.

⁵⁷ “Allah’ım! Nefsime takvâ nasip et ve onu her türlü gûnahtan temizle. Onu en iyi temizleyecek sensin. Ona yardım edip eğitecek sadece sensin...” Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 32/61; Müslim, “Zikir”, 73; Nesâî, “İstiâze”, 12; “Ey Allah’ım! Senin rahmetini umuyorum, beni göz açıp kapayıncaya kadar bile olsa nefsimle baş başa bırakma. Halimi tümüyle düzelt, senden başka ilah yoktur.” Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 34/75; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 110.

⁵⁸ eş-Şems 91/7-8.

⁵⁹ “Allah’ım! Kulağımın kötülüğünden, gözümün kötülüğünden, dilimin kötülüğünden, kalbimin kötülüğünden, avret yerimin kötülüğünden sana sığınırım.” Nesâî,

Sakınma genel olarak kişinin, Allah’a karşı gelmekten kendini koruması, kulluk görevinde sebat göstermesi ve sorumluluklarını yerine getirmesi şeklinde anlaşılmıştır. Bununla birlikte insan, kendisine korku veren şeylerden uzak durmak ve korunmak amacıyla dua, sâlih amel ve tövbe gibi farklı vesilelere başvurarak da sakınmada bulunabilir. Nitekim Allah Teâlâ, “*Ey iman edenler! Kendinizi ve ailenizi yakıtı insanlar ve taşlar olan ateşten koruyun...*”⁶⁰ buyurarak, inananlara hem kendi nefislerini hem de aile fertlerini cehennem ateşinden koruma sorumluluğu yüklemiştir. Hz. Peygamber (s.a.s.) de “Yarım hurmayla bile olsa kendinizi ateşten koruyun. Bunu bulamayan, güzel bir sözle (bunu yapsın).”⁶¹ buyurarak sadaka vermek ya da güzel söz söylemek gibi sâlih amellerle cehennemden sakınılabileceğini bildirmiştir. Kendisinden öğüt isteyen Süleym b. Câbir el-Hüceymî’ye verdiği şu tavsiyeler ise takvâ bilincinin gündelik hayattaki yansımalarına örnek teşkil eder: “Allah’a karşı gelmekten sakın. (Kuyudan) su çekmek isteyenin kabına kendi kovandan su boşaltman, ya da kardeşinle güler yüzle konuşman dâhil hiçbir iyiliği küçük görme. Elbiseni yere sarkıtıp sürümekten sakın. Çünkü bu kibirdendir ve Allah kibri sevmez. Eğer bir kimse sende bildiği bir kusurla seni ayıplarsa, sen onda bildiğin bir kusurla onu ayıplama. Bırak onu, yaptığının günahı ona sevabı sana olsun. Hiçbir şeye de sövme.”⁶²

Râgıb el-İsfahânî ve Gazzâlî’nin tanımları başta olmak üzere, birçok kaynakta geçerli bir tövbenin şartları arasında sayılan “bir daha günaha dönmeyeceğine dair kesin karar vermek ve bu konuda azim ile sebat göstermek” ilkesi, tövbenin aynı zamanda bir sakınma amacı taşıdığını ortaya koymaktadır. Buna göre birey, işlediği bir günahın mânevî kirinden arınmanın yanı sıra, aynı günaha yeniden düşmemek ve ondan uzak durmak amacıyla da tövbe edebilir. Asr-ı Saadet’te hırsızlık yapan Mahzûm kabilesinden bir kadın ile câriyesine tokat atan Muâviye b. Hakem’in yaşadıkları pişmanlık ve ardından gelen tövbeleri, bu duruma örnek olarak gösterilebilir.

Kaynaklarda ismi açıkça zikredilmeyen, ancak İbn Hacer’in *Fethu’l-Bârî* adlı eserinde Kureyş’in Mahzumoğulları koluna mensup ve sahâbeden Ebû Seleme’nin kardeşinin kızı olduğu bildirilen⁶³ Fâtıma bint Esved, Hz. Peygamber (s.a.s.) döneminde hırsızlık yapmıştı. Mekke’nin

“İstiâze”, 3.

⁶⁰ et-Tahrîm 66/6.

⁶¹ Buhârî, “Rikak”, 48.

⁶² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 34/234; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm Buhârî, *el-Edebü’l-müfred*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî (Kahire: el-Matbaatü’s-Selefiyye ve Mektebetühâ, 1409/1989), 403.

⁶³ Ebû’l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu’l-Bârî şerhu Sahihi’l-Buhârî* (Beyrut: Dârü’l-Marife, 1379/1959), 12/88.

fethi sırasında gerçekleştiği ifade edilen ve Hz. Âişe tarafından nakledilen olayda, mağdurlar kadını Hz. Peygamber’e (s.a.s.) getirerek şikâyetçi olmuştu. Kadının kabilesi, onun cezalandırılmasını engellemek amacıyla önce ashaptan Üsâme b. Zeyd’i aracı olarak göndermiş, ardından da 500 dinar fidye teklifinde bulunmuştur. Üsâme’nin şefaata talebine öfkelenildiği ve her iki teklifi de reddettiği bildirilen Hz. Peygamber (s.a.s.), kadına had cezasının uygulanmasını emretmiştir. Olayın Abdullah b. Amr kanalıyla nakledilen tarikiinde, kadının Hz. Peygamber’e (s.a.s.) kendisi için tövbe imkânı olup olmadığını sorduğu, onun da “Evet, bugün sen, işlediğin günah hususunda annenden doğduğun günkü gibisin.” şeklinde karşılık verdiği rivayet edilir.⁶⁴ Hz. Âişe (r.a.) daha sonra bu kadının içtenlikle tövbe ettiğini, evlendiğini, zaman zaman kendisine gelip ihtiyaçlarını iletildiğini ve bu taleplerin Allah Resûlü’ne (s.a.s.) ulaştırıldığını belirtmiştir.⁶⁵

Konuyla ilgili diğer örnek, ashaptan Muâviye b. Hakem es-Sülemî’nin yaşadığı olaydır. Kaynaklarda kendi ifadesiyle yer alan rivayete göre Muâviye’nin Uhud ve Cevvâniye bölgesinde bir câriyesi tarafından güdülen koyunlarından birini kurt kapar. Bu durumdan câriyesini sorumlu tutan Muâviye yaşadığı üzüntüyle ona bir tokat atar. Ardından Resûlullah’a gelip durumu anlattığında Hz. Peygamber (s.a.s.) bu davranışını doğru bulmaz. Yaptığına üzüldüğü pişmanlık yaşayan Muâviye, bu hatasını telafi etmek amacıyla câriyesini âzat etmek istediğini söyler. Câriyenin Müslüman olup olmadığını anlamak için onun getirilmesini isteyen Hz. Peygamber (s.a.s.), cariyein Müslüman olduğuna kanaat getirince “Onu âzat et. Çünkü o müminedir!” buyurur.⁶⁶

Yukarıdaki rivayetler incelendiğinde günah işleyen bireylerin hatalarının farkına vararak pişman oldukları ve bir daha aynı hataya düşmemek için bilinçli bir yönelim sergiledikleri görülmektedir. Hırsızlık yapan Fâtıma bint Esved, Hz. Peygamber’e (s.a.s.) tövbesinin kabul olup olmadığını sormuş, aldığı olumlu cevapla hayatını değiştirmiş, dürüst bir yaşam sürerek geçmişteki hatasından uzak durmuştur. Benzer şekilde, câriyesine tokat atan Muâviye b. Hakem es-Sülemî, Hz. Peygamber’in (s.a.s.) gösterdiği tepkiyle yaptığı hatayı kavramış ve bunu telafi etmek için câriyesini âzat etmeye karar vermiştir. Her iki durumda da bireyler, işledikleri günahın pişmanlığını yaşamış, onu telafi etme yoluna gitmiş ve aynı hataya tekrar düşmemek için kendilerini koruma altına alarak sakınma tövbesinin en güzel örneklerini sergilemişlerdir.

⁶⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 11/237; Ebü’l-Hasen Nûruddîn Ali b. Ebî Bekr b. Süleymân Heysemî, *Mecmeu’z-zevâid ve menbeu’l-fevâid* (Kahire: Mektebetü’l-Kudsî, 1414/1994), “Hudûd”, 43.

⁶⁵ Buhârî, “Meğâzî”, 55; Müslim, “Hudûd”, 9; Nesâî, “Kat’u’s-Sârik”, 6.

⁶⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 39/175, 176, 181, 182, 183, 184; Müslim, “Mesâcid”, 33; Ebû Dâvûd, “Tefrîu Ebvâbî’r-Rukû’ ve’s-Sücûd”, 22, “el-Eymân ve’n-Nüzûr”, 19.

2.3. Huzur Tövbesi

Tövbenin bir diğer amacı da insanın huzura kavuşma arzusudur. “Kişinin içinde duyumsadığı rahatlık duygusu, gönül rahatlığı, iç rahatlığı, baş dinçliği, dinginlik”⁶⁷ olarak tarif edilen huzur, tövbe eden insanlarda görülen önemli bir değişim ve kazanımdır. Tövbeden sonra ortaya çıkan bu huzur ve rahatlama hissi, bireyin kendisi, sosyal çevresi ve Yüce Yaratıcısı ile olan düşünce ve ilişkilerindeki olumlu değişim ve gelişimle yakından bağlantılıdır. Zira tövbe fiili, kişiyi günahın yol açtığı içe kapanma, kaygı, endişe, toplumdan uzaklaşma gibi kişiliği geriletici ve ruh sağlığını bozucu duygu ve davranışlardan kurtararak hayatın içine doğru olumlu olarak motive etmektedir.⁶⁸ Böylece birey, tövbe öncesinde var olan huzursuzluk ve günahkârlık duygusundan sıyrılarak huzura, günahlardan arınmış ve affedilmiş olma hissine ulaşır.

İnsanın, işlediği günah sebebiyle dünyevî veya uhrevî birtakım ceza ve müeyyidelerle muhatap olacağına farkına varması, onun vicdanını rahatsız eder; mutsuzluk ve huzursuzluk hissi verir. Bu müeyyidelerin başında Yüce Yaratıcı ile olan ilişkisinin bozulması ve cezalandırılma korkusu gibi dinî ve uhrevî müeyyideler gelir. Bununla birlikte birey, toplum nezdinde küçük düşme ve itibar kaybı gibi sosyal yaptırımlarla ya da kendi standartlarını çiğnemesi sebebiyle süper ego ya da üst benlik tarafından ortaya konulan vicdanî müeyyidelerle de karşı karşıya kalabilir. Bu tür müeyyidelere maruz kalan insan, “can sıkıntısı sebebiyle amaçsız hareketler sergileme, bedensel ve ruhsal yönden rahat olmama”⁶⁹ şeklinde tarif edilen huzursuzluk ve tedirginlik hissi yaşamaya başlar. İşlediği günahla korkuya kapılan, tedirgin olan ve pişmanlık duyan birey, kendini Allah’tan uzaklaşmış gördüğü için bu kopukluğu tövbe ve bağışlanma talebiyle onarmaya çalışır.⁷⁰

Bireyin, yaşadığı huzursuzluk hissinden kurtulmak amacıyla yöneldiği tövbe, onun ruhsal ve psikolojik olarak derin bir yenilenme yaşamasını sağlar. “O, kullarından tövbeyi kabul eden, kötülükleri bağışlayan ve yaptıklarınızı bilendir.”⁷¹ âyeti gereğince, Allah Teâlâ tarafından tövbesinin kabul edilip günahının bağışlandığına inanır. Huzursuzluk ve pişmanlıkla dolu bir iç dünyadan, affedilmiş olma ve günahın kirlerinden arınma hissiyle dolu bir huzur ve rahatlama sürecine geçer. Bu sayede o, kalbini kirleten günahı tövbe ile temizlenmiş, “Günahına tövbe eden, hiç günah

⁶⁷ Rasim Bakırcıoğlu, *Ansiklopedik Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü* (Ankara: Anı Yayınları, 2012), 624.

⁶⁸ Hayta, “UÜ İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin İbadet ve Ruh Sağlığı (Psiko-Sosyal Uyum) İlişkisi Üzerine Bir İnceleme”, 487-506.

⁶⁹ Bakırcıoğlu, *Ansiklopedik Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü*, 1239.

⁷⁰ Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 227.

⁷¹ eş-Şûrâ 42/25.

işlememiş gibidir.”⁷² hadisinin sırrına mazhar olmuştur. İçinde fırtınalar koparan iç çatışmalarının ardından tövbeyle ulaştığı bu ruhsal dinginlik, bireye varlık sebebini, hayatına anlam veren değerleri, belirlediği hedefleri ve idealleri yeniden hatırlatır; kendisiyle, rabbiyle ve sosyal çevresiyle olan ilişkilerini yeniden düzenlemesine imkân tanır.

Tövbeden önce, Allah’a layık bir kul olamama, O’nun sevgisinden ve rahmetinden mahrum kalma, O’ndan utanma ve ebedi olan ahiret hayatında O’nun tarafından cezalandırılma gibi birçok his ve korku sebebiyle huzursuz olan birey, tövbeyle birlikte bu his ve korkularından sıyrılmaya, Allah ile arasındaki bağı güçlendirmeye başlar. Allah’ın affına olan güven, sadece korku ve pişmanlıkla değil, aynı zamanda bir rahatlama ve kurtuluş duygusuyla da pekişebilir. İnsanın, işlediği günahların yarattığı bu içsel gerginliği hissederek Allah’a yönelmesi, yaşadığı huzursuzluk hissinden kurtulmak istemesinin doğal bir yansımasıdır. Günahın sonra kalbinde ve zihninde oluşan cezalandırıcı Allah tasavvuru, tövbeyle birlikte yerini bağışlayıcı ve affedici Allah tasavvuruna bırakır. O’na karşı hissettiği korku, azabına duçar olma korkusundan evrilip rahmetinden mahrum kalma korkusuna dönüşür. Yüce Yaraticıya duyduğu saygıyla birlikte gelişen bu his onda, ilahî affa mazhar olma ümidini yeniden canlandırır.⁷³

Huzur, burada yalnızca psikolojik bir durum değil; aynı zamanda bireyin varoluşsal bir yolculuk yaptığı, içindeki boşlukları ve kaygıları Allah’a teslim ederek çözüm aradığı bir süreçtir. Günahkâr bir birey, tövbe ederek içsel huzuruna kavuştuğunda yalnızca ruhsal bir rahatlama yaşamakla kalmaz; aynı zamanda benlik algısında da büyük bir değişim yaşar. Bu değişim, onun yalnızca bireysel benliğiyle ilgili değil, aynı zamanda toplumsal ilişkileriyle de doğrudan bağlantılıdır. Tövbe eden kişi, önce kendini affeder ve içsel bir barışa kavuşur; sonra sosyal çevresine de yansıyan bir dinginlik ve pozitif etki yaratır. Bu, onu daha huzurlu, daha hoşgörülü ve daha sorumlu bir birey haline getirir. Tövbe sayesinde sosyo-psikolojik baskı ve uygulamalardan, iç dünyasında yaşadığı huzursuzluk hissinden kurtulan birey, içinde yaşadığı toplumla ve toplumun değer yargılarıyla yeniden bütünleşme imkânı bulur.⁷⁴

Hız. Peygamber’in (s.a.s.) yakın bir zamanda cihada çıkılacağı duyurusuyla savaşa katılmak için hazırlık yapan ancak rahatlığa düşkün olması sebebiyle nefesine mağlup olup orduya katılmayan Ka’b b. Mâlik’in yaşadığı huzursuzluk ve ardından gelen tövbesi bu durumun güzel bir örneğidir. Ailenin tek evladı olan ve iyi bir eğitim alan Ka’b,

⁷² İbn Mâce, “Zühd”, 30.

⁷³ Asım Yapıcı, *İslâm’da Tövbe ve Dinî Yaşayıştaki Rolü* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1997), 324.

⁷⁴ Yapıcı, *İslâm’da Tövbe ve Dinî Yaşayıştaki Rolü*, 324.

Hiz. Peygamber'in (s.a.s.) Medine'ye hicretinden önce Müslüman olmuş ve ikinci Akabe biatına katılanlar arasında yer almıştır. Hassân b. Sâbit ve Abdullah b. Revâha'yla birlikte Hiz. Peygamber'in (s.a.s.) meşhur üç şairinden birisidir. Ancak onun sahâbe arasında şöhrele kavuşmasına sebep olan asıl husus, Tebük Gazvesi'ne katılmayışı ve sonrasında cereyan eden olaylar olmuştur.

Kaynaklarda Ka'b b. Mâlik'in savaşa katılmayışını, hissettiği pişmanlığı ve tövbe sürecini kendi diliyle ve etkili bir üslupla anlatan rivayete göre Ka'b, Tebük seferi ilan edildiğinde sağlıklı ve maddi imkânı da oldukça yerindeydi. Savaşa katılmayı çok istediği için özel bir binek bile satın almıştı. Ancak rahatına düşkünlüğü sebebiyle nefesine mağlup olan Ka'b, meyvelerin olgunlaştığı, gölgelerin arandığı sıcak bir mevsime denk gelen Tebük seferine çıkmamış, bu zor şartlarda Müslümanları yalnız bırakmıştı. Bu ihmalkâr davranışı sebebiyle hata yaptığını anlayan Ka'b pişman olmuş, bir ara onlara katılmak için yola çıkmaya niyetlenmiş ancak bunu da başaramamıştı. Kendisi gibi savaşa katılamayan diğer kimseler gazve dönüşünde Hiz. Peygamber'in (s.a.s.) yanına giderek mazeretlerini beyan ettikleri halde o, yalan söyleyerek ikinci bir hata işlemek için hiçbir mazeret beyan etmemiş, sadece özür dileyerek Hiz. Peygamber'den (s.a.s.) kendisi için Allah'tan af dilemesini istemişti. Hiz. Peygamber'in (s.a.s.), hakkında bir hüküm verilene kadar beklemesini istemesiyle birlikte Ka'b için elli gün devam edecek zorlu bir süreç başlamış oldu.

Bu süreçte Hiz. Peygamber ve ashabının boykotuna maruz kalan, eşine yaklaşması dahi yasaklanan Ka'b, vicdanının acı sitemleriyle yaşadığı huzursuzluktan kurtulabilmek için tövbeye yönelmiş, hissettiği üzüntü ve pişmanlık sebebiyle geçirdiği zor günleri "geniş yeryüzü bana dar gelmişti" sözleriyle ifade etmiştir. Nihayet ellinci günün sabahında, diğer iki kişiyle birlikte tövbelerinin kabul edildiğini haber veren ayet⁷⁵ nazil olmuş, Hiz. Peygamber'in (s.a.s.) gönderdiği bir sahâbî "Allah Teâlâ'nın seni bağışlaması kutlu olsun." müjdesiyle onu tebrik etmiştir.⁷⁶

Yaşanan bu olayda Ka'b'ın yaşadığı pişmanlık, yalnızca yaptığı hatadan değil, bu hatanın onun ruh dünyasında oluşturduğu derin huzursuzluktan kaynaklanmaktadır. Onun tövbesi, içsel bir muhasebe ve samimi bir dönüşüm sürecidir. Başlangıçta rahat bir ortamda kalan Ka'b vicdanının baskısıyla pişman olmuş, suçluluk duygusu her geçen gün daha da artmıştır. Hiz. Peygamber (s.a.s.) ve ashabının ondan yüz çevirmesi, içinde

⁷⁵ "Allah geriye bırakılan (savaşa katılmayan) üç kişinin de tövbesini kabul etti. Sonunda, bütün genişliğine rağmen yeryüzü onlara dar gelmeye başlamış, vicdanları kendilerini sıkıştırmış ve Allah'a karşı O'ndan başka sığınılacak kimse olmadığını anlamışlardı. Bunun üzerine O da eski durumlarına dönmeleri için onlara tövbe nasip etti. Şüphesiz Allah, tövbeleri kabul edendir; merhametlidir." et-Tevbe 9/119.

⁷⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 25/66-76; Buhârî, "Megâzî", 79; Müslim, "Tövbe", 53.

bulunduğu sıkıntıyı daha da derinleştirmiştir. Günahın yükü altında ezilen Ka'b, yaşadığı içsel sıkıntıyı, "geniş yeryüzü bana dar gelmişti" ifadesiyle sözlerine yansıtmiş, bu sayede tövbesinin psikolojik boyutunu açıklamıştır.

Tövbe, bireyin sadece Allah ile ilişkisini değil, aynı zamanda toplumla olan bağlarını ve bireysel sorumluluklarını da yeniden inşa ettiği çok boyutlu bir dönüşüm sürecidir. Ka'b b. Mâlik'in yaşadığı pişmanlık ve tövbe tecrübesi, onun içsel huzura kavuşmasının yanı sıra, toplumsal aidiyetini yeniden kazanmasına da imkân tanımıştır. Hz. Peygamber (s.a.s.) ve ashabının, Ka'b'ı bağışlayarak onu yeniden kabul etmesi, tövbenin toplumsal düzeyde de bir iyileşme ve bütünleşme vesilesi olduğunu göstermektedir.

2.4. Arayış Tövbesi

İnsanoğlu, hayatı boyunca sürekli bir tekâmül ve olgunlaşma süreci içindedir. Hayatta olduğu süre boyunca kendisini, sosyal statüsünü, maddî ve mânevî gücünü geliştirme ve artırma gayreti gösterir. Bu çaba, hem bireyin kişisel gelişimini destekler hem de çevresine katkıda bulunma arzusunu besler. İnsan, yanlış bir fiil işlediğinde ya da kendisini mutsuz eden bir durumla karşılaştığında, bu hatayı telafi etme ve durumunu düzeltme arayışına girer. Bu içsel çaba, fıtratının bir gereğidir. Fakat bu arayış sadece olumsuz durumlarla değil, halihazırda iyi bir durumda olsa bile, daha iyiye ulaşma arzusuyla da ortaya çıkabilir. Bu yöneliş, kimi zaman güçlü ve etkin bir şekilde ortaya çıkar. Kimi zaman ise daha zayıf ve durağan bir seyir izler. Bu durum kişinin inanç seviyesi, arzu ve idealleri, hayata ve kendine yüklediği anlam, sosyal çevre ve hayat tarzı gibi pek çok şeyin etkisiyle farklılık gösterebilir.

Her insan bu dünyada varoluşunun nedenini, hayatına anlam veren değerleri ve idealleri zaman zaman sorgular. Bu sorgulama, bireyin kendisini tanıma ve varlığını anlamlandırma sürecidir. Kendi değerlerini ve amacını fark eden kişi anlamlı bir hayat sürerken; bunu başaramayan birey, hayatı ve kendisini anlamsız bulabilir. Kendini tanıma ve anlamlandırma çabasında, geçmişini ve geleceğini sorgular, nefsinin muhasebe etmeye başlar. Bu muhasebe sonucunda birey, sergilediği davranışların varlık amacına, hayatına verdiği anlamlara ve belirlediği ideallere ters düştüğünü fark eder, huzursuzluk ve pişmanlık yaşamaya başlar. Bu noktada birey, Allah ile arasındaki duygusal bağda zayıflama, utanma, pişmanlık ve çaresizlik gibi hisler yanında sosyal ilişkilerinde gerilim yaşamaya başlar. Bu gelişmelerin bireyde genellikle yapıcı ve olumlu etkiler ortaya çıkarması beklenir. Çünkü kişi, kendi hatalarını ve kusurlarını kabul ettikçe, hayatını yeniden yapılandırma gerektiğini içsel olarak kabul etmiş olur.

İşte bu noktada birey, hatadan duyduğu pişmanlıktan kurtulmak ve vicdanının rahatlamasını sağlamak için bir arayış süreci başlatır. Bu arayış

yalnızca bireyin Allah ile olan bağını onarma çabası değil, aynı zamanda daha iyi bir kul olma ve ruhsal bütünlüğünü yeniden inşa etme iradesidir. İnanan birey, sınırlı ve fani olduğunu bilerek, ebedi ve mutlak gücün sahibi olan Allah’a sığınma gerekliliği duyar, rabbiyle arasındaki iletişim kopukluğunu tövbe, istiğfar ve bağışlanma talepleriyle onarmaya çalışır.⁷⁷

Arayış tövbesine örneklik bakımından en dikkat çekici rivayetlerden biri, doksan dokuz kişiyi öldüren adamın hikâyesidir.⁷⁸ Geçmişindeki ağır günahlar ve suçlar karşısında ilahî rahmete ulaşma ümidiyle çözüm yolları arayan ve bu arayışını kararlılıkla sürdüren bireyin anlatıldığı bu rivayet, tövbe sürecinin içsel dönüşüm ve ruhsal sorgulama boyutunu yansıtan güçlü bir örnektir. Ancak bu çalışmada esas olarak sahâbilerin hayatlarında gözlemlenen tövbe tecrübeleri ele alındığından, söz konusu rivayet ayrıntılı biçimde incelenmeyecek; yalnızca arayış tövbesine dair çarpıcı bir vaka olarak kısaca zikredilmekle yetinilecektir. Nitekim, kaynaklarda arkadaşına söylediği incitici söz dolayısıyla derin bir pişmanlık hisseden Hz. Ebû Bekir ile bir kadına rahatsızlık verdiği için bağışlanma arayışına yönelen sahâbînin tutumları da arayış temelli tövbe örnekleri arasında zikredilebilir.

Hem Câhiliye döneminde hem de asr-ı saâdetde Hz. Peygamber’in (s.a.s.) en yakın arkadaşı olan Hz. Ebû Bekir, ashaptan Rebîa b. Ka’b el-Eslemî ile küçük bir tartışma yaşar. Rivayete göre olay, Hz. Peygamber’in (s.a.s.) Rebîa ve Hz. Ebû Bekir’e birbirine komşu olan birer arazi vermesiyle başlar. Günlerden bir gün Hz. Ebû Bekir ve Rebîa, bir hurma salkımı yüzünden ihtilâf yaşar, her ikisi de salkımın kendi arazisinde olduğunu iddia edince tartışma sözlü münakaşaya dönüşür. Bu esnada Hz. Ebû Bekir, duygularına mağlup olup Rebîa’ya incitici bir söz söyler. Ancak yaptığı bu davranışla hata ettiğini anlayan Hz. Ebû Bekir, kısas yaparak ödeşmek için Rebîa’dan aynı sözü kendisine söylemesini ister. Rebîa bu teklifi kabul etmeyince birlikte Hz. Peygamber’in (s.a.s.) huzuruna varırlar. Önce Hz. Ebû Bekir’i ardından da Rebîa’yı dinleyen Hz. Peygamber (s.a.s.), Rebîa’nın misilleme yapmamakla doğru davrandığını söyler ve Rebîa’dan Hz. Ebû Bekir için bağışlanma talebinde bulunmasını ister. Rebîa, “Ey Ebû Bekir! Allah seni bağışlasın.” diye dua eder. Bu sözler karşısında derin bir mahcubiyet hisseden Hz. Ebû Bekir ağlayarak huzurdan ayrılır.⁷⁹

⁷⁷ Hökelekli, *Din Psikolojisi*, 227.

⁷⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 17/245; Buhârî, “Ehâdisü’l-Enbiya”, 51; Müslim, “Tövbe”, 8; İbn Mâce, “Diyet”, 2; Nesâî, “Cenâiz”, 9.

⁷⁹ Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd Tayâlisî, *el-Müsned* (Mısır: Dâru Hicr, 1419/1999), 2/494; Ebû’l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb eş-Şâmî Taberânî, *el-Mu‘cemü’l-kebîr* (Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, ts.), 5/58.

Konuyla ilgili diğer örnek, Hûd Sûresi 114. âyetin nüzul sebebi olarak zikredilen olaydır. Rivayete göre kocası yanında bulunmayan bir kadın hurma satın almak üzere sahâbî Ebû'l-Yeser Ka'b b. Amr'ın yanına gelir. Adam, evinde daha kaliteli hurmaların bulunduğunu söyleyerek kadını içeri davet eder ancak bu esnada ona uygun olmayan bir şekilde yaklaşarak rahatsız eder. Kadının “Yazıklar olsun sana! Ben kocası yanında bulunmayan evli bir kadıyım.” tepkisi üzerine kadını bırakan adam, yaptığı davranışın yanlışlığını anlar. Yaşadığı pişmanlıkla bir çözüm yolu arayışına giren adam önce Hz. Ebû Bekir’e ardından da Hz. Ömer’e giderek durumu anlatır. Her iki sahâbî de ona günahını gizlemesini ve Allah’a tövbe etmesini tavsiye ettiği halde o bununla yetinmeyerek Hz. Peygamber’e müracaat eder. Hz. Peygamber (s.a.s.), “Allah yolunda savaşan bir gazinin ailesine bu şekilde mi davrandın?” diyerek adama çıkışır. O zamana kadar Müslüman olmamayı temenni eden, hatta kendisinin cehennem ehlinde olduğu düşüncesine kapılan adamın pişmanlığı daha da artar. Adam huzurdan ayrılmadan, “*Gündüzün iki tarafında ve gecenin gündüze yakın vakitlerinde namaz kıl. Çünkü iyilikler kötülükleri giderir. Bu, öğüt alanlar için bir öğüttür.*”⁸⁰ mealindeki âyet nazil olur. Bunun üzerine “Ey Allah’ın Resûlü! Bu bana özel bir hüküm müdür?” diye soran adama Hz. Peygamber (s.a.s.), “Ümmetimden onunla amel eden herkes içindir.” buyurur.⁸¹

Her iki rivayet de bireyin bir hata sonrası yaşadığı derin vicdanî sarsıntının, onu mânevî bir çözüm ve ilahî rahmet arayışına yönelttiği “arayış tövbesi”nin tipik örneklerindendir. Hz. Ebû Bekir’in, istemeden de olsa incittiği Rebîa’dan helallik istemesi, ardından Hz. Peygamber’in (s.a.s.) hakemliğine başvurması, onun iç huzurunu yeniden kazanmak için arayışa yöneldiğini gösterir. Aynı şekilde, evli bir kadına karşı uygunsuz bir yaklaşımda bulunan sahâbî de yaşadığı derin pişmanlıkla çözüm arayışına girerek önce Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer’e danışmış, nihayetinde Hz. Peygamber’in (s.a.s.) huzuruna çıkarak affedilmenin yollarını aramıştır. Sonuç olarak, hem Hz. Ebû Bekir’in hem de Ka'b b. Amr'ın yaşadığı süreçler, pişmanlık duygusunun bireyi pasif bir suçlulukla sınırlandırmadığını; aksine onu aktif bir arayışa ve içsel dönüşüme yönelttiğini göstermektedir. Bu örneklerde görüldüğü üzere birey, yaptığı hatanın farkına vardığında sadece vicdanî bir sarsıntı yaşamaz, aynı zamanda bu durumu onarma ve ruhsal dengeyi yeniden kurma arayışına girer. Böylece tövbe, yalnızca geçmiş silme gayreti değil; aynı zamanda geleceği yeniden inşa etme iradesidir.

⁸⁰ Hûd 11/114.

⁸¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/83, 250, 6/165, 7/171; Buhârî, “Tefsîru'l-Kur’ân, Hûd Sûresi”, 6; Müslim, “Tevbe”, 39; Tirmizî, “Tefsîr”, 12.

2.5. Olgunlaşma Tövbesi

Kur'an'da geçtiği şekliyle Allah Teâlâ'nın insanoğlunu "ahsen-i takvim"⁸² üzere yaratmış olması, insanın fiziksel ve ruhsal açıdan en mükemmel, en güzel ve en seçkin şekilde yaratıldığını ifade eder.⁸³ Ancak bu durum onun başlangıçtan yani doğumundan itibaren tam bir olgunluğa ulaştığı anlamına gelmez. "*Allah sizden (yükümlülükleri) hafifletmek istiyor, çünkü insan zayıf yaratılmıştır.*"⁸⁴ ve "*Şüphesiz insan çok hırslı ve sabırsız olarak yaratılmıştır...*"⁸⁵ mealindeki âyetler, insanoğlunun aynı zamanda zayıf ve olumsuz yanlarının olduğuna dikkat çekmektedir. İnsanın zayıf yaratılmasından maksat, kulluk imtihanını kazanabilecek güç ve donanımdan mahrum olması değil, imtihan gereği -iradesi ve gücü yanında- bazı zaafının bulunmasıdır.⁸⁶ Ancak insanda bulunan bu zayıf ve olumsuz yanlar düzeltilemez değildir. İlgili ayetlerin devamında bu zaafının ibadet ve sâlih ameller aracılığıyla aşılabileceği ifade edilmiştir.⁸⁷

İnsanoğlu, dünya hayatı boyunca biyolojik, bilişsel ve sosyo-duygusal alanlarda değişim, gelişim ve tekâmül sürecine tabidir. Biyolojik gelişim sürecinde; anne ve babadan kalıtsal yolla aktarılan genler, beyin gelişimi, motor becerilerdeki değişiklikler, ergenlik dönemindeki hormonal dönüşümler gibi faktörler belirleyici rol oynar. Bilişsel süreçler, bireyin düşünce yapısında, dil becerilerinde ve zekâsında meydana gelen değişimleri kapsarken; sosyo-duygusal süreçler, bireyin duygularındaki ve kişilik özelliklerindeki gelişmeler ile diğer insanlarla olan ilişkilerindeki değişimleri içerir.⁸⁸

Gelişimin bazı yönleri kalıtımın, bazı yönleri ise çevrenin etkisiyle şekillenir; çoğu yönü ise her ikisinin ortak etkisi altındadır. Dolayısıyla insanın fiziksel, zihinsel, sosyal ve ahlâkî gelişiminde hem genetik miras hem de çevresel etmenler belirleyici olmaktadır. Genetik faktörler daha çok çocuğun potansiyelini belirlerken, çevresel faktörler bu potansiyelin ne ölçüde kullanılacağını belirler. Kişilik gelişiminde çevre, bireyin

⁸² et-Tîn 95/4.

⁸³ Komisyon, *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 5/647.

⁸⁴ en-Nisâ 4/28.

⁸⁵ el-Meâric 70/19-21.

⁸⁶ Komisyon, *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 2/49.

⁸⁷ "Ancak namaz kılanlar başka. Onlar namazlarını devamlı kılan, isteyene ve yoksun kalmışa mallarından belli bir hak tanıyan, hesap gününün doğruluğuna inanan, Rablerinin azabından çekinen kimselerdir. Çünkü Rablerinin azabı karşısında asla güven içinde olunamaz. Onlar iffetlerini koruyan kimselerdir. Ancak eşleri ve câriyeleri bunun dışında olup bundan dolayı kınanmazlar. Kim bunun ötesine geçmeye kalkışırsa böyleleri sınırı aşanların ta kendileridir. Onlar emanetlerine ve ahidlerine riayet eden, şahitliklerini dosdoğru yapan, namazlarının gereklerini titizlikle yerine getiren kimselerdir. İşte bunlar cennetlerde ağırlandırılır." el-Meâric 70/22-35.

⁸⁸ Ali Eryılmaz, "Yaşam Boyu Gelişim Yaklaşımı", *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar* 3/1 (2011), 49-66.

ileride alacağı şekli tayin eden önemli bir etkidir. Çocuğun büyümesiyle birlikte çevresel faktörler çeşitlenip genişler; ailenin etkisi zamanla azalırken; arkadaş çevresi, okul, öğretmenler, kültür ve sosyal yapı gibi diğer psikososyal unsurların etkisi giderek artar.⁸⁹ Nitekim Hz. Peygamber (s.a.s.), “Her doğan fitrat üzere doğar. Sonra anne-babası onu Yahudi, Hristiyan veya Mecusi yapar...”⁹⁰ buyurarak insanın başlangıçtaki saf ve kusursuz doğasına dikkat çekmiştir. Ancak doğuştan gelen bu yapı, aile ve çevresel etkilerle ya bozulur ya da güzel bir gelişim göstererek olgunlaşır. Nitekim insanoğlunun ahsen-i takvim üzere yaratıldığını bildiren ayetin ardından gelen “*Sonra onu aşağıların aşağısına indirdik*”⁹¹ ifadesi, onun kötü amellerle fitratını bozarak olgunlaşma sürecinden sapabileceğine işaret etmektedir.

Bu noktada sâlih ameller, insan karakteri üzerinde düzenleyici ve olumlu etkiler yaratır. Bu bakımdan insanın Allah’a ibadet etmesi, insan için sadece dinî bir yükümlülük değil, aynı zamanda insani yeteneklerini geliştiren ve olgunlaştıran en güçlü vasıta. Kişi, ibadet ve sâlih ameller yoluyla Allah’a yönelir, mânevî âleme açılır ve O’na yaklaşır.⁹² Böylece ruhsal yücelişin ve olgunlaşmanın en yüksek noktasına erişerek, kendi varlığı ile Allah arasındaki bağı en güçlü şekilde kurar.⁹³ Yaratıcısına tam bir teslimiyetle bağlanan kişi, kötülüklerden kaçınarak ruhsal destek ve kişisel güç kazanır. Bu sayede zayıf yönlerini güçlendirir, kişiliğini olgunlaştırır. İslâm literatüründe bu süreci yaşayan kişi “kâmil insan” olarak tanımlanır. Kur’ân-ı Kerîm’de birçok yerde iman ve sâlih amelle birlikte zikredilen tövbe fiili de insanın zihinsel ve ruhsal tekâmülüne olumlu etki sağlayan bir davranıştır. Allah Teâla, iman edip sâlih amel işleyen ve tövbe eden kullarına karşı çok bağışlayıcı olduğunu,⁹⁴ onların kötülüklerini iyiliklere çevireceğini⁹⁵ bildirmiştir. Hatta bazı ayetlerde, iman edip sâlih amel işleyenlerin tıpkı tövbe etmiş gibi kötülüklerini örteceğini ve onları ebedi kalacakları cennetlere koyacağını haber vermiştir.⁹⁶

⁸⁹ Osman Özdemir vd., “Kişilik Gelişimi”, *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar - Current Approaches in Psychiatry* 4/4 (2012), 566.

⁹⁰ Müslim, “Kader”, 22.

⁹¹ et-Tîn 95/5.

⁹² Resûlullah’tan (s.a.s.): “Yüce Allah: ‘...Kulum, kendisine farz kıldığım şeylerden daha sevimli bir şeyle bana yaklaşamaz. Kulum nâfile ibadetlerle de bana yaklaşmaya devam eder, ta ki ben onu severim. (Sevince de) artık onun işiten kulağı, gören gözü, tutan eli, yürüyen ayağı olurum. Benden isterse muhakkak ona (istediğini) veririm. Bana sınırsız muhakkak onu korur ve kollarım...’ buyurmuştur.”, Buhârî, “Rikâk”, 38.

⁹³ Hayati Hökelekli, “İbadet (Psikoloji ve Sosyoloji Açısından İbadet)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/248-252.

⁹⁴ Tâhâ 20/82.

⁹⁵ el-Furkân 25/70-71.

⁹⁶ et-Tegâbün 64/9-10; et-Talâk 65/11.

Genel olarak tövbe, işlenen bir günahın ardından yapılması gereken bir davranış olarak görülse de kulun herhangi bir günah işlemekten tövbe etmesi de mümkündür. Bu durum, tövbenin kullukta kemâlin bir gereği olduğuna işaret eder. Nitekim Hz. Peygamber’e (s.a.s.) hitaben yapılan “*Rabbine hamdederek şanınun yüceliğini dile getir ve O’ndan af dile; şüphesiz O, tövbeleri çok kabul edendir.*”⁹⁷ buyruğu, O’nun günahlardan uzak durduğu halde Allah Teâlâ karşısında kullukta olgun bir tavır sergilemesi gerektiğini, her şeye rağmen O’nun rahmetine ve bağışlamasına muhtaç olduğunu beyan etmektedir. Hz. Aîşe’den nakledilen bir rivayette, bu sûre indikten sonra Hz. Peygamber’in (s.a.s.), “Allah’ım! Sana hamd eder ve seni noksan sıfatlardan tenzih ederim. Beni bağışla, çünkü sen tövbeleri kabul edersin!” anlamındaki duayı sık sık tekrarladığı bildirilmiştir.⁹⁸ Bu sürekli tövbe pratiği, O’nun her zaman Allah’a karşı derin bir teslimiyet içinde olduğunu ve her zaman daha iyi bir kul olma arzusuyla mânevî bir olgunlaşma yolculuğuna çıktığını gösterir.

Bu bağlamda, olgunlaşma tövbesinin en güçlü örneklerinden biri, Hz. Peygamber’in (s.a.s.) şu ifadesinde yer almaktadır: “Bazen kalbime bir perde iner de bu sebeple ben günde yüz kere Allah’tan bağışlanma dilerim.”⁹⁹ Bu hadis, Hz. Peygamber’in (s.a.s.) tövbesinin sadece günahlardan arınmaya yönelik bir davranış olmadığını; aynı zamanda kulluk şuurunun derinliğini yansıtan bir iç muhasebe ve olgunlaşma eylemi olduğunu gösterir. “Kalbime perde iner” ifadesiyle kast edilen, günah değil; Allah’a yönelik dikkat ve yönelişteki en ufak bir gevşemeyi bile ciddiye alan ince bir ruhsal farkındalıktır. Bu yönüyle Hz. Peygamber’in (s.a.s.) tövbesi, “olgunlaşma tövbesi”nin en yetkin örneğidir. Zira bu tür bir tövbe, kulun kendisini sürekli sorguladığı, ilâhî huzurda daima tazelenme arzusu taşıdığı, ibadet ve kulluğunu eksiksiz kabul etmeyip her daim Allah’ın rahmetine muhtaç olduğunu idrak ettiği yüksek bir bilinç halidir. Bu yönüyle tövbe, sadece bir başlangıç değil, aynı zamanda kullukta derinleşmenin ve kemâle ulaşmanın da yoludur.

Sonuç

Bu çalışma, tövbenin İslâm düşüncesindeki yeri ve hadislerdeki örnekleri üzerinden, onun yalnızca bireysel bir pişmanlık ifadesi değil; çok boyutlu bir mânevî arınma, psikolojik iyileşme ve toplumsal bütünleşme aracı olduğunu ortaya koymuştur. Araştırmada elde edilen bulgular, tövbenin bireyin benlik algısını yeniden inşa eden, toplumsal bağları onaran ve kişinin mânevî olgunlaşmasına katkıda bulunan bir süreç olduğunu göstermektedir.

⁹⁷ en-Nasr 110/3.

⁹⁸ Ebû’l-Fidâ İsmâîl b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîrü l-Kur’âni l-Azîm* (Riyad: Dâr Tîbe, 1420/1999), 8/512; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 40/75-76.

⁹⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 29/391; Müslim, “Zikir”, 41.

Hadislerde yer alan örnekler, tövbenin genel olarak beş farklı işlevsel boyut üzerinden tecrübe edildiğini göstermektedir. Arınma tövbesi, günahın mânevî kirlerinden temizlenmeyi ve ilahî affa ulaşmayı merkezine alırken; sakınma tövbesi, aynı hataya tekrar düşmeme kararlılığı ile bireyi önleyici bir bilinç düzeyine taşır. Huzur tövbesi, içsel çatışmaları yatıştırarak ruhsal dinginliği yeniden kurar. Arayış tövbesi, kişinin hem Allah ile olan ilişkisini hem de kendi benlik bütünlüğünü güçlendiren bir anlam yolculuğuna dönüşür. Olgunlaşma tövbesi ise bireyin karakter gelişimini tamamlamasına ve kemale ermesine katkıda bulunur.

Bu tasnif, tövbenin sadece günahın ardından ortaya çıkan bir eylem olmadığını; aynı zamanda bireyin fıtratındaki saf yönü koruma, zayıf yanlarını güçlendirme ve mânevî gelişimini sürdürme çabası olduğunu ortaya koymaktadır. Bununla birlikte, bu sınıflandırma birbirinden tamamen bağımsız kategoriler şeklinde düşünülmemelidir. Zira bir kimse tövbe ederken tek bir amaca yönelebileceği gibi birden fazla amaca da yönelebilir. Örneğin öncelikli hedefi arınmak olmakla birlikte aynı zamanda huzura kavuşma arzusunu da taşıyabilir. Dolayısıyla bu boyutlar, bireyin iç dünyasında çoğu zaman iç içe geçmiş hâlde bulunur ve bütüncül bir mânevî dönüşüm sürecinin parçaları olarak birbirini tamamlar. Çalışmada yer alan örnekler de, tövbeye yönelen bireyin niyet ve koşullara bağlı olarak bu hedeflerden yalnızca birine odaklanabileceği gibi, birden fazlasını veya tamamını barındıran kapsamlı bir içsel yenilenme sürecine girebileceğini göstermektedir.

Bu boyutlar, yalnızca dinî metinlerde teorik bir kavram olarak değil, aynı zamanda psikolojik bir gerçeklik olarak da kendini göstermektedir. Modern psikolojideki bazı yaklaşımlar -örneğin bilişsel-davranışçı terapide suçluluk duygusunun yeniden çerçevelenmesi, affetme terapilerinde bireyin kendisini ve başkalarını bağışlaması- tövbenin işlevsel boyutlarıyla örtüşmektedir. Böylece, hadislerdeki tövbe anlayışı, modern psikoterapi tekniklerinin hedeflediği içsel iyileşme süreçleriyle paralellik arz etmektedir.

Tövbe aynı zamanda toplumsal barış açısından da kritik bir rol üstlenmektedir. Hadislerde görülen sahâbe örnekleri, tövbenin yalnızca bireysel vicdan rahatlaması değil, aynı zamanda sosyal ilişkilerin onarılması ve güven ortamının yeniden tesis edilmesi için de bir araç olduğunu göstermektedir. Bu yönüyle tövbe, hem birey hem de toplum düzeyinde ahlâkî bir yenilenme mekanizması işlevi görmektedir.

Araştırmamızın metodolojik olarak en önemli katkısı, önceden tümdengelimci içerik analizi kullanılarak belirlenmiş kavramsal kategoriler üzerinden hadis metinlerinin sistematik olarak incelenmiş olmasıdır. Bu yaklaşım, tövbe kavramının din psikolojisi perspektifiyle yorumlanmasına ve disiplinler arası bir analiz modeli geliştirilmesine imkân tanımaktadır.

Bununla birlikte, çalışmanın bulguları farklı araştırma alanlarına da açılım sağlayabilir. Özellikle, tövbenin çocukluk ve ergenlik dönemlerindeki dinî-ahlâkî gelişime etkisi, aile içi çatışmalarda uzlaştırıcı bir mekanizma olarak rolü ve toplumsal travmalar sonrası mânevî iyileşme sürecindeki yeri ilerleyen çalışmalarda derinlemesine incelenebilir.

Sonuç olarak, hadislerdeki tövbe anlayışı, bireyi geçmişle yüzleştiren, içsel dönüşümü mümkün kılan ve toplumsal ilişkileri güçlendiren bütüncül bir iyileşme modeli sunmaktadır. Bu model, günümüzün hızlı değişen sosyal yapısında, hem dinî hem de psikolojik danışmanlık alanlarında yol gösterici olabilecek evrensel ilkeler barındırmaktadır.

Kaynakça

Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemü'l-müfreh li elfâzi'l-Kur'ân*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1990.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.

Aydın, Ali Rıza. “İnanma İhtiyacı ve Dinî Ritüellerin Psikolojik Değeri”. *Din-bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/2 (2009), 87-100.

Bakırcıoğlu, Rasim. *Ansiklopedik Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Anı Yayınları, 2012.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *Şuabü'l-îmân*. 14 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 9 Cilt. Haydarâbâd: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422/2001.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm. *el-Edebü'l-müfred*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî. Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye ve Mektebetühâ, 2. Basım, 1409/1989.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdirrahmân et-Temîmî. *es-Sünen*. 4 Cilt. Suûdî Arabistan: Dârü'l-Muğnî li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1412/2000.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as el-Ezdî es-Sicistânî. *es-Sünen*. 5 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, ts.

Ebû Tâlib el-Mekkî, Ebû Tâlib Muhammed b. Ali b. Atıyye el-Mekkî el-Acemî. *Kütü'l-kulûb (Kalplerin Azığı)*. çev. Yakup Çiçek - Dilaver Selvi. 4 Cilt. İstanbul: (Semerkand) Sistem Matbaacılık, 3. Basım, 2004.

Eryılmaz, Ali. “Yaşam Boyu Gelişim Yaklaşımı”. *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar* 3/1 (2011), 49-66.

Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *İhyâü ulûmî'd-dîn*. çev. Ahmed Serdaroğlu. 4 Cilt. İstanbul: Bedir Yayınevi, 2002.

Hâkim en-Nîsâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*. thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1990.

Hayta, Akif. “UÜ İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin İbadet ve Ruh Sağlığı (Psiko-Sosyal Uyum) İlişkisi Üzerine Bir İnceleme”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2000), 487-506.

Heysemî, Ebû'l-Hasen Nûruddîn Ali b. Ebû Bekr b. Süleymân. *Mecmeu'z-zevâid ve menbeu'l-fevâid*. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1414/1994.

Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: TDV Yayınları, 3. Basım, 1998.

Hökelekli, Hayati. “İbadet (Psikoloji ve Sosyoloji Açısından İbadet)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/248-252. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Hücvîrî, Ebû'l-Hasen Alî b. Osmân el-Kazvînî. *Keşfü'l-mahcûb*. 2 Cilt. Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li's-Sekâfe, 2007.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *Fethu'l-Bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Marife, 1379/1959.

İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*. 8 Cilt. Riyad: Dâr Tîbe, 2. Basım, 1420/1999.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2 Cilt. Kahire: Dârü İhyâi'l-Kütübî'l-Arabî, ts.

İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dârü Sâdır, 3. Basım, 1414/1993.

İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zührî. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1. Basım, 1421/2001.

İbn Teymiye, Şeyhü'l-İslâm Takiyyüddin Ahmed. *et-Tevbe*. Kahire: Mektebetü't-Türâsî'l-İslâmî, ts.

İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. *Müfredâtü elfâzî'l-Kur'ân*. Dimeşk: Dârü'l-Kalem, 4. Basım, 1430/2009.

Komisyon. *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 2007.

Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. 2 Cilt. Kahire: Dârü'l-Meârif, ts.

Mâverî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *el-Hâvî'l-kebîr*. 19 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1419/1999.

Mizzî, Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf. *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâ'r-ricâl*. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1400/1980.

Müslim, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Müsnedü's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1412/1991.

Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *Sünen (es-Sünenü's-suğrâ)*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. 9 Cilt. Halep: Mektebetü'l-Matbûati'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1406/1986.

Özdemir, Osman v.dğr. "Kişilik Gelişimi". *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar - Current Approaches in Psychiatry* 4/4 (2012), 566. <https://doi.org/10.5455/cap.20120433>

Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb eş-Şâmî. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, 2. Basım, ts.

Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd. *el-Müsned*. 4 Cilt. Mısır: Dâru Hicr, 1419/1999.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevrâ b. Mûsâ b. Dahhâk. *es-Sünen*. 5 Cilt. Mısır: Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1395/1975.

Topaloğlu, Bekir. "Tövbe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/279-283. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Uludağ, Süleyman. "Takvâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/484-486. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Yapıcı, Asım. *İslâm'da Tövbe ve Dinî Yaşayıştaki Rolü*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1997.

Zemahşerî, Ebûl-Kâsım Mahmud b. Amr b. Ahmed. *el-Keşşâf*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-Arabî, 1407/1986.

Dâbık Rivayeti Bağlamında İstanbul'un Yeniden Fethine Dair Bir İnceleme* **

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 25 Aralık 2024 Kabul Tarihi: 5 Eylül 2025

✉ **Yıldray Kaplan**

Dr. / PhD.

Diyanet İşleri Başkanlığı / Presidency of Religious Affairs

<https://ror.org/007x4cq57>

<https://orcid.org/0000-0002-7937-1650>

yildiray.kaplan@diyanet.gov.tr

Öz

Günümüzde bazı kesimler tarafından İstanbul'un yeniden fethi gündeme getirilmektedir. Bunu DEAŞ gibi radikal selefi akımlar dillendirdiği gibi hem Arap dünyasında hem de ülkemizde bu kanaati taşıyan çevreler bulunmaktadır. Söz konusu çevreler tarafından delil gösterilen rivayet, *Kütüb-i Tis'a* içerisinde sadece Müslim'de (ö. 261/875) yer alan Dâbık rivayetidir. Kaynaklarımızda "A'mâk" ve "Kostantiniye Hadisi" olarak da adlandırılan rivayet, sened bakımından muttasıl olup diğer şartlarla beraber sahih derecesine ulaşmış âhâd bir hadistir. İlk dönem klasik şerhlerde rivayette geçen Kostantiniye, Rum şehirlerinin büyüklerinden biri şeklinde genel ifadelerle açıklanmış, bu şehrin kıyamet öncesinde fethedileceğinden söz edilmiş, ancak İstanbul olarak ifade edilmemiştir. İstanbul'un fethi öncesi ve sonrasında İstanbul olarak yorumlanan Kostantiniye, modern dönem şerhlerde de İstanbul olarak anlaşılmış, farklı olarak Fatih Sultan Mehmed'in gerçekleştirdiği fetih kabul edilmekle birlikte, İstanbul'un kıyamet öncesinde bir kez daha fethedileceği üzerinde durulmuştur. Kanaatimizce konuya bütüncül bir şekilde yaklaşıldığında ve ilgili diğer rivayetler de göz önünde bulundurulduğunda Dâbık rivayetinden hareketle rivayette geçen Kostantiniye'yi İstanbul olarak anlamak ve bu şehrin kıyamet öncesinde bir kez daha fethedileceği şeklinde bir yorum çıkarmak zor görünmektedir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Dâbık, Â'mâk, Kostantiniye, İstanbul, Kıyamet, Mesih Deccâl, Melhame-i Kübrâ.

* Bu makale CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

** Bu makale, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslâm Bilimleri, Hadis Anabilim Dalında Prof. Dr. Bünyamin Erul danışmanlığında Yıldray Kaplan tarafından hazırlanan *Radikal Akımların Referans Aldığı Rivayetler (DEAŞ Örneği)* başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

An Examination of the Notion of a Re-conquest of Istanbul in the Context of the Dābiq Narration* **

Research Article

Received: 25 December 2024 Accepted: 05 September 2025

Abstract

Nowadays, the notion of a re-conquest of Istanbul has been brought to the fore by certain groups. While radical Salafi movements such as Daesh/ISIS have propagated this idea, there are also circles in both the Arab world and Türkiye who hold this belief. The narration cited as evidence by such groups is the Dābiq narration, which appears only in the Şaḥīḥ of Muslim (d. 261/875) among the Kutub al-Tis'a. Referred to in our sources as the "Ḥadīth of Āmāq" or the "Ḥadīth of Kostantiniyya" this narration belongs to the fitan and malāḥim literature. From the perspective of its chain of transmission, the report is muttasīl (uninterrupted) and, together with the other conditions, it reaches the status of a ṣaḥīḥ āḥād ḥadīth (a sound singular narration). In early classical commentaries, the term Kostantiniyya mentioned in the narration is generally interpreted in broad terms as one of the major cities of the Byzantine lands; it was noted that this city would be conquered before the Day of Judgment, but it was not explicitly identifies Istanbul. The term Kostantiniyya, which began to be interpreted as Istanbul both before and after the conquest of the city, has also been understood as Istanbul in modern commentaries. Unlike the earlier interpretations, however, modern commentaries tend to emphasise that while the conquest carried out by Fatih Sultan Mehmed is acknowledged, the city will be conquered once again before the Day of Judgment. In our view, when the matter is approached holistically and other relevant narrations are taken into consideration, it appears difficult to interpret Kostantiniyya in the Dābiq narration specifically as Istanbul and to conclude from it that the city will be conquered once more before the Day of Judgment.

Keywords: Hadith, Dābiq, Āmāq, Constantinople, Istanbul, Day of Judgment, al-Masih al-Dajjal, al-Malhama al-Kubra.

* This article is published under the CC BY-NC 4.0 licence.

** This article is derived from the doctoral dissertation titled *Narrations Taken as Reference by Radical Movements (DAESH Example)* prepared by Yıldırım Kaplan under the supervision of Prof. Dr. Bünyamin Erul at Ankara University, Institute of Social Sciences Department of Basic Islamic Sciences Hadith.

Summary

In modern times, the issue of the second conquest of Istanbul is being raised by certain circles of hadith interpretation. This view is voiced not only by radical Salafi movements such as DAESH, but also by groups in both the Arab world and in our country who hold this view. The narration cited by these circles is the Dabiq narration, which is found exclusively in the *Sahih* of Muslim (d. 261/875) under the Kutub al-Sittah. This hadith narration has been regarded as sahih by hadith scholars.

The Dâbiq narration was interpreted by early classical hadith commentators using general expressions. For example, the terms Āmāq, Dâbiq, and Konstantiniyya mentioned in the narration were not specifically clarified. In later classical commentaries, Āmāq and Dâbiq were attempted to be defined as two place names near Aleppo, while Konstantiniyya was interpreted as a large city among the Roman cities without being specifically identified. It was mentioned that this city would be conquered before the Day of Judgment, but it was not interpreted as Istanbul. In modern-period hadith commentaries, it has been stated that Āmāq is a small town near Antioch and Dâbiq is a small town near Aleppo. Konstantiniyya, on the other hand, is generally interpreted as Istanbul. While the conquest carried out by Sultan Mehmed the Conqueror is accepted, emphasis has been placed on the idea that Istanbul will be conquered once again before the Day of Judgment. It is also noted that this conquest is linked to the battle known in hadith sources as Malhama al-Kubra, and by the People of the Book as Armageddon, and is also linked to the Mahdi and the Dajjal.

In pre-conquest sources, the Dâbiq narration was used as a tool of opposition against Sultan Mehmed II, due to its content, which intertwines topics such as the conquest of Constantinople, the Doomsday, the Malhama, Dajjal, and the descent of the Prophet Isa. It was argued that such a conquest should not take place, as it would trigger the onset of the Doomsday. This understanding continued even after the conquest, as evidenced by the fetihnâme sent to the Mamluk and Kara Koyunlu rulers, where only the part of the narration concerning Constantinople (Konstantiniyya) was quoted. Both before and after the conquest, the “Konstantiniyya” mentioned in the Dâbiq narration was interpreted as Istanbul.

Three approaches have been presented regarding the contemporary interpretations of the Dâbiq narration. The first is the belief that, based on the Dâbiq narration, Istanbul will be conquered for a second time before the Doomsday. The second approach is that the Dâbiq narration is considered by some researchers as the formulation of historical events in the form of a

hadith. The third approach views the Dābiq narration as the adaptation of the apocalyptic understanding from the Jewish and Christian traditions into the Islamic tradition, and its adoption as a hadith.

The Dābiq narration, which includes apocalyptic topics such as the Doomsday, the Malhama al-Kubra, Dajjal, and the descent of the Prophet Isa, as well as mentioning the conquest of Konstantiniyya by Muslims, contains both fearful and hopeful unknown knowledge. While the conquest of Istanbul has already taken place, the Doomsday has not yet happened, and there are other narrations regarding the conquest of Constantinople. When the issue is evaluated within the context of the narrative as a whole, it becomes difficult to interpret the “Konstantiniyya” mentioned in this narration as Istanbul. On the other hand, some narrations indicate that the conquest of Konstantiniyya will take place without war, through the recitation of takbir and tasbih, while other narrations predict the conquest of Istanbul first, followed by Rome. Historical sources have made a distinction between Greater Rome and Lesser Rome, and in classical hadith commentaries and interpretations, there is no mention of the second conquest of Konstantiniyya or Istanbul. This raises the possibility that in the Dābiq narration, the “Konstantiniyya” mentioned may refer to a city other than Istanbul. Furthermore, some narrations inform us that Rome will be conquered with takbir and tasbih, which makes it plausible to consider that this city is meant to be Rome itself.

In conclusion, the Dābiq narration is a hadith whose cause of utterance, place and time cannot be determined, making it difficult to understand and interpret. In both classical and modern hadith commentary traditions, the narration has been examined from the perspective of both its chain of transmission and its text, and has been interpreted in multiple ways; however, no definitive conclusion has been reached. Today, it is necessary to approach this narration by considering that hadiths are often transmitted in terms of meaning rather than literal words, moving away from literal or fragmentary interpretations. It is important to understand and interpret the narration with plausible and reasonable interpretations, while taking into account the intended meaning, purpose, and the integrity of Islam, without turning it into an absolute doctrinal issue.

Giriş

Dâbık rivayeti, günümüzde bazı kesimler tarafından İstanbul'un yeniden fethi konusunda delil gösterilmektedir. Bu konuya mezkûr rivayetin delil gösterilmesi, içerisinde yer alan “Müteakiben Kostantiniye’yi fethederler” cümlesindeki “Kostantiniye” kelimesinin İstanbul olarak karşılanmasından kaynaklanmaktadır. Bu konuda yapılan bazı çalışmalarda da hadiste geçen “Kostantiniye”nin İstanbul olarak anlaşılıp yorumlandığı tespit edilmiştir.¹ Biz bu çalışmada Dâbık rivayetini esas alarak bu konuyu farklı boyutlarıyla derinlemesine incelemeye çalışacağız. Kaynaklarımızda “A‘mâk”² ve “Kostantiniye”³ hadisi şeklinde isimlendirilen Dâbık rivayetinin öncelikle tahririne ve sened tahliline yer verecek ardından metin ve muhteva tahlilini yapacağız. Daha sonra rivayetin klasik ve modern dönem şerh literatüründe nasıl anlaşılıp yorumlandığını ortaya koyacağız. Bu arada İstanbul'un fethi öncesinde ve sonrasında rivayetin nasıl değerlendirildiğine de yer vereceğiz. Son olarak rivayetin güncel yorumlarına, alanda yapılan çalışmalara, çalışmamızın onlardan ayrılan yönlerine değineceğiz ve bir neticeye varmaya çalışacağız.

1. Dâbık Rivayeti

Araştırma konumuz olan Dâbık rivayetini Ebû Hüreyre'den (ö. 58/678) Müslim (ö. 261/875) rivayet etmiş, aynı tarikle İbn Hibbân (ö. 354/965)⁴ ile Hâkim de (ö. 405/1014)⁵ eserlerinde hemen hemen aynı lafızlarla nakletmişlerdir.

¹ Mehmet Ali Çalgan, “Kudüs ve İstanbul Hakkındaki İki Sahîhayn Hadisinin Metin Tenkidi ve Tahlili”, *İslam ve Yorum VIII: Dinî, Siyasî ve Kültürel Boyutlarıyla Kudüs*, ed. Mehmet Kubat v.dğr. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2024), 1/254-255; Kemal Özcan, *Müslim'e Yöneltilen Eleştiriler* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 157-158.

² Bk. Ebû Muhammed Abdullah b. Abdîrrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî, *es-Sünen*, thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî (Dârü'l-Mugnî, 1412), “Mukaddime”, 42; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1405), 6/357; Muhammed b. Ali b. Âdem b. Mûsâ, *Meşâriku'l-envâri'l-vehhâce ve me'tâli'u'l-esrâri'l-behhâce fî şerhi Süneni'l-İmâm İbn Mâce* (Riyad: Dârü'l-Mugnî, 1427), 3/153.

³ Ebû'l-Abbâs Ziyâüddîn Ahmed b. Ömer b. İbrâhîm el-Ensârî el-Kurtubî, *el-Müfhim limâ eşkele min telhîşi kitâbi Müslim*, thk. Muhyiddin Dîb Müstû v.dğr. (Beyrut: Dârü İbn Kesîr, 1417), 7/249.

⁴ Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî İbn Hibbân, *Şahîhu İbn Hibbân bi tertîbi İbn Balabân*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1414), 15/224, (No: 6813).

⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim, *el-Müstedrek 'ale's-Şahîhayn*, thk. Mustafâ Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411), 4/529 (No: 8486). Hadisin yer aldığı kitabın tam adı “Fiten ve Kıyamet Ala-

Dâbık rivayeti, Müslim'in *Sahîh*'inde şöyle yer almaktadır:

حَدَّثَنِي زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ، حَدَّثَنَا مُعَلَّى بْنُ مِصْصُورٍ، حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ بِلَالٍ، حَدَّثَنَا شَهْبِيلٌ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى يَنْزِلَ الرُّومُ بِالْأَعْمَاقِ أَوْ يَدَاقِبَ، فَيُخْرِجُ إِلَيْهِمْ جَيْشٌ مِنَ الْمَدِينَةِ، مِنْ حَيْثَ أَهْلُ الْأَرْضِ يَوْمَئِذٍ. فَإِذَا تَصَافَوْا، قَالَتِ الرُّومُ: خَلَوْا بَيْنَنَا وَبَيْنَ الَّذِينَ سَبَّوْا مِنَّا نُقَاتِلَهُمْ، فَيَقُولُ الْمُسْلِمُونَ: لَا، وَاللَّهِ لَا نُحِلِّي بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ إِخْوَانِنَا، فَيَقَاتِلُونَهُمْ، فَيَنْهَرُمُ ثُلُثٌ لَا يَثُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ أَبَدًا، وَيُقْتَلُ ثُلُثُهُمْ، أَفْضَلُ الشُّهَدَاءِ عِنْدَ اللَّهِ، وَيَفْتَتِحُ الثُّلُثُ، لَا يُفْتَنُونَ أَبَدًا فَيَسْطُلُونُ فُسْطُطِيطِيَّةً، فَيَبْنِيهَا هُمْ يَبْنِي سُمُونُ الْعَنَائِمِ، قَدْ عَلَقُوا شُيُوفَهُمْ بِالرِّبْثُونَ، إِذْ صَاحَ فِيهِمُ الشَّيْطَانُ: إِنَّ الْمَسِيحَ قَدْ خَلَفَكُمْ فِي أَهْلِيكُمْ، فَيَخْرُجُونَ، وَذَلِكَ بَاطِلٌ، فَإِذَا جَاءُوا الشَّامَ خَرَجَ، فَيَبْنِيهَا هُمْ يُعَدُّونَ لِلْقِتَالِ، يُسَوُّونَ الصُّفُوفَ، إِذْ أُقِيمَتِ الصَّلَاةُ، فَيَنْزِلُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَأَمَّهُمْ، فَإِذَا رَأَاهُ عَدُوُّ اللَّهِ، ذَابَ كَمَا يَذُوبُ الْمِلْحُ فِي الْمَاءِ، فَلَوْ تَرَكَهُ لَأَذَابَ حَتَّى يَهْلِكَ، وَلَكِنْ يَقْتُلُهُ اللَّهُ بِيَدِهِ، فَيُرِيهِمْ دَمَهُ فِي حَرَّتِهِ

Ebû Hüreyre'den rivayet edildiğine göre, Resûlüllah (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: “Romalılar, A'mâk'a [Amik Ovası] yahut Dâbık'a [Mercidâbık] inmedikçe kıyamet kopmayacaktır. Onların karşısına o gün Medine'den yeryüzü halkının en hayırlılarından bir ordu çıkacaktır. Askerler saf bağladıkları vakit Romalılar; “Bizimle, bizden esir olanların arasını serbest bırakın onlarla harp edelim.” diyecekler. Müslümanlar da: “Hayır! Vallahi sizinle din kardeşlerimizin arasını serbest bırakmayız.” diyecekler. Müteakiben onlarla harp edecekler ve üçte biri hezimete uğrayacak, Allah ebediyen kendilerinin tövbesini kabul etmeyecek. Üçte biri öldürülecek. Bunlar Allah katında şehitlerin en faziletlisi olacaklar. Üçte biri ise fethe mazhar olacak ve ebediyen kendi aralarında fitneye düşmeyecekler. Müteakiben Kostantiniye'yi fethedecekler. Bu fatihler kılıçlarını zeytin ağaçlarına asmış, ganimetleri taksim ederken aniden içlerinde şeytan “Mesih [Deccâl] geride bıraktığınız ailelerinizi gerçekten de ele geçirdi.” diye bağırarak. İslam ordusu hemen [Kostantiniye'den] çıkacak. Aslında şeytanın bu sözü yalandır. Onlar Şam'a geldikleri zaman [Deccâl gerçekten] çıkar. İslam ordusu savaşa hazırlanıp ordunun saflarını düzeltirken namaz ikame edilir, o esnada Meryem oğlu İsa (s.a.s.) iner ve onlara imamlık yapar. Allah'ın düşmanı [Deccâl], İsa'yı (s.a.s.) gördüğü vakit tıpkı tuzun suda eridiği gibi erir. Şayet İsa (s.a.s.) onu bırakmış olsaydı tamamen helak olup gidecekti, ama Allah, Deccâl'i onun eliyle öldürecek ve onun kanını İsa'nın (s.a.s.) süngüsünde onlara gösterecektir.”⁶

1.1. Dâbık Rivayetinin Sened Tahlili

Müslim'in sened zinciri; Müslim ← Ebû Hayseme Zühayr b. Harb⁷

metleri” ve hadisin yer aldığı pasajın başlığı da “Kostantiniye'nin Fethi, Deccâl'in Çıkışı ve İsa b. Meryem'in Nüzûlü” şeklindedir.

⁶ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki (Beyrut: Dâru Turâsi'l-Arabî, ts.), “Fiten”, 34, (No: 2897).

⁷ Ebû Hayseme Zühayr b. Harb için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî İbn Sa'd, *e't-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410), 7/253; Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdîrrahmân b. Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî es-mâ'i'r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1400), 9/402-

(ö. 234/849) ← Muallâ b. Mansûr⁸ (ö. 211/826) ← Süleyman b. Bilâl⁹ (ö. 172/788) ← Süheyl b. Zekvân es-Semmân el-Medenî¹⁰ (ö. 140) ← Ebû Sâlih Zekvân es-Semmân b. Abdillâh et-Teymî¹¹ (ö. 101/719-20) ← Ebû Hüreyre ← Resûlullah (s.a.s.) şeklindedir.

Müslim'in isnad zincirinde hem tahdis hem an'ane kalıbı kullanılmış olup raviler arasında hoca-talebe ilişkisi bulunmaktadır; dolayısıyla rivayet muttasıldır. Ancak ravilerden Süheyl b. Ebû Salih, hadis âlimleri tarafından ilerleyen yaşlarda hafızasındaki unutkanlık nedeniyle cerh edilmiştir. Dolayısıyla bu rivayetin senedinde inkıta bulunmamakla birlikte Süheyl b. Ebû Salih'te zapt kusuru yer almaktadır. Diğer taraftan Ebû Sâlih bu rivayeti Ebû Hüreyre'den naklederken tek kalmış ve başka hiç kimse nakletmemiştir. Bu ravi, Ebû Hüreyre'den daha başka nakillerde de bulunmuş ve hepsinde de teferrud etmiştir. Bu yüzden Buhârî, bu ferd hadisleri babasından nakleden Süheyl'in rivayetlerine aslında yer vermeyip şahit-mütabaat kısmında nakletmiştir. Ama Müslim hem aslında hem de şahit ve mütabaatta bu şahıstan nakilde bulunmuştur. Dâbık rivayetine gelince ilk olarak Müslim'in isnadındaki problemlili halka olan Süheyl kısmında mütabaat bulunmamaktadır. İkinci olarak Müslim bu rivayeti asıl olarak nakletmiş peşinden şahit ya da mütabaat zikretmemiştir.

Dâbık rivayetini İbn Hibbân ve Hâkim de Müslim'in isnadıyla nakletmişlerdir. Şu kadar var ki, Süleyman b. Bilâl'den itibaren Müslim ve İbn Hibbân, Mualla b. Mansûr'dan nakletmiş, Hâkim ise Ebû Bekir Abdülhumeyd b. Ebû Üveys'ten rivayet etmiştir. Hâkim bu rivayetin

406; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 11/489-491; Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalanî İbn Hacer, *Tehzîbü'l-Tehzîb* (Hindistan: Matbaatü Dâirati'l-Meârifî'n-Nizâmiyye, 1326), 3/341-344; Salih Tuğ, "Ebû Hayseme, Züheyr b. Harb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/151.

⁸ Muallâ b. Mansûr için bk. İbn Sa'd, *eş-Tabakâtü'l-kübrâ*, 7/245-246; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 28/291-296; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 10/365-370; İbn Hacer, *Tehzîbü'l-Tehzîb*, 10/238-240; Eyyüp Said Kaya, "Muallâ b. Mansûr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/307-308.

⁹ Süleyman b. Bilâl için bk. İbn Sa'd, *eş-Tabakâtü'l-kübrâ*, 5/489-490; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 11/372-376; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 7/425-427; İbn Hacer, *Tehzîbü'l-Tehzîb*, 4/175-176; Hasan Cirit, "Süleyman b. Bilâl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/81-82.

¹⁰ Süheyl b. Ebû Sâlih için bk. Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 12/223-228; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 5/458-462; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *Mizânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1382), 2/243-244; İbn Hacer, *Tehzîbü'l-Tehzîb*, 4/263-264.

¹¹ Ebû Salih es-Semmân b. Abdillâh et-Teymî için bk. İbn Sa'd, *eş-Tabakâtü'l-kübrâ*, 5/230-231; 6/248; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 8/513-517; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 5/36-37; İbn Hacer, *Tehzîbü'l-Tehzîb*, 3/219-220; Talat Sakallı, "Ebû Sâlih es-Semmân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/226.

Müslim’in şartına göre sahih olduğu kaydını düşmüştür.¹² İbn Hibbân’ın rivayetini Nâsıruddin el-Elbânî (ö. 1999) ve Şuayb el-Arnaût (ö. 2016) sahih olarak değerlendirmişlerdir.¹³

Sonuç olarak Dâbık rivayeti sahâbeden sadece Ebû Hüreyre kanalıyla gelmektedir. Aynı şekilde Ebû Hüreyre’den de bu rivayeti sadece Ebû Salih Zekvân es-Semmân b. Abdillâh et-Teymî nakletmiştir. Ondan sadece oğlu Süheyl b. Zekvân es-Semmân el-Medenî, Süheyl’den de sadece Süleyman b. Bilâl nakletmiştir. Buraya kadar Müslim ile İbn Hibbân ve Hâkim’in isnadı aynıdır. Dolayısıyla Dâbık rivayeti, sahâbe, tâbiûn ve etbau’t-tâbiûn tabakasında fert bir hadistir. Rivayet daha sonraki tabakalarda meşhur olmuştur. Dâbık rivayetinin medarı, Süheyl b. Ebû Salih olup bu zat hem ihtilatla muallâk hem de babasından teferrüdünde proplem vardır. Bunun dışında sened tahlili neticesinde ulaştığımız kanaat, Dâbık rivayetinin sened itibarıyla sahih olduğu yönündedir.

1.2. Dâbık Rivayeti ile Muhteva Benzerliği Olan Rivayetler

Araştırma konumuz olan Dâbık rivayeti ile muhteva benzerliği olan rivayetler tespit ettik. Bu rivayetler sahâbeden Abdullah b. Mes’ûd, Enes b. Mâlik, Amr b. Avf b. Zeyd el-Müzenî, Ebû Hüreyre ve Amr b. As kanalıyla gelmiştir. Abdullah b. Mes’ûd rivayeti Müslim’de şöyle nakledilmektedir:

Yüseyr b. Câbir’den rivayet edildiğine göre o şöyle dedi: Kûfe’de kızıl bir rüzgâr esti. Derken işi gücü sadece ‘Ey Abdullah b. Mes’ûd, kıyamet geldi’ demek olan bir adam geldi, bunun üzerine Abdullah oturdu, dayanmıştı ve şunu söyledi: Miras taksim edilmedikçe ve ganimetlerle ferahlanmadıkça kıyamet kopmaz. Sonra eliyle Şam tarafına doğru işaret ederek şöyle dedi: ‘Düşman, İslâm ehli için toplanıyor. İslâm ehli de onlar için toplanıyor.’ Bunun üzerine ben, ‘Romalıları mı kastediyorsun?’ dedim. “Evet”, dedi. O vakit sizinle onların arasında şiddetli bir savaş olacak. Müslümanlar ölüm için bir öncü fırka kuracak. Öyle ki, galip olmadıkça geri dönmeyecek, ta ki gece aralarına girinceye kadar çarpışacaklar, nihayet onlar da Müslümanlar da dönecek, hiç bir taraf galip gelmeyecek ve öncü fırka bitecektir. Sonra Müslümanlar tekrar ölüm için bir öncü fırkası kuracak. Öyle ki, galip gelmeden geri dönmeyecek ve ta ki gece aralarını ayırmaya kadar çarpışacaklar. Onlar da bunlar da geri döneceklerdir. Hiç biri galip gelmeyecektir ve böylece bu fırka da bitecektir. Sonra Müslümanlar (yine) ölüm için bir öncü fırkası kuracak. Öyle ki, galip gelmedikçe geri dönmeyecek ve akşama kadar çarpışacaklar. Nihayet onlar da bunlar da geri dönecek. Hiç biri galip gelmeyecektir ve öncü fırka bitecektir. Dördüncü gün gelince düşmanlara karşı İslâm ehlinde kalanlar saldıracak, Allah düşmanları hezime uğratacak ve onları -ya misli görülme-yen yahut misli görülmedik demiştir- bir şekilde tepeleyeceklerdir. O derece ki yanlarından kuş geçecek, o dahi ölmüş olarak yere düşmeden onları

¹² Hâkim, *Müstedrek*, 4/529.

¹³ İbn Hibbân, *Şahîh*, 15/224.

geri bırakmayacaktır. Bir babanın oğulları birbirlerini sayacak, yüz kişi oldukları halde onlardan yalnız bir adam kaldığını göreceklerdir. Şu halde hangi ganimete sevinilecek yahut hangi miras taksim edilecektir. Onlar bu halde iken, aniden bundan daha büyük bir musibet işitecekler. Kendilerine, Deccâl zürriyetiniz hususunda sizin yerinizi aldı, diye bir yaygaracı gelecek, hemen ellerindeki şeyleri atacaklar ve yola koyulacaklar, öncü olarak on süvari göndereceklerdir. Abdullah b. Mes'ûd şöyle dedi: Allah Resûlü (s.a.s) "Ben onların isimlerini, babalarının isimlerini, atlarının renklerini pek âlâ biliyorum. Onlar o gün yeryüzünde en iyi süvarilerdir. Yahut o gün yeryüzündeki en iyi süvarilerdendir." buyurmuştur.¹⁴

Abdullah b. Mes'ûd rivayeti, kaynaklarda hemen hemen birbirine yakın lafızlarla geçmektedir.¹⁵ Farklı olarak sadece Ma'mer b. Râşid'in *el-Câmii*'nde "Kostantiniye'ye girinceye kadar [yollarına] devam ederler." ifadesi yer almaktadır.¹⁶ Görüldüğü üzere Abdullah b. Mes'ûd rivayetinin muhtevasında Dâbık rivayetinde olduğu gibi kıyamet öncesi Romalılarla Müslümanlar arasında Şam'da meydana gelecek olan savaştan söz edilmekte, Deccâl ile ilgili kısım da Dâbık rivayetindeki anlatımla benzerlikler göstermektedir.

Enes b. Mâlik rivayeti Tirmizî'de (ö. 279/892) şöyle nakledilmektedir:

Enes b. Mâlik'ten (r.a.) rivâyete göre, o şöyle demiştir: "Kostantiniye'nin fethi ile kıyamet birliktedir." Mahmûd diyor ki: Bu hadis garibdir. Kostantiniye, Rumların şehridir ve Deccâl çıktığında fethedilecektir. Kostantiniye, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bazı ashâbı zamanında bir kere fethedilmişti.¹⁷

Enes b. Mâlik rivayeti, kıyamet ile Kostantiniye'nin fethini birlikte ele almakta, bu yönüyle Dâbık rivayetine benzemektedir.

Amr b. Avf b. Zeyd el-Müzenî rivayeti İbn Mâce'de (ö. 273/887) şöyle aktarılmaktadır:

¹⁴ Müslim, "Fiten", 37, (No: 2899).

¹⁵ Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd et-Tayâlisî, *el-Müsned*, thk. Muhammed Abdülmuhsin et-Türkî (Mısır: Dâru Hicr, 1419), 1/308 (No: 392); Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî İbn Ebû Şeybe, *el-Muşannefi'l-eḥâdis ve'l-âşâr*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyad: Mektebetu'r-Rûşd, 1409), 7/491 (No: 37480); Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût - Âdil Mürşid (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1421), 7/211-212 (No: 4116); Ahmed b. Ali b. el-Müsenâ et-Temîmî el-Mevsîlî Ebû Ya'lâ, *el-Müsned*, thk. Hüseyin Selim Esed (Dimaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, 1404), 9/163 (No: 5253); 9/259 (No: 5381); İbn Hibbân, *Şahîh*, 15/191 (No: 6786); Hâkim, *Müstedrek*, 4/523 (No: 8471).

¹⁶ Bk. Ebû Urve Ma'mer b. Râşid el-Basrî es-San'ânî Ma'mer b. Râşid, *el-Câmî*, thk. Habîburrahmân el-A'zâmî (Pakistan: el-Mektebu'l-İslâmî, 1403), 11/385 (No: 20812).

¹⁷ Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *el-Câmî'u's-şahîh (Sünenü't-Tirmizî)*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998), "Fiten", 58 (No: 2239).

“Amr b. Avf’tan (r.a.) rivayet edildiğine göre Resûlullah (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: “Müslümanların silahlarını bırakacağı yerin en yakını Bevlâ [adlı yer] olmadıkça kıyamet kopmayacaktır.” Sonra Hz. Peygamber (s.a.s.) “Ey Ali, Ey Ali, Ey Ali!” diye seslendi. Hz. Ali (r.a.) “Anam babam sana feda olsun buyur ey Allah’ın Resûlü.” diye cevap verdi. Hz. Peygamber (s.a.s.) “Siz muhakkak İshakoğulları [Benü’l-Asfar-Rumlar] ile savaşıacaksınız. Sizden sonra gelenler de onlarla savaşıacak. Nihayet Allah yolunda hiçbir kınayanın kınamasından korkmayan, Müslümanların en seçkinleri, Hicaz halkı onların karşısına çıkacak. Tesbih ve tekbirlerle Kostantiniye’yi fethedecekler. O güne dek bir benzerini elde etmedikleri kadar ganimet elde ederler. Hatta o kadar ki kalkanlarla ganimetleri taksim edecekler. Sonra biri gelecek ve onlara ‘Mesih [Deccâl] gerçekten de sizin ülkenizde çıktı.’ diyecek. Aslında bu bir yalıdır. Bunu doğru kabul eden de pişman olacaktır doğru kabul etmeyen de pişman olacaktır.”¹⁸

Amr b. Avf b. Zeyd el-Müzenî rivayeti de Romalılarla Müslümanlar arasında kıyamet öncesinde meydana gelecek savaştan söz etmekte, tesbih ve tekbirlerle Kostantiniye’nin fethedileceğini haber vermekte, rivayetdeki Deccâl ile ilgili anlatım da Dâbık rivayetindeki benzemektedir.

Ebû Hüreyre rivayeti, Müslim’de şöyle nakledilmektedir:

Ebû Hüreyre’den (r.a.) rivayet edildiğine göre, Hz. Peygamber (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: “Bir tarafı karada, bir tarafı denizde olan bir şehir istittiniz mi?” Ashâb-ı kirâm “Evet, Ey Allah’ın Resûlü!” diye cevap verdiler. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.s.) şöyle buyurdu: “İshakoğullarından yetmiş bin kişi bu şehre gaza etmedikçe kıyamet kopmayacaktır. Oraya geldiklerinde konaklayacaklar ve silahla çarpışmayacaklar hatta bir ok dahi atmayacaklar. ‘La ilahe illallah, Allahu Ekber’, diyecekler ve hemen iki yanından biri düşecek.” (Sevr: “Benim bildiğim yalnızca Resûl-i Ekrem’in ‘Denizdeki yanı düşecek.’ şeklinde buyurduğudur.”) “Sonra ikinci defa ‘La ilahe illallah, Allahu Ekber’ diyecekler, öteki yanı da düşecek. Sonra üçüncü defa ‘La ilahe illallah, Allahu Ekber’ diyecekler ve kendilerine açılacak. Müslümanlar hemen oraya girecek ve ganimetler elde edecekler. Ganimetleri kendi aralarında taksim ederken o esnada yanlarına imdat dileyerek bağırان biri gelip ‘Deccâl çıktı.’ diyecek. Onlar da her şeyi bırakıp geri dönecekler.”¹⁹

Ebû Hüreyre rivayetinin sonunda Hâkim, “Bu şehir Kostantiniye’dir. Sahih rivayetle gelmiştir ki onun fethi kıyametle birliktedir.” ziyadesine yer vermiştir.²⁰ Ebû Hüreyre rivayeti de kıyamet öncesinde Kostantiniye’nin fethinden söz etmekte, Deccâl ile ilgili anlatım da Dâbık rivayetine benzemektedir.

¹⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî (Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-Arabiyye, ts.), “Fiten”, 35 (No: 4094).

¹⁹ Müslim, “Fiten”, 78 (No: 2920).

²⁰ Hâkim, *Müstedrek*, 4/523 (No: 8469).

Zû Mihber el-Habeşî rivayeti, Ebû Dâvûd'da (ö. 275/889) şöyle nakledilmektedir:

Hassan b. Atıyye şöyle demiştir: Mekhûl, İbn Ebû Zekerıyya ve ben Halid b. Ma'dân'a gittik. Halid bize Cübeyr b. Nüfeyr'den naklen, (Müslümanlarla Rumlar arasındaki) sulhu haber verdi. Cübeyr "Resûlullah'ın ashabından olan Zû Mihber'e gidelim" dedi. Ona geldik. Cübeyr Müslümanlarla Romalılar arasındaki sulhu sordu. Zû Mihber şöyle dedi: Resûlullah'ı (s.a.s) şunları söylerken dinledim: "Romalılarla güvenilir bir sulh yapacaksınız. Onlar ve siz arkanızdaki bir düşmanla savaşacaksınız. Zafer kazanacak, ganimet elde edecek ve (tehlikeden) salım olacaksınız. Sonra dönüp, tepecikleri olan bir otlakta konaklayacaksınız. Hıristiyanlardan biri haçı kaldırıp 'haç kazandı' diyecek. Müslümanlardan bir adam buna öfkelenip haçı kırarak. İşte o zaman Romalılar ahdi bozup savaş için toplanacaklar."²¹

Zû Mihber rivayeti, İbn Hibbân'da şu ziyade ile rivayet edilmiştir:

Necâşî'nin kardeşinin oğlu Zû Mihber'in Resûlullah'tan işittiğine göre o şöyle buyurmuştur: "Romalılarla güvenilir bir sulh yapacaksınız. Onlar ve siz, onların arkasında bir düşmanla savaşacaksınız. Zafer kazanacak, selamette olacak ve ganimet elde edeceksiniz. Ta ki tepecikleri olan bir otlakta konaklayacaksınız. Romalılardan biri, haç kazandı, diyecek. Müslümanlardan biri de 'hayır Allah kazandı' diyecek. Onların haçı Müslümanlardan uzakta değilken onu dolandıracaklar. Sonra Müslümanlardan bir adam haçlarına saldırarak ve haçı kırarak. Romalılar haçlarını kırana öfkelenecek ve onun boynunu vuracaklar. Sonra Müslümanlar da silahlarına sarılacak ve birbirleriyle savaşacaklar. Allahu Teâlâ, bu Müslüman gruba şehadeti lütfedecektir. Romalılar, onların melikine şöyle diyecek: Ey Araplar biz size yeteriz. Sonra savaş için toplanacaklar ve seksen sancak altında onlara gelecekler. Her sancağın altında on iki bin asker bulunacaktır."²²

Zû Mihber rivayeti de Romalılarla Müslümanlar arasında gerçekleşecek olan savaştan söz etmekte, bu yönüyle Dâbık rivayetine benzemektedir.

Ayrıca Amr b. As'tan gelen, Kostantiniye mi yoksa Roma mı daha önce fethedilecektir, sorusuna Hz. Peygamber'in (s.a.s.) verdiği "Hirakl'in şehri daha önce fethedilecektir."²³ şeklinde verdiği cevabın yer aldığı rivayet de Dâbık rivayeti ile ilişkilidir. Zira bu rivayetteki Kostantiniye'den kastedilen İstanbul'dur.

²¹ Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, ts.), "Melâhim", 2 (No: 4292); Bk. Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, thk. Hamdî b. Abdulmecîd es-Selefi (Kâhire: Mek-tebetü İbn Teymiyye, 1415), 4/325 (No: 4230).

²² İbn Hibbân, *Şahîh*, 15/102 (No: 6709).

²³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 11/224-225 (No: 6645); Dârimî, "Mukaddime", 43 (No: 503); Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 13/68 (No: 166); Hâkim, *Müstedrek*, 4/553 (No: 8559); 4/598 (No: 8662).

2. Dâbık Rivayetinin Metin ve Muhteva Tahlili

Bahis konusu Dâbık rivayetini nakleden kaynaklar karşılaştırıldığında önemli bir farklılığa rastlanmamaktadır. Bu durum, ilk dört tabakada rivayetin fert olmasının tabii bir neticesidir. Yalnızca Hâkim'in naklinde “Dâbık” yer almamış; “ceyş” yerine de “celeb” kelimesi kullanılmıştır. Ayrıca Müslim ve İbn Hibbân'da namazın hangi namaz olduğu belirtilmemişken Hâkim'de namaz, sabah namazı şeklinde geçmiştir.

Rivâyet, kıyamet kopmadan önce Romalıların A'mâk veya Dâbık'a inmesi, burada Romalılarla Müslümanlar arasında büyük bir savaş meydana gelmesi, bu savaşta Müslümanların ilk olarak yenilmesi, sonunda zafere ulaşması, ardından Kostantiniye'yi fethetmesi, daha sonra Deccâl'in ortaya çıkması, Hz. İsa'nın nüzülü ve Deccâl'i öldürmesi konularını içermektedir.

Hadis literatüründe fiten, kıyamet alametleri ve melahim başlığı altında yer alan Dâbık rivayetinin, Müslümanlar açısından gelecekte ortaya çıkacak hem korkulu hem müjdeli olayları birlikte haber vermesi, gaybî bilgiler içermesi, içerikte yer alan bazı kelime ve kavramlarla açıkça neyin kastedildiğinin belirsiz olması, rivayetin hangi bağlamda, nerede ve ne zaman ifade edildiğinin tespit edilemeyişi²⁴ rivayetin doğru anlaşılmasını ve yorumlanmasını zorlaştırmaktadır.

Problemi somutlaştırdığımızda şunları ifade edebiliriz: Rivayette geçen “Rum” ne anlama gelmektedir? A'mâk ve Dâbık neresidir? A'mâk, Amik ovası mıdır? Dâbık, Mercidâbık mıdır? A'mâk veya Dâbık denmesi râviden kaynaklı bir tereddütü mü ifade etmektedir, yoksa başka bir problem mi vardır? Rivayetteki Medine, Medine-i Münevvere midir, Halep midir, yoksa başka bir yer midir? Rivayette gelecekte olacağı ifade edilen savaşın Hristiyan kaynaklarındaki Armageddon, İslâm kaynaklarındaki melhame-i kübra ile bir ilgisi var mıdır? Rivayetteki Kostantiniye neresidir? İstanbul mudur? Roma mıdır? Yoksa başka bir yer midir? Şayet Kostantiniye ile kastedilen İstanbul ise Fatih Sultan Mehmet İstanbul'u fethettikten sonra neden kıyamet kopmamıştır? Ya da kıyamete yakın İstanbul'un ikinci kez fethi mi söz konusudur? Bu rivayetin diğer Kostantiniye'nin fethi rivayetleri ile bir ilgisi var mıdır? Rivayette geçen Mesîh ile kastedilen kimdir? Deccâl midir? Rivayette geçen Şâm tam olarak neresidir? Bu rivayette Mehdi'ye bir işaret var mıdır? Rivayette yer alan Hz. İsa'nın nüzülü nasıl anlaşılmalıdır? Dâbık rivayeti ile benzer konuları nakleden rivayetler dikkate alındığında yorumda bize ne ölçüde bir katkı sunacaktır?

²⁴ Dâbık rivayetinin söylendiği yerin ve zamanın teknik olarak bilinmesi mümkün olmamakla birlikte ravilerin Medine doğumlu olması nedeniyle Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Medine döneminde rivayet edilmiş olabileceği üzerinde durulmuştur. Bk. Soner Çelebi, *Dâbık ve A'mâk Rivâyeti Işığında Tedhişçi Selefilik: DAEŞ Örneği* (İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021).

Aynı şekilde bu konulardaki diğer rivayetlerin bütünlüğü içerisinde bu rivayeti nasıl anlayıp yorumlayacağız? Kısacası bu rivayet Kur'an-Sünnet bütünlüğü çerçevesinde neye tekabül etmektedir? İşte Dâbık rivayeti sıralamaya çalıştığımız tüm bu soru(n)ları içinde barındırmaktadır. Dolayısıyla bu soru(n)ların sağlıklı bir şekilde cevaplandırılabilmesi için rivayetin, klasik ve modern dönem hadis şerh geleneğimizde nasıl anlaşılıp yorumlandığı, tarihî olaylarla bir bağlantısının kurulup kurulmadığı, önceki kutsal metinler ve yorumlarından uyarlanmış bir metin olup olmadığının tespiti büyük önem arz etmektedir.

2.1. Klasik Şerhlerde Dâbık Rivayeti

Mevcut kaynaklara göre hadis şerh edebiyatında Dâbık rivayetini ilk defa Ahmed b. Ömer el-Kurtubî (ö. 656/1258) şerh etmiştir. Müslim'in müstakil bir pasajda naklettiği bu rivayeti Kurtubî, "Kıyamet, Kostantiniye Fethedilmeden, Melhame-i Kübra Olmadan, Deccâl Çıkmadan ve İsa b. Meryem Onu Öldürmeden Kopmaz" başlığı altında ele almıştır. Şerhte sened ve metin tenkidine girilmemiş ve yalnızca çoğul olan A'mâk ifadesinin 'çöl kıyıları' ve Dâbık kelimesinin de bir nehir isminden alınma şehir adı olduğu dile getirilmiş, Kostantiniye'nin fethi ile ilgili herhangi bir tahlil yapılmamıştır. Rivayeti kıyametin kopması bağlamında değerlendirdiğinden Kurtubî, aynı başlık içerisinde bu hadisi İbn Mes'ûd'un daha önce yer verdiğimiz "إِنَّ السَّاعَةَ لَا تَقُومُ حَتَّى لَا يُقَسَمَ مِيرَاثٌ" şeklindeki mevkuf rivayetiyle birlikte değerlendirmiştir.²⁵ Kurtubî, "Kıyametin Öncesinde Gerçekleşecek Olaylar" başlığı altında da Kostantiniye'nin tehlikeli ve tekbirlerle fethedileceğini ve kıyametin bu fetihden sonra kopacağını bildiren Ebû Hüreyre rivayetini şerh ederken Dâbık rivayetine de yer vermiştir. Bu rivayetin içerisinde yer alan el-Medîne kelimesinden kastedilenin Kostantiniye olduğu, ancak bu rivayetteki el-Medîne hakkında Hz. Peygamber'in anlattığı ile Dâbık rivayetindeki örtüşüp örtüşmediğini araştırmak gerektiği kaydedilmiştir. Ardından Dâbık rivayetinin zahirinin, Kostantiniye'nin ancak savaşla fethedileceğine delalet ettiği; bu rivayetin ise Kostantiniye'nin tehlikeli ve tekbirle fethedileceğini gösterdiği ifade edilmiştir. İki rivayet arasındaki bu farklılığın nereden kaynaklandığı üzerinde durulmamış, Kostantiniye'nin fethinin kıyamet alametlerinden olduğu, buna pek çok rivayetin şahitlik ettiği belirtilerek bu konuda Tirmizî'deki Muaz b. Cebel'den "Melhame-i Uzmâ, Kostantiniye'nin fethi ve Deccâl'in ortaya çıkışı yedi ay içindedir"²⁶ merfu hadisi ile Enes b. Mâlik'in "Kostantiniye'nin fethi kıyametin kopması ile birlikte"²⁷ mevkuf rivayeti aktarılmıştır. Enes b. Mâlik rivayetinin devamında, Kostantiniye'nin Rum şehri olduğu, Deccâl'in or-

²⁵ Kurtubî, *Müfhim*, 7/231-235.

²⁶ Tirmizî, "Fiten", 58 (No: 2238).

²⁷ Tirmizî, "Fiten", 58 (No: 2239).

taya çıkışı anında fethedileceği, Hz. Peygamber'in bir kısım ashâbı zamanında fethedildiği kaydedilmiştir. Kostantiniye'nin fethi ile ilgili son olarak şârih şunları ifade etmiştir: “Deccâl'in çıkışına bitişik olarak gerçekleşecek olan fetih, bu hadislerde murad edilen fetihtir. Çünkü bugün Kostantiniye Rumların elindedir. Bu olayların tafsilatını en iyi Allah bilir.”²⁸ Görüldüğü üzere Hz. Peygamber'in ashâbı zamanında fethedilen Kostantiniye ile ilgili bir açıklama yapılmamıştır. Diğer taraftan İstanbul'un fethinden yaklaşık iki asır önce vefat etmiş olan Kurtubî, bu hadiste geçen Kostantiniye'den açıkça İstanbul anlamı da çıkartmamıştır. Aynı şekilde A'mâk ve Dâbık kelimelerini de sadece lügavî açıdan kısaca izah etmiş, ancak isimlendirme ve konumlandırma yapmamıştır. Rivayeti yorumlarken aynı konuda farklı rivayetleri sıralamış, hadisleri hadislerle açıklama yoluna gitmiştir.

Tûribiştî (ö. 661/1263) Dâbık rivayetine “Fiten Babı” başlığı altında yer vermiş, Kurtubî'den farklı olarak A'mâk'ın, şehrin uçlarında bir yer ismi; Dâbık'ın da şehirde pazar yeri, hurma yurdu olduğunu belirtmiş; rivayette bahsedilen olayların melhame-i kübradan sonra olacağını, melhame-i kübranın ise Romalıların saldırısından sonra meydana geleceğini, bunun da Kostantiniye'nin fethinden önce olacağını, o vakit Romalıların Arap topraklarını çiğneyeceğini, A'mâk ve Dâbık'a inceklerini ifade etmiştir.²⁹

Nevevî (ö. 676/1277) Dâbık rivayetini “Fitne ve Eşrâtü's-Sâ'at” başlığı altında ele almış; A'mâk'ın meşhur bir yer ismi, aslında bir nehir ismi olduğunu ifade etmiş, daha sonra Dâbık ve A'mâk'ın Şam'da Halep yakınlarında iki yer ismi olduğunu belirtmiş, Kostantiniye'nin de Rum şehirlerinin büyüklerinden meşhur bir şehir olduğunu kaydetmiştir.³⁰

Übbî (ö. 827/1424) ile Senûsî (ö. 895/1490), Dâbık rivayetine “Kostantiniye'nin Fethi Hadisleri” başlığı altında yer vermiş, Nevevî'den farklı olarak sadece “el-Medîne”nin, Medine'ye alem olması hasebiyle Hz. Peygamber'in Medine'si, hadisin siyakından hareketle de Şam olması ihtimali üzerinde durmuşlardır.³¹

Tîbî (ö. 743/1343), Dâbık rivayetine “Melâhim” başlığı altında yer vermiş, önceki şerhlerdeki bilgileri tekrarlamış, ayrıca rivayette geçen Deccâl'in öldürülmesiyle ilgili bazı kelâmî görüşlerini serdetmiştir.³²

²⁸ Kurtubî, *Müfhim*, 7/248-250.

²⁹ Ebû Abdillâh Şihâbüddîn b. Hasen Tûribiştî, *el-Müyyesser fî şerhi Meşâbihi's-sünne*, thk. Abdulhamîd Hindâvî (Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1429), 4/1151.

³⁰ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *el-Minhâc fî şerhi Şahihi Müslim b. el-Haccâc* (Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1392), 18/21-22.

³¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Hilfe b. Ömer el-Veştâtî el-Übbî - Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî, *Sahihi Müslim mea şerhihi ikmâli ikmâli'l-mu'lim li'l-Übbî ve şerhihi mükmi li'ikmâli l-ikmâl li's-Senûsî*, nşr. Muhammed Sâlim Hâşim (Mısır-Beyrut: Matbaatü's-Seâde (Tasvîru Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye), 1328), 7/245-246.

³² Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed et-Tîbî, *Şerhu't-Tîbî âlâ Mişkâtî'l-meşâbihi el-müsemma bi'l-kâşif 'an haqq'iki's-sünen*, thk. Abdulhamîd

İbn Melek (ö. 821/1418), Dâbık rivayetine “Melâhim” başlığı altında yer vermiş ve önceki şerhlerde yer alan bilgileri aktarmıştır. Ancak farklı olarak “Medine” den kastedilenin Halep olduğunu, A‘mâk ve Dâbık’ın Haleb’e yakın iki yer olduğunu, ayrıca zayıf olarak “el-Medîne”den kastedilenin Dımaşk olduğunu ifade etmiştir.³³

Ali el-Kârî (ö. 1014/1605), Dâbık rivayetine “Melâhim” başlığı altında yer vermiş; önceki şerhlerden farklı olarak Dâbık’ın Halep’in köylerinden meşhur Mercidâbık olduğunu kaydetmiştir. “el-Medîne”den kastedilenin İbn Melek’ten nakille Halep olduğu, A‘mâk ve Dâbık’ın Halep yakınlarında iki yer olduğu, zayıf olarak burada kastedilenin Şam olduğu belirtilmiş, ayrıca *el-Ezhâr*’da “Medine”den kastedilenin Hz. Peygamber’in Medine’si olduğu, ancak bunun da zayıf olduğu; zira Romalılara çıkan ordu ile kastedilenin başka bir hadisin delaletiyle Mehdi’nin ordusu olduğu, o vakitte Medine’nin harap bir şekilde olacağı kaydedilmiştir. Rivayette geçen “Kostantiniye’yi fethederler” cümlesi, Kostantiniye’yi kâfirlerin elinden alırlar, şeklinde açıklanmış, Kostantiniye’nin de Rum şehirlerinin büyüklerinden meşhur bir şehir olduğu belirtilmiştir. Tirmizî’den Kostantiniye’nin Hz. Peygamber’in bazı ashabı döneminde fethedildiği, Deccâl’in çıkışı esnasında da fethedileceği ile ilgili hadis nakledilmiş, ayrıca Kostantiniye’nin Rum melikinin yurdu olduğu belirtilmiş, ardından rivayette yer alan Mesih, Deccâl ve Hz. İsa’nın nüzulü ile ilgili hususlar şerh edilmiştir.³⁴ Ali el-Kârî’nin, klasik şerhlerin aksine İstanbul’un fethinden sonra yaşadığı için Fatih Sultan Mehmed’in İstanbul’u fethine bir atıf yapması beklenirken Dâbık rivayeti ile İstanbul’un fethi arasında herhangi bir ilişki kurmaması dikkat çekicidir.

Abdülhak b. Seyfüddin ed-Dihlevî (ö. 1052/1642), Dâbık rivayetine “Melâhim” başlığı altında yer vermiş, Dâbık ve A‘mâk kelimelerini önceki şerhlerde olduğu gibi açıklamış, farklı olarak (ج) kelimesine dikkat çekmiş, bunun raviden kaynaklanan bir şüphe olabileceği veya Hz. Peygamber’e bu konunun muayyen değil de müphem olarak vahyedildiği üzerinde durmuş; bu kelimenin Rumların iki yerden hangisine incekleri konusunda şüpheye düşmeleri anında onlar için sabit olmasının da ihtimal dâhilinde düşünülebileceğini ifade etmiştir. Kostantiniye kelimesi, Afrika sınırında bir kale, Rum melikinin yurdu olarak açıklanmış, Kostantiniye’nin fethinin kıyamet alâmetlerinden olduğu, burasının Rumcada Buzantiye diye isimlendi-

Hindâvî (Mekke-i Mükerrreme-Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1417), 11/3425-3426.

³³ Muhammed b. İzzüddin Abdullatif b. Abdülaziz b. Emînüddin b. Firişte İbn Melek, *Şerhu mesâbihi’s-sünne*, thk. Nûruddîn Tâlib (İdâretü’s-Sekâfeti’l-İslâmiyye, 1433), 5/521-523.

³⁴ Ebü’l-Hasen Nûruddîn Ali b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî Ali el-Kârî, *Mirkâtü’l-mefâtiḥ şerhu Mişkâtü’l-meşâbiḥ* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1422), 8/3412-3413.

rıldığı, 21 zirâ yüksekliğinde surlarının bulunduğu, uzun bir kilisesinin var olduğu, bir yanındaki sütununun yaklaşık dört kulaç genişliğinde olduğu, sütunun başında bakırdan bir at heykeli ve üzerinde bir süvari heykeli bulunduğu, süvarinin ellerinden birinde altın bir küre olduğu, diğer elinin parmaklarını açarak ona işaret ettiği, bu heykelin şehrin banisi Kostantin’e ait olduğu zikredilmiştir. Bu şerhte de Kostantiniye’nin Hz. Peygamber’in bazı ashâbı zamanında fethedildiği, Deccâl’in çıkışı anında da fethedileceği ile ilgili Tirmizî’nin naklettiği rivayete yer verilmiştir.³⁵

Sonuç olarak Dâbık rivayeti ile ilgili olarak klasik şerhlerde yer alan bilgiler hakkında şunları ifade edebiliriz: Rivayette geçen “Rûm” kelimesinden kastedilenin ne olduğu konusu klasik şerhlerde somutlaştırılmamış, bunun yerine genel ifadeler kullanılmıştır. Aynı şekilde klasik şerhlerde söz konusu rivayette yer alan A’mâk ve Dâbık kelimelerine ilk başlarda somut bir yer ismi verilmezken zamanla bu iki kavramın Şam’da (Dimaşk) Halep yakınlarında iki yer ismi olduğu yorumu öne çıkmaya başlamıştır. Bu çerçevede Kostantiniye kelimesi de klasik şerhlerde Rum şehirlerinin büyüklerinden bir şehir şeklinde genel olarak yorumlanmış, bu şehrin kıyamet öncesinde fethedileceğinden bahsedilmiş, ancak bu kelimeden doğrudan İstanbul anlamı çıkarılmamıştır. Dihlevî Kostantiniye ile önce Afrika sınırında bir kale şeklinde yorum yapmış ardından bu şehir ile ilgili yaptığı tasvir ise İstanbul’a işaret etmiştir. Bunların dışında rivayette geçen “Medine”den hangi şehrin kastetildiği ihtimalleri üzerinde durulmuş, “Mesîh” de Deccâl olarak yorumlanmıştır.

2.1. Modern Dönem Şerhlerde Dâbık Rivayeti

Müslim’in *Sahîh*’ini Türkçeye tercüme ve şerh eden Ahmed Davudoğlu (1912-1983) Dâbık rivayetinin bab başlığını “İstanbul’un Fethi, Deccâl’in Çıkması ve Meryem Oğlu İsa’nın İnmesi Hakkındaki Bab” şeklinde tercüme etmiş, rivayette geçen Kostantiniye’yi İstanbul olarak somutlaştırmış, İstanbul ile ilgili olarak da “İstanbul fethedilmiş, Resûlullah’ın bu mucizesi yerini bulmuştur.” ifadelerini kullanmıştır.³⁶

Modern dönem Müslim şarihlerinden Hindistanlı hadis âlimi Safiyyurrahman el-Mübârekfûrî (ö. 1427/2006), Dâbık rivayetini “Kostantiniye’nin Fethi, Deccâl’in Çıkışı ve İsa b. Meryem’in Nüzûlü” başlığı altında ele almıştır. A’mâk ve Dâbık’ın Türkiye-Şam sınırında Şam’da iki küçük kasaba; Dâbık’ın kuzey Halep’te, Halep’e dört fersah uzaklıkta, yanında nezih, otu bol çayırli bir yer bulunduğunu; Dâbık’ın aslında bir nehir adı olduğunu, A’mâk’ın ise kuzeydoğu Antakya’da, Dâbık’a

³⁵ Abdülhak b. Seyfuddîn Sa’dullâh el-Buhârî ed-Dihlevî, *Lemaâtü’l-tenkîh fî şerhi Mişkâti’l-mesâbih*, thk. Takiyyüddin en-Nedvî (Dimaşk: Dârü’n-Nevâdir, 1435), 8/636-639.

³⁶ Ahmed Davudoğlu, *Sahih-i Müslim Tercümesi ve Şerhi* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2017), 11/324-325.

bitişik olduğunu belirtmiştir. Mübârekfûrî, rivayette geçen “Müteakiben Kostantiniye’yi fethedecekler” cümlesini, Fatih Sultan Mehmed’in gerçekleştirdiği fetih dışında Deccâl’in ortaya çıkışına yakın ahir zamanda Müslümanlar eliyle gerçekleşecek olan başka bir fetih olarak açıklamıştır. Ayrıca Dâbık rivayetindeki Romalıların inişini Mehdi ile ilişkilendirerek bu savaşı melhame-i kübra olarak nitelendirmiştir. Romalıların İskenderun sahillerine inceklerini veya uzak bir ihtimal olarak Türkiye içinden geleceklerini, A’mâk ve Dâbık’a yayılacaklarını, ardından geniş bir bölgeyi içine alan korkunç bir savaşın meydana geleceğini; öyle ki savaş bölgesine bir kuş uğradığında, oraya yaklaşmadan önce hemen ölü olarak yere düşeceği şeklindeki Abdullah b. Mes’ûd rivayetinin muhtevasını da yorumuna katarak ifade etmiştir. Müslümanların bu savaşta zafer kazanacağını, fakat Müslümanların üçte ikisi ziyana uğrayınca ölümün onların yüzde doksan dokuzuna ulaşacağını, savaşanların dışındakileri bile kapsayacağını, Allah’n Rum ehlini yok edeceğini, artık onların bir daha ayağa kalkamayacağını, bu savaşın Ehl-i kitap nezdinde “Hermicüdun” (Armageddon) olarak bilindiğini, onların bu savaşın yakın zamanda vuku bulacağını beklediklerini kaydetmiştir.³⁷ Mübârekfûrî, ayrıca şerhinde “Bir tarafı karada bir tarafı da denizde olan bir şehir işittiniz mi?” rivayetini yorumlarken de Dâbık rivayetine yer vermiş, Kostantiniye’nin ikinci kez fethinin savaşı bir şekilde tek birle, Deccâl’in çıkışına yakın bir zamanda gerçekleşeceğini kaydetmiş; burada tek birle fethedilmesindeki sırrı da Müslümanların A’mâk veya Dâbık’ta meydana gelecek olan melhame-i kübradan sonra Kostantiniye’ye gazve düzenleyeceğini, burada şiddetli bir savaş olacağını, ta ki Müslümanların bu şehre geldiklerini işittikleri zaman kâfirlerin kendilerinde savaşacak cüreti bulamayacaklarını, bilakis salt Müslümanların gelişiyle kaçacaklarını ifade etmiştir.³⁸

Modern dönem Müslim şârihlerinden Pakistanlı Şebbîr Ahmed el-Osmânî (ö. 1369/1949) ile Muhammed Takiyyuddin el-Osmânî, Dâbık rivayetine “Kostantiniye’nin Fethi, Deccâl’in Çıkışı ve İsa b. Meryem’in Nüzûlü” başlığı altında yer vermişlerdir. Dâbık rivayeti ile ilgili Müslim’in beş hadis imamından teferrüd ettiği bir hadis kaydını düşen şârihler, A’mâk ve Dâbık ile ilgili klasik kaynaklarda olan bilgileri aktarmışlardır. Dâbık ile ilgili olarak Hamevî’nin *Mu’cemu’l-büldân*’ından buranın Azez’e bağlı Halep yakınında bir köy olduğunu, Halep ile arasında dört fersah mesafe bulunduğunu, yakınında nezih otlu bir çayır yer aldığını, Mervan oğullarının Bizans’ın uçlarına gazve düzenlediklerinde burada konakladığını, Süleyman b. Abdulmelik b. Mervan’ın kabrinin burada bulunduğunu, Süleyman b. Abdulmelik’in Dâbık’ta askerî karargâh

³⁷ Safiyyürrahmân el-Mübârekfûrî, *Minnetu’l-mun’im fî şerh-i sahih-i Müslim* (Riyad: Dâru’s-Selâm, 1999), 4/351-352.

³⁸ Mübârekfûrî, *Minnetu’l-mun’im*, 4/365.

kurarak Kostantiniye’yi fethedinceye yahut onlar cizye verinceye kadar dönmemeye kesin karar verdiğini aktarmıştır. Rivayette geçen “Medine’den oraya doğru bir ordu çıkar” ifadesi ile ilgili olarak klasik kaynaklardaki bilgileri nakleden şârihler, bu şehrin Hz. Peygamber’in Medine’si olmasının zayıf bir ihtimal olduğunu, Dâbık rivayetinin sonunun delaletiyle bu ordunun Mehdi’nin ordusu olduğunu, zira o vakitte Medine’nin harabe halinde olacağını aktardıktan sonra Ebû Dâvûd’un Muaz b. Cebel’den merfu olarak zikrettiği “Beytü’l-Makdis’in umranı (imarı) Yesrib’in harabına, Yesrib’in harabı melhamenin ortaya çıkışına, melhamenin ortaya çıkışı Kostantiniye’nin fethine, Kostantiniye’nin fethi Deccâl’in çıkışına alamettir.”³⁹ hadisine yer vermişlerdir. Şârihler Muaz hadisi ile Tirmizî’nin Fiten’de merfu olarak tahrir ettiği “Melhame-i uzma, Kostantiniye’nin fethi ve Deccâl’in çıkışı yedi aydadır.”⁴⁰ hadisinin melhame-i kübrâya işaret ettiğini, bu hadisi İbn Mâce’nin⁴¹ “el-Melâhim” babında da tahrir ettiğini kaydetmişlerdir. Ayrıca şârihler, melhamenin detaylarını ise Rum melhamelerinin zikredildiği babda Ebû Dâvûd’un Zû Mihber’den tahrir ettiği “Romalılarla güvenilir bir sulh yapacaksınız. Onlar ve siz arkanızdaki bir düşmanla savaşacaksınız. Zafer kazanacak, ganimet elde edecek ve (tehlikeden) salim olacaksınız. Sonra dönüp tepecikleri olan bir otlakta konaklayacaksınız. Hristiyanlardan birisi salibi (haçı) kaldırıp ‘salib kazandı’ diyecek. Müslümanlardan bir adam buna öfkelenip salibi kırarak. İşte o zaman Romalılar ahdi bozup savaş (melhame) için toplanacaklar.”⁴² hadisinde yer aldığını ifade etmişlerdir.⁴³

Şârihler, Dâbık rivayetinde geçen “Müteakiben Kostantiniye’yi fethederler” ifadesindeki Kostantiniye’yi, İstanbul olarak anlamışlar, ancak burada bir problemin varlığından söz ederek meseleyi şöyle ele almışlardır:

“Osmanlı Sultanı Fatih Sultan Mehmed’in 857/1453’te fethettiği Kostantiniye, fethedildiği günden bugüne Müslümanların elindedir. Fetihden sonra Deccâl de çıkmamıştır. Oysa bu hadisin zahirine göre Deccâl, Müslümanların, Kostantiniye’yi fethinden Şam’a dönmelerinin hemen peşinden çıkacaktır. Bu probleme iki yoldan cevap verilebilir: Birincisi bu hadiste, Kostantiniye’nin bir kez daha kâfirleşeceğine veya kâfirler için çalışacağına delalet vardır. Bu da Deccâl’in çıkışından öncedir. Müslümanlar bu şehri bir kez daha fethedecektir. Bu manaya Şehârenpûrî (ö. 1346/1927-28) şöyle işaret etmektedir: Kostantiniye’nin fethi ile kastedilen, Mehdi’nin onu fethetmesidir. İkincisi Kostantiniye,

³⁹ Ebû Dâvûd, “Melâhim”, 3 (No: 4294).

⁴⁰ Tirmizî, “Fiten”, 58 (No: 2238).

⁴¹ İbn Mâce, “Fiten”, 35 (No: 4092).

⁴² Ebû Dâvûd, “Melâhim”, 2 (No: 4292).

⁴³ Bk. Şebbîr Ahmed el-Osmânî - Muhammed Takiyyüddîn Osmânî, *Mevsûatu fet-hi’l-mülhim bi şerhi sahihi’l-İmâm Müslim* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1426), 12/231-235.

Hız. Peygamber ve sahâbe zamanında Romalı kâfirlerin başkentiydi. Bu babbaki hadiste Kostantiniye'den kastedilenin, bugün İstanbul diye isimlendirilen Kostantiniye değil de kâfir ülkelerin başkentlerinde büyük bir başkent olması muhtemeldir. Bundan dolayı bazı rivayetlerde Kostantiniye kelimesi zikredilmeksizin sadece “el-Medîne” lafzı zikredilmiştir. Nitekim Ebû Dâvûd'un, “Melahim'in Sıralaması” ile ilgili babda rivayet ettiği hadis böyledir.⁴⁴ Bundan anlaşılması gereken husus, kıyametin alametleri konusunda gelen hadisler, ancak kıyamete yakın zamanda alamet olarak meydana gelecek olayların en önemlilerini açıklamaktadır. Bu alametlerin her biri diğerinin peşinden zikredilebilir. Öyle ki bu iki alamet zaman bakımından birbirine bitişikmiş vehmine yol açabilir. Lakin ikisi arasında özellikle de ravilerin mana ile rivayet ettikleri andaki tasarruflarına nazaran belki de çok büyük bir fasıla bulunmaktadır.”⁴⁵

Takiyyuddin Osmânî, eserinde “Bir tarafı karada bir tarafı da denizde olan bir şehir işittiniz mi?” rivayetini şerh ederken Dâbık rivayetine de yer vermiştir. Rivayette yer alan “medine” kelimesiyle kastedilenin Hâkim'in *Müstedrek*'inden nakille Kostantiniye olduğunu ifade etmiş, bu rivayette kastedilen fethin, Fatih Sultan Mehmed tarafından gerçekleştirilen fetih olmadığı, bunun Deccâl'in çıkışından kısa bir süre önce meydana geleceği belirtilmiştir.⁴⁶ Takiyyuddin Osmânî, bahsi geçen rivayette gerçekleşecek olan fethin silahla değil, tekbir ve tesbihle olacağını, bu durumun Dâbık rivayeti ile tearuz ettiğini, Übbî'nin bu iki rivayeti cemetmeye çalıştığını kaydetmiş, onun zikrettiklerinin özetini şöyle ortaya koymuştur:

“Dâbık rivayetinde zikri geçen savaş Kostantiniye'nin fethinden önce meydana gelecektir. Kendilerine zafer takdir edilen savaşçıların üçte biri, bu zaferden sonra Kostantiniye'yi fethedeceklerdir. Dolayısıyla burada Kostantiniye'nin fethinin yolu/yöntemi zikredilmemiştir. Bahsi geçen rivayette ise Kostantiniye'nin tehlikeli ve tekbirle fethedileceği zikredilmiştir. Böylece iki rivayet arasındaki tearuz ortadan kalkmıştır. Takiyyuddin Osmânî, Ebû'l-Hasen es-Sindî'nin [ö. 1138/1726] Hâşiye'sinden şu bilgiyi aktarmıştır: Onlar önce kâfirlerle savaşır. Ta ki onlara galip gelirler, beldeye yönelirler, beldeye girişleri esnasında ikinci kez savaşmadan oraya girerler. Allah en iyisini bilendir.”⁴⁷

Sahîh-i Müslim’e modern dönemde şerh yazan Mısırlı hadis âlimi Musa Şâhin Lâşîn (ö. 1430/2008) Dâbık rivayetine “Fitnelerin Yaklaşması, Ye’cûc ve Me’cûc’un Seddinin Açılması, Kılıçlarıyla Müslümanlara Yönelen ve Batan Ordu ve Bazı Kıyamet Alâmetleri” başlığı altında yer vermiş, A‘mâk

⁴⁴ Ebû Dâvûd, “Melâhim”, 4 (No: 4296). Bu rivayette “Kostantiniye” kelimesi kullanılmamış, “Medine” kelimesi kullanılmıştır.

⁴⁵ Bk. Osmânî - Osmânî, *Mevsûatu fethi'l-mülhim bi-şerhi sahihi'l-İmâm Müslim*, 12/231-235.

⁴⁶ Osmânî - Osmânî, *Mevsûatu fethi'l-mülhim bi-şerhi sahihi'l-İmâm Müslim*, 12/264.

⁴⁷ Osmânî - Osmânî, *Mevsûatu fethi'l-mülhim bi-şerhi sahihi'l-İmâm Müslim*, 12/265.

ve Dâbık'ın Şam'da Halep'e yakın iki yer olduğunu belirtmiş, ayrıca "sebev" fiili ile ilgili Nevevî'nin açıklamalarına yer vermiştir.⁴⁸

Modern dönem Müslim şârihlerinden Etiyopyalı hadis âlimi Muhammed b. Ali b. Âdem b. Mûsâ el-İtyûbî el-Vellevî (ö. 2020), eserinde Dâbık rivayetini "Kostantiniye'nin Fethi, Deccâl'in Çıkışı ve İsa b. Meryem'in Nüzûlü" başlığı altında ele almıştır. Rivayetin yorumlanmasına geçmeden önce Kostantiniye ile ilgili bu şehrin Rum melikinin diyarı, buranın fethinin kıyamet alametlerinden olduğu, Rumcada Buzantiye diye isimlendirildiği, surlarının yüksekliğinin yirmi bir zirâ olduğu, uzun bir kilisesinin bulunduğu, kilisenin bir yanında yaklaşık dört kulaç genişliğinde uzun bir sütunun yer aldığı, sütunun başında bakırdan bir at, üzerinde bir süvari, süvarinin bir elinde altından bir küre, diğer elinin parmaklarını ona işaret ederek açtığı, bunun şehrin kurucusu Kostantin'in heykeli olduğu şeklindeki bilgilere yer vermiştir. Ayrıca *Tâc* sahibi Murteza'dan (ö. 1205/1791) naklen Kostantiniye'nin Rum melikinin diyarı olduğu, bugün ise Müslümanların melikinin diyarı olduğu, Kostantiniye'yi Fatih Sultan Mehmed'in fethettiği, Frenklerin elinden çekip aldıktan sonra burayı devletin payitahtı yaptığı, buranın fethinin kıyamet âlâmetlerinden biri olduğu, bunun delilinin de Dâbık rivayeti olduğu belirtilmiştir. Yine Kostantiniye'nin zikrinin Muaviye hadisinde de geçtiği, Sıffîn fitnesi günlerinde Rum'un sahibinin Şam beldesini işgal etmek istediği haberi kendisine ulaşınca ona Allah'a yemin ederek bir mektup yazdığı, bu mektupta "Bana ulaşana kadar kararlılığınla devam edersen dostumla [Hz. Ali] sulh yaparım ve onu sana mukaddime kılarım. Kostantiniye'yi simsiyah tüten bir şehir yaparım. Senden krallığı havuç söker gibi çekip alırım. Seni domuz otlatan çiftçilerden bir çiftçi yaparım" dediği kaydedilmiştir. Ayrıca bugün bu şehrin İstanbul olduğu, kilisenin Ayasofya olduğu, bu kilisenin büyük bir cami yapıldığı, gece gündüz burada Kur'an tilavet edildiği, bu caminin seçkin sultanlar ve iyi meliklerin devletinde ilim ehliyle mamur kılındığı ifade edildikten sonra Dâbık rivayetine yer verilmiş ve yorumuna geçilmiştir.⁴⁹

Vellevî, Dâbık rivayetinin ravileri hakkında kısa bilgiler verdikten sonra bu isnadın güzellikleri sadedinde musannifin sūdâsiyâtından olduğunu zikretmiş, ardından önceki şerhlerden alıntılarla hadis şöyle yorumlanmıştır: İlk olarak Rum kelimesi ele alınmış, Rumların nesebi izah edilmiştir. Daha sonra A'mâk ve Dâbık ile ilgili uzun açıklamalar yapılmış, A'mâk'ın şehrin uçlarında bir yer; Dâbık'ın Halep'in köylerinden meşhur Mercidâbık olduğu ifade edilmiştir. Rivayette geçen "el-Medîne"

⁴⁸ Mûsâ Şâhîn Lâşîn, *Fethu'l-mün'im şerhu sahihi Müslim* (Beyrut: Dâru's-Şurûk, 1423), 10/512.

⁴⁹ Muhammed b. Ali b. Âdem b. Mûsâ el-İtyûbî el-Vellevî, *el-Bahrü'l-muhîtü's-seccâc fî şerhi Sahihi Müslim b. el-Haccâc* (Dâru İbni'l-Cevzî, 1426), 44/309-312.

kelimesinden kastedilenin Halep, A‘mâk ve Dâbık’ın ise Halep’in civarında iki yer olduğu kaydedilmiş, ayrıca “el-Medîne”den kastedilenin Dımaşk ve Medine-i Münevvere olduğu da belirtilmiştir. Ancak bunların zayıf olduğu; zira Roma’ya çıkan ordu ile kastedilenin bir başka rivayetin delaletiyle Mehdî’nin ordusu olduğu, bu tarihte Medine’nin harap bir halde olacağı ifade edilmiştir. Buna Ebû Dâvûd’da geçen “Beytü’l-Makdis’in imarı, Medine’nin harabına, Medine’nin harabı melhame-i kübrânın çıkışına, melhame-i kübrânın çıkışı Kostantiniye’nin fethine, Kostantiniye’nin fethi de Deccâl’in çıkışına alamettir.”⁵⁰ rivayetinin işaret ettiği kaydedilmiştir. Ancak bu rivayette Yesrib’in harabı ile melhamenin çıkışı arasında bir fasıla bulunmadığına dikkat çekilmiş; kıyamet alametleri arasında pek çok şeyin zikredilebileceği ve aralarında büyük fasilaların bulunduğu ifade edilmiştir. Önceki şerhlerde olduğu gibi bu şerhte de “sebev” fiilinin malum ve meçhul okunduğundaki anlamları üzerinde durulmuş, Kurtubî ve Nevevî gibi bazı âlimlerin bu konudaki görüşlerine yer verilmiştir. Bu şerhte de Tûribiştî’nin görüşüne yer verilmiştir: Buna göre en güçlü görüş, bunun melhame-i kübrâdan sonra olmasıdır ki melhame-i kübrâ, Rum’un saldırısından sonra, Müslümanlara yönelen düşmanın saldırısına karşı musalaha ve uzlaşmadan sonra iki grup arasında meydana gelecektir. Bu da Kostantiniye’nin fethinden öncedir. Romalılar Arap topraklarını çiğnerler. Ta ki A‘mâk veya Dâbık’a inerler. Kendi zürriyetlerinden esir alınan Müslümanlarla aralarının serbest bırakılmasını isterler. Müslümanlar, “Hayır Müslüman kardeşlerimizle sizin aranızı serbest bırakmayız.” derler. Daha sonra Müslümanlar kâfirlerle savaşır. Müslümanların üçte biri (savaştan kaçtıkları için) hezimeye uğrar. Allah onların tövbelerini ebediyen kabul etmez. Burada da tövbe ile ilgili önceki şerhlerden alıntılara yer verilmiştir. “Kostantiniye’yi fethederler” ifadesi, Kostantiniye’yi kâfirlerin elinden alırlar şeklinde yorumlanmıştır. Bundan sonra rivayetin sonuna kadar önceki şarihlerin görüşleri nakledilerek rivayet yorumlanmıştır. Yorumun ardından Dâbık rivayeti ile ilgili Vellevî tarafından musannıfın bu rivayetin ferd bir rivayet olduğu ifade edilmiş, ardından rivayetin tahririne yer verilmiştir.⁵¹

Vellevî, Dâbık rivayeti hakkında şu değerlendirmelerde bulunmuştur: “1- Bu rivayet, ümmeti hakkında kıyamet alametleri ile ilgili olacakları haber vermesi bakımından Hz. Peygamber’in en büyük mucizelerinden biridir. 2- Kıyamet alametlerinden biri Kostantiniye’nin fethidir. Bu fetih Fatih Sultan Mehmed’in fethinden başkadır. Buradaki fetihten murat, Mehdî’nin âhir zamandaki fethidir. 3- Bu vakitte İsa’nın (a.s.) nüzûlünün açıklanmasıdır. 4- İsa (a.s.) ezan ile kamet arasında incek ve namaza kamet getirilirken Mehdî’ye bu namaz için imam olmasını emredecektir.

⁵⁰ Ebû Dâvûd, “Melâhim”, 3 (No: 4294).

⁵¹ Vellevî, *el-Bahrü’l-muhît*, 44/312-319.

Muhammed ümmetinin değerini ortaya çıkarmak için Hz. Peygamber'in şeriatına tabi, onu ikrar ve teyit etmiş olarak inecektir. İncil'le amel etmeyecektir. Nitekim bunu Hz. Peygamber (s.a.s.) ifade etmiştir. 5- Deccâl ile ilgili İsa'nın (a.s.) mucizesinin beyan edilmesidir. Deccâl, İsa'yı (a.s.) salt görmekle tuzun suda eridiği gibi eriyecektir. Zaten onu kendi haline bırakmış olsaydı ona dokunmaksızın tamamen eriyecekti. Ancak Yüce Allah, insanlara kanını göstermek için Deccâl'i, İsa'nın (a.s.) eliyle, onun süngüsüyle öldürecektir.⁵² Vellevî, Dâbık rivayetine Kurtubî'de olduğu gibi Ebû Hüreyre'den nakledilen "Bir tarafı karada bir tarafı denizde olan bir şehir işittiniz mi?" rivayetini şerh ederken de yer vermiştir.⁵³

Modern dönem *Sahîh-i Müslim* şarihlerinden biri de Etiyopyalı hadis âlimi Muhammed el-Emîn b. Abdullah b. Yûsuf b. Hasan el-Ürmî el-Hererî'dir. Şârih, eserinde Dâbık rivayetine "Fırat Nehrinin Yatağından Altın Bir Dağ Çıkmadıkça Kıyamet Kopmaz, Kostantiniye'nin Fethi ve Deccâl'in Çıkışı, Nüzûl-i Âsâ, Kıyametin Kopması, Rumların İnsanların Çoğunluğunu Oluşturması, Rumların Deccâl'in Çıkışı Esnasında Pek Çok Savaşa Kalkışması" başlığı altında yer vermiştir. Şârih, hadisin sened tahlilini yaptıktan sonra A'mâk ile Dâbık konusundaki tereddüt ile ilgili olarak Hz. Peygamber'e veya raviye işaret etmiştir. A'mâk ve Dâbık'la ilgili önceki şerhlerde yer alan bilgiler aynen tekrarlandığı gibi diğer konulardaki bilgiler de aktarılmıştır. Kostantiniye ile ilgili olarak ise şu ifadelerle yer verilmiştir: "Kostantiniye Rum beldelerinin büyüklerinden büyük bir şehirdir. Belki Rum'dan kastedilen Hıristiyanlardır. Çünkü o vakitte Rum ehli Hıristiyan idi. İbn Melek demiştir ki: Bazı nüshalarda "feyefetihu" ibaresi vardır. Bu doğru olandır. Çünkü "iftitah" kelimesinin, "istiftah" manasında kullanımı çoktur. Bu fetih yerine geçmez." Bunun dışında farklı olarak "Kostantiniye"nin fethinden Şam'a dönerken Şam'a yani Beytü'l-Makdis'in köyü İliya'ya (Kudüs)" ifadesi kullanılmıştır. Bu şerhte de yeni bir yorum yapılmamıştır. Son olarak şârih bu hadis ile İmam Müslim'in teferrüd ettiğini söylemiştir.⁵⁴

Sonuç olarak Rum kelimesi İslâm kaynaklarında Romalılar, Bizanslılar ve İslâm topraklarında yaşayan Rumlar için kullanılmıştır. Aynı şekilde kaynaklarda Rum adı Roma ile irtibatlandırıldığı gibi Rumlar'ın soyunun Hz. İbrahim'in oğlu İshak'tan geldiğine ve onlara Rûm b. Âsû b. İshak'a nisbetle bu ismin verildiğine dair görüşler de serdedilmiştir. Rûm b. Âsû sarışın olduğu için "Asfar" lakabıyla anıldığından onun soyundan gelen

⁵² Vellevî, *el-Bahrü'l-muhît*, 44/318-319.

⁵³ Vellevî, *el-Bahrü'l-muhît*, 44/457-460.

⁵⁴ Muhammed el-Emin b. Abdullah b. Yûsuf b. Hasen el-Uremî el-Alevî el-Hererî, *el-Kevkebû'l-vehhâc ve'r-ravzu'l-behhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*, nşr. Hâşim Muhammed Ali Mehdî (Beyrut: Dâru'l-Minhâc-Dâru Tavkî'n-Necât, 2009), 26/121-125.

Rumlar da bazen Benî Asfar diye kaydedilmiştir. Ayrıca Rum ismi kaynaklarda hem Romalılar'ı hem Bizanslılar'ı gösterdiği için bunlardan hangisinin kastedildiği ancak muhtevadan anlaşılabilmektedir.⁵⁵

Modern dönem şerhlerde A'mâk ve Dâbık'ın Türkiye-Şam sınırında iki küçük kasaba olduğu, A'mâk'ın Antakya'da, Dâbık'ın Halep'te olduğu ifade edilmiştir. Kostantiniye, genellikle İstanbul olarak yorumlanmış, Fatih Sultan Mehmed'in gerçekleştirdiği fetih kabul edilmekle birlikte, İstanbul'un kıyamet öncesinde bir kez daha fethedileceği üzerinde durulmuştur. Bu fethin Ehl-i kitap nezdinde Armageddon, hadis kaynaklarında melhame-i kübra denilen savaş ile ilişkili, aynı zamanda Mehdi ve Deccâl ile de irtibatlı olduğu kaydedilmiştir.

2.3. İstanbul'un Fethi Öncesi ve Sonrası Osmanlı Muhitinde Dâbık Rivayeti

İstanbul'un bulunduğu tarihî yarımada'daki ilk yerleşme yerinin bilinen en eski adı Byzantion'dur; bunun da Trakça bir şahıs adı olan Byzas'tan türetildiği belirtilir.⁵⁶ Şehir Byzantion olarak varlığını yaklaşık bin yıllık bir süre boyunca devam ettirmiş, günümüzde de yaygın olarak kullanılan "Bizans İmparatorluğu" tamlamasının kaynağını oluşturmuştur. Byzantion, 73 yılında İmparator Vespasianus tarafından Roma İmparatorluğuna dâhil edilmiş, daha sonra İmparator Septimus Severus bu şehri yeniden imar etmiş ve oğlunun adına şehre Augusta Antonina ismini vermiştir.⁵⁷ 330 yılında imparatorluk merkezi buraya taşındığında Secunda Roma (İkinci Roma), V. asırdan itibaren Nova Roma (Yeni Roma) adlarıyla anılmıştır.⁵⁸ Roma tahtını ele geçiren I. Konstantinos'un (Büyük Konstantin) burayı yeni imparatorluğun başkenti yapması şehrin tarihinde dönüm noktası olmuştur. İlk Hristiyan imparator olan Konstantin eski Byzantion'u ilk Hristiyan imparatorluğunun başkenti olarak tasarlamış, dört kat daha büyütmüş ve 11 Mayıs 330'da resmî açılışını gerçekleştirmiştir. Bundan böyle şehrin adı kurucusuna atfen Konstantinopolis olarak anılmaya başlamıştır. Halk arasında da yayılan Konstantinopolis kısa zamanda genelleşerek resmî bir sıfat kazanmış, Arap ve Farslılar tarafından Kustantiniyye şekli kabul görmüş, Osmanlılar da paralarda ve resmî yazışmalarda bu ismi sık olarak kullanmışlardır. Trak asıllı Bizantion da yine Arapça ve Ermenice formlarıyla Osmanlı metinlerinde şehrin önceki adı olarak geçmiştir (Byzantia, Byzandia, Buzantiye, Puzanta, Buzantis). Öte yandan İslâmî

⁵⁵ Casim Avcı, "Rum", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/222.

⁵⁶ Feridun M. Emecen, *Fetih ve Kıyamet: 1453 İstanbul'un Fethi ve Kıyamet Senaryoları* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2013), 24; Halil İnalçık, "İstanbul (Türk Devri)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/220.

⁵⁷ Emecen, *Fetih ve Kıyamet*, 24-25.

⁵⁸ İnalçık, "İstanbul", 23/220.

kaynaklarda geçen Rûmiyyetü'l-kübrâ, Taht-ı Rûm, Gulgule-i Rûm gibi adlar Nova Roma'dan türetilmiştir.⁵⁹ Şehrin adının “İstanbul” şeklindeki kullanımı da 10. yüzyıla kadar geriye gitmektedir. O zaman “Bulin” ve “Stanbulin” şeklinde kullanılmaktadır. “İsten-bulin” Rumcadır ve “şehre doğru, şehre” anlamına gelen “İs-tin-polis”ten galattır. Anadolu Selçukluları ve Osmanlıların ilk dönemlerinde “İstinbol”, “İstanbol” ve “İstanbul” şeklinde imla edilmiştir. Neticede Kostantiniye ve İstanbul adlarının kullanımı Doğu dünyasında da giderek yaygınlaşmıştır.⁶⁰

İstanbul, tarih boyunca gerek Batı gerekse Doğu nezdinde hem siyasî hem de dinî açıdan hedef konumunda yer almıştır. Hıristiyanlığın Batı'daki kolu için İstanbul, Doğu'nun zenginliklerine ulaşma ve mukaddes şehir Kudüs'ü Müslümanların elinden alma gibi yüksek ideallerin başlangıç noktası olmuştur. Bunun sonucu olarak ortaya çıkan Haçlı seferleri, sadece Kudüs'ü değil, aynı zamanda Bizans'ın başkenti İstanbul'u da hedefleyerek düzenlenmiştir. Aynı şekilde İstanbul, Müslümanların tarihinde de Hz. Peygamber'in hedef gösterdiği, hakkında bazı rivayetlerin var olduğu, Emevîler dönemi başta olmak üzere Müslümanların fethetmek için seferler düzenlediği bir şehir konumunda olmuştur. Bu durum Osmanlılar için de söz konusudur. Osmanlılar için İstanbul, hem siyasî hem de dinî açıdan hedeflenmiş, ancak bir o kadar da toprağında lanetin, kötülüklerin ve uğursuzlukların kol gezdiği bir şehir olarak telakki edilmiştir. Bunda şehrin lanetli olduğuna dair Bizans'tan tevarüs eden anlayış yanında fetih öncesinde ve sonrasında Osmanlı muhitinde Dâbık rivayeti ve ilgili nakillerin kaynaklarda yer alması etkili olmuştur. Bilindiği gibi söz konusu rivayetlerde Kostantiniye'nin fethi ile kıyamet alametleri birlikte yer almaktadır.

Fetih öncesinde İstanbul'dan bahseden en eski kaynak, 1427'de Bedr-i Dilşâd (ö. ?) tarafından telif edilen *Muradnâme* adlı manzum eserdir. *Muradnâme*'de “Feth-i Kostantiniye” başlığı altında Dâbık rivayeti ile Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bir tarafı karada, bir tarafı denizde olan bir şehir işittiniz mi sorusuna sahabenin “evet” demesi üzerine İshakoğullarından yetmiş bin kişinin bu şehre saldırmadan kıyametin kopmayacağı şeklindeki rivayeti, manzum şekilde yer almıştır.⁶¹ *Muradnâme*'de “Kıralar kamu kalmaya bir diri/Olar feth idiserler İstanbul'u/Olardan yirün yüzü ola tolu” mısralarına yer verilmiş ve Dâbık ve ilgili rivayetler doğrudan manzum şekle dönüştürülerek nakledilmiştir.⁶²

⁵⁹ İnalçık, “İstanbul”, 23/220; Emecen, *Fetih ve Kıyamet*, 25.

⁶⁰ İnalçık, “İstanbul”, 23/220; Emecen, *Fetih ve Kıyamet*, 11, 28.

⁶¹ Bedr-i Dilşâd, *Bedr-i Dilşâd'ın Murâd-nâme'si*, haz. Adem Ceyhan (Ankara: MEB Yayınları, 1997), 2/1037-1038.

⁶² “Feth-i Kostantiniye: Dahi Bû Hüreyre rivayet kılar/Resûlün sözü'nü hikayet kılar/Buyurmuş ki her giz işitmiş misiz/İşitmeye yarar iş etmiş misiz/Ki bir şehir var key

Fetih öncesinde Dâbık ve ilgili rivayetlerin yer aldığı bir başka eser Yazıcıoğlu Mehmed'in (ö. 855/1451), 1449'da kaleme aldığı *Muhammediye*'sidir.⁶³ Yazıcıoğlu söz konusu rivayetleri yorumlayarak nazmetmiştir. Onun manzum metninde rivayetlerde bulunmayan hususlar da yer almıştır. Bu manzum metinde, İstanbul'un alınışı sonunda kopması muhtemel kıyamet için farklı bir yorum getirilmiştir. Eğer şehir tamamen harap hale getirilir ve yıkılırsa o zaman kıyamet kopmayacaktır. Şehri alanlar ise Deccâl'in belirmesi üzerine Şam'a dönmekle işlerini yarım bırakmışlardır. Bundan dolayı Hz. Peygamber (s.a.s.) kıyamet alametlerinin belirttiğini söylemiştir. Emecen'e göre bu yorumlar, İstanbul'un fethi ile birlikte kıyamet alametinin zuhuru beklentisinin Osmanlı entelektüel dünyasında önemli bir yer edinmiş olduğunu göstermektedir.⁶⁴

Dâbık ve ilgili rivayetler, Ahmed Bîcân'ın (ö. 870/1466'dan sonra) fetih arifesinde 1446-1451 arasında kaleme aldığı *Envâru'l-âşıkîn* ve *Dürr-i meknûn* adlı eserlerinde de yer almıştır. *Envâru'l-âşıkîn*'de Dâbık Rivayeti ve ilgili rivayetler "Kıyamet Alametleri ile İlgili Bölüm (I)" başlığı altında iç içe sıralanmış, biraz da karmaşık bir şekilde yer almıştır. İlk olarak Araplar arasında fitnenin çoğalacağı, müminlerin dünyayı ele geçireceği, Beni Asfar ile (Rumlarla-Hristiyanlarla) anlaşma yapacağı, sonra kâfirlerin anlaşmayı bozup üstün geleceği, Rum ve Frenklerin bir araya geleceği, seksen sancak ile batıdan hücum edecekleri, her sancakta on iki bin kişinin bulunacağı, toplamda ordunun 960 bin askerden meydana geleceği; ikinci olarak Muhammed ümmetinin şarkı ve garbı ele geçirip kâfirlerden alacağı, ancak üç şehrin kalacağı, bunların İstanbul, Roma ve Amuriyye olacağı, ondan sonra hükmün kâfirlere geçeceği; üçüncü olarak Beni Asfar'ın (Rumlar-Sarı ırk) A'mâk'a varmayınca kıyametin kopmayacağı, A'mak'ın Şam yakınlarında bir köy olduğu, kâfirlerin oraya kadar varacakları, Medine'den çıkan İslâm ordusunun üç bölük olup kâfirlerle cenk edeceği ve kâfirleri yeneceği, müminlerden bir bölüğün kaçıp münafık olacakları, bir bölüğü düşmanların şehit edeceği, onların şehitlerin en üstünü olacağı, bir bölüğün galip gelip kâfirleri kovacağı ve kıracağı, ondan sonra İshak peygamberin çocuklarından 70 bin kişinin gelip İstanbul'u 'La ilahe illallah Allahu Ekber' diyerek alacakları, önce deniz tarafının yıkılacağı, ardından bir duvarının daha yıkılacağı, hâsılı üç tarafının tekbir sesleri ile yıkılacağı, gaziler ganimet toplarken şeytanın: "Ey müminler! Deccâl çıktı, evlerinizi harap ediyor" diye sesleneceği, onların da İstanbul'u bırakıp Şam'a gidecekleri, ondan sonra halkın kötü

muazzamdır ol/Dahî burc u bârûda muhkemdür ol/Kuruyadır onun ulu cânibi/
Denizdür kalan yanı burcun dibi...

⁶³ Yazıcıoğlu Mehmed, *Muhammediye*, haz. Âmil Çelebioğlu (İstanbul: MEB Yayınları, 1996), 2/314-315.

⁶⁴ Emecen, *Fetih ve Kıyamet*, 46.

işler yapacağı, bütün bunların da kıyamet alametlerinin belirmesine yol açacağı anlatılmaktadır.⁶⁵ Ahmed Bîcân'ın *Dürr-i meknûn* ve *Müntehâ* adlı eserlerinde de konumuz olan rivayetler, benzer şekilde yer almıştır.⁶⁶

Sonuç olarak Dâbık rivayeti ve ilişkili diğer rivayetler fetih öncesinde ve fetih esnasında kaleme alınan eserlerde yer almıştır. Hatta bu rivayetler, Fatih Sultan Mehmed'e karşı muhalefet aracı olarak da kullanılmıştır. Fatih Sultan Mehmed, bütün bunları göğüsleyerek dini gerekçelerden ziyade iç tepkileri yatıştırmak için bu rivayetleri farklı şekilde yorumlayarak başka bir tez ortaya atmıştır. Bu da şehrin İslâm tarihi boyunca alınması gereken büyük bir hedef olduğu ve aslında yeniden imar edilmek ve bir İslâm şehri haline getirilmek suretiyle üzerindeki lanetin kaldırılabileceğidir. Nitekim fetih sonrası Memlûk sultanına ve Karakoyunlulara yollanan fetihnâmelerde bu rivayetlerin sadece ilgili kısımlarına yer verilmiştir.⁶⁷ Bu da İstanbul'un fethi ile kıyamet alametlerinin rivayetlerde birlikte zikredilmesinin oluşturduğu olumsuz imajın başta ulema olmak üzere toplumda ne kadar etkili olduğunu göstermektedir.

Fetihten sonra Fatih Sultan Mehmed, Memlûk sultanına, Karakoyunlulara ve Mekke şerifine birer fetihnâme yollamıştır. Fetihnâmelerde İstanbul'un fethi ile ilgili fetih müjdesini bildiren, İstanbul'u alacak kumandanı ve askeri öven hadis rivayetine, İstanbul'un fethedilmesi üzerine yazılan ve resmi bir nitelik taşıyan fetihnâmelerde hiç atfı yapılmamış,⁶⁸ onun yerine Dâbık rivayeti ile diğer hadis rivayetine vurgu yapılmıştır. Ancak her iki rivayet de kıyamet alametleriyle ilgisi bulunması dolayısıyla fetihnâmelerde tam metinleriyle değil, ancak maksada uygun biçimde eksik olarak alıntılanmıştır. Memlûk Sultanı İnâl Şah'a Molla Gürânî inşâsı ile yazılmış olan fetihnâmede Dâbık ve ilgili rivayet metnin içinde şöyle geçmektedir:

“...Büyük seleflerimiz, o büyük fehâmetli sultanlar, cihadın hakkını vererek çalıştıkları halde onu ele geçiremediler ve ondan bir şeye nail olamadılar. Bu yeryüzü halkının dillerinde Kostantiniye diye nam salmış olan büyük bir kaledir. ‘Onlar kılıçlarını zeytin ağaçlarına asmış oldukları halde ganimetleri bölüşürlerken Kostantiniye’yi fethederler.’ hadisi ve bundan başka meşhur doğru [sahih] hadisler gibi Peygamberin doğru [sahih] sözlerinde, Muhammed Mustafa'nın -ona ve evladına en tam selât ve selamlar olsun- haberlerinin bahsettiği şehrin o olması imkânsız

⁶⁵ Yazıcıoğlu Ahmed Bîcân, *Âşıkların Nurları: Envârü'l-âşîkîn*, haz. Ahmet Kahraman (İstanbul: Tercüman, 1973), 3/743-745.

⁶⁶ Bk. Emecen, *Fetih ve Kıyamet*, 51-52.

⁶⁷ Emecen, *Fetih ve Kıyamet*, 37-38.

⁶⁸ Fatih döneminin kaynaklarında söz konusu rivayete hemen hiçbir atfı yapılmamaktadır. Bk. Emrah Safa Gürkan, *Bunu Herkes Bilir & Tarihte Yanlış Sorulara Doğru Cevaplar* (İstanbul: Kronik Kitap, 2020), 205-206.

değildir. O, bir tarafı denizde bir tarafı karada olan meşhur şehirdir...⁶⁹

İran Şahı Cihan Şah Mirza'ya Hâce Kerîmî inşâsı ile gönderilen fetihnâmede Dâbık ve ilgili rivayetler şu şekilde yer almaktadır:

... Şimdi bu ülkelerde bulunan Kostantiniye şehrinin alamet ve delilleri öyle görünüyor ki 'Onlar ganimetleri paylaşırken Kostantiniye fethedilecektir.' ile bundan başka 'Bir tarafı karada bir tarafı denizde olan şehri duydunuz mu?' 'Evet, ey Tanrı elçisi' denildi. Dedi: '70 bin kişilik bir ordu ona gaza yapacaktır.' gibi Hz. Peygamber'in doğru [sahih] hadislerinde açıkça geçen bu namılı memleket ve sağlam kale olmalıdır. Burası kuruluşunun ilk zamanından bu zamana kadar müşriklerin ocağı ve şeytanların sığınağı olmuştur. Kimse onu istila edememiştir. Çünkü yeryüzünde bu kadar devamlı bir kale zamanla yaşıt bir hisar görülmemiş ve duyulmamıştır...⁷⁰

Mekke şerifine gönderilen mektupta İstanbul'un fethi "... bu mektubu Ulu Tanrı'nın bu sene bize nasip ettiği hiçbir gözün görmediği ve hiçbir kulağın duymadığı fetihleri müjdelemek için yolladık. Bu da iki denizin birbirine yaklaştığı yere bağlı, karşısında Galata denilen başka bir şehir, şark tarafında Üsküdar dalı diğer bir şehir bulunan Kostantiniye diye şöhret kazanmış olan şehrin zaptedilmesidir..."; "...20 Cemâziyelevvel Salı günü 'Allahü Ekber' ve 'Lâ ilâhe illallâh' diyen Müslümanların kelimesi ile mübarekleşmiş ve nurlanmış olan bu şehrin içine girdiler..." ifadeleriyle yer almış, Dâbık ve ilgili rivayetlere doğrudan yer verilmemiştir.⁷¹

Görüldüğü gibi fetihnâmelerde Dâbık rivayeti ve ilgili nakillerin metinleri ustalıkla ayıklanmış, istenmeyen yerler metinden çıkarılmıştır. Özellikle son hadiste çıkarılan iki cümle 70 bin kişinin Benî İshak'tan olduğu ve hadisin devamında bu ordunun şehre saldırmadan kıyametin kopmayacağıdır. İlk zikredilen hadis ise Molla Gürânî tarafından hazırlanmış olup Memlûk sultanına gönderilen fetihnâmede yer almıştır. Hâce Kerîmî'nin hazırladığı ve Karakoyunlu Cihan Şah'a yollanan fetihnâmede hadisin müjde dışında başka bir gaye taşıdığı düşünülen kısımları, Benî İshak ve şehri almakla kıyamet sürecinin başlayacağı vurgusu çıkarılmıştır. Fakat lanet ile kıyamet konusunun farkında olan Hâce Kerîmî, şehir hakkında olumsuz kanaatlerin varlığına karşı da hadisin tam metnini ve gayesini bilenlere cevap vermeyi ihmal etmemiştir. Nitekim hadisi naklettikten sonra peygamber hadislerinde geçen namılı bir yer ve sağlam bir kale olan bu şehrin ilk zamanından bu ana kadar müşriklerin

⁶⁹ Ahmet Ateş, "İstanbul'un Fethine Dair Fatih Sultan Mehmed Tarafından Gönderilen Mektuplar ve Bunlara Verilen Cevaplar", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi* 4/7 (1953), 17-18.

⁷⁰ Ateş, "İstanbul'un Fethine Dair Fatih Sultan Mehmed Tarafından Gönderilen Mektuplar ve Bunlara Verilen Cevaplar", 38-39.

⁷¹ Ateş, "İstanbul'un Fethine Dair Fatih Sultan Mehmed Tarafından Gönderilen Mektuplar ve Bunlara Verilen Cevaplar", 24-25.

ocağı ve şeytanların sığınağı olduğu, yeryüzünde bu kadar eski ve adeta zamanla yaşıt olan bir hisarın görülmediği ve üç tarafı duvar gibi sağlam ve alınamaz olarak bilindiğini belirtmiştir.⁷²

Fetihten sonra da İstanbul ile ilgili olumsuz kanaatler siyasi rekabetin de etkisiyle devam etmiştir.⁷³ Bütün bu olumsuz bilgilerin kaynağı İstanbul'un fethi ile kıyamet alametlerinin belireceği şeklindeki hadis rivayetleri ve bu rivayetlerin o dönem kaleme alınan kitaplar yoluyla yayılması olmuştur. Konumuz olan Dâbık rivayeti ve ilişkili rivayetlerin bu konuda başı çektiği açıktır.

2.4. Dâbık Rivayetinin Güncel Yorumları

Dâbık rivayetinin güncel yorumları ile ilgili günümüzde üç yaklaşım sergilenmektedir. Bunlardan ilki, Dâbık ve ilgili rivayetlerin İstanbul'un ikinci kez fethedileceğini haber verdiğine dair yaklaşımdır. Kostantiniye'nin fethini, kıyametin kopması ve kıyâmet âlâmetleri ile birlikte zikreden rivayetler ile mezkûr fethin hiçbir silah kullanılmadan tekbirlerle fethedileceğini haber veren rivayetler, günümüzde bazı hadis yorumcuları nezdinde bu rivayetlerin lafzî/literal okumaya tabi tutulması neticesinde İstanbul'un ikinci kez fethini gündeme getiren yorumlamalara neden olmuştur. Bu noktada öne çıkan yorum sahiplerinden biri Ümmü'l-Kurâ Üniversitesinde 1979'da *Eşrâtü's-sâ'a* başlıklı yüksek lisans tezi yapmış olan Yusuf b. Abdullah b. Yusuf el-Vâbil'dir. Vâbil, Kostantiniye'nin (İstanbul) fethinin, Deccâl'in çıkmasından önce, melhame-i kübradan ve Müslümanların onlara karşı zaferinden sonra gerçekleşeceğini, bu fethin savaşı, tekbir ve tehlille olacağını ifade etmiştir.⁷⁴ Dâbık rivayetinden yola çıkarak âhir zamanda Romalıların Müslüman olacağı yorumunu yapan Vâbil, Benî İshak'tan Kostantiniye'yi fethedecek olan ordunun, sayıları yaklaşık bir milyona ulaşacak olan Romalıların ordusu olduğunu, onların bir kısmının savaşacağını, bir kısmının Müslüman olacağını, Müslümanların ordusuyla beraber Müslüman olanların ise Kostantiniye'yi fethedeceğini belirtmiştir.⁷⁵ Ayrıca o, savaşı bir şekilde Kostantiniye'nin fethinin bugüne kadar gerçekleşmediğini kaydederek meseleyi şu şekilde ele almıştır:

“Gerçek şu ki, Kostantiniye sahâbe döneminde fethedilmemiştir. Muaviye, içinde Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin de bulunduğu bir orduyu oğlu Yezîd ile birlikte Kostantiniye'ye göndermiş, ancak fetih tamamlanamamıştır. Daha sonra Mesleme b. Abdülmelik Kostantiniye'yi kuşatmış, fakat o da fethedememiş, orada bir mescit inşa etmek şartıyla

⁷² Emecen, *Fetih ve Kıyamet*, 54-55.

⁷³ Bu konuda farklı örnekler için bk. Emecen, *Fetih ve Kıyamet*, 55-62.

⁷⁴ Yusuf b. Abdullah el-Vâbil, *Eşrâtü's-sâ'a* (Demmâm: Dâru İbnî'l-Cevzî, 1431), 185.

⁷⁵ Vâbil, *Eşrâtü's-sâ'a*, 187-188.

sulh yapmıştır. Türk'ün Kostantiniye'yi fethi ise savaşıyla olmuştur...⁷⁶

Mısırlı hadisçi Ahmed Muhammed Şâkir de (ö. 1958) Dâbık rivayetinden hareketle İstanbul'un fethi ile ilgili şöyle bir yorum yapmıştır:

“Hadiste müjdelenmiş olan Kostantiniye'nin fethi, Allah'ın bildiği yakın veya uzak bir gelecekte olacaktır. Bu fetih, Müslümanların kendisinden yüz çevirdikleri dinlerine döndükleri zamanda olacak gerçek fetihtir. Bu asrımızdan önce olan Türk fethine gelince, bu o büyük fetih için bir hazırlıktır...⁷⁷

Aynı şekilde Mısırlı Mahmûd en-Neşşâbe de (1810-1890) Dâbık rivayetinden yola çıkarak İstanbul'un kıyamet öncesinde bir kere daha fethedileceğini ileri sürmüştür.⁷⁸

Dâbık rivayeti ve ilgili rivayetler için sergilenen ikinci yaklaşım, bu tür Yahudi-Hıristiyan kaynaklı rivayetlerin İslâm geleneğine geçişi ve hadis olarak uyarlanması olduğu şeklindeki yaklaşımdır. Burada yeri gelmişken şu hususu ifade etmek istiyoruz: Yahudi ve Hıristiyan dinî kültürleri Müslüman dinî kültüründen önce oluştuğu için Ehl-i kitap kültüründe var olan bilgilerin zaman içerisinde İslâm kültürününün de kullanımına geçmiş olabileceği göz ardı edilmemesi gereken bir husustur. Bu noktada yapılması gereken en önemli çalışma apokaliptisizm ile fiten ve melâhim edebiyatının karşılaştırılmasıdır. Ülkemizde bu konuda ilk çalışma yapan akademisyenlerin başında Paçacı gelmektedir. Paçacı, çalışmasında İstanbul'un Müslümanlar tarafından kuşatılması konusunda *Apocalypse of Daniel* ile Nuaym b. Hammâd'ın (ö. 228/843) *Fiten*'ini karşılaştırmıştır. Söz konusu çalışmada konumuz olan Dâbık rivayeti içerisinde geçen bazı detayların benzer bir şekilde *Apocalypse of Daniel* ile Nuaym b. Hammâd'ın *Fiten*'inde de yer aldığı tespit edilmiştir.⁷⁹ Kıyamet söylemleriyle İstanbul'un ilişkilendirilmesi konusunda karşılaştırma yapan bir başka isim de Stefanos Yerasimos'tur. Yerasimos, Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin de katıldığı 667-669 İstanbul kuşatması sırasında Yukarı Mezopotamya'da Süryanice yazılan *Sözde Metodios'un Kıyameti* adlı eserde yer alan şu ifadelerin, Dâbık rivayetinde tamamen Müslümanların lehine dönüştürüldüğünü iddia etmiştir:

“...işte o zaman İsrailoğulları binlerce araba ve atla gelecekler; dokuzuncu dilimin ilk ayında gelecek, Anadolu şehirlerini ele geçirip işgal edecekler; üç kola ayrılacaklar; birincisi Efes, ikincisi Bergama, üçüncüsü ise Malagina'da [Mekece] kışlayacak. Talihine küs Frigya,

⁷⁶ Vâbil, *Eşrâü's-sâ'a*, 188.

⁷⁷ Ahmed Muhammed Şâkir, *Umdetü't-tefsîr anî'l-Hâfız İbn Kesîr* (Mensûra: Dâru'l-Vefâ, 1426), 1/375-376.

⁷⁸ Mehmed Said Hatiboğlu, *Hadis Tedkikleri* (Ankara: OTTO, 2009), 63; Mehmed Said Hatiboğlu, *Hizmet Peygamber ve Kur'an Dışı Vahiy* (Ankara: OTTO, 2009), 13.

⁷⁹ Bk. Mehmet Paçacı, “Hadis'te Apokaliptisizm veya Fiten Edebiyatı”, *İslâmiyât* 1/1 (1998), 51-52.

Pamfilya ve Bitinya, çünkü don olduğundan İsmail seni ele geçirecek, önüne gelen her şeyi yakan bir alev gibi ilerleyecek ve yetmiş bin denizcisiyle adaları ve kıyıları yakıp yıkacak. Talihine küs Bizans, çünkü İsmail seni de ele geçirecek, İsmail'in her atlısı denizi aşacak, bunların başı karşısında çadır kuracak, savaşa tutuşacak ve Kselokerkos kapısını kırarak Öküz'e kadar ilerleyecek, o zaman Öküz böğürecek, İsmaililerin vurduğu Kserolofos bağırarak..."⁸⁰

Metnin devamında Romalıların sonunda galip gelip bunların peşine düşeceği ve Yesrib'i (Medine) vurup çoluk çocuklarını ve Kudüs'te yaşayanları esir alacağı belirtilerek Bizans İmparatorluğunun zaferi işlenmiş ve kıyamet konusu bir tarafa bırakılmıştır.⁸¹ Yerasimos, bu metindeki unsurların İslâmî kıyamet metinlerini etkilediğini; çünkü bunların Bizans metinlerinden sonra yazıldığını, en azından 9. yüzyıla aidiyetlerinin kesin olduğunu ifade etmiş,⁸² Dâbık rivayetinde efsanede yer alan bir ögenin örtbas edilerek, bir ögenin tersyüz edilerek, bir ögenin de yorumlanarak tamamen Müslümanların lehine dönüştürüldüğünü iddia etmiştir. Ona göre Medine'nin alınması örtbas edilmiş, böylece İslâm'ın nihâî yenilgisi önlenmiştir. Melhameyle ilgili tersyüz yapılmış ve bu iki kez tekrarlanmıştır. İlk olarak olayların sırası değiştirilmiştir. Savaş Kostantiniye'nin fethinin önüne alınmıştır. İkinci değişiklik, savaşın galibi olan Müslümanların, düşmanı Kostantiniye'ye kadar takip etmeleridir. Yoruma gelince; Müslümanlar, Bizans başkentini ele geçirecekler; fakat İblis'in kurnazlığı yüzünden ordan çıkmak zorunda kalacaklardır. Burada İslâm kendi kıyamet geleneğini yerleştirmiştir. Kostantiniye'nin alınışı dünyanın sonunu haber veren önemli bir işarettir. Bizans kıyamet geleneğinden farklı olarak bu durum artık olumsuz değil, olumlu bir anlamdadır. Yani Kostantiniye'nin alınışı Müslüman gelenekte Bizans geleneğindeki Yesrib/Medine'nin alınışının yerini⁸³ almıştır. Sonuç olarak apokaliptiklerin ve hadis külliyatındaki fiten rivayetlerinin ortak özelliği, gelecekte ve özellikle ahir zamanda meydana gelecek olayların açıklanmasıdır. Apokaliptik ve fiten rivayetleri arasında hem konu birliği ve şahsiyetler bazında hem de üslup olarak ciddi benzerlikler bulunmaktadır. Dolayısıyla bu konuda karşılaştırmalı çalışmalara ihtiyaç bulunmaktadır.

Dâbık ve ilgili rivayetlerle ilgili sergilenen üçüncü yaklaşım, tarihî hadiselerin hadis olarak formülasyonu şeklindeki yaklaşımdır. Günümüzde bazı araştırmacılar tarafından Dâbık rivayeti başta olmak üzere Kostantiniye'nin fethine dair rivayetler, tarihî oluşumun hadis olarak

⁸⁰ Bk. Stefanos Yerasimos, *Türk Metinlerinde Konstantiniye ve Ayasofya Efsaneleri*, çev. Şirin Tekeli (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014), 269-270.

⁸¹ Yerasimos, *Türk Metinlerinde Konstantiniye ve Ayasofya Efsaneleri*, 270-271.

⁸² Yerasimos, *Türk Metinlerinde Konstantiniye ve Ayasofya Efsaneleri*, 273.

⁸³ Bk. Yerasimos, *Türk Metinlerinde Konstantiniye ve Ayasofya Efsaneleri*, 275-276.

yansıması olarak değerlendirilmiş, bu tür rivayetlerin, fütuhât erbabına sabır ve sebat telkin etmek amacıyla oluşturulduğu ileri sürülmüştür.⁸⁴ Söz gelimi İstanbul'un fethi ile ilgili girişimlerin, Emevîler, Abbâsîler dâhil, asırlarca sürdüğü halde bir türlü kesin sonuca ulaşmamasının, Müslümanların zihninde bu fethin ancak âhir zamanda gerçekleşeceği fikrini uyandırdığını ifade eden Hatiboğlu, meseleyi şu şekilde ele almıştır: "...ilk asırlarda teşekkül etmeye başlayıp kitaplara geçirilmiş bulunan kıyamet masallarının uyuttuğu pek çok âlim, bunları Hz. Peygamber'den menkul olarak kabul etmişlerdir."⁸⁵ Aynı şekilde Sarıçam da Arapların İstanbul kuşatmalarını tarihî olarak anlattığı makalesinde bazı rivayetlerde Deccâl'in çıkması ile İstanbul'un fethi arasında irtibat kurulmasını problemli bulmuştur.⁸⁶ Ayrıca Dâbık rivayetinin dil ve üslubu da daha çok klasik dönem savaşlarını akıllara getirmektedir. Modern dönemde artık savaşlar bu şekilde yapılmamaktadır. Kıyamete yakın savaşların nasıl olacağını tahayyül etmek mümkün olmasa da mevcut teknolojik gelişmeler, savaşların gelecekte çok farklı yerlere evrileceğini göstermektedir. Bu da rivayetle ilgili tarihî hadiselerin hadis olarak formülasyonu şeklindeki yaklaşıma kapı aralamaktadır.

Sonuç

Dâbık rivayeti, hadis kaynaklarımızdan Müslim ve İbn Hibbân'ın *Sahîh*'leri ile Hâkim'in *Müstedrek*'inde yer almaktadır. Rivayet, hadis ilimleri açısından değerlendirildiğinde sened itibarıyla muttasıl olup diğer şartlarla beraber sahih derecesine ulaşmış âhâd bir rivayettir. Ancak rivayet, *Kütüb-i Tis'a* içerisinde Müslim'in teferrüt ettiği fert bir rivayettir.

İlk dönem klasik şerhlerde Dâbık rivayetinde geçen A'mâk ve Dâbık kelimeleri somutlaştırılmamış, daha sonraki şerhlerde ise Halep yakınlarında iki yer şeklinde genel manada yorumlanmış, aynı şekilde Kostantiniye kelimesi de Rum şehirlerinin büyüklerinden bir şehir olarak netleştirilmeden açıklanmış, bu şehrin kıyamet öncesinde fethedileceğinden söz edilmiş, ancak bu şehir, İstanbul olarak anlaşılmamıştır.

Modern dönem şerhlerde A'mâk'ın Antakya'da Dâbık'ın da Halep'te küçük bir kasaba olduğu ifade edilmiştir. Kostantiniye, genellikle İstanbul olarak yorumlanmış, Fatih Sultan Mehmed'in gerçekleştirdiği fetih kabul edilmekle birlikte, İstanbul'un kıyamet öncesinde bir kez daha fethedileceği üzerinde durulmuştur. Bu fethin Ehl-i kitap nezdinde Armageddon, hadis kaynaklarında melhame-i kübra denilen savaş ile ilişkili, aynı zamanda Mehdi ve Deccâl ile de irtibatlı olduğu kaydedilmiştir. İstanbul'un ikinci kez fethi meselesi, modern dönem şerhlere has bir durumdur. Zira klasik

⁸⁴ Bk. Hasan İbik, *İstanbul'un Fethi Hadisi* (Ankara: İlahiyât, 2004), 56-58.

⁸⁵ Hatiboğlu, *Hz. Peygamber ve Kur'an Dışı Vahiy*, 12-13.

⁸⁶ İbrahim Sarıçam, "Arapların İstanbul Kuşatmaları", *Fethin 550. Yılında İstanbul (14-15 Haziran 2003 İstanbul)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2007), 58.

şerhlerde Kostantiniyye'nin fethinden söz edilmiş ancak ikinci kez fethinden hiç söz edilmemiştir.

İstanbul'un fethi öncesinde Dâbık rivayeti, Kostantiniye'nin fethi, kıyamet, melhame, Deccâl ve Hz. İsa'nın nüzulü konuları ile iç içe geçmesi nedeniyle Fatih Sultan Mehmed'e muhalefet aracı olarak kullanılmış, kıyametin kopmasını tetikleyeceği için böyle bir fethi hiç girilmemesi ifade edilmiştir. Bu anlayış fetihten sonra da devam etmiş, nitekim Memlûk ve Karakoyunlu hükümdarlarına yollanan fetihnâmelerde rivayetin sadece Kostantiniye ile ilgili kısmına yer verilmiştir. Bütün bu süreçlerde Kostantiniye, İstanbul olarak yorumlanmıştır.

Günümüze gelindiğinde Dâbık rivayetine birbirinden farklı üç yaklaşım sergilendiği görülmektedir. İlk olarak Dâbık rivayetinden hareketle İstanbul'un kıyamet öncesinde ikinci kez fethedileceğinden söz edilmiştir. Hem Arap dünyasında hem de ülkemizde bazı çevreler tarafından dillendirilen bu yorum, lafzî/literal ve parçacı bir yaklaşım olup DEAŞ gibi radikal selefi akımların da gündeme getirdiği bir yorumdur. İstanbul'un ikinci kez fethedileceği söylemini kendisiyle özdeşleştiren ve her fırsatta dile getiren DEAŞ, bu rivayetten yola çıkarak dijital dergilerine Dâbık, Kostantiniye, Rumiya adlarını, haber ajansına da A'mâk ismini vermiştir.

İkinci olarak söz konusu rivayet, günümüzde bazı araştırmacılar nezdinde tarihî hadiselerin hadis şeklinde formülasyonu olarak kabul edilmiştir. Üçüncü olarak bahsi geçen rivayette Kostantiniye'nin fethinin kıyamet alametleri ile birlikte zikredilmesi, bazı araştırmacılar tarafından Yahudi ve Hristiyan geleneğindeki kıyamet anlayışının İslâm geleneğine geçişi ve hadis olarak uyarlanması şeklinde değerlendirilmiştir.

Kanaatimizce Dâbık rivayetinin hem kıyamet, melhame-i kübra, Deccâl ve Hz. İsa'nın nüzulü gibi kıyamet konularını içinde barındırması hem de Müslümanların Kostantiniye'yi fethedeceğinden söz etmesi, hem korkulu hem de müjdeli gaybî bilgiler içermesi, İstanbul'un fethinin ise gerçekleşmiş olması, fetih gerçekleştiği halde kıyametin kopmaması, Kostantiniye'nin fethi konusunda başkaca rivayetlerin bulunması, mesele konu-rivayet bütünlüğü çerçevesinde değerlendirildiğinde söz konusu rivayette geçen "Kostantiniye"nin İstanbul olarak yorumlanmasını zorlaştırmaktadır. Öte yandan bazı rivayetlerde Kostantiniye'nin fethinin savaşı, tekbir ve tesbihlerle gerçekleşeceğinin bildirilmesi, bazı rivayetlerde de önce İstanbul'un, daha sonra Roma'nın fethedileceğinin haber verilmesi, tarih kaynaklarında İstanbul ve Roma arasında Büyük Roma, Küçük Roma, Büyük Kostantin, Küçük Kostantin ayrımının yapılmış olması, klasik hadis şerh ve yorum çevrelerinde Kostantiniye'nin ya da İstanbul'un ikinci kez fethinden hiç söz edilmemesi, izini

sürdüğümüz Dâbık rivayetinde geçen Kostantiniye'den İstanbul dışında başka bir şehrin kastedilmiş olması ihtimalini de akıllara getirmektedir.

Sonuç olarak Dâbık rivayeti, sebab-i vürudu, yeri ve zamanı tespit edilememiş, dolayısıyla anlaşılması ve yorumlanması zor olan bir hadistir. Klasik ve modern hadis yorum geleneğinde rivayet, hem isnad hem de metin açısından incelenmiş, çok yönlü bir şekilde yorumlanmaya çalışılmış, ancak kesin bir neticeye ulaşılamamıştır. Bugün de bu rivayeti hadislerin genellikle mana ile rivayet edildiğini göz önünde bulundurarak lafzî/literal ve parçacı yaklaşımdan uzak bir şekilde mana ve maksadı ve de İslâm'ın bütünlüğünü dikkate alarak kesin bir inanç meselesi haline getirmeden makul ve muhtemel yorumlarla anlamaya ve anlamlandırmaya çalışmak gerekmektedir. Diğer taraftan bu tür rivayetlerle ilgili değerlendirme yaparken fiten ve melâhim konusunda yer alıyor diye peşinen ret ve inkâr yoluna gidilmesi doğru olmadığı gibi daha baştan bu tür rivayetleri kesin bir inanç meselesi haline getirmek de doğru değildir. Zira bir hadisin kabul veya reddedilmesi, hangi konuda yer aldığı ile değil, hadis ilminin metot ve verilerine göre araştırma neticesinde mümkün olur. Bunların dışında Dâbık rivayetini, Yahudi ve Hıristiyan geleneklerdeki benzer bilgilerle de karşılaştırmak önem arz etmektedir. Burada şu hususu özellikle ifade etmekte fayda görüyoruz: Dâbık rivayetini literal bir yaklaşımla geleceğe dair kesin bir inanç meselesine dönüştürmek doğru değildir. Zira itikadî konularda mütevatir haber esastır. Fiten ve melâhim edebiyatı içerisinde yer alan Dâbık rivayeti ile ilgili ihtiyatı elden bırakmadan makul yorumlara geçit vermek gerekmektedir. Son olarak fiten ve melâhim rivayetleri ile ilgili her bir rivayet hakkında daha kapsamlı müstakil çalışmaların yapılması gerektiğini düşünmekteyiz. Hülâsa her ne kadar yirminci asırdaki bazı hadis yorumcuları Dâbık rivayetinden hareketle kıyamete yakın bir zamanda İstanbul'un ikinci kez fethedileceği yorumunu öne çıkarsalar da bu yorum, rivayetin farklı varyantları ve şahitleri göz önünde bulundurulduğunda bu şekilde kesin bir sonuç elde etmek zor görünmektedir.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût - Âdil Mürşid. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1421.
- Ali el-Kârî, Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî. *Mirkâtü'l-mefâtîh şerhu Mişkâtî'l-meşâbih*. 9 Cilt. Beyrut: Dârul-Fikr, 1422.
- Ateş, Ahmet. "İstanbul'un Fethine Dair Fatih Sultan Mehmed Tarafından Gönderilen Mektuplar ve Bunlara Verilen Cevaplar". *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi* 4/7 (1953), 11-50.
- Avcı, Casim. "Rum". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/222-225. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Bedr-i Dilşâd. *Bedr-i Dilşad'ın Murâd-nâme'si*. haz. Adem Ceyhan. 3 Cilt. Ankara: MEB Yayınları, 1997.
- Cirit, Hasan. "Süleyman b. Bilâl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/81-82. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Çalgan, Mehmet Ali. "Kudüs ve İstanbul Hakkındaki İki Sahîhayn Hadisinin Metin Tenkidi ve Tahlili". *İslam ve Yorum VIII: Dinî, Siyasî ve Kültürel Boyutlarıyla Kudüs*. 1/251-266. ed. Mehmet Kubat v.dğr. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2024.
- Çelebi, Soner. *Dâbık ve A'mâk Rivâyeti Işığında Tedhişçi Selefilik: DAES Örneği*. İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl. *es-Sünen*. thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî. 4 Cilt. Dâru'l-Mugnî, 1412.
- Davudoğlu, Ahmed. *Sahih-i Müslim Tercümesi ve Şerhi*. 12 Cilt. İstanbul: Ravza Yayınları, 2017.
- Dihlevî, Abdülhak b. Seyfüddîn Sa'dullâh el-Buhârî. *Lemaâtü't-tenkih fi şerhi Mişkâtî'l-mesâbih*. thk. Takiyyüddin en-Nedvî. 10 Cilt. Dimaşk: Dâru'n-Nevâdir, 1435.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-asriyye, ts.
- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ et-Temimî el-Mevsilî. *el-Müsned*. thk. Hüseyin Selîm Esed. 13 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, 1404.
- Emecen, Feridun M. *Fetih ve Kıyamet: 1453 İstanbul'un Fethi ve Kıyamet Senaryoları*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2013.
- Gürkan, Emrah Safa. *Bunu Herkes Bilir & Tarihte Yanlış Sorulara Doğru Cevaplar*. İstanbul: Kronik Kitap, 3. Basım, 2020.
- Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed. *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*. thk. Mustafâ Abdulkâdir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411.
- Hatiboğlu, Mehmed Said. *Hadis Tedkikleri*. Ankara: OTTO, 2009.
- Hatiboğlu, Mehmed Said. *Hiz. Peygamber ve Kur'an Dışı Vahiy*. Ankara: OTTO, 2009.

Hererî, Muhammed el-Emin b. Abdullah b. Yûsuf b. Hasen el-Uremî el-Alevî. *el-Kevkebû'l-vehhâc ve'r-ravzu'l-behhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*. nşr. Hâşim Muhammed Ali Mehdî. 26 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Minhâc-Dâru Tavkî'n-Necât, 2009.

İbik, Hasan. *İstanbul'un Fethi Hadisi*. Ankara: İlâhiyât, 2004.

İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî. *el-Muşannef fî'l-eḥâdiş ve'l-âşâr*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1409.

İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Tehzîbü'l-Tehzîb*. 12 Cilt. Hindistan: Matbaatü Dâirati'l-Meârifî'n-Nizâmiyye, 1326.

İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Şaḥîḥu İbn Hibbân bi-tertîbi İbn Balabân*. thk. Şuayb el-Arnâut. 18 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1414.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2 Cilt. Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabîyye, ts.

İbn Melek, Muhammed b. İzzüddin Abdullatif b. Abdülaziz b. Emînüddin b. Firîşte. *Şerhu mesâbihi's-sünne*. thk. Nûruddîn Tâlib. 6 Cilt. İdâretü's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1433.

İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *et-Ṭabaḳâtü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1410.

İnalçık, Halil. "İstanbul (Türk Devri)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/220-239. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Kaplan, Yıldray, "Radikal Akımların Referans Aldığı Rivayetler (DEAŞ Örneği)". Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.

Kaya, Eyyüp Said. "Muallâ b. Mansûr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/309. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.

Kurtubî, Ebû'l-Abbâs Ziyâüddîn Ahmed b. Ömer b. İbrâhîm el-Ensârî. *el-Müfḥim limâ eşkele min telḥîşî kitâbi Müslim*. thk. Muhyiddin Dîb Müstû v.dğr. 7 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1417.

Lâşîn, Mûsâ Şâhîn. *Fethu'l-mün'im şerhu sahîhi Müslim*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru's-Şurûk, 1423.

Ma'mer b. Râşid, Ebû Urve Ma'mer b. Râşid el-Basrî es-San'ânî. *el-Câmi'*. thk. Habîburrahmân el-A'zâmî. 2 Cilt. Pakistan: el-Mektebu'l-İslâmî, 1403.

Mizzî, Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdurrahmân b. Yûsuf. *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâ'i'r-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1400.

Muhammed b. Ali b. Âdem b. Mûsâ. *Meşâriḳu'l-envâri'l-vehhâce ve meṭâli'u'l-esrâri'l-behhâce fî şerhi Süneni'l-İmâm İbn Mâce*. 4 Cilt. Riyad: Dâru'l-Muğnî, 1427.

Mübârekfûrî, Safiyyürrahmân. *Minnetu'l-mun'im fî şerh-i sahîh-i Müslim*. 4 Cilt. Riyad: Dâru's-Selâm, 1999.

Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki. 5 Cilt. Beyrut: Dâru Turâsi'l-Arabî, ts.

Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Minhâc fî şerhi Şahîhi Müslim b. el-Haccâc*. 18 Cilt. Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1392.

Osmânî, Şebbîr Ahmed - Osmânî, Muhammed Takiyyüddîn. *Mevsûatu fethi'l-mülhim bi-şerhi sahîhi'l-İmâm Müslim*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1426.

Özcan, Kemal. *Müslim'e Yöneltilen Eleştiriler*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.

Paçacı, Mehmet. "Hadis'te Apokaliptisizm veya Fiten Edebiyatı". *İslâmiyât* 1/1 (1998), 35-53.

Sakallı, Talat. "Ebû Sâlih es-Semmân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/226. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Sarıçam, İbrahim. "Arapların İstanbul Kuşatmaları". *Fethin 550. Yılında İstanbul (14-15 Haziran 2003 İstanbul)*. 51-62. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2007.

Şâkir, Ahmed Muhammed. *Umdetü't-tefsîr ani'l-Hâfız İbn Kesîr*. 3 Cilt. Mensûra: Dâru'l-Vefâ, 1426.

Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdî b. Abdulmecîd es-Selefi. 25 Cilt. Kâhire: Mektebetu İbn Teymiyye, 3. Basım, 1415.

Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd. *el-Müsned*. thk. Muhammed Abdülmuhsin et-Türkî. 4 Cilt. Mısır: Dâru Hicr, 1419.

Tîbî, Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed. *Şerhu't-Tîbî âla Mişkâtî'l-meşâbih el-müsemma bi'l-kâşif 'an haqâ'iki's-sünen*. thk. Abdulhamîd Hindâvî. 13 Cilt. Mekke-i Mükerrreme-Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1417.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd). *el-Câmi'u's-şahîh (Sünenü't-Tirmizî)*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.

Tuğ, Salih. "Ebû Hayseme, Züheyr b. Harb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/151. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Tûribişti, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn b. Hasen. *el-Müyyesser fî şerhi Meşâbihî's-sünne*. thk. Abdulhamîd Hindâvî. 4 Cilt. Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1429.

Übbî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Hilfe b. Ömer el-Veştâtî - Senûsî, Muhammed b. Yûsuf. *Sahîhu Müslim mea şerhihi ikmâli ikmâli'l-mu'lim li'l-Übbî ve şerhihi mükmili ikmâli'l-ikmâl li's-Senûsî*. nşr. Muhammed Sâlim Hâşim. 7 Cilt. Mısır-Beyrut: Matbaatü's-Seâde - Tasvîru Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1328.

Vâbil, Yûsuf b. Abdullah. *Eşrâtü's-sâ'a*. Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 1431.

Vellevî, Muhammed b. Ali b. Âdem b. Mûsâ el-İtyûbî. *el-Bahrü'l-muhîtü's-seccâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*. 45 Cilt. Dâru İbni'l-Cevzî, 1426.

Yazıcıoğlu Ahmed Bîcân. *Âşıkların Nurları: Envârü'l-âşîkîn*. haz. Ahmet Kahraman. 3 Cilt. İstanbul: Tercüman, 1973.

Yazıcıoğlu Mehmed. *Muhammediye*. haz. Âmil Çelebioğlu. 2 Cilt. İstanbul: MEB Yayınları, 1996.

Yerasimos, Stefanos. *Türk Metinlerinde Konstantiniye ve Ayasofya Efsaneleri*. çev. Şirin Tekeli. İstanbul: İletişim Yayınları, 6. Basım, 2014.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Mîzânü'l-i 'tidâl fî naḳdi'r-ricâl*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1382.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Sîyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. thk. Şuayb el-Arnaût. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1405.

Cumhuriyet Dönemi Latin Harfli İlk Tecvid Kitabı Olarak *Kur'an Dili Alfabeti ve Okuma Kaideleri* (1945 – Münif Çelebi) Üzerine Bir İnceleme* **

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 18 Haziran 2025 Kabul Tarihi: 5 Eylül 2025

✉ **Mustafa Bodur**

Dr. Öğrencisi / PhD Student
Atatürk Üniversitesi / Atatürk University
Sosyal Bilimler Enstitüsü / Institute of Social Sciences
<https://ror.org/03je5c526>
<https://orcid.org/0000-0002-1794-7714>
mustafabodur.74@hotmail.com

Öz

Bu çalışma, Latin harfleriyle kaleme alınmış ilk tecvid eseri olma niteliği taşıyan ve 1945 yılında Münif Çelebi tarafından yazılan *Kur'an Dili Alfabeti ve Okuma Kaideleri* adlı eseri, Cumhuriyet dönemi dinî eğitim politikaları ve yayıncılık faaliyetleri bağlamında incelemeyi hedeflemektedir. Harf devrimi sonrası dönemde, Arap harfli klasik dinî metinlere erişimde yaşanan zorluklar, Latin harfli dinî öğretim materyallerine olan ihtiyacı artırmıştır. Çelebi'nin eseri, klasik tecvid kurallarını modern öğretim yöntemleriyle harmanlayan öncü bir çalışmadır. Harflerin fonetik özelliklerini sistematik biçimde açıklaması, görsel kodlama ve transkripsiyon teknikleri kullanması, eseri pedagojik açıdan özgün kılmaktadır. Ayrıca eserin devlet desteğiyle yayımlanmış olması, dönemin din politikaları ile uyumlu bir dinî eğitim modelinin gelişimini de yansıtır. Bu makalede söz konusu eser hem tarihsel hem didaktik bağlamda analiz edilerek erken Cumhuriyet dönemi dinî pedagojisinin yeniden inşa süreci bağlamında değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kıraat, Münif Çelebi, Latin Harfli Tecvid, Kur'an Eğitimi, Tecvid Öğretimi, Harf Devrimi, Dinî Yayıncılık.

* Bu makale CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

** Bu makale Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsünde Prof. Dr. Ömer Kara danışmanlığında hazırlanan Cumhuriyetten Günümüze Tecvit Kitaplarının Yöntem İçerik ve Kaynak Açısından Mukayeseli İncelenmesi adlı doktora tezinden üretilmiştir. Bu makale 10731 ID numaralı proje kapsamında Atatürk Üniversitesi BAP Birimince desteklenmiştir.

Pedagogical and Historical Analysis of the First Latin-Script Tajwid Textbook of the Republican Era: “Kur’an Dili Alfabeti ve Okuma Kaideleri” by Münif Çelebi (1945)* **

Research Article

Received: 18 June 2025 Accepted: 5 September 2025

Abstract

This article analyzes the 1945 work *Kur’an Dili Alfabeti ve Okuma Kaideleri* by Münif Çelebi, one of the first tajwid textbooks written in Latin script during the early Republican period of Türkiye. Following the alphabet reform of 1928, access to classical Islamic texts written in Arabic script became increasingly difficult, creating an urgent need for religious teaching materials compatible with the new Latin alphabet. Within this context, Çelebi’s work stands out as a pedagogically innovative and historically significant resource. The book integrates classical tajwid rules with modern instructional techniques, employing visual coding, systematic phonetic classification, and transcriptions tailored to Turkish readers. Çelebi’s academic background in physics contributed to the methodical and scientific structure of the book, distinguishing it from traditional religious manuals. Moreover, the work’s approval and support by both the Presidency of Religious Affairs and the Ministry of Education reflect its compliance with the state’s secular-religious balance in educational policy. Through a close reading of the book’s structure, pedagogical strategies, and institutional reception, this study situates *Kur’an Dili Alfabeti ve Okuma Kaideleri* within the broader efforts to reconstruct religious pedagogy in early Republican Türkiye. The article further argues that Çelebi’s work bridges the gap between tradition and modernity, religious responsibility and scientific methodology, and provides a rare example of interdisciplinary engagement in religious education. As such, this textbook represents not only a key step in Islamic literacy reform but also a unique pedagogical document reflective of its historical moment.

Keywords: Qira’at, Münif Çelebi, Latin-script Tajwid, Qur’anic Pedagogy, Tajwid Instruction, Alphabet Reform, Religious Publishing.

* This article is published under the CC BY-NC 4.0 licence.

** This article is derived from the doctoral dissertation titled Cumhuriyetten Günümüze Tecvit Kitaplarının Yöntem İçerik ve Kaynak Açısından Mukayeseli İncelenmesi, prepared under the supervision of Prof. Dr. Ömer Kara at the Institute of Social Sciences, Atatürk University. This article was supported by Atatürk University’s Scientific Research Projects Unit (BAP) within the scope of project ID number 10731.

Summary

This article offers a comprehensive analysis of *Kur'an Dili Alfabeti ve Okuma Kaideleri* (*The Alphabet and Reading Rules of the Qur'anic Language*), a tajwid and religious instruction manual written by Münif Çelebi in 1945. This book is considered the first tajwid textbook produced in Latin script during the early Republican era in Türkiye. Against the backdrop of radical sociopolitical reforms following the establishment of the Turkish Republic-particularly the Alphabet Reform of 1928-this study examines how Çelebi's work responded to the challenges posed by the disconnection from Arabic-script religious texts and how it contributed to the reconfiguration of Islamic pedagogy in a secularizing state context.

The work is positioned at the intersection of tradition and modernity. On the one hand, it preserves the fundamental rules of classical tajwid, including pronunciation, articulation points (makharij), and the phonological attributes of Arabic letters. On the other hand, it adapts these concepts to a modern pedagogical model by utilizing Latin-based phonetic transcriptions, visual coding systems, and simplified descriptions accessible to a general audience. Çelebi developed unique transcription symbols and visual aids to compensate for the phonetic limitations of the Turkish alphabet when representing Arabic sounds. His scientific background-holding a doctorate in physics and having served as a professor-shaped the systematic and analytical structure of the book, setting it apart from traditional religious texts of the time.

The article highlights the broader historical context in which Çelebi's work was produced. During the early years of the Republic, religious education was largely curtailed and brought under strict state control following the 1924 Law on the Unification of Education (Tevhid-i Tedrisat). The subsequent transition to Latin letters created a generational rupture in the transmission of Islamic knowledge, particularly in Qur'anic recitation. As a result, there emerged a pressing need for new instructional materials that were compatible with the Latin alphabet yet faithful to Islamic pedagogical traditions.

In this climate, Çelebi's book emerged as a pioneering effort to address the educational and spiritual needs of a population struggling to access classical religious learning. The book was officially approved by the Presidency of Religious Affairs and received material support from the Ministry of Education, which underscores its institutional legitimacy

and its alignment with the cultural policies of the time. Furthermore, the inclusion of basic prayer instructions and ritual guidelines in later editions of the book reflects its responsiveness to readers' needs and its evolution into a functional religious handbook for laypeople.

A key contribution of this article lies in its analysis of the book's structure and teaching methodology. Çelebi's presentation of Arabic letters-complete with positional variations (initial, medial, final), articulation diagrams, and phonetic classifications-embodies a visual and kinesthetic learning strategy rarely seen in religious texts of that era. Moreover, the pedagogical innovation of differentiating between "line-based vowels" (çizgi harekeleri) and "letter-based vowels" (harf harekeleri) reflects Çelebi's engagement with classical Arabic grammatical debates and his effort to provide accessible terminology for Turkish learners.

The study also emphasizes the hybrid nature of Çelebi's work, noting that it does not merely transplant tajwid into a Latinized format but reimagines its didactic structure to suit a new cultural and linguistic environment. His decision to retain traditional Arabic terminology while offering Turkish explanations in parentheses shows his commitment to maintaining scholarly continuity while democratizing access to knowledge. In doing so, Çelebi anticipated many of the challenges faced in modern Islamic education, including linguistic accessibility, visual engagement, and learner autonomy.

In conclusion, *Kur'an Dili Alfabeti ve Okuma Kaideleri* stands as a unique pedagogical document that exemplifies the synthesis of religious tradition, scientific methodology, and modern educational needs. The article argues that Çelebi's work should be understood not merely as a tajwid manual but as a cultural artifact that reveals the tensions and transformations within Turkish religious education during the early Republic. Through a detailed examination of the book's content, institutional context, and pedagogical innovations, this study contributes to a deeper understanding of how Islamic knowledge was reformulated to survive-and even thrive-under new ideological and linguistic conditions. The legacy of Çelebi's work, thus, extends beyond its immediate instructional function and offers valuable insights into the evolution of religious pedagogy in modern Türkiye.

Giriş

Cumhuriyet'in ilanıyla birlikte Türkiye'de eğitim sistemi köklü bir dönüşüm sürecine girmiş, bu dönüşüm dinî eğitimi de doğrudan etkilemiştir. 1924 yılında yürürlüğe giren Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile eğitimde birlik sağlanmış, medreseler kapatılmış ve dinî öğretim kurumları Millî Eğitim Bakanlığı'na bağlanarak merkezî bir yapıya kavuşturulmuştur. Bu düzenleme, dinî bilgilerin aktarımında devlet denetimini esas almış ve dinî eğitimin yapısal olarak yeniden inşasını zorunlu kılmıştır¹. Aynı zamanda, Latin harflerinin 1928 yılında resmî yazı sistemi olarak kabul edilmesi, yalnızca yazı reformunu değil, klasik dinî metinlerin okunabilirliğini ve aktarım biçimlerini de etkilemiştir. Bu durum, Arap harfli eserlerin yeni nesiller tarafından anlaşılmasını güçleştirmiş ve geleneksel ilimlerin öğretiminde yeni araçlara duyulan ihtiyacı artırmıştır.² Bu çerçevede, dinî bilgilerin okur kitlesine aktarımında hem içerik hem de sunum açısından yeni yöntem arayışları gündeme gelmiştir. Özellikle Kur'an öğretimi ve tecvid bilgisi gibi geleneksel alanlarda, Arap harfli klasik kaynakların yerini kısmen Latin harfli öğretim materyalleri almaya başlamıştır. Bu süreçte ortaya çıkan eserler, bir yandan pedagojik yenilikler içerirken, diğer yandan dinî geleneğin özünü koruma çabasını da yansıtmaktadır.³

Cumhuriyet'in ilk yıllarında dinî eğitim ve dinî yayıncılık büyük ölçüde devletin denetimi altına alınmış, özellikle Latin alfabesine geçişin ardından geleneksel Arap harfli metinlere erişim zorlaşmıştır. Ancak 1940'ların ikinci yarısından itibaren dinî bilgiye yönelik halk taleplerinin daha görünür hâle gelmesiyle hem resmî kurumlar hem de bireysel girişimciler tarafından çeşitli dinî yayınlar kaleme alınmaya başlanmıştır. Diyanet İşleri Reisliği'nin resmî yayınlarının yanı sıra, Latin harfleriyle hazırlanmış ilmi-hal, tecvid ve Kur'an okuma kılavuzu gibi eserler, halkın dinî bilgiye daha kolay ulaşmasını amaçlayan bireysel çabalarla ortaya konmuştur. Özellikle okuryazarlığın yeni harf sistemine göre geliştiği bir dönemde, dinî bilgilerin bu yeni yazı sistemine uyarlanarak sunulması hem pedagojik hem de

¹ Mustafa Öcal, "Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Din Eğitimi ve Öğretimi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 7/7* (1998), 242; Halis Ayhan, *Türkiye'de Din Eğitimi* (İstanbul: Dem Yayınları, 2014), 24-145.

² Hatice Ayar, "Latin Alfabesinin Kabulünden Sonra Kur'an Elifbâsı Öğretiminin Dönüşümü (1928-1972)", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2020), 305.

³ Ayar, "Latin Alfabesinin Kabulünden Sonra Kur'an Elifbâsı Öğretiminin Dönüşümü (1928-1972)", 308.

sosyo-kültürel açıdan önemli bir işlev görmüştür.⁴

1928’de Latin alfabesine geçilmesi, sadece dil reformu anlamına gelmemiş; aynı zamanda Arap alfabesinin ve Osmanlıca yazılan eserlerin de okur-yazar kitlesini de etkilemiştir. Bunun neticesinde halkın Kur’ân-ı Kerîm’i orijinal harfleriyle okuyabilme yeteneği azalmış, bu boşluk ise Latin harfleriyle yazılmış Kur’ân öğretim materyalleri ile doldurulmaya çalışılmıştır.⁵

Bu dönüşüm sürecinde, Kur’ân-ı Kerîm’in okunması ve öğretimi için temel kaynaklardan biri olan elifbâ ve tecvid kitaplarının yeni harf sistemine adapte edilmesi bir zorunluluk hâline gelmiştir. Bu bağlamda Latin harfli ilk tecvid ve elifbâ metinleri, hem dinî bilginin yeni nesillere aktarımında bir köprü görevi görmüş hem de Arapça harflerin artık yaygın olarak öğretilmediği bir dönemde Kur’an okumayı öğrenmek isteyenler için önemli bir pedagojik işlev üstlenmiştir.

Latin harfli ilk elifbâ ve tecvid eserleri, geleneksel İslâmî eğitim usulleri ile modern eğitim anlayışını bir araya getirme çabası olarak da değerlendirilebilir. Bu eserlerde, Arap harflerinin fonetik özellikleri Latin harflerle ifade edilmeye çalışılmış; böylece hem Kur’an kıraatine dair teknik bilgiler hem de harflerin mahreçleri, med, idgam, gunne gibi temel tecvid kuralları yeni alfabenin imkânlarıyla açıklanmıştır. Bu durum, dönemin eğitim politikaları ile Kur’ân öğretiminin uzlaştırılması yönünde atılmış önemli bir adımı temsil eder.

Ayrıca bu eserler, dinî bilginin halk kitleleri arasında yaygınlaştırılması bakımından da dikkate değerdir. Zira Arap harflerini bilmeyen veya öğrenme imkânı bulamayan geniş bir kitleye Kur’an öğrenme fırsatı sunmuş; böylece dinî metinlerle ilişkiyi yeniden kurmanın yolları aralanmıştır. Bu yönüyle Latin harfli ilk elifbâ ve tecvid kitapları, sadece bir dil ve alfabe meselesinin değil, aynı zamanda dînî aidiyetin, kimliğin ve kültürel sürekliliğin yeniden inşası sürecinin de bir parçası olmuştur.

Latin harfli ilk tecvid ve elifbâ eserleri, Cumhuriyet dönemi din eğitiminin geçirdiği dönüşümün somut yansımalarından biri olarak değerlendirilmelidir. Bu eserler hem Kur’an öğretiminin sürekliliğini sağlamış hem de modernleşme sürecinde İslâmî bilgi aktarımının yeni formlarını ortaya koymuştur. Söz konusu eserler bu yönüyle sadece

⁴ İsmail Kara, “Cumhuriyet Dönemi Dinî Yayıncılığın Arka Planı ve Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları”, *Türkiye I. Dinî Yayınlar Kongresi* (Ankara: DİB Yayınları, 2004), 26; Zeynep Özcan, *Cumhuriyet Dönemi Dinî Hayat* (Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 165-166.

⁵ Ayar, “Latin Alfabesinin Kabulünden Sonra Kur’an Elifbâsı Öğretiminin Dönüşümü (1928-1972)”, 305-306.

pedagojik değil, sosyokültürel ve dinî açılardan da önemli tarihî belgelerdir.⁶

Bu tür çalışmalardan biri 1945 yılında Münif Çelebi tarafından kaleme alınan *Kur'an Dili Alfabeti ve Okuma Kaideleri* adlı eserdir. Münif Çelebi'nin söz konusu eseri, bu çerçevede, hem bir geçiş dönemi ürünü olarak hem de modernleşme sürecine uyarlanmış bir tecvid öğretim modeli olarak dikkat çekicidir. Latin harfleriyle yazılan bu eser, Kur'an kıraatine ilişkin temel kuralları öğretmeyi ve Arap harflerinin fonetik karşılıklarını açıklamayı amaçlamaktadır. Eserde, klasik tecvid kitaplarında yer alan konular sistematik bir biçimde sadeleştirilerek sunulmakta; harflerin mahreçlerinden med ve kasr gibi temel kurallara kadar birçok konu pedagojik bir yaklaşımla ele alınmaktadır. Ayrıca küçük Arapça metinlerin altında Latin harfleriyle gösterilen örnekler ve uygulamalı okuma parçaları, dönemin dinî eğitim anlayışında biçimsel ve işlevsel bir dönüşümün yaşandığını göstermektedir.

Bu çalışma, *Kur'an Dili Alfabeti ve Okuma Kaideleri* adlı eseri tarihsel bağlamı içinde ele almayı, içeriğini ve yöntemini analiz etmeyi ve söz konusu dönemin dinî eğitim ve yayıncılık anlayışı içindeki yerini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Böylece, Türkiye'de Latin harfli dinî öğretim materyallerinin ilk örneklerinden biri olan bu eserin, Cumhuriyet dönemi dinî eğitiminin şekillenmesinde ne denli etkisinin olduğu daha anlaşılır hale gelecektir.

1. Tarihî Arka Plan

Cumhuriyet sonrası Türkiye'de din eğitimi politikaları, laikleşme süreciyle birlikte önemli değişimlere sahne olmuştur. Süreçte dinî bilgilerin halka ulaştırılması, yeni rejimin temel ilkeleriyle uyumlu bir biçimde yeniden şekillendirilmiştir. Bu bağlamda, halkın dinî pratiklerini bireysel olarak yerine getirebilmesine imkân tanıyan rehber niteliğindeki eserler ön plana çıkmıştır.⁷ Münif Çelebi'nin eserinin dış kapağında yer alan “Müslüman Türklere kendi kendine Kur'an okumayı ve namaz kılmayı öğretir” ifadesi, tam da bu çerçevede anlam kazanmaktadır. Bu ifade, din eğitiminin özgün yapılmadığı ya da sınırlı şekilde gerçekleştirildiği bir dönemde, bireyin kendi çabasıyla dinî yükümlülüklerini öğrenmesini teşvik eden bir yaklaşımı yansıtır.

Devletin din eğitimi üzerindeki denetimini sıkılaştırdığı bu dönemde, bireysel öğrenme temelli dinî yayınlar, resmî denetim ve onay süreçlerinden geçerek halka sunulmuştur. Bu bağlamda, söz konusu eserin Diyanet İşleri

⁶ Detaylı bilgi için bk. Ayar, “Latin Alfabetinin Kabulünden Sonra Kur'an Elifbâsı Öğretiminin Dönüşümü (1928-1972)”.

⁷ Örnek olarak; Osman Nuri Koçbeker, *Yeni Tatbikatlı Tecvid*, Ali Rıza Sağman *İlave-li Yeni Sağman Tecvidi*, Ali Kemal Belviranlı, *Tecvid*, Celaleddin Karakılıç, *Tecvid İlmi* gibi eserler zikredilebilir.

Başkanlığı Müşavere Heyeti'nin 02/01/1945 tarihli ve 371/1655 sayılı kararıyla basılmış olması, devletin dinî içeriklerin halka ulaşmasında merkezi bir rol oynadığını, ancak bu içeriklerin belli bir denetim ve yönlendirme süzgecinden geçirildiğini göstermektedir.

Ayrıca, bu tür eserlerde görülen “Türkçe” vurgusu, Cumhuriyet döneminin Türkçeleştirme politikaları ile doğrudan ilişkilidir. Arap harflerinden Latin alfabesine geçişin ardından, Kur'an harfleriyle ilgili bilgilerin sadeleştirilmesi ve ibadet dilinin Türkçeleştirilmesi yönündeki çabalar, halkın dinî metinlere erişimini kolaylaştırmayı amaçlamıştır. Ancak bu, aynı zamanda dinî bilgi üzerindeki geleneksel otoritenin zayıflatılması ve dinin bireyselleştirilmesi yönünde de bir politikaydı.⁸

Münif Çelebi'nin eseri, bu tarihsel bağlamda hem bireysel dinî öğrenmeyi teşvik eden bir rehber hem de dönemin dinî ve dilsel politikalarının bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Eserin içeriğindeki ifadeler dinî eğitimin geleneksel yöntemlerden uzaklaşılarak bireyselleştirilmiş, sadeleştirilmiş bir çerçeveye oturtulmuş olduğunu ortaya koymaktadır. Eserin resmî onayla basılması, dinî yayınların devlet kontrolü altında tutulduğunun bir göstergesidir. Nitekim eserin iç kapağında şu bilgilere yer verilmiştir:

“Bu kitabın kâğıdı okul kitapları kâğıdı gibi devlet tarafından tahsis edilmiştir. Nitekim Diyanet İşleri Başkanlığı müellifin kâğıt dilekçesini ‘mevcudu günden güne artmakta olan Kur'an Kurslarımızın kitap ihtiyacını karşılamak üzere istenilen kâğıt miktarının tahsisine gerekli müsaadelerini rica ederim.’ kaydıyla Milli Eğitim Bakanlığı'na göndermiş ve mezkûr bakanlık da 24.08.1951 gün ve 12101-12102 yazılılarıyla istenilen kâğıdın tahsisini yapmıştır.”⁹

2. Bir Eğitimci ve Aydın Olarak Münif Çelebi

Münif Çelebi, 1900 yılında Isparta'da doğdu. Eğitimi, Isparta Ravza-i Hamidiye İbtidası, 1907-1910 Isparta Burdur ve Bolu İdadisi, 1910 -1916 İzmit Hendek Orta Orman Mektebi, 1917-1920 İstanbul Darülfünun Fen Fakültesi, 1921-1924 Berlin, Dresden ve Münih Üniversitesi'nde fizik eğitimi sertifikası alarak tamamlandı.

Çelebi, Ankara Yüksek Ziraat Enstitüsü'nde *Kömürün Amorf Halinden Kristalin Haline Geçişine Dair İncelemeler* adlı çalışmasıyla 1937'de doktorasını aldı. 1935 yılında İstanbul Orta Orman Mektebi'nde öğretmen olarak çalıştığı dönemde Yüksek Ziraat Enstitüsü'nden Fizik Enstitüsü'ne asistan olarak atandı. 1942 yılında doçent, 1946 yılında da profesör oldu.

⁸ Hasan Hüseyin Ceylan, *Cumhuriyet Dönemi Din/Devlet İlişkileri* (Ankara: Rehber Yayınları, ts.), 2/354-361.

⁹ Münif Çelebi, *Kur'an Dili Alfabesi ve Okuma Kaideleri (Tecvid)* (Ankara: Yeni Matbaa, 1952), İç Kapak.

1955 yılında vefat etti. *Amorf Madenler ve Bunların Katot Tozlaması Usulü ile En İyi Elde Edilmesine Dair Tecrübeler, Madde ve Kainat Telakkileri Fizik, Kömürün Amorf Halinden Kristalin Haline Geçişine Dair Tecrübeler* başlıca eserleridir.¹⁰

1920 ve 30'lar Türkiye'sinde yetişmiş aydınlar, genellikle yalnızca uzmanlık alanlarında değil, topluma yön veren farklı alanlarda da söz söyleme ve üretme sorumluluğu hisseden çok yönlü şahsiyetlerdir. Münif Çelebi de bu tip aydınlardan biridir. Fen bilimleri alanında akademik bir kariyer izlerken, dinî-kültürel boşlukları fark ederek bu alanda da katkı sunma ihtiyacı duyması, onun topluma karşı sorumlu bir ilim adamı yaklaşımıyla hareket ettiğini göstermektedir.¹¹

Diğer taraftan harf inkılabı neticesinde dinî eğitim araçlarının (özellikle elifbâ ve tecvid kitaplarının) Arapça ve Osmanlıca yazılanları süreç içerisinde işlevini yitirmeye başlamış, sadece Arapça ve Osmanlıcaya vakıf olan kimseler bu eserlerden istifade edebilmiştir. Bu boşluk hem geleneksel medrese kökenli hocalar hem de yeni kuşak öğretmenler için ciddi bir bilgi aktarımı problemiyle birlikte pedagojik ihtiyaçları da gündeme getirmiştir.¹² Münif Çelebi, bu boşluğu fark ederek Latin harfleriyle yazılmış tecvid ve elifbâ kitapları hazırlayarak bu ihtiyaca cevap vermeyi amaçlamıştır.¹³

Sosyal bilimler dışında bir akademisyenin tecvid alanına girmesi, sadece pedagojik bir müdahale değil, aynı zamanda dinin modernleşme sürecinde yaşadığı kırılmalara bir onarım çabası olarak da okunabilir. Bu çaba, dinî bilgiyi ve pratiği yeni alfabe düzeniyle bağdaştırma arayışıdır. Bu yönüyle Münif Çelebi, sadece bilimsel değil aynı zamanda kültürel bir inşa sürecine de katkıda bulunmuştur.

Çelebi, farklı bir alanın akademisyeni olmasına rağmen, Kur'an öğretimi alanında didaktik bir metin üretmiştir. Bu yönüyle o, bilimsel uzmanlık ile dinî sorumluluğu birbirinden ayırmayan, multidisipliner bir yaklaşıma sahiptir. Eserdeki dil ve anlatım tarzı hem bilimsel bir sistematığa hem de pedagojik hassasiyete dayanmaktadır. Latin harfleriyle seslerin mahreçlerine dair ayrıntılı açıklamalar yapması, onun bilimsel yöntem ile dil öğretimini birleştirme gayretini yansıtır.

Çelebi'nin alan dışından bir ilim adamı olarak Kur'an öğretimiyle ilgilenmesi, ilim (dinî bilgi) ile bilim (pozitif bilgi) arasında bir zıtlık görmediğini, aksine bu iki alanı insanın gelişimi için tamamlayıcı

¹⁰ Muammer Canel v.dğr., *Ankara Fen Fakültesi İlk On Yıl (1943-1953)* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 2012), 77.

¹¹ Çelebi, *Kur'an Dili Alfabeti ve Okuma Kaideleri (Tecvid)*, 9.

¹² Halil Hilmi Cansal, *İlm-i Tecvid İlm-i Eda* (İstanbul: Gün Basımevi, 1953), 5.

¹³ Çelebi, *Kur'an Dili Alfabeti ve Okuma Kaideleri (Tecvid)*, 8-9.

gördüğünü ortaya koyar.¹⁴ Bu, o dönemde nadir olmayan ama bugün geriye dönük olarak dikkat çeken bir entelektüel tavidir.¹⁵

Münif Çelebi'nin bu alandaki çalışması, klasik anlamda bir "disiplinlerarası" yaklaşım olmasa da Cumhuriyet döneminin geçiş sürecinde bir aydının birden fazla alanda sorumluluk almasının çarpıcı örneklerinden biridir. Tecvid sahasında eser vermesi, yalnızca akademik bir yönelim değil, aynı zamanda bir eğitimci ve aydın olarak dinî-millî kimliğe katkı sunma iradesinin bir tezahürüdür.

3. Eserin Yapısı ve İçeriği

Eser, bir önsöz ve üç ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, Arap harflerinin şekilleri, başta-ortada-sondaki durumları görsel unsurlar aracılığıyla işlenmiştir. Harflerin telaffuzları noktasında da sırf bu kitaba mahsus olmak üzere çeşitli semboller oluşturularak doğru okunmaları sağlanmaya çalışılmıştır. Birinci bölüm Kur'an öğretim süreci dikkate alınarak halk arasındaki yaygın tabirle bir elifbâ kitabının ötesindeki bilgileri ihtiva etmektedir. Bir elifbâ kitabından beklenen şey en basit düzeydeki harfleri tanıtmayı ve bunların kelime düzeyindeki öğretimlerini amaçlayan eserler olmalarıdır. Çelebi'nin eseri bu amacı gerçekleştirmekle beraber tecvid ilminin en önemli iki konusu olan mahreçler ve sıfatların lâzımî olanlarını da bu kısımda işler. Müellif, henüz Kur'an kıraatinin başında olan hedef kitesini bu bilgilerle donatarak tecvid altyapısı oluşturmayı hedeflemiştir.

İkinci bölüm, namaz, abdest, namaz vakitleri, namaz çeşitleri, namaza ait bir takım ilmiyal bilgileri ve ezberlenecek surelerin işlendiği bölümdür. Eserin ilk baskısında bulunmayan bu bölüm 1948 yılında yapılan üçüncü baskıda, esere okuyucudan gelen talepler doğrultusunda eklenmiştir. Bu durum, dönemin sosyo-kültürel şartları dikkate alındığında dinî bilgiye erişimin sınırlı ve kaynakların yetersiz olduğunu göstermekte; dolayısıyla tecvid kitaplarının aynı zamanda temel dinî bilgileri de içeren işlevsel kaynaklara dönüşmesini zorunlu kılmıştır.

Üçüncü bölümde ise tecvidin sıfat-ı arızalar bölümünü teşkil eden med, idgam, izhar, ihfâ, iklab, kalkale, lafzatullah, hükm-ü râ, sekte, secavendler, hurûf-u mukattanin okunuşu ve tilavet secdesi konularına yer verilmiştir. Münif Çelebi'nin *Kur'an Dili Alfabeti ve Okuma Kaideleri* isimli eseri 1963 yılı itibarıyla 6. baskısını yapmıştır.¹⁶

¹⁴ Çelebi, *Kur'an Dili Alfabeti ve Okuma Kaideleri (Tecvid)*, 7.

¹⁵ Örnek bir kimlik olarak avukat, Türkçe-Tarih ve Coğrafya öğretmeni, bestekâr, hânende, mevlidhan, tecvid yazarı Ali Rıza Sağman zikredilebilir. Ayrıntılı bilgi için bk. Nuri Özcan, "Sağman, Ali Rıza", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 2008), 35/489-490.

¹⁶ Tayyip Okıç, *Kur'an-ı Kerimin Üslup ve Kıraati* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1963), 24.

Çelebi'nin eseri, klasik Arapça tecvid literatürüne vukufiyyetin izlerini taşısa da¹⁷ biçimsel ve içerik düzenlemeleri itibarıyla hedef kitle ve dönemin şartları dikkate alınarak kurgulanmıştır. Klasik tecvid eserlerinde takip edilen ve genellikle İbnü'l-Cezerî'nin sistematiği etrafında şekillenen mebâhis tertibi yerine¹⁸ Çelebi, Kur'an öğretiminin fiilî sürecini esas alan pedagojik bir yapı kurmuştur. Harflerin tanıtımı bölümünde meharic ve sıfat-ı lâzime konularını sadeleştirerek görsel-işitsel öğretime imkân tanıyacak şekilde sunarken, sıfat-ı arıza kapsamındaki med, idgâm, ihfâ gibi konuları ise elifbâ sonrası bir seviye olarak, tecvid başlığı altında ele almıştır. Bu tercih, onun yalnızca klasik kaynaklardan birebir istifade eden bir müellif olmadığını, bilakis bu kaynakları tanıyan, ancak onları yerel eğitim şartlarına ve Türkçe konuşan Kur'an okuyucusunun seviyesine göre yeniden yapılandıran bir yazar profili sergilediğini göstermektedir. Nitekim Çelebi'nin bu eseri, Türkçe'de tecvid konularını ele alan ilk müstakil çalışma olması hasebiyle, sadece tercüme yahut özetleme faaliyetinden ibaret olmayıp, Arapça tecvid geleneğinden hareketle, fakat ondan bağımsız bir öğretim mantığıyla hazırlanmış orijinal bir eser olarak değerlendirilmelidir.

4. Kur'an Anlayışı ve Gelenekle Kurulan Bağ: Başlık Tercihi Üzerinden Bir Değerlendirme

Münif Çelebi'nin *Kur'an Dili Alfabeti ve Okuma Kaideleri* adlı eserinde kullandığı başlık, tesadüfî bir tercih değil; aksine hem geleneğe olan bağlılığını hem de Kur'an temelli ilim anlayışını yansıtan bilinçli bir yönelimdir. Eserin önsözünde, bu başlığın Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın (ö. 1942) meşhur tefsiri *Hak Dini Kur'an Dili*'nden ilham alınarak belirlendiğini açıkça ifade etmesi¹⁹, onun Cumhuriyet dönemi Türk tefsir literatürüne aşina olduğunu ve bu literatürle bir süreklilik kurmak istediğini göstermektedir. Yazır'ın eseri, sadece tefsir geleneğinin modern bir yorumu değil, aynı zamanda Cumhuriyet'in ilk döneminde dinî düşüncenin temellendirilmesine yönelik bir entelektüel müdahale olarak kabul edilmektedir.²⁰ Bu bağlamda Çelebi'nin kendi eserine benzer bir isim vermesi hem metodolojik hem de kavramsal bir aynileşme olarak değerlendirilebilir.

¹⁷ Muhammed b. Pir Ali Birgivi, "ed-Dürrü'l-yetîm", *Âfâkus'sakâfe ve't-türâs* 34 (2001), 191-204; Gânim Kadduri el-Hamed, *Muhtasar Mukaddime-i Cezeriyye Şerhi*, çev. Mücella Hacımsıroğlu (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021), 23-118.

¹⁸ Nazife Nihal İnce, *Arap Dili İlimleri ile Tecvid Arasındaki Münasebet* (Ankara: İlahiyât, 2018), 73-96.

¹⁹ Çelebi, *Kur'an Dili Alfabeti ve Okuma Kaideleri (Tecvid)*, 7.

²⁰ Mustafa Akman, "Kelâmî Perspektifle Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/50 (Haziran 2017), 834.

Çelebi'nin önsözde sarf ettiği “Kur'an ifadesi gibi açık ve düzgün bir ifadeyi hiçbir kimse ortaya koyamamıştır ve koyamaz; onun dili gibi eşsiz bir dili hiçbir fert kullanamamıştır ve kullanamaz. Bu bakımdan bu ilâhi dili diğer insan dillerinden ayırt etmek düşünülürse ona ancak Kur'an dili demek yaraşır”²¹ ifadeleri ise onun Kur'an'a yüklediği ontolojik ve estetik değeri açıkça ortaya koymaktadır. Kur'an'ı yalnızca bir kutsal metin olarak değil, aynı zamanda “eşsiz bir dilsel yapı” olarak tanımlayan bu yaklaşım, onu hem anlam hem de lafız yönüyle mükemmel ve eşsiz bir kitap olarak kabul eder. Bu bakış açısı, klasik İslâm ilim geleneğinde “i'câzü'l-Kur'ân” kavramı ile örtüşmekte; Kur'an'ın beşer üstü bir üsluba sahip olduğu yönündeki inancın çağdaş bir yansıması olarak karşımıza çıkmaktadır.

Eserin ismindeki “Kur'an Dili” ifadesi, yalnızca Arapçayı kasteden bir deyim değil, Kur'an'ın Arapçayı dönüştürerek oluşturduğu ilâhî söyleyiş biçimini tanımlayan bir kavramsallaştırmadır. Bu yaklaşım, dil ile vahiy arasındaki ilişkiye işaret ederken, aynı zamanda Kur'an'ın lafzının da anlamı kadar korunmaya ve öğretilmeye değer olduğunu gösterir. Dolayısıyla Çelebi'nin hem teknik hem estetik olarak Kur'an'ın telaffuzuna özel bir hassasiyet göstermesi, sadece bir tecvid disiplini değil, aynı zamanda bir inanç ve bilinç meselesi olarak değerlendirilmelidir. Çelebi'nin bu duruşu, onun Kur'an öğretimini şekilsel ve mekanik bir süreç olarak görmediğini; bilakis ilâhî bir metnin hakkıyla anlaşılması ve doğru biçimde okunması için hem teknik hem ahlâkî bir hazırlığın gerekli olduğuna inandığını göstermektedir.

5. Münif Çelebi'nin Tecvid Risalesinin Önsözü Bağlamında Dönemsel Entelektüel Tartışmaların İzleri

Latin harfleriyle kaleme alınan bu tecvid risalesi, dönemin birçok tecvid eserinde görülen klasik takdim ve teşekkür faslından ibaret bir önsöz anlayışının ötesine geçmektedir. Eserin önsözü, yalnızca bir teknik giriş değil; aynı zamanda dönemin fikrî atmosferine karşı bir konum alışı ve Kur'an tasavvurunun temel çerçevesini ortaya koyan bir metin olarak değerlendirilebilir. Önsözün ilk üç paragrafında Kur'an'ın mahiyetine, tarihî otantikliğine ve dilsel yapısına dair yapılan vurgular bu anlamda dikkate değer bir içerik sunmaktadır.

Birinci paragrafta Çelebi, Kur'ân-ı Kerîm'i “inanenler açısından hem akıllara hem de kalplere hitap eden, insanlara bu dünyadaki mevcut konumlarını, yöneldikleri istikameti ve nihai varış noktalarını bildiren yegâne kitap” şeklinde tanımlar. Bu tanım, Kur'an'ın yalnızca metafizik bir rehber değil, aynı zamanda rasyonel ve varoluşsal bir kılavuz olarak konumlandırıldığını göstermektedir. Müellifin bu vurgusu, özellikle Cumhuriyet'in erken döneminde yaygınlaşan ve adeta sloganlaşan “din

²¹ Çelebi, *Kur'an Dili Alfabesi ve Okuma Kaideleri (Tecvid)*, 7.

terakkiye manidir” şeklindeki söyleme karşı bir cevap niteliği taşır.²² Bu bağlamda Çelebi, Kur'an'ın akla hitap eden yönünü ön plana çıkararak, dinin ilerleme ile çatışmadığını; bilakis insan aklını, iradesini ve vicdanını yönlendiren bir rehber olduğunu ortaya koymaktadır. Bu yaklaşım, dönemin pozitivist ve seküler eğilimli entelektüel iklimine karşı, Kur'an'ın akıl-vahiy bütünlüğünü savunan bir duruştur.

Önsözün ikinci paragrafında, Kur'an'ın tarihsel nüzul sürecini ve metinsel sabitliğini ele alır. Kur'an'ın 14 asır önce Allah tarafından Cebrâil vasıtasıyla Hz. Muhammed'e 23 yıl boyunca hiçbir değişikliğe uğramadan indirildiğini ifade eden yazar, bu ifadeleriyle bir Kur'an tarifi yapmış²³ olmakla birlikte Kur'an'ın lafzî ve içeriksel bütünlüğünün korunmuşluğuna da vurgu yapar. Bu vurgunun delili olarak, günümüze kadar yeryüzünde birbirinden farklı iki Kur'an'ın bulunmadığını ifade eder. Bu argüman, o dönemde hem Batılı oryantalist çevrelerde²⁴ hem de Türkiye'deki bazı aydınlar arasında gündeme gelen²⁵, Kur'an'ın mushaflaşma sürecine ve otantikliğiyle ilgili tartışmalara karşı açık bir cevap niteliğindedir. Çelebi burada, Kur'an'ın tahriften korunmuş kutsal bir metin olduğunu hem tarihsel hem de ilâhî bir otoriteyle muhafaza edildiğini savunarak oryantalist spekülasyonlara karşı geleneğin ilmî duruşunu teyit etmektedir.²⁶

Üçüncü paragrafta, Kur'an'ın Arapça dilinde nazil olmakla birlikte, sıradan bir Arapça metin değil bilakis kendine has bir üsluba sahip olduğunu belirtir. Kur'an'ın tercüme ve tefsir girişimlerinin, asli metnin anlam ve derinliğini tam olarak yansıtamayacağını, bu farkın bir ressamın yaptığı tablo ile tablonun konu aldığı gerçek nesne arasındaki fark kadar derin olabileceğini ifade eder. Bu ifade, dönemin yoğun biçimde tartışılan Türkçe ibadet, Türkçe Kur'an ve Kur'an'ın tercüme ile ikamesi gibi meselelerine²⁷ karşı açık bir duruş anlamı taşımaktadır. Çelebi, Kur'an'ın estetik, semantik ve retorik düzeyde taşıdığı özgün yapının, yalnızca lafızda değil, aynı zamanda mana ve tesir boyutunda da yerelleştirilemeyecek nitelikte olduğunu ima etmektedir. Bu yaklaşım, Kur'an'ın tecvid, kıraat ve lafzî yapısını merkeze alan klasik ilimlerin korunmasının sadece teknik değil, aynı zamanda mana ve murad-ı ilahîye sadakat bakımından da elzem olduğunu vurgular.

-
- ²² Uğur Mumcu, *Kazım Karabekir Anlatıyor* (İstanbul: Tekin, 1993), 86.
- ²³ Abdulhamit Birişik, “Kur'an (Tarifi ve İsimleri)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/383.
- ²⁴ İshak Kızılaslan, “Erken Dönem Kur'an Yazımına Dair Oryantalist Yaklaşımlar”, *Ekonomik ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 1/2 (2020), 199.
- ²⁵ *Tarih II Orta Zamanlar* (İstanbul: Maarif Vekaleti-Devlet Matbaası, 1931), 89-92.
- ²⁶ Bk. Hasan Elik, *Kur'an'ın Korunmuşluğu*; Bilal Gökçır, *Modern Dönemde Kur'an Tarihinin Ortaya Çıkışı: Kur'an'ın Korunmuşluğu Hususunda Oryantalist İddialar ve Müslümanlardan Cevaplar*; Mehmet Emin Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*.
- ²⁷ Dücane Cündioğlu, *Türkçe Kur'an ve Cumhuriyet İdeolojisi* (İstanbul: Kitabevi, 1998), 45.

Devam eden satırlarda ise Kur'an kıraati, ilmî ölçülerden ziyade bireysel ses yeteneğine ve estetik algıya dayalı bir mahiyet kazanmış, kıraat ile mûsikî arasında net olmayan bir sınır oluştuğundan, tecvidin ilmî çerçevesi ihmal edilerek Kur'an tilâveti, zaman zaman ses güzelliğiyle öne çıkan, ancak fonetik ve fonolojik açıdan hatalara kapı aralayan bir tarzda icra edildiğinden bahseder. Bu bağlamda bazı dönemlerde Kur'an kıraati, sanki şarkı söylercesine, gazel okurcasına; harflerin mahreç ve sıfatlarını ihlâl eder şekilde, dinleyiciyi duygusal yönden etkilemeye yönelik bir gösteriye dönüşmüştür.²⁸ Bu tür eğilimlere karşı müellif, eserinde önemli eleştirilerde bulunur. Ona göre Kur'an okumak, kulağa hoş gelmesi ya da nefsin haz duyması için icra edilen bir mûsiki faaliyeti değildir. Çelebi, bu tarz okumaların Kur'an'ın lafzî ve manevî hürmetine zarar verdiğini vurgular. Özellikle harflerin "eze büze" okunması gibi yanlış telaffuzlara dikkat çeken müellif, Kur'an kıraatinde asıl olanın, lafzın hakkını vermek, her bir harfi mahrecinden doğru bir şekilde çıkarmak ve ilâhî hitabın ciddiyetine uygun bir tilavet gerçekleştirmek olduğunu ifade eder.²⁹ Bu yaklaşım, sadece bir fonetik hassasiyeti değil, aynı zamanda bir metodolojik bütünlüğü de yansıtır. Eserdeki bu eleştiriler, tecvid ilminin ihyasına yönelik bir çağrı niteliğindedir. Bu bağlamda tecvid, yalnızca bir ses disiplini değil, aynı zamanda Kur'an'ı doğru anlama ve aktarma sorumluluğunun³⁰ ilmî teminatı olarak değerlendirilmelidir. Cumhuriyet döneminde yaşanan tecvid eksenli kırılmalara karşı Çelebi'nin ortaya koyduğu bu duruş hem pedagojik hem de ilmî açıdan dikkate değer bir tutumdur.

Netice itibarıyla Münif Çelebi'nin tecvid risalesinin önsözü, dönemin siyasal ve entelektüel tartışmalarına karşı klasik İslâmî epistemolojiyi ve Kur'an merkezli bir bilgi tasavvurunu savunan metin olarak değerlendirilebilir. Yalnızca bir öğretim metninin önsözü olmanın ötesine geçen bu giriş, Kur'an'ın mahiyeti, korunmuşluğu ve dilsel özgünlüğü etrafında şekillenen tartışmalara karşı inanç temelli olmakla birlikte rasyonel bir müdafaa örneğidir.

6. Kurumsal Kabul ve Bilimsel Takdir Bağlamında Eserin Tanınırlığı

Kur'an Dili Alfabeti ve Okuma Kaideleri adlı eser, Çelebi tarafından bireysel bir gayretin ürünü olarak hazırlanmış olsa da kısa sürede dönemin resmî kurumları tarafından tanınmış ve desteklenmiştir. Diyanet İşleri Başkanlığı Müşavere Heyeti'nin 02.01.1945 tarihli ve 371/1655 sayılı

²⁸ Osman Nuri Koçbeker, *Yeni Tatbikatlı Tecvid* (Konya: Ülkü Basımevi, 1958), Önsöz; Okiç, *Kur'an-ı Kerimin Üslup ve Kıraati*, 20.

²⁹ Çelebi, *Kur'an Dili Alfabeti ve Okuma Kaideleri (Tecvid)*, 8.

³⁰ Okiç, *Kur'an-ı Kerimin Üslup ve Kıraati*, 23-24.

kararıyla eserin basımına onay vermiş olması, sonrasında Kur'an kursları ve müftülüklere dağıtılmak üzere 500 adet satın alınmış olması onun yalnızca şahsi bir girişim değil; aynı zamanda kurumsal düzeyde değer atfedilen bir eğitim materyali olarak kabul edildiğini göstermektedir. Bu durum, eserin içerik yeterliliği, öğretim değeri ve dil-din-politika dengesi açısından dönemin ölçütlerini başarıyla karşılamış olduğunu ortaya koymaktadır.

Ayrıca eserin yalnızca Diyanet İşleri Başkanlığı değil, Milli Eğitim Bakanlığı tarafından da desteklenmiş olması³¹, onu din eğitiminin sınırları dışına çıkararak genel eğitim sisteminin bir parçası haline getirmiştir. Bu kurumsal çok katmanlılık, eserin hem dinî hem pedagojik bağlamda geniş bir kabul gördüğünü ve yaygınlaştırıldığını gösterir. Dolayısıyla eser, yalnızca bir öğretici materyal değil, aynı zamanda devlet eliyle tavsiye edilen ve desteklenen nadir dinî eğitim kaynaklarından biri olmuştur.

Eserin tanınırlığını artıran bir diğer unsur da ilim çevrelerinden aldığı olumlu tepkilerdir. Dönemin önemli ilim adamlarından Muhammed Tayyip Okiç'in esere yönelik övgü dolu değerlendirmeleri³², bu çalışmanın bilimsel yeterlilik açısından da takdir edildiğini ortaya koyar. Bu tür takdirler, eserin meşruiyetini ve etkisini artırmış; kendisinden sonra gelen elifbâ ve tecvid kitaplarına örneklik teşkil etmesine zemin hazırlamıştır.

Eser, başlangıçta kendi kendine öğrenmeye yönelik bir araç olarak planlansa da gerek kurumsal onay ve destek gerekse ilmi çevrelerden gelen övgülerle kısa sürede geniş bir tanınırlık kazanmış; yalnızca bireysel değil, kolektif bir eğitim hafızasına dâhil olmuştur. Bu bağlamda eser, erken Cumhuriyet dönemi din eğitimi literatürü içerisinde hem işlevsel hem de temsil gücü yüksek bir metin olarak yerini almıştır.

Münif Çelebi'nin eseri, hem muhteva hem de sunum tekniği açısından kendisinden sonraki tecvid literatürüne yön vermiştir. Özellikle tecvid konularını Türkçeleştirerek ele alması, elifbâ ve tecvid bahislerini aynı eserde işlemesi ve harflerin mahreçlerini şekil ve şemalarla destekleyerek görselleştirmesi, sonrasında kaleme alınan Türkçe tecvid eserlerinde bir yöntem olarak benimsenmiştir. Ali Kemal Belviranlı, Zeycan Aydın, Ali Rıza Sağman ve Murat Balıbey gibi isimlerin çalışmaları incelendiğinde, Çelebi'nin eserinde görülen görsel destekli anlatım, öğretim odaklı yapı ve terminolojik sadeleştirme gibi yaklaşımların bu eserlerde de sürdürüldüğü ve geliştirildiği gözlemlenmektedir. Bu durum, Çelebi'nin eserinin sadece dönemsel bir ihtiyaçtan doğan müstakil bir çaba olmadığını, aynı zamanda modern Türkçe tecvid öğretiminin metodolojik temelini atan öncü bir

³¹ Diyanet İşleri Başkanlığı'nın talebi üzerine, Milli Eğitim Bakanlığı 24.08.1951 tarihli ve 12101-12102 yazılılarıyla istenilen kâğıdın tahsisini yapmıştır. Çelebi, *Kur'an Dili Alfabeti ve Okuma Kaideleri (Tecvid)*, İç Kapak.

³² Okiç, *Kur'an-ı Kerimin Üslup ve Kiraati*, 24.

metin işlevi gördüğünü ortaya koymaktadır.

7. Eserde Okur-Yazar Etkileşimi ve Dönemin Dinî İhtiyaçlarına Cevap Arayışı

Çelebi'nin 1945 yılında ilk baskısı yapılan bu eseri, Cumhuriyet döneminde Latin harfleriyle yayımlanan ilk tecvid kitabı olması bakımından dikkat çekicidir³³. Ancak bu eserin sadece teknik anlamda Kur'an okuma öğretimine odaklanan bir çalışma olmanın ötesinde, dönemin dinî ihtiyaçlarına cevap verme noktasında taşıdığı işlevsel boyut da önemlidir. Çelebi'nin 1948 yılında yaptığı üçüncü baskıya yazdığı önsöz, eserin okur kitlesiyle nasıl bir etkileşim kurduğunu ve eserin zamanla nasıl bir içerik dönüşümüne uğradığını gözler önüne sermektedir.

Söz konusu önsözde, önceki baskılarda yer verilmeyen namaz sûreleri, dualar ve namazın tarifine yönelik taleplerin okuyuculardan yoğun biçimde iletildiği ifade edilmektedir. Kendi ifadesiyle, “Birçok din kardaşlarım kitabın daha ilk tabında namaz sûrelerinin ve dualarının kitaba alınmamış olmasından şikâyet etmişler ve namaz kılmayı da tarif etmemi emir buyurmuşlardı.”³⁴ Müellif bu talepleri ilk başta, eserin teknik yapısına uygun düşmediği gerekçesiyle ikinci baskıda dikkate almadığını belirtse de taleplerin ısrarlı biçimde tekrarlanması üzerine üçüncü baskıda bu yönde bir düzenlemeye gitmiştir. Bu açıklamalar, eserin sadece bir tecvid kitabı olarak değil, aynı zamanda temel dinî bilgilere ulaşma ihtiyacına cevap veren pratik bir kaynak olarak algılandığını göstermektedir.

Burada dikkat çeken hususlardan biri, müellifin okuyucu taleplerine “buyrultuya boyun eğdim” ifadesiyle yanıt vermesidir. Bu ifade, yazar ile okuyucu arasındaki ilişkiyi hiyerarşik bir yapıdan çok, karşılıklı etkileşime dayanan ve okuyucunun yönlendirici rol üstlenebildiği bir zemin olarak tasvir etmektedir. Bu yönüyle Çelebi'nin eseri, yalnızca pedagojik bir metin olmanın ötesinde, dönemin dinî hayatının şekillenmesine katkı sunan bir iletişim aracı işlevi de görmektedir.

Öte yandan okuyucuların bu yöndeki talepleri, dönemin sosyo-dinî şartları hakkında da dolaylı bilgiler vermektedir. 1940'lı yıllarda, dinî eğitimin resmî kurumlar aracılığıyla yeterince yapılamadığı bir ortamda halkın dinî bilgilere ulaşma ihtiyacı daha çok basılı eserler aracılığıyla karşılanmaya çalışılmıştır.³⁵ Bu bağlamda Kur'an okuma öğretimine dair bir kitap, sadece fonetik kuralların öğretildiği bir alanla sınırlı kalmayıp, aynı zamanda ibadet hayatının en temel unsurlarına dair bilgi talebinin

³³ Hüsnâ Çeker, *Cumhuriyet Dönemi Tecvid Kitaplarının Kaynakları* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 15.

³⁴ Çelebi, *Kur'an Dili Alfabeti ve Okuma Kaideleri (Tecvid)*, 10.

³⁵ Ceylan, *Cumhuriyet Dönemi Din/Devlet İlişkileri*, 2/351.

de odak noktası hâline gelmiştir. Dolayısıyla tecvid kitaplarının, klasik dönemdekinden farklı olarak, modern dönemde bir tür “namaz hocası” rolü üstlenmeleri beklenmiştir.

Bu durum, erken Cumhuriyet döneminin dinî yayıncılığında gözlenen önemli bir eğilime işaret etmektedir: Dinî metinlerin içerik olarak işlevselleştirilmesi ve pratik yönünün öne çıkarılması. Özellikle Kur'an eğitimi bağlamında hazırlanan eserlerde, hem bireyin Kur'an'ı doğru telaffuz etmesi hem de namaz ibadetini doğru biçimde yerine getirmesi hedeflenmiş, bu iki boyut birbirinden ayrılmaz bir bütün olarak görülmüştür. Çelebi'nin eseri de bu anlayışın somut bir yansımasıdır.

Kur'an Dili Alfabeti ve Okuma Kaideleri adlı eser, yalnızca Latin harfli ilk tecvid metinlerinden biri olması yönüyle değil, aynı zamanda dönemin dinî-manevi taleplerine cevap verebilme kapasitesiyle de dikkate değerdir. Müellifin okur taleplerine gösterdiği duyarlılık, eserin şekillenme sürecine okuyucunun doğrudan katkıda bulunduğunu göstermektedir. Bu yönüyle eser, Cumhuriyet döneminde bireysel dinî öğrenmenin seyrine, yayıncılık faaliyetlerinin yönelimlerine ve tecvid kitaplarının geçirdiği dönüşüme dair önemli ipuçları sunmaktadır.

8. Pedagojik Yaklaşım ve Öğretim Teknikleri: Erken Cumhuriyet Döneminde Yenilikçi Bir Yöntem Denemesi

Çelebi'nin eseri, yalnızca içerdiği fonetik ve tecvid bilgileriyle değil, aynı zamanda öğretim yöntemi ve görsel sunum teknikleriyle de erken Cumhuriyet döneminin dikkat çekici dinî eğitim metinlerinden biri olarak değerlendirilebilir. Çelebi'nin akademik ve bilimsel formasyonu, eserin hem yapısal kurgusuna hem de didaktik sunumuna doğrudan yansımıştır. Harflerin şekilsel gösterimi, mahreçlere dair izahlar, başta-ortada-sonda yazım farklılıkları ve sesli harflerle ilişkileri gibi konular pedagojik ilkeler doğrultusunda işlenmiştir.

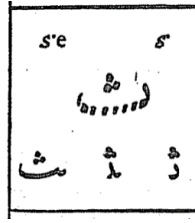
Bu bağlamda harflerin kutucuklar içerisinde gösterilmesi, kalın seslerin kalın puntolarla vurgulanması ve Latince-Türkçe karşılıklarının sistematik tablolar aracılığıyla sunulması, öğrenenin görsel hafızasını etkin şekilde kullanmasına olanak tanıyan yenilikçi bir öğretim stratejisi olarak öne çıkar. Özellikle “Harflerin Okunuşu” başlığı altında sunulan açıklamalar, öğrenen merkezli bir yaklaşımın izlerini taşımakta; eserin kural anlatımından çok örnekli alıştırımlara ağırlık vermesi ise klasik tecvid metinlerinden ayrılarak çağdaş eğitim teorilerine daha yakın bir duruş sergilemektedir.

Eserin giriş kısmında yazar, okuyucuya eserden nasıl yararlanması gerektiği hususunda açık ve sistematik yönlendirmelerde bulunur. Bu yönüyle, kapakta yer alan “Kendi Kendine Kur'ân Okumayı Öğretir” ibaresi salt bir iddia olmaktan öteye geçmekte; metodolojik bir öğretim çerçevesiyle

uygulamaya dönüştürülmektedir. Bu yaklaşım, yalnızca dönemin pedagojik normlarının ötesine geçmekle kalmayıp, aynı zamanda bireysel öğrenme süreçlerini destekleyici özgün bir modelin erken örneklerinden biri olarak değerlendirilebilir.

8.1. Harflerin Görsel Kodlanması ve Öğretim Sistemi

Eserin ilk bölümünden itibaren Çelebi, Arap harflerinin kelime başı, ortası ve sonundaki şekillerini kutucuklar içinde grafiksel biçimde sunar. Harflerin bu biçimsel çeşitliliği, her bir şeklin kutucuğun belirli konumlarında (sağ-alt, orta-alt, sol-alt) gösterilmesiyle sistematik hâle getirilmiştir. Dörtgenlerin ortasında yer alan harflerin “öz” yapıları dolgun çizgiyle, bu öz yapıya eklenen parçalar ise noktalı çizgiyle gösterilmiştir. (Görsel-1) Bu teknik sunum, yalnızca görsel hafızaya hitap etmekle kalmaz; aynı zamanda Arap harflerinin yapısal farklarını öğretmeyi amaçlayan bir tasarım stratejisidir. Bu açıdan eser, görselliği merkezine alan ilk Latin harfli tecvid ve elifbâ kitabı olarak kayda değerdir.



Görsel -1

8.2. Fonetik Özelliklerin Sistemli Gösterimi

Konuşma uzuvlarının çıkarabileceği sesler oldukça fazladır. Ancak diller bunları sınırlı sayıda kullanır. Kullanılan sesler dilden dile fark eder. Bu açıdan sesler çeşitli tasniflere tabi tutulmuştur.

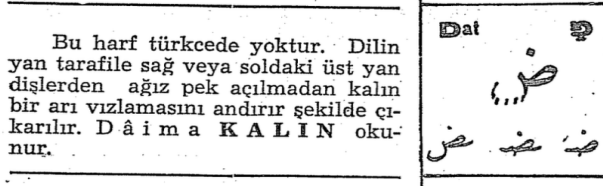
- Aslî ve fer'î harf oluşuna göre yapılan tasnif
- Sesli ve sessiz harf oluşuna göre yapılan tasnif
- Mahreç ve sıfat eksenli tasnif

Arap dilinde en yaygın tasnif sesleri, mahreçleri ve sıfatları açısından ele alan tasniftir.³⁶

Çelebi de bu kurala uyarak harfleri tanıtırken dudak, diş, dil ve boğaz organlarının fonetik rollerine ilişkin açıklamalar yapmıştır. (Görsel-2) Bu metot klasik mahreç bilgisinin modern öğretim araçlarıyla desteklenmesi anlamına gelir. Her harfin karşısında yer verilen açıklamalarda sesin ağızdan çıkışı, artikülasyon noktaları, ses kalınlık-incelik, açıklık-kapalılık, şiddet-yumuşaklık dereceleri (sıfat-ı lâzımleri) pedagojik bir dille ifade edilmiştir. Bu açıklamalar, modern fonetik biliminin verilerini klasik

³⁶ Mustafa Kaya, *Arap Dili Fonetik Ses-Anlam İlgisi* (Erzurum: Eser Ofset, 2011), 38.

Arapça fonetik anlayışıyla uzlaştırma girişimi olarak değerlendirilebilir.

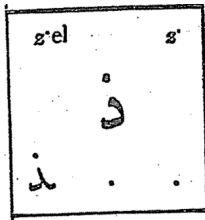


Görsel -2

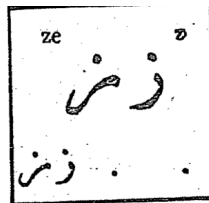
8.3. Görsel Göstergeden Fonetik Anlama: Harflerin Latin Karşılıkları Bağlamında Göstergebilimsel Bir Yaklaşım

Çelebi'nin eserinde yer alan önemli bir diğer yenilik ise, Türkçe'de bulunmayan Arap harflerinin karşısında o harfe denk düşen Latince karaktere yer verilmesidir. Bu karakterler kalınlık derecelerine göre farklı yazı biçimleriyle (normal, italik, kalın/bold) temsil edilmiştir. Örneğin; üç farklı "z" sesi için üç farklı yazım şekli (italik-z, normal-z, bold-Z) tercih edilmiş; böylece okuyucunun sesin fonetik şiddetini kavraması hedeflenmiştir. Bu uygulama, dönemin Latin harflerine geçiş sürecine uyum sağlayan ve sesli-teorik öğretimi destekleyen yenilikçi bir dil öğretim tekniğidir. Aynı zamanda Çelebi'nin fizik bilimindeki uzmanlığının, sese dair teknik ayrımlar konusundaki duyarlılığını esere yansıttığı görülmektedir.

Meselâ (ز) çok ince okunan zeyi (Görsel-1); (z) normal okunan zeyi (Görsel-2); (Z) çok kalın okunan zıy (Görsel-3) göstermektedir. Her dörtgenin karşısında dudak, dil, diş, boğaz vaziyetine göre harfin ağızdan nasıl çıkarılması gerektiği imkân nisbetinde tarif edilmiştir.³⁷



Görsel -3



Görsel -4

Görsel -5

8.4. Yeni Harflerle Transkripsiyon Denemesi

Çelebi, *Kur'an Dili Alfabeti ve Okuma Kaideleri* adlı eserinde, sadece Kur'an harflerinin tanıtımını yapmakla kalmamış; aynı zamanda bu harflerin ses değerlerini Türk okuyucusuna en doğru biçimde aktarmak için özgün bir transkripsiyon sistemi geliştirmiştir. Eserin önsözünde bu

³⁷ Çelebi, *Kur'an Dili Alfabeti ve Okuma Kaideleri (Tecvid)*, 11.

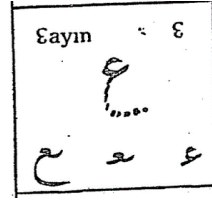
girişimi şöyle ifade etmektedir:

“Yazı ile ses belletme imkânının azlığı dolayısıyla Türk dindaşlarımın kendi kendilerine Kur’an-ı Kerim okumayı öğrenmeleri bu kitapla tam ve mutlak olarak sağlanmazsa da kolaylaştırmak maksadıyla Kur’an kelimelerinin okunuşu yeni Türkçe harfleriyle ve sırf bu kitaba mahsus olmak üzere kabul ettiğimiz harf ve işaretlerle gösterilmeye çalışılmıştır.”³⁸

Bu ifadeden açıkça anlaşılmaktadır ki Çelebi, yalnızca harflerin şekillerini öğretmeye değil, aynı zamanda sesin doğru üretimini kavratmaya da odaklanmıştır. Özellikle Türk alfabesinde karşılığı olmayan Arapça harfler için yeni görsel semboller geliştirmiştir. Bunlardan en dikkat çekici olanlardan biri “ض” (Dâd) harfi için kullanılan ve ters “g” altına iki nokta ile temsil edilen özgün karakterdir (Görsel-6). Benzer şekilde, “ع” (Ayn) harfi için “ع” ters yazılmış bir üç benzeri şekil tercih edilmiştir (Görsel-7). Bu semboller hem görsel hem fonetik bellek üzerinden işleyen bir öğretim metodunun ürünüdür.



Görsel -6



Görsel -7

İhtiyaç hissedilmediği için klasik tecvid kitaplarında rastlanmayan bu yöntem, aynı zamanda dil öğretiminde fonetik transkripsiyonun erken Cumhuriyet dönemi örneklerinden biri olarak da değerlendirilebilir. Söz konusu işaret sistemi, öğrenme sürecinde sadece işitsel değil, aynı zamanda görsel hafızayı da aktive etmeyi amaçlayan bütüncül bir yaklaşımı temsil eder.

Bu yönüyle Çelebi’nin eseri, sadece içerdiği bilgilerle değil, bu bilgilerin aktarım biçimiyle de pedagojik ve bilimsel bir özgünlük taşımaktadır. Uzmanlık alanından tevarüs eden sistematik düşünce ile dinî öğretimi buluşturan bu fonetik transkripsiyon denemesi, hem Arap harflerinin telaffuzunda karşılaşılan zorluklara çözüm sunmuş hem de öğretim materyallerinde görsel dizaynın önemini çok erken bir tarihte ortaya koymuştur.

8.5. Bilimsel Disiplinin Dinî Öğretime Yansıması

Çelebi’nin ilmî birikimi eserin yapılandırılmasında yalnızca teknik bilgi düzeyinde değil; aynı zamanda gözlem, sınıflama, sistematik sunum ve deneyimlenebilirlik gibi bilimsel metodolojilerin dinî bir öğretim metnine uygulanmasında da kendisini göstermektedir. Harflerin şekilsel ve

³⁸ Çelebi, *Kur’an Dili Alfabesi ve Okuma Kaideleri (Tecvid)*, 8-9.

fonetik tasnifi, görsel kodlama yöntemleri ve açıklayıcı şemalar, modern bilimsel pedagojinin araçlarıyla klasik tecvid ilminin öğretimine katkıda bulunmuştur. Bu yönüyle eser, yalnızca dinî ilimler açısından değil; aynı zamanda eğitim tarihi, dil öğretimi ve grafik tasarım teknikleri açısından da incelenmeye değer özgün bir kaynak niteliğindedir.

Çelebi'nin eseri, içerik açısından klasik tecvid kurallarını muhafaza ederken, sunum ve öğretim açısından çağdaş pedagojik araçları kullanan yenilikçi bir çalışmadır. Özellikle Latin harflerine geçiş sürecinde, yeni yazı sistemine aşina olmayan kitlelere yönelik görsel ağırlıklı ve kavramsal temelli bir öğretim modelini benimsemesi, eserin erken Cumhuriyet dönemi dinî yayıncılığı içindeki ayrıcalıklı yerini belirginleştirmektedir.

9. Münif Çelebi'nin “Çizgi Harekeleri” ve “Harf Harekeleri” Tasnifi: Klasik Literatürle İrtibatlı Modern Bir Yorum

Münif Çelebi'nin *Kur'an Dili Alfabeti ve Okuma Kaideleri* adlı eserinde hareketleri “çizgi hareketleri” ve “harf hareketleri” olmak üzere iki başlık altında sınıflandırması³⁹, yalnızca didaktik bir tercihi yansıtmakla kalmamakta; aynı zamanda klasik Arap dilbilimi ve kıraat literatüründe yer alan teorik tartışmalarla yakından ilişkilendirilebilecek özgün bir yaklaşım sunmaktadır. Çelebi'nin bu tasnifi, ilk bakışta tecvid metinlerinde rastlanmayan bir terminoloji gibi görünse de aslında köklü nahiv ve sarf tartışmalarının çağdaş bir devamı olarak değerlendirilebilir.

“Çizgi hareketleri” ifadesiyle fetha (üstün), kesra (esre) ve damme (ötre) gibi klasik kısa seslendirme işaretlerine atıfta bulunan müellif, bu hareketleri geleneksel anlamları çerçevesinde tanımlamaktadır. Ancak asıl dikkat çekici yön, elif, vav ve yâ harflerinin harekesiz biçimlerine “harf hareketleri” adını vererek geliştirdiği yeni terminolojidir. Bu adlandırma, klasik Arap gramerinde öteden beri tartışılan “hareke-harf ilişkisi”ni çağrıştırmakta; bu anlamda Çelebi'nin yaklaşımının salt pedagojik değil, aynı zamanda teorik bir derinliğe sahip olduğunu göstermektedir.

Klasik dil âlimlerinden Sîbeveyhi'nin (ö. 180/796) “Fetha elifin bir parçasıdır”⁴⁰ şeklindeki tespiti ile İbn Ya'îş'in (ö. 643/1245) “Fetha eliften, kesra yâ'dan türemiştir”⁴¹ tarzındaki beyanları, hareketlerin med harfleriyle ilişkisini doğrudan kurmaktadır. Daha ayrıntılı bir değerlendirme sunan İbn Cinnî (ö. 392/1002), fetha, kesra ve dammenin elif, yâ ve vâv gibi med harflerinin “bিরer parçası” olduğunu belirtmiş ve bu ilişkiyi mahiyet düzeyinde tartışmıştır. Ona göre kısa sesleri ifade eden hareketler, küçük ve

³⁹ Çelebi, *Kur'an Dili Alfabeti ve Okuma Kaideleri (Tecvid)*, 49.

⁴⁰ Amr b. Osman b. Kanber el-Hârisî Sibeveyh, *el-Kitâb* (Kahire: Mektebet'u l-Hâncî, 1982), 4/142.

⁴¹ Ebü'l-Bekâ Muvaffaküddîn Yaîş b. Alî b. Yaîş b. Muhammed el-Esedî el-Halebî, *Şerhu'l-mufessal* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 5/442.

eksik biçimleriyle harflerin bir tür “zayıf tezahürüdür”. Hatta eski nahivciler bu sebeple fethayı “küçük elif”, kesrayı “küçük yâ” ve dammeyi de “küçük vâv” olarak adlandırmıştır.⁴² Bu görüş, Çelebi’nin “harf hareketleri” terimini oluştururken klasik bir dayanağa sahip olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Konu, Cumhuriyet dönemi bazı tecvid eserlerinde şu şekilde ele alınmıştır:

Bu bağlamda Abdurrahman Çetin’in med harfleri ile hareketlerin menşesine dair özetlediği üçlü yaklaşım, söz konusu sınıflamanın teorik temelini pekiştirir. Çetin’e göre, bir görüş fetha, kesra ve dammenin med harflerinden türediğini savunurken; diğer bir görüş bu seslerin uzatılmasıyla med harflerinin oluştuğunu ileri sürer. Üçüncü bir yaklaşımsa, her ikisinin de birbirinden bağımsız şekilde oluştuğunu iddia etmektedir.⁴³ Bu çerçevede, Çelebi’nin “hareke mi harften doğar, yoksa harf mi harekeden?” şeklinde özetlenebilecek klasik tartışmalarla ilgilendiği ve kendine özgü kavramsallaştırmasını bu çok katmanlı geçmişin üzerine inşa ettiği anlaşılmaktadır.

Benzer şekilde Mehmet Ali Sarı, fonetik temelli değerlendirmelerinde harfin mahreç esaslı olarak harekeden önce geldiğini; ancak her iki unsurun da anlam kazanabilmesi için karşılıklı bir bağımlılığın söz konusu olduğunu ifade etmektedir. Sarı’ya göre, harfin hareke olmadan var olabileceği, ancak harekenin harf olmaksızın anlamlı bir şekilde telaffuz edilemeyeceği görüşü daha gerçekçidir.⁴⁴ Bu düşünce, Çelebi’nin “harf hareketleri” adlandırmasıyla birebir örtüşmektedir. Zira “harf” olan elif, vâv ve yâ, klasik anlamda uzun sesler olarak harekenin fonetik devamı ya da gelişmiş biçimi şeklinde değerlendirilebilir.

Modern ses bilimciler de bu klasik ayrımı destekleyici yönde değerlendirmelerde bulunur. Onlara göre, hareketler ile harfler arasında yalnızca “kemiyyet” (nicelik) farkı mevcuttur; nitelik açısından her iki unsur da aynı ses üretim mekanizmasına dayanır.⁴⁵

“Çünkü her iki durumda da ağızdaki kasların hareketi aynıdır. O halde leyyine dediğimiz harf ve hareke sesleri birbirinden sadece uzatma zamanı olarak farklılık göstermektedirler. Harf dediğimiz uzun seslerin, hareke dediğimiz kısa seslerin iki katı olarak telaffuz edilmesi de Arap dilinde

⁴² Ebû'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî el-Bağdâdî, *Sirru sinâ'ati'l-i'râb* (Beirut: Dârul Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 1/43.

⁴³ Abdurrahman Çetin, *Kur'an Okuma Esasları* (Bursa: Emin Yayınları, 2022), 158-159.

⁴⁴ Mehmet Ali Sarı, *Kur'an-ı Kerim'i Güzel Okuma Tekniği ve Kuralları* (İstanbul: İFAV, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013), 55.

⁴⁵ İbrahim Enis, *Fi'l-Lehecâti'l-'Arabîyye* (Kahire: Mektebetü'l-Anglo'l-Mısıriyye, 1992), 64.

adet haline gelmiştir.”⁴⁶ Dolayısıyla, Çelebi'nin geliştirdiği tasnif yalnızca didaktik kolaylık sağlamaya yönelik bir kategorileştirme olmayıp; fonetik, nahiv ve dil felsefesi literatürünü harmanlayan özgün bir yorumdur.

Özetlemek gerekirse, Münif Çelebi'nin hareketleri “çizgi” ve “harf” olmak üzere iki başlık altında ele alması, yüzeysel bir terminolojik yenilik değil; klasik tartışmaları çağdaş bakış açısıyla yorumlayan düşünsel bir girişimdir. Çelebi'nin eseri, tecvid alanında sıkça göz ardı edilen dilin mahiyetine dair soruları gündeme taşıması ve klasik birikimle modern pedagojik yaklaşımları mezc ederek yeni bir kavramsal sistematik geliştirmesi açısından özgün bir değer taşımaktadır.

10. Mahreç-Sıfat İlişkisi Üzerine Disiplinlerarası Bir Katkı

Tecvid ilmi, Kur'ân-ı Kerîm'in tilavetinde lafızların doğru ve güzel bir biçimde telaffuz edilmesini hedefleyen nazarî ve amelî kaideler bütünüdür.⁴⁷ Bu ilmin en temel meselelerinden biri olan harflerin mahreçleri ve sıfat-ı lâzime bahisleri, klasik tecvid literatüründe genellikle birbirinden bağımsız iki ayrı başlık altında ele alınmıştır.⁴⁸ Mahreçler, harflerin çıkış yerlerini belirlerken⁴⁹; sıfat-ı lâzime ise bu harflerin sahip oldukları kalıcı nitelikleri tanımlar.⁵⁰ Ancak bu iki unsurun birbirinden kopuk bir biçimde sunulması, okuyucunun özellikle harflerin fonetik karakteristiklerini tam anlamıyla kavramasında pedagojik zorluklar doğurabilmektedir.

Cumhuriyet dönemi tecvid eserlerinde de bu klasik kurgu büyük oranda devam ettirilmiş, mahreçler ve sıfatlar ayrı bölümlerde, birbirleriyle ilişkisi kurulmadan ya doğrudan ya da kısmen kurularak işlenmiş⁵¹, bu ilişki öğreticinin uhdesine bırakılmıştır.⁵² Söz konusu eserlerde, mahreç ile sıfat-ı lâzime arasında teorik veya işitsel bir bağ kurulmadığı için, öğrencinin harfin hem çıkış yeri hem de ses niteliği arasındaki etkileşimi fark edebilmesi genellikle ya kendi çabasıyla ya da fem-i muhsin (mahir okuyucu) bir öğretici vasıtasıyla mümkün olabilmektedir. Bu durum, özellikle

⁴⁶ İbrahim Tetik, “Kur'ân Kıraatinde İmâle ve Feth'in Kitâbî Referansları”, *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 53 (2020), 52.

⁴⁷ Ramazan Pakdil, *Talim, Tecvid ve Kıraat* (İstanbul: İFAV, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019), 25-26.

⁴⁸ Ömer Kara, *Kuran Fonetigi Tilavet Sanatı* (İstanbul: Bilge Adamlar, 2012), 15; Mustafa Atilla Akdemir, *Tecvid-i Mâhir* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2019), 41.

⁴⁹ Ahmet Madazlı, *Tecvid İlmi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1994), 8-9.

⁵⁰ Demirhan Ünlü, *Kur'an-ı Kerim'in Tecvidi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 37-38.

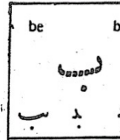
⁵¹ Örnek olarak; Halil Hilmi Cansal, *İlm-i Tecvid İlm-i Eda* (İstanbul: Gün Basımevi, 1953) Mahi Dağdağan, *Tecvid* (İstanbul: Şadırvan Yayınları, 2022); Mahmut Fatih Savaş, *Özetle Tecvid İlmi* (İstanbul: Erkam Matbaası, 2011); Ferhan İnan, *İnan Tecvidi* (Ankara: Kadioğlu Matbaası, tarihsiz); Zeycan Aydın, *Tecvid Kitabı* (İstanbul: el-Mektebetü'l-Mahmûdiyye, tarihsiz) isimli eserler zikredilebilir.

⁵² Akdemir, *Tecvid-i Mâhir*, 41.

tecvid öğretiminde ses fiziği ve fonetik temelli bir yaklaşımı gerekli kılmaktadır.

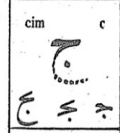
Bu bağlamda Çelebi'nin eseri, söz konusu metodolojik eksikliğe dair önemli bir farkındalık ortaya koymaktadır. Çelebi, mahreç ve sıfat bahislerini birbirinden soyutlamadan, harflerin fiziki oluşum süreçleriyle birlikte akustik özelliklerini de dikkate alarak sunmuştur⁵³. Onun bu yaklaşımı, sadece teorik değil, aynı zamanda uygulamaya dönük pedagojik bir fayda da taşımaktadır. Harflerin çıkış yerleriyle ses karakteristikleri arasında doğrudan bir bağ kurarak işitsel-tasvirî bir anlatım tekniği geliştiren Çelebi, tecvid eğitiminde daha bütüncül bir model ortaya koymuştur (Görsel-8,9).

Bu harf türkçedeki b harfi gibi ki dudak kuvvetlice kapanmak suretiyle çıkarılır, ince ve aşikâr açık okunan bir harftir.



Görsel -6

Türkçedeki c gibi okunan bu harf dil ortasını üst damağa kuvvetlice dayatıp çekmek suretiyle çıkarılır, ince ve şiddetlice okunur bir harftir.



Görsel -7

Çelebi'nin fizikçi kimliği, mahreç ve sıfat meselelerini yalnızca geleneksel tanımlarla değil, aynı zamanda ses bilimi bağlamında da ele almasına imkân tanımıştır. Bu yönüyle Çelebi'nin eseri, klasik tecvid kitaplarının metodolojik tekrarını aşan, çağdaş dil biliminden ve görsel analizlerden beslenen yenilikçi bir kurgu sunmaktadır.

Çelebi'nin tecvid pedagojisine getirdiği bu yaklaşım hem teorik hem de uygulamalı öğretim açısından dikkate değerdir. Mahreç ve sıfat-ı lâzıme arasındaki ilişkinin bütüncül bir çerçevede sunulması, sadece öğrenciye kavramsal bir berraklık kazandırmakla kalmaz; aynı zamanda Kur'an tilavetinin ses estetiğine dair daha derin bir farkındalık geliştirir. Bu yönüyle Çelebi'nin eseri, Cumhuriyet dönemi tecvid literatüründe pedagojik ve metodolojik açıdan özgün bir konuma sahiptir.

11. Tecvid Terminolojisinin Türkçeleştirilmesi: Pedagojik Strateji ve Politik Uyum

Çelebi'nin eserinde en dikkat çeken yeniliklerden biri, klasik tecvid terimlerinin Türkçeleştirilerek parantez içinde verilmesidir. Sıfat-ı arızalar başlığı altında yer alan kavramların örneklenmesi, yalnızca teknik bir tercih değil; aynı zamanda dönemin sosyopolitik ve pedagojik gerekliliklerine cevap veren bilinçli bir dil stratejisidir. Örneğin “medd-i muttasıl” terimi “bitişik uzatma”, “medd-i lâzım” “gerekli uzatma”, “idgam” “ses karışması”, “izhar” ise “ses ayrılması” olarak Türkçeleştirilmiş; “kalkale”

⁵³ Benzer yaklaşımlar için bk. Süreyya Şahin, *Tam ve Kolay Tecvid* (İstanbul: Fakülter Matbaası, 1964), 30-31.

için “titretme” ve “sekte” için “ses kesme” gibi deyimsel karşılıklar üretilmiştir.⁵⁴ Bu yöntem hem kavramın anlamını sezdirenen hem de Türkçe düşünen okuyucunun kavramsal yakınlık kurabileceği bir öğrenme zeminini hedeflemektedir.

Bu tercih, özellikle Harf İnkılâbı sonrasında Arap harfli klasik kaynaklara ulaşmanın ve dinî eğitimin zorlaştığı bir dönemde, kendi kendine öğrenme ihtiyacını karşılamaya yönelik bir çözüm olarak değerlendirilebilir. Müellifin eserini “Kur'an'ı kendi kendine öğrenmek isteyenler için kolaylaştırma maksadıyla” kaleme aldığını açıkça ifade etmesi, bu pedagojik yönelimin bilinçli ve planlı olduğunu göstermektedir. Böylece eser, yalnızca bir öğretim materyali değil; aynı zamanda dinî bilgiye ulaşımı kolaylaştırmaya yönelik bir eğitim aracına dönüşmüştür. Ayrıca bu terminolojik sadeleştirme, dinî eğitimde halkın anlayabileceği bir dil kullanılması gerektiği yönündeki erken Cumhuriyet pedagojisi ile de uyum içindedir. Dönemin eğitim politikası, Türkçenin sadeleşmesini ve halkla doğrudan iletişim kurabilen öğretim dilinin benimsenmesini teşvik etmekteydi.⁵⁵ Bu bağlamda Çelebi'nin terminolojiyi açıklayıcı Türkçeleştirmelerle sunması, hem dinî kavramların halk tarafından daha kolay anlaşılmasını sağlamış hem de dönemin ideolojik talepleriyle çelişmeyen bir yöntem benimsemiştir.

Bununla birlikte, teknik terimlerin tamamen ortadan kaldırılmaması; yani asıl tecvid terimlerinin verilmesi ve ardından parantez içinde açıklanması, Çelebi'nin ilmî geleneğe olan saygısını korurken öğrenmeyi kolaylaştırma hedefinden de sapmadığını göstermektedir. Bu yöntem hem akademik sadakati hem de pedagojik erişilebilirliği dengeleyen örnek bir yaklaşım sunmaktadır.

Çelebi'nin bu terminolojik düzenlemesi, erken Cumhuriyet döneminde dinî eğitim alanında karşılaşılan zorluklara cevap verirken aynı zamanda halkla bilgi arasında yeni bir köprü kurmayı başarmış; bilimsel ciddiyet ile toplumsal sorumluluğu pedagojik yenilikle birleştiren özgün bir yöntem olarak dikkat çekmiştir.

12. Kaynak Kullanımı, Atıf Geleneği ve Tecvid Edebiyatında Pedagojik Öncelik

Çelebi'nin eserinde metin içi atıf, dipnot ya da detaylı bir akademik kaynaklandırma yapılmamış olması, ilk bakışta modern akademik yazım standartları çerçevesinde bir eksiklik gibi görülebilir. Ancak bu tercih hem tecvid ilminin karakteristik yapısından hem de bu alandaki öğretim geleneğinden bağımsız değerlendirilmemelidir. Zira tecvid literatüründe

⁵⁴ Çelebi, *Kur'an Dili Alfabeti ve Okuma Kaideleri (Tecvid)*, 93-105.

⁵⁵ Ceylan, *Cumhuriyet Dönemi Din/Devlet İlişkileri*, 2/316-318.

metin içi atıf yapmamak yaygın ve yerleşik bir usuldür. Bu yöntem hem ilmin doğasından hem de pedagojik ihtiyaçlardan kaynaklanan bilinçli bir tercihin ürünüdür.

Tecvid ilmi, doğrudan Hz. Peygamber'den rivayetle şekillenen, sahâbe, tâbiîn ve kıraat imamları eliyle sözlü ve daha sonraki süreçlerde yazılı olarak aktarılan bir ilim dalıdır. Bu yönüyle hüküm üretici değil, nakilci/aktarıcı bir yapıya sahiptir. Tecvid kuralları, ictihada açık olmayıp, beynelmilel ölçülerle sabitlenmiş, nesilden nesile aktarılırken lafız ve uygulama bakımından değişikliğe uğramamıştır. Dolayısıyla tecvid metinlerinde, her bir kaidenin dayanağının ayrı ayrı belirtilmesi gerek görülmemiş; bunun yerine kaidelerin uygulama esasları örneklerle ve mümkünse görsel desteklerle açıklanmıştır.

Bu noktada müelliflerin temel amacı, okuyucunun dikkatini teknik atıflarla bölmektense, doğrudan kavrama ve telaffuz pratiğine yönlendirmektir.⁵⁶ Bu, özellikle orta seviyedeki tecvid okurları için oldukça işlevsel bir tercihtir. Zira bu düzeydeki okuyucu, ilmî referanslardan ziyade, doğru telaffuza, görsel hafızaya ve sesli uygulamaya odaklanmaktadır. Bu pedagojik gerçekliğin farkında olan müellifler, metinlerini bu ihtiyaçlar doğrultusunda sade, doğrudan ve alıştırma temelli bir üslupta kaleme almışlardır.⁵⁷

Çelebi de bu geleneğe uygun davranmış; eseri boyunca herhangi bir dipnot veya atıf kullanmaksızın tecvid kurallarını açıklamış, ancak eserinin sonunda “Kitabın Yazılmasında Faydalanılan Eserler” başlığı altında 10 klasik ve modern kaynaktan oluşan bir liste vermiştir.⁵⁸ Bu yaklaşım, onun ilmî kaygılardan uzak olduğu anlamına gelmez; aksine bu kaynakların metinle ilişkisinin zımnî olduğu, yani bilginin doğrudan değil, derlenmiş ve özümsemiş bir biçimde yansıtıldığı pedagojik bir tercihi gösterir.

Ayrıca, bilgi teknolojilerinin ve eğitim materyallerinin gelişmesine paralel olarak görsellikten faydalanmak, şekil, şema, kutucuk ve ikazlarla desteklenen metinler oluşturmak, modern tecvid öğretiminin dikkat çeken eğilimlerinden biridir. Çelebi de bu eğilimi erken bir tarihte fark etmiş ve eserinde kısmen uygulamıştır. Bu nedenle onun metni, sadece içerik değil, sunum ve öğretim yöntemi bakımından da dönemin şartları içerisinde oldukça ileri bir düzeydedir.

⁵⁶ Ali Rıza Işın, *Tecvid Dersleri* (Konya: Yüksek İslam Enstitüsü Ders Notları, 1971), 3.

⁵⁷ Örnek olarak bk. Hasan Hüseyin Varol, *Yeni Karabaş Tecvidi* (Konya: Hayra Hizmet Vakfı, 2006), 51-54; Koçbeker, *Yeni Tatbikatlı Tecvid*, 43-44.

⁵⁸ Bk. Ali Haydar Kur'an-ı Kerim Elifbâsı; *Karabaş Tecvidi*; Mehmet Nuri, *Muhtasar Tecvid*; Mehmed Zihni, *Kitâbu't-Tahâre ve Kitâbu's-Salât*; Mehmed Salih, *İslam Elifbâsı*; Mustafa Şefik, *Kur'an-ı Kerim'e Hazırlık*; Ahmed Edip - Veled Çelebi, *Kur'an-ı Kerim Elifbâsı*; Yahya Hilmi Nisbâhu'l-lihvân (*Kur'an Kelimelerinin Alfa-betik Fihristi*); Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*.

Netice itibariyle tecvid metinlerinde detaylı akademik kaynakça hassasiyetinin olmaması bir yetersizlik değil; genel kabule, yöneme ve hedef kitleye uygun pedagojik bir stratejidir. Çelebi'nin eseri de bu kabulü sürdürürken, onu modern pedagojik araçlarla zenginleştirmiş ve din eğitimi alanında örnek teşkil edecek nitelikte bir öğretim materyali ortaya koymuştur.

Sonuç

Münif Çelebi'nin *Kur'an Dili Alfabeti ve Okuma Kaideleri* adlı eseri, erken Cumhuriyet döneminde yaşanan toplumsal, kültürel ve eğitimsel dönüşümler ışığında değerlendirildiğinde, yalnızca bir tecvid metni olmanın ötesine geçen çok yönlü bir öğretim materyali olarak karşımıza çıkmaktadır. Harf İnkılâbı'nın ardından geleneksel dinî metinlerle olan bağın zayıflaması, Kur'an öğretimi başta olmak üzere temel dinî bilgilerin aktarımı için yeni yöntemlerin ve araçların geliştirilmesini zaruri kılmıştır. Bu bağlamda Çelebi'nin eseri, Latin harfleriyle kaleme alınan ilk tecvid kitabı olması hasebiyle tarihî bir öneme sahiptir.

Söz konusu eser, dönemin pedagojik ihtiyaçlarını dikkate alan bir dil ve sunum anlayışıyla hazırlanmış; hem klasik İslâmî ilim geleneğine bağlı kalmış hem de çağdaş öğretim ilkelerine dayalı özgün bir sistematik ortaya koymuştur. Harflerin görsel temsili, fonetik değerleri ve mahreç-sıfat ilişkisine dair açıklamalar, yalnızca teorik bir bilgi aktarımını değil, aynı zamanda uygulamaya dönük bir öğretim modelini de beraberinde getirmiştir. Çelebi'nin fizik alanındaki akademik arka planı, bu teknik düzenlemelerde açıkça hissedilmekte; disiplinler arası bir bakış açısıyla, dinî eğitime bilimsel metotların nasıl entegre edilebileceğini göstermektedir.

Eserin dikkat çeken bir diğer yönü, dönemin din politikaları ve dil ideolojileri ile kurduğu dengeli ilişkidir. Çelebi, klasik tecvid terimlerini doğrudan Türkçeleştirmek yerine, asıl terimleri muhafaza ederek bunlara açıklayıcı karşılıklar eklemiştir; böylece hem ilmi sadakati korumuş hem de geniş kitlelere hitap eden anlaşılır bir dil kullanmıştır. Bu yaklaşım, sadece dil politikalarına uyum sağlama refleksi değil; aynı zamanda pedagojik etkinliği artırma amacını da taşımaktadır. Eserin önsözünde ve içeriğinde yer alan söylemler ise Çelebi'nin Kur'an'a yüklediği dilsel, estetik ve ontolojik değeri gözler önüne sererken, onun dinî öğretimi yalnızca teknik bir mesele olarak değil, aynı zamanda bir bilinç ve sorumluluk alanı olarak gördüğünü ortaya koymaktadır.

Çelebi'nin çalışması, bireyin kendi başına Kur'an öğrenmesini kolaylaştırmayı hedefleyen bir rehber olarak tasarlanmış; bu yönüyle, örgün din eğitiminin sınırlı olduğu bir dönemde halkın dinî bilgiye erişimini sağlayan işlevsel bir araç hâline gelmiştir. Üçüncü baskıda yapılan eklemeler, okuyucularla kurulan çift yönlü ilişkinin bir sonucu

olarak, eserin sabit bir içerikten ziyade dinamik ve ihtiyaç odaklı bir yapıya sahip olduğunu da ortaya koymaktadır. Bu durum, dinî yayınların halkın taleplerine göre şekillenebileceğini ve eğitim materyallerinin sadece bilgi sunan değil, aynı zamanda toplumsal dinî ihtiyaçlara cevap üreten araçlar olduğunu göstermektedir.

Eserin yalnızca bireysel düzeyde değil, kurumsal düzeyde de kabul görmesi, dönemin dinî eğitim politikalarıyla da örtüşen bir gelişmedir. Diyanet İşleri Başkanlığı ve Millî Eğitim Bakanlığı'nın esere verdiği destek, onun resmî ölçütler çerçevesinde de pedagojik ve ilmî olarak yeterli bulunduğunu göstermektedir. Ayrıca dönemin önde gelen ilim adamlarının esere yönelik takdîrkar değerlendirmeleri, bu metnin sadece halk nezdinde değil, aynı zamanda ilmî camiada da karşılık bulunduğunu ortaya koymaktadır. Böylece eser, erken Cumhuriyet döneminde tecvid öğretiminin yeniden yapılandırılmasında hem öncülük eden hem de model oluşturan bir kaynak olarak konumlanmıştır.

Çelebi'nin eseri, Cumhuriyet dönemi din eğitimi bağlamında özgün bir girişim olmakla birlikte, bazı yönleriyle eleştiriye de açıktır. Özellikle elifbâ kısmında mahreç ve sıfat-ı lâzime konularını başlıklandırmadan daha çok pratik yönlerine odaklanarak sunması, hedef kitlesi düşünüldüğünde kabul edilebilir olmakla birlikte tecvidin harf ve hece düzeyinin arasını ayırması pedagojik bir eksikliği göstermektedir. Zira Kur'an-ı Kerîm ve tecvid öğretimi birbirini tamamlayan bütüncül bir süreçtir; ilmiyal konularının bu iki alanın arasına eklenmesi, özellikle başlangıç düzeyindeki okuyucular açısından zihinsel takibi güçleştirmektedir.

Diğer taraftan eserde yer yer önceki veya sonraki sayfalara yapılan yönlendirmeler de konu bütünlüğünü zedeleyen bir unsur olarak görülmektedir. Hedef kitlenin ortalama düzeydeki tecvid okurları olduğu düşünüldüğünde, bu tür atıflar okuyucunun metni takip etmesini zorlaştırmakta ve öğrenme sürecinde kopukluklara yol açabilmektedir. Bu bağlamda, her ne kadar Çelebi'nin eseri Türkçe'de tecvid konularını ele alan ilk müstakil çalışma olması itibarıyla öncü bir mahiyet arz etse de metodolojik açıdan daha sistematik ve bütüncül bir kurgunun eserin işlevselliğini artıracığı söylenebilir.

Bütün bu değerlendirmeler ışığında *Kur'an Dili Alfabeti ve Okuma Kaideleri*, yalnızca bir elifbâ ve tecvid kitabı olarak değil; pedagojik bir model, kültürel bir bellek ve tarihî bir belge olarak da önem arz etmektedir. Eser, dinî bilgi ile bilimsel yöntemi, gelenek ile modernliği, bireysel ihtiyaç ile toplumsal sorumluluğu bir araya getiren özgün bir örnek teşkil etmektedir. Münif Çelebi'nin bu eseri üzerinden, erken Cumhuriyet döneminde din eğitimi alanında yaşanan zihinsel dönüşümü, pedagojik arayışları ve dilsel yeniden inşa çabalarını takip edebilmek mümkündür.

Bu yönüyle eser, yalnızca geçmişe dair bir inceleme konusu değil; aynı zamanda bugünün dinî pedagojisi ve öğretim materyalleri açısından da ilham verici bir kaynak olma niteliğini korumaktadır.

Kaynakça

- Akdemir, Mustafa Atilla. *Tecvîd-i Mâhir*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2019.
- Akman, Mustafa. “Kelâmî Perspektifle Elmalili Muhammed Hamdi Yazır”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/50 (Haziran 2017).
- Ayar, Hatice. “Latin Alfabesinin Kabulünden Sonra Kur’an Elifbâsı Öğretiminin Dönüşümü (1928-1972)”. *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2020), 302.
- Aydın, Zeycan. *Tecvid Kitabı*. İstanbul: el-Mektebetü’l-Mahmûdiyye, ts.
- Ayhan, Halis. *Türkiye’de Din Eğitimi*. İstanbul: Dem Yayınları, 3. Basım, 2014.
- Birgivi, Muhammed b. Pir Ali. “ed-Dürrü’l-yetîm”. *Âfâkus ‘sakâfe ve ‘t-türâs* 34 (2001), 185-213.
- Birişik, Abdulhamit. “Kur’an (Tarifi ve İsimleri)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/383-388. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Canel, Muammer vd. *Ankara Fen Fakültesi İlk On Yıl (1943-1953)*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 2012.
- Cansal, Halil Hilmi. *İlm-i Tecvid İlm-i Eda*. İstanbul: Gün Basımevi, 1953.
- Ceylan, Hasan Hüseyin. *Cumhuriyet Dönemi Din/Devlet İlişkileri*. 3 Cilt. Ankara: Rehber Yayınları, ts.
- Cündioğlu, Dücan. *Türkçe Kur’an ve Cumhuriyet İdeolojisi*. İstanbul: Kitabevi, 1998.
- Çeker, Hüsna. *Cumhuriyet Dönemi Tecvid Kitaplarının Kaynakları*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Çelebi, Münif. *Kur’an Dili Alfabesi ve Okuma Kaideleri (Tecvid)*. Ankara: Yeni Matbaa, 4. Basım, 1952.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur’an Okuma Esasları*. Bursa: Emin Yayınları, 56. Basım, 2022.
- Dağdağan, Mahi. *Tecvid*. İstanbul: Şadırvan Yayınları, 35. Basım, 2022.
- Enis, İbrahim. *Fi’l-Lehecâti’l-‘Arabiyye*. Kahire: Mektebetü’l-Anglo’l-Mısriyye, Sekizinci Basım., 1992.
- Hamed, Ğânîm Kadduri. *Muhtasar Mukaddime-i Cezeriyye Şerhi*. çev. Mücella Hacımsıroğlu. İstanbul: İFAV, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021.
- İşin, Ali Rıza. *Tecvid Dersleri*. Konya: Yüksek İslam Enstitüsü Ders Notları, 1971.
- İnan, Ferhan. *İnan Tecvidi*. Ankara: Kadioğlu Matbaası, ts.
- İnce, Nazife Nihal. *Arap Dili İlimleri ile Tecvid Arasındaki Münasebet*. Ankara: İlahiyât, 2018.
- Kara, İsmail. “Cumhuriyet Dönemi Dinî Yayıncılığın Arka Planı ve Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları”. 23. Ankara: DİB Yayınları, 2004.

- Kara, Ömer. *Kuran Fonetigi Tilavet Sanatı*. İstanbul: Bilge Adamlar, 2012.
- Kaya, Mustafa. *Arap Dili Fonetigi Ses-Anlam İlgisi*. Erzurum: Eser Ofset, 2011.
- Kızılaslan, İshak. “Erken Dönem Kur'an Yazımına Dair Oryantalist Yaklaşımlar”. *Ekonomik ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 1/2 (2020), 173-205.
- Koçbeker, Osman Nuri. *Yeni Tatbikatlı Tecvid*. Konya: Ülkü Basımevi, 1958.
- Madazlı, Ahmet. *Tecvid İlmi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1994.
- Mumcu, Uğur. *Kazım Karabekir Anlatıyor*. İstanbul: Tekin, 1993.
- Okiç, Tayyip. *Kur'an-ı Kerimin Üslup ve Kıraati*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1963.
- Osmân b. Cinnî el-Mevsilî el-Bağdâdî, Ebü'l-Feth. *Sirru sinâ'ati'l-i'râb*. Beyrut: Dâru'l Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- Öcal, Mustafa. “Cumhuriyet Döneminde Türkiye’de Din Eğitimi ve Öğretimi”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 7/7 (1998), 241.
- Özcan, Nuri. “Sağman, Ali Rıza”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/489-490. İstanbul: 2008.
- Özcan, Zeynep. *Cumhuriyet Dönemi Dinî Hayat*. Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2014.
- Pakdil, Ramazan. *Talim, Tecvid ve Kıraat*. İstanbul: İFAV, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 16. Basım, 2019.
- Sarı, Mehmet Ali. *Kur'an-ı Kerim'i Güzel Okuma Tekniği ve Kuralları*. İstanbul: İFAV, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 4. Basım, 2013.
- Savaş, Mahmut Fatih. *Özetle Tecvid İlmi*. İstanbul: Erkam Matbaası, 2011.
- Sibeveyh, Amr b. Osman b. Kanber el-Hârisî. *el-Kitâb*. Kahire: Mektebet'u l-Hâncî, 2. Basım, 1982.
- Şahin, Süreyya. *Tam ve Kolay Tecvid*. İstanbul: Fakülteler Matbaası, 1964.
- Tetik, İbrahim. “Kur'ân Kıraatinde İmâle ve Feth'in Kitâbî Referansları”. *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 53 (2020), 41-65.
- Ünlü, Demirhan. *Kur'an-ı Kerim'in Tecvidi*. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Varol, Hasan Hüseyin. *Yeni Karabaş Tecvidi*. Konya: Hayra Hizmet Vakfı, 12. Basım, 2006.
- Yâiş b. Alî b. Yâiş b. Muhammed el-Esedî el-Halebî, Ebü'l-Bekâ Muvaffaküddin. *Şerhu'l-mufessal*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- Tarih II Orta Zamanlar*. İstanbul: Maarif Vekaleti-Devlet Matbaası, 1931.

Osmanlı Şam'ında Yaşamış Bir Sûfî Fakîh Abdülğanî en-Nâblusî: Fıkıh Düşüncesi ve Hanefî Mezhebindeki Konumu* **

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 12 Nisan 2025 Kabul Tarihi: 11 Haziran 2025

 **Ayşe Aktaş Sivlim**

Dr. Öğr. Üyesi / Assistant Prof.

Bayburt Üniversitesi / Bayburt University

İlahiyat Fakültesi/ Faculty of Theology

<https://ror.org/050ed7z50>

<https://orcid.org/0000-0002-5334-5470>

baberti92@gmail.com

Öz

Abdülğanî en-Nâblusî (ö. 1731) Osmanlı Şam'ında yaşamış çok yönlü bir âlimdir. Genel olarak tasavvufî kimliğiyle ön planda olan Nâblusî'nin sûfî fakîh kimliği araştırmalara yeterince konu olmamıştır. O, fıkıh eserlerini daha ziyade döneminde gündemde olan meselelere yönelik yazmıştır. Eserlerinin başlangıcında ifade ettiği üzere risalelerinin birçoğunu özel talep üzerine telif etmesi Nâblusî'nin döneminde görüşlerine önem verilen ve son derece dikkate alınan bir âlim olduğunu ortaya koymaktadır. Nâblusî, Osmanlı Devleti'nde birtakım hararetli münakaşaların olduğu bir dönemde yaşamış ve bu çekişmelere kayıtsız kalmamıştır. Literatüre Kadızâdeliler ve Sivâsîler tartışması olarak geçen bu münakaşa konularından bir kısmı da fikhî konulara dairdir. Tartışılan konulara dair Nâblusî, müstakil eserler yazmış ve Kadızâdelilerin el kitabı mahiyetindeki İmam Birgivi'nin et-Tarîkatü'l-Muhammediyye adlı eserini şerh etmiştir. Nâblusî, Kadızâdelilerin ve Sivâsîlerin tartıştıkları bu fikhî meselelerden tütün, musiki, rüşvet, sema, raks ve deverân gibi konuları yazdığı eserlerle detaylı olarak incelemektedir. Özetle bu çalışmada Nâblusî'nin fıkıh külliyatından hareketle bir sûfî fakîh olarak meselelere bakışı; fıkıh düşüncesi ve mensubu olduğu Hanefî mezhebindeki konumu ortaya konulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Fürû-ı Fıkıh, Usûl-i Fıkıh, Sûfî-Fakîh, Abdülğanî en-Nâblusî.

* Bu makale CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

** Bu makale 2022 yılında Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslâm Hukuku Ana Bilim Dalı'nda Prof. Dr. Abdullah Kahraman'ın danışmanlığında tamamlanmış olan *Abdülğanî en-Nâblusî ve Osmanlı Dönemi Fikhî Tartışmalara Yaklaşımı* adlı doktora tezinden hareketle üretilmiştir.

A Sufi Faqih Who Lived in Ottoman Damascus Abd Al-Ghani al-Nablusi: His Fiqh Thought And His Position in The Hanafi School^{* **}

Research Article

Received: 12 April 2025 Accepted: 11 June 2025

Abstract

Abd al-Ghani al-Nablusi (d. 1731) was a versatile scholar who lived in Ottoman Damascus. While generally known for his Sufi credentials, Nablusi's sufi jurist (sufi faqih) credentials have not received sufficient research. He wrote his works on jurisprudence, primarily addressing issues of relevance during his time. As he states at the beginning of his works, the fact that he compiled many of his treatises upon special request demonstrates that he was a scholar whose views were valued and highly respected during his time. He lived during a heated debate within the Ottoman Empire, and he was not indifferent to these conflicts. Some of these debates, known in the literature as the Qadizadelis and Sivasis debates, pertained to jurisprudential matters. Nablusi wrote independent works on the topics discussed and commented on Imam Birgivi's *al-Tariqat al-Muhammadiyah*, which served as a handbook for the Qadizadelis. Nablusi, through his works, examines in detail the legal issues debated by the Qadizadelis and Sivasis, including tobacco, music, bribery, sema, dancing, and the whirling dervish (devran). In summary, this study explores Nablusi's perspective on these issues as a Sufi jurist (faqih), drawing on the collection of legal jurisprudence, his legal thought, and his position within the Hanafi school of thought, to which he belonged.

Keywords: Fiqh, Furu al-Fiqh, Usul al-Fiqh, Sufi-Faqih, Abd al-Ghani al-Nablusi.

* This article is published under the CC BY-NC 4.0 licence.

** This article is based on the doctoral thesis entitled “‘Abd al-Ghani al-Nablusi and His Approach to Juridical Debates in the Ottoman Era”, completed in 2022 in the Department of Islamic Law at the Institute of Social Sciences, Marmara University, under the supervision of Prof. Dr Abdullah Kahraman.

Summary

Abd al-Ghani al-Nablusi (1640-1731), who lived in Ottoman Damascus in the 17th-18th century, is a multidirectional scholar. Nablusi has written works on many different disciplines, especially Islamic sciences. He has authored works in many other fields, especially fiqh and tasawwuf, as well as theology, hadith, tafsir, Arabic language, dream interpretation, history, travelogue, tajwid, and jift. As far as we can determine, Nablusi has a total of two hundred and eighty-six works, seventy-five of which are in fiqh. Although Nablusi is known for his sufi identity and is prominent in this respect, his identity as a jurist has been ignored. Studies have been conducted on Nablusi's sufi aspect; his jurisprudential works and faqih aspect have not been examined comprehensively. In this study, first of all, information is given about Nablusi's identity as a jurist, and it is reviewed in detail. Based on his works, his view of issues as a sufi faqih (jurist) and his position in the Hanafi school of thought to which he belongs are revealed. Nablusi's works on fiqh are not specific to a particular subject or field but are aimed at almost every sub-branch of fiqh. In fact, Nablusi's fiqh works are divided into two main headings, namely *usul al-fiqh* and *furu al-fiqh*, and then his works on *furu al-fiqh* consist of the following subheadings: His works on worship are about purification, prayer, zakat, hajj, halals and harams. His works on transactions are about family, foundation, and debt law. In addition, his other works are about fatwa, *ilm al-hal*, *adab al-qadi*, schools of jurisprudence, *qawaid*, and various jurisprudential issues. Although most of Nablusi's works are short treatises, some consist of large-volume books.

He wrote his jurisprudential works mostly on issues on his time's agenda. As he states at the beginning of his works, the fact that he wrote most of his treatises upon special request reveals that Nablusi was a highly regarded scholar in his time, and whose views were valued. Although the studies conducted so far have emphasized Nablusi's sufi identity, when his works are examined in detail, it is seen that he was also a vital jurist. It is possible to see very clearly in his works of fiqh the command of Nablusi, his Sufism, and his deep and strong jurist fiqh. When Nablusi's works are scrutinized, it is seen that he had a great command of the Hanafi school and knew the other schools well. Although he was only a *muqallid* in *usul* (*usul al-fiqh*), Nablusi was a jurist who could make *ijtihad* by making intra-school preferences in the *furu* (*furu al-fiqh*). Indeed, in his fiqh works, Nablusi used expressions such as "this is my preference" when giving rulings on issues and thus made preferences here and there. In almost all of his works, Nablusi's perception of Islam as a whole and especially the relationship between fiqh and Sufism that he established is

remarkable. This connection is especially seen in his works such as *Nihayat al-murad fi sharh Hadiyat ibn al-‘Imad* and *al-Hadiqa al-nadiyya sharh al-Tariqa al-Muhammadiyya*, in which he conveys issues related to fiqh. Nablusi wrote many of his fiqh works to explain his opinions on certain issues that were discussed in his time or to answer questions asked of him. This shows that Nablusi had an important position among the ulama with his works on his time's controversial issues. In addition, the fact that many common and elite people asked him questions, especially asking him for a fatwa or his opinion on certain issues, is one of the clearest pieces of evidence of Nablusi's scientific authority during his time. Based on these evaluations, it is possible to accept Nablusi as an Ottoman scholar who did not hesitate to produce solutions and explanations for jurisprudential issues.

As we have stated, Nablusi mostly remained within the Hanafi school of thought in his jurisprudential views and fatwas. However, on some issues where there are different opinions within the school of thought, he also refers to the opinions of other schools of thought to support his preferred view. In addition, he also refers to the works of scholars from different schools of thought. As a result, it has been determined in this study that Nablusi was a Hanafi jurist who was knowledgeable about almost all Islamic sciences, who tried to read and understand the period he lived in well, and who was only a muqallid in the usul, but could make ijtiḥad by making intra-school (madhḥab) preferences for the furu.

Giriş

“Abdülganî b. İsmail b. Abdülganî b. Ahmed b. İbrahim el-Hanefî en-Nakşibendî el-Kadirî el-Hamevî ed-Dımeşkî el-Makdisî” künyesiyle bilinen Abdülganî en-Nâblusî İbn Nâblusî olarak meşhur olmuştur. Dedelerinden İbrahim Beyt-i Makdisten ayrılana kadar Nâblus’u kendisine yurt edinmiş ve daha sonra Şam’a göç etmiştir.¹ Abdülganî en-Nâblusî 1050/1641 yılında Şam’da doğmuş, hicrî 11/12. yüzyıllarda Osmanlı Şam’ında yaşamış ve 1143/1731 yılında orada vefat etmiş bir âlimdir. Nitekim onun yaşadığı zaman zarfında Şam ve bölgesi Osmanlı yönetimindeydi.²

Nâblusî ilk eğitimini babası İsmail b. Abdülganî’den (ö. 1062/1652) almıştır. İsmail b. Abdülganî hem Hanefî mezhebinin önemli eserlerinden Molla Hüsrev’in *Dürru’l-hükkâm*’ına *el-İhkâm fî Şerhi Dürru’l-Hükkâm* adıyla on iki ciltlik hem de Şafii mezhebine mensup İbn Hacer el-Heytemî’nin *Tuhfetü’l-muhtâc bi-şerhi’l-Minhâc* adlı şerhine bir haşiye yazarak her iki mezhepteki yetkinliğini ortaya koymuş bir âlimdir.³ Nâblusî birçok hocasından icazet almıştır. O, yirmi yaşındayken Emevî Camii’nde müderris olarak ders vermeye başlamıştır. Arapçanın yanı sıra Türkçe ve Farsça bilmektedir.⁴

Yaşadığı dönemde çok etkili bir şahsiyet olan Nâblusî üstad olarak kabul edilir. Ayrıca kendisinden icazet alan çok sayıda talebesi vardır.⁵ Birçok farklı yere seyahatler eden Nâblusî’nin Mısır, Hicaz ve Bilâdü’ş-Şam gibi bazı yerlere yaptığı yolculuklar vesilesiyle şöhreti artmıştır. Ayrıca bu yolculuklarda kendisi de birçok âlim ve mütefekkirle tanışmış, ilmî konularda istişare yapmış ve daha sonraki zamanlarda da onlarla mektuplaşmıştır.⁶ Bu vesileyle zaman içerisinde Nâblusî dinî mevzularda ön plana çıkan bir âlim haline gelmiştir.

¹ Muhammed Muti Hafız Nizar Abaza, *Ulemâu Dımeşk ve a’yânuha fî’l-karni ş-sânî aşer el-hicrî* (Dımeşk: Dâru’l-Fikr, 2000), 2/77.

² Ali Mabel Fergali, *Abdülganî en-Nâblusî, hayatuhu, arâuhu* (Ağuzah: Dâru’l-İman, 2005), 19.

³ Muhammed Mahmood Ahmed Kader, *Abdülganî en-Nablusi’nin “et-Tal’atü’l-Bedriyye Şerhu’l-Kasidetü’l-Mudariyye” Adlı Eseri (Edisyon Kritik)* (Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 11.

⁴ Bekri Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülganî Nablusî Hayatı ve Fikirleri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 93.

⁵ Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü*, 193.

⁶ Abdülganî en-Nâblusî, *Müraselatü’n-Nablusi vesâilü’l-tahkik ve resâilü’l-tevfik fî’l-ahdi’l-Osmânî* (Şam: Dâru Nineva, 2010), 9.

Osmanlı döneminde Nâblusî'nin dört eseri Türkçe'ye çevrilmiştir.⁷ Bunların yanı sıra el yazmalarının büyük bir bölümünün İstanbul ve Anadolu'nun diğer şehirlerinde mevcut olması da onun 18. yüzyıldan beri Osmanlı'da önemli bir âlim olduğunu göstermektedir. Bütün bunlara ek olarak Nâblusî'nin gençken kaleme aldığı *el-Fethu'r-rabbânî* ve *'l-feyzu'r-rahmânî* adlı eseri Sultan II. Abdülhamid Han'ın isteği üzerine 19. asrın sonlarına doğru istinsah edilmiştir.⁸

İstanbul'a yaptığı ziyaret döneminde Nâblusî 1076/1665 yılında Dimaşk'ın güney tarafındaki Meydan'a kadı olarak atanmıştır,⁹ fakat bu görevde uzun süre kalmayıp bir yıl sonra istifa etmiş ve müderrislik yapmaya devam etmiştir.¹⁰ Bu görevlerin yanı sıra Nâblusî 1118/1706 yılında ailelerine ait Dervişîyye Camii vakfında vakıf nazırlığı yapmıştır. Yine 1135/1723 yılında Şam müftüsü Muhammed el-İmâdî'nin vefatının ardından dönemin valisi Osman Paşa'nın tevcihiyle Nâblusî Şam müftüsü olarak görevlendirilmiştir. Nâblusî bu süreçte verdiği fetvaları *Fetâvâ'n-Nâblusî* adlı eserinde toplamış ve kadılık yaptığı dönemdeki fetvaları da veriliş tarihine göre eklemiştir.

Nâblusî birtakım değişmelerin yaşandığı zor bir asırda yaşamış fıkıh alanında kabiliyetli bir fakih ve sûfidir.¹¹ Nitekim Nâblusî'nin yaşadığı çağda Kadızâdeliler ve Sivâsîler arasındaki tartışmalar hararetli bir şekilde devam etmekteydi.¹² 1075/1664 yılında İstanbul'a giden Nâblusî Kadızâdeliler ve Sivâsîler tartışmasına yakinen şahit olmuş ve muhtemel ki Kadızâdelilerin birtakım kötülüklerine maruz kalmıştır. Bunun üzerine

⁷ Mesela *el-Ukûdül-lülüyye fî tarîkî's-sâdeti'l-Mevlevîyye* adlı eseri Yenikapı Mevlevihanesi şeyhlerinden Arifî Ahmed Dede (ö. 1135/1724) tarafından tercüme edilmiş ve Müstakimzâde Süleyman Sadeddin (ö. 1200/1787) tarafından da şerh edilmiştir. Yine *Ta'tiru'l-enâm fî ta'bîri'l-menâm* adlı eseri de Şehriyârî Süleyman Hasbî tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir. Diğer tercüme edilen eserleri ise; *Miftâhu'l-mâiyye fî düsturi'l-tarîkati'n-Nakşibendiyye* ile *el-Keşf ve'l beyân ammâ yetealleku bi'n-nisyanî*dir.

⁸ Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü*, 194.

⁹ Nâblusî İstanbul'a yaptığı seyahatinden 1076/1665 yılında dönmüştür. Bu yolculuğunun akabinde hemen Meydan kadılığına atanmıştır. Tayin edildiği Meydan kadılığı genel olarak yerel sahasında kadılık mesleğinin ilk basamağı olarak kabul edilmektedir. Nitekim İstanbul'da hukuk eğitimi almamış kişilerin kadı olabilmesi sadece bu şekilde mümkündür. Bk. Meier, "Words in Action 'Abd al-Ghanî al-Nâbulusî as a Jurist", 122.

¹⁰ Astrid Meier, "Words in Action 'Abd al-Ghanî al-Nâbulusî as a Jurist", *Early Modern Trends in Islamic Theology*, ed. Lejla Demiri (Almanya: Mohr Siebeck Tübingen, 2019), 112. Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü*, 95.

¹¹ Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü*, 97.

¹² Detaylı bilgi için bk. Ayşe Aktaş, *Abdülganî en-Nâblusî ve Osmanlı Dönemi Fıkıhî Tartışmalarına Yaklaşımı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 156-162.

İstanbul'da uzun süre kalamayan Nâblusî Şam'a dönmüştür.¹³

Hayatı boyunca Nâblusî gerek Şam'da gerekse İstanbul ve başka yerlerde Kadızâdeli hareketinin taraflarıyla mücadele etmiştir. Lakin bilhassa 1091/1678-1097/1685 yıllarına tekabül eden halvet dönemindeki mücadelesi daha yoğun olmuştur çünkü Nâblusî bu süreç boyunca kendisini eve kapatmış ve bütün vaktini eser telifine ayırmıştır.¹⁴ Mesela Kadızâdelilerin el kitabı olan Birgivî'nin *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*'sine yazdığı *el-Hadîkatü'n-nediyye Şerhu't-Tarîkatî'l-Muhammediyye* adlı şerhi (1093/1682) bu dönemde kaleme almıştır.¹⁵ Kadızâdelilere karşı tütünü savunmak için telif ettiği *es-Sulh beyne'l-ihvân fî hükmî ibâhâtî'd-duhân*'ı (1092/1681), müzik ve müzik aletlerinin hükmümü ele aldığı *İzâhu'd-delâlât fî semâî'l-âlât*'ı (1088/1678) da halvet döneminde yazmıştır.¹⁶

Çok yönlü bir âlim olan Nâblusî başta fıkîh ve tasavvuf olmak üzere İslâmî ilimlerin her alanında eser yazmakla kalmamış bunların yanı sıra rüya tabiri, cifr, tarih gibi birçok farklı disiplinde eser telif etmiştir. Alanlarına göre tespit edebildiğimiz kadarıyla Nâblusî'nin fıkıhta yetmiş beş, tasavvufta seksen sekiz, kelimada otuz sekiz, tefsirde dokuz, tecvitte dört ve çeşitli konulara dair on üç, toplam iki yüz seksen altı eseri vardır.¹⁷

Abdülğanî en-Nâblusî'nin fikhî yönüne dair yapılmış çalışmalar sınırlı olup daha ziyade makale, tahkik ve tercüme¹⁸ şeklinde olmakla birlikte

¹³ Samer Akkach, *Abd al-Ghanî al-Nabulusî Islam and The Enlightenment* (Oxford: Oneworld Publications, 2007), 29-30.

¹⁴ Meier, "Words in Action 'Abd al-Ghanî al-Nâbulusî as a Jurist", 122-123; Von Schlegell, *Sufism in the Ottoman Arab World: Shaykh 'Abd al-Ghanî al-Nabulusî 1640-1731* (California Üniversitesi, Doktora Tezi, 1997), 80-102; Steve Tamari, "The 'alim As Public Intellectual: Abd al-Ghanî al-Nabulusî As A Scholar Activist", *Journal of The Muhyiddin İbn Arabi Society* 48 (2010), 15; Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü*, 106.

¹⁵ Nâblusî'nin bu eseri yazmaktaki amacı Kadızâdelilere cevap vermek ve onları eleştirmektir.

¹⁶ Meier, "Words in Action 'Abd al-Ghanî al-Nâbulusî as a Jurist", 123.

¹⁷ Bk. M. Muti Hafız Nizar Abaza, *Ulemâu Dimeşk*, 2/88-101. Ayrıca bk. eş-Şeyh Kemaleddin Muhammed b. Muhammed Şerif el-Gazzî el-Âmirî, *el-Virdü'l-ünsî ve'l-vâridü'l-kudsî fî tercemeti'l-arîf Abdülğanî en-Nâblusî*, 308-317.

¹⁸ Nâblusî'nin fikhî yönüne dair bugüne kadar yapılmış çalışmalardan tespit edebildiklerimiz şunlardır: Bakri Aladdin, "Deux Fatwâ's Du Sayh Abd Al-Ganî Al-Nâbulusî (1143/1731) Presentation Et Edition Critique", *Bulletin Detudes Orientales*, 40 (1989); Astrid Meier, "Ich Mache Damit, was ich will." Zu Einer Streitschrift von 'Abd al-Ganî al-Nâbulusî Über Missbrauch im Stiftungswesen, *Der Islam Bd.* 80 67-78, Walter de Gruyter 2003; Hadir Münir Abdullah. "İşrâku'l-meâlim fî ahkamî'l-mezâlim", *Katar Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (2005); Mehmet Sait Toprak, 'Nisyan'a Dair Yazma Bir Risale' "el-Keşf ve'l-Beyân 'Ammâ Yete'allaku bi'n-Nisyan", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2007), 151-163; Sami Erdem, "Vitir Namazının Hükmüne Dair Tartışmalar ve Abdülğanî en-

son dönemlerde fakîh kimliğine yönelik bir doktora çalışması yapılmıştır.¹⁹ Bunun yanı sıra Nâblusî'nin bir müftü ve kadı olarak İbn Abidin'i (ö. 1252/1836) nasıl etkilediğini ele alan bir çalışma yapılmıştır.²⁰ Nâblusî'nin fakîh kişiliğini, fıkıh anlayışını ve mensup olduğu Hanefî mezhebindeki konumunu ortaya koyan detaylı bir çalışma bulunmadığından bu çalışma kaleme alınmıştır.

1. Bir Sûfî Fakîh Olarak Abdülganî en-Nâblusî

Nâblusî sûfî kimliği ile tanınsa da aslında onun önemli bir fakîh olduğu söylenebilir. Nitekim kendisinin fıkıh usûlüne ve fûrû-ı fikhın çeşitli meselelerine dair pek çok eseri bulunmaktadır. Nâblusî'nin fakîh kimliğini ortaya çıkarabilmek için onun fıkıh eserlerini incelemek gerekmektedir.

Nâblusî'nin *Keşfü's-Sitr an Farziyyeti'l-Vitr* Adlı Risalesi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2012/2), 5-39; Seyit Mehmet Uğur, "Abdülganî b. İsmail en-Nâblusî'nin "el-Cevâbü's-Şerif li'l-Hazreti's-Şerife fi Enne Mezhebe Ebî Yusuf ve Muhammed Hüve Mezhebü Ebî Hanife" İsimli Risalesinin Tahkik ve Tahlili", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 29 (2017), 601-633; Ünal Şahin, "Tahkiku Nukûdu's-Surar Şerhu Ukûdi'd-Dürer Fimâ Yüftâ Bihi Min Akvâli'l-İmâm Züfer", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 37(2017), 149-210; Ömer Ali el-Bârûnî, "Risaletü'l-gaysü'l-münbecis fi hükmi'l-masbûği bi'n-necis te'lif Abdülganî b. İsmail en-Nâblusî", *Mecelletü'l-İlmiyye li Külliyyeti'l-Terbiyye*, 8 (2017/2); Emine Nurefşan Dinç, "Abdülganî en-Nabulusî'nin Zimmîlerin Mâli Yükümlülüklerine Dair Fetvası: Tahkik ve Tahlil", *Bilimname* 37 (2019), 1, 759-813; Astrid Meier, *Words in Action: 'Abd al-Ghanî al-Nabulusî as a Jurist, Early Modern Trends in Islamic Theology*, ed. Lejla Demiri ve Samuela Pagani (Almanya: Mohr Siebeck Tübingen, 2019); Ayşegül Yılmaz, "es-Sulh Beyne'l İhvân fi Hukmi İbâhati'd-Duhân, Abdülganî b. İsmâil en-Nabulusî", *Dergiabant* 7/13 (Mayıs 2019), 337-340; Ümmü Gülsüm Yeşil, *Abdülganî en-Nabulusî'de Süfilik Temayülünün Fıkha Yaklaşımına Etkisi (El-Hadîkatü'n-nediyye Örneği Üzerinden)*, (İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021); Ayşe Aktaş - Abdullah Kahraman, "Abdülganî en-Nâblusî'nin İştibâkû'l-Esinne Fi'l-Cevâbi Ani'l-Farzi Ve's-Sünne Adlı Risalesi Bağlamında Farz ve Sünnete İki Farklı Yaklaşım", *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 5/1 (2021), 41-64; Ayşe Aktaş Sivlim, "Tütün Risalesi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 66 (Haziran 2024), 241-244. Tercüme: Şükrü Özen, *Mezheplerin Doğuşu ve İctihad Tartışması (Şah Veliyyullah Dehlevî, Sıddık Hasan Han, Şeyh Davut, Nabulusi, Suyuti)* (İstanbul: Pınar Yayınları, 1987). Ahmet Yaşar, "Taklid ve Telfik Konusunda Bir İnceleme", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (1998), 201-223. Abdülganî en-Nâblusî, *Tütün Risalesi*, çev. M. Emin Efe - Ahmet Şenharputlu (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021).

¹⁹ Detaylı bilgi için bk. Ayşe Aktaş, *Abdülganî en-Nâblusî ve Osmanlı Dönemi Fıkhi Tartışmalara Yaklaşımı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022).

²⁰ Bk. Astrid Meier, *Words in Action: 'Abd al-Ghanî al-Nabulusî as a Jurist, Early Modern Trends in Islamic Theology*, ed. Lejla Demiri - Samuela Pagani (Almanya: Mohr Siebeck Tübingen, 2019).

Bundan dolayı onun fıkha dair yazmış olduğu ve ulaşabildiğimiz tüm eserleri incelenerek fikhî portresi ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır.

Nâblusî bir fakih olarak fıkıhın birçok alanına dair eser telif etmiştir. Bu müellefâtın önemli bir kısmı risaleler olmakla birlikte bunların içerisinde geniş hacimli kitaplar da vardır. Fakat Nâblusî'nin fıkıhın klasik tasnifine göre tüm usûl veya fûrû konularını içeren müstakil bir eseri olmamakla birlikte sadece tüm fûrû konularını içeren bir esere yazmış olduğu kapsamlı şerhi vardır.²¹ Onun fıkıh eserleri genellikle özel meseleleri ele aldığı fikhî risalelerdir. Bu risalelerinin haricinde, ibâdât, muâmelât ve ukûbât şeklindeki klasik fıkıh tasnifini dikkate aldığımızda Nâblusî'nin genellikle ibadetlere dair kapsamı geniş eserler telif ettiğini müşahade edemeyiz. Tespitlerimize göre muâmelâta yönelik az sayıda risale yazan Nâblusî, ukûbâta dair müstakil bir eser kaleme almamıştır. Nâblusî'nin ibâdât konularındaki eserlerini ve Muhammed b. Ebî Bekr Hamevî'nin (ö. 1016/1607) *Umdetü'l-hükkâm ve mercii'l-kudâti fi'l-ahkâm* adlı eserine yazmış olduğu *Tenbihü'l-efhâm alâ meânî umdetü'l-hükkâm* adlı şerhini hariç tutarsak yazdığı eserlerin daha ziyade dönemindeki fikhî tartışmalara dair olduğunu söyleyebiliriz.

Nâblusî genellikle eserlerinin birçoğunun giriş kısmında bunu özel talep üzerine kaleme aldığını ifade etmektedir.²² Bu da Nâblusî'nin görüşlerinin dikkate alındığını ve önemli bir âlim olduğunu göstermektedir. Kaynaklarda Nâblusî'nin fıkıhla ilgili toplam yetmiş dokuz eserinden bahsedilmektedir.²³ Ancak incelemelerimize göre bunların dört tanesi aslında ona ait değildir.²⁴ Bilakis yetmiş beş tanesi onundur. Araştırmalarımıza göre bu dört eser yanlışlıkla ona nispet edilmiştir.²⁵

²¹ Detaylı bilgi için bk. Abdülğanî en-Nâblusî, *Tenbihü'l-efhâm alâ meânî umdeti'l-hükkâm* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2023).

²² Mesela bk. *Ebhâsu'l-muhallasa fi hükmi keyyi'l-himmasa, Keşfü's-sitr an farziyyeti'l-vitr, Def'ud-darûrati an haccî's-sarûrati, Tat'yibu'n-nufûs fi hükmi'l-mekâdim ve'r-ruûs, Cevâbu suâlin fi şarti vâkıfîn mine'l-Medineti'l-Münevvere, Tahyîru'l-ibâd fi sükne'l-bilâd, el-Ecvibetü'l-ünsiyye ani'l-es'ileti'l-Kudsiyye, el-Cevâbu's-şerîf li'l-hazreti's-şerîfe fi enne mezhebe Ebî Yûsuf ve Muhammed rahimehumallahu Teâlâ hüve mezhebü Ebî Hanîfe radiyallahu teâlâ anh.*

²³ Mesela bk. Abaza, *Ulemâu Dimeşk ve a'yânuha fi'l-karni's-sânî aşer el-hicrî*, 2/88-101; Şeyh Kemaleddin Muhammed b. Muhammed Şerif Âmirî el-Gazzî, *el-Virdü'l-ünsî ve'l-vâridü'l-kudsî fi tercemeti'l-arîf Abdülğanî en-Nâblusî* (Beyrut: Kitâb Naşirûn, 2016), 308-317.

²⁴ Kaynaklarda aşağıda belirttiğimiz isimle geçen ve Nâblusî'ye nispet edilen fakat tespitlerimize göre ona ait olmayan bazı fıkıh eserleri ise şunlardır:

¹ *Sahîfe fimâ yehtâcu's-Şâfiî ile'l-taklîd fîhi li Ebî Hanîfe*

² *Risâletü's-şurût li kabûli'd-deâvât*

³ *Risale fi'l-tütûn ve'l-kahve*

⁴ *Risale fi adâbi ziyâreti'l-kubûr*

²⁵ Mesela Türkiye Kütüphaneleri veri tabanında “Adıyaman İl Halk Kütüphanesi 45 numaralı demirbaşta yer aldığı bilgisi verilen eser aslında Konya Yazma Eser Kütüphanesi'ndedir. Eseri Konya Yazma Eser Kütüphanesi'nden temin edip yaptığımız inceleme sonucunda Nâblusî'ye ait olmadığı sonucuna ulaştık. Çünkü

Fıkıh usulüne yönelik Nâblusî “ictihad, müctehidlerin tabakaları,²⁶ taklid ve telfik,²⁷ teklifi hükümlerden farz ve sünnet,²⁸ Hanefî mezhebinde İmam Züfer’in kavilleriyle fetva verilen meseleler²⁹ ve ehliyet arızalarından unutmama³⁰ konularını ele alan beş risale yazmıştır. Bunların ilkinde³¹ Nâblusî Mekke emiri Şerif Sa’d b. Zeyd’in (ö. 1116/1705) Ebû Yusuf’un (ö. 182/798) ve İmam Muhammed’in (ö. 189/805) Hanefî mezhebindeki ictihad derecelerini sorduğu soruyu cevaplamaktadır. İkinci eserde³² de “Bir kişinin belli bir mezhebe bağlanması gerekli midir? Bir mezhebe ittiba ettikten sonra başka bir mezhebi taklit etmek caiz midir ve telfikin hükmü nedir?” gibi konular ele alınmaktadır. Üçüncüsü³³ ise fıkıh bulmacaları dediğimiz elğaz-ı fikhiyye veya uhciyye-ehâci kabilinden bir eserdir.

Nâblusî fûrû-ı fıkıhta en çok ibadetlere yönelik, bilhassa namaz ve hacca dair eser telif etmiştir. Tahâret (temizlik) konuları hakkında beş risale yazan Nâblusî, mestler üzerine mesh etmek,³⁴ necis olan maddelerle boyanmış şeylerin ve pislik bulaşan yağların ne şekilde temizlenebileceğini³⁵ incelemektedir. Bunların yanı sıra yaşadığı bölgede çok yaygın bir uygulama olan “keyyü’l-himmasa”dan³⁶ çıkan

Nâblusî’ye nispet edilen bu eser Osmanlı Türkçesi’yle yazılmış ilmiyal bilgilerinin yer aldığı bir risaledir.”

²⁶ Seyit Mehmet Uğur, “Abdülânî b. İsmail en-Nâblusî’nin ‘el-Cevâbü’s-Şerif li’l-Hazreti’s-Şerife fi Enne Mezhebe Ebî Yusuf ve Muhammed Hüve Mezhebü Ebî Hanife’ İsimli Risalesinin Tahkik ve Tahlili”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 29 (2017), 601-633.

²⁷ Abdülânî en-Nâblusî, *Hulâsatü’l-tahkik fi beyâni hükmi’l-taklid ve’l-telfik* (İstanbul: Çalı Matbaası, t.y.).

²⁸ Risale hakkında detaylı bilgi için bk. Ayşe Aktaş - Abdullah Kahraman, “Abdülânî en-Nâblusî’nin İştibâkü’l-Esinne fi’l-Cevâbi ani’l-Farzi ve’s-Sünne Adlı Risalesi Bağlamında Farz ve Sünnete İki Farklı Yaklaşım”, *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 5/1 (2021), 41-64.

²⁹ Ünal Şahin, “Tahkik “Nukûdü’s-surar şerhu ukûdi’d-dürer fîmâ yûfta bihi min akvâli’l-İlmâm Züfer”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 37 (2017), 149-210.

³⁰ Mehmet Sait Toprak, “Nisyan’a Dair Yazma Bir Risale “el-Keşf ve’l-Beyan Amma Yete’allaku bi’n-Nisyan”, *DEÜİFD* 26 (2017), 151-163.

³¹ *el-Cevâbü’s-şerif li’l-hazreti’s-şerife fi enne mezhebe Ebî Yusuf ve Muhammed hüve mezhebü Ebî Hanife* adlı eser kastedilmektedir.

³² *Hulâsatü’l-tahkik fi beyâni hükmi’l-taklid ve’l-telfik* adlı eser kastedilmektedir.

³³ *İştibâkü’l-esinne fi’l-cevâbi ani’l-farzi ve’s-sünne* adlı eser kastedilmektedir.

³⁴ Abdülânî en-Nâblusî, *Buğyetü’l-muktefi fi cevâzi’l-mesh ale’l-huffi’l-Hanefi*, Süleymaniye Kütüphanesi, Çelebi Abdullah, 385.

³⁵ Ömer Ali el-Bârûnî, “Risaletü’l-gaysü’l-münbecis fi hükmi’l-masbûğı bi’n-necis te’lif Abdülânî b. İsmail en-Nâblusî”, 8 (2017).

³⁶ Arapça’da “كى” dağlamak demektir. “Himmasa” da nohut tanesi demektir. “Keyyü’l-himmasa” ise yaraları tedavi etmek amacıyla uygulanan bir yöntemin adıdır. Eskiden insanlar yaralarını dağlayıp sonra bu dağladıkları yaraların iyileşmesi için üzerine nohut ezmesi koymaktaydılar. Yaptıkları bu işleme de keyyü’l-himmasa adını vermektedirler. “Keyyü’l-himmasa” nohut yakısı olarak da bilinmektedir.

sıvının kişinin abdestini bozup bozmayacağı meselelerini incelemektedir.³⁷

Nâblusî'nin müstakil olarak en çok eser yazdığı konu on dört risale ile namazdır. Onun namaza dair risalelerinde ele aldığı meselelerden bazıları; “vitir namazının hükmü,³⁸ cenaze namazıyla ilgili bazı meseleler,³⁹ imametın şartları, Kabe'nin dışında duran imama uyarak Kabe'nin içinde namaz kılmanın hükmü,⁴⁰ sabah namazının vakti girmeden önce ezanın okunmasının hükmü,⁴¹ mescitlerin avlusunda itikafa girmek” gibi konulardır. Zekât hakkında bir risale yazan Nâblusî burada özellikle zalim hükümdara verilen zekâtın sarf edilmesi gereken yerlere ulaştırılmaması durumundaki hükmüne odaklanmaktadır.⁴² Ayrıca o konuyla bağlantılı farklı problemlere de cevap aramaktadır.

Hac hakkında dört eser telif eden Nâblusî; sarura hacçı⁴³ yapanın durumu, haccın menâsikleri, ihrama giriş ve mikat sınırları gibi konuları ele almaktadır. Nâblusî'nin helallere ve haramlara dair kaleme aldığı altı eserindeki konular ise; gasp edilip pazarlarda satılan kellelerin ve paçaların hükmü, tütünün, müziğin, nişadının (amonyak tuzu) ve erkeklerin gümüş, altın ve ipek kullanmalarının hükmü ile rüşvet ve hediyenin farkı ile ilgilidir.

Aile hukukuyla ilgili üç risalesinde Nâblusî “aleyye't-talak” lafzı ile boşama,⁴⁴ Hz. Hasan'ın soyundan gelen kadınların “şerife”lerin üstüne “azat edilmiş kadınlarla evlenmenin hükmü ve üç talakla alakalı meseleleri” tartışmaktadır. Nâblusî'nin “şerifelerin” üzerine, azat edilmiş kadınlarla

Nâblusî eskiden bu işlemi içinde uzman doktorların yaptığını söylemektedir. Tıbbi bir tedavi yöntemi olan “keyyü'l-hımmasa”nın, üzerine konulduğu yaradan çıkan sıvının abdesti bozup bozmadığı, fukahâ arasında tartışma konusu olmuştur. Bundan dolayı Nâblusî de bu meseleye dair risale kaleme almıştır. Detaylı bilgi için bk. Aktaş, Ayşe. “Abdülganî en-Nâblusî ve Osmanlı Dönemi Fikhî Tartışmalara Yaklaşımı”, 149-151.

³⁷ Abdülganî en-Nâblusî, *Risâletü'l-makâsıdı'l-mumahhasa fî beyâni mâi keyyi'l-hımmasa*, Süleymaniye Kütüphanesi, Çelebi Abdullah, 385.

³⁸ Abdülganî en-Nâblusî, *Keşfü's-sitr an farziyyeti'l-vitr* (Medine: Daru'l-Hidaye, 1951).

³⁹ Abdülganî en-Nâblusî, *Gâyetü'l-vicâze fî tekrâri's-salâti ale'l cenâze*, Süleymaniye Kütüphanesi, Çelebi Abdullah, 385, 159a-161a.

⁴⁰ Abdülganî en-Nâblusî, *Salâtu'l-muktedî fî cevfi'l-Kabe bi imamin hariceha*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3607, 7a-9a.

⁴¹ Abdülganî en-Nâblusî, *Tahsilü'l-ecr fî hükmi ezâni'l-fecr*; Süleymaniye Kütüphanesi, Çelebi Abdullah, 385, 154a-157b.

⁴² Abdülganî en-Nâblusî, *İşrâku'l-meâlim fî ahkâmî'l-mezâlim*, Süleymaniye Kütüphanesi, Çelebi Abdullah, 385, 186a-189a.

⁴³ “Sarura hacçı” bir kişinin kendisi için hac yapmadan önce başkası adına bedel yoluyla hac yapmasına denir. Bununla ilgili âlimlerin fetvaları değişiklik arz etmektedir.” Abdülganî en-Nâblusî, *Def'ud-darurati an hacci's-sarurati*, Süleymaniye Kütüphanesi, Çelebi Abdullah, 385, 189a-b.

⁴⁴ Abdülganî en-Nâblusî, *Fethu'l-ingilak fî meseleti aleyye't-talak*, Süleymaniye Kütüphanesi, Çelebi Abdullah, 385, 286a-294b.

evlenmenin hükmünü tartışması yaşadığı bölgede “şerife”lerin olduğunu ve bu konunun o bölgedeki ulemâ tarafından tartışıldığını göstermektedir.

Vakıf hukuku hakkında dört risale yazan Nâblusî vakfedenin vakfını ne şartlarla kurabileceğini ve vakıflarda vekalet meselesini ele alarak kendisine sorulan bazı soruları da cevaplandırmaktadır.⁴⁵ Ayrıca vakıf nâzırlığı yaparken vakfiyedeki bir ifadenin anlaşılması ve yorumlanması noktasında vakıf mütevellisiyle aralarında geçen hukukî çekişmeyi de konu edinen bir risale kaleme almıştır.⁴⁶

Borçlar hukukuna ilişkin iki risale telif eden Nâblusî narh koymanın⁴⁷ ve o dönemde Şam’da yaşanan bir olaydan hareketle bir kimseyi zorbalık ve baskıyla mülkünden çıkarmanın ve de mahrum bırakmanın hükmünü ele almaktadır.⁴⁸

Nâblusî’nin iftâ usûlü ve farklı fetvalarının da yer aldığı fetva hakkında on üç eseri bulunmaktadır.⁴⁹ Risalesinin birinde Nâblusî kısaca fetva usûlünü⁵⁰ anlatmakta ayrıca ifta ve kazayla ilgili bazı değerlendirmeler yapmaktadır. Ayrıca kadılık ve müftülük yaptığı zamanlarda verdiği fetvalarının bulunduğu fetva mecmuası da vardır.⁵¹

Bunlara ek olarak Nâblusî’ye çok farklı bölgelerden sorular yöneltilmiş -bilhassa Kudüs’ten onun fetvası istenmiş ve o da bu suallere cevaben risalelerini telif etmiştir. Soruların bir kısmı ise ona mektup yoluyla gelmiştir. Nâblusî de bu soruları yine mektup yazarak cevaplamıştır. Kitap olarak mevcut olan bu mektuplarında sadece fikhî meseleler değil, itikada ve tasavvufa yönelik mevzular da yer almaktadır.⁵²

⁴⁵ Abdülganî en-Nâblusî, *Ref’ul-inâd an hükmi’t-tefvîd ve’l-isnâd fî evkâfi’l-ibâd*, Süleymaniye Kütüphanesi, Çelebi Abdullah, 385, 106b-115b.

⁴⁶ Abdülganî en-Nâblusî, *Tahkîku’n-nuzrati fî tahkîki’n-nazirati*, Süleymaniye Kütüphanesi, Çelebi Abdullah, 385, 271a-277b.

⁴⁷ Abdülganî en-Nâblusî, *Risaletün teteallaku fî beyâni hükmi’t-tes’îr*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1762, 47a-48a.

⁴⁸ Abdülganî en-Nâblusî, *Tahyîru’l-ibâd fî sükne’l-bilâd*, Süleymaniye Kütüphanesi, Çelebi Abdullah, 385, 264a-270b.

⁴⁹ Aktaş, *Abdülganî en-Nâblusî ve Osmanlı Dönemi Fikhî Tartışmalara Yaklaşımı*, 68-72.

⁵⁰ Abdülganî en-Nâblusî, *Risale fî’l-fetva*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3607, 195a-196b.

⁵¹ Eser Şam Zahiriye Kütüphanesi 2684 numaralı demirbaşta yer almaktadır. Ayrıca tespitlerimize göre İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi’nde *Fetâvâ-yı Şeyh Nâblusî* adında bir mecmua yer almaktadır fakat bu mecmua incelemelerimize göre bizim çalıştığımız Abdülganî en-Nâblusî’ye ait değildir. Bu mecmua İstanbul Müftülüğü Arşivi 168 numaralı demirbaşta yer almaktadır.

⁵² Nâblusî, *Müraselatü’n-Nablusi vesâilü’t-tahkik ve resâilü’t-tevfik fî’l-ahdi’l-Osmânî*. Nâblusî’nin, fıkıh ve tasavvuf konusundaki mektuplarının derlemesi olan bu eser Samer Akkach ve Bekri Alaaddin tarafından tahkik edilmiş ayrıca Samer Akkach tarafından *Letters of Sufi Scholar the Correspondence of Abd al-Ghani al-Nablusi* adıyla da İngilizce’ye çevrilmiştir.

2. Abdülğanî en-Nâblusî'nin Fıkıh Düşüncesi

Nâblusî'nin fıkıh anlayışında ve fikhî bakış açısında sûfî kimliğinin baskın bir etkisi olduğu anlaşılmaktadır. Bilhassa ibadetlere yönelik konuları anlatmasından hareketle Nâblusî'nin fıkıh anlayışında tasavvufî kimliğinin etkili olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Nâblusî'nin bazı kitaplarında fıkıh ve tasavvufu birleştirmesinde bu tesir açık bir şekilde görülmektedir.

Söz konusu bu durumu somut olarak *el-Hadîkatu'n-nediyye Şerhu'l-Tarîkati'l-Muhammediyye* ve *Nihâyetü'l-murâd Şerhu Hediyyeti İbni'l-İmâd* adlı eserlerde bulmak mümkündür. Buradan hareketle Nâblusî'nin fıkıh anlayışında zahir fıkıhla batın fıkıhın birleştiğini söyleyebiliriz.

Kanaatimizce bu düşüncesinin etkisiyle Nâblusî birçok konuda sert ve katı bir tutum sergilemekten ziyade orta yolda ve daha itidalli olmayı tercih etmiştir. Bundan dolayı meseleleri ele alışı diğer birçok Hanefî fakihinden farklı olmuştur. Mesela Nâblusî'ye göre “Tüm çalgı aletlerini haram saymak doğru değildir. Haramlık hükmü şayet “lehv” varsa geçerlidir”⁵³ Böylece Nâblusî müziğe mutlak olarak haram diyenleri eleştirip “lehv” kaydını koyarak müziğin sadece bazı şartlarda haram olacağına vurgu yapmaktadır. Kanaatimizce bu meseleye dair vermiş olduğu farklı hükümler de onun sûfî kişiliğinden kaynaklanmakta ve meseleye diğer fakihlerden daha itidalli bir şekilde yaklaşmaktadır.

Ayrıca Dervişlerin devranının caiz olduğunu, bunun nefsanî arzularla yapılan raksla/dansla bir tutulmaması gerektiğini söyleyen Nâblusî, delil olarak Cafer b. Ebî Talib'in Hz. Peygamber'in (s.a.s.) huzurunda zikir maksadıyla raks etmesini örnek vermektedir.⁵⁴ Süfîlerin cehrî zikir yapmasını da caiz gören Nâblusî riya ve gösteriş gibi tehlikeler olmadığı sürece cehrî zikir yapmakta bir mahsur olmadığı görüşündedir. Netice itibarıyla Nâblusî nefsanî arzularla yapılan raks/dans dışında süfîlerin Allah'a yaklaşmak için yaptıkları sema, devrân ve cehrî zikirde bir sakınca görmemektedir.⁵⁵

Diğer fıkıh eserlerinin birçoğunda, kişi namazda konuştuğu zaman sadece namazının bozulacağı yönünde hüküm verilir ve tasavvufî tahliller genellikle bulunmaz. Fakat Nâblusî eserinde hükmü verdikten sonra konuyla ilgili bazı tasavvufî analizler yapmaktadır. Nâblusî'nin bu konuda şöyle

⁵³ Abdülğanî en-Nâblusî, *İzâhu'd-delâlât fî semâi'l-alât* (Şam: Daru'l-Fikr, 1981), 35.

⁵⁴ Hadisin sıhhati hakkında detaylı bilgi için bk. <https://islamqa.info/ar/answers/143924/> <https://www.alukah.net/sharia/0/145770/-عند-الرقص-من-الصوفية-ما-يفعله-الصوفية-من-الرقص-في-حلق-الذخريج-حديث-الحجل-وبيان-بطان-ما-يفعله-الصوفية-من-الرقص-عند-الذخريج> (Erişim tarihi 24. 7. 2025.)

⁵⁵ Abdülğanî en-Nâblusî, *Risale fî hakki devrânî's-sufiyye ve semâihim*, Süleymaniye Kütüphanesi, Nafiz Paşa, 392, 8a.

bir değerlendirmesi vardır: “Namazda konuşan kişi bu hareketiyle kainatın sahibi olan Allah’ın huzurundan çıkar ve ihsan hali (Rabbini görüyor gibi ibadet etme) ortadan kalktığı için o kişinin namazı bozulur. Kemale ermiş kâmil bir kulun zâhiri de bâtını da Rabbine yönelir.”⁵⁶ Böylelikle Nâblusî konuşmanın niçin namazı bozduğunun fikhî hükmünü vermesinin yanı sıra tasavvuf ilmi noktasından da analizler yapmaktadır. Nâblusî’nin fıkıh ve tasavvufu mezcetmesinin bir başka örneği ise rükû ve secdenin hükmünü zikrettikten sonra yaptığı tahlillerdir. Nâblusî ruku ve secdeyle ilgili şöyle açıklama yapmaktadır: “Kişi ruku ve secdede tevazu hâlinde kalır ve ona her daim kötülüğü emreden nefs-i emmaresinin emrettiğinin tersini yapar. Nefsindeki eksiklikleri fark eder ve nefsinin kınar. Böylelikle nefsi, emmare mertebesinde levvameye intikal eder. Daha sonra da nefs-i mutmainne mertebesine ulaşır ve razı olmuş ve razı olunmuş olarak Rabbine döner.”⁵⁷ Nâblusî burada da tasavvufta etvâr-ı seb‘a⁵⁸ denilen nefsin yedi mertebesiyle namazın rükunları arasında bağlantı kurarak fikhî bir hükümle tasavvufun ilkelerini mezcetmektedir.

Nihâyetü’l-murâd Şerhu Hediyyeti İbni’l-İmâd adlı kitabında da meseleleri fıkıh-tasavvuf birliği ekseninde ele alsa da Nâblusî’nin fıkıh ve tasavvufu mezcetme ve sûfî-fakîh kimliğini ortaya koyma noktasında en önde gelen eseri hiç şüphesiz *el-Hadîkatu’n-nediyye Şerhu’t-Tarîkati’l-Muhammediyye*dir. Çünkü bu kitabında Nâblusî farklı birçok konuya yer vermekte ve bilhassa fıkıha dair meseleleri ele alırken bir sûfî gözüyle de bakmaktadır. Eserde hemen hemen tüm fikhî konular hakkında Nâblusî’nin değerlendirmeleri yer almaktadır. Bu eser onun tasavvufi ve fikhî yönünü mezcedip fikhî düşüncesini ortaya koyan en önemli kaynaklardanır.

el-Hadîkatu’n-nediyye detaylı incelendiğinde Nâblusî’nin neredeyse bütün fikhî mevzuları tasavvuf ile mezcederek işlediği görülmektedir. Usûlde sırf mukallid/mukallid-i mahz olan Nâblusî’nin fikhî anlayışına baskınlığı veren husus sûfî kimliğinin etkisiyle olaylara sūfice yaklaşmasıdır. Nâblusî’yi farklı bir fakîh yapan da esasen onun “sūfî-fakîh” yani “müteşerri‘ bir mutasavvıf olmasıdır” diyebiliriz.

3. Abdülganî en-Nâblusî’nin Hanefî Mezhebindeki Konumu

Nâblusî’nin klasik yöntemle göre hiç fikhî usûlü eseri telif etmediğini sadece usûl-i fikhin belirli konuları hakkında birkaç risale yazdığını görmekteyiz. Bunlardan İmam Muhammed eş-Şeybânî’nin ve Ebû Yusuf’un müctehid tabakasındaki derecelerini ele aldığı *el-Cevâbü’s-*

⁵⁶ Abdülganî en-Nâblusî, *Nihâyetü’l-murâd fî Şerhi Hediyyeti İbni’l-İmâd* (Kıbrıs: el-Ceffân ve’l-Cebi Yayınları, 1994), 50.

⁵⁷ Nâblusî, *Nihâyetü’l-murâd*, 51.

⁵⁸ Ayrıntılı bilgi için bk. Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (Ankara: Otto Yayınları, 2014).

şerîf li'l-hazreti's-şerîf fî enne mezhebe Ebî Yusuf ve Muhammed rahimehumallahu teâlâ hüve mezhebû Ebî Hanîfe radiyallahu teâlâ anh adlı eserde Nâblusî; ilk olarak Osmanlı Şeyhülislamı Kemalpaşazâde'nin (ö. 940/1534) *Tabakâtü'l-fukahâ*'sında yaptığı tasnifi benimseyerek İmam Muhammed'in ve Ebû Yusuf'un müctehid fi'l-mezhep yani mezhepte müctehid olduklarını ve ikinci tabakada yer aldıkları görüşünü savunmuştur. Nâblusî bu görüşüyle Osmanlı ulemasının başlattığı sistemi devam ettirmiştir.

Fıkıh usûlüne dair diğer bir risalesi *Hulâsatü't-tahkik fî beyâni hükmi't-taklîd ve't-telfik*te Nâblusî Hanefî ulemanın birçoğuyla aynı görüşleri savunmaktadır. Nitekim Nâblusî de dört mezhep haricindeki mezheplerin tevatürle gelmemeleri sebebiyle taklid edilmesinin caiz olmadığını söylemiş ve dinin ana ilkelerinin zarara uğrama ihtimali olduğu düşüncesiyle sedd-i zerâi ilkesine dayanarak telfiki caiz kabul etmemiştir.

Nâblusî bu iki risalesinin haricindeki telifatında usûl-i fıkıh konularına pek yer vermemiş ve fıkıh usulüne dair derin tartışmalara girmemiştir. Lakin bu müstakil risalelerinin dışında *el-Hadîkatu'n-nediyye* adlı eserinde fûrû-i fıkıh konularını ele alırken usûle dair analizler de yapmaktadır. Yine *el-Hadîkatu'n-nediyye*'ye kıyasla daha az olmakla birlikte *Nihâyetü'l-murâd fî Şerhi Hedîyyeti İbni'l-İmâdda* da usûlle ilgili konular hakkında yer yer bilgi vermektedir. Sonuçta usûlde Nâblusî'nin sırf mukallid/ mukallid-i mahz yani mezhebin kurucu imamı Ebû Hanîfe'yi taklit ettiğini ona tabi olduğunu söylemek mümkündür.

Fûrû-ı fıkha gelince Nâblusî'nin mensup olduğu Hanefî mezhebini çok iyi bilen bir fakih olduğunu ifade etmek gerekir. Birçok âlimden etkilenen ve onların eserlerini referans alan Nâblusî de birçok âlimi etkileyerek onlara kaynak olmuştur. Bu durum Nâblusî'nin kendisi gibi Şamli ve Hanefî mezhebinde önemli bir otorite olan İbn Âbidîn'in düşüncelerine etkisinde görülmektedir. Mesela İbn Âbidîn *Reddû'l-Muhtar* adlı meşhur eserinde Nâblusî'nin on dokuz farklı eserini kaynak göstermektedir.⁵⁹

⁵⁹ Asrtid Meier "Words in Action 'Abd al-Ghanî al-Nâbulusî as a Jurist" adlı makalesinde İbn Âbidîn'in Nâblusî'nin hangi eserlerine, *Reddû'l-muhtâr*'ın neresinde kaç kez atıf yaptığını detaylı bir şekilde ele almaktadır. Meier'in tespit ettiğine göre İbn Âbidîn *Reddû'l-muhtâr*'da Nâblusî'nin şu eserlerine atıf yapmıştır: *Buğyetü'l-müktefi fî cevâzi'l-meshi ale'l-huffi'l-Hanefî, Defû'd-darûrati an-haccî's-sarûrati, İthâfu men bâder ilâ hükmi'n-nüşâzar, Keşfü'n-nûr an ashâbi'l-kubûr, Hulasâtü't-tahkik fî beyâni hükmi't-taklîd ve't-telfik, Nefdü'l-cüb'ah fî'l-iktidâ min cevfi'l-Kâbe, Nihâyetü'l-murâd Şerhu Hedîyyeti İbni'l-İmâd, Nüzhetü'l-vâcîd fî hükmi's-salâti ale'l-cenâiz fî'l-mesâcîd, el-Kavlü'l-muteber fî beyâni'n-nazar, Reddû'l-metîn alâ muntekisi'l-arîf Muhyiddin, er-Reddû'l-vâfi alâ cevâbi'l-Haskefi fî mes'eleti huffi'l-Hanefî, Fethu'l-ingîlak fî mes'eleti aleyye't-talak, Şerhu Divânü İbnü'l-Fârid, Tenbihü'l-efhâm alâ umdeti'l-hükkâm, el-Hadîkatü'n-nediyye Şerhu'l-Tarîkati'l-Muhammediyye, es-Sulh beyne'l-ihvân fî hükmi ibâhati'd-duhân, Fethu'l-*

Ayrıca Nâblusî'nin bazı âlimlere fıkıh eserlerinde daha çok atıf yaptığı görülmüştür. En başta Nâblusî'nin ilk hocası İsmail b. Abdülganî'nin *Dürer Şerhi* yer alır. Çünkü o, neredeyse yazdığı tüm eserlerinde babasının *Dürer Şerhi*'ne atıf yapmaktadır.⁶⁰

Nâblusî'nin çoğunlukla Hanefî mezhebine bağlı olduğu görülmüştür. Genel olarak müzik ve müzik aletleri hakkındaki görüşü dışında mezhebin görüşlerinin dışına çıkmadığı tespit edilmiştir. Nâblusî ibadetlere yönelik konularda meseleleri ele alırken Hanefî mezhebi içerisinde kalmaktadır. O, mezhep içerisindeki âlimler arasında sadece belli başlı konularda görüş tercihinde bulunmaktadır. Mesela tahâret (temizlik) ve necâset konularında birebir Hanefîlerin görüşlerini nakletmektedir. Fakat Nâblusî cenaze namazının mescidin içinde kılınmasıyla ilgili Hanefî mezhebinde müftâ bih olan Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'in (mescidin kirlenme ihtimali olduğundan dolayı) verdikleri tahrimen mekruh görüşünün aksine, bu konuda caiz hükmünü veren selef-i salihinden gelen rivayetlere dayanan Ebû Yusuf'un görüşünü tercih etmekte ve "bu konuda benim tercihim budur" demektedir.⁶¹ Nâblusî bu görüşü seçme sebebini şu şekilde açıklamaktadır: "Hanefîler dışındaki diğer üç mezhep imamı, ashâb-ı kirâmın uygulamalarını delil göstererek buna caiz demektedirler. Hanefî mezhebinden İmam Ebû Yusuf'ta bu şekilde görüş belirtmiştir. Ebû Yusuf'un kavlinin hocası Ebû Hanîfe'ye dayanma ihtimali mevcuttur. Haremeyn ehlinin uygulamalarının yanlış olmayacağı düşüncesiyle Ebû Yusuf'un görüşünü tercih ediyorum" demektedir.⁶² Böylelikle bu konuda Nâblusî mezhep içi tercih yapmaktadır.

Fıkîh görüşlerinde müftâ bih olsun olmasın Nâblusî genellikle Hanefî mezhebindeki görüşler içerisinde kalmaktadır. Ayrıca tercih yapacaksa da mezhep içerisindeki görüşlerden birini almaktadır. Fakat onun tercih örnekleri ifade ettiğimiz gibi sınırlıdır.

kebîr bi fethi râit-tekbîr. Ayrıntılı bilgi için bk. Meier, "Words in Action 'Abd al-Ghanî al-Nâbulusî as a Jurist", 116-119.

⁶⁰ Tespitlerimize göre bunun haricinde Nâblusî'nin en fazla atıf yaptığı eserler ve müelliflerden belli başlıları şunlardır: "İbn Nüceym, İbn Emîrî'l-Hac, Gazzâlî, Tarsûsî, Kârîü'l-Hidaye, Şeyh Abdurrahman el-İmadî, İbnü'l-Hümmam, Hayreddin er-Remlî, Serahsî, Ebû'l-Leys es-Semerkandî, Abdurrauf el-Münavî, Haskefî, Hidaye, Fetâvâ Kâdihân, Münyetü'l-musallî, Fetavâ'l-Bezzâziyye, Fetavâ'z-Zahiriyye, Fetâvâ'l-Velvâliciyye, Fetâvâ'l-Attâbiyye, Hulâsâtü'l-fetâvâ, Nehrî'l-fâik, el-Eşbâh ve'n-nezâir, Telvîh, Tavzih Fethü'l-kadîr, el-Havî'l-Kudsî, Menârü'l-envâr, Camiu'l-fusûleyn." Bu eserler ve müellifler Nâblusî'nin neredeyse bütün müellefâtında başvurduğu kaynaklardır. Nâblusî bunların haricinde gerek Hanefîlerin gerekse diğer mezheplerin birçok eserine ve fukahâyâ atıf yapmaktadır. Zaman zaman da meseleleri ele alırken Nâblusî doğrudan kendi fikrini söylemektedir.

⁶¹ Abdülganî en-Nâblusî, *Nüzhetü'l-vâcîd fî hükmi's-salati ale'l-cenâiz fî'l-mesâcid*, Süleymaniye Kütüphanesi, Çelebi Abdullah, 385, 165b.

⁶² Nâblusî, *Nüzhetü'l-vâcîd fî hükmi's-salati ale'l-cenâiz fî'l-mesâcid*, 163a-165b.

Mensup olduğu Hanefî mezhebine son derece hâkim olan Nâblusî diğer mezhepleri de bilmektedir. Bu rüşvet hakkında onun dört mezhebe göre yazmış olduğu *Tahkiku'l-kadiyye fi'l-farki beyne'r-rüşveti ve'l-hediyye ale'l-mezâhibi'l-erbaa* adlı eserinde görülmektedir.⁶³ Nâblusî'nin bu eseri rüşvete dair yazılan sayılı müstakil kitaplardan biridir. Ayrıca meseleyi dört mezhebe göre ele alması da Nâblusî'nin eserini önemli kılan bir başka husustur. Eserde Nâblusî Hanefî, Şafiî, Malikî ve Hanbelî mezheplerine göre rüşvet ve hediyein hükmünü sırayla ele almaktadır. Nâblusî kitabında rüşvetin haramlığı noktasında tüm mezheplerin ittifak hâlinde olduğunu ve kanaatimizce bu meselenin aslında tartışmaya kapalı olduğunu göstermeye çalışmaktadır.

Nâblusî'nin dört mezhebe göre hüküm verirken yer yer Zahirîlerin görüşlerine de yer vermektedir. Mesela Nâblusî temizlikle ilgili konuları açıklarken konuya şöyle başlamaktadır: “Tahâret ve necâset konusunda fakihler ihtilaf etmiştir. Bu konuda Ehl-i sünnet ve'l-cemaat fukahâ dört farklı mezhep içerisinde, birbirinden farklı görüşler ortaya koymuştur. Bunlardan ilki Zahirî mezhebidir, nitekim onların usûlleri tevil olmaksızın Kitabın ve sünnetin zahirine dayanmaktadır. Zahirîler nasların müşkil ve müteşabih olanlarını dikkate almazlar. Mezhep mensuplarından en başta Davûd ez-Zahirî (ö. 270/884) ve İbn Hazm (ö. 456/1064) gibi isimler vardır.”⁶⁴ Bu açıklamalarının akabinde Nâblusî sırasıyla Zahirîlere, Malikîlere, Şafilere ve Hanefîlere göre meseleyi detaylı bir şekilde ele almaktadır.⁶⁵

Bazı konularda da Nâblusî'nin Hanefî fukahâsının ve Osmanlı ulemâsının bir kısmından muhtelif fetvalar verdiği olmuştur. Nâblusî örneğin “sarura hacı”⁶⁶ hakkında Ebussuud'un verdiği fetvayı⁶⁷ eleştirerek ondan farklı bir fetva vermektedir.⁶⁸ Çünkü Nâblusî'ye göre şayet kişinin Mekke'de kaldığı sürece kendi nafakasını karşılayacak gücü yoksa bu durumda bu kişiye

⁶³ Abdülganî en-Nâblusî, *Tahkiku'l-kadiyye fi'l-fark beyne'r-rüşveti ve'l-hediyye* (Kahire: Mektebetü Zehra, 1991).

⁶⁴ Abdülganî en-Nâblusî, *el-Hadîkatu'n-nediyye Şerhu't-Tarîkati'l-Muhammediyye* (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1971), 5/440.

⁶⁵ Nâblusî, *el-Hadîkatu'n-nediyye Şerhu't-Tarîkati'l-Muhammediyye*, 5/440-500.

⁶⁶ Sarura hacı bir kişinin kendisi için hac yapmadan önce başkası adına bedel yoluyla hac yapmasına denir.

⁶⁷ Ebussuud'un fetvası şöyledir: Mesele: Zeyd Amr-ı fakire hac akçesi verip Amr Mekke'ye (şerefehallahu) varup Zeyd niyyetine hacceylese Amr'dan dahi hac sâkit olur mu yoksa Zeyd'e mi vâki olur? el-Cevap: Zeyd'den vâki olur, ammâ Amr ne kadar fakir olursa olsun Mekke'ye duhûl ettiği gibi üzerine hacceylemek farz olur. Bk. Ebussuud Efendi, *Fetâvâ-yı Ebussuud Efendi*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, 297.55.

⁶⁸ Abdülganî en-Nâblusî, *Def'ud-darurati an hacci's-sarûrati*, Süleymaniye Kütüphanesi, Çelebi Abdullah, 385, 189b.

Mekke’de kendisi adına hac vacip olmaz. Mekke’deyken başkalarının ona verdiği şeylerle kendi ihtiyaçlarını giderse de, yine bu kişi için hac yapmak, açık bir şekilde zor olacağından, kendi adına hac yapmadan vatanına döner. Fakat hac, bu kişinin zimmetinde borç olarak kalır. Lakin bu kişi fakir olduğu ve haccı eda etmeye gücü yetmediği için vefat ettiği zaman hac farızasını terk etmiş sayılmaz ve Allah’ın emrine asi olmaz. Ebussuud Efendi ise kişi ne kadar fakir olursa olsun Mekke’ye girdiği için kendisi adına da hac yapması farz olur demektedir. Bu fetvanın fakir insanları zora sokacağını beyan eden Nâblusî, Ebussuud’u eleştirmektedir.⁶⁹

Tütün konusunda da Nâblusî mübah hükmüyle Hanefî fakîhlerinin ve Osmanlı ulemasının birçoğundan farklı fetva vermiştir. Tütün hakkında *es-Sulh beyne’l-ihvân fî hükmî ibâhati’t-duhân* adlı bir risale⁷⁰ kaleme alan Nâblusî’nin eserine *es-Sulh beyne’l-ihvân* yani kardeşler arasında barış ismini koyması dikkat çekicidir. Muhtemel ki Nâblusî bu eseriyle tütünün hükmü hakkında tartışan ve birbirine giren tarafların arasını bulmayı amaçlamıştır. Nâblusî bu eserini tütüne sadece haram hükmünü vermekle yetinmeyip tütün içen kişilere karşı son derece ağır yaptırımlar uygulayan ve onları kafir sayıp asîlerle bir tutan hatta ölümlerini haklı gören Kadızâdelilere karşı tütünü savunmak için yazmıştır. Bundan dolayı Nâblusî tüm eserinde tütüne haram hükmünü veren Kadızâdelilerin getirdikleri delilleri fasid deliller olarak görmüş ve bu tütün ve mamulleriyle alakalı delillere kendi gerekçeleriyle karşı çıkmıştır. Eser yazıldığı bağlam içerisinde değerlendirildiğinde Nâblusî’nin tütün içmediği hâlde tütüne mübah hükmünü vermesinin arka planında Kadızâdelilerin etkisiyle Osmanlı Devleti’nde tütün içenlere uygulanan sert yaptırımlara karşı çıkmak da vardır.⁷¹ Nâblusî’ye göre bireysel olarak bir kişiye zarar verdiği şüphesiz bir şekilde biliniyorsa ancak bu kişiler için tütünün ictihadî haramlığı söz konusu olabilir. Haramlığı umuma mahsus kılmayı doğru kabul etmeyen Nâblusî, kanaatimizce o dönemdeki araştırmalarından, gözlemlerinden ve Kadızâdelilerin tütün içen kimselere karşı son derece katı tutumlarından hareketle tütüne dair mübah hükmünü vermiş olmalıdır. “O zamanki tütünle şuanki sigara arasında farklar olduğu göz ardı edilmemeli ve bu fetva olduğu gibi günümüze taşınıp sigaraya uyarlanmamalıdır.”⁷²

Nâblusî’nin ihtiyat ilkesinden hareket ederek bazı meselelerin

⁶⁹ Nâblusî, *Def’ud-darurati an hacci’s-sarûrati*, 189b.

⁷⁰ Bu eser *Tütün Risalesi* adıyla Muhammed Emin Efe ve Ahmet Şenharputlu tarafından tercüme edilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Abdülganî en-Nâblusî, *Tütün Risalesi*, çev. M. Emin Efe-Ahmet Şenharputlu (İstanbul: Dergah Yayınları, 2021).

⁷¹ Abdülganî en-Nâblusî, *es-Sulh beyne’l-ihvân fî hükmî ibâhati’t-duhân* (Şam: Daru Nineva, 2015).

⁷² Ayşe Aktaş Sivlim, “Tütün Risalesi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 66 (Haziran 2024), 244.

hükümünü verdiği görülmektedir. Mesela zâlim hükümdara verilen zekâtın hükmüne dair görüşünde bu durum görülmektedir. Nâblusî'ye göre; zekât ve haraç zalimlere verilse de geçerli olur. Lakin yeniden verilmesi yani zekâtın iadesi müstehaptır. Bir kimse zekâta niyet ederek borç verse ya da fakire hibe ettiği parayı zekât niyetiyle verirse bunlar zekât yerine geçer, çünkü esas olan niyettir. Zekât niyetiyle bağilere (zalim, isyankar) zekât verilirse geçerli olur ve kişinin zekât borcu düşer.⁷³ Nâblusî'ye göre ibâdât ile ilgili hususlarda ihtiyatla hareket etmek gerekir. Zekât da ibadetlerin bir konusudur. Bundan ötürü zekâta dair meselelerde de ihtiyatlı olunması gerekir.⁷⁴ Mesela o, bidat mi sünnet mi olduğu kesin olarak bilinmeyen şeylerin ihtiyaten terk edilmesi gerektiği kanaatindedir. Çünkü Nâblusî'ye göre bidati terk etmek şart iken sünneti îfa etmek zorunlu değildir.⁷⁵

Nâblusî hayızlı, muhdis, cünüp ve lohusa kişilerin Kur'ân-ı Kerîm'i yazmalarının mekruh olup olmaması hakkında müfta bih olan görüşten farklı hüküm vermiş ve mekruh olmadığını ifade eden Ebû Yusuf'un değil, ihtiyaten mekruh olduğuna hükmeden İmam Muhammed'in görüşünü tercih etmiştir.⁷⁶ İhtiyat ilkesinden hareketle yine o Tevrat, Zebur ve İncil gibi diğer kutsal kitapların tahrif edilmiş olmalarına rağmen cünüp, hayızlı, lohusa ve muhdis kişiler tarafından okunmasını mekruh kabul etmiştir.⁷⁷

Zaman zaman Nâblusî diğer mezheplerin görüşlerine de mezhepte taraftar olduğu görüşü desteklemek için başvurmuştur. Örneğin bir boşanma lafzı olan "aleyye't-talak"ı Hanefî mezhebinin bazı imamları geçerli bazıları da geçersiz kabul etmektedir. Bu meselenin hükmünü ortaya koyarken Nâblusî bu şekilde bir boşamanın geçersizliğini delillendirmek için sadece Hanefî mezhebinin değil diğer üç mezhebin de konu hakkında verdikleri hükümleri de naklederek görüşünü temellendirmiştir.⁷⁸

Tüm bunların yanı sıra zikrettiğimiz örneklerde de görüldüğü üzere Nâblusî fetva verirken mezhep içinde imamların görüşleri arasında tercihler yaparak hüküm veren bir âlimdir. Çünkü Hanefî mezhebinin imamlarının görüşleri arasında tercihlerde bulunduğu durumlar mevcuttur. Bu bağlamda Nâblusî'nin fûrûya dair meselelerde ashab-ı tercih sınıfından sayılabilecek bir fakîh olduğunu söyleyebiliriz.

Araştırmalarımıza göre Nâblusî'nin mensubu olduğu Hanefî

⁷³ Abdülğani en-Nâblusî, *İşrâku'l-meâlim fî ahkâmî'l-mezâlim*, Süleymaniye Kütüphanesi, Çelebi Abdullah, 385, 182a-b.

⁷⁴ Nâblusî, *İşrâku'l-meâlim fî ahkâmî'l-mezâlim*, Süleymaniye Kütüphanesi, Çelebi Abdullah, 385, 183a-b.

⁷⁵ Nâblusî, *el-Hadîkatu'n-nediyye Şerhu't-Tarîkatî'l-Muhammediyye*, 1/335.

⁷⁶ Nâblusî, *el-Hadîkatu'n-nediyye Şerhu't-Tarîkatî'l-Muhammediyye*, 4/454.

⁷⁷ Nâblusî, *el-Hadîkatu'n-nediyye Şerhu't-Tarîkatî'l-Muhammediyye*, 1/277.

⁷⁸ Abdülğani en-Nâblusî, *Fethu'l-ingilak fî meseleti aleyye't-talak*, Süleymaniye Kütüphanesi, Çelebi Abdullah, 385, 294a.

mezhebinden tamamen farklı düşündüğü ve farklı hüküm verdiği tek konu müzik ve müzik aletleri hakkındaki görüşleridir. Çünkü Hanefî mezhebindeki genel kanaat müzikle iştigal etmenin fasıklık alameti ve haram olduğu şeklinde iken⁷⁹ Nâblusî'ye göre mutlak olarak müziğe haram demek doğru değildir.⁸⁰ Haramlık hükmü şayet “lehv” varsa geçerlidir” “lehv yoksa haramlık hükmünden de söz edemeyiz”. Nâblusî böylelikle müziğe mutlak olarak haram diyenleri eleştirip “lehv” kaydını ekleyerek müziğin mutlak olarak değil sadece bazı şartlarda haram olacağına vurgu yapmaktadır. Müzik aletlerini ve müziği lehv olmaksızın düşünmenin mümkün olmadığını ifade eden kişilerin nasları doğru anlamadıklarını söyleyen Nâblusî'nin⁸¹ buradan hareketle “zaman zaman fakîhleri eleştirdiği ve mezhepteki genel kabul görmüş bazı meselelere eleştirel bakabilen bir âlim” olduğunu söylemek mümkündür. Zira Nâblusî bir konu hakkında verilen hükmün, fakîhin niteliğine⁸² göre değişkenlik arz ettiğini ifade etmektedir. Bütün mezheplere göre çalgı aletlerinin haram olduğunu, bunları helal sayanların kafir olacağı görüşünün sahih olarak kabul edildiğini ifade eden Nâblusî, müzik konusunda fakîhlerin nasları doğru anlamadığını ifade ederek fakîhleri eleştirmektedir.⁸³ Nâblusî tenkitlerini tüm fakîhlere değil kendi menfaatlerine göre hareket eden bir sınıfa yöneltmiştir.⁸⁴

Nâblusî'nin eserlerinde kullandığı bazı ifadeler onun Kadızâdelileri hedef aldığına işaret etmektedir.⁸⁵ Mesela Nâblusî *Îzâhu'd-delâlât fî semâi'l-âlât*'ta fakîhleri hakiki (kâmil) ve yetersiz/basit (kâsır) olarak ikiye ayırmakta ve ikinci grupta olanların mücerret sû-i zanlarına dayanarak hüküm verdiklerine dikkat çekmektedir. Nâblusî'nin şu ifadeleri kanaatimizce bizzat Kadızâdelileri hedef almaktadır. “Yazıklar olsun şu

⁷⁹ Burhâneddin el-Mergînânî, *el-Hidaye Şerhu Bidayeti'l-mübtedi* (Suriye: Dâru'd-dekâik, 2019), 3/658.

⁸⁰ Abdülganî en-Nâblusî, *Îzâhu'd-delâlât fî semâi'l-âlât* (Şam: Dâru'l-Fikr, 1981), 72.

⁸¹ Nâblusî, *Îzâhu'd-delâlât fî semâi'l-âlât*, 38-39; Abdülganî en-Nâblusî, *el-Ukûdü'l-lülüyye fî tariki's-sâdeti'l-Mevleviyye* (Dımaşk: Dâru Ninevâ, 2009), 40.

⁸² Nâblusî fakihleri hakiki (kâmil) ve yetersiz/basit (kâsır) olarak ikiye ayırmaktadır. Nâblusî, “Bu kâsır olan fakîhlerin çoğunluğu kırsal bölgelerden gelmektedir. Birkaç görüş öğrenerek kendilerini âlim sanmaktadırlar ve insanlar da bu kişilere büyük saygı ve hürmet göstermektedirler. Oysa bu kişilerin vermiş oldukları fetvalar fıkıh kitaplarından alınmış ve hazmedilmemiş birtakım fetvalardan ibarettir. Bu kişiler anlamadan fetva vermekte, zahir ve batın fitneye sebep olmaktadır. Fakat fıkıh kitapları bu kişilerin anlayış ve tutumlarından sorumlu değildir. Bu durum onların yanlış anlayışlarının ve sû-i zanlarının sonucudur” diyerek bu kişileri eleştirmektedir. Bk. Nâblusî, *Îzâhu'd-delâlât fî semâi'l-âlât*, 20-21.

⁸³ Nâblusî, *Îzâhu'd-delâlât fî semâi'l-âlât*, 35.

⁸⁴ Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü*, 109.

⁸⁵ Aktaş, *Abdülganî en-Nâblusî ve Osmanlı Dönemi Fikhî Tartışmalara Yaklaşımı*, 156-162.

içinde bulunduğumuz zamandaki fakîhlere ki dünya sevgisi ve kibirle dolu kalpleriyle ve kötü zanları ile hükmetmekte. ”⁸⁶ Eserin yazılış tarihi ve maksadı göz önünde bulundurulduğunda kanaatimizce Nâblusî'nin ikinci kategoride ele aldığı ve eleştirdiği fakîhler o dönemde “fakîhler” olarak adlandırılan Kadızâdelilerdir. Nitekim yine sema tartışmalarına cevap olarak kaleme aldığı ve Mevlevîleri savunduğu *el-Ukûdû'l-lülüyye fî tarikî's-sâdeti 'l-Mevleviyye* adlı eserinde de Nâblusî fakîhleri yani bilhassa Kadızâdelileri eleştiren ifadeler kullanmaktadır: Mesela Nâblusî Şam'da ve diğer beldelerde⁸⁷ Mevlevîler olduğunu ve bazı grupların onlara saldırdığını ifade etmektedir. Nâblusî'nin Mevlevîler'e saldırdıklarını söylediği kişiler Kadızâdelilerdir. Nitekim Nâblusî'nin ifadeleri şöyledir: “Mevlevîlerin tarikatlarına birtakım ilimleri eksik (kâsır) “fakîhler”, bazı zulüm ehli kişilerin yardımıyla saldırdılar. Fakat Allah Teâlâ inayetiyle bu kişilerin tuzaklarını kendi başlarına çevirdi. Çünkü bunlar (Kadızâdeliler) sözleriyle yönlendirdikleri umerânın eliyle fakirlere hakaret ettiler, Allah dostlarına zulmettiler, fakat Allah Teâlâ onun yolunda olanlara (evliyaullah) yardım etti.”⁸⁸

Kanaatimizce bu konu hakkında verdiği farklı fetvalar da onun süfî kimliğinden kaynaklanmaktadır. Nitekim o meselelere diğer fakîhlerden daha itidalli bir şekilde yaklaşmaktadır. Yaşadığı dönemde aktif olan Kadızâdeliler ve Sivâsîler tartışmasındaki fikhî meselelere yönelik eserlerinde de Nâblusî prensip ve ağırlıklı olarak Sivâsîlerin görüşlerini savunmakta olup Kadızâdelilerin savundukları fikirlerinin aksine görüş belirtmektedir. Onun görüşlerinin hepsi Kadızâdelilerin savunduklarının aksine olmakla beraber, tüm görüşleri de Sivâsîlerle aynı değildir. Mesela Sivâsîlere göre cemaatle nafile namaz⁸⁹ kılmak caiz iken Nâblusî'ye göre cemaatle nafile namaz kılmak tahrimen mekruhtur. Bu konuyla ilgili görüşünü ortaya koyarken Nâblusî çok ilginç bir şekilde Kadızâdelilerin düşüncelerinin arka planında önemli bir yere sahip olan ve Kadızâdelilerle

⁸⁶ Nâblusî, *İzâhu'd-delâlât fî semâi 'l-alât*, 20-21.

⁸⁷ 1143/1730 yılında Halep'ten Nâblusî'ye gelen bir mektupta ona sorulan soruda açık bir şekilde “Kadızâdeli” ifadesi geçmektedir. Mektuptan hareketle o dönemde hâlâ Kadızâdelilerin etkisinin sürdüğü ve tartışmaların devam ettiği anlaşılmaktadır. Mektubun içeriği şu şekildedir: “Şu mesele hakkında sizin görüşünüz nedir: “Bir adam Ya Rasulallah diyerek seslenir. Bir başka adam da Resûlullah öldü onun mededi (yardımı) kesildi diye cevap verir. Bu konu hakkında cevabınızla beni aydınlatmanızı istiyorum çünkü ikinci adam yüksek rütbeli bir Kadızâdeli idi.” Bk. Nâblusî, *Müraselatü'n-Nablusi vesailü't-tahkik ve resailü't-tevfik fî'l-ahdi'l-Osmânî*, 246.

⁸⁸ Nâblusî, *İzâhu'd-delâlât fî semâi 'l-alât*, 17-18; Nâblusî, *el-Ukûdû'l-lülüyye fî tarikî's-sâdeti 'l-Mevleviyye*, 9. Detaylı bilgi için bk. Aktaş, *Abdülğanî en-Nâblusî ve Osmanlı Dönemi Fikhî Tartışmalara Yaklaşımı*, 156-162.

⁸⁹ Tartışma konusu kandil gecelerinde kılınan birtakım nafile namazlardır.

paralel görüşleri bulunan Halebî'nin *Şerhu'l-Münve* adlı eserine atıf yapmıştır.⁹⁰

Bu durum da Nâblusî'nin bazı konularda Kadızâdelilerin görüşlerini eleştirmesine rağmen bunu mutaassıp bir şekilde değil de arabulucu ve tarafsız olarak yaptığına delildir. Bir başka ifade ile Nâblusî fikirlerini bir saplantı ve sorgusuz teslimiyet içinde ortaya koymamakta kendine ait bir tutarlılık ve tarafsızlık ilkesinden hareket etmektedir. Nitekim Bekri Alaaddin'in şu ifadeleri bizim görüşümüzü destekleyecek mahiyettedir: “Ancak, geleneksel olarak sûfiler tarafından temsil edilen ve fukahânın karşı alanı olan zihniyet de Nâblusî'nin tenkitlerinden kurtulamıyor. Öyle görünüyor ki o, herkese karşı tek başınadır.”⁹¹

Sonuç

Şimdiye kadar yapılan çalışmalarda her ne kadar Nâblusî'nin sufi kimliği ön plana çıkarılsa da eserleri detaylı bir şekilde incelendiğinde onun aynı zamanda önemli bir fakîh olduğu da görülmektedir. 1640-1731 yılları arasında Şam'da yaşamış bir sûfi-fakîh olan Nâblusî'nin fıkha hâkimiyetini ve fakîhliğinin gücünü fıkıh eserlerinde çok net bir şekilde görmek mümkündür. Zira Nâblusî'nin eserleri dikkatlice incelendiğinde Hanefî mezhebine son derece vâkıf olduğu görülmektedir. Usûlde sırf mukallid/mukallid-i mahz olsa da Nâblusî fûrûda mezhep içi tercihler yaparak hüküm veren bir fakîhtir. Nitekim fıkıh eserlerinde Nâblusî'nin meselelerin hükümlerini verirken bu konuda “benim tercihim budur”, şeklinde ifadeler kullandığı ve böylelikle yer yer tercihler yaptığı görülmektedir. Neredeyse bütün eserlerinde Nâblusî'nin kurduğu fıkıh-tasavvuf ilişkisi dikkat çekmektedir. Bu bağlantıyı bilhassa *Nihâyetü'l-murâd fî Şerhi Hediyyeti İbni'l-İmâd* ve *el-Hadîkatu'n-nediyye Şerhu't-Tarîkati'l-Muhammediyye* adlı eserlerinde fıkha dair mevzuları aktarmasında görmek mümkündür.

Nâblusî fıkıh eserlerinden birçoğunu özellikle döneminde tartışılan bazı konularda fikrini açıklamak veyahut da kendisine sorulan sorulara cevap vermek için yazmıştır. Bu da Nâblusî'nin dönemindeki tartışma konularına yazdığı eserlerle ulemâ arasında önemli bir konumu olduğunu göstermektedir. Avamdan ve havastan birçok kişinin kendisine soru sorduğu ve özellikle ondan fetva istediği bilinmektedir. Ayrıca bazı meselelerde bilhassa Nâblusî'nin fikrinin sorulması yaşadığı dönemdeki ilmî otoritesinin en açık delillerindendir. Nâblusî gerek yaşadığı bölgede gerekse diğer İslâm coğrafyasında ulemâ arasında tartışıl原因en fikhî meselelere aktif bir şekilde katılmıştır. Tüm bunların yanı sıra o, yazdığı eserlerle 17. yüzyılda Osmanlı'da ortaya çıkan Kadızâdeliler ve Sivâsîler tartışmasına dahil olmuştur. Bilhassa hareketin ana kaynağı ve Kadızâdelilerin el

⁹⁰ Bk. Nâblusî, *Nihâyetü'l-murâd fî Şerhi Hediyyeti İbni'l-İmâd*, 671-672.

⁹¹ Bekri Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü*, 106.

kitabı mahiyetindeki Birgivî'nin *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*'sini *el-Hadîkatü'n-nediyye Şerhu'l-Tarîkatî'l-Muhammediyye* adıyla şerh etmiştir.

Fıkıh hakkında yazdığı eserlerinde Nâblusî mezhep imamlarının ve mezheplerin görüşlerine değinmiştir. Ayrıca bununla da yetinmeyerek kendi kanaatine göre doğru görüş hangisi ise onu belirtmiştir. O, meselelere yaklaşımında fıkıh ve tasavvufu mezcederek konuları hem bir sūfî hem de bir fakîh bakışıyla değerlendirmiştir. Nâblusî böylece problemlere bütüncül bir bakış açısıyla bakıldığında varılan hükümlerin de bir o kadar farklı olacağını göstermiştir. Nitekim müzik, sema, raks ve deverân gibi çok farklı boyutu olan meselelerde ne sadece fakîh ne de sadece sūfî bakış açısıyla doğru sonuca varabilmek mümkündür.

Nâblusî'nin yaklaşımı bize isabetli hüküm vermek için sorunları birçok boyuttan inceledikten sonra sonuçlandırmak gerektiğini göstermektedir. Örneğin Nâblusî'nin müzik dinlemenin ve müzik aletlerinin hükmünü ele alışı ve konuyu açıklarken tasavvufî ve fikhî bakış açısının iki farklı uç olup birbirini nakzetmesinden mezcedilerek nasıl orta yollu bir sonuca ulaşılacağı göstermiştir. Bu değerlendirmelere dayanarak Nâblusî'yi fikhî konular hakkında açıklama yapmaktan ve çözümler sunmaktan çekinmeyen bir Osmanlı âlimi olarak kabul edebiliriz.

Netice olarak fikhî görüşlerinde ve fetvalarında Nâblusî çoğunlukla sadece Hanefî mezhebi sınırları içinde kalmıştır. Lakin mezhep içerisinde farklı görüşlerin olduğu bazı konularda tercih ettiği görüşü desteklemek için diğer mezheplerin görüşlerine de başvurmuştur. Ayrıca farklı mezheplere mensup âlimlerin eserlerini de gerekli olduğunda referans göstermiştir.

Kaynakça

Abaza, Muhammed Muti Hafız Nizar. *Ulemâu Dimeşk ve a 'yânuha fî'l-karnî's-sânî aşer el-hicrî*. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 2000.

Alaaddin. Bekri. *Bir Çağın Öncüsü Abdülganî Nablûsî Hayatı ve Fikirleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.

Alaaddin. Bakri. *Abdalganî an-Nabulusî (1143/1731) Oeuvre, Vie et Doctrine*. Paris: Doktora Tezi, Université de Paris I- Panthéon Sorbonne, 1985.

Aktaş, Ayşe. *Abdülganî en-Nâblusî ve Osmanlı Dönemi Fikhî Tartışmalara Yaklaşımı*. İstanbul: Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2022.

Aktaş, Ayşe - Kahraman, Abdullah. “Abdülganî En-Nâblusî'nin İştibâkü'l-Esinne fî'l-Cevâbi anî'l-Farzi ve's-Sünne Adlı Risalesi Bağlamında Farz ve Sünnete İki Farklı Yaklaşım”. *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 5/1 (Haziran 2021), 41-64.

Aktaş Sivlim, Ayşe. “Tütün Risalesi”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 66 (Haziran 2024). 241-244.

Bârûnî, Ömer Ali. “Risaletü'l-gaysü'l-münbecis fî hükmi'l-masbûğı bi'n-necis te'lif Abdülganî b. İsmail en-Nâblusî” 2 (2017).

Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ankara: Otto Yayınları. 2014.

Ebussuud Efendi. *Fetâvâ-yı Ebussuud Efendi*. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, 297.55.

Fergali, Ali Mabed. *Abdülganî en-Nâblusî, Hayatuhu, Arâuhu*. Aguzah: Daru'l-İman, 2005.

Gazzî, Şeyh Kemaleddin Muhammed b. Muhammed Şerif Âmirî. *el-Virdü'l-ünsî ve'l-vâridü'l-kudsî fî tercemeti'l-arîf Abdülganî en-Nâblusî*. Beyrut: Kitab Naşirûn, 2016.

Kader, Muhammed Mahmood Ahmed. *Abdülganî en-Nablusi'nin “et-Tal'atü'l-Bedriyye Şerhu'l-Kasideti'l-Mudariyye” Adlı Eseri (Edisyon Kritik)*. Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Meier, Astrid. “Words in Action ‘Abd al-Ghanî al-Nâbulusî as a Jurist”. *Early Modern Trends in Islamic Theology*. ed. Lejla Demiri. Almanya: Mohr Siebeck Tübingen, 2019.

Mergînânî, Burhâneddin. *el-Hidaye Şerhu Bidayeti'l-mübtedi*. Suriye: Darü'd-dekâik, 2019.

Nâblusî, Abdülganî. *Def'ud-darurati an hacci's-sarûrati*. Süleymaniye Kütüphanesi. Çelebi Abdullah. 385.

Nâblusî, Abdülganî. *Fethu'l-ingilak fî meseleti aleyye't-talak*. Süleymaniye Kütüphanesi. Çelebi Abdullah. 385.

Nâblusî, Abdülganî. *İşrâku'l-meâlim fî ahkami'l-mezâlim*. Süleymaniye Kütüphanesi. Çelebi Abdullah. 385.

Nâblusî, Abdülganî. *Nihâyetü'l-murâd fî Şerhi Hediiyeti İbni'l-İmâd*. thk. Abdurrezzak el-Halebî. Kıbrıs: el-Ceffân ve'l-Cebi Yayınları, 1994.

Nâblusî, Abdülganî. *Nüzhetü'l-vâcid fî hükmi's-salati ale'l-cenâiz fî'l-mesâcid*. Süleymaniye Kütüphanesi. Çelebi Abdullah. 385.

Nâblusî, Abdülganî. *Buğyetü'l-muktefî fî cevâzi'l-mesh ale'l-huffi'l-Hanefî*. Süleymaniye Kütüphanesi. Çelebi Abdullah. 385.

Nâblusî, Abdülganî. *el-Hadikatu'n-nediyye Şerhu't-Tarîkati'l-Muhammediyye*. 5 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1971.

Nâblusî, Abdülganî. *el-Ukûdü'l-lülüyye fî tarîki's-sâdeti'l-Mevleviyye*. Dimaşk: Daru Ninevâ, 2009.

Nâblusî, Abdülganî. *Gâyetü'l-vicâze fî tekrâri's-salâti ale'l-cenâze*. Süleymaniye Kütüphanesi. Çelebi Abdullah. 385.

Nâblusî, Abdülganî. *Hulâsatü't-tahkîk fî beyâni hükmi't-taklid ve't-telfîk*. İstanbul: Çalı Matbaası, t.y.

Nâblusî, Abdülganî. *İzâhu'd-delâlât fî semâi'l-alât*. Şam: Daru'l-Fikr, 1981.

Nâblusî, Abdülganî. *Keşfî's-sitr an farziyyeti'l-vitr*. Medine: Daru'l-hidaye, 1951.

Nâblusî, Abdülganî. *Müraselatü'n-Nablusi vesâilü't-tahkîk ve resâilü't-tevfîk fî'l-ahdi'l-Osmânî*. thk. Bekri Alaaddin. Şam: Daru Nineva, 2010.

Nâblusî, Abdülganî. *Ref'ul-inâd an hükmi't-tefvîd ve'l-isnâd fî evkâfi'l-ibâd*. Süleymaniye Kütüphanesi. Çelebi Abdullah. 385.

Nâblusî, Abdülganî. *Risale fî hakki devrânî's-sufiyye ve semâihim*. Süleymaniye Kütüphanesi. Nafiz Paşa. 392.

Nâblusî, Abdülganî. *Risale fî'l-fetva*. Süleymaniye Kütüphanesi. Esad Efendi. 3607.

Nâblusî, Abdülganî. *Risâletü'l-makâsıdı'l-mumahhasa fî beyâni mâi keyyi'l-hımmasa*. Süleymaniye Kütüphanesi. Çelebi Abdullah. 385.

Nâblusî, Abdülganî. *Risaletün teteallaku fî beyâni hükmi't-tes'ir*. Süleymaniye Kütüphanesi. Esad Efendi. 1762.

Nâblusî, Abdülganî. *Salâtu'l-muktedî fî cevfi'l-Kâbe bi imamin hariceha*. Süleymaniye Kütüphanesi. Esad Efendi. 3607.

Nâblusî, Abdülganî. *Tahkiku'l-kadiyye fî'l-fark beyne'r-rüşveti ve'l-hediyye*. Kahire: Mektebetü Zehra, 1991.

Nâblusî, Abdülganî. *Tahkiku'n-nuzrati fî tahkiki'n-nazirati*. Süleymaniye Kütüphanesi. Çelebi Abdullah. 385.

Nâblusî, Abdülganî. *Tahsîlü'l-ecr fî hükmi ezânî'l-fecr*. Süleymaniye Kütüphanesi. Çelebi Abdullah. 385.

Nâblusî, Abdülganî. *Tahyîru'l-ibâd fî sükne'l-bilâd*. Süleymaniye Kütüphanesi. Çelebi Abdullah. 385.

Nâblusî, Abdülganî. *Tenbîhü'l-efhâm alâ meânî umdeti'l-hükkâm*. 4 Cilt. Beyrut: Daru İbn Hazm, 2023.

Nâblusî, Abdülganî. *es-Sulh beyne'l-ihvân fî hükmi ibâhati't-duhân*. Şam: Daru Nineva, 2015.

Schlegell, Von. *Sufism in the Ottoman Arab World: Shaykh ‘Abd al-Ghanī al-Nabulūsī 1640-1731*. California: California Üniversitesi, Doktora Tezi, 1997.

Şahin, Ünal. “Tahkik ‘Nukûdü’s-surar şerhu ukûdi’ d-dürer fîmâ yüfta bihi min akvâli’l-İmâm Züfer”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 37 (2017): 149-210.

Tamari, Steve. “The ‘alim As Public Intellectual: Abd al-Ghanī al-Nabulūsī As A Scholar Activist”. *Journal of The Muhyiddin İbn Arabi Society* 48 (2010).

Toprak, Mehmet Sait. “Nisyan’a Dair Yazma Bir Risale ‘el-Keşf ve’l-Beyan Amma Yete’allaku bi’n-Nisyan”. *DEÜİFD* 26 (2017), 151-163.

Uğur, Seyit Mehmet. “Abdülganî b. İsmail en-Nâblusî’nin ‘el-Cevâbü’ş-Şerîf li’l-Hazreti’ş-Şerîfe fî Enne Mezhebe Ebî Yusuf ve Muhammed Hüve Mezhebü Ebî Hanîfe’ İsimli Risalesinin Tahkik ve Tahlili”. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 29 (2017), 601-633.

Taşköprülüzâde Ahmed Efendi'nin Müdafaa Risâlesi: Tahkîk ve Tahlîl*

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 11 Nisan 2025 Kabul Tarihi: 5 Eylül 2025

✉ İdris Polat

Dr. / Ph.D.

Diyanet İşleri Başkanlığı / Directorate of Religious Affairs

<https://ror.org/007x4cq57>

<https://orcid.org/0000-0002-2333-9862>

polatidris1@gmail.com

Öz

Bu çalışma, Taşköprülüzâde Ahmed Efendi'nin (ö. 968/1561) kadılık görevinde karşılaştığı eleştirilere cevaben kaleme aldığı ve Osmanlı hukuk düşüncesi açısından dikkate değer olan *Risâle fi'z-zebbi 'an harîmi's-şerî'a* adlı risâlesini ilmî neşir yöntemiyle gün yüzüne çıkarmayı amaçlamaktadır. Müellif hicrî 958 (m. 1551) yılında kaleme aldığı bu risâlede, yalnızca şahsî bir müdafaa sunmakla kalmayıp öfke, adalet, cesaret ve kadılık makamının sınırları üzerine aklî ve naklî delillerle kapsamlı değerlendirmeler yapmaktadır. Risâle, Osmanlı yargı sisteminin işleyişi, kadıların sorumlulukları ve ahlâkî meziyetleri gibi konularda önemli bir kaynak niteliği taşımaktadır. Çalışmada eserin tahkiki gerçekleştirilmiş, iki nüsha farklılıkları aparatla gösterilmiş ve metinde yer alan ayet, hadis ve şahıs adları kaynaklarıyla tespit edilmiştir. Daha önce ilmî literatürde tahkiki yapılmamış olan bu risâlenin gün yüzüne çıkarılması, Osmanlı yargı ahlâkı üzerine yapılan çalışmalar açısından yeni bir zemin oluşturmakta ve hukuk–ahlâk–tasavvuf ilişkisini anlamada ihmal edilmiş bir metni araştırmacıların hizmetine sunmaktadır. Bu yönüyle risale, kadılık ve adalet anlayışı üzerine yapılan araştırmalara katkı sağlayacak özgün bir metin olarak değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Taşköprülüzâde, Risâle, Kadılık, Adalet, Osmanlı Hukuku, Tahkik.

* Bu makale CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Taskopruluzade Ahmed Efendi's Treatise of Defense: Critical Edition and Analysis*

Research Article

Received: 11 April 2025 Accepted: 5 September 2025

Abstract

This study aims to introduce into scholarly literature a critical edition of a treatise authored by Tashkopruluzādah Ahmad Afandî, written in response to criticisms he faced during his tenure as a judge (qāḍî) in the Ottoman legal system. Far from being a purely personal defense, the treatise presents a structured and reasoned argument concerning the limits of judicial authority, the ethical dimensions of judgeship, and the interplay between anger, courage, and justice. By engaging with both rational and scriptural sources, the author examines the moral qualifications required of a judge, emphasizing the necessity of balancing firmness with clemency in the implementation of justice. The treatise offers valuable insights into the operation of the Ottoman judiciary, shedding light on the expectations placed upon qāḍîs and the ethical norms underpinning their rulings. This study includes a critical edition of the text based on the comparison of two manuscript copies and offers a concise analysis of its legal and ethical content. As such, the treatise is not only a historical document of personal vindication but also a unique source for understanding Ottoman legal culture and its moral underpinnings. Since no previous scholarly edition of this treatise has been undertaken, the present work fills a significant gap in the literature and provides a reliable text for further study. By highlighting the neglected connections between law, ethics, and Sufism, this edition also opens new perspectives for comparative research on the intellectual foundations of Ottoman judicial practice. By making this text available to the academic community, the study provides a foundation for further research into the judicial, ethical, and political thought of the Ottoman Empire.

Keywords: Sufism, Tashkopruluzādah, Treatise, Judgeship, Justice, Ottoman Law, Critical Edition.

* This article is published under the CC BY-NC 4.0 licence.

Summary

Tashkopruluzâdah Ahmad Afandi (d. 968/1561) stands as one of the foremost figures of the Ottoman intellectual and legal tradition, whose scholarly legacy and writings shaped not only the madrasa tradition but also the moral and juridical dimensions of the office of judgeship. His defense treatise, composed in 958/1551 and constituting the focus of our study, was written in response to the criticisms he encountered during his tenure as a judge; yet in essence, it assumes the character of a comprehensive text reflecting Ottoman legal culture, the conception of justice, and judicial ethics. In this respect, the treatise is both a personal defense document and an intellectual representation of justice and judicial practice in the Ottoman context.

Our research is devoted to the critical edition and analysis of this treatise, which contains Tashkopruluzâdah's replies to the accusations directed against him during his judgeship. Beyond its character as a personal apologia, the treatise emerges as a multifaceted source that addresses the duties and responsibilities of the judge and the moral qualities of anger and courage. The study aims to produce a scholarly edition of this text and to reassess it within the framework of Ottoman legal thought. For the Ottoman judge was regarded not merely as an executor of law but as a representative of social order and justice. The rulings of judges were shaped within the framework of shar'î principles and the community's moral sensibilities; in this process, the judge's ability to balance emotions and virtues such as anger, mercy, and courage played a vital role. In this regard, the treatise is an original and exceptional source for understanding the Ottoman perception of justice and judicial ethics.

Our study is limited to the establishment of textual integrity through the critical comparison of two manuscript copies of the treatise and the analysis of its content. The copy numbered 1873 in the Library of the Presidency of Religious Affairs has been taken as the principal manuscript, while the incomplete copy preserved in the Balıkesir Public Library has been used comparatively. Thus the reliability of the text has been enhanced. Accordingly, the aim is to introduce this treatise-hitherto not studied academically within the literature of Ottoman law and ethics-into the scholarly world and to provide a new perspective for research on the institution of judgeship. For this purpose, a critical edition has been prepared, and the treatise has been analyzed with reference to key issues such as judicial practice, the balance of anger and courage, the principle of testimony, and obedience to political authority.

Methodologically, the study is based on the classical procedures of textual criticism (tahqîq). The manuscripts were collated, and necessary adjustments in orthography and expression were made. Furthermore, in the course of content analysis, the treatise's connections with the Qur'ân, hadîth,

jurisprudential, and ethical literature have been identified; the parallels between Tashkopruluzādah's views and those of earlier Islamic thinkers such as Ibn Sīnā, al-Ghazālī, and al-Māwardī have been demonstrated. The treatise itself consists of an introduction, four sections (maqāsid), and a conclusion. The introduction discusses human temperament, the discipline of the soul, and the balance of anger and lust, as well as the moral corruption that arises when these forces fall into excess. In the first section, it is argued that the judge must control anger and display courage when necessary. The second addresses the preservation of impartiality among litigants; the third emphasizes the principle of judging in accordance with the apparent (zāhir) state of witnesses; and the fourth discusses the limits of judicial authority in relation to political power. The conclusion examines the duty of enjoining right and forbidding wrong (al-amr bi'l-ma'rūf wa'n-nahy 'ani'l-munkar), the functioning of the ḥisba institution, and the responsibilities of the muhtasib.

The findings of this study demonstrate that the treatise is not merely a personal defense but a document that illuminates the nature of the Ottoman office of judgeship, judicial ethics, and the juridical-moral framework. In responding to the criticisms leveled against him, Tashkopruluzādah in fact clarified the limits of the office of judgeship, the means by which justice is to be realized, and the ethical responsibilities of the judge. His conception of justice, developed around concepts such as anger, courage, forbearance, and compassion, goes beyond expressing an individual stance to reflect the deeper structures of Ottoman legal thought. The first scholarly introduction of this treatise fills an important gap in studies on the institution of Ottoman judgeship and the conception of justice, while also offering a better understanding of Tashkopruluzādah's personality and intellectual world. In this way, the work reveals not only the normative dimension of Ottoman legal culture but also its moral foundations, thereby laying the groundwork for future academic studies.

Giriş

Osmanlı hukuk sistemi, İslâm hukukunun temel prensiplerine dayanan ve kadılar eliyle yürütülen bir adalet mekanizmasına sahiptir. Kadılar yalnızca hukukî normları uygulamakla kalmayıp aynı zamanda toplumsal düzenin korunmasına da hizmet eden önemli bir otorite konumundadır. Bu bağlamda, kadılık müessesesi üzerine yazılmış eserler, yalnızca hukukî açıdan değil, Osmanlı toplumunun adalet telakkisini anlamak açısından da önemli bir kaynak niteliği taşımaktadır. Kadılık kurumu, dönemin sosyal, siyasal ve hukukî dinamikleri içinde değerlendirilmiş, kadıların kararlarını etkileyen faktörler, yetki sınırları ve hukukî sorumlulukları üzerine pek çok tartışma yapılmıştır. Bu bağlamda, kadıların adalet anlayışları, verdikleri hükümler ve yöneticilerle olan ilişkileri, Osmanlı hukuk düşüncesinde önemli bir mesele olarak ele alınmıştır.¹

Bu bağlamda, Taşköprülüzâde Ahmed b. Mustafa'nın tahkikini yaptığımız bu *Risâle*'si, bir Osmanlı kadısının kendisine yöneltilen eleştirilere karşı geliştirdiği savunma ve hukukî argümanları içeren önemli bir risâle olarak öne çıkmaktadır.² Ancak eser, yalnızca bir şahsî müdafaa metni olmanın ötesinde, Osmanlı yargı sistemine, kadılık müessesesine ve adalet anlayışına dair ilmî ve ahlakî değerlendirmeler içermektedir. Müellif, kadılık görevinde kendisine yöneltilen eleştirilere karşı, öfke, cesaret ve yumuşak huyluluk kavramları çerçevesinde bir adalet anlayışı geliştirmiştir.

Bu çalışmada, Taşköprülüzâde'nin isim vermeden kaleme aldığı *Risâle*'sinin tahkiki yapılarak akademik literatüre kazandırılması amaçlanmaktadır. Tahkik sürecinde, araştırmalarımız neticesinde ulaşabildiğimiz iki nüsha karşılaştırılmış, metin üzerindeki olası hatalar tespit edilerek orijinal şekliyle düzenlenmiştir. Eserin Osmanlı hukuk geleneği içerisindeki yeri

¹ Halil İnalcık, *Osmanlı'da Devlet, Hukuk ve Adalet* (İstanbul: Eren Yay., 2000), 40-44; Yaşar Şahin Anıl, *Osmanlı'da Kadılık* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1993), 4349-; İlber Ortaylı, *Osmanlı Devleti'nde Kadı* (Ankara: Turhan Kitabevi, 1994), 11-14.

² Araştırmalarımız neticesinde risâlenin iki nüshasına ulaşabildik. İsmâüddin Ebü'l-Hayr Ahmed b. Mustafa b. Halil er-Rûmî Taşköprülüzâde, *Risâle fi'z-zebbi 'an harîmi's-şerî'a* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, Yazma Eserler Koleksiyonu, 0001873); Taşköprülüzâde, *Risâle fi'l-gadab* (Balıkesir: Mutasarrıf Ömer Ali Bey Kütüphanesi, 536/15).

belirginleştirilerek, kadılık müessesesi ve hukukî etik açısından sunduğu katkılar değerlendirilmiştir. Bu yönüyle çalışma, *Risâle*'nin Osmanlı hukuk tarihi ve İslâm hukuk düşüncesi açısından bir referans kaynağı oluşturmamasını hedeflemektedir.

Bugüne kadar üzerinde herhangi bir akademik çalışma yapılmamış olan bu risâle, Osmanlı hukuk geleneğinin anlaşılmasına yönelik önemli bir boşluğu doldurmaktadır. Günümüze kadar fark edilmeyen risâlenin ilk defa tahkik edilerek araştırmacıların hizmetine sunulması, Osmanlı dönemi hukuk anlayışını ve kadılık müessesesini anlamada yeni imkânlar sunacaktır.³ Bununla birlikte müellifin hukuk anlayışına ve kadılık makamına dair ayrıntılı bir değerlendirme yapmak makalenin sınırlarını zorlayacağı için çalışma, eserin temel çerçevesini ortaya koymakla sınırlandırılmıştır. Bu yönüyle, tahkik edilen metnin ilerleyen akademik çalışmalara zemin oluşturması hedeflenmektedir.

Ayrıca, bu *Risâle* yalnızca müellifin şahsî savunması olmanın ötesinde, Osmanlı yargı sisteminin işleyişine, kadıların hukukî yetki ve sorumluluklarına, dönemin adalet anlayışına dair önemli ipuçları sunmaktadır. Bu bağlamda, çalışmanın en önemli katkılarından biri, Taşköprülüzâde'nin hukukî savunmasını gün yüzüne çıkarmak ve ilerleyen akademik incelemeler için sağlam bir zemin oluşturmaktır.

1. Taşköprülüzâde'nin Hayatı, Eğitimi

Taşköprülüzâde ailesine dair bilgiler, büyük ölçüde müellifin kendi kaleminden çıkan eş-*Şekâ'iku'n-nu'mâniyye* adlı eserinde aktardıkları üzerinden şekillenmektedir.⁴ Aile, Cengiz istilaları döneminde İran'dan Anadolu'ya göç ederek Kastamonu civarına yerleşmiş ve Osmanlı ilmiye geleneğinde önemli bir yer edinmiştir. İlk ilmî faaliyetleri yürüten aile fertleri arasında Mahmûd (ö. ?), Ahmed (ö. ?) ve Hacı Safâ b. Ahmed (ö. 879/1474-75) yer alsa da ilimde yüksek mertebeye ilk ulaşan Mevlânâ Hayreddîn Halîl b. Kâsım (ö. 902/1496-97) olmuştur.⁵ Fatih Sultan Mehmed döneminde Sahn-ı Semân medreselerinde müderrislik yapan Hayred-

³ Taşköprülüzâde üzerine yapılan çalışmalarda eser hakkında herhangi bir bilgi verilmemektedir. Bk: Müstakim Arıcı - Mehmet Arıkan (ed.), *Taşradan Merkeze Bir Osmanlı Ulema Ailesi: Taşköprülüzâdeler ve İsmüddin Ahmed Efendi* (İstanbul: İLEM Yayınları, 2021); Hüseyin Adem Tülüce, *Taşköprülüzâde'nin Varlık ve Bilgi Anlayışı* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021); Ahmet Süruri, *Taşköprülüzâde'nin El-Meâlim'i ve Kelâmî Görüşleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011); Yusuf Şevki Yavuz, "Taşköprizâde Ahmed Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/151-152.

⁴ İsmüddin Ebü'l-Hayr Ahmed Efendi Taşköprülüzâde, *Eş-Şakâ'iku'n-nu'mâniyye fi ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, ed. Derya Örs, çev. Muhammet Hekimoğlu (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019).

⁵ Taşköprülüzâde, *Şekâik*, 206.

din Efendi'nin ilmî mirasını oğlu Mustafa b. Halîl (ö. 935/1529), Yavuz Sultan Selim devrinde sürdürmüş; müderrislik ve kadılık görevlerinde bulunmuştur. Bu köklü ilmî silsile, Taşköprülüzâde Ahmed Efendi ile zirveye ulaşmış ve nesiller boyu kesintisiz şekilde devam etmiştir.⁶ Ahmed Efendi, bu ilmî mirası yalnızca devam ettirmekle kalmamış, aynı zamanda eş-Şekâ'îku'n-nu'mâniyye'de ayrıntılı bir şekilde belgelemiştir.

Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, 14 Rebülevvel 901 / 2 Aralık 1495 gecesi Bursa'da doğmuştur.⁷ Ailenin lakabı, Kastamonu'nun Taşköprü kazasından kaynaklanmakta olup kaynaklarında "Taşköprülüzâde", "Taşköprülüzâde" ve "Taşköprizâde" gibi farklı şekillerde kaydedilmiştir.⁸ Modern araştırmalar ve akademik yaygın kullanım için "Taşköprülüzâde" biçimi uygun görülmüştür.⁹ 7 Cemâziyelâhir 968 / 16 Şubat 1561 tarihinde vefat eden Ahmed Efendi, İstanbul'da Seyyid Velâyet Türbesi'nin haziresine defnedilmiştir.¹⁰

Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, ilk eğitimini Ankara'da müderrislik ve müftülük yapan babası Muslihuddîn Mustafâ Efendi'den almış, babası kendisine "Ebu'l-Hayr" künyesini vermiştir. Sarf ve nahiv eğitimine Yetim Alaeddîn Efendi'den (ö. 920/1514) başlamış, kısa bir süre amcası Kivâmüddîn Kâsım Efendi'den (ö. 919/1513) ders almıştır. Amcasının vefatının ardından babasıyla Amasya'ya taşınarak mantık, kelâm ve felsefe alanlarında yoğun bir eğitim görmüş; ardından farklı hocalardan hadis, tefsir, fıkıh, astronomi ve cedel gibi ilimlerde dersler alarak icazetini tamamlamıştır.¹¹ Ahmed Efendi'nin hocaları arasında dayısı Abdurrahmân Abdî Çelebi (ö. 954/1547), Fenarîzâde Muhyiddin Çelebi (ö. 954/1548), Mîrim Çelebi (ö. 954/1547), Fenarîzâde Muhyiddin Çelebi (ö. 954/1547), Muhyiddin Seydî Muhammed el-Kocevî (ö. 931/1525), Mîrim Çelebi (ö. 931/1525) ve Muhammed et-Tûnîsî el-Magûşî (ö. 947/1540) gibi dönemin önde gelen âlimleri yer alır.¹² Bu hocalarından aldığı eğitimle hem naklî hem de aklî ilimlerde derinleşmiş, eserlerinde bu çok yönlü birikimini yansıtmıştır.

⁶ Arıcı - Arıkan, *Taşradan Merkeze Bir Osmanlı Ulema Ailesi: Taşköprülüzâdeler ve İsamüddin Ahmed Efendi*, 11-13; Mehmet İpşirli, *Osmanlı İlimiye'si*, ed. Ahmet Yaşar (İstanbul: Kronik Yayınları, 2021), 40/41-42.

⁷ Yusuf Şevki Yavuz, "Taşköprizâde Ahmed Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/151-152.

⁸ Celil Güngör (ed.), *Taşköprü'den İstanbul'a: Osmanlı Bilim Tarihinde Taşköprülüzâdeler* (Kastamonu-Taşköprü: Taşköprü Belediyesi Yayınları, 2006).

⁹ Arıcı - Arıkan, *Taşradan Merkeze Bir Osmanlı Ulema Ailesi: Taşköprülüzâdeler ve İsamüddin Ahmed Efendi*, 9-11.

¹⁰ Yavuz, "Taşköprizâde Ahmed Efendi", 2011.

¹¹ Taşköprülüzâde, *Şekâik*, 851-852; Mehdi Çiftçi, *Taşköprülüzâde Ahmed Efendi* (İstanbul: İlke Yayıncılık, 2016), 37.

¹² Taşköprülüzâde, *Şekâik*, 854.

1.1. Taşköprülüzâde'nin Görevleri ve Eserleri

Ahmed Efendi, 929/1523 yılında mülazemete yazılmış,¹³ 931 Receb ayının sonlarında (Mayıs 1525) ilk görev yeri olan Dimetoka'daki Oruç Paşa Medresesi'ne günlük 25 akçe yevmiye ile atanarak tedris hayatına başlamıştır.¹⁴ Ardından sırasıyla 1530'da İstanbul Hacı Hüseyinzâde Medresesi, 1531'de Üsküp İshakiye Medresesi, 9 Nisan 1536'da İstanbul Kalendarhâne Medresesi, 27 Eylül 1537'de İstanbul Mustafâ Paşa Medresesi,¹⁵ 25 Mart 1539'da Edirne Çift Medreseler'de, 8 Ağustos 1539'da Sahn-ı Semân Medresesi ve 26 Kasım 1544'te Edirne Sultan Bayezid Medresesi'nde müderrislik yaparak Osmanlı ilmiyesinin en prestijli kurumlarında görev almıştır.¹⁶

Ahmed Efendi, kadılık görevine kişisel olarak istekli olmamakla birlikte, çevresindeki önemli şahsiyetlerin ısrarı ve manevi yönlendirmeleri sonucunda bu görevi kabul etmiştir. Özellikle Şeyhzâde Muhyiddîn Mehmed Efendi'nin tavsiyesi, onun karar vermesinde belirleyici bir rol oynamıştır.¹⁷ Kadılığı, yalnızca idari bir görev olarak değil, aynı zamanda adaletin tesisi ve toplumun ıslahı açısından bir sorumluluk olarak görmesi gerektiği fikri, ona bu görevi kabul etme noktasında bir içsel meşruiyet kazandırmıştır.¹⁸

Müderrislik kariyerinde yükselmeye devam eden Taşköprülüzâde, Bursa kadılığına atanarak iki yıl boyunca bu görevde bulunmuş, ardından 53 yaşında tekrar Sahn-ı Seman Medresesi'ndeki görevine dönmüştür. 17 Şevval 958 / 18 Ekim 1551'de İstanbul kadılığına tayin edilmiş, ancak üç yıl sonra, 60 yaşına geldiğinde gözlerindeki rahatsızlık sebebiyle görme yetisini kaybetmiş ve bu nedenle görevinden ayrılmak zorunda kalmıştır.¹⁹ Yaşının ilerlemesi ve görme yetisini kaybetmesine rağmen ilmî çalışmalarını sürdürmüş, bu süreçte Osmanlı ulema biyografileri açısından büyük bir öneme sahip olan *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye* adlı eserini tamamlamıştır.²⁰

¹³ XV. yüzyılın sonlarından itibaren Osmanlı medrese sisteminde uygulanan *mülâzemet*, öğrencinin eğitim sürecini tamamladığını gösteren resmî bir onay niteliği taşı-maktaydı. Bu süreçten geçen kişiler, yalnızca ilmî yetkinliklerini belgelemekle kalmayıp aynı zamanda devlet bürokrasisinde ve medrese teşkilatında görev alma hakkı elde ediyorlardı (Arıcı - Arıkan, *Taşradan Merkeze Bir Osmanlı Ulema Ailesi: Taşköprülüzâdeler ve İsmüddin Ahmed Efendi*, 178).

¹⁴ Taşköprülüzâde, *Şekâik*, 856.

¹⁵ Uşşâkizâde İbrâhîm Hasib Efendi, *Zeyl-i Şakâ'ik: Uşşâkizâde'nin Şakâ'ik Zeyli*, ed. Derya Örs, çev. Ramazan Ekinci (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkan-lığı, 2021), 53.

¹⁶ Taşköprülüzâde, *Şekâik*, 857-858.

¹⁷ Taşköprülüzâde, *Şekâik*, 647-649.

¹⁸ Arıcı - Arıkan, *Taşradan Merkeze Bir Osmanlı Ulema Ailesi: Taşköprülüzâdeler ve İsmüddin Ahmed Efendi*, 179.

¹⁹ Taşköprülüzâde, *Şekâik*, 860-861.

²⁰ Fatih İbiş, *İlim Yolunda Taşköprülüzâde* (İstanbul: Erdem Yayınları, 2018), 36-37.

Taşköprülüzâde, Osmanlı düşünce geleneğinin önemli isimlerinden biri olup, kelâm, mantık, felsefe, ahlâk, tasavvuf ve ilimler tasnifi gibi birçok alanda kıymetli eserler kaleme almıştır. Onun çalışmaları, önceki İslâm düşüncesinin ilmî mirasını sistematik hale getiren bir karakter taşımakta olup, eserleri Osmanlı düşüncesini anlamak açısından temel kaynaklar arasında değerlendirilmektedir.²¹

Özellikle *Mevzûâtü'l-ulûm* ve *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye* adlı eserleriyle tanınan Taşköprülüzâde, farklı disiplinlerde kaleme aldığı eserleriyle Osmanlı ilim dünyasında büyük bir etki bırakmıştır. 2014 yılında Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, onun ahlâk alanındaki eseri *Şerhu'l-ahlâki'l-adûdiyye*'yi Türkçeye kazandırmış, 2019 yılında ise *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye* yeni bir baskıyla yayımlanmıştır. Son yıllarda birçok eseri tahkik ve tercüme edilerek ilim dünyasına kazandırılmış, *Risâletü's-şuhûdi'l-aynî*, *Tebyînu'd-dekâik fî ta'yîni'l-hakâik*, *Kavâidu'l-hamliyyât* gibi risâleleri neşredilmiş, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf li'l-Cürcânî* adlı eseri 2016 yılında yayımlanmıştır. Bunun yanı sıra, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye*, Osmanlı ulemasını tanıtan ilk biyografik çalışmalardan biri olup, Osmanlı ilmiye teşkilatını ve dönemin âlimlerini sistematik bir şekilde ele almaktadır. Bu eser, Taşköprülüzâde'nin ilmî otoritesini pekiştirmiş ve Osmanlı tarih yazıcılığında önemli bir yer edinmiştir.²²

Miftâhu's-sa'ade ve *Misbâhu's-siyâde fî Mevzûâtü'l-ulûm*, İslâm bilim geleneğinde ilimler tasnifi alanında yazılmış en kapsamlı eserlerden biri olarak kabul edilir. Bu eser, yaklaşık 150 ilmi tasnif ederek, ilimlerin birbirleriyle ilişkilerini ayrıntılı bir şekilde ele almıştır. Bu yönüyle, Osmanlı medrese sistemindeki ilim anlayışını şekillendiren temel kaynaklardan biri olmuştur.²³ Mantık ve felsefe alanında yazdığı *Risâletü's-şuhûdi'l-aynî fî mebâhisi'l-vücûdi'z-zihni* ve *Tebyînu'd-dekâik fî ta'yîni'l-hakâik*, varlık anlayışı ve zihinsel kavramlar üzerine yaptığı analizleri içermektedir. Kelâm alanındaki *el-Me'âlim fî ilmi'l-kelâm* ve *Hâşiyetu alâ Hâşiyeti's-Seyyidi's-Şerîf alâ Şerhi'l-Tecrîd*, Osmanlı medrese sisteminde okutulan temel eserler arasında yer almıştır. Ahlâk ve siyaset alanındaki eserleri arasında *Şerhu'l-ahlâki'l-adûdiyye* ve *Risâle fî beyâni esrârî'l-hilâfeti'l-insâniyye* öne çıkmaktadır. Bu eserler, Osmanlı düşüncesinde ahlâkî ve siyasî yapının nasıl şekillendiğine dair önemli fikirler içermektedir. Tıp alanındaki *Risâletü's-şifâ li edvâ'i'l-vebâ*, dönemin salgın hastalıklarına karşı alınması gereken önlemleri ele alarak, Osmanlı tıp geleneğine katkı sunmuştur.²⁴

²¹ Yavuz, "Taşköprizâde Ahmed Efendi", 40/151-152.

²² Tülüce, *Taşköprülüzâde'nin Varlık ve Bilgi Anlayışı*, 25.

²³ Süruri, *Taşköprülüzâde'nin El-Meâlim'i ve Kelâmî Görüşleri*, Önsöz.

²⁴ Mehmet Arıkan v.dğr., "Taşköprülüzâde Ahmed Efendi", *İslâm Düşünce Atlası*, ed. İbrahim Halil Üçer (İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2022), 3/928-930.

Sonuç olarak, Taşköprülüzâde'nin eserleri Osmanlı ilim geleneğinin temel yapı taşlarından biri olup, farklı disiplinlerde derinlemesine çalışmalar yapmış çok yönlü bir âlimin düşünsel mirasını yansıtmaktadır. Eserlerinin çokluğu göz önüne alındığında, detaylı bir inceleme için Tülûce'nin doktora çalışmasına başvurulabilir.²⁵

2. Risâlenin Adı ve Taşköprülüzâde'ye Aidiyeti

Risâleye ait yaptığımız incelemeler neticesinde biri eksik olmak üzere iki nüsha tespit ettik. Bunlardan tam olan nüsha, Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, Yazmalar Koleksiyonu, 1873 demirbaş numarasıyla kayıtlı mecmua içerisinde yer almakta olup eserin başlığı, bu nüshada “رسالة في الذب عن حريم الشريعة” (*Risâle fi 'z-zebbi 'an ħarîmi 'ş-şerî'a*) şeklinde kaydedilmiştir. Eksik olan diğer nüsha ise Balıkesir İl Halk Kütüphanesi, Mutasarrıf Ömer Ali Bey Bölümü, 536/15 numaralı mecmuada, 181b-188b varakları arasında yer almakta ve burada risâleye “رسالة في الغضب” (*Risâle fi 'l-gadab*) adı verilmiştir.

Her iki nüsha da mecmua içinde yer almaktadır; fakat Diyanet nüshasında risâlelerin kataloglama sırasında birbirinden ayrılarak müstakil eserler şeklinde kaydedildiği anlaşılmaktadır. Balıkesir nüshasında mecmuanın ilk sayfasında, mecmua içinde yer alan risâlelerin adları yazılmıştır. Diyanet nüshası mecmuanın ilk nüshası olduğundan ilk sayfada mecmuadaki eserlerin isimleri yazılıdır. Ne var ki Taşköprülüzâde'ye ait risâlenin adının yazıldığı yer oldukça silik olduğundan, bu kısımda yer alan başlık tam olarak okunamamaktadır. Net olarak sadece “*Taşköprü*” ismi seçilebilmektedir, öncesindeki ibareler ise okunamayacak derecede siliktir. Yaptığımız okumalar sonucunda bu kısmın “*Edebü 'l-kâdî*” ya da “*Emru 'l-kâdî*” şeklinde olabileceği ihtimali üzerinde durulmuştur. Ancak yazının okunamaması sebebiyle katalog yazarlarının, müellifin eserden bahsettiği giriş bölümünde “Bu risâlede, meselenin gerektirdiği delilleri ortaya koyarak maksadın açıklığa kavuşmasını sağlayacak, aklî deliller ve naklî şahitliklerle hakikati beyan edeceğim. Ben bunu, yalnızca şeriatın yüce hükümlerini kalem ve dil ile müdafaa etmek için yaptım; öyle ki, sözlü beyan, gözle görülen bir hakikat derecesine ulaşsın.”²⁶ ifadeleriyle eserin sebab-i telifini belirtirken kullandığı “الذب عن حريم الشريعة” ibaresine dayanarak risâleye bu başlığı tercih ettikleri anlaşılmaktadır.

Her iki nüshada da risâlenin metni içinde, müellif tarafından risâleye isim olarak açıkça verilmiş bir başlığa rastlanmamıştır. Bu durum, katalog yazarlarının, eserin içeriğinden hareketle isimlendirme yoluna gittiklerini göstermektedir. Nitekim Balıkesir nüshasında risâlenin ilk bölümlerinde “gadab” (öfke) kavramı ayrıntılı bir şekilde ele alındığı ve özellikle ka-

²⁵ Tülûce, *Taşköprülüzâde'nin Varlık ve Bilgi Anlayışı*, 25-34.

²⁶ Taşköprülüzâde, *Risâle fi 'z-zebb*, 1a.

dının öfkeli bir halde hüküm vermemesi gerektiği vurgulandığı için, bu nüshada *Risâle fi'l-gadab* adı uygun görülmüştür. Diyanet nüshasında ise risâle, bir mecmuanın ilk risâlesi olup, burada kadının hüküm verirken uyması gereken temel esasların uzun uzadıya işlendiği dikkate alınarak “Edebü'l-kâdî/Emru'l-kâdî” başlığı tercih edilmiştir. Mevcut veriler ışığında, Taşköprülüzâde'nin risâleye özel bir başlık koymadığı anlaşılmaktadır. Bunun yerine, bu çalışmayı kendisine yöneltilen eleştirilere bir cevap niteliğinde kaleme aldığını ifade etmiştir.²⁷

Ayrıca dikkate değer bir konu ise risâlenin önsözünün, müellifin *el-Lüccetü'z-zâhire* adlı eserinin giriş kısmıyla küçük değişiklikler haricinde birbir örtüşmesidir.²⁸ Oysaki bu eserin devamında ele alınan konular önsözle uyuşmamaktadır. Ön sözde, müellife yöneltilen ithamlar ve verdiği hükümlerle ilgili eleştirilere, sözlü cevaplarının yetersiz kalması nedeniyle yazılı olarak karşılık verme niyeti ifade edilirken;²⁹ risâlenin devamında bu savunma temasına yer verilmemekte, bunun yerine iman, ibadet, ahlâk, riyâzet ve içsel arınma gibi konularda ahlâkî öğütler ile bireysel erdemlere dair genel içerik sunulmaktadır. Bu durum, Arıcı'nın da dikkatini çekmiş; nitekim o, “Müellifin dibacedeki ifadelerine bakılırsa *el-Lüccetü'z-zâhire*'nin bir manifesto olarak görülebilmesi mümkündür. Bu manifesto merkezinde Sünnî kelamı ve Hanefî fihhının yer aldığı, felsefî ahlak ve tasavvuf adabı anlatısıyla taçlanmış bir içeriğe sahiptir. Ne var ki eserin tamamlanmamış olması müellifin meramının ne olduğunu tam olarak keşfetmeye olanak tanımamaktadır.”³⁰ değerlendirmesinde bulunmuştur.

Bu noktada dikkat çekilmesi gereken husus, Arıcı'nın eksik olarak değerlendirdiği bu giriş metninin aslında üzerinde çalıştığımız risâleye ait olmasıdır. Zira Taşköprülüzâde'nin kendisine yöneltilen ithamlara dair kaleme aldığı bu manifesto niteliğindeki giriş, hem *Lüccetü'z-zâhire*'de hem de risâlede yer almakta; ancak söz konusu ithamlar ve müellifin cevapları yalnızca risâlede detaylandırılmaktadır. Önsözde öfke ve şecaat kavramlarına dair ayrıntılı açıklamalar bulunmakta; öfkenin nefsânî bir zaaf, şecaatin ise emir âlemine ait bir meziyet olduğu ifade edilmektedir. Bu önsözün ardından gelen esas bölümde ise Taşköprülüzâde, kendisine yöneltilen ithamları

²⁷ Taşköprülüzâde, *Risâle fi'z-zebb*, 2a.

²⁸ *el-Lüccetü'z-zâhire fi sa'âdeti'd-dünyâ ve'l-âhire*, Taşköprülüzâde Ahmed Efendi'nin ahlâk ve nasihat türünde kaleme aldığı eserlerinden biridir. Eserde dünya ve âhiret mutluluğuna ulaşmanın yolları, İslâm ahlâkı, toplumsal düzen ve bireysel erdemler çerçevesinde ele alınır. Müellif hem felsefî hem de dinî kaynaklardan yararlanarak pratik ahlâk ilkelerini okuyucuya sunar. Arıcı - Arıkan, *Taşradan Merkeze Bir Osmanlı Ulema Ailesi: Taşköprülüzâdeler ve İsamüddin Ahmed Efendi*, 191-195.

²⁹ Arıcı - Arıkan, *Taşradan Merkeze Bir Osmanlı Ulema Ailesi: Taşköprülüzâdeler ve İsamüddin Ahmed Efendi*, 201-202.

³⁰ Arıcı - Arıkan, *Taşradan Merkeze Bir Osmanlı Ulema Ailesi: Taşköprülüzâdeler ve İsamüddin Ahmed Efendi*, 193.

dört başlık altında toplayarak her birine ayrıntılı cevaplar vermektedir. Bu yönüyle, *Lüccetü'z-zâhire*'nin giriş metni, aslında bu risâlenin önsözüdür. Kanaatimizce tahkîkini yapmakta olduğumuz bu risâlenin giriş kısmı ya müellifin kendi tercihiyle *Lüccetü'z-zâhire*'ye eklenmiş ya da müstensihler tarafından sehven o eserin girişine dâhil edilmiştir.

Eserin Taşköprülüzâde'ye aidiyetine dair herhangi bir şüphe bulunmamaktadır. Her iki nüshada da risâlenin müellifi bizzat kendisini açıkça tanıtmaktadır. Nitekim giriş kısmında müellif şöyle demektedir: “Zayıf kul, Rabbinin lütuf ve merhametini uman, Ahmed b. Mustafa b. Halîl der ki: Ben, ömrüm elli yedi yıla ulaştığında, hayat yıldızımın batmaya yaklaştığını, bedenimde çözülme ve zayıflık alametlerinin belirginleştiğini gördüm...”³¹ Bu ifadeler, risâlenin hem müellifine aidiyetini teyit etmekte hem de yazıldığı dönemin müellifin hayatında nasıl bir safhaya tekabül ettiğini göstermektedir. Ayrıca *Lüccetü'z-zâhire* adlı eserinde de benzer ifadeler yer almakta ve burada da aynı giriş metni kullanılarak bu risâlenin ona ait olduğu kuvvetli biçimde doğrulanmaktadır.

2.1. Risâlenin Telif Tarihi ve Sebebi

Müellifin risâleyi elli yedi yaşında ve İstanbul kadılığı görevinden sonra kaleme aldığını belirtmesi, eserin telif tarihinin hicrî 958 (m. 1551) olduğunu açıkça göstermektedir.³² Taşköprülüzâde, İstanbul kadılığı görevine başlarken Hanefî mezhebinin temel esaslarına bağlı kalacağına ve yalnızca şer'î deliller doğrultusunda hükmedeceğine dair Allah'a söz verdiğini belirtmiş, bu kararlılığı neticesinde görev sürecinde karşılaştığı yoğun tenkit ve ithamların söz konusu risâleyi kaleme almasına gerekçe olduğunu şu ifadelerle dile getirmiştir:

“Ancak, şehir halkı nezdinde bu davranışım övülmedi. Beni kınama ve eleştiri oklarına hedef kıldılar, adaleti tesis etmek üzere yaptığım işleri inkâr ettiler, göklerin çatlayacağı, dağların sallanacağı derecede ağır ithamlarda bulundular. Çünkü onlar, gözleriyle görüp kulaklarıyla işittiklerinin aksine, babaları ve dedelerinin geleneğini taklit etmenin etkisi altındaydılar. Kendime yöneltilen bu ithamları defalarca sözlü olarak reddetmeye çalıştım. Ancak cevaplarımı yetersiz bularak, bunları benim uydurduğum hurafeler ve ortaya attığım dayanaksız iddialar olarak değerlendirdiler. Bunların akla uygun olmadığını ve nakilden de destek bulmadığını zannettiler. İşte hakkın savunma gayreti beni harekete geçirdi ve içinde bulunduğum durumu aydınlatacak, hedefimi açıkça ortaya koyacak, akli deliller ve nakli şahitler içeren bir risâle yazmaya karar verdim.”³³

Taşköprülüzâde, risâlesinde kendisine yöneltilen eleştirileri sistematik

³¹ Taşköprülüzâde, *Risâle fi'z-zebb*, 1b.

³² Taşköprülüzâde, *Risâle fi'z-zebb*, 1a.

³³ Taşköprülüzâde, *Risâle fi'z-zebb*, 1b.

biçimde ele almakta ve bunları dört ana başlık altında tartışmaktadır. Birinci maksatta, hüküm verirken hilmi (yumuşak huyluluğu) öfkeye, merhame-ti sertliğe tercih ettiği yönündeki ithamı reddeder.³⁴ İkinci maksatta, hasımlar arasında gereğinden fazla yumuşak davrandığı iddiasına karşı çıkar.³⁵ Üçüncü maksatta, şahitler hakkında yalnızca zâhirî adalette yetinmekle suçlanmasına cevap verir.³⁶ Dördüncü ve son maksatta ise, siyaseten hüküm uygulamadığına dair eleştirileri çürütmeye çalışır.³⁷ Böylece müellif, hem şahsına yöneltilen ithamları tek tek cevaplandırmakta hem de kadılık görevinde izlenmesi gereken adalet, tarafsızlık ve hukukî ölçülere dair kendi yaklaşımını ortaya koymaktadır.

Risâlenin yazılma gerekçesi, kaynaklardaki bilgilerle birlikte değerlendirildiğinde, eleştirilerin kökeninin yalnızca İstanbul kadılığı dönemine değil, büyük ihtimalle Bursa kadılığı yıllarına kadar uzandığını düşündürmektedir. Nitekim Bursa'daki görevinde askerlerle yaşanan bir gerginlik sonucunda Taşköprülüzâde'nin görevden alındığı anlaşılmaktadır. Bu hadise hakkında ne müellifin kendisi ne de dönemi ele alan kaynaklar ayrıntılı bilgi vermektedir. Bununla birlikte, Taşköprülüzâde'nin oğlundan nakledildiğine göre, olay Taşköprülüzâde'nin bir tür uyuşturucu etkisi bulunan “berş” adlı ilacın kullanımı sonrasında Sultan'ın askerlerinden birine vurması ve askerlerin de onu öldürme kastıyla ayaklanması neticesinde gerçekleşmiştir.³⁸ Müellifin risâlesinde kendisine yöneltilen “hüküm verirken korkak davrandığı” şeklindeki eleştirilerin, bu askerî olay sırasında takındığı tavra yönelik olduğu düşünülebilir. Ayrıca, risâlenin hatime bölümünde “emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker” konusunu ele alarak bu vazifenin Sultan'a karşı kim tarafından ve nasıl icra edilmesi gerektiğine dair açıklamalarda bulunması, onu görevden azleden sultana yönelik do-laylı bir mesaj olarak da yorumlanabilir.

İstanbul kadılığı yıllarında ise değirmen davası gibi bazı tartışmalı meseleler gündeme gelmişse de görevden ayrılışının sebebinin herhangi bir anlaşmazlık değil, göz rahatsızlığı olduğu anlaşılmaktadır.³⁹ Dolayısıyla risâledeki savunma üslubu, İstanbul'daki bazı eleştirilere de cevap verir

³⁴ Taşköprülüzâde, *Risâle fi'z-zebb*, 4b.

³⁵ Taşköprülüzâde, *Risâle fi'z-zebb*, 5b.

³⁶ Taşköprülüzâde, *Risâle fi'z-zebb*, 6a.

³⁷ Taşköprülüzâde, *Risâle fi'z-zebb*, 7a.

³⁸ Ebü'z-Ziya Bedreddin Hasan el-Bûrînî, *Terâcimü'l-a'yan min ebnâi'z-zaman*, thk. Selâhaddin el-Müneccid (Dimaşk: Matbuatü'l-Mecmai'l-İlmiyyi'l-Arabi, 1959), 1/74. Nitekim Bûrînî'ye göre, Ahmed Efendi Bursa kadılığı sırasında berş kullanımı nedeniyle yaşadığı sıkıntılar sonrası bir daha kullanmamaya yemin etmiş; aniden bırakması sonucu gözlerine inen “ıslaklık” sebebiyle görme yetisini kaybetmiştir. (a.g.e. 74.)

³⁹ Arıcı - Arıkan, *Taşradan Merkeze Bir Osmanlı Ulema Ailesi: Taşköprülüzâdeler ve İsamüddin Ahmed Efendi*, 36.

nitelikte olsa da eserin telifinde belirleyici etkenin Bursa kadılığı sırasında yaşanan askerî kriz ve bunun ardından gelen itibar zedelenmesi olabileceği değerlendirilmektedir. Bu yönüyle eser, hem iki dönemin eleştirilerine karşı bir savunma metni hem de müellifin adalet, tarafsızlık ve hukuk anlayışının yazılı bir ifadesi olarak görülebilir.

2.2. Risâlenin Kaynakları

Taşköprülüzâde, risâlesini kaleme alırken başta Kur'ân-ı Kerîm ve hadis-i şerifler olmak üzere, klasik İslâmî ilimlerin farklı disiplinlerinden geniş bir kaynak yelpazesine başvurmuştur. Hadis rivayetlerinde özellikle Buhârî (ö. 256/870) (*el-Câmi'u's-sahîh*), Müslim (ö. 261/875) (*el-Câmi'u's-sahîh*), Tirmizî (ö. 279/892) (*el-Câmi'u'l-kebir/Sünen*), Ebû Dâvûd (ö. 275/889) (*Sünen*), İbn Mâce (ö. 273/887) (*Sünen*) ve İbn Ebî Şeybe'nin (ö. 235/849) *el-Musannef*'i gibi temel hadis külliyatından yararlanmış; bunları hem lafzen hem de manen aktararak delillendirmiştir. Ayrıca İbn Ebî'd-Dünyâ'nın (ö. 281/894) *Kitâbü'l-Gadab*'ı gibi ahlâkî muhtevalı eserlerden ve Beyhakî'nin (ö. 458/1066) *es-Sünenü'l-kübrâ*'sı gibi fıkıh-hadis sentezine dayalı çalışmalardan istifade etmiştir. Hanefî fıkıh literatürü içinde ise *el-Fetâvâ't-Tetârhanîyye*, *el-Hânîyye*, *el-Hulâsa*, *el-Muhît*, *el-Vâkî'âtü'l-Hüsâmiyye*, *Tecdîdün-nasîr fi'l-fetâvâ (el-Vel-vâlicî)* ve *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî* gibi metinlerden doğrudan alıntılar yapmış; kadıların öfke hâlinde hüküm vermekten kaçınmaları gerektiğine dair hükümleri bu kaynaklar üzerinden delillendirmiştir. Bunun yanı sıra Mâverîdî'nin (ö. 450/1058) *el-Ahkâmu's-sultânîyye*'si gibi siyasetnâme türündeki eserlerden yararlanarak kadılık görevine dair teorik çerçeveyi güçlendirmiş; ayrıca tarih, edebiyat ve ahlâk literatüründen İbn Abdilhakem'in (ö. 257/870) *Futûhu Mısır ve'l-Mağrib*'i, İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) *el-Muntazam*'ı ve el-Âbî'nin (ö. 422/1030) *Nesrû'd-dür fi'l-muhâdarât*'ı gibi kaynaklara da atıf yapmıştır.

Taşköprülüzâde'nin risâlesinde dile getirdiği birçok görüş, doğrudan atıf yapılmaksızın İslâm düşünce geleneğinin önde gelen isimleriyle paralellik göstermektedir. İnsan varoluşunu ruh ve beden düalizmi üzerinden ele alışı,⁴⁰ İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) ruhu maddeden bağımsız bir cevher olarak gören ve bedenle birleşimini ilâhî iradeye bağlayan yaklaşımıyla örtüşmektedir.⁴¹ Nefsi ruh ile beden arasında bir bağ olarak konumlandırması ve ahlâkî mücadelenin merkezine yerleştirmesi ise⁴² Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) nefsi hem birleştirici hem de imtihan alanı oluşturan bir unsur

⁴⁰ Taşköprülüzâde, *Risâle fi'z-zebb*, 2a-2b.

⁴¹ Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ, *en-Nefs min Kitâbi's-Şifâ*, thk. Hasan Zâde Âmülî (Kum: Merkezü'n-Neşri't-Tâbi' li-Mektebi'l-İlâm el-İslâmî, 1996), 46-50.

⁴² Taşköprülüzâde, *Risâle fi'z-zebb*, 2b.

olarak değerlendiren tasviriyle benzerlik arz eder.⁴³ İnsan bedeninin dört unsurdan (ateş, toprak, hava, su) meydana geldiğini ve bunların farklı oranlarının ahlâkî eğilimleri belirlediğini vurgulaması,⁴⁴ kökenleri Antik Yunan hekimî Galen'e dayanan ve İbn Sînâ tarafından *el-Kânûn fi't-tıbb*'da geliştirilen hılt-mizaç teorisinin ahlâkî boyutla yeniden yorumlanmış hâlidir.⁴⁵ Bunun yanında, kadılık görevini insanın yaratılış gayesi ve ahlâkî sorumluluklarıyla irtibatlandırması,⁴⁶ İbnü'l-'Arabî'nin (ö. 638/1240) mikrokozmos anlayışı,⁴⁷ Gazzâlî'nin kalp-nefis-organ dengesi⁴⁸ ve Kemalpaşazâde'nin (ö. 940/1534) ruhun hâkimiyeti vurgusuyla ortak bir zeminde buluşur.⁴⁹ Böylece Taşköprülüzâde, farklı dönem ve geleneklerde dile getirilen metafizik, tıbbî ve ahlâkî yaklaşımları kendi risâlesinde bütünleştiren özgün bir perspektif ortaya koyar.

Sonuç olarak Taşköprülüzâde'nin bu risâlesi, İslâm düşüncesinin farklı alanlarından beslenen bütüncül bir eserdir. Müellifin Kur'an ve hadislerden getirdiği delilleri, fikhî ve tasavvufî kaynaklarla harmanlaması, esere hem ilmî hem de ahlâkî bir derinlik kazandırmaktadır. Bu yönüyle risâle, yalnızca şahsî bir müdafaa metni değil, aynı zamanda İslâm hukukunun temel ilkeleri ile ahlâkî öğretilerin iç içe geçtiği seçkin bir ilmî metin olarak değerlendirilebilir.

2.3. Risâlenin Konusu ve Muhtevası

Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, bu risâlesini, özellikle kadılık görevinde bulunduğu dönemlerde kendisine yöneltilen ithamlara cevap vermek amacıyla kaleme almıştır. Metin, doğrudan bir “kadılık kurumunu tanıtırma” eserinden ziyade, müellifin şahsına yönelen eleştirileri reddeden bir müdafaa niteliği taşımaktadır. Bununla birlikte, risâlede yer alan cevaplar çerçevesinde kadılık makamının mahiyeti, kadının ahlâkî sorumlulukları, adaletin iç dünyada tesis edilmesi ve dış dünyaya yansımaları gibi konulara da temas edilmiştir. Eser, mukaddime, dört maksat ve hatime bölümlerini

⁴³ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *İhyâu ulûmu'd-din* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2005), 876-878.

⁴⁴ Taşköprülüzâde, *Risâle fi'z-zebb*, 2b-3b.

⁴⁵ Hüseyin Gazi Topdemir, *İbn Sînâ: Doğu'nun Sönmeyen Yıldızı* (İstanbul: Say Yayınları, 2. bs., 2013), 360.

⁴⁶ Taşköprülüzâde, *Risâle fi'z-zebb*, 4a.

⁴⁷ Muhyiddin İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 1/340-341.

⁴⁸ Gazzâlî'ye göre kalp, beden tüm organlarını yöneten bir hükümdar gibidir. Organlar ve nefis ise bu hükümdara bağlı hizmetkârlar konumundadır. Kalp, nefis ve beden arasındaki bu ilişki dengeli olduğunda insanın dış davranışlarında da tutarlılık ve doğruluk hâkim olur. Bu iç denge ve kontrol sağlanamazsa, dışarıya yansıyan davranışlar da bozulur ve ahlâkî sapmalar kaçınılmaz hâle gelir. Gazzâlî, *İhyâ*, 1062-1063.

⁴⁹ Ömer Mahir Alper, *Varlık ve İnsan Kemalpaşazade Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2010), 128-130.

den oluşmakta olup, her bölüm müellifin kendi tecrübeleri ve ilmî birikimi doğrultusunda hem teorik hem de pratik örneklerle zenginleştirilmiştir.

Taşköprülüzâde, mukaddimede insanın hem emir âlemine ait ruh hem de halk âlemine ait bedenle donatılarak yaratıldığını, bu iki yönün nefis aracılığıyla birleştiğini belirtir. Nefse yerleştirilen öfke (gadab) ve şehvet kuvvetlerinin hem imtihanın hem de bedenın maslahatlarının gereği olduğunu, ancak aşırılık veya yetersizlik hâlinde insanı hayvanî ya da şeytanî mertebeye düşüreceğini vurgular. Ona göre “İnsan ancak bu iki kuvveti (öfke ve kuvveti) dengeli bir hâle getirerek kâmil olabilir” ve bu denge cesaret ile iffetin doğmasına, bunların da pek çok güzel ahlâkın kaynağı olmasına yol açar. Kur’an âyetleri ve hadisler ışığında mizacın farklı unsurlarını (ateş, toprak, hava, su) açıklayan müellif, bu çeşitliliğin hem dünya düzeni hem de âhiret saadeti için ilâhî bir rahmet olduğunu ifade eder. Bu ahlâkî denge anlayışını kadılık görevine taşıyan Taşköprülüzâde, mükellefleri üç sınıfa ayırır: yalnız kendi nefsiyle sorumlu olanlar, ailesiyle birlikte sorumlu olanlar ve toplumun idaresiyle yükümlü olanlar. Kadılar ve yöneticiler bu son grupta yer alır; onlara düşen ilk görev “nefsi tezkiye”, ikinci görev aile içinde adalet, üçüncü görev ise şehir halkı arasında adaleti tesis etmektir. “Kadılar ve yöneticiler hakkında Allah’ın hücceti daha kuvvetli ve daha şiddetlidir” diyen müellif, bu ağır sorumluluğun ancak adalet ve istikametle yerine getirilebileceğini, aksi takdirde övünülen makam ve malların âhirette kurtuluş vesilesi olmayacağını hatırlatır.⁵⁰

Birinci maksatta Taşköprülüzâde, kendisine yöneltilen “hilmî (yumuşak huyluluğu) öfkeye, merhameti sertliğe tercih ettiği” ithamlarını reddeder ve öfke (gadab) kuvvetinde hem aşırılığın hem de yetersizliğin kötülüğünü ele alır, asıl hedefin cesaret (şecaat) ile orta yolu bulmak olduğunu vurgular. Çocuklukta öfke eğilimi baskınken, tasavvuf ehliyle beraberliğin bereketiyle bu halin şecaatin dalları olan hilm, rikkat, hamiyet ve gerekli durumlarda şiddete dönüştüğünü belirtir. Hz. Peygamber’in, Allah’ın haramları çiğnendiğinde öfkelendiğini; mazlumlara karşı ise merhametli olduğunu hatırlatarak kendi tavrını bu sünnete dayandırır. Kur’an’dan *Öfkelerini yutanlar*⁵¹ ve *Mü’minlere karşı alçak gönüllü ol*⁵² gibi âyetlerle; hadislerden öfke kontrolünü öğütleyen rivayetlerle ve fukahânın kadıların öfkeliyken hüküm vermekten kaçınması gerektiğine dair sözleriyle iddiasını destekler. Böylece, kadının hem hilm hem de gerektiğinde şiddet gösterebilmesinin, şecaat kökünden gelen bir denge olduğunu ortaya koyar.⁵³

İkinci maksatta Taşköprülüzâde, “hasımlar arasında yumuşak

⁵⁰ Taşköprülüzâde, *Risâle fi’z-zebb*, 2a-4b.

⁵¹ Âl-i İmrân 3/134.

⁵² el-Hic, 15/88.

⁵³ Taşköprülüzâde, *Risâle fi’z-zebb*, 4b-5b.

davrandığı” ithamını reddederek, yumuşaklığın (rikkat) övgüye değer bir ahlâkî meziyet olduğunu, ancak bunun ölçülü uygulanması gerektiğini vurgular; kadının hasımları kasıtlı şekilde korkutmaması, onlara karşı dengeli bir tavır sergilemesi gerektiğini *et-Tatârhâniyye* ve diğer fikhî kaynaklardan nakillerle temellendirir.

Üçüncü maksatta ise, “şahitlerde zâhirî adalette yetinmek” suçlamasına karşı çıkarak, şer‘î usulde hâkimin bâtınları araştırma yükümlülüğünün bulunmadığını, bunun hem meşakkatli hem de uygulanabilir olmadığını belirtir. Hz. Ömer’in Ebû Mûsâ el-Eş‘arî’ye talimatı, Resûlullah’ın (s.a.s.) zâhire göre hüküm verdiğini bildiren hadisler ve İbn Dakîk el-İd’in Bahnesâ kadısını bâtına göre hükmettiği için azletmesi gibi örneklerle, dinin genel düzeni korumak ve herkese uygulanabilir olmak amacıyla zâhire dayalı hükmü esas aldığını ortaya koyar.⁵⁴

Dördüncü maksatta Taşköprülüzâde, “siyasetle amel etmediği” yönündeki ithamı iki kısım siyaset anlayışı üzerinden değerlendirir. Birincisi, yöneticilerin hevâlarına göre, şer‘î sınırların dışına çıkarak koydukları hükümler olup bunun hiçbir şekilde câiz olmadığını İbnü’l-Cevzî’nin sert eleştirileriyle aktarır. İkincisi ise müctehid olmayan yöneticilerin, zamanın icaplarına binaen mezhep içindeki zayıf görüşleri tercih etmeleridir ki, bu ancak sultanlar için bazı şartlarda caizdir. Ancak kadıların, atama berâtlarında da vurgulandığı üzere, yalnızca mezhebin en sahih görüşlerine göre hükmetmeleri gerektiğini belirtir. Mâverdî’nin *el-Ahkâmü’s-sultâniyye*’sinden nakille, sultanlara mahsus dokuz uygulamayı sıralar ve bunların kadılarca uygulanamayacağını, zira kadılık görevinde şer‘î hükümler dışında bir yola başvurma meşru olmadığını vurgular. Nûreddin Zengî ile Şeyh Ömer arasında geçen mektuplaşma örneğini aktararak da adaletin ancak şer‘î esaslara tam bağlılıkla sağlanacağını gösterir.⁵⁵

Hatime bölümünde ise emir bi’l-ma‘rûf ve nehiy ‘ani’l-münkerin farz-ı kifâye olduğunu, bu görevin özellikle âlimler eliyle yürütülmesi gerektiğini delillerle ortaya koyar. Sultanın, ülkenin genişliği ve işlerin çokluğu sebebiyle bu vazifeyi yerine getirecek âlimleri görevlendirmesinin zorunlu olduğunu, aksi hâlde sorumlu tutulacağını ifade eder. Görevi yürütenleri iki sınıfa ayırır: diliyle nasihat edenler ve hem diliyle hem eliyle müdahale eden “muhtesib”ler. Muhtesibin uyması gereken yedi esas ile münkerin tanımı ve şartlarını ayrıntılı olarak açıklar. Hatimenin sonunda, hisbe uygulamasında müdahale edilecek kişinin mükellef veya mükellef olmayan (çocuk, deli) olmasına göre hükmün değişmediği, bu tür münkerlerin toplumun korunması için engelleneceği belirtilir. Müdahalenin ancak şer‘an münker sayılan, fiilen mevcut ve açıktan işlenen eylemlere yönelik

⁵⁴ Taşköprülüzâde, *Risâle fi’z-zebb*, 5b-7a.

⁵⁵ Taşköprülüzâde, *Risâle fi’z-zebb*, 7a-8b.

olacağı; tecessüsün yasak olduğu, ictihada açık meselelerde müdahale edilmeyeceği vurgulanır. Ardından, mescitlerde, çarşı-pazarda, yol ve kamusal alanlarda, hamamlarda, meclislerde ve harcamalarda görülen başlıca münker örnekleri sıralanır; bunların önlenmesinin muhtesibin görevi olduğu ifade edilir. Böylece Taşköprülüzâde, teorik çerçevenin yanında, pratikte hangi fiillere nasıl müdahale edileceğini de somut şekilde ortaya koyar.⁵⁶

2.5. Risâlenin Diyanet Nüshası

Bu nüsha, Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi Yazmalar Koleksiyonu'nda, 1873 demirbaş numarasıyla kayıtlıdır. On üç varaktan oluşan yazma eser nesih hat ile yazılmış olup, her sayfada 19 satır bulunmaktadır. Satır başlarında işaretlemeler, kenar notları ve kırmızı mürekkeple yapılan vurgular dikkat çekmektedir. Yazmanın başında 18 Şevval 958 [19 Ekim 1551] İstanbul tarihi yer almakta; ancak ferâğ kaydına dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.

Katalog kayıtlarında eser, *Risâle fi'z-zebbi 'an harîmi 'ş-şerî'a* başlığıyla tanımlanmıştır. Risâlenin başlangıcında, müellifin eseri elli yedi yaşında kaleme aldığına dair beyanı yer almakta; bu ifade, istinsah tarihinin müellifin vefatına yakın bir döneme ait olduğunu ve nüshanın müellif hattına yakın olabileceğini düşündürmektedir.

Yazmanın kâğıdı nohutî renkte olup filigransızdır. Mürekkep olarak siyah ve kırmızı renkler kullanılmıştır. Konu başlıkları, cümle sonları ve açıklanacak kelimeler kırmızı mürekkeple işaretlenmiştir. Yazmanın son kısmında, dikişlerin koptuğu ve eserin cildinden ayrıldığı belirtilmektedir.

2.6. Risâlenin Balıkesir Nüshası

Bu nüsha, Balıkesir Mutasarrıf Ömer Ali Bey Kütüphanesi koleksiyonunda 536/15 numarasıyla kayıtlıdır. Arap harfleriyle istinsah edilmiş olan risâle, 182a-189a varakları arasında yer almaktadır. Ancak bu kısımlar, müstakil bir eser şeklinde değil, bir mecmua içerisinde bulunmaktadır. Kütüphane kataloğunda eser, *Risâle fi'l-gadab* adıyla kaydedilmiş olup son kısmının eksik olduğu belirtilmiştir. Katalog kaydında risâlenin 181b-188b varakları arasında olduğu bilgisi yer almakta; ancak bu bilgi yazma içeriğiyle örtüşmemektedir. Zira risâle, yazmada fiilen 182a-189a varakları arasında yer almaktadır.

Mecmuanın ön yaprağında, “رسالة في الغضب ناقص” (*Risâletun fi'l-gadab, nâkısun*) ifadesine yer verilerek risâlenin eksik olduğuna dikkat çekilmiştir. Yapılan incelemede, varak ve sayfa numaralarının sistemli bir sırayı takip etmediği ve bazı bölümlerin eksik olduğu tespit edilmiştir. Sayfaların dizilişi şu şekildedir: 182a-1, 182b-3, 183a-4, 183b-5, 184a-6, 187b-7, 188a-8, 188b-9, 189a-10, 184b-11, 185a-12, 185b-13, 186a-14, 186b-16, 187a-17. Bu sıralamadan, 2. ve 15. sayfaların eksik olduğu anlaşılmakta-

⁵⁶ Taşköprülüzâde, *Risâle fi'z-zebb*, 8b-12a.

dır. Ayrıca, dördüncü maksadın yalnızca bir kısmı yer almakta; devamı ve hâtime bölümü nüshada bulunmamaktadır. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı'na yaptığımız müracaata binaen eserin orijinalinin incelemesi neticesinde “eserin orijinali ile YEK Portal'daki görüntülerin birebir aynı olduğu”, ancak “reddâdelerin bazılarında tutarsızlık olduğu” ve “ciltlenme sırasında eserin bazı sayfalarının karışmış olduğu” tarafımıza bildirilmiştir.

Nüshayı istinsah eden müstensihin özensiz çalıştığı da dikkat çekmektedir. Bazı satırların eksik bırakıldığı, bu eksikliklerin kenar boşluklarında giderilmeye çalışıldığı; satır sıralarının karıştığı ve metin üzerinde düzeltme işaretlerinin bulunduğu görülmektedir. Bu tür müdahaleler, kimi zaman satırların üstü çizilerek, kimi zaman ise yönlendirici işaretlerle yapılmıştır. Bu durumlar hem metnin okunabilirliği hem de güvenilirliği açısından dikkatle değerlendirilmelidir. Tahkik sürecinde bu hususların göz önünde bulundurulması önem arz etmektedir.

2.6. Tahkikte İzlenen Yöntem

Bu çalışmada, iki yazma nüsha esas alınmıştır:

- Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi Nüshası (Ü)
- Balıkesir Mutasarrıf Ömer Ali Bey Kütüphanesi Nüshası (İ)

Diyanet nüshası, müellif hattına daha yakın olduğu izlenimi verdiği ve giriş kısmında müellifin risâleyi kaleme aldığını açıkça belirttiği için (Ü) harfiyle işaretlenmiş ve esas nüsha olarak tercih edilmiştir. Balıkesir nüshası ise, eserin bir mecmua içerisinde yer almasına rağmen metin bütünlüğünü büyük oranda koruması ve bazı farklılıkların tespiti açısından faydalı olması nedeniyle (İ) harfiyle işaretlenmiş ve karşılaştırma nüshası olarak değerlendirilmiştir. Bu nüshada yer alan eksiklikler ve kenar notları, tahkik sürecinde dipnotlarda ayrıca gösterilmiş; böylece mukabele açısından çalışmaya katkı sağlamıştır.

Tahkik çalışmamızda İSAM Tahkikli Neşir Esasları ölçü alınmış; metnin orijinal dil yapısı korunmuş, ancak metni daha okunaklı hale getirmek amacıyla imlâ düzenlemeleri yapılmıştır. Açıklamalar ve gerekli görülen ilave notlar, ilgili bölümlerin anlaşılmasını kolaylaştırmak üzere dipnotlarda belirtilmiştir.

Sonuç

Taşköprülüzâde Ahmed Efendi'nin kadılık görevi sırasında, kendisine yöneltilen birtakım ithamlara cevap vermek amacıyla hicrî 958 (m. 1551) yılında kaleme aldığı risâle, yalnızca kişisel bir müdafaa metni değil; aynı zamanda 16. yüzyıl Osmanlı hukuk anlayışını, kadılık kurumunun ahlâkî temellerini ve dönemin yargı etiğini yansıtan kıymetli bir ilmî belgedir. Risâlenin telif tarihi, müellifin kadılık görevinde bulunduğu yıllara, özellikle bu dönemde yaşanan tartışma ve eleştirilere tekabül etmektedir. Risâle, mukaddime, dört maksat ve hatime olmak üzere tertip edilmiş; girişte

insanın mizacı, nefis terbiyesi ve ahlâkî faziletlerin önemi ele alınmış, maksat bölümlerinde ise ithamlara cevap verilirken kadılık mesleğinin şer'î ve ahlâkî esasları fıkıh ve ahlâk literatüründen delillerle ortaya konmuştur. Eserin kaynakları arasında *el-Muhît*, *et-Tatârhâniyye*, *Şerhu't-Tahâvî*, *el-Vâki'âtü'l-Husâmiyye* gibi fıkıh kitaplarının yanı sıra hadis ve sahâbe uygulamalarına dayalı nakiller de yer almaktadır.

Tahkik çalışmasında, Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi'ndeki 001873 numaralı nüsha (c) esas alınmış; Balıkesir Mutasarrıf Ömer Ali Bey Kütüphanesi'ndeki 536/15 numaralı nüsha (d) ise karşılaştırmalı olarak kullanılmıştır. Diyanet nüshası, müellife açık nispeti ve istinsah tarihinin yakınlığı nedeniyle güvenilir bir esas teşkil ederken, Balıkesir nüshası eksik olmasına rağmen metin varyantları ve istinsah farklarının tespitinde önemli katkı sağlamıştır. Ancak bu nüshada, esas alınan Diyanet nüshasından farklı bir metin kaydına rastlanmadığından, ayrıca bir varyant kaydı düşülmemiştir. Tahkik sürecinde İSAM Tahkikli Neşir Esasları benimsenmiştir.

Bu neşir ile birlikte risâle, hem metin olarak istikrarlı bir yapıya kavuşturulmuş hem de dağınık katalog kayıtlarından çıkarılarak sistematik bir kimliğe büründürülmüştür. Böylece eser, Osmanlı dönemi kadılık pratiğini, zâhire göre hüküm verme ilkesini, hâkimin ahlâkî sorumluluklarını ve hisbe kurumuna dair uygulamaları birinci elden belgeleyen güvenilir bir kaynak olarak ilim dünyasına kazandırılmıştır. Tahkikin ortaya koyduğu metin, yalnızca klasik fıkıh ve ahlâk literatürüne katkı sağlamakla kalmayıp, Osmanlı yargı düşüncesinin incelenmesi için kaynak teşkil etmekte; aynı zamanda kişisel bir müdafaadan yola çıkarak adalet, fazilet ve ilim arasındaki ilişkiyi gösteren tarihî bir şahidiyet belgesi niteliği taşımaktadır. Ayrıca bu tahkik, hem metin neşirlerinde metodolojik bir örnek teşkil etmekte hem de Osmanlı hukuk ve ahlâk düşüncesi üzerine yapılacak karşılaştırmalı çalışmalar için sağlam bir zemin sunarak yeni araştırmalara kapı aralamaktadır.

Kaynakça

Alper, Ömer Mahir. *Varlık ve İnsan Kemalpaşazade Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2010.

Anıl, Yaşar Şahin. *Osmanlı'da Kadılık*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1993.

Arabî, Muhyiddîn İbn. *Fütûhât-ı Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.

Arıcı, Müstakim - Mehmet Arıkan (ed.). *Taşradan Merkeze Bir Osmanlı Ulema Ailesi: Taşköprülüzâdeler ve İsamüddin Ahmed Efendi*. İstanbul: İLEM Yayınları, 2021.

Arıkan, Mehmet v.dğr. "Taşköprülüzâde Ahmed Efendi". İslam Düşünce Atlası. ed. İbrahim Halil Üçer. 3/926-932. İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2022.

Bûrînî, Ebû'z-Ziya Bedreddin Hasan. *Teracimü'l-a'yân min ebnâi'z-zamân*. ed. Selâhaddin el-Müneccid. Dimaşk: Matbuatü'l-Mecmai'l-İlmiyyi'l-Arabi, 1959.

Çiftçi, Mehdi. *Taşköprülüzâde Ahmed Efendi*. İstanbul: İlke Yayıncılık, 2016.

Efendi, Uşşâkîzâde İbrâhîm Hasib. *Zeyl-i Şakâ'ik: Uşşâkîzâde'nin Şakâ'ik Zeyli*. ed. Derya Örs. çev. Ramazan Ekinci. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2021.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *İhyâu ulûmi'd-dîn*. Tek cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2005.

Güngör, Celil (ed.). *Taşköprü'den İstanbul'a: Osmanlı Bilim Tarihinde Taşköprülüzâdeler*. Kastamonu-Taşköprü: Taşköprü Belediyesi Yayınları, 2006.

İbiş, Fatih. *İlim Yolunda Taşköprülüzâde*. İstanbul: Erdem Yayınları, 2018.

İnalcık, Halil. *Osmanlı'da Devlet, Hukuk ve Adalet*. İstanbul: Eren Yay., 2000.

İpşirli, Mehmet. *Osmanlı İlmiye'si*. ed. Ahmet Yaşar. İstanbul: Kronik Yayınları, 2021.

Ortaylı, İlber. *Osmanlı Devleti'nde Kadı*. Ankara: Turhan Kitabevi, 1994.

İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. *en-Nefs min Kitâbi'ş-Şifâ*. Thk. Hasan Zâde Âmulî. Kum: Merkezü'n-Neşri't-Tâbi' li-Mektebi'l-İlâm el-İslâmî, 1996.

Süruri, Ahmet. *Taşköprülüzâde'nin El-Meâlim'i ve Kelâmî Görüşleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.

Taşköprülüzâde, Ahmed b. Mustafa b. Halîl er-Rûmî. *eş-Şakâ'iku'n-nu'mâniyye fî ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*. ed. Derya Örs. çev. Muhammet Hekimoğlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.

Taşköprülüzâde, *Risâle fi'l-gadab*. Balıkesir: Mutasarrıf Ömer Ali Bey Kütüphanesi Koleksiyonu, 536/15.

Taşköprülüzâde, *Risâle fi'z-zebbi 'an harîmi's-şerî'a*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, Yazma Eserler Koleksiyonu, 1873.

Topdemir, Hüseyin Gazi. *İbn Sînâ: Doğu'nun Sönmeyen Yıldızı*. 2. bs. İstanbul: Say Yayınları, 2013.

Tülüce, Hüseyin Adem. *Taşköprülüzâde'nin Varlık ve Bilgi Anlayışı*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Taşköprizâde Ahmed Efendi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/151-152. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2011.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي جعل لنا الشريعة شرعة، والشئنة منهاجاً، وأجرى منها على ألسنة الحكام عذباً فرائداً ثجاجاً، وأوقد من مشكاة⁵⁷ الشريعة لمن أطاعها سراجاً وهاجاً، وأنزلها دواءً لنظام العالم، إذا عولج بها اعتدل العالم مزاجاً. فنحمده على أن صيرنا من خدام شريعته، وكفانا ذلك فخراً وابتهاجاً، وهدانا إلى الملة الحنيفية، لنردع بها عن المتمردين اعوجاجاً، ونصلي على سيدنا محمد، الذي أشرقت شمس المعارف من لسانه، حتى أعقبت لغسق الجهالة انفرجاً، وسرت في الكون أنواره الساطعة، حتى أفادت الأفاق والأنفس ابتلاجاً. صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه، من المهاجرين والأنصار، والذين دخلوا في دين الله أفواجاً، وكانوا بعده أئمةً لأئمة، ولحريم شريعته سياجاً.

أما بعد، فيقول العبد الضعيف الرّاجي رحمة ربه اللطيف، أحمد بن مصطفى بن خليل، عفا الله تعالى عنهم بمنه الجميل، إني حينما بلغت من العمر سبعاً وخمسين سنة، وكان كوكب العمر قريباً من الأفول، وظهرت في البدن⁵⁸ أمارات الانحلال والذبول، وكنت كما قال الشاعر⁵⁹:

وقعدت أنتظر الفناء كراكب عرف المحل فبات دون المنزل

ابتليت بقضاء دار السلطنة السنية، قسطنطينية المحمية. ووقع ذلك بتقليد مولانا السلطان الأعظم، والخاقان الأكرم، ظل الله في الزمان، باسط بساط الأمن والأمان، المطاع أمره في الساهرة، والمطيع نفسه الكريمة للشريعة الظاهرة، الحامي بهيمته العلية الملة الحنيفية، والساعي بصلاحه في إجراء الأحكام الحنفية. وهو الذي تضعع بسطوته القاهرة قلاع الكفرة ذوي [1/و] الطغيان، وتزلزل بشوكيته الباهرة إيوان الفجرة البغيان. ألا وهو السلطان ابن السلطان، السلطان سليمان ابن السلطان سليم خان⁶⁰. اللهم عجز أولاه وأخراه، وبسر له من العمل أولاه وأخراه، وهب له ملكاً دائماً، وعمراً مديداً، وارزقه حكماً رشيداً، وقولاً سديداً. ولما كان الامتثال لأمره العالي واجباً على الأدنى والأعلى، امتثلت أمره الخطير، وياشرت ذلك الأمر الخطير، ووقعت المباشرة له في اليوم الثامن عشر من شهر شوال المكرم، لسنة ثمان وخمسين وتسعمائة الهجرية.

ثم إني عاهدت الله تعالى حين المباشرة على أن ألزم حدود الشريعة المصطفية، وأن لا أعمل إلا بما ذكره السادة الحنفية. فاجتهدت في حفظ العهد المذكور بالبدن والخلد، ومع ذلك لم تحمد سيرتي عند أهل البلد، وفوقوا سهام اللوم والعدل، وأنكروا علي ما عملته من إقامة العدل، وطعنوا في شأني بأمور، تكاد السماوات يتفطرن منها، والجبال تمور، لأنهم شاهدوا خلاف ما عملته بأبصارهم وأسماعهم، وغلبة تقليد الآباء والأجداد في طباعهم.

وكثيراً ما دفعني عن نفسي هذه المطاعن باللسان، إلا أنهم وزنوا أجوتي بكفة النقصان، ووطنوا أنها خرافات ابتدعتها، ومقالات اخترعتها، ولا مستند له في العقل، ولا يؤيده⁶¹ أمر من جهة النقل، فهزنتي حمية الحق إلى أن أكتب رسالة أذكر فيها ما يفي بالمقام، وأبين فيها ما يستبين به المرام، من الأدلة العقلية، والشواهد التقليدية. وما فعلت ذلك إلا للذنب عن حريم الشريعة بالقلم واللسان، بحيث يوصل البيان إلى رتبة العيان. لئلا يظن من يخلف هؤلاء من المقلدين أولي الأهواء، أن ما صدر عن أسلافهم المتعدين هو الأمر

⁵⁷ مشكوة: هكذا في الأصل، وهو الموافق لما جاء في رسم القرآن الكريم [النور: 53].

⁵⁸ في نسخة (أ) تنتهي الصفحة الأولى هنا، والصفحة الثانية ناقصة.

⁵⁹ وهو المتنبي (ت. 453هـ/965م).

⁶⁰ السلطان سليمان ابن السلطان سليم خان، المعروف بسليمان القانوني، حكم الدولة العثمانية من 251 • إلى 6651م، وُصف بأعظم سلاطين العثمانيين بسبب توسعات إمبراطوريته وإصلاحاته القانونية والإدارية. (ت. 479هـ/6651م).

⁶¹ «له / يؤيده»: هكذا في الأصل، والظاهر أن الإشارة إلى «خرافات» و«مقالات»، وهما جمعان مؤنسان، فينبغي أن يعود الضمير عليهما بصيغة التأنيث، أي «لها / يؤيدها». ولكن أثبتنا ما في الأصل محافظةً على أمانة النص، وأشرنا إلى ما يقتضيه السياق.

الوارد [ط/ط] في الدين. وكم دخل في الشريعة أمثال هذه البدع الشنيعة، بعدم إنكار العلماء على من يعمل بها، بل عدَّ بعض منها من محاسن الشريعة وآدابها. والله تعالى هو الرقيب على العباد، وهو المستعان لكل حاضرٍ وبادٍ، ألا إنَّ ربَّكم لبالمرصاد.

ثم إنه سنح لي بعد هذا القول الفصل أن ألحق بذلك الكلام في العدل⁶²، والرسالة مرتبة على مقدمة ومقاصد أربعة وخاتمة.

[المقدمة]

أما المقدمة، ففي بيان الحكمة في التكليف، واعلم أن الله عز شأنه وبهر سلطانه، متصرف في ملكه وملكوته بجميع صفاته وأسمائه الجلالية والجمالية. ولما أراد الله سبحانه وتعالى أن يجعل في الأرض خليفةً يعرفه ويعبده وينصره ويعمر أرضه، جعله جامعاً بين الروح الذي هو من عالم الغيب ليستعد لمعرفته وعبادته⁶³ ودخول جنّته، وبين البدن الذي هو من عالم الشهادة ليستعد لنصرته وعمارة أرضه. ولهذه الجامعة يصلح الإنسان لكلتا النشاطين، بخلاف سائر المخلوقات.

ثم إن الروح لما كان في غاية التقدّس ونهاية التنزه، لكونه من عالم الأمر، وأن البدن لما كان في غاية الظلمة ونهاية الكثافة، لكونه من عالم الخلق، بل من عالم الكون والفساد، لم يمكن ارتباطهما واجتماعهما طوعاً، فضلاً عن التعاون في المصالح. ولهذا جعل الله سبحانه وتعالى أمراً ذا جهتي اللطافة والكثافة، وجعله كالبرزخ الجامع بينهما، وهي النفس التي هي بمنزلة شرك الصيادين، تنشب الأبدان بها توافر الأرواح. وهي التي بها صار الروح حاكماً في البدن، ومتصرفاً فيه تصرف السلطان في ملكه. وصار البدن مسخراً لحكمه، ومطوعاً لخدمته، ومذعناً لأمره ونهيه، وذلك قهر إلهي متضمن لألطف لا يسع العقل إحصاءها.

ثم إن الله عز وجل، جعل النفس [2/9] مأوى كل شر، ومنع كل فساد، بإبداعه فيها قوة الغضب والشهوة. وذلك لأمرين: أحدهما تحقيق⁶⁴ معنى الابتلاء، وثانيهما احتياج البدن في إتمام مصالحه إليهما، لأن البدن يحتاج إلى دفع المضار عنه، وحفظ بنيته عن الفساد، ولا يتيسر ذلك إلا بالقوة الغضبية. وأيضاً البدن يحتاج إلى ما يمنعه عن الانحلال، ويحفظ نسله عن الانقطاع، ولا يتيسر له ذلك إلا بالقوة الشهوانية. وهاتان القوتان مادة كل شر، ومنع كل فساد. لأن الإنسان بالإفراط فيهما ينسلخ عن الإنسانية، ويلتحق برؤمة الشياطين أو الحيوانات. وبالتفريط⁶⁵ تنزل إلى نوع النباتات أو الحيوانات.

وتحقيق ذلك: أن الله سبحانه وتعالى جعل المزاج الحاصل في البدن على مراتب متفاوتة بحسب التركيبات المتنوعة، كما قال تعالى: ﴿وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا﴾ [نوح: 41]. وقال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لَيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ﴾ [المائدة: 84]، إلى غير ذلك من الآيات. وإنما جعل كذلك ليتفاوت في اختيار العلوم والحرف همّ العباد⁶⁶، ويكمل بذلك أمر المعاش والمعاد. وهذا معنى كون اختلاف الأمة رحمةً.

فمن واحد يغلب على مزاجه الأجزاء النارية، فيغلب عليه الحرارة واليبس، ويشبه بصلصال من نار، فيناسب طبعه طبع الشيطان، المخلوق من «مَارِجٍ مِنْ نَارٍ» [الرحمن: 51]. وهذا هو المُرَادُ بشياطين الإنس، فيغلب فيه القوة الغضبية، وما يتولّد منها من الكبر، والعجب، والحقد، والحسد، ونحو ذلك. ومن واحد يغلب على مزاجه الأجزاء الأرضية، فيغلب فيه البرد واليبس، ويكون كالحجارة أو أشد قسوةً، فيبعد عن الإدراك كلّ البعد، ويغلب عليه الحمى، والخرق، وجمود الطبع، وجمود القلب. ومن واحد يغلب فيه الأجزاء [ط/2] الهوائية، فيغلب عليه الحرارة والرطوبة، فيدخل في أقطيع البهائم، ويكون أكبر هيّة الأغذية، والأنكحة،

62 في نسخة (أ) كُتِبَتْ هذه العبارة في الهامش، وهي من أصل المتن.

63 في نسخة (أ) كُتِبَتْ هذه العبارة في الهامش، وهي من أصل المتن.

64 في نسخة (أ) كُتِبَتْ هذه العبارة في الهامش، وهي من أصل المتن.

65 في نسخة (أ) زيادة: «فيها».

66 في نسخة (أ) كُتِبَتْ هذه العبارة في الهامش، وهي من أصل المتن.

والمُهارشَةُ، والمصارعةُ، إلى غير ذلك من الآثار الصادرة عن الحيوانات. ومن واحدٍ يغلبُ فيه الأجزاء المائية، فيغلبُ عليه البرودةُ والرطوبةُ، وصاحبه يرغبُ في تسمينِ البدنِ وتربيتها، وما يتحصّلُ به مقتضاةُ من الأسبابِ والآلاتِ، أولئك الذين ﴿اسْتَحْيُوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا عَلَى الْآخِرَةِ﴾ [النحل: 701].

ثم إنَّ الله سبحانه وتعالى، وإن جعل النفسَ مبدأ كل شر ومنبع كل فسادٍ لحكمةٍ تقدّم ذكرها، لكن لما ابتلى الروحَ المخلوقَ على فطرةِ الله التي فطر الناسَ عليها بالنفسِ المكدرِ بردائلِ الأخلاقِ، أعانَ الروحَ على النفسِ بمقتضى عنايته الأتلية، ورحمته السرمدية، لسبقِ رحمته على غضبه، بإرسالِ الرسلِ من البشرِ، مبشرين ومنذرين، ليرشدوا بذلك عبادَ الله تعالى، إلى مستقرِّ رحمته في مقعدِ صدقٍ عندَ مليكٍ مقتدرٍ. فأتوا من عند الله عزَّ وجلَّ بالشرائعِ المبينةِ للأحكامِ الدنيوية، بأن يتفقوا على مصالحهم بلا منازعةٍ، ويتناصفوا في حقوقهم بلا مدافعةٍ، وخصوصاً من لدنه بالإشاراتِ والإنذاراتِ الأخروية، ليرغبوا في الطاعاتِ، وينزجروا عن المعاصي، ليكون سبباً لخلّاصهم يوم يُؤخذ بالنواصي، حتى يتم لهم بمجموع ما ذكر الوصولُ إلى السعاداتِ الفاخرة في شأنِ الدنيا والآخرة⁶⁷.

فالروحُ الذي قدّر له السعادةُ الأزليةُ بغلبةِ صفةِ الجمالِ على صفةِ الجلالِ عند خلقه، يعدلُ القوى النفسانية، ويردّها من الإفراطِ والتفريطِ إلى الوسطِ بينهما، بمجاهداتٍ صعبةٍ، وعباداتٍ شاقّةٍ، بينها الشارِعُ، ولهذا «حُفَّتِ الْجَنَّةُ بِالْمَكَارِهِ»⁶⁸، فيستخدمُ ذلك الروحُ النفسَ قدر ما يهّمه في أمرِ المعاشِ والمعادِ، ويخالِفها فيما لا يعنيه. وأما الروحُ الذي [3/9] قدّر له الشقاوةُ الأزليةُ بغلبةِ صفةِ الجلالِ على صفةِ الجمالِ عند إيجاده، فلا يرفعُ بالعباداتِ الواردة في الشرعِ رأساً، ولا يقبلُ هدى الله الذي أرسل به النبي صلى الله عليه وسلم أصلاً، فلا يعدلُ ذلك الروحُ شيئاً من القوتين، إذ «كُلُّ مُبَسِّرٍ لِمَا خُلِقَ لَهُ»⁶⁹، بل يخدمُ ذلك الروحُ النفسَ الأمانةَ بالسوءِ، ويطيعُها في كل ما يشتهي، ويميلُ إلى شهواتها التي تلقيه في مهاوي الخذلانِ، فيكونُ من الأخسرين (أَعْمَالاً الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا) [الكهف: 301-401]. ولهذا «حُفَّتِ النَّارُ بِالشَّهَوَاتِ»⁷⁰.

فالإنسانُ لا يكونُ كاملاً، ولا يستحقُّ رضواناً من الله، إلا بتعديلِ كل من القوتين المذكورتين. فيتولّدُ من تعديلِ القوةِ الغضبيةِ الشجاعةُ، وينشعبُ منها كثيرٌ من الأخلاقِ الحميدة، وهي كبرُ النفسِ، وعظمُ الهمةِ، والصبرُ، والنجدةُ، والحلمُ، والسكونُ، والتواضعُ، والشهامةُ، والاحتمالُ، والحميةُ، والرقةُ. ويتولّدُ من تعديلِ القوةِ الشهويةِ العفةُ، وينشعبُ منها محاسنُ الأخلاقِ، وهي الحياءُ، والصبرُ، والدعةُ، والنزاهةُ، والقناعةُ، والوقارُ، والرفقُ، وحسنُ السميتِ، والورعُ، والانتظامُ، والسخاءُ. فالإنسانُ بالصورةِ لا يكونُ إنساناً بالمعنى، إلا باجتماعِ الشجاعةِ والعفةِ في شأنه.

فالناسُ في أمرِ هذا التعديلِ أصنافٌ: منهم من لم يتيسرَ له التعديلُ أصلاً، فهؤلاء الذين انسلخوا عن لوازمِ الإنسانية، والتحقوا بما عداها من الأنواع. ومنهم من يتيسرُ له التعديلُ، ولكن لم يرسخْ قدمُهُ عليه، فربما يزلُّ عنه، إما إلى جانبِ الإفراطِ، أو إلى جانبِ التفريطِ، فهؤلاء الذين خلطوا عملاً صالحاً وآخر سيئاً. ومنهم من ثبتَ على الاستقامة، وملكَ على تعديلِ القوتين، فهؤلاء هم المقربون، فلهم رُوحٌ وريحانٌ، وجنةٌ نعيم. لكنّ هذه الاستقامةُ أمرٌ صعبٌ، بحيث لا يهتدي إليها إلا الأقلون، ولهذا قال الله عزَّ وجلَّ: ﴿وَإِنْ مِّنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا﴾ [مريم: 17].

ولهذه الصعوبةُ قال النبي صلى الله عليه وسلم: «شَيْئَتْنِي سُورَةُ هُودٍ»⁷¹، إذ قد ورد فيها: ﴿فَاسْتَقِمْ كَمَا

في نسخة (أ) كُتِبَتِ هذه العبارة في الهامش، وهي من أصل المتن.

⁶⁸ «حُفَّتِ الْجَنَّةُ بِالْمَكَارِهِ، وَحُفَّتِ النَّارُ بِالشَّهَوَاتِ»، أخرجه البخاري بلفظ: «حُجِبَتِ النَّارُ بِالشَّهَوَاتِ»، وَحُجِبَتِ الْجَنَّةُ بِالْمَكَارِهِ»، كتاب الرقاق، باب: حُجِبَتِ النَّارُ بِالشَّهَوَاتِ، (7846)؛ ومسلم، كتاب الْجَنَّةِ وَصِفَةِ نَعِيمِهَا وَأَهْلِهَا، (3282).

⁶⁹ «كُلُّ مُبَسِّرٍ لِمَا خُلِقَ لَهُ»، أخرجه البخاري، الجامع الصحيح، كتاب تفسير القرآن، باب: فسنيسره للعسرى، (9494)؛ ومسلم، الجامع الصحيح، كتاب القدر، باب: كيفية خلق الأدمي، (7462).

⁷⁰ سبق تخريجه.

⁷¹ أخرجه الترمذي، أبواب تفسير القرآن، (2853).

أُمِرَتْ» [هود: 211]. وذلك لأنَّ حد الاعتدال أدقُّ [3/ط] من الشعر، وأحدُّ من السيف. والصراطُ الموضوعُ على متن جهنم في النشأة الأخرى، إنما هو لامتحان هذا الاعتدال. فمن غلب عليه جانب الإفراط يهوي في نار جهنم، ومن غلب عليه جانب التفريط يهوي في زمهريرها، ومن ثبت على الاعتدال يمرُّ على الصراط كطرفه العين، أو كالبرق الخاطف، أو كالريح الهائلة، أو كالطير، أو كأجاويد الخيل والركاب. وذلك التفاوت إنما هو بحسب مراتب قربته من الاعتدال وبُعده عنه.

ثم إن المكلف إما أن يكون راعياً لنفسه، وإما أن يكون راعياً له ولأهله وعياله، وإما أن يكون راعياً لهؤلاء ولأهل بلده. فهذه ثلاثة أصناف، فيجب على الأول منهم تركية الأخلاق بالمجاهدات والعبادات الشاقة، ويستفاد ذلك من جهة ورثة الأنبياء، وهم العلماء الراسخون، والأطباء الروحانيون.⁷² وعلى الثاني منهم، بعد تركية الأخلاق، رعاية تدبير المنزل، ويستفاد ذلك من جهة العلماء والفُقهَاء. وعلى الثالث منهم، بعد ما ذكر، رعاية تدبير المدينة، ويستفاد ذلك من جهة القضاة والحكام. إذا عرفت هذا، فاعلم أنَّ القضاة والحكام يجب عليهم أولاً تركية الأخلاق، لأنه الواجب على كل مكلف. وثانياً: إقامة العدل بين الأهل والأولاد إن كان لهم أهل وعيال. وثالثاً: العدل بين أهل البلد. وقد ورد في الحديث: «كلكم راع، وكلكم مسؤول عن رعيته»⁷³، وبهذا ظهر أنَّ القضاة والحكام تكون حجة الله تعالى عليهم أكد وأشد، ولا يفكهم يوم الجزاء إلا عدلهم في الأمور المذكورة.

ويا حسرتا عليهم إن فرطوا في شيء منها، ويا لهفاً عليهم أنهم مع شدة الحجة عليهم، وحملهم الأمانة الكبرى التي أشفق من حملها السماوات والأرض والجبال، ووقعهم في أمر خطير، أحجم عن الدخول فيه سادات العلماء، يفرحون بما آتاهم الله من المال والجاه، ويغترون بهذه اللذة الفانية، ويتكالبون عليها، [4/و] ويأكل بعضهم لحم بعض لأجلها، ويغفلون عما أعدت لهم من الأهوال يوم القيامة.⁷⁴ ولا يُنجيهم عنها إلا العدل والاستقامة، التي شَيَّبت سيد الأنبياء، وسند الأصفياء، صلوات الله عليه وعلى جميع الأنبياء.

المقصد الأول:

في دفع رَمِيهِمْ إِيَّايَ بِاخْتِيَارِ الحِلْمِ عَلَى الغَضَبِ، وَالرِّقَّةِ عَلَى الغِلْظَةِ

ودفعه من وجهين: الأول أن العقل والنقل متطابقان على أن الإفراط في القوة الغضبية، والتفريط فيها، مذمومان.⁷⁵ بل⁷⁶ المقصد الأقصى من العبادات كسر سورة الغضبية، وردّها إلى التوسط بين التهور والجبن الذي هو الكمال. ويُسمى هذا الوسط بالشجاعة. وقد تقرر في موضعه أن الحلم والرقّة من فروع الشجاعة. فالنقص للحكام هو الغضب والإحجام، الذين هما طرفا الحلم، وهما المنافيان لاجراء الأحكام. وكذلك الغلظة واللين، الذين هما طرفا الرقة، وهما المنافيان لاجراء الأحكام. ولا منافاة بين الحلم والشدة، لأنهما من فروع أصل واحد، وهو الشجاعة.⁷⁷ ولعدم المنافاة بينهما جمع الله سبحانه وتعالى بينهما، وقال في مدح الصحابة رضي الله عنهم: ﴿أَشْدَاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ﴾ [الفتح: 92]. فالشجاعة، هي لكونها توشط بين التهور والجبن، تكون كمالاً. وهي من حيث كسر التهور في موضع لا يليق فيه التهور تُسمى حلماً. ومن حيث ترك الجبن في موضع لا يليق فيه الجبن تُسمى شدة. فلا منافاة بينهما، لكونهما من فروع أصل واحد.

⁷² في نسخة (أ) كُتِبَت هذه العبارة في الهامش، وهي من أصل المتن.

⁷³ أخرجه البخاري، كتاب النكاح، باب: المرأة راعية في بيت زوجها، (0025)؛ ومسلم، كتاب الإمارة، باب: فضيلة الإمام العادل وعقوبة الجائر، (9281).

⁷⁴ في نسخة (أ) كُتِبَت هذه العبارة في الهامش، وهي من أصل المتن.

⁷⁵ في نسخة (أ): إنما المقصد

⁷⁶ في نسخة (أ) كُتِبَت هذه العبارة في الهامش، وهي من أصل المتن. وفي نسخة (أ) سقطت رقة بعد هذه الصفحة، وتبدأ القراءة من 11ب.

⁷⁷ في نسخة (أ) من أول المقصد الأول إلى هنا وقع اضطراب شديد، حيث كُتِبَت العبارات في المتن والهامش، ثم شُطِبَت بعض المواضع وأعيدت في الهامش مرة أخرى، فظهر النص مختلطاً، غير أن مضمونه يوافق ما في النسخة (ن) مع شيء من الاضطراب في الترتيب.

ثم إنني كنت في زمن الصبي على الإفراط في القوة الغضبية، حتى إن المولى الوالد رُوح الله روحه يحكي في ذلك حكايات غريبة يستيعدها السامعون عني، وكان رحمه الله يحمد الله عز وجل على زوالها عني. وكان سبب الزوال: أنني كنت في أوان الشباب أصحاب الطريقة من الزهاد والعباد، أطباء الأمراض الروحانية، [4/ظ] قدس الله أسرارهم، فبدّل الله سبحانه وتعالى ببركة صحبتهم ذلك الغضب إلى الحمية والشدة، اللتين هما من فروع الشجاعة، وإلى الحلم والرفقة، وهما من فروعهما أيضًا.

ثم إنني أحدث بما منّ الله عليّ من نعمة، من غير عجب يلحقني، ويعلم الله ذلك مني،⁷⁸ وهو: أنني بحمد الله سبحانه وتعالى أحمي حُرْمَ الشريعة عن كل سفیه وظالم، ولا أخاف في ذلك لومة لائم، وأشدّ على الظلمة المعاندين. عملاً بما روي عن عائشة رضي الله عنها، أن النبي صلى الله عليه وسلم كان لا يغضب إلا إذا انتهكت حرمة الله تعالى، وكان إذا غضب لا يقوم لغضبه شيء. وأيضًا: أنني⁷⁹ أحلم على المظلومين، وأرقّ على الضعفاء والمساكين، وأخفض جناحي لهم. والحمد لله الذي هدانا لهذا، وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله.

الوجه الثاني في دفع الطعن المذكور: النقل من الكتاب والسنة وأقوال الفقهاء. أما الكتاب: فقولته تعالى: ﴿وَالْكَاظِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ﴾ [آل عمران: 431]. وقوله تعالى: ﴿وَإِخْفِضْ جَنَاحَكَ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الحجر: 88]. وأما السنة: فما روي عن أبي هريرة رضي الله عنه، أن رجلاً قال: يا رسول الله، أوصني. قال: «لا تغضب». فردّد مرارًا، قال: «لا تغضب»⁸⁰. ثم قال: «ليس الشديد بالصرعة، إنما الشديد الذي يملك نفسه عند الغضب»⁸¹. وعن أبي سعيد رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «اتَّقُوا الْغَضَبَ فَإِنَّهُ جَمْرَةٌ عَلَى قَلْبِ ابْنِ آدَمَ»⁸². وما روي عن أبي بكر رضي الله عنه، قال: سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول: «لَا يَقْضِيَنَّ حَكْمَ بَيْنِ اثْنَيْنِ وَهُوَ غَضْبَانٌ»⁸⁴.

وأما قول الفقهاء، فما ذكر في «الخانية»⁸⁵، وهو: أن القاضي يقضي وهو مستوف حظه من الطعام والشراب، ولا يقضي وهو جائع، ولا شعبان، ولا غضبان، ولا كظيم من الطعام، ولا مأخوذًا به أحد الأخبثين، ولا به ناعش أو نوم⁸⁶. وما ذكر في «الخلاصة»⁸⁷، من «أن القاضي لا يمازح أحدًا، فإن دخله هم أو غضب أو ناعش كف عنه حتى يذهب، ولا يتعب نفسه في طول المجلس، ولكن يجلس في طرفي النهار. [5/و] وكذلك المفتي والفقهاء، ولا يقضي وهو جائع. وقال مشايخنا: لا ينبغي أن يتطوّل بالصوم في اليوم الذي يريد الجلوس

⁷⁸ في نسخة (أ) كتبت هذه العبارة في الهامش، وهي من أصل المتن.

⁷⁹ في نسخة (أ) كتبت هذه العبارة في الهامش، وهي من أصل المتن.

⁸⁰ أخرجه البخاري، كتاب الأدب، باب الحذر من الغضب، (6116)؛ ومسلم، كتاب البر والصلة، باب وصية النبي ﷺ، (9062).

⁸¹ أخرجه البخاري، كتاب الأدب، باب ليس الشديد بالصرعة، (4116)؛ ومسلم، كتاب البر والصلة، (9062).

⁸² أخرجه ابن أبي شيبة، المصنف، كتاب الأدب، ما ذكر في الغضب ممّا يقوله الناس، (48352).

⁸³ في نسخة (أ) كتبت هذه العبارة في الهامش، وهي من أصل المتن.

⁸⁴ أخرجه البخاري، كتاب الأحكام، باب: هل يقضي القاضي أو يتّقي وهو غضبان، حديث رقم: (9376).

⁸⁵ يُعدّ كتاب الفتاوى الخانية، المسمّى أيضًا بالفتاوى قاضيخان، من الكتب الفقهية المهمة في المذهب الحنفي، وهو من تصنيف الإمام فخر الدين حسن بن منصور الفرغاني الحنفي (ت. 295هـ)، أحد كبار فقهاء الحنفية في القرن السادس الهجري، لا يخلط بينه وبين صاحب «الهداية» برهان الدين المرغيناني (ت. 395هـ).

⁸⁶ فخر الدين الحسن بن منصور الأوزجدي الفرغاني، فتاوى قاضيخان، تحقيق سليم مصطفى البدري، بيروت: دار الكتب العلمية، 9002، ط1، ج2، ص982.

⁸⁷ كتاب «خلاصة الفتاوى» هو مؤلف فقهي في المذهب الحنفي، من تأليف الإمام طاهر بن أحمد بن عبد الرشيد البخاري، المعروف بافتخار الدين البخاري توفي عام (245هـ)، يُعدّ هذا الكتاب من المراجع المهمة التي تجمع الفتاوى والمسائل الفقهية وفقًا للمذهب الحنفي، (مخطوط).

فيه»⁸⁸. وما ذكر في «التاتارخانية»⁸⁹ نقلاً عن «مختصر خواهر زاده»⁹⁰: لا ينبغي للقاضي أن يكون فظاً غليظاً. وينبغي أن يشتد حتى يستوفي عن صاحب الحق من غير جبر به، وأن يلين حيث ينبغي ذلك، من غير ضعف، ولا يترك شيئاً من الحق. ولا يقضي إلا وهو مقل على الخصم، مفرغ نفسه⁹¹.

وما نقل «الولوالجي»⁹²: أنه يجب أن يكون القاضي بعد أن يكون مجتهداً بصيراً بالحلال والحرام، وعارفاً بعادات الناس، معروفاً بالحلم والعفاف والزهد⁹³. وما ذكر في «الواقعات الحسامية»⁹⁴: ومن استقضي وهو ممن يصلح للقضاء لدرايته وبصره بالحلال والحرام، واختلاف الناس، مع حلم وعفاف، ونزاهة عن الطمع، فلا بأس⁹⁵. وما ذكر في «التاتارخانية»، نقلاً عن «المحيط»⁹⁶: أن القاضي لا يقضي وهو غضبان⁹⁷. وما ذكر فيها أيضاً نقلاً عن «المنية»⁹⁸: ويكره أن يقضي بين الناس وهو غضبان⁹⁹. وما ذكر فيها أيضاً نقلاً عن «الخزانة»¹⁰⁰: ويكره تنفيذ الحكم في عشرة أحوال: في حال الغضب، والجوع، والعطش، والحاقب، والحاقي، والراكب،

⁸⁸ إفتخار الدين طاهر بن أحمد بن عبد الرشيد البخاري، خلاصة الفتاوى، مكتبة السليمانية، مجموعة 547، ورقة 202.

⁸⁹ الفتاوى التاتارخانية هو كتاب فقهي مهم في المذهب الحنفي، جمعه المؤلف من أكثر من ثلاثين كتاباً. سُمي بهذا الاسم نسبةً إلى تاتارخان، أحد كبار الأمراء والوزراء في الهند الإسلامية خلال القرن الثامن الهجري. يُنسب تأليف الكتاب إلى عالم بن العلاء الأندريتي، الدهلوي الهندي توفي عام (687هـ).

⁹⁰ مختصر خواهر زاده هو كتاب فقهي في المذهب الحنفي، اختصر فيه المؤلف كتاب «الفتاوى» للخواهر زاده، محافظاً على أهم المسائل والفروع الفقهية مع ترتيبها وتلخيصها. ألف هذا المختصر خدمةً لطلاب العلم وتيسيراً للرجوع إلى مسائل الخواهر زاده، ويُنسب إلى فقيه حنفي من علماء ما وراء النهر في القرن التاسع الهجري.

⁹¹ عالم بن العلاء الأندريتي، الفتاوى التاتارخانية، ج 11، ص 64.

⁹² كتاب «الفتاوى الولوالجي» هو من كتب الفتاوى المهمة في المذهب الحنفي، ويُنسب إلى الإمام ظهير الدين أبو المكارم إسحاق بن أبي بكر الحنفي الولوالجي، توفي عام (405هـ).

⁹³ الولوالجي، الفتاوى الولوالجية، ج 4، ص 23.

⁹⁴ «الواقعات الحسامية» هو كتاب في الفقه الحنفي، يُنسب إلى الإمام حسام الدين عمر بن عبد العزيز بن مازة البخاري، المعروف بالصدر الشهيد (ت. 635هـ). يُعتبر هذا الكتاب من كتب «الواقعات» أو «الفتاوى». (مخطوط).

⁹⁵ صدر الشهيد (ابن مازة)، أبو حفص حسام الدين عمر بن عبد العزيز بن عمر البخاري. الوقائع الحسامية. مكتبة السليمانية، مجموعة شهيد علي باشا، رقم 78010، ص. 021.

⁹⁶ برهان الدين أبو المعالي محمود بن أحمد بن عبد العزيز ابن مازة البخاري الحنفي (ت 616هـ)، من كبار فقهاء الحنفية في ما وراء النهر في القرن السادس الهجري، تميز بسعة الاطلاع وإتقان الفروع الفقهية، وكان من أعلام المدرسة الماتريدية. من أشهر مؤلفاته المحيط البرهاني في الفقه النعماني، وهو موسوعة فقهية حنفية كبيرة جمع فيها أقوال المتقدمين، ورتبها على أبواب الفقه، وبعد من المراجع الأساسية في الفقه الحنفي المتأخر). ابن مازة البخاري، برهان الدين أبو المعالي محمود بن أحمد بن عبد العزيز. المحيط البرهاني في الفقه النعماني. تحقيق محمد أكرم صابر الجندي. بيروت: دار الكتب العلمية، 4241/4002 م).

⁹⁷ عالم بن العلاء الأندريتي، الفتاوى التاتارخانية، ج 11، ص 46.

⁹⁸ كتاب «المنية» أو كما يُعرف غالباً باسم «المنية في فقه الحنفية» هو من تأليف الفقيه الحنفي الشيخ نجم الدين أبو حفص عمر بن محمد النسفي (ت. 735هـ).

⁹⁹ عالم بن العلاء الأندريتي، الفتاوى التاتارخانية، ج 11، ص 46.

¹⁰⁰ خزانة الفقه كتاب في الفقه الحنفي، ألفه الإمام أبو الليث نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم السمرقندي (ت. 373هـ)، جمع فيه مسائل العبادات والمعاملات على مذهب الإمام أبي حنيفة، ورتبه على الأبواب الفقهية المعروفة، فصار من المتون المعتمدة عند المتأخرين، وله شروح وحواش عديدة. الإمام أبو الليث نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم السمرقندي. خزانة الفقه. تحقيق محمد عبد السلام شاهين. بيروت: دار الكتب العلمية، 6241/5002م).

والماشي، والمريض، والوجيع، ويقضي في حال يكون أجمع، وأرهب، وعقله وفهمه بخير¹⁰¹.

المقصد الثاني

في دفع رَمِيهِمْ إِيَّايَ بِالرَّفْقِ بِالْمُتَخَاصِمِينَ

ودفعه من جهة العقل: أن الرفق ناشئ عن الرقة، وهي من الأخلاق الحميدة، على ما مرَّ تحقيقه. ومن جهة النقل: هو ما ذكر في الفتاوى «التاتارخانية» نقلاً عن السَّغْنَاقِي¹⁰²: ويخرج للقضاء في أحسن ثيابه، وأعدل أحواله، ولا ينبغي له أن يتعب نفسه في طول المجلس، ولكن يجلس في طرفي النهار، أو ما طاب. وكذلك الفقيه والمفتي، ولا يمانح الخصوم، ولا أحدًا منهم، ولا يضحك في وجه أحدهما، وكذلك لا يَوْمئُ إلى أحدهما أبداً، ولا يُعَيِّش وجهه [يُظ] عليهما،¹⁰³ ولا على أحدهما، ولا يعجل الخصوم لإتيان حججهما، ولا يُخَوِّفُ الخصوم. ومعناه: أن يتكلف تخويف الخصوم¹⁰⁴. وفي شرح الطحاوي¹⁰⁵: ولا يُخَوِّفُ الخصوم، يعني لا يقول: أقم حجتك، وإلا أقضي بينك، أو أبطل دعواك، بل يؤجله إلى المجلس الثاني أو الثالث¹⁰⁶.

وما ذكر في «الوقائع الحسامية»¹⁰⁷ من أن الخصمين إذا تشامتا بين يدي القاضي، ولم ينتهيا بالهنيء، فإن حبسهما أو عزَّزهما عقوبةً فحسن، صيانةً لماء المجلس، وإن عفا عن ذلك، فحسن، وإن فعل ذلك أحدهما بصاحبه، عاقبه إذا طلب صاحبه¹⁰⁸.

ثم إنني أعملُ تارةً بالقول الأول، وذلك إذا وقع التنازع بين الخصمين من شدتهما، ووقاحتهما، واستهانتهما مجلس الشريعة. وأعملُ أخرى بالقول الثاني، وذلك إذا وقع التنازع بينهما حرصاً على إظهار مدعاه، واهتماماً لتفهم مراده. وأما إذا وقعت الشدة من أحد الخصمين على الآخر، فأسكت عنه، إلا إذا طلبه صاحبه، عملاً بالمنقول المذكور، كما مرَّ آنفاً.

المقصد الثالث

في دفع رَمِيهِمْ إِيَّايَ بِالْإِتْقَانِ بِظَاهِرِ الْعَدَالَةِ فِي الشُّهُودِ

والسبب في ذلك ما ذكر في «الفتاوى التاتارخانية»، نقلاً عن «الفتاوى الكبرى»¹⁰⁹، وهو أنه ليس يلزم القاضي أن يبحث عن سرائر المعدلين ليقف عليها¹¹⁰. قال الفقيه أبو الليث¹¹¹: لو استقصى القاضي في مثل

¹⁰¹ عالم بن العلاء الأندلسي، الفتاوى التاتارخانية، ج 11، ص 56.

¹⁰² النهاية في شرح الهداية شرح لمتن الهداية للمرغيناني، ألفه الإمام الفقيه الحنفي حسام الدين حسين بن علي بن حجاج السغناقي (ت 417هـ)، اعتبر من أوسع شروح الهداية وأدقها، إذ جمع فيه مسائل الفقه الحنفي مع للدائل وترجيحات محكمة، واستند إلى مقارنة بخمس عشرة نسخة خطية، فصار مرجعاً هاماً للفقهاء ولا يزال يُدرس ويُستفاد منه.

¹⁰³ في نسخة (أ) كُتِبَت هذه العبارة في الهامش، وهي من أصل المتن.

¹⁰⁴ عالم بن العلاء الأندلسي، الفتاوى التاتارخانية، ج 11، ص 56-66.

¹⁰⁵ شرح مختصر الطحاوي للجصاص هو من الكتب المهمة في الفقه الحنفي، وقد تولى الإمام أبو بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص الحنفي (ت. 73هـ)، شرح كتاب مختصر الطحاوي للإمام أبي جعفر الطحاوي (ت. 123هـ)، أحد أئمة الحنفية الكبار.

¹⁰⁶ أبو بكر الرازي الجصاص، شرح مختصر الطحاوي، ج 8، ص 11.

¹⁰⁷ في نسخة (أ) سقطت الورقة التي تلي هذه الصفحة (51)، وتستأنف القراءة من الصفحة اللاحقة.

¹⁰⁸ صدر الشهيد (ابن مازة)، أبو حفص حسام الدين عمر بن عبد العزيز بن عمر البخاري. الوقائع الحسامية. مكتبة السليمانية، مجموعة شهيد علي باشا، رقم 78010، ص. 212.

¹⁰⁹ الفتاوى الكبرى للإمام صدر الشهيد حسام الدين عمر بن عبد العزيز بن مازة البخاري (ت. 635هـ)، جُمع فيه عدد من كتب الفتاوى الحنفية المتقدمة، فصار من المصادر المهمة في المذهب. وقد اختصره الفقيه جمال الدين الكونوي وأضاف إليه زيادات تحت عنوان منتخب من الفتاوى الكبرى.

¹¹⁰ عالم بن العلاء الأندلسي، الفتاوى التاتارخانية، ج 11، ص 471.

¹¹¹ الفقيه أبو الليث نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم السمرقندي الحنفي تُوِّفِيَ سنة (373هـ).

هذا، لَصَاقُ الأَمْرِ عليه وعلى الناس، لأنه لا يوجد مؤمنٌ من غير عيبٍ، فلا ينظرُ إلا إلى غلبة الصلاح. فإذا كان الصلاح غالباً، ويجتنبُ الكبائر، ولا يؤذِي مسلماً ولا معاهداً، ولا كسبه حراماً، فهو عدلٌ¹¹².

فإذا كان كذلك في زمانهم، فما ظنُّك في زماننا؟

وذكر عمرُ رضي الله عنه في كتابه إلى أبي موسى الأشعري، وتعليمه شرائط القضاء: «والمسلمون عدولٌ بعضهم على بعضٍ، إلا مجلولاً في حدٍّ، ومجرَّباً عليه شهادة زورٍ، أو ظنيئاً في ولاءٍ أو قرابةٍ» [6/9] فإن الله تعالى تولى منكم السرائرَ، ودرأ عنكم البينات»¹¹³. ويؤيدُ هذا المنقول ما روى ابن عباس رضي الله عنهما، عن النبي صلى الله عليه وسلم، أنه قال: «إنما أنا بشرٌ، وإنكم تختصمون إليّ، ولعلَّ بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعضٍ، فأقضي له على نحو ما أسمعُ منه، فمن قضيتُ له بشيءٍ من حقِّ أخيه، فلا يأخذه، فإنما أقطعُ له قطعةً من النار»¹¹⁴. ولا يخفى على المتأمل أن المفهوم من هذا الحديث أن النبي صلى الله عليه وسلم ربما يقضي بظاهر العدالة، مع أنه أعرف الناس بسرائرهم.

ولقد سمعتُ بعضاً من إخواني في الله، وهو الموثوقُ به في نقله وروايته، أن الإمام العالمَ العاملَ الشيخَ ابن دقيق العيد¹¹⁵، روح الله روحه، كان قاضيَ القضاة بمحروسة مصر. وقد ولى شاباً عارفاً بالله تعالى قضاءً بهنساً، وهي قضيةٌ من أعمال مصر. وقد تخاصمَ إلى قاضي بهنسا يوماً شيخٌ ضعيفٌ وشابٌ قويٌّ في بقرة، وللشابِّ بينةٌ عليها، وتفترسُ القاضي أن الحقَّ مع الشيخ، مع دلالة البينة بحسب الظاهر على خلاف ما فهمه القاضي، فرقَ قلبُ القاضي على الشيخ الضعيف، فغلبَ عليه الحال، فنادى إلى البقرة: فقال: يا بقرة! فقالت البقرة: نعم. قال القاضي: أنت لمن؟ قالت البقرة: لهذا الشيخ. فحكم بها للشيخ. وقال ابن دقيق العيد بمصر في الساعة التي حكمَ فيها قاضي بهنسا بالبقرة للشيخ: الآن حكمَ قاضي بهنسا بباطن الشرع ولم يحكم بالظاهر، وإنا قد عرلناه عن القضاء. وفي اليوم المذكور أيضاً ترافعَ رجلان إلى قاضي بهنسا في حادثة أخرى غير حادثة البقرة، فقال قاضي بهنسا: الآن قد عرلني ابن دقيق العيد بمصر، والعرلُ مرٌّ، وإنا قد عرلناه وأولاده عن الولاية. وبعد ستة أيام أو نحوها، عرلَ ابن دقيق العيد عن القضاء، ولم يتولَّ أحدٌ من أولاده بعده.

انظر ابن دقيق العيد، كيف أنكر على قاضي بهنسا في تركه العملَ بظاهر العدالة مع إصابته في الحكم المذكور؛ وذلك لأن ابن دقيق العيد، مع علوِّ كعبه [6/ظ] في العلوم الشرعية¹¹⁶، له مكانةٌ عظيمةٌ في الورع والتقوى واتباع الشئنة، ولهذا أنكر على القاضي المذكور، لأن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «نحن نحكم بالظاهر، والله يتولى السرائر»¹¹⁷. واللائقُ بالعدل أن يفتَ عندَ الظاهر، ولا يتعدى طوره بأن يُباشِرَ ما يتولاه الله تعالى من السرائر¹¹⁸. وإنما أمرنا بالعملَ بالظاهر ليعمَّ الحكمُ الخواصَّ والعوامَّ، كما هو المناسبُ للأحكام الشرعية، وأما الحكمُ

انظر: أبو الليث السمرقندي، عُيُونُ الْمَسَائِلِ، ص322. 112

أبو بكر البيهقي، معرفة السنن والآثار، ج41، ص402، (29791). 113

أخرجه البخاري، كتاب الشهادات، باب مَنْ أَقَامَ الْبَيِّنَةُ بَعْدَ الْيَمِينِ، (0862)؛ ومسلم، كتاب الأفضية، باب الْحُكْمِ بِالظَّاهِرِ وَاللَّخْنِ بِالْحُجَّةِ، (3171). 114

ابن دقيق العيد (ت. 207هـ/2031م)، عالم مجتهد نشأ في مصر، وتضلَّع في الفقه المالكي والشافعي، واشتهر أيضاً ببتخره في علم الحديث وأصول الفقه. تولَّى منصب قاضي القضاة للشافعية، وقام بالتدريس سنين طويلة. انظر: أحمد أوزل، «ابن دقيق العيد»، دائرة المعارف الإسلامية التركية (إسطنبول: وقف الديانة التركي، 9991م)، ج91، ص704-904. 115

في نسخة (أ) كُتِبَت هذه العبارة في الهامش، وهي من أصل المتن. 116

وإن كانت هذه الألفاظ لا ترد بهذا النص في المصادر الحديثية المعتمدة، فإن الشوكاني يُسهم في مناقشة إسناد حديث «إنما نحكم بالظاهر» بمثل هذا التقييم: بقوله: وكذلك حديث «إنما نحكم بالظاهر» وهو وإن لم يثبت من وجه معتبر فله شواهد متفق على صحتها، ومن أعظم اعتبارات الظاهر ما كان منه صلى الله عليه وسلم مع المناققين من التعاطي والمعاملة بما يقتضيه ظاهر الحال. مرجع: محمد بن علي الشوكاني، نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، بتحقيق محمد صبحي حسن حلاق (بيروت: دار ابن كثير، 3991)، 963/1. 117

في نسخة (أ) كُتِبَت هذه العبارة في الهامش، وهي من أصل المتن. 118

بالباطن فلا يهتدي إليه إلا الأقلون، فلا تُدارُ عليه الأحكام الشرعية التي وردت لإرشاد الخواص والعوام، وما ذلك إلا رحمة من لدن عليهم حكيم¹¹⁹ حتى إن النبي صلى الله عليه وسلم حكم بالطواهر مع إمكان اطلاعه على السرائر، تعليمًا لأمته وتعميمًا للأحكام الشرعية¹²⁰.

المقصد الرابع

فِي دَفْعِ رَفِيهِمْ إِنَّا يَتَزَكَّ الْعَمَلُ بِالسِّيَاسَةِ

واعلم أن السياسة نوعان: إحداهما السياسة التي وضعها الولاة على ما تشتهي نفوسهم، والأخرى سياسة اختارها المحذونون من الولاة، وهي الأقوال الضعيفة الواردة في المذهب، اختارها الملوك والولاة لاقتضاء الزمان العمل بها. والعمل بالنوع الأول منها لا يجوز في الشريعة أصلاً، حتى إن ابن الجوزي أنكر على من يعمل بها أشد الإنكار، وقال في كتاب المنتظم: ومن خطأ القوم تسمية الأفعال الخارجة عن الشرع سياسة، فإنَّ الشرع هو السياسة، لا عمل السلطان بهواه ورأيه. ووجه خطأ القوم في ذلك أنَّ مضمون قولهم يقتضي أنَّ الشرع لم يرد بما يكفي في السياسة، فاحتجنا إلى تنمة من آرائنا، فهم يقتلون من لا يجوز قتله، ويفعلون ما لا يحل فعله، ويسمّون ذلك سياسة¹²¹، وهذا تعاطٍ على الشريعة يُشبه المراجعة. هذا كلامه.

وأما السياسة بالمعنى الثاني، فيجوز العمل بها¹²² للولاة¹²³ إن اقتضى الزمان العمل بها، مثل قتل السارق، فإنه جائز للولاة دون القضاة. قال في المُنْتَهَى: [7/6] للإمام أنَّ يُقْتَلَ السَّارِقُ سِيَاسَةً لِسُغْيِهِ فِي الْأَرْضِ بِالْفَسَادِ. ومثل حَلِّ ضرب السارق حتى يُقَرَّ، فإنه قولٌ منصوبٌ إلى الحسن بن زياد، ومثل العمل بإقراره، فإنه مما ذهب إليه بعض المتأخرين، وإن كانت الفتوى على خلاف مذهبهما، فلا يجوز للقضاة العمل بالمذهبيين المذكورين في زماننا هذا أصلاً. لأنَّ حضرة السلطان سلّمه الله وأبقاه وأعزه في أولاه، وآخره يُقلدهم على العمل بأصح الأقوال، وقد سمعنا هذا مراراً من وزراء السلطنة وقضاة العسكر، وهو المكتوب في منشورهم. قال في «الفتاوى التاتارخانية» نقلاً عن «المحيط»: وإذا أقر بالسرقة مُكرهاً، فأقراره باطل، ومن المتأخرين من أفتى بصحته¹²⁴.

وسئل الحسن بن زياد¹²⁵: أيجل ضرب السارق حتى يُقَرَّ؟ قال: ما لم يقطع اللحم ولا يظهر العظم. وقال في «الفتاوى التاتارخانية» أيضاً نقلاً عن «الفتاوى الكبرى»: والضرب خلاف الشرع، فلا يُفتى به. ثم نقل عن «الذخيرة» أن عصام بن يوسف¹²⁶ دخل على أمير بلخ، فأُتي بالسارق، أنكر السرقة، فقال الأمير لعصام: آيش نجب؟ فقال عصام: على المذهب، على المدعي البينة، وعلى المنكر اليمين. فقال الأمير: هاتوا بالسوط والعقابين، فضرب عشرة، فأقر وأحضر السرقة، فقام عصام، وقال: سبحان الله، ما رأيت جوراً أشبه بالعدل من هذا! انتهى¹²⁷.

وبهذا يظهر أن عصام بن يوسف لم يجوز ضرب السارق حتى يُقَرَّ، وإلا لما سمّا جوراً. فعلى هذا، لا يجوز للقضاة العمل بها أصلاً، سواء قلده السلطان على العمل بالأقوال الصحيحة أم لا.

في نسخة (أ) كُتِبَت هذه العبارة في الهامش، وهي من أصل المتن.

¹¹⁹ مسلم، كتاب الزكاة، باب ذكر الخَوارِج وصفاتهم، (4601).

¹²⁰ انظر: ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، ج 1، ص 711.

¹²¹ في نسخة (أ) به.

¹²² هذه هي الصفحة الأخيرة من نسخة (أ)، وبها تنتهي النسخة.

¹²³ عالم بن العلاء الأندلسي، الفتاوى التاتارخانية، ج 11، ص 923.

¹²⁴ الحسن بن زياد اللؤلؤي (ت. 402هـ/918م)، من كبار فقهاء الحنفية في الكوفة، وهو من أبرز تلامذة الإمام أبي حنيفة وأصحابه. عُرف ببقته في الفقه وكثرة روايته، وله آراء معتبرة في المذهب، وكان له إسهام بارز في نشر فقه الكوفيين وتدوينه.

¹²⁵ عصام بن يوسف بن ميمون بن قدامة الباهلي البلخي هو أحد فقهاء المذهب الحنفي البارزين. توفي عام (312هـ).

¹²⁶ عالم بن العلاء الأندلسي، الفتاوى التاتارخانية، ج 11، ص 633 s.

¹²⁷

وأما عمل الولاية بها، فقد جَوَّزَهُ الإمام الماوردي¹²⁸، وذكر في كتاب «الأحكام السلطانية» تسعة أمور لم يُجَوِّزْ للقضاة العمل بها، ويجوز العمل بها للولاة، منها: أنَّ الحدَّ لا يُقام عند القضاة بالتهمة، بل بالبيِّنة والإقرار، ويجوز ذلك للولاة. ومنها أنَّه يجوز للولاة تعرُّف أحوال المتهم (يُظ) من أعوان الإمارة، من غير تحقيق الدعوى المفشَّرة، والرجوع إلى أقوالهم في الإخبار عن حاله، ولا يجوز ذلك للقضاة. ومنها أنَّه يجوز لهم أن يُراعى شواهد الحال وأوصاف المتهم في قوة التهمة وضعفها، ولا يجوز ذلك للقضاة. ومنها أنَّه يجوز للأمير أن يُعجِّل حبس المتهم للكشف والاستبراء، ولا يجوز ذلك للقضاة. ومنه أنَّه يجوز لهم مع قوة التهمة، أن يضرب المتهم ضرب تعزير، لا ضرب حدٍّ، لياخذ بالصدق عن حاله فيما قُذِفَ به وأثَّه، ولا يجوز ذلك للقضاة. ومنها أنَّه يجوز للأمير فيمن تكرر منه الجرائم، ولم ينزج عنها بالحدود، أن يستدبر حيلة إذا استصرَّ الناس بجرائمه، حتى يموت بعد أن يقوم بقتله وكسوته من بيت المال، ولا يجوز ذلك للقضاة. ومنها أنَّه يجوز لإحلاف المتهم استبراء لحاله، وتغليظاً عليه في الكشف عن أمره في التهمة، غير حلف الطلاق والعناق، ولا يجوز ذلك للقضاة. ومنها أنَّه للأمير أن يأخذ أهل الجرائم بالتوبة إجباراً، ويظهر من الوعيد عليهم ما يقوِّدهم إليها طوعاً، سوى القتل فيما لا يجب فيه القتل، ولا يجوز ذلك للقضاة. ومنها أنَّه يجوز للأمير أن يسمع شهادت أهل المال، ومن لا يجوز أن يسمع منه القضاة إذا كثر عددهم، ولا يجوز ذلك للقضاة. ومنها أنَّه للأمير النظر في الموابات¹²⁹، وإن لم يُوجب غزماً ولا حدّاً، ولا يجوز ذلك للقضاة¹³⁰.

وهذه تسعة أمور يختصُّ العمل بها بالولاة، ولا يجوز للقضاة العمل بها. وبهذا يظهر الفرق بين نظر الأمراء والقضاة في حال المتهمين قبل الثبوت، وأما بعد جرائمهم فيستوي في إقامة الحدود عليهم أحوال الأمراء والقضاة، ولا يكون ثبوتها عليهم إلا بإقرار وبيِّنة، كما مرَّ ذكره.

هذه خلاصة ما ذكره الماوردي في الكتاب المذكور، إلا أن الآبي¹³¹ ذكر في كتابه «نثر الدرر» أن السلطان نور الدين ملك الشام كان في زمنه بالموصل عالمٌ عارفٌ يُسمَّى بالشيخ عمر [8/و] وكان السلطان نور الدين مُحِبّاً له، ويستشير به في أموره. ثم إن السلطان أرسل إلى والي الموصل كتاباً وأمر فيه أن لا يجري في بلده حكماً غير الأحكام الشرعية، فشقَّ ذلك على الولاة، واجتمعوا عند الشيخ عمر، والتَّمَسُّوا منه أن يكتب إلى السلطان كتاباً بأنه لا بدَّ في البلد للمتعمِّين من زاجرٍ يعمل بالسياسة، إذ ربما يعجز المظلوم عن البيِّنة. فكتب الشيخ إلى السلطان على نحو ما قالوا. فلما وصل كتاب الشيخ إليه تأدَّى من ذلك، وأمر أن يُكتب جوابه، وهو: أنَّ الله تعالى عالمٌ بمصالحنا ومفاسدنا وزواجنا، فلو كان علمه القديم يقتضي الزيادة على الأحكام الشرعية التي هي عندنا اليوم، لأمرنا، ويبيِّن لنا في كتابه أحسن بيان، وأولى زاجرٍ، أو أمر لنا على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم، لأنه حكيم على الإطلاق، ورؤوفٌ بعباده. وحيث لم يُبين، عرفنا أنَّ الموجود من الأحكام الآن كافٍ في نظام العالم، وإلى هذا يشير قوله تعالى: (الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ) [المائدة: 3]. ومن المعلوم أنَّ الريادة على الكمال نقص، فليس لنا مجال سوى الشرع. ثم قال لأهل الديوان: لو سمعت في المملكة أمراً على خلاف الشرع، جعلت من يعمل به نكالاً لأهل العالم. فلما وصل كتاب السلطان إلى الموصل، قال العلماء والفقهاء والزهاد: انظروا إلى كتاب السلطان، أمر بإجراء جميع الأمور على الشرع، وإلى كتاب الشيخ التمس أن يكون على خلاف الشرع.

¹²⁸ الإمام الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري الشافعي (ت. 854هـ/8501م)، فقيه أصولي وقاضٍ شافعي بارز، وأحد أعلام الفكر السياسي الإسلامي. اشتهر بكتابه الأحكام السلطانية الذي عالج فيه قضايا الإمامة والسلطة والولايات، كما ألف في الفقه والتفسير والأدب. تولى القضاء في بغداد، فجمع بين التنظير العلمي والممارسة العملية.

¹²⁹ النظر في الوثائق أو الاتفاقات التي لا تقتضي غرامة أو حدّاً.

¹³⁰ الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، تحقيق: أحمد جاد (بيروت: دار الكتب العلمية، 6002)، ص 223-423.

¹³¹ الشيخ الأبي هو منصور بن الحسين الرازي، المعروف بأبي سعد الأبي، مؤرخ وأديب عاش في العصر العباسي. توفي عام (224هـ)، من أبرز أعماله كتاب «نثر الدر في المحاضرات»، الذي جمع فيه أخباراً وطرانيف عن العرب في عصور مختلفة.

ولهذا كان السلطان نور الدين مشهوراً بالعدل والصلاح¹³²، وموصوفاً بالفوز والفلاح، واشتهر في الآفاق بالعدل والإنعام، حتى كانت أيامه خلاصة الأيام، ودُكرت خصاله الحميدة على المنابر، وملئت بمناقبه الشريفة الكتب والدفاتر، وكانت وفاته، روح الله روحه، في سنة ستين وخمسمائة.

[الخاتمة]

أَمَّا الْخَاتَمَةُ فَفِي بَيَانِ وَجُوبِ الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ،
وَبَيَانِ وَجُوبِ مَنْ يَقُومُ بِذَلِكَ [8/ط] عَلَى السُّلْطَانِ
وَفِيهِ فَضْلَانِ: الْفَصْلُ الْأَوَّلُ: فِي وَجُوبِهِ

قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: 401]. وأما الأمر فيدل على الوجوب، وفي قوله تعالى: «منكم أمة» دلالة على أن هذا الوجوب بطريق الكفاية. وعن أبي بكر رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «مَا مِنْ قَوْمٍ عَمِلُوا بِالْمَعَاصِي، وَمِنْهُمْ مَنْ يَقْدِرُ أَنْ يُنْكَرَ عَلَيْهِمْ فَلَمْ يَقْعَلْ، إِلَّا يُوْشِكُ أَنْ يُعَذِّبَهُمُ اللَّهُ بِعَذَابٍ مِنْ عِنْدِهِ»¹³³. وعن حذيفة رضي الله عنه أنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَتَأْمُرَنَّ بِالْمَعْرُوفِ، وَلَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ، أَوْ لَيُوشِكَنَّ اللَّهُ يَبْعَثُ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِنْ عِنْدِهِ، ثُمَّ تَدْعُونَهُ، فَلَا يَسْتَجِيبُ لَكُمْ»¹³⁴. وعن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه: «مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيَعِزُّهُ بِيَدِهِ، وَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَلْيَسَانِهِ، وَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَيَقْلِبْهُ، وَذَلِكَ أَضْعَفُ الْإِيمَانِ»¹³⁵. وعن الغزس عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «إِذَا عَمِلْتَ الْخَطِيئَةَ فِي الْأَرْضِ، مَنْ شَهِدَهَا فَكْرَهَا كَانَ كَمَنْ غَابَ عَنْهَا، وَمَنْ غَابَ عَنْهَا فَفَرَصَهَا كَانَ كَمَنْ شَهِدَهَا»¹³⁶.

وبهذه الأدلة اتضح لديك أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب على كل مسلم بطريق الكفاية، ولا يتعين لذلك إلا العلماء. ثم إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إما باللسان أو باليد، والأول مما يتولا الخطاء والوعاظ والمذكرين، والثاني مما يتولا من العلماء من فُوض له الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ولا بد للسلطان من أن يُنْصَبَ من الوعاظ والمذكرين ومن العلماء العاملين من يقدر أن يقوم بهذه الأمور. وذلك لأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب على كل مسلم مكلف قادر على التنفيذ، والسلطان منهم. فحيث لم يقدر على ضبط أحوال الممالك بأجمعها لا تتسع المملكة، عجزها الله في ظل واليها، تعذر عليه الوقوف على الجميع، فلا بد من إنباء من يقوم بذلك [9/و] من العلماء. وإن تساهل في ذلك يأثم ويستحق ما ذكره النبي صلى الله عليه وسلم من العويد. ثم إن لكل من الفرقتين أداباً ومحاسن لا بد من التعرض لها هاهنا لتعم الفائدة.

أَمَّا الْفَرْقَةُ الْأُولَى، فَلَا يَدُلُّ لَهَا مِنْ التَّكَلُّمِ فِي عِلْمِ الْآخِرَةِ، وَالتَّذْكِيرِ بِالْمَوْتِ، وَأَحْوَالِ الْقَبْرِ، وَأَهْوَالِ الْقِيَامَةِ مِنَ الصُّرَاطِ وَالْمِيزَانِ وَعَذَابِ جَهَنَّمَ. ثُمَّ التَّذْكِيرُ بِأَحْوَالِ الْجَنَّةِ وَمَا فِيهَا مِنَ النِّعَمِ الدَّائِمِ، لِيَرْهَبُوا أَوْ يَرْغَبُوا. ثُمَّ التَّنْبِيهُ عَلَى عِيُوبِ النَّفْسِ وَأَفَاتِهَا، وَأَفَاتِ الْأَعْمَالِ، وَخَوَاطِرِ الشَّيْطَانِ، وَوَجْهِ الْحَذَرِ مِنْهَا. وَيَذْكَرُ بِالْآلَاءِ اللَّهِ سُبْحَانَهُ وَنِعْمَهُ، وَتَقْصِيرِ الْعَبْدِ فِي شُكْرِهِ، وَيَعْرِفُ حَقَارَةَ الدُّنْيَا وَعِيُوبَهَا وَتَضَرُّعُهَا، وَقِلَّةَ عَهْدِهَا، وَخَطَرَ الْآخِرَةِ وَأَهْوَالِهَا. وَتَجَنُّبُ هَؤُلَاءِ عَنْ إِيْرَادِ الْقَصَصِ إِلَّا قِصَصَ الْقُرْآنِ، لِأَنَّهَا بَدْعَةٌ نَهَى السُّلْفُ عَنْ اسْتِمَاعِهَا. وَكَذَا يَتَجَنَّبُ عَنْ

السلطان نور الدين محمود بن عماد الدين زنكي (ت. 965هـ/471م)، من أعظم ملوك بني زنكي بالشام والجزيرة. عُرف بعدله وجهاده ضد الصليبيين، وكان من أبرز من مهّد لظهور الدولة الأيوبية بقيادة صلاح الدين الأيوبي. اهتم بنشر العلم وبناء المدارس والمستشفيات، حتى لُقّب بـ الملك العادل.

أبو داود، السنن، أول كتاب الملاحم، باب الأمر والنهي، (8334).

أخرجه الترمذي، الجامع الكبير، أبواب الفتن عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب ما جاء في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، (9032).

مسلم، الصحيح، كتاب الإيمان، باب بيان كون النهي عن المنكر من الإيمان، وأن الإيمان يزيد وينقص، وأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب، (94).

أبو داود، السنن، أول كتاب الملاحم، باب الأمر والنهي، (5434).

الإكثار من الأشعار، لأنها ربما تحرك ما في قلوب بعض المستمعين من العشق والشهوات. وكذا يتجنب عن الشطح والطامات التي يتعاطاها عوام الصوفية، ولا يجوز ذكرها في مجالس التذكير.

وأما الفرقة الثانية، فقد سموها بالسلف بالمحتسبين، وأرادوا بذلك من يغير المنكر ويأمر بالمعروف، لا باللسان فقط، بل به وباليَد معًا. وليست هذه وظيفة القضاة، لأنهم لفصل الخصومات، وليس عليهم إجراء أحكام الاحتساب، إلا أن يفوض إليهم الحساب أيضًا. وذلك لأن القضاة لا يجوز لهم القضاء في حق من لا يصح شهادتهم له، كالوالد والولد، ويجوز للمحتسبين أن يتعرضوا لهم. وأيضًا لا يجوز للقاضي أن يعزّز الصبيان والمجانين لاقترافهم المعاصي، ويجوز للمحتسب ذلك. وأيضًا لا يمنع القاضي بيع أواني الذهب والفضة في السوق، ويجب على المحتسب منعه. وأيضًا لا يجوز للقاضي منع ما يخلّ بالمروءة، ويجوز ذلك للمحتسب، إلى غير ذلك من الأمور. ولا بد للمحتسب [9/ظ] من سبعة أمور: الأول: معرفة المنكر بلا تجسّس منه، إذ قد ورد فيه النهي. الثاني: الوعظ والنصيحة بالتلطف والشفقة، لأن أذى المسلم بلا ضرورة حرام، وتخويفه بعذاب الآخرة، ويلقى من الأخبار والأحاديث وأثار السلف ما يردع به الجاني عن جنايته. الثالث: التعنيف بالقول الغليظ بلا فحش، كقوله: يا أحمق، يا فاسق، يا جاهل، وأمثال ذلك. الرابع: التغيير باليد، مثل كسر آلات الملاهي كالزمير والطناير، وكسر دنان الخمر، وقلع أثواب الحرير والغصب. الخامس: التهديد والتخويف بعقوبة يستحقها الجاني شرعًا، اللهم إلا أن يعرف أنه لا يرتدع بهذا القدر، ويزيد في التخويف على القدر المعلوم، ويُرخّص له هذا الكذب، لأنه كالكذب لإصلاح ذات البين ونحو ذلك. السادس: الضرب باليد والرجل وغيرهما، ويجوز له تشهير السلاح إن احتاج إليه، مثلًا إذا أراد أحد أن يكره الأجنبية على الزنا، ولم ينفعه العنف، يجوز له الضرب بالسلاح، لكن في أطراف بدنه، مثل اليد والرجل. والسابع: أنه إذا كان المحتسب ضعيفًا، والجاني قويًا، يجوز له أن يستعين في ذلك بالملوك والسلاطين، وإن كان الأكثر على أنه يجوز له أن يقدم عليه، لوجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على كل مسلم، وإن قُتل عند المباشرة يكون شهيدًا.

ثم إن المحتسب عليه نوعان: مكلف، وغير مكلف. ومنع المكلف عن المنكر واجب، وذلك ظاهر. وأما منع غير المكلف عنه، فإن كان إنسانًا كالطفل والمجنون، فمنعهما عن المنكر واجب، كمنع الطفل عن شرب الخمر، ومنع المجنون عن الزنا، فإن ذلك مما يجب منعه، لا لكونه معصية في حقهما، بل لصيانة حق الله تعالى في الإنسان الذي خلقه لطاعته، عما حرّم على جنس الإنسان، وإن لم يكن محرّمًا على فاعله لجهة من الجهات، وهي العوارض المانعة عن أهلية التكليف. وكذا إن صدر المنكر عن البهيمة، [101/و] كإفسادها زرع الغير، فإنه يجب إخراجها عنه، لا لشخصها ولا لجنسها، بل لصيانة مال الإنسان. ثم إن المحتسب فيه، وهو العمل الذي يجري فيه الاحتساب، لكونه مستوجبًا للعتاب والعقاب، له شرائط:

الأول: كونه منكراً في الشرع، سواء كان معصية من الفاعل لكونه مكلفًا، أو لا يكون معصية منه، كالصبي والمجنون، والمنكر أعم من المعصية.

الثاني: صدور المنكر عن الجاني حالًا، لأن الماضي منه لا يعاتب عليه، وأما العزم في الاستقبال، فإن كان الجاني مُقرًا بعزمه فيه، يردعه عنه بالوعظ، وإن كان منكراً له، فلا يتعرض له أصلًا، لأنه إساءة الظن في حق المسلم، وأنه حرام.

الثالث: عدم التجسّس عن المنكرات، فإنه حرام بالنص. مثلًا إذا سمع من خارج البيت أصوات الزمير، والمكالمة الجارية بين المُشّاق، لا يهجم البيت. وأما إذا سمعها كل من في الخارج، يهجمه ويغيّر المنكر إن وجد، لأن غلبة الظن في أمثاله قائمة مقام العلم، ونحن مأمورون بستر ما ستره الله، وإنكار ما أظهره الله. ثم إن الظهور لا يجب أن يكون بطريق الرؤية، بل يكفي أن يكون بطريق السمع والشم واللمس أيضًا.

الرابع: أن لا يكون الفعل المنكر مجتهدًا فيه، مثل النكاح بغير ولي، فإنه لا ينبغي للشافعي أن ينكره، ومثل أكل متروك التسمية، فإنه لا ينبغي للحنفي أن ينكره. وكل فعل كان منكراً عند الله، فلا بد من منعه، وإن لم يكن منكراً عند الفاعل بسبب جهله، مثالًا: من علّق طلاق زوجته على فعل الغير، وجهل وقوعه،

فالمحتسب إن علم وقوعه، يزرجه عن الاجتماع معها. وأما عكس ما ذكر، فبعكس الحكم المذكور، أعني أن كل فعل لا يكون منكراً عند الله، فلا يمنعه المحتسب، وإن كان منكراً عند الفاعل بسبب جهله، مثلاً: النكاح بغير ولي، غير منكر عند الله تعالى لوقوع الاجتهاد، ومنكر عند الشافعية، فلا يزرجه المحتسب عن ذلك. إذا عرفت هذه الأصول الكلية في الاحتساب، ولنذكر ثبداً من [51/ط] الأفعال المنكرة، لأن استقصاءها خارج عن طوق هذا المختصر، ونحصرها في سبعة أنواع:

الأول: منكرات المساجد، منها ترك الطمأنينة في الركوع والسجود، فإن المحتسب يزرع فاعله عنه. ومنها اللحن في القرآن، فإنه يزرع قارئه عن اللحن، ويأمره بالتعلم، إلا أن لا يستطيع عليه، فإنه يمنعه عن الجهر، لئلا يقتل به. ومنها لبس الخطيب ثوباً يغلب فيه الحري، وحمله سيفاً محلّى بالذهب والفضة. ومنها منع القصص والوعاظ عن الحكايات المزخرفة، والألفاظ المسجعة، والأشعار المتضمنة للعشق والوصال. ويجب أن يكون الواعظ ورعاً، وله سكينة ووقار، وعليه سيماء الصلاح، وأن يكون خالصاً عن البدعة والهوى. ومنها حضور النساء مجالس الوعظ والتذكير، وكذا يجب منعهن عن حضور المقابر والتعازي والتنهائي، إلا العجائز، فإنه لا بأس بحضورهن مجالس الوعظ من وراء الحجاب، ويخرجن بهيئة رثة. ومنها منع أهل الشعبة والتلبسات، وبائع التعويذات والمعاجين عن الجلوس في أبواب الجوامع. ومنها دخول المجانين والصبيان والسكران المساجد، إلا المجنون الذي يغلب عليه الطهارة والسكران.

النوع الثاني: منكرات الأسواق، منها كذب البائع في قدر الثمن، ويجب منعه، ومنع من يعرفه ولا يبنه المشتري عليه. ومنها إخفاء البائع عيب المبيع، ولا بد من زجره، وزجر من يعلم عيبه ولا يبنه المشتري عليه. ومنها التجش: وهو زيادة الشخص ثمن المبيع ليغتر به المشتري. ومنها السوم: وهو أن يقول شخص للبائع أو المشتري: رد البيع، فإنني أبيع لك بالزيادة، أو أشتري لك بهذا الثمن أحسن منه. ومنها تفاوت المكيال والميزان والذراع، فإنه حرام بالنص. ومنها ذكر الشروط المفسدة للعقد. ومنها بيع الصور وآلات الملاهي. ومنها بيع أواني الذهب والفضة، ولباس [11/و] الرجال من الحري. ومنها التلبس في بيع الأثواب الخلقة.

النوع الثالث: منكرات الشوارع والمجامع ومنها وضع الأحجار والأشجار المضيق للطرقات، ومنها بيع الأطعمة في الطرقات بحيث يضر المارة، ومنها تلويث الطرقات، ومنها ربط الدواب على الطرقات إلا مقدار الحمل والركوب، فإن في ذلك ضرورة، ومنها مرور حمل الشوكة في الأسواق، لأنه ربما يخرق ثياب المارة، ومنها إراقة أرواث المذابح ودمائها والجيف، فإنها مما يستكرهه طابع الناس، ومنها إلقاء القمامة والرماد وقشور البطيخ، إذ ربما ينزل في أقدام المارة، ومنها إرسال الكلب العقور إلى الطرقات.

النوع الرابع: منكرات الحمامات، ومنها التصاوير المنقوشة على أبوابها وجدرانها، إلا نقوش الأشجار، ومنها كشف العورة فيها، ومنها غمر الدلائك ما لا يجوز النظر إليه من البدن، ومنها الانبطاخ على الأرض لتغميز الأعضاء، ومنها تغميض اليد المتنجسة والأنية المتنجسة في حوض الحمام، ومنها الإسراف في الماء، ومنها رش الماء الذي اختلط بالصابون على ممسح الناس لئلا ينزل في أقدامهم، ومنها وضع الحجارة الملساء لئلا ينزل في أقدامهم.

النوع الخامس: منكرات الضيافة والمجالس، منها فرش الحري للرجال، وفرش عليها تصاوير، ومنها التبخز والشرب في آنية الذهب والفضة، ومنها حضور آلات الملاهي، والأطعمة المحرمة، والأشربة المشكرة، ومنها حضور المبتدعة وتكلمهم بكلمات البدعة، ومنها حضور المساخرة وأرباب الفحش وكلمات الغيبة.

النوع السادس: منكرات التفقات، منها الإسراف في المطاعم والملايس والأواني والمساكن، ومنها إضاعة المال، مثل الإحراق والإغراق والإسراف للأجانب وترك الأهل والعيال، ومنها الإنفاق في المعاصي، ومنها الإنفاق بالرياء.

المراجع والمصادر

البخاري، محمد بن إسماعيل. الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله ﷺ وسننه وأيامه. تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر. بيروت: دار طوق النجاة، 2241هـ (1002م).

- مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري. المسند الصحيح المختصر من السنن بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، دت.
- الترمذي، محمد بن عيسى. الجامع الكبير، المعروف بـ «سنن الترمذي». تحقيق: بشار عواد معروف. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 8991 ط1.
- ابن أبي الدنيا، عبد الله بن محمد. كتاب الغضب. تحقيق: محمد عبد القادر أحمد عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، 991 ط1.
- محمد بن علي التاتارخاني. الفتاوى التاتارخانية. تحقيق: محمد عبد الرحمن. بيروت: دار الكتب العلمية، 6991.
- الولوالجي، علاء الدين عبد العزيز بن أحمد. تجريد النصير في الفتاوى. تحقيق: لجنة من العلماء. بيروت: دار الكتب العلمية، 8002.
- صدر الشهيد (ابن مازة)، أبو حفص حسام الدين عمر بن عبد العزيز بن عمر البخاري. الوقائع الحسامية. مكتبة السلیمانیة، مجموعة شهيد علي باشا، رقم 78010.
- علي القاري. شرح مختصر الطحاوي. تحقيق: عبد الله محمود محمد عمر. بيروت: دار الكتب العلمية، 4991.
- البیهقي، أحمد بن الحسين. السنن الكبرى. بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 3002.
- ابن عبد الحكم، عبد الرحمن بن عبد الله. فتوح مصر والمغرب. بيروت: دار الفكر، 6991.
- ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي. المنتظم في تاريخ الملوك والأمم. تحقيق: محمد عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، 2991.
- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري. الأحكام السلطانية والولايات الدينية. تحقيق: أحمد جاد. بيروت: دار الكتب العلمية، 6002.
- الأيبي، منصور بن الحسين الآبي. نثر الدر في المحاضرات. تحقيق: خالد عبد الغني محفوظ. بيروت: دار الكتب العلمية، 4002، 7 مجلدات.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني. السنن. تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد. بيروت: دار الكتب العلمية، دت.
- عبد الله بن محمد بن أبي شيبه، الكتاب المصنّف في الأحاديث والآثار، تحقيق: كمال يوسف الحوت، ط1، دار التاج - لبنان، مكتبة الرشد - الرياض، مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة، 9041هـ / 9891م، 7 مجلدات
- الأوزجندی الفرغاني، فخر الدين الحسن بن منصور. فتاوى قاضیخان. تحقيق: سليم مصطفى البدری. بيروت: دار الكتب العلمية، 9002، ط1.
- إفتخار الدين طاهر بن أحمد بن عبد الرشید البخاري. خلاصة الفتاوى. مكتبة السلیمانیة، مجموعة طرنوالي، رقم 547.
- ابن مازة البخاري، برهان الدين أبو المعالي محمود بن أحمد بن عبد العزيز المحيط البرهاني في الفقه النعماني. تحقيق محمد أكرم صابر الجندي. بيروت: دار الكتب العلمية، 4002هـ/4241م.
- أبو الليث نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم السمرقندي. خزائن الفقه. تحقيق محمد عبد السلام شاهين. بيروت: دار الكتب العلمية، 6241هـ/5002م.

Legal and Theological Foundations of Conversion to Islam (Ihtida) in Islamic Jurisprudence (fiqh)*

Araştırma Makalesi

Received: 24 March 2025 Accepted: 5 September 2025

✉ **Fatih Okumuş**

Dr. Öğr. Üyesi / Assistant Professor

Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi / Kahramanmaraş Sütçü İmam University

İlahiyat Fakültesi / Faculty of Theology

<https://ror.org/03gn5cg19>

<https://orcid.org/0000-0003-0148-2905>

fatihokumus@yahoo.com

Abstract

This study explores *iẖtidā* (conversion to Islam) as a legal, theological, and ethical phenomenon within Islamic jurisprudence, analyzing its doctrinal foundations, procedural frameworks, and socio-legal implications. Beyond a personal or theological transformation, *iẖtidā* is a structured legal process that redefines the convert's rights, obligations, and social status. Classical *fiqh* sources regulate conversion through pre-*shahāda* and post-*shahāda* considerations, addressing intent (*niyya*), sincerity, coercion (*ikrāh*), and its effects on personal status, including marriage, inheritance, and criminal liability. Beyond legal formalities, this study explores the ethical dimensions of conversion, analyzing how post-conversion obligations (*tatabbu'āt al-iẖtidā*) shaped the responsibilities of converts within Islamic society. While classical *fiqh* sources establish the normative framework, historical applications demonstrate how conversion was formalized within judicial and administrative structures. Historical records reveal institutionalized procedures such as witness testimonies, state oversight, and the issuance of official certificates, serving both as legal instruments and means of social integration. Methodologically, this research employs a comparative legal-historical approach, integrating doctrinal analysis with case studies drawn from primary legal texts and historical court records. It further contributes to contemporary discussions on religious identity, legal pluralism, and the intersection of Islamic law and state authority, offering insights into how legal traditions managed conversion across different historical and political contexts. The findings reveal that, in the Islamic legal tradition, *iẖtidā* was not merely a matter of personal choice but was subject to formal procedural requirements such as witness testimony, judicial oversight, and the issuance of official documents. These mechanisms aimed, on one hand, to attest to the sincerity of the conversion, and, on the other, to prevent abuses manifested in forms such as evading debts, circumventing inheritance laws, or escaping criminal liability. This study bridges the gap between classical Islamic jurisprudence and the socio-legal history of *iẖtidā*, approaching it in a layered manner as both a spiritual transformation and a regulated legal process.

Keywords: Islamic law, Converted Muslim, Conversion to Islam, Law of Conversion, Religious Identity, Regulation of Conversion.

* This article is published under the CC BY-NC 4.0 licence.

İslam Fıkhdında İhtidânın Hukukî ve Teolojik Temelleri^{*}

Araştırma Makelesi

Geliş Tarihi: 24 Mart 2025 Kabul Tarihi: 5 Eylül 2025

Öz

Bu çalışma, ihtidâ olgusunu hukuki, teolojik ve ahlaki boyutlarıyla ele alarak İslâm'a intisap etmenin doktriner temellerini, usulî çerçevesini ve sosyo-hukukî yansımalarını incelemektedir. İhtidâ, bireysel veya itikadî bir dönüşümün ötesinde mühtedinin haklarını, yükümlülüklerini ve toplumsal statüsünü de yeniden tanımlayan yapısal bir hukuki süreçtir. Klasik fıkıh kaynakları, şehâdetten önceki ve sonraki aşamaları niyet, samimiyet, cebir (ikrâh) ayrıca ihtidânın evlilik, miras ve ceza hukuku gibi alanlardaki etkileri bakımından ele almaktadır. Tarihî uygulamalar, ihtidânın yalnızca bireysel bir tercih değil, aynı zamanda devlet otoritesi ve toplumsal yapıyı alakadar eden bir süreç olarak ele alındığını göstermektedir. Hem mühtedinin hukukî statüsünü güvence altına almak hem de toplumsal entegrasyonunu sağlamak amacıyla tanık beyanları, devlet denetimi, resmî belgelerin düzenlenmesi gibi kurumsallaşmış prosedürler geliştirilmiştir. Disiplinler arası bir yöntem benimseyen bu araştırma esas itibarıyla hukuk metinleri üzerinden ihtidâ sürecinin kurumsal yönlerini analiz etmektedir. Böylece dinî kimlik, hukukî çoğulculuk ve İslam hukuku ile devlet otoritesi arasındaki ilişki bağlamında çağdaş tartışmalara katkı sunmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Mühtedi, İhtidâ, Fıkhu'l-İhtidâ, Dini Kimlik, İhtidanın Düzenlenmesi.

^{*} Bu makale CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Summary

This article provides a comprehensive analysis of *ih̥tidā* (conversion to Islam) as a legal, theological, and ethical phenomenon in Islamic jurisprudence, situating it within both classical *fiqh* traditions and historical applications, particularly in the Ottoman legal system. While conversion is often perceived as a personal spiritual transformation, Islamic legal discourse has historically treated it as a structured legal process that carries significant ramifications for the convert's rights, obligations, and social status. Through an interdisciplinary approach combining doctrinal legal analysis with historical case studies, this research seeks to elucidate the legal, procedural, and ethical dimensions of *ih̥tidā*, demonstrating its role in shaping Muslim legal traditions and governance.

The research begins by establishing the doctrinal foundations of conversion in Islamic jurisprudence. Islamic law categorizes *ih̥tidā* as a momentous legal act that affects various domains, including personal status law, inheritance rights, and criminal liability. The discussion is framed through key juridical concepts such as *niyya* (intent), *ikrāh* (coercion), and the sincerity of belief, all of which are central to the validity of conversion in Islamic thought. Classical legal texts, including *al-Mabsūṭ* by al-Sarakhsī, *Al-Majmūʿ* by al-Nawawī, and later scholar Ibn ʿĀbidīn's *Radd al-Muḥtār* are examined to outline the juristic perspectives on conversion procedures and their implications.

Islamic jurists generally agree that conversion must be a voluntary and sincere act, though they diverge on the extent of formal requirements. While the majority position asserts that mere recitation of the *shahāda* suffices for conversion, some legal traditions emphasize the necessity of circumstantial verification, particularly in cases where insincerity or ulterior motives are suspected. Moreover, the study examines the relationship between conversion and *tatabbuʿāt al-ih̥tidā* (post-conversion obligations), highlighting how Islamic legal frameworks sought to ensure the genuine integration of converts into the Muslim community.

Beyond doctrinal theory, the study investigates the procedural mechanisms employed by Islamic legal institutions to regulate conversion. The Ottoman State serves as a focal point for this inquiry, given its sophisticated judicial and administrative structures for managing religious conversions. The analysis draws extensively on *sijillāt al-sharʿiyya* (Islamic court records), which document the formalization of *ih̥tidā* through judicial proceedings. These records reveal how Ottoman courts institutionalized conversion through witness testimonies, state oversight, and the issuance of official conversion certificates.

Ottoman legal practice required new converts to publicly affirm their faith before judicial authorities, ensuring transparency and mitigating the risk of coercion or insincere conversions for legal or material gain. The study further explores how conversion was regulated in multi-confessional societies under Ottoman rule, balancing the principles of religious inclusivity with the legal imperatives of an Islamic polity.

In addition to legal formalities, the study examines the ethical discourses surrounding conversion in Islamic jurisprudence. While legal scholars provided guidelines for recognizing valid conversions, they also addressed concerns regarding the misuse of conversion for personal benefit, such as evading debts, bypassing inheritance laws, or escaping criminal prosecution.

Classical Islamic thought, as represented in the works of al-Ghazālī, Ibn Qayyim al-Jawziyya, and Tahir ibn ‘Āshūr, underscores the ethical responsibilities of the Muslim community toward new converts. This includes providing religious education, fostering social integration, and ensuring that converts are not subjected to exploitation or marginalization. Such ethical imperatives reinforce the broader Islamic principle that conversion should be a genuine spiritual transformation rather than a mere legal maneuver.

A crucial dimension of this study is its engagement with the intersection of *ihtidā*, religious identity, and legal pluralism. Islamic law historically operated within pluralistic societies where religious minorities retained distinct legal identities under the *dhimma* system. The study explores how Islamic governance managed religious conversion within this pluralistic framework, addressing legal dilemmas such as the status of apostates, interfaith marriages, and jurisdictional conflicts between Islamic and non-Islamic courts.

In particular, the Ottoman experience illustrates how Islamic law negotiated the complexities of religious identity in a multi-ethnic empire. The application of *ihtidā*-related laws was shaped not only by fiqh doctrines but also by pragmatic considerations of governance, diplomacy, and social harmony.

By bridging classical jurisprudence with historical case studies, this research offers a nuanced understanding of *ihtidā* as both a deeply personal transformation and a legally regulated process. The study concludes by reflecting on the contemporary relevance of these historical insights, particularly in discussions on religious identity, legal pluralism, and the regulation of conversion in modern legal systems.

While Islamic legal traditions have long provided structured frameworks for managing conversion, contemporary debates often grapple with issues of religious freedom, human rights, and state intervention in religious affairs. The study suggests that historical Islamic approaches to *ihtidā*-with their emphasis on procedural safeguards, ethical considerations, and community responsibilities-offer valuable perspectives for contemporary legal and theological discussions on conversion in pluralistic societies.

Geniş Özet

Bu çalışma, İslâm dinine intisap demek olan *ihtidâyı* hukukî, itikadî ve ahlâkî boyutlarıyla ele almakta hem klasik fıkıh gelenekleri hem de tarihî uygulamalar çerçevesinde incelemektedir. *İhtidâ*, çoğunlukla bireysel ve ruhani bir dönüşüm olarak algılansa da İslâm hukuk doktrininde, mühtedinin hukukî statüsünü, haklarını ve sorumluluklarını doğrudan etkileyen, yapılandırılmış bir süreç olarak ele alınmıştır. Bu çalışma, fikhî doktrin incelemesini tarihî vaka analizleri ile birleştirerek *ihtidânın* hukukî, prosedürel ve etik boyutlarını detaylandırmayı, bu çerçevede Müslüman hukuk gelenekleri ve yönetim anlayışının şekillenmesine katkılarını ortaya koymayı hedeflemektedir.

Çalışmanın ilk bölümü, *ihtidânın* İslâm hukukundaki doktriner temellerini incelemektedir. İslâm hukukunda *ihtidâ*, yalnızca bireysel bir inanç değişimi olarak değil, aynı zamanda şahsın hukukunu, miras haklarını ve cezai sorumluluğu etkileyen önemli bir hukukî fiil olarak ele alınmıştır. Bu bağlamda niyet, ikrâh ve ihlâs kavramları üzerinde durularak, *ihtidânın* geçerliliği için öngörülen şartlar tartışılmaktadır.

Klasik fıkıh kaynakları, özellikle de Serahsî'nin *el-Mebsût*'u, Nevevî'nin *el-Mecmû*'u ve müteahhirinden İbn Âbidîn'in *Reddû'l-Muhtâr*'ı, fıkıh mezheplerinin *ihtidâ* prosedürüne dair yaklaşımlarını anlamada temel alınmaktadır. Genel görüş, şehâdet kelimesinin söylenmesinin *ihtidâ* için yeterli görmekte birlikte, bazı hukuk ekolleri, özellikle *ihtidâda* samimiyetin şüpheli olduğu durumlarda, ek doğrulama mekanizmalarının gerekliliğini vurgulamaktadır. Çalışma, ayrıca *tetebbu'âtu'l-ihtidâ* (*ihtidâ* sonrası yükümlülükler) kavramını ele alarak, İslâm toplumlarında mühtedilerin sosyal entegrasyonunu sağlamaya yönelik hukukî ve toplumsal düzenlemeleri incelemektedir.

Bu bölüm, İslâm hukuk kurumlarının *ihtidâ* süreçlerini nasıl düzenlediğini tarihî belgeler ışığında incelemektedir. Özellikle Osmanlı Devleti, *ihtidâ* süreçlerini hukukî ve idarî mekanizmalarla yöneten bir sistem kurmuş olması açısından önemli bir örnek teşkil etmektedir.

Osmanlı *şer'iyye sicilleri* incelendiğinde, mahkemelerin *ihtidâ* vakalarını resmî kayıt altına aldığı, tanık beyanları ve devlet nezaretinde gerçekleşen *ihtidâların*, tasdik edilerek mühtedilere resmî belgeler verildiği görülmektedir. Kadı ve müftülerin, *ihtidâların* meşruiyetini teyit etme görevini üstlendiği, böylece zorla veya menfaat temin etmek amacıyla yapılan *ihtidâların* engellenmeye çalışıldığı anlaşılmaktadır. Çalışma ayrıca, Osmanlı Devleti'nin çok dinli toplumsal yapısı içerisinde,

ihtidâ hukukunu nasıl uyguladığını, dinî hoşgörü ile İslâm hukukunun bağlayıcılığı arasında nasıl bir denge kurduğunu incelemektedir.

Çalışma, *ihtidânın* hukukî formalitelerinin ötesinde, ahlâkî ve toplumsal yönlerini de ele almaktadır. İslâm hukukçuları, *ihtidâ* ile ilgili hükümlerin belirlenmesi sürecinde yalnızca zahirî beyanları yeterli görmemiş, aynı zamanda samimiyet meselesini de dikkate almışlardır. Zira *ihtidâ*, yalnızca bir din değişimi değil, aynı zamanda bireyin hukukî statüsünü, miras hakkını ve cezaî sorumluluğunu etkileyen önemli bir süreçtir. Bu bağlamda, fıkıh âlimleri, *ihtidâ* kararının suistimal edilmesini engellemek için çeşitli mekanizmalar geliştirmişlerdir.

Özellikle borçlardan kurtulmak, miras hukukunu istismar etmek veya cezaî sorumluluktan kaçınmak amacıyla yapılan *ihtidâların* önüne geçilmesi, hukukî güvenliği sağlamak açısından kritik bir mesele olarak değerlendirilmiştir. Bu tür suistimalleri önlemek için bazı İslâm hukuk ekolleri, *ihtidâ* beyanlarının belirli prosedürlere bağlanmasını, hatta kimi durumlarda bir bekleme süresi uygulanmasını öngörmüştür. Fıkıh literatüründe, özellikle borç ilişkileri, miras paylaşımı ve ceza hukuku bağlamında *ihtidânın* etkileri tartışılmış; kişinin niyetinin samimiyetini sinamaya yönelik bazı kriterler ortaya konulmuştur.

Bu çerçevede, İslâm hukukçularının *ihtidâ* süreçlerini şekillendirirken yalnızca hukukî değil, aynı zamanda ahlâkî ve toplumsal hassasiyetleri de gözettiği görülmektedir.

İslâm düşüncesinin büyük isimlerinden Gazzâlî, İbn Kayyim el-Cevziyye ve Tahir b. Âşûr'un eserleri, mühtedilere yönelik dinî eğitimin, topluma kazandırma sürecinin ve hakiki *ihtidâları* teşvik edici unsurların önemini vurgulamaktadır. Gazzâlî, bireyin iç dünyasını ve samimi bir inanç dönüşümünü merkeze alırken, İbn Kayyim el-Cevziyye, *ihtidâ* sürecindeki psikolojik ve ahlâkî motivasyonları ele alarak, mühtedilerin karşılaştıkları zorlukları ve bu zorlukların nasıl aşılabileceğini tartışmıştır. Tahir b. Âşûr ise modern bağlamda *ihtidânın* sosyal bütünleşme boyutuna dikkati çekmiş, mühtedilerin toplum içinde etkin ve sağlıklı bir şekilde yer edinmeleri için gerekli dinî ve ahlâkî desteğin sağlanmasının önemini vurgulamıştır.

Çalışmanın bir diğer önemli boyutu, *ihtidânın* dinî kimlik ve hukukî çoğulculuk ile olan ilişkisini ele almasıdır. İslâm hukukunun tarihsel olarak farklı dinî toplulukları içeren toplumlarda uygulanmış olması, *ihtidâ* ile ilgili hukukî meseleleri daha da karmaşık hale getirmiştir. *Zimmîlik* sisteminde *ihtidâ* eden bireylerin statüsünün nasıl şekillendiği, *ihtidâ* eden kişinin aile hukukundaki yeri, din değiştirme süreçlerinin mahkemeler arası yetki uyuşmazlıklarına nasıl yol açtığı gibi meseleler bu çerçevede değerlendirilmektedir.

Osmanlı Devleti örneği, İslâm hukukunun çok dinli bir imparatorluk içerisinde nasıl uygulandığını gösteren önemli bir vakadır. Hukukun teorik boyutlarının ötesinde, siyasi ve toplumsal istikrarı sağlamak için *ihtidâ* kurallarının nasıl şekillendiği çalışmada ayrıntılı olarak ele alınmaktadır. Bu yönüyle *ihtidâ*, salt bir inanç meselesi değil, aynı zamanda bir hukuk ve yönetim meselesi olarak değerlendirilmelidir.

Bu araştırma, klasik İslâm hukuk doktrinini tarihî belgelerle birleştirerek, *ihtidâyı* hem bireysel bir dönüşüm hem de hukukî düzenlemelere tabi bir süreç olarak ele almaktadır. Çalışmanın sonunda, tarihî bağlamda ortaya konan bu yaklaşımların, günümüzde dinî kimlik, hukukî çoğulculuk ve inanç özgürlüğü tartışmalarına nasıl katkı sunabileceği değerlendirilmektedir.

İslâm hukuk gelenekleri tarih boyunca *ihtidâyı* belirli prosedürel ve etik çerçeveler içinde yönetmiş, bu süreçte bireysel haklar, toplumsal düzen ve devlet otoritesi arasındaki dengeyi gözetmiştir. Çalışma, modern hukuk sistemlerinin din değiştirme konusundaki düzenlemelerine dair tarihsel perspektif sunarak, çağdaş tartışmalara ışık tutmaktadır.

Introduction

The process of *iẖtidā* (conversion to Islam) holds profound legal, theological, and ethical significance within Islamic jurisprudence (*fiqh*). As a transformative act, *iẖtidā* is not merely a personal spiritual decision but a formalized legal process with far-reaching implications on personal status, rights, and obligations. At the core of this transformation lies the *shahada* —the public declaration of faith— which serves as both a theological affirmation and a legal marker of transition into the Muslim community.¹ The legal traditions of Islam have meticulously outlined the conditions, procedures, and consequences of *iẖtidā*, ensuring that conversion is both a recognized and regulated act.

Islamic school of thoughts (*madhabs*) have played a central role in shaping the jurisprudence of *iẖtidā*, offering diverse interpretations on its prerequisites, validity, and consequences. While the fundamental principle of welcoming new adherents remains undisputed, jurists have debated the necessary conditions for a valid conversion, including the role of intention (*niyya*), the presence of witnesses, and the extent of state involvement in verifying sincerity.² Furthermore, the legal consequences of *iẖtidā*—ranging from marital status and inheritance rights to criminal accountability—illustrate how Islamic law integrates new Muslims into the religious and legal fabric of society.³ These legal and procedural dimensions are further enriched by theological discussions found in introductory principles of conversion (*mukaddimāt al-iẖtidā*) and post-conversion obligations (*tatabbu'āt al-iẖtidā*), which address both the doctrinal and ethical responsibilities of the convert.⁴

A particularly insightful perspective on *iẖtidā* as a formalized legal process emerges from the Ottoman legal system, which systematically recorded conversions in Islamic court registers (*sijillāt al-shar'iyya*). These records provide critical insights into the formal registration of conversions, the verification mechanisms employed by judges, and the administrative role of the state in documenting and legitimizing *iẖtidā*. By analyzing these historical practices, this study aims to illuminate how Islamic law has historically managed and structured religious conversion within a legal framework.

¹ Rudolph Peters, *Crime and Punishment in Islamic Law: Theory and Practice from the Sixteenth to the Twenty-First Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 125.

² Wael B. Hallaq, *Sharia: Theory, Practice, Transformations* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 88.

³ Khaled Awdeh, *Islamic Legal Principles and Their Applications* (London: Routledge, 2020), 214.

⁴ Ibn Qayyim al-Jawziyya, *Zād al-Ma'ād fī Ḥadyi Khayr al-'Ibād* (Beyrut: Mu'assasat al-Risāla, 1997), 2/415.

In the *Mālikī* school, al-Kharshī's commentary on *Mukhtaṣar Khalīl* presents a procedural and rigid framework, emphasizing the formality of the conversion act and reinforcing prohibitions against apostasy (*riddah*).⁵ Al-Dasūqī extends this analysis by focusing on the marital and legal consequences of conversion, particularly concerning mixed-faith unions and the impact on inheritance and guardianship laws.⁶

The *Shāfiʿī* perspective, as articulated in al-Nawawī's *Minhāj al-Ṭālibīn*, underscores the internal and external dimensions of conversion, requiring both *niyya* (intent) and public declaration. This school is particularly concerned with the legal status of the convert and the evidentiary requirements for validating religious affiliation.⁷

The *Hanbalī* viewpoint, represented in Ibn Qudāmah's *al-Mughnī*, adopts a more stringent position, especially in regard to apostasy punishments and the protection of communal religious boundaries.⁸ Ibn Taymiyya's *Majmūʿ al-Fatāwā*, although occasionally departing from strict Hanbalism, explores the judicial responsibility in supervising new Muslims and mitigating opportunistic conversions motivated by worldly gain rather than sincere belief.⁹

Beyond jurisprudential obligations, ethical and communal responsibilities toward converts are also developed in classical thought. Al-Ghazālī's *Ihyāʾ ʿUlūm al-Dīn* proposes a moral roadmap for converts and emphasizes *taʿlīf al-qulūb* (reconciliation of hearts) as an ethical obligation upon the Muslim community.¹⁰ In contrast, Ibn Qayyim al-Jawziyya in *Iʿlām al-Muwaqqiʿīn* presents a critique of forced conversions and stresses the necessity of *ikhtiyār* (free choice) in authenticating religious transformation.¹¹

The Ottoman legal system institutionalized *ihtidā* by documenting conversions through Islamic court registers (*sijillāt al-sharʿiyya*), providing a structured legal process for the acceptance of new Muslims. Specific examples of such documentation are analyzed by Colin Imber in

⁵ Muḥammad ibn ʿAbd Allāh Al-Kharshī, *Sharḥ Mukhtaṣar Khalīl* (Cairo: Dār al-Fikr, 2000).

⁶ Aḥmad ibn Muḥammad al-Dasūqī, *Hāshiya al-Dasūqī ʿalā al-Sharḥ al-Kabīr* (Cairo: Dār al-Fikr, 1997).

⁷ Yaḥyā ibn Sharaf al-Nawawī, *Minhāj al-Ṭālibīn* (Batavia: Imprimerie du Gouvernement, 1882–1884).

⁸ Muwaffaq al-Dīn ʿAbd Allāh ibn Aḥmad Ibn Qudāmah, *al-Mughnī* (Imbābah, Cairo, 1986).

⁹ Ibn Taymiyya, *Majmūʿ al-Fatāwā*, vol. 32 (Damascus: Dār al-Fikr, 1994), 107.

¹⁰ al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. *Ihyāʾ ʿUlūm al-Dīn* (Beirut: Dār al-Maʿrifā, 2000).

¹¹ Shams al-Dīn Muḥammad b. Abī Bakr Ibn al-Qayyim, *Iʿlām al-Muwaqqiʿīn ʿan Rabb al-ʿĀlamīn*, ed. Ṭāhā ʿAbd al-Raʿūf Saʿd (Beirut: Dār al-Jil, 1973).

his research on Ottoman judicial practices, where he underscores the *qāḍī*'s role in verifying the sincerity and legality of conversions.¹²

David Powers, in *Law, Society, and Culture in the Maghrib*, draws useful parallels between Ottoman and Maghribi approaches to conversion, particularly in the interplay between *sharīʿa* and *qānūn* (Islamic and secular law), demonstrating local legal adaptations.¹³

Further socio-legal insights are offered by Haim Gerber, who explores Jewish-Muslim relations in the Ottoman Empire, illuminating the broader societal context in which conversions occurred.¹⁴ Fahd Kasumović's work on conversions before the Sarajevo Sharia Court in the early 19th century reveals both the frequency of *ihtidā* and the socio-demographic profile of converts, enhancing our understanding of lived legal realities.¹⁵

In contemporary discourse, scholars such as Mohammad Fadel and Anver M. Emon have revisited classical *ihtidā* rulings through the lens of modern human rights norms, particularly concerning freedom of religion and the legal status of apostasy. Their contributions mark an ongoing effort to reconcile traditional Islamic jurisprudence with international legal standards and evolving conceptions of individual rights.¹⁶

1. Theoretical and Legal Foundations of *Ihtidā* in Islamic Jurisprudence (*fiqh*)

1.1. Pre-*Shahāda* Considerations: The Preconditions of Conversion

Islamic jurisprudence (*fiqh*) treats *ihtidā* (conversion to Islam) as a legally significant act, requiring specific conditions to ensure its validity. The pre-*shahāda* phase involves assessing the convert's legal competency, intent, freedom from coercion, and adherence to formal requirements for declaring faith. These factors ensure that conversion is not only a theological commitment but also a legally binding transformation within the framework of Islamic law.

¹² Colin Imber, *Ebu's-Su'ūd: The Islamic Legal Tradition* (Stanford: Stanford University Press, 1997).

¹³ David S. Powers, *Law, Society, and Culture in the Maghrib, 1300–1500*. (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).

¹⁴ Haim Gerber, *Crossing Borders: Jews and Muslims in Ottoman Law, Economy and Society* (İstanbul: Isis Press, 2008).

¹⁵ Fahd Kasumović, "Understanding Ottoman Heritage in Bosnia and Herzegovina: Conversions to Islam in the Records of the Sarajevo Sharia Court, 1800–1851", *Belleten* 80/288 (Ağustos 2016), 507–530.

¹⁶ Mohammad Fadel, "Muslim Modernism, Islamic Law, and the Universality of Human Rights", *Emory International Law Review* 36 (2022), 713; Anver M. Emon, *Islamic Law and International Human Rights Law* (Oxford: Oxford University Press, 2012).

1.1.1. Legal Competency (*Ahlīyya*) and Intent (*Niyya*)

The validity of *ihtidā* (conversion to Islam) hinges on the convert's legal competency (*ahlīyya*) and sincere intent (*niyya*). Islamic law recognizes *ahlīyya* as a prerequisite for engaging in legally consequential acts, including religious conversion.¹⁷ Jurists distinguish between full legal capacity (*ahlīyyat al-adā' al-kāmila*), possessed by sane and mature individuals, and partial legal capacity (*ahlīyyat al-adā' al-nāqiṣa*), applicable to minors and those of diminished mental faculties. The majority of jurists agree that a legally incompetent person—such as a child or someone under duress—cannot effectuate a valid conversion.¹⁸

Intent (*niyya*) is another foundational requirement, as conversion must be undertaken with genuine belief in Islamic tenets. The *Ḥanafī* school, for instance, emphasizes the declarative nature of *shahāda* but allows for implicit belief without a verbal pronouncement, whereas the *Mālikī*, *Shāfi'ī*, and *Ḥanbalī* schools generally require an explicit declaration.¹⁹

1.1.2. The Role of Coercion and Free Will (*Ikrāh* and *Riḍā*) in Conversion

A key legal concern in *ihtidā* (conversion to Islam) is the presence of coercion (*ikrāh*). Islamic law broadly upholds the principle that religious belief must be embraced voluntarily, citing *Lā ikrāha fī al-dīn*²⁰ jurists distinguish between absolute coercion (*ikrāh muljī*), where physical force or threats of death are applied, and relative coercion (*ikrāh ghayr muljī*), involving indirect pressure.²¹ In this context, the term *ikrāh* is more accurately translated as coercion, rather than compulsion, as it encompasses both physical and psychological forms of duress that impact legal responsibility and moral agency.

In cases of forced conversion, the majority of jurists nullify the conversion, considering coercion (*ikrāh*) as a factor that invalidates genuine religious commitment. They argue that faith (*īmān*) necessitates sincerity and volition, which cannot be present under duress. This position is primarily upheld by *Mālikī*, *Shāfi'ī*, and *Ḥanbalī* scholars, who maintain that a conversion obtained through coercion lacks legal and theological validity.²²

¹⁷ Hallaq, *Sharia: Theory, Practice, Transformations*, 112.

¹⁸ Ibn Qayyim, *Zād al-Ma'ād*, 3/185.

¹⁹ al-Sarakhsī, *al-Mabsūṭ*, 1/207.

²⁰ “There is no compulsion in religion,” (Qur'an 2:256).

²¹ Mohammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence* (Cambridge: Islamic Texts Society, 2011), 73.

²² Ibn Rushd, *Bidāyat al-Muṭtahid wa Nihāyat al-Muṭṭasid* (Cairo: Dār al-Ḥadīth, 2004), 2/221; al-Māwardī, *al-Ḥāwī al-Kabīr fī Fiqh Madhhab al-Imām al-*

However, *Ḥanafī* scholars adopt a more nuanced approach. While they acknowledge that inward faith cannot be compelled, they differentiate between internal belief (*i'tiqād*) and outward legal compliance (*ẓāhir al-islām*). According to *Ḥanafī* jurisprudence, if an individual under duress utters the Shahāda (Islamic declaration of faith) or formally adopts Islamic identity, the conversion is apparently legal (*ṣaḥīḥ ẓāhiran*), even if the individual internally dissents. This is based on their broader principle that legal rulings are primarily based on apparent actions rather than internal convictions.²³

This distinction aligns with the *Ḥanafī* school's emphasis on public order and legal stability, ensuring that outward conformity to Islamic law suffices for legal recognition. Furthermore, the allowance for inward dissent echoes the Qur'ānic principle of *taqiyya* (dissimulation under duress), as seen in Qur'ān 16:106, which permits verbal compliance to avoid persecution.²⁴ This approach also has historical implications, particularly in contexts where forced conversions were later reassessed by Islamic courts, sometimes allowing individuals to revert to their original faith if coercion was proven.²⁵

1.1.3. Conditions for a Valid *Shahāda*

Jurists across the major Islamic school of thoughts have long debated the formal requirements for a valid *shahāda*, particularly whether it must be verbally pronounced or if internal conviction alone suffices. The *Shāfi'ī* and *Hanbalī* schools maintain that an explicit verbal profession of faith is essential for legal recognition, viewing public articulation as necessary evidence of sincere conversion. In contrast, the *Ḥanafī* school adopts a more flexible approach, holding that inward belief is sufficient even if the *shahāda* is not outwardly declared, especially in cases where public disclosure might entail harm.²⁶

The question of whether witnesses are required to validate *ihtidā* also reveals variation among the legal traditions. While the presence of witnesses is generally recommended across the schools, it is not deemed obligatory by all. The *Mālikī* school, however, insists on public testimony

Shāfi'ī (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1999), 14/128.

²³ al-Sarakhsī, *al-Mabsūṭ*, 10/145; Ibn 'Ābidīn, *Radd al-Muḥtār 'alā al-Durr al-Mukhtār* (Beirut: Dār al-Fikr, n.d.), 4/224.

²⁴ al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān* (Cairo: Maktabat Ibn Taymiyya, 2001), 14/142; al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li-Aḥkām al-Qur'ān* (Cairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyya, 1964), 10/180.

²⁵ Ibn Nujaym, *al-Baḥr al-Rā'iq Sharḥ Kanz al-Daqā'iq* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1997), 5/133.

²⁶ Yahyā b. Sharaf an-Nawawī, *al-Majmū' Sharḥ al-Muhazzab* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2002), 1/298.

in situations where conversion has legal consequences—such as changes in marital status, inheritance rights, or tax obligations—thereby ensuring communal acknowledgment and legal certainty.

Although all Islamic school of thoughts affirm the theological necessity of the *shahāda*, they diverge in their procedural stipulations. For instance, the *Mālikī* tradition places particular emphasis on judicial oversight and formal documentation, especially in cases involving social or economic ramifications. These divergences reflect the broader interpretive plurality within Islamic jurisprudence regarding the interface between personal conviction and public legal order in the process of conversion.

1.1.4. State and Judicial Oversight in Conversion

The legal validity of *iẖtidā* (conversion to Islam) often involves state and judicial structures. In Islamic governance, the *qāḍī* (judge) plays a crucial role in registering and verifying conversions, ensuring proper documentation in court records (*sijillāt al-sharʿiyya*).²⁷ The Ottoman State institutionalized conversion through formal procedures, often requiring official testimony before a judge to prevent insincere conversions driven by social or economic incentives. One reason why conversion into Islam is subject to serious procedures and formal requirements is the potential application of the *ḥadd* punishment for apostasy (*riddah*), namely the death penalty. However, this penalty was not reflected in *kānūnnāmes* (legal codes); cases involving heresy, blasphemy against Islam and its Prophet, or apostasy were handled either in the *Dīvān-ı Hümāyūn* (Imperial Council) or the Grand Vizier's council.²⁸

1.2. Post-*Shahāda* Consequences: Legal and Social Effects of *Ihtidā*

Once an individual embraces Islam, they undergo significant legal and social transformations. These changes affect not only their personal legal status but also their integration into the Muslim community and the consequences of potentially renouncing the faith. Classical Islamic jurisprudence developed detailed rulings addressing each of these dimensions, illustrating how conversion functions as both a spiritual and juridical act.

One of the immediate legal implications of *iẖtidā* is the alteration of personal status laws, particularly concerning marriage, guardianship, and inheritance. Islamic law generally prohibits a Muslim woman from marrying a non-Muslim man, while permitting Muslim men to marry

²⁷ İnalcık, *The Ottoman Empire*, 215.

²⁸ Uriel Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law* (Oxford: Oxford University Press, 1973), 262.

Christian or Jewish women (*ahl al-kitāb*). Therefore, when a non-Muslim husband converts to Islam, the marital bond is typically preserved. However, if only the wife converts to Islam and the husband remains non-Muslim, jurists differ: some consider the marriage automatically annulled (*faskh*), while others view it as temporarily suspended (*ta'liq*) pending the husband's decision to convert.²⁹ Conversion also has ramifications for inheritance. According to the majority of jurists, non-Muslims cannot inherit from Muslim relatives. Nonetheless, the *Ḥanafī* school allows for limited inheritance through *waṣīyya* (bequests),³⁰ offering some flexibility in cases of interfaith family ties. Moreover, criminal liability can shift following conversion. For example, a convert may become subject to *ḥadd* penalties such as for theft (*ḥadd al-sariqa*) under certain conditions.³¹ In some instances, conversion has functioned as a form of legal rehabilitation, offering immunity from penalties incurred under previous non-Muslim status.

Beyond personal status, *ihtidā* also entails incorporation into the religious and legal fabric of the *ummah*. Converts acquire the rights and responsibilities of Muslim citizens, including access to communal support and new fiscal obligations. In the early Islamic period and into the Ottoman era, integration was often formalized through *walā'* (patronage), a system by which a convert was affiliated with a Muslim family or public authority acting as a sponsor.³² This mechanism facilitated the convert's entry into Muslim society, especially for non-Arab or marginalized individuals. Economically, the transition to Islam eliminated the obligation to pay *jizya* (poll tax on non-Muslims), replacing it with the duty to pay *zakāt* (alms tax), thus signaling a shift in both religious identity and fiscal status.

However, the legal framework also addresses the possibility of reversion from Islam, known as *riddah* (apostasy). Classical jurists considered apostasy a severe offense with legal consequences. The majority upheld the application of the death penalty based on the prophetic *ḥadīth*, "Whoever changes his religion, kill him."³³ Yet, this ruling was not without nuance. For instance, *Ḥanafī* jurists typically provided an opportunity for repentance before execution³⁴, highlighting a procedural leniency not always present

²⁹ Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: Clarendon Press, 1982), 156.

³⁰ Awdeh, *Islamic Legal Principles*, 219.

³¹ Peters, *Crime and Punishment in Islamic Law*, 129.

³² Hamilton A. R. Gibb, *Studies on the Civilization of Islam* (Princeton: Princeton University Press, 1962), 73.

³³ Muḥammad b. Ismā'īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī: al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1982). "Jihad", 149.

³⁴ al-Sarakhsī, *al-Mabsūṭ*, 10/97.

in other schools. In modern contexts, reformist scholars such as Ṭāhir ibn ‘Āshūr have revisited these rulings, arguing that apostasy should only be punishable when it involves political rebellion (*ḥirāba*).³⁵ This perspective aligns more closely with evolving human rights frameworks and recognizes the complexity of religious belief in pluralistic societies.

In sum, the legal consequences of *ihtidā* extend well beyond the act of pronouncing the *shahāda*. From personal status changes to communal integration and the threat of penal sanctions for apostasy, the convert undergoes a multilayered transformation governed by jurisprudential and social norms.

2. Theological and Ethical Dimension on *Ihtidā*

The process of conversion to Islam is not merely a legal transition but also a profound ethical and theological transformation deeply rooted in Islamic thought. Across various theological traditions, scholars have debated the nature of divine guidance, the scope of human agency, and the obligations placed upon converts within the Muslim community. This section explores the preliminary justifications for conversion (*mukaddimāt al-ih̥tidā*), the ethical ramifications of becoming Muslim (*tatabbu ‘āt al-ih̥tidā*), and the role of the state in ensuring a structured and sincere integration.

2.1. Mukaddimāt al-Ihtidā: Preliminary Theological Justifications for Conversion

Islamic theology regards *ih̥tidā* (conversion to Islam) as ultimately rooted in divine guidance (*hidāya*), yet different theological schools interpret the dynamics between divine will and human response differently. The Ash‘arī school posits that guidance is entirely an act of God’s will (*irāda*), independent of human initiative. In contrast, the Māturīdī school acknowledges that while guidance originates from God, the human intellect is capable of perceiving religious truth and accepting faith voluntarily.³⁶ This distinction shapes legal debates regarding disbelief—whether non-Muslims who have never encountered Islam bear legal or moral responsibility for disbelief.

Ibn Qayyim al-Jawziyya offers a more dynamic view by emphasizing the interaction between divine grace and human effort (*ij̥tihād*). He critiques theological fatalism and argues that sincere striving toward truth invites divine guidance, thereby portraying conversion as an active moral journey rather than a passive reception of grace.³⁷

³⁵ Muḥammad Ṣādiq ibn ‘Āshūr, *Maqāṣid al-Sharī‘a al-Islāmiyya* (Tunus: Dār al-Salām, 2013), 47.

³⁶ Richard M. Frank, *Creation and the Cosmic System: Al-Māturīdī and Ash‘arī Discourse* (Leiden: Brill, 1991), 72.

³⁷ Ibn Qayyim, *Zād al-Ma‘ād*, 1/234.

These theological perspectives intersect with legal debates, particularly concerning *taklîf* (legal responsibility) and *fiṭrah* (natural disposition). Jurists have debated the extent to which converts should be held accountable for their past actions. Although *taklîf* becomes fully applicable after the declaration of faith, classical scholars often allowed leniency in matters such as prior debts, missed religious obligations, or unlawful behavior prior to conversion.³⁸

The concept of *fiṭrah* (innate disposition), derived from the *ḥadīth* in Ṣaḥīḥ Muslim (2658), affirms that every human being is born with an innate inclination toward Islam. According to the *Ḥanbalī* and *Mālikī* traditions in particular, this idea frames conversion not as an adoption of a new religion, but rather a return to one's original spiritual state, thereby justifying the immediate legal consequences of embracing Islam.³⁹

2.2. Tatabbu'āt al-Ihtidā: Consequences and Ethical Obligations of Conversion

Once an individual embraces Islam, they assume a range of ethical and communal responsibilities. These include participation in *'ibādāt* (acts of worship)-such as *ṣalāh*, *zakāt*, and *ṣawm*-as well as the expectation of social integration and spiritual mentorship in accordance with the principle of *ta'līf al-qulūb* (reconciliation of hearts). Recognizing the challenges facing new Muslims, classical jurists often permitted gradual implementation of religious duties, granting converts time to internalize and learn Islamic practices before being held fully accountable.⁴⁰

Historically, early Islamic governance developed support mechanisms to assist converts both materially and spiritually. The Qur'anic directive in 9:60 specifically mentions *ta'līf al-qulūb* as a legitimate category for financial assistance, reinforcing the community's ethical responsibility to aid newcomers. The Ottoman state institutionalized this principle through official stipends and structured educational programs aimed at easing the transition into Muslim communal life.

Conversion also entails profound spiritual and moral implications. Classical scholars such as al-Ghazālī and Ibn al-Jawzī depict *ihtidā* as a divine blessing (*ni'ma*) that cleanses the convert of prior transgressions. In this framework, conversion constitutes a spiritual rebirth, and the appropriate response from the community is not suspicion or punitive oversight, but compassion, mentorship, and integration. This ethical orientation underlines the moral imperative to welcome converts with dignity and care, especially during the initial phase of their transformation.⁴¹

³⁸ Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm ad-Dīn* (Beirut: Dār al-Ma'rifa, 2000), 2/301.

³⁹ Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, 98.

⁴⁰ Ibn 'Ābidīn, *Radd al-Muḥtār*, 5/148.

⁴¹ al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm ad-Dīn*, 2/287.

A further ethical consideration concerns the visibility of conversion. While Islamic law does not mandate public proclamation of the *shahāda*, public acknowledgment may trigger communal responsibilities and legal implications. Jurists have discussed cases in which individuals embraced Islam privately, often due to fear of persecution or social backlash. Some authorities hold that sincere internal belief suffices to establish religious obligation, even in the absence of public disclosure. Others emphasize the role of manifest faith in affirming communal accountability.⁴² This debate illustrates the subtle interplay between individual conscience and the public dimensions of religious identity in Islamic legal and ethical discourse.

2.3. The State's Role in Ethical Oversight of Converts

Islamic governance historically played an active role in guiding converts through structured legal and social mechanisms.

The principle of *shūrā* (consultative governance) extended to converts through designated community advisors. Ottoman religious institutions provided structured mentorship to ensure smooth integration.⁴³

Ottoman bureaucratic structure, the *sijillāt al-sharʿiyya* (legal registers) meticulously documented conversions, detailing testimonies, witnesses, and judicial confirmations. These records ensured authenticity and prevented conversion for opportunistic motives, such as escaping taxation.⁴⁴

The ethical and theological dimensions of *ihtidā* reveal the deep interplay between faith, legal responsibility, and communal integration. By examining classical theological discourse, legal principles, and historical governance, the nuanced perspectives on divine guidance, moral obligations, and the convert's role in the Muslim community is seen. Future research may explore contemporary applications of these principles, particularly in secular legal systems that address religious conversion.

3. Comparative Perspectives: Ottoman Legal Practices on *Ihtidā*

The Ottoman legal system institutionalized *ihtidā* through judicial documentation, codified regulations, and a pragmatic administrative structure. While grounded in classical Islamic jurisprudence and informed by Mamluk and Abbasid precedents, the Ottoman approach distinguished itself through systematic record-keeping and bureaucratic oversight.

The Ottoman judicial system meticulously recorded conversions in court registers, providing crucial insights into the legal and administrative processes surrounding *ihtidā*. *Qāḍīs* (judge) played a central role in verifying conversions by overseeing formal procedures meant to establish

⁴² Hallaq, *Sharia: Theory, Practice, Transformations*, 154.

⁴³ Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, 202.

⁴⁴ İnalcık, *The Ottoman Empire*, 219.

the sincerity and legal transition of the convert. Converts were required to pronounce the *shahāda* before the qāḍī in the presence of witnesses. While some classical jurists emphasized internal conviction, the Ottoman system prioritized external verification. These events were carefully documented, including details such as the convert's prior identity, motivations for conversion, and resulting legal consequences. These records ensured that *ihtidā* was not undertaken for strategic advantages, such as evading non-Muslim taxation (*jizya*).⁴⁵ In cases involving political or economic stakes—such as inheritance disputes or tax exemptions—higher judicial authorities, including the Imperial Council (*Dīwān-ı Hümāyūn*), sometimes reviewed the case.⁴⁶

An analysis of *sijillāt* (court registers) from cities such as Istanbul, Bursa, and Damascus reveals patterns in the documentation of conversions. Economic and social incentives were often factors, with some individuals motivated by relief from obligations such as the *jizya* (tax). However, judicial mechanisms were designed to ensure the authenticity of religious commitment.⁴⁷ Cases involving the conversion of women frequently gave rise to legal disputes related to marriage and guardianship. Ottoman courts, in line with *Ḥanafī* jurisprudence, provided resolutions within the framework of established *madhabs*.⁴⁸ Although classical jurisprudence condemned coerced conversions, Ottoman court records contain cases in which social pressure appeared to influence a person's decision to convert. Legal mechanisms were in place to distinguish between voluntary and involuntary conversions, and to allow claims of coercion to be examined and adjudicated accordingly.⁴⁹

Beyond court procedure, the Ottomans integrated *ihtidā* into *qānūn*, the body of imperial administrative law designed to complement the religious framework of *fiqh*. Converts received immediate recognition as Muslims, which affected their personal legal status regarding marriage, inheritance, and guardianship. The flexibility of the *Ḥanafī* school enabled Ottoman judges to navigate these changes with procedural efficiency.⁵⁰ Conversion also entailed new fiscal obligations. Converts were exempted from paying *jizya* and were instead made liable for *zakāt*. To prevent abuse of this

⁴⁵ İnalcık, *The Ottoman Empire*, 213.

⁴⁶ Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, 189.

⁴⁷ Hüseyin Yılmaz, *Caliphate Redefined: The Mystical Turn in Ottoman Political Thought* (Princeton: Princeton University Press, 2018), 145.

⁴⁸ Leslie Peirce, *The Imperial Harem: Women and Sovereignty in the Ottoman Empire* (Oxford: Oxford University Press, 1993), 112.

⁴⁹ Madeline C. Zilfi, *Women and Slavery in the Late Ottoman Empire: The Design of Difference* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 94.

⁵⁰ Imber, *Ebu's-Su'ūd*, 89.

change, the state instituted mechanisms to verify and document sincere conversions.⁵¹ Although *ḥadd* punishments for apostasy (*riddah*) formally remained in place, the Ottomans often resorted to *ta'zīr* (discretionary penalties), adopting a more pragmatic approach to religious enforcement.

Sultanic decrees (*fermāns*) were occasionally issued in response to specific *ihtidā* cases, particularly when the individuals involved held political or social prominence. High-profile conversions were subjected to heightened legal scrutiny to prevent manipulation or destabilization. At the same time, while the Ottomans encouraged conversion, they avoided coercive assimilation policies and sought to maintain stability within non-Muslim **millet** communities.⁵²

Ottoman approaches to *ihtidā* developed in dialogue with earlier Islamic legal traditions, particularly those of the Mamluk and Abbasid periods but introduced distinct administrative refinements. Judicial scrutiny in Mamluk courts, shaped by *Shāfi'ī* and *Ḥanbalī* interpretations, often required multiple confirmations of conversion before granting full legal recognition, reflecting a cautious and procedural approach to verifying religious sincerity.⁵³ The Mamluk state provided financial stipends to new Muslims, echoing Ottoman *ta'rifal-qulūb* practices but with less systematic oversight.⁵⁴ Conversions among Mamluk military elites were sometimes motivated by strategic considerations, affecting their legal interpretation.⁵⁵

Abbasid precedents offer further context. Abbasid judges developed formal procedural requirements for conversion that were later adopted and refined by the Ottomans.⁵⁶ However, the Abbasid Caliphate tended to apply *riddah* laws more stringently, whereas Ottoman legal authorities generally demonstrated greater discretion and flexibility in handling apostasy.⁵⁷

Conclusion

This study has investigated the legal, theological, and ethical dimensions of *ihtidā* (conversion to Islam) through an in-depth analysis of classical

⁵¹ Suraiya Faroqhi, *The Ottoman Empire and the World Around It* (London: I.B. Tauris, 2004), 247.

⁵² Azmi Özcan, *Pan-Islamism: Indian Muslims, the Ottomans and Britain (1877–1924)* (Leiden: Brill, 1999), 77.

⁵³ Jonathan Berkey, *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: A Social History of Islamic Education* (Princeton: Princeton University Press, 1992), 158.

⁵⁴ Carl F. Petry, *Protectors or Praetorians? The Last Mamluk Sultans and Egypt's Waning as a Great Power* (Albany: SUNY Press, 1994), 214.

⁵⁵ David Ayalon, *Mamluk Military Society* (London: Variorum, 1994), 332.

⁵⁶ Wael B. Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 66.

⁵⁷ Patricia Crone - Michael Hinds, *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 87.

Islamic jurisprudence (*fiqh*), Ottoman legal records, and comparative historical frameworks. By examining pre-*shahāda* requirements, post-conversion legal ramifications, ethical obligations, and Ottoman administrative practices, the research highlights the structured yet adaptable nature of *iẖtidā* as both a juridical process and a spiritual transformation.

The findings demonstrate that *iẖtidā* is far more than a verbal declaration of faith; it constitutes a multi-dimensional process embedded in Islamic legal traditions. Classical *fiqh* sources emphasize the necessity of *ahḻyya* (legal competency) and *niyya* (intent), while procedural requirements- such as the presence of witnesses or involvement of judicial authorities-vary across Islamic school of thoughts. The legal consequences of *iẖtidā* extend to personal status, criminal liability, and financial obligations, particularly in relation to inheritance and taxation. Ethical discussions surrounding conversion, especially within the frameworks of *mukaddimāt* and *tatabbu'āt al-iẖtidā*, underline the interplay of divine guidance, personal responsibility, and communal duty to support the convert's integration.

The Ottoman Empire's approach to *iẖtidā* reflected both fidelity to classical Islamic jurisprudence and administrative innovation. Through court registers (*sijillāt al-shar'iyya*), state regulation (*qānūn*), and bureaucratic mechanisms, the Ottomans institutionalized conversion as a legally verifiable and socially consequential act. Comparative insights from Mamluk and Abbasid precedents reveal both the continuities and distinct refinements in how the Ottomans applied Islamic law to conversion cases.

The discourse on *iẖtidā* cannot be adequately addressed without its theological and ethical foundations. While legal scholars debated the scope of procedural oversight, theological perspectives focused on *hidāya* (divine guidance) and the innate human inclination toward Islam (*fiṭrah*). Ethically, the process of conversion implicates not only the individual's sincerity but also the community's responsibility to facilitate integration and education. Historical case studies demonstrate that although formal legal systems provided structure, the lived experience of *iẖtidā* was profoundly shaped by social, political, and cultural variables.

Although deeply rooted in pre-modern jurisprudence, *iẖtidā* remains relevant in contemporary legal and socio-political discourse. One critical area for further exploration is the gendered dimension of conversion. While classical *fiqh* formally recognized the legal equality of male and female converts, Ottoman court records suggest that women's conversions often entailed additional legal complications, particularly regarding marriage, guardianship, and family rights. A closer examination of these gendered dynamics could provide valuable insights into both historical practice and present day challenges faced by female converts.

Another pressing topic involves the legal and social consequences of *ih̥tidā* in modern Muslim-majority states. Contemporary jurisdictions vary widely in their treatment of religious conversion, with some imposing legal or social barriers to changing one's religious status. In some contexts, *ih̥tidā* may affect inheritance rights, identity documentation, or even criminal liability under apostasy laws. A comparative analysis of modern legal systems alongside classical jurisprudence could yield important contributions to debates on religious freedom, legal pluralism, and human rights in the Muslim world.

Additionally, regional variations in Ottoman *ih̥tidā* policies merit further investigation. Conversions in the Balkans, Arab provinces, and other Ottoman regions were often shaped by local legal culture, administrative priorities, and interreligious dynamics. Such studies would enhance our understanding of how Ottoman legal theory was applied on the ground and how conversion was experienced across different provincial settings.

Drawing on classical legal texts, judicial practice, and historical records, particularly from the Ottoman period, this study has examined how *ih̥tidā* was operationalized as both a deeply personal decision and a legally regulated status. Continued research into modern reinterpretations may further clarify how Islamic law negotiates the balance between religious freedom and legal authority in contemporary settings.

In conclusion, *ih̥tidā* represents a legally regulated, theologically significant, and ethically complex process that bridges personal faith and institutional authority. By examining both normative sources and historical implementations, this study contributes to a more nuanced understanding of how Islamic law has conceptualized and managed religious transformation, past and present.

Bibliography

- al-Qur'ân al-Karîm (The Holy Qur'an).
- al-Bukhârî, Muḥammad b. Ismâ'îl. *Şaḥîḥ al-Bukhârî: al-Jâmi' al-Şaḥîḥ*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1982.
- al-Dasūqî, Aḥmad ibn Muḥammad, *Hāshiya al-Dasūqî 'alâ al-Sharḥ al-Kabîr*. Cairo: Dār al-Fikr, 1997.
- al-Ghazālî, Abū Hāmid. *Iḥyā' 'Ulūm al-Dîn*. Beyrut: Dār al-Ma'rifa, 2000.
- al-Kharshî, Muḥammad ibn 'Abd Allāh, *Sharḥ Mukhtaṣar Khalîl*. Cairo: Dār al-Fikr, 2000.
- al-Māwardî. *al-Hāwî al-Kabîr fî Fiqh Madhhab al-Imām al-Shāfi'î*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1999.
- al-Nawawî, Yahya ibn Sharaf. *Al-Majmū' Sharḥ al-Muhadhdhab*. Beyrut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2002.
- al-Nawawî, Yaḥyā ibn Sharaf. *Minhāj al-Ṭālibîn*. Batavia: Imprimerie du Gouvernement, 1882–1884.
- al-Qurṭubî. *al-Jāmi' li-Aḥkām al-Qur'ân*. Cairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyya, 1964.
- al-Sarakhsî, Muhammad ibn Ahmad. *al-Mabsūṭ*. Beyrut: Dār al-Ma'rifa, 1993.
- al-Ṭabarî. *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wîl Āy al-Qur'ân*. Cairo: Maktabat Ibn Taymiyya, 2001.
- Awdeh, Khaled. *Islamic Legal Principles and Their Applications*. London: Routledge, 2020.
- Ayalon, David. *Mamluk Military Society*. Londra: Variorum, 1994.
- Berkey, Jonathan. *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: A Social History of Islamic Education*. Princeton: Princeton University Press, 1992.
- Crone, Patricia; Hinds, Michael. *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- Emon, Anver M. *Islamic Law and International Human Rights Law*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Fadel, Muhammad. "Muslim Modernism, Islamic Law, and the Universality of Human Rights," *Emory International Law Review* 36 (2022), 713.
- Faroqhi, Suraiya. *The Ottoman Empire and the World Around It*. Londra: I.B. Tauris, 2004.
- Frank, Richard M. *Creation and the Cosmic System: Al-Māturīdī and Ash'arī Discourse*. Leiden: Brill, 1991.
- Gerber, Haim. *Crossing Borders: Jews and Muslims in Ottoman Law, Economy and Society*. İstanbul: The Isis Press, 2008.
- Gibb, Hamilton A.R. *Studies on the Civilization of Islam*. Princeton: Princeton University Press, 1962.
- Hallaq, Wael B. *Sharia: Theory, Practice, Transformations*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

Hallaq, Wael B. *The Origins and Evolution of Islamic Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Heyd, Uriel. *Studies in Old Ottoman Criminal Law*. Oxford: Oxford University Press, 1973.

Ibn al-Qayyim, Shams al-Dīn Muḥammad b. Abī Bakr. *I'lām al-Muwaqqi'īn 'an Rabb al-'Ālamīn*. Edited by Ṭāhā 'Abd al-Ra'ūf Sa'd. Beirut: Dār al-Jīl, 1973.

Ibn Nujaym, Zayn al-Dīn ibn Ibrāhīm. *al-Baḥr al-Rā'iq Sharḥ Kanz al-Daqā'iq*. Cairo: al-Maṭba'ah al-'Ilmiyyah, 1894.

Ibn Nujaym. *al-Baḥr al-Rā'iq Sharḥ Kanz al-Daqā'iq*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1997.

Ibn Qayyim al-Jawziyya. *Zād al-Ma'ād fī Hadyi Khayr al-'Ibād*. Beirut: Mu'assasat al-Risāla, 1997.

Ibn Qudāmah, Muwaffaq al-Dīn 'Abd Allāh ibn Aḥmad. *al-Mughnī*. Cairo: Imbābah, 1986.

Ibn Rushd. *Bidāyat al-Mujtahid wa Nihāyat al-Muqtaṣid*. Cairo: Dār al-Ḥadīth, 2004.

Ibn Taymiyya, *Majmū' al-Fatāwā*, vol. 32. Damascus: Dār al-Fikr, 1994.

Ibn 'Ābidīn, Muhammad Amīn. *Radd al-Muḥtār 'alā al-Durr al-Mukhtār*. Beirut: Dār al-Fikr, n.d.

Ibn 'Āshūr, Muhammad Tahir. *Maqāṣid al-Sharī'a al-Islāmiyya*. Tunus: Dār al-Salām, 2013.

Imber, Colin. *Ebu's-su'ud: The Islamic Legal Tradition*. Stanford: Stanford University Press, 1997.

İnalçık, Halil. *The Ottoman Empire: The Classical Age, 1300-1600*. London: Phoenix, 2017.

Kamali, Mohammad Hashim. *Principles of Islamic Jurisprudence*. Cambridge: Islamic Texts Society, 2011.

Kasumović, Fahd. "Understanding Ottoman Heritage in Bosnia and Herzegovina: Conversions to Islam in the Records of the Sarajevo Sharia Court, 1800-1851". *Belleten* 80/288 (Ağustos 2016), 507-530. <https://doi.org/10.37879/belleten.2016.507>.

Özcan, Azmi. *Pan-Islamism: Indian Muslims, the Ottomans and Britain (1877-1924)*. Leiden: Brill, 1999.

Peirce, Leslie. *The Imperial Harem: Women and Sovereignty in the Ottoman Empire*. Oxford: Oxford University Press, 1993.

Peters, Rudolph. *Crime and Punishment in Islamic Law: Theory and Practice from the Sixteenth to the Twenty-First Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Petry, Carl F. *Protectors or Praetorians? The Last Mamluk Sultans and Egypt's Waning as a Great Power*. Albany: State University of New York Press, 1994.

Powers, David S. *Law, Society, and Culture in the Maghrib, 1300-1500*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Schacht, Joseph. *An Introduction to Islamic Law*. Oxford: Clarendon Press, 1982.

Yılmaz, Hüseyin. *Caliphate Redefined: The Mystical Turn in Ottoman Political Thought*. Princeton: Princeton University Press, 2018.

Zilfi, Madeline C. *Women and Slavery in the Late Ottoman Empire: The Design of Difference*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Kādî Abdülcebbâr'ın Epistemolojisinde Bilginin Mahiyeti ve Zarûrî Bilgi*

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 21 Mayıs 2025 Kabul Tarihi: 5 Eylül 2025

 **Mehmet Şaşa**

Doçent/Assoc. Prof. Dr.

Amasya Üniversitesi /Amasya University

İlahiyat Fakültesi / Faculty of Theology

<https://ror.org/00sbx0y13>

<https://orcid.org/0009-0009-5248-0126>

mehmet.sasa@amasya.edu.tr

Öz

Kelâm ilmi, İslâm inanç esaslarını aklî ve naklî delillerle temellendirme çabasını gütmektedir. Bu bağlamda bilgi ve bilginin mahiyeti konusu, kelâmın temel meselelerinden biridir. Bilginin ne olduğu, sınırları, imkânı ve kısımları gibi epistemolojik sorular, özellikle Mu‘tezile, Eş‘arîyye ve Mâtürîdiyye gibi kelâm ekollerinde farklı şekillerde ele alınmıştır. Bilginin tarifinin ne olduğu, nasıl sınırlanabileceği konusunda ihtilaflar yaşanmıştır. Bilgi, kelâm düşüncesinde zarûrî ve kesbî şeklinde tasnif edilmiştir. Bu çalışma, Kādî Abdülcebbâr özelinde Mu‘tezile’nin bilginin mahiyeti ve zarûrî bilgi hakkındaki yaklaşımını, onun eserleri ekseninde ortaya koyarak, İslâm düşüncesinde Mu‘tezile’nin bilgi teorisinin sistematik bir değerlendirmesini sunmayı amaçlamaktadır. Böylece Kādî Abdülcebbâr’ın bilgiyi nasıl tanımladığı ve onun zarûrî bilgi alanındaki yaklaşımının ne olduğu sorularına kısmen de olsa cevap vererek, bu alandaki boşluğu doldurmak hedeflenmiştir. Bu çalışmada bilginin tanımı ve bilgi türü olarak zarûrî bilgi şeklinde iki temel başlık inşa edilmiş olup, Kādî Abdülcebbâr’ın perspektifinden zarûrî bilginin özellikleri ve kısımları ortaya konulmuştur. Bu çalışmada literatür tarama, selbî ve icâbî yöntem, sistematik tahlil ve değerlendirme yöntemi kullanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Mu‘tezile, Kādî Abdülcebbâr, Bilgi, Zarûrî Bilgi.

* Bu makale CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

The Nature of Knowledge and Necessary Knowledge in Qādī Abd al-Jabbār's Epistemology*

Research Article

Received: 21 May 2025 Accepted: 5 September 2025

Abstract

The science of Kalam endeavors to ground the principles of Islamic belief through both rational and transmitted evidence. In this context, the nature of knowledge and epistemological inquiries regarding its essence constitute one of the fundamental issues in Kalam. Questions such as the definition, limits, possibility, and categories of knowledge have been addressed differently by various theological schools, including the Mu'tazila, Ash'ariyya, and Maturidiyya. Disagreements have arisen concerning how knowledge should be defined and how its boundaries should be drawn. In Kalam thought, human knowledge is generally classified into two main types: necessary (daruri) and acquired (kasbi). This study aims to provide a systematic evaluation of Mu'tazila's theory of knowledge within Islamic thought by focusing on the Mu'tazilite perspective, particularly that of Qadi 'Abd al-Jabbar, regarding the nature of knowledge and necessary knowledge, as reflected in his works. In doing so, it seeks to partially answer the questions of how Qadi 'Abd al-Jabbar defines knowledge and how he approaches the concept of necessary knowledge, thereby contributing to the current scholarly discourse. The study is organized around two main themes: the definition of knowledge and necessary knowledge as a distinct type. It examines the features and subdivisions of necessary knowledge from Qadi 'Abd al-Jabbar's perspective. Methodologically, the research employs literature review, both negative (salbi) and affirmative (ijabi) analytical approaches, as well as systematic analysis and evaluation.

Keywords: Kalam, Mu'tazila, Qadi 'Abd al-Jabbar, Knowledge, Necessary Knowledge.

* This article is published under the CC BY-NC 4.0 licence.

Summary

This study aims to examine the views of Qādī ‘Abd al-Jabbar, one of the leading figures of Mu‘tazilite kalam, on the definition and nature of knowledge, as well as his approach to necessary knowledge. In this context, the study focuses on how knowledge should be defined, what the essential components of knowledge are, and how it differs from conjecture (zann) and imitation (taqlīd), thereby analyzing his conception of the nature of knowledge and its place within Islamic epistemology. Similarly, the study aims to present to the academic community and to those interested in the field the nature, features, scope, and classifications of necessary knowledge, which in his theory of knowledge is directly related to concepts such as human free will and the principle of moral responsibility. Because his philosophy of knowledge is highly important not only for theological discussions, but also for understanding the broader epistemological debates within kalam thought.

In Qādī ‘Abd al-Jabbar’s definitions of knowledge, it is stated that knowledge is connected to one’s doctrinal belief system, requires a state of inner tranquility (sukun al-nafs), and must correspond to the object of belief (mu‘taqad). According to him, a meaning can be considered as knowledge only if specific conditions are satisfied. The first condition is that knowledge must be a belief specifically, a mental affirmation (tasdīq). This view emphasizes that knowledge cannot rely solely on sensory experience or intuition; it must also involve cognitive acceptance and affirmation. In this sense, knowledge is not merely an external perception but a process of mental verification. The second condition is the correspondence between the knowledge (*‘ilm*) and its object (ma‘lum). Thus, the belief must fully align with its referent (mu‘taqad). If a belief does not correspond to its object, it cannot be considered knowledge, since in that case, the boundary between knowledge and ignorance becomes blurred. In his view, although truth is a necessary condition for knowledge, it is not sufficient on its own. Therefore, according to Qādī, a third condition must also be present which is inner tranquility, a state of inner satisfaction and certainty. Thus, knowledge is not merely restricted to holding a correct belief; it also requires being supported by a state of mental reassurance. The knowledgeable person must naturally possess inner conviction concerning what they claim to know. The fourth condition states that for knowledge to exist, there must necessarily be a subject that is, a knowing individual.

As the fifth condition, it is also deemed necessary for there to be an object, meaning an object of knowledge.

Since the early period of kalam thought, knowledge has been classified into two main types: inferential (nazarî) and necessary (zarurî). Qādî ‘Abd al-Jabbar adopts this same classification in his system of thought. In his view, necessary knowledge is acquired directly, without any process of reflection or inference. It is knowledge that a person gains immediately and necessarily, and it serves as an essential epistemological foundation for both individual cognition and the grounding of doctrinal beliefs. Qādî defines necessary knowledge as “knowledge that the knower cannot possibly reject or deny from within” and “knowledge that, when it exists on its own, cannot be removed from the soul through doubt or hesitation.” Within this framework, he emphasizes that necessary knowledge does not originate from the person themselves but rather arises naturally and spontaneously within them. Qādî further divides necessary knowledge into three categories that which originates spontaneously within the individual without any external means, that which is produced through a direct cause or means, and that which arises in a way similar to mediated knowledge but is still considered necessary in nature.

According to Qādî ‘Abd al-Jabbar, for a piece of knowledge to be classified as “necessary knowledge,” it must possess certain essential characteristics. In this context, such knowledge must arise naturally and spontaneously, without any external compulsion; it must be entirely free from doubt; it must be impossible for the individual to prevent or reject it; it must not require reflection or inference; and it must not occur through the person’s will, power, or capacity (istita‘a).

This study employs literature review, negative (salbi) and affirmative (ijabi) methods, as well as systematic analysis and evaluation. In this framework, while examining the nature of knowledge, the relevant views of various Mu‘tazilite scholars are presented and Qādî ‘Abd al-Jabbar’s assessments regarding the validity or invalidity of these approaches are also included.

The study relies primarily on the extant works of Qādî ‘Abd al-Jabbar, while classical and contemporary studies related to the subject have been used as secondary sources. In this regard, particular reference has been made to the twelfth volume of *al-Mughnī fī Abwāb al-Tawhīd wa-l-‘Adl*, as well as to *Sharh al-Usūl al-Khamsah* and *al-Majmū‘ fī al-Muḥīṭ bi-l-Taklīf*. In addition, relevant views of major Mu‘tazilite scholars such as Abū ‘Alī al-Jubbā’ī, Hāshim al-Jubbā’ī, and al-Jāhiz, as preserved in Sunni sources, have also been consulted.

Giriş

Kelâm kaynaklarında bilgi bahsi, umde meselelerden biri olarak kabul edilmiştir. Birçok kelâm eserinin başlarında bilgi kuramının müstakil olarak ele alınması da bunun göstergelerinden biridir.¹ Zira kelâm ilminin temel konusu varlıktır. Varlık da bilgiyi ve bilmeyi zorunlu kılmaktadır. Çünkü “Varlık nedir? Varlık çeşitleri nelerdir? Varlığı bilmek mümkün müdür?” şeklindeki sorular bilgiyi gerektirmektedir. Bu durumda da “Bilgi nedir? Kısımları var mı? Varsa bunların tarifi ve sınırı nedir?” şeklindeki birçok soru akla gelmektedir. Dolayısıyla kelâmcılar, bu soruların cevaplarını vermek için haklı olarak bilginin tarifinden işe başlamayı uygun görmüşlerdir.

Bilginin tarifi ile yetinmeyen kelâmcılar, bilgi çeşitlerini ve bunların mahiyetlerini de ortaya koymuşlardır. Bu doğrultuda bilgiyi kesbî/istidlâlî ve zarûrî olmak üzere ikiye ayırmışlardır. İstidlâlî bilgi, irâdî eylemler kapsamında olduğundan gerek kelâm gerekse fıkıh gibi ilim alanlarında merkezî bir rol oynamıştır. İstidlâlî bilgi kadar olmasa da zarûrî bilginin de irâde, özgürlük ve sorumluluk gibi birçok yönü olduğu söylenebilir. Nitekim zarûrî bilgi, pek çok teolojik tartışma ve problemin temelini oluşturmaktadır.² Bu bağlamda ilk olarak zarûrî bilginin ne olduğu, nasıl oluştuğu, kaynağının ne olabileceği gibi konular merak konusudur. İkinci olarak bilginin zorunluluğu ve özgürlük-irâde problemi zikredilebilir. Nitekim şayet insanın bilgisi zarûrî ise insanın özgür irâde alanı, özgürlük ile zorunluluk arasındaki ilişkinin ve dengenin nasıl açıklanabileceği, insanın özgürlüğünü ortadan kaldırıp kaldırmayacağı, Allah'ın bilgisinin her şeyi kuşatması karşısında insanın seçimlerinin durumu, dolayısıyla zarûrî bilginin kader-bilgi ilişkisi açısından önemi gibi meseleler dikkatleri celbetmektedir. Üçüncü olarak bilginin sınırının ne olduğu problemi vardır. Bu doğrultuda bilgi kapasitesine göre insanın, Allah'ın mutlak bilgisini ya da varlıkların mahiyetlerini tam anlamıyla bilip bilemeyeceği, sınırlı bir varlık olarak insan aklının ne kadar zarûrî bilgiye ulaşabileceği gibi

¹ Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi (Beyrut: Dâru Sadr, 2001), 69-75; Ebû Bekir b. Teyyib el-Bâkılânî, *Kitâbü't-Temhîd* (Beyrut: el-Mektebetü's-Şarkîyye, 1957), 6-11; İmâmü'l-Harameyn Ebû'l-Ma'âlî Rüknuddîn Abdülmelik el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd fî kavâ'id-i'l-i'tikâd*, thk. Muhammed Yûsuf Mûsâ - Ali Abdülmün'im Abdülhamîd (Mısır: Mektebetü'l-Hâncî, 1369/1950), 15-16; Ebû'l-Hasen Seyfüddîn Ali b. Muhammed el-Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî (Kahire: Dârü'l-Küttübi ve's-Senâdîki'l-Kavmiyye, 1424/2004), 80-82.

² Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 15-16; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 80-82.

hususlar akla gelmektedir. Diğer taraftan gaybın bilinmesine dair kelâmda, gayb alanına ilişkin bilginin insan için sınırlandırılmış olduğu söylenir. Bunun, zarûrî bilgi kavramı için ne anlama geldiği önem arz etmektedir. Dördüncü olarak aklın ve vahyin rolüdür. Bu bağlamda zarûrî bilgiye ulaşmada aklın tek başına yeterli olup olmadığı, vahyin rehberliğine ihtiyaç duyup duymadığı önem arz etmektedir. Ayrıca akıl ile nakil arasında görünürde çelişkiler olduğunda, zarûrî bilgiye ulaşmak için hangi kaynağın esas alınması gerektiği konusu tartışılmaktadır. Beşinci olarak bilginin mutlaklığı ve izâfiliği gibi epistemolojik problemler zikredilebilir. Bu bağlamda zarûrî bilginin mutlak olup olmadığı, insan bilgisinin bağlama, zamana ve mekâna göre değişen yapısının zarûrî bilgi iddialarıyla nasıl uzlaştırılabileceği gibi problemler vardır. Altıncı olarak bilginin pratiğe dökülmesi sorunu gelmektedir. Bu doğrultuda zarûrî bilginin, sadece teorik çerçevede kalıp kalmadığı, onun ahlâkî, sosyal ve siyasal sonuçlarının olup olmadığı, pratik hayattaki yeri gibi meseleler zikredilebilir. Yedinci olarak Allah'ı bilmeye dair birtakım problemler gelmektedir. Bu bağlamda Allah'ın dünya ve âhirette zarûrî bilgi ile bilinip bilinmeyeceği, zarûrî olarak bilinecekse insanın bu husustaki sorumluluk alanının ne olacağı gibi sorular gündemde yer bulmaktadır.

Yapılan araştırmalar neticesinde kelâm alanında bilgi konusunda yapılmış birçok güncel çalışma³ olmakla beraber zarûrî bilginin kapsamı bu kadar geniş olduğu halde hakkında sadece bir tez çalışması⁴ ve yabancı dilde yazılmış iki çalışmanın⁵ tercüme edildiği, başka özgün herhangi bir

³ Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Kalam* (Cambridge: Harvard University Press, 1976); İlhan Kutluer, *Kelâm'da Bilgi Problemi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2003); Abdussamet Sarıkaya, *Mu'tezile ve Bilgi Ebû'l-Kasım el-Ka'bi'nin Bilgi Anlayışı* (İstanbul: Dönem Yayıncılık, 2024); Murat Memiş, *Mu'tezilî Bir Bakışla Bilgi* (Ankara: Sarkaç Yayınları, 2011); Abdullah Yılmaz, "İslâmî Düşünce Bilginin Mahiyeti, Kısımları ve Değeri", *İlahiyat* 9 (Aralık 2022), 73-89; İsa Yüceer, "Bilgi Problemine Kelâmî Bir Bakış", *Kelamda Bilgi Problemi: Bildiriler*, ed. Orhan Şener Koloğlu v.dğr. (Bursa: y.y., 2003), 27-35; Ahmet Yücel, "Kelâmda Bilgi Problemi", *Kelamda Bilgi Problemi: Bildiriler*, ed. Orhan Şener Koloğlu v.dğr. (Bursa: y.y., 2003), 232-234; Tevfik Yücedoğru, "Kelâmın Bilgi Teorisi Ne Olmalıdır?", *Kelamda Bilgi Problemi: Bildiriler*, ed. Orhan Şener Koloğlu v.dğr. (Bursa: y.y., 2003), 23-26; Arif Yıldırım, "Kelâmın İlim Anlayışı ile Filozofların İlim Anlayışının Mukayesesi", *Kelamda Bilgi Problemi: Bildiriler*, ed. Orhan Şener Koloğlu v.dğr. (Bursa: y.y., 2003), 243-249; Fethi Kerim Kazanç, "Mu'tezilî Ahlâk Nazariyesinde Bilgi-Değer Münâsebetine Bir Bakış", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12-13, (2001), 241-275.

⁴ Muhammed Nur Ali Tabanlı, *Seyyid Şerîf el-Cürcânî'de Zorunlu Bilgilerin Temellendirilmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022).

⁵ Binyamin Abrahamov, "İslâm Kelâmında Zorunlu Bilgi", çev. Fethi Kerim Kazanç, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2010), 231-251. Felsefe alanında da bk. John Hospers, "Zorunlu Bilgi", çev. Şahin Filiz - Mehmet

çalışmanın yapılmadığı tespit edilmiştir. Dolayısıyla bu boşluğu kısmen de olsa doldurabilmek adına bu çalışmanın yapılması tercih edilmiştir. Ancak zarûrî bilgi ekseninde yukarıda zikredilen hususların tamamını kelâm ekollerinin konuyla ilgili görüşlerini zikrederek mukayese etmek, hacim ve yoğunluk açısından bu çalışmanın maksadını aşacağından hem tema hem de ilmî şahsiyet yönüyle takyit edilmesi kaçınılmaz olmuştur. Bu bağlamda tema cihetiyle özellikle bilginin tarifi, türleri, bilginin zarûrî olup olmamasında temel ölçütler şeklindeki konuların muhtasar ve müfid olacak şekilde ortaya konulmasıyla yetinilmesi uygun görülmüştür. İlmî şahsiyet yönüyle de hasseten Kâdî Abdülcebbar'ın konuyla ilgili görüşlerini belirtmekle yetinilmiştir. Kâdî Abdülcebbar'ın tercih edilme sebebi ise onun neredeyse her itikâdî konuda kendine özgü metodolojisiyle görüş ortaya koyup bir yaklaşım sergilemesi ve teoriler geliştirmesidir.⁶ Böylece bu araştırma ile bu ekolün bilgi nazariyesinde yer alan adeta birer postulat haline dönüşen birtakım hususlardan kaynaklanması muhtemel olan meselelerin tespit edilmesine katkıda bulunmak da hedeflenmiştir. Bu doğrultuda zikredilen kelâmî problemlerin anlaşılmasına zemin hazırlaması açısından bu çalışmanın önem arz ettiği söylenebilir.

Araştırmada literâtür tarama, selbî ve icabî yöntem, sistematik tahlil ve değerlendirme yöntemi kullanılmıştır. Çalışmada Mu'tezile'nin kendi kaynakları özellikle de Kâdî Abdülcebbar'ın günümüze ulaşan eserleri aslı kaynak, konuyla ilgili yazılmış klasik ve güncel çalışmalar fer'î kaynak olarak kullanılmıştır.

1. Bilginin Keyfiyeti ve Tarifi

Mu'tezile âlimlerinin geneli bilginin ne olduğu meselesini gündemine almıştır. Nitekim Nazzâm (ö. 231/845) ilmî, kalbin hareketlerinden bir hareket olarak görmüşken,⁷ Ebû'l-Kâsım el-Belhî el-Ka'bî (ö.

Harmancı, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* [Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi] 14, (2002), 215-226.

⁶ Kâdî Abdülcebbar hakkında geniş bilgi için bk. Kâdî Abdülcebbar v.dğr., *Fazlû'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Fuâd Seyyid (Tunus: Dâru't-Tûnusîyye li'n-Neşr, ts.), 121-122, 365-370. Ayrıca bk. Metin Yurdağür, *Kelâm Tarihi: Ekoller-Şahıslar-Eserler* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları, 2017), 210-217; a.mlf., "Kâdî Abdülcebbar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/103-105; İlyas Çelebi, "Kâdî Abdülcebbar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/105-109; Tahsin Görgün, "Kâdî Abdülcebbar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/109-111; Mustafa Sinanoğlu, "Kâdî Abdülcebbar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/111-113.

⁷ Ebû Mansûr Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn* (İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1346/1928), 6.

319/931) “bir şeye olduğu gibi itikâd etmek” olarak tanımlamıştır.⁸ Kimi Mu’tezilî âlimlerin de bilgiyi “Nefsin bir şey üzerinde karar kılıp gönül rahatlığıyla ona olduğu hal üzere itikâd etmesidir.” şeklinde tarif ettikleri nakledilmiştir.⁹ Kādî Abdülcebbâr’ın (ö. 415/1025) aktardığına göre Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) ve Ebû Haşim el-Cübbâî (ö. 321/933) ilmi, el-Ka’bî gibi “bir şeye olduğu gibi itikâd etmek” şeklinde tarif etmiştir.¹⁰ Bununla beraber Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38), Ebû’l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115) ve Ebû’l-Yüsr el-Pezdevî (ö. 493/1100) gibi sünî âlimlerin aktardığına göre Ebû Ali el-Cübbâî, ilmi “bir delil ya da zorunluluktan dolayı bir şeye olduğu hal üzere itikâd etmek” olarak tanımlamıştır. Ebû Hâşim el-Cübbâî ise bilgiyi “kalbin mutmain olmasıyla birlikte bir şeye olduğu gibi itikâd etmesi” olarak tanımlamıştır.¹¹ Dikkat edilirse Kādî Abdülcebbâr ile sünî kaynakların Cübbâîlere nispet ettikleri bilgi tariflerinde farklılıklar olduğu görülmektedir.

Kādî Abdülcebbâr ise eserlerinde bilgiyi tek bir şekilde tarif etmemiş, üç farklı tanım ortaya koymuştur. Birinci tarifi, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse* adlı eserinde naklettiğine göre *el-’Umed* isimli kitabında “Bilgi, nefsin/kişinin mu’tekâdının (itikâd ettiği şeyin), itikâd ettiği gibi olacak şekilde nefsinin sükûn bulmasını sağlayan bir itikâttır.” şeklinde yaptığı tanıımıdır.¹² Bu tanımın, diğerlerine göre daha erken dönemde yapıldığı ve sonradan onun tarafından bunun üzerinden birtakım değişiklikler yapıldığı nakledilmiştir.¹³

Bu eseri kaleme alan, Mânkdîm Şeşdîv¹⁴ ismiyle meşhur olan ve Kādî Abdülcebbâr’ın talebesi olan Ebû’l-Hüseyin Kıvâmuddîn Ahmed b. Ebû Hâşim el-Kazvîni’ye (ö. 425/1935) göre bu tanım yetersizdir. Zira bu tanımında Kādî Abdülcebbâr bilgiyi, bilgi dışındaki unsurlardan ayırt edememekte, dolayısıyla geçerli bir tanım ortaya koyamamaktadır. Zira bu tanımda ilk olarak “itikâd” kavramı kullanılmakta; ancak bilgi, salt

⁸ Ebû’l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî, *Usûlu’d-dîn*, thk. Hans Peter Linss (Kâhire: el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Türâs, 1424/2003), 22.

⁹ Pezdevî, *Usûlu’d-dîn*, 22.

¹⁰ Kādî Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî, *el-Muğnî fî ebvâbi’t-tevhîd ve’l-adl: en-Nazar ve’l-me’ârif*, thk. İbrahim Medkûr (Kahire: ed-Dârü’l-Mısriyye, 1963), 12/13, 211. Cübbâîlerin düşünceleri hakkında geniş bilgi için bk. Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâîler’in Kelâm Sistemi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017).

¹¹ Bağdâdî, *Usûlu’d-dîn*, 5; Ebû’l-Muîn en-Nesefî, *Tabsıratu’l-edille fî usûli’d-dîn*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: DİB Yayınları, 1993), 1/9-10; Pezdevî, *Usûlu’d-dîn*, 22.

¹² Kādî Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, thk. Abdülkerîm Osmân (Kâhire: Mektebetü’l-Vehbe, 1416/1996), ٦٤; Abdülkerîm Osman, *Nazariyyetü’t-teklîf: ârau el-Kādî Abdülcebbâr el-kelâmiyye* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1391/1971), 47.

¹³ Osman, *Nazariyyetü’t-teklîf*, 47; Memiş, *Mu’tezilî Bir Bakışla Bilgi*, 51.

¹⁴ Orhan Şener Koloğlu, “Mânkdîm Şeşdîv”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), EK-2/193-194.

“itikâd” olmasıyla bilgi olmayan şeylerden ayırışmamaktadır. Zira “tebhî” ve “taklîd” gibi itikâd niteliği taşıdığı hâlde bilgi sayılmayan durumlar söz konusudur. İkinci olarak, tanımda “mu‘tekâd” ifadesi yer almaktadır. Ancak bazı bilgi sabipleri vardır ki bunların karşılık geldiği bir mu‘tekâdı bulunmamaktadır. Örneğin, Allah’ın dışında ikinci bir ilâhın bulunmadığı ya da bekâ a‘razının yokluğu gibi bilgiler bu duruma örnek teşkil etmektedir. Üçüncü olarak tanımı bilen bir kişinin, tanımlanan şeyi de bilmesi gerekir. Zira tarif ve tarif edilen şey, aynı manayı ifade eden iki ayrı ifadedir. Bunlardan birinden anlaşılan anlamın, diğerinden de anlaşılması zorunludur. Bu bağlamda bu iki unsurdan birini bilen kişinin, diğerini de bilmesi kaçınılmazdır. Son olarak, Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50) ile ona tâbi olan bazı düşünürlerin bilgiyi “itikâd” olarak değil, doğrudan “ilim” olarak tanımladıkları da bilinmektedir. Bu durum, Kādî’nin *Şerh* eserinde zikrettiği *el-‘Umed*’deki tanımının kapsayıcılık ve doğruluk açısından sorunlu olduğunu ortaya koymaktadır.¹⁵ Bahsedilen tespitler, bu tarifi daha erken dönemde yapıldığı ve sonrasında onun tarafından üzerinde birtakım değişiklikler yapıldığına dair yukarıda zikredilen iddiayı desteklemesi açısından önemlidir.

İkinci olarak da Kādî Abdülcebbâr, aynı eserde bilgiyi “nefsin sükûnunu, gönlün rahatlığını ve kalbin itmi’nânını gerektiren bir şey” olarak tanımlamıştır.¹⁶ Bu eseri kaleme alan Mânkdîm’e göre bilgiye ilişkin en evlâ tanım, budur.¹⁷

Üçüncü tarif ise Kādî Abdülcebbâr’ın özellikle bilgi anlayışını sistematik bir şekilde ortaya koyduğu *el-Muğnî fî ebvâbi’t-tevhîd ve’l-adl* eserinin “en-nazar ve’l-meârif” konusuna tahsis ettiği cildinde geçmektedir. O, bu eserde bilgiyi “âlimin (bilen kişinin) neyi bildiyse ona karşı sükûnû’n-nefse (iç huzuruna) ulaşmasını gerektiren mana” olarak tarif etmiştir.¹⁸ Kesin olmamakla beraber bu tanımın, Kādî Abdülcebbâr tarafından yapılan en son tanım olduğu kabul edilmiştir.¹⁹

Kādî Abdülcebbâr’ın, *el-Muğnî*’deki “İlim, bilen kişinin neyi bildiyse ona karşı sükûnû’n-nefse ulaşmasını gerektiren manadır.”²⁰ şeklindeki bu tarifinde zikrettiği “mana”nın itikâd olmadığını, bununla “illet” olduğunu ileri sürenler olmuştur.²¹ Ancak bu tespiti katılmanın zor olduğu görülmektedir. Zira Kādî Abdülcebbâr, bu tarifi hemen akabinde itikâd

¹⁵ Kādî Abdülcebbâr, *Şebirinrhu’l-Usûli’l-hamse*, 46.

¹⁶ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, 46.

¹⁷ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, 46.

¹⁸ “Enne’l-‘ilme huve’l-ma’nâ ellezî yektadî sükûne nefsi’l-‘âlimi ilâ mâ tenâvelehu.” Bk. Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 12/13.

¹⁹ Osman, *Nazariyyetü’l-teklîf*, 47; Memiş, *Mu‘tezilî Bir Bakışla Bilgi*, 52.

²⁰ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 12/13.

²¹ Memiş, *Mu‘tezilî Bir Bakışla Bilgi*, 52-53.

olmaksızın sükûnü'n-nefsi gerektiren bu mananın oluşamayacağını zikrederek, mana ile itikâd arasında bağ kurmuştur.²² Ayrıca onun, bilginin itikâd olmadığını savunanlara karşı onun itikâd cinsinden olduğunu ispat etmek için argümanlar getirdiği görülmektedir.²³ Şayet durum böyle olsaydı, onun bu mücadelesi hikmetsiz olurdu. Kaldı ki bu tanımda bilginin, yalnızca zihinsel bir temâşâ ya da algı değil, aynı zamanda bir iç huzur hâli, yani bilenin nesneyle kurduğu sağlam bir ilişki olarak ele alındığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu tarifte zikredilen manadan maksadının da itikâd olduğu görülmektedir. Üstelik “Bilgi, kişinin mu'tekâdının (itikâd ettiği şeyin), itikâd ettiği gibi olacak şekilde nefsinin sükûn bulmasını sağlayan bir itikâddir.”²⁴ şeklindeki ilk zikredilen tanımında “itikâd” ifadesini kullanmış olması da bunu desteklemektedir.

Kādî Abdülcebbar'ın bu tanımları göz önünde bulundurulduğunda onun nazarında sükûnü'n-nefsin, ilim ile marifetin ortak noktası olduğu söylenebilir. Zira o, sükûnü'n-nefsi gerektiren manayı “ilim” diye adlandırdığı gibi “marifet” olarak da isimlendirmiştir. Ona göre ilim ile marifeti birbirinden ayırmanın ve farklı görmenin bir faydası yoktur. Her âlim, aynı zamanda ârifdir. Bu konuda mecâza da yer yoktur.²⁵ Buna ek olarak o, *Şerh*'te “marifet”, “ilm”, “dirâyet” kelimelerinin eş anlamlı (*nezâir*) olduğunu da söylemiştir.²⁶

Kādî Abdülcebbar, ilmin ne olduğu konusunda çeşitli ihtilaflar yaşandığını belirtmiş ve yapılan birçok tarifi eleştirmiştir. Bu doğrultuda ona göre şüpheden sonra elde edilmesi şartıyla ilim, “tebeyyün, tahakkuk ve istibâr” diye de isimlendirilebilir; ancak bu şarttan dolayı Allah, “mütebeyyin” olarak nitelenemez. Çünkü O'nun ilmi şüpheden sonra oluşmamıştır.²⁷ Ayrıca o, bütün ilimler için kullanılması söz konusu olmayacağından dolayı ilmin “akıl” diye vasıflanmasını doğru bulmamıştır. Aynı şekilde ilmin, “ihâta etmek” ifadesiyle tarif edilmesini de isabetli görmemiştir. Zira Allah, bilindiği halde ihâta edilemez. Bu, Allah'ın da başkaları tarafından ihâta edilmesini gerektirir.²⁸ Ayrıca ilmin, “idrâk” lafzıyla tarif edilmesini de tenkit etmiştir. Ona göre biz, bir şeyin hak ya da batıl olduğunu biliriz ve ilim bunu elde eder. Fakat bu durumu, idrâk elde etmez. Aynı şekilde ilmin “tebeyyün” diye tanımlanması da uygun değildir. Zira tebeyyün, şüpheden sonra idrâk edilen ilim için kullanılabilir; ancak ilmin “tebeyyün” olduğuna dair tarif, ilmin tamamı için kullanılamaz.

²² Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/13.

²³ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 189-190; a.mlf., *el-Muğnî*, 12/25, 28.

²⁴ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 64.

²⁵ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/16; 6/181; a.mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 64.

²⁶ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 64.

²⁷ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/16.

²⁸ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/17.

Ayrıca ilmin, “ispat” olarak da tanımlanamayacağını, zira hem mevcûd hem de ma’dûmun bilinebileceğini zikretmekle beraber mevcûdun ispat edilebildiğini ve ma’dûmun ispat edilemediğini ve nefyedildiğini belirtmiştir.²⁹ Hatta o, bilginin salt itikâd olarak da görülemeyeceğini, dolayısıyla “bir şeye olduğu hal üzere itikâd etmektir.” şeklindeki tanımda salt itikâd lafzıyla tanımlandığı halde bu tanımın yeterli olmadığını, çünkü zanneden ve şüphe duyan kişilerde de itikâd olduğunu; ancak bunların âlim olmadıklarını zikretmiştir.³⁰ Kādî Abdülcebbar'ın epistemolojisinde bilgi, -Nazzâm'ın ileri sürdüğü üzere- kalbin hareketlerinden bir hareket de değildir. Zira bilgi mekânla değil, yaşayanlarla ilgilidir. Hareket ise bunun karşıtı olup bir yerden başka bir yere intikâl etmek olduğu için bilgi değildir. Kaldı ki “sükûnü'n-nefs” için geçerli olan hususlar, hareket için söz konusu değildir. Yani “sükûnü'l-kalb” denilerek, sükûnet kalbe nispet edilmemiş bilakis “sükûnü'n-nefs” denilerek nefse izâfe edilmiştir. Arapçadaki kullanım da böyledir.³¹

Diğer taraftan Kādî Abdülcebbar'ın bilgi tanımlarında, süjenin yani bilen kişinin bulunması, bir mu'tekâda/nesneye dair bir itikâdın oluşması, bu itikâdın mu'tekâdına uygunluk arz etmesi, bilen kişide sükûnü'n-nefsin meydana gelmesi unsurları dikkat çekmektedir. Kısaca bu tanımlardan anlaşıldığına göre bir anlamın bilgi olarak nitelendirilebilmesi, belli unsurların veya şartların bulunmasına bağlıdır. Bu unsurlar ya da şartlar ise şu şekilde sıralanabilir:

Bilgiye dair ilk unsur/koşul, onun öncelikle bilgi nesnesi olan herhangi bir şeye dair bir itikâd, yani zihinsel bir tasdik niteliği taşıması gerektiğidir. Bu yaklaşım, bilginin yalnızca duyuşal deneyimlere ya da sezgilere dayanamayacağını, aynı zamanda bilişsel düzeyde bir kabul ve tasdiki içermesi gerektiğini ifade etmektedir. Buna göre bilgi sadece hâricî bir algı değil, aynı zamanda zihinsel bir onaylama/doğrulama sürecidir.³² Zira itikâd, bir şeyi gönülden kabul ve tasdik etmeye de karşılık gelmektedir.³³ Bu çerçevede ilim sahibi olmak, aynı zamanda bir konuda itikâd etmeyi içermektedir. İtikâd ise zan, nazar, irâde ve kerâhetle birlikte kalbin beş fiilinden biri olarak değerlendirilmiştir. Bu nedenle bilgi, itikâd türünden kabul edilmiştir.³⁴ Bununla birlikte Mu'tezilî âlimler arasında bilginin itikâd türünden olup olmadığı tartışılmıştır. Sözelimi Ebû Ali el-Cubbâi ise bilginin itikâd türünden olduğunu benimsemiştir. Aynı şekilde Ebû

²⁹ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/18, 19, 20; 5/221; Osman, *Nazariyyetü't-teklîf*, 47.

³⁰ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/17.

³¹ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/22.

³² Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/13.

³³ Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 170.

³⁴ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/25.

Abdullah el-Basrî (ö. 369/979-80) başta olmak üzere Kādî Abdülcebbâr'ın da içinde bulunduğu Mu'tezilî âlimlerin çoğu, bilginin itikâd türünden olduğunu savunmuşlardır. Buna karşın Ebü'l-Kâsım el-Belhî el-Ka'bî ve Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, bilginin itikâd cinsinden olmadığını savunmuştur.³⁵

Bilginin itikâd cinsinden olamayacağını savunanlar, iki gerekçe öne sürmüşlerdir. Birincisi eğer ilim, itikâd kabilinden olsaydı her itikâdın ilim olması gerekirdi. Hâlbuki tebhî (raslantısal olarak meydana gelen şey, talih, şans, kısmet) ve taklît halindeki itikâd ilim değildir. İkincisi ise böyle kabul edilirse (gerek Mu'tezile içerisinde gerekse Ehl-i sünnet âlimlerinden gelen) “şayet ilim, itikâd olsaydı Allah'ın da mu'tekid olması gerekirdi. Hâlbuki Allah, âlimdir; ancak mu'tekid değildir.”³⁶ şeklindeki problem doğacaktır.³⁷

Bu iddialara cevap niteliğinde Kādî Abdülcebbâr, şunları zikretmiştir: Bilgi, itikâdın bizzat kendisi değil, itikâd cinsinden bir olgudur. Zira eğer bilgi, salt itikâd kabul edilirse taklît ve tebhîte dair itikâdın da ilim olması gerekirdi. Bu nedenle (mu'tekâda/ma'lûma uygun olması ve sükûnû'n-nefs getirmesi gibi) şartları taşıyan itikâda bilgi denilebilir. İkinci probleme gelince bir ilim ile âlim olmak, bir nesneye dair özel bir itikâttir. Dolayısıyla bu âlimler, aynı zamanda mu'tekittir. Allah ise bir bilgiyle ve ilim sıfatıyla değil, bizzat zâtıyla ilim sahibi olduğundan âlimdir; ancak mu'tekid değildir. Kaldı ki Allah'ın “mu'tekid” olarak nitelendirilmesi, O'nun kalp, akıl ve vicdanın olduğunu vehm ettirir ki Allah için bu söz konusu değildir. Dolayısıyla O'nun “mu'tekid” diye vasıflanması câiz değildir. Ayrıca O, ancak ilmin salt itikâd olduğu ispat edildikten sonra “mu'tekid” olarak vasıflanabilir. Hâlbuki ilim, salt itikâd değildir. Bu nedenle Allah'ın “mu'tekid” olarak nitelendirilmesi mümkün değildir.³⁸

Kādî Abdülcebbâr'a göre bilgi, itikâd cinsinden bir yapıya sahip olduğu gibi kişi, bildiği şeye zarûrî olarak itikâd etmek durumundadır. Nitekim nasıl ki mukallid, taklît ettiği şeye yönelik itikâd kendisinde hazır buluyorsa; âlim de bilgi konusu olan şeye dair itikâdını kendisinde zarûrî olarak bulur.³⁹

Kādî Abdülcebbâr'a göre kişi itikâd etmediği bir şeyi bildiğini öne süremez. Bu nedenle bir önermenin bilgi değerine sahip olabilmesi için öncelikle o önermeye yönelik bir itikâdın bulunması gereklidir; ancak bu tek başına yeterli değildir. Çünkü itikâd, bilgiyi zandan ayıran belirleyici bir

³⁵ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 13/25-26; 34-35; a.mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 188-190.

³⁶ Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 6; Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 189.

³⁷ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 189.

³⁸ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 189-190; a.mlf., *el-Muğnî*, 12/25, 28.

³⁹ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 12/26.

ölçüt değildir. Bu sebeple Kādî Abdülcebbâr, bilginin aynı zamanda bilgi nesnesinin gerçek haline uygun düşmesi yani mutabık olma dolayısıyla yani sıdk/doğruluk özelliğini ve sükûnü'n-nefs şartını da taşıması gerektiğini savunmuştur.⁴⁰

İkinci unsur/koşul ise yukarıdaki pasajda değinildiği üzere Kādî Abdülcebbâr, ilmin oluşumunda itikâdın varlığının yanı sıra iki temel şartın daha bulunması gerektiğini ileri sürmüştür. Bunlardan biri, itikâd ile mu'tekâd arasında bir mutâbakât/muvâfıklık olmasıdır. Dolayısıyla itikâdın "sıdk" yani doğruluk vasfını taşımasıdır. Daha açık bir ifadeyle ilmin tarifinde geçen *alâ mâ hüve bihi* ifadesinde kastedilen itikâd ile mu'tekâd/ma'lûm arasında gerçeklikte tam bir uygunluğun, bir mutabakatın bulunmasıdır. Bu nedenle söz konusu itikâd, mu'tekâdına tam anlamıyla uygunluk arz etmelidir.⁴¹ Zira ilim, bir şeye bulunduğu hâl üzere yani nasılsa o şekilde taalluk eder. Bu durum, ma'lûmun ancak olduğu hal üzere bilinmesini gerektirmektedir. Eğer bir itikâd, nesnesine (mu'tekâdına) uygunluk arz etmezse, yani bir şeye olduğu hal üzere taalluk etmezse o itikâdı ilim olarak nitelendirmek mümkün değildir; zira bu durumda ilim ile cehalet arasındaki sınır belirsizleşecektir. Ayrıca bir ma'lûm/şey, bilgiden dolayı olduğu hale dönüşmez, bilakis olduğu hal üzere bilinmesinden dolayı ilim meydana gelir.⁴² Zikredilen bu açıklamalar, Kādî'nin bilgi anlayışında doğruluk (muvâfakat) ilkesinin ve ontolojik temelin ne denli merkezî bir rol oynadığını göstermektedir. Ona göre bu durumda bir şeyin bilgi değeri taşıyabilmesi için sadece ona itikâd yeterli olmayıp, aynı zamanda o bilginin doğru olması, yani gerçekliğe tekabül etmesi gerekmektedir. O hâlde bilgi, yalnızca zihinsel bir temsil değil; aynı zamanda gerçekliğe uygunluğu test edilmiş doğru bir itikâd olmaktadır. Zira itikâd ile ma'lûm/mu'tekâd arasındaki uygunluğun bulunması neticesinde o bilginin doğru olduğu anlaşılabilir. Bu bağlamda doğruluk, itikâdın varlıkla örtüşmesini, diğer bir ifadeyle inancın nesnesine uygun olmasını ifade etmektedir. Bununla birlikte, doğru olması her ne kadar bilginin zarûrî bir şartı olsa da tek başına yeterli değildir.⁴³ Dolayısıyla bazı şartları daha taşıması gerekir.

Üçüncü unsur/koşul ise bilgi için bir bilgi objesi/nesnesinin bulunmasıdır. Nitekim Kādî Abdülcebbâr, *Şerh* eserinde zikrettiği *el-'Umed* isimli kitabında "Bilgi, nefsin/kişinin mu'tekâdının, itikâd ettiği gibi

⁴⁰ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 12/25.

⁴¹ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 12/13.

⁴² Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: el-İrâde*, thk. Mahmûd Muhammed el-Hasen b. Ahmed b. Metteveyh, *el-Mecmû' fî'l-Muhîr bi't-teklîf*, thk. el-Ebcîn Yûsuf b. Yesûî (Beyrut: Dârü'l-Meşrîk, 1986), 2/409.

⁴³ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 12/30-33.

olacak şekilde nefsinin sükûn bulmasını sağlayan bir itikâttir.”⁴⁴ şeklindeki tarifinde bilgi nesnesi olarak bir mu‘tekâdın bulunmasına vurgu yapmıştır. Aynı şekilde *el-Muğnî*’deki “ilim, bilen kişinin neyi bildiyse ona karşı sükûnû’n-nefse ulaşmasını gerektiren manadır.”⁴⁵ şeklindeki tanımında *mâ tenâvelehu* ifadesiyle bilgi objesini kastetmiştir.

Dördüncü unsur/koşul ise bilginin meydana gelebilmesi için âlimin/ bilen (mu‘tekidin) bulunmasıdır. Diğer bir ifadeyle bilen bir zatın yani süjenin, doğal olarak bir mu‘tekidin, yani bir şeye inanan kimsenin olması gerekir. Zira yukarıdaki tanımlara dikkat edildiğinde Kādî Abdülcebâr’ın *el-Muğnî*’deki tanımında “el-âlim”, *Şerh*’teki tariflerinde ise “nefs” kavramlarını kullandığı görülmektedir.⁴⁶ “Nefs” ifadesinden maksadının da “âlim/bilen” olduğu, dolayısıyla mu‘tekid olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte bu koşulun, aslında bilginin zâtî bir unsuru olmaktan ziyade, hâricî ve zorunlu bir unsuru olduğunu söylemek mümkündür.

Beşinci unsura/koşula gelince Kādî Abdülcebâr’ın düşüncesinde sükûnû’n-nefs yani kişinin dâhilî bir tatmin ve kesinlik hâli içinde olması, ilmin bir gereği ve âlime mahsus bir özelliktir.⁴⁷ Aynı şekilde itikâdın ilim olmasını gerektiren temel faktörlerden olup ilim için varlığı zorunludur. Zira âlimin, itikâd ettiği nesne konusunda doğal olarak nefsinin mutmain olması gerekir. Bu nedenle ilim yalnızca doğru bir itikâd ile sınırlı kalmamalı; aynı zamanda bu itikâdın zihinsel bir itmi’nân ile desteklenmesi gerekmektedir.⁴⁸ Ona göre bir hususta sâkinü’n-nefs olan kişinin o konuda şüpheyne düşmesi söz konusu değildir. Bu kişi, kendi halini zanneden ve şüphe eden kişinin halinden ayırır.⁴⁹ Çünkü bir kişinin hem idrak ve itikâd ettiğine hem de bu hususta sâkinü’n-nefs olduğuna dair bilgisi zorunlu olarak oluşur.⁵⁰ Zaten zanneden ve şüphe duyan kişilerde itikâd olduğunu; ancak bunların âlim olmadıklarını zikretmiştir.⁵¹ Bu yönüyle bir itikâdın sükûnû’n-nefs ile birlikte bulunması, aslında o itikâdın şüpheden hali olduğu anlamına gelmektedir. Zira bildiği şeyde sükûnû’n-nefse erişen birisinin onda şüphe etmesi mümkün değildir.⁵² Bununla beraber o, Allah’ın âlim olduğunu; ancak sükûnû’n-nefsin nispet edilmesiyle O’nun “sâkinü’n-nefs” olarak nitelendirilmesinin câiz olmadığını belirtmiştir.⁵³

⁴⁴ Kādî Abdülcebâr, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, 64; Osman, *Nazariyyetü’t-teklîf*, 47.

⁴⁵ Kādî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 12/13.

⁴⁶ Kādî Abdülcebâr, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, 64; a.mlf., *el-Muğnî*, 12/13.

⁴⁷ Kādî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 12/70.

⁴⁸ Kādî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 12/30-33.

⁴⁹ Kādî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 12/69.

⁵⁰ Kādî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 12/42.

⁵¹ Kādî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 12/17.

⁵² Kādî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 12/36, 69.

⁵³ Kādî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 12/70.

Kādî Abdülcebbar'a göre sükûnü'n-nefs, bir hal ve meziyet olup, buna kalp itmi'nânı, gönül ferahlığı ve huzuru da denilir.⁵⁴ Bu noktada *el-Muhît*'i bir araya getiren talebesi İbn Metteveyh'e (ö. 5./11. yüzyılın ortaları) göre ilmiyle âmil olan ve olmayan âlimlerin her ikisinin de itikâd ettikleri şey konusunda sükûnü'n-nefs eşişmeleri arasında bir fark yoktur. Kısaca her ikisi de sükûnü'n-nefs sahibidir; ancak halleri bazı yönlerden birbirinden farklılık arz eder.⁵⁵ Diğer taraftan ona göre sükûnü'n-nefs, bir kişinin bizzat müşahade etmek suretiyle Zeyd'in evde olduğuna itikâd etmesi ile insanlardan birinin ona bunu haber vermesiyle onun evde olduğuna itikâd etmesi arasında kendi nefsinde bulduğu ayırt etme halidir. Kişi bu iki hâlden birinde, öbüründe bulmadığı bir özellik ve hâl bulur. İşte bu özellik, sükûnü'n-nefsin bizzat kendisidir. Bu örnekten hareketle bilginin kesinliği açısından bakıldığında bir şeyi haber vasıtasıyla bilmek ile müşahade yoluyla bilmek arasında fark vardır. Müşâhede yoluyla elde edilen bilgide kesinliği ifade eden temel faktör sükûnü'n-nefstir.⁵⁶

Kādî Abdülcebbar'ın bilginin keyfiyetini ortaya koyarken tebhît ve mübhit (raslantısal olarak talihli/şanslı kişi) kavramlarını kullandığı, hatta bunların farklı formlarını zikrettiği görülmektedir.⁵⁷ Hem tebhît hem de mübhitin ilgili bağlamlardaki kullanımına bakıldığında bu kavramların, itikâdın şans eseri ve rastlantı olduğuna işaret ettiğini görmek mümkündür. Bu nedenle tebhît, şans ve rastlantısal olarak gerçekleşen bir itikâd manasını ifade etmektedir. Bu durumda mübhitin itikâdının doğru da yanlış da olması muhtemeldir. Mübhitin bu itikâdı, doğru olsa bile bilgi diye nitelendirilemez. Zira onun bu itikâdı hem sükûnü'n-nefs ile beraber değildir hem de yanlış ise zaten bilgi olarak nitelendirilemez. Çünkü bu durumda itikâdı *alâ mâ hüve bihi* şeklinde olmamış, yani gerçekliğe uygun düşmemiştir. Kādî Abdülcebbar'ın ilmi tarif ederken tebhît gibi şans ve rastlantısal halleri bu şekilde devre dışı bırakması ve onu *alâ mâ hüve bihi* olacak şekilde gerekçelendirilmiş doğru itikâd olarak görmesi bilginin şartlarına ilişkin itirazlara bir yanıt olarak görülebilir.⁵⁸ Kaldı ki o, "sükûnü'n-nefs" ifadesiyle zannın zaten söz konusu olamayacağını belirtmiş oluyor. Zan varsa sükûnü'n-nefs nasıl bulunsun!

Kādî Abdülcebbar'ın epistemolojisinde "sükûnü'n-nefs", ilmin değil, bilgi sahibinin yani âlimin bir vasfıdır. Zira ilim, âlimi gerekli kıldığı gibi âlim, "sükûnü'n-nefs" sayesinde bildiği şey ile zanla oluşan itikâd ettiği şey/

⁵⁴ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 48.

⁵⁵ İbn Metteveyh, *el-Mecmû' fi'l-Muhît bi'l-teklîf*, 1/5-6.

⁵⁶ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 47. "Sükûn" kelimesinin "nefs" ile bir arada kullanılmasıyla ilgili eleştiriler için bk. a.mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 47-48.

⁵⁷ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/21, 43, 124, 126.

⁵⁸ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/36; Hayrettin Nebi Güdekli, "Kādî Abdülcebbar'da Tanrı'yı Bilmenin Mahiyeti", *Kader* 22/2 (Aralık 2024), 261.

nesne arasına fark koymuştur.⁵⁹ Bu bağlamda o, âlim ile mübhit, mukallit, zanneden kişileri mukayese etmiş, âlimi diğerlerinden ayıran temel faktörün sükûnü'n-nefs olduğunu vurgulamıştır. Nitekim o, taklîdî olarak bir şeye olduğu hal üzere itikâd etmek, sükûnü'n-nefs oluşturmadığını zikrederek, mukallit ile âlim arasını ayıran temel faktörün de sükûnü'n-nefs olduğunu ifade etmiştir.⁶⁰ Üstelik o, mukallidin hem aldığı bir haberin yalan olduğundan hem de itikâdında câhil olduğundan emin olmadığını belirterek, onun sâkinü'n-nefs olmadığına göndermede bulunmuştur.⁶¹ Aynı şekilde ona göre sükûnü'n-nefs hali, âlimi zanneden ile mübhitten de ayıran temel noktadır. Nitekim o, bilginin doğruluğunun emâresinin ne olabileceğini konusunu ele aldığı yerde “ilim sahihtir” ifadesinin manasını, âlimin bildiği şeylerde şüpheyi düşmesinin mümkün olmaması, bildiği şey hakkında nefsinin mutmain olması, mübhit ve zanneden kişi için söz konusu olan şeylerin onda meydana gelmemesi şeklinde açıklamıştır.⁶² Zira o ikisinde de sükûnü'n-nefs yoktur.⁶³

Onun nazarında hem zanneden kişi hem mübhit hem de mukallidin itikâdı vardır; ancak onlardaki itikâda sükûnü'n-nefs bulunmadığı için buna “ilim” denilemez. Zira ilmin, sükûnü'n-nefs gibi birtakım özellikleri taşıması gerekir.⁶⁴ Özellikle müdrekat (idrâk edilen nesnelerin) gibi hususları bilen bir kişi, o nesneler hakkında nefsinin hem mu'tekid hem mutmain bulur. Böylece kişinin bir şeye dair mu'tekid ve sâkinü'n-nefs oluşu, onu mübhit, zanneden ve mukallitten ayırır.⁶⁵ Zira deliller, bilgiye delâlet eden şeye aykırı düşen her sözü geçersiz kılar. Çünkü müdrîk, akıl sahibi olup da (aklî) karışıklığı doğuracak sebepler ve illetler ortadan kalkmışsa, idrâk ettiği şeye dair nefsi mutmain olacak şekilde mu'tekid olur. Bu sebeple kişi, kendisinde bu şekilde oluşan itikâda göre tavır alır ve hareket eder. Sözgelimi su gördüğünde onun üzerinde yürümekten kaçınır, yeri gördüğünde üzerinde yürür, ateşi gördüğü zaman ondan sakınır, yırtıcı bir hayvan gördüğünde onun yanında durmaktan kaçınır. İşte bu kişinin durumu, mübhitin ve zannedenin hali ile aynı değildir. Başka bir ifadeyle mübhit ve zanneden, sükûnü'n-nefs konusunda zikredilen konumda (mutmain) değildirler. Çünkü o ikisinin hâlleri eyleme geçme bakımından farklıdır.⁶⁶ Dolayısıyla kişinin bir nesne (mu'tekâd) hakkında doğru bir itikâdı olduğu halde bu itikâda yönelik sükûnü'n-nefsi bulunmazsa,

⁵⁹ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/20, 69.

⁶⁰ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/115.

⁶¹ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/124.

⁶² Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/36.

⁶³ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/21, 36-37.

⁶⁴ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*, 190; Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/23.

⁶⁵ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/23.

⁶⁶ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/36-37.

o zaman bu itikâd, bilgi değil, zan veya taklîd olabilir.⁶⁷ Ayrıca o, kimi âlimlerin bilgiyi *i'tikâdü's-şey 'alâ mâ hüve bihi* diye tanımladıklarını, ancak bu tarifi doğru olmadığını, zira mukallit ile muhitin de bir şey (alâ mâ hüve bihi) itikâd ettikleri halde âlim olmadıklarını, bilakis zan ve şüphe eden kişiler olduklarını söylemiştir.⁶⁸

Kādî Abdülcebbar'ın epistemolojisinde sükûn'ın-nefs şartının, her itikâdın değil bir nevi doğrulanmış ve gerekçelendirilmiş olan itikâdın ilim olma vasfını gerektirdiği söylenebilir. Çünkü ilim, itikâd türünden olmanın yanı sıra bir şeyin gerçekte bulunduğu hâline uygun olması ve bunun sonucunda nefsin mutmain olması, yani dâhilî bir tatmin ve sükûn bulması durumunda meydana gelir. Eğer itikâd, nesnenin gerçek durumuna aykırı biçimde gerçekleşmişse, bu hâl “cehâlet” olarak değerlendirilir. Dolayısıyla itikâd, bir nesnenin gerçek durumuna uygun olduğu halde bu bilgiye ilişkin sükûn'ın-nefs yani dâhilî tatmin oluşmamışsa, ortaya çıkan zihinsel durum ne ilim ne de cehalet olarak nitelendirilebilir.⁶⁹ Zira cehâlette sükûn'ın-nefs oluşmadığı gibi câhilin kendisini âlim ve sâkin'ın-nefs olarak tasavvur etmesi mümkün değildir.⁷⁰ Üstelik o, cehâleti ilmin zıddı olarak görerek ikisini birbirinden net olarak ayırmıştır.⁷¹ Bu doğrultuda o, bir şeyin hem âlimi hem de câhili olmanın müstahil olduğunu belirtmiştir.⁷²

Bütün bu veriler gözetilerek bakıldığında bir şeyi bilmek için itikâdın varlığı ve onun mu'tekâda muvafık olmanın yanı sıra âlimin sükûn'ın-nefse sahip olması gerektiği görülmektedir. Ortada itikâd olduğu halde doğru değilse, bu cehâlet; itikâd doğru olduğu halde bilen kişi sükûn'ın-nefse erişmemişse bu da zan ve taklîd olacaktır. Buna göre sıdk/doğruluk, itikâdı cehâletten ayırırken; sükûn'ın-nefs ise onu taklîd, zan ve tebhitten ayırıştır.⁷³

Kādî Abdülcebbar, bütün bu açıklamaları yapmakla beraber sükûn'ın-nefsin ilmin temel şartı olup olmadığı konusunun, Mu'tezile âlimleri arasında ihtilafı olduğunu zikretmiştir. Bu doğrultuda o, Câhiz'in (ö. 255/869) “Câhil de inandığı şeyde sükûn bulabilir.” şeklindeki iddiasının yanı sıra Ebû Ali'nin “sükûn'ın-nefs, ilmin alâmeti ve onun cehâletten ayrılmasını sağlayan şey değildir.” sözlerine yer vermiş ve bunların kritiğini yapmıştır.⁷⁴ Bu doğrultuda Kādî Abdülcebbar'ın nazarında Câhiz'in; “Câhilin nefsi de sükûn bulur.” şeklindeki iddiası, aslında câhilin sükûn'ın-

⁶⁷ Güdekli, “Kādî Abdülcebbar'da Tanrı'yı Bilmenin Mahiyeti”, 260.

⁶⁸ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/17.

⁶⁹ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/25, 244, 246.

⁷⁰ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/106.

⁷¹ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 6/43.

⁷² Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 6/45-46.

⁷³ Güdekli, “Kādî Abdülcebbar'da Tanrı'yı Bilmenin Mahiyeti”, 260.

⁷⁴ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/36.

nefse sahip olduğu sadece bir varsayımdır. Yoksa o kişi hakikatte sükûnû'n-nefs sahibi değildir. Fakat âlimin hâli, bundan farklıdır. Çünkü âlim, bildiği şeyde nefsinin sâkin olduğunu kendinden bilmektedir. Bu durumda câhilin sükûnû'n-nefs halinde olduğunu söyleyen kişi ile küçüğü büyük ve serâbı su şeklinde müşâhede eden kişinin nefsinin sükûnete erdiğini savunan kişi arasında bir fark yoktur.⁷⁵ Dolayısıyla Kādî Abdülcebbar'a göre bilginin salt bir itikâd olmadığı, sükûnû'n-nefsle beraber bulunan bir itikâd olduğu anlaşılmaktadır.

Kādî Abdülcebbar'ın aktardığına göre Câhiz'in aksine Ebû Ali el-Cübbâî, câhil ve zannedenin nefislerinin sâkin olmadığını söylemiştir. Ancak onun Câhiz'den ayrıldığı nokta, sükûnû'n-nefsi bilginin imkânını ifade eden bir emâre olarak görmemesidir. Ona göre kendisinde bilgi bulunan biri başkasından, bilginin “tenâkuzdan sâlim/arınmış oluşu” ve “tenâkuzun bilgiden nefyedilmesi” ile ayrılır. Cehâlet ise böyle değildir. Ebû Hâşim el-Cübbâî ise bunu kabul etmemiştir. Çünkü ona göre bilginin tenâkuzdan arınmış olması, bilginin kendisiyle ilgili değil, bilginin (elde edilme) yoluyla ilgilidir. Buna göre bilginin başkasından kendisiyle ayrıldığı yönünün, bilginin yoluna değil, bilginin kendisine râcî kılınması gerekir. Böylece o, zarûrî ve mükteseb şeklindeki bütün bilgilere şamil olabilir. Çünkü tenâkuzdan sâlim olma, ancak mükteseb bilgide söz konusu olur.⁷⁶

Kādî Abdülcebbar, Ebû Hâşim'in bu sözlerinin kendi görüşünü açıkladığını ifade etmiştir. Ona göre kişi yediğinden ve içtiğinden haber verse ve eğer yalancı ise kendisinden haber verilen şeyin tenâkuzunu gerektirecek bir durum söz konusu değildir. Buna göre mu'tekidin itikâdının kendisi için bir bilgi olması gerekir. Şu da unutulmamalıdır ki tenâkuz bir şeye iliştiği zaman o, bir şeyin fesâdına delâlet eder. Ancak tenâkuzdan sâlim olma, söz konusu şeyin doğruluğuna delil olmayı gerektirmez.⁷⁷

Aslında Kādî Abdülcebbar'ın bilgiye dair bu açıklamalarına rağmen onu tam olarak netleştiremediği, bilgi ile bilgi olmayan arasını açıkça ayırmada zorlandığı söylenebilir. Her ne kadar bilgi ile cehalet arasını ayırtırmada başarılı olmuşsa da bilgi ile zan arasını ayırmada biraz zorlandığını söylemek mümkündür.⁷⁸ Bunun yanı sıra Kādî Abdülcebbar'ın bilgiyi i'tikâd olarak nitelendirilmesinde asıl problem şu olsa gerek: Bilgi nesnel iken, i'tikâd izafî olabiliyor. Diğer bir ifadeyle bilgi objektif iken, i'tikâd subjektiftir. Ayrıca bilgi, çoğu zaman test edilebilirken itikâd tam olarak test edilememektir. Diğer taraftan itikâda bilgi vardır; ancak her bilgide itikâd var mıdır? Ya da bunun tam aksi de söz konusu olabilir. Mesela bir

⁷⁵ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/37.

⁷⁶ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/37-38.

⁷⁷ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/38.

⁷⁸ Memiş, *Mu'tezilî Bir Bakışla Bilgi*, 251.

Hindû'da, Mecûsî'de, putperestte itikâd var; ancak hakiki anlamda bilgi var mıdır?

2. Bir Bilgi Türü Olarak Zarûrî Bilgi

Kelâmcılar, bilgiyi ilâhî ve beşerî olmak üzere iki kısma ayırmıştır. Beşerî bilgiyi de zarûrî/ızdırârî ve kesbî/istidlâlî/mükteseb şeklinde iki kategori altında sınıflandırmışlardır.⁷⁹ Erken dönem Mu'tezile âlimleri de bilgiyi ızdırârî ve ihtiyârî/kesbî şeklinde ikili bir tasnif yapmıştır.⁸⁰ Kādî Abdülcebbâr da bu ayrımı benimsemiş ve bilgiyi mükteseb ve ızdırârî/zarûrî olmak üzere iki kategoriye ayırmıştır.⁸¹ Ancak o, bu tasnifi yaparken önce “ızdırâr” kavramının anlamsal tahlilini yapmıştır. Ona göre zarûret kavramı, köken itibarıyla “ilcâ” yani “mecbur bırakılma” anlamını taşımaktadır. Bu görüşünü Kur'an'da geçen “لَا مَا اضْطَرُّرْتُمْ إِلَيْهِ”⁸² ifadesiyle temellendirmiştir. Ona göre burada geçen ifade, “mâ ülcî tüm ileyh” şeklinde de anlaşılabilir; her iki kullanım da “mecbur bırakıldığınız durum hâric” anlamına gelmektedir.⁸³ Ayrıca o, bu kavramın sadece dilsel değil, örfî anlamına da dikkat çekmiştir. O, örfte zarûret kavramının, “cinsi itibarıyla kudret dâhilinde olan şeyler” kapsamında, ancak harici bir nedenden ötürü bizde oluşan durumlar için kullanıldığını aktarmıştır. Bu bağlamda “zarûrî hareket” ifadesi örnek olarak kullanılabilir. Zira hareket, tür olarak irâdî davranışlar içerisinde yer almakta ve insan kudreti dâhilindedir. Buna karşılık “zarûrî renk” ifadesi kullanılamaz; çünkü renk, insanın güç yetirebileceği bir fiil türüne dâhil değildir. Dolayısıyla zarûret kavramı burada mutlak anlamda, insan kudretinin sınırları dâhilinde ve hâricî nedenlerin etkisiyle şekillenen zarûrî bilgiyi ifade etmiştir.⁸⁴

Kādî Abdülcebbâr, zarûrî bilgiyi, “tek başına bulunduğu, âlimin şek ve şüphe ile nefsinden uzaklaştırılması mümkün olmayan bilgi” şeklinde tanımlamış; bu çerçevede, zarûrî bilginin insanın kendisinden kaynaklanan değil, insanda kendiliğinden meydana gelen bir bilgi türü olduğunu ifade etmiştir.⁸⁵ Ancak bu tanım, bazı kelâmcılar tarafından isabetli bulunmuşken, bazıları tarafından eleştirilmiştir. Bu eleştirilere cevap sadedinde o, tanımda yer alan “tek başına bulunduğu” ifadesinin, mükteseb bilgiyi kapsam dışı bırakmak amacıyla kullanıldığını zikretmiştir. Zira zarûrî bilgiyle

⁷⁹ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 13-14.

⁸⁰ Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfû'l-musallîn*, thk. Mahmûd Muhyiddîn Abdülhamîd (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1411/1990), 2/79. Ayrıca bk. Pezdevî, *Usûlu'd-dîn*, 23.

⁸¹ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 48-49; a.mlf., *el-Muğnî*, 12/38, 129; İbn Metteveyh, *el-Mecmû' fi'l-Muhît bi't-teklîf*, 1/3, 58, 98.

⁸² el-En'âm 6/119.

⁸³ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 48.

⁸⁴ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 48.

⁸⁵ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 48; a.mlf., *el-Muğnî*, 12/65.

birleştğinde, mükteseb bilginin de kişinin nefsinden ayrıştırılamayacak bir nitelik kazanması, onun da zarûrî bilgi kategorisine dâhil edilmesine yol açacaktır. Böyle bir durumda, mükteseb bilgi de şek ve şüpheden kaynaklanan etkilerle kişinin nefsinden uzaklaştırılmaz hâle gelir. Bu nedenle “tek başına bulunduğu” ifadesiyle mükteseb bilgiyi zarûrî bilginin kapsamı dışında tutulmuştur.⁸⁶ Özetle Kādî Abdülcebbar’ın “bilen kişinin (süjenin), bildiğini şüphe ile bile olsa hiçbir şekilde nefsinden nefyedemediği ya da inkâr etmesi mümkün olmayan bilgi” olarak zarûrî bilgiyi tanımladığı görülmektedir.⁸⁷

Kādî Abdülcebbar’ın nazarında bir eylemin zarûrî olarak nitelendirilebilmesi için iki temel şartı taşıması gerekmektedir. Birinci şart, söz konusu fiilin insanın kudreti dâhilinde, yani onun gücünün nesnesi olmasıdır. İkinci şart ise kişinin o fiili yapmaya mecbur ya da mülce’ olması, yani fiili işlememe imkânından yoksun bulunması ve bu nedenle fiilin kişinin müdahalesi dışında, zarûrî olarak gerçekleşmesidir. Kādî Abdülcebbar’a göre “zarûrî bilgi” terkinde, zarûret kavramı bilgiye izafe edildiğinde, “kişinin kendi dışında bir sebeple zihninde meydana gelen ve hiçbir şekilde nefsinden uzaklaştırıp atamayacağı bir bilgi” kastedilmiştir. Diğer bir ifadeyle Kādî Abdülcebbar, zarûrî bilgiyi “kaynağı bizatihi biz olmayan, yani dış bir etken aracılığıyla bizde meydana gelen bilgi” şeklinde de tarif etmiştir.⁸⁸ Ayrıca o, delil ve delâlet vasıtasıyla elde edilen bilginin zarûrî bilgi olmadığını da vurgulamıştır.⁸⁹

2.1. Zarûrî Bilginin Kısımları

Kādî Abdülcebbar’ın eserleri incelendiğinde onun zarûrî bilgiyi üçe ayırdığı görülmektedir: Birincisi mübtede’ bilgilerdir. Bu bilgiler, sebep/vasıta olmaksızın insanda doğrudan oluşur. Diğer bir ifadeyle bir kişinin kendine özgü hallerine dair bilgisidir. Sözelimi bizim mürid (irâde eden), müştahî (iştahı çeken), kârih (hoşlanmayan), nâfir (nefret eden), mu’tekid (itikâd eden), zânn (zanda bulunan), olmamız gibi nefislerimizin hallerine dair bilgiler bu kategoriye girmektedir.⁹⁰ Bu bağlamda, kişinin birtakım zihni ve psikolojik hallerini herhangi bir dış sebebe dayanmaksızın bilmesi, söz konusu bilgilerin sebepsiz ve vasıtasız bir şekilde elde edildiğini göstermektedir. Bu tür bilgiler, herhangi bir aklî istidlâl, dış gözlem ya da duyu vasıtasına ihtiyaç duyulmaksızın doğrudan idrâk edilir. Bilginin bu vasıtasızlığı ise onun doğrudan Allah tarafından yaratıldığına ve özneye ilhâm edildiğine işaret etmektedir.

⁸⁶ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, 48-49.

⁸⁷ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, 49.

⁸⁸ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, 48; a.mlf., *el-Muğnî*, 12/65.

⁸⁹ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/129.

⁹⁰ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, 50.

Kādî Abdülcebbar, mübtede' zarûrî bilgileri de şu şekilde ikiye ayırır:

a. Aklın yetkinliği (*kemâlî'l-akl*) kapsamında olan ve aklın yetkinliği ile bilinen bilgilerdir. Bu bilgiler de habere dayanan ve dayanmayan bilgiler şeklinde temelde iki gruba ayrılır. Habere dayanan bilgiler, daha çok fiilin fâiliyle ilişkisine dair bilgi türlerini kapsar. Bu tür bilgiler, bir fiilin bir fâil tarafından gerçekleştirilmiş olduğunu bilmek ve söz konusu fiilin ahlâkî bağlamda hüsün, kubuh ya da bu ikisinin dışında kalan hükümlere tâbi olduğunu idrâk etmeyi içerir. Bu tür bilgiler çoğunlukla tecrübeye dayanır ve fiil-fâil ilişkisi bağlamında edinilen gözlemler üzerinden ahlâkî yargılara ulaşmayı mümkün kılar. Dolayısıyla bu bilgilerin hem hâricî deneyime hem de aklın değerlendirme kapasitesine dayandığı söylenebilir.

Habere dayanmayan bilgi türü ise genellikle iki olasılıktan birinin mümkün olduğunu ortaya koyan bilgilerdir. Örneğin, bir zatın ya mevcut ya da ma'dûm olması gerektiğini bilmek veya mevcut olanın ya kadîm ya da hâdis olacağını kavramak bu tür bilgiye örnek teşkil eder. Bu bilgiler, aklın kendi yapısı içerisinde ulaştığı önermelerdir ve herhangi bir hâricî kaynağa ya da tecrübeye dayanmazlar.⁹¹

b. Aklın yetkinliği kapsamında sayılmayan bilgilerdir. Bu tür bilgiler, tanıdık bir kişinin (mesela Zeyd'in), daha önce karşılaşılmış bir şahıs olduğunu bilmek gibi örneklerle açıklanabilir. Söz konusu bilgi, doğrudan Allah tarafından yaratılan mübtede' bilgi kategorisine dâhildir. Bu yönüyle aklî yetkinlikten kaynaklanan bilgi türlerinden sayılmaz. Bu nedenle bu tür bilgilere ilişkin olarak akıl sahipleri arasında farklılıklar gözlemlenir. Zeyd'in müşahede edildiği bir durumda, bazı kimseler onu doğru biçimde tanıyıp teşhis edebilirken, bazıları ise bunu başaramaz.⁹² Bu bağlamda müşahede, temel olarak duyular aracılığıyla bir şeyi idrâk etmeyi ifade eder. Bununla birlikte yaygın kullanımda müşahede terimi çoğunlukla görme duyusuna dayalı idrâki anlatmak için kullanılır. Lafzın mutlak biçimde kullanıldığı durumlarda, müşâhedenin “görsel idrâk” anlamına geldiği kabul edilir. Ancak müşâhede kavramı “ilim” lafzıyla birlikte kullanılarak ilmu'l-müşâhede şeklinde ifade edildiğinde, bu durumda anlam genişleyerek genel olarak duyular yoluyla elde edilen bilgiye işaret eder.⁹³

Zarûrî bilgi türlerinden ikincisi ise bir vasıta aracılığıyla elde edilen bilgidir (*mâ yahşulu finâ 'an tarîk*). Kādî Abdülcebbar'a göre bu bilgi türü, doğrudan müdrekâtın bilgisi gibi bilgilerdir. Zira idrâk eden zât akıl sahibi ise idrâk, bu bilgileri elde etme yoludur. Bu bağlamda bilgi, dış dünyadaki nesnelerin duyular gibi araçlar vasıtasıyla zihinde tasavvur

⁹¹ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 51.

⁹² Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 50-51.

⁹³ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 51.

edilmesiyle meydana gelir.⁹⁴ Bu düşünce, özellikle Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin düşüncelerine dayanmaktadır. Nitekim ona göre duyular birer âlet ya da aracı konumundadır; bir nesnenin bu âletler vasıtasıyla idrâk edilmesi, hissetme/his olarak adlandırılır. Dolayısıyla his, âlet aracılığıyla gerçekleşen idrâkin adıdır. Bu açıklama doğrultusunda, Allah'ın "idrâk etmek" ile nitelendirilmesi mümkün görülmekle birlikte "hissetmek" fiiliyle nitelendirilmesi uygun değildir. Zira his, bir araca muhtaç olmayı gerektirirken, Allah mutlak anlamda vasıtalardan müstağnîdir.⁹⁵

Zarûrî bilginin üçüncü türü, vasıta işlevi gören bir unsur aracılığıyla elde edilen bilgidir (*mâ yahsulü 'ammâ yecrî mecra't-tarîk*). Kādî Abdülcebbâr'a göre bu tür bilgi, bilginin konusu olan "zât/öz" ile doğrudan bağlantılı olmakla birlikte o zâtın bir hâline (niteliğine veya sıfatına) yönelik bilgiyi içerir. Buradaki temel düşünce, zâtı bilmenin, onun hâllerine ilişkin bilginin ön koşulu olmasıdır. Başka bir ifadeyle bir varlığın hâlini bilmek, o varlığın zâtına dair bilgiye dayanır. Bu nedenle zât bilgisi, hâl bilgisine ulaşmada bir yol veya vasıta niteliği taşır.⁹⁶ Aslında vasıta işlevi gören unsur burada zât bilgisidir. Sözgelimi Allah'ın varlığını bilmeyen bir kişinin, O'nun âlim olduğunu bilmesi mümkün değildir. Bu durumda Allah'ın varlığına dair bilgi, vasıta işlevi gören bir unsur olup O'nun sıfatlarının bilinmesinde zarûrî bir geçiş noktası olarak işlev görmektedir.

Kādî Abdülcebbâr, bir vasıta aracılığıyla meydana gelen zarûrî bilgiler (ikinci kısım) ile vasıta işlevi gören bir unsurla oluşan zarûrî bilgiler (üçüncü kısım) arasına fark koyar. İkinci kısımdaki bilgiler, onlara götüren sebep/vasıta yok olsa bile var olmaya devam eder. Fakat üçüncü kısımdaki bilgiler böyle değildir. Çünkü bir şeyin hâlinin bilgisi, onun zâtının bilgisi olmaksızın var olamaz. Allah, insanda duyu idrâki olmaksızın idrâk edilir varlıkların (müdrekatın) bilgisini yaratabilir; fakat zâtın bilgisi olmaksızın o zâtın hâline (fiil ve sıfatları gibi) dair bilgiyi insanda yaratmaz. Zira herhangi bir varlığın zâtına ilişkin bilgi, o varlığın hâllerine dair bilginin temelini oluşturur ve bu yönüyle hâl bilgisine ulaşmada epistemolojik bir vasıta işlevi görmektedir.⁹⁷

2.2. Zarûrî Bilginin Özellikleri ve Şartları

Kādî Abdülcebbâr'ın yaptığı tanım ve bu konudaki yaklaşımı dikkate alındığında, bir bilginin "zarûrî" olarak nitelendirilebilmesi için belirli

⁹⁴ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 50 vd.; a.mlf., *el-Muğnî*, 12/59-67; Osman, *Nazariyyetü'l-teklîf*, 59-62.

⁹⁵ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 12/59.

⁹⁶ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 50.

⁹⁷ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 50 vd.; a.mlf., *el-Muğnî*, 12/59-67; Osman, *Nazariyyetü'l-teklîf*, 59-62.

niteliklere veya şartlara sahip olması gerektiği anlaşılmaktadır. Gerek onun tanımında ortaya koyduğu unsurlar gerekse marifetullahın zarûrî bilgi kapsamında değerlendirilip değerlendirilemeyeceğine ilişkin görüşleri esas alındığında, zarûrî bilginin taşınması gereken özellikler ve şartlar şu şekilde özetlenebilir:

1. Şüpheden ve itirazdan uzak, ihtilafa kapalı olma gerekliliği: Kādî Abdülcebbar'a göre bir bilginin zarûrî bilgi olarak nitelendirilebilmesi için o bilginin herhangi bir şüphe barındırmaması ve insanlar arasında ihtilafa konu olmaması gerekir.⁹⁸ Örneğin, marifetullah eğer gerçekten zarûrî bir bilgi olsaydı, bu konuda da gecenin karanlık, gündüzün ise aydınlık olduğuna dair bilgide olduğu gibi bu konuda herhangi bir ihtilaf söz konusu olmazdı. Oysa tarihsel ve güncel gerçeklikler göstermektedir ki bazı insanlar Allah'ın varlığını kabul ederken, bazıları bunu inkâr etmektedir. Ayrıca, marifetullah zarûrî bir bilgi olsaydı, bu bilgiye ilişkin olarak hiçbir kimsenin şüpheye düşmesi veya inkâr etmesi söz konusu olmazdı. Ancak gözlemlenen durum bunun aksini göstermektedir.⁹⁹ Bunların yanı sıra ona göre marifetullah, zorunlu olsaydı akıllı varlıkların O'nu bilmeleri noktasında bir farklılık olmaz ve bütün herkesin Allah'ı bilmesi kaçınılmaz olurdu. Hâlbuki insanlardan bir kısmı O'nun varlığını kabul edip, diğer bir kısmının inkâr etmesi bunun zorunlu bilgi olmadığını göstermektedir.¹⁰⁰ Diğer taraftan ona göre zarûrî bilgi itiraz edilmeye elverişli değildir. Nitekim bilen kişi, kendi varlığını zarûrî olarak bildiği için zorunlu şekilde bilinen hususlara bir itiraz geçerli ve doğru değildir.¹⁰¹ Bu durumda bizzat duyularla algılanmak suretiyle zorunlu olarak bilinen bir şeyi reddeden kişinin kendi varlığını da inkâr etmesi gerekir.

Kādî Abdülcebbar'ın bu tespitinin isabetli olduğu görülmektedir. Zira bir bilginin gerçekten zarûrî olması durumunda, zihinde o bilgiye dair herhangi bir şüphenin oluşması mümkün değildir. Üstelik kişiyi bu bilgiyle çelişen başka önermelere yönlendiren vehm ve şüphe gibi birtakım dürtülerin de olmaması gerekirdi. Kaldı ki kuşkuların, şüphe barındıran düşüncelerin, karşıt inançların ve farklı yaklaşımların gerçekte varlığı, ilgili bilginin zorunlu olma niteliğini taşımadığının açık bir göstergesidir. Ayrıca bir kişinin iman ettikten sonra inkâra dönmesi ya da marifetullahtan kaçınması, bu bilginin kişiye zarûrî olarak verilmiş ya da dayatılmış olmadığını ortaya koyması açısından da önemlidir.

2. Zarûrîliğin mükellefiyet ilkesiyle çelişmemesi: Kādî Abdülcebbar;

⁹⁸ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 48, 52, 55, 89. Aynı görüş için ayrıca bk. Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf* (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998), 1/127-128.

⁹⁹ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 54.

¹⁰⁰ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 48, 52, 55, 89.

¹⁰¹ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/24.

Nazzâm hâriç tutulmak kaydıyla, üstatlarının “Allah’ın insanı, kendisini bilme konusunda zorlayabileceği” yönündeki görüşlerine de temas etmiştir. Özellikle Ebû Hâşim, Allah’ın bilgisini insanlara zorla dayatması hâlinde, teklîfin “hasen” olma vasfını yitireceğini ileri sürmüştür. Zira bu durumda teklîf, son derece kolay ve basit bir mahiyet kazanarak, bir üstünlük (tefaddül) ya da eşdeğerlilik hâlini alır. Bu da hasseten inkâr edeceği önceden bilinen bir kişi için teklîfin “kabîh/çirkin” olmasını gerektirir. Diğer yandan Ebû Ali el-Cübbâ’ye göre Allah, bir kişiyi mükellef tuttuktan sonra kendisini bilmeye zorlamış olursa, mükellefi fiili yapmaya zorlamış (mülci) olur. Çünkü bu şartlar altında cennet ve cehenneme dair bilgi de zorunlu olur.¹⁰²

Bir şeyin “zarûret” ile nitelenebilmesi, onun insanın kudreti dâhilinde, yani gücünün nesnesi olması özelliğine bağlıdır. Kādî Abdülcebbar, Allah’ı bilmenin nasıl gerçekleşeceğini tartışırken, insanın kudreti dâhilinde olan ve olmayan fiilleri zikretmiştir. Bu bağlamda nazarın gerçekleştirileceği varlık sahasında yani âlemde fiiller şu iki kategoriye ayrılır: Yalnızca Allah’ın kudretinin nesnesi olan fiiller ile hem Allah’ın hem de insanın kudretinin nesnesi olan fiiller. İlk grupta yer alan fiiller şu on üç fiilden oluşur: Cevherler, renkler, tatlar, kokular, soğukluk, sıcaklık, yaşlık, kuruluk, kudret, hayat, nefret, şehvet ve fenâ. İkinci kategoride ise on eylem vardır. Bunlardan beşi, organların fiilleri anlamındaki (ef’âlü’l-cevârih) kategorisinde yer alır: Kevnler (oluşumlar), itimâdlar (dayanma), telifler (birleştirmeler), sesler ve elemeler. Diğer beşi ise kalbe ait fiiller olan ef’âlü’l-kulûb kapsamında değerlendirilir: itikâtlar, irâdeler, kerâhetler, zanlar ve nazarlar.¹⁰³ Bilgiyi itikâd cinsinden kabul eden Kādî Abdülcebbar, bu taksimde itikâdın yanı sıra marifetullah için gerekli olan nazarı, kulun kudretinin nesnesi olan fiiller olarak kabul etmiştir.

Mu‘tezile ekolüne mensup olup “ashâbu’l-me‘ârif” olarak tanımlanan Ebû’l-Huzeyl el-Allâf, Sümâme b. Eşres en-Nümeyrî (ö. 213/828), Câhiz ve Ali Esvârî (ö. 240/854), tüm bilgilerin zarûrî olduğunu savunmuşlardır.¹⁰⁴ Özellikle el-Allâf, Allah’ın varlığına ve O’nun bilinmesine götüren delillerin bilinmesinin de zarûrî olduğunu ileri sürmüştür.¹⁰⁵ Söz konusu düşünürler, Allah’ın ancak zarûrî bilgi aracılığıyla bilinebileceğini, dünyada istidlâl ve nazar yoluyla elde edilen bilginin âhirette de aynı yollarla elde edileceği;

¹⁰² Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/513.

¹⁰³ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, 89-90.

¹⁰⁴ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, 52, 67; Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-fırak*, thk. Muhammed Osmân el-Hušt (Kâhire: Mektebetü İbn Sînâ, ts.), 152; Ebû’l-Feth Muhammed Abdülkerîm b. Ebî Bekr Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, thk. Emîr Ali Mehnâ-Ali Hasan Fâûr (Beyrut: Dâr-ru’l-Ma‘rife, 1414/1993), 1/85; Kādî Abdülcebbar v.dğr., *Fazlü’l-i’tizâl*, 73.

¹⁰⁵ Bağdadî, *el-Fark beyne’l-fırak*, 117.

buna karşılık dünyada zorunlu olarak bilinenlerin âhirette de zorunlu bilgiyle bilineceğini kabul etmişlerdir. Bu görüş çerçevesinde, Allah'ın hem dünya hem de âhiret hayatında aynı bilgi türüyle bilinebileceği savunulmuştur.¹⁰⁶ Câhiz'e göre tüm bilgiler, doğuştan (tabîî/fitrî olarak) gelir ve kişi deliller üzerinde akıl yürüttüğünde bu bilgiler zarûrî bilgi hâline dönüşür.¹⁰⁷

Bu görüşlere karşılık olarak Kādî Abdülcebbâr, “zarûrî olarak bilinen bir şey yalnızca zarûrî bilgiyle; istidlâlî olarak bilinen de yalnızca istidlâlî yoluyla bilinebilir” şeklindeki ilkenin, bizzat zarûrî bir bilgi olmadığını ileri sürmüştür. Nitekim ona göre “Zeyd'in evde olduğu” bilgisi hem duyular yoluyla doğrudan müşâhede edilerek hem de güvenilir bir haberci vasıtasıyla elde edilebilir. Aynı şekilde, bazı hükümler hem zarûrî bilgiyle hem de istidlâlî yoluyla bilinebilir niteliktedir.¹⁰⁸ Kādî Abdülcebbâr, tüm bilgilerin insanın doğasında yer aldığını ve bu bilgilerin zarûrî olarak oluştuğunu savunanları, kendilerine ilhâm geldiğini iddia eden kimselere benzeterek eleştirmiştir.¹⁰⁹

3. Duyularla algılanabilmesi: Kādî Abdülcebbâr'a göre marifetullahın zarûrî bilgi türünden olması durumunda, bu bilginin duyularla algılanabilen diğer zarûrî bilgiler gibi-otun ateşle yanması ya da camın demirle kırılması gibi-doğrudan duyusal tecrübeyle elde edilmesi gerekirdi. Oysa marifetullah böyle bir duyusal kesinlik taşımadığından, onun zarûrî bilgi kategorisinde değerlendirilmesi mümkün değildir.¹¹⁰ Kādî Abdülcebbâr'a göre duyularla müşâhede edilen varlık sahasına dair bilgi, zarûrî bilgi olup nefyedilmesi söz konusu değildir.¹¹¹ O, özellikle müşâhede yoluyla elde edilen bilgilerin mükellefin irâdesine dayalı değil, zarûrî bir biçimde gerçekleştiğini ifade etmiştir. Ona göre her mükellef, aklî olgunluğa ulaştığı için delilleri tecrübe eder ve bu tecrübe neticesinde delili zarûrî biçimde tanır. Bu da kişinin akıl yürütmeye yönelmesini mümkün kılar.¹¹²

4. İnsanoğlunun kendisinden söküp atmasının mümkün olmaması: Kādî Abdülcebbâr, yukarıda da geçtiği üzere zarûrî bilgiyi; “bilen kişinin, bildiğini hiçbir şekilde nefsinden nefyetmesi ya da inkâr etmesi mümkün olmayan bilgi” olarak tanımlamıştır.¹¹³ Bu tanıma göre zarûrî bilgi, kişinin kendi nefsinden çıkarılıp atılması (nefyedilmesi) mümkün olmayan bir

¹⁰⁶ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 52, 58.

¹⁰⁷ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 12/263, 306, 316; Kādî Abdülcebbâr v.dğr., *Faz-lü'l-i'tizâl*, 73; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/88; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 154-155.

¹⁰⁸ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 60.

¹⁰⁹ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 12/331-335; a.mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 67.

¹¹⁰ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 55.

¹¹¹ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 12/63, 378.

¹¹² Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 74-75.

¹¹³ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 49.

nitelik taşır. Başka bir ifadeyle kişinin zihninde kendi dışında bir sebeple oluşan bilgi, onun inkâr edemeyeceği, kesinlik taşıyan bir bilgidir. Bununla birlikte Kādî'nin bu tanıma yönelik bir eleştirisi söz konusudur: Ona göre nefsimizden hiçbir şekilde uzaklaştırılamayan bilgi de bizde olduğu halde bizzat bizim tarafımızdan meydana getirilen bir bilgi değildir. Bu durumda, aynı anlama gelen iki farklı ifadeyle yapılan tanımlamaların tekrara düşmemesi veya gereksiz söz kalabalığı oluşturmaması adına, bu iki husustan yalnızca biriyle yetinilmesi daha uygun olacaktır.¹¹⁴

5. İnsanın dışındaki bir varlık yani Allah tarafından insanda meydana getirilmesi: Yukarıda da geçtiği üzere Kādî Abdülcebâr, zarûrî bilgiyi “kaynağı bizatihi biz olmayan, yani dış bir etken aracılığıyla bizde meydana gelen bilgi” şeklinde de tarif etmiştir.¹¹⁵ Bu tanıma göre o, zarûrî bilginin, kişinin kendi irâdesiyle üretmediği hâlde zihninde oluşan bir bilgi olduğunu, bu bilginin de Allah tarafından insanda meydana getirildiğini savunmuştur.¹¹⁶ Özellikle onun “mübtede’ bilgi” olarak nitelendirdiği yani insanın kendi sıfat ve özelliklerine dair bilgileri, insanda doğrudan meydana gelen bilgiler bunun açık göstergesidir.¹¹⁷

Zarûrî bilgi, kişinin onu fiilen elde etme yönünde bir irâde ve müdahale gücüne sahip olmamasını; dolayısıyla söz konusu bilginin kişinin tasarrufu dışında, kendi fiilî müdahalesi olmaksızın gerçekleşmesini gerektirir. Eğer bilgiye ulaşmak, istidlâl ve nazar yoluyla elde edilmesi gereken bir yükümlülük ise bu durumda marifetullahın zarûrî bir bilgi olduğunu savunanların, bu bilgiye ulaşmakla yükümlü tutulmamaları gerekirdi. Aynı şekilde hasıl olması Allah’ın dilemesine bağlı olan bir bilginin yokluğu, kişinin kendi çabasıyla giderilemeyeceğinden, bu durumda marifetullah başta olmak üzere bilinmesi gereken diğer esasları bilmeyen ya da inkâr eden kimselerin de mazur sayılması gerekirdi. Çünkü zarûrî olarak elde edilen bir bilgiye ulaşmak, bireysel bir irâdeye dayanmadığından, bu bilginin yokluğundan ötürü kişiyi sorumlu tutmak da âdil olmaz.¹¹⁸

6. Herhangi bir hüccet olmaksızın, nazar ve istidlâle ihtiyaç duymaksızın oluşması: Kādî Abdülcebâr’ın nazarında zarûrî bilgi, hüccet olmaksızın yani herhangi bir hüccete ihtiyaç duymaksızın meydana gelir.¹¹⁹ Ona göre delil ve delâlet ile ulaşılan bilgi zarûrî bilgi değildir.¹²⁰ Diğer bir ifadeyle zarûrî bilgi, delil ve delâlet olmaksızın doğrudan oluşan

¹¹⁴ Kādî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 48, 49.

¹¹⁵ Kādî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 48; a.mlf., *el-Muğnî*, 12/65.

¹¹⁶ Osman, *Nazariyyetü'l-teklîf*, 59-62.

¹¹⁷ Kādî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 50-51.

¹¹⁸ Kādî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 54.

¹¹⁹ Kādî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 12/19.

¹²⁰ Kādî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 12/129.

bilgidir. Onun düşüncesinde Allah'a ilişkin bilgi daima istidlâlîdir; yani akıl yürütme süreciyle elde edilir ve bu yönüyle zarûrî bilgi kategorisine girmez.¹²¹ Kaldı ki metafizik alanına dair bilgiler, insan zihninin tecrübe dünyasında yürüttüğü kıyaslama ve analogi yoluyla oluşur. Bu bilgi eğer doğrudan Allah tarafından zarûrî biçimde verilmiş olsaydı, bu bilgiye sahip olmayanların mazur görülmesi gerekirdi. Zira zarûrî bilgi, onun nazarında kişinin ihmali ya da kusuru ile engellenemeyecek kadar ona kendisini dayatır. Böyle bir bilgi alanı inkâra konu olamayacağı gibi Allah tarafından yaratılmış ve zarûrî olarak verilmiş bir bilginin inkârı da ontolojik olarak mümkün değildir. Bu bağlamda zarûrî bilgi ile inkâr edilebilirliğin bir arada bulunması çelişkili bir durumdur. Bundan hareketle insanın Allah'a ya da adalete dair bilgileri edinmesinde zorunluluğun söz konusu olması hâlinde, bu bilgilere karşı kayıtsızlık ya da yüz çevirmek gibi bir durum da imkânsız hâle gelirdi.¹²² Böyle bir durumda iman ya da inkâr gibi ahlâkî-sorumluluk içeren tavırlardan da söz edilemez. O hâlde insan, Allah bilgisine ulaşmak ve iman etmek için istidlâl muhtaç bir varlıktır. Kısaca Kādî Abdülcebbar'a göre ancak duyular vasıtasıyla edinilen bilgi zarûrî olabilir. Bu da haber veya tecrübe aracılığıyla muhatap olunan herkesin, söz konusu bilgiyi zarûrî olarak kabul etmesi gerektiği anlamına gelir. Ancak Allah'ın varlığına dair bilgi, zarûrî değil, istidlâlîdir. Dolayısıyla bu bilgiye ulaşmak, yalnızca aklın deliller üzerinde gerçekleştirdiği fikrî tertip ve düzenlemeyle mümkün olur.¹²³

Nihai olarak, Kādî Abdülcebbar'ın epistemolojik yaklaşımına göre bir bilginin “zarûrî bilgi” olarak kabul edilebilmesi için birtakım temel nitelikleri haiz olması gerekir. Bu çerçevede, söz konusu bilginin herhangi bir dış zorlamaya maruz kalmaksızın kendiliğinden ve tabîi olarak oluşması, içinde hiçbir şüphe barındırmaması, kişinin onu engellemesinin imkânsız olması, nazar ve istidlâl gerektirmemesi, kişinin irâdesi ve kudretiyle/istitâatıyla meydana gelmemesi, insanın dışında Allah tarafından onda meydana getirilmesi gerekir. Bu tür bilgiler, hem sağlam dış duyular aracılığıyla doğrudan müşahedeyle hem de acıkma ve susama gibi dâhilî (batınî) duyularla elde edilebilen bilgilerdir. Bu nedenle böylesi bilgilerin kişiyi yükümlülük altına sokan (mükellefiyet doğuran) bir yönü bulunmaz. Üstelik herhangi bir hüccet olmaksızın ve Allah tarafından insanda meydana getirilmesi gerekir. Bu bilgilere dayanarak marifetullahın zarûrî bilgi olmadığı rahatlıkla görülmektedir. Yukarıdaki tespitleri Hâkim el-Cüşemî'nin (ö. 494/1101) yaklaşımına dayanarak izah etmek mümkündür: Birincisi, zarûrî bilgi, doğası gereği kendisini dayattığından dolayı akıl

¹²¹ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 39, 60-62, 67, 72.

¹²² Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 52-53.

¹²³ Hüseyin Maraz, “Mu'tezile'de Tecrübî Âlemden Hareketle Allah Hakkında Bilgiye Ulaşmanın İmkânı ve Yöntemi”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 35/2, (Aralık 2024), 277.

sahibi varlıklar arasında herhangi bir farklılığa ve ihtilafa yer bırakmaz. Bu durumda eğer marifetullah zarûrî bilgi kategorisine girseydi, herkesin Allah'ı zarûrî olarak bilmesi gerekirdi; bu da inançsızlık veya inkâr gibi seçeneklerin imkânsız hale gelmesi anlamına gelirdi. İkincisi, zarûrî bilgiye ulaşmak için nazar, yani düşünsel bir çaba ya da delil arayışı gerekli değildir. Oysa marifetullah, genellikle nazar ve istidlâl süreçleriyle elde edilen bir bilgi türüdür. Üçüncüsü, zarûrî bilgi, akıl sahibi bir varlığın irâdesi veya tercihinine bağlı olarak ortaya çıkan bir bilgi değildir; bilakis, doğrudan ve kaçınılmaz bir şekilde idrâk edilir. Marifetullah ise bireysel irâde ve yönelime bağlı olarak gerçekleşir. Dördüncüsü, zarûrî bilgi, herhangi bir şüphe ya da varsayım aracılığıyla kişinin zihninden uzaklaştırılamayan, kesinlik taşıyan bir bilgi türüdür. Marifetullah ise insan zihninde şüpheyeye açık bir şekilde var olabileceği için bu özelliğe sahip değildir.¹²⁴

Sonuç

Kādî Abdülcebbar'ın kendi eserleri bağlamında yapılan araştırma ve incelemeler neticesinde bilgiyi sadece bir şekilde tarif etmediği, üç farklı tanım yaptığı saptanmıştır. Bu doğrultuda *Şerhu'l-Usûli'l-hamse* adlı eserinde bilgiyi, “nefsin sükûnunu, gönlün rahatlığını ve kalbin itmi'nânı gerektiren bir şey” olarak tanımladığı; ancak bu eserinde zikrettiği üzere *el-'Umed* isimli kitabında ise “Bilgi, nefsin/kişinin itikâd ettiği şeyin, itikâd ettiği gibi olacak şekilde nefsinin sükûn bulmasını sağlayan bir itikâttir.” şeklinde tarif ettiği tespit edilmiştir. *el-Muğni*'deki “ilim, âlimin (süjenin) neyi bildiyse ona karşı sükûn'ın-nefse ulaşmasını gerektiren manadır.” şeklinde tanımladığı görülmüştür. Bu tariflerin hepsinde “sükûn'ın-nefs” ifadesini kullanmış olmakla beraber “itikâd” lafzını sadece birisinde kullanmış olduğu görülmüştür. Ayrıca zikredilen son iki tanım da bilen kişiyi kastederek “nefs” ve “âlim” ibarelerini kullanmıştır. Yine bu iki tarifte bilginin objesi/nesnesi zikredilmiştir. *Şerh* eserinde naklettiği *el-'Umed*'deki tanımında itidâdın muhakkak mu'tekâdına muvafık olması vurgulanmıştır. Bununla birlikte Mu'tezile içerisinde bu özellikler ve lafızlarla bilginin tarif edilmesi konusunda görüş birliği olmadığı, Ebû'l-Huzeyl el-Allâf gibi Basra Mu'tezile âlimlerinin bunu doğru bulmadıkları saptanmıştır. Ayrıca Câhiz gibi kimi Mu'tezilî âlimlerin bilginin tarifinde “sükûn'ın-nefs” kaydının doğru olmadığını ileri sürdükleri; ancak Kādî Abdülcebbar'ın bunlara cevaplar verdiği müşahade edilmiştir.

Kādî Abdülcebbar'ın tanımlarında, bilginin beş temel unsuruna dikkatleri çektiği tespit edilmiştir. Bunlar da itikâd ve sükûn'ın-nefsin yanı sıra âlim/nefs, mu'tekâd/bilgi objesi, itikâd ile mu'tekâd arasında tam muvafakat ve uygunluktur. Onun bilgi anlayışında bu muvafakatın

¹²⁴ Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim el-Cüşemî, *er-Risâle fi-nasîhati'l-âmme*, thk. Cemal eş-Şâmî (b.y.: y.y., 1438/2016), 91-92.

sağlanmasının neticesinde sınanmış doğru itikâd hasıl olduğu, doğru itikâd da sükûnü'n-nefs ile birleşince bilginin oluştuğu ortaya çıkmıştır. Ona göre kişinin bir nesne (mu'tekâd) hakkında doğru bir itikâdı olduğu halde bu itikâda yönelik sükûnü'n-nefsi bulunmazsa, o zaman bu itikâd, bilgi değil, zan veya taklîd olabilir. Dolayısıyla bir şeyi bilmek için salt itikâdın varlığı yeterli değildir. İtikâdın mu'tekâda uygun olması ve bilen sükûnü'n-nefse sahip olması da gerekir. Bir itikâd oluştuğu halde doğru değilse, bu cehâlet; itikâd doğru olduğu halde bilen kişi sükûnü'n-nefse erişmemişse bu da zan ve taklîd olacaktır. Buna göre itikâd ile mu'tekâd arasındaki sıdk/doğruluk, itikâdı cehâletten ayırırken; sükûnü'n-nefs ise onu taklîd, zan ve tebhîttan ayırır. Böylece Kâdî Abdülcebbar'ın özellikle sükûnü'n-nefs kriteri ile ilmi cehâlet, taklît, tebhît ve zannadan kesin çizgilerle ayırmaya çalıştığı görülmüştür.

Kâdî Abdülcebbar'ın, bilgiyi ızdırârî ve istidlâlî/kesbî diye ikiye ayırdığı, zarûrî bilgiyi “Tek başına bulunduğu şek ve şüphe sebebiyle bilen nefsinden çıkarıp atması mümkün olmayan bilgidir.” ve “kaynağı bizâtihi biz olmayan, yani dış bir etken aracılığıyla bizde meydana gelen bilgi” şeklinde tarif ettiği tespit edilmiştir. Kâdî Abdülcebbar'ın epistemolojisinde bilginin zarûrî kabul edilebilmesi için herhangi bir zorlama söz konusu olmaksızın doğal olarak oluşması, şüphe barındırmaması, kişinin onu engellemesinin imkânsız olması, kişinin irâdesi ve istitâatiyle oluşmaması, herhangi bir hüccet olmaksızın, nazara ihtiyaç duyulmadan ve Allah tarafından doğrudan insanda meydana getirilmesi gerektiği tespit edilmiştir. Bununla beraber zarûrî bilginin tek tip olmadığı, kısımları olduğunu zikrettiği görülmüştür. Bu doğrultuda mebdelen oluşan yani kişide vasıtasız olarak meydana gelen, bir vasıta/yol ile kişide oluşan, bir vasıtaya/yola benzer bir şekilde kişide meydana gelen zarûrî bilgi olmak üzere üç kısma ayırdığı saptanmıştır.

Bu çalışmanın neticesinde zarûrî bilginin mutlak olup olmadığı, insan bilgisinin bağlama, zamana ve mekâna göre değişen yapısının zarûrî bilgi iddialarıyla nasıl uzlaştırılabileceği, zarûrî bilgi ile özgürlük-irade ilişkisi, zarûrî bilgiye ulaşmada aklın tek başına yeterli olup olmadığı, vahyin rehberliğine ihtiyaç duyup duymadığı, zarûrî bilginin, sadece teorik çerçevede kalıp kalmadığı, onun ahlâkî, ictimâî ve siyâsî sonuçlarının olup olmadığı gibi birtakım meselelerin müstakil olarak çalışılabileceği kanaati hâsıl olmuştur.

Kaynakça

Abrahamov, Binyamin. “İslâm Kelâmında Zorunlu Bilgi”. çev. Fethi Kerim Kazanç. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2010), 231-251.

Âmidî, Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Kâsım) Seyfüddîn Alî b. Muhammed. *Ebkâru'l-efkâr*. thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî. 5 Cilt. Kâhire: Dârü'l- Kütübi ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2. Basım, 1424/2004.

Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî. *el-Fark beyne'l-fırak*. thk. Muhammed Osmân el-Huş. Kâhire: Mektebetu İbn Sînâ, ts..

Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir Muhammed et-Temîmî. *Usûlü'd-dîn*. İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1346/1928.

Bâkîlânî, Ebû Bekir b. et-Tayyib. *Kitâbu'l-Temhîd*. Beyrut: Mektebetu's-Sarkıyye, 1957.

Cürcânî, Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed. *Şerhu'l-Mevâkıf*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998.

Cüşemî, Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim. *er-Risâle fî-nasîhati'l-âmme*. thk. Cemal eş-Şâmî. b.y.: y.y., 1438/2016.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik. *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâtii'l-edille fî usûli'l-itikâd*. thk. Muhammed Yûsuf Mûsâ-Ali Abdülmün'im Abdulhamîd. Mısır: Mektebetu'l-Hâncî, 1369/1950.

Çelebi, İlyas. “Kâdî Abdülcebbar”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/105-109. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Eş'arî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*. 2 Cilt. thk. Mahmûd Muhyiddîn Abdülhamîd. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1411/1990.

Görgün, Tahsin. “Kâdî Abdülcebbar”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/109-111. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Güdekli, Hayrettin Nebi. “Kâdî Abdülcebbar'da Tanrı'yı Bilmenin Mahiyeti”, *Kader* 22/2 (Aralık 2024), 250-270.

Hospers, John. *Zorunlu Bilgi*. çev. Şahin Filiz - Mehmet Harmancı. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi)* 14 (2002), 215-226.

İbn Metteveyh, Ebû Muhammed el-Hasen b. Ahmed. *el-Mecmû' fî'l-Muhît bi't-teklîf*. 2 Cilt. thk. el-Ebcîn Yûsuf b. Yesûî. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1986.

Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdülcebbar el-Hemedânî. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*. thk. Abdülkerim Osmân. Kâhire: Mektebetü'l-Vehbe, 1416/1996.

Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdülcebbar el-Hemedânî. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: el-İrâde*. thk. Mahmûd Muhammed Kasım. Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye, 1963.

Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdülcebbar el-Hemedânî. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: en-Nazar ve'l-me'arif*. thk. İbrahim Medkûr. Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye, 1963.

Kâdî Abdülcebbar, Ebû'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdülcebbar el-Hemedânî v.dğr.. *Fazlû'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile*. thk. Fuâd Seyyid. Tunus: Dâru't-Tûnusiyye li'n-Neşr, ts.

Kazanç, Fethi Kerim. "Mu'tezilî Ahlâk Nazariyesinde Bilgi-Değer Münâsebetine Bir Bakış". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12-13 (2001), 241-275.

Koloğlu, Orhan Şener. "Mânkdîm Şeşdîv". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. EK-2/193-194. Ankara: TDV Yayınları, 2. Basım, 2019.

Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.

Kutluer, İlhan. *Kelâm'da Bilgi Problemi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2003.

Maraz, Hüseyin. "Mu'tezile'de Tecrübî Âlemden Hareketle Allah Hakkında Bilgiye Ulaşmanın İmkânı ve Yöntemi". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 35/2 (Aralık 2024), 269-287.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Kitâbu't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi. Beyrut: Dâru Sâdır, 2001.

Memiş, Murat. *Mu'tezili Bir Bakışla Bilgi Problemi*. Ankara: Sarkaç Yayınları, 2011.

Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tabsîratu'l-edille fî usûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay. 2 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 1993.

Osman, Abdülkerim. *Nazariyyetü't-teklîf: ârâu el-Kâdî Abdülcebbar el-kelâmiyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1391/1971.

Pezdevî, Ebû'l-Yûsr Muhammed. *Usûlu'd-dîn*. thk. Hans Peter Linss. Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1424/2003.

Reçber, Mehmet Sait. *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*. Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2004.

Sarıkaya, Abdussamet. *Mu'tezile ve Bilgi Ebû'l-Kasım el-Ka'bi'nin Bilgi Anlayışı*. İstanbul: Dönem Yayıncılık, 2024.

Sinanoğlu, Mustafa. "Kâdî Abdülcebbar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/111-113. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed Abdülkerim b. Ebî Bekr Ahmed. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Emîr Ali Mehnâ-Ali Hasan Fâûr. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2. Basım, 1414/1993.

Tabanlı, Muhammed Nur Ali. *Seyyid Şerîf el-Cürcânî'de Zorunlu Bilgilerin Temellendirilmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.

Topaloğlu, Bekir – Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 4. Basım, 2015.

Wolfson, Harry Austryn. *The Philosophy of the Kalam*. Cambridge: Harvard University Press, 1976.

Yıldırım, Arif. "Kelâmın İlim Anlayışı ile Filozofların İlim Anlayışının Mukayesesi". *Kelâmda Bilgi Problemi: Bildiriler*. ed. Orhan Şener Koloğlu v.dğr. Bursa: y.y., 2003, 243-249.

Yılmaz, Abdullah. “İslâmî Düşüncede Bilginin Mahiyeti, Kısımları ve Değeri”. *İlahiyat* 9 (Aralık 2022), 73-89.

Yurdagür, Metin. “Kādî Abdülcebbar”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/103-105. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Yurdagür, Metin. *Kelâm Tarihi: Ekoller-Şahıslar-Eserler*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları, 2017.

Yücedoğru, Tefik. “Kelâmın Bilgi Teorisi Ne Olmalıdır?”. *Kelâmda Bilgi Problemi: Bildiriler*, ed. Orhan Şener Koloğlu v.dğr., Bursa: y.y., 2003, 23-26.

Yüceer, İsa. “Bilgi Problemine Kelâmî Bir Bakış”. *Kelâmda Bilgi Problemi: Bildiriler*. ed. Orhan Şener Koloğlu v.dğr. Bursa: y.y., 2003, 27-35.

Yücel, Ahmet. “Kelâmda Bilgi Problemi”. *Kelâmda Bilgi Problemi: Bildiriler*. ed. Orhan Şener Koloğlu v.dğr. Bursa: y.y., 2003, 232-234.

Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi'nin Yeniliği Gerekli Kılan Metodolojisinde Taklit ve İctihad Vurgusu*

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 27 Mayıs 2025 Kabul Tarihi: 5 Eylül 2025

✉ **Zeynep Hümeýra Koç**

Dr. Öğr. Üyesi/ Assistant Professor Dr.
Kilis 7 Aralık Üniversitesi/ Kilis 7 Aralık University
İlahiyat Fakültesi / Faculty of Theology
<https://ror.org/048b6qs33>
<https://orcid.org/0000-0002-0750-2658>
humeýra.koc@kilis.edu.tr

Öz

19. yüzyılın sonlarında, Batı, kavramsal ve yöntemsel olarak ortaya koyduğu rasyonel bilimle dikkat çekmektedir. Osmanlı son dönemine damgasını vuran Batı'yla karşılaşma olgusu, bazı Osmanlı aydınlarını çeşitli önlemler almaya sevk etmiştir. Bu bağlamda birçok aydın ve fikir adamı, dönemin ekonomik, toplumsal ve siyasal alanlardaki istatistiklerine, olgularına ve nesnel durumlarına kayıtsız kalmayarak birçok konuyu analitik bir şekilde ele almış, tespit ve teşhisleriyle sorunlara çözüm önerileri sunmuştur. Dönemin konjonktürü sebebiyle, ihtiyaçlara hitap etmeyen tartışmaların gereksizliğinden hareketle dinî ilimlerde yenilenmeyi savunan Filibeli Ahmed Hilmi'nin metodolojisinde öne çıkan, aklın işlevselliğinden uzak içgüdüsel bir eylem olarak değerlendirdiği taklit eleştirisi yaşadığı dönemin sorunlarını tespit etmek ve sonrasına ışık tutmak açısından oldukça önemlidir. Filibeli, eserlerinde gerek bireysel gerekse toplumsal yenilenme ve ilerlemenin önündeki engelin taassup ve taklit olduğunu, bunun da toplum ve birey açısından yok olmak anlamına geldiğini vurgulamaktadır. Bu bağlamda çalışma, Filibeli'nin yaklaşımında ontolojik ve epistemolojik temelde taklit eleştirisine ve icthad önerisine odaklanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, Metodoloji, İctihad, Taklit.

* Bu makale CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır

The Emphasis on Imitation/Taqlid and İjtihad in Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi's Methodology that Necessitates Renewal*

Research Article

Received: 27 May 2025 Accepted: 5 September 2025

Abstract

In the late 19th century, the West drew attention with its conceptual and methodical rational science. The encounter with the West, which marked the final period of the Ottoman State, prompted some Ottoman intellectuals to take various measures. In this context, many thinkers engaged analytically with the statistics, facts, and objective conditions in the economic, social, and political spheres of the period, addressing numerous issues and offering solutions through their observations and diagnoses. Against this backdrop, the critique of imitation, which stands out in the methodology of Filibeli Ahmed Hilmi—who advocated renewal in religious sciences by deeming discussions that did not address the pressing needs of the period unnecessary—is particularly significant in identifying the problems of his time and illuminating their consequences. In his works, Filibeli emphasizes that fanaticism and imitation constitute obstacles to both individual and social renewal and progress, ultimately leading to stagnation or decline for society and the individual. Within this framework, the study focuses on Filibeli's critique of taqlid and his advocacy of ijihad on ontological and epistemological grounds.

Keywords: Kalâm, Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, Methodology, İjtihad, Imitation/Taqlid.

* This article is published under the CC BY-NC 4.0 licence.

Summary

In the late 19th century, the West attracted attention with its conceptual and methodological rational science. The encounter with the West, which marked the final period of the Ottoman State, led to an increasing tendency towards modernization due to both scientific and technological backwardness in the Islamic world, contrasting with the progress of the West in various fields. This situation prompted some Ottoman intellectuals to take diverse measures. In this context, many thinkers engaged analytically with statistics, facts, and the objective conditions of the period in economic, social, and political spheres, addressing numerous issues and offering solutions based on their observations and diagnoses. Although the experience of this cultural and theological encounter and the conditions of the time led these intellectuals to recognize the necessity of renewal (*tajdīd*) in theology, methodological differences existed among them. Those producing ideas on theological issues deemed the prevailing methods insufficient to respond to the inquiries of both the West and the Islamic world. Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi was one of the significant intellectuals of this period. Due to the conjuncture of the time, his criticism of imitation (*taqlīd*) and emphasis on the necessity of *ijtihād*, which stand out in his methodology advocating renewal in religious sciences, are particularly important for identifying the problems of his era and illuminating their consequences. According to Filibeli, who was aware of the stagnation and backwardness of the Ottoman State and Muslims, the development of blind devotion and fanaticism was clearly unnecessary. Drawing attention to a detailed analysis of the situation in which Muslims found themselves, Filibeli argued that a community or nation in stagnation and decline must first identify its causes. One cannot speak of progress or rise without such determinations. Furthermore, he maintained that the causes of a phenomenon are linked to preceding events; therefore, understanding the future of Muslims requires attention to both past and present. Consequently, ideas and actions in civilized life must adhere to a sound method. Filibeli's writings, which include proofs, arguments, and criticisms, contain determinations that reveal the necessity of a new, systematic method. According to him, what weakens Eastern civilizations is the lack of method; it is insufficient merely to possess a method; the method must be appropriate to the time. At the same time, studies on the West and all matters related to it should undergo methodical evaluation. Otherwise, both situations lead to imitation, which, along with fanaticism, results in stagnation or extinction for society and the individual. Filibeli's conception of God rejects imitative faith, as it leaves room for human reason and perception. Epistemologically, he does not accept imitation as a way of acquiring knowledge; his view of human beings, grounded in reason, cognition, and morality, reflects this. Additionally, uncritical imitation

of the West contradicts his understanding of religion, the individual, and society-ontically, methodically, and epistemically. In this context, Filibeli addresses imitation from two perspectives. He exposes the wrongness of practising religion through imitation and opposes the unselective imitation of the West. Progress cannot be achieved through imitation alone; with imitation, which he terms false knowledge, one attains only a superficial or formal civilization. Therefore, there should be neither hostility to progress nor a progress that will disappear- Muslims must employ reason and act accordingly. Filibeli criticizes not only Western imitation but also the imitative mentality within the Muslim intellectual world. According to him, the structures and needs of past societies were appropriate to their time; thus, contemporary periods require *ijtihad* based on the current structure and needs of society. He examines imitation and *ijtihad* dichotomously, emphasizing the inevitability of imitation in the absence of *ijtihad* throughout history. Accordingly, this study will focus on the emphasis on imitation (*taqlid*) and *ijtihad*, which stand out in Ahmad Hilmi Filibeli's methodology as central to the necessity of renewal.

Giriş

19. yüzyılın sonlarında, Batı'nın, akıllı merkeze alan düşünme biçimini, eski, geleneksel ve değişmez olarak kabul edilen varsayımlardan, önyargılardan ve ideolojilerden bir anlamda kurumsallaşan inanç sistemlerinden özgürleştirmeyi ve epistemik temelde kabuller inşa edip belli bir metodolojide sistemleştirmeyi amaçlayan Aydınlanma'yı yaşamış olduğu, sosyal ve ekonomik hayatını buna göre düzenlediği görülmektedir. Bu bağlamda, din, bilim ve felsefe açısından insanı merkeze alan ve sorunları insana dönük yönüyle ihtiyaçları giderecek bir makuliyetle çözmeye çalışan Batı, Osmanlı aydınlarını hem çeşitli önlemler almaya sevk etmiş hem de yenilenme gerekliliğini savunmalarında etkilemiştir.¹

Yenilenme gerekliliği imkânlar nispetinde birçok alanda kendini göstermektedir. Kur'an'dan hareketle, iman ilkelerini, akıl, dil ve mantık çerçevesinde temellendirerek dinin teorik boyutunu anlamayı ve zamanın inanç konularında ortaya çıkan problemleri inceleyip gidermeyi amaçlayan bir fikrî çabanın sonucu olarak teşekkül etmiş beşeri ve entelektüel bir ilim olan kelâm da bunlardan biridir. Bu gereklilik kelâmın doğasında vardır. Yöntem açısından iman esaslarını rasyonel olarak temellendirmeyi ve akıl yürütmeyi esas alması kelâmın dogmatik bir bilim olmadığını göstermektedir. Çünkü temel sabiteler (*mesâ'il*) ve amaçlar (*makâsıd*) hiçbir koşulda değişmediği halde, bunları izah, ispat ve doğrulamaya yarayan öncüller (*mebâdî'*) ve vasıtalar (*vesâil*) zamanın gerekliliklerine göre değişiklik gösterebilmektedir.² Klasik kelâm, uzun yıllar, ilk kelâm gruplarının sorunları ele alış ve çözümleme tarzıyla varlığını korumuştur. Zaman ilerledikçe ve şartlar değiştikçe, ortaya çıkan sorunlarla ilgili olarak, klasik kelâmın günün ihtiyaçlarına cevap verme imkânından hareketle yenilik yapılması gerekliliği tartışılmıştır. Düşünce veya söylemler kendini var eden toplumsal ve tarihî şartlardan bağımsız olamaz. Bu sebeple 19. yüzyılın sonları da Osmanlı'da yenilik arayışlarının olduğu bir zaman dilimidir.

Düşünsel hareketlilik sebebiyle Batı ile etkileşim doğal olmakla birlikte, kelâm ilminin belli sabiteleri açısından yapılması gereken yenilikler, kavramsal ve metodolojik olarak itinalı bir biçimde ele alınmak zorundaydı. Gerek Osmanlı'da gerekse Osmanlı sınırları dışındaki Müslüman coğrafyada, dönemin önemli düşünürleri, ortak bir iddia olarak, klasik kelâm

¹ Bk. M. Sait Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları: XIX. Yüzyıl Sonu – XX. Yüzyıl Başı* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2019), 68 vd.

² Cemalettin Erdemci, *Kelâm İlmine Giriş* (İstanbul: Dem Yayınları, 2009), 5-6.

tartışmalarının çağdaş problemlere cevap bulamadığını, asıl olandan uzaklaşıldığını ve insanın dinle irtibatının yenilenmesi (*tecdîd*) gerekliliğini savundular.³ Söz konusu savunuların argümantasyonu her bir teorisyen tarafından farklı şekilde düzenlense de yöntemin ana belirleyicileri olarak kavramsal analiz ve metodoloji dikkate alındı. Bu aşamada ise bir yöntem sorunuyla karşı karşıya kalındı. Dolayısıyla din-bilim uyumsuzluğuna sebep olan yorumların tekrar düzenlenmesini gerekli kılan asla dönüş öncelendi.⁴ Klasik kelâm yöntem açısından eleştirildi ve yeni yöntem arayışlarına girildi. Çeşitli eserler telif edildi.⁵ Eserlerde, müelliflerin amaçları, yöntemsel analiz konusunda belirleyici saiklerden biri olarak kabul edilmiştir. Her bir yöntemi ortaya çıkaran bir amaca dikkat çekilmesi, yöntemin amaca göre belirlenmesiyle ilişkilidir. Bu bağlamda, dönemin kelâmcılarının fikirlerinin, tavır ve tutumlarının, kullandıkları kavram ve tanımların, yenilenmenin gerekliliği üzerine paylaştıkları görüşlerin ayrı ayrı analiz edilmesi gerekliliği üzerinde durulmuştur.⁶

Bahsi geçen süreçte, Osmanlı'nın son döneminde sorun olarak tespit edilen konular ele alınmış, çözüm bulmak ve hayata dönük cevaplar için ıslahat içerikli projeler üretilmiştir. Örneğin, içerik ve yöntemlerin yenilenmesi gerekliliğine işaret eden, Batı'dan, bilim ve felsefeden faydalanan, amacı kelâm ilmini yeniden inşa etmek olan çaba ve arayışları kapsayan *Yeni İlm-i Kelâm* ve Batı'nın sömürgecilik ideallerine karşı çıkmak ve Müslüman toplumları ilim ve refah açısından gelişmiş seviyelere taşımak için İslâm birliğini inşa etmeyi amaç edinen *İttihâd-ı İslâm* öne çıkan pro-

³ Örnek olarak bk. Elmalılı M. Hamdi Yazır, “Metâlib ve Mezâhib Tercümesinin Dibâcesi”, *Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler*, haz. A. Cüneyd Köksal - Murat Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011), 397-398; Cemaleddin Afgânî - Muhammed Abduh, *Urvetu'l-yuska*, çev. İbrahim Aydın (İstanbul: Bir Yayıncılık, 1987), 98; Hasan Hanefî, *et-Turâs ve'l-tecdîd; mine'l-akide ila's-sevra* (Kahire: Mektebetü Medbûlî, 1988), 1/8; Ahmed Kemâl Ebû'l-Mecd, “Tecdidü'l-fikri'l-İslâmî”, *et-Tecdîd fi'l-fikri'l-İslâmî*, haz. Mahmûd Hamdi Zakzûk (Kahire: 2002), 35; Nadim Macit, “Din, Gelenek ve Tecdit”, *Türk Yurdu* 20/157 (2000), 40-41.

⁴ Söz konusu dönemi, söylemlerini, önemli fikir adamlarını ve onların yenilik arayış ve önerilerini süreç takibi açısından ele alan çalışmalar için bk. Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*; Rabiye Çetin, “Tanzimat'tan Günümüze Kelâm'ı Yenileme Çalışmaları I”, *Dini Araştırmalar* 16/42 (2013), 9-38; Mustafa Ünverdi - Cebail Özer, “Çağdaş İslam Düşüncesinde Kelâmî Perspektifte Değişim”, *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2022), 127-149.

⁵ Örneğin Şiblî Nu'mânî'nin *el-Kelâm*, Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi'nin *Üss-i İslâm: Hakâik-i İslâmiyye'ye Müstenid Yeni İlm-i Akâid*, Abdullatif Harpûti'nin *Tenkihü'l-Kelâm fi akâid-i ehli'l-İslâm*, Musa Kazım'ın *Külliyyât; Dini, İctimai Makaleler*, İsmail Hakkı İzmirli'nin *Yeni İlm-i Kelâm* ayrıca Muhammed Abduh'un *Risâletü'l-Tevhîd* isimli telifleri hem yeniliğin imkân ve gerekliliğini savunan hem de örneklik oluşturan eserlerden bazılarıdır.

⁶ Bk. Nadim Macit, “Cumhuriyet Döneminde Kelâm İlmi ve Yöntem Sorunu”, *İslami İlimlerde Metodoloji/Usûl Mes'elesi I* (İstanbul: Ensar, 2005), 289.

jelerdir. Söz konusu projelerdeki çaba ve arayışlarıyla bilinen önemli bir düşünür de Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi'dir (ö. 1914). Bu çalışma, Ahmet Hilmi'nin yenilik anlayışında, birçok yazısında önemle üzerinde durduğu taklit eleştirisi ve ictihad önerisini bütüncül bir şekilde ele alması bakımından önem arz etmektedir.

1. Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi'nin Yenilikçi Yönü

Kelâm, felsefe, tasavvuf, tarih ve siyasetle ilgilenen, ileri düzeyde Arapça, Farsça ve Fransızca bilen Filibeli Ahmed Hilmi, hikâye, şiir, roman ve tiyatro türünde de eserleri olan bir fikir adamıdır. Filibeli'nin teliflerinin ortak noktası Batı taklitçiliğine karşı çıkmasıdır.⁷ O, eserlerinde, Batı'dan alınması ve alınmaması gerekenler ayrımını yapar. Bu ayrım, zanaat ve sanayinin alınıp ilerletilmesi gerekliliğini işaret ederken, manevi ithalin taklit olduğunu ve insan tabiatına aykırılığını vurgulamaktadır.⁸ Bu sebeple Filibeli, Tanzimat'la başlayan Osmanlı modernleşme hareketinin geleneksel kalması gerekliliği üzerinde durmuştur. Çalışmaları, dönemin siyasi ve sosyal problemlerini konu edinirken; düşünsel anlamda sorunlara ait tespitleri ve yapılması gerekenlere dair fikirleri içermektedir. Bu bağlamda sürekli yayınları önemseyen Ahmed Hilmi'nin amacı Osmanlı halkını aydınlatmaktır. Örneğin 1910-1912 yılları arasında önce haftalık daha sonra günlük olarak çıkan *Hikmet* gazetesinde yayımlanan "Hikmet yazıları", Osmanlı'nın zor dönemlerindeki fikrî karmaşayı ortaya koymaktadır. Filibeli, İslâmcılık fikrini savunduğu (*intibâh-ı İslâm*) yazılarını neşretmekle, zamanın aydınlarının yaptığı gibi halkı bilinçlendirmeyi ve yaşanan farkındalığın pratiğe yansımaları amaçlamaktadır.⁹ O, eserlerini, bu bağlamda kaleme almıştır. Bu sebeple eserleri, millî ve dinî temelde gerek bilişsel gerekse etik yönden sorunlara çözüm bulma çabasında olan, geleceğe dönük bir arayışın ürünleri olarak görülmüş, değer aktarımında kullanılabilmesi açısından ele alınmıştır.¹⁰

Ahmed Hilmi'nin bilinen en önemli eseri *A'mâk-ı Hayâl* (İstanbul: Necm-i İstikbal Matbaası, 1325) isimli alegorik telifidir. Eserde, Müslümanların köklü bir yenilenmeye tabi tutulması ve çağın gereklerine göre

⁷ Filibeli'nin Batı algısıyla ilgili bk. Ahmet Dağ, "Doğu-Batı Kutbunda Bir Balkan Düşünürü Olarak Filibeli Ahmed Hilmi'de Batı ve Felsefe Algısı", *Balkanlar ve İslam –Balkanlı Âlimler, Mütefekkirlere ve Eserleri–* ed. Abdullah Taha İmamoglu v.dğr. (İstanbul: Ensar, 2020), 3/452-461.

⁸ Zekeriyâ Uludağ - Olcay Bayraktar, "Şehbender-zâde Filibeli Ahmed Hilmi", *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017), 177.

⁹ Meral Gülççek, *Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi'nin Hikmet Gazetesindeki İctimaiyyat Yazıları Üzerine Bir Tahlil Denemesi* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 12, 32.

¹⁰ Bk. Bekir Direkci - Ünzile Köse, "Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi'nin Eserlerinin Kök Değerler Açısından İncelenmesi", *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi* 7/4 (2022), 1010 vd.

hurafelerden arındırılması gerektiği salık verilmektedir.¹¹ *Çaylak*, *Coşkun Kalender*, *Münakaşa*, *Kanad*, *Nimet* ve günlük çıkan *Millet* ve *Musâhabe* gazeteleri de Ahmed Hilmi'nin neşri olup, gazetelerin yayımlanmasının amacı bazen ilmî bazen *Çaylak*'taki gibi mizahî olarak dönemin problemlerini ortaya koymayı ve çözüm üretmeyi içermektedir. Yanı sıra Ahmed Hilmi, *Sırât-ı Mustakîm*, *İkdâm*, *Tasvîr-i Efkâr*, *Şehbâl*, *Sancak* ve *Necât* gibi gazetelerde de yazmıştır. Panislamist bir yaklaşımı ve Batı karşıtlığını temel alan felsefesi *İttihâd-i İslâm* adında bir süreli yayın çıkarmasına vesile olmuştur. O, dergide, Müslümanların, dil ve ırk farklılıklarını bir kenara bırakarak önce iç meselelerini sonra da maruz kaldıkları dış tehlikeleri ortadan kaldıracak bir fikrî birlik inşa etmeleri gerekliliğine dikkat çekmiştir. Söz konusu birlik Batı'nın sömürgesine karşı gerekli olmakla birlikte aynı zamanda dinin emridir. Filibeli, bu noktada idari birlikteliği değil inanç ve fikir birlikteliğini kast etmektedir. Ona göre “*Mü'minler ancak kardeştir.*”¹² ve “*Sizin ümmetiniz tek bir ümmettir. Ben de sizin Rabbinizim. O halde bana kulluk edin!*”¹³ benzeri âyetler, İslâm'ın nasıl siyâsî, içtimâî bir birlik ve beraberlik dini olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.¹⁴ *Hikmet* gazetesinin kapağında yer alan “İttihad hayattır, tefrika memattır” ifadesiyle, birliğin yaşatacağını, ayrılığın ölüm getireceğini savunan eleştiri ve önerilerde bulunmuştur. O, teklifini ise “ittihâd-ı ictimâ-i İslâm” olarak ifade etmiştir. Bunun sebebi Balkanlarda ortaya çıkan milliyetçilik akımlarının önüne geçmektir. Dolayısıyla Osmanlıcılık fikri anlamını kaybetmiştir. Parçalanmak ve dağılmak sömürüye açık hale gelmek demektir. Bu sebeple öncelikle Osmanlı Müslümanlarını birleştirici formüller gereklidir. *Hikmet* gazetesindeki yazılarının teması, onun İslâmcılık fikrinin en önemli savunucularından biri olduğunu ortaya koymaktadır. Bu sebeple Darülfünûn felsefe hocalarından olan Ahmed Hilmi, modernist İslâmcılar arasında sayılmıştır.¹⁵

Yeni İlm-i Akâid isimli risâlesi, Filibeli'nin kelâm konularının yenilenmesiyle ilgili düşüncelerini kapsamaktadır. O, eserinde, dönemin din ve felsefe algısının eleştiriye tabi tutulması ve İslâm ve iman hakikatlerinin

¹¹ Sare Evcimik, *Filibeli Ahmet Hilmi'nin Felsefî ve Ahlâkî Görüşleri* (Ankara: İksad Yayınevi, 2023), 34-35.

¹² el-Hucurât 49/10.

¹³ el-Enbiyâ 21/92.

¹⁴ Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, *İslâm Tarihi* (İstanbul: Ötüken Yayınevi, 1974), 813-814.

¹⁵ Filibeli'nin hayatıyla ilgili bk. Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* (İstanbul: Ülken Yayınları, 1992), 276, 284 vd.; Abdullah Uçman, “Şehbenderzâde Ahmed Hilmi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/424-425.

açığa çıkarılması gerektiğini önemle vurgulamaktadır.¹⁶ Ona göre insanlık her dönem belirli bir zihniyete sahiptir. *Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?* isimli eserinde vurguladığı üzere bugünün insanı eskinin mantık ve bilgileriyle tatmin ya da ikna edilemez. Örneğin, Allah'ı inkâr eden mütereddit kimselere nasıl bir yaklaşımda bulunulacaktır? Cevapların, meşruiyeti imanla söz konusu olan âyet ve hadislerle değil, zamanın ihtiyacına göre mantıkî ve felsefî bir formda delillendirmeler içermesi gerekmektedir. Bu sebeple de yapılması gereken kelâm ilmine ve kelâmcılara müracaat etmektir. Filibeli'ye göre bunun aksini düşünmek ancak zandan ibarettir ve bu da tekamülü bilmemek ve her türlü bilimsel düşünceden mahrum olmak demektir.¹⁷

Filibeli'nin, eserlerinde, olgudan hareket ederek dinî anlayışta yenilik yapılmasını gerektiren bir çözüm arayışı söz konusudur. Çünkü ona göre, ilahiyat ve felsefe en geri kalan iki ilim dalıdır.¹⁸ Filibeli, din, bilim ve felsefe temelinde birikimi olan bir düşünür olarak, tüm bunların rasyonel temelde ele alınabilmesi için belirli bir usulden hareket edilmesi ve yöntem tabi olunması gerektiğini savunmaktadır. Örneğin, Dozy'nin,¹⁹ Kur'an ve Hz. Peygamber hakkında aşağılayıcı bir üslupla yazdığı *İslam Tarihi Üzerine Deneme* isimli eserine dönemin birçok fikir adamı tarafından yazılan reddiyeler mevcuttur. Filibeli ise hem vakaları tahrif ve hakikatleri tevil eden Dozy ve emsali kişilerin yazdıklarının hem de onlara yazılan reddiyelerin epistemik temelde olmadığına dikkat çekmiş; kendisinin İslâm dünyasında meydana gelen olayları ilmî bir kritiğe ve belirli metotlara tabi tuttuğunu (*fennen* ve *ilmen*) ve objektif bir dille tarih metodolojisini temel alarak reddiye yazdığını ifade etmiştir.²⁰ Dolayısıyla *Tarih-i İslâm* da onun yenilikçi yönünü ortaya koyan ve dönemin ihtiyaçlarına binaen yazdığı bir eserdir. Filibeli, eserinde, dinî ve sosyal meseleleri farklı bir açıdan ele alarak, dinî konuları asıl gayesinden saptıran, materyalizmi ön plana çıkaran ve İslâm dini aleyhine tahribat oluşturan çalışmalara cevap vermiş, yapılan

¹⁶ Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, *Üss-i İslâm: Hakâik-i İslâmiyye'ye Müstenid Yeni İlm-i Akâid* (İstanbul: 1332).

¹⁷ Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, *Târih-i İslâm'ın Birinci Zeyli: Allah'ı İnkâr Mümkün müdür? Yahut Huzûr-ı Fende Mesâlik-i Küfür* (İstanbul: Hikmet Matbaa-i İslâmiyesi, 1327), ۲۵; a.mlf. *Taklitle Medeniyet Olmaz* (İstanbul: Bedir Yayınları, 1962), 12.

¹⁸ Filibeli, *İslâm Tarihi*, 45.

¹⁹ Ayrıntılı bilgi için bk. Yasin Yılmaz, “Batılı Münekkitletler ve Dozy'nin Kur'an-ı Kerim, Vahiy ve Hz. Muhammed'e Yönelik Tenkitlerine Müslümanların Cevabı: Filibeli Ahmed Hilmi Örneği”, *Dini Araştırmalar* 22/55 (2019), 77-95.

²⁰ Filibeli, *İslâm Tarihi*, 54, 104 vd., 116 vd., 635 vd. Filibeli'nin tarih metodolojisi hakkında bk. Adem Apak, “Osmanlı Meşrutiyet Dönemi Tarihçilerinden Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi'nin Tarih Metodolojisiyle İlgili Görüşleri”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (Ocak 1999).

çalışmaları tesirsiz kılmaya dönük bir anlatım metodu takip etmiştir.²¹ O, bu bağlamda hakikatin anlaşılması için birtakım tespitlerde bulunmuştur. Öncelikle itikat ve olayların birbirine karıştırılmaması gerekmektedir. Hıristiyanlık taassubu ve kavramsallığı temelinde, aynı bakış açısıyla ötekini eleştirmek tutarlı ve isabetli değildir. Bu sebeple zandan, olayları tahrif ve tağyirden uzak durulması gerekmektedir. Tahrif edilen ve değiştirilen olayların tekrar ele alınması ve tarihî kayıtlardaki ilk haline getirilmesi uygun olmalıdır. İnsan zihni, meydana gelen olayların nasıl olduğunu bilmekle yetinmez. Her bilinmeyene karşı insan, “niçin?” sorusunu sorar. Dolayısıyla değerlendirme, olayların meydana gelme sebebinden hareketle yapılmalıdır. İlim sadece olaylardan, sebeplerinden ve ilkelerinden bahseder. Söz konusu şartları taşımayan eserlerin de ilmi olarak bir değeri yoktur.²² Buna göre onun yöntemsel olarak taklidi kabul etmediği söylenebilir.

Filibeli, Şeyh Mihrîdîn Arûsî takma adıyla yazdığı *Müslümanlar Dinleyiniz* (1326) isimli eserinde, İslâm dünyasının geri kalmışlığını, sebeplerini ve içinde yaşanan kötü durumu anlatarak tespitlerde bulunmuş, Müslümanları birlik, beraberlik ve fedakârlığa davet etmiş ve çıkış önerileri sunmuştur. Ona göre Müslüman dünyanın geri kalmışlığının, siyasi, sosyal ve ekonomik olarak içinde bulunduğu kötü durumun sebebi İslâm’ın temel esaslarından uzaklaşmak, tembellik ve cehalettir. Bu sebeple Müslümanlar, öncelikli olarak değerlerine sahip çıkmalı ve cehaleti ortadan kaldırmalıdır.²³ Bu görüşü temelinde onun yenilik anlayışında öncelik öze dönmekle ilgiliyken, ortadan kaldırılması gereken bir tutum olarak cehalet karşımıza çıkmaktadır. Aynı minvalde gerek “Hikmet yazıları”nda gerekse kitaplarında, durum tespiti yaparak, metodolojik olarak öze dokunmadan değişimi ve yenilik gerekliliğini savunması, taklit ve ictihadla ilgili görüşlerini de temellendirmektedir.

Filibeli’ye göre İslâm toplumunda düşünsel devrim ve yenilenme gerekliliği önem arz etmektedir. Bu da dini yıkmak ya da yerine hakikatle ilişkisi olmayan zan, şek ve şüphe koymak anlamına gelmemektedir. Aksine eskinin fikirlerini doğruluk ve maslahat açısından *tetkik* ve buna göre *tercih*, maslahat içermeyen zarar veren düşünceleri ve fikirleri *terk*, ahlâkî ve ilerlemeye mâni olanı ise *değişim* anlamına gelmektedir. Buna göre, yapılacak ictihadlar, zamanın ihtiyaçlarından ve bilimsel verilerden

²¹ M. Zeki Ekici, *II.Meşrutiyet Devri Fikir Adamı Şehbenderzade Filibeli Ahmet Hilmi, Hayatı ve Eserleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997), 153, 212.

²² Filibeli, *İslâm Tarihi*, 57,116-117.

²³ Ekici, *II.Meşrutiyet Devri Fikir Adamı Şehbenderzade Filibeli Ahmet Hilmi, Hayatı ve Eserleri*, 151.

uzak olmayacaktır.²⁴ Görülmektedir ki Filibeli, Osmanlı toplumunun karşı karşıya kaldığı sosyal meseleleri belirli bir sistem dahilinde ele almayı, bu bağlamda terkip ve tahlil esasına dayalı görüşler ortaya koymayı ve söz konusu meselelerin fitratına uygun teşhis ve tedaviler bulmayı, bunları da milletin ve memleketin menfaatini gözetenek yapmakla ilke edinmiştir.²⁵

Filibeli'ye göre dönemin ihtiyaçlarını karşılamayan eski görüşlerin *tetik, teşhis, terk ve değişim* içeren bir şekilde metodik olarak değerlendirilmesi ve yenilenmesi gerekliliğinin temeli insanın hakikat arayışıyla ilgilidir. Çünkü insan, mutlak hakikate muhtaçtır. Bu sebeple onu aramaktadır. Mutlak hakikat, insan idrakini aşan bir yapıda olduğu için, aklın işlevselliği açısından konular yöntemsel olarak ele alınmalıdır.

Filibeli, insanın hakikate olan ihtiyacından hareketle dinî duygunun önemini dile getirmiştir. Ona göre din, marifetullahtan ibaret olmayan meveddet ve muhabbet içeren dinî duyguyla yani vicdanî samimiyet zevkiyle ayakta durmaktadır. Dolayısıyla Allah'ı sadece bilmek yetmez. O'na sevgi, muhabbet ve dostluk hissetmek, aynı zamanda ilâhî iradeyi kabul etmek gerekmektedir.²⁶ Bu yaklaşımında Filibeli'nin dinî bilgi ve dinî duygu arasındaki ilişkiyi birbirini tamamlayacak şekilde yorumladığı ifade edilmiştir.²⁷ “Dinî duygu” Filibeli'nin metodolojisinin bir parçası olmuştur. Filibeli'nin din tasavvuruna temel doktrinler dışında “dini duygu”yu eklemesi de kelâma yeni bir boyut kazandırmakla ilişkilendirilmiştir.²⁸

Filibeli her ne kadar geleneksel alanla ilgili konuları ele almış olsa da onun yönteminin geleneksel düşünceden beslenmediği, sorunları ele alış tarzı, tespiti, bakış açısı, izahı ve çözüm önerilerinin kendine özgü olduğu ifade edilmiştir.²⁹ Filibeli'nin yenilik anlayışını, yeniliğin önündeki engel olarak taklit eleştirisini ve icthadın gerekliliği savunusunu anlayabilmek için öncelikle onun Allah ve insan tasavvuru dolayısıyla akıl ve din algısı hakkında bilgi edinmek gerekmektedir.

2. Filibeli'nin Akıl ve Din Algısı

Filibeli Ahmed Hilmi'nin akıl ve din algısı, onun Allah ve insan tasavvuruna dayanmaktadır. Filibeli'nin Allah-insan ve ilişkisellikleri açısından din ve ahlâk konusundaki görüşleri taklit değerlendirmesine zemin oluş-

²⁴ Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, *Huzûr-ı Akl ü Fende Maddiyyûn Meslek-i Dalâleti*, sad. Ali Utku - Erdoğan Erbay (Konya: Çizgi Kitabevi, 2012), 134-135.

²⁵ Bk. Ekici, *II. Meşrutîyet Devri Fikir Adamı Şehbenderzade Filibeli Ahmet Hilmi*, 227.

²⁶ Filibeli, *Huzûr-ı Akl ü Fende Maddiyyûn Meslek-i Dalâleti*, 126, 146.

²⁷ Uludağ - Bayraktar, “Şehbender-zâde Filibeli Ahmed Hilmi”, 182.

²⁸ Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, 88-90.

²⁹ Uludağ - Bayraktar, “Şehbender-zâde Filibeli Ahmed Hilmi”, 200; Mehmet Fatih Aslan, “Geleneksel “Tecdüt”ten Modern “Teceddüt”e: Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi'nin Modern Toplum Tasavvuru “Teceddüt Toplumu”, 10. *Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı V* (İstanbul: İlem, 2022), 108.

turacaktır. Filibeli her ne kadar insanı varlık ve mahiyet açısından uzun uzun ele alsa da onun yaratılmış biyolojik bir varlık olarak incelenmesinden ziyade manevi kimliği oluşturan ruh ve idrak birlikteliği açısından ele alınması gerektiğini düşünür. Ona göre insan, öncelikle var olduğunu idrak eder, kendi varlığından şüphe etmez. Sonraki bilgileri, bu kabul temelinde anlamlıdır. İdrak duyumla başlar. Her ne kadar düşüncenin oluşmasını duyularla başlatsa da duyuların insana ait olmasından dolayı gerçek, insanın *kendisi* yani benliğidir. İnsanın nefsinin yani kendi benliğini bilmesi gerekmektedir. Bu açıdan Filibeli'ye göre nefis, ruh ile cesedin birleşmesinden meydana gelen fiildir. Bu da insanın benlik suretidir. İnsanın zati durumu ruhla, sıfat durumu bedenle ifade edilmektedir. Ona göre insanın varlığı, mekanik bir faaliyet olan *hareket* ve tabii his, marifet ve iradeyi içine alan *vicdan* suretinde kendini gösterir.³⁰ Bu sebeple *Allah'ı bilmek mümkün müdür?* isimli eserinde “hakikatü'l-insân” başlığını açan Filibeli'ye göre nefsinin bilen Rabbini bilir.³¹ Çünkü insan her şey hakkında şüphede kalsa bile kendi varlığını inkâr edemez. Aksi takdirde aklî melekeleri yok demektir. Filibeli'ye göre bu bir vicdan meselesidir. Bu açıdan, Allah'ı tanımak için idrak etmekten başka bir yolu olmayan insanın, kendilik bilgisine hâkim olmadığında mücessime ve müşebbihe gibi antropomorfizme düşme tehlikesine dikkat çekmiştir. O, nefsini bilmeyi bir kısım mutasavvıf ve filozoflar gibi sadece ahlâkî bilgiden hareketle ele almaz. Filibeli, bu bilme durumunun teklifle ilişkisini kurar. O, aklı işlevsel olmayanın (*mecnûn*) teklifle sorumlu olmadığını; dinin esas şartının akıl olduğunu ifade eder. Dolayısıyla insan, idrak ve muhakeme yetisiyle ilmen tüm evreni keşfedebilmekte ve diğer varlıklardan ayrılmaktadır.³² Ona göre aklın prensiplerinden olan ayniyet ve yeter sebep ilkeleri bilginin temelidir.³³ Bu bağlamda o akla, olgu ve olayların sebep-sonuç ilişkisini anlayabilecek şekilde araşsal bir rol biçmiştir.³⁴ Akıl varlığı olarak insanın biraz sınırlı olsa da irade sahibi de olduğunu kader konusunda Cebrî yaklaşımı eleştirerek açıkça belirtmiştir.³⁵ Ona göre hayır ve şer olgusal bir gerçekliktir. Hayır, Allah'a atfedilir ama şerrin kaynağı nedir? Neden yaratılmıştır? Allah için şer olanı yaratmak mümkün müdür, uygun mudur? Bu sorulara, ahenk ve nizam içerdiği için fizik âlemde kötülük yoktur, şeklinde bir cevap verir. Değer olarak kötü, insanın yapıp etmelerine atfedilir. Çünkü insan hem iyiye hem de kötüye istidatı bulunan bir varlık olarak yaratılmıştır. İnsanlık ilerle-

³⁰ Filibeli, “Tasavvufî İslâmî”, *Hikmet*, nr: 55 (21 Nisan 1327), 2-3.

³¹ Filibeli, *Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?*, 40, 42.

³² Filibeli, *Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?*, 43.

³³ Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, *Felsefeden Birinci Kitap: İlm-i Ahvâlî'r-Rûh* (İstanbul: Hikmet Matbaa-i İslâmiyye, 1327), 65-67.

³⁴ Filibeli, *Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?*, 29.

³⁵ Filibeli, *İslâm Tarihi*, 336; a.mlf., *Üss-i İslâm*, 52.

me kat etse bile aynı oranda sıkıntılardan da bahsedilmektedir. Örneğin ilaçlar keşfedilse de dertler de aynı oranda artmaktadır. Evren, zıtlıkların var olduğu bir yerdir. Her şey zıddıyla kaimdir. Eğer kötülük olmasaydı, iyiliğe iyilik denmezdi. Bu açıdan iyiliğin olduğu gibi kötülüğün kaynağı da Allah'tır. Lakin bu Allah'ın kötü olanı sevdiği ve tercih ettiği, insanın da yaptığı kötü eylem sebebiyle sorumlu olmadığı anlamına gelmemektedir.³⁶ Filibeli, iyi ve kötüye istidatı olan insanın kötü olanı yaptığında sorumlu olduğunu, kötü filin Allah'a isnat edilemeyeceğini ifade etmektedir. Buna göre insanın iyi-kötü arasındaki seçimi iradesiyle ilgilidir. Onun bu yaklaşımı, insanı, teklifin muhatabı olarak kabul etmesiyle ilişkilidir.

Filibeli insanı, evrendeki tüm ilkeler çerçevesinde ele almaktadır. Allah, varlığı belirli ilkeler temelinde yarattığı gibi insanı da aynı temelde yaratmıştır. Tesadüfe yer olmayan evrende söz konusu kanunların bir dayanağı ve açıklaması olması gerekmektedir. Bu da mutlak varlığa ihtiyaç olduğunu göstermektedir.³⁷ Ona göre insan, düşüncesinin büyük bir bölümünü uygulamaya, böylelikle kendisini çepeçevre kuşatan eşyanın büyük bir bölümünü değiştirmeye gücü yeten, organları buna müsait bir canlıdır. İnsan için yapılan bu tanım ancak mutlak kudret sahibi olan yaratıcısını düşünme gücüyle tamamlanabilir.³⁸ Bu açıdan Filibeli insanı düşünme yetisi temelinde ele almış; Allah'ı bilmenin imkânını da bu yetiye dayandırmıştır.

Filibeli dini,³⁹ insana dair ondan ayrılmaz hatta eş anlamlı bir olgu olarak ele almaktadır. Din, efradını cami ağıyarını mâni bir şekilde tanımlanması zor bir kavramdır. Tanımlamadaki bu zorluk genel olarak “din fikri” için geçerlidir. Tikel olarak her bir din kendi ilkeleri temelinde tanımlanabilir.⁴⁰ Yine de bir analiz yapan Filibeli'ye göre din “iki haddin birleşmesinden meydana gelen fikirdir. Bunlardan biri içtimai topluluk veya fert, diğeri de insanlıkla temasta olan ve ona ilham veren tabiatüstü bir hakikattir.”⁴¹ Onun din tasavvuru üç temel üzerine bina edilmiştir: (i) İnsanın kendi kudretinin üstünde, muhtaç olmayan bir kudretin varlığını kabul etmesi, (ii) bu kudretle bağlılığı hissetme ve (iii) bu kudretle ilişki kurmanın (*abdiyyet-mabudiyyet* veya *vahdet*) ortaya çıkardığı hisler. Filibeli, yaratıcının varlığını ve kudretini idrak etmek gerekliliğini ifade ederken *his* ve *fehîm* kavramlarına dikkat çekmektedir. Hissetmek açısından insanlar farklılık

³⁶ Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, *İslâm'ın Esası: Üss-i İslâm*, sad. Adnan Bülent Baloglu – Halife Keskin (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 55-60.

³⁷ Filibeli, *Üss-i İslâm*, 35.

³⁸ Filibeli, “Tasavvufî İslâmî”, *Hikmet*, nr: 3 (22 Nisan 1326), 3; a.mlf., “Tasavvufî İslâmî”, *Hikmet*, nr: 4 (28 Nisan 1326), 2; aktaran Ekici, *II.Meşrutîyet Devri Fikir Adamı Şehbenderzade Filibeli Ahmet Hilmi*, 239-240.

³⁹ Filibeli'nin din anlayışı ile ilgili bk. Ömer Aydın, “Filibeli Ahmet Hilmi'nin Din Anlayışı”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2002), 69-85.

⁴⁰ Filibeli, *İslâm Tarihi*, 58, 60.

⁴¹ Filibeli, *İslâm Tarihi*, 58.

gösterebilir ama his idrakinin olması açısından hepsi birdir. Buna göre din, yaratıcıyı idrak etmek ve bilmekten ibarettir. Dolayısıyla insanların din tasavvurları farklı olmakla birlikte “mutlak ve nâ-mütenâhî” olanı idrak etmek istidatı dinin imkân ve gerekliliğine delildir.⁴² Bu, onun, insanı sadece idrak varlığı olarak değerlendirmesiyle ilgilidir.⁴³ İnsan idrak ve muhakeme yoluyla bilgi ediniyorsa, öncelikle idrakin mahiyeti, alanı ve kurallarını bilmesi gerekmektedir.⁴⁴ O, insanın bilgi edinme yolu olarak kabul ettiği idrak kavramına akıldan daha geniş bir anlam alanı tanımıştır. Ona göre idrak; akıl, tefekkür, his ve vicdanı kapsamaktadır.⁴⁵ İdrak merkezi ise ruhtur; ruhun bedendeki tezahürleri ise akıl ve tefekkürdür.⁴⁶ Dolayısıyla akıl ve tefekkür idrak mertebesidir.⁴⁷ Genel anlamda ele alacak olursak, Filibeli’nin yaklaşımında idrak, insanın his ve düşünmeyi içeren bilme yetisi anlamına gelirken, insan idrakinin hakikate ulaşması için Allah’ın varlığı bir gereklilik ve ihtiyaçtır.

Filibeli, insanlığın var oluşundan itibaren Allah ve uluhiyyet hakkında konuşulduğunu bir gerçeklik olarak ifade etmiş, Allah tasavvurunu,⁴⁸ insanın farkındalığı ve tekâmülü bağlamında oluşturmuştur.⁴⁹ Ona göre varlığın kaynağı (*menbâ’-l-vücûd*), zorunlu varlık (*Vâcibu’l-vücûd*) veya aslı sebep fikri, her türlü hadisenin anlaşılması için zarûrî bir fıkirdir.⁵⁰ Allah’ın varlığı konusundaki ispat ve savunusu argümanlarını felsefî bir yöntemle kullanan Filibeli’ye göre Allah, felsefenin de konusudur ve felsefede aranılan nihai hakikat Allah’tır. Hakikate ulaşmak için tek vasıta ise bilimdir.⁵¹ Bu sebeple bilim ve felsefede varlığın kaynağı ve esası, ilk sebep, sebepsiz sebep, mutlak zât, ekmel zât ve nâ-mütenâhî olan Allah’tır.⁵² Ona göre bütün alanlarda bilim felsefesi yapmak mümkündür. Bilimler tarafından ortaya konulan hakikatler ya tabiatüstüdür ya da mantık yoluyla incelemeye

⁴² Filibeli, *İslâm Tarihi*, 58-60.

⁴³ Bk. Filibeli, *Allah’ı İnkâr Mümkün müdür?*, 43, 48, 60.

⁴⁴ Filibeli, *Allah’ı İnkâr Mümkün müdür?*, 43.

⁴⁵ Filibeli, *Allah’ı İnkâr Mümkün müdür?*, 6, 19, 43, 62.

⁴⁶ Filibeli, *İlm-i Ahvâli’r-Rûh*, 27.

⁴⁷ Filibeli, *İlm-i Ahvâli’r-Rûh*, 9.

⁴⁸ Filibeli’nin Allah tasavvuru ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Ekrem Özmen, *Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi’de Tanrı Problemi* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006); İbrahim Coşkun, “Filibeli Ahmet Hilmi’nin Allah Tasavvuru”, *Osmanlı İlim, Düşünce ve Sanat Dünyasında Balkanlar* (İstanbul: Ensar, 2014), 319-345; Mustafa Ünverdi - Veysi Ünverdi, “Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi’nin Allah ve İnsan Tasavvuru”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 22/1 (Mart 2022), 635-664.

⁴⁹ Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, *Hikmet Yazıları*, haz. Ahmet Koçak (İstanbul: İnsan Yayınları, 2005), 229, 235.

⁵⁰ Filibeli, *Huzûr-ı Akl ü Fende Maddîyyûn Meslek-i Dalâleti*, 72.

⁵¹ Filibeli, *Huzûr-ı Akl ü Fende Maddîyyûn Meslek-i Dalâleti*, 43.

⁵² Filibeli, *Allah’ı İnkâr Mümkün müdür?*, 26; a.mlf., *İslâm’ın Esası: Üss-i İslâm*, 9.

tabi tutulabilir. Hakikat, tabiatüstü olduğunda, inkâr edilmesi metafiziğin değil insan aklının inkârı anlamına gelecektir.⁵³ Filibeli, Allah'ın varlığının inkâr edilemeyeceğini, ancak bu farkındalık sağlanamadığında insan aklının inkâr edilebileceğini felsefe üzerinden vurgular. Ona göre felsefi yöntem akli ve yasaları temel almaktadır. Bu sebeple din, bilimi dışlamaz ve din-bilim çelişkisi söz konusu değildir. Bu bakış açısından dolayı Filibeli'nin fikirlerini bilim/fen, felsefe ve din üçgeni üzerine kurduğu ifade edilmiştir.⁵⁴

Filibeli, isbât-ı vâcib konusunda Kur'an'ın kapsamlı, anlaşılır ve tatmin edici delillerinden hareket edilmesi gerektiğini, bunun sağlam ve düzgün işler yapan bir yaratıcıya delâlet ettiğini ifade etmektedir. Ona göre tabiatta herkesin kabul ettiği bir ahenk söz konusudur. Bu ahenk, insanı doğal olarak sebeplilik ilkesine göre bir ahenk vericiye ulaştırır. Söz konusu düzen ve ahenk, yaratıcının yaratılmışlara ait her türlü sıfattan tenzih edilmesi gerektiğini açıkça göstermektedir. Dolayısıyla isbât-ı vâcib konusunda âlemdeki ahenk ve düzenden, her şeyin belirli bir gayeye matuf olarak yaratılmasından dolayı şuurlu bir varlığa delâlet eden gaye, nizam ve ihtira delili temel alınmalıdır. Ona göre evrenin varlığı ve nizamı, Allah'ın var olduğunu kabul etmeyi gerekli kılmaktadır. Filibeli'nin gaye ve nizam delilini önemsemiş olması, Allah-insan-âlem ilişkisine önem verdiğini göstermektedir.⁵⁵ Bu, onun Allah tasavvurunu ortaya koymakla birlikte insana verdiği değere de işaret etmektedir. *Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?* eserine “Niçin insandan başlıyoruz?”⁵⁶ şeklinde başlık açan Filibeli, insanın akıl ve idrak sahibi bir varlık olduğunu ve bu temelde değerlendirme yapılması gerektiğini ifade etmektedir. Sağlam bir Allah tasavvuru ancak akıl ve idrak yoluyla mümkündür. O, bu bağlamda haberî sıfatların tevil edilerek insanın anlayabileceği şekilde yorumlanması gerektiğini düşünmektedir. Allah'ın sıfatlarını bilmeyi *fıkr-i tevhîd*⁵⁷ olarak ifade eden Filibeli, mut-

⁵³ Filibeli, *İlm-i Ahvâli'r-Rûh*, 6.

⁵⁴ Bk. Zekeriyya Uludağ, *Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi ve Spiritüalizm* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1996), 120.

⁵⁵ Bk. Filibeli, *Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?*, 61.

⁵⁶ Filibeli, *Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?*, 41.

⁵⁷ Filibeli'nin *fıkr-i tevhîd* düşüncesini *vahdet-i vücûd* anlayışı ile temellendirmesi hakkında bk. Coşkun, “Filibeli Ahmet Hilmi'nin Allah Tasavvuru”, 328-331. Filibeli'ye göre yaratılan şeyin hakikati ve varlığı, yaratanın emir ve iradesi sebebiyledir. Vahdet-i vücûd'un âmiyâne bir şekilde kötü anlaşılması ve kötüye kullanılması, uluhiyyet açısından sorunludur. Bu sebeple Filibeli, *vahdet-i vücûd*'u “Zât-ı Bâri'yi, insan, taş, sema, melek vs. şeklinde telakki demek olmayıp, *vâcibü'l-vücûd*un vahdeti ve mükevvenatın netice-i emir ve irade oluşu demektir.” şeklinde ifade etmiştir. Ona göre “Allah, kainattır veya kainatın aynıdır ve içindedir demek ne kadar batıl ise, kainatın haricindedir demek de o kadar batıldır, zaman ve mekanla tahdid mümkün olmayan Zât-ı Bâri, iç ve dışta olmak gibi kuyud ve hudut ile de tahdid olunamaz.” Filibeli, *Üss-i İslâm*, 29-31.

lak varlığın ancak bu şekilde tenzih ve teşbihten uzak bir idrakle bilinebileceğini “*O’nun benzeri olan hiçbir şey yoktur. O, iştiridir, görendir.*”⁵⁸ âyetiyle delillendirir. Bu sebeple o, zât-sıfat ilişkisi konusunda nefiy metodunu uygulamış, mutedil olunması gerektiğini, teşbih ve tenzihte aşırıya kaçmamayı önermiştir. Âmidî (ö. 631/1233) üzerinden aktardığı eleştiride, Mu‘tezile’nin adâleti, Eş‘arîlerin kudreti öncelediğini, Allah’ın tüm isim ve sıfatlarına aynı derecede önem vermek gerektiğini, ancak bu şekilde bir yaklaşımın Kur’an’ın muhtevasına uygun olduğunu ifade eden Filibeli, Âmidî’ye katıldığını belirtmiştir.⁵⁹

Filibeli’ye göre Allah dinin sahibidir. Din, Allah’tan insanlığa vahiy yoluyla ulaşmıştır.⁶⁰ Bu sebeple din mümkündür ve gereklidir. O, din fikrinin insan idrakinin doğuşundaki zaruretinden olduğunu ifade eder. İnsan, idrak varlığı olarak dinin muhatabıdır. Fizik âlemde yaşayan insan için metafizik bilgi idrakle söz konusudur. İnsan, idrak vasıtasıyla, dinin sahibi olan Allah’ı bilir ve tanır.⁶¹ İnsan fitratında keşfetme ve inanma yetisi vardır. Söz konusu iki özellik materyalist doktrinlerle asla anlaşılamaz.⁶²

Filibeli’nin yaşadığı dönemdeki muhatapların materyalist ve pozitivist yaklaşımlara mensup kişiler olması sebebiyle, konular en temelde “Allah vardır ve birdir” önermesi etrafında şekillenmektedir. Bu bağlamda, eserlerde, *isbât-ı vâcib* konusunda rasyonel delillendirmeler ve muhatapların aklî iddialarına cevaplar yerini almıştır. Filibeli de *Vâcib’ül-vücûd-i nâ-mütenâhî*’nin ispatını ve O’na inanmanın bir gereklilik olduğunu temel aldığı eserlerinde materyalizm ve ateizme yönelenlerin delillerini ve bunların epistemolojik ve felsefî değerini ortaya koyarak mukayeseli bir dille iddialarının yersiz olduğunu tartışmıştır.⁶³ Materyalist ve pozitivist felsefeyi benimseyen düşünürlerin, bir sonuç olarak Allah’ı inkâr etmelerinin gerekmediğini savunur. Çünkü ona göre “Allah vardır” önermesi sadece dinî bir kabul değildir. O, felsefî olarak kabul ettiği önermeyi insanın fitratına dayandırmaktadır. İnsan Allah’ı inkâr etmek için önce kendi varlığını inkâr etmelidir. Allah’ı inkâr etmek isteyen insanı vicdanın rahat bırakmadığına dikkat çeken Filibeli’ye göre aklını kullanan bir insan Allah’ın varlığını

⁵⁸ eş-Şûrâ 42/11.

⁵⁹ Filibeli, *İslâm Tarihi*, 340; a.mlf., *Üss-i İslâm*, 24.

⁶⁰ Filibeli, *İslâm Tarihi*, 57; a.mlf., *Üss-i İslâm*, 5.

⁶¹ Filibeli, *İslâm Tarihi*, 60-61.

⁶² Filibeli, *Huzûr-ı Akl ü Fende Maddiyyûn Meslek-i Dalâleti*, 73.

⁶³ Bu sebeple eserin felsefeye giriş mahiyetinde olduğunu, felsefe tarihi açısından da görevini yerine getireceğini belirtmiştir. Filibeli, *Allah’ı İnkâr Mümkün müdür?* , ط ع. Filibeli’nin akıl ve bilim temelinde materyalizmle ilgili tespit ve eleştirilerini konu alan eseri için bk. Filibeli, *Huzûr-ı Akl ü Fende Maddiyyûn Meslek-i Dalâleti*. Ayrıca bk. Cem Doğan, “Filibeli Ahmed Hilmi’nin Geç Dönem Osmanlı Materyalistlerine Cevapları”, *Kutadgu Bilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 24 (2013), 245-282.

inkâr edemez.⁶⁴ Zorunlu Varlık'ı inkâr etmek, bilginin gayesi olarak madde ve kuvveti belirlemek demektir. Sonra da bunların birtakım metafiziksel vasıflarla süslenmesi ve yeni bir put (*sanem*) gibi insanlığa sunulmasıdır. Bu da hem bilimsel hem de doğru olmayan bir iddiadır.⁶⁵ Onun bu tartışmalardaki kavramsal ve yöntemsel bakış açısı taklit ve ictihad konusundaki yaklaşımını da belirlemektedir.

Üss-i İslâm isimli eserinde, fen, felsefe ve dini insanın muhtaç olduğu temel unsurlar olarak ele alan Filibeli, bu unsurlardan birini inkâr etmeyi insan fitratına aykırı olması sebebiyle hastalık ve dalâlet olarak ifadelendirmektedir.⁶⁶ Söz konusu unsurlar kendi şartlarında gelişmelidir. Aksi takdirde ortaya çıkan şey insanlık için zarardan başka bir şey olmayacaktır. Burada örnek olarak insanlık tarihi açısından Hristiyanlığı veren Filibeli, çektikleri sıkıntıların sebebinin dinî ve ilmî meseleleri birbirine karıştırmaları olduğu tespitini yapar. Bu sebeple ağır bedeller ödeyen Hristiyanlığın içine düştüğü durum İslâm için söz konusu değildir. Çünkü ona göre kitap ve sünnetin bu konuda bakış açısı gayet açıktır. Örnek olarak, danışma açısından İslâm'daki *meşveret*i vermekte ve Hz. Peygamber'in "Siz dünya işlerini benden daha iyi bilirsiniz."⁶⁷ ve "Din tamamen akıldır, aklı olmayanın dini de yoktur."⁶⁸ şeklinde ifadeleri olduğunu belirtmektedir.

Filibeli, insanın din konusundaki bilgisinin aklî temelde anlaşılır olması gerektiğini savunur. Çünkü akıl devre dışı olursa dinî düşünce rasyonel olarak savunulamaz ve eleştirilere cevap verilemez. Eserinde, aklen Allah'ı bilmenin gerekliliğini iddia eden Filibeli'ye göre Allah'ı inkâr etmek mümkün değildir. Bu bağlamda o, küfür kavramını analize tabi tutmuş, gerçeği tahrif etmekle ilişkilendirmiştir.⁶⁹ Bu ilişki, dini, fitratın gereği olarak kabul etmesinden kaynaklanmaktadır.

Filibeli'ye göre din, ahlâkın kaynağıdır. İnsanlık için ahlâk gereklidir ve din ahlâkla birlikte yol alır. Filibeli, "Ahlâk yani ahlâkî faziletler beşeriyet için elzemdir."⁷⁰ söylemi ve "Beşerin idrakinden dinî fikir çıkarılabilir

⁶⁴ Filibeli, *Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?*, 40; a.mlf., *Tarih-i İslam*, 58.

⁶⁵ Filibeli, *Huzûr-ı Akl ü Fende Maddiyyûn Meslek-i Dalâleti*, 73.

⁶⁶ Filibeli, *Üss-i İslâm*, 13-19.

⁶⁷ Müslim, "Kitâbü'l-Fedâil", bâb: 43, hadis no: 141 (2363), 7/242.

⁶⁸ Söz konusu rivayet, Aclûnî'nin (ö. 1749) halk arasında yaygın bir şekilde hadis olarak kabul görmüş rivayetlere dair *Keşfu'l-hafâ* isimli eserinde geçmektedir. *Keşfu'l-hafâ* ile ilgili bk. Bünyamin Erul, "Keşfu'l-hafâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara, TDV Yayınları, 2022), 25/320. Aclûnî, rivayete birlikte, Aliyyü'l-Kârî'nin (ö. 1605) Nesâî'den naklen bu rivayetin "batıl ve münker" olduğunu ifade ettiğini aktarmaktadır. Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ* ve *müzilü'l-ilbâs 'amme's-tehere mine'l-e-hâdiş 'alâ elsineti'n-nâs* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1988), 2/362.

⁶⁹ Filibeli, *Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?*, 2.

⁷⁰ Filibeli, *İslâm Tarihi*, 62.

mi?”⁷¹ sorgulaması üzerinden din ve ahlâkın kaynağını ve aynı şey olup olmadığını Sokrat (ö. M.Ö. 399) özelinde tartışmaya açar. Ona göre Sokrat gerçekte din-ahlâk ayrımını kabul etmemekle birlikte döneminin tahrif edilen din anlayışına karşı rasyonel bir düzenleme getirmiştir. Bu bağlamda, Sokrat’ın din ve ahlâkın ayrı şeyler olduğunu kabul etmesi, o zamanın batıl din anlayışıyla ilgilidir.⁷²

Filibeli’ye göre ahlâk, kudsiyet fikri temelinde inşa edilebilir. Kudsiyet ise ancak Zât-ı Bârî’ye itikat ve muhabbetle yani dindarlıkla mümkündür. Çünkü dinin kudsiyet bağı ortadan kalkarsa, ortaya konan fikirler değişim ve dönüşüm geçirmiş olur. Burada kutsiyetten bahsedilemez. Çünkü ilâhî olmayana boyun eğilmez. Burada boyun eğilmesi istenen hak adına değil bireylerin kendi adınadır.⁷³ Ayrıca ona göre dinî duyguları organize etmeden toplumsal ahlâkın kurulması mümkün değildir.⁷⁴

Filibeli’ye göre insanı diğer varlıklardan ayıran bir kavram olarak ahlâkın ana teması vazifedir. Söz konusu ayrıma işaret eden bir olgu olarak vazifenin ifası mukaddestir ve gereklidir. Vazifenin icra edilmesi ve mukaddes olması için dayandığı kaynağın da mukaddes olması gerekmektedir. Bu şekilde olması onun gerçek bir vazife olduğu anlamına gelmektedir. Bu mukaddes esas tek fikirden ibaret olan, ölüm sonrası yaptıklarının karşılığını (*mükâfat* ve *mücâzat*) almayı gerektiren bir düşünceye matuftur. Söz konusu fikirlerin toplamı “din” olarak isimlenmektedir. Bu esaslar yani dinin kaynağı ve yapılması gereken vazifelerin karşılığının alınması mümkün olmazsa ahlâktan bahsedilemez. Çünkü vazifeyi icra etmek için bir sebep kalmaz.⁷⁵

Filibeli’ye göre ahlâkî zafiyet içeren durumlar, cinayetler, zillet, tembellik, sefaletin kabullenışı, yanlış düşünce şekli ve toplumu aciz bırakan acımacak durumlar, Müslümanların kader konusunu yanlış anlamasıyla ilişkilidir. Bu inanç sebebiyle, insanların düşünce özgürlüğü ellerinden alınarak sorumluluklarını yerine getirmediklerini savunan Filibeli, karşılaşılan bireysel ya da toplumsal sıkıntılarda kaderciliğe sığınmanın güçlü rakiplerce çok çabuk bertaraf edileceğini iddia etmektedir. Ayrıca kötülüğün Allah’a dayandırılması birçok problemin kaynağı olmuş, durağanlaşma ve tembellik de bu inanın yüzü olarak kendini göstermiştir. Yanı sıra Filibeli’ye göre bireysel olarak kişinin fikrî özgürlüğünün olmaması, yaşadığı

⁷¹ Filibeli, *İslâm Tarihi*, 61.

⁷² Filibeli, *İslâm Tarihi*, 61-62.

⁷³ Filibeli, *İslâm Tarihi*, 65.

⁷⁴ Ahlâk konusuna toplumun birlikteliği ve dinin gereği açısından önem veren Filibeli, Cebri zihinleri ve Cebriyye mezhebini eleştirmiştir. Ona göre söz konusu söylem grubunun yer aldığı toplumda namus ve ahlâktan bahsedilemez. Filibeli, *İslâm Tarihi*, 336.

⁷⁵ Filibeli, *İslâm Tarihi*, 62.

toplumun yerinde saymasına ve çökmesine zemin hazırlar. Dolayısıyla Filibeli'nin akıl ve din temelinde ahlâka yer vermesi onun taklit eleştirisiyle ilişkilidir. Taklit, bireysellik ve akıl yürütme içermemesi açısından ahlâkın ortaya çıkmasının önündeki engeldir. Çünkü ahlâkın ön koşulu bireyin fikri özgürlüğünün olmasıdır. İnsan sorumluluklarını bilen bir varlık olmalıdır. Bu sebeple insanlara, dinin ne olduğu, dünya ve âhiret mutluluğu, insanın gerek kendisine gerekse başkasına karşı sorumlu olduğu, ilim ve idrakin değeri, kaza ve kaderin anlamı, gayret ve çabanın gerekliliği, vazife ve insanlığın ne anlama geldiği, vatan ve milletin ne demek olduğu anlatılmalıdır.⁷⁶

Filibeli, Allah-insan ilişkisinde idraki ve farkındalığı temele aldığı din yaklaşımında dinin umumiliğinden fakat din hissinin umumi olamayacağından bahseder. Bu bağlamda aynı dinin müntesibi olan kişilerden biri yaptığı ibadetlerle vicdanında yoğun hisler yaşarken diğeri aynı hissi almayabilir. Fakat fitrî olması itibarıyla din duygusu herkeste vardır. İnsan kendini bundan soyutlayamaz.⁷⁷ Bu sebeple Filibeli, pozitivist kuramın öncüsü olan Auguste Comte'u (ö. 1857) eleştirir. O, Comte'un ilâhî dinleri reddetmesine rağmen bilimselliği de olmayan pozitivizm adını verdiği bir çeşit din anlayışı ortaya koyduğunu ifade eder. İnsanlık dini olarak ifade edilen bu anlayış da nihayetinde bir inanç sistemi önermektedir. Filibeli'ye göre din karşıtı olmasına rağmen Comte'un bu yaklaşımı, insanda din hissinin olduğunu göstermektedir.⁷⁸

Filibeli'nin akıl ve din konusunda ontolojik bir temellendirme yaparken kavramsal analizlerle epistemolojik değerlendirmelerde bulunduğu, itikadî konularda kitap ve sünnetten hareket ettiği görülmektedir. Onun, Allah, insan, akıl, din ve ahlâk kavram örgüsünde, akıl varlığı olarak yaratılan insanın *idrak* yetisiyle teklifin muhatabı olduğu, yaratılmış olması bakımından kendisinden hareket eden insan için Allah'ı bilmenin mümkün olduğu, dinin gerekliliği ve akılla çelişmeyeceği aksine akılla anlaşılması gerektiği karşımıza çıkmaktadır. Filibeli, insan fitratıyla ilişki kurarak vahyin gerekliliğini ve aklın bilgi edinme yolu olduğunu kabul ederek teklifin imkânı açısından akla önemli bir alan açmıştır. Onun imkân ve gereklilik temelinde oluşan akıl ve din algısı taklit konusundaki yaklaşımında kendini göstermektedir.

3. Filibeli'nin Yeniliği Gerekli Kılan Metodolojisinde *Taklit* Eleştirisi ve *İctihad* Önerisi

Çağdaş İslâm düşüncesinde, fikir adamları tarafından, dönemin yeni

⁷⁶ Filibeli, *İslâm Tarihi*, 67, 615-616, 627-629.

⁷⁷ Filibeli, *İslâm Tarihi*, 58.

⁷⁸ Filibeli, *İslâm Tarihi*, 60; a.mlf. *Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?*, 25; a.mlf., *İslâm'ın Esası: Üss-i İslâm*, 5.

gelişmeleri ve ihtiyaçlarıyla ilgili olarak kelâm ilminin içerik yönüyle güncellenmesi gerektiği belirtilmiştir. Kelâmî konularda metot ve muhteva açısından dönemin zihniyetine göre yenilenme gerekliliği, Harpûtî (ö. 1916), Musa Kazım (ö. 1920) ve İsmail Hakkı İzmirli (ö. 1946) gibi isimlerin yanında Filibeli Ahmed Hilmi tarafından da yoğun bir şekilde dile getirilmiştir. Söz konusu isimler, eserlerinde, Batı'daki felsefe ve tabiat bilimleriyle ilgili çalışmaların sonuçlarından istifade ederek geleneksel kelâmda bir yeniliğin şart olduğunu savunmuşlardır. Bir anlamda insanın dinle ilişkisinin yenilenmesi adına tecdit gerekliliği savunulmuş, fakat farklı metotlar geliştirilmiştir. Söz konusu savunular kelâmın ana temasından yani temel dinî doktrinlerden kopmayı içermemektedir.

Filibeli, dinî ilimlerde yöntem arayışında olan bir fikir adamıdır. Günün şartlarına göre sorgulama yapan bir kimsenin Orta çağın mantık, bilgi ve yöntemiyle sorularına cevap bulamayacağını ifade eden Filibeli'ye göre mevcut sorunlara çözüm ancak güncel bilgi ve yöntemlerle olmak zorundadır.⁷⁹ Medenî hayatta en zaruri olan şey düşünce ve eylemde sağlam bir usule sahip olmaktır. Tabiat, insan yaşamı için en güzel örnektir, tabiatı keyfilik ve tesadüfe yer yoktur; tabiatı eşsiz güzellikler, sistemli bir düzen hüküm sürmektedir. Düşünce ve eylemde düzenli bir usul gözetmeyenler asıl amaçlarına ulaşamazlar.⁸⁰ Bu bağlamda yenilik yapılanmasında, taklit ve icthad kavramlarını öne çıkaran Filibeli, icthadın gerekliliğini, dikotomik bir olgu olarak,⁸¹ olmadığında taklidin kaçınılmazlığı üzerinden vurulamıştır.

3.1. Filibeli'nin *Taklit* Eleştirisi

Taklit meselesi, kelâm literatüründe bilgi, iman ve kulların fiilleri başlıklarını kapsayan bir anlam alanına sahiptir. Bu sebeple taklidin bilgi elde etme yollarından biri olup olmadığı ve mukallidin imanı tartışma konusudur. Her ne kadar epistemolojik ve teolojik bir ayrım yapılmış olsa bile bu iki alan birbiriyle sıkı sıkıya ilişkilidir. Çünkü Kur'an'a göre iman bilgi üzerine inşa edilir. Taklidi bilgi edinme yolu olarak kabul etmek, taklitte imanın da makbul olmasını gerektirir. Dolayısıyla kelâmcılar bu konuda hassas davranmışlar ve taklidi bilgi elde etme yolu olarak kabul etmemişlerdir. Çünkü kelâmcıların çoğuna göre mukallidin imanı kabul edilemez.⁸²

⁷⁹ Filibeli, *Taklitle Medeniyet Olmaz*, 12.

⁸⁰ Ramazan Turan, "Filibeli Ahmet Hilmi'ye Göre Yöntem Sorunu", *Balkanlar ve İslam*, ed. Abdullah Taha İmamoğlu v.dğr. (İstanbul: Ensar, 2020), 476.

⁸¹ İctihad olmadığında taklidin gerçekleştiği ile ilgili bk. Ahmed Fekry Ibrahim, "Rethinking the Taqlid–İjtihād Dichotomy: A Conceptual-Historical Approach", *Journal of the American Oriental Society* 136/2 (April–June 2016), 285.

⁸² Bk. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitabü'l-Tevhîd*, trc. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İSAM, 2002), 3; Kādî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman (Kahire: 1988), 61; Abdulkâhir el-Bağdâdî, *Kitâbu Usûli'd-Dîn: Ehl-i Sünnet Akâidi*, çev. Ömer Aydın (İstanbul: İşaret Yayınları, 2016), 291.

Filibeli de epistemolojik açıdan taklidi bilgi elde etme yolu olarak kabul etmemektedir. Yukarıda bahsi geçtiği üzere, ona göre bilgi edinme yolu idraktır. Filibeli'nin Allah tasavvuru, her ne kadar teolojik bir değerlendirmeye yapmasa da insan aklına ve idrakine açtığı alan sebebiyle takliden iman etmeyi kabul etmeyen bir mahiyettedir. Allah'ı bilmenin ancak idrak vasıtasıyla gerçekleşmesi ve üzerinde durduğu din duygusu, imanın tefekkür içermesi gerektiğine işaret etmektedir. Onun akıl, idrak ve ahlâk algısı temelinde insana bakış açısı bunu göstermektedir. O, idrak kavramına akıldan daha geniş bir anlam alanı tanımıştır.⁸³

Filibeli'ye göre insanlar, dindar olmaktan kaynaklanan his ve hakikati kaybetmiş ve şekilciliğe yönelmişlerdir. Şekilcilik, dinin, ibadetlerle ilgili olması açısından şeriat yönünü, hikmetten uzaklaşılması açısından tarikat yönünü zedelemiştir. Dinin şekli yönü olan sureti, hikmet yönü olan sıfretinin önüne geçmiştir. Böylelikle din, hikmet ve ırfandan ayrılmıştır. Taklide dayalı şekilciliği içeren bu din anlayışı, Müslümanların gerilemesinin sebeplerindendir.⁸⁴ Hâlbuki insan ibadeti itaat amacıyla yapar. Her ne kadar anlamlı olsa da takliden, bilinçsizce yapılan ibadet, tefekkürün değerine eşit değildir. Çünkü ilâhî yücelikleri ve azameti tefekkür, insanın yapması gereken en yüce ibadettir. Tefekkürde akıl ve kalp birlikteliği söz konusudur. İnsan, Allah'ın karşısında hiçliğini bilir ve bu sebeple secde eder. Hiçlik mertebesinde olan insan, kendini ve varlığı idrak eder. Tefekkür eden kişi, mutlak varlığın tecellilerinden ancak tek bir damla olduğunu bilincine varır. İnsan, böyle bir tefekkürle sonsuzluğu bir âna sığdırmıştır. Söz konusu durum, insan için bir sonsuzluk fermanı değerindedir. Bu, insan şeklinde tecelli etmiş bir hakikattir. İnsan ancak o tefekkür anında edindiği bilinçle var olur.⁸⁵

Filibeli'ye göre taklit, ilkel insanda çok kuvvetli fakat mütekamil insanda zayıftır. Çünkü taklit, aklın işlevselliği temelinde seçme ve mukayese içeren düşünsel bir eylem olmayıp içgüdüye dayalı bir eylemdir. Dolayısıyla taklit, fikrî istidatı ve seviyesi düşük toplumların medeni toplumlar karşısındaki durumunu betimlemektedir. Buradan hareketle Filibeli, taklit yerine bilgiyi ve insan iradesi temelinde seçerek almayı salık vermiş, eğer bu şekilde yapılmazsa taklidin ilerlemeye mani olacağını iddia etmiştir.⁸⁶

Filibeli'nin söz konusu düşünceleri akıl ve din algısıyla yakından ilişkilidir. Burada sadece bireye değil din kademesine de yüklenen Filibeli, in-

⁸³ Filibeli, *Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?*, 6, 19, 43, 62; a.mlf., *İlm-i Ahvâlî'r-Rûh*, 9.

⁸⁴ Filibeli, *Üss-i İslâm*, 90-92.

⁸⁵ Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, *Beşeriyetin Fahr-i Ebedisi Nebimizi Bilelim ve Cihad-ı Ekber'e*, haz. Rukiye Özer (İstanbul: Büyüyen Ay, 2017), 53 vd.

⁸⁶ Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, *Gençlere: Hangi Meslek-i Felsefeyi Kabul Etmeliyiz? ya da Dârülfünûn Efendilerine*, haz. Semih Doğan (İstanbul: Büyüyen Ay, 2017), 37.

sanların durumunu anlamaktan aciz olduklarından ve din görevlisi olmanın bir geçim aracına dönüştüğünden bahsetmektedir. Filibeli'ye göre Müslümanlar düşünme sorunu yaşamaktadır. Onlar, şekilciliği takip etmekte, aydın kesim ise sağlam bir duruş ortaya koyamamakta, din dışı düşünmektedir. Hâlbuki yıllara direnen sağlam ruh ve fikirlerdir. İlerlemek için bu şekilcilikten çıkılmalı, gerilemenin (*inhibit*) sebepleri tespit edilmeli, toplumsal unsurlar tetkik edilmeli ve ona göre bir yol belirlenmelidir. Temellerin harap olduğu yere, onları tamir etmek gerekirken yeni temeller atmak toplumsal intihar demektir. Fakat aynı zamanda ilerleme ve yenileşme anlamından da yabancı kalmamak gerekmektedir. Bu, toplumsal varlığın bekası için kaçınılmazdır.⁸⁷

Filibeli, ilerleme ve yenileşme kavramlarının tahliline önem vermektedir. Çok dikkatli anlam verilmesi gerektiğini düşündüğü bu iki kavramı, “Her yenileşme mutlak manada bir ilerleme midir?” sorusuyla mukayese eder. Cevabı hayır olan bu sorgulama, ancak her milletin kendine ait değerleri ön planda tutularak anlamlı hale getirilebilir. Bu bağlamda yenileşmenin ilerleme olarak kabul edilmesi için bulunduğu toplumun ihtiyaçlarını karşılaması gerekmektedir. Sorunlara cevap olmayan, toplumun ruhundan kopuk bir yenileşme, ilerlemenin aksine toplumun yok oluşuna sebep olabilecektir.⁸⁸ Onun ilerleme ve yenileşme ile ilgili düşünceleri, takliden bunun mümkün olmadığını açıkça ifade etmektedir. O, burada bireyden topluma geçiş yapmıştır. Bu sebeple Batı taklitçiliği de onun din, birey ve toplum algısına gerek ontik gerekse metodik ve epistemik açıdan aykırı bir olgudur.⁸⁹

Filibeli'ye göre takliden ilerlemek mümkün değildir. Sahte ilim dediği taklitle ancak görüntüsel/şekilsel bir medenileşmeden bahsedilebilir. Bu da pahalı bir geçim sebebiyle maddi zorluklar getireceği için iflas demektir. Ayrıca bu şekilci ve haricî hareketler içeren dindarlık, değişime ve aydınlanmaya ihtiyaç duymaktadır. Dindarlık dünya ve âhiret için birtakım kazanımlar içermelidir. Bu da ancak iyilik ve faziletle ilişkilidir. Ahlâkı ortaya çıkaran iyilik ve fazilet ancak sağlam bir itikat ve hikmet mahsulüdür. Sağlam bir itikadın ve hikmetin ortaya çıkması ise ancak düşünme ile mümkündür ki son zamanlarda toplumda bu ortadan kalkmış görünmektedir.⁹⁰

Batı'da hızla gelişen bilim/fen ve eğitimi sitayişle bahse konu edinen Filibeli, Batı'nın/Şark ilerlemişliği karşısında İslâm dünyasının/Garb geri

⁸⁷ Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, *Allah'ı İnkâr Mümkün mü?*, thk. Necip Taylan - Eyüp Onart (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1979), 2; a.mlf., *Taklitle Medeniyet Olmaz*, 11.

⁸⁸ Filibeli, *Allah'ı İnkâr Mümkün mü?*, 2; a.mlf., *Taklitle Medeniyet Olmaz*, 11.

⁸⁹ Bk. Filibeli, *Hikmet Yazıları*, 37.

⁹⁰ Filibeli, *Taklitle Medeniyet Olmaz*, 13-14.

kalmışlığını tespit etmiş ve tedavisi için çaba harcamıştır.⁹¹ Fakat Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu kötü durumun bir tespiti olarak Batı kültürünün alınmasına da tepki göstermiştir. Ona göre, Müslüman ve Türk kültürü ve değerleriyle uyuşmayan Batı kültürünü ve değerlerini Osmanlı'ya getirmek büyük bir hatadır. Söz konusu taklit, toplumun iyileşmesinden ziyade sonunu hazırlamayı kaçınılmaz kılacaktır. Konuyu, hakikî ve taklidi din konusuna dikkat çektiği Hikemiyât⁹² başlığında tartışan Filibeli, İslâm'ı temel alan görüşleriyle, gözü kapalı Batı'ya yönelenleri ve oradan gelen düşüncelere sarılanları da eleştirmiştir. Ona göre bu milleti, Avrupa'dan körü körüne ve iğreti olarak tanımladığı birkaç kuralla başka bir kalıba dökmeye çalışmak gülünç bir durumdur.⁹³ Ayrıca Batı taklitçisi bir yarı aydın, çevresinin yabancısıdır.⁹⁴ Batı'nın ilerleyişi karşısında geri kalan Müslüman dünya, cehaletle birlikte taklit sorunsalıyla karşı karşıyadır. Toplumun adeta bir kukla gibi kendine ait olan yapıyı bırakıp başka bir yapıya girebileceğine inanmanın, iyi ve kötünün tespit ve ayırımını yapamamak olduğunu savunan Filibeli, bunu sahte doktorun hastayı iyileştirmek yerine öldüreceğine benzetmektedir. Çünkü ortada iki farklı medeniyet vardır ve basit bir şekilde taklit ederek Batı'nın kültür ve uygarlığı alınamaz. Bu son tahlilde yok olmak anlamına gelmektedir.⁹⁵

Dönemin problemlerini ortaya koyma aşamasında taklidi eleştirirken aynı zamanda durum tespiti yapan Filibeli, toplumu esir alan uyuşukluk ve tembellik konusuna da dikkat çekmektedir. O, insanı atıl bırakan söz konusu durumlara tepki göstermiş ve bilinçli bir şekilde bu durumdan acil olarak çıkılması gerekliliğini vurgulamıştır. Filibeli'ye göre taklidin temel sebebi duyarsızlık ve tembelliktir. Nasıl ki bir Müslüman için temizlik ve pislik bir arada olmazsa cehalet ve kemal-i iman da bir arada olmamalıdır. Durumun cehaletle ilişkisini kuran Filibeli, cehaletle savaşın büyük cihat olduğunu ve mücadele edilmesi gerektiğini savunmuştur.⁹⁶ Müslümanların son sürat cehaletten kurtulup medeniyet kfilesini takip etmesi gereklidir. Ancak bu şekilde toplumdaki refah düzeyi artacaktır. Bunun için de toplumda son zamanlarda oldukça yoğun gözlemlenen hissizlik hastalığı ile savaşmak gerekmektedir. Sorunlara tepkisiz kalan, hiçbir şey yapmayan bir millet ortaya çıkmıştır. O, insanın his ve idrakine önem veren bir düşünür olarak, aydın sınıfının insanlarda farkındalık oluşturmak için bilgilendirme dahi yapmadığı bir ortamı tasvir etmektedir. Filibeli, “İki günü bir-

⁹¹ Bk. Ahmet Koçak, “Bir Balkan Muhaciri: Filibeli Ahmed Hilmi ve “Hikmet” Gazetesinde Balkanlar” *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi* 5/9 (2012), 260.

⁹² Filibeli, *Hikmet Yazıları*, 78.

⁹³ Filibeli, *Hikmet Yazıları*, 37.

⁹⁴ Filibeli, *Gençlere: Hangi Meslek-i Felsefeyi Kabul Etmeliyiz?*, 37-39.

⁹⁵ Filibeli, *Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?*, ح، خ.

⁹⁶ Filibeli, *İslâm Tarihi*, 635-637, 645.

birine eşit olan ziyandadır.”⁹⁷ rivayetinden hareketle Müslümanların içinde bulundukları ataletten kurtulmaları gerektiğini ifade eder. O, cahil ve fakir milletlerin haklarının gasp edildiğini, yaşama haklarının ellerinden alındığını, bu sebeple içinde bulunulan asrın en müthiş ve etkili silahının bilgi ve sanat olduğunu savunur. Müslümanları kuru kuruya hamiyet davasında bulunmakla suçlayan Filibeli, fikriyle, malıyla din ve milletine hizmet edebilecek kimselerin bir araya gelip iftihar edilebilecek teşebbüslere ön ayak olmalarını tavsiye eder. Filibeli, ilâhî kelâmın “ihsan sahipleri, güzel hareket işleyenler ve iyilik edenleri sevdiği” müjdesi gereğince insanları en büyük cihada, yani cehalete ve kötü ahlâka karşı koymaya davet eder.⁹⁸

Taklidi eleştiren Filibeli, Müslüman dünyada yaygınlaşan kurtuluş beklentisini de reddeder ve eleştirir. O, taklidi reddettiği aynı gerekçeden hareket ederken, insanların düşünüp, çabalayıp harekete geçmesinin dışında sihirli bir güç tarafından kötü gidişata dur denilemeyeceğine dikkat çeker. Mehdî kavramsallığında (siyasî/iktisâdî/ictimâî), tek bir dokunuşla sorunlara çözüm bulunmayacağını savunur.⁹⁹

Bu bağlamda, onun yeniliği gerekli kılan metodolojisinde taklit olumsuzlanmış, ilerlemenin yolu olmadığı ortaya konmuştur. Bu sıkıntılı durumda o, İslâm toplumlarında yeni hayat düzeni ile eski iman anlayışının nasıl bağdaşacağını sorgular. Amacı zamanın değişmesi ile birtakım hükümlerin de değişeceğine dikkat çekmektir. Çünkü ilim ve fenne gösterilen tepkiden cehalet ortaya çıktığı için pozitif bilimler şüpheci veya inkârcı zihinler tarafından ele alınmaktadır. Âlimlerin tepkisel açıklamalarla yaptıkları telkinler ve anlatıları zamana-mekâna uymamakta ve ihtiyacı karşılamamaktadır ki bu onların hayata ve ilme vâkıf olmadıklarını göstermektedir. Bu durumun bir sonucu olarak ona göre Kur’anî hakikatlere, hikmetli ve remzî tevillere müracaat edilmez ve selevin sözleri hatasız kabul edilmeye devam edilirse; ya cahil mahkûm ve sefil bir topluluk yahut ismen Müslüman, fırsat bulduğunda dine saldıran bir münevver haline gelir. Yapılacak şey dinî his ve fennî düsturları bağdaştırmak, birini diğerine yardımcı kılmaktır.¹⁰⁰

Filibeli’nin taklidi iki açıdan ele aldığı ve eleştirdiği görülmektedir. Onun akıl ve din algısında taklidî imana yer yoktur. Aynı zamanda gerek geleneği gerekse Batı’yı, seçici bir akıl yürütme yapılmaksızın taklit etmeye de karşı çıkmıştır. Batı’dan zanaat ve sanayinin alınması fakat manevî taklidin olmaması gerektiğini savunan Filibeli’ye göre seçici olmaksızın,

⁹⁷ Deylemî’nin zayıf bir isnadla Hz. Ali’den merfu olarak rivayet ettiği bir hadistir. Aclûnî, *Keşfü’l-hafâ*, 2/274.

⁹⁸ Filibeli, *Beşeriyetin Fahr-i Ebedisi Nebimizi Bilelim ve Cihad-ı Ekber’e*, 7.

⁹⁹ Filibeli, *Allah’ı İnkâr Mümkün müdür?* ۱، ۲، ۳، ۴، ۵، ۶، ۷، ۸، ۹، a.mlf., *Taklitle Medeniyet Olmaz*, 9.

¹⁰⁰ Filibeli, *Allah’ı İnkâr Mümkün müdür?*, 11; a.mlf., *İslâm Tarihi*, 640-646; ayrıca bk. Turan, “Filibeli Ahmet Hilmi’ye Göre Yöntem Sorunu”, 489.

olduğu gibi taklit etme ile ilerleme ve tekâmül mümkün değildir. Bu sebeple pozitif bilimler önemsenmeli ve dinin önündeki bir engel olarak görülmemelidir. Rasyonel eleştirilerin olmaması için dinî düşüncenin akıl temelinde ele alınması gerekmektedir. Dolayısıyla Filibeli'ye göre, iman, bilgi ve yöntem açısından kabul etmediği taklit hem insanın hem de toplumun fitratına aykırı bir tutum ve davranıştır.

3.2. Filibeli'nin İctihad Önerisi

Osmanlı'nın son döneminde Batı taklitçiliğinin olumlu ve olumsuz yanları aydınlar tarafından görmezden gelinecek bir durum değildir. Batı'yı olduğu gibi takip etmeyi salık verenler olduğu gibi Batı taklitçiliğini eleştiren ama hayata dönük yönüyle Batı'dan yenilikleri ayırt ederek almayı savunan görüşler de vardır. Söz konusu düşünürler, değişen şartlara, eskiyi taklit ederek çözüm bulunamayacağını iddia etmektedir. Çünkü taklidin çözüm odaklı analitik düşünmeyi geciktirmesi aşîkârdır. Bu sebeple onlara göre taklidin terki zorunluluk olup dönemin gereken ihtiyaç ve taleplerine göre ictihad yapılmalıdır. Bu bağlamda dönemin aydınları tarafından yayımlanan birçok telifin, *Sırat-ı Müstakim* ve *Sebilürreşad* dergilerinde yayınlanan yazıların teması buna işaret etmektedir.¹⁰¹ Filibeli Ahmed Hilmi'nin eserlerinde de bahsi geçtiği üzere, Müslümanların şekilciliği, taklitçilik sebebiyle ortaya çıkan sorunlar, çözüm yolları ve ictihadın gerekliliği dikkat çekmektedir.

Filibeli'ye göre hayat yenileşme demektir. Hayat fikri, bir halin daima muhafazası fikriyle birlikte düşünülemez. Bu ancak cehalet ve gafillik gerektirir. Gelişim (*tekâmül*) kanunu, zaman ve mekân değişimiyle birlikte şahısların ve toplumun değişimini gerekli kılmaktadır. Söz konusu gereklilikten kaçılması ancak düşünsel aktivenin durdurulmasıyla mümkündür. Bu da önce hastalık ve sonrasında ölüm anlamına gelmektedir. Yani ona göre gelişime karşı çıkmanın ve taklidin bedeli yok olmaktır.¹⁰²

Sosyolojik olarak din ve toplum birbirinden ayrı düşünülemez. Son zamanlarda Müslüman toplumlar, din olarak kendilerine sunulan şeylerin, tarihte gerçekleşmiş olan İslâmî hakikat ve menfaatlere aykırı olarak gerek sefilliğin gerekse çöküşün sebebi olduğunu fark etmişler ve üzerinde araştırmalar yapmışlardır. Kur'anî hakikatleri temel almamayı ve bu konuda ısrarcı olmayı, öncekilerin sözlerini yanlışlarıyla birlikte hatasız ve değiş-

¹⁰¹ Dönemin taklidin geçersizliği ve ictihadın gerekliliğini vurgulayan eserlerine örnek olarak bk. İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İmi Kelâm*, sad. Sabri Hizmetli (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 14-16; Abdullatîf el-Harpûtî, *Tenkihu'l-Kelâm fi akâid-i ehli'l-İslâm* (İstanbul: Necm-i İstikbal Matbaası, 1330), 6-11; Reşid Rızâ, *Gerçek İslâm'da Birlik*, çev. Hayreddin Karaman (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 356-364. *Sırat-ı Müstakim* ve *Sebilürreşad* dergilerinde yayınlanan yazılarla ilgili bk. Ömer Mahir Alper, "Urvetü'l-Vuska'dan Sırat-ı Müstakime", *Haksöz Dergisi* 25 (1993).

¹⁰² Filibeli, *İslâm Tarihi*, 650.

tirilemez kabul etmeyi cehaletle ve düşmanlıkla ilişkilendiren Filibeli, söz konusu muhafazakarlığın taassup sorunsalına temel oluşturduğunu savunmaktadır.¹⁰³ Ona göre “ne cahilce taassup ne âmiyane taklit”¹⁰⁴ olmalıdır. Cahilce taassup, zamana göre ihtiyaçları anlamamak demektir.¹⁰⁵ Taassup, taklit ve gerilemenin durdurulması için ıslahat ve ictihad kaçınılmazdır. Islahat konusunda dikkate değer tespitleri olan Filibeli,¹⁰⁶ umumi tedbirler konusunda ictihad gerekliliğini ifade etmiştir.

Filibeli’ye göre ictihad çok büyük manalar taşıyan bir kavramdır. Âlimlerin, eski müctehitlerin dengi yetişmediği için ictihad kapısının kapandığı iddiasını kabul etmeyen Filibeli, ictihadın zamanın gerektirdiği ihtiyaçlarla ilgili olduğunu savunur. Çünkü dinî toplulukların manevî gıdası ictihaddır. İctihad kapısının kapandığını iddia etmek, bireysel ve toplumsal ihtiyaçlara çare aramanın imkânsızlığını savunmak demektir.¹⁰⁷ Bu da bir topluluğun dinî duygu ve ihtiyaçlarına idam hükmü vermek demektir. Çünkü insanın ve sistemin tabiatını, zaman ve mekânın değişimini, ilerlemeyi ve gelişimi inkâr etmek insanlığı inkâr etmek demektir. Ayrıca müctehidin ilmî şahsiyetini oluşturan şey zamanındaki ilmî birikimi ve bu birikimi pratiğe aktarabilmesidir. Yani müctehidi önemli kılan zamanın ve mekânın şartlarına göre ictihad kabiliyetidir.¹⁰⁸

Filibeli, ictihad yapılmasının imkân ve gerekliliğini kabul etmekle birlikte birtakım sınırlandırmaların olması gerektiğinin de bilincindedir. Bu sebeple, ictihad nasıl yapılmalıdır? sorgulaması yapan Filibeli’ye göre öncelikle ictihad kavramının manası ve sıhhat şartları bellidir. Buna göre, dinin aslından olan hiçbir şeye dokunulamaz ve değiştirilemez. Münferit ictihadlar da işe yaramaktan ziyade toplumsal ayrılıklara ve kutuplaşmaya sebep olabilir. Dolayısıyla İslâm âleminde *Yüksek İctihad Meclisi* oluşturmak gerekmektedir. Hilafetin himayesinde, dünya Müslümanlarının mütefekkirlerinden oluşturulacak böyle bir topluluk, toplumun ihtiyacını karşılayacak ictihadlar ortaya koyacak ve bunlar da Müslümanların amel konusunda doktrinleri olacaktır. İctihadların ihtiyaçları karşılaması için öncelikle ihtiyacı karşılamayan, faydası olmayan ictihadların değiştirilmesi ve yenilenmesi ele alınmalıdır.¹⁰⁹ Esas olan dindir, esas olan atılamaz; bu intihar demektir. Gerekli müdahalenin kalp, beyin gibi vücudun hayati

¹⁰³ Filibeli, *İslâm Tarihi*, 650-652.

¹⁰⁴ Filibeli, *Taklitle Medeniyet Olmaz*, 8.

¹⁰⁵ Filibeli, *Allah’ı İnkâr Mümkün müdür?*, 14.

¹⁰⁶ Filibeli’nin ıslahat konusundaki fikirleri için bk. Filibeli, *İslâm Tarihi*, 650-658.

¹⁰⁷ Önceki dönemlerde ictihadla ilgili benzer iddialara örnek olarak bk. Ahmet Yaman, “Fıkhnın Sosyolojik Yürürlüğü Bağlamında Fetvada Değişim”, *Diyanet İlmî Dergi* 50/2 (2014), 15-16.

¹⁰⁸ Filibeli, *İslâm Tarihi*, 655-656.

¹⁰⁹ Filibeli, *Huzûr-ı Akl ü Fende Maddiyyûn Meslek-i Dalâleti*, 186-191.

organları atılarak yapılamayacağı ancak kangren olmuş parmağın da kesilmesi gerektiği bir gerçekliktir.¹¹⁰ Dolayısıyla ona göre ictihadlar, eskilerin hükmünü geçersiz kılmak değil ihtiyaca binaen yapılması gereken operasyonlardır.

Filibeli, ictihad görüşünü ortaya koyarken mezheplerin durumuna da açıklık getirmiştir. Çünkü mezhep taassubu, ictihaddan taklide evrilmenin en ağır bedeli olarak kabul edilmiştir.¹¹¹ O, *fırka-i naciye* kavramsallaştırması ve Hz. Peygamber'e isnadıyla ortaya çıkan suni taksimin, söylem gruplarının iddia ve savunularını tenkit ve tahlil etmeyi imkânsızlaştırdığına vurgu yapmıştır. Ayrıca bu gibi taksimler veya mezhepleşme ortaya tekfir sistemini çıkarmıştır. Filibeli, diğer çağdaş düşünürler gibi ihtilaf içerebilecek konular sebebiyle Müslümanların birbirlerini tekfir etmesinin zararı üzerinde durmuş ve tekfiri reddetmiştir. Buna göre mezhepler ele alınmalı, incelenmeli, tahlil ve tenkit edilmelidir. Sonrasında Kur'an'a uygun ve dönemin ihtiyaçlarına cevap veren ictihadlar yapılmalı ve ortak bir mezhep belirlenmelidir. Umumi bir tedbir olarak mezheplerin birleştirilmesiyle (*tevhiid-i mezâhib*) oluşan yapı/mezhep şekilcilikten uzak olmalıdır. Mezhebin en önemli belirleyeni hikmet ve şîret olmalıdır.¹¹² O, mezheplerle ilgili söz konusu eleştirisini, İslâm dininin ilim ve akıl hakkındaki ilkelerinin gerek mezheplerin ihtiyaçları gerekse bir kısım âlimin benimsediği anlayış yüzünden zedelendiğini düşündüğü için yapmaktadır. Ayrıca ona göre ilim ve ilmin nakilcilik kısmı akla tercih edilmiş görünmektedir. Hâlbuki aklın desteklemediği durum ve fikir akıl tarafından eleştirilecek ve kazanan akıl olacaktır.¹¹³ Filibeli'nin akıl ve din yaklaşımına göre mezhepçilik, bireyi taklide götürmesi ve tahkikten uzaklaştırması açısından eleştiriye tabi tutulmuştur. O, bu bağlamda ictihadın önündeki engel olarak mezheplerin birleştirilmesini tavsiye olarak sunmuştur.

Sonuç

Filibeli Ahmed Hilmi, Osmanlı ve Müslüman toplumların siyasi, ekonomik ve sosyo-kültürel etkilerine maruz kalınan Batı karşısında geri kalmış, yenilmiş, durağan, yorgun ve pasif kaldığı bir zaman diliminde yaşayan önemli fikir adamlarındandır. İslâm birlikteliğini savunan Filibeli, Batı'yı da yakından incelemiştir. Batı'nın ne her konuda takip edilmesinin ne de görmezden gelinmesinin taraftarı olmuştur. O, bu bağlamda Batı'yı kendi ilim adamları ve eserlerini bizzat inceleyerek yöntemsel bir analize

¹¹⁰ Filibeli, *Huzûr-ı Akl ü Fende Maddiyyûn Meslek-i Dalâleti*, 134-135.

¹¹¹ Mezhepsel taassubun tarih içindeki olumsuz tezahürleri ve taklide zemin hazırlamasıyla ilgili bk. M. Rahmi Telkenaroğlu, "İctihaddan Taklide Evrilmenin En Ağır Bedeli: Mezhep Taassubu", *UMDE Dini Tetkikler Dergisi* 1/1 (Aralık 2018), 33-63.

¹¹² Filibeli, *Allah'ın İnkâr Mümkin mü?*, 158-159; a.mlf., *İslâm Tarihi*, 301, 657.

¹¹³ Filibeli, *İslâm Tarihi*, 627.

tabi tutmuştur. Batı’yla yapılacak tartışmaların rasyonel olması gerekliliğine dikkat çeken Filibeli, dogmatik tavrın fayda etmediğini vurgulamıştır. O, Batı’dan medeniyet, kültür ve bilim adına istifade edilmesi gerektiğini; dinin, bilim ve sanatla mutabık olduğunu savunmuştur. Fakat Batı’yla yapılacak etkileşimin sınırları belirlenmelidir. Filibeli bu konuda net durmuş, dinin asıllarına aykırı olanın ayırt edilmesi adına Batı’nın analize tabi tutulmasını, usul ve yöntem gerekliliğini ve körü körüne taklidin imkânsızlığını sık sık dile getirmiştir. Çünkü toplumları oluşturan dinamikler farklıdır. Batı ve Müslüman dünya arasındaki din ve kültüre ait değersel farklılıklar ise aşıkardır. Söz konusu farklılıklar, toplumların hem ayırıcı hem de onları tanımlayıcı yanındır. Buna göre manevi alanda Batı taklidi, insanın ve toplumun doğasına aykırıdır. Filibeli’ye göre iman konusunda taklit de insan doğasına aykırıdır. Ona göre iman tefekkür içermelidir. İnsan mutlak hakikate muhtaçtır ve onun arayışındadır. İnsanın mutlak hakikati bilme yolu ise idraktır. Buna göre insan için Allah’ı bilmek mümkündür. İnsan, idrak yetisiyle teklifin muhatabıdır. Bu sebeple Filibeli, her insanın ve her düşüncenin yönelmesi gereken gayenin mutlak hakikat olduğunu savunan Müslüman bir düşünür olarak taklit konusunda hem birey hem de toplumun varlığı ve değeri adına ciddi tespitler yapmış ve uyarılarda bulunmuştur. O, taklidi eleştirirken iman ve ahlâkı temellendirmek için Müslümanların aklını kullanması ve ona göre eylemde bulunması gerektiği üzerinde durmaktadır. Filibeli’nin din konusunda ontolojik bir temellendirme yapması onun takliden imanı kabul etmediğini; epistemolojik değerlendirmeleri de aklın işlevselliğinden uzak içgüdüsel bir eylem olarak değerlendirdiği taklidi bilgi elde etme yolu olarak kabul etmediğini göstermektedir. Dolayısıyla Filibeli, taklidi hem bireysel hem de toplumsal anlamda ele almış ve her iki açıdan da eleştirmiştir. Bu bağlamda eserler kaleme alan Filibeli, bireysel ve toplumsal yenilenme ve ilerlemenin önündeki engelin taassup ve taklit olduğunu, bunun da toplum ve birey açısından yok olmak anlamına geldiğini vurgulamaktadır.

Çalışmalarında olgudan hareket eden ve insanı merkeze alan Filibeli, dönemin sorunlarına cevap verilmesi açısından dinî ilimlerde yenilenmeyi gerekli görmüş, metodolojisini bunun üzerine kurmuş ve ictihada olan ihtiyacı gündeme getirmiştir. Âlimlerin, eski müçtehitlerin dengi yetişmediği için ictihad kapısının kapandığını savunmasını kabul etmeyen Filibeli’ye göre ictihad, zamanın gerektirdiği ihtiyaçlarla ilgilidir. Bu sebeple ictihad kapısının kapandığını iddia etmek, bireysel ve toplumsal ihtiyaçlara çare aramanın imkânsızlığını savunmak demektir. Bu da bir topluluğun dinî duygu ve ihtiyaçlarına idam hükmü vermek demektir. Çünkü insanın ve sistemin tabiatını, zaman ve mekânın değişimini, ilerlemeyi ve gelişimi inkâr etmek insanlığı inkâr etmek demektir. Dolayısıyla Filibeli’ye göre Müslümanların mücadelesinde “ne cahilce taassup ne âmiyane taklit”

olmalıdır. Gerekliliğini savunduğu ictihad, öylesine yapılacak sıradan bir hüküm çıkarma eylemi değildir ve şartlara tabidir. *Yüksek İctihad Meclisi* fikrini öneren Filibeli, ictihad konusunda da ne taklidi ne de sübjektifliği kabul etmektedir. Filibeli metodolojisinde, ictihad kavramını terim anlamında kullanırken; taklit kavramını hem durum betimlemesi olarak hem de ontik ve epistemik açıdan değerlendirmektedir. O, ictihad ve taklit kavramlarını dikotomik açıdan ele almış ve bir gerçeklik olarak ictihad olmadığına taklidin gerçekleştiğine dikkat çekmiştir.

Kaynakça

Acîûnî, İsmâîl b. Muhammed. *Keşfü'l-hafâ' ve müzîlû'l-ilbâs 'amme'stehere mine'l-eḥâdîs 'alâ elsineti'n-nâs*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988.

Afganî, Cemaleddin - Abduh, Muhammed. *Urvetu'l-Vuska*. çev. İbrahim Aydın. İstanbul: Bir Yayıncılık, 1987.

Alper, Ömer Mahir. “Urvetü'l- Vuska'dan Sırat-ı Müstakime”. *Haksöz Dergisi* 25 (1993).

Apak, Adem. “Osmanlı Meşrutiyet Dönemi Tarihçilerinden Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi'nin Tarih Metodolojisiyle İlgili Görüşleri”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (Ocak 1999), 277-285.

Aslan, Mehmet Fatih. “Geleneksel “Tecdit”ten Modern Teceddüt’e: Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi'nin Modern Toplum Tasavvuru “Teceddüt Toplumu”. *10. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı V*. 107-120. İstanbul: İlem, 2022.

Aydın, Ömer. “Filibeli Ahmet Hilmi'nin Din Anlayışı”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2002), 69-85.

Bağdâdî, Abdulkâhir. *Kitâbu Usûli'd-Dîn: Ehl-i Sünnet Akâidi*. çev. Ömer Aydın. İstanbul: İşaret Yayınları, 2016.

Coşkun, İbrahim. “Filibeli Ahmet Hilmi'nin Allah Tasavvuru”. *Osmanlı İlim, Düşünce ve Sanat Dünyasında Balkanlar*. 319-345. İstanbul: Ensar, 2014.

Çetin, Rabiye. “Tanzimat’tan Günümüze Kelam’ı Yenileme Çalışmaları I”. *Dini Araştırmalar* 16/42 (2013), 9-38.

Dağ, Ahmet. “Doğu-Batı Kutbunda Bir Balkan Düşünürü Olarak Filibeli Ahmet Hilmi’de Batı ve Felsefe Algısı”. *Balkanlar ve İslam –Balkanlı Âlimler, Mütefekkirlere ve Eserleri–* ed. Abdullah Taha İmamoğlu v.dğr. 3 Cilt. İstanbul: Ensar, 2020.

Direkci, Bekir - Köse, Ünzile. “Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi'nin Eserlerinin Kök Değerler Açısından İncelenmesi”. *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi* 7/4 (2022), 1005-1023. <https://doi.org/10.30622/tarr.1170822>

Doğan, Cem. “Filibeli Ahmed Hilmi'nin Geç Dönem Osmanlı Materyalistlerine Cevapları”. *Kutadgu Bilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 24 (2013), 245-282.

Ebü'l-Mecd, Ahmed Kemâl. “Tecdîdu'l-fikri'l-İslâmî”. *et-Tecdîd fî'l-fikri'l-İslâmî*. haz. Mahmûd Hamdi Zakzûk. Kahire: 2002.

Ekici, M. Zeki. *II.Meşrutiyet Devri Fikir Adamı Şehbenderzade Filibeli Ahmet Hilmi, Hayatı ve Eserleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997.

Erdemci, Cemalettin. *Kelam İlmine Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları, 2009.

Erul, Bünyamin. “Keşfü'l-Hafâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/320. Ankara, TDV Yayınları, 2022.

Evcimik, Sare. *Filibeli Ahmet Hilmi'nin Felsefî ve Ahlâkî Görüşleri*. Ankara: İksad Yayınevi, 2023.

Gülçiçek, Meral. *Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi'nin Hikmet Gazetesindeki İctimaiyyat Yazıları Üzerine Bir Tahlil Denemesi*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.

Hanefî, Hasan. *et-Turâs ve't-tecdîd; mine'l-akâide ila's-sevra*. Kahire: Mektebetü Medbûlî, 1988.

Harpûtî, Abdullatîf. *Tenkîhu'l-Kelâm fî akâid-i ehli'l-İslâm*. İstanbul: Necm-i İstikbal Matbaası, 1330.

İbrahim, Ahmed Fekry. "Rethinking the Taqlîd-İjtihâd Dichotomy: A Conceptual-Historical Approach". *Journal of the American Oriental Society*. 136/2 (April-June 2016), 285-303. <https://doi.org/10.7817/jameroriesoci.136.2.285>

İzmirli, İsmail Hakkı. *Yeni İmi Kelâm*. sad. Sabri Hizmetli. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.

Kâdî Abdulcebbar. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*. thk. Abdülkerim Osman. Kahire: 1988.

Koçak, Ahmet. "Bir Balkan Muhaciri: Filibeli Ahmed Hilmi ve "Hikmet" Gazetesinde Balkanlar" *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi* 5/9 (2012), 252-273.

Macit, Nadim. "Cumhuriyet Döneminde Kelam İlmi ve Yöntem Sorunu". *İslami İlimlerde Metodoloji/Usûl Mes'elesi I*. İstanbul: Ensar, 2005.

Macit, Nadim. "Din, Gelenek ve Tecdit". *Türk Yurdu* 20/157 (2000).

Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitabü'l-Tevhîd*. trc. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İSAM, 2002.

Müslim, Ebû'l-Hüseyin b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî. *Sahîh-i Müslim ve Tercemesi*. Trc. Mehmed Sofuoğlu. 8 Cilt. İstanbul: İrfan Yayınevi, 1970.

Özervarlı, M. Sait. *Kelâmda Yenilik Arayışları: XIX. Yüzyıl Sonu – XX. Yüzyıl Başı*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2019.

Özmen, Ekrem. *Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi'de Tanrı Problemi*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.

Reşîd Rızâ. *Gerçek İslâm'da Birlik*. çev. Hayreddin Karaman. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.

Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi. *Allah'ı İnkâr Mümkün mü?*. thk. Necip Taylan-Eyüp Onart. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1979.

Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi. *Beşeriyetin Fahr-i Ebedisi Nebimizi Bilelim ve Cihad-ı Ekber'e*. haz. Rukiye Özer. İstanbul: Büyüyen Ay, 2017.

Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi. *Felsefeden Birinci Kitap: İlm-i Ahvâlî'r-Rûh*. İstanbul: Hikmet Matbaa-i İslâmiyye, 1327.

Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi. *Gençlere: Hangi Meslek-i Felsefeyi Kabul Etmeliyiz? ya da Dârülfünûn Efendilerine*. haz. Semih Doğan. İstanbul: Büyüyen Ay, 2017.

Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi. *Hikmet Yazıları*. haz. Ahmet Koçak. İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.

Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi. “Tasavvufî İslâmî”. *Hikmet*. nr: 3 (22 Nisan 1326).

Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi. “Tasavvufî İslâmî”. *Hikmet*. nr: 4 (28 Nisan 1326).

Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi. “Tasavvufî İslâmî”. *Hikmet*. nr: 55 (21 Nisan 1327).

Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi. *Huzûr-ı Akl ü Fende Maddiyyûn Meslek-i Dalâleti*. Sadeleştiren: Ali Utku - Erdoğan Erbay. Konya: Çizgi Kitabevi, 2012.

Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi. *Üss-i İslâm: Hakâik-i İslâmiyye'ye Müstenid Yeni İlm-i Akâid*. İstanbul: 1332.

Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi. *İslâm'ın Esası: Üss-i İslâm*. sad. Adnan Bülent Baloglu – Halife Keskin. Ankara: TDV Yayınları, 1997.

Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi. *İslâm Tarihi*. İstanbul: Ötüken Yayınevi, 1974.

Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi. *Taklitle Medeniyet Olmaz*. İstanbul: Bedir Yayınları, 1962.

Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi. *Târih-i İslâm'ın Birinci Zeyli: Allah'ı İnkâr Mümkün müdür? Yahut Huzûr-ı Fende Mesâlik-i Küfür*. İstanbul: Hikmet Matbaa-i İslamiyesi, 1327.

Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi. *Yirminci Asırda Âlem-i İslâm ve Avrupa: Müslümanlara Rehber-i Siyâset*. İstanbul: Hikmet Matbaası, 1327.

Telkenaroğlu, Merter Rahmi. “İctihaddan Taklide Evrilmenin En Ağır Bedeli: Mezhep Taassubu”. *UMDE Dini Tetkikler Dergisi* 1/1 (Aralık 2018), 33-63.

Turan, Ramazan. “Filibeli Ahmet Hilmi'ye Göre Yöntem Sorunu”. *Balkanlar ve İslam*. ed. Abdullah Taha İmamoğlu v.dğr. İstanbul: Ensar, 2020.

Uçman, Abdullah. “Şehbenderzâde Ahmed Hilmi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/424-425. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Uludağ, Zekeriyya. *Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi ve Spiritüalizm*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1996.

Uludağ, Zekeriyya - Bayraktar, Olcay. “Şehbender-zâde Filibeli Ahmed Hilmi”. *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni*. 173-205. İstanbul: İnsan Yayınları, 2017.

Ülken, Hilmi Ziya. *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*. İstanbul: Ülken Yayınları, 1992.

Ünverdi, Mustafa - Ünverdi, Veysi. “Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi'nin Allah ve İnsan Tasavvuru”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 22/1 (Mart 2022), 635-664. <https://doi.org/10.33415/daad.1049541>

Ünverdi, Mustafa - Özer, Cebail. “Çağdaş İslam Düşüncesinde Kelamî Perspektifte Değişim”. *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2022), 127-149. <https://doi.org/10.47098/bayburt-ilahiyat.1205019>

Yaman, Ahmet. “Fıkıhın Sosyolojik Yürürlüğü Bağlamında Fetvada Değişim”. *Diyanet İlmî Dergi* 50/2 (Haziran 2014), 7-21.

Yazır, Elmalılı M. Hamdi. “Metâlib ve Mezâhib Tercümesinin Dibâcesi”. *Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler*. haz. A. Cüneyd Köksal - Murat Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.

Yılmaz, Yasin. “Batılı Münekkitler ve Dozy’nin Kur’an-ı Kerim, Vahiy ve Hz. Muhammed’e Yönelik Tenkitlerine Müslümanların Cevabı: Filibeli Ahmed Hilmi Örneği”. *Dini Araştırmalar* 22/55 (2019), 77-95. <https://doi.org/10.15745/da.572221>

Osmanlı Ordusunda Tabur İmamı Atamaları (1320-1330 / 1902-1912)*

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 17 Mart 2025 Kabul Tarihi: 5 Eylül 2025

✉ **Habibe Kazancıoğlu**

Doç. Dr. / Assoc. Prof. Dr.

Trakya Üniversitesi / Trakya University

İlahiyat Fakültesi / Faculty of Theology

<https://ror.org/00xa0xn82>

<https://orcid.org/0000-0003-4145-3607>

habibekazanci@gmail.com

Öz

Osmanlı Devleti ordusunda hem kara hem de deniz kuvvetlerinde beratla tayin edilmiş subay rütbesinde imamlar görevlendirilmiştir. Osmanlı ordusunun modernleşme süreciyle birlikte belirli kurallar çerçevesinde orduya alınan bu görevliler; hiyerarşik olarak tabur imamı ve alay imamı şeklinde ünvanlar almaktalardı. 1828 yılında orduda tertip ve saf düzeninden tabur ve bölük düzenine geçildikten sonra orduda görevli olan imamların tabur imamı olarak isimlendirildiği bilinmektedir. Osmanlı ordusundaki tabur imamları hakkında genel malumatlar olmasına rağmen tabur imamlarının atamalarına dair bilgilerin sınırlı olduğu görülmektedir. İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi (MŞH), No. 145 /1-10'da yer alan Tabur İmamları Defterinde Osmanlı Devleti'nde tabur imamlarının atamalarıyla ilgili önemli bilgiler yer almaktadır. Bu çalışmada MŞH, No. 145 /1-10'da yer alan Tabur İmamları Defteri çevrilerek 1902-1912 tarihleri yılları arasında atamaya başvuran ve atamaları yapılan tabur ve alay imamlarının adlarına, memleketlerine, ikametgâhlarına, imtihan tarihlerine, atama öncesinde girdikleri imtihandan aldıkları puanlarına, atama için gerekli evraklarına, atama öncesindeki görevlerine ve atama yerlerine kadar birçok bilgiye ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, Osmanlı, Ordu, Tabur, İmam, Atama.

* Bu makale CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır

Battalion Imam Appointments in the Ottoman Army (1320-1330 / 1902-1912)*

Research Article

Received: 17 March 2025 Accepted: 5 September 2025

Abstract

In the army of the Ottoman State, both land and naval forces were staffed with imams in the rank of officer appointed with a warrant. With the modernization process of the Ottoman army, these officials were recruited within the framework of certain rules and hierarchically titled as battalion imam, regiment imam and regiment mufti. The duties of these imams were to lead the soldiers in congregational prayers, to give them religious information, to keep their morale high, to encourage them during the war and to carry out the funeral procedures. It is also known that there were many military imams who were martyred in combat. In 1828, it is known that the imams in the army were named as battalion imams after the transition from the order of formation and ranks to the order of battalions and companies. Although there is general information about the battalion imams in the Ottoman State, there is limited information on the appointments of battalion imams. The Battalion Imams Book in the Istanbul Mufti's Office Mashihat Archive (MSH), No. 145 /1-10, contains important information about the appointments of battalion imams in the Ottoman State. In this study, MSH, No. 145 /1-10 was translated and much information was obtained about the names, hometowns, residences, exam dates, scores they received in the exam they took before their appointment, the documents required for their appointment, their duties before their appointment, and their places of appointment of the battalion and regiment imams who applied for appointment between 1902 and 1912.

Keywords: Islamic History, Ottoman, Army, Battalion, Imam, Appointment.

* This article is published under the CC BY-NC 4.0 licence.

Summary

In the Ottoman Empire, as well as neighbourhood imams, land and naval forces were also staffed by imams appointed by Berat. These imams were to lead prayers in congregation, to give religious information, to keep the morale of the soldiers high, to encourage them, and to carry out funeral services. Imams, who took part in the Ottoman army from the beginning, undertook important tasks such as keeping the morale of the soldiers high, encouraging them and ensuring obedience to orders. In addition to their duties, some of the military imams were martyred in combat. Especially in the First World War, military imams who fought heroically on the front lines on the Çanakkale front are widely covered in war memoirs. However, the employment of imams in the army started for the first time with the Levend Çiftliği Kânunnâmesi, which was enacted during the establishment of the Nizam-ı Cedîd Ocağı, and was subject to certain rules with the Kânûnâme of the Asâkir-i Mansûreyi Muhammediyye Army established by Sultan Mahmud II. With the modernization of the army, imams were recruited into the army with certain rules; hierarchically, they received titles such as battalion imam, regiment imam, regiment mufti. In 1828, after the change from the order of formation and ranks to the order of battalions and companies, all imams in the army were called battalion imams. There is general information about battalion imams in the Ottoman army, but information about their appointments is limited. The Battalion Imams Book in the Istanbul Mufti's Office Mashihat Archive (MŞH), No. 145/1-10, contains important information on the appointments of battalion imams. In the 19th century, the Ottoman State modernized and regulated the employment of military imams. While in the 19th century the appointment records were a list of documents, in the 20th century they became separate books. The only Book we were able to identify in the literature review that collectively contains the appointments of battalion imams is the one dated 1320-1330 (1902-1912) in the MŞH, No. 145/1-10. Therefore, this study is the first study to address the army imamate through the Battalion Imams Register. In this study, the Book in MŞH, No. 145 /1-10, was translated and a lot of information was obtained about the names of the battalion and regiment imams who applied for the appointment in 1902-1912 and were appointed, their hometowns, residences, exam dates, exam scores, documents required for appointment, duties before appointment and places of appointment. In the study, firstly, general information about the army imams in the Ottoman State was given, and then the Book in the MSH, No. 145 /1-10, which was used as a source, was translated. Then this information was simplified. With this information, evaluations were made about the army imams who applied and were appointed in 1902-1912. The name

of the Book is Battalion Imams, but the appointed imams are not only battalion imams. There are also appointment records of regiment imams and regiment orators. This shows that the term ‘Battalion Imam’ was used for the imams in the army in general from 1826 onwards. The Book is a collective record of candidates accepted for appointment in a 10-year period between 1902-1912. The book contains information on 153 candidate imams who gained the right to be appointed. Before the “*Alay ve Tabur İmamlarının Vezâif-i Tedrisiyeleri Hakkında Nizamnâme*”, the conditions for the appointment of army imams were not known. This book provides evidence of the conditions of the previous appointments of army imams. In the Book the “Exam Table Date” and “Earned Number” information shows that the candidates took the pre-appointment exam, and that some of them had the same exam date and some had different dates. Candidates’ exam dates varied; some had exams on the same date and some on different dates. The test was conducted according to the need and the candidate’s application. It is not known what the minimum score required to apply for appointment was. Being a madrasah graduate was not a requirement for appointment. Not all candidates’ dates of birth are given in the Book. The 47 candidates whose birth dates were given were born in 1286 (1869)-1301 (1883). It is understood that the candidates who were appointed were between the ages of 23 and 42. The candidates gave the names of the madrasahs they studied/worked in as their place of residence; the imams gave the names of the neighborhoods if they were neighborhood imams, and the names of the army if they were battalion imams. Information about where 130 of the candidates who applied for appointment are from can be found in their nicknames. 84 of the candidates are from different cities or towns. 95 candidates are from Rize, Erzurum, Kütahya, Milas, Gelibolu, Safranbolu, Malatya, Antakya, Diyarbakır, etc., which are from various districts and provinces of today’s Türkiye. 35 candidates are from Arahova, Kardzhali, Pirlepe, Piriştine, Constanza, Silistre, Taşlıca, Tırnova, Monastir, Şumnu, Cuma, Petrich, Osmanpazarı, Siroz, Ioannina, Crimea, Batumi, Dagestan, Damascus, Aleppo, Homs, Tripolitania, which are outside the geography of today’s Türkiye

Giriş

Osmanlı Devleti'nde imamlar; namaz kıldırma ve hutbe okuma gibi dinî vazifelerin haricinde nüfus, maliye, eğitim, emniyet, askeriye, kültür ve belediye ile alakalı birçok görevi icra eden, berat ile atanan devlet görevlileridir. Osmanlı Devleti'nde önemli rolleri olan mahalle imamlarının yanı sıra hem kara hem de deniz kuvvetlerinde beratla tayin edilmiş imamların istihdam edildiği bilinmektedir. Bu imamların görevleri askerlere cemaatle namaz kıldırma, dinî bilgiler vermek, askerlerin morallerini yüksek tutma, savaş esnasında onları cesaretlendirmek, cenazelerin teşhizatı tekfin işlerini yürütmek ve askerlerin üst seviyede emre itaatini sağlamaktır. Kendilerinden beklenen vazifelerin yanı sıra savaşlarda bizzat çatışmalara katılarak şehit olan çok sayıda askerî imamın olduğu bilinmektedir. Özellikle Birinci Dünya Savaşı'nda Çanakkale cephesinde ön saflarda kahramanca çarpışan askerî imamlar, savaş hatıratında genişçe yer tutmaktadır.¹

Literatür taraması yapıldığında Osmanlı Devleti'ndeki imamlık kurumu ile ilgili Kemal Beydilli'nin *Osmanlı Devleti'nde İmamlar ve Bir İmamın Günlüğü*² isimli eseri, Necati Doğuş'un *Osmanlı Devleti'nde İmamlık (19. Yüzyıl İstanbul Örneği)*³ adlı doktora tezi başta olmak üzere imamlarla ilgili çeşitli çalışmaların yapıldığı görülmektedir. Ordu imamlığı üzerine ise Abdülhalim İnam'ın "Türk Ordusunda İmamlık Müessesesi ve Çanakkale Muharebelerindeki Mânevi Rolü"⁴, Mehmet Beşikçi'nin "Askeri Modernleşme, Askeri Disiplin ve Din: Düzenli Kitle Orduları Çağında

¹ Mehmet Esat Bülkat, *Esat Paşa'nın Çanakkale Anıları*, haz. İhsan Ilgır (İstanbul: Baha Matbaası, 1975); Lokman Erdemir - Abdullah Akın, "Çanakkale Muharebelerinde Bir Tabur İmamı: Mustafa Memduh (Özaktaş) Efendi", *Yeni Türkiye Dergisi Çanakkale Özel Sayısı* 65 (2015); İbrahim Naci, *Allahısma marladık: Çanakkale Savaşı'nda Bir Şehidin Günlüğü*, haz. Lokman Erdemir-Seyit Ahmet Silay (İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2013); Hans Kannengiesser, *Çanakkale'de Türklerle Beraber Bir Alman Albayının Gözünden Çanakkale*, çev. Mehmet Serez (İstanbul: Timaş Yayınları, 2009); Nigel Steel - Peter Hart, *Gelibolu Yenilginin Destanı*, çev. Mehmet Harmancı (İstanbul: Sabah Kitapları, 1996); İ. Hakkı Sunata, *Gelibolu'dan Kafkaslara: Birinci Dünya Savaşı Anıları* (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2003); Mehmet Tosun, *Zaferin Manevi Kahramanları* (İstanbul: Almina Kitap, 2023).

² Kemal Beydilli, *Osmanlı Devletinde İmamlar ve Bir İmamın Günlüğü* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2018).

³ Necati Doğuş, *Osmanlı Devleti'nde İmamlık (19. Yüzyıl İstanbul Örneği)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021).

⁴ Abdülhalim İnam, "Türk Ordusu'nda İmamlık Müessesesi ve Çanakkale Muharebelerindeki Manevi Rolü", *Maarif Mektepleri Uluslararası Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi* 1/2 (2017).

Osmanlı Ordusu’nda Tabur İmamları”⁵ başta olmak üzere konuyla ilgili sınırlı çalışma bulunmaktadır. Ordu imamlığının Tabur İmamları Defteri üzerinden ele alındığı bir çalışmaya ise rastlanılmamıştır. Literatür taraması sonucu tabur imamları atamalarını toplu olarak alan tespit edebildiğimiz tek kaynak İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi (MŞH), No. 145 /1-10’da yer alan 1902-1912 tarihli Tabur İmamları Defteridir. Dolayısıyla bu çalışma ordu imamlığının Tabur İmamları Defteri üzerinden ele alındığı ilk çalışma niteliği taşımaktadır. Bugüne kadar tabur imamlarıyla ilgili bilgiler genellikle arşiv belgeleri ve tabur imamı olarak görev yapan kişilerin hangi tarihte ve nerede görev yaptıklarını belirten dağınık bilgiler şeklindedir. Bu çalışma Tabur İmamları Defteri’nde yer alan bilgilerden hareketle 1902-1912 tarihleri yılları arasında atamaya başvuran ve atamaları yapılan tabur ve alay imamlarının adlarını, memleketlerini, ikametgâhlarını, imtihan tarihlerini, atama öncesinde girdikleri imtihandan aldıkları puanları, atama için gerekli evrakları, atama öncesindeki görevleri ve atama yerlerini tespit etmeyi amaçlamaktadır.

1. Osmanlı Devleti’nde Orduda İmam İstihdamı

Osmanlı Devleti’nde hem kara hem de deniz kuvvetlerinde beratla tayin edilmiş imamların istihdam edildiği bilinmektedir.⁶ Nitekim Yeniçeri Ocağı’nda sadece bu ocağa mahsus olmak ve Yeniçeri Ağası’na beş vakit namaz kıldırmakla görevli *İmam-ı Hazret-i Ağa, Ağa İmamı* veya *Ocak İmamı* da denilen bir imam bulunmaktaydı.⁷ Bunun yanı sıra Yeniçeri Ortalarının her birinde; askerlere dinî kuralları öğretmek, namaz kıldırmak, teşhiz ve tekfin gibi cenaze işlerini yürütmekle görevli imamların varlığı da bilinmektedir.⁸

Osmanlı Devleti’nde 1683 yılında meydana gelen II. Viyana Kuşatması’ndan sonraki geri çekilişi izleyen yıllarda Avrupa’nın artan askerî üstünlüğü iyice fark edilmiş askerî sahada ıslahat ve yenilikler yapılmasının kaçınılmaz olduğu anlaşılmıştır. Sultan III. Selim zamanında, 16. yüzyılın sonlarında bozulmaya başlayan 18. ve 19. yüzyıllarda artık disiplin ve düzenin kalmadığı bir isyan yuvası haline gelen Yeniçeri Ocağı’nın kademeli olarak kaldırması düşünülmüştür. 1793 yılında Bostancı Ocağına bağlı Bostancı Tüfenkçisi Ocağı adıyla bir *orta* (bölük) kurulmuştur. 17 Eylül 1794 tarihinde ocağa ait Levend Çiftliği Kânûnnâmesi hazırlanmış böylece daha sonra Nizâm-ı Cedîd olarak adlandırılacak olan

⁵ Mehmet Beşikçi, “Askeri Modernleşme, Askeri Disiplin ve Din: Düzenli Kitle Orduları Çağında Osmanlı Ordusu’nda Tabur İmamları”, *Akademik İncelemeler Dergisi* 11/1 (2016).

⁶ Derya Geçili, “XIX. Yüzyılda Osmanlı Devleti Donanmasına İmam Tayin Edilmesi”, *İslam Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2 (2017), 1-17.

⁷ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti Teşkilâtından Kapıkulu Ocakları* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988), 233.

⁸ Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993), 2/59.

ordunun temeli atılmıştır.⁹ Levend Çiftliği Kânûnnâmesi'nde orduda istihdam edilecek imamlarla ilgili önemli bilgiler de yer almıştır. Nitekim bu kânûnnâmeye göre on iki bölükten oluşan bu yeni ordunun her bölüğüne bir imam olacak şekilde toplamda on iki imam atanacaktı. Bu imamların görevleri askerlere beş vakit namazı cemaatle kıldırmanın yanı sıra her Müslümanın bilmesi gereken dinin esaslarını öğretmek olacaktı. Bu öğretim sırasında İmam Birgivi'nin (ö. 981/1573) kelâm, fıkıh ve ahlâk konularını içine alan risâlesi¹⁰ okutulacaktı. İmamların maaşı ise yevmî 80 kuruş olacaktı.¹¹ Ancak 1807 yılında Nizâm-ı Cedîd Ordusu'nun kaldırılmasıyla kânûnnâmedeki bu kararlar kısa bir süre uygulanabilmiştir. Sultan II. Mahmud'un tahta çıktıktan sonra 1826 yılında Yeniçeri Ocağını kaldırıp yerine Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye Ordusu'nu kurmasıyla birlikte Levend Çiftliği Kânûnnâmesi'nde alınan kararlar daha da genişletilerek uygulanmaya başlanılmıştır.

Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye Kânûnnâmesi'nde orduya tayin edilen imamlar ve görevleri şu şekilde geçmektedir: "... neferât-ı merkûme evkât-ı hamseyi cemâ'at ile edâ ve be-her safın kışlalarına birer mektep inşâsıyla günde birer nevbet Kur'ân-ı 'azîmü's-şân ve avâma lâzım olacak mikdâr mesâil-i dîniyye ve ilm-i hâllerini ve ba'dehû Birgivi Risâlesi'ni ta'lim ü tefhîm zımında İstanbul Kadısı Efendi ma'rîfetiyle bi'l-imtihan ve bi'l-intihâb zıkr olunan be-her safa birer münşif imam nasb ü tahrîr olunarak bunların cümlesi bir tertîb i'tibârıyla cümlesinin üzerine binbaşısı zâbit ola..."¹² Kânûnnâmede geçen bu ifadelerle göre her tertipte bir imam olup binbaşısı bağlıdır. Bu imamların tayin olabilmeleri için İstanbul kadısının imtihanından geçmeleri gerekmektedir. İmamların görevleri öncelikle askerlere beş vakit namaz kıldırarak, her kışlaya inşa edilen mekteplerde askerlere Kur'ân-ı Kerîm, temel dinî bilgiler ve ilm-i hâl öğretmek ve İmam Birgivi'nin risâlesini okutmaktır.

Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye Ordusu başlangıçta 12.000 askerden oluşmakta olup bu da 1500 kişilik 8 tertibe bölünmekteydi. Tertiplerin en yüksek rütbeli askeri, binbaşı olup bu sekiz binbaşının üstünde bir başbinbaşı bulunmaktaydı. Her tertip sağ ve sol olmak üzere iki kola ayrılmıştı. Bu kolların başında da birer kolağası bulunmaktaydı. Her kol da *saf* adı altında altışar kısma bölünmüştü. Her safın başında da

⁹ Bilgi için bk. M. Tayyib Gökbilgin, "Nizâm-ı Cedîd", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1964), 9/312.

¹⁰ Birgivi Mehmed Efendi'nin genelde iman esaslarını, ibadet ve ahlâk konularını içeren *Vasiyetnâme*, *Birgivi Vasiyetnâmesi Risâle-i Birgivi*, ve *Birgivi / Birgili Risâlesi* gibi adlarla anılan eseri. Bk. Ahmet Turan Yüksel, "Vasiyetname", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/556.

¹¹ Yunus Koç-Fatih Yeşil, *Nizâm-ı Cedîd Kanunları (1791-1800)* (Ankara: Tarih Kurumu Basımevi, 2012), 120.

¹² Hamza Keleş, "Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye Kânûnnâmesi", *Kastamonu Eğitim Dergisi* 14 /1 (2006), 231.

bir yüz başı bulunmaktaydı.¹³ 1827 yılında Koca Hüsrev Paşa'nın serasker olmasıyla Osmanlı ordusunda yeni düzenlemelere gidildi. Genel çerçeve olarak Fransız ordu sistemini model alan Hüsrev Paşa yeni ordunun ana birimini *tabur* olarak belirlemiştir. Tertibin yerini tabur, *safin* yerini *bölük* almıştır. Her biri 100'er askerden oluşan 8 bölük bir taburu oluşturmaktaydı. 3 tabur ise bir *alay*ı meydana getirmekteydi. Hüsrev Paşa orduda istihdam edilen imam sayısında da bir düzenlemeye gitmiştir. Başlangıçta bir tertibe 12 imam tayin edilmişken bu sayı azaltılarak önce bir tabura 4 imam, daha sonraki dönemlerde ise her tabura bir imam tayin edilmiştir.¹⁴

1900 yılında Osmanlı Devleti'nin kara ordusunun mevcudu 250.242 kişidir. Her taburun 800 askerden oluşmasından hareketle 20. yüzyıl başında 300 civarında askerî imamın görev yaptığını söylemek mümkündür. Birinci Dünya Savaşı süresince Osmanlı ordusuna alınan toplam asker sayısı 3 milyona yaklaşmıştır. Bu durumda, Birinci Dünya Savaşı'nda Osmanlı ordusunda görev yapan askerî imam sayısının 3 bini aştığı tahmin edilebilir.¹⁵

1826 yılında Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye'nin kuruluş nizamnâmesinde, orduda görevlendirilen imamların maaşı 30 kuruş olarak belirlenmiştir. Aynı yıl içerisinde imamların maaşlarına "kisve-baha" adı altında 30 kuruş zam yapılmıştır.¹⁶ 1843 yılında tabur imamlarının aylık maaşı 160 kuruştur. 19. yüzyılın sonlarında tabur imamlarının maaşı 300 kuruşa, başimamların maaşı 650 kuruşa, tabur müftüsünün maaşı 750 kuruşa yükseltilmiştir.¹⁷ Bu tarihte tabur imamının maaşı, *mülâzım-ı evvelînin* (üstegmen) maaşına eşittir.¹⁸ 1914 yılına gelindiğinde ise *mülâzım-ı evvelînin* maaşı 800 kuruş iken bir tabur imamının maaşı 900 kuruştur.¹⁹

8 Ocak 1827 tarihli bir düzenlemeyle, muvazzaf askerlerin üniforması gibi ordudaki imamlara da standart bir kıyafet getirilmiştir.²⁰ İmamlara verilen kıyafetler; 1 takım elbise, 1 yelek, 1 entari (çuka), 2 gömlek, 2 gömlek içi, 1 kavuk, 1 çift serhatlı ayakkabı, 1 çift çizme, 1 yağmurluk, 1 kılıç (subay kılıcı), 1 çanta, 1 matara, 1 ferace (çuka)'den oluşmaktaydı.²¹

¹³ Abdülkadir Özcan, "Asâkir-i Mansûre-i Muhammediye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/457.

¹⁴ Beşikçi, "Askerî Modernleşme, Askerî Disiplin ve Din", 12.

¹⁵ Beşikçi, "Askerî Modernleşme, Askerî Disiplin ve Din", 14.

¹⁶ Beydilli, *Osmanlı Devletinde İmamlar ve Bir İmamın Günlüğü*, 26.

¹⁷ Fatih Ünsal, *Modernleşme Dönemi Osmanlı Devleti Kara Kuvvetleri (1826-1876)* (Kırıkkale: Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007). 107, 109.

¹⁸ Uğur Ünal, *III. Selim Dönemi Islahat Çabaları (Nizâm-ı Cedid)* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001), 141.

¹⁹ Beşikçi, "Askerî Modernleşme, Askerî Disiplin ve Din", 13.

²⁰ Beşikçi, "Askerî Modernleşme, Askerî Disiplin ve Din", 11.

²¹ Ünsal, *Modernleşme Dönemi Osmanlı Devleti Kara Kuvvetleri*, 126; Ordu imamlarının kıyafetleri için bk. Mahmut Şevket Paşa, *Osmanlı Askerî Teşkilatı ve Kıyafeti*

2. Osmanlı Devleti'nde Ordu İmamlarının Tayini ve Terfisi

Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye Ordusu'nun kuruluş nizamnâmesine göre orduya atanacak imamların tayini İstanbul kadısı tarafından yapılan imtihanla gerçekleşmekteydi.²² Ancak Nizamnâmede geçen bu kayıt İstanbul'da teşkil edilen ordu için geçerli olup İstanbul dışında oluşturulacak ordular için imam tayini mahâl kadıları tarafından yapılan imtihanla gerçekleşmekteydi. Mahâl kadıları tarafından imtihan edilerek seçilen imamların isimleri Seraskerlik ve Bahriye Nezâreti tarafından mazbata ile saraya arz edilmekte ve padişah tarafından tayinleri yapılmaktaydı. Konuyla ilgili arşiv belgelerinden orduya imam atamalarının 19. yüzyılın sonlarına kadar bu şekilde devam ettiği anlaşılmaktadır. Bu tarihten sonra orduya imam tayinleri şu şekilde gerçekleştirilmiştir: Önce adaylar bir "heyet-i mahsusa" huzurunda imtihan edilmekte, bu imtihanda başarılı olanlara Evkâf Nezâreti tarafından bir takrîr tanzim edilmekteydi. Bu takrîr daha sonra padişaha arz edilmekte ve imamların orduya tayinleri gerçekleşmekteydi. İmtihani yapacak merci sivil imamlarda olduğu gibi yine Evkâf-ı Hümayûn'a bağlı Teftiş Mahkemesi idi.²³ 19. yüzyılın ilk yarısından itibaren askerî imamlar için düzenli eğitim görmüş olma şartının sıkı bir şekilde arandığı görülmektedir. Nitekim 4 Cemâziyelevvel 1332 (31 Mart 1914) tarihli "Alay ve Tabur İmamlarının Vezâif-i Tedrisiyeleri Hakkında Nizamnâme"²⁴ ile ordu imâmetlerinde bulunacakların askere Türkçe okuyup yazma ve hesap öğretmek ve akâid-i dîniyyeyi tâlim etmekle görevlendirildiklerinden dâru'l-muallimînin ibtidâiye kısmından mezun olma şartı getirilmiştir. Mevcut imamlar ise adı geçen mektebin ders programı dâhilinde imtihana tâbi tutularak bu şartı haiz olmayanların bir yıl müddetle sözü edilen mekteplerde eğitilmesi için izin verilmesine ve bu süre sonunda yapılacak imtihanda başarılı olamayanlar arasında emeklilik hakkını almış olanların emekliliğe sevk edilmesine, bu hakkı elde edemeyenlerin ise askerî imamlık hizmetiyle ilişkilerinin kesilmesine karar verilmiştir. Nizamnâmenin dördüncü maddesine göre ilk defa tayin edilecek imamlar dâru'l-muallimînin rüşdiye derecesinde tahsil görmüş olduklarını belge ile veya "bi'l-ımtihân" ispat etmek zorundaydılar. Adaylar eğer medresetü'l-vâizîn mezunu ise 23 Rebîûlevvel 1332 / 19 Şubat 1914 tarihli nizamnâmeye göre doğrudan göreve atanabileceklerdir.²⁵

Osmanlı ordusunun modernleşme süreciyle birlikte belirli kurallar çerçevesinde orduya alınan bu görevliler; hiyerarşik olarak tabur imamı ve alay imamı şeklinde ünvanlar almaktalardı. 1828 yılında orduda tertip ve saf düzeninden tabur ve bölük düzenine geçildikten sonra orduda görevli

Askeriyesi (Ankara: TTK Yayınları, 2010), 67-68.

²² Keleş, "Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye Kânûnnâmesi", 5.

²³ Döğüş, *Osmanlı Devleti'nde İmamlık*, 432.

²⁴ "Alay ve Tabur İmamlarının Vezâif-i Tedrisiyeleri Hakkında Nizamnâme", *Düstur* 2/6 (4 Cemâziyelevvel 1332/31 Mart 1914), md. 196.

²⁵ Kemal Beydilli, "İmam", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 22/183.

olan imamların da tabur imamı olarak isimlendirildiği bilinmektedir.²⁶ Tabur imâmetinden sonra gelen ünvan başimâmetti. Tabur imamı bir imtihandan geçerek bu göreve atanırlardı. 1859 yılından sonraki kayıtlarda başimâmet ünvanının yerine alay imamı tabirinin kullanılmaya başlandığı görülmektedir. Alay imamlarının tabur imamlarından farkı hutbe okuma iznine sahip olmalarıydı. Teşrifatta yüzbaşidan önce gelen alay imamı terfi edince alay müftüsü olurlardı.²⁷ 1838 yılında hizmetlerinin sonunda yapılan imtihanlarda başarılı olan başimamların müderris, tabur imamlarının ise kadı olarak tayin edilebileceklerine karar verilmiştir. 1871 yılında alay imamlarının içinden imtihanla alay müftülerinin seçilmesi ve bunlara İstanbul müderrisliği ünvanının tevcih edilmesi kararlaştırılmış, şeyhülislâmın da onayı ile bu kadronun tahsisi gerçekleştirilmiştir.²⁸

1311 (1893) tarihinden sonraki ordu imamlarının atamalarıyla ilgili belgelerde Sadâret'in, tabur ve alay imâmetine seçilenlerin isimlerinin bir defterde toplu bir şekilde tanzim edilmesini istediği görülmektedir. Bu istek doğrultusunda 2 Safer 1316 (22 Haziran 1898) tarihinde Evkâf Nâzırı Seyyid Abdullah'ın yazdığı tezkireyle orduya tayin edilecek tabur imamlarının isimlerini ihtiva eden bir defter hazırlanarak sadârete arz edilmiştir. Gönderilen defterde tayin edilen tabur imamlarının isimleri ve hangi askeri birliğe tayin edildiğine dair bilgiler yer almaktadır.²⁹ Bu çalışmaya konu olan İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi (MŞH), No. 145/1-10'a kayıtlı defter de bu defterlerden biridir.

3. İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi (MŞH), No. 145 /1-10'a Kayıtlı Tabur İmamı Defteri

Bu çalışmanın konusu 1320-1330 (1902-1912) tarihleri arasında ordu imamı atamasına başvuran ve ataması yapılan ordu imamı ile ilgili kayıtlardır. Çalışmanın kaynağını oluşturan defter İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivinde (MŞH), No. 145 /1-10 numaraya kayıtlıdır. Defter tablo şeklinde olup 20 sayfadan oluşmaktadır. Ancak 11. ve 12. sayfalar eksiktir. Defterin sıra numarası 1'den başlayıp 169'da son bulmaktadır. 11. ve 12. sayfaların olmayışından dolayı 91-109 numaralar arasındaki 16 kayıt eksiktir. Sıra Numarası verilmeksizin 47 ile 48 arasına bir kayıt, yine sıra numarası verilmeksizin 169'dan sonrasına bir kayıt eklenmiştir. Tabloda toplam 153 kayıt yer almaktadır. Defterde ordu imâmetine başvuran adaylar tablonun üst kısmında yer alan; "Sıra Numarası, Esas

²⁶ Döğüş, *Osmanlı Devleti'nde İmamlık*, 438.

²⁷ Ziya Kazıcı, "Alay", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/347.

²⁸ Beydilli, "İmam", 22/183.

²⁹ Döğüş, *Osmanlı Devleti'nde İmamlık*, 436. Konuyla ilgili belgeler için bk. Osmanlı Arşivi (BOA), *İrade Hususi [İ.HUS.]*, No. 51-43; Osmanlı Arşivi (BOA), *Yıldız Sadaret Resmî Maruzat Evrakı [Y.A.RES.]*, No. 93-45; Osmanlı Arşivi (BOA), *İrade Evkaf [İ. EV]*, No. 19-59; Osmanlı Arşivi (BOA), *İrade Evkaf [İ. EV]*, No. 23-57; Osmanlı Arşivi (BOA), *İrade Evkaf [İ. EV]*, No. 51-48. Bu arşiv kayıtları defter şeklinde olmayıp belge şeklindedir.

Defter Sıra Numarası, İmtihan Cedveli Tarihi, Kabul Olunan Zâtın İsmi, Kazandığı Numarası, Fi'l-asl Sınıf-ı memuriyeti, Mahall-i ikâmeti, Tıbbiye Tezkiresiyle Tahkîk-i hâl Varakası, Mülâhazât" başlıkları altında kaydedilmiştir. Çalışmada öncelikle Osmanlı Devletindeki ordu imamları hakkında genel bilgiler verilmiş, ardından kaynak olarak kullanılan İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi (MŞH), No. 145 /1-10'da yer alan Tabur İmamları Defteri çevrilmiştir. Daha sonra buradaki bilgiler tablolar hâline getirilmiştir.

3.1. Atamaya Başvuranlardan İstenen Belgeler

Defterde adaylardan *Tahkîk-i Hâl Varakası* ve *Tıbbiye Tezkiresi* olmak üzere iki belgenin istendiği anlaşılmaktadır. Ancak yaptığımız araştırmada bu belgelerin niteliği hakkında bir bilgiye ulaşamadık. Kelimelerden hareketle *Tahkîk-i Hâl Varakası*'nın adli sicil kayıt belgesinin karşılığı, *Tıbbiye Tezkiresi*'nin günümüzdeki sağlık durumunu gösterir belge olduğunu söylemek mümkündür. Defterde adaylardan ikisinin sadece Tahkîk-i Hâl Varakası, sekizinin sadece Tıbbiye Tezkiresi olup üçünün bu evraklarına dair bilgi verilmemiştir. Diğer adayların her iki evrakının da olduğu görülmektedir.

3.2. Eğitimleri, Meslekleri ve Sınıfları

Ordu imamlığına tayin olmayı isteyenler genellikle talebeler olmakla birlikte gerek memur ve gerekse diğer sivillerden orduda imamlık görevi yapmak isteyen birçok şahıs bulunmaktaydı.³⁰ Bu bilgilerden hareketle 1902-1912 tarihinde yapılan atamada adayların bir imtihandan geçtikleri ancak bu imtihana girebilmek için herhangi bir öğretim kurumundan mezun olma şartının aranmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim atamaya başvuran adaylardan bilgisine ulaşılan 153 adaydan 133'ünün talebe, 16'sının tabur imamı; 2'sinin bahriye imamı, 1'inin mahalle imamı 1'inin dersiâm olduğu görülmektedir. Aday tabur imamlarından 11'i terfi ederek alay imamı olarak atanmıştır. Atamalarda hafız olma gibi bir şart aranmamakla birlikte defterde 34 adayın hafız olduğu bilgisi kaydedilmiştir. Hafız olmanın atamada bir avantaj olup olmadığı konusunda bir bilgimiz olmamakla birlikte mesleğin icraasında önemli olduğunu söylemek mümkündür.

3.3. Yaş Aralıkları

Gerek sivil gerek askerî imamlara dair yapılan çalışmalarda atamalarda yaş aralığına dair bir bilgiye ulaşılamamıştır. Defterde atamaya başvuran adayların tamamının doğum tarihi verilmemiştir. Doğum tarihi verilen 47 adayın ise 1286 (1869)-1301 (1883) tarihleri arasında doğduğu görülmektedir. Atamalarının yapıldığı tarihler göz önünde bulundurulduğunda atanan adayların 23 ilâ 42 yaş aralığında oldukları anlaşılmaktadır. Atamaya başvuran adayların yaşlarına göre dağılımı şu şekildedir:

³⁰ Döğüş, *Osmanlı Devleti'nde İmamlık*, 435.

Tablo 1. Atamaya başvuran adayların yaşlarına göre dağılımı.

Yaş	Aday Sayısı	Yaş	Aday Sayısı	Yaş	Aday Sayısı
23	1	29	4	35	5
24	1	30	3	36	1
25	4	31	4	42	1
26	4	32	1		
27	4	33	3		
28	5	34	5		

3.4. Memleketleri ve İkamet Yerleri

Atamaya başvuran adaylardan 130'nun nereli olduğuna dair bilgi olup adayların 84'ünün farklı şehir veya kazadan olduğu anlaşılmaktadır. 95 aday Rize, Erzurum, Kütahya, Milas, Gelibolu, Safranbolu, Malatya, Antakya, Diyarbakır vd. olmak üzere günümüz Türkiye coğrafyasının çeşitli kaza ve şehirlerindendir. 35 aday ise günümüz Türkiye coğrafyasının dışında kalan Arahova, Kırcaali, Pirlepe, Piriştine, Köstence, Silistre, Taşlıca, Tırnova, Manastır, Şumnu, Cuma, Petriç, Osmanpazarı, Siroz, Yanya, Kırım, Batum, Dağıstan, Şam, Halep, Humus, Trablusgarp'tandır. Defterdeki aday imamlardan dersiâmlar, talebeler, ikamet yeri olarak okudukları/ çalıştıkları medreseleri; imamlar, mahalle imamı ise mahalle adlarını tabur imamı ise ordu adını vermiştir. Atamaya başvuran imamların ikametgâhları şu şekildedir:

Tablo 2. Atamaya başvuran imamların ikametgâhları.

S.N	Adı	İkamet Yeri
1	Nevşehir'den Hâfız Hasan Efendi ibn Hüseyin	Sultan Bâyezîd Medresesi
2	Oflu Mehmed Efendi	Babası Süleyman Ağa Medresesi'nde.
3	Rizeli Hâşim Efendi ibn Mehmed Emin	Siyâvuş Paşa Medresesi
4	Bayramiçli Ali Efendi ibn Mustafa	Molla Kestel Medresesi
5	Hâfız Feyzullah Efendi ibn Hacı Mahmud	Dârü'l-hadîs Hüseyin Ağa Medresesi
6	Tozanlı Mustafa Efendi ibn Mehmed	Köprülüoğlu Medresesi
7	Batumlu Abdullah Efendi ibn Kadem	Bahr-i Siyâh Tetimme-i Râbî'a

8	Batumlu İskender Efendi ibn Ahmed	Bahr-i Siyâh Baş Kurşunlu
9	Bafralı Ahmed Hamdi Efendi	Hasanzâde Medresesi
10	Yanyalı Hâfız Musa ibn Şakir	Tetimme-i Râbi‘a
11	Boyabadlı Hâfız Ahmed Hamdi ibn Hasan	Soğuk Kuyu Cafer Ağa
12	Giresunlu Mustafa Efendi ibn Hasan	Hasanzâde Medresesi
13	Şirolu Osman Efendi ibn Hacı İbrahim	Tabhâne Medresesi
14	Karamürselli Arif Efendi ibn Abdullah	Beşir Ağa Medresesi
15	Şamlı Hâfız Reşîd Efendi ibn Şeyh Hasan	Çayırılı Medresesi
16	Maraşlı Abdullah Efendi ibn Ali	Dârü’l-hadîs Sinan Çavuş Medresesi
17	Gülner kazalı Mustafa Efendi ibn Mahmud	Feyzullah Efendi Medresesi
18	Uşaklı Bekir Efendi ibn Mehmed	Bahr-i Siyâh Baş Kurşunlu
19	Rizeli Ahmed Rıfat Efendi ibn Hacı Mehmed	Dökmeci Sâni Medresesi
20	Hüseyin Avni Efendi ibn Yakub	Süleymaniye Medresesi
21	Hâfız Mustafa Efendi ibn Halil	Çarşamba’da İsmail Efendi Medresesi
22	Kangırılı Ahmed Nuri Efendi ibn Yusuf	Çifte Râbi‘ Medresesi
23	Şumnulu Hâşim Efendi	Molla Kestel Medresesi
24	Pirlepeli Hakkı Hüsnü Efendi	Hassa Suvâri 3. Alayının imâm-ı sânîsi
25	Erhavalı Mustafa Efendi ibn Hasan	Bahr-i Sefîd Baş Kurşunlu
26	Taşlıcalı Derviş Efendi ibn Hasan	Gazanfer Ağa Medresesi
27	Erhavalı Mehmed Celaeddin Efendi	Bahr-i Sefîd Baş Kurşunlu Medresesi

28	Batumlu Osman Efendi	Bahr-i Sefid Çifte Ayak Kurşunlu Medresesi
29	Mehmed Emin Efendi ibn Tahir	Üçüncü ordu yetmiş ikinci alayın ikinci tabur imamı
30	İzmirli Hâfız Mustafa Efendi ibn Osman	Tetimme-i Râbi‘a Medresesi
31	Manastırlı Kazım Efendi ibn Ahmed	Ebü’l-fazl Mahmud Efendi Medresesi
32	Araçlı İbrahim Efendi ibn Ahmed	Ebü’l-fazl Mahmud Efendi Medresesi
33	Batumlu İshak Necati Efendi	Bahr-i Sefid’de Çifte Ayak Kurşunlu Medresesi
34	Aydınlı Hâfız Bilal Efendi ibn Osman	Nişancı Çukur Medresesi
35	Ankaralı Davud Efendi ibn Rıfat	Ebu’lfazl Mahmud Efendi Medresesi
36	Tırnovalı Hâfız Abdullah Efendi ibn Muhammed	Bâyezîd Mekteb-i Rüşdiyyesi
37	Halil Efendi ibn Mikdad	4. Ordunun 2. Seyyar Topçu Alayının 2. Taburunun imamı
38	Ali Efendi ibn İbrahim	Hassa Süvari 2. Alayının imâm-ı evveli
39	İbrahim Hakkı Efendi ibn Aziz	Tophane’ye mensup 2. Alay’ın 2. Taburunun imamı
40	Hemşinli Muhammed Mecid Efendi ibn Ahmed	Çifte Sâlis Medresesi
41	Tırnovalı Hâfız Galib Efendi ibn Ahmed	Küçük Ayasofya Medresesi
42	Haremli Mevlüd Niyazi Efendi ibn Hasan	Divan Yolu’nda Mehmed Ağa Medresesi
43	İslam Sabri Efendi	4. Ordunun 7. Seyyar Topçu Alayının 1. Taburunun imamı
44	Hâfız Osman Efendi ibn Şaban	Humbarahâne Hastahanesi imamıdır.
45	Mavlovalı Mahmud Efendi	Bahr-i Siyâh Tetimme-i Râbi‘a
46	Adanalı Abdülmecid Efendi ibn Hacı Arif	Bahr-i Siyâh Baş Kurşunlu
47	Balçıklı Yusuf Hulusi Efendi	Molla Kestel Medresesi

	Firari Yasin Efendi ibn Ahmed	Dökmeci sâni
48	Ahmed Efendi ibn Emin	Feyzullah Efendi Medresesi
49	Buldanlı Ali Efendi ibn Mustafa	Bahr-i Sefid Çifte Baş Kurşunlu
50	Rizeli Hâfız Hüseyin Efendi ibn Halil	Dökmeci Sâni Medresesi
51	Batumlu Haydar Efendi ibn Mehmed	Bahr-i Siyâh Tetimme-i Râbi‘a
52	Köstenceli Abdülkerim Efendi	Tophanede Sefer Kethüda imamı
53	Sandıklılı Mustafa Efendi ibn Osman	Efdalzâde Medresesi
54	Batumlu Halil Rifat Efendi [...]	Bahr-i Sefid Baş Tetimme
55	Batumlu Şakir Efendi ibn Receb	Tabhâne Medresesi
56	Şumnulu Ahmed Efendi	Kuyucu Murad Paşa
57	İbrahim Efendi ibn Ahmed	2. Ordunun Seyyar Topçu 16. Alayının 1. Taburu
58	Kütahyalı Abdullah Efendi	Dârü’l-hadîs Hulûsi Efendi Medresesi
59	Hemşinli İshak Nureddin Efendi	Çifte Sâlis Medresesi
60	Mustafa Efendi ibn Bayram	4. Ordunun Seyyar Topçu 1. Alayının 1. Tabur imamı
61	Kütahyalı Hâfız Yusuf Efendi	Aksaray’da Murad Paşa Medresesi
62	Niksarlı Mehmed Nuri Efendi ibn Salih	Cedîd İbrahim Paşa Medresesi
63	Batumlu Sabit Efendi ibn Süleyman	Bahr-i Siyâh Tetimme-i Râbi‘a
64	Kütahyalı İsmail Efendi ibn Ahmed	Bahr-i Siyâh Baş Kurşunlu
65	Batumlu Abdülkadir Efendi	Bahr-i Siyâh Tetimme-i Râbi‘a
66	Göreleli Hâfız Hasan Efendi ibn Mehmed	Bahriye Sınıf-ı Râbi‘e eimmesinden.

67	Batumlu Hâfız Ali Rıza Efendi	Bahr-i Siyâh Tetimme-i Hâmise
68	Kayalarlı Osman Efendi ibn Mahmud	Hâfız Paşa Medresesi
69	Erzurumlu Mustafa Efendi ibn Mehmed	Hacı Odabaşı Medresesi
70	Priştineli Seyfeddin Efendi ibn Tahir	Halıcılar'da Sultan Selim Medresesi
71	Oflu Hasan Efendi	Dülgerzade Medresesi
72	Kırcaalili Hâfız Celil Efendi ibn Mehmed	Murad Paşa Medresesi
73	Şevki Efendi ibn Ömer İbrahim	2. Ordunun 5. Alayının 2. Tabur imamı
74	[...].Mehmed Fettah Efendi ibn Memiş	[...] Medresesi
75	Kırkiliseli Mehmed Ali Efendi ibn Hasan	Çifte Baş Kurşunlu Medresesi
76	Kütahyalı Mehmed Efendi	Baş Tetimme Medresesi
77	Mehmed Tevfik Efendi	4. Ordunun 7. Alayının 2. Taburu imamıdır
78	Halebli Şeyh Muhammed Fakîrullah Efendi	Cerrah Paşa Medresesi
79	Mepavrili Mehmed Şehab Efendi ibn Ali	Bahr-i Siyâh Baş Tetimme
80	Bilecikli Hâfız Mehmed Arif Efendi	Bahr-i Siyâh Donanma-i Sadise
81	Rizeli Mehmed Efendi ibn İsmail	Vapûr-ı Hümâyûn imamıdır
82	Gördesli İsa Efendi	Bahr-i Siyâh Tetimme-i Sadise
83	Erzurumlu Mehmed Zühdi Efendi	Bahr-i Sefid Çifte Baş Kurşunlu
84	Seferihisarlı Hâfız Mehmed Efendi ibn İbrahim	İshak Paşa Medresesi
85	Arahovalı Yakub Efendi	Bahri Sefid Baş Kurşunlu
86	Mepavrili Mecid Sabri Efendi ibn Yunus	Bahr-i Siyâh Baş Tetimme

87	Dağıstanlı Mehmed Efendi ibn [...]	Pir Mehmed Paşa Medrsesi
88	Mehmed Şskir Efendi ibn Mehmed Rüşdi	Bahri Sefid Baş Kurşunlu
89	Arahovalı Mesud Efendi	Bahr-i Siyâh Baş Kurşunlu
90	Sirozlu Hâfız Mehmed Efendi	Defterdar İbrahim Efendi
91	Ahmed Hamdi Efendi ibn İbrahim	2. Ordunun 3. Alayının 4. Taburu imamıdır.
109	Ardanuçlu Mehmed Efendi ibn Yusuf	Bahr-i Siyâh-ı Sâlise
110	Kırımlı Ahmed Efendi	Pir Mehmed Paşa
111	Batumlu Mehmed Emin Efendi ibn Mehmed	[...]
112	Batumlu Mehmed Fevzi Efendi	Bahr-i Siyâh Tetimme-i Hâmise
113	Silistreli Abdülkadir Efendi ibn Ahmed	Hâfız Paşa
114	Trabzonlu Ahmed Efendi	Tabhâne Medresesi
115	Silistreli Abdurrahman Efendi ibn Bekir	Hüseyiye Medresesi
116	Mepavrilı Ahmed Galib Efendi	Bahr-i Siyâh baş donanma
117	Pirlepelı Hâfız Mehmed Sadık Efendi ibn Ahmed	3. Ordu Seyyar Topçu Alayının 1. Taburu imamıdır.
118	Çallılı Bekir Sıdkı Efendi ibn Hayri	Efdalzâde Medresesi
119	Humuslu Abdulvahhab Efendi ibn Mehmed Said	
120	Petriçli Hâfız İsmail Efendi ibn Mahmud	Abdüllatif Efendi Medresesi
121	Osmancıklı Osman Efendi ibn Osman	Ayasofya-yı Kebîr Medresesi
122	Zağferanbolulu Hâfız Mehmed Ali Efendi ibn Mehmed	Ayasofya-yı Kebîr Medresesi
123	Mihalıcıklı Hasan Efendi ibn Ali	Papaszâde Mustafa Çelebi Medresesi'nde

124	Çallılı İsmail Efendi ibn Emin	Bahri siyah Ayak Kurşunlu
125	Çerkeşli BEfendi ibn İbrahim	Küçük Ayasofya Medresesi
126	Milaslı Ahmed Efendi ibn Ahmed	Hekim Çelebi Medresesi
127	Mecid Bahaeddin Efendi ibn Hacı Yasin	Bahr-i Sefid Çifte Ayak Kurşunlu
128	Kerküklü Mehmed Emin Efendi ibn Ahmed	Bahr-i Sefid Çifte Baş Kurşunlu
129	Lazistanlı Mehmed Nuri Efendi ibn Mehmed Şevki	Bahr-i Siyâh Çifte Baş Kurşunlu İstanbul polisiye müdiri müteferrika merkez komiserliğinde.
130	Hemşinli Mustafa Enver Efendi ibn Muhammed	Bahr-i Siyâh Baş Tetimme
131	Batumlu Ali Efendi ibn Mehmed	Bahr-i Sefid Çifte Ayak Kurşunlu
132	Alaşehirli Salih Efendi ibn İsmail	Hüseyniye-i Ülâ
133	Bozkırlı Hüseyin Efendi ibn Abdullah	Atık İbrahim Paşa
134	Erzurûmî Hâfız Hüseyin Efendi ibn Şerif	Bahr-i Siyâh Baş Kurşunlu
135	Malatyalı Şevket Efendi ibn Ahmed	Ayasofya-yı Kebîr
136	Konyalı Mustafa Efendi ibn Hüseyin	Nuh Efendi Medresesi
137	Gelibolulu Hâfız Ahmed Efendi ibn Eyüb	Sultan Ahmed
138	Taşköprülü Hâfız Yusuf Efendi ibn Mehmed Ali	Şehzâdebaşı'nda Karagöz Mahallesi
139	Ankaralı Hâfız Ömer Efendi ibn Hasan	Ayasofya-yı Kebîr
140	Rizeli Hâfız Mehmed Rüşdi Efendi ibn Halil	Yahya Tevfik Efendi
141	Humuslu Abdülgaâfar Efendi ibn Seyyid Hüsameddin	Çenberlitaş'ta Sinan Paşa
142	Antakyalı Mehmed Şükri Efendi ibn Ömer	Sofu Sinan Paşa Tekkesi
143	Bayramicli Hâfız İsmail Efendi ibn Mehmed Emin	Molla Kestel Medresesi

144	Arabkirli Yunus Efendi ibn Bekir	Ayasofya-yı sağır
145	Cideli Hâfız Mehmed Efendi ibn Hasan	Sultan Ahmed Medresesi
146	Malatyalı Muhammed Şükrü Efendi ibn İsmail	Çatalca İstihkamâtı Topçu 1. Alayının 2. Taburu imamı.
147	Keskinli Ali Rıza Efendi ibn İsmail	Molla Gürani Medresesi
148	Cumalı Mustafa Efendi ibn Mustafa	Hamid Efendi Medresesi
149	Giresunlu Arif Efendi ibn Derviş	Süleymaniye’de Dârü’l-hadîs Medresesi
150	Batum Karamürselli Hüseyin Efendi ibn Osman	Bahr-i Sefid Baş Kurşunlu Medresesi
151	Bayburdlu İbrahim Hakkı Efendi ibn Mustafa	Kemankeş Kara Mustafa Paşa Medresesi
152	Malatyalı İbrahim Hakkı Efendi ibn Ramazan	[...] Hasköy Câmii Sokağı’nda dört numaralı hane.
153	Osmanpazarlı Hüseyin Efendi	Dârü’l-hadîs Mehmed Efendi Medresesi
154	Osmanpazarlı Osman Efendi ibn Osman	Dârü’l-hadîs Mehmed Efendi Medresesi
155	Ordulu Hâfız Mehmed Efendi ibn Hüseyin	Şehzâdebaşı’nda Karagöz Mahallesi
156	Rizeli Bekir Sıdkı Efendi ibn Hacı Dursun	Yahya Tevfik Efendi Medresesi
157	Kastamonulu Mehmed Efendi ibn Mehmed	Şehid Mehmed Paşa Medresesi
158	Trablusgarblı Mehmed Feyzi Efendi ibn Hacı Mirun	Beşiktaş’ta Abbas Ağa Mahallesi
159	Gümüşhaneli Mehmed Ruşen Efendi ibn Mahmud	Hâce Üveys Medresesi
160	Adanalı Ali Rıza Efendi ibn Mustafa	Bahr-i Siyâh Baş Tetimme Medresesi
161	Kastamonulu Hâfız Ahmed Efendi ibn Mehmed	Şehid Mehmed Paşa Medresesi
162	Rizeli Hâfız Hasan Efendi ibn İlyas	Siyâvuş Paşa Medresesi

163	Zağferanbolulu Hâfız Hasan Efendi ibn Osman	Ayasofya-yı Kebîr
164	Diyarbakirli Mehmed [...] Efendi ibn Mehmed	Beşiktaş'ta Kılıçlı Paşa Mahallesi
165	Erzurumlu Mehmed Hayrüddin Efendi ibn Behram	Beşiktaş'ta Kılıçlı Paşa Mahallesi
166	Mehmed Efendi ibn Hacı Hüseyin	Eyüb'de Zeyneb Hatun Mahallesi'nde 36 numaralı hâne.
167	Kütahyalı Ali Efendi ibn Mehmed	Mimar Sinan Yusuf Efendi Medresesi
168	İnebolulu Hacı Hâfız İzzet ibn Hasan	Hasanzâde Medresesi
169	Batumlu Raif Efendi ibn Yusuf	Karagümrük'de Cedîd Ali Paşa Medresesi

3.5. Aldıkları Puanlar

Defterde geçen “İmtihan Cetveli” başlığı altındaki bilgilerden adayların 23 Rebûlâhîr 1312-21 Safer 1327 (24 Ekim 1894-14 Mart 1909) tarihleri arasında imtihan oldukları anlaşılmaktadır. Adayların bazılarının imtihanlarının gün, ay ve yılları aynıdır. Ancak büyük bir kısmının imtihan tarihleri farklıdır. Bu durum imtihanların ihtiyaca ve adayın başvurusuna göre yapıldığını düşündürmektedir. Ordu imamlarıyla ilgili yapılan çalışmalarda imamların imtihanı geçme puanına dair bir bilgi yoktur. İncelediğimiz defterde adayların atama öncesinde bir imtihana girdikleri ve adayların imtihandan 19 ilâ 38 arasında puan aldıkları görülmektedir. Adayların puanları *vasat*, *a'lâ*, *aliyyûla'lâ* gibi derecelendirilmeye tâbi tutulmamıştır. Adaylardan Mehmed Efendi ibn Hacı Hüseyin'in puan hanesinde “dersiâm” yazmakta olup imtihandan muaf tutulduğu görülmektedir. Humuslu Abdulvahhab Efendi ibn Mehmed Said Efendi'nin imtihan tarihi 2 Şaban 1323'tür ve imtihan puanı 25 olarak kaydedilmiştir. Açıklama kısmında “Hicaz'da bulunduğu, hizmetinden dolayı 6 Rebûlevvel 1322 tarihli imtihanı esas alınmıştır.” bilgisi yer almaktadır. Defterde puanları tespit edilenlerin puan dağılımı şu şekildedir:

Tablo 3: Atamaya başvuran imamların puan dağılımı.

Puan	Aday Sayısı	Puan	Aday Sayısı	Puan	Aday Sayısı	Puan	Aday Sayısı
19	9	27	13	32	12	37	5
20	8	28	14	33	4	38	1
21	4	29	13	34	2		

25	21	30	8	35	2		
26	12	31	5	36	8		

3.6. Atama Tarihleri, Yerleri ve Görevleri

Defterde ataması yapılan imamlardan 74'ünün görev yeri açık bir şekilde belirtilmişken diğerlerinde sadece “görevi kabul etmiştir” ifadesi yer almaktadır. İmtihani geçip ordu imamlığına başvuran 153 adaydan 10'u atanmaktan vazgeçmiştir. Nevşehir'den Hâfız Hasan Efendi ibn Hüseyin, Hâfız Feyzullah Efendi ibn Hacı Mahmud, Karamürsellî Arif Efendi ibn Abdullah, Bâyezîd dersiâmlarından; Batumlu Abdullah Efendi ibn Kadem, Bafra'lı Ahmed Hamdi Efendi, Şirolu Osman Efendi ibn Hacı İbrahim, Fâtih dersiâmlarından olup mazeret bildirmeksizin atanmayı istememişlerdir. Şamlı Hâfız Reşîd Efendi ibn Şeyh Hasan 1. ve 5. Ordudan başka ordulara talip olmayacağını belirterek, Arahovalı Mehmed Celaledin Efendi ve Batumlu İshak Necati Efendi de mazeret belirtmeksizin atanmayı istememişlerdir. Atama yeri açık bir şekilde belirtilmiş olan imamlardan 24'ünün alay imamı, 2'sinin alay hatibi 48'inin tabur imamı olarak atandıkları görülmektedir.

Tablo 4. Atamaya başvuran imamların atama tarihleri, yerleri ve görevleri.

S.N	Adı	Atama Tarihi, Yeri ve Görevi
1	Rizeli Ahmed Rıfat Efendi ibn Hacı Mehmed	9 Ş 1322 tarihinde Tophane'ye mensup 5. Sanayi Alayının 2. Taburuna muvakkaten tabur imamı olarak tayin edilmiştir.
2	Hüseyin Avni Efendi ibn Yakub	28 Ra 1328 / 27 Mart 1326'da 4. Ordunun 26. Alayına, alay imamı olarak tayin edilmiştir.
3	Hâfız Mustafa Efendi ibn Halil	20 Ş 1320 tarihinde 1. Ordunun 5. Seyyar Topçu Alayının 2. Taburuna muvakkaten tayin edilmiştir. Daha 21 B 1328 / 15 Temmuz 1326 tarihinde 1. Ordu Trablusgarb Fırkasının 60. Alayına alay imamı olarak tayin edilmiştir.

4	Erhavalı Mustafa Efendi ibn Hasan	19 Za 1325 tarihinde Seyyar Topçu Alayının 1. Taburuna muvakkaten tayin edilmiştir.
5	Taşlıcalı Derviş Efendi ibn Hasan	29 M 1325 tarihinde 3. Ordunun 18. Sûvâri Alayına, alay imamı olarak muvakkaten tayin edilmiştir. 24 C 1329 / 9 Haziran 1327 tarihinde 4. Kolorduya mensup 8. Ağır Topçu Alayının hitâbetine tevcih edilmiştir
6	Mehmed Emin Efendi ibn Tahir	16 Receb 1329 / 30 Haziran 1327 tarihinde 5. Ağır Topçu Alayına alay imamı olarak tayin edilmiştir.
7	İzmirli Hâfız Mustafa Efendi ibn Osman	15 R 1328 / 12 Nisan 1326 tarihinde 7. Ordunun 5. Alayının 1. Taburuna tayin edilmiştir.
8	Manastırlı Kazım Efendi ibn Ahmed	25 R 1326 tarihinde 3. Ordunun 10. Süvari Alayının imâmetine muvakkaten tayin edilmiştir Daha sonra Ca 1329 / 7 Mayıs 1327 tarihinde bu ordu dâhilindeki 17. Nişancı Taburuna nakledilmiş, 4. Ağır Topçu Alayına, alay imamı olarak tayin edilmiştir.
9	Araçlı İbrahim Efendi ibn Ahmed	22 Ca 1328 / 19 Mayıs 1326'da 1. Ordunun 2. Topçu Alayının 4. Taburuna tayin edilmiştir. Sonra 8. Ağır Topçu Alayının, 2. Taburuna nakledilmiştir. 15 Zilkade 1329 / 25 Teşrîni-evvel 1327'de ise 6. Ağır Topçu Alayına, alay imamı olarak tayin edilmiştir.
10	Tırnovalı Hâfız Abdullah Efendi ibn Muhammed	29 Ra 1328 / 28 Mart 1327'de 1. Ordu-yı Hümâyûn'un 54. Alayı imâmetine tayin edilmiştir.

11	Boyabadlı Hâfız Ahmed Hamdi ibn Hasan	19 Z 1321'de Tophane'ye mensup 4. Alayın 1. Taburuna muvakkaten tabur imamı olarak tayin edilmiştir. Bu kimse daha sonra alay imâmetine tayin edilmiştir.
12	Halil Efendi ibn Mikdad	16 C 1329 / 1 Haziran 1327 tarihinde Atîk 6.Orduya mensup 47. Alayın hitâbetine atanmıştır. Bu görevi Kabul etmediğinden, 10 Ra 1330 / 15 Şubat 1327 tarihinde 9.Kolordunun 87. Alayına alay imamı olarak tayin edilmiştir.
13	Ali Efendi ibn İbrahim	6. Sahra Topçu Alayına alay imamı olarak tayin edilmiştir.
14	İbrahim Hakkı Efendi ibn Aziz	15 Zilkade 1329 / 25 Teşrîni-evvel 1327 tarihinde 2. Sahra Topçu Alayına alay imamı olarak tayin edilmiştir.
15	Hemşinli Muhammed Mecid Efendi ibn Ahmed	29 Ra1328 / 28 Mart 1326 tarihinde 1. Ordu-yı Hümayun'un 56. Alayına alay imamı olarak tayin edilmiştir.
16	Tırnovalı Hâfız Galib Efendi ibn Ahmed	30 Recep 1328 / 24 Temmuz 1326 tarihinde 1.Ordunun 3. Alayına alay imamı olarak tayin edilmiştir.
17	Haremli Mevlüd Niyazi Efendi ibn Hasan	Gurre-i S 1326 tarihinde Bahr-i Siyâh ve Boğazı 1. Topçu Alayının 4. Taburunun imâmetine muvakkaten tayin edilmiştir. Daha sonra, 4 Ramazan 1329 tarihinde 1 Kolordunun 3. Nizâmiye Alayının 1. Taburuna tayin edilmiştir.

18	İslam Sabri Efendi	24 R 1328 / 21 Nisan 1326 tarihinde 6. Ordunun 48. Alayının 1. Taburuna tayin edilmiştir.
19	Hâfız Osman Efendi ibn Şaban	20 Zilkade 1329 / 30 Teşrîni-evvel 1327 tarihinde Yanya müstefin fırkasına mensup 17. Ağır Topçu Alayına alay imamı olarak tayin edilmiştir.
20	Ahmed Efendi ibn Emin	Sirozda mukim Seyyar -daha sonra süvari olmuştur- 5. Alayının imâmetine tayin edilmiştir. 13 Mart 1327 tarihinde 7. Üsküb Kolordusuna mensup 61. Alayın 2. Taburuna nakledilmiştir.
21	Rizeli Hâfız Hüseyin Efendi ibn Halil	13 Ca 1328 / 9 Mayıs 1326'da 7. Ordunun 52. Alayının 1. Taburuna tayin edilmiştir.
22	Batumlu Haydar Efendi ibn Mehmed	9 Ra 1326'da 2. Ordunun 83. Alayının 2. Taburuna muvakkaten tayin edilmiştir. Daha sonra 12 Ş 1329 / 26 Temmuz 1327 tarihinde 3. Kırkkilise Kolordusuna mensup 22. Nizâmiye Alayına alay imamı olarak tayin edilmiştir.
23	Batumlu Halil Rıfat Efendi [...]	1 C 1328 / 29 Mayıs 1326 tarihinde 3. Ordunun 65. Alayının 1. Taburuna alay imamı olarak tayin edilmiştir.
24	Batumlu Şakir Efendi ibn Receb	2 R 1328 / 30 Mart 1326 tarihinde 5. Ordunun 28. Alayının 2. Taburuna muvakkaten tayin edilmiştir.
25	İbrahim Efendi ibn Ahmed	12 Ş 1329 / 26 Temmuz 1327 tarihinde 12. Seyyar Topçu Alayına alay imamı olarak tayin edilmiştir.

26	Mustafa Efendi ibn Bayram	Gurre-i Ca 1330 / 5 Şubat 1328 tarihinde 6. Kolordunun 50. Nizâmiye Alayına tayin edilmiştir.
27	Batumlu Sabit Efendi ibn Süleyman	27 R 1326 tarihinde 6. Hassa Alayının 4. Taburuna tayin edilmiştir. Daha sonra 12 Ş1328 / 26 Temmuz 1327'de 3. Kırkkilise Kolordusuna mensup 23. Sultaniye Alayına alay imamı olarak tayin edilmiştir.
28	Kayalarlı Osman Efendi ibn Mahmud	14 B1322 tarihinde 3. Ordunun Avcı Taburu imâmetine muvakkaten tayin edilmiştir. Daha sonra 19 R 1330 / 25 Mart 1328 tarihinde 6. Kolordu 18. Sahra Topçu Alayına tayin edilmiştir.
29	Priştineli Seyfeddin Efendi ibn Tahir	27 S 1327 tarihinde Tophane İstihkâm Alayının 2. Taburuna muvakkaten tayin edilmiştir. Daha sonra 9 M 1330 / 17 Kânûnuevvel 1327 tarihinde 7. Kolordunun 58. Alayına tayin edilmiştir.
30	Kırcaalili Hâfız Celil Efendi ibn Mehmed	30 M 1330 / 7 Kânûnusânî 1327 tarihinde 4. Kolordunun 34. Alayına tayin edilmiştir.
31	Şevki Efendi ibn Ömer İbrahim	Gurre-i Za 1329 / 30. Teşrînievvel 1327 tarihinde 8. Sahra Topçu Alayına alay imamı olarak tayin edilmiştir.
32	Kırkiliseli Mehmed Ali Efendi ibn Hasan	2 S 1329 / 20 Kânûnusânî 1326 tarihinde 6. Ordunun 44. Nizâmiye Alayına, alay imamı olarak tayin edilmiştir.
33	Halebli Şeyh Muhammed Fakîrullah Efendi	Önce 5. Orduya tabur imamı olarak tayin edilmiştir. 28 R 1330 / 3 Nisan 1328'de muvakkaten 5. Kolordunun 39. Nizâmiye Alayına tayin edilmiştir.

34	Rizeli Mehmed Efendi ibn İsmail	Ramazan 1329 tarihinde 24. Sahra Topçu Alayına alay imamı olarak tayin edilmiştir.
35	Gördesli İsa Efendi	19 Ra1324 tarihinde Hicaz Fırkası 62. Alayın 2. Taburuna muvakkaten tayin edilmiştir.
36	Seferihisarlı Hâfız Mehmed Efendi ibn İbrahim	6 Receb 1328 /30 Haziran 1326 tarihinde Trablusgarb Fırkasındaki 57. Alaya alay imamı olarak tayin edilmiştir.
37	Arahovalı Yakub Efendi	19 R 1323 tarihinde 2. Ordunun 3. Alayının 3. Taburuna tayin edilmiştir.
38	Mepavrilî Mecid Sabri Efendi ibn Yunus	20 Zilkade 1326 tarihinde 3. Ordunun 4. Avcı Taburuna muvakkaten tayin edilmiştir.
39	Dağıstanlı Mehmed Efendi ibn [...]	27 Şevval 1325'te Bahr-i Siyâh Boğazı Sahil Topçu livalığı 2. Alayının 3. Taburuna muvakkaten tayin edilmiştir.
40	Ahmed Hamdi Efendi ibn İbrahim	19 R 1330 / 25 Mart 1328 tarihinde 2. Kolordunun 5. Sahra Topçu Alayına tayin edilmiştir.
41	Batumlu Mehmed Emin Efendi ibn Mehmed	29 Ş1325 tarihinde 2. Ordunun Nakliye Taburuna muvakkaten tayin edilmiştir.
42	Silistreli Abdurrahman Efendi ibn Bekir	30 B 1328 /24 Temmuz 1326 tarihinde 1. Ordu-yı Hümayûn'nun 3. Nizâmiye Alayının 4. Taburuna tayin edilmiştir.

43	Pirlepelî Hâfız Mehmed Sadık Efendi ibn Ahmed	19 S1330/26 Kânûnuevvel 1327 tarihinde Cedîd 1. Kolorduya mensup 20. Sahra Topçu Alayına alay imamı olarak tayin edilmiştir.
44	Çallılı Bekir Sıdkı Efendi ibn Hayri	9 Ra 1326 tarihinde 2. Ordunun 12. Alayının 4. Taburuna muvakkâten tayin edilmiştir. 16 S1330 / 23 Kânûnusânî 1327 tarihinde 4. Kolorduya mensup 27. Nizâmiye Alayına alay imamı olarak tayin edilmiştir.
45	Humuslu Abdulvahhab Efendi ibn Mehmed Said	19 Ra1324 tarihinde Hicaz Fırkasının 63. Alayının 4. Taburuna muvakkâten tayin edilmiştir. 8 B 1329/22 Haziran 1327 tarihinde Medine-i Münevvere'de 110. Alayın alay imâmetine tayin edilmiştir.
46	Osmancıklı Osman Efendi ibn Osman	9 R 1326 tarihinde 84. Alayın 2. Taburuna muvakkâten tayin edilmiştir.
47	Çallılı İsmail Efendi ibn Emin	19 Ra1324 tarihinde Hicaz Fırkası 64. Alayın 2. Taburuna muvakkâten tayin edilmiştir. 19 R 1330 / 25 Mart 1328 tarihinde 6. Kolordunun 53. Nizâmiye Alayına tayin edilmiştir.
48	Çerkeşli Receb Efendi ibn İbrahim	28 R 1329 / 16 Nisan 1327 tarihinde 9. Ağır Topçu Alayına tayin edilmiştir.
49	Milaslı Ahmed Efendi ibn Ahmed	28 Şevval 1328 / 19 Teşrinievvel 1326 tarihinde 3. Ordunun 18. Alayının 2. Taburuna tayin edilmiştir.
50	Kerküklü Mehmed Emin Efendi ibn Ahmed	8 C 1325 tarihinde 6. Ordunun 42. Alayının 3. Taburuna muvakkâten tayin edilmiştir. 28 R 3 Ş1328 tarihinde 13.Kolordunun 110. Alayına tayin edilmiştir.

51	Lazistanlı Mehmed Nuri Efendi ibn Mehmed Şevki	2 Ca 1329 / 18 Nisan 1327 tarihinde 10. Ağır Topçu Alayına tayin edilmiştir.
52	Hemşinli Mustafa Enver Efendi ibn Muhammed	26 Şevval 1328 / 18 Teşrînievvel 1326 tarihinde 3. Ağır Topçu Alayının 1.Taburuna muvakkaten tayin edilmiştir.
53	Bozkırlı Hüseyin Efendi ibn Abdullah	15 M 1327 tarihinde 2. Ordu Süvari Umûmiye Alayının imâmetine muvakkaten tayin edilmiştir. 26 R 1330 /1 Nisan 1328'de 7.Ağır Topçu Alayına tayin edilmiştir.
54	Malatyalı Şevket Efendi ibn Ahmed	1 S1327 tarihinde 2. Ordunun 84. Alayının 3. Taburuna muvakkaten tayin edilmiştir. 24 B 1330 / 26 Haziran 1328 tarihinde 9. Sahra Topçu Alayına tayin edilmiştir.
55	Taşköprülü Hâfız Yusuf Efendi ibn Mehmed Ali	Tabur imâmetine taliptir. 12 Ca 1328 / 8 Mayıs 1326 tarihinde 3. Ordunun 18. Alayının 2. Taburuna tayin edilmiştir.
56	Ankaralı Hâfız Ömer Efendi ibn Hasan	16 S 1329 / 3 Şubat 1326 tarihinde 2.Ordunun 15.Nizâmiye Alayının 1. Taburuna alay imamı olarak tayin edilmiştir.
57	Humuslu Abdülgaâfar Efendi ibn Seyyid Hüsameddin	8 Ş 1325 tarihinde Trablusgarb Fırkası 59. Alayının 2. Taburuna muvakkaten tayin edilmiştir.
58	Antakyalı Mehmed Şükri Efendi ibn Ömer	23 B 1329 / 7 Temmuz 1327 tarihinde 11. Van Kolordusuna mensup 101. Alaya tayin edilmiştir.
59	Bayramicli Hâfız İsmail Efendi ibn Mehmed Emin	2 C 1327 tarihinde 2.Ordunun 2. Alayının 2. Taburuna muvakkaten tayin edilmiştir.

60	Arabkirli Yunus Efendi ibn Bekir	25 R 1326 tarihinde 4. Ordunun 26. Alayının 3.Taburuna muvakkâten tayin edilmiştir.
61	Cideli Hâfız Mehmed Efendi ibn Hasan	15 M 1327 tarihinde İstihkâm Alayının 1.Taburuna muvakkâten tayin edilmiştir.
62	Batum Karamürselli Hüseyin Efendi ibn Osman	Tabura taliptir. 2 R 1328 / 30 Mart 1326'da 5.Ordunun 36. Alayının 3. Taburuna muvakkâten tayin edilmiştir.
63	Bayburdlu İbrahim Hakkı Efendi ibn Mustafa	2 M 1327 tarihinde Trablusgarb Fırkası 58. Alayının 4. Taburuna muvakkâten tayin edilmiştir.
64	Osmanpazarlı Hüseyin Efendi	Gurre-i Ca 1330 / 5 Nisan 1328 tarihinde 1.Kolordunun 1. Nizâmiye Alayına tayin edilmiştir.
65	Ordulu Hâfız Mehmed Efendi ibn Hüseyin	25 B 1328 / 19 Temmuz 1326 tarihinde 3.Ordunun 67. Alayının 3. Taburuna muvakkâten tayin edilmiştir.
66	Rizeli Bekir Sıdkı Efendi ibn Hacı Dursun	2 R 1328 / 30 Mart 1326 tarihinde 5.Ordunun 27. Alayının 1. Taburuna muvakkâten tayin edilmiştir.
67	Kastamonulu Mehmed Efendi ibn Mehmed	3 R 1326 tarihinde 2. Ordunun 83.Alayının 4. Taburuna muvakkâten tayin edilmiştir.
68	Trablusgarblı Mehmed Feyzi Efendi ibn Hacı Mirun	23 Şevval 1326 tarihinde Trablusgarb Sûvârî 38. Alayına muvakkâten tayin edilmiştir.

69	Adanalı Ali Rıza Efendi ibn Mustafa	6 Za 1328 /26 Teşrînievvel 1326 tarihinde muvakkaten 3.Ordunun 8. Alayının 3.Taburuna tayin edilmiştir.
70	Zağferanbolulu Hâfız Hasan Efendi ibn Osman	22 S 1330 /29 Kânûnusânî 1327 tarihinde 9. Kolorduya mensup 85.Nizâmiye Alayına tayin edilmiştir.
71	Diyarbakirli Mehmed [...] Efendi ibn Mehmed	2 C 1327 tarihinde 5. Ordunun Nizâmiye 35. Alayının 4. Taburuna muvakkaten tayin edilmiştir.
72	Erzurumlu Mehmed Hayrûddin Efendi ibn Behram	87. Kayıt defterinde 4. Ordunun 8. Nakliye Taburu imamı olarak kaydedildiği, 11. Kolordunun 11. Nakliye Taburunda bulunduğu belirtilmektedir.
73	Mehmed Efendi ibn Hacı Hüseyin	Gurre-i Ramazan 1328 / 23 Ağustos 1326 tarihinde Hicaz Fırka-i Askeriyesi 63. Alayının 3.Taburuna tayin edilmiştir.
74	Kütahyalı Ali Efendi ibn Mehmed	17 Ra1327 tarihinde 7.Ordunun 49. Alayının 4. Taburuna muvakkaten tayin edilmiştir.
75	İnebolulu Hacı Hâfız İzzet ibn Hasan	25 Ca 1327 tarihinde 8. Alayın 2. Taburuna muvakkaten tayin edilmiştir. 25 Şevval 1329 /5 Teşrînievvel 1327 tarihinde 1. Orduya mensup 9.Nizâmiye Alayına alay imamı olarak tayin edilmiştir.

Sonuç

Osmanlı Devleti'nin 19.yüzyılda ordudaki modernleşme faaliyetlerinden biri de askerî imamların istihdamını belirli kurallara bağlamış olmasıdır. 19. yüzyılda yapılan atama kayıtları birer listeden oluşan belgeler halindeyken 20. yüzyıla gelindiğinde bunlar birer müstakil defter haline getirilmiştir. Literatür taraması sonucu tabur imamları atamalarını toplu olarak alan tespit edebildiğimiz tek defter İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi (MŞH),

No. 145 /1-10'da yer alan 1320-1330 (1902-1912) tarihli Tabur İmamları Defteri'dir. Dolayısıyla bu çalışma ordu imamlığının Tabur İmamları Defteri üzerinden ele alındığı ilk çalışma niteliği taşımaktadır.

4 Cemâziyelevvel 1332 (31 Mart 1914) tarihli “Alay ve Tabur İmamlarının Vezâif-i Tedrisiyeleri Hakkında Nizamnâme” ordu imamlarında bulunması gereken bazı şartlara temas etmektedir. Ancak bu tarihten önceki ordu imamı atamalarında ne gibi şartların arandığına dair bilgi bulunmamaktadır. Çalışmamıza konu olan defter bu tarihten önceki ordu imamlarının atamalarında aranan şartlar hakkında kanıt niteliği taşımaktadır.

Defterin adı her ne kadar Tabur İmamları Defteri olsa da atanan imamlar sadece tabur imamı olmayıp alay imamı ve alay hatiplerinin de atama kayıtları vardır. Bu da “Tabur İmamı” tabirinin 1826 yılından itibaren ordudaki imamların geneli için kullanıldığını göstermektedir.

Defter 1320-1330 (1902-1912) tarihleri arasında 10 yıl zarfında gerçekleşen atamaya kabul edilen adayların toplu haldeki bir kayıdır. Defterde atama hakkı kazanan 153 aday imamın bilgisi yer almaktadır. Atama hakkı kazanan adaylardan 10'u kendi istekleriyle sebep göstererek/ göstermeyerek atanmaktan vazgeçmişlerdir. Atanmaktan vazgeçenlerin 6'sı dersiâm olarak görev yapmaktadır. 2'si atama yerini beğenmemiş, 2'si ise bir mazeret belirtmemiştir. Atamayı kabul eden 143 adaydan 74 adayın görev yeri açık bir şekilde belirtilmiş diğer adaylarıntaki belirtilmemiş sadece defterdeki açıklama kısmına “görevi kabul etmiştir” ifadesi yazılmıştır. Aday tabur imamlarından 11'i terfi ederek alay imamı olarak atanmıştır. Atama yeri açık bir şekilde belirtilmiş olan imamlardan 24'ü alay imamı, 2'si alay hatibi, 48'i tabur imamı olarak atanmıştır.

Defterde yer alan “İmtihan Cedveli Tarihi” ve “Kazandığı Numarası” başlıkları altında yer alan bilgilerden adayların atama öncesinde bir imtihandan geçtikleri anlaşılmaktadır. Adayların bazılarının imtihanlarının gün, ay ve yılları aynıdır ancak büyük bir kısmının imtihan tarihleri farklıdır. Bu durum imtihanların ihtiyaca ve adayın başvurusuna göre yapıldığını göstermektedir. Adayların imtihan puanları 19 ilâ 38 arasında değişiklik göstermektedir. Atamaya başvurmak için en az kaç puan alınması gerektiği yani alt puan sınırın ne olduğuna dair bilgi yoktur. Adayların puanları *vasat*, *a'lâ*, *aliyyüla'la* gibi derecelendirilmeye tâbi tutulmamıştır.

Atamaya hak kazanan adaylardan herhangi bir medrese mezunu olma gibi bir şartın aranmadığı görülmektedir. Nitekim atamaya başvuran adaylardan bilgisine ulaşılan 153 adaydan 133'ü talebe, 16'sı tabur imamı; 2'si bahriye imamı, 1'i mahalle imamı 1'i de dersiâmdır.

Defterde atamaya başvuran adayların tamamının doğum tarihi verilmemiştir. Doğum tarihi verilen 47 adayın ise 1286 (1869)-1301 (1883)

tarihleri arasında doğduğu görülmektedir. Atamalarının yapıldığı tarihler gözönünde bulundurulduğunda atanan adayların 23 ilâ 42 yaş aralığında oldukları anlaşılmaktadır.

Defterde atamaya başvuran dersiâmlar ve talebeler ikamet yeri olarak okudukları/çalıştıkları medreseleri; imamlar mahalle adlarını, tabur imamları ise ordu adını vermişlerdir.

Atamaya başvuran adaylardan 130'nun lakaplarından nereli olduğuna dair bilgiye ulaşılmaktadır. Atamaya başvuran imamların 84'ü farklı şehir veya kazalardandır. 95 aday Rize, Erzurum, Kütahya, Milas, Gelibolu, Safranbolu, Malatya, Antakya, Diyarbakır olmak üzere günümüz Türkiye coğrafyasının çeşitli kaza ve şehirlerindendir. 35 aday ise günümüz Türkiye coğrafyasının dışında kalan Arahova, Kırcaali, Pirlepe, Piriştine, Köstence, Silistre, Taşlıca, Tırnova, Manastır, Şumnu, Cuma, Petriç, Osmanpazarı, Siroz, Yanya, Kırım, Batum, Dağıstan, Şam, Halep, Humus, Trablusgarp'tandır.

Kaynakça

Alay ve Tabur İmamlarının Vezâif-i Tedrisiyeleri Hakkında Nizamnâme. *Düstur* (4 Cemâziyelevvel 1332/31 Mart 1914), 2/6. Md.196. (Erişim 3 Mart 2025)

Beşikçi, Mehmet. “Askeri Modernleşme, Askeri Disiplin ve Din: Düzenli Kitle Orduları Çağında Osmanlı Ordusu’nda Tabur İmamları”. *Akademik İncelemeler Dergisi* 11/1 (2016), 1-33.

Beydilli, Kemal. “İmam”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/181-186. Ankara: TDV Yayınları, 2000.

Beydilli, Kemal. *Osmanlı Devletinde İmamlar ve Bir İmamın Günlüğü*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2018.

BOA, Osmanlı Arşivi, *İrade Evkaf [İ. EV]*. No. 19-59. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>

BOA, Osmanlı Arşivi, *İrade Evkaf [İ. EV]*. No. 23-57. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>

BOA, Osmanlı Arşivi, *İrade Evkaf [İ. EV]*. No. 51-48. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>

BOA, Osmanlı Arşivi, *İrade Hususi [İ. HUS]*. No. 51-43. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>

BOA, Osmanlı Arşivi, *Yıldız Sadaret Resmî Maruzat Evrakı [Y.A.RES]*. No. 93-45. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>

Bülkat, Mehmet Esat. *Esat Paşa’nın Çanakkale Anıları*. haz. İhsan Ilgır. İstanbul: Baha Matbaası, 1975.

Döğüş, Necati. *Osmanlı Devleti’nde İmamlık (19. Yüzyıl İstanbul Örneği)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.

Ekinci, Ekrem Buğra. “Osmanlı’dan Günümüze Orduda Din Hizmetleri”. *Derin Tarih Dergisi* 104 (2020), 75-79.

Erdemir Lokman - Akın Abdullah. “Çanakkale Muharebelerinde Bir Tabur İmamı: Mustafa Memduh (Özaktaş) Efendi”. *Yeni Türkiye Dergisi Çanakkale Özel Sayısı* 65 (2015), 830-837.

Geçili, Derya. “XIX. Yüzyılda Osmanlı Devleti Donanmasına İmam Tayin Edilmesi”. *İslam Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2 (2017), 1-17.

Gökbilgin, M. Tayyib. “Nizâm-ı Cedîd”. *İslam Ansiklopedisi*. 9/309-317. İstanbul: MEB Yayınları, 1964.

İbrahim Naci. *Allahaısmarladık: Çanakkale Savaşı’nda Bir Şehidin Günlüğü*. haz. Lokman Erdemir - Seyit Ahmet Sılay. İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2013.

İnam, Abdülhalim. “Türk Ordusu’nda İmamlık Müessesesi ve Çanakkale Muharebelerindeki Mânevi Rolü”. *Maarif Mektepleri Uluslararası Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi* 1/2 (2017), 1-14.

Kannengiesser, Hans. *Çanakkale’de Türklerle Beraber Bir Alman Albayının Gözünden Çanakkale*. çev. Mehmet Serez. İstanbul: Timaş Yayınları, 2009.

Kazıcı, Ziya. “Alay”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/347. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Keleş, Hamza. “Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye Kânûnnâmesi”. *Kastamonu Eğitim Dergisi* 14/1 (2006), 227-240.

Koç, Yunus - Yeşil, Fatih. *Nizâm-ı Cedîd Kanunları (1791-1800)*. Ankara: Tarih Kurumu Basımevi, 2012.

Mahmut Şevket Paşa, *Osmanlı Askeri Teşkilat ve Kıyafeti Askeriyesi*. Ankara: TTK Yayınları, 2010.

MŞH. İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi, No. 145 /1-10. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>

Özcan Abdülkadir. “Osmanlı Askeri Teşkilatı”. ed. Ekmeleddin İhsanoğlu. 1/337-370. İstanbul: IRCICA, 1994.

Özcan, Abdülkadir. “Asâkir-i Mansûre-i Muhammediye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/457-458. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Pakalın, Mehmet Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993.

Sözeri, Mustafa Sabri. “Dünya Ordularında Din Terbiyesi ve Teşkilatı”. *İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü Dergisi* 2 (1964), 93-164.

Steel, Nigel - Peter Hart. *Gelibolu Yenilginin Destanı*. çev. Mehmet Harmancı. İstanbul: Sabah Kitapları, 1996.

Sunata, İ. Hakkı. *Gelibolu'dan Kafkaslara: Birinci Dünya Savaşı Anıları*. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2003

Tosun, Mehmet. *Zaferin Manevi Kahramanları*. İstanbul: Almina Kitap, 2023.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devleti Teşkilâtından Kapıkulu Ocakları*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988.

Ünal, Uğur. *III. Selim Dönemi Islahat Çabaları (Nizâm-ı Cedîd)*. Ankara: Gazi Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001.

Ünsal, Fatih. *Modernleşme Dönemi Osmanlı Devleti Kara Kuvvetleri (1826-1876)*. Kırıkkale: Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.

Yıldırım, Sinan. *Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye Ordusu'ndan Günümüze Rütbe Terfi Sistemi*. Harp Akademileri Stratejik Araştırmalar Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016

Yüksel, Ahmet Turan. “Vasiyetname”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/556-558. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Ekler:

Ek 1: İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivinde (MŞH), No. 145 /1-10 numaraya kayıtlı defterin ilk sayfası

Handwritten document from the Istanbul Muftuluğu Meşihat Arşivi, No. 145 /1-10, page 1. The document is a ledger with multiple columns containing handwritten text in Ottoman Turkish, including names, titles, and dates. The text is written in a cursive script.

Ek 2: İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivinde (MŞH), No. 145 /1-10 numaraya kayıtlı defterin son sayfası.

Handwritten document from the Istanbul Muftuluğu Meşihat Arşivi, No. 145 /1-10, page 10. This is the final page of the ledger, continuing the same format as page 1, with columns for names, titles, and dates. The handwriting is consistent with the previous page.

Kur'an Kursu Öğreticilerinin Eğitim ve Çocuk Kavramlarına İlişkin Metaforik Algıları* **

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 24 Haziran 2025 Kabul Tarihi: 10 Eylül 2025

✉ **Ali Birinci**

Dr. Öğr. Üyesi / Asst. Prof. Dr.
Gümüşhane Üniversitesi / Gümüşhane University
İlahiyat Fakültesi / Faculty of Theology
<https://ror.org/00r9t7n55>
<https://orcid.org/0000-0003-2958-644X>
alibirinci@gumushane.edu.tr

Öz

Metafor, yalnızca dilin süsleyici bir unsuru olmanın ötesinde, bireylerin dünyayı ve kendi deneyimlerini kavramsallaştırmalarına olanak tanıyan temel bilişsel bir şemadır. Bir kavramın başka bir kavram üzerinden tanımlanmasını sağlayan metaforlar, insan zihninin işleyişinde merkezi bir rol oynamakta; dil, düşünce ve söylemin yapısal temellerini anlamada önemli ipuçları sunmaktadır. Bu doğrultuda, bireylerin eğitim sürecine ilişkin algılarını ve değerlendirmelerini yansıtan metaforik ifadelerin, eğitim ve çocuk kavramlarının çok yönlü biçimde tanımlanmasına ve anlaşılmasına katkı sağlayabileceği öngörülmektedir. Kur'an kursu öğretmenlerinin eğitim ve çocuk kavramlarına yönelik algılarının metaforlar yoluyla incelenmesini amaçlayan bu çalışma, nitel araştırma modeli kapsamında fenomenoloji (olgu bilim) deseninde tasarlanmıştır. Araştırmanın çalışma grubunu 2024-2025 öğretim yılında Trabzon ilinde görev yapan Kur'an kursu öğretmenleri oluşturmaktadır. Gönüllülük, cinsiyet ve Kur'an kursu türleri kriterleri dikkate alınarak çalışma grubu, amaçlı örnekleme tekniği ile seçilmiştir. Bu çalışmada belirlenen metaforların, katılımcıların eğitim perspektiflerinin ve öğretim yaklaşımlarının daha somut bir şekilde anlaşılmasını sağlaması ve böylece ilgili literatüre mütevazı bir katkıda bulunması beklenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Kur'an Kursu Öğreticisi, Metafor, Eğitim, Çocuk.

* Bu makale CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

** Bu araştırma Gümüşhane Üniversitesi Rektörlüğü Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu'nun 30/05/2024 tarih ve 2024/5 sayılı izni ile gerçekleştirilmiştir.

Metaphorical Perceptions of Qur'an Course Instructors Regarding the Concepts of Education and Children* **

Research Article

Received: 24 June 2025 Accepted: 10 September 2025

Abstract

Metaphor is not merely an ornamental feature of language; it is a fundamental cognitive framework that enables individuals to understand the world and interpret their own experiences. By allowing one concept to be comprehended in terms of another, metaphors play a central role in the functioning of the human mind and offer significant insights into the structural foundations of language, thought, and discourse. In this respect, metaphorical expressions that reflect people's perceptions and evaluations of the educational process can contribute to a more comprehensive understanding of the concepts of education and child. Such metaphorical perceptions make abstract concepts more tangible through similarities and analogies, forming functional categories that help clarify various educational aspects and components. Within this framework, each metaphor identified in the present study highlights a different dimension of the educational experience, serving as a valuable tool for deepening our understanding of how Qur'an course instructors perceive and interpret education. Accordingly, this study aims to explore Qur'an course instructors' perceptions of the concepts of education and child through metaphors. It was designed within the scope of a qualitative research model using a phenomenological approach. The study group consists of Qur'an course instructors working in the province of Trabzon during the 2024–2025 academic year. The metaphors identified in this study are expected to provide a more concrete understanding of the participants' educational perspectives and teaching approaches, thereby making a modest contribution to the relevant literature.

Keywords: Religious Education, Qur'an Course Instructor, Metaphor, Education, Child.

* This article is published under the CC BY-NC 4.0 licence.

** This research was conducted with the approval of the Scientific Research and Publication Ethics Committee of the Rectorate of Gümüşhane University, dated 30/05/2024 and numbered 2024/5.

Summary

Metaphors are not merely ornamental features of language but constitute fundamental cognitive schemas through which individuals conceptualize the world and their actions within it. By framing one concept in terms of another, metaphors serve as central instruments of cognition and are essential for understanding the structural foundations of language, thought, and discourse. Within this framework, metaphorical perceptions of education and children-reflecting how individuals interpret and evaluate the educational process-offer valuable insights that aid in conceptualizing and comprehending these notions from multiple perspectives.

Metaphorical perceptions typically render abstract concepts more tangible through analogies and similarities. These metaphors form categories that facilitate a deeper understanding of different aspects of education and its various components. Within this framework, each metaphor identified in the present study is understood to highlight a distinct dimension of the educational experience and to provide insights into how Qur'an course instructors perceive and evaluate education. Moreover, it is assumed that the metaphors employed by these instructors for education and children may vary considerably according to their perspectives, teaching styles, and cultural backgrounds, thereby enriching the existing literature by offering a more concrete and relatable understanding of educational values and principles.

Considering the number of Qur'an course instructors and students, as reported in the 2023 Administrative Activity Report of the Presidency of Religious Affairs, examining the metaphorical perceptions of these instructors constitutes a significant area of research. This is because the concepts and processes of education are often articulated through metaphors. A review of the relevant literature shows that metaphors can reveal a wide range of teaching and learning orientations. Therefore, understanding how educators-who form the cornerstone of the educational process-perceive the notions of "education" and "child," and uncovering the cognitive images underlying these perceptions, carries considerable importance. The absence of prior research specifically addressing Qur'an course instructors' views on education and children through metaphorical analysis further increases the significance of this study.

In this regard, a key professional question emerges: How do Qur'an course instructors position themselves as educators? This question is critical for two reasons. First, it has the potential to deepen our understanding of how teaching experiences shape an individual's educational practices. Second, recognizing the personal metaphors one holds about teaching can foster reflective thinking and promote more conscious and deliberate development of instructional methods.

Within this framework, it is important not only to explore how instructors perceive themselves but also how they view children. This is because metaphors about children directly mirror an instructor's educational perspective. For example, conceiving the child as an "empty container" or "uncultivated soil" implies a unidirectional, teacher-centred approach to transmitting knowledge. By contrast, perceiving the child as a "budding sapling" or an "explorer on a journey" reflects a more developmental, guidance-oriented perspective. Thus, identifying the metaphors adopted by Qur'an course instructors regarding both their own roles and the nature of the child represents an essential step toward enhancing the quality of educational processes.

Accordingly, the aim of this study is to explore how Qur'an course instructors conceptualize and perceive the notions of education and child through metaphors. The research seeks to address the following questions:

- 1- What are the metaphorical perceptions of Qur'an course instructors regarding the concepts of education and child?
- 2- Under which categories can the metaphors produced by the instructors be grouped based on their shared characteristics?

This study, designed within the qualitative research paradigm and employing a phenomenological approach, focuses on Qur'an course instructors working in the province of Trabzon during the 2024–2025 academic year. The sample was determined through purposive sampling, taking into account criteria such as voluntariness, gender, and type of Qur'an course. In total, the study includes 159 instructors, 53 of whom (33,3%) are male and 106 (66,7%) female.

The findings reveal that the majority of the metaphors related to education and children were positive, constructive, and development-oriented. Participants did not view education as a mere transmission of academic knowledge; rather, they conceptualized it as a multifaceted process that uncovers a child's potential, provides guidance, adds value, and supports socio-emotional development. Similarly, children were not perceived as passive recipients of instruction but as inherently valuable individuals with the capacity for growth, formation, and identity acquisition. These metaphorical perceptions align with contemporary educational paradigms and highlight the importance of child-centred, holistic, and guidance-based instructional approaches.

Giriş

Eğitim, insanlık tarihinin en eski dönemlerinden bu yana bireylerin bilgi, beceri, değer ve kültürel normları öğrenmesini sağlayan temel bir toplumsal süreç olarak varlığını sürdürmektedir. İnsan yaşamının her aşamasında önemli bir rol üstlenen eğitim, sadece bireysel gelişimi desteklemekle kalmamış, aynı zamanda toplumsal düzenin oluşmasında, kültürün aktarılmasında ve medeniyetlerin inşasında da belirleyici bir işlev görmüştür.¹ Süreç içerisinde toplumların ihtiyaçlarına göre eğitimin içeriği, şekli ve süresi değişmiştir. Bu anlamda gerçekleştirilme biçimlerine göre eğitim, formal ve informal olmak üzere iki kategoriye ayrılmaktadır. Formal eğitim de kendi içinde örgün ve yaygın eğitim olarak iki kategoride incelenmektedir. Kur'an kurslarında yapılan eğitim etkinlikleri, yaş ve öğrenme düzeyleri bakımından daha farklı gruplara, zaman ve mekân bakımından da daha esnek davranılarak verilen eğitime karşılık geldiği için yaygın eğitim olarak değerlendirilmektedir. Ülkemizde yaygın din eğitimi etkinlikleri resmi ve sistemli olarak Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yürütülmektedir. Diyanet İşleri Başkanlığının yaygın din eğitimi hizmeti yürüttüğü kurumların en önemlilerinden birisini de Kur'an kursları oluşturmaktadır.² Yaygın din eğitiminin önemli bir unsuru olan Kur'an kursları, yetişkin bireylerin, gençlerin ve çocukların dini bilgiler yanı sıra Kur'an-ı Kerim okuma ya da hafızlık eğitimi aldıkları kurumlar olarak Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde önemli işlevler görmektedirler.³ Son yıllarda Kur'an kurslarında yürütülen yaygın din eğitimi faaliyetlerinin kalitesini artırmak için yeniden yapılandırma çalışmaları yürüten Diyanet İşleri Başkanlığı, bu kurumların fiziki ve teknik imkânlarında, müfredatlarında, ders kitaplarında, diğer öğretim materyallerinde ve mevzuatta değişiklikler yapmıştır. Ayrıca eğitimcilerin

¹ Fatih Yılmaz, "Eğitime İlişkin Temel Kavramlar", *Eğitime Giriş*, ed. Fatma Susar Kırmızı - Nil Yıldız Duban (Ankara: Anı Yayıncılık, 2021), 1.

² M. Şevki Aydın, *Bir Din Eğitimi Kurumu Olarak Kur'an Kursu* (Ankara: DİB Yayınları, 2010), 27-31.

³ Saliha Bilgiç, "Kur'an Eğitimi ve Günümüz Yaygın Din Eğitimi Kur'an Kursları", *Diyanet Aylık Dergi* 333 (Eylül 2018), 18-21.

yetkinliklerini geliştirmek için hizmet içi eğitim uygulamalarına da hız verilmiş ve Kur'an kurslarında uygulanan öğretim programlarında çeşitlendirilmeye gidilmiştir.⁴

Diyanet İşleri Başkanlığının 2023 yılı İdare Faaliyet Raporu incelendiğinde, 2022-2023 eğitim-öğretim yılı itibarıyla Başkanlığa bağlı Kur'an kurslarında kadrolu, sözleşmeli ve geçici statüde olmak üzere toplam 36.163 öğreticinin görev yaptığı görülmektedir. Bu bağlamda "İhtiyaç Odaklı (Yetişkin) Kur'an Kursları Öğretim Programı" kapsamında açılan 17.303 kursta 568.883 kursiyere; "Camilerde Kur'an Öğretimi Programı" çerçevesinde camilerde açılan 7.478 kursta 118.782 kişiye; "4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları Öğretim Programı" kapsamında faaliyet gösteren 5.988 kursta 208.936 çocuğa; "7-10 Yaş Grubu Kur'an Kursları Öğretim Programı" çerçevesinde yürütülen 670 kursta 18.977 öğrenciye ve son olarak "Yaz Kur'an Kursları Öğretim Programı" kapsamında düzenlenen 113.237 kursta 2.410.888 öğrenciye eğitim verildiği raporda belirtilmektedir. Bu veriler, Kur'an kursu öğreticilerinin hizmet sunduğu öğrenci kitlesinin niceliksel olarak oldukça geniş bir yelpazeye yayıldığını ve farklı yaş gruplarına yönelik çok boyutlu bir öğretim faaliyetinin sürdürüldüğünü açıkça ortaya koymaktadır.⁵

Eğitim bilimciler, öğretici bireylerin iç dünyalarını, düşünsel yapılarını ve algılarını daha derinlemesine anlayabilmek amacıyla, güvenilir bir araştırma aracı olarak dilsel ifadeler ve özellikle metaforik dile yönelmişlerdir. Bu yaklaşım doğrultusunda metaforların yalnızca bir anlatım aracı değil, aynı zamanda bireylerin deneyimlerini, düşüncelerini ve dünyayı algılayış biçimlerini yansıtan bilişsel göstergeler olduğu kabul edilmektedir. Bu çerçevede, öğreticilerin kullandıkları metaforlar aracılığıyla onların eğitim anlayışları, mesleki rollerine ilişkin algıları ve öğretme-öğrenme süreçlerine dair tutumları hakkında anlamlı veriler elde edilebileceği ileri sürülmektedir. Böylelikle metaforik dil kullanımı, eğitimcilerin içsel bilişsel süreçlerini dışa vurabildikleri bir iletişim kanalı işlevi görmek ve eğitim araştırmalarında nitel veri toplamanın etkili yollarından biri olarak değerlendirilmektedir.⁶

⁴ Mehmet Korkmaz, "Kur'an Kurslarında Din Eğitimi", *Din Eğitimi El Kitabı*, ed. Recai Doğan - Remziye Ege (Ankara: Grafiker Yayınları, 2022), 324.

⁵ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), *2023 Yılı İdare Faaliyet Raporu* (DİB, Şubat 2024), 54-55.

⁶ Devon Jensen, "Metaphors as a Bridge to Understanding Educational and Social Contexts", *International Journal of Qualitative Methods* 5 (01 Mart 2006), 36-54.

Son yıllarda metaforların eğitime yansımalarına ilişkin gerek yurt dışında gerekse yurt içinde eğitim⁷, öğretmen⁸, öğretmenlik mesleği⁹, ilahiyat kavramı ve eğitimi¹⁰, ilahiyatçı kimliği ve programı¹¹ kavramlarını konu edinen pek çok çalışma bulunduğu gibi eğitimin nesnesi olarak çocuk kavramı¹² üzerine de kayda değer araştırmalar mevcuttur.

- ⁷ Sadegül Akbaba Altun - Çiğdem Apaydın, “Kız ve Erkek Öğretmen Adaylarının ‘Eğitim’ Kavramına İlişkin Metaforik Algıları”, *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi* 3/3 (Nisan 2013), 329-354; Fatma Çapcıoğlu, “İlahiyat Fakültesi Son Sınıf Öğrencilerinin, ‘Eğitim’ ve ‘Din’ Kavramlarına Yönelik Metaforik Algıları”, *İslami Araştırmalar* 34/1 (2023), 74-99; Mani Kalra - Bharati Baveja, “Teacher Thinking about Knowledge, Learning and Learners: A Metaphor Analysis”, *Procedia - Social and Behavioral Sciences* 55 (01 Ekim 2012), 317-326; Jensen, “Metaphors as a Bridge to Understanding Educational and Social Contexts”; Maria A Martinez vd., “Metaphors as Blueprints of Thinking About Teaching and Learning”, *Teaching and Teacher Education* 17/8 (01 Kasım 2001), 965-977; Christopher Ormell, “Eight Metaphors of Education”, *Educational Research* 38/1 (1996), 67-75.
- ⁸ Özkan Çelik - Meral Aslan Çelik, “Sınıf Öğretmenlerinin ve Öğretmen Adaylarının Bir Meslek Olarak Sınıf Öğretmenliğine İlişkin Metaforik Algılarının Karşılaştırılması”, *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 19/1 (Haziran 2017), 75-91; Gökmen Dağlı, “Metaphors Asserted by Teachers and Students at High School Level with Respect to the Notion of ‘Teacher’”, *Eurasian Journal of Educational Research* 12/49A (2012), 29-46; Saadetin Özdemir, “Üniversite Öğrencilerinin Öğretmen Kavramına İlişkin Metaforik Algıları”, *Journal of International Social Research* 11/59 (2018), 1380-1402; Fatih Yılmaz v.dğr., “Öğretmen Adaylarının Öğretmen Kavramına İlişkin Algıları: Bir Metaforik Çalışma” 9 (01 Nisan 2013), 151-164.
- ⁹ Neval Berk vdğr., “Sosyal Bilgiler Öğretmen Adaylarının Sosyal Bilgiler Dersine ve Sosyal Bilgiler Öğretmenine İlişkin Metaforları”, *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi* 16/1 (Ocak 2015), 183-199; Çelik - Aslan Çelik, “Sınıf Öğretmenlerinin ve Öğretmen Adaylarının Bir Meslek Olarak Sınıf Öğretmenliğine İlişkin Metaforik Algılarının Karşılaştırılması”; E. Seda Koç, “Sınıf Öğretmeni Adaylarının Öğretmen ve Öğretmenlik Mesleği Kavramlarına İlişkin Metaforik Algıları”, *İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 15 (08 Temmuz 2014), 47-72; Ramazan Ertürk, “İlkokul Öğrencilerinin ‘Öğretmen’ Kavramına İlişkin Metaforik Algıları”, *e-Uluslararası Eğitim Araştırmaları Dergisi* 8/3 (Aralık 2017), 1-15.
- ¹⁰ Hüseyin Çaldak, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin İlahiyat Kavramına İlişkin Metaforik Algıları”, *EKEV Akademi Dergisi* 88 (Aralık 2021), 241-258; Fatma Çapcıoğlu - İhsan Çapcıoğlu, “Ankara İlahiyat’a İlişkin Metaforik Algılar”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 63/2 (Kasım 2022), 821-866; Hasan Meydan, “Kampüste İlahiyat Eğitiminin Avantaj ve Meydan Okumaları: Öğrenci Görüşlerine Dayalı Metaforik Bir Araştırma”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24 (15 Haziran 2020), 47-71.
- ¹¹ Semra Çinemre, “İlahiyat Fakültesi Son Sınıf Öğrencilerinin İlahiyat Fakültesi Programına İlişkin Algılarının Metafor Analizi Yoluyla İncelenmesi”, *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 52 (Aralık 2019), 265-286.
- ¹² Ege Akgün, “Okul Öncesi Öğretmen Adaylarının ‘Çocuk’ ve ‘Okul Öncesi Öğretmeni’ Kavramına İlişkin Metaforik Algıları”, *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 16/4 (Ocak 2016), 1652-1672; Salih Gülen - İsmail Dönmez, “Çocuk Gelişimi Programında Okuyan Öğrencilerin ‘Çocuk’ ve ‘Çocuk Gelişimi’ Kavramlarına Yönelik Metaforlarının Belirlenmesi”, *OPUS International Journal of Society Researches* 15/25 (Mayıs 2020), 3654-3683; Ata Pesen,

Metafor, dilin yalnızca süsleyici bir yönü değil, insanların dünyayı ve kendi faaliyetlerini kavramsallaştırdıkları temel bir şemadır.¹³ Bir şeyin başka bir şey cinsinden tanımlandığı araçlar olarak metafor kavramı, bilişsel şemamızın merkezi bir aracı olarak işlev görmek ve dilin, düşüncenin ve söylemin yapısal temellerini anlamamız açısından önemlidir.¹⁴ Metafor çalışmaları dilbilim, psikoloji, felsefe, eğitim ve edebiyat da dahil olmak üzere çok çeşitli disiplinlerdeki akademisyenlerin ilgisini çekmektedir.¹⁵ Bu bağlamda bireylerin eğitim sürecini nasıl algıladıklarını ve değerlendirdiklerini yansıtmaya işlevi gören eğitime ve çocuğa ilişkin metaforik algıların, eğitim ve çocuk kavramını çeşitli yönleriyle tanımlamaya ve anlamaya yardımcı olabileceği varsayılmaktadır. Metaforik algılar, genellikle benzerlikler ve analogiler aracılığıyla soyut kavramları somutlaştırır. Bu kategoriler, eğitimin çeşitli yönlerini ve bu sürece dahil olan bileşenleri daha iyi anlamak için kullanılan metaforları temsil etmektedir. Bu kapsamda mevcut araştırmadaki her bir metaforun, eğitim deneyiminin farklı bir boyutunu vurguladığı, Kur'an kursu öğrencilerinin eğitimi nasıl algıladığını ve değerlendirdiğini anlamaya yardımcı olabileceği düşünülmektedir. Ayrıca katılımcı Kur'an kursu öğrencilerinin eğitim ve çocuk için kullandıkları metaforların bakış açılarına, öğretim stillerine ve kültürel geçmişlerine bağlı olarak büyük ölçüde değişebileceği varsayılarak araştırmaya konu olan metaforların eğitsel öğretileri ve değerleri daha somut ve ilişkilendirilebilir bir şekilde anlamaya ilgili var olan literatüre katkı sağlaması beklenmektedir.

Diyanet İşleri Başkanlığının 2023 yılı İdare Faaliyet Raporuna referansla eğitim veren Kur'an kursu öğrencilerinin ve eğitim gören öğrencilerin sayıları dikkate alındığında Kur'an kursu öğrencilerinin metaforik algılarının incelenmesinin önemli bir araştırma konusu olduğu söylenebilir. Çünkü eğitim kavramı ve süreçleri sıklıkla metaforik terimlerle açıklanabilmektedir. Bunlar "Eğitim zihinsel yemekler hazırlamaktır" ya da "Öğrenim bir sürahiye su doldurmak gibidir" cümlelerinde ifade edildiği haliyle tek metaforlar şeklinde olabileceği gibi metafor kümeleri şeklinde de olabilir. Analogilerin veya modellerin oluşturulmasının ardındaki temel anlayış, anlaşılması zor bir kavram

"Ebeveynlerin 'Çocuk' Kavramına Yükledikleri Metaforlar", *Journal of Turkish Studies* 10 (01 Ocak 2015), 731-731; Arzu Özyürek vd., "Farklı Kültürlerden Ebeveynlerin 'Aile' ve 'Çocuk' Metaforları: Türkiye ve Endonezya Örneği", *Değerler Eğitimi Dergisi* 22/47 (Haziran 2024), 33-60.

¹³ Raymond W. Gibbs (ed.), "Metaphor and Thought: The State of the Art", *The Cambridge Handbook of Metaphor and Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 3.

¹⁴ George Lakoff - Mark Johnson, *Metaforlar: Hayat, Anlam ve Dil*, çev. Gökhan Yavuz Demir (İstanbul: Minotor Kitap, 2022), 31.

¹⁵ Alison Cook - Sather, "Movements of Mind: The Matrix, Metaphors, and Re-imagining Education", *Teachers College Record* 105/6 (01 Haziran 2003), 949.

için özlü ve akılda kalıcı bir temsil meydana getirmek, karmaşık veya soyut bir fikri netleştirmek, bilişsel süreçleri genişletmektir.¹⁶ İlgili literatür incelendiğinde metaforların çok sayıda öğretme ve öğrenme anlayışını ortaya çıkarabildiği söylenebilir.¹⁷ Dolayısıyla eğitimin mihenk taşı öğretmenlerin “eğitim” ve “çocuk” kavramlarını nasıl algıladıkları, mezkur kavramlara yönelik sahip oldukları zihinsel imgelerin nedenleri büyük önem taşımaktadır. Yapılan literatür incelemesinde Kur'an kursu öğretmenlerinin eğitime ve çocuğa bakışlarını metaforik analiz yoluyla inceleyen bir çalışmayla karşılaşılmaş olması bu çalışmanın önemini artırmaktadır. Bu minvalde mesleki açıdan önemli bir soru, Kur'an kursu öğretmenlerinin kendilerini öğretici olarak nasıl konumlandıklarıdır. Bu soru iki temel nedenden dolayı önem arz etmektedir: Birincisi, öğreticilik deneyiminin bireyin eğitim uygulamalarını nasıl şekillendirdiğine ilişkin kavrayışımızı derinleştirme potansiyeli taşımasıdır. İkincisi ise, bireyin öğretmeye dair sahip olduğu kişisel metaforları tanıması, kendi öğretim pratiği üzerine düşünmesini ve bu pratiği daha bilinçli bir şekilde geliştirmesini mümkün kılacak olabilmesidir.¹⁸ Bu çerçevede, öğretmenlerin yalnızca kendilerini nasıl gördükleri değil, aynı zamanda çocukları nasıl algıladıkları da önem kazanmaktadır. Zira çocuklara ilişkin metaforlar, öğreticinin eğitim anlayışını doğrudan yansıtır. Örneğin, çocuğun “boş bir kap” ya da “işlenmemiş bir toprak” olarak görülmesi, öğretim sürecinin tek yönlü ve öğretici merkezli bilgi edinimi yaklaşımını; çocuğun “filizlenen bir fidan” ya da “keşfetmeye açık bir yolcu” olarak görülmesi, daha rehberlik temelli, gelişim odaklı bir yaklaşımı beraberinde getirebilir.¹⁹ Bu nedenle, Kur'an kursu öğretmenlerinin hem kendi rollerine hem de çocuğa dair benimsedikleri metaforların anlaşılması, eğitim süreçlerinin niteliğini artırmada önemli bir adımdır. Bu bağlamda araştırmanın amacı, Kur'an kursu öğretmenlerinin eğitim ve çocuk kavramlarını nasıl algıladıklarını ve kavramsallaştırdıklarını metaforlar aracılığı ile tespit etmektir. Bu kapsamda aşağıdaki sorulara cevaplar aranmıştır:

¹⁶ Graham Low, “Metaphor and Education”, *The Cambridge Handbook of Metaphor and Thought*, ed. Jr. GibbsRaymond W., Cambridge Handbooks in Psychology (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 213.

¹⁷ M. Metin Arslan - Mustafa Bayrakçı, “Metaforik Düşünme ve Öğrenme Yaklaşımının Eğitim-Öğretim Açısından İncelenmesi”, *Milli Eğitim* 35/171 (Yaz 2006), 100-108; Alfredo Moscardini, “Perspective Chapter: Changing the Educational Metaphors”, *Higher Education - Reflections From the Field - Volume 3*, ed. Lee Waller - Sharon Waller (Rijeka: IntechOpen, 2023), 2.

¹⁸ Janice M. Bibik, “Metaphors for Teaching: How Health and Physical Education Teachers Describe Their Roles” (University of Delaware, 1997), 3.

¹⁹ Martínez v.dğr., “Metaphors as Blueprints of Thinking About Teaching and Learning”; Ahmet Saban, “Öğretmen Adaylarının Öğrenci Kavramına İlişkin Sahip Oldukları Zihinsel İmgeler”, *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi* 7/2 (Haziran 2009), 281-326.

1. Kur'an kursu öğretmenlerinin eğitim ve çocuk kavramlarına yönelik metaforik algıları nelerdir?

2. Kur'an kursu öğretmenlerinin eğitim ve çocuk kavramlarına yönelik ürettikleri metaforlar, benzer özellikler bakımından hangi kategoriler altında toplanmaktadır?

1. Yöntem

1.1. Araştırmanın Deseni

Kur'an kursu öğretmenlerinin eğitim ve çocuk kavramlarına yönelik algılarının metaforlar yoluyla incelenmesini amaçlayan bu çalışma, nitel araştırma yaklaşımı kapsamında fenomenoloji (olgu bilim) deseninde tasarlanmıştır. Fenomenoloji, bir ya da daha fazla katılımcının bir fenomeni (öğretme eylemi, kişinin kendini bir öğretmen olarak değerlendirmesi) nasıl deneyimlediğini açıklamaya çalıştığı nitel bir araştırma yöntemidir.²⁰ Fenomenolojik araştırmanın amacı, katılımcıların yaşadıkları deneyimleri kapsamlı bir şekilde anlamak ve bunlara yükledikleri kişisel anlamları ortaya çıkarmaktır. Bu anlamlar, katılımcıların bireysel yorumlarını ve bakış açılarını şekillendiren benzersiz yaşanmış deneyimlerinden türetilmektedir.²¹

1.2. Çalışma Grubu

Araştırmanın çalışma grubunu 2024-2025 öğretim yılında Trabzon ilinde görev yapan Kur'an kursu öğretmenleri oluşturmaktadır. Gönüllülük, cinsiyet ve Kur'an kursu türleri kriterleri dikkate alınarak çalışma grubu amaçlı örnekleme tekniği ile seçilmiştir. Araştırmaya katılanlara ilişkin demografik bilgiler aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

Tablo:1 Çalışma Grubunu Oluşturan Katılımcıların Demografik Özellikleri

		f	%
Cinsiyet	Erkek	53	33,3
	Kadın	106	66,7
Yaş	20-29 yaş	14	8,8
	30-39 yaş	45	28,3
	40-49 yaş	56	35,2
	50 ve üzeri	44	27,7

²⁰ R. Burke Johnson - Larry Christensen, *Educational Research: Quantitative, Qualitative, and Mixed Approaches* (London: SAGE Publications, 2020), 422.

²¹ Sevgi Aydın Günbatar, "Fenomenolojik Araştırma (Olgu Bilim) Yöntemi", *Eğitimde Araştırma Yöntemleri*, ed. Haluk Özmen - Orhan Karamustafaoğlu (Ankara: Pegem Akademi, 2023), 317.

Kıdem yılı	1-5	26	16,4
	6-10	17	10,7
	11-15	42	26,4
	16-20	40	25,2
	21-25	6	3,8
	26 ve üzeri	28	17,6
Öğrenim durumu	İlahiyat ön lisans	57	35,8
	İlahiyat lisans tamamlama	9	5,7
	İlahiyat lisans	60	37,7
	İlitam	29	18,2
Öğreticinin görev yaptığı Kur'an kursu türü	İhtiyaç Odaklı Kur'an Kursu	49	30,82
	4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu	52	32,70
	Hafızlık Kur'an Kursu	58	36,48
Toplam		159	100

1.3. Veri Toplama

Araştırmada veri toplama aracı olarak anket formu kullanılmıştır. Araştırmaya katılan Kur'an kursu öğretmenlerinin sahip oldukları metaforları ortaya çıkarmak amacıyla her bir öğreticiden “Eğitim gibidir, çünkü", “Çocuk....gibidir, çünkü...” kalıp cümlelerinden oluşan yarı yapılandırılmış anket formunu tamamlamaları istenmiştir. Böylece veri toplama aracı olarak söz konusu formda “..... gibidir/benzer.” ifadesiyle metaforun konusu ve kaynağı arasında bağlantı kurulması; “çünkü” ifadesi ile de bu durumun gerekçelendirilmesi amaçlanmıştır.²² Metaforlar, katılımcıların algı ve deneyimlerini ortaya koyan betimleyici bir kategori içerisinde sınıflandırılmaktadır.²³ Kur'an kursu öğretmenlerine uygulama yapılmadan önce Gümüşhane Üniversitesi Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu'nun 30/05/2024 tarih ve 2024/5sayılı kararıyla etik kurul onayı alınmıştır.

1.4. Verilerin Analizi

Fenomenolojik araştırma yönteminde veri analizi, katılımcıların yaşantılarını ve bu yaşantılara yükledikleri anlamları ortaya çıkarmaya

²² Elif Ebru Keçeci, *6. Sınıf Öğrencilerinin Küresel Isınma Konusundaki Metaforları ve Metaforik Algıları* (Erzincan: Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 32; Saban, “Öğretmen Adaylarının Öğrenci Kavramına İlişkin Sahip Oldukları Zihinsel İmgeler”, 285.

²³ Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2011), 212.

yöneliktir. Bu amaçla yapılan içerik analizinde, elde edilen veriler kavramsallaştırılmakta ve olguyu tanımlayabilecek temalar geliştirilmeye çalışılmaktadır. Sonuçlar betimsel bir biçimde sunulmakta ve katılımcıların ifadelerinden doğrudan alıntılara yer verilmektedir.²⁴ Araştırmaya katılan Kur'an kursu öğrencilerinden 177'si veri toplama formunu doldurmuş, ancak 159 öğrencinin formu değerlendirmeye alınmıştır. Anlamli bir metafor geliştiremeyen ve bu metafor için gerekçe sunamayan 18 öğrencinin yanıtları geçersiz sayılarak analize dâhil edilmemiştir. Bu kapsamda araştırma verileri dört aşamada analiz edilmiştir. İlk aşamada, veriler dikkatli bir şekilde incelenerek anlamli parçalara ayrılmış ve kodlama işlemi gerçekleştirilmiştir. Bu kodlar, süreç ve inceleme esnasında verilerden çıkarılan kavramlara göre yapılmıştır. İkinci aşamada, elde edilen kodlar arasında benzerlik ve farklılıklar dikkate alınarak temalar belirlenmiştir. Böylece temaların araştırmanın amacı doğrultusunda verilerin bütüncül olarak anlaşılmasına katkı sağlayabileceği düşünülmüştür. Üçüncü aşamada, kodlar ve temalar bir araya getirilerek sistemli bir biçimde organize edilmiştir; böylece veriler arasındaki ilişkilerin daha açık bir şekilde görülmesi amaçlanmıştır. Dördüncü aşamada, oluşturulan bu yapı doğrultusunda veriler, kodlar ve temalar ışığında derinlemesine analiz edilmiştir. Bu süreçte hem katılımcıların ifadeleri hem de araştırma soruları göz önünde bulundurularak anlamli sonuçlara ulaşılmaya çalışılmıştır. Son aşamada ise, analiz sonucunda elde edilen bulgular sistematik bir şekilde ortaya konulmuş ve yorumlanmıştır.²⁵

1.5. Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması

Nitel araştırmalarda geçerliliğin önemli ölçütlerinden biri, toplanan verilerin ayrıntılı biçimde raporlanması ve araştırmacının sonuçlara nasıl ulaştığını açıkça ortaya koymasıdır.²⁶ Bu doğrultuda bu çalışmada geçerlik ve güvenirliliği sağlamak amacıyla iki temel işlem gerçekleştirilmiştir. İlk olarak, geçerliliği sağlamak amacıyla veri analiz süreci ayrıntılı biçimde açıklanmış; elde edilen tüm veriler, bulgular bölümünde betimsel olarak sunulmuştur. İkinci olarak, güvenirliliği sağlamak amacıyla oluşturulan metafor tablosu ile belirlenen tema ve kategoriler iki uzmana sunulmuş ve uzman görüşleri doğrultusunda karşılaştırmalar yapılmıştır. Bu karşılaştırmalarda görüş birliği ve görüş ayrılığı sayıları belirlenmiş, araştırmanın güvenirliliği Miles ve Huberman'ın önerdiği formül [$\text{Güvenirlik} = \frac{\text{Görüş Birliği}}{(\text{Görüş Birliği} + \text{Görüş Ayrılığı})}$] kullanılarak hesaplanmıştır. Yapılan hesaplama sonucunda güvenirlik oranı eğitim için %90, çocuk için ise %92 olarak bulunmuştur.²⁷

²⁴ Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 212; Salih Akyıldız, "Okul Öncesi Öğretmen Adaylarının Din Kavramına Yönelik Metaforik Algıları", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 12/1 (Haziran 2025), 48.

²⁵ Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 228-238.

²⁶ Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 257.

²⁷ Matthew B. Miles - A. Michael Huberman, *Qualitative Data Analysis: An Expanded Sourcebook* (London: SAGE Publications, 1994), 64.

2. Bulgular

Bu bölümde Kur'an kursu öğretmenlerinin “eğitim” ve “çocuk” kavramlarına yönelik kullandıkları metaforlara ilişkin bulgular ve analizler sunulmuştur. Bulgular tablolar halinde sunularak araştırma sorularına göre betimlenmiştir.

2.1. Katılımcıların Eğitime İlişkin Metaforik Algıları

Bu başlık altında Kur'an kursu öğretmenlerinin eğitime yönelik metaforik algıları nelerdir sorusuna bağlı olarak Kur'an kursu öğretmenlerinin ürettikleri metaforlara yönelik oluşturulan kategorilere ve metaforlarla ilgili açıklamalara yer verilmiştir.

Tablo 2: Katılımcıların Eğitime İlişkin Metaforik Algıları

Kategori No	Kategoriler	Metaforlar	Frekans (f)	Yüzde %	Metafor Adedi
1	Eğitim büyüme, gelişim ve dönüşüm sürecidir.	Tohum (11), Çiçek yetiştirme (10) Ağaç aşılama (6), Ağaç (6), Tarım Yapma (5), Meyve (3), Bina (3), Bitki (3), Çekirdek (2), Tarla (2), Fıtrata yolculuk (1), Ahlak (1) Toprak su ilişkisi (1), Irmak (1), Uçsuz bucaksız yol (1), Sürekli yenilenme (1), İpek Böceği Kozası (1), Hayvanı evcilleştirme (1), Atölye (1)	60	37,74	19

2	Eğitim biçimlendirme ve değer katma sürecidir.	Marangozluk yapmak (7), Heykeltıraş (6), Halı Dokumak (4), Maden İşçiliği (3), Sanat (1), Tezgâh (1), Fabrika (1), Altın (1), Altın Bilezik (1), Giysi (1),	26	16,35	10
3	Eğitim aydınlatıcı bir süreçtir	Işık (8), Güneş (6), Ay (3), Ayna (2), Ufku açmak (1)	20	12,58	5
4	Eğitim yaşamsal bir araçtır	Su (8), Yağmur (4), Hava (3) Gıda (2), Ekmek (1), Yaşam (1)	19	11,95	6
5	Eğitim rehberlik ve yön bulmadır	Pusula (6), Harita (4) Rehber (3), Fener (3), Tabiat (1)	17	10,69	5
6	Eğitim besleyici ve iyileştiricidir.	İlaç (3), Bal (3), Vitamin (2), Aşı (1),	9	5,66	4
7	Eğitim sosyal ve duygusal bir etkileşimdir	Dostluk (4), yol arkadaşı (2), bebek (1), kalbe dokunmak (1)	8	5,03	4
Toplam			159	100	53

Tablo 2'ye göre Kur'an kursu öğrencileri tarafından eğitim kavramına yönelik olarak 53 farklı metafor üretilmiştir. Katılımcı Kur'an kursu öğrencileri tarafından eğitime yönelik en yüksek oranda üretilen metaforlar arasında tohum (f= 11, %6,92), çiçek yetiştirme (f= 10, %6,28), ışık (f= 8, %5,03), su (f= 8, %5,03), marangozluk yapmak (f= 7, %4,40) yer almaktadır. Kur'an kursu öğrencilerinin en çok metaforu büyüme,

gelişim ve dönüşüm süreci olarak eğitim kategorisi ($f= 60$, %37,74) altında ürettikleri görülmektedir. Bunu sırasıyla biçimlendirme ve değer katma süreci olarak eğitim ($f= 26$, %16,35), aydınlatıcı bir süreç olarak eğitim ($f= 20$, %12,28), yaşamsal bir araç olarak eğitim ($f= 19$, %11,95), rehberlik ve yön bulma olarak eğitim ($f=17$, %10,69), besleyici ve iyileştirici olarak eğitim ($f=9$, %5,66), kategorileri izlemektedir. En az metaforun ise sosyal ve duygusal bir etkileşim olarak eğitim kategorisinde ($f=8$, %5,03) olduğu görülmektedir.

2.1.1. Eğitim, Büyüme, Gelişim ve Dönüşüm Sürecidir

Bu kategori altında 60 Kur'an kursu öğreticisi tarafından 19 farklı metafor üretilmiştir. Bu metaforların toplam metaforlar içindeki oranı %37,74'tür. Kur'an kursu öğretmenleri tarafından en fazla üretilen "tohum (11)" metaforudur. Bunu sırasıyla "çiçek yetiştirme (10) ağaç aşılama (6), ağaç (6), tarım yapma (5), meyve (3), bina (3), bitki (3), çekirdek (2), tarla (2), fitrata yolculuk (1), ahlak (1) toprak su ilişki (1), ırmak (1), uçsuz bucaksız yol (1), sürekli yenilenme (1), ipek böceği kozası (1), hayvanı evcilleştirme (1), atölye (1)" metaforları izlemektedir.

Bu metaforlara ilişkin bazı örnekler şu şekildedir:

"Eğitim tohum gibidir. Tohumu ektikten sonra özenle ve sabırla beklersen çeşitli nimetlerle karşılaşırsın." (K 20)

"Eğitim tohum gibidir. Çünkü tohuma gerekli bakım yapılsa er ya da geç karşılığı alınır." (K 97)

"Eğitim, çiçek yetiştirmek gibidir. Çünkü çiçek bakım ister." (K 146)

"Eğitim ağaca benzer. Çünkü meyve vermesi için bakım ister." (K 41)

"Eğitim, ağaç aşılama gibidir. Çünkü aşı olmazsa o ağacın meyvesi ya hiç olmaz ya da ham olur faydası olmaz" (K 67)

"Eğitim bir çekirdek gibidir. Çünkü nasıl ki küçük çekirdekten bu kadar büyük ağaçlar ve meyveler oluşur. Aynı şekilde insanlarda büyür, gelişir ve insanlığa fayda sağlar." (K 113)

"Eğitim uçsuz bucaksız bir yoldur, çünkü eğitimin sonu yoktur." (K 121)

"Eğitim tarım yapmaya benzer. Nasıl ki tarlaya bakım yapılsa ürünler hem güzel hem de bereketli olur. İnsan da eğitildiğinde hem güzel davranışlar sergileyerek manevi anlamda güzelleşir hem de insanlık için faydalı eserler ortaya koyar." (K 133)

"Eğitim gür akan bir ırmak gibidir. Çoğaldıkça çağlar. (K 55)

"Eğitim; su toprak ilişkisine benzer. Toprak sulanırsa toprak

içinde barındırdığı bütün bereket insanlığa sunulmuş olur. Benzer şekilde insanda eğitim marifetiyle yeteneklerini topluma sunar.” (K 116)

“Eğitim bir atölye gibidir kişiyi yetiştirir donatır ve geliştirir.” (K14)

2.1.2 Eğitim, Biçimlendirme ve Değer Katma Sürecidir

Bu kategori altında 26 Kur'an kursu öğreticisi tarafından 10 farklı metafor üretilmiştir. Bu metaforların toplam metaforlar içindeki oranı %16,35'tir. Bu kategoride en fazla üretilen metafor “marangozluk yapma (7)” metaforudur. Bunu sırasıyla “heykeltıraş (6), halı dokumak (4), maden işçiliği (3), sanat (1), tezgâh (1), fabrika (1), altın (1), altın bilezik (1) ve giysi (1)” metaforları takip etmektedir. Oluşturulan metaforlardan hareketle Kur'an konusu öğreticilerinin eğitimi biçimlendirme, işleme, değer katma ve beceri kazandırma süreci olarak algıladıkları iddia edilebilir.

Bu metaforlara ilişkin bazı örnekler şu şekildedir:

“Eğitim, marangozluk yapmaya benzer. Çünkü işlenmeyi bekleyen odunlara şekil vererek onları amaçlarına uygun olarak hazırlar.” (K 85)

“Eğitim, heykeltıraş gibidir. Çünkü heykeltıraşın heykele şekil vermesi gibi eğitim de insanlara şekil verir.” (K 21)

“Eğitim, bireyin içindeki potansiyeli sabırla ortaya çıkaran bir heykeltıraş gibidir; var olanı yontar, şekillendirir ve görünür kılar.” (K 3)

“Eğitim, her bireyi farklı bir şekilde işleyen bir tezgâh gibi; öğrenilen her bilgi, öğrenciyi daha becerikli bir hale getirir.ve insanın değerini artırır.” (K 80)

“Eğitim, halı dokumaya benzer çünkü halıdaki ilmekler nakışlar gibi karşı tarafta izler bırakır.” (K 79)

“Eğitim maden işçiliği gibidir. Yeryüzünde var olan taşları kıymetine göre açığa çıkarır.” (K 154)

“Eğitim, bir fabrika gibidir. İşleyeceğin maddeye istediğin şekli vermeyi amaçlar.” (K 120)

“Eğitim altın gibidir. Çünkü değeri hiç düşmez.” (K 83).

“Eğitim altın gibidir. Çünkü eğitim geliştikçe aktarıldıkça hayatlarımızda zihinlerimizde ve gelecek kuşaklarda tıpkı altın gibi değer kazanacaktır.” (K 96)

“Eğitim altın bilezik gibidir. İnsana değer kazandır.” (K 150)

2.1.3 Eğitim, Aydınlatıcı Bir Süreçtir

Bu kategori altında 20 Kur'an kursu öğreticisi tarafından 5 farklı metafor üretilmiştir. Bu metaforların toplam metaforlar içindeki oranı %12,58'dir. Bu kategoride en fazla üretilen metafor "ışık (8)" metaforudur. Bunu sırasıyla "güneş (6), ay (3), ayna (2), ufku açmak (1)" metaforları takip etmektedir. Kur'an kursu öğreticilerinin ürettiği mezkûr metaforların eğitimi temel olarak bilgi, bilinç ve hakikatin simgeleri olarak değerlendirdikleri söylenebilir.

Bu metaforlara ilişkin bazı örnekler şu şekildedir:

"Eğitim ışık gibidir. Çünkü insanı aydınlatır." (K 6)

"Eğitim, ışık gibidir. Çünkü insanı cehaletin karanlığından çıkarır." (K 78).

"Eğitim ışık gibidir, çünkü olmadığı yerde karanlık hâkim olur, var olduğunda artık aydınlık vardır." (K 99)

"Eğitim güneş gibidir, okudukça, öğrendikçe insanın karanlık dünyası aydınlanır" (K 152)

"Eğitim güneş gibidir. Doğru yer ve vakitte aldığında eğitim insanın gönlüne ve ruhuna enerji olarak depolanır." (K 100)

"Eğitim ay gibidir ay karanlık geceyi aydınlattığı gibi günah karanlığında olan insan eğitilerek aydınlığa çıkarılır." (K 22)

2.1.4 Eğitim, Yaşamsal Bir Araçtır

Bu kategori altında 19 Kur'an kursu öğreticisi tarafından 6 farklı metafor üretilmiştir. Bu metaforların toplam metaforlar içindeki oranı %11,95'tir. Bu kategoride en fazla üretilen metafor "su (8)" metaforudur. Bunu sırasıyla "yağmur (4), hava (3) gıda (2), ekmek (1), yaşam (1)" metaforları takip etmektedir. Kur'an kursu öğreticilerinin oluşturdukları metaforik dil ifadelerinden eğitimi yaşamsal bir araç olarak kavramsallaştırdıkları söylenebilir.

Bu metaforlara ilişkin bazı örnekler şu şekildedir:

"Eğitim, su gibidir. Nasıl ki suya her yer de her zaman ihtiyaç vardır. Aynı şekilde eğitime de ihtiyaç vardır" (K 5).

"Eğitim, su gibidir. Çünkü susuz hiçbir canlı yaşayamadığı gibi insanda eğitimsiz, varlığını sürdüremez." (K 10)

"Eğitim, yağmur gibidir. Nasıl yağmur toprağı canlandırıyorrsa eğitim de insanı uyandırır ve canlandırır." (K 16).

"Eğitim, ekmek gibidir. Ekmek insanı doyurduğu gibi eğitimde insanın zihinsel ve duygusal beslenmesini sağlar." (K 144)

2.1.5 Eğitim, Rehberlik ve Yön Bulmadır

Bu kategori altında 17 Kur'an kursu öğreticisi tarafından 5 farklı metafor üretilmiştir. Bu metaforların toplam metaforlar içindeki oranı %10,69'dur. Bu kategoride en fazla üretilen metafor "pusula (6)" metaforudur. Bunu sırasıyla "harita (4) rehber (3), fener (3), tabiat (1)" metaforları takip etmektedir. Oluşturulan metaforlardan Kur'an kursu öğretmenlerinin eğitimi, bireyin hayatında doğru yolu bulmasına ve hedeflerine ulaşmasında yardımcı olan bir rehberlik süreci olarak algıladıkları söylenebilir.

Bu metaforlara ilişkin bazı örnekler şu şekildedir:

"Eğitim pusula gibidir. Çünkü hayat denizinde boğulmaktan bizi kurtarır gemimizin rotasını belirlememizi sağlar." (K 35)

"Eğitim pusula gibidir. Hayat yolculuğunda doğru yolu bulmamıza yarar." (K 106)

"Eğitim, bireyin hayat yolculuğunda bir harita gibidir; yolu gösterir, fakat her adımı atacak olan öğrenci kendisidir." (K 84).

"Eğitim bir rehber gibidir. İnsanı varacağı hedefe ulaştırır." (K 123).

"Eğitim tabiat gibidir. Çünkü tabiatı öğreneneğimiz çok şeyler var. Mesela ayının yavrusunu rampadan yuvarlayıp tekrar tekrar yukarı çıkartıp alıştırmayı yaptırmayı, pes etmemesi, yavrusuna yanındayım mesajını vermesi gibi biz de öğrencinin doğuştan getirdiği yeteneklerini geliştirmesine rehberlik etmeliyiz." (K 7).

2.1.6. Eğitim, Besleyici ve İyileştiricidir

Bu kategori altında 9 Kur'an kursu öğreticisi tarafından 4 farklı metafor üretilmiştir. Bu metaforların toplam metaforlar içindeki oranı %5,66'dır. Bu kategoride en fazla üretilen metafor "ilaç (3)" metaforudur. Bunu sırasıyla "bal (3), vitamin (2), aşı (1)", metaforları takip etmektedir. Oluşturulan metaforlardan Kur'an kursu öğretmenlerinin eğitimi, bireyin sahip olduğu eksiklikleri, karşılaştığı sorunları veya hatalı düşünme kalıplarını gideren, onarıcı ve geliştirici bir süreç olarak algıladıkları söylenebilir.

Bu metaforlara ilişkin bazı örnekler şu şekildedir:

"Eğitim ilaç gibidir. Çünkü her insan eğitimsiz olarak dünyaya gelir, Eğitimsiz kişi ise hastaya benzer. Doktorun kullanılmasını istediği ilacı kullanılmazsa beden sağlığa kavuşamaz ve rahatsızlığın insanı dirayetsiz bırakması neticesinde kişinin yaşam kalitesi düşer ve görevlerini yerine getiremez." (K 117)

“Eğitim ilaç gibidir; çünkü ilaç vücudumuzu onardığı gibi eğitim de eksiklerimizi ve hatalarımızı düzeltir.” (K 69)

“Eğitim bal gibidir. Bal vücudumuza şifa olduğu gibi eğitim de zayıflıklarımız ve eksikliklerimizi tamamlayarak bize derman olur.” (K 114)

“Eğitim vitamin gibidir. Çünkü hem ruhu besler hem hayatı anlamlı kılar.” (K 12)

“Eğitim, bir tür aşı gibidir. Aşı bizi hastalıklardan koruduğu gibi eğitimde bizi kötü duygu ve düşüncelerden korur.” (K 91)

2.1.7 Eğitim, Sosyal ve Duygusal Bir Etkileşimdir

Bu kategori altında 8 Kur'an kursu öğreticisi tarafından 4 farklı metafor üretilmiştir. Bu metaforların toplam metaforlar içindeki oranı %5,03'tür. Bu kategoride en fazla üretilen metafor “dostluk (4)” metaforudur. Bunu sırasıyla “yol arkadaşı (2), bebek (1), kalbe dokunmak (1)” metaforları takip etmektedir. Oluşturulan metaforlardan Kur'an kursu öğreticilerinin eğitimi yalnızca bilişsel bir süreç değil, aynı zamanda duygusal bağlar kurmayı ve bireyin psikososyal gelişimini desteklemeyi içeren bir etkileşim olarak algıladıkları ileri sürülebilir.

Bu metaforlara ilişkin bazı örnekler şu şekildedir:

“Eğitim dostluğa benzer. Birlikte öğrenir, gelişir terbiye olursunuz.” (K 48)

“Yol arkadaşı gibidir. Çünkü iyi eğitim iyi yolda ilerlemenizi sağlar. Eğitimsizlik yolda bırakır.” (K 49)

“Eğitim, yeni doğan bebek gibidir. Çünkü devamlı ilgi alaka bekler. İlgi görmeyen bebek iyi yetişemez. İyi eğitim almayan kişi de bebek gibi perişan olur.” (K 65).

“Eğim kalbe dokunmaktır. Çünkü olumlu duyguyla verilen bilgi unutulmaz.” (K 157)

2.2 Katılımcıların Çocuğa İlişkin Metaforik Algıları

Bu başlık altında ise Kur'an kursu öğreticilerinin çocuk kavramına yönelik metaforik algıları nelerdir sorusuna bağlı olarak Kur'an kursu öğreticilerin ürettikleri metaforlara ilişkin kategorilere ve açıklamalara yer verilmiştir.

Tablo 3: Katılımcıların Çocuğa İlişkin Metaforik Algılar

Kategori No	Kategoriler	Metaforlar	Metafor	Yüzde %	Metafor Adedi
1	Potansiyel taşıyan ve gelişime açık varlık	Çiçek (25), Fidan (18), Ağaç (9), Toprak (9) Tohum (4), Bitki (4), Tarla (2) Meyve (2), Çekirdek (2), Hazine (2), Tomurcuk (1), Gökyüzü (1), Güneş (1), Derya (1), Yıldız (1)	82	51,58	15
2	Şekil verilebilecek varlık	Hamur (13), Boş Sayfa (7) Boş Kaset (4), Oyun Hamuru (3), Şekillenmemiş Heykel (2), Yeni Dökülmüş Beton (2), Donmamış Beton (1), İşlenmemiş Maden (1), İşlenmemiş Demir (1), Su (1), Cevher (1)	36	22,64	11
3	Kendi kimliğini oluşturabilecek ve yansıtacak varlık	Ayna (10), Fotoğraf Makinesi (5), Kamera (3), Ay (2), Geleceğin Mimarı (1), Geleceğe Yazılmış Canlı Mektup (1), Işık (1), Kayıt Cihazı (1), Kitap (1), Araba (1)	26	16,35	10
4	Koruma, ilgi ve sevgi isteyen değerli bir varlıktır.	Çiçek (5), Mücevher (4), Melek (2) Sanat Eseri (1), Bağ (1), Kelebek (1), Kuş (1)	15	9,43	7
Toplam			159	100	43

Tablo 3'e göre, Kur'an kursu öğretmenleri tarafından çocuk kavramına yönelik olarak 43 farklı metafor üretilmiştir. Katılımcı Kur'an kursu

öğreticileri tarafından çocuk kavramına yönelik en yüksek oranda üretilen metaforlar arasında çiçek (f= 25, %15,72), fidan (f= 18, %11,32), hamur (f= 13, %8,17), ayna (f= 10, %6,28) metaforları yer almaktadır. Kur'an kursu öğretmenlerinin en çok metaforu, potansiyel taşıyan ve gelişime açık varlık kategorisi (f= 82, %51,58) altında ürettikleri görülmektedir. Bunu sırasıyla şekil verilebilecek varlık (f= 36, %22,64), kendi kimliğini oluşturabilecek ve yansıtacak varlık (f= 26, %16,35) kategorileri izlemektedir. En az metaforun ise koruma, ilgi ve sevgi isteyen değerli bir varlık (f= 15, %9,43) kategorisinde olduğu görülmektedir.

2.2.1. Çocuk, Potansiyel Taşıyan ve Gelişime Açık Bir Varlıktır

Bu kategori altında 82 Kur'an kursu öğreticisi tarafından 15 farklı metafor üretilmiştir. Bu metaforların toplam metaforlar içindeki oranı %51,58'dir. Bu kategoride en fazla üretilen metafor "çiçek (25)" metaforudur. Bunu sırasıyla "fidan (18), ağaç (9), toprak (9) tohum (4), bitki (4), tarla (2) meyve (2), çekirdek (2), hazine (2), tomurcuk (1), gökyüzü (1), güneş (1), derya (1), yıldız (1)" metaforları takip etmektedir. Mezkûr metaforların, eğitim sürecinde öğrenenlerin muhtelif potansiyelleri ile farklı gelişim aşamalarını ve öğretmenlerin de bu süreçteki rolünü vurguladığı söylenebilir. Bu anlamda öğrencinin/öğrenenin potansiyeli, her aşamada öğretmenlerin/öğreticilerin ve eğitim ortamlarının sağladığı destek ile şekillenebileceği ve olgunlaşabileceği ifade edilebilir.

İlgili metaforlara ilişkin çeşitli örnekler aşağıda yer almaktadır:

"Çocuk, çiçek gibidir, bakmayıp ilgilenmeyince solar. Tabiri caizse suyunu vermezsen solar bu bakımdan yeteneklerini baz alıp güzel eğitip yetiştirirsen rengarenk çiçek açar." (K 29)

"Çocuk, çiçeğe benzer. Çünkü her biri farklı topraklarda yetişip farklı türde, özelliklerde olurlar, insanların görünce yüzünde tebessüme, gönüllerinde sıcaklığa sebep olurlar." (K 85)

"Çocuk ağaç gibidir sularsan büyür sulamazsan kurur. Çünkü çocuğu eğitirsen olgunlaşır eğitmezsen sıkıntı oluşturur." (K 90)

"Çocuk fidan gibidir. Sevgiyle bakım ister. Büyütmesi bakması özveri ve emek ister. Fidanken ne kadar iyi bakılırsa büyüyünce o kadar sağlam ve büyük bir ağaç olur." (K 112)

"Çocuk tomurcuk gibidir. Çünkü içinde birçok potansiyeli barındırır." (K 13)

"Çocuk hazine gibidir. Çünkü keşfedilmeyi bekler." (K 24)

"Çocuk, toprak gibidir. Nasıl besler ve işlersen, yetiştirirsen öyle gelişir." (K 104)

"Çocuk yıldızlar gibidir. Çünkü her çocuk çok özeldir ve her çocukta başka bir özellik, zekâ yapısı ve kabiliyet vardır. Bu yönü ortaya çıkarmak gerekir. Bu vasfıyla parlayandır çocuk" (K 40)

2.2.2. Çocuk, Şekil Verilebilecek Varlıktır

Bu kategori altında 36 Kur'an kursu öğreticisi tarafından 11 farklı metafor üretilmiştir. Bu metaforların toplam metaforlar içindeki oranı %22,64'tür. Bu kategoride en fazla üretilen metafor "hamur (13)" metaforudur. Bunu sırasıyla "boş sayfa (7), boş kaset (4), oyun hamuru (3), şekillenmemiş heykel (2), yeni dökülmüş beton (2), donmamış beton (1), işlenmemiş maden (1), işlenmemiş demir (1), su (1), cevher (1)" metaforları takip etmektedir. Oluşturulan metaforlar incelendiğinde hepsinin şekillendirilmeye açık, form verilmeyi bekleyen, işlenebilir potansiyele sahip nesneler olduğu görülmektedir. Bu bağlamda katılımcı Kur'an kursu öğretmenlerinin çocukları eğitim ve öğretim süreçlerinin başlangıcında şekillenmeye açık, öğrenmeye yatkın, çevresel etkiler ve deneyimlerle biçimlenecek potansiyele sahip bireyler olarak gördükleri ileri sürülebilir.

Bu metaforları destekleyen örneklerden bazıları şunlardır:

"Çocuk hamura benzer. Çünkü nasıl şekil verirsiniz o şekli alır." (K 86)

"Çocuk, bir oyun hamuruna benzer. Çünkü, hamura her türlü şekli verebildiğimiz gibi çocukta küçük yaştan itibaren ne verirse iyilik adına bize geri dönüşü de o şekilde olacaktır." (K 67)

"Su gibidir, nereye yönlendirirsen oraya akar." (K 21)

"Çocuk donmamış betona benzer, üzerine ne düşerse iz bırakır." (K 55)

"Çocuk boş kâğıda benzer istediğin gibi doldurabilirsin." (K 122)

"Çocuk ham demire benzer hangi şekli vermek isterseniz o şekli verirsiniz." (K 135)

"İşlem görmemiş katkısız bir hamurdur. Çünkü doğduğunda tertemiz doğar ona şekli ebeveynleri verir." (K 128)

"Çocuk şekillenmemiş bir heykel gibidir, ne kadar sabırla ve ısrarla şekillendirsek ona göre şekil alır ve güzelleşir." (K 125)

2.2.3. Çocuk, Kendi Kimliğini Oluşturabilecek ve Yansıtabilecek Bir Varlıktır

Bu kategori altında 26 Kur'an kursu öğreticisi tarafından 10 farklı metafor üretilmiştir. Bu metaforların toplam metaforlar içindeki oranı %16,35'tir. Bu kategoride en fazla üretilen metafor "ayna (10)" metaforudur. Bunu sırasıyla "fotoğraf makinesi (5), kamera (3), ay (2), geleceğin mimarı (1), geleceğe yazılmış canlı mektup (1), ışık (1), kayıt cihazı (1), kitap (1) ve araba (1)" metaforları takip etmektedir. Bu metaforların, bireylerin

kendi kimliğini şekillendirme, öz farkındalık geliştirme ve bu kimliği dışa yansıtma süreçlerini temsil edebileceği söylenebilir. Bu minvalde katılımcılarca çocuk hem kendini gözlemleyen hem de geleceğe dönük bir kimlik inşa eden aktif bir varlık olarak görülmektedir.

Bu metaforlara dair birkaç örnek şöyle sıralanabilir:

“Çocuk ayna gibidir. Çünkü karşısında ne yaparsan oda onu yapar.” (K 155)

“Çocuk ayna gibidir. Çünkü aynaya baktığında kendini görürsün. Davranışlarımızı ayna misali çocukta görürüz.” (K 99)

“Çocuk ayna gibidir içinde yetiştiği toplumu yansıtır.” (K 130)

“Çocuk; kamera gibidir gördüğünü kaydeder.” (K 101)

“Çocuk fotoğraf makinasına benzer gördüğünü çeker ve yansıtır.” (K 9)

“Çocuk, geleceğin aynasıdır; bugün verdiğimiz değer, yarın gördüğümüz yansıma olacaktır.” (K 5)

“Çocuklar, geleceğin sessiz mimarlarıdır; her biri, yarının dünyasına yeni bir nefes taşır.” (K 139)

“Çocuklar, geleceğe yazılmış canlı mektuplardır; her biri, zamanın ellerinde şekillenir.” (K 146)

“Çocuk ay gibidir. Güneşten (eğitimden) aldığı ışığı yansıtır.” (K 100).

2.2.4. Çocuk, Koruma, İlgi ve Sevgi İsteyen Değerli Bir Varlıktır

Bu kategori altında 15 Kur'an kursu öğreticisi tarafından 7 farklı metafor üretilmiştir. Bu metaforların toplam metaforlar içindeki oranı %9,43'tür. Bu kategoride en fazla üretilen metafor “çiçek (5)” metaforudur. Bunu sırasıyla “mücevher (4), melek (2) sanat eseri (1), bağ (1), kelebek (1), kuş (1)” metaforları takip etmektedir. Bu metaforlar, çocuğun doğuştan değerli ve saf olduğunu; bu değer ancak ilgi, sevgi ve güvenli sosyal çevre içinde açığa çıkabileceğini destekler niteliktedir. Bu manada çocuğun potansiyelinin, kendiliğinden ortaya çıkamayacağını çevresinin sunacağı sevgi dolu ortamın çocuk eğitim ve öğrenme sürecinin önemli bir parçası olarak görüldüğü söylenebilir.

Bu metaforlara ilişkin bazı örnekler şunlardır:

“Çocuk, çiçek gibidir sevgi verdikçe serpilir, suladıkça beslenir ve güzelleşir.” (K 23)

“Çocuk, mücevher gibidir, layığınca uygun eğitilip ilgi ve sevgi verildikçe kıymetinin karşılığını verir” (K 12)

“Çocuk, bağ gibidir. Bağa bakarsan iyi ürün alırsan. Bağla ilgilenmezsen iyi ürün alamazsın.” (K 143)

“Çocuk, sanat eseri gibidir. Çünkü bizlerin öğrettikleriyle verdiğimiz sevgiyle onlar da şekil alırlar.” (K 96)

Çocuk, melek gibidir. Çünkü temiz ve iyi bir fitrata sahiptir.” (K 2)

“Çocuk, narin kanatlarıyla sevgiyle büyümeyi bekleyen bir kelebek gibidir; ilgi ve şefkatle beslenirse kendi rengini bulur ve özgürce uçabilir.” (K 150)

“Çocuk kuş gibidir çünkü çok sıkarsan daralır gevşek bırakırsan uçar gider.” (K 25)

Tartışma ve Sonuç

İnsanın öznel zihinsel yaşamı, kapsamı ve derinliği açısından son derece zengindir. Bireyler; önem, benzerlik, zorluk ve ahlak gibi soyut kavramlar üzerine yargılarda bulunabilir, arzu, sevgi, yakınlık ve başarı gibi öznel deneyimler yaşayabilirler. Ancak bu soyut ve öznel yaşantıların kavramsallaştırılması, yorumlanması ve görselleştirilmesi büyük ölçüde başka deneyim alanlarından özellikle de duyu-devinimsel (sensorimotor) yaşantılardan türetilmektedir. Örneğin bir düşüncüyü anlamak genellikle “kavramak” (fiziksel bir nesneyi tutmak) metaforu aracılığıyla ifade edilirken anlamamak, “kafam almıyor” şeklinde betimlenebilmektedir. Bu tür kavramsallaştırmaların altında yatan temel bilişsel mekanizma, “kavramsal metafor” dur. Kavramsal metafor, fiziksel deneyimlerin mantıksal yapısının soyut kavramlara uygulanmasına olanak tanıyarak düşünsel süreçlerde kullanılmasına zemin hazırlar.²⁸ Metaforların insanların zaman içinde belli bir nesne ya da kavrama dair geliştirdikleri düşünceyle olan ilişkisine dair kuramsal yaklaşımlar dikkate alınarak bu çalışmada farklı metaforik perspektifler aracılığıyla metaforların eğitsel düşünce üzerindeki belirleyici rolü olduğu ileri sürülmektedir.²⁹ Lakoff ve Johnson’a göre soyut düşüncelerimiz, fiziksel deneyimlerle şekillenen birincil metaforlar temelinde oluşan karmaşık metaforik yapılara dayanır. Bu birincil metaforlar, bireyin duyu-devinimsel işlevleri ile öznel deneyimlerinin tekrar eden eşgüdümünden doğar ve soyut kavramların somut yaşantılar yoluyla anlamlandırılmasını sağlar. Bu yaklaşım, düşüncenin bedensel ve deneyimsel temellere dayandığını gösterir.³⁰ Bu bağlamda Kur’an kursu öğreticilerinin öğrenme ve öğretme olgusuna dair geliştirdikleri pedagojik anlayışların büyük ölçüde bu metaforik

²⁸ George Lakoff - Mark Johnson, *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought* (New York: Basic Books, 1999), 45.

²⁹ Martínez v.dğr., “Metaphors as Blueprints of Thinking About Teaching and Learning”, 966.

³⁰ Lakoff - Johnson, *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*, 59.

yapılar tarafından şekillendirildiği söylenebilir. Bu minvalde metaforlar, bir yandan kavrayışı derinleştirip düşünmeyi yönlendiren bilişsel araçlar olarak işlev görürken diğer yandan düşünce ve eylem ufkunu sınırlandırma potansiyeline de sahiptir. Dolayısıyla Kur'an kursu öğreticilerinin eğitim süreçlerinde metaforların hem kuramsal hem de pratik düzeyde sistematik biçimde ele alınması, eğitsel analiz ve planlamanın niteliğini artırmak açısından önemli görülmektedir.³¹ Bu çalışma kapsamında, katılımcıların eğitim ve çocuk kavramlarına ilişkin geliştirdikleri metaforik algılar incelenmiş ve bu algılar tematik başlıklar altında sınıflandırılarak analiz edilmiştir.

Araştırma bulguları Kur'an kursu öğreticilerinin eğitim kavramına ilişkin algılarının oldukça zengin ve çok boyutlu olduğunu, eğitimi büyük ölçüde gelişimsel, yönlendirici ve şekillendirerek değer kazandırıcı bir süreç olarak algıladıklarını ortaya koymaktadır. Metaforların tematik dağılımı incelendiğinde en yoğun temsilin “büyüme, gelişim ve dönüşüm süreci olarak eğitim” kategorisinde (f=60, %37,74) toplandığı görülmektedir. Bu kategoride yer alan “tohum”, “ağaç”, “çiçek”, “tarla”, “toprak” gibi doğa temelli metaforlar, eğitimin öğrencinin potansiyelini açığa çıkaran, onu büyüten ve dönüştüren bir süreç olarak anlaşılabileceğini göstermektedir. Shindell ve Willis araştırmalarında “ağaç” metaforunu sabır ve süreklilik gerektiren, yavaş ama sürekli bir gelişim süreci olarak yorumlamaktadırlar.³² Benzer şekilde Altun ve Apaydın'ın çalışmasında “meyve ağacı” metaforu da ürün verme, yarar sağlama ve bakım gerektirme özellikleriyle açıklanmaktadır.³³ Yine Efron ve Joseph çalışmalarında bir anaokulu öğretmeninin kendisini bir “bahçıvan” metaforuyla tanımlamasını, çocuk merkezli ve bütüncül bir yaklaşımla ilişkilendirerek bu metaforun her çocuğun doğasında var olan merakın ve öğrenme arzusunun uygun koşullarda kendiliğinden filizleneceğine yönelik öğretmen algısını yansıttığını ileri sürmektedirler. Tıpkı bir bahçıvanın bitkilere gerekli ortamı sağlayıp büyümelerini kolaylaştırması gibi, öğretmen de çocukların öğrenme sürecine rehberlik etmesi gerektiğine vurgu yapmaktadırlar.³⁴ Bu bağlamda araştırmamızda elde edilen bulgular da katılımcı Kur'an kursu öğreticilerinin eğitimi sabır, emek ve gelişim temelli bir süreç olarak algıladıklarını ortaya koymakta ve literatürdeki benzer metaforik

³¹ Martínez v.dğr., “Metaphors as Blueprints of Thinking About Teaching and Learning”, 966.

³² Tom Shindell - Verna Willis, “Analyzing HRD Metaphor-in-Use”, *Advances in Developing Human Resources* 3/3 (01 Ağustos 2001), 312.

³³ Altun - Apaydın, “Kız ve Erkek Öğretmen Adaylarının ‘Eğitim’ Kavramına İlişkin Metaforik Algıları”, 346.

³⁴ Sara Efron - Pamela Bolotin Joseph, “Reflections in a Mirror: Metaphors of Teachers and Teaching”, *Images of Schoolteachers in America*, ed. Pamela Bolotin Joseph - Gail E. Burnaford (New York: Lawrence Erlbaum Associates, 2001), 82.

yaklaşımlarla örtüşmektedir. Benzer şekilde din dersi öğretmeni adaylarının eğitim kavramına yönelik geliştirdikleri metaforik algılarını incelendiği araştırmasında Çapcıoğlu, katılımcıların eğitimi büyük ölçüde “yetiştirme ve üretme faaliyeti” olarak anlamlandırdıkları tespitinde bulunmuştur.³⁵ Bu çerçevede en sık başvurulana metaforların “bahçe”, “ağaç”, “tohum” ve “toprak” gibi doğaya dayalı unsurlar olduğuna dikkat çekmiştir. Söz konusu metaforlar, eğitimin öğrenciyi şekillendiren, geliştiren ve potansiyelini ortaya çıkaran dinamik bir süreç olarak algılandığını göstermektedir. Bu minvalde mezkûr araştırma bulgularının araştırmamızla paralellik arz ettiği söylenebilir. İlgili literatür incelendiğinde pedagojiye ilişkin en yaygın metaforlardan biri olan “bahçıvanlık” metaforunun modern eğitimin kurucusu kabul edilen John Amos Comenius’tan bu yana oldukça popüler olduğu ileri sürülmektedir. Bu anlayışta okul bir bahçe, çocuk bir bitki, öğretmen ise bir bahçıvan olarak tasvir edilir. Her bitkinin kendine özgü bir sıcaklık, nem ve hasat zamanı vardır. Bahçıvanlık metaforu, büyüme potansiyelinin tohumun içinde zaten var olduğunu ve yapılması gerekenin sadece onun kendini açığa çıkarmasına imkân tanıyacak uygun besinleri sağlamak olduğunu vurgulamaktadır. Bununla birlikte son yüzyılda bu metaforun; pestisitler, GDO’lar, topraksız tarım, kimyasal ot ayıklama, kare karpuzlar ve çekirdeksiz üzümler gibi daha az ilham verici anlam katmanları kazandığı ileri sürülmektedir. Söz konusu metaforun bu versiyonları, okul sisteminin materyalleri, yöntemleri ve başarı ölçütlerini önceden seçerek çocukların zihinsel gelişimini nasıl şekillendirdiğini, aynı zamanda belirli fikir ve davranışları nasıl ayıkladığını göstermesi açısından önemli görülmektedir. Dolayısıyla eğitimcilerin, tıpkı bahçıvanlar gibi, yaptıkları müdahalelerin yalnızca amaçlanan değil, aynı zamanda öngörülme-yen sonuçlarının da bilincinde olmaları gerektiği ifade edilmektedir.³⁶

“Biçimlendirme ve değer katma süreci olarak eğitim” kategorisi, %16,35 oranıyla tematik dağılım açısından ikinci sırada yer almakta, eğitimin formal ve şekillendirici yönünü öne çıkarmaktadır. “Heykeltraş”, “marangoz” “fabrika” gibi metaforlar, eğitimin öğrenciyi belli kalıplar çerçevesinde biçimlendiren ve ona değer katan bir faaliyet olarak görüldüğünü yansıtmaktadır. Bu anlayış, öğretmenin etkin rolünü vurgulamakla birlikte, öğrenenin şekillenebilirliğine yapılan vurgu nedeniyle davranışçı eğitim yaklaşımlarıyla da ilişkilendirilebilir.³⁷ Nitekim bu kapsamda eğitim, ilgili ve sorumlu kimselerin (öğretmenler, ebeveyn gibi) belli değerler

³⁵ Çapcıoğlu, “İlahiyat Fakültesi Son Sınıf Öğrencilerinin, ‘Eğitim’ ve ‘Din’ Kavramlarına Yönelik Metaforik Algıları”, 74-99.

³⁶ Julia Brodsky, “How Metaphors Shape Our Ideas About Education”, *Forbes* (01 Nisan 2021).

³⁷ Martínez v.dğr., “Metaphors as Blueprints of Thinking About Teaching and Learning”, 969.

çerçevesinde ve görev olarak eğitime muhtaç (çoğu zaman yetişmekte olan nesil) olanlar üzerine yaptıkları, onları şekillendirici tesir demektir. Saban'ın çalışmasında³⁸ 363 katılımcının yarısından fazlasının “çömlekçi/ potter” temasını (yani öğrencileri önceden belirlenmiş kalıplara sokmayı) seçmesi ve aynı şekilde Cerit'in araştırmasında³⁹ “heykeltıraş” metaforun öğretmenler ve yöneticiler tarafından “çok düzeyinde” benimsenmiş olması tespiti, mevcut araştırmamızın bulgularıyla örtüşmektedir. Bu minvalde bu kategorideki metaforların eğitim sürecini emek ve ustalık gerektiren, dışardan şekillendirmeye odaklı istendik formal bir faaliyet olarak betimlemesi dikkat çekici olmakla birlikte öğrenciyi “ham madde” konumuna indirgemesi ve onu edilgen bir varlık gibi görmesi, çağdaş eğitim anlayışları açısından sınırlayıcı bir yön olarak anlaşılabilir. Özellikle “fabrika” metaforu, bireysel farklılıkları göz ardı eden, standartlaştırıcı ve tek tipçi bir yaklaşımı çağrıştırmaktadır. Dolayısıyla bu kategorideki metaforlar, eğitimin biçimlendirici ve değer kazandırıcı boyutunu vurgularken aynı zamanda özgünlük, yaratıcılık ve bireysel gelişim açısından pedagojik eleştirilere de açık kapı bırakmaktadır.

“Aydınlatıcı bir süreç olarak eğitim” kategorisi (%12,58), eğitimin zihinsel bir farkındalık, bilgiyle aydınlanma süreci olduğunu vurgulamaktadır. Bu gruptaki “güneş”, “ışık”, “ay” gibi metaforlar, katılımcıların eğitimi bireyin içsel dünyasını aydınlatan bir araç olarak algıladıklarını göstermektedir. İlgili literatür incelendiğinde Kuzu ve arkadaşlarının yaptıkları çalışmada geliştirilen metaforların daha çok “ışık” ve “anne” kategorileri altındaki metaforlarda yoğunlaşması⁴⁰ araştırma bulgularımızla benzerlik arz etmektedir.

“Yaşamsal bir ihtiyaç olarak eğitim” kategorisi %11,95 oranla dördüncü sırada yer almakta ve “su”, “yağmur”, “hava” gibi metaforlarla eğitimin temel ve vazgeçilmez bir gereksinim olduğu düşüncesini yansıtmaktadır. Bu algının eğitimi, bireyin varoluşsal gelişimi açısından yaşamsal bir kaynak olarak değerlendirdiği söylenebilir. Bu kategorilerde elde edilen bulgular, mevcut literatürdeki araştırma sonuçlarıyla örtüşmektedir. Nitekim Tortop'un çalışmasında öğretmen adayları, üniversite öğretim elemanını “atmosfer” ve “ekmek” gibi metaforlarla tanımlayarak, onu

³⁸ Ahmet Saban, “Prospective Classroom Teachers’ Metaphorical Images of Selves and Comparing Them to Those They Have of Their Elementary and Cooperating Teachers”, *International Journal of Educational Development* 24/6 (01 Kasım 2004), 617-635.

³⁹ Yusuf Cerit, “Öğretmen Kavramı İle İlgili Metaforlara İlişkin Öğrenci, Öğretmen ve Yöneticilerin Görüşleri”, *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi* 6/4 (Aralık 2008), 693-712.

⁴⁰ Okan Kuzu v.dğr., “Metaphors Related to the Elements of Education”, *Recent Researches in Education*, ed. Recep Efe v.dğr., (Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2018), 614.

yaşamın sürdürülebilirliği açısından vazgeçilmez ve temel bir unsur olarak görmüşlerdir.⁴¹ Benzer şekilde, Çapcıoğlu'nun araştırmasında da öğretmen adayları, eğitimin önemini fizyolojik gereksinimlerle ilişkilendirerek eğitimi, yaşamın devamı için zorunlu unsurlar üzerinden metaforik biçimde ifade etmişlerdir.⁴² Bu durum, katılımcıların eğitime atfettikleri yaşamsal değer, metaforlar aracılığıyla anlamlı biçimde yansıtıldığını göstermektedir.

“Rehberlik ve yön bulma olarak eğitim kategorisi (%10,69), öğrenmenin bir yolculuk süreci ve öğretmenin bu süreçte rehberlik eden bir aktör olduğu görüşünü öne çıkarmaktadır. “Pusula”, “rehber”, “harita” gibi metaforlar, eğitimi keşif, yön bulma ve anlamlandırma etkinliği olarak betimlemektedir. Eğitimde kullanılan metaforların bireylerin eğitim anlayışını nasıl biçimlendirdiğini sistematik bir biçimde ele aldığı çalışmada Moscardini⁴³, eğitimi açıklamanın yollarından biri olarak “yolculuk” metaforunu ele almıştır. Bu metafora göre eğitim süreci, belirli bir başlangıç noktasından (örneğin anaokulu) başlayarak, önceden tanımlanmış bir hedefe (örneğin üniversite eğitimi ya da istihdam) ulaşmayı amaçlayan yapılandırılmış bir süreçtir. Bu süreçte kullanılan unsurlar arasında müfredat bir rota, eğitim planı bir harita ve öğretmenler ise birer rehber ya da pusula işlevi görmektedir. Ancak Moscardini, bu yolculuğun güzergâhının büyük ölçüde dışsal otoriteler (örneğin devlet kurumları, eğitim politikası yapıcılar, müfredat belirleyiciler) tarafından çizilmesi nedeniyle bireysel farklılıkların göz ardı edildiğini ve yaratıcılığın sınırlayıcı bir yapıya hapsedildiğini belirtmektedir. Mevcut çalışmamızda “harita, pusula, rehber” gibi metaforların gerekçeleri incelendiğinde katılımcı Kur'an kursu öğrencilerinin öğretmeni/öğretene yalnızca bilgi aktaran bir figür olarak değil, aynı zamanda öğrencinin öğrenme sürecinde yön bulmasına yardımcı olan bir rehber olarak konumlandıkları ileri sürülebilir. Bu minvalde öğretmenin rehberlik rolünün anlamlı ve değerli olabilmesi, öğrencinin kendi öğrenme yolunu keşfetmesine ve bireysel öğrenme rotasını oluşturmaya imkân tanınmasıyla mümkün olabileceği söylenebilir.

“Besleyici ve iyileştirici olarak eğitim” kategorisinde yer alan “ilaç”, “bal”, “vitamin” ve “aşı” gibi metaforlar, eğitimin besleyici, güçlendirici ve iyileştirici yönlerini ön plana çıkarmaktadır. %5,66 oranla temsil edilen bu metaforlar, eğitimin bireyin bütüncül gelişimindeki tamamlayıcı

⁴¹ Hasan Said Tortop, “Öğretmen Adaylarının Üniversite Hocası Hakkındaki Metaforları ve Bir Değerlendirme Aracı Olarak Metafor”, *Yükseköğretim ve Bilim Dergisi* 2 (Ağustos 2013), 153-160.

⁴² Çapcıoğlu, “İlahiyat Fakültesi Son Sınıf Öğrencilerinin, ‘Eğitim’ ve ‘Din’ Kavramlarına Yönelik Metaforik Algıları”, 74-99.

⁴³ Moscardini, “Perspective Chapter: Changing the Educational Metaphors”, 2-3.

rolüne işaret etmektedir. Son olarak, %5,03 oranla temsil edilen “sosyal ve duygusal bir etkileşim olarak eğitim” kategorisinde yer alan “dostluk”, “bebek”, “kalbe dokunmak” gibi metaforlar, eğitimin yalnızca bilişsel değil, aynı zamanda duygusal ve sosyal bağlamda da gerçekleşen bir süreç olduğunu göstermektedir.

Sağlık ve beden eğitimi öğretmenlerinin kendi rollerini nasıl tanımladıklarını ortaya koymak amacıyla oluşturdukları öğretim metaforlarını analiz eden Bibik, çalışmasında baskın metafor kategorisi yüzde 44 oranıyla “ebeveyn veya koruyucu” olarak belirlenmiştir. Bu kategori, öğretmeni besleyen, destekleyen ve koruyan bir figür olarak tanımlamakta; zaman zaman sınır koyan bir ebeveyn ya da sırdaş bir danışmanı da ima etmektedir. Sıklıkla kullanılan metaforlar arasında “rol model”, “arkadaş”, “ebeveyn”, “rehber” ve “bahçıvan” yer almaktadır.⁴⁴ Five Metaphors for Educators adlı çalışmasında Clarken⁴⁵, öğretmenlerin rolleri, sorumlulukları ve öğrencilerle kurdukları ilişkileri beş temel metafor aracılığıyla açıklamaktadır. Bu metaforlar sırasıyla: ebeveyn, bahçıvan, dini lider, inci istiridyesi ve doktor metaforlarıdır. Ebeveyn metaforu, öğretmeni öğrencilerin gelişiminden sorumlu bir rehber ve koruyucu olarak konumlandırırken, bahçıvan metaforu öğretmenin öğrencilerin bireysel potansiyellerini ortaya çıkaracak uygun çevreyi sabır ve özenle hazırlayan bir figür olduğunu vurgular. Dini lider metaforu, öğretmenin yalnızca bilgi aktaran değil aynı zamanda değerler ve anlam dünyası oluşturan bir ahlaki rehber olduğunu ifade eder. İnci istiridyesi metaforu, öğretmenin öğrencilerde gizli olan yetenekleri ve içsel potansiyeli keşfetme ve geliştirme görevine odaklanır. Son olarak, doktor metaforu öğretmeni öğrencilerin öğrenme ihtiyaçlarını doğru biçimde teşhis ederek uygun pedagojik müdahalelerde bulunan bir uzman olarak tanımlar. Bu metaforlar, öğretmenliğin/öğreticiliğin çok boyutlu doğasını yansıtarak eğitimde üstlenilen rollerin zenginliğini ve çeşitliliğini göstermektedir. Dolayısıyla araştırma bulgularımız, literatürde yer alan benzer çalışmalarla örtüşmekte ve söz konusu metaforlar, eğitimin öğrenciyi şekillendiren, geliştiren ve potansiyelini ortaya çıkaran dinamik bir süreç olarak algılandığını ortaya koymaktadır.

Mevcut araştırmanın diğer bir önemli sonucu da Kur'an kursu öğreticilerinin çocuk kavramına ilişkin algılarının metaforlar yoluyla oldukça çeşitli ve anlam yüklü bir şekilde ifade edilmesidir. Katılımcılar tarafından çocuk kavramına yönelik toplam 43 farklı metafor üretilmiştir. En sık tekrar edilen metaforlar arasında “çiçek” (f=25, %18,86), “fidan”

⁴⁴ Bibik, “Metaphors for Teaching: How Health and Physical Education Teachers Describe Their Roles”, 11.

⁴⁵ Rodney H. Clarken, “Five Metaphors for Educators” (American Educational Research Association, 1997), 1-10.

(f=18, %11,32), “hamur” (f=13, %8,17) ve “ayna” (f=10, %6,28) yer almakta olup bu metaforlar, çocukların doğuştan getirdikleri potansiyelin gelişime açık olduğunu ve çevresel faktörlerle şekillenebileceğini vurgulamaktadır. Bu bulgular Saban⁴⁶ ile Kıldan ve arkadaşlarının⁴⁷ gerçekleştirdiği araştırmaların sonuçlarıyla örtüşmektedir. Saban’ın çalışmasında çocukla ilişkili olarak katılımcılar tarafından en yüksek frekansla ifade edilen ilk altı metafor; “fidan” (%12,7), “çiçek” (%8,4), “hamur” (%7,3), “beyaz sayfa” (%4,8), “tohum” (%4,5) ve “toprak” (%3,5) olarak belirlenmiştir. Benzer şekilde Kıldan ve arkadaşlarının çalışmasında, katılımcılar tarafından çocuk kavramına yönelik en sık üretilen üç metafor sırasıyla; “fidan” (n=23; %26,74), “hamur” (n=17; %19,76) ve “çiçek” (n=14; %16,27) şeklindedir. Her üç çalışmanın bulguları birlikte değerlendirildiğinde, çocuk kavramına ilişkin metaforik algıların büyük ölçüde benzeştiği ve katılımcıların çocukları gelişime açık, şekillendirilebilir ve hassas varlıklar olarak tanımladıkları görülmektedir.

Üretilen metaforların tematik dağılımı, öğretmenlerin çocuk algısında en baskın yaklaşımın “potansiyel taşıyan ve gelişime açık varlık” kategorisinde yoğunlaştığını göstermektedir (f=82, %51,58). Bu sonuç, öğretmenlerin çocuğu gelişimsel bir süreç içerisinde değerlendirerek uygun çevresel koşullar sağlandığında çocuğun potansiyelini gerçekleştirebileceğine inandıklarını ortaya koymaktadır. Ardından gelen “şekil verilebilecek bir varlık” (f=36, %22,64) kategorisi ise öğretmenlerin çocuğun biçimlendirilebilirliğine ve eğitimin yön verici rolüne dikkat çektiklerini göstermektedir. “Kendi kimliğini oluşturabilecek ve yansıtabilecek varlık” kategorisine ait metaforlar (f=26, %16,35) ise çocuğun bireysel farklılıklarını, özgün gelişimini ve kendilik bilincini vurgulayan anlayışa işaret etmektedir. En az metaforun üretildiği kategori olan “koruma, ilgi ve sevgi isteyen değerli bir varlık” (f=15, %9,43), öğretmenlerin çocuğun duygusal ve bağ kurma ihtiyacını diğer kategorilere kıyasla daha az ön plana çıkardıklarını göstermektedir. Bu durum, çocuk algısında bilişsel, şekillenebilir ve gelişimsel yönlerin duygusal boyutun önünde yer aldığını düşündürmektedir. Ancak bu bulgu, özellikle okul öncesi ve din eğitimi gibi alanlarda duygusal desteğin önemine daha fazla vurgu yapılması gerektiğini ortaya koymaktadır.

İlgili literatür incelendiğinde mevcut araştırma bulgularının öğretmen adaylarının “öğrenci” kavramına ilişkin sahip oldukları zihinsel imgelerde üç baskın kavramsal temanın öne çıktığı Saban’ın araştırmasıyla benzerlik

⁴⁶ Saban, “Öğretmen Adaylarının Öğrenci Kavramına İlişkin Sahip Oldukları Zihinsel İmgeler”. 281-326.

⁴⁷ Oğuzhan Kıldan v.dğr., “Öğretmen Adaylarının Mecazlar Yoluyla Çocuk Kavramına Bakış Açıları Boylamsal Bir Çalışma.”, *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi* 13/1 (Ocak 2012), 149-165.

arz ettiği söylenebilir. Söz konusu araştırmada bu temalar sırasıyla; öğrenciyi “gelişen bir varlık” olarak gören yaklaşım (%29,6), “ham madde” olarak değerlendiren bakış açısı (%22,6) ve “boş bir zihin” şeklinde tanımlayan anlayış (%18,5) biçiminde kategorize edilmiştir.⁴⁸ Kuyucu ve diğerlerinin araştırmasında elde edilen bulgular ise araştırma bulgularımızla kısmen örtüşmektedir. Zira mezkûr araştırmada okul öncesi öğretmenlerin çocuk kavramına ilişkin geliştirdikleri metaforların çoğunlukla çocukları edilgen ve biçimlendirilmeye açık varlıklar olarak tasvir ettiği ileri sürülmektedir. Araştırma kapsamında oluşturulan kavramsal kategoriler incelendiğinde, en fazla metaforun “şekillendirilebilen bir ham madde olarak çocuk” kategorisinde toplandığı görülmektedir. Bu kategori altında toplam 8 farklı metafor üretilmiş olup, katılımcıların %21’i tarafından tercih edilmiştir. Bunu, çocukların bilgi ve davranış açısından dışsal etkilere açık ve pasif alıcılar olarak konumlandırıldığı “pasif bir alıcı olarak çocuk” kategorisi takip etmektedir; bu grupta 7 metafor yer almakta ve katılımcıların %20’si bu anlayışı yansıtan metaforlar geliştirmiştir. En az temsil edilen kategori ise “ilgiye ve bakıma muhtaç bir varlık olarak çocuk” olup, yalnızca 3 metaforla sınırlı kalmıştır.⁴⁹

Netice itibarıyla çalışmamızda hem eğitime hem de çocuğa yönelik metaforların büyük çoğunluğunun olumlu, yapıcı ve gelişim odaklı olduğu tespit edilmiştir. Katılımcıların eğitim olgusunu, yalnızca akademik bilgi aktarımıyla sınırlı görmediği bunun ötesinde çocuğun potansiyelini açığa çıkaran, yönlendiren, değer katan ve sosyal-duygusal gelişimini destekleyen çok yönlü bir süreç olarak algıladıkları anlaşılmaktadır. Aynı şekilde çocuk da nispeten pasif bir alıcı değil; gelişime açık, şekillenebilir, kimliğini inşa edebilir ve doğuştan kıymetli bir varlık olarak konumlandırılmıştır. Bununla birlikte “biçimlendirme ve değer katma süreci olarak eğitim” ile “şekil verilebilecek bir varlık olarak çocuk” kategorilerinin tematik dağılım açısından ikinci sırada yer almaları, Kur'an kursu öğretmenlerinin çocuğu nispeten biçimlendirilebilir bir varlık olarak gördüklerini ve eğitimi yönlendirici bir süreç olarak tasavvur ettiklerini göstermektedir. Bu anlayış, öğretmenin/öğretmenin etkin rolünü öne çıkarırken öğrenenin/ çocuğun şekillendirilebilirliğine vurgu yapması nedeniyle davranışçı eğitim yaklaşımlarıyla da örtüştüğü izlenimini vermektedir. Bu kapsamda Kur'an kursu öğretmenlerinin eğitime ilişkin metaforları, farklı eğitim kademelerinde görev yapan öğretmenlerin metaforlarıyla karşılaştırılarak

⁴⁸ Saban, “Öğretmen Adaylarının Öğrenci Kavramına İlişkin Sahip Oldukları Zihinsel İmgeler”, 317.

⁴⁹ Yasemin Kuyucu v.dğr., “Okul Öncesi Öğretmenlerinin ‘Çocuk’ Kavramına İlişkin Sahip Oldukları Zihinsel İmgeler”, *Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi* 2/2 (2013), 43-53.

ortak eğilimler ve farklılıklar ortaya konulabilir. Çalışmada belirginleşen davranışçı eğilimlerin yanı sıra yapılandırmacı, öğrenci merkezli ve değer temelli yaklaşımların Kur'an kursu öğreticilerinin algılarında ve uygulamalarında nasıl bir yer tuttuğu araştırılabilir. Çocuk teolojisi alanında gerçekleştirilecek kuramsal ve alan araştırmaları üniversiteler bünyesinde proje çalışmaları kapsamında desteklenebilir.

Kaynakça

Akgün, Ege. “Okul Öncesi Öğretmen Adaylarının ‘Çocuk’ ve ‘Okul Öncesi Öğretmeni’ Kavramına İlişkin Metaforik Algıları”. *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 16/4 (Ocak 2016), 1652-1672.

Akyıldız, Salih. “Okul Öncesi Öğretmen Adaylarının Din Kavramına Yönelik Metaforik Algıları”. *Trabzon İlahiyat Dergisi* 12/1 (Haziran 2025), 39-66. <https://doi.org/10.33718/tid.1645558>

Altun, Sadegül Akbaba - Apaydın, Çiğdem. “Kız ve Erkek Öğretmen Adaylarının ‘Eğitim’ Kavramına İlişkin Metaforik Algıları”. *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi* 3/3 (Nisan 2013), 329-354.

Arslan, M. Metin - Bayrakçı, Mustafa. “Metaforik Düşünme ve Öğrenme Yaklaşımının Eğitim-Öğretim Açısından İncelenmesi”. *Milli Eğitim* 35/171 (Yaz 2006), 100-108.

Aydın Günbatar, Sevgi. “Fenomenolojik Araştırma (Olgu Bilim) Yöntemi”. *Eğitimde Araştırma Yöntemleri*. ed. Haluk Özmen - Orhan Karamustafaoğlu. 293-315. Ankara: Pegem Akademi, 3. Basım, 2023.

Aydın, M. Şevki. *Bir Din Eğitimi Kurumu Olarak Kur'an Kursu*. Ankara: DİB Yayınları, 2010.

Berk, Neval vd. “Sosyal Bilgiler Öğretmen Adaylarının Sosyal Bilgiler Dersine ve Sosyal Bilgiler Öğretmenine İlişkin Metaforları”. *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi* 16/1 (Ocak 2015), 183-199.

Bibik, Janice M. “Metaphors for Teaching: How Health and Physical Education Teachers Describe Their Roles”. University of Delaware, 1997.

Bilgiç, Saliha. “Kur'an Eğitimi ve Günümüz Yaygın Din Eğitimi Kur'an Kursları”. *Diyanet Aylık Dergi* 333 (Eylül 2018), 18-21.

Brodsky, Julia. “How Metaphors Shape Our Ideas About Education”. *Forbes* (01 Nisan 2021). <https://www.forbes.com/sites/juliabrodsky/2021/04/01/how-metaphors-shape-our-ideas-about-education/>

Cerit, Yusuf. “Öğretmen Kavramı İle İlgili Metaforlara İlişkin Öğrenci, Öğretmen ve Yöneticilerin Görüşleri”. *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi* 6/4 (Aralık 2008), 693-712.

Clarken, Rodney H. “Five Metaphors for Educators”. American Educational Research Association, 1997. <https://files.eric.ed.gov/fulltext/ED407408.pdf>

Cook-Sather, Alison. “Movements of Mind: The Matrix, Metaphors, and Re-imagining Education”. *Teachers College Record* 105/6 (01 Haziran 2003), 946-977. <https://doi.org/10.1111/1467-9620.00274>

Çaldak, Hüseyin. “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin İlahiyat Kavramına İlişkin Metaforik Algıları”. *EKEV Akademi Dergisi* 88 (Aralık 2021), 241-258.

Çapcıoğlu, Fatma. “İlahiyat Fakültesi Son Sınıf Öğrencilerinin, ‘Eğitim’ ve ‘Din’ Kavramlarına Yönelik Metaforik Algıları”. *İslami Araştırmalar* 34/1 (2023), 74-99.

Çapcıoğlu, Fatma - Çapcıoğlu, İhsan. “Ankara İlahiyat’a İlişkin Metaforik Algılar”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 63/2 (Kasım 2022), 821-866. <https://doi.org/10.33227/auifd.1138356>

Çelik, Özkan - Aslan Çelik, Meral. “Sınıf Öğretmenlerinin ve Öğretmen Adaylarının Bir Meslek Olarak Sınıf Öğretmenliğine İlişkin Metaforik Algılarının Karşılaştırılması”. *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 19/1 (Haziran 2017), 75-91.

Çinemre, Semra. “İlahiyat Fakültesi Son Sınıf Öğrencilerinin İlahiyat Fakültesi Programına İlişkin Algılarının Metafor Analizi Yoluyla İncelenmesi”. *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 52 (Aralık 2019), 265-286. <https://doi.org/10.29288/ilted.591076>

Dağlı, Gökmen. “Metaphors Asserted by Teachers and Students at High School Level with Respect to the Notion of ‘Teacher’”. *Eurasian Journal of Educational Research* 12/49A (2012), 29-46.

DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. *2023 Yılı İdare Faaliyet Raporu*. Diyanet İşleri Başkanlığı, Şubat 2024. <https://stratejigelistirme.diyanet.gov.tr/Documents/2023%20Y%C4%B1%C4%B1%20Faaliyet%20Raporu.pdf>

Efron, Sara - Joseph, Pamela Bolotin. “Reflections in a Mirror: Metaphors of Teachers and Teaching”. *Images of Schoolteachers in America*. ed. Pamela Bolotin Joseph - Gail E. Burnaford. 75-91. New York: Lawrence Erlbaum Associates, 2. Basım, 2001.

Ertürk, Ramazan. “İlkokul Öğrencilerinin ‘Öğretmen’ Kavramına İlişkin Metaforik Algıları”. *e-Uluslararası Eğitim Araştırmaları Dergisi* 8/3 (Aralık 2017), 1-15. <https://doi.org/10.19160/ijer.285232>

Gibbs, Raymond W. (ed.). “Metaphor and Thought: The State of the Art”. *The Cambridge Handbook of Metaphor and Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Gülen, Salih - Dönmez, İsmail. “Çocuk Gelişimi Programında Okuyan Öğrencilerin ‘Çocuk’ ve ‘Çocuk Gelişimi’ Kavramlarına Yönelik Metaforlarının Belirlenmesi”. *OPUS International Journal of Society Researches* 15/25 (Mayıs 2020), 3654-3683. <https://doi.org/10.26466/opus.654029>

Jensen, Devon. “Metaphors as a Bridge to Understanding Educational and Social Contexts”. *International Journal of Qualitative Methods* 5 (01 Mart 2006), 36-54. <https://doi.org/10.1177/160940690600500104>

Johnson, R. Burke - Christensen, Larry. *Educational Research: Quantitative, Qualitative, and Mixed Approaches*. London: SAGE Publications, 7. Basım, 2020.

Kalra, Mani - Baveja, Bharati. “Teacher Thinking about Knowledge, Learning and Learners: A Metaphor Analysis”. *Procedia - Social and Behavioral Sciences* 55 (01 Ekim 2012), 317-326. <https://doi.org/10.1016/j.sbspro.2012.09.509>

Keçeci, Elif Ebru. *6. Sınıf Öğrencilerinin Küresel Isınma Konusundaki Metaforları ve Metaforik Algıları*. Erzincan: Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

Kıldan, Oğuzhan v.dğr. “Öğretmen Adaylarının Mecazlar Yoluyla Çocuk Kavramına Bakış Açıları Boylamsal Bir Çalışma.” *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi* 13/1 (Ocak 2012), 149-165.

Koç, E. Seda. "Sınıf Öğretmeni Adaylarının Öğretmen ve Öğretmenlik Mesleği Kavramlarına İlişkin Metaforik Algıları". *İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 15 (08 Temmuz 2014), 47-72. <https://doi.org/10.17679/inuefd.79408>

Korkmaz, Mehmet. "Kur'an Kurslarında Din Eğitimi". *Din Eğitimi El Kitabı*. ed. Recai Doğan - Remziye Ege. 330-350. Ankara: Grafiker Yayınları, 9. Basım, 2022.

Kuyucu, Yasemin v.dğr. "Okul Öncesi Öğretmenlerinin 'Çocuk' Kavramına İlişkin Sahip Oldukları Zihinsel İmgeler". *Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi* 2/2 (2013), 43-53.

Kuzu, Okan v.dğr. "Metaphors Related to the Elements of Education". *Recent Researches in Education*. ed. Recep Efe v.dğr. 612-627. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2018.

Lakoff, George - Johnson, Mark. *Metaforlar: Hayat, Anlam ve Dil*. çev. Gökhan Yavuz Demir. İstanbul: Minotor Kitap, 2022.

Lakoff, George - Johnson, Mark. *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*. New York: Basic Books, 1999.

Low, Graham. "Metaphor and Education". *The Cambridge Handbook of Metaphor and Thought*. ed. Jr. Gibbs Raymond W. 212-231. Cambridge Handbooks in Psychology. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511816802.014>

Martínez, María A. v.dğr. "Metaphors as Blueprints of Thinking About Teaching and Learning". *Teaching and Teacher Education* 17/8 (01 Kasım 2001), 965-977. [https://doi.org/10.1016/S0742-051X\(01\)00043-9](https://doi.org/10.1016/S0742-051X(01)00043-9)

Meydan, Hasan. "Kampüste İlahiyat Eğitiminin Avantaj ve Meydan Okumaları: Öğrenci Görüşlerine Dayalı Metaforik Bir Araştırma". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24 (15 Haziran 2020), 47-71. <https://doi.org/10.18505/cuid.668833>

Miles, Matthew B. - Huberman, A. Michael. *Qualitative Data Analysis: An Expanded Sourcebook*. London: SAGE Publications, 2. Basım, 1994.

Moscardini, Alfredo. "Perspective Chapter: Changing the Educational Metaphors". *Higher Education - Reflections From the Field - Volume 3*. ed. Lee Waller - Sharon Waller. 1-17 Rijeka: IntechOpen, 2023. <https://doi.org/10.5772/intechopen.109969>

Ormell, Christopher. "Eight metaphors of education". *Educational Research* 38/1 (1996), 67-75.

Özdemir, Saadetin. "Üniversite Öğrencilerinin Öğretmen Kavramına İlişkin Metaforik Algıları". *Journal of International Social Research* 11/59 (2018), 1380-1402.

Özyürek, Arzu v.dğr. "Farklı Kültürlerden Ebeveynlerin 'Aile' ve 'Çocuk' Metaforları: Türkiye ve Endonezya Örneği". *Değerler Eğitimi Dergisi* 22/47 (Haziran 2024), 33-60. <https://doi.org/10.34234/ded.1398343>

Pesen, Ata. "Ebeveynlerin 'Çocuk' Kavramına Yükladıkları Metaforlar". *Journal of Turkish Studies* 10 (01 Ocak 2015), 731-731. <https://doi.org/10.7827/TurkishStudies.8826>

Saban, Ahmet. “Öğretmen Adaylarının Öğrenci Kavramına İlişkin Sahip Oldukları Zihinsel İmgeler”. *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi* 7/2 (Haziran 2009), 281-326.

Saban, Ahmet. “Prospective Classroom Teachers’ Metaphorical Images of Selves and Comparing Them to Those They Have of Their Elementary and Cooperating Teachers”. *International Journal of Educational Development* 24/6 (01 Kasım 2004), 617-635. <https://doi.org/10.1016/j.ijedudev.2004.03.003>

Shindell, Tom - Willis, Verna. “Analyzing HRD Metaphor-in-Use”. *Advances in Developing Human Resources* 3/3 (01 Ağustos 2001), 309-321. <https://doi.org/10.1177/15234220122238337>

Tortop, Hasan Said. “Öğretmen Adaylarının Üniversite Hocası Hakkındaki Metaforları ve Bir Değerlendirme Aracı Olarak Metafor”. *Yükseköğretim ve Bilim Dergisi* 2 (Ağustos 2013), 153-160.

Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 8. Basım, 2011.

Yılmaz, Fatih. “Eğitime İlişkin Temel Kavramlar”. *Eğitime Giriş*. ed. Fatma Susar Kırmızı - Nil Yıldız Duban. 1-24. Ankara: Anı Yayıncılık, 3. Basım, 2021.

Yılmaz, Fatih v.dğr. “Öğretmen Adaylarının Öğretmen Kavramına İlişkin Algıları: Bir Metaforik Çalışma” 9 (01 Nisan 2013), 151-164. <https://doi.org/10.17860/efd.49273>

Dijital Dönüşümün Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınlarına Etkisi: Diyanet Aylık Dergi'ye Yönelik Bir İçerik Analizi* **

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 28 Mart 2025 Kabul Tarihi: 5 Eylül 2025

✉ **Mustafa Çuhadar**

Dr. / PhD.

Diyanet İşleri Başkanlığı / Presidency of Religious Affairs

<https://ror.org/007x4cq57>

<https://orcid.org/0000-0003-2957-1176>

mstfchdr@gmail.com

Öz

Türkiye’de internetle bağlantılı teknolojilerin özellikle 2000’li yıllardan itibaren yükselen etkinliği, kamu kurumlarını dijital dünyaya sevk etmiştir. Buna bağlı olarak iletişim teknolojileri çeşitlenip yaygınlaştıkça, dinî hayatla ilişkili hizmet ve faaliyetler sürdüren organizasyonlar da kendilerini yapılandırmıştır. Bu çalışmada toplumu din konusunda aydınlatma referansı ile iletişim teknolojilerini kullanan Diyanet İşleri Başkanlığının dijital dönüşümü ele alınmaktadır. Dijital dönüşüm sadece teknik bir değişim olarak kalmamakta aynı zamanda düşünce, fikir ve algıları da etkilemektedir. Bu çalışmanın problemi kurumun dijital teknolojilere yönelik bakış açısındaki dönüşümdür. Bu sorunsala odaklanarak kurumun resmî yayın organı Diyanet Aylık Dergi araştırmanın kapsamına alınmıştır. Söz konusu derginin 1991-2023 yılları arasındaki tüm sayıları çalışmanın evrenini, amaçlı örneklem tekniğine göre dijitalleşme konusunun işlendiği yazılar çalışmanın örneklemini oluşturmaktadır. Bu çerçevede dijitalleşmeyle bağlantılı 87 yazı, hazırlanan içerik analizi formuyla çözümlenmiştir. Yazıların dönemsel olarak ikiye ayrılabilceği anlaşılmış, bulgular değerlendirilirken dönem bazlı karşılaştırma yapılmıştır. Çalışmanın sonucunda dijital teknoloji kullanımı yoğunlaştıkça, yazılardaki dijital mecalara yönelik mesafeli tutum sergilenmesi yönündeki mesajların sayısında düşüş tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İletişim, Dijital Dönüşüm, Dijital Din, Diyanet, *Diyanet Aylık Dergi*.

* Bu makale CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır

** Bu çalışma, 1st International Media, Digital Culture and Religion Congress’te sunulan “Discourse Shift from “Digitalization of Religious Affairs” to “Digital Religious Affairs” başlıklı bildirinin genişletilerek makaleye çevrilmiş halidir.

The Impact of Digital Transformation on the Publications of the Presidency of Religious Affairs: A Content Analysis of Diyanet Monthly Magazine^{* **}

Research Article

Received: 28 March 2025 Accepted: 5 September 2025

Abstract

The rising effectiveness of internet-related technologies in Türkiye, especially since the 2000s, has propelled public institutions into the digital world. As communication technologies have diversified and become more widespread, institutions that provide services and activities related to religious life have also restructured themselves. In this study, the digital transformation of the Presidency of Religious Affairs, which uses communication technologies with the reference of informing the people about religion, is discussed. Digital change is not only a technical transformation but also affects thoughts, opinions and perceptions. The problem of this study is the evolution in the institution's view of digital technologies. Focusing on this problematic, Diyanet Aylık Journal, the official publication of the institution, was included in the scope of the study. All issues of the journal between 1991 and 2023 are the population of the study, and the articles in which the subject of digitalization is covered according to the purposive sampling technique constitute the sample of the study. In this regard, 87 articles related to digitalization were analyzed using a content analysis form. It was seen that the articles could be divided into two periods and period-oriented comparisons were made while analyzing the findings. As a result of the study, as the use of digital technology increased, there was a decrease in the number of messages in the articles about having a distant attitude towards digital media.

Keywords: Communication, Digital Transformation, Digital Religion, Presidency of Religious Affairs in Türkiye, Diyanet Monthly Journal.

* This article is published under the CC BY-NC 4.0 licence.

** This study is an expanded version of the paper titled "Discourse Shift from "Digitalization of 'Religious Affairs' to 'Digital Religious Affairs'" presented at the 1st International Media, Digital Culture and Religion Congress.

Summary

In Türkiye, the Presidency of Religious Affairs (TPRA) is a public institution tasked with ‘conducting affairs related to the beliefs, worship and ethical principles of the Islamic Religion, enlightening the society on religion and managing places of worship’. TPRA endeavors to fulfil its duty of enlightening the society on religion through different methods as well as networked communication technologies. Accordingly, TPRA has been involved in the digital transformation process since the Internet was not as widespread in Türkiye as it is today. TPRA, which opened its website in 1997 and provided services in the digital world, has become one of the distinguishable institutions of digital transformation in the religious field over time. Namely, in connection with the digitalization processes, TPRA has used recording media such as CD-DVD since the 2000s in addition to its website containing religious information and resources. In the 2010s, TPRA entered a new phase of digital transformation by opening corporate social media accounts, and since then, the tradition of opening corporate social media accounts for TPRA has emerged. Likewise, the religious information, education, worship and publication services of the Religious Affairs have gradually started to adapt to digital technologies. Since the 2020s, a significant intensification has been observed in the digital transformation process. TPRA was the first public institution in Türkiye to use the domestic and national software Pardus, and a department was established to directly and exclusively produce digital content in addition to all its content in the digital world. In this respect, this study shows that it is useful to analyze the digital transformation process of TPRA in two periods. The first one is the initial phase, which started in 1997, when the website was launched, and continued until 2011; the second one is the intensification phase, which started in 2012, when the first social media account of TPRA was launched, and continued until today.

The integration of TPRA into the digital world is one of the topics of scientific studies. The majority of the limited number of studies focus on the capacity and competence of TPRA in digitalization, while a small number of studies include analyses of the social media accounts of TPRA. Studies in the literature provide data on the digital transformation of TPRA. However, this study titled ‘The Impact of Digital Transformation on the Publications of the Presidency of Religious Affairs: A Content Analysis of Diyanet Monthly Magazine’ aims to determine whether there is a difference in the approach of TPRA to the digital world in connection with digital transformation. In this way, it will be revealed how the institutions producing services in the religious field are intellectually affected by digital transformation. In order to reveal the relationship between

digital transformation and approach to digital, in the introduction part of the study, the digital transformation of TPRA was explained based on documents and supported by literature. Then, in order to make an introduction to the TPRA's approaches to the digital world, it was understood that there are two different approaches to the digital world in the khutbahs recited on Fridays throughout Türkiye and in the writings of President of Religious Affairs.'

In the empirical part of the study, articles related to digitalization in Diyanet Monthly Magazine, the official publication of TPRA, were analyzed. The population of the study consists of 384 issues published between 1991 and 2023, and the sample consists of 87 articles determined by purposive sampling technique. These articles were analyzed using quantitatively oriented content analysis.

According to the findings of the study, the articles in Diyanet Monthly Journal were analyzed based on the initial (1991-2011) and intensification (2012-2023) phases. The rate of articles on digitalization, which was determined as 27.6 percent in the initial phase, increased to 72.4 percent in the intensification phase. In this respect, it has been observed that there is a significant parallelism between digital transformation and the rate of articles in the magazine. While the rate of articles containing positive opinions was 29.2 percent in the initial phase, this rate decreased to 9.5 percent in the intensification phase. There was no significant difference in the rate of articles containing negative opinions, but the rate of articles evaluating digital technologies in a neutral manner was 12.5 percent in the initial phase and 33.3 percent in the intensification phase. There is almost no difference in the rate of statements or sentences encouraging the use of digital technology in the articles. However, a decrease was found in the evaluations in the sense of avoiding digital technology.

Giriş

Dijital teknolojilerin yaygın kullanımı, kurumsal dinî organizasyonları çeşitli nedenlerle dijital dünyada hizmet üretmeye yönlendirmektedir. Bu gerekçeler temsil edilen din hakkında sahih bilgilendirmeler yapmaktan karışit görüşlerle mücadele etmeye varana dek farklı şekillerde belirginlik kazanmaktadır.¹ Kurumsal dinî organizasyonların Türkiye tecrübesinde Diyanet İşleri Başkanlığı, dijital teknolojilerin kullanılması açısından önemli bir konumda bulunmaktadır. Zira 1997 yılında açtığı kurumsal web sitesinin ardından Diyanet İşleri Başkanlığı, toplumu din konusunda aydınlatma misyonu doğrultusunda internet bağlantılı teknolojilere dönük faaliyet ve politikalar üretmiştir.²

Diyanetin dijitalleşme süreciyle ilişkili kurumsal yapıdaki değişimler, Bilgi İşlem Merkezi Müdürlüğünün kurulduğu 1980'li yılların sonlarına kadar uzanmaktadır.³ Öncelikle kurum içi uygulamaların (maaş, personel işlemleri, kitap tasarımları vb.) düzenlenmesi amacıyla başlayan teknolojik yatırımlar zamanla vatandaşların dinî bilgiye erişimine yönelik hizmetlere yönelmiştir. Henüz internetin Türkiye'de yaygınlaşmadığı 1993 yılında, dinî konularda toplumun aydınlatılmasıyla ilgili *I. Din Şûrası* kararı bu bağlamda hatırlatılabilir: “İslâmî bilgilerin topluma sunulmasında çağımızın her türlü teknik imkânlarından istifade edilmelidir.”⁴ Diyanetin yıllara sâri dijital teknolojilere ilişkin yaklaşımının merkezinde bu tavsiye kararının bulunduğu söylenebilir.

Diyanetin dijital teknolojilerle vatandaşa dinî hizmet sunma pratiği 1997 yılında hizmete açılan web sitesiyle başlamış, tek yönlü bu iletişim pratiği yerine zamanla siteden dinî soru sorma imkânı da vatandaşlara

¹ Lokman Arslan, “Dini İçerikli Yayıncılıkta Diyanet Tecrübesi”, *8. Dini Yayınlar Kongresi Dijital Yayıncılık*, ed. Fatih Kurt v.dğr. (Ankara: DİB Yayınları, 2021), 291-292.

² Bk. Arslan, “Dini İçerikli Yayıncılıkta Diyanet Tecrübesi”; Mustafa Çuhadar, “Dijitalleşen Din ve Diyanet”, *Dijitalleşen Din (Medya ve Din 2)*, ed. Mete Çamdereli v.dğr. (İstanbul: Köprü Yayınları, 2015), 175-222; Mustafa Çuhadar, “Yöndeşmenin Dini Yayıncılığa Sunduğu Fırsatlar: Diyanet TV Sosyal Medya Hesapları Üzerine Bir İnceleme”, *8. Dini Yayınlar Kongresi Dijital Yayıncılık*, ed. Fatih Kurt v.dğr. (Ankara: DİB Yayınları, 2021), 163-209.

³ Diyanet İşleri Başkanlığı DİB, *Kuruluşundan Günümüze Diyanet İşleri Başkanlığı Tarihçe-Tekilat-Hizmet ve Faaliyetler (1924-1997)* (Ankara: DİB Yayınları, 1999), 902.

⁴ Diyanet İşleri Başkanlığı DİB, “I. Din Şûrası Kararları”, *I. Din Şûrası Tebliğ ve Müzakereleri* (1-5 Kasım 1993) (Ankara: DİB Yayınları, 1995), 2/700.

sunulmuştur.⁵ 2000’li yıllarda bu web sitesi Diyanetin görev alanıyla ilgili konularda genişletilerek güncellenmiş, flash animasyon teknolojisiyle sitenin kullanım biçimlerine zenginlik kazandırılmış; ayrıca bilgisayar kullanıcılarına elektronik kayıt ortamları vasıtasıyla dijital içerikler (Kur’ân-ı Kerîm Hatm-i Şerifi, Kur’ân-ı Kerîm’den Sûreler, Nağmeden Gönüle, İhtida Öyküleri, Günün Beş Vakti, Öğreniyorum) sunulmuş; internet bağlantısı olmayan yerlerde vatandaşların dinî bilgilere hızlıca erişebilmeleri amacıyla “Mobil Diyanet” uygulaması geliştirilmiş, dinî konularda kaynak hüviyetinde “Diyanet Muallim CD”si projesi hazırlanmıştır.⁶

2010’lu yıllardan itibaren Diyanetin dijitalleşme sürecinde önemli değişimler gözlenmiştir. Diyanetin web sitesi (diyanet.gov.tr) çeşitli değişikliklere uğrayarak genişlemiş, zamanla sosyal medyanın da entegre edildiği bir ara yüze dönüşmüştür.⁷ Bu süre zarfında Diyanetin merkez hizmet birimlerince⁸ içerik üretilen sosyal medya hesapları ve video paylaşım siteleri açılmış, Diyanet İşleri Başkanına kurumsal sosyal medya hesapları açılması geleneği başlamıştır. Buna ilaveten taşra teşkilatında il müftülükleri ve ilçe müftülüklerinin dijital medyaya entegrasyonuna yönelik çalışmalar yapılmış, akıllı cihaz mağazalarındaki uygulamalar artırılmıştır. Bu itibarla Diyanetin dijital dönüşümü belirli periyotlara ayrılacak olursa, 1997-2011 yılları arasını dijital dönüşümde *başlangıç* aşaması; kurumsal ilk sosyal medya hesabının 2012 yılında açıldığı da temel alınarak⁹ 2012 yılı sonrasını *yoğunlaşma* aşaması olarak zikretmek mümkün görünmektedir.

2020’li yıllara gelindiğinde Diyanetin dijital dönüşümünde yoğunlaşmanın arttığı, dijital teknoloji kullanımına yönelik strateji, politika ve hizmetlerde belirgin yenilikler yaşandığı görülmektedir. Bunlardan biri, açık kaynak kodlu işletim sistemi kullanmaya yönelik kamu politikasıdır. Diyanet İşleri Başkanlığı, 2020 yılından itibaren yerli ve millî yazılım Pardus’u kullanmaya başlamış,¹⁰ bu dijital dönüşüm politikasında önemli

⁵ Diyanet İşleri Başkanlığı DİB, *Son 10 Yılda Diyanet İşleri Başkanlığı Önemli Hizmetler* (Ankara: DİB Yayınları, 2002), 20-21; İbrahim Paçacı - Sedat Memiş, “Diyanet İşleri Başkanlığı Araştırma, Geliştirme ve Dokümantasyon Merkezi (ARGED)”, *Diyanet Aylık Dergi* 136 (Nisan 2002), 53.

⁶ Diyanet İşleri Başkanlığı DİB, *Hizmetler ve Projeler 2003-2010* (Ankara: DİB Yayınları, t.y.), 25-27, 52-53, 117, 145.

⁷ Çuhadar, “Yöndeşmenin Dini Yayıncılığa Sunduğu Fırsatlar: Diyanet TV Sosyal Medya Hesapları Üzerine Bir İnceleme”.

⁸ Dini Yayınlar Genel Müdürlüğü, Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü, Basın Müşavirliği gibi.

⁹ Diyanet İşleri Başkanlığı DİB, “Diyanet, Sosyal Medyada”, www.diyanet.gov.tr (18 Şubat 2012).

¹⁰ Diyanet İşleri Başkanlığı DİB, “Diyanet İşleri Başkanlığı ile TÜBİTAK Arasında ‘Açık Kaynak ve PARDUS Dönüşümü İş Birliği Protokolü’ İmzalandı”, www.diyanet.gov.tr (23 Haziran 2020).

mesafeler kat edilmiştir.¹¹ Kurumun içyapısıyla ilgili bu değişime ek olarak internet kullanıcılarına dönük geliştirmeler de sağlanmıştır. 2020 yılında Covid-19 tedbirleri kapsamında Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından 81 il müftülüğüne yazılı bir talimat gönderilerek dijital mecraların vaaz, irşat, manevi danışmanlık ve rehberlik faaliyetlerinde daha etkin kullanılması, sosyal medya hesaplarının bu tür hizmetlerde daha aktif hale getirilmesi istenmiştir.¹² Bu süreçle bağlantılı şekilde Diyanet İşleri Başkanlığının web siteleri, sosyal medya hesapları ve mobil uygulamalarına ek olarak 2021 yılında “Dijital Yayınlar Platformu” hizmete açılmıştır.¹³ Bu platformun açılışı, aynı zamanda kurumsal yapıdaki değişimle ilişkilidir. 07/02/2020 tarihli Resmî Gazetede yayımlanan 2020/58 sayılı Cumhurbaşkanlığı kararıyla bir daire başkanlığı kadrosu ihdas edilmiş,¹⁴ 29 Mart 2021 tarihli ve 1100750 sayılı başkanlık onayı ile Dini Yayınlar Genel Müdürlüğünün alt birimleri arasına Dijital Yayınlar Daire Başkanlığı eklenmiştir. Böylelikle, temel görevi dijital mecralarda içerik üretmek olan müstakil bir birim kurulmuştur.¹⁵ 2024 yılı sonu itibarıyla söz konusu daire, Strateji Geliştirme Başkanlığı altında Dijital Hizmetler Daire Başkanlığı olarak hizmet vermeye devam etmektedir. Kurumun organizasyon şemasındaki bu değişikliğe ek olarak Diyanet İşleri Başkanlığının hizmet stratejisini belirleyen planlama belgelerinde dijital yayınlara son yıllarda özel vurgu yapıldığı görülmektedir. 2019-2023 stratejik planında ifade edildiği üzere 11. kalkınma planının 642. maddesinde dinî yayınlara yapılan vurgu¹⁶ ile bağlantılı olarak Diyanet, dijital yayınlara özel önem vereceğini politika belgesinde ifade etmiştir.¹⁷ Böylelikle Diyanet; basılı, süreli, radyo ve televizyon, yabancı dil ve lehçelerde yayınlarından ayrı olarak “dijital ve sosyal medya” yayınlarını yayın hizmetleri arasına dâhil etmiştir.¹⁸ 2024-2028 yılları arasını kapsayan stratejik plandaysa dijital yayınlara ilgili

¹¹ İbrahim Köse, “Diyanet İşleri Başkanlığı Pardus ve Açık Kaynak Dönüşümü Başarı Hikayesi”.

¹² Diyanet İşleri Başkanlığı DİB, “Vaaz ve İrşad Hizmetlerinde Dijital Mecralar Daha Etkin Kullanılacak”, www.diyaret.gov.tr (18 Nisan 2020).

¹³ Diyanet İşleri Başkanlığı DİB, “Diyanet İşleri Başkanı Erbaş, Diyanet’in Yeni Dijital Platformunu Duyurdu”, *Diyanet İşleri Başkanlığı* (30 Nisan 2021).

¹⁴ DİB, “Diyanet İşleri Başkanlığı 2020 Ocak - Haziran Faaliyet Raporu” (Diyanet İşleri Başkanlığı, 2020).

¹⁵ Dairenin görev ve faaliyetleri hakkında bk. “Dijital Dini Yayınlar”, *Medya ve Din, Diyanet TV Ankara* (10 Nisan 2020); “Dijital Yayınlar Daire Başkanlığı’nın Faaliyetleri”, *Diyanet Gündemi, Diyanet TV Ankara* (14 Ekim 2024); Diyanet İşleri Başkanlığı DİB, “Diyanet İşleri Başkanlığı Görev ve Çalışma Yönergesi” (Diyanet İşleri Başkanlığı, ts.) (18.03.2028), md. 25/A.

¹⁶ Strateji ve Bütçe Başkanlığı Cumhurbaşkanlığı, “On Birinci Kalkınma Planı (2019-2023)” (Erişim 18 Mart 2025), 151.

¹⁷ Diyanet İşleri Başkanlığı DİB, *T.C. Cumhurbaşkanlığı Diyanet İşleri Başkanlığı Stratejik Plan 2019-2023* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2018), 10.

¹⁸ DİB, *T.C. Cumhurbaşkanlığı Diyanet İşleri Başkanlığı Stratejik Plan 2019-2023*, 12.

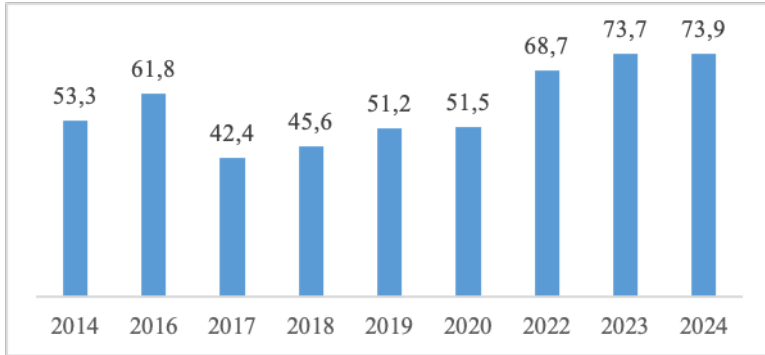
performans göstergeleri artırılarak¹⁹ kurumun dijital teknolojilere ilişkin entegrasyonu güçlendirilmiştir. Diyanet İşleri Başkanlığı bir taraftan dijital dünyaya yönelik hizmetler geliştirirken diğer taraftan 2021 yılındaki 8. *Dinî Yayınlar Kongresi* ve 2024 yılındaki 7. *Din Şûrasının* gündemini tamamen dijital dünyanın fırsat ve risklerini değerlendirmeye, tartışmaya açmış, böylelikle de teorik ve pratik yönleriyle dijital teknolojilerin ele alınmasını sağlamıştır.²⁰

1990'lı yıllardan itibaren Diyanet, güncel iletişim teknolojilerini takip ederek dinî sahadaki faaliyetlerini bu mecralarda da sürdürmenin çabası içinde olmuş, hem dünya hem de ülkemizdeki dijital dönüşüm süreçlerinden etkilenmiştir.

1. Diyanetin Dijital Dünyaya Yaklaşımı

Diyanetin dijital dönüşümü, kuşkusuz kamudaki dijital dönüşümden bağımsız düşünülemez. Türkiye’de 2000’li yılların başından itibaren uygulanan politikalarla hem kamu kurumları dijital dünyaya adapte edilmiş hem de vatandaşlar kamu kurumlarıyla ilgili iş ve işlemlerini iletişim teknolojileri marifetiyle yerine getirme alışkanlığı kazanmış, böylelikle kamuda dijital dönüşüm giderek yaygınlık kazanmıştır.²¹

Grafik 1. İnternet Kullanan Bireylerin Kişisel Amaçla Kamu Kurum/Kuruluşlarıyla İletişimde İnterneti Kullanma Oranı²²



¹⁹ Diyanet İşleri Başkanlığı DİB, *T.C. Cumhurbaşkanlığı Diyanet İşleri Başkanlığı Stratejik Plan (2024-2028)* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2024).

²⁰ Bk. Fatih Kurt v.dğr. (ed.), “8. Dini Yayınlar Kongresi Dijital Yayıncılık” (Ankara: DİB Yayınları, 2021).

²¹ Kamuda dijital dönüşüm hakkında bk. Hüseyin Uslu, “Dijital Dönüşüm ve Kamu Hizmetleri Yönetimde Yenilikçi Yaklaşımlar ve Zorluklar”, *Uluslararası Politik Araştırmalar Dergisi* 9/3 (2023), 15-31; Emine Çeliksoy - Ali Akça, “Türkiye’de Kamu Yönetiminde Yaşanan Dijital Dönüşüm Süreci”, *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 15/2 (2024), 445-.

²² TÜİK, “Hanehalkı Bilişim Teknolojileri Kullanım Araştırması”, <https://data.tuik.gov.tr/> (2024); TÜİK, Hanehalkı Bilişim Teknolojileri Kullanım Araştırması (Türkiye İstatistik Kurumu, 2022); TÜİK, “Hanehalkı Bilişim Teknolojileri Kullanım Araştırması”, <https://data.tuik.gov.tr/> (2020); TÜİK, “Hanehalkı Bilişim

Grafik 1'de görüldüğü üzere vatandaşların kişisel amaçla kamu kurum ve kuruluşlarıyla sağladığı iletişimde internet kullanım oranları 2017 yılından itibaren düzenli olarak artış göstermiştir. Kamu kuruluşlarına ait web sitelerinden bilgi edinme oranları 2018 yılında yüzde 37,6 iken 2024 yılında bu oran yüzde 45 seviyesine ulaşmıştır.²³

Dijitalleşme, fırsat ve riskleriyle bir bütün olarak değerlendirilmesi gereken süreçleri kapsamaktadır. Dinî alan bakımından, dinî bilgilere erişim sınırı tamamen ortadan kalkarken dinî bilgi ya da kaynakların dezenformasyona uğratılması da mümkündür. Dinî ibadetlerin yerine getirilmesi için sadaka, zekât ödeme gibi işlemler dijital mecralardan rahatlıkla gerçekleştirilebilirken insanların dinî duygularını istismar ederek mali kaynak toplamak isteyen kimseler de dijital mecraları zemin olarak kullanmaktadır. Bu açıdan dijitalleşme, hem birtakım sorunlu alanları hem de zengin imkânları beraberinde getirmektedir. Bu noktada, dinî sahadaki dijitalleşme süreçlerinde etkinliği yukarıda belirtilen Diyanetin dijital dünyaya karşı yaklaşımını açıklamaya ihtiyaç duyulmaktadır. Bunun için cuma hutbeleri ile Diyanet İşleri Başkanlarının yazılarına temas etmek yol gösterici olabilir.

Diyanet İşleri Başkanlığının hazırladığı hutbelerde dijital teknolojiye karşı iki tür yaklaşım bulunduğu ifade edilebilir. Bunlardan ilki dijital teknolojilerin dinî, sosyal, kültürel ve bireysel hayata zararlarını, başka bir ifadeyle riskli alanlarını kapsamaktadır. Örneğin dijital mecraların insanların duygu ve kazançlarını istismar eden cinci, medyum, falcı ve üfürükçülere ortam hazırladığı;²⁴ aslında millî ve manevi değerlerin korunarak yeni nesillere taşınmasında sorumluluk sahibi olması beklenen kitle iletişim araçları ve sosyal medyanın bir kısmının haramların (zina, alkol, kumar gibi) normalleşmesine ve kötülüklerin yaygınlaşmasına zemin oluşturduğu;²⁵ fizikî ve sosyal hayatta olduğu gibi dijital mecralarda da dilin sebep olduğu nice günah ve haramın bulunduğu;²⁶ İslâm'ın yasakladığı davranışlardan (yalan, çarpıtma, iftira vb.) sanal âlemde de uzak durulması gerektiği;²⁷ cuma hutbelerinde üzerinde durulan problemli kullanım türlerinden bazılarını oluşturmaktadır. Hutbelerde bu tür

Teknolojileri Kullanım Araştırması”, <https://data.tuik.gov.tr/> (2018); TÜİK, “Hanehalkı Bilişim Teknolojileri Kullanım Araştırması”, <https://data.tuik.gov.tr/> (2016); TÜİK, “Hanehalkı Bilişim Teknolojileri Kullanım Araştırması”, <https://data.tuik.gov.tr/> (2014).

²³ TÜİK, “Hanehalkı Bilişim Teknolojileri Kullanım Araştırması” (2018); TÜİK, “Hanehalkı Bilişim Teknolojileri Kullanım Araştırması” (2024).

²⁴ Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü DİB, “Gaybın Bilgisi Yalnızca Allah’a Aittir” (Diyanet İşleri Başkanlığı, 21 Şubat 2025).

²⁵ Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü DİB, “Mahremiyet İnsanı Saygın Kılar” (Diyanet İşleri Başkanlığı, 14 Şubat 2025).

²⁶ Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü DİB, “Dil, İnsanın Ya Cenneti Ya da Cehennemidir” (Diyanet İşleri Başkanlığı, 07 Şubat 2025).

²⁷ Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü DİB, “Âdâb-ı Muâşeretle de Rehberimiz Allah Resûlü (S.A.S)'dir.” (Diyanet İşleri Başkanlığı, 23 Ağustos 2024).

problemlere karşı, İslâm'ın sunduğu çözüm önerileri de aktarılmaktadır. İkincisiye dijital teknolojilerin İslâm'ın mesajlarını aktarma, hayır ve hasenat için aracılık etme gibi fırsatlarını içermektedir. Sözelimi Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından İslâm'ın aziz milletimize ve bütün insanlığa aktarmak amacıyla Diyanet TV, Diyanet radyoları ve dijital mecraların kullanıldığına cuma hutbesinde değinilmiş;²⁸ (ailenin değeri hususunda) dijital dünyanın olumsuzlukları karşısında millî ve manevî değerlerimizi esas alan bir duruş sergilenmesi, yaşanan zamanın gerçeklerinden kopmadan ve dijital mecraların esiri olmadan değerleriyle birlikte aile olmak gerektiği vurgulanmıştır.²⁹ Ayrıca vatandaşlara zekât ve sadakaların Diyanet Vakfı'nın internet sitesi üzerinden de gönderilerek iyilik seferberliğine katkıda bulunabileceği³⁰ bilgisi cuma hutbesinde aktararak dijital teknolojilerin İslâm'ın emirlerini yerine getirmede bir araç olarak kullanılabileceği zımnen ifade edilmiştir.

Dijital teknoloji kullanımına yönelik cuma hutbelerine yansıyan iki yaklaşımın Diyanet İşleri Başkanlarının da bakış açısını yansıttığı söylenebilir. Mehmet Nuri Yılmaz (1992-2003) geleneksel kitle iletişim araçlarıyla birlikte bilgisayardan yararlanarak kitlelere yönelik irşat ve tebliğ programlarının düzenlenmesinin bir zaruret olduğunu ifade etmiş³¹ bilgisayarın gelişmesiyle beraber iletişim teknolojisinin “insana hizmet etmek” amacıyla kullanılması gerektiğini söyleyerek önümüzdeki zaman diliminin, bilgi ve enformasyon çağı olacağını belirtmiştir.³² Ali Bardakoğlu (2003-2010), Diyanet İşleri Başkanlığının toplumu din konusunda aydınlatma faaliyetlerindeki birikiminden söz etmiş, bu tecrübenin sahih bilgi ve çağdaş dünyanın idrakiyle birleştirilerek, teknolojinin sunduğu imkânlardan da *en üst seviyede* yararlanmak suretiyle daha ileri hizmetler icra edilmesi gerektiğini vurgulamıştır.³³ Mehmet Görmez (2010-2017) din görevlileri olarak yapılacak en önemli hizmetlerden birinin imaj ve görüntünün büyüüne kapılmadan *bütün teknolojik imkânlarla birlikte* sözün değerine inanmaya ve hikmetli sözü yüceltmeye devam ederek İslâm'ı anlatmak olduğunu kaydetmiştir.³⁴ Ali Erbaş (2017-2025) vaizlere hitap ettiği iki farklı konuşmasında şu ifadeleri kullanmıştır:

²⁸ Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü DİB, “Camiler ve Din Görevlileri: Hayrın Anahtarı, Şerrin Kilidi” (Diyanet İşleri Başkanlığı, 06 Ekim 2023).

²⁹ Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü, “Dijital Dünyada Değerleriyle Aile Olmak”, 25 Mayıs 2022.

³⁰ Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü DİB, “İyilik Köprüsü: Zekât ve Fıtır Sadakası” (Diyanet İşleri Başkanlığı, 14 Mart 2025).

³¹ Mehmet Nuri Yılmaz, “Din Hizmetlerinde Medyanın Yeri”, *Diyanet Aylık Dergi* 66 (Haziran 1996), n.y.

³² Mehmet Nuri Yılmaz, “Basın ve Din Hizmetleri”, *Diyanet Aylık Dergi* 66 (Haziran 1996), 4-9.

³³ Ali Bardakoğlu, “Diyanet İşleri Başkanı Prof. Dr. Ali Bardakoğlu: ‘Din Hizmetinin Birinci Ayağı İnsan Sevgisi, İkinci Ayağıysa Doğru Bilgidir’”, *Diyanet Aylık Dergi* 207 (Mart 2008), 24-27.

³⁴ Mehmet Görmez, “Söz Medeniyeti”, *Diyanet Aylık Dergi* 300 (Aralık 2015), 4-5.

“...Elbette teknolojinin imkânlarını en iyi şekilde kullanacağız. Zira insana, hayata ve dünyaya dair bir gelecek tasavvuru olanların bu çağın gerçekliklerine bigâne kalması düşünülemez. Dolayısıyla her alanda olduğu gibi dijital mecralarda da milletimize rehberlik edecek çalışmalar yapmak bizim en temel sorumluluğumuzdur.”³⁵

“... Teknolojik keşifleri, yenilikleri ve dijital dünyanın tüm gerçekliklerini dikkate alarak her alanda İslâm’ın eğitim, bilim, ticaret, iktisat, sanat, siyaset ve iletişime dair evrensel ahlakını, dijital dünyaya ve onun sağladığı imkânlarla tüm insanlığa yeniden teklif etme sorumluluğumuz ve zorunluluğumuz var. Gerçek âlemde olduğu gibi sanal âlemde de iyiliğin egemen olması için özveriyle gayret sarf etmeliyiz. Hayatın, Kur’an ve sünnet rehberliğinde yeniden inşası için dijital ortamda da elimizden gelen gayreti göstermeliyiz”³⁶

Diyanet İşleri Başkanlarının dijital teknolojilerle ilgili yaklaşımları yukarıda örnekleriyle sınırlandırmak mümkün değildir. Zira mezkûr Diyanet İşleri Başkanları tarafından dijital teknolojilerin olumsuzluklarına da sıkça temas edildiği görülmektedir.³⁷ Bu açıdan Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından hazırlanan cuma hutbeleri ve Diyanet İşleri Başkanlarının görüşleri dijitalleşmeye yönelik tek boyutlu bir bakış açısı bulunmadığını, fırsatları ve riskleriyle birlikte konunun bütüncül yönleriyle açıklandığını ortaya koymaktadır. Söz konusu iki yaklaşımda bir taraftan dijital dünyanın risklerine karşı ihtiyatlı kullanımın tavsiye edildiği diğer taraftan dijital dünyanın dinî sorumluluk gereği teşvik edildiği söylenebilir.

2. İlgili Literatür

Diyanet İşleri Başkanlığının ağ tabanlı iletişim teknolojilerine yönelimi, sosyal bilimlerde farklı çalışmalarda karşılık bulmuştur. Bu konuda yapılan çalışmalardan -tespit edebildiğimiz kadarıyla- ilki Aydın ve Eken tarafından hazırlanan ve Kayseri’deki din görevlilerinin katıldığı saha araştırmasıdır. Çalışmanın sonuçları din görevlilerince sosyal medyanın büyük oranda önemli görüldüğünü ve benimsediğini; din görevlilerinin sosyal medya kullanımında iletişim ve bilgilenme motivasyonlarının yüksek, eğlenme motivasyonunun daha düşük olduğunu ortaya koymaktadır.³⁸ Çuhadar’ın çalışmasında Diyanet İşleri Başkanlığının web sitesi (www.diyanet.gov.tr), kurumsal sunum, dinî bilgi-eğitim ve etkileşim yönleriyle ele alınarak

³⁵ Ali Erbaş, “Dijital Mecralarda da Çalışmalar Yapmak Bizim En Temel Sorumluluğumuzdur”, *www.diyanet.gov.tr* (07 Kasım 2023).

³⁶ Ali Erbaş, “Hayatın, Kur’an ve Sünnet Rehberliğinde Yeniden İnşası İçin Dijital Ortamda da Gayret Göstermeliyiz”, *www.diyanet.gov.tr* (25 Mayıs 2023).

³⁷ Bk. Ali Bardakoğlu, “Doğru Bilgi ve Toplumsal Kaynaşma Bağlamında Medya ve Din”, *Diyanet Aylık Dergi* 212 (Ağustos 2008), 3; Mehmet Görmez, “Sanal Dünyada Gerçeklik”, *Diyanet Aylık Dergi* 315 (Mart 2017), 4-5; Ali Erbaş, “Tebliğde Dil ve Üslup”, *Diyanet Aylık Dergi* 330 (Haziran 2018), 4-5; Ali Erbaş, “Radikalizm”, *Diyanet Aylık Dergi* 367 (Temmuz 2012), 4-5.

³⁸ Hakan Aydın - Metin Eken, “Din Görevlilerinin Sosyal Medya Kullanım Alışkanlıkları”, *Medya ve Din*, ed. Mete Çamdereli v.dğr. (İstanbul: Köprü Kitapları, 2014), 377- 405.

betimleyici açıklamalar yapılırken³⁹ Aydın, 1-8 Nisan 2016 tarihleri arasındaki verileri esas alarak Diyanetin merkez ile taşra teşkilatının sosyal medya kullanımını nicel ve nitel bilgiler etrafında değerlendirmiştir. Aydın’a göre Diyanetin sosyal medya yaklaşım ve politikalarında iki unsur öne çıkmaktadır. Bunlardan birincisi kurumun misyonlarıyla bağlantılı şekilde sosyal medyanın kullanımı iken ikincisi sosyal medyaya yönelik eleştirel sorgulamaların da yapıldığı yönündedir. Araştırmanın bulguları, bazı il müftülüklerinin sosyal medyada hesaplarının bulunmadığı, bazılarının daha yüksek sayıda içerik paylaştığı, il müftülüklerinin özellikle Facebook’ta hesabının bulunduğunu şeklindedir. İlave ten çalışmada ikinci düzeyde ilgi gösterilen sosyal medya platformunun Twitter, en az ilgi gösterilen mecranın da Youtube olduğu, diğer mecralaraysa hiç ilgi gösterilmediği anlaşılmıştır. Çalışmanın verilerinin toplandığı tarih aralığında Aydın, Diyanetin taşra teşkilatını oluşturan il müftülüklerinin sosyal medyaya çok fazla ilgi göstermediklerini, il müftülüklerinin sadece dörtte birinin sosyal medyaya yönelik kurumsal tercihte bulunduklarını ifade etmektedir.⁴⁰

Sayan’ın çalışması, Aydın’ın ulaştığı sonuçları bir taraftan desteklerken diğer yandan da genişletmektedir. Diyanetin kamu kurumları arasında sosyal medyayı erken dönemden itibaren kullanmaya başladığını ifade eden Sayan, tıpkı Aydın gibi Diyanetin merkez ve taşra teşkilatının (il müftülükleri) sosyal medya kullanım pratiklerine, sosyal medya hesaplarının takipçi sayılarına, hangi mecraların kullanıldığına odaklanırken bunun yanında taşra teşkilatının sosyal medya içeriklerine ilişkin analizi de çalışmasına dâhil etmiştir. 13 Nisan-10 Haziran 2021 tarihleri arasındaki verilere dayanan çalışmada, Diyanetin merkez teşkilatında Başkanlık, DİB Ali Erbaş ile Hac ve Umre Hizmetleri Genel Müdürlüğünün, taşra teşkilatındaysa yetmiş dört il müftülüğünün sosyal medya hesabı bulunduğu tespit edilmiştir. İl müftülüklerinden takipçi sayıları yüksek olanlardan ilk beş tanesinin Facebook ve Twitter hesapları analize tabi tutulmuştur. Buna göre il müftülüklerinin Facebook paylaşımlarının yüzde 41’i dinî bilgilendirme, yüzde 32’si haber, yüzde 27’si de etkinliklerden; Twitter paylaşımlarının ise yüzde 30’u retweet, yüzde 29’u haberler, yüzde 20’si dinî bilgilendirme, yüzde 13’ü etkinlikler ve yüzde 8’i yardımlardan oluşmaktadır⁴¹. Sayan’ın çalışması, Diyanetin sosyal medya platformlarındaki etkinliğini artırdığını göstermektedir. Buraya kadar zikredilen çalışmalar, sadece Diyanetin kullanım pratiklerine ve içeriklerine odaklanırken Göksu’nun çalışmasında Diyanet ile Çay House Derneği’nin hesapları kıyaslanmıştır. Göksu, çeşitli verilerden hareketle Diyanete dijital dünyada neler yapılması gerektiğine

³⁹ Çuhadar, “Dijitalleşen Din ve Diyanet”.

⁴⁰ Hakan Aydın, “Diyanet İşleri Başkanlığı Merkez ve Taşra Teşkilatının Sosyal Medya Kullanımı Üzerine Bir İnceleme”, *NWSA Academic Journals* 11/3 (2016), 203-212.

⁴¹ Yunus Emre Sayan, “Diyanet İşleri Başkanlığı’nın Sosyal Medya Kullanımı: Başkanlık ve Birimleri Üzerine Bir Araştırma”, *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi* 4/2 (2021), 317-340.

dair önerilerde bulunmaktadır.⁴² Dereli ise Diyanetin merkez teşkilatı tarafından yönetilen web siteleri ve sosyal medya hesaplarına (Din İşleri Yüksek Kurulu, Diyanet Basın Merkezi, Diyanet Haber, Diyanet Dijital ve Diyanet TV) ilişkin tespitlerde bulunmaktadır. Dereli, Diyanetin dijital dünyadaki varlığına yönelik kullanım kolaylığının artırılması, karmaşıklıkların giderilmesi, gençlere hitap açısından düzenlemelerin yapılması, sosyal medya hesaplarının etkinlik düzeyinin yükseltilmesi ve yapay zekâ teknolojilerinden yararlanılması yönünde önerilerde bulunmaktadır.⁴³ Literatürde tespit edebildiğimiz çalışmalar bunlarla sınırlı değildir. Kısaca değinmek gerekirse Demir, Diyanetin sosyal medya hesaplarını salgın dönemindeki içeriklerle sınırlandırarak bir çalışma hazırlamış,⁴⁴ Diyanetin dijital mecralardaki etkinliği ve istatistikleri Arslan tarafından ele alınmıştır.⁴⁵ Aras, yüksek lisans tezinde Diyanetin twitter hesabında yapılan paylaşımları inceleyerek betimsel değerlendirmelere yer vermiş,⁴⁶ Okumuş'un makalesindeyse Diyanetin diplomasideki rolü ele alınarak, kendi resmî web siteleri ve sosyal medya hesaplarında Diyanetin diyalogsal ilişki düzeyi tartışılmıştır.⁴⁷ Koçyiğit, Diyanetin İngilizce içerik paylaşan sosyal medya hesabını analiz ederek en fazla dinî bilgi, resmî açıklama, sosyal ve toplumsal meselelerle alakalı paylaşımlar yapıldığını tespit etmiştir.⁴⁸ Boz ve Erşahin literatürdeki genel eğilimlerden farklı olarak Diyanetin basın hesabındaki paylaşımlar ile cuma hutbesi metinlerini karşılaştırarak literatüre önemli bir katkı sağlamıştır. Akademisyenler *Digital Media and The Sacred* başlıklı çalışmalarında mesajın medyatikleşmesinin sekülerleştirici rolünü vurgulamaktadır.⁴⁹ Bütün bu çalışmaların ortak

⁴² Oğuz Göksu, "Dinin Dijitalleşmesi: Dinin İletişiminde ve Öğretilmesinde Kullanılan Dijital Araçlar Bağlamında Diyanet İşleri Başkanlığı ve Çay House Örnekleri", *İletişimin Dijital Boyutu*, ed. Oğuz Göksu (Konya: Literatürk Yayınları, 2019), 11-40.

⁴³ Mustafa Derviş Dereli, "Dijital Dünyada Dinî Kurumların Geleceği: Diyanet İşleri Başkanlığı Örneği", *Yeni Türkiye Yüzyılında Diyanet*, ed. Mustafa Bakırcı (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2025), 301-329.

⁴⁴ Ali Eren Demir, "Modern Zamanlarda Salgın ve Dinin Yeni Rolü: Diyanet İşleri Başkanlığı Twitter Hesabı Örneği", *Anadolu 7. Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi*, ed. Gültekin Gürçay - Khorram Manafidizaji (UBAK Publications, 2021), 124-140.

⁴⁵ Arslan, "Dini İçerikli Yayıncılıkta Diyanet Tecrübesi".

⁴⁶ Sümeyye Aras, *Diyanet İşleri Başkanlığının Sosyal Medya Kullanımı - Twitter Örneği*- (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021).

⁴⁷ Meryem Okumuş, "Bir Dini Diplomasi Aktörü Olarak Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Dijital Hesaplarının Diyalogsal İlişki Açısından Analizi", *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2021), 153-170.

⁴⁸ Ahmet Koçyiğit, "Formation and Change of Beliefs through Online Environments: Analysis on the 'Diyanet English' X Account", *Journal of Media and Religion Studies* 7/2 (2024), 123-443.

⁴⁹ Nevfel Boz - Zehra Erşahin, "Digital Media and The Sacred", *The Routledge Handbook of Language and Religion*, ed. Stephen Pihlaja - Helen Ringrow (New York: Routledge, 2024), 39-52.

noktasının Diyanetin dijital dünyadaki içerikleri, yetkinliği, kapasitesi ve uygulamalarını temel almaları ve genel olarak Diyanetin dijital dünyada neler yapması gerektiği üzerinde durmalarıdır.

3. Yöntem ve Araştırma Soruları

Diyanet İşleri Başkanlığının dijital dönüşümüne bağlı olarak dijitale yaklaşımında farklılık bulunup bulunmadığı bu çalışmanın problemini oluşturmaktadır. Araştırmanın temel sorusu; “Diyanetin dijitale yaklaşımında değişim bulunmakta mıdır?” olarak belirlenmiştir. Bu esas etrafında çalışmanın araştırma soruları şöyledir:

1. *Diyanet Aylık Dergi*’de yayınlanan dijitalleşmeyle ilişkili yazıların sayısında dönemlere göre farklılık bulunmakta mıdır?
2. *Diyanet Aylık Dergi*’deki dijitalleşmeyle ilgili yazıların müelliflerinin unvanları nedir?
3. *Diyanet Aylık Dergi*’deki yazıların başlığında kullanılan ifadeler nasıl çağrışım yapmaktadır? Bu çağrışım dönemlere göre farklılık göstermekte midir?
4. Yazıların genelinde dijital teknolojilere ilişkin bakış açısı nedir? Bu bakış açısında dönemlere göre farklılık var mıdır?
5. Yazılarda dijital teknoloji kullanıma yönelik teşvik içeren ifade var mıdır? Varsa dönemlere göre farklılık göstermekte midir?
6. Yazılarda dijital teknolojilerden uzak durulması gerektiğini içeren ifade var mıdır? Varsa dönemlere göre farklılık göstermekte midir?

Diyanet İşleri Başkanlığının dijital teknoloji kullanım pratiklerinin yaygınlaşmasına bağlı olarak *Diyanet Aylık Dergi*’deki dijitalleşmeyle ilişkili yazıların analiz edilmesi, dijital teknolojiler konusunda Diyanetin yaklaşım biçiminin değişip değişmediğini göstermesi açısından veri sunabilir. Bu nedenle örtük anlamları açığa çıkarmak için hazırlanan bu çalışmada içerik analizi tekniği kullanılarak dijitalleşme konusundaki yaklaşımların yıllara göre değişip değişmediği tespit edilmektedir.

İçerik analizi, toplumsal araştırmalarda kökeni 1920’lere dayanan ve günümüze dek kullanım yoğunluğu artan bir gözlem tekniğidir.⁵⁰ Geleneksel medya içeriklerinin çözümlenmesine yönelik bir yöntem olarak ortaya çıkan içerik analizinin kullanım alanı bireysel ve kurumsal içeriklerin çözümlenmesi de dâhil edilerek zamanla genişlemiştir. Özellikle medya içeriklerinin analizinde kullanılan bu teknik sayesinde görsel, işitsel ya da metinsel olsun bütün içerikler çözümlenebilmektedir. Daha açık ifadesiyle her türden içeriği, bu teknikle analiz etmek mümkündür.⁵¹ Bir metnin mesajları, anlamları, sembollerini açığa çıkarmaya imkân

⁵⁰ Aysel Aziz, *Araştırma Yöntemleri - Teknikleri ve İletişim* (Ankara: İletişim Araştırmaları Derneği (İLAD), 1990), 105.

⁵¹ Haluk Geray, *Toplumsal Araştırmalarda Nicel ve Nitel Yöntemlere Giriş İletişim Alanından Örneklerle* (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2004), 133.

sağlayan içerik analizi;⁵² yaklaşımına, sürecine ve kodlama usulüne göre türlere ayrılmaktadır. Bunlar arasında, yaklaşımına göre içerik analizi, nitel yönelimli ya da nicel yönelimli olarak iki başlıkta ele alınmaktadır. Toplanan veriler her halükarda nitel (kelimeler, cümleler, görüntüler vs.) iken nitel verilerin analizinde nicel yöntemlerin kullanılması *nicel içerik analizi*; daha çok nitel yöntemlerin kullanılmasıysa *nitel içerik analizi* olarak kabul edilmektedir.⁵³ Nicel içerik analizinde araştırma konusu metinlerdeki kavramların tespit edilmesi ve sıklığının belirlenebilmesi için kategoriler ve kodlardan yararlanılmaktadır. Böylelikle nicel verilerden hareketle gerçekliğe ulaşılması hedeflenmektedir.⁵⁴ Kullanım alanları açısından bu çalışmada nicel içerik analizi tercih edilmiştir.

Çalışmanın evrenini *Diyanet Aylık Dergi*'nin 1991-2023 yılları arasındaki tüm sayıları oluşturmaktadır. Geniş bir zaman dilimini içeren bu dönemde, amaçlı örneklem tekniğine başvurularak dijitalleşmeyle ilgili başlıkları ve/veya dijital teknoloji görseli bulunan yazılar çalışmanın kapsamına alınmıştır. Bu noktada, *Diyanet Aylık Dergi*'deki yazıların Diyanetin görüşlerini yansıtıp yansıtmadığı tartışma konusu olabilir. Kaldı ki yazıların tamamı Diyanet yetkilileri tarafından kaleme alınmamıştır. Ancak Diyanetin yayınlarını düzenleyen yönetmeliğe göre süreli yayınlarda yer alacak içeriklerin (metin, görsel ya da çizim) yayınlanıp yayınlanmaması, kurumdaki inceleme komisyonuna bağlıdır.⁵⁵ Bu çerçevede Diyanetin yayın politikası ve görüşleriyle örtüşen yazıların dergide yayınlandığı ifade edilebilir.

4. Bulgular ve Değerlendirme

Diyanet Aylık Dergi'de söz konusu süreler arasında toplam 100 adet yazı belirlenmiştir. Ancak bunlardan 13 adedi, çalışmanın analiziyle ilişkisi bulunmaması nedeniyle kapsam dışına alınmıştır. Bu itibarla içerik analizleri 87 yazı⁵⁶ üzerinden gerçekleştirilmiştir.

Diyanet İşleri Başkanlığının dijital teknolojilere entegrasyonunu başlangıç dönemi (1997-2011) ile yoğunlaşma dönemi (2012-2023) olarak ikiye ayırmanın kurumun pratikleriyle örtüştüğü giriş bölümünde zikredilmişti. Bu çerçevede içerik analizinde bu ayırım temel alınarak bulgular değerlendirilmiştir.

⁵² W. Lawrance Neuman, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri Nicel ve Nitel Yaklaşımlar* (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2022), 589.

⁵³ Ahmet Güler v.dğr., *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2015), 337-338.

⁵⁴ Osman Metin - Şükriye Ünal, "İçerik Analizi Tekniği: İletişim Bilimlerinde ve Sosyolojide Doktora Tezlerinde Kullanımı", *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 22/Özel Sayı 2 (2022), 275.

⁵⁵ Diyanet İşleri Başkanlığı DİB, "Diyanet İşleri Başkanlığı Yayın Yönetmeliği", *Resmî Gazete (Tarih: 05.10.2019 Sayı 30909)* (Erişim 30 Mart 2025), md. 11.

⁵⁶ Bk. Çalışmanın kapsamına alınan yazılara ilişkin Ek 1 Tablo

Tablo 1. Yazıların Yıllara Göre Değişimi

	Yıllar	Sayı	Oran
Başlangıç	1991-2011	24	27,6
Yoğunlaşma	2012-2023	63	72,4
Toplam	32	87	100

Diyanet Aylık Dergi'deki yazıların dağılımı, kurumun dijital dönüşümüyle anlamlı bir bütüne kavuşmaktadır. *Başlangıç* döneminde (yirmi yıl) dijitalleşmeyle ilgili yüzde 27,6 olarak belirlenen yazı oranı *yoğunlaşma* döneminde (on bir yıl) yüzde 72,4'e yükselmiştir. Böylelikle Diyanetin, teknik ve pratik olarak dijitalleşmeye odaklanması, *Diyanet Aylık Dergi* içeriklerine de yansımıştır.

Tablo 2. Yazıların Başlığında Dijitalleşmeyle İlişkili İfadeler

	İnternet	Bilgisayar	Sosyal Medya / Ağ	Dijital	Terim Yok	Elektronik	Sanal	Piksel	Siber	Mobil - Akıllı Telefon	Metaverse	Yeni Medya	Bilgisayar ve İnternet
1991/ 2011	5	5	0	0	8	1	3	0	0	0	0	0	2
2012/ 2023	1	0	10	19	16	1	10	1	1	1	1	1	1
Toplam	6	5	10	19	24	2	13	1	1	1	1	1	3

İncelenen yazılarda dijitalleşmeyle ilişkili farklı ifadelerin bulunduğu Tablo 2'den anlaşılmaktadır. İnternet ve bilgisayarın Türkiye'de yaygınlaşmaya başladığı 1991-2011 yılları arasını kapsayan süreçte “internet”, “bilgisayar”, “sanal” ve “elektronik” kelimeleri yazı başlıklarında kullanılırken 2012-2023 yılları arasındaki yazılarda artık “sosyal medya”, “sosyal ağ”, “dijital” ve “sanal” kelimelerinin kullanımı artmıştır. Bununla birlikte mobil-akıllı telefon, metaverse, yeni medya gibi kelimelerin de başlıklarda yer aldığı fark edilmektedir. “Terim yok” olarak kodlanan yazılarda dijitalleşmeyle bağlantılı görseller bulunduğundan analize dâhil edilmiştir.

Tablo 3. Yazının Tasarımında Dijitalle İlişkili Görsel Yer Alma Durumu

	Sayı	Yüzde
Evet	73	83,9
Hayır	14	16,1
Toplam	87	100

Analiz edilen yazıların yüzde 83,9'unda dijitalle ilişkili görsel ya da tasarım bulunmaktadır. Bu görseller bilgisayar ekranı, akıllı cihaz (telefon, tablet) network imgesi gibi görsellerden oluşmaktadır. Şekil 1'de *Diyanet Aylık Dergi*'deki, dijitalle ilişkili kapakların bazılarına yer verilmiştir. Derginin kapağında ilk zamanlar negatif temsiller ve konular bulunurken zamanla daha nötr terim ve görsellerin tercih edildiği anlaşılmaktadır.

Şekil 1. Dijital Teknolojiyle Bağlantılı Kapak Örnekleri**Tablo 4. Yazıların Müellifi⁵⁷**

	Sayı	Yüzde
Diyanet Yetkilisi	36	41,4
İlahiyat Akademisyeni	18	20,7
Belirtilmemiş	13	14,9
İletişim Akademisyeni	9	10,3
Psikiyatr – Psikiyatri Uzmanı	5	5,7
Diğer	4	4,6
Kamu Kurumlarından Yetkili	2	2,3
Toplam	87	100

⁵⁷ Yazılarda unvan ya da kurum bilgisi bulunmayan müellifler, “Belirtilmemiş” şeklinde kodlanmıştır. Bununla birlikte bunlar arasındaki bilgisine erişilebilen yazarların unvanları, uygun koda işlenerek tabloya dâhil edilmiştir.

Diyanet İşleri Başkanı, Diyanet İşleri Başkan Yardımcısı, Din İşleri Yüksek Kurulu Üyesi, Genel Müdür, Daire Başkanı, Başkanlık Vaizi gibi unvanlardaki yazarlar “Diyanet yetkilisi” olarak kodlanmıştır. Tablo 4’te görüldüğü üzere incelenen makalelerin büyük çoğunluğunun müellifi Diyanet yetkililerinden oluşmaktadır. Buna ek olarak ilahiyat ya da İslâmi ilimler fakültelerinden yazarların oranı yüzde 20,7 olarak tespit edilmiştir. Dijitalleşmeyle bağlantılı yazılarda iletişim fakültesi akademisyenlerinin oranı yüzde 10,3, psikiyatr ya da psikiyatri uzmanı unvanındaki yazarların oranı yüzde 5,7’dir. Diğer şeklinde kodlanan yazarların unvanları yüzde 4,6 olarak belirlenmiştir ki bu kodlamadaki yazarlarda tıp fakültesi öğretim üyesi, bilişim uzmanı, Orsam araştırma asistanı, SODİGEM Başkanı unvanları bulunmaktadır. Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü yetkililerinden oluşan ve Kamu Kurumlarından Yetkili olarak kodlanan yazıların oranı yüzde 2,3’dir. Yazar bilgisi (unvanı, kurum bilgisi) bulunmayan müelliflerin oranıysa yüzde 14,9’dur. Bu sonuçlar dikkate alındığında *Diyanet Aylık Dergi*’de dijitalleşmeyle bağlantılı yazıların büyük çoğunluğunu Diyanet yetkilisi ve ilahiyat akademisyenlerinin kaleme aldığı anlaşılmaktadır.

Tablo 5. Yazının Başlığında Kullanılan Terimin Çağrışımları

	Sayı	Yüzde
Olumlu	1	1,1
Olumsuz	18	20,7
Nötr	50	57,5
Terim Kullanılmıyor	18	20,7
Toplam	87	100

Diyanet Aylık Dergi’deki dijitalleşmeyle bağlantılı yazıların başlığında kullanılan ifadelerin yüzde 1,1’inde olumlu; yüzde 20,7’sinde olumsuz ve yüzde 57,5’indeyse ne olumlu ne de olumsuz ifadelerin bulunduğu tespit edilmiştir. Bunun dışında yazıların yüzde 20,7’sinde dijitalleşmeyle bağlantılı kelimeler kullanılmamıştır. “Çağdaş hurafeler”, “bilgisayar ve şiddet”, “sanal bağımlılık ve yalnızlık uygarlığı”, “algı yönetimi ve psikolojik manipülasyon” gibi olumsuz anlam yüklenen başlıkların oranı olumlu çağrışım yapan yazılardan oldukça yüksek oranda bulunmaktadır. “İnternet”, “bilgisayar ve internet”, “internet ve eğitim”, “sosyal ağlar ve iletişim”, “papirüsten piksele”, “dijital dünyada dinî hayatımız”, “teoloji, teknoloji ve dijital kültür” gibi nötr ifadelerden oluşan başlıklar en yüksek orana sahip yazılardır.

Tablo 6. Yazının Başlığında Kullanılan Terimin Yıllara Göre Ayrımı

	Olumlu	Olumsuz	Nötr	Terim yok	Toplam
1991-2011	0	5	12	7	24
	0%	20,8%	50%	29,2%	100%
2012-2023	1	13	38	11	63
	1,6%	20,6%	60,3%	17,5%	100,0%
Toplam	1	18	50	18	87
	1,1%	20,7%	57,5%	20,7%	100%

Diyanetin dijital entegrasyonunu iki evreye ayırdığımızda, başlangıç (1991-2011) ile yoğunlaşma (2012-2023) dönemlerinde hem olumlu hem de olumsuz terimlerin başlıkta kullanıldığı yazılarda kayda değer bir farklılık bulunmazken nötr başlıklar tercih edilen yazıların oranında yüzde 10'luk bir artış belirlenmiştir.

Tablo 7. Yazının Genelinde Dijitalle İlgili Bakış Açısı

	Sayı	Yüzde
Olumlu	13	14,9
Olumsuz	50	57,5
Nötr	24	27,6
Toplam	87	100

Başlıklardaki tespitten farklı olarak analiz kapsamına alınan yazıların yüzde 57,5'inde olumsuz bir perspektif sergilenirken yüzde 14,9'unda olumlu bir bakış açısı sergilenmektedir. Olumsuz olarak görülen yazılarda dijital teknolojilerin sorunlu yanlarından bahsedilirken olumlu yazılarda dijitalleşmenin imkân ve fırsatları dile getirilmektedir. Dijital teknolojilerin olumsuz yönlerinin daha fazla ele alınması Diyanetin dijital teknolojiler konusunda farkındalık oluşturma çabası olarak değerlendirilebilir.

Yazılarda, olumlu olarak kodlanan kısımlarda ağırlıklı olarak dijital teknolojilerin fırsatlarına ve gündelik hayattaki işlevselliğine (insanlığa hizmet, din konusunda toplumu aydınlatma aracı, bilgiye erişim, iletişimi güçlendirme, engellerin aşılması, sosyalleşme, kolaylık vd.) temas edilmektedir. Olumsuz olarak kodlanan kısımlardaysa bağımlılık, narsizm, gösterişçilik, zaman kaybı, gözetleme/mahremiyet ihlali, terör, İslâm'a saldırı, zorbalık, tüketim çılgınlığı, din istismarı, dezenformasyon gibi dijital teknolojilerin dinî, bireysel ya da toplumsal alandaki sorunlu taraflarına atıfta bulunmaktadır.

Tablo 8. Yazının Genelinde Dijitalle İlgili Bakış Açısının Yıllara Göre Ayrımı

	Olumlu	Olumsuz	Nötr
1991-2011	7	14	3
	29,2%	58,3%	12,5%
2012-2023	6	36	21
	9,5%	57,1%	33,3%
Toplam	13	50	24
	14,9%	57,5%	27,6%

Tablo 8'in gösterdiği gibi 1991-2011 yılları arasında olumlu kanaatleri kapsayan yazıların oranı yüzde 29,2 iken bu oran 2012-2023 yılları arasında yüzde 9,5'e düşmüştür. Olumsuz kanaatleri içeren yazıların oranında kayda değer bir farklılık bulunmamış, ancak tarafsız bir şekilde dijital teknolojileri değerlendiren yazıların oranı 1991-2011 yılları arasında yüzde 12,5 2012-2023 yılları arasında yüzde 33,3 olarak tespit edilmiştir. Dolayısıyla yoğunlaşma döneminde tarafsız bakış açısındaki yazıların oranında açık bir farklılık görülmektedir. Buna bağlı olarak dijital teknolojilerin Diyanetin çalışma sahasında yoğun kullanımıyla tarafsız değerlendirmelerin arasında yakın ilişki bulunduğu söylenebilir.

Tablo 9. Yazıda Dijital Teknoloji Kullanımına Yönelik Teşvik Durumu

	Sayı	Yüzde
Evet	36	41,4
Hayır	51	58,6
Toplam	87	100

Dijital teknoloji kullanımına yönelik teşvikin bulunup bulunmaması, Diyanetin yaklaşımında belirleyici olarak değerlendirilebilir. Bu bakımdan yazılarda dijital teknoloji kullanımına yönelik doğrudan ya da dolaylı teşvik bulunup bulunmadığı analize dâhil edilmiştir. İncelen yazıların yüzde 58,6'sında dijital teknoloji kullanımına yönelik teşvik edici ifadeye rastlanmazken yüzde 41,4'ünde teşvik ifadeleri tespit edilmiştir. Bu ifadeler Tablo 11'de gösterilmiştir:

Tablo 10. Dijital Teknolojiye Teşvik İfadelerinin Yıllara Göre Ayrımı

	Evet	Hayır	Toplam
1991-2011	10	14	24
	41,7%	58,3%	100%
2012-2023	26	37	63
	41,3%	58,7%	100%
Toplam	36	51	87
	41,4%	58,6%	100%

Tablo 10'da görüldüğü gibi dijital teknoloji kullanımını teşvik içeren ifade ya da cümlelerin oranında bir farklılık neredeyse bulunmamaktadır. Bu durumda dijital dönüşümün yoğunlaşmasıyla dijital teknolojiyi teşvik arasında ilişki bulunmadığı söylenebilir.

Tablo 11. Dijital Teknolojiye Teşvik İfadelerinden Örnekler

“Sonuç olarak, teknolojinin esiri olmayalım. Teknoloji bizi değil, biz teknolojiyi yönetelim.”

“Sosyal medyanın kurduğu ahlaksızlık batağına ve ölçsüzlük tuzağına düşmemek için Müslüman insanların bu alanda meşru hususları paylaşımları, sosyal medyayı faydalı bilgi ve haberlerden yararlanan ve yararlandıran bir araç haline getirmeleri gerekir.”

“İslâm'ın eğitim, bilim, ticaret, iktisat, sanat, siyaset ve iletişime dair evrensel ahlakını, dijital dünyaya ve onun sağladığı imkânlarla tüm insanlığa yeniden teklif etmeliyiz.”

“...Bu değerlerin bütün boyutlarıyla dijital dünyaya taşınması ise her Müslüman için iman ve kulluk sorumluluğudur”

“...kültürel etkileşimin odağında yer alan internet ve yeni medya unsurlarından büsbütün uzak kalmak elbette önerilecek bir yaklaşım olamaz ve yarının dünyasında böyle bir inziva makul de değildir.”

“...medeniyetimizin üzerine kurulu olduğu temel hassasiyetleri sosyal medyaya taşıyarak karşılıklı anlayışın, empatinin hâkim olduğu dijital bir habitat meydana getirebiliriz”

Tablo 12. Dijitalden Uzak Durulması, Mesafeli Tutum Sergilenmesi Mesajı İçeren Yazılar

	Sayı	Yüzde
Evet	21	24,1
Hayır	66	75,9
Toplam	87	100

İncelenen yazıların yüzde 24,1’inde dijitalden uzak durulması ya da dikkatli olunması gerektiği ifadeleri⁵⁸ bulunurken yüzde 75,9’unda bu mesaja rastlanmamıştır. Bu bakımdan yazılarda dijitalden uzak kalınması gerektiği mesajına daha az oranda yer verildiği söylenebilir.

Tablo 13. Dijitalden Uzak Durulması, Mesafeli Tutum Sergilenmesi Mesajının Yıllara Göre Ayrımı

	Evet	Hayır	Toplam
1991-2011	11	13	24
	45,8%	54,2%	100%
2012-2023	10	53	63
	15,9%	84,1%	100%
Toplam	21	66	87
	24,1%	75,9%	100%

Analiz sonucunda dijitalden uzak durulması mesajının bulunduğu yazıların 1991-2011 yılları arası dönemde yüzde 45,8’den 2021-2023 yılları arasında yüzde 15,9’a kadar düştüğü belirlenmiştir. Böylelikle dijital teknolojiden kaçınma anlamındaki değerlendirmelerde azalış tespit edilmiştir. Tersine dijital teknolojilerden uzak durma mesajı bulunmayan yazıların oranı 1991-2011 yılları arasında yüzde 54,2 iken 2012-2023 yılları arasında bu oran yüzde 84,1’e yükselmiştir.

Tablo 14. Dijitalden Uzak Durulması, Mesafeli Tutum Sergilenmesi Yönündeki İfadelerden Örnekler

“...Ama direnmemiz gerek diye düşünüyorum. Ben evime ADSL almadım, çocuklarıma bilgisayar oyunları oynatmıyorum. Akşamları ev gezmelerine gittiğim zaman çocuklarımı mutlaka götürüyorum.”

⁵⁸ Bazıları için bk. Tablo 14.

“...Güzel insanlara tavsiyem; ramazan orucuyla e-orucu birleştirerek tutmaları, e-orucu tutarken internet ve cep kullanımına gerçekten ne kadar ihtiyacımızın olduğu sorusunu sormaları.”

“...Dolayısıyla önce bu kirli havayı (dijital dünya) teneffüs etmekten kurtulmak ... gerekiyor”

“...Bu anlamda yer yer bir tür sosyal medya arınması hem hayırlı işlere zaman ayırma imkânı sunacak hem de bu zararlı etkenlere maruz kalma ihtimalini sınırlı hâle getirecektir.”

Sonuç

Türkiye’de dijital dönüşüm, dinî hizmet üreten kurumları hukuki, yapısal ve uygulama bağlamında yeniliklere yönlendirmiştir. Türkiye’de yaygın hizmet çeşitliliğiyle Diyanet İşleri Başkanlığında 1990’lı yıllardan itibaren aşama aşama dijital dönüşüm gerçekleşmiştir. Web sitesiyle başlayan dijital dünyaya adaptasyon süreci, e-devlet uygulamaları, sosyal medya, video paylaşım siteleri, mobil uygulamalar, arayüz yenilikleri, kurumsal yapı değişiklikleri ve dijital içerik üretimlerindeki artışla günümüze taşınmıştır. Bu çalışma, dijital dönüşümle bağlantılı olarak Diyanet İşleri Başkanlığının dijital dünyaya karşı yaklaşımında değişim bulunup bulunmadığı sorununun hareketle tasarlanmıştır. Kuşkusuz, Diyanet İşleri Başkanlığının dijital dönüşümü, farklı çalışmalardan istifade edilerek ya da kamu politikası belgeleri karşılaştırılarak çözümlenebilir. Ancak bu durum, dijitalleşmeyle ilgili süreci teknik bir boyuta indirme ihtimalini barındırmaktadır. Oysa bu çalışmada *Diyanet Aylık Dergi*’de yayımlanan dijitalleşmeyle bağlantılı makaleler analiz edilerek problemin çözümlenmesine çalışılmış, böylelikle literatüre önemli ölçüde katkı sağlanmıştır.

Dijital dünya, dinî alanda her halükarda paradoksal bir bütünü ifade etmektedir. Dijital dünyanın fırsatları (dinî kaynaklara erişim, geniş kitlelere ulaşma, hayır işlerini kolaylaştırma, ibadetleri organize etme vd.) ve riskleri (dinî bilgilerin manipülasyonu, dinin istismar edilmesi, dinî içeriklerde otorite sorunsalı vd.) bu paradoksun genişleyebileceğini de göstermektedir. Ancak riskleri ortadan kaldırmanın yolu olarak fırsatlarına odaklanılarak dinî alanda karar verme süreçlerine tesir etmekle mümkündür. Bu çalışmada Diyanetin bu ikilemde riskleri anlattığı, ancak fırsatlarını da merkeze aldığı anlaşılmaktadır.

Diyanet Aylık Dergi’den örnekleme alınan yazılar, dijital dünyaya yönelik iki tip bakış açısı bulunduğunu ortaya koymaktadır. Bunlardan birincisi dijitalleşmenin avantajlarına diğeryse dezavantajlarına odaklanmaktadır. Bu bakımdan Diyanetin, dijitalleşme süreci ve pratiklerine ne ütöpik ne de distöpik bir yaklaşım sergilediği söylenebilir. Çalışmanın dikkat çeken sonucu, dijital teknolojileri kullanmaya teşvik edici ifadelerin oranında kayda değer bir değişim bulunmazken, dijital teknolojilerden uzak durulması yönündeki ifadelerin oranında açık bir

farklılık bulunmasıdır. Daha açık ifadesiyle 1991-2011 yılları arasındaki yazılarda dijital teknolojilerden kaçınma mesajı yazıların yaklaşık yarısına hâkimken 2012-2023 yılları arasında bu oran yaklaşık yüzde 16 seviyesine gerilemiştir. Bu durumun Diyanet İşleri Başkanlığının dijital dönüşümüyle bağlantısı olduğu, bu çalışmanın temel sonuçları arasında yer almaktadır. Çalışmanın sonunda şu önerilerde bulunulması yararlı görülmektedir:

Akademik çalışmalara yönelik öneriler;

- Diyanet İşleri Başkanlığının dijitalleşmeyle ilişkili kapasite, yetkinlik ve yeterlilik sorunsalıyla bağlantılı yeni çalışmalar yapılarak literatürdeki yayınlarla karşılaştırılabilir ve güncel veriler ortaya çıkarılabilir. Ancak her halükarda söz konusu sorunsalları yeni bağlamlarda tartışmaya ihtiyaç bulunmaktadır. Buna ek olarak Diyanetin, akıllı cihaz uygulama mağazalarındaki içeriklerine ve bunların yeterliliğine yönelik çalışmalar yapılabilir.
- Diyanet, Türkiye’de kurumsal dinî organizasyon olarak kamusal din politikalarını temsil etmektedir. Bu çalışmanın verileri, dinî alanda faaliyet yürüten diğer organizasyonların (dinî grup/yapı) dijital dönüşümüyle kıyaslanabilir.
- Dijital dönüşümden Diyanetin kurumsal yapısı kadar Diyanet personelinin de etkileneceği açıktır. Dolayısıyla kullanıcı bazlı araştırmalarla, Diyanet personelinin dijitalleşmeyle ilişkisini aktaracak çalışmalar yapılabilir.
- Dijitalleşmeyle ilişkili görseller üzerine Diyanetin yayınları, göstergebilimsel analizle değerlendirilebilir. Böylelikle dijital dönüşümün yayınlara yansması yeniden tartışılabilir.

Diyanet İşleri Başkanlığına yönelik öneriler;

- Dijitalleşme ve din arasındaki ilişki Türkiye’de farklı boyutlarıyla tartışılmaya devam etmektedir. Diyanet, dijital mecraların her geçen gün yenilediği olgusundan hareketle; rehber niteliğinde güncel içerik ve yayınlarla toplumdaki dinî medya okuryazarlığı düzeyinin yaygınlaşmasına pozitif katkılar sağlayabilir.
- Diyanet ve paydaşlarınca yönetilen web sitesi, sosyal medya hesabı, mobil uygulama ve video paylaşım mecralarında, internet kullanıcılarının yaptığı yorum ve tepkileri de dikkate alarak şimdiye kadar ürettiği içerikleri gözden geçirebilir.
- Diyanet, yeni içerik hazırlama ve yayınlama stratejisi belirlerken kullanıcı deneyimlerini ölçen özel araştırmalar yap(tır)arak daha yaygın ve etkin yayın politikaları geliştirebilir.
- Yapay zekânın pek çok alanda olduğu gibi dinî alanlarda da etki ve sonuçlarının olacağı öngörülmektedir. Diyanetin ilgili diğer kamusal ve sivil kurumlarla iş birliği yaparak dijital dönüşüm ve yapay zekâ teknolojilerinden daha çok faydalanması sağlanabilir.

Kaynakça

- Aras, Sümeyye. *Diyanet İşleri Başkanlığının Sosyal Medya Kullanımı - Twitter Örneği*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021. https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/TezGoster?key=8tbPippmWV_b-Irrn9YEAshjuVDI21J1g3mPOi3JUMsjz2lxumal27HJVBWw9V-D
- Arsalan, Lokman. “Dini İçerikli Yayıncılıkta Diyanet Tecrübesi”. 8. *Dini Yayınlar Kongresi Dijital Yayıncılık*. ed. Fatih Kurt v.dğr. 291-308. Ankara: DİB Yayınları, 2021.
- Aydın, Hakan. “Diyanet İşleri Başkanlığı Merkez ve Taşra Teşkilatının Sosyal Medya Kullanımı Üzerine Bir İnceleme”. *NWSA Academic Journals* 11/3 (2016), 203-212.
- Aydın, Hakan - Eken, Metin. “Din Görevlilerinin Sosyal Medya Kullanım Alışkanlıkları”. *Medya ve Din*. ed. Mete Çamdereli v.dğr. 377-405. İstanbul: Köprü Kitapları, 2014.
- Aziz, Aysel. *Araştırma Yöntemleri - Teknikleri ve İletişim*. Ankara: İletişim Araştırmaları Derneği (İLAD), 1990.
- Bardakoğlu, Ali. “Diyanet İşleri Başkanı Prof. Dr. Ali Bardakoğlu: ‘Din Hizmetinin Birinci Ayağı İnsan Sevgisi, İkinci Ayağıysa Doğru Bilgidir’”. *Diyanet Aylık Dergi* 207 (Mart 2008), 24-27.
- Bardakoğlu, Ali. “Doğru Bilgi ve Toplumsal Kaynaşma Bağlamında Medya ve Din”. *Diyanet Aylık Dergi* 212 (Ağustos 2008), 3.
- Boz, Nevfel - Erşahin, Zehra. “Digital Media and The Sacred”. *The Routledge Handbook of Language and Religion*. ed. Stephen Pihlaja - Helen Ringrow. 39-52. New York: Routledge, 2024.
- Cumhurbaşkanlığı, Strateji ve Bütçe Başkanlığı. “On Birinci Kalkınma Planı (2019-2023)”. Erişim 18 Mart 2025. https://www.sbb.gov.tr/wp-content/uploads/2022/07/On_Birinci_Kalkinma_Plani-2019-2023.pdf
- Çeliksoy, Emine - Akça, Ali. “Türkiye’de Kamu Yönetiminde Yaşanan Dijital Dönüşüm Süreci”. *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 15/2 (2024), 445-. <https://doi.org/10.54558/jiss.1426480>
- Çuhadar, Mustafa. “Dijitalleşen Din ve Diyanet”. *Dijitalleşen Din (Medya ve Din* 2). ed. Mete Çamdereli v.dğr. 175-222. İstanbul: Köprü Yayınları, 2015.
- Çuhadar, Mustafa. “Yöndeşmenin Dini Yayıncılığa Sunduğu Fırsatlar: Diyanet TV Sosyal Medya Hesapları Üzerine Bir İnceleme”. 8. *Dini Yayınlar Kongresi Dijital Yayıncılık*. ed. Fatih Kurt v.dğr. 163-209. Ankara: DİB Yayınları, 2021.
- Demir, Ali Eren. “Modern Zamanlarda Salgın ve Dinin Yeni Rolü: Diyanet İşleri Başkanlığı Twitter Hesabı Örneği”. *Anadolu 7. Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi*. ed. Gültekin Gürçay - Khorram Manafidizaji. 124-140. UBAK Publications, 2021. https://www.anadolukongre.org/_files/ugd/7cf5ba_2e3c3b9a3ad74f53b7ffaa9e5d33103d.pdf
- Dereli, Mustafa Derviş. “Dijital Dünyada Dinî Kurumların Geleceği: Diyanet İşleri Başkanlığı Örneği”. *Yeni Türkiye Yüzyılında Diyanet*. ed. Mustafa Bakırcı. 301-329. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2025.
- DİB. “Diyanet İşleri Başkanlığı 2020 Ocak - Haziran Faaliyet Raporu”. Diyanet İşleri Başkanlığı, 2020.

DİB, Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü. “Âdâb-ı Muâşeretle de Rehberimiz Allah Resûlü (S.A.S)’dır.” Diyanet İşleri Başkanlığı, 23 Ağustos 2024. [https://dinhizmetleri.diyaret.gov.tr/Documents/%C3%82d%C3%A2b-%C4%B1%20Mu%C3%A2%20C5%9Feretle%20de%20Rehberimiz%20Allah%20Resul%C3%BC%20\(s.a.s\)’dir.pdf](https://dinhizmetleri.diyaret.gov.tr/Documents/%C3%82d%C3%A2b-%C4%B1%20Mu%C3%A2%20C5%9Feretle%20de%20Rehberimiz%20Allah%20Resul%C3%BC%20(s.a.s)’dir.pdf)

DİB, Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü. “Camiler ve Din Görevlileri: Hayrın Anahtarı, Şerrin Kilidi”. Diyanet İşleri Başkanlığı, 06 Ekim 2023. <https://dinhizmetleri.diyaret.gov.tr/Documents/Camiler%20ve%20Din%20G%C3%B6revlileri,%20Hayr%C4%B1n%20Anahtar%C4%B1,%20C5%9Eerrin%20Kilidi.pdf>

DİB, Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü. “Dil, İnsanın Ya Cenneti Ya da Cehennemidir”. Diyanet İşleri Başkanlığı, 07 Şubat 2025. <https://dinhizmetleri.diyaret.gov.tr/Documents/Dil,%20C4%B0nsan%C4%B1n%20ya%20Cenneti%20ya%20da%20Cehennemidir.pdf>

DİB, Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü. “Gaybın Bilgisi Yalnızca Allah’a Aittir”. Diyanet İşleri Başkanlığı, 21 Şubat 2025. <https://dinhizmetleri.diyaret.gov.tr/Documents/Gayb%C4%B1n%20Bilgisi%20Yaln%C4%B1zca%20Allah’a%20Aittir.pdf>

DİB, Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü. “İyilik Köprüsü: Zekât ve Fıtır Sadakası”. Diyanet İşleri Başkanlığı, 14 Mart 2025. <https://dinhizmetleri.diyaret.gov.tr/Documents/%C4%B0yilik%20K%C3%B6pr%C3%BCs%C3%BC,%20Zekat%20ve%20F%C4%B1t%C4%B1r%20Sadakas%C4%B1.pdf>

DİB, Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü. “Mahremiyet İnsanı Saygın Kılar”. Diyanet İşleri Başkanlığı, 14 Şubat 2025. <https://dinhizmetleri.diyaret.gov.tr/Documents/Mahremiyet,%20C4%B0nsan%C4%B1n%20Sayg%C4%B1n%20K%C4%B1lar.pdf>

DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. “Diyanet İşleri Başkanı Erbaş, Diyanet’in Yeni Dijital Platformunu Duyurdu”. *Diyanet İşleri Başkanlığı*. 30 Nisan 2021. Erişim 18 Mart 2025. <https://diyanet.gov.tr/tr-TR/Kurumsal/Detay/32358/diyanet-isleri-baskani-erbas-diyanetin-yeni-dijital-platformunu-duyurdu>

DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. “Diyanet İşleri Başkanlığı Görev ve Çalışma Yönergesi”. Diyanet İşleri Başkanlığı, ts. 18.03.2028. <https://hukukmusavirligi.diyaret.gov.tr/Documents/G%C3%B6rev%20ve%20C3%87al%C4%B1%C5%9Fma%20Y%C3%B6nergesi.pdf>

DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. “Diyanet İşleri Başkanlığı ile TÜBİTAK Arasında ‘Açık Kaynak ve PARDUS Dönüşümü İş Birliği Protokolü’ İmzalandı”. *www.diyaret.gov.tr*. 23 Haziran 2020. Erişim 31 Mart 2025. <https://www.diyaret.gov.tr/tr-tr/Kurumsal/Detay/29631/diyanet-isleri-baskanligi-ile-tubitak-arasinda-acik-kaynak-ve-pardus-donusumu-is-birligi-protokolu-imzalandi>

DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. “Diyanet İşleri Başkanlığı Yayın Yönetmeliği”. *Resmî Gazete (Tarih: 05.10.2019 Sayı 30909)*. Erişim 30 Mart 2025. <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2019/10/20191005.pdf>

DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. “Diyanet, Sosyal Medyada”. *www.diyaret.gov.tr*. 18 Şubat 2012. Erişim 24 Mart 2025. <https://diyanet.gov.tr/tr-TR/Kurumsal/Detay/514/diyanet-sosyal-medyada>

DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. *Hizmetler ve Projeler 2003-2010*. Ankara: DİB Yayınları, t.y.

DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. “I. Din Şûrası Kararları”. II/699-704. Ankara: DİB Yayınları, 1995.

DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. *Kuruluşundan Günümüze Diyanet İşleri Başkanlığı Tarihçe-Tekilat-Hizmet ve Faaliyetler (1924-1997)*. Ankara: DİB Yayınları, 1999.

DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. *Son 10 Yılda Diyanet İşleri Başkanlığı Önemli Hizmetler*. Ankara: DİB Yayınları, 2002.

DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. *T.C. Cumhurbaşkanlığı Diyanet İşleri Başkanlığı Stratejik Plan 2019-2023*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2018.

DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. *T.C. Cumhurbaşkanlığı Diyanet İşleri Başkanlığı Stratejik Plan (2024-2028)*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2024. https://stratejigelistirme.diyanet.gov.tr/Documents/2024-2028_YILI_STRATEJ%C4%B0K_PLAN_Ver.4.pdf

DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. “Vaaz ve İrşad Hizmetlerinde Dijital Mecralar Daha Etkin Kullanılacak”. www.diyanet.gov.tr. 18 Nisan 2020. Erişim 18 Mart 2025. <https://diyanet.gov.tr/tr-TR/Kurumsal/Detay/29487/vaaz-ve-irsad-hizmetlerinde-dijital-mecralar-daha-etkin-kullanilacak>

Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü. “Dijital Dünyada Değerleriyle Aile Olmak”, 25 Mayıs 2022. <https://dinhizmetleri.diyanet.gov.tr/Documents/Dijital%20D%C3%BCnyada%20De%C4%9Ferleriyle%20Aile%20Olmak.pdf>

Erbaş, Ali. “Dijital Mecralarda da Çalışmalar Yapmak Bizim En Temel Sorumluluğumuzdur”. www.diyanet.gov.tr. 07 Kasım 2023. Erişim 18 Mart 2025. <https://www.diyanet.gov.tr/tr-TR/Kisi/Baskan/35956/dijital-mecralarda-da-calismalar-yapmak-bizim-en-temel-sorumlulugumuzdur>

Erbaş, Ali. “Hayatın, Kur'an ve Sünnet Rehberliğinde Yeniden İnşası İçin Dijital Ortamda da Gayret Göstermeliyiz”. www.diyanet.gov.tr. 25 Mayıs 2023. Erişim 18 Mart 2025. <https://www.diyanet.gov.tr/tr-tr/Kurumsal/Detay/35507/hayatin-kuran-ve-sunnet-rehberliginde-yeniden-insasi-icin-dijital-ortamda-da-gayret-gostermeliyiz>

Erbaş, Ali. “Radikalizm”. *Diyanet Aylık Dergi* 367 (Temmuz 2012), 4-5.

Erbaş, Ali. “Tebliğde Dil ve Üslup”. *Diyanet Aylık Dergi* 330 (Haziran 2018), 4-5.

Geray, Haluk. *Toplumsal Araştırmalarda Nicel ve Nitel Yöntemlere Giriş İletişim Alanından Örneklerle*. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2004.

Göksu, Oğuz. “Dinin Dijitalleşmesi: Dinin İletişiminde ve Öğretilmesinde Kullanılan Dijital Araçlar Bağlamında Diyanet İşleri Başkanlığı ve Çay House Örnekleri”. *İletişimin Dijital Boyutu*. ed. Oğuz Göksu. 11-40. Konya: Literatürk Yayınları, 2019.

Görmez, Mehmet. “Sanal Dünyada Gerçeklik”. *Diyanet Aylık Dergi* 315 (Mart 2017), 4-5.

Görmez, Mehmet. “Söz Medeniyeti”. *Diyanet Aylık Dergi* 300 (Aralık 2015), 4-5.

Güler, Ahmet v.dğr. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2. Basım, 2015.

Koçyiğit, Ahmet. “Formation and Change of Beliefs through Online Environments: Analysis on the ‘Diyanet English’ X Account”. *Journal of Media and Religion Studies* 7/2 (2024), 123-443. <https://doi.org/10.47951/mediad.1524457>

Köse, İbrahim. “Diyanet İşleri Başkanlığı Pardus ve Açık Kaynak Dönüşümü Başarı Hikayesi”. <https://www.pardus.org.tr/roportajlar/diyanet-isleri-baskanligi-pardus-ve-acik-kaynak-donusumu-basari-hikayesi/>

Kurt, Fatih v.dğr. (ed.). “8. Dini Yayınlar Kongresi Dijital Yayıncılık”. Ankara: DİB Yayınları, 2021. https://yayin.diyamet.gov.tr/File/Download?path=4119_1.pdf&id=4119

Metin, Osman - Ünal, Şükrîye. “İçerik Analizi Tekniğı: İletişim Bilimlerinde ve Sosyolojide Doktora Tezlerinde Kullanımı”. *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 22/Özel Sayı 2 (2022), 273-294.

Neuman, W. Lawrance. *Toplumsal Araştırma Yöntemleri Nicel ve Nitel Yaklaşımlar*. Ankara: Siyasal Kitabevi, Gözden Geçirilmiş 2. Basım, 2022.

Okumuş, Meryem. “Bir Dini Diploması Aktörü Olarak Diyanet İşleri Başkanlığı’nın Dijital Hesaplarının Diyaloğsal İlişki Açısından Analizi”. *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2021), 153-170. <https://doi.org/10.47951/mediad.937314>

Paçacı, İbrahim - Memiş, Sedat. “Diyanet İşleri Başkanlığı Araştırma, Geliştirme ve Dokümantasyon Merkezi (ARGED)”. *Diyanet Aylık Dergi* 136 (Nisan 2002), 51-56.

Sayan, Yunus Emre. “Diyanet İşleri Başkanlığı’nın Sosyal Medya Kullanımı: Başkanlık ve Birimleri Üzerine Bir Araştırma”. *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi* 4/2 (2021), 317-340. <https://doi.org/10.47951/mediad.1006864>

TÜİK. “Hanehalkı Bilişim Teknolojileri Kullanım Araştırması”. <https://data.tuik.gov.tr/>. 2014

TÜİK. “Hanehalkı Bilişim Teknolojileri Kullanım Araştırması”. <https://data.tuik.gov.tr/>. 2016

TÜİK. “Hanehalkı Bilişim Teknolojileri Kullanım Araştırması”. <https://data.tuik.gov.tr/>. 2018

TÜİK. “Hanehalkı Bilişim Teknolojileri Kullanım Araştırması”. <https://data.tuik.gov.tr/>. 2020

TÜİK. *Hanehalkı Bilişim Teknolojileri Kullanım Araştırması*. Türkiye İstatistik Kurumu, 2022. <https://data.tuik.gov.tr/Kategori/GetKategori?p=bilgi-teknolojileri-ve-bilgi-toplumu-102&dil=1>

TÜİK. “Hanehalkı Bilişim Teknolojileri Kullanım Araştırması”. <https://data.tuik.gov.tr/>. 2024

Uslu, Hüseyin. “Dijital Dönüşüm ve Kamu Hizmetleri Yönetimde Yenilikçi Yaklaşımlar ve Zorluklar”. *Uluslararası Politik Araştırmalar Dergisi* 9/3 (2023), 15-31. <https://doi.org/10.25272/icps.1354693>

Yılmaz, Mehmet Nuri. “Basın ve Din Hizmetleri”. *Diyanet Aylık Dergi* 66 (Haziran 1996), 4-9.

Yılmaz, Mehmet Nuri. “Din Hizmetlerinde Medyanın Yeri”. *Diyanet Aylık Dergi* 66 (Haziran 1996), n.y.

“Dijital Dini Yayınlar”. *Medya ve Din*. Ankara: Diyanet TV. Yayın Tarihi 10 Nisan 2020. <https://diyanet.tv/medya-ve-din/video/dijital-dini-yayinlar-medya-ve-din-30-bolum>

“Dijital Yayınlar Daire Başkanlığı’nın Faaliyetleri”. *Diyanet Gündemi*. Ankara: Diyanet TV. Yayın Tarihi 14 Ekim 2024. <https://diyanet.tv/diyanet-gundemi/video/dijital-yayinlar-daيرة-baskanliginin-faaliyetleri-diyanet-gundemi-46-bolum>

Diyanet Aylık Dergi (1991 ile 2023 arası tüm sayılar)

Çalışmanın Kapsamına Alınan Yazılara İlişkin Ek 1 Tablo

	Sayı	Yazar Adı Soyadı	Yazının Başlığı
1	19	Halit Güler	Hurafeler, İnançsızlıktan mı, İnanma İhtiyacından mı?
2	19	Metin Akçam	Şimdi Fallar Bilgisayarda Fal Tüccarlarının Umut Sömürüsü
3	39	Mustafa Karahan	Diyanet İşleri Başkanlığında Bilgisayar Kullanımı Tarihçesi
4	55	Halit Güler	Çağdaş Hurafeler
5	66	Mehmet Nuri Yılmaz	Din Hizmetlerinde Medyanın Yeri
6	66	Mehmet Nuri Yılmaz	Basın ve Din Hizmetleri
7	77	Yazar Bilgisi Bulunmuyor	Diyanet İnternet Web Sayfası Açıldı
8	112	H. İbrahim Özel	İnternet
9	133	Suavi Aygün	Bilgisayar ve İnternet
10	133	Yener Özen	İnternet ve E-ğitim
11	145	Orhan Yılmaz	Bilgisayarın Tarihi Gelişimi
12	145	Abdurrahman Çakır	Bilgi Yolu
13	170	Abdurrahman Akbaş	Bilgisayar ve Şiddet
14	182	Alev Fatoş Parsa	Çocuk ve Bilgisayar Oyunu mu? İki Kere Düşünün
15	183	Halil Altuntaş	Kitaplı Hayat
16	203	Nesrin Türkarslan	Popüler Kültürün Aileye Etkileri
17	212	Alev Fatoş Parsa	Eğitimci Gözüyle Medya Okuryazarı Olmak
18	221	Rahime Beder Şen - Semra Demirkan	İnternet ve Bilgisayar Oyunlarının Çocuklar ve Gençler Üzerindeki Etkisi
19	233	Ali Bardakoğlu	Gençlerimizle Daha Aydınlık Günlere
20	236	Abdulkerim Bahadır	Bilgisayar ve İnternet Dünyasının Karşı Konulmaz Çekiciliği - Psiko Sosyal Gelişim Üzerindeki Olumsuz Etkileri
21	236	Gökben Hızlı Sayar	İnternet Ne Kadar Dost Ne Kadar Düşman?
22	236	Tülay Çankaya	Sanal Bağımlılık ya da Yalnızlık Uygarlığı
23	236	Mustafa Doğan Karacoşkun	Sanal Dünyanın Arenası Bilgisayar Oyunları
24	236	Alper Evrensel	Sanal Bağımlılık ve İslâmi Sohbet Siteleri
25	253	Mehmet Görmez	Sosyal Medya, Muktedir Bilinçler, Disiplinli Benlikler
26	253	İsa Kayaalp	İletişimin Onuru: Fıtrat Ahlakı

27	253	Hamza Çakır	Yeni İletişim Mecraları: Sosyal Ağlarla Yaşamak
28	253	Erol Göka	İnternette Konuşma Neden Bir Anda Tartışmaya Dönüşür?
29	253	Elif Arslan	Sosyal Ağlar, İletişim Ahlakı ve Din
30	253	Hakan Topuzoğlu	Sosyal Ağlar ve İletişim
31	278	Hamza Çakır	Sosyal Medya ve Tuşun Afetleri
32	287	Bahattin Akbaş	Sanal Ortam ve Mahremiyet
33	296	Mehmet Görmez	Medya ve Din
34	296	Yüksel Salman	Medya ve Din Algısı
35	296	Betül Önay Doğan	Sanal Uzamda Din
36	303	Ali Köse	Anomi ve Yabancılaşma
37	303	Kemal Sayar	Ergenlik ve Kültürel Yozlaşma
38	303	Ömer Özgül	Algı Yönetimi ve Psikolojik Manipülasyon
39	310	Muhammed Kâmil Yaykan	Papirüsten Piksele
40	315	Mehmet Görmez	Sanal Dünyada Gerçeklik
41	315	Kemal Sayar	Çok Kalabalık Ama Fazla Yalnız Siber Âlemde İnsan
42	315	Mustafa Arslan	Sanal Dünya ve Değişen Toplumsal/ Bireysel İlişkiler
43	315	Ali Ayten	Sanal Âlemde Etik Nasıl ve Ne Kadar Mümkün?
44	315	Yahya Turan	Sanal Dünyada Değişen Alışkanlıklar
45	315	Ekmel Geçer	Sosyal Medya: Çocuklar, Büyükler ve Gerçekler
46	315	Murat Kalıç	Sanal Dünya ve Değişen Mahremiyet
47	315	Muhammed Kâmil Yaykan	Cam Ekranı Bağımlı Yalnızlıklar.../mı?
48	316	Sümeyra Sav	Biri Bizi Gözetliyor
49	317	Sertaç Canalp Korkmaz	Sosyal Medyanın Terör Örgütlerince Kullanımı ve DAESH Terör Örgütü
50	320	Adnan Bülent Baloğlu	Sanal Dünyanın Seyyar Ateistleri
51	329	İlhan Kılıç	E-Oruç
52	330	Ekmel Geçer	Sosyal Medya Dindarlığı: Gösteriş mi Tebliğ mi?
53	331	Zehra Yurtsever	Zaman Hırsız: İnternet ve Bilgisayar Oyunları
54	332	Rüveyda Durmaz Kılıç	Dijital Medya Erozyona Uğrayan Gerçeklik
55	335	Emin Gürdamur	Kapıya Dayanan Distopya: 1984
56	342	Mustafa Çuhadar	Terörizmin Yeni Sahnesi Sosyal Medya

57	344	Abdullah Kahraman	Sanal Dünyada Helal ve Haram Sınırları
58	349	Mustafa Çuhadar	İletişimsel İklim Değişikliği
59	350	Mustafa Çuhadar	Hava Su Ateş Dijital
60	351	Adnan Bülent Baloğlu	Tanrı'yı Arıyorsan O Burada
61	351	Mustafa Çuhadar	Sanal Kabristanda Online Dua
62	355	Ali Erbaş	Dijital Çağ ve Sorumluluklarımız
63	355	Lokman Arslan	Sahih Bilginin Dijital Çağla İmtihanı Bilgi Kirliliği
64	355	Levent Eraslan	Dijital Bir Terör Örgütü Olarak FETÖ
65	357	Adnan Bülent Baloğlu	Dijital Kültürün Dijital Müşterileri
66	365	Ali Erbaş	Dijital Dünyayı Anlamak
67	365	Abdurrahman Akbaş	Dijital Ahlak
68	365	Ekmel Geçer	Sosyal Medyada Var Olmak: Psikoloji Ne Söyler?
69	369	Adnan Bülent Baloğlu	Uyku Moduna Alınanlar
70	374	Mustafa Derviş Dereli	Gerçek ile Artırılmış Gerçeklik Arasında Metaverse Evreni ve Dinî Hayat
71	375	Osman Demir	Ferdiyetin İşgali ya da Zihin Kontrolü
72	378	Ayten Çalış Kurtçu	“Dijital Saatler”de “İç Süre” Ayarı
73	379	Bahset Karşlı	Dijital Çağda Bilginin Referans Değeri
74	380	Abdurrahman Akbaş	Yeni Medya Çağında Özgün Kalabilmek
75	381	Ali Erbaş	Dijitalleşme ve Din Eğitimi
76	381	Enbiya Yıldırım	Dijital Çağ ve Sahih Bilgi
77	381	Muhammed Kızılgöçer	Dijital Çağda İrşadın İmkânı
78	381	Sedide Akbulut	Dijital Platformlarda Din Eğitimi
79	381	Mustafa Çuhadar	Televizyon Öldüren Eğlenceyse...
80	383	Şevki Işıklı	Dijital Dinin Yeni Görünümleri
81	385	Mustafa Derviş Dereli	Dikizleme Çağında Dijital Ağlar ve Mahremiyetin Aşınan Sınırları
82	386	Muhammet Özdemir	Teknoloji ve Müslüman Özne Üzerine
83	388	Abdurrahman Akbaş	Algı ve Hakikat Arasında İnsan
84	389	Abdurrahman Akbaş	Bilgi Çağında İdeal Sahibi Olmak
85	391	Seracettin Yıldız	Dijital Çağ ve Kripto Para
86	392	Bahset Karşlı	Dijital Dünyada Dinî Hayatımız
87	395	Hüseyin Maraz	Teoloji, Teknoloji ve Dijital Kültür

CEZASINI ÇEKEN MÜ'MİNLERİN CEHENNEMDEN ÇIKARILACAKLARINI BİLDİREN RİVAYETLER
ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

AN EVALUATION ON NARRATIONS STATİNG THAT BELIEVERS WHO HAVE SERVED THEIR PUNISHMENT
WILL BE REMOVED FROM HELL
SERKAN ÇELİKAN

İRBÂBİN ANLAMA ETKİSİ: 'HER İNSANIN BİR KARİN'İ VARDIR' RİVAYETİ ÖZELİNDE BİR İNCELEME
THE EFFECT OF İRBAB ON MEANİNG: AN İNVESTİGATION ON THE NARRATION 'EVERY HUMAN BEİNG
HAS A KARİN'
FATİH MEHMET YILMAZ

HADİS KAYNAKLARI BAĞLAMINDA GARÂNİK RİVAYETLERİ
NARRATIONS OF GHARANİK İN THE CONTEXT OF HADİTH SOURCES
UFUK DAĞLIOĞLU

AHMED B. HANBEL'İN MÜTEVEKKİL'E GÖNDERDİĞİ RİSÂLE'NİN ONA AİDİYETİ, MAHİYETİ VE HADİS
KAYNAKLARI
THE ATTRİBUTION, NATURE, AND HADİTH SOURCES OF THE RİSALA SENT BY AHMED İBN HANBAL TO
AL-MUTAWAKKİL
VELİ TATAR

MÂNEVÎ ARINMA İMKÂNİ OLARAK TÖVBE VE PSİKOSOSYAL YANSIMALARI: HADİSLER İŞİĞİNDA
BİR ANALİZ
REPENTANCE AS A SPIRİTUAL PURİFICATION AS A MEANS OF AND İTS PSYCHOSOCİAL REFLECTIONS:
AN ANALYSIS İN THE LİGHT OF HADİTHS
HASAN HÜSEYİN GÜLLER

DÂBİK RİVAYETİ BAĞLAMINDA İSTANBUL'UN YENİDEN FETHİNE DAİR BİR İNCELEME
AN EXAMINATION OF THE NOTİON OF A RE-CONQUEST OF İSTANBUL İN THE CONTEXT OF THE DÂBİK
NARRATION
YILDIRAY KAPLAN

CUMHURİYET DÖNEMİ LATİN HARFLİ İLK TECVİD KİTABI OLARAK KUR'AN DİLİ ALFABESİ VE
OKUMA KAİDELERİ (1945 – MÜNİF ÇELEBİ) ÜZERİNE BİR İNCELEME
PEDAGOGICAL AND HISTORICAL ANALYSIS OF THE FİRST LATİN-SCRIPT TAJWİD TEXTBOOK OF THE
REPUBLICAN ERA: "KUR'AN DİLİ ALFABESİ VE OKUMA KAİDELERİ"
MUSTAFA BODUR

OSMANLI ŞAM'INDA YAŞAMIŞ BİR SÜFİ FAKİH ABDÜLGANİ EN-NÂBLUSİ: FIKİH DÜŞÜNCESİ VE
HANEFİ MEZHEBİNDEKİ KONUMU
A SÜFİ FAKİH WHO LİVED İN OTTOMAN DAMASCUS ABD AL-GHANİ AL-NABLUSİ: HİS FİQH THOUGHT
AND HİS POSİTION İN THE HANAFİ SCHOOL
AYŞE AKTAŞ SİVLİM

TAŞKÖPRÜLÜZÂDE AHMED EFENDİ'NİN MÜDAFAA RİSÂLESİ: TAHKİK VE TAHLİL
TAŞKÖPRÜLÜZÂDE AHMED EFENDİ'S TREATİSE OF DEFENSE: CRİTICAL EDITION AND ANALYSIS
İDRİS POLAT

LEGAL AND THEOLOGICAL FOUNDATIONS OF CONVERSION TO İSLAM (İHTİDA) İN İSLAMİC
JURISPRUDENCE (FİQH)S
İSLAM FİKHİNDA İHTİDÂNIN HUKUKİ VE TEOLÖJİK TEMELLERİ
FATİH OKUMUŞ

KÂDİ ABDÜLCebbâr'ın EPİSTEMOLOJİSİNDE BİLGİNİN MAHİYETİ VE ZARURİ BİLGİ
THE NATURE OF KNOWLEDGE AND NECESSARY KNOWLEDGE İN QÂDİ ABD AL-JABBÂR'S EPİSTEMOLOGY
MEHMET ŞAŞA

ŞEHBENDERZÂDE FİLİBELİ AHMED HİLMİ'NİN YENİLİĞİ GEREKLİ KILAN METODOLOJİSİNDE TAKLİT
VE İCTİHAD VURGUSU
THE EMPHASİS ON İMITATION/TAQLİD AND İTİHAD İN ŞEHBENDERZADE FİLİBELİ AHMED HİLMİ'S
METHODOLOGY THAT NECESSİTATES RENEWAL
ZEYNEP HÜMEYRA KOÇ

OSMANLI ORDUSUNDA TABUR İMAMI ATAMALARI (1320-1330 / 1902-1912)
BATTALİON İMAM APPOINTMENTS İN THE OTTOMAN ARMY (1320-1330 / 1902-1912)
HABİBE KAZANCIOĞLU

KUR'AN KURSU ÖĞRETİCİLERİNİN EĞİTİM VE ÇOCUK KAVRAMLARINA İLİŞKİN
METAFORİK ALGILARI
METAPHORICAL PERCEPTIONS OF QUR'AN COURSE İNSTRUCTORS REGARDİNG THE CONCEPTS OF
EDUCATION AND CHILDREN
ALİ BİRİNCİ

