

Eğitim Kültür ve Din

Çağdaş Yaklaşımlar ve Akademik
Perspektifler

Şarkiyat

BİLİM VE HİKMET VAKFI YAYINLARI

Eğitim Kültür ve Din

Çağdaş Yaklaşımlar ve Akademik
Perspektifler

Editörler: Mehmet Bilen - Veysel Gürhan

Eğitim Kültür ve Din

Çağdaş Yaklaşımlar ve Akademik Perspektifler

ISBN: 978-625-97560-6-6

Editörler: Mehmet Bilen - Veysel Gürhan

 Sarkiyat Bilim ve Hikmet Vakfı Yayınları

ARALIK 2024, Diyarbakır

Tüm Hakkı Saklıdır

Kapak ve Dizin: Sarkiyat

Sarkiyat Bilim ve Hikmet Vakfı Yayınları

Sertifika No: 35891

<https://www.sarkiyat.org>

e-mail: sarkiyatvakfi@gmail.com

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	1
ÇAĞDAŞ MÜZECİLİK AMAÇ, MİSYON VE İŞLEV	3
ZİLAN BALAMUR	
ÇOKLU ZEKÂ KURAMI IŞIĞINDA İNGİLİZCE DERSİ.....	19
İSA YILMAZ - AKİF AKTO	
ŞÂFİ'Î FIKİH USÛLÜNDE ÂHÂD HABERİN KABULÜ VE REDDİ ÜZERİNE BİR İNCELEME	28
DAVUT EŞİT	
ER-RASS'AYNÎ'NİN RUMÛZU'L-KUNÛZ FÎ TEFSİRİL-KİTÂBİL-'AZİZ ESERİNDE İSRÂİLİYÂT.....	34
MEHMET ŞAFİ BİLİK	
SELÂHADDİN EYYÛBÎ'NİN HOCASI MUHADDİS EBU TÂHİR ES- SİLEFÎ HAYATI VE ESERLERİ *	41
MEHMET BİLEN	
EVLİLİK ÇAĞI ÖNCESİ NİKAH AKDİNİN ŞER'Î DEĞERİ.....	49
İBRAHİM ÖZDEMİR	
İMAM MALİK'İN İSTİSLÂHI ÖLÇÜSÜZ KULLANDIĞINA YÖNELİK ELEŞTİRİLERE KARŞI SAİD RAMAZÂN EL-BÛTÎ'NİN YAKLAŞIMI....	58
GAMZE ARSLAN	
AMERİKA'DA "MÜSLÜMAN AMERİKALI" OLMAK: THE GREAT MUSLIM AMERICAN ROAD TRIP" BELGESELİ ÖRNEKLİĞİNDE	65
HALİDE RUMEYSA KÜÇÜKÖNER	
HELENİSTİK ÇAĞIN DİNLERE ETKİLERİ	78
ŞEYHMUS ÇETİNKAYA - AKİF AKTO	
ERKEN DÖNEM İBÂZÎ POLİTİK TEOLOJİ: ABDULLAH B. İBÂZ'IN ABDULMELİK B. MERVÂN'A YAZDIĞI MEKTUP	85
METİN YILDIZ	
MÛSÂ CÂRULLAH VE BAZI FIKHÎ GÖRÜŞLERİ.....	95
SAİD ALİ KUDAYNETOV	
NIETZSCHE'CI EĞİTİM ANLAYIŞI.....	108
AKİF AKTO - YAĞMUR MANGA	
SAHÂBEDE KÜLLÎ KAİDELERİN HUKUK KAYNAĞI OLARAK YERİ VE ÖNEMİ.....	116
MUSTAFA ATLAN - ADNAN MEMDUHOĞLU	

**FEDÂİLÜ'L-KUR'AN RİVAYETLERİNİN YORUMLANMASI -TEFSİRLER
VE HADİS ŞERHLERİ BAĞLAMINDA-125**
BAYRAM KANARYA

**MEV'İZA LİTERATÜRÜ BAĞLAMINDA HALİFE YUSUF TOPÇU VE
TUHFETÜ'Z-ZÂKİRİN ADLI ESERİ154**
İSMAİL ATASOY - BAYRAM KANARYA

EL-KÂFİ'DEKİ HADİSLERİN METİN AÇISINDAN TENKİDİ.....176
HASAN SELAM

**EBEVEYNLİK TUTUM VE STİLLERİNİN ÇOCUĞUN KİMLİK
GELİŞİMİNDEKİ ROLÜ.....194**
PERİHAN ÇEKEN - AKİF AKTO

ÖNSÖZ

Bu çalışma, disiplinlerarası bir metodolojiyle şekillendirilmiş, eğitim, kültür ve din gibi beşerî bilimlerin en temel ve geniş alanlarına dair tartışmaları içeren kapsamlı bir derlemedir. Farklı akademik disiplinlerden yazarların kaleme aldığı bölümler, geçmişin ilmi birikimini modern paradigmalara harmanlayarak okuyuculara entelektüel bir ufuk kazandırmayı amaçlamaktadır.

Eser, çağdaş müzecilik anlayışını ele alan bir değerlendirme ile başlamakta ve müzelerin tarihsel süreç içerisindeki misyon, işlev ve amacını sorgularken, modern toplumda üstlendikleri dönüştürücü rolleri çok boyutlu bir şekilde tartışmaktadır. Akabinde, çoklu zekâ kuramı ışığında İngilizce öğretimi başlıklı bölüm, çağdaş pedagojiye ilişkin inovatif yaklaşımların teorik arka planını analiz ederek eğitim alanındaki uygulama pratiklerine yönelik bir inceleme sunmaktadır.

Şafîî fıkıh usulünde âhâd haberin kabulü ve reddi üzerine gerçekleştirilen tetkik, klasik İslâm hukukunun kritik meselelerinden birini detaylandırırken, Er-Rass'aynî'nin tefsirinde İsrailiyat üzerine yapılan araştırma, dini metinlerdeki tarihsel ve kültürel etkilerin izini süren özgün bir çalışmadır. Bu iki bölüm, dinî ilimler sahasında hem tarihî hem de metodolojik bir derinlik sergilemektedir.

Salâhuddin Eyyûbî'nin Hocası Muhaddis Ebû Tâhir es-Silefî'nin Hayatı ve Eserlerini inceleyen bölüm, hadis ilmi alanında otorite olan Ebû Tâhir es-Silefî'nin biyografisini ve eserlerini inceleyerek, onun Selâhaddin Eyyûbî ile ilmî ve entelektüel bağlarını ön plana çıkarmaktadır. Silefî'nin ilmî otoritesinin, Selâhaddin ve diğer dönemin önemli şahsiyetleri üzerindeki etkisi, onun İslam ilim geleneğindeki seçkin konumunu yansıtmaktadır.

İlerleyen bölümlerde, İslam hukukunun toplumsal yapılar üzerindeki etkisi ele alınmaktadır. Evlilik çağı öncesi nikâh akdinin şer'î değeri başlıklı inceleme, aile hukuku ile toplumsal normlar arasındaki bağı tarihsel ve fikhî bir perspektifle değerlendirirken, İmam Malik'in istislâh anlayışına yönelik eleştiriler başlıklı bölüm, İslâm hukukundaki tartışmalı yöntemlerden birine yönelik bir analiz sunmaktadır.

Eser, modern dönemin kimlik ve göç tartışmalarına da ışık tutmaktadır. Amerika'da "Müslüman Amerikalı" olmak üzerine yapılan değerlendirme, bir belgesel örneğinde göç, inanç ve kültürel kimlik meselelerini evrensel bir bağlamda ele alarak yeni bir tartışma zemini oluşturmaktadır.

Tarihsel perspektif ise Helenistik çağın dinlere etkileri ve erken dönem İbâzî politik teoloji başlıklı bölümlerle genişletilmektedir. Bu çalışmalar, tarihsel süreçlerin dinî ve kültürel kimlikler üzerindeki dönüştürücü etkilerini irdelemektedir.

Felsefi ve pedagojik yaklaşımlar, kitabın diğer önemli temalarını teşkil etmektedir. Nietzscheci eğitim anlayışı, çağdaş eğitim felsefesi bağlamında özgün bir tartışmayı gündeme getirirken, sahâbede küllî kaidelerin hukuk kaynağı olarak yeri ve önemi başlıklı bölüm, İslâm hukukunda evrensel ilkelerin ve bunların kaynaklarının doğasına ilişkin bir tetkik sunmaktadır.

Fedâilü'l-Kur'an rivayetlerinin yorumu ve El-Kâfi'deki hadislerin metin açısından tenkidi, hem tefsir hem de hadis alanında önemli birer kaynak olma niteliği taşımaktadır.

Kitap, ebeveynlik ve çocuk gelişimi üzerine odaklanan ebeveynlik tutum ve stillerinin çocuğun kimlik gelişimindeki rolü başlıklı bölümle sonlanmaktadır. Bu çalışma, çağdaş aile yapısı ve çocuk psikolojisi bağlamında teorik ve uygulamalı çıkarımlar sunmaktadır.

Bu eser, eğitim, kültür ve din alanlarında bilgi arayışında olan akademisyenler, araştırmacılar ve entelektüel merak sahipleri için bir başvuru kaynağıdır. Geçmiş ile geleceği buluşturan bu çalışma, okuyucularına hem kuramsal hem de pratik perspektifler sunmakta, akademik literatüre katkılar sağlamaktadır.

Mehmet Bilen-Veyssel Gürhan

ÇAĞDAŞ MÜZECİLİK AMAÇ, MİSYON VE İŞLEV

Zilan BALAMUR

Mardin Artuklu Üniversitesi

Giriş

Bu çalışmanın konusu, 1980'lerden sonraki Türkiye'de yeni liberal ekonomi yaklaşımlarıyla ivme kazanan küresel dünyanın da bir parçası haline gelen müzecilik tartışmaları ve özellikle 2000'li yıllardan sonra gündeme gelen çağdaş sanat müzeleridir. Çalışmada çağdaş müzeciliğin daha çok amaç, misyon ve işlevleri üzerinde durulmuştur. Böylelikle, Türkiye'de 2000'lerin başında açılmaya başlayan çağdaş müzelerin geçirdiği sürece ışık tutmak amaçlanmıştır.

İlkin müzecilik dinsel dinsel ritüellerle başlamış ve sonra iktidar-güç sembolü haline gelen bir koleksiyon tutkusuyula varlığını sürdürmüştür. Ortaçağ'da estetik ölçütü sanat eserlerinde dini anlayış ile benzerlik oluşturmuştur (Shaw, 2004). Bu nedenle dinsel bağlam birçok eserin sanat koleksiyonlarına katmak için bir değer ifade etmiştir. Shaw (2004)'a göre, fiziki dünyanın keşfi ve buna yönelik merakın artması Rönesans ile birlikte gerçekleşmiştir. Bu süreçte bilim ile sanat arasındaki ilişki sorgulanmıştır. Ancak farklı disiplinlerin birbiriyle karşılaşması sonucu bilim ile sanat arasındaki ilişki yeni bir ivme kazanmıştır. Avrupa'da müzecilik 18. yüzyılın ikinci yarısı da ivme kazanmış ve 19. yüzyılda daha da gelişmiştir. Madran (2009a), bu dönemin bir çok özel koleksiyonunun toplumsal işlev kazandığını ve halka mal edildiğini ifade etmektedir. Savaş (2009)'göre de müzecilik 19. yüzyılın ilk çeyreğinde ideolojik tartışmaların odağı olmuş ve toplumsal gücünü hissettirmiştir. Savaş (2009) ayrıca, Avrupa'da kurulan yeni devletlerin, milli kimliklerinin oluşumunda müzeler birer araç olarak kullanılmışlardır. Müzecilik her konuda en zirve ve en üretken çağını 20. yüzyılda gerçekleştirmiştir. Çünkü 20. yüzyıl dünyanın toplumsal, sosyolojik, teknolojik, ekonomik, politik ve siyasal olmak üzere birçok alanda en çok değişip ve dönüştüğü bir çağ olmuştur. Bu çağda müzecilik, mekana ve zamana göre yeniden gözden geçirilmiş ve tanımlanmıştır (Pomian, 2000). Bu anlamda müzeciliğin bu yeni çağda çok radikal değişimler yaşadığı söylenebilir. Yeni müzecilikte benimsenen önemli iki kavram olan "katılım" ve "eğitim" damgasını vurmuştur. Bu iki kavram teknolojiden de beslenmekte ve müzeciliğe yeni açılımlar sağlamıştır. Yeni müzecilik anlayışı geleneksel anlamından uzaklaşmış toplumla iç içe olan paylaşımcı yeni bir anlayış geliştiren forumlara dönüşmüştür.

Hobsbawm'ın (2009) 20. yüzyılı birçok açıdan aşırılıklar çağı olarak nitelmiştir. Ona göre bu çağda sanat, müzik, resim, edebiyat, teknolojinin ivmeler, politik hareketler ve sinema alanlarında çok yoğun gelişmeler yaşanmıştır. 20. yüzyılı toplumsallık, bireysellik ve özgürlük gibi kazançların olduğu kadar isyankârlık ve ağır kısıtlamalar gibi kayıplarında olduğu bir çağdır. Eski çağlardan beri iktidar, güç, seçkinlik ve din gibi kulvarlarda dönem dönem evrimler geçiren müzecilik anlayışı 20. yüzyıldaki üretkenlik karşısında durağan kalmamış hem yapısal hem içerik hem de kavramsal olarak kimlik değişimine gitmiştir. Merriman (2000), müzelerin çoğunlukla durgun bir topluma tek parça, katı bir geçmişi dayatan otoriter kurumlar olmaktan kurtulduğunu farklı kesimlere hitap eden geçirimli ve çok yönlü bir kimlik kazandıklarını ifade etmektedir. Ona göre bu dönüşüm post modernizmle birlikte geçmişte sağlanan fikir birliğinin çözüldüğünden çoğulcu seslere önem verildiğinden ve tek düze tarih anlayışının artık reddedildiğinden kaynaklanmaktadır. Ayrıca Merriman (2000), dışlanan ve azınlıkta bırakılanların seslerini daha çok duyurmak istediklerini vurgular. Ona göre artık müzecilikte müze personelleri de dahil gittikçe eğitilmiş insan kaynaklarını öncelenmekte eğitilmiş yeni insan kaynakları sayesinde müzeler yaratıcı katılımcı bir güç elde etmiş ve bu tüm bunlar bilinçli bir tercih olarak inşa edilmiştir. Müzecilikte atılan tüm bu çağdaş açılımlar çağın sınır tanımayan erişim ve bilgi teknolojisiyle buluşunca müzecilik çok çeşitlenmiş ve birçok açıdan zengin bir anlayışla kendini yeniden ortaya koymuştur.

Özetlemek gerekirse, müzeler için dönemin altın çağı olarak kabul edilen 19. yüzyılda müzelere duyulan ilgi artmıştır. 20. yüzyıla gelindiğinde ise bu çağın tüm yoğun karmaşasına rağmen müzeler dışa vurumcu bir yaklaşıma evrilmiş, değişimci ve kapsayıcı bir rol üstlenmiştir. Bu yeni müzecilik anlayışında müzeler artık eserlerin sergilendiği mekanlar olarak tasarlanmamaktadır ve müzeye ilgi duyan her kim varsa da böyle bir algıya sahip değildir. Hem yerleşik toplum için hem de ziyaretçiler için müzeler artık birer cazibe merkezidir. Müzelerin birer cazibe merkezi haline gelen bu yenilikçi anlayış aynı zamanda fiziksel yapıda da kendin göstermiştir. Yeni müzeler çok yönlü, geçirgen ve dışa vurumsal bir anlayışta yapılanmıştır. Bazen mimari yapı bazen de içerik bir diğerinin önüne geçse de genel olarak aralarında güçlü bir aheng oluşturmada başarılı olunmuştur. Çünkü artık kültürel endüstrinin dönüştürücü gücü fark edilmiş kamu yararına uygun eğitici, katılımı önemseyen, müzeciliğe yönelik felsefi bir merakı da uyandıran yapısal yeni oluşumlar öncelenmiş ve benimsenmiştir. Bu anlayış 21. yüzyılda da benimsenmiş ve kabul görmüştür. Özellikle 21. yüzyılın sonlarında müzelerin kentli ve kent üstünde nasıl bir etki bıraktığı açık bir şekilde kavranmıştır. Bu nedenle de müzelerde yapısal olarak çoğalma ve çeşitlilik gözlenmiştir. Bu yönde hem içeriksel hem de fiziksel açıdan nitelikli müze örneklerine çokça rastlanmaktadır. Yeni müzeciliğin ortak paydası eğitim odaklı, katılımcıya açık, geçirgen ve esnek bir anlayışı benimsemiş olmasıdır.

Müzecilik

Geçmiş ile bugün arasında köprü vazifesini gören bu vesileyle geçmiş bugünlere taşıyarak kültürel mirasın korunup toplanmasında ve saklanmasında önemli bir işlev gören kavramın adı müzeciliktir. Hayvanlar nasıl ki beslenme içgüdüleriyle yiyecek toplayıp biriktirmişlerse insanoğlu da

eski çağlardan beri kutsal olanı, az bulunanı, güzel ve farklı olanı toplamış bir araya getirmiştir. İlk içgüdüsel olarak gelişen bu durum, zamanla sanatın oluşumuna da zemin hazırlamıştır. Bu zemin ilk başlarda din ve kutsal töreler etrafında kenetlenmiştir. Süreç içerisinde belli bir amaca hizmet eden daha bilinçli, planlı ve sistematik bir toplama eylemine dönüşmüştür. Söz konusu eylem öncelikle belirli koleksiyonlar etrafında toplansa da daha sonra günümüzdeki müzecilik anlayışı için önemli bir temel oluşturmuştur (Özkasım, 2013, s. 3). Müzeler her ne kadar geçmişini koruyup bir arada tutan mekanlar olarak anılsa da aslında geçmiş sabit mutlak bir olgu değildir. Çünkü geçmiş müze denilen mekanlarda müzecilik anlayışı için belirli bir bilim ya da tarihi sermayenin belirli nesnelere aracılığıyla canlandırıldığı bir durumu yansıtır (Shaw, 2004, s. 7-8). Bu vesileyle müzeler insanlık tarihinin kültürel ve doğal mirasını koruma ve tanıtmaya görevini üstlenmişlerdir (Aytekin ve Özbek, 2019, s. 206-207).

Müze kavramı, Latince "Museum" Fransızca'da Musée, İngilizce'de Museum, Yunanca Mouseion, Almancada Museum ve Türkçede Müze olarak kullanılmaktadır (Arseven, 1966, s. 1487). Bir araya getirme, biriktirme ve toplama kavramlarının bir araya gelmesiyle oluşan bir kavramdır. Aynı zamanda tarihsel bir değişim içerisinde olan müzeciliğin kökleri Yunan mitolojisine dayanmaktadır. İlk Avrupa'da gündeme gelen müzecilik anlayışı, Osmanlıdan başlayarak cumhuriyetle beraber Türkiye'de gündem konusu olmuştur. Müze kavramı Yunan mitolojisindeki "Mouseion" kelimesinden türemiştir. Mitolojik kaynaklar, Musa'lara başka bir adla İlham Perilerine tapınaklar adandığını kaydetmiştir. Çünkü Musa'ların ya da İlham Perileri'nin tanrıçalar olduğuna inanılmaktaydı. Bu tapınaklar Atina'da Musa'lara ayrılan tepe anlamında kullanılmıştır (Yücel, 2006, s. 242-243; Erhat, 2006, s. 208). Bu nedenle müzelerin ilk koleksiyonları tanrılar için adanan adaklarla dolup taşmıştır. Bu tapınakların çoğu eski Yunan tapınaklarıdır. Zamanla bu köken müzelerin tapınak mimarisi etkisinde tasarlanarak "tapınak" olarak anılmalarına etki etmiştir (Artun, 2012, s. 19).

İskenderiye Kütüphanesi ve Müzesi, M.Ö. 4. yüzyılda kurulmuş olup günümüz müzecilik anlayışına en yakın varlık gösteren bir müzedir (Arseven, 1966, s. 1487). Tarihi süreçte güzel sanatlar alanı müzecilik anlayışının hizmet eden bir alan olmuştur. Yunanlı yazar Pausanias, güzel sanatlar alanının müzeciliğe hizmet ettiğini söyler. Ona göre Atina Akropolü'nde tören için Propylon adında büyük bir kapı bulunduğunu bu kapının sol kanadındaki binada resim koleksiyonlarının sergilenmiştir. Halka açık olarak olan bu resim galerisinin adı Pinakothek'dur (Gerçek, 1999, s. 1-2, Karabıyık, 2007, s. 3, Küçükhasaköylü, 2013, s. 24). Bu tür koleksiyonların sergilendiği müzeler "örnek veya başvuru materyali olarak taşıdığı potansiyeli değer ya da estetik veya eğitsel önemleri nedeniyle toplanmış ve korunmakta olan nesnelere bütünü"nü bir arada tutan mekanlar olarak tanımlanmaktadır (Burcaw, 1997, s. 14-15).

Günümüz müzeler çoğunlukla özellikle de en yaygın olanları 18. yüzyılda kalma müzecilik anlayışını yansıtmaktadır. Bu yüzyılın müzecilik anlayışı müzelerdeki koleksiyonun kendisinden ziyade kültürel mirasla ilgili nesnelere toplamak onları koruyup muhafaza etmek ve sergilemek olarak tanımlanmıştır. Sonraki yüzyıllara doğru ise artık açık hava müzeciliği ve

ekomüzecilik gibi müzecilik türleri ortaya çıkmıştır. Bu yeni türlerle müzecilikte bina-mekan anlayışına özgü sergileme biçimlerinde gerileme olmuştur. Öte taraftan ise bilim-keşif merkezleri, sanat galerileri ve tarihi müzecilik anlayışını da içeren müzelerin sayılarında artış gözlenmiştir (Onur, 2012, s. 20). Bu artışa ön ayak olan yaklaşım İskenderiye’de İ.Ö. 280’de kurulmuş olan müzeye kadar dayanmaktadır. Bu müze aslında bilim insanlarının araştırmalar yaptığı bir tür enstitü görevini görmekteydi. Müze hayvan ve bitki parkı ile nesne koleksiyonu barındırmaktaydı. Ancak aslında müzenin en birinci işlevselliği felsefi bir öğrenme merkezi olmasıydı. Bunun dışında bu merkeze benzer İslam ve Doğu ile Klasik Antik Çağ nesnelere bir araya getiren başka mekanlar da olmuştur. Özellikle Rönesans dönemi klasik objelerin toplandığı, sergileme modasının ve merakının yeniden gündeme taşındığı bir dönemdir. Bu dönemin varlıklı ve sanatla ilgilenen Avrupalıları sanat koleksiyonlarını yapmış ve bunları ücret karşılığında sergiye açarlardı. Bunu en iyi örnekleyen ve sergileyen kişi Bavyera Dükü V. Albrecht’tir. Albrecht, 1563-1567 yılları arasında bir tablo galerisi kurmuştur. Bu galeri müzeciliğin amacına uygun ve ona benzeyen en eski bir yapı olarak kabul görenler vardır. Bundan sonra 16. yüzyılda ortaya çıkan müzeler ve bu müzelerde sergilenen nesnelere daha sistematik bir tarzda kategorilendirilmiş, gruplara ayrılmış ve bilinçli olarak halk için sergilenmiştir. Bu adım günümüz müzeciliğine doğru giden ve onun için atılan ilk adım olarak kabul görmüştür. Zamanla çeşitli müzeler kurulmuş ve çeşitlenmiştir. Müzelerle yönelik çeşitliliğin artmasında dolayı müze bilimi hüviyetini kazanan bir bilim dalı ortaya çıkmıştır. 1900’lü yılların üçüncü çeyreğinde üniversitelerde müze bilimi kürsüsü kurulmuş, ona bağlı bölümler açılmış ve bu durum gittikçe hızlanmıştır (Onur, 2012, s. 23).

Müzeler çoğaldıkça ve çeşitlendikçe görünürlük ve tanınırlık da artmış bu da müzeleri popüler bir konuma taşımıştır. Ancak işlevsellik açısından bir dizi soru yumağını da ortaya çıkmasına neden olmuştur. Söz konusu sorular arasında en merkezi bir önem taşıyan sorular ise müzelerin teşhir, koruma ve toplama unsuru ile ilgili olanlardır. Geleneksel bir gözle o dönem müzeleri tartışıldığında müzecilik için değerli ve önemli olanın neye göre ve kime göre belirlendiğidir. Bunun yanı sıra toplumda öncelikli olan ve temsil gücü olanlar için müzelerde koleksiyonlar toplamak, sergilemek ve koruyup muhafaza etmek adına da yeni arayışlar başlamıştır. Bir de nesnelere ne amaçla ve neden korunması gerektiği de cevabı aranan sorulardandır. Çünkü müzelerde nesnelere korunması müzenin önemli işlevlerinden biridir (Onur, 2012, s. 27). Müzelerle ve müzeciliğe yönelik söz konusu algı zamanla değişim ve dönüşüme uğramıştır. Bu konuda Schommer’ın yaklaşımı hem çağdaş hem de geleneksel müzeler için bir köprü vazifesini görmüştür. Schommer’in yaklaşımına göre müzeler, “halkın zevki ve eğitimi için türlü nesne koleksiyonlarını tarih, bilim ve teknik bakımlardan ve her türlü araçlarla muhafaza eden, inceleyen, değerlendiren ve asıl bu koleksiyonları teşhir eden kurumdur.”(Buyurgan ve Mercin, 2005, s. 29). Ancak bilginin daha çok önemsendiği bilgi çağında müzelerin varoluş nedenleri yeniden sorgulanmıştır. Bu çağda yaşanan gelişmeler müzeciliğin amaçlarını yeniden tartışmaya açmıştır. Bu yeni anlayışta toplumun ihtiyaçları göz ardı edilmemiş çağa ve topluma uygun ihtiyaçlar doğrultusunda yeniden şekillenmiştir

(Ayaokur, 2014, s. 11). Bu tür amaçları barındıran müzecilik anlayışının bir türü de çağdaş müzeciliktir.

Çağdaş Müzecilik

20. yüzyıl dünyanın en çok değişim dönüşüme uğradığı bir çağdır. Bu çağ müzecilik alanında da en köklü ve üretken değişimlerin yaşandığı bir çağ olmuştur. Politik, siyasi, teknolojik, ekonomik, toplumsal ve sosyolojik değişimler yaşanmış ve müzecilik bu dönemde adeta çağ atlamıştır. Eserlerin sadece saklanarak korunması anlayışını barındıran klasik müzecilik, yerini çağdaş müzeciliğe bırakmıştır. Çağdaş müzecilik anlayışında tarihi hafızayı yansıtan eserler çağa uygun sunum ve sergileme teknikleriyle izleyici üzerinde etkisini artırmış ve tüm müzecilik alanlarındaki hazinelerin toplumla buluşmasına imkan sunmuştur. Türkiye'deki müzecilik faaliyetleri de çağa uygunluk anlayışını yakalama çabası içinde olduğu görülmektedir. Her dönem müzecilik anlayışı, içinde bulunduğu dönemin sanat, eğitim, kültür ve sosyo ekonomik politikaları etrafında gelişmiştir. Bugünün çağdaş müzecilik anlayışında önemsenen en önemli şeylerden bazıları da "katılım" ve "eğitim" anlayışıdır. Bu iki kavram teknolojiden de beslenerek çağdaş müzeciliğe yeni açılımlar getirmiştir. ABD, 1950'lerde müzelerin çağa ayak uydurması için "Yeni Müzecilik Anlayışı" fikirlerini geliştirilmiştir. 1970'lere gelindiğinde bu fikirler iyice yaygınlık kazanmıştır. Bu yeni dönemde müzelerin artık pasif konumda olmaktan kurtarılıp toplum içerisinde bilgiyi üreten ve paylaşan kurumlar olması gerektiği vurgulanmıştır (Atasoy, 1999, s. 150).

Müzelerde yeni anlatım ve sunum yöntemleriyle kültürel zenginlik topluma sunulmuş ve bu nedenle de müzelere olan ilgi de artmaya başlamıştır. Sergileme alanlarında eserler vitrinlerde adeta büyüleyici bir etki bırakmıştır. Bu vitrinler aynı zamanda eserlerin korunmasını sağlayacak bir özellikte tasarlanmıştır. Çağdaş müzecilik anlayışında dikkatleri üstüne çeken bilgi verici levhalar, rehberli geziler, elektronik sisteme dayalı rehberlikler, dia-film gösterileri, atölye faaliyetleri ve müzeyi ziyarete gelenlerin dikkatini çekecek geçici ve sürekli müzede teşhirler izleyiciyi aktif bir şekilde öğrenme sürecinin birer paydaşı kılmıştır. Müze ziyaretçilerine kültür varlıklarının bu denli başarılı bir şekilde sunulması, onlara keyif vermiş, müze-toplum ilişkisini geliştirilmiş, ziyaret süresi ve sıklığının artmasına olanak tanımıştır. Müze depoları ise çağdaş müzecilik anlayışına uygun yeni teknolojik yöntemlerle yeniden düzenlenmiş, hem eserlerin nefes alabileceği modern depolar haline getirilmiş hem de müze sergi alanlarının bir parçası olma yolunda ilerleme kat edilmiştir. Aynı zamanda muhtemel bir doğal afet durumunda eserleri koruyacak olan raf, çekmece ve eser sabitleme sistemleri kurulmuştur.

Çağdaş müzecilik kavramı teşhir edilen eserlerin sıradanlığı aşmaları ile değil tam aksine belirli bir tasnife tabi tutulmaları, kategorik olarak temsiliyet barındırmaları ve bu şekilde birliktirli bir sıralamaya dahil edilebilmeleri anlamında kendinden söz ettirmiştir. Leibniz, kabinelerde teşhir edilen koleksiyon eserlerinin kıyaslama kabul etmeyecek kadar nadirattan olduğu için kabineleri temsil eden dünyanın bakış açısı modern müzecilik ile karşılaştırıldığında daha bulanık görüldüğünü ifade eder. Bu nedenle çağdaş müzeler nadir olanı değil temsil gücü olanı makbul görmektedir. Bu yeni

müzecilik anlayışında gerçeklik benzerlik üstüne değil farklılık üstüne kuruludur (Artun, 2006, s. 140). Aydınlanma döneminin müzecilik algısı ve bu konuda atılan adımlar, Rönesans döneminin sergi koleksiyonlarını etki altında bırakan farklı zamanların bilgisini bu bilginin sınırlarına ulaşılarak bir müze çatısı altında teşhir etmektir. Bu açıdan bakıldığında günümüz müzelerinin bu anlayışta ilerleme kat ettiğini topluma ait sosyal ve kültürel kimliklere çokça katkı sunduğu söylenebilir. Bu katkı teşhir edilen koleksiyonların niteliği kadar teşhir etme biçimi, halka sunulma biçimi, farklılıkları hedefleme amacı, buna yönelik yapılan etkinliklerin oluşturma biçimi ile eşdeğer kabul görmüştür. Bu nedenle de pasif ve edilgen sergilemelerin yerine sergilemelerin etkin ve aktif programlanması artık tercih sebebi olmuştur.

Çağdaş müze anlayışındaki müze aktiviteleri toplumsal, sosyal ve kültürel açıdan farklılıkları diklate olarak gerçekleştirmektedir. Artık sergileme biçimi süreklilik arz edenle sınırlı tutulmamakta bunun yanı sıra rehberli geziler, geçici sergiler, söyleşiler, dia-film gösterileri, atöyle eğitim çalışmaları ve seminerleri de içermekte hatta tercih sebebi haline gelmiştir. Bir taraftan müzeler bir eğitim yuvası haline getirilirken öte taraftan müzelere pek de ilgi duymayan kesimlere söz konusu aktivitelerle adeta müze ayaklarına götürülmektedir. Bunun adı ise mobil müzeciliktir ve mobil müzecilik anlayışının bir sonucudur (Keleş, 2003, s. 6).

Çağdaş müzeciliğin bugünkü önemli yaklaşımlarından biri de "Dokunulabilir Müzecilik"tir. "Philadelphia Lütfen Dokun" müzesi de bunun en önemli örneklerinden biridir. Philadelphia Lütfen Dokun müzesi çocuklara sergiler düzenlemiştir. Bu çocuklar kentin kenar mahalle varoşlarında yaşayan çocuklardır. Çocuklar için seyyar sandıklarla müze kopyaları taşınmıştır. Çocuklar bu kopyalarla bir taraftan oyunlar oynarken diğer taraftan hem kendileri hem de aileleri bilgilendirilerek eğitilmişlerdir (Atasoy, 1998, s. 38; American Association of Museums in the Life of a City, 1995) Bu çalışma "Philadelphia Girişimi" olarak adlandırılmıştır. Philadelphia Girişimi çalışmasıyla aslında kültürel ve sanatsal kurumların bir kentteki sosyo-ekonomik yaşamı nasıl değiştirip dönüştürdüğüne iyi bir örneklik teşkil etmektedir (Keleş, 2003, s. 6).

Bugünkü çağdaş müzecilik anlayışında önem kazanan bir diğer müze anlayışı da "Vakıf Müzeciliği"dir. Vakıf Müzeciliği dünyada da örnekleri bulunan bugünkü çağdaş müzeciliğin dinamosu sayılabilir. Bu müzeciliğin ne iyi örneklerinden biri "Smithsonian Institute"südür. Bu enstitü Smithson ve ailesinin bağışlarıyla 1846'da kurulmuştur. Smithsonian Institute'sü bünyesinde kütüphane, araştırma merkezleri, televizyon imkanı da dahil toplam on altı müze barındırmaktadır ve yılda ortalama yirmibeş milyon ziyaretçi tarafından görülmeye değer görülmüştür (Yücel, 1999, s. 27).

Çağdaş müzecilik anlayışında önemli bir yeri olan diğer şey ise eğitimidir. Yeni müzecilik anlayışı artık sadece eserlerin tutulduğu bir depolama alanından uzaklaşarak halkı eğiten ve onları bilgilendiren kurumsal bir kimliğe de sahiptir. Bu yaklaşım "Philadelphia yaklaşımıyla" başlamış ve gittikçe de günümüzde çok rağbet görmüştür. Müzeciliğin üstlendiği eğitim nosyonundan dolayı müzelerde teşhir edilen eserler insanların ortak düşüncesi, bakışı, inançlarının bir delili, hayata bakış açıları gibi ortak bir emeğin karşılığı olarak görülmektedir. Tüm bunlar insanların kendi

dönemlerinin sanatının ve yaşamının bir göstergesi olduğundan bu tarihi emek ve deneyim eski kalmış geleneklerin öğrenilmesi, o dönemdeki tarihlerinin anlaşılması, estetik ve zevk beğenilerinin gelişmesi için birer araç olarak değerlendirilmiştir. Bunun için en uygun araçsal yöntem eğitimidir. Bu tür bir eğitim anlayışı eğitimin okul sınırları dışında da sürdürülebilir olduğunu göstermek ve benimsetmektir. Aslında buradaki temel amaç halkın eğitimi için destek olmak ve bu şekilde de eğitimin verilebileceğini göstermektir (Atasoy, 1999, s. 17). Bu amacın arkasında yatan temel düşünce çağdaş müzeciliğin bir tek kuruluştan ibaret olmadığını göstermektir. Onun için bünyesinde laboratuvar, toplantı salonları, eğitim bölümleri ve kütüphane barındırmaktadır. Bu adeta bir "kültür ünitesi" olarak düşünülmüş ve tasarlanmıştır (Başaran, 1996, s. 17).

İlkin Amerika'da başlamış olan daha sonra ise Almanya ve İngiltere'de devam eden müze pedagojisi olarak da isimlendirilen müze eğitimi zamanla bir bilim dalı kürsüsüne dönüşmüştür (Yücel, 1999, s. 89). Bu amaca hizmet eden ve Almanya'da bulunan "Museums Pädagogisches Zentrum (= MPZ)" müzesi gençlerin ve çocukların müzede aldıkları eğitim için Alman devleti ve halkı için oldukça önemli bir konum taşımaktadır. Söz konusu müzedeki eğitim okul çağında bulunan birçok öğrenciye hitap etmektedir. Bu eğitimin içeriği atölye çalışmaları, tartışma, açıklama ve tarihleri belirlenmiş rehberli gezi ile zenginleştirilmiştir. Buradaki eğitim anlayışı pasif öğrenmeyi ret ederek aktif öğrenmeyi merkeze almıştır (Yücel, 1999, s. 89).

Çağdaş müzecilik sergi koleksiyonlarını etkin ve cazip hale getirmek için artık sadece geleneksel yöntemlerle yetinmiyor çağın gerektirdiği teknolojiden de faydalanmayı kaçınılmaz görüyor ve faydalanıyor (Erbay, 1998, s. 18). Aynı zamanda eserlerin tanıtımı kadar eserler ile insan arasındaki etkileşimi ve psikolojiyi de önemseyerek insanın psikolojisinin de iyi analiz edilmesini çokça önemsemektedir. Çünkü çağdaş müzecilik anlayışında farklı kültürlere ait eserler vardır ve eserler kültürlerinden ve onun yaşatan insanlardan bağımsız olarak tek başına anlam taşımazlar (Atasoy, 1984, s. 38). Bu anlayıştan dolayı çağdaş müzelerde insanların daha iyi bilgilenmeleri ve daha iyi bir anlam elde etmeleri için teşhir edilen eserlerin yanına açıklayıcı levhalar, fotoğraf, şekil ve maket konulmaktadır. İki binli yıllardan bu yana "yaşayan müzecilik" anlayışı da gündeme gelmiştir. Bu yeni anlayışta müzelerdeki tarihi eser kalıntıları ait olduğu dönemin habercisi zihinde canlandırılacak izler taşımaktadır. Onun için bu anlayışta olan bazı devletler (Amerika ve bazı Avrupa devletleri gibi) müzelerinde eserin ait olduğu dönemin kostüm ve dekorlarını müze görevlileriyle adeta canlandırmışlardır (Cameron, 1982, s. 177). Çünkü artık modern dönem, müzecilik anlayışının insanların toplumsal, beşeri, zihinsel ve özellikle de psikolojik yönü gibi bir çok boyutunu ihmal ederek sadece ekonomik ve teknik yönlerine odaklanmayı çağ dışı olarak görmektedir. Artık müzeler için çağa uygun yöntem ve teknikler kullanmak, bu anlayışta olan insanları çalıştırmak, insanların duygu ve düşüncelerine önem vermek gerektiğine olan inanç gittikçe artmaktadır (Miller, 1980, s. 17).

Çağdaş müzeciliği önemseyen gönümüz müzeciliği ekonomik olarak birtakım zorluklar yaşamaktadır. Bu nedenle de farklı kültür ve yaşlara hitap eden sergiler teşhir edememektedir. Bu zorluklara rağmen çocuklar ihmal

edilmemekte onlar için farklı müzeler korulmakta ve onlara uygun biçimde eserler teşhir edilmektedir (Erkanal, 1988, s. 3). Çağdaş müzecilik üstlendiği temel sorumlulukları yerine getirmenin yanı sıra yakından uzaklık ilkesi bağlamında araştırmalar yapmakta iletişim kurmakta ve çoklu bir anlayışı barından kültürel ve sosyal çalışmalar yapmaktadır. Hatta bu konuda merkezi bir rol üstlenme yolunda ilerlediği de söylenebilir. Bundan ötürü müzelerde “halkla ilişkiler”e yönelik çalışmalar hızla ilerleme kat etmiştir (Acar, 1996, s. 95). Çağdaş müzeler, üstlendiği misyon gereği geri artık atma lüksüne sahip değildir ve bu konuda harcamaları, ihtiyaçları ve hizmetleriyle paralel yeni organizasyonlar yapması bir zorunluluk haline gelmiştir. Tüm bunların beklentileri karşılması için müzecilik yönetim ve organizasyonlarında “müze işletmeciliği” önemli bir gündem olarak ortaya çıkmıştır (Atasoy, 1999, s. 18). Çağdaş müzecilik modern dönemin ihtiyaçlarına göre ayak uydurmakta yeni yaklaşımlar geliştirmekte, yeni mesajlar vermekte ve birçok konuda değişimleri desteklemektedir (Atasoy, 1994, s. 39).

Çağdaş müzecilik artık toplum tarafından da özellikle ulus merkezli toplumlar tarafından önemli görülmeye başlanmıştır. Çünkü uluslar geçmiş yaşantısını yeni kuşaklarda diriltmek, onu tanıtmak, ulusal kimliklerini sürdürmek için geçmişi motivasyon kaynağı olarak görmek, bundan ötürü de geçmiş uygarlıklarını geleceğe taşımak arzusu içindedirler. Bu nedenle çağdaş müzecilikte müzeler, terbiye ve milli kültürün taşıyıcısı olma misyonunu da üstlenmiştir. Bundan dolayı ulus merkezli toplumlar için büyük öneme sahiptirler (Başaran, 1995, s. 48; Başaran, 1996, s. 17).

Amaç, İşlev ve Misyon

Çağdaş müzecilikte en önemli amaçların başında eğitim ve katılım gelmektedir. Teşhir etme ya da depolama çağdaş müzecilik için çok klasik bir anlayış olarak durmaktadır. Çünkü çağdaş olmayan müzelerde teşhir etmeler ya da depolarda sunulan koleksiyonlar, toplumların sadece emek, düşünce, hayata bakış, inanç kalıntıları, o dönemin sanat ve yaşantısını göstermekteydi. Oysaki çağdaş müzecilik, geçmişin, geleneğin öğrenilmesini, estetik, zevk ve beğeni anlayışının gelişmesini amaçlamaktadır. Bu anlayışın bir sonucu olarak da eğitimin sadece okullarda değil okul dışında da devam edilebileceği fikri benimsenmiştir. Bu aynı zamanda toplumların eğitimine katkı sunmayı da amaçladığının bir göstergesidir (Atasoy, 1999, s. 17). Çünkü çağdaş müzecilik kendini artık düze bir kuruluş olarak görmemektedir. İçinde laboratuvar, toplantı salonları, kütüphane ve eğitim bölümleriyle bir çeşit “kültür ünitesi” olarak görülebileceğini düşünmektedir (Başaran, 1996, s. 17).

Bu konuda Uluslararası Müzeler Komisyonu (ICOM), müzecilik tanımına çok geniş ve kapsayıcı anlamlar getirmiştir. ICOM’a göre, müzecilik tarihi eserler üzerinde araştırmalar yapan, onları koruyan, toplayan, inceleyen, bilgisini paylaşan, halkın hizmetinde, halkı geliştiren, halka açık, insanın yaşadığı çevresine tanıklık eden, elde edilen tarihsel materyalleri eğitim aracılığıyla halka arzını yapıp onlara estetik zevk verecek teşhirler yapan ve ekonomik kaygılardan bağımsız ve tüm bunları sürekli hale getiren bir kuruluştur. Bugüne gelindiğinde müzecilik artık dar ve kapanık bir binanın içine sıkıştırılmayacak kadar bir anlayışa sahiptir ve insanın başarısının ve başkaldırmasının bir özetidir (Lumley, 1988, s. 2).

Delgado (2009, s. 88) da günümüz müzeciliğinin farklı perspektiflere açık olduğunu, farklılıkları bir araya getirdiğini vurgulamaktadır. Delgado, bu farklılıklar kendi öznel fikirlerini bir diğeriyle özgürce tartışabildiğine, yeni bilgi sistemleri, algılar ve deneyimler sayesinde izleyiciler arasında köprüler kurduğuna, farklı yorumlamayı ve anlamlandırmayı zenginlik olarak gördüğüne, her zaman yeniden yorumlama için teşhir ortamlarını yaratan yaratıcı mekanlar olduğuna da dikkat çekmektedir. Müzelere çağdaş yaklaşım ziyaretçine eğitim ve öğrenme odaklı yaklaşan, diyalog kuran bir anlayışı merkeze aldığına göre, bu süreçte aslında müzeler dünyadaki yerimizi ve kim olduğumuzu da hatırlattıkları için önemli bir misyona sahiptirler (Davis, 2007, s. 57; Bove, 2009, s. 14).

Çağdaş müzeler geleneksel yöntemin bir devamı olarak işlevlerine göre türlere ayrılmaktadır. Bu türler bakım-onarım, sergileme, koleksiyon, sunum ve eğitim gibi bileşenlerden oluşmaktadır (Harrison, 2005, s. 39). 2005'te ICOM şöyle bir madde içeren etik bir kod yayınlamıştır: "müzeler mevcut koleksiyonlarını toplumun ve toplumsal gelişimin hizmetine sunan kurumlardır". Bu madde çağdaş müzelerin işlevlerini şeffaf bir şekilde ortaya koyan bir maddedir (Code of Ethics for Museums, 2006). Eğitimden topluma ve ekonomiye kadar uzanan değişimlerin etkisi altında kalan çağdaş müzeler, suçlu, engelli, etnik gruplar, kadın, yaşlı ve çocuklar'dan oluşan gruplara öğrenme, kültürlenme, yenileme ve sosyalleşme fırsatı sunan ve bunu yaşamla diri tutan kurumlardır. Benzer bir yaklaşım da Amerikan Müzeler Birliği'nden yapıldığı görülmektedir. Bu birliğe göre de çağdaş müzeler toplumun ve bireyin gelişimi için önem taşımaktadır. Bu tür müzeler insanın ruhsal ve manevi yönünü zenginleştirmede kullanılan, toplumun hizmetine verilen diyalog, tasarım, gözlem, keşif ve eleştirel düşünebilme merkezleri niteliğinde birer eğitim araştırma enstitüsüdürler (Association of American Museums, 2000).

Tüm bu gelişmelerin ardından 21. yüzyıla gelindiğinde müzelerin sosyal işlevlerinin diğer işlevlerine kıyasla daha da sorumluluk üstlendiği görülmektedir. 21. Yüzyılda toplum, tarih ve kültürle bütünleşen müzeler, toplumların değişimiyle paralel olarak değişmekte, toplumlara deneyim ve bilgi kazandırmada da görev üstlenmiştir. Bu dönemde belki de atılan en cesur adım "düşünür"den "yapar"a doğru giden bir değişim sürecinin gerçekleştirmiş olmasıdır. Reeve ve Woollard (2006, s.15) müzelerdeki işlevsel çeşitliliğe dikkat çekerek sosyal katılımın güçlendirildiği mekanlar olarak müzeleri tasvir etmektedirler. Aynı zamanda müze ziyaretçilerini tasvir eden kullanıcı, katılımcı, tüketici, ortaklar, dinleyici, kitle, izleyici, seyirci, müşteri ve ziyaretçi gibi çoklu kavram şebekesine de vurgu yapmaktadırlar. 1984'te Amerikan Müzeler Birliği (AAM), "Yeni bir Yüzyıl için Müzeler" adında bir rapor yayınlamıştır. Bu rapora göre müzelerin sosyal barışı sağlayan uygun ortamlar olması gerekir gibi yeni yüzyıla uygun bir şekilde yenilenmesi ve bu şekilde kabul görmesinin gerekliliğine dikkat çekmektedirler. "Mükemmeliyet ve Eşitlik Raporu" da 1992'de yayınlanmış ve bu rapor da müzelerin sosyal işlevlerini gündeme taşımıştır.

2005'te AAM yeni bir rapor daha yayınlamıştır. Bu rapor "Müze Eğitiminin İlkeleri ve Standartları" ile ilgiliydi. (American Association of Museums, 2005). Rapora göre, müzeler kendini temsil etme, ulaşılabilirlik ve sorumluluk

konularında yeniliğe gitmeliydi. Müzeler bu önerileri dikkate alarak çağdaş müzecilik neyi gerektiriyorsa buna yönelik çalışmalar yapmıştır. Bu doğrultuda müze izleyicilerinin deneyimlerini, müzelerin fiziksel koşullarını ve müzeyle etkileşim daha etkin olmaya başlamıştır. Falk'a (1999, s. 28), bilgi merkezilik ve deneyim bağlamında etkili üç bağlamdan söz eder. Biri fiziksel bağlam, diğeri kişisel bağlam ve sonuncusu da sosyo-kültürel bağlamdır. Sosyo-kültürel bağlam, müze ziyaretçilerinin bir diğeriyle ve müze çalışanları ile kurdukları diyalogda kendini gösterir. Bundan dolayı bu bağlam insan tecrübesine doğrudan etki eden bir özelliğe sahiptir. Kişisel bağlam, her bireyin kendine has bir perspektifi ve bir ajandası olduğuna inanır. Bu bağlam, müzeleri ziyarete gelen her bir insanın kendi öznelliğini kabul eder. Bu insanlar çeşitli malzemeler kullanması gerekiyorsa kullanır. Çünkü her birey kendi deneyimine dayanarak etkinlik hazırlar ve buna izleyicilerin aktif katılması ile süreç başlamış olur. Bu bağlama göre aynı zamanda ziyaretçileri müzeye çeken şey eğlence, sosyal olaylar, yaşam süresi, eğitim ve mekan'dır. Bunlarında hazırlık sürecinde yer alması gerekir. Fiziksel bağlam ise, mekanın estetik özellikleri, bilgilendirici ve yönlendirici panolar, eserlerin üzerindeki etiketler, teşhir edilen eserlerin düzenleme şekli, ısı, ışık gibi durumlar ile ziyaret sonrası tamamlayıcı bir unsur olarak fiziksel birimler dahil gerçekleştirilmesi gereken tüm çalışmaları kapsamaktadır. Çünkü çağdaş müzeler, önemini koruyan ama belirlenmiş formatlara sahip olmayan ve toplumda farkındalık yaratacak bir misyona sahip olan canlı organizmalardır (Özkan Yazgan, 2011). Müze dört değişken niceliği barındıran bir tanımla açıklanmaktadır:

1. Kapsamı: Günümüzde müze bilimcilerin koleksiyon olarak halen değerlendirdiği kurum olan müze, 19. yüzyıla kadar koleksiyonlarla eşdeğerdir.

2. Görev ve sorumluluklar: Uluslararası Müze Konseyine göre, toplayıcı, arşiv ve koruma, sergi ve yorumlama özelliklerini içeren müzeler, Amerikan Müzeler Birliği müzelerin, somut objeleri kullanmasından, bakımından ve sergilemesinden bahseder.

3. İçerik: En önemli değişken müzelerde, mesaj ileten nesnelere ya da varlıklardır.

4. Amaç: Müzelerin ayırt edici yetkinliği; toplum yararına var olmalarıdır (Günel, 2000).

Müzeler, çeşitli eserlerin toplanmasını, kaydedilip en iyi şartlarda korunmasını, gelecek nesiller için onların gelişimine katkı sunmayı kendine görev edinmiştir. Bu görevler sergileme, belgeleme, onarım-bakım-koruma, toplama ve eğitim gibi hem genel amaçları hem de özel amaçları barındırmaktadır (Erbay, 1992).

Kültürel ve doğal varlıklar koruma ve miras çerçevesinde ele alınan doğal bir değere sahiptirler. Geçmiş kültürlerle ait izler taşıyan bu konudaki her türlü bilgi içeriği türünde ve belge niteliği taşıyan yer üstünde, yer altında ya da su altında yer alan ne varsa taşınır ya da taşınmaz tüm eserler doğal ve kültür varlıkları olarak kabul görmüştür. Özellikle kültürel varlıklar izlerini taşıdıkları toplumların ekonomik, politik, kültürel ve sosyal nitelikleri ile teknolojik olarak geldikleri düzey, estetik ve beğeni algıları, geleneği

yansıtılmalarından dolayı birer tarihi belge niteliği taşımaktadır. Çünkü geçmiş taşıdığı somut kanıtlar ve bu kanıtların taşıdığı niteliklerden ötürü birer tarihsel değere sahiptir. Şayet bu tarihsel değerler koruma altına alınamazsa insanın sebep olduğu yıkıcı etkilerden tutun doğal nedenlere kadar birçok faktörden dolayı yok olma riskini taşıması kaçınılmaz olacaktır. Bundan dolayı kültür varlıklarının sonraki nesillere olduğu gibi aktarılması için farklı teknik ve ölçeklerde bile olsa korunmalıdır. Koruma süreci ne kadar aslına uygunsa o kadar gerçekliğini ve geçerliliğini koruyacaktır. Bundan dolayı akademik ve bilimsel çalışma yöntemleriyle birtakım standartlar gözetilerek koruma sağlanmalıdır. (Asatekin, 2004). İşte tam da bu noktada müzeler iyi fonksiyon görevi görmektedirler. Kültür varlıklarının korunması sürecinde müzelerin önemli bir fonksiyonu vardır. Avrupa’da Rönesans dönemi müzeciliğin temellerinin atıldığı dönemdir. Savaş ganimetleri, yeni coğrafyaların keşfi, gelişen bilimsel çalışmalar sonucu koleksiyonculuk çeşitlenerek odalarda zamanla cam kapaklı dolaplara yerleştirilmesi ilk müzecilik hareketleridir (Atagök, 1999).

Bilim dalı olarak müze bilimi ise; 1960 tarihlerinde akademik çalışmalarla desteklenmeye başlanmıştır. Dünyada müze sayılarının artışı müzecilikte standartlaşma çalışmalarını gereklilik haline dönmüştür. Multidisipliner çalışmalar başlayarak müzecilik dünyadaki önemine bu yüzyılda kavuşmuştur. Sadece sergilenen nesnelere değil; sergileme mekânları yani müze mimari yaklaşımları itibar konusu olarak önem kazanmıştır. Müzeler günümüzde değişen misyon ve amaçları ile, toplumun her kesimine hizmet vermenin yanı sıra, çeşitli araştırmacıların ve farklı uzmanların ihtiyaçlarına da cevap vermektedir. Farklı kesimden birçok paydaşı olan müzeler, ortak amaçlara hizmet eden kurumlardır. Çağdaş müze misyonunda, bilginin yaygınlaştırılması, toplumun eğitimine katkı sağlanması yoluyla entelektüel seviyenin artırılması sağlanmaktadır. Müzeler rekreasyon alanı ve araştırma merkezi olarak değerlendirilen mekanlardır. Sahip olunan koleksiyonların müzelerde gelecek nesillere aktarılması, geçmiş ve gelecek arasında bağ kurmak amacı benimsenmektedir. Müzeler hizmet, kültür ve yaratıcı endüstri alanlarında yer almaktadır (Erkün, 2012).

Çağdaş müzecilik bir anlayış olarak kültürel rolüne eğitsel rolünü ekleyerek şekillenmiştir. Aktif ve geniş katılımçılık amacıyla dünyadaki çağdaş müzecilik yaygın eğitim kurumları olarak geliştirilmiştir. Bilim ve teknoloji çağındaki hızlı değişim ve gelişim toplumun ekonomik, kültür, politik alanlardaki değişimi çağdaş anlayışı ile müzecilik alanı da yeniden yorumlanmış ve bugünkü misyonuna ulaşmıştır. Çağdaş eğitim ve çağdaş müzecilik kavramları üniversite bünyelerinde hayat bulmaktadır. Sürekli eğitime destek veren bir anlayışla evrensel boyutta katılımçılığı hedeflemektedir. Model olarak sürdürülebilir mimari ve teknik donanımı ile örnek teşkil edecek bir kurgu ile geliştirilmelidir. Bu kurgu geliştirilirken müze standartlarındaki niteliksel ve mimari ölçütlerdeki niceliksel veriler birlikte ele alınmalıdır. Toplumlar için önemli bir eğitim aracı olan müzeler, kültürün korunması, nesiller arası bağ oluşturulması amaçları ile halka açık birer ulusal kültür merkezleridir. Kurulan müze yapılarında teknolojik sergileme ve sunum destekli kullanımlara rastlanmamaktadır. Tek tip proje uygulamasında göz ardı edilen, her şehirde ve her koleksiyonda mekânsal ölçü ihtiyaçların karşılanmaması olmuştur. 1990’larda kültürel ve sanatsal

alanlarda faaliyetler arttığı için artık özel müzelerin kurulmasına kapı açmıştır. Müzeler sadece taşıdıkları kurumsal kimliklerini değil aynı zamanda ait oldukları ülke kimliklerini de yansıtmışlardır (Özkasım ve Ögel, 2005). Bu açıdan çağdaş müzeler teşhir edilen, eğitsel-kültürel-sosyal faaliyetler, süresiz-sürelili sergiler ve araştırma-yayın aracılığıyla kültür yönelimli kamusal alanlar oluşturma eğilimini taşımaktadırlar (Dieter, 2001).

Çağdaş müzelerdeki teşhir tasarımları, aydınlatma tasarımı, grafik tasarımı, endüstriyel tasarımı ve iç mekân tasarımı ile bir bütün olarak ele alınmış bu yaklaşım doğru olarak kabul görmüştür. Bu tasarımlarında bir diğeri olan sirkülasyon ya da dolaşım tasarımı, yönlendirme- öneri- serbest yaklaşımlardan biri üzerinden kurgulamak planlamanın bir diğeri önemli maddesidir. Nesne-mekân ve ziyaretçi üçlüsü müzeler için yapı taşı hükmünde olan önemli değişkenlerdir. Nesne merkezli müze anlayışı son yılların önemli tasarımlarındandır. Bu anlayışa göre etkisiz bir mekânda nesnelere sergilenir ama ziyaretçilerin o nesnelere odaklanması amaçlanır. Bu yaklaşımın amacı ve bu anlayışı tercih etmenin asıl sebebi sadelikte nesneye odaklanmayı ön plana almaktır. Bundan dolayı dikkati dağıtan etkenlere yer verilmemektedir. Müzelerin mimari yapısı koleksiyonlara yüklenen mesajlar ve ziyaretçilerle bu mesaj sayesinde bir iletişim ağı kurmaktır. Çünkü çağdaş müzelerin günümüzdeki yapılanması ziyaretçi ile nesne arasında etkileşimsel bir hedef edinmiştir. Tüm bunlar deneyime dayalı mekânı kurgulamak ve aktif bir katılım sağlamak ile müze mekanlarında ziyaretçi-nesne-mekân arasında bütünleşik bir bağ olduğu düşüncesinden kaynaklanmaktadır (Özkan Yazgan, 2011).

Müzelerin tarihi hafızanın bir belleği ve deposu olduğu müzelerde sergilenen nesnelere ve onların yaratıcı düzeyde bir seviyede olmasından anlaşılmaktadır. Fonksiyonları ise kamunun yararına hizmet eden toplumsal bir bilinç oluşturmaktır. Klasik müzecilikte eserler, sergileme, saklama ve koruma amacını taşıırken çağdaş müzecilikte ise tanıtım, iletişim ve eğitim'de stratejik yenilikler yapmaktır. 1950'lerden sonra müzenin ziyaretçilerine yönelik vermek istediği en işlevsel eğitim onlarda yorumlama, anlama ve düşünme hissiyatını harekete geçirip aktifleştirmektir. Bu nedenle de uygulamalı eğitim önemsenmiştir. Bu uygulamalı eğitim amaçları arasında erken yaşlarda görsel ve işitsel algı seviyesini artırmak da vardır. Müze ziyaretlerinin uygulamalı eğitim ile elde edecekleri deneyim ve onlardaki kalıcı etki bir sınıf ortamında teorik bilgi elde etmenin çok önünde olması beklenen bir sonuçtur.

Sanat eğitimi için de müzede teşhir edilen eserlerden faydalanılmaktadır. Müzelerle yapılan geziler ile müzelerde teşhir edilen eserlerini yorumlamak, anlamak ve onlar hakkında beğeni oluşturmak amacı bir toplumun yaratıcılığını geliştirmektir. Özellikle farklı ülkelerde eğitimdeki yaparak-yaşayarak öğrenme ilkesinin müzelerde hayat bulması ve müzelerde böylesi bir imkânın oluşturulması önemlidir. Sanatsal farklılık ile sanatsal farkındalık yaratmak için artık uygulamalı bir eğitimi amaç edinen ancak çağdaş müzecilik anlayışında mümkündür. Bu amaçla yaşayarak öğrenme ile yaparak görsel yöntem ile aktif öğrenme metodu müzelerde kabul gören en iyi metottur (Erbay, 2001).

Bilim ve kültürü topluma yaymak için kültür ve araştırma müzeleri kurmak çağdaş müzeciliğin en önemli amaçlarındadır. Bu amaca ulaşmak için iletişim merkezli bir yapılanma sağlanmıştır. Bunun için bir dizi etkinlikle ilgi çekilmek istenmektedir. Bu etkinlikler kapsayıcı bir katılımı herkesin beğenesinin sağlandığı etkinliklerdir. Etkinlik temelli gereksinimler klasik müzecilik anlayışının eksiklerinden kaynaklı doğmuştur. Eksiklikler hem iletişim, diyalog temelli hem de eğitim-öğretim temelli tespit edilmiş ve bir bütün olarak giderilmek istenmiştir. Klasik müzelerin aksine çağdaş müzecilikte zorunlu olmasa da eğitim amaçlı mekanlar tasarlamak bunu bir gereklilik olarak görmek ancak zorunluluk dayatılmadığı için de rahatlatıcı bir etki ve ilgi bırakan mekanlar olarak tasarlamak ayrı bir öneme sahiptir. Tüm bu çeşitliliğin yanında müzelerin temel işlevi olan kütüphane ve arşiv görevini görmesi müzecilik anlayışının ilk amaçlar arasındaki yerini almaktadır. (Atagök, 2002). Ancak çağdaş müze kavramı son teknolojik sistemlerin de müze tasarımında ve işlevselliğinde yerini almasının ana nedenidir. Bu tasarımın ana hedefi ve iskeleti ise hedef kitlelerin belirlenmiş olmasında yatmaktadır. Artık yeni çağdaş müzecilik anlayışı eğitimi temel işlevleri arasında görmekte ve düşünceleri benimseyen bir bakışa sahip olmaktadır. Bu anlayış gittikçe gelişmiş ve hız kazanmıştır (Özsel, 2002).

Toplum yapısındaki değişimlerin bir sonucu olarak işlevsel ve tasarımsal açıdan müzelerde değişimler yaşanmakta ve yüzyılın sonlarında da bu değişimler hız kazanmıştır. Ancak çağdaş müzecilik için ideal olanın yakalanabilmesi için sosyal, teknik, eğitsel ve bilimsel etkinliklerin yerine getirilmesi ve bunlar için belirli amaçlar tanımlanması gerekmektedir. Bu amaca ulaşmak için de uygun kaynaklar kullanılması beklenmektedir. Bir de müzeler türlerine göre fark etmeksizin özel ve genel amaçları açısından bir uyum içinde olması gerekmektedir. Sergilemek, korumak ve toplamak gibi genel amaçlar oluşturulurken hangi eserlerin toplanacağı toplanan eserlerin neye göre sergileneyeceği yine özel ve genel amaçlar göz önünde bulundurularak toplum için bir etkinliğe dönüştürülmelidir. Tüm eserler sergilenirken estetik boyut önemli olduğu için bunu destekleyecek bir yöntem göz ardı edilmemelidir.

Sonuç

Bu çalışma, Türkiye’de liberal ekonomi yaklaşımlarıyla küresel dünyanın da bir parçası haline gelen ve bu konuda ivme kazanan müzecilik tartışmalarından sonra gündeme gelen çağdaş sanat müzeciliği üzerinde durmaktadır. Çağdaş sanat müzeciliğinin de daha çok amaç, misyon ve işlevleri öncelenmiştir. Bu tür çalışmaların yapıldığı modern dönemde çağdaş müzecilik alanında da en köklü ve üretken değişimlerin yaşanmıştır. Eserlerin sadece saklanarak korunması anlayışını barındıran klasik müzecilik, yerini çağdaş müzeciliğe bırakmıştır. Çağdaş müzecilik anlayışında tarihi hafızayı yansıtan eserler çağa uygun sunum ve sergileme teknikleriyle izleyici üzerinde etkisini artırmış ve tüm müzecilik alanlarındaki hazinelerin toplumla buluşmasına imkan sunmuştur. Bugünün çağdaş müzecilik anlayışında önemsenen en önemli şeylerden bazıları da “katılım” ve “eğitim” anlayışıdır. Müzelerde yeni anlatım ve sunum yöntemleriyle kültürel zenginlik topluma sunulmuş ve bu nedenle de müzelere olan ilgi de artmaya başlamıştır.

Çağdaş müzecilik anlayışında dikkatleri üstüne çeken bilgi verici levhalar, rehberli geziler, elektronik sisteme dayalı rehberlikler, dia-film gösterileri, atölye faaliyetleri ve müzeyi ziyarete gelenlerin dikkatini çekecek geçici ve sürekli müzede teşhirler izleyiciyi aktif bir şekilde öğrenme sürecinin birer paydaşı kılmıştır. Çağdaş müze anlayışındaki müze aktiviteleri toplumsal, sosyal ve kültürel açıdan farklılıkları dikkate alarak gerçekleştirilmektedir. Çağdaş müzecilik, geçmişin, geleneğin öğrenilmesini, estetik, zevk ve beğeni anlayışının gelişmesini amaçlamaktadır. Müzelere çağdaş yaklaşım ziyaretçine eğitim ve öğrenme odaklı yaklaşan, diyalog kuran bir anlayışı merkeze aldığına göre, bu süreçte aslında müzeler dünyadaki yerimizi ve kim olduğumuzu da hatırlattıkları için önemli bir misyona sahiptirler. Çağdaş müzeler geleneksel yöntemin bir devamı olarak işlevlerine göre türlere ayrılmaktadır. Bu türler bakım-onarım, sergileme, koleksiyon, sunum ve eğitim gibi bileşenlerden oluşmaktadır.

Kaynakça

- Acar, Özgen, (1996) "Ülkemizde ve Yurt Dışında Müzeciliğe Bir Bakış" *Kuruluşunun 150.Yılında Türk Müzeciliği Sempozyumu III*. ss. 93-96.
- American Association of Museums in the Life of a City (1995).
- Arseven, C. E. (1966). "Müze". *Sanat Ansiklopedisi*, (III, 1487). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Artun, A. (2012). *Sanat Müzeleri İve Modernlik*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Artun, A. (2006). *Sanat Müzeleri 1- Müze ve Modernlik- Tarih Sahneleri*. İstanbul: İletişim Yayınevi.
- Atagök, T. (1999). *Çağdaş müzeciliğin anlamı, Müze ve ilişkileri yeniden müzeciliği düşünmek*. İstanbul: İstanbul: Teknik Üniversitesi Yayınları.
- Atagök, T. (2002). *Müzelerin anlaşılır kılınması, iç mekân ve sergi tasarımları*, *Mimarist*, sayı:4, s. 58.
- Atasoy, S. (1999) *Müzecilikten Yansımalar*. Anka Yayınları, İstanbul.
- Atasoy, S. (1984) "Türkiye'de Müzecilik" *Cumhuriyet Dönemi Türk Ansiklopedisi* 46, ss.1458-1471.
- Atasoy, S. (1994) " Çağdaş Müzecilik Anlayışı ve Türk Müzeciliği" *Anons Plastik sanatlar Dergisi*, 41-42, ss. 38-39.
- Ayaokur, A. (2014). *Müzelerde Bilgi Yönetimi*. Ankara: Vehbi Koç Ankara Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi.
- Aytekin, O., Özbek, G. (2022). *Gürcistan'ın Müzecilik Geleneği ile Türkiye Müzecilik Olgusu'nun Karşılaştırmalı Bir Değerlendirmesi*, Recai Karahan Armağanı Farklı Yaklaşımlarla İçinde (1-40). Ankara: Berikan Yayınevi.
- Başaran, C. (1996). "Çağdaş Müzeciliğimiz" *Akademik Araştırmalar 1*, ss.16 – 18.
- Başaran, C. (1995). *Arkeolojiye Giriş I-II*, 2.Baskı, Erzurum: Aşıyan Kitabevi.
- Burcaw, G. E. (1997). *Introduction to Museum Work*. Amerikan Eyalet ve Yerel Tarih Derneği, Amerika: Altamira Basım.

- Buyurgan, S. ve Mercin, L. (2005). *Görsel Sanatlar Eğitiminde Müze Eğitimi ve Uygulamaları*. (Ed. V. Özsoy). Ankara: Görsel Sanatlar Eğitimi Derneği Yayınları 2.
- Cameron, D., (1982). "Museum and Public Access: The Glenbow Approach", *The International of Museum manegement and Curatorship*. ss.177.vd.
- Dieter, K. (2001). *Alman Müzesinde modern toplumsal tarih, kent, toplum*. İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı Yayınları.
- Erbay, F. (2001). "Sanat eğitiminde müze ve galerilerin önemi", *Türkiye'de Sanat Dergisi*, sayı 48, s.27-28.
- Erbay, M. (1999). "Müzelerde gösterim teknikleri, yeni gelişmeler", *Arredamento Mimarlık*, 6: 131-135.
- Erbay, M. (1998). "Yurtdışı Müzelerinde Gösterim Teknolojisindeki Değişmeler" 4. *Müzecilik Semineri Bildiriler*, ss. 18-20.
- Erbay, F. (1998). "Eğitim Kurumlarının Müzelerin Kurumlaşmasındaki Yeri", 4. *Müzecilik Semineri Bildiriler*, ss. 47-50.
- Erhat, A. (2006). *Mitoloji Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Erkanal, H. (1988). "Çağdaş Müzecilik Anlayışı Yönünden Münih Müzelerinden Üç Örnek" *Türk Arkeoloji Dergisi*, XXVII, ss. 1-7.
- Erkün, Z. (2012). Koleksiyon Yönetimi, Diyarbakır: *Müze yönetimi eğitimleri*.
- Gerçek, F. (1999). Türk Müzeciliği. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Günel, B. (2000). "Çağdaş müzeciliğin temel yapısı", İstanbul: 5. *müzecilik semineri bildirileri*, 20-22.
- Hobsbawm, E. (Çev. Alogan, Y.) (2009). *Kısa 20. Yüzyıl 1914- 1991 Aşırıliklar Çağı*. İstanbul: Everest Yayınları.
- Karabıyık, A. (2007). Çağdaş Sanat Müzeciliği Kapsamında Türkiye'deki Müzecilik Hareketlerine Bir Bakış. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Resim Anabilim Dalı*.
- Keleş, V. (2003). "Modern Müzecilik ve Türk Müzeciliği", *Atatürk Üniversitesi Dergisi*, s. 1-11.
- Küçükhasköylü, N. (2013). Müzecilik ve Sergileme. Erol Altınsapan, Nurdan Küçükhasköylü (Ed), *Dünyada Müzeciliğin Tarihsel Gelişimi*. İçinde (23-47). Ankara: Anadolu Üniversitesi adına Saray Matbaacılık.
- Madran, B. (2009a). *Çağdaş Sanat Konuşmaları 4 Koleksiyon, Koleksiyonerlik ve Müzecilik*, s. 63-85, Ed. Çalikoğlu, L., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Merriman, N. 2(000). Müzeler Koleksiyonlar İçin Mi, İnsanlar İçin Mi? İngiltere'de Müzelere Ulaşmada Artan Olanaklar Üzerine Son Gelişmeler, Müzecilikte Yeni Yaklaşımlar, Küreselleşme ve Yerelleşme, s. 69-80, Ed. Kızılyaprak, Z. A., İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı Yayınları.
- Miller, R. (1980). *Personal Policies for Museums*.

- Atasoy, N. Y. (1999). "Çağdaş Müzecilikte Müzenin İşlevi", *Yeniden Müzeciliği Düşünmek*, (Der. Tomur Atagök), İstanbul: YTÜ Basım-Yayın Merkezi.
- Onur, B. (2012). Çağdaş Müze Eğitim ve Gelişim Müze Psikolojisine Giriş. Ankara: İmge Kitabevi.
- Özkasım H. (2013). *Müzecilik ve Sergileme*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayını.
- Özkasım H. ve Ögel, S. (2005). Türkiye'de müzeciliğin gelişimi, *İTÜ Dergisi*, cilt 2, sayı.1, s. 96-102.
- Özsel, F. (2002). "Müzenin sanallığı/sanallığın müzesi", *Mimarist*, sayı: 4, s. 90-96.
- Pomian, K. (2000). *Çağdaş Tarih Yazımı ve Çağdaş Müzeler, Müzecilikte Yeni Yaklaşımlar, Küreselleşme ve Yerelleşme*, s:15-25, Ed. Kızılyaprak, Z. A., İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı Yayınları.
- Savaş, A. (2009). *Müze Mekanı ve Görsellik*. Antalya: Kent Müzesi Projesi Yayınları.
- Shaw, W. M. K. (Çev. Soğancılar, E.), *Osmanlı Müzeciliği Müzeler, Arkeoloji ve Tarihin Görselleştirilmesi*, İstanbul: İletişim Yayıncılık.
- Shaw, W. M. K. (2004). *Osmanlı Müzeciliği-Müzeler, Arkeoloji ve Tarihin Görselleştirilmesi*. İstanbul: Sanat Hayat Yayınları.
- Yücel, E. (2006). "Müze". *TDV İslam Ansiklopedisi*, (32, 240-243). İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi.
- Yücel, E. (1999). *Türkiye'de Müzecilik*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.

ÇOKLU ZEKÂ KURAMI IŞIĞINDA İNGİLİZCE DERSİ

İsa YILMAZ - Akif AKTO

Mardin Artuklu Üniversitesi

Giriş

Özellikle 20. yüzyıldan sonra teknolojinin de etkisiyle globalleşen ve sınırların çok çabuk ve kolay bir şekilde aşıldığı günümüzde insanlar birbirleriyle çok rahat iletişim kurmaya başlamış ve yabancı dile olan ihtiyaç artmıştır. Bu da özellikle dünyada en çok konuşulan yabancı dil olan İngilizceye duyulan ihtiyacı artırmıştır (Çelebi & Yıldız Narinalp, 2020). Oruç (2016) yabancı dilin dünyanın çeşitli ülkelerinde eğitim görmek, ticaret, bilimsel çalışmalar, seyahat ve buna benzer birçok sebepten öğrenildiğini savunmuştur. Artan bu ihtiyaca bağlı olarak günümüze kadar gelen süreçte İngilizce dil öğretimi alanında ortaya atılan birçok kuram ve yaklaşım vardır. Bu kuram ve yaklaşımlar kimi zaman öğrencinin bireysel yeteneklerini ortaya koymakta eksik kalmıştır (Aydın, 2014). Eğitimciler ve dil bilimciler tarafından ortaya atılan çeşitli metotlar ve teknikler bireyin doğumundan itibaren gelişim evreleri göz önünde bulundurularak geliştirilmiştir. Bu evreler aşamalı ve bireyin ana dilini öğrenme sürecine eş değer olarak düşünülmüştür (Tiryaki & Soybal, 2021). Bu açıdan bakıldığında her bireyin gelişim evreleri kendine özgüdür ve öğrenme süreçleri de farklılıklar gösterir.

Dil bilimciler ve dil öğrenme sürecinde bulunan eğitimciler yabancı dil öğrenimde birçok metot koymuşlarsa da bunlardan en çok ilgi görenleri ve öğrencilerde karşılık bulanları bireyin öğrenme sürecindeki farklılıklara önem veren metotlar olmuştur (Şad & Arıbaş, 2008). Bu noktada bireyin özgün eğitim sürecine ve bireysel farklılıkların önemine vurgu yapan bir Çoklu Zekâ Kuramı, yabancı dil öğrenme sürecinde de bireylerin farklılıklarının ortaya konulması ve bireyin tanınması için kılavuz niteliği taşımaktadır (Aydın, 2014). Günümüzde dünyada meydana gelen tüm değişimler bireyin eğitiminde farklılaşmasının sınırlanmasına ve tek tip insan modeline dönüşmesine neden olmuştur. Eğitim sistemleri de günümüzde yaşanan bu gelişmelerden etkilenmiş ve bireyin farklılıklarını ön plana çıkartmada eksik kalmıştır (Altan, 2012). Çoklu Zekâ Kuramı ise tek tip öğrenci ve öğrenme durumundan eğitim sistemlerine katkı sunabilecek ve aynı zamanda dil öğrenim sürecinde de etkili olarak kullanılacak kuramı karşımıza çıkartmıştır. Aslında eğitim genel itibarıyla çağından kopuk olmamış ve çoğunlukla oluşturulduğu dönemin izlerini taşımıştır. Bu nedenle günümüzde de artan bireyin kendi yeteneklerini keşfetmesine olan eğilim ve bu yetenekleri doğrultusunda nasıl daha etkili ve kalıcı öğrendiğini keşfetmesi birey için en çok istenen ve aranan özellik haline gelmiştir. Bu yönleriyle Çoklu Zekâ Kuramı günümüz eğitim sistemleri içerisinde ön plana çıkmıştır (Sivrikaya, 2010).

Zekâ Nedir?

Zekâ soyut bir kavramdır ve bu yüzden çeşitli düşünürler ve bilim insanları tarafından farklı bakış açılarıyla ele alınmıştır. Genellikle, matematik, mekanik ve dil gibi yeteneklerle problemleri çözme becerileri zekânın ölçütü olarak kullanılmıştır. Ancak, tüm insanlar için evrensel kabul gören bir zekâ kuramı ve testi oluşturmak zordur çünkü insanların kültürel ve yaşam tarzı farklılıkları vardır (Gürses, 2011).

Guilford, zekâyı ilk kez sistemli bir şekilde araştıran psikologlardan biridir. Onun geliştirdiği zekâ testi, insan bilişsel sistemini yapısal bütünlüğü içinde ele alır ve bireyler arasında süreçsel işlemlerin farklılık gösterebileceği fikrine dayanır. Guilford, zihinsel yetenekleri işlemler, ürünler ve içerik olmak üzere üç boyutta ele almıştır. Ancak, düşünce sürecinin karmaşıklığı ve soyutluğu nedeniyle, zihinsel yapı hakkında tam olarak yeterli açıklama yapamamıştır (Gürses, 2011).

Çoklu Zekâ Kuramı'na göre zekanın özellikleri oldukça çeşitlidir:

1. Bireysel Gelişim Yeteneği: Her insanın kendi zekasını artırma ve geliştirme yeteneği vardır. Günümüzde insan zekasının, kişinin çabaları ve deneyimleriyle paralellik gösterdiği kabul edilir.

2. Öğretilebilirlik: Zekâ sadece değişmekle kalmaz, aynı zamanda başkalarına da öğretilebilir. Bu da demektir ki, yaş ve seviye fark etmeksizin insanın zihinsel işlevleri ve kapasitesi geliştirilebilir.

3. Çok Yönlülük: Zekâ, insanın beyin ve zihin sistemlerinin etkileşimi sonucu ortaya çıkan çok yönlü bir olgudur. Zekâ, insanın fiziksel, sosyal ve kültürel çevresini algılamasını, anlamasını ve kontrol etmesini sağlar.

4. Bütünlük: Zekâ, çok yönlü olmasına rağmen kendi içinde bir bütündür. İnsanın karşılaştığı problemleri çözerken, zekanın farklı yönleri birlikte çalışarak uyum içinde hareket eder.

5. Çeşitli Zekâ Alanları: Her insan çeşitli zekâ alanlarına sahiptir. Bu kuram, insanların sadece belirli bir zekâ alanında değil, bütün zekâ alanlarında yetenek sahibi olduğunu öne sürer. Ancak, bu yeteneklerin seviyeleri kişiden kişiye değişebilir.

6. Geliştirilebilirlik: Her insan, zekâ alanlarını belirli bir düzeyde geliştirebilir. Çoklu Zekâ Kuramı, uygun destek, imkan ve eğitimle her bireyin zeka alanlarını yüksek bir düzeyde geliştirebileceğini ileri sürer.

7. Uyumlu Çalışma: Çeşitli zeka alanları bir arada uyum içinde çalışır. Hiçbir zekâ alanı tek başına var olmaz, dolayısıyla bu alanlar sürekli olarak etkileşim halindedir.

8. Çeşitlilik: Bir insanın her alanda zeki olabilmesinin birçok yolu vardır. Her alanda zeki olmanın standart kriterleri yoktur. Örneğin, bir kişi sözel-dilsel zekaya sahip olabilir ancak okuma konusunda zorluk yaşayabilir; fakat tiyatro veya drama alanında yüksek yetenek gösterebilir.

Eğitim, insan davranışlarını belirli amaçlara yönelik olarak sistematik bir şekilde değiştirmeyi ve bu amaçla uygun teknikler geliştirmeyi hedefleyen bir bilim dalıdır. Eğitim süreci, öğrencilerin bireysel ilgi, gereksinim ve yeteneklerini ortaya çıkararak, bu unsurları öğretim sürecinin temel taşları olarak kullanmayı amaçlar. En geniş anlamda eğitim, insanları belirli hedeflere göre yetiştirme sürecidir.

Günümüzde, okullar eğitim sürecinin merkezinde yer alır. Okullardaki formal eğitim, önceden belirlenmiş bir plan doğrultusunda, planlı ve düzenli bir şekilde

yapılır ve öğretim yoluyla gerçekleştirilir. Bu süreçte, öğretmenler tarafından eğitim planları yapılır, uygulamaya konur, izlenir ve kontrol altında tutulur. Eğitim, bireylerin kendi yaşantıları aracılığıyla davranış değişikliği oluşturma süreci olarak tanımlanabilir ve bu süreç sonucunda bireylerin kişilikleri olumlu yönde gelişir.

Çoklu Zekâ Kuramı, eğitim alanında önemli bir yenilik getirmiştir. Bu kuram, bireylerin zeki veya aptal değil, sadece farklı olduğunu vurgular. Her birey, farklı nedenlerle, farklı yollarla ve farklı hızlarda öğrenir. Bu bakış açısı, öğretmenlerin öğretim sürecinde dikkate alması gereken birçok değişkeni etkiler. Çoklu Zekâ Kuramı eğitim uygulamaları, öğrencilerin öğrenmelerini kolaylaştırır, kendilerini tanımalarını sağlar, öz güvenlerini artırır, bireysel farklılıklara saygı duymalarını teşvik eder, yaratıcı düşüncelerini geliştirir ve gelecekteki meslek seçimleri hakkında düşünmeye başlamalarına yardımcı olur (Sivrikaya, 2010).

Öğrenme ve Bellek

Bilim insanlarına göre, öğrenme ve bellek birbirini tamamlayan kavramlardır; biri olmadan diğeri düşünülemez. Özellikle, bir şeyi öğrendiğimizi gösteren en belirgin kanıt bellektir. Öğrenmenin kalıcılığı veya uzun süreli saklanması, öğrenme sürecindeki zorunlu fiziksel sürecin önemli bir yönü olarak kabul edilir. Bliss ve Lomo tarafından 1973'te keşfedilen yapıdan bu yana, birçok deney yapılmış ve sürecin karmaşıklığı anlaşılmıştır. Bu keşfe göre, insan beyni ne kadar sık uyarılırsa, bilgilerin kalıcılığı da o derecede artar. (Gürses, 2011).

Çoklu Zekâ Teorisi

Çoklu Zekâ Teorisi, Howard Gardner tarafından 1983 yılında yayımlanan "Frames of Mind: The Theory of Multiple Intelligences" adlı kitapta ilk kez tanıtılmıştır. Bu teori, bireyi merkeze alan ve insan zekasını sadece IQ temelli bir bakış açısıyla değil, farklı zekâ türlerini tanıyarak ele alan bir yaklaşımı benimser. Çoklu Zekâ Teorisi, zekanın tek bir boyutta değil, birden fazla boyutta ifade edildiğini savunur ve bireylerin öğrenme süreçlerinde farklı öğrenme stillerine ve güçlü zekâ alanlarına sahip olduklarını vurgular. Bu yaklaşım, her bireyin benzersiz özelliklerini ve potansiyelini dikkate alır ve eğitim süreçlerinin kişiselleştirilmesini teşvik eder (Köksal, 2006).

Zekâ üzerine yapılan araştırmalar, uzun yıllardır bilim insanlarının ilgisini çekmiş ve bu konu hakkında çeşitli görüşler ortaya konmuştur. Geleneksel yaklaşımlar, zekâyı genellikle nicel verilerle ölçmeyi ve belirli IQ testleri aracılığıyla değerlendirmeyi amaçlamıştır. Bu yaklaşım, zekânın sadece belirli alanlarda ve belirli testlerle ölçülebileceğini öne sürer ve genellikle bireylerin sadece sayısal ve sözel zekâ yönlerini dikkate alır. Bu tür testler, zekâyı nicel olarak ölçmeye çalışır, ancak bu ölçüm öznellikten öteye geçmeyip belirli zekâ alanlarıyla sınırlı kalmıştır. Bu bağlamda, Alfred Binet'in 1904 yılında geliştirdiği zekâ testleri, modern zekâ testlerinin temelini atmış ve dünya genelinde yaygınlaşmasına yol açmıştır. Ancak, bu testler, zekâyı sınırlı bir çerçevede ölçme eğilimindedir ve genellikle IQ testlerinin yüksek veya düşük sonuçlarına göre bireylerin "zeki" ya da "zeki olmayan" olarak kategorize edilmesine neden olmuştur. Bu durum, geleneksel eğitim sistemlerinde zeki ve zeki olmayan bireyler arasında bir ayırım yapılmasına yol açmış ve zekânın ölçülmesinde tek tip bir anlayışa zemin hazırlamıştır.

Öte yandan, Howard Gardner zekâ konusundaki geleneksel anlayışlara karşı çıkararak, zekânın çok daha geniş bir yelpazede ele alınması gerektiğini savunmuştur. Gardner, zekâyı belirli ölçme araçlarına indirgenemeyecek kadar karmaşık ve özel bir

olgu olarak tanımlar. Gardner'a göre, zekâ; bir bireyin kültürel değerleri anlayabilme kapasitesini, hayatında karşılaştığı sorunları çözme yeteneğini ve karmaşık problemleri analiz etme becerisini içerir. Gardner, zekâ kuramında, görsel, müziksel, sosyal veya bedensel gibi alanları yalnızca yetenekler veya beceriler olarak değil, farklı zekâ alanları olarak ele alarak, zekâ kavramını genişletmiştir.

Gardner'ın bu yaklaşımı, zekânın yalnızca doğuştan gelen ve sabit bir özellik değil, aynı zamanda geliştirilebilir ve iyileştirilebilir bir nitelik olduğunu öne sürer. Bu anlayışla birlikte, zekâ ölçümünden sayısal değerlerin ötesinde bir kavram olarak kabul edilmiştir. Gardner'ın kuramı, zekâyı hayatın gerçekliğiyle ilişkilendirerek, bireylerin çeşitli yönlerden gelişimini desteklemeyi amaçlar. Zekâ, böylece geleneksel testlerin ötesine geçerek, bireylerin çok yönlü gelişimlerini destekleyen bir özellik olarak kabul görmeye başlamıştır (Parsıl & Kılıç, 2024).

Howard Gardner'ın 1983'te önerdiği Çoklu Zekâ Teorisi, geleneksel dilsel ve matematiksel yeteneklerin ötesinde zeka anlayışımızı önemli ölçüde yeniden şekillendiriyor. Gardner, müzikal, mekansal ve kişilerarası beceriler de dahil olmak üzere çeşitli zekaları tanımlar ve zekanın problem çözme ve toplum katkısını içeren bir süreç olduğunu vurgular. Gardner, "Zihin Çerçevesi" nde zekanın kültür, dil ve çevreden etkilendiğini ve üç biçim aldığını savunuyor: gerçek yaşam sorunlarını çözmek, sorunları belirlemek ve yaratmak ve değerli ürünler veya hizmetler sağlamak. Bu bakış açısı, eğitimcileri çok kültürlü bir öğrenci popülasyonunda bulunan çeşitli yetenekleri tanımaya ve değer vermeye teşvik eder. Gardner, teorisini nörobiyolojik kanıtlarla destekliyor ve öğrenmenin beyindeki sinaptik bağlantıları değiştirdiğini öne sürüyor. Farklı öğrenme türleri, farklı beyin alanlarını harekete geçirir; örneğin, dilden sorumlu alanların zarar görmesi sözlü iletişimi etkileyebilir, ancak gramer anlayışını etkilemeyebilir. Ayrıca Gardner, zeka gelişiminin kültürel boyutunu vurgulamaktadır. Toplumlar farklı zekaları ön planda tutarak, bireysel motivasyonu ve beceri gelişimini şekillendirir. Bu, bazı zekaların bir kültürde iyi gelişmiş olmasına rağmen, başka bir kültürde aynı öneme sahip olmayabileceği ve insan yeteneklerinin çeşitliliğinin daha da altını çizdiği anlamına gelir (Edoğan, 2010).

Çoklu Zekâ Alanları

Çoklu Zekâ, Howard Gardner tarafından ortaya atılan, öğrencilerin farklı öğrenme ve bilgi edinme yollarını açıklayan bir kuramdır. Bu Çoklu Zekâ, kelimelerin, sayıların, resimlerin ve müziğin kullanımında sosyal etkileşimlerin, iç gözlemin, fiziksel hareketin ve doğayla uyum içinde olmanın önemine kadar uzanmaktadır. Howard Gardner sonradan da eklemeler yapılarak 8 adet Çoklu Zekâ kavramı ortaya koymuştur. Bunlar;

1. Dil bilimsel (Sözel) Zekâ
2. Mantık-matematiksel Zekâ
3. Görsel(Uzamsal) Zekâ
4. Müziksel Zekâ
5. Bedensel-Kinestetik Zekâ
6. Sosyal Zekâ
7. Öze dönük (İçsel) Zekâ
8. Doğasal Zekâ

Çoklu Zeka Kuramı



Şekil 1. Çoklu Zekâ Kuramı Nedir? (Eğitim.com) Digital Image (<https://egitim.com/coklu-zeka-kurami>)

1. Dil bilimsel (Sözel) Zekâ: Dilin, sözcüklerin kullanımı ve anlaşılmasına yönelik yeteneğidir. Öykü, roman, şiir okuma, anlama, anlatma, yazma vb.

2. Mantık-matematiksel Zekâ: Matematik sorularını çözme, mantıksal kuramlarla uğraşma, kıyaslamalar ve sınıflandırmalar yapma becerisidir.

3. Görsel(Uzamsal) Zekâ: Resimler, imgeler, şekiller ve çizgilerle düşünme, üç boyutlu nesnelere algılama ve muhakeme etme becerisidir.

4. Müziksel Zekâ: Sesler, notalar, ritimlerle düşünme, farklı sesleri tanıma ve yeni sesler, ritimler üretme becerisidir.

5. Bedensel-Kinestetik Zekâ: Hareketlerle, jest ve mimiklerle kendini ifade etme, beyin ve vücut koordinasyonunu etkili bir biçimde kullanabilme becerisidir.

6. Sosyal Zekâ: Grup içerisinde işbirlikçi çalışma, sözlü ve sözsüz iletişim kurma, insanların duygu, düşünce ve davranışlarını anlama, yorumlama ve insanları ikna edebilme becerisidir.

7. Öze dönük (İçsel) Zekâ: Bireyin kendi duygularını, duygusal tepki derecesini, düşünme sürecini tanıma, kendini değerlendirebilme ve kendisi ile ilgili hedefler oluşturabilme becerisidir.

8. Doğasal Zekâ: Doğadaki tüm canlıları tanıma, araştırma ve canlıların yaratılışları üzerine düşünme becerisidir (Sivrikaya, 2010).

Eğitimde Çoklu Zekâ Kuramı

Eğitim, insanların davranışlarını belirli amaçlar doğrultusunda planlı bir şekilde değiştirmeye yönelik yasa ve ilkelerin bulunması ve bu amaçla teknikler geliştirilmesi gereken bir bilim dalıdır. Bu süreç, öğrencilerin farklı ilgi, ihtiyaç ve yeteneklerini

keşfederek, bunları öğrenme sürecinin temelinde kullanmayı içerir. Genel olarak, eğitim insanları belirli hedeflere doğru yetiştirme sürecidir ve bu süreç genellikle okullarda formal eğitim yoluyla gerçekleştirilir. Öğretmenler tarafından planlanan, uygulanan ve izlenen bu süreç, kontrollü bir şekilde ilerler. Eğitim kavramı, bireylerin kendi deneyimleriyle davranış değişiklikleri oluşturma sürecini ifade eder. Bu süreç, bireylerin belirli amaçlara yönelik olarak yetiştirilmesini ve bu süreçte kişiliklerinin olumlu yönde gelişmesini amaçlar. Çoklu Zekâ Kuramı, eğitimde yeni bir bakış açısı sunar ve herkesin farklı öğrenme tarzları olduğunu vurgular. Bu kuram, öğrencilerin farklı nedenlerle, farklı yollarla ve farklı hızlarda öğrendiğini savunur. Bu nedenle, öğretmenlerin bu farklılıkları dikkate alması, öğretim sürecini etkiler. Çoklu Zekâ Kuramına dayalı öğretim uygulamaları, öğrencilerin öğrenmelerini kolaylaştırır, özsaygılarını artırır, yaratıcı düşünme becerilerini geliştirir ve gelecekteki meslek seçimleri konusunda onları düşünmeye teşvik eder (Sivrikaya, 2010).

Çoklu zeka teorisine göre, eğitim sadece akademik başarıyı artırmakla kalmamalı, aynı zamanda öğrencilerin farklı zeka potansiyellerini de geliştirmelidir. Öğretmenler, öğrencilerin zeka alanlarını sınıf konularıyla ilişkilendirerek bireysel farklılıklarına dikkat etmelidir. Bu yaklaşım, öğretmen merkezli eğitimden öğrenci merkezli eğitime geçişi öngörmektedir. Geleneksel sınıflarda öğretmenler genellikle dersin büyük bir bölümünü bilgi aktararak geçirirken, çoklu zeka modelini benimseyen öğretmenler, öğrencilerin farklı öğrenme yollarını destekleyecek yaratıcı yöntemler kullanmalıdır.

Çoklu zeka kuramını eğitimde etkili bir şekilde uygulamak için program geliştirme ve ders planları önemli bir konu olarak öne çıkmaktadır. Eğitimciler, zorunlu müfredatlar içinde çeşitli öğretim tekniklerini yerleştirmekte zorluk yaşayabilirler. Ancak, Milli Eğitim Bakanlığı'nın son yıllarda yaptığı yeniliklerle müfredatlar çoklu zeka temelli öğretim yöntemleriyle zenginleştirilmektedir (Hamurlu, 2007).

Çoklu zeka kuramı doğrultusunda işlenen derslerde, öğrenciler etkili düşünme becerileri ve çeşitli düşünme teknikleri öğrenirler. Amaç, öğrencilerin sistematik ve bilimsel düşünme becerilerini geliştirmektir. Bilgilerin öğretilmesi için, öğrencilerin etkili düşünme becerileri edinmeleri ve öğrendikleri bilgileri gerçek yaşam durumlarına transfer edebilmeleri önemlidir (Hamurlu, 2007).

Eğitim etkinliklerinin ortamı zenginleştirilmesi, hem konunun daha iyi anlaşılmasını sağlar hem de öğrencilerin öğretim etkinliklerinden keyif almasını artırır. Özellikle İngilizce gibi soyut bir dersin işlenmesinde, öğrencilerin yeni bir dil öğrenmenin zorluğuna odaklanmak yerine dersin zevkini ve keyfini çıkararak konuyu kavramaları önemlidir. Bu bağlamda, öğretmenlere büyük görevler düşmektedir. Yabancı dil öğretirken, öğrencilerin sadece sözel-dilsel zeka alanlarına sahip olduğunu düşünerek etkinlikleri seçmek, tek tip ve monoton bir ders işleme şekline yol açabilir. Ancak, farklı zekâ türlerine hitap eden etkinliklerle desteklemek, öğrencilerin konuyu çeşitli boyutlarda görmelerine olanak tanır. Örneğin, sözel, matematiksel, uzamsal veya bedensel zekâları içeren etkinliklerle ders işlemek, çeşitli bireysel özelliklere ve öğrenme stillerine sahip öğrencilerin konuyu anlamasını kolaylaştırır. Bu yaklaşım, öğrencilerin farklı yeteneklerini ve öğrenme stillerini dikkate alarak eğitim sürecini daha etkili ve kapsayıcı hale getirir (Gürses, 2011).

Küresel Bir Dil Olarak İngilizce

Günümüzde anadil olarak dünyada en çok Mandarin Çincesini (918 milyon) konuşulurken İngilizce (379 milyon) ikinci sırada yer almaktadır. Fakat Çince'yi ve İngilizce'yi 2. dil olarak kullananların oranına baktığımızda istatistikler neden

İngilizce'nin küresel bir dil olduğunu açıklamaktadır. İngilizce Dünya'da 1.8 milyar insan tarafından konuşulurken Çince 1.3 milyar insan tarafından konuşulmaktadır. Bu da İngilizce anadil olarak konuşan insanların Çince konuşan insanlara oranının 1/3'ü kadar olmasına rağmen Dünya çapında konuşulma oranlarına bakıldığında çok bariz bir şekilde oranın fazla olmasının Dünya'da ikinci dil olarak İngilizce'nin en çok tercih edilen dil olduğunu göstermektedir (Icesturkey, 2021).

İngilizce Dersinde Çoklu Zekâ Kuramı

İngilizce'nin dünyada ne kadar büyük bir öneme sahip olduğundan bahsettik. Bu kadar çok kullanılan ve ikinci dil olarak öğrenilen dilin öğretimi üzerine de birçok kuram ve teori ortaya atılmıştır. Öncelikle aslında her dilin öğrenilmesi benzer süreçler izler. Dinleme ile başlayan dil öğrenimi süreci daha sonra konuşma ve okuma ile yazma adımlarını takip eder. Bu adımlar aslından insanın doğasıyla ve öğrenme yapısıyla da alakalıdır. Bir bebeğin dil edinim sürecine baktığımızda da dinleme ile başlayan dil öğrenme süreci daha sonraları konuşma ve okuma yazma gibi süreçler ile devam eder. Bu noktada baktığımızda dilin bu doğal süreci bile farklı ayaklar üzerine oturmuştur ve dilbilimciler tarafından dil öğrenme sürecinin 4 ayağı olarak adlandırılmıştır. Bu 4 farklı öğrenme sürecine baktığımızda her birinin kendine ait özellikleri ve süreci kolaylaştıracak farklı yolları vardır. Tam bu noktada farklı yollara ve öğrenme stillerine hitap edecek olan Çoklu Zekâ Kuramı aslında en başından beri bahsetmiş olduğum bireyin öğrenme süreçlerinde farklı yeteneklere ihtiyaç duyduğu ve farklı zeka türlerini kullanması gerektiğini ortaya çıkarmaktadır. Örneğin dinleme sürecinde olan ve dinleme üzerine dil çalışmaları yapan bireyin Çoklu Zekâ Kuramına göre hazırlanan dilbilimsel veya müziksel zekaya hitap edecek etkinlikler bireyin süreç içerisinde daha aktif olmasına süreçte daha kalıcı öğrenmeler sağlanmasına yardımcı olabilir.

İngilizce öğretiminin gelişimi, geçtiğimiz yüzyılda geleneksel öğretmen merkezli modellerden daha öğrenci merkezli yaklaşımlara geçerek önemli yenilikler gördü. Bu değişimin en önemli katkılarından biri, Dr. Howard Gardner'ın 1983'te tanıtılan Çoklu Zekâ teorisidir. Bu çığır açan konsept, bireylerin çeşitli öğrenme yollarını tanır ve bu öğrenme stillerine hitap eden özel öğretim yöntemlerine duyulan ihtiyaçları vurgular. Gardner'ın Çoklu Zekâ teorisi, eğitim felsefesi üzerinde derin bir etkiye sahip olmuş, öğrencilerin çeşitli potansiyelleri hakkında daha fazla farkındalık yaratmış ve bireyselleştirilmiş öğretime doğru bir kaymaya yol açmıştır. Dil eğitiminde bu teori, öğrencilerin farklı güçlü yönlerini ve tercihlerini dikkate alan çeşitli müfredatların entegrasyonuna yol açmıştır.

Teorinin çeşitli eğitim bağlamlarında başarılı bir şekilde uygulanmasına rağmen, İngilizce dil öğretimine dahil edilmesi nispeten yeni kalmaktadır. Bununla birlikte, birçok eğitimci hala dilbilgisi kurallarının ve kelime dağarcığının ezberlenmesini vurgulayan geleneksel yöntemlere başvurmaktadır. Bu tür yaklaşımlar, öğrencilerin akıcılığını ve sosyal becerilerini engelleyebilir ve sonuçta genel performanslarını etkileyebilir. Bu zorlukların üstesinden gelmek için eğitimciler, daha dinamik ve ilgi çekici bir öğrenme ortamını teşvik eden Çoklu Zekâ tabanlı öğretim stratejilerini benimsemeye teşvik edilmelidir.

Araştırmalar, dil öğretiminde Çoklu Zekâ teorisinin kullanılmasının motivasyonu artırdığını ve öğrenmeye karşı olumlu bir tutum geliştirdiğini, süreci eğlenceli ve daha az kaygı uyandırıcı hale getirdiğini göstermektedir. Sonuç olarak, dil öğretiminde Çoklu Zekâdan yararlanmak, eğitim sonuçlarını önemli ölçüde iyileştirebilir, bireysel

öğrenci ihtiyaçlarını karşılayabilir ve daha kapsayıcı ve etkili bir sınıf ortamı yaratabilir. Eğitimciler bu yenilikçi stratejileri keşfetmeye ve uygulamaya devam ettikçe, İngilizce dil ediniminde gelişmiş öğrenci katılımı ve başarı potansiyeli giderek daha belirgin hale gelmektedir (Veziroğlu, 2013).

Sonuç

Sonuç olarak eğitim insanlık tarihi var olduğundan beri bireyin yeteneklerini ve onu diğer insanlardan ayıran farklılıklarını ortaya çıkarmayı ve bu yolla bireyin kendisini gerçekleştirmesini amaçlamıştır. Aslında eğitimin asıl görevi de bir bakıma bireye kendini tanıması için ve kendinde bulunan yetenekleri ortaya çıkarması için fırsatlar sunmaktır. Tam da bu noktada Çoklu Zekâ Kuramı bireylerin tek bir kalıpta öğrenim görmesi düşüncesine karşı çıkmış ve her bireyin sahip olduğu zekâ türüne göre ders içerik ve materyal hazırlanmasını savunmuştur. Ve bu yol izlenerek hazırlanan ders içerikleri ve materyaller ile yapılan araştırma ve gözlem sonuçlarına göre öğrencilerin hem akademik başarısı hem de motivasyonlarında anlamlı şekilde değişiklik gözlenmiştir.

Kaynakça

- Aydın, T. (2014). Dil Eğitimi ve Oyun Çoklu Zekâ Teorisi Işığında. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 14(1), s. 71-83.
- Bulut, İ. (2003). Çocuklara Yabancı Dil Olarak İngilizce Öğretimi ve Çoklu Zeka Teorisi. *Basılmamış Yüksek Lisans Tezi*.
- Çelebi, M., Narinalp N.Y. (2020). Ortaokullarda İngilizce Öğretiminde Karşılaşılan Sorunlar. *Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi*, 10(16-27), s. 4977-5005.
- Erdoğan, S. (2010). Portfolyo Aracılığıyla İngilizce Öğrenen Gençler İçin Çok Yönlü Zeka Etkinliklerinin Alternatif Bir Değerlendirmesi, *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi*, 6(1), s. 1-24.
- Gürses, A.B. (2011). İlköğretim Öğrencilerinin Çoklu Zekâ Gelişimi Düzeylerine İlişkin Algıları ve İngilizce Öğretmenlerinin Çoklu Zekâya Yönelik Uygulamaları. *Basılmamış Yüksek Lisans Tezi*.
- Hamurlu, M.K (2007). Çoklu Zekâ Kuramına Göre Geliştirilen Eğitim Durumlarının Yabancı Dil Ağırlıklı Lise 9. Sınıf Öğrencilerinin İngilizce Dersindeki Başarılarına Ve Derse İlişkin Tutumlarına Etkisi, *e-Journal of New World Sciences Academy*, 6(3), s. 430-450.
- Icesturkey, (2021,Aralık,29) Dünyada En Çok Konuşulan Diller [icesturkey.com / dünyada-en-cok-konusulan-diller](http://icesturkey.com/dunyada-en-cok-konusulan-diller)
- Köksal, M.S. (2006). Kavram Öğretimi ve Çoklu Zekâ Teorisi. *Kastamonu Eğitim Dergisi*, 14(2), s. 473-480.
- Parsıl, Ü., & Kılıç, A. G. (2024). Çoklu Zekâ Öğrenimine Dayalı Görsel Sanatlar Eğitimi. *Avrasya Beşeri Bilim Araştırmaları Dergisi*, 4(1), s. 70-76.
- Sivrikaya, A.H. (2010). Eğitimde Çoklu Zekâ Kuramı. *Sosyal Bilimler Dergisi*, 10(45), s. 123-132.
- Şad, N., Arıbaş S. (2008). İlköğretim İngilizce Öğretmenlerinin Çoklu Zekâ Kuramına Dayalı Materyal Ve Etkinlik Kullanma Düzeyleri (Malatya İli Örneği). *İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 9(15), s. 169-187.

Veziroğlu, F.N. (2013). İş İngilizcesi Derslerine Öğrencilerin Katılım Düzeylerini Artırmanın Yolları: Çok Yönlü Zeka Kuramının Öğretime Entegrasyonu ve Edebiyatın Kullanımı, *e-Journal of New World Sciences Academy*, 5(2), s. 411-430.

ŞÂFİ'Î FIKİH USÛLÜNDE ÂHÂD HABERİN KABULÜ VE REDDİ ÜZERİNE BİR İNCELEME

Davut EŞİT

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi

Giriş

İslam hukukunda Kitâb'tan sonra şer'î deliller arasında en önemli olan ikinci delil sünnettir. Sünnet kendi içinde farklı açılardan birçok kısma ayrılmaktadır. Râvî yoğunluğuna göre yapılan genel sınıflamaya (cumhura) göre mutevâtir ve âhâd olmak üzere iki kısma ayrılır. Sünnetin büyük bir bölümü de âhâd haber olarak değerlendirilmektedir. Şer'î hükmün önemli bir kaynağı olan âhâd haberin, hücciyeti ve kabul şartları ile ilgili yoğun tartışma yaşanmıştır. Bu tartışmalar arasında haber-i vâhidin kabul ve ret şartları da önemli bir yer tutmaktadır. Modern dönemde yazılan fıkıh usûlü eserlerinde Şâfi'î/lerin âhâd haberi kabul ve ret şartları arasında haberin muttasıl olması ve râvî için koşulan genel şartların dışında başka şartın varlığına değinilmemektedir.¹ Araştırmanın amacı Şâfi'î fıkıh usûlünde senet ve râvî şartları dışında haber-i vâhidin kabulü ve reddine ilişkin başka şartların varlığı üzerine odaklanmaktadır. Özellikle erken dönemde Şâfi'î fıkıh usulünde yazılmış eserler irdelenerek konuya ilişkin bilgilerin varlığı tespit edilmeye çalışılacaktır. Şâfi'î fıkıh usulünde haber-i vâhidin kabulüne ilişkin genel bir değerlendirme yapıldıktan sonra, esas konu ele alınacaktır.

Şâfi'î Fıkıh Usûlünde Haber-i Vâhidin Kabulü ve Reddi

Şâfi'î fıkıh usûlünde haber-i vâhidin kabulü ve reddine ilişkin şartları birkaç açıdan değerlendirmek gerekir. Ebu'l-Hasen el-Mâverdî'nin (ö. 450/1058) tespit ettiği üzere haberi nakleden râvînin nitelikleri, haberin tahammül şartları (haberi sem'a, kıraat, icâzet veya kitâbet yolu ile nakil vb.) haberi eda etmenin özellikleri (haberin isnadını ve metnini nakletme), isnadın durumu (isnadın muttasıl, mursel veya muntakı' olması vb.) ve sem'anın şekli (lafızla, manayla, lafzı eksik veya ziyade ile nakletme vb. şekilde rivâyet) gibi farklı açılardan haber-i vâhide ilişkin değerlendirmeler yapılmaktadır.² Diğer taraftan ise haberin içeriğinin kıyâs, 'umûmu'l-belvâya veya Medine ehlinin ameline aykırı olması gibi bazı durumlarda haberin hücciyetine ilişkin tartışmalar da söz konusudur. Örneğin Ebû İshâk eş-Şîrâzî (ö. 476/1083), *el-Luma'* adlı eserinde haber-i vâhidin 'umûmu'l-belvâya aykırı olup olmamasının haberin kabulü için bir kriter olmadığını, aynı şekilde haber-i vâhidin kıyâsa aykırı olması durumunda haber-i vâhidin kıyâsa öncelenerek kabul edilmesi gerektiğini belirtmektedir.³ Mâverdî de Ebû

1 Zekiyuddîn Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları* (Usûlü'l-Fıkıh), çev. İbrahim Kafi Dönmez (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 93-94; Hasan Karakaya, *Fıkıh Usûlü* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2013), 93.

2 Ebu'l-Hasen 'Alî b. Muhammed el-Başrî el-Mâverdî, *el-Ĥâvî'l-kebîr fî fıkhi mezhebi'l-İmâmî's-Şâfi'î ve huve şerhu Muhtaşari'l-Muzenî*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419-1999), 16/88-98.

3 Ebû İshâk İbrâhîm b. 'Alî eş-Şîrâzî, *el-Luma'* fî usûli'l-fıkıh (b.y.: y.y., 1424/2003), 73.

Hanîfe'nin (ö. 150/767) haber-i vâhidin asıllara (usûl) aykırı olması durumunda amel edilmeyeceği görüşünde olduğunu bundan dolayı musarrât haberini/hadisini ret ettiğini, İmam Mâlik'in (ö. 179/795) de haber-i vâhidin Medine ehlinin ameline aykırı olması durumunda reddedileceği görüşünde olduğunu, bu nedenle meclis muhayyerliğine ilişkin haberin râvisi İmam Mâlik'in kendisi olmasına rağmen bunu ret ettiğini belirtmektedir.⁴ Keza ona göre senetteki râvî sayısının bir önemi yoktur. Onun aktardığına göre Irak ehli en az iki kişinin yine iki kişiden Hz. Peygamber'e ulaşıncaya kadar yaptıkları rivâyetin kabul edileceğini bazı kimselerin ise senetteki râvîlerin her tabakada en az dört kişi olması gerektiğini savunurlar. Mâverdî, Şâfi'î ve çoğunluğun ise haber-i vâhidin kabulünde sayının itibara alınmayacağını, kabulü açısından bir kişinin veya bir gurubun aktardığı haberi aynı kategoride gördüklerini belirtmektedir.⁵

Klasik literatürde haber-i vâhidi nakledenlerin nitelikleri üzerinde de durulmaktadır. Örneğin Ebu'l-Muzaffer es-Sem'ânî (ö. 489/1096), râvînin sika, âdil, sadûk, zâbit olması gerektiğini ve tedlis ile bilinen biri olmaması gerektiğini belirtmektedir.⁶ Bu bağlamda Şâfi'î usûlcülerinden Seyfuddîn el-Âmidî (ö. 631/1233), haber-i vâhidin kabulü için ileri sürülen şartlar arasında muteber olarak kabul ettiği dört şarta değinmektedir. İsnadın taşınması gereken şartlar dışında râvînin niteliklerine ilişkin genel şartlar olduğu için bunları aktarmakla iktifa edeceğiz:

1. Râvî'nin mükellef olması.⁷
2. Râvî'nin müslüman olması.⁸
3. Râvî'nin zabt sahibi olması.⁹
4. Râvî'nin adâlet sahibi olması.¹⁰

Şâfi'î fıkıh usûlünde haber-i vâhidin kabulüne ilişkin genel değerlendirmelerden sonra esas konumuzu teşkil eden senet dışındaki başka şartların varlığına ilişkin incelemeye geçmek istiyoruz.

Şâfi'î Fıkıh Usûlünde Âhâd Haberinin Kabulü ve Reddine Dair Senet Dışındaki Şartlar

Tespit edebildiğimiz kadarıyla haber-i vâhidin kabulü ve reddine ilişkin senet ve râvî dışında başka şartların varlığı İbn 'Abdân el-Hemezânî'nin (ö. 433/1041) *Şerâitu'l-ahkâm* adlı eserinde yer almaktadır. İbn 'Abdân haber-i vâhidin kabulü için râvînin Müslüman, hür, bâliğ, akıllı, doğru sözlü ve âdil olması, haberin kaynağının duyuya ve müşahedeye dayalı olması, haberin muttasıl olması gibi şartların dışında iki önemli şart zikretmektedir.¹¹ İbn 'Abdân'a göre bu şartlardan ilki haber-i vâhidin, kendisinden daha kuvvetli ve ilimlerin aslı olan akla aykırı olmamasıdır.¹²

4 Mâverdî, el-Hâvî'l-kebîr fî fîkhi mezhebi'l-İmâmi's-Şâfi'î ve huve şerhu Muhtaşari'l-Muzenî, 16/87.

5 Mâverdî, el-Hâvî'l-kebîr fî fîkhi mezhebi'l-İmâmi's-Şâfi'î ve huve şerhu Muhtaşari'l-Muzenî, 16/87.

6 Ebu'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed el-Mervezî es-Sem'ânî, Kavâti'u'l-edille fî'l-usûl, thk. Muhammed Hasan İsmâ'il eş-Şâfi'î (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418/1999), 1/342.

7 Ebu'l-Hasen 'Alî b. Ebî 'Alî es-Sa'lebî el-Âmidî, el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm, thk. 'Abdurrezzâk 'Afîfî (Beyrut; Dımaşk: el-Mektebu'l-İslâmî, ts.), 2/71.

8 Âmidî, el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm, 2/73.

9 Âmidî, el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm, 75.

10 Âmidî, el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm, 76.

11 Ebu'l-Fadl 'Abdullâh b. 'Abdân b. Muhammed b. 'Abdân el-Hemezânî, Şerâitu'l-ahkâm, thk. 'Abdussamed b. 'Abdulkuddûs en-Nezîr (Kuveyt: Esfâr, 2022), 654-655.

12 İbn 'Abdân el-Hemezânî, Şerâitu'l-ahkâm, 654-656.

İbn ‘Abdân’ın haber-i vâhidin kabulü ve reddine ilişkin senet ve râvî dışında zikrettiği diğer bir şart ise, haber-i vâhidin Kitâb’ın nassına aykırı olmamasıdır. Burada nass ile kast ettiği Kitâb’ın tevile ihtimali olmayan lafızlarıdır. Ona göre nassın sadece bir manaya ihtimali söz konusudur. İbn ‘Abdân’a göre haber-i vâhidin Kur’ân nassına aykırı olmaması¹³, nassın haberden daha kuvvetli olmasındandır.¹⁴

İbn ‘Abdân’dan sonra haber-i vâhidin kabulü ve reddine ilişkin senet ve râvî dışındaki şartlara dair tespit edebildiğimiz şartlardan birini İbn ‘Abdân gibi haber-i vâhidin akla aykırı olmama şartını ileri süren Mâverdî’dir. O, âhâd haberin akla aykırı olmaması durumunda kendisi ile amel edilebileceğini belirtmektedir.¹⁵

Şâfi’î fıkıh usûlünde senet ve râvî dışında haber-i vâhidin kabulü ve reddi konusunda erken dönemde tespit edebildiğimiz en geniş ve sistemli aktarım Şîrâzî’ye aittir.¹⁶ Şîrâzî’ye göre, haber-i vâhidin kabulü dışında haber-i vâhidinin reddi için bazı şartlar vardır.¹⁷ Esasında bu şartlar haber-i vâhidin kabulü için de gerekli olan şartlar olarak değerlendirmek gerekir. Çünkü haber-i vâhidin reddini gerektiren şartlar aynı zamanda onun kabulü için de gerekli olmaktadır. Nitekim haber-i vâhidin kabulü için gerekli olan şartların varlığı, mutlak olarak o haber ile amel etmeyi gerekli kılmamaktadır. Bir anlamda haber-i vâhidi nakleden sikâ râvînin haberinin normal şartlarda kabul edilmesi gerekirken başka nedenlerden dolayı söz konusu haber kabul edilmemektedir. Bu da her sika râvînin verdiği haberin senet şartlarını taşıması (senedin muttasıl olması) halinde mutlak olarak kabul edilmediği anlamına gelmektedir. Bunun ötesinde haber-i vâhidin kabul şartlarını taşımayan bir haber, her ne kadar o haberin reddedilmesini gerektiren bir şart olmasa da yine kabul şartını taşımadığı için kendisi ile amel edilmemektedir. Şîrâzî, sikâ bir râvî’nin rivâyet ettiği haberin birçok nedenle reddedildiğini belirtmektedir. Bu şartları şunlardır:¹⁸

1. Haber, aklın zorunlu (vâcib) kıldığı hususlara aykırı olmamalıdır. Şîrâzî, teşbih konusunda rivâyet edilen haberlerin buna örnek olduğunu belirtmektedir. Ona göre bu haberler geçersizdir ve bunların herhangi bir aslı yoktur. Çünkü şer’ ancak aklın mümkün gördüğü hususlarda varit olabilir. Ancak aklen imkansız (mustehil) olanlara dair şer’in vârit olması söz konusu değildir. Eğer buna dair nakledilen bir haber olursa ve te’vil edilme imkânı yoksa bunun mevzu ve yalan olduğu bilinir.¹⁹
2. Haber-i vâhid, Kitâb’ın nassına ve mutevâtir sünnete aykırı olmaması gerekir. Ona göre eğer Kitâb’ın nassına ve mütevâtir sünnete aykırı olan bir haber-i vâhid varit olduğunda bunları cem etmek mümkün değilse, o haber-i vâhidin herhangi bir aslının olmadığı, yalan olduğu veya neshedildiği

13 İbn ‘Abdân el-Hemezânî’nin bu konudaki görüşleri için bk. Davut Eşit, “İbn ‘Abdân el-Hemezânî’nin Fıkıh Usûlü Düşüncesi”, II. Uluslararası İslami ve İnsani Araştırmalar Sempozyumu, 04-05 Ekim 2022: Bildiriler e-Kitabı (Ağrı: Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, 2022), 1/312-337.

14 İbn ‘Abdân el-Hemezânî, Şerâitu’l-ahkâm, 654-655.

15 Mâverdî, el-Ĥâvî’l-kebîr fî fıkhi mezhebi’l-İmâmî’ş-Şâfi’î ve huve Şerhu Muhtaşari’l-Muzenî, 16/87.

16 Ahmet Özdemir, “Âhâd Haberinin Reddedildiği Durumlar-Ebû İshâk eş-Şîrâzî (ö. 476/1084) Örneği-”, Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 10/23 (Aralık 2019), 508-527.

17 Ebû İshâk Cemâluddîn İbrâhîm b. ‘Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî, Şerhu’l-Luma’, thk. ‘Abdulmecîd et-Turkî (Bayrut, Lubnan: Dâru’l-Ġarbi’l-İslâmî, 1988), 2/653-654.

18 Şîrâzî, Şerhu’l-Luma’, 2/653-654; Şîrâzî, el-Luma’ fî usûli’l-fıkıh, 82.

19 Şîrâzî, Şerhu’l-Luma’, 2/653; Şîrâzî, el-Luma’ fî usûli’l-fıkıh, 82.

anlamına gelmektedir. Çünkü Allah'ın Kitâbı ve mutevâtir haberin bilgisi zarurî olup, haber-i vâhid'in buna aykırı olması söz konusu değildir.²⁰

3. Haber-i vâhid, icmâ'a aykırı olmamalıdır. Eğer haber-i vâhid icmâ'a aykırı ise o haberin ya nesih edildiği veya herhangi bir aslının olmadığı anlaşılır. Çünkü icmâ'ın delâlet ettiği bir konu kesin bilgi gerektirir. Bu şekildeki icmâ'ın bilgisi, Kur'an ve mutevâtir sünnetin getirdiği bilgi gibidir.²¹
4. Herkesin (kaffe) bilmesi gereken bir konuda tek kişinin rivâyet ettiği haberin aslı yoktur. Ona göre birçok kişinin şahit olduğu bir konuda sadece bir kişiyi rivayette bulunması, o haberin yalan olduğunu göstermektedir.²² Şîrâzî'nin bu konuda verdiği örnekler "Cuma günü imam hutbe okurken yere düştü ve boynu kırıldı" haberinde olduğu gibi herkesin şahit olması gereken haberlere ilişkindir. Esasen bu şart Hanefîlerin âhâd haberin kabulü için ileri sürdükleri 'umûmu'l-belvâya benzemektedir. Ancak Şîrâzî, haber-i vâhidin 'umumu'l-belvâya aykırı olması halinde reddedilemeyeceği görüşündedir.²³ Burada onun bu şart ile 'umûmu'l-belvâ arasında ince bir fark gözettiği anlamına gelmektedir. Şîrâzî gibi Ebû Hâmid el-Gazzâlî (ö. 505/1111) de Ebu'l-Hasen el-Kerhî (ö. 340/952) ve rey ehlinin aksine 'umûmu'l-belvâda varit olan haber-i vahidin makbul olduğunu belirttikten sonra umûmu'l-belvâ ve Şîrâzî'nin zikrettiği herkesin şahit olması gereken bir konuda varit olan haber-i vâhid ile 'umûmul-belvâya aykırı olan haber-i vâhid arasında fark olduğunu vurgulamaktadır. Gazzâlî, bir kişinin valinin pazarda öldürülmesi, vezirin azledilmesi, Cuma namazının kılınmasına engel olan olayın meydana gelmesi, güneşin tutulması, deprem gibi yaygınlık kazanmaması adeten imkansız olan bir şey nakledilirse, bunların gizli kalmasının mümkün olmadığını belirterek haber-i vâhidin bunlara aykırı olması halinde kabul edilmeyeceğine işaret etmektedir. Gazzâlî buna benzer durumun Kur'an için de söz konusu olduğunu, bir sûre veya bir ayeti tek başına rivayet eden kişi kesin olarak yalancı olduğunu belirtmektedir. Gazzâlî bu şart ile 'umûmu'l-belvâ arasında fark gözeterek 'umûmu'l-belvânın aksine tek başına rivayette bulunan kişinin kesin olarak yalan söylediği kanaatine varılamayacağını vurgulamaktadır.²⁴
5. Tevâtür ile nakledilmesi gereken bir haberin tek bir kişi tarafından rivayet edilmesi durumunda bu haber kabul edilmez. Çünkü böyle bir haber karşısında kişinin tek kalması düşünülemez.²⁵

Erken dönemde Şâfi'î fıkıh usulünde haber-i vâhidinin kabulü ve reddine dair, senet dışındaki şartlara ilişkin veriler, hocası Şîrâzî'nin usûl anlayışından etkilenen ve muhaddis kimliği ön plana çıkan el-Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) tarafından da ele alınmaktadır.²⁶ O da Şîrâzî gibi sika bir râvînin muttasıl bir senetle rivayette

20 Şîrâzî, Şerhu'l-Luma', 2/654; Şîrâzî, el-Luma' fî uşûli'l-fıkh, 82.

21 Şîrâzî, Şerhu'l-Luma', 2/654; Şîrâzî, el-Luma' fî uşûli'l-fıkh, 82.

22 Şîrâzî, Şerhu'l-Luma', 2/654; Şîrâzî, el-Luma' fî uşûli'l-fıkh, 82.

23 Şîrâzî, Şerhu'l-Luma', 2/654; Şîrâzî, el-Luma' fî uşûli'l-fıkh, 82.

24 Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, el-Mustasfâ İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi, çev. H. Yunus Apaydın (Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994), 1/253.

25 Şîrâzî, Şerhu'l-Luma', 2/654; Şîrâzî, el-Luma' fî uşûli'l-fıkh, 82.

26 Davut Eşit, "Hâfîz el-Bağdâdî'nin el-Fakîh ve'l-Mutefakîh Adlı Eserinin Özgünlüğü Üzerine Bir Değerlendirme" 12/1 (Mart 2020), 230-247.

bulduğunda bu rivayetinin, birkaç nedenden dolayı reddedileceğini belirterek Şîrâzî ile aynı olan şu şartları zikretmektedir:²⁷

1. Haber-i vâhid, aklın zorunlu (vâcib) gördüğü hususlara aykırı ise onun geçersiz olduğu anlaşılır. Bağdâdî, şeriatın ancak aklın mümkün gördüğü hususlarda varid olabileceğini belirtmektedir.²⁸
2. Haber-i vâhid Kitâb'ın nassına veya mutevâtir sünnete aykırı olmamalıdır. Bu durumda ya bu haberin aslı yoktur ya da nesih edilmiştir.²⁹
3. Haber-i vâhid icmâ'a aykırı olmaması gerekir. İcmâ'a aykırı ise haberin ya aslı yoktur ya da mensûhtur. Çünkü ümmetin ittifak ettiği bir hususa haberin muhalif olması, bunun mensûh olmaksızın sahih kabul edilmesi câiz değildir.³⁰
4. Herkesin bilmesi gereken bir konuda bir kişi münferit olarak rivayette bulunursa, bu durum haberin bir aslının olmadığını gösterir. Çünkü, büyük bir topluluk arasında sadece bir kişinin bilgide tek başına kalması o bilginin aslının olmadığını göstermektedir.³¹
5. Adeten tevâtür ehlinin nakletmesi gereken bir bilginin sadece bir kişi tarafından nakledilmesi halinde o haber kabul edilmez. Böyle bir haberi bir kişinin tek başına nakletmesi câiz değildir.³²

Sonuç

İlk dönem Şâfi'î fıkıh usûlü kaynaklarına bakıldığında, senet dışında metine ilişkin şartların varlığı görülmektedir. Bu döneme dair sınırlı sayıdaki usûl malzemesine rağmen haber-i vâhide ilişkin sened ve râvî şartların dışında metne taalluk eden şartların varlığı söz konusudur. Esasen bu şartlar haber-i vâhidin kabulü veya reddi için ortaya konulan genel şartları ihtiva etmektedir. Çünkü genel bir perspektifle bakıldığı takdirde, haber-i vâhidin akla, Kitâb'ın ve mutevâtir sünnetin nassına, İcmâ'â aykırı olması veya normal şartlarda tevâtüren nakledilmesi gereken bir haberin âhâd yolla nakledilmesi, söz konusu haberin kabulünü zorlaştırmaktadır. Şâfi'î usûlcülerinin ilkesel düzeyde haberin kabulü veya reddi için bu şartları ele almaları, senet dışında haberin kabulü için genel bir perspektife sahip olduklarını tespit etmek için kayda değerdir.

Kaynakça

- Âmidî, Ebu'l-Hasen 'Alî b. Ebî 'Alî es-Sa'lebî. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. 'Abdurrezzâk 'Afîfî. 4 Cilt. Beyrut; Dimaşk: el-Mektebu'l-İslâmî, ts.
- Eşit, Davut. "İbn 'Abdân el-Hemezânî'nin Fıkıh Usûlü Düşüncesi". II. *Uluslararası İslami ve İnsani Araştırmalar Sempozyumu, 04-05 Ekim 2022: Bildiriler e-Kitabı*. Ağrı: Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, 2022.

27 Ebû Bekir Ahmed b 'Alî b. Şâbit b Ahmed b Mehdî el-Haţib el-Bağdâdî, el-Fakîh ve'l-mutefakkih, thk. Ebû 'Abdurrahman Âdil b. Yûsuf el-Ġarrâzî (Suudi Arabistan: Dâru İbnu'l-Cevzî, 2000), 1/354.

28 Haţib el-Bağdâdî, el-Fakîh ve'l-mutefakkih, 1/354.

29 Haţib el-Bağdâdî, el-Fakîh ve'l-mutefakkih, 1/354.

30 Haţib el-Bağdâdî, el-Fakîh ve'l-mutefakkih, 1/354.

31 Haţib el-Bağdâdî, el-Fakîh ve'l-mutefakkih, 1/354.

32 Haţib el-Bağdâdî, el-Fakîh ve'l-mutefakkih, 1/354.

- Eşit, Davut. "Haftib el-Bağdâdî'nin el-Fakîh ve'l-Mutefakkih Adlı Eserinin Özgünlüğü Üzerine Bir Değerlendirme", *Şarkiyat*, 12/1 (Mart 2020), 230-247.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfâ İslâm Hukukunda Deliller veYorum Metodolojisi*. çev. H. Yunus Apaydın. 2 Cilt. Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994.
- Haftib el-Bağdâdî, Ebû Bekir Aḥmed b 'Alî b Sâbit b Aḥmed b Mehdî. *el-Fakîh ve'l-mutefakkih*. thk. Ebû 'Abdurrahman Âdil b. Yûsuf el-Ġarrâzî. Suudi Arabistan: Dâru İbnu'l-Cevzî, 2. Basım, 2000.
- Hemezânî, Ebu'l-Fadl 'Abdullâh b. 'Abdân b. Muhammed b. 'Abdân. *Şerâitu'l-ahkâm*. thk. 'Abdussamed b. 'Abdulkuddûs en-Nezîr. Kuvet: Esfâr, 2022.
- Karakaya, Hasan. *Fıkıh Usûlü*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2013.
- Mâverdî, Ebu'l-Ḥasen 'Alî b. Muhammed el-Başrî. *el-Hâvî'l-kebîr fi fıkhi mezhebi'l-İmâmi's-Şâfi'î ve huve şerhu Muhtaşari'l-Muzenî*. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419-1999.
- Özdemir, Ahmet. "Âhâd Haberin Reddedildiği Durumlar-Ebû İshâk eş-Şîrâzî (ö. 476/1084) Örneği-". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/23 (Aralık 2019), 508-527. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.610105>
- Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer Manşûr b. Muhammed el-Mervezî. *Ḳavâti'u'l-edille fi'l-usûl*. thk. Muhammed Ḥasen İsmâ'il eş-Şâfi'î. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418/1999.
- Şa'bân, Zekiyuddîn. *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkıh)*. çev. İbrahim Kafi Dönmez. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâluddîn İbrâhîm b. 'Alî b. Yûsuf. *Şerhu'l-Luma'*. thk. 'Abdulmecîd et-Turkî. 2 Cilt. Bayrut, Lubnan: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1988.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. 'Alî eş-. *el-Luma' fi Usûli'l-Fıkıh*. b.y.: y.y., 1424/2003.

ER-RASS'AYNÎ'NİN RUMÛZU'L-KUNÛZ FÎ TEFSİRİL-KİTÂBİL-'AZÎZ ESERİNDE İSRÂİLİYÂT

Mehmet Şafi BİLİK

Diyaret İşleri Başkanlığı

Giriş

Bildiri, giriş ve iki bölümden oluşacaktır. Giriş bölümünde, israiliyat ile ilgili genel bilgiler verilecektir. Birinci bölümde er-Rass'aynî'nin hayatı hakkında temel bilgiler aktarılacaktır. İkinci bölümde ise, er-Rassây'nin Rumûzu'l-Kunûz Fî Tefsîril-Kitâbil-'Azîz adlı tefsirinde israiliyat rivayetlerine yaklaşımı incelenecektir.

İsrâiliyyât; Hz. Ya'kûb'un soyundan gelenlere verilen isimden türemiştir. Büyük oranda Yahudi, kısmen de Hıristiyan kaynaklı efsane, kıssa, olay veya bilgi anlamına gelir. Bazı âlimler bu terimi İslam'a ilâve edilen uydurma haberler için de kullanmıştır. Mecûsîlik, Sâbiîlik gibi diğer dinlerden gelen rivayetleri de kapsar. İslam kaynaklarında İsrâiliyyât'a benzer anlamda "şer'u men kablenâ", "hikmet" veya "ulûmü'l-evâil" gibi ifadeler de kullanılmıştır.

Kur'an'da geçmiş milletlere dair kıssalar yer alır ve bu kıssalarda tüm ayrıntılara yer verilmez. Kıssalarda ana fikre ve ibretlere odaklanılmış, gereksiz ayrıntılara girmekten kaçınılmıştır. Tefsirlerde yer alan İsrâiliyyât, İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren tartışılan gelen bir konudur. Buna dair rivayetler, çoğunlukla Kur'an'daki kıssalar, geçmiş peygamberler ve kendi toplumları ile ilgili hikayeler, efsaneler ve inançları içerir. Âdem ve Havva'nın yaratılışı, Nuh'un gemisi, İbrahim'in kurbanı, Yusuf'un hikayesi ve Musa'nın Firavun'a karşı mücadelesi gibi birçok önemli konuda İsrâiliyyât rivayetlerine rastlanır. İsrâiliyyât'n değerlendirilmesi karmaşık bir konudur. Bu rivayetlerin bazıları tarihsel gerçeklere dayanırken, birçoğu apokrif metinlerden, Yahudi ve Hıristiyan geleneklerinden veya uydurma hikayelerden derlenmiştir. Bu nedenle, İsrâiliyyât'ın her bir rivayeti titizlikle incelenerek, İslam inancına ve tarihine katkısı ve güvenilirliği değerlendirilmelidir.

1. Er-Rass'aynî'nin Hayatı

Asıl adı Abdurrâzık b. Rızkullah b. Ebu Bekir b. Halef b. Ebu'l-Heycâ er-Rass'aynî'dir. Künyesi Ebu Muhammed, lakabı ise İzzeddin'dir. Kaynakların bildirdiğine göre 589/1193 yılında Rasu Ayn'da doğdu. İlk tedrisini memleketinde gördü. Kur'an hafızlığını Mübarek b. İsmail Harrani'de tamamladı. Hadis sema'ı Ebu'l-Mecd el-Kazvinî ve diğerlerinden aldı. İslam beldelerine ilim tahsili için farklı zamanlarda farklı yerlere yolculuklar düzenledi. Müellif, ilim tahsili için yoğun çaba sarf etmiş, değişik beldelere ilmî seyahatler düzenlemiştir. er-Rass'aynî'nin ilim tahsil

1 er-Rass'aynî'nin hayatı için bkz; Mehmet Şafi BİLİK, Uluslararası Eyyubiler Sempozyumu, Eyyübiler Döneminde yetişen müfessirlerden er-Rass'aynî'nin Hayatı ve Rumûzu'l-Kunûz Fî Tefsîril-Kitâbil-'Azîz adlı Eseri, İğdir Üniversitesi (20-22 Nisan 2019). 346-353.

etmek ve hadis şeyhlerinin bizzat kendilerinden hadis almak için İslam beldelerine sekiz yolculuk yapmış olduğu ifade edilmektedir. er-Rass'aynî'nin yapmış olduğu ilmi yolculuklara bakılırsa ilim tahsili için kendi zamanında ilimde öncü alimlerden ders aldığı anlaşılmaktadır. er-Rass'aynî başta ailesinden çocukları olmak üzere çok sayıda öğrenci yetiştirdiği belirtilmektedir. Er-Rassa'ynî, ehl-i Sünnet çizgisinde olan bir âlimdir. Tefsirinin birçok yerinde ehl-i Sünnet dışındaki mezheplere cevap vermektedir. Onun hayatını yazan müellifler fıkhıta Hanbeli mezhebine bağlı olduğunu dile getirmekte ve el-Hanbelî diye tanıtmaktadırlar. Tefsirinin birçok yerinde kendisi bunu dile getirmektedir. Hayatı ilim talep etmek, ilim tedris etmek ve çok sayıda kitap telif etmekle geçen er-Rass'aynî, 661/1262-1263 yılında 72 yaşında iken Sincar'da vefat etmiştir. 2

er-Rass'aynî'nin birçok eseri olmakla beraber en önemli eserlerinden biri Rumûzu'l-Kunûz Fî Tefsîril-Kitâbil-'Azîz adlı tefsir kitabıdır. Bu eser, Dr. Abdu'l-Melik b. Abdullah b. Dehayiş tarafından tahkik edilmiş ve genişçe bir mukaddime ile 9 cilt halinde 1429/2008 yılında Mektebetü'l-Esdî yayınevi tarafından basılmıştır. Dr. Dehayiş'in tespitlerine göre eserin bir kısmı eksiktir. Tefsir, Âl-i İmrân süresinin 3. ayetinden başlamaktadır. er-Rass'aynî, eserini rivayet ve dirayet geleneğine bağlı kalarak telif etmiştir. er-Rass'aynî, hadiste hafız derecesine sahip bir âlimdir. Tefsirinin muhakkikince tespit edildiğine göre, kayıp cilt hariç, kendi senediyle Hz. Peygamber'e muttasıl olarak 536 hadis rivayet etmektedir.3

2. Rumûzu'l-Kunûz Fî Tefsîril-Kitâbil-'Azîz Eserinde İsrâiliyyât

er-Rass'aynî, tefsirinde Kur'an kıssalarını anlatırken İsrâiliyyât haberlerine yer vermektedir. Fakat müellifin her yerde verdiği İsrâiliyyât haberlerini benimsediği anlamına gelmemektedir. Zira tefsirinde onayladığı haberler olduğu gibi, yer yer eleştirdiği ve reddettiği noktalar da mevcuttur. er-Rass'aynî'nin isrâiliyyât bakışı maddeler halinde şu şekilde özetlenebilir:

a) Er-Rass'aynî, bazı İsrâiliyyât haberlerinin birbiriyle çeliştiğini ve bu tür haberlere dayanarak amel etmenin uygun olmadığını açıkça belirtmiştir. Bu hususta Kehf Suresinde geçen *فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا* "*Derken, kullarımızdan birini buldular ki ona katımızdan bir rahmet vermiş ve ona nezdimizden bir ilim öğretmiştik.*" 65. ayetinde geçen kullarımızdan biri olan Hz. Hızır'ın kimliği hakkında farklı yorumlar olduğunu; bazı alimler onu melek, bazıları ise insan olarak kabul ettiğini, peygamber olup olmadığı konusunda da farklı görüşler olduğunu aktarır. Ancak *الخلاف في هذا و امثاله مما لا يجدي فائدة ولا* "Bu ve benzeri konulardaki ihtilaflar herhangi bir fayda sağlamaz."4 Diyerek konuyu sonuçlandırmaktadır.

b) Er-Rass'aynî'nin kabul etmediği ve eleştirdiği bazı örnekler:

2 Selâhaddîn Halil b. Eybek es-Safadî, el-Vâfi bi'l-Vefayât, Daru İhyau't-Turas el-Arabi, 1. Basım, Beyrut 2000., 18/248; İbn Receb, Abdurrahman b. Ahmed, ez-Zeylu ala Tabakatu'l-Hanebile, Mektebu'l-Ubeykan, thsz., 4/77; Davudî, Şemsuddin Muhammed b. Ali b. Ahmed, Tabakatu'l-Mufessirin, Daru'l-Kutub el-İlmiyye, Beyrut, thsz.,1/300; İbn İmad, Şihabuddin ebu Felah Abdulhayy. Ahmed b. Muhammed el-Akerî, Şuzürâtu'z-Zeheb, Daru ibn Kesir, 1. Basım, Dimeşk 1986.,7/529; er-Rass'aynî, İzzeddin Abdurrazık b. Rızkullah, Rumûzu'l-Kunûz fi Tefsiri'l-Kitabi'l-Aziz, Thk; Dr. Abdumelik b. Abdullah b. Düheyş, Mektebetü'l-Esdî, 1. Basım, Mekke 2008. Mukaddime, 1/15.

3 er-Rass'aynî, Rumûzu'l-Kunûz, Mukaddime, 1/90.

4 er-Rass'aynî, Rumûzu'l-Kunûz, 4/324.

Birinci Örnek: Yusuf suresi 24. ayetinde *وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهٖ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا اَنْ رَّا بُرْهَانَ رَبِّهٖ كَذٰلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوْءَ وَالْفَحْشَآءَ اِنَّهٗ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِيْنَ* "Kadın onu kesinlikle arzulamıştı; eğer rabbinin işaret ve ikazını görmeseydi o da kadını arzulardı. Böylece onu, kötülükten ve ahlâksız bir iş yapmaktan uzak tutmak istedik. Şüphesiz o samimi kullarımızdandı." Geçen *بُرْهَانَ* "işaret ve ikaz" diye mana verilen kelime ile ilgili olarak Er-Rass'aynî, dil bilimcilerin çoğunun bu kelimeyi, aklın, dinin ve delillerin, mükellefleri muharremattan kaçınmaya teşvik etmesi şeklinde tanımladıklarını belirtir. Bununla birlikte tefsirlerde bu kelime ile ilgili olarak, aklın bile kesinlikle kabul etmeyeceği sözleri naklettiler. Buna örnek olarak, İki arasında ne bir pazusu ne de bileği olan bir el belirdi ve üzerinde "Zina etmeyin. Zina, bir hayasızlık ve çok kötü bir yoldur."⁵ diye yazılmıştı. Korkuları gidince, tekrar eski yerlerine döndüler. Oturduklarında aralarında bir el belirdi ve üzerinde "Allah'a döneceğiniz günü sakın unutmayın" diye yazılmıştı.⁶ ikisi de ayağa kalktı, sonra geri döndüler. Allah, Cebrail'e "Kulumu günaha girmeden önce yakala" dedi. Cebrail de hızla yere indi ve elini veya parmağını ısıarak "Sen peygamberler arasında yazılmışken nasıl böyle ahmakların işini yaparsın?" dedi. Vehb b. Munebbih'ten aktarılan rivayete göre; el ortaya çıktı ve üzerinde İbranice: "Herkesi hak ettiğine göre yönetip gözeten Allah (hiç başkalarıyla bir olur mu)?..."⁷ ayeti yazılıydı. İki ayrıldı sonra tekrar döndüler. Tekrar el belirdi üzerinde: "Oysa sizi gözetleyen muhafızlar, değerli yazıcılar var. Onlar yaptığınız her şeyi biliyorlar."⁸ Yazılıydı. Oradan ayrıldılar sonra tekrar dönünce, el yine belirdi ve üzerinde: "Allah'a döneceğiniz günü sakın unutmayın" diye yazılmıştı.⁹ Er-Rass'aynî, bu örnekleri aktardıktan sonra konu hakkında yapılan yorumların, nakil sınavında ve aklın terazisinde tartılamayacağını savunmaktadır. Ona göre bu yorumlar, sadece hikayecilerin meclislerini süslemek ve halkı eğlendirmek için kullandıkları varsayımlardır. Gerçeklik ve doğrulukla hiçbir ilgisi yoktur.¹⁰

İkinci Örnek: Sâd Suresinde, *وَهَلْ اَتٰیكَ نَبِیُّوا الْخَصْمِ اِذْ تَسُوْرُوْا الْمِحْرَابَ (۲۱) اِذْ دَخَلُوْا عَلٰی دَاوُدَ* *فَفَزِعَ مِنْهُمْ قَالُوْا لَا تَخَفْ خَصْمَانِ بَعٰی بَعْضُنَا عَلٰی بَعْضٍ فَاَحْكُم بَيْنَنَا بِالْحَقِّ وَلَا تَشْطِطْ وَاِهْدِنَا اِلٰی سَوَاءِ الصِّرَاطِ (۲۲)* "Davalışanlara dair bilgi sana ulaştı mı? Bu adamlar mâbedin duvarına tırmanıp Dâvûd'un yanına girmişlerdi. Dâvûd onları görünce telâşlanmıştı. "Korkma" dediler, "Birimizin diğerini haksızlık etmekle suçladığı iki davacıyız biz. Aramızda âdil bir hüküm ver; doğruluktan sapma, bize de doğru yolu göster."¹¹ ayetlerin tefsirinde; Hz. Davud (a.s.), zamanını dörtte biri İsrailoğullarına öğretmek, dörtte biri ibadet etmek, dörtte biri yönetmek ve kalan kısmını da ailesine ayırmak şeklinde düzenlemiştir. İsrailoğulları ile ders yaparken bazıları, "Ademoğlunun günah işlemeden geçirdiği bir gün yoktur." demiştir. Hz. Davud ise "Kendimi ibadete adadığım zamanlar, günah benden uzak durur." diye cevap vermiştir. Bu sözlerini duyan Allah, Hz. Davud'a "Ey Davud! İmtihanla karşılaşana kadar önlemine al." diye vahy etti.

Hz. Davud (a.s.) mihrapta Zebur okurken bir kuş pencereden içeri süzüldü ve yanına düştü. Bedeni altından, kanatları inci ile süslenmiş ipekten, gagası zebrecetten, ayakları feyruzdandı. Kuşa baktı, sanki cennet kuşlarındandı. Güzelliğinden çok etkilenmişti. Küçük bir oğlu vardı, onu yakalayıp bakması için oğluna vermek istedi.

5 İsrâ, 17/32.

6 Bakara, 2/281.

7 Ra'd, 13/33.

8 İnfitar, 82/10-12.

9 Bakara, 2/281.

10 er-Rass'aynî, Rumûzu'l-Kunûz, 3/313-314.

11 Sâd, 38/21-22

Kuş uçarak başka bir yere kondu. Onu yakalamak için tekrar yeltendi, kuş tekrar uçtu. Bu şekilde kuşa yaklaşıyor, kuş ondan uzaklaşıyordu. Zebur'u kapattı ve bulunduğu yerden bahçeye çıktı. Hz. Davud (a.s.) bahçeye çıkınca bir kadının yıkandığını gördü. Allah'ın yarattığı en güzel kadını görmüştü. Kadın bir erkek görünce saçlarını çözdü ve saçları ile vücudunu örttü. Kadın böyle yapınca Hz. Davud'un (a.s.) daha çok hoşuna gitti. Yerine geri dönerken kadının kalbinde yer edindiğini hissetti. Kadını sordurunca kadının Hannan kızı Beşebe, kocasının ise Sûrî oğlu Uriya olduğunu öğrendi.

Uriya, Hz. Davud'un (a.s.) kız kardeşinin oğlu olan yeğeni ile Balka'da bir kalenin kuşatmasındaydı. Hz. Davud (a.s.) yeğenine bir mektup göndererek; "Bu mektup sana ulaştığında Uriya'ya tabutu taşıyıp ordunun önüne geçmesini emret." diye yazdı. Ordunun önünde ilerleyen ya öldürülür ya da zafer elde etmeden dönmezdi. Hz. Davud'un (a.s.) yeğeni Uriya'yı çağırıp gerekli talimatları bildirdi. O da: "Emredersiniz." dedi. Tabutu taşıyarak ordunun önüne geçti ve öldürüldü. Yeğen Davud'a (a.s.) durumu bildirdi. Kadının iddeti bitince onunla evlendi...Er-Rass'aynî kıssayı uzunca anlatmaya devam eder. Sonunda şöyle yorumda bulunur: وقد انكر جماعة من المحققين صحة هذه الروايات; تنزيها لمنصب النبوة عن مثل هذه الامور التي لا تصح اضافتها الى أحد الصلحاء Bazı muhakkikler, peygamberlik makamının yüceliğini korumak ve peygamberlerin masumiyetini savunmak için bu tür hikayelerin peygamberlere atfedilmesinin uygun olmadığını savunmuşlardır. Bu tür hikayelerin, salih kullar için bile uygun olmayacağını dolayısıyla peygamberler için ise asla kabul edilemez olduğunu belirterek bu tür hikayelerin doğruluğunu reddetmişlerdir.¹²

c) Er-Rass'aynî, bazen kıssalarla ilgili hadis kitaplarında geçen rivayetleri nakletmekle yetinirken, bazen de kıssalarla ilgili kendi muttasıl senedi ile rivayetleri nakleder. Örneğin; Kehf süresinde وَأَذْ قَالَ مُوسَى لِقَتِيلِهِ لَا أَبْرَحُ حَتَّى أَبْلُغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ أَوْ أَمْضِيَ حُقُبًا "Bir vakit Mûsâ genç adamına, "Ta iki denizin birleştiği yere varmadıkça yahut (bu yolda) senelerce yürümedikçe durup dinlenmeyeceğim" demişti."¹³ Ayetin tefsirinde er-Rass'aynî senediyle birlikte Buhârî¹⁴ ve Müslim¹⁵'de geçen Said b. Cübeyr'in hadisini nakleder. Said b. Cübeyr İbn Abbas'a: Nevf el-Bekâlî'nin Hızır ile beraber olan Musa'nın İsrailoğullarına gönderilen Musa olmadığını iddia ettiğini sordu. İbn Abbas: Allah'ın düşmanı yalan söylemektedir. Übeyy b. Ka'b'ın Peygamber (sas) şöyle buyurduğunu aktardı: Musa (as) İsrailoğullarına hitap ederken; yeryüzünde senden daha bilgili bir kimse var mıdır? Diye soruldu. "Hayır" deyince Allah ilmi kendisine havale etmediği için sitem etti. İki denizin birleştiği yerde senden daha alim bir kulum var diye vahyetti. (...)¹⁶

Yine Kehf süresinde فَمَا اسْطَاعُوا أَنْ يَظْهَرُوهُ وَمَا اسْتَطَاعُوا لَهُ نَقْبًا "Artık onu ne aşabildiler ne de delebildiler."¹⁷ Ayetin tefsirinde ise, er-Rass'aynî, kendi muttasıl senedi ile Ebu Hüreyre'den Peygamber (sas) şöyle buyurmuştur: Ye'cûc ile Me'cûc her gün (seddi delmek maksadıyla) kazıyıp dururlar. Tam güneşin ışığını görmeye yaklaştıklarında

12 er-Rass'aynî, Rumûzu'l-Kunûz, 6/464-470.

13 Kehf, 18/60.

14 Buhârî, Muhammed b. İsmâil, el-Câmi' u'ş-şahîh, Dâru İbn Kesîr, 1. Basım, Dimesşk, 2002., Enbiyâ, 27, H. N:3401.

15 Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, el-Câmi' u'ş-şahîh, Betu'l-Efkâr ed-Düvliyye lin-Neşri, Riyad, 1998. Fezail, 46, H.N: 2380.

16 er-Rass'aynî, Rumûzu'l-Kunûz, 4/313-316.

17 Kehf, 18/97.

başlarındaki şöyle der: Haydi geri dönün, artık yarın kazırsınız. (...) ¹⁸ bu rivayeti Tirmizi ¹⁹ ve ibn Mace ²⁰ de sünenlerinde rivayet etmektedir. Tirmizi rivayet hakkında, bu hadis Hasen Garip diye not düşmüştür.

d) Er-Rass'aynî bazı kıssaları yorum yapmadan sadece aktarmakla yetinir. Bu hususta örnekler şunlardır:

Birinci örnek: Ali İmran süresinde *إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ خُذْ هَذَا الصَّلَافَ الَّذِي مَتَّوَفَيْكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ وَمُطَهِّرُكَ مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَجَاعِلُ الَّذِينَ اتَّبَعُوكَ فَوْقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأَحْكُمُ بَيْنَكُمْ فِيمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ* "Allah buyurmuştu ki: "Ey İsa! Ben seni vefat ettireceğim, seni katıma yükselteceğim, seni o inkârcılardan arındıracağım ve sana tâbi olanları kıyamet gününe kadar inkâr edenlerden üstün kılacağım. Sonra dönüşünüz bana olacak. İşte, ayrılığa düşüp durduğunuz hususlarda aranızda hükmü o zaman ben vereceğim."²¹ Er-Rass'aynî bu ayeti tefsir ederken Vehb'in anlatımlarını aktarır ve herhangi bir yorumda bulunmaz. Vehb şöyle dedi: "Gece yarısı İsa'yı çarmıha germek için kapısını çaldılar. Onu çarmıha germek üzereyken dünya karardı. Allah meleklerini gönderdi ve İsa ile onlar arasına girdiler. Onun yerine, İsa'yı ihbar eden Yahuda adında bir adamı çarmıha gerdiler. O gece İsa havarilerini topladı ve onlara vasiyetlerde bulundu. Sonra da dedi ki: "Horoz ötmeden önce biriniz beni inkâr edecek ve beni birkaç dirheme satacak." Bunun üzerine havariler dağıldılar. Yahudiler İsa'yı arıyordu. Havarilerden biri Yahudilere gitti ve "Mesih'i size gösterirsem bana ne vereceksiniz?" dedi. Yahudiler ona otuz dirhem verdiler. Havari parayı aldı ve onları İsa'nın evine götürdü. Havari eve girince Allah İsa'nın görünümünü ona verdi ve İsa'yı göğe kaldırdı. Yahuda'yı yakaladılar ve "Ben sizi Mesih'e ulaştırıran adamım" dedi. Fakat Yahudiler onun sözüne aldırmadılar ve onu öldürüp çarmıha gerdiler. Onu İsa sanıyorlardı."²²

İkinci örnek: Neml süresi *قَالَ نَكُرُوا لَهَا عَرْشَهَا نَنْظُرُ أَتَهْتَدِي أَمْ تَكُونُ مِنَ الَّذِينَ لَا يَهْتَدُونَ* "Onun tahtını tanıyamayacağı bir hale getirin; bakalım gerçeği anlayacak mı yoksa anlamayanlardan mı olacak?" dedi."²³ Ayetini tefsir ederken er-Ras'aynî şöyle der: "Tefsir alimleri şöyle demiştir: Cinler, Süleyman'ın Belkis ile evlenmesinden hoşlanmadılar. Çünkü Belkis bir cin kızıydı ve cinlerin sırlarını Süleyman'a açıklayacağından korktular. Ayrıca, Süleyman'ın Belkis'tan hem cin hem de insan özelliklerine sahip bir çocuğu olacağından ve bu çocuğun Süleyman'dan daha güçlü ve korkunç bir kral olacağından da endişe duydular. Bu nedenle Belkis'i karaladılar ve hakkında kötü sözler söylediler. Bacaklarının kıllı olduğunu, ayaklarının eşek toynağına benzediğini ve aklında bir eksiklik olduğunu söylediler. Süleyman da Belkis'in aklını test etmek için tahtını gizledi ve bacaklarına bakmak için sarayda bir göl oluşturdu."²⁴

Sonuç

İslam'ın erken dönemlerinden günümüze kadar gelen süreçte İsrâiliyat ve Kitab-ı Mukaddes bilgilerinin tefsir malzemesi olarak kullanılmasına dair olumlu ve olumsuz birçok görüş ortaya konulmuştur. Bazılarına göre uzak durulması gereken,

¹⁸ er-Rass'aynî, Rumûzu'l-Kunûz, 4/371.

¹⁹ Muhammed b. İsa b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, el-Câmi'u's-Şaḥîḥ, Mektebetü'l-Mearif lin-Neşri, Riyad thsz. Tefsir, Kehf süresi babı 19, H.N: 3153.

²⁰ Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, Sünen, Betu'l-Efkâr ed-Düvliyye lin-Neşri, Riyad, thsz. Fiten, Fitnetüd'deccal ve Hurucu İsa 33, H.N: 4080.

²¹ Ali İmran, 3/55.

²² er-Rass'aynî, Rumûzu'l-Kunûz, 1/195.

²³ Neml, 27/41.

²⁴ er-Rass'aynî, Rumûzu'l-Kunûz, 5/472.

son derece gereksiz ve zararlı olan bu malzeme; kimilerine göre ise önemli bir bilgi kaynağı olarak tefsir ilmine zenginlik katan bir imkân şeklinde değerlendirilmiştir. Bu konu hakkındaki tartışmalar, çağdaş dönemde daha da yoğunlaşmıştır. Belirli tarihsel koşulların etkisiyle günümüz tefsirlerinde İsraili rivayetlere önemli ölçüde mesafe konulmuş, bununla birlikte Kutsal Kitap bilgilerine başvurmak ise modern bir eğilim olarak karşımıza çıkmaktadır.

Er-Rass'aynî, İsrâiliyat karşısında tutarlı bir bakış açısı ile kendini konumlandırmıştır. O, Ehl-i Kitaptan alınan haberleri bütünü ile reddetmemiş, önceki ümmetlerden yapılan nakillere toleranslı yaklaşmıştır. Günümüzde isimleri üzerinde tartışmalar yürütülen şahıslara genellikle hoşgörülle bakmış, sık sık onlardan aktarımlarda bulunmuştur. Bununla birlikte, onlardan gelen görüşleri titizlikle incelemiştir. Bu yönüyle, ıslah yolunu tercih ederek meseleye İslami kriterler açısından yaklaşmıştır. er-Rass'aynî, bazı İsrâiliyyât haberlerinin birbiriyle çeliştiğini ve bu tür haberlere dayanarak amel etmenin uygun olmadığını açıkça belirtmiştir. Ayrıca Müellif, tefsirin genelinde İsrâilî rivayetlere karşı mesafeli bir duruş sergilemiş olsa da özgüven içerisinde ve belli prensipler çerçevesinde bu mirastan aktif bir şekilde istifade edilebileceğini de ortaya koymuştur. Bu çalışmada İsrâiliyat ve Kitab-ı Mukaddes bilgilerinin tefsirde kullanılmasının imkân ve problemleri müfessir Er-Rass'aynî'nin Rumûzu'l-Kunûz fî Tefsîril-Kitâbil-'Azîz isimli tefsiri merkeze alınarak incelenmiştir.

Kaynakça

- Bilik, Mehmet Şafi, Uluslararası Eyyubiler Sempozyumu, Eyyûbiler Döneminde yetişen müfessirlerden er-Rass'aynî'nin Hayatı ve *Rumûzu'l-Kunûz Fî Tefsîril-Kitâbil-'Azîz adlı Eseri*, Iğdır Üniversitesi (20-22 Nisan 2019). 346-353.
- Buhârî, Burhânuddîn Ebû'l-Me'âlî Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz. el-Muhîtu'l-Burhânî fi'l-Fikhi'n-Nu'mânî. Thk. Abdulkerîm Sâmî el-Cundî. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2004.
- Davudî, Şemsuddin Muhammed b. Ali b. Ahmed, *Tabakatu'l-Mufessirin*, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, thsz.
- Er-Rasa'ynî, İzzeddin Abdurrazık b. Rızkullah, *Rumûzu'l-Kunûz fî Tefsiri'l-Kitabi'l-Aziz*, Thk; Dr. Abdulmelik b. Abdullah b. Düheyş, Mekke: Mektebetü'l-Esdî, 1429/2008.
- Hayreddin ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, Beyrut: Daru'l-İlmi lil-Melayîn, thsz.
- İbn İmad, Şihabuddin ebu felah Abdulhayyb. Ahmed b. Muhammed el-Akerî, *Şuzürâtu 'z-Zeheb*, Dimeşk: Daru ibn Kesir, 1406/1986.
- İbn Receb, Abdurrahman b. Ahmed, *ez-Zeylu ala Tabakatu'l-Hanebile*, Mektebu'l-ubeykan, thsz.
- Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *el-Câmi 'u's-şahîh*, Riyad: Mektebetü'l-Mearif lin-Neşri, thsz.
- Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, *Sünen*, Riyad: Betu'l-Efkâr ed-Düvliyye lin-Neşri, thsz.
- Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, el-Câmi 'u's-şahîh, Riyad: Betu'l-Efkâr ed-Düvliyye lin-Neşri, 1419/1998.
- Ömer Rıza Kehale, *Mu'cemu'l-Muellifin*, Muessetu'r-Risale, thsz.

Selahaddin Halil b. Eybek es-Safadî, *el-Vâfi bi'l-Vefayât*, Beyrut: Daru ihyau't-Turas el-Arabi, 1421/2000.

Suyutî, Celaleddin, *Tabakatu'l-Mufessirin*, Kuveyt: Daru'n-Nevadir, 1431/2010.

Şihabuddin ebu Abdullah Yakut b. Abdullah el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldan*, Beyrut: Dar Sadır, 1397/1977.

Zehebî, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyer A'lâmi'n-Nubelâ*, Muessetu'r-Risale, thsz.

Zehebî, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Tezkiretu'l-huffâz*, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, thsz.

SELÂHADDİN EYYÛBÎ'NİN HOCASI MUHADDİS EBU TÂHİR ES-SİLEFÎ HAYATI VE ESERLERİ *

Mehmet BİLEN

Dicle Üniversitesi

Giriş

Ebû Tâhir es-Silefî, 475-576/1082-1180 tarihleri arasında yaşamıştır. Bu dönemde Mısır başta olmak üzere Afrika'da geniş bir coğrafyada Fâtımîler hüküm sürmekteydiler. Fâtımî hükümrânlığı 297-567/909-1171 tarihleri arasında olmuştur. Silefî'nin yaşadığı dönemde Suriye bölgesinde Zengiler (1127-1233) devleti kurulmuştur. Fâtımîlerin son dönemleri iç karışıklıklarla geçmiş ve devlet oldukça zayıf düşmüştür. Son kırk yıl içinde süratli bir inkırazla sürüklenmiş nüfuzu sadece Mısır'la sınırlı kalmıştır.¹

Fâtımî Devleti'nin son on yılı vezirlik makamında gözü olan valiler arasındaki iç çekişmeler ve dış saldırılardan kaynaklanan bir dizi savaşla geçmiştir. Fâtımî veziri Şâver b. Mücîr, Dırgâm b. Âmir ile olan mücadelesinde Nûreddin Zengi'ye sığınıp ondan vezirlik makamına iade edilmesi için yardım istemiştir. Nureddin de Esedüddin Şîrkûh el-Mansûr kumandasındaki orduyu Mısır'a göndermiştir. Nureddin'e verdiği sözde durmayan Şâver, Şîrkûh'tan Mısır'ı terk etmesini istemiştir. Şâver öldürüldükten sonra Nureddin'in ordusu Mısır'a girmiş ve Şîrkûh 17 Rebûlâhir 564 (18 Ocak 1169) tarihinde Fâtımî vezirliğine tayin edilmiştir. Şîrkûh, iki ay sonra vefat edince Halife Âdid, Selâhaddîn Eyyûbî'yi amcası Şîrkûh'un yerine vezirlik makamına getirmiştir. Böylece Mısır'da ve Ortadoğu'da yeni bir dönem başlamış, Mısır'da Fâtımîler adına hutbelere son verilmiş ve Abbâsîler adına hutbe okunmaya başlanmıştır.²

Selâhaddîn, 564-566/1169-1171 yılları arasında Mısır'daki Fâtımî yönetimini yavaş yavaş etkisiz hale getirmeyi başardıktan sonra Fâtımî hilâfetini ortadan kaldırıp Mısır'da Abbâsîler adına hutbe okuttu (10 Muharrem 567 / 13 Eylül 1171).³ Böylece Silefî'nin hayatının son dönemlerinde kendisinden ders alan Selâhaddîn Eyyûbî tarafından 1171'de Ortadoğu, Mısır, Hicaz, Yemen ve Kuzey Afrika'da uzun bir müddet hüküm süren Eyyûbîler (1171-1462) devleti kurulmuş oldu.

Kaynaklarımda Selâhaddîn Eyyûbî'nin itikadı sağlam, Allah'ı çokça zikreden, haya sahibi, ince kalpli, namaz vaktini hiç geçirmeyen, malının neredeyse tamamını sadaka olarak dağıtan, Kur'an dinlemeyi çok seven, Hadis sema'ına düşkün olan biri olduğu belirtilmiştir. Özellikle hadis alimlerinden, onları bizzat sarayında ağırlamak ya da meclislerine gitmek suretiyle, hadis dinlemek için gayret göstermiş ve kendisi ile

* Bu makale daha önce Şarkiyat Bilim ve Hikmet Vakfı tarafından 04-05 Haziran 2024'te düzenlenmiş olan II. Sosyal Bilimler Kongresinde sözlü olarak sunulmuş olan bildirinin genişletilmiş halidir.

¹ Fâtımîler ile ilgili geniş bilgi için bkz. Seyyid, Eymen Fuâd, "Fatımiler" DİA, İstanbul, 1995, XII, 229-232.

² Seyyid, "Fatımiler" DİA, XII, 232.

³ Şeşen, Ramazan, "Eyyûbîler", DİA, İstanbul, 1995, XII, 20.

birlikte kardeşleri ve çocuklarının da bu meclislere katılıp hadis öğrenmelerini sağlamıştır. Onun meclisine gidip kendisinden hadis dinlediği alimlerden biri de Hâfiz Ebû Tâhir es-Silefî'dir.⁴

Bizde bu çalışmamızda Selâhaddin Eyyûbî'nin kendisinden hadis aldığı hocası Ebu Tahir es-Silefî'nin hayatını ve eserlerini ele alacağız. Bu konuya dair ülkemizde yapılan akademik bir çalışma⁵ bulunmasına rağmen bu konuyu ele almaktaki amacımız Silefî'nin Selâhaddin Eyyubî ile olan münasebetini ön plana çıkarmaktır. Böylece Sultan Selâhaddin'in Hadis ilmine olan ilgisi ve sevgisini kendisinden üç gün boyunca hadis dinlediği hocası Ebu Tahir es-Silefî'nin hayatı üzerinden vurgulamak istedik.

1.Silefî'nin Hayatı

Kaynaklarda ismi, Ebu Tahir Sadrüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. İbrahim Silefe es-Silefî el-İsfahânî el- Curvâ'ânî şeklinde geçmektedir.⁶ el-Curvâ'ânî nisbesini ailesinin İsfahan'da ikamet ettiği mahalleye nispetle almıştır.⁷ Ebû Tâhir, dedesinin dedesi olan ve Silefe olarak bilinen İbrahim'e nispetle el-Hâfiz es-Silefî olarak şöhret bulmuştur.⁸ Zebidî (ö. 1205/1791) söz konusu nisbeyi Himyer kabilesinin Benu's-Silef koluna nispetle aldığının da söylendiğini belirtmiştir.⁹ Silefî nisbesinin İsfahan'ın Silefe isimli köyüne nispetle Ebu Tâhir'e verildiği de ileri sürülmüştür.¹⁰ Ebû Tâhir'den başka bu nisbe ile anılan bir âlim bulunmadığı belirtilmiştir.¹¹

Kaynaklarda silefe kelimesinin kalın dudaklı anlamına geldiği belirtildiği gibi,¹² adı geçen büyük dedesinin dudaklarından birinin yarık olup ve adeta iki dudak şeklinde görüldüğü için üç dudaklı anlamında sê lëb (سـلـبـة) diye çağrıldığı belirtilmiştir.¹³ İbn Hallikân (ö. 681/1282), bu kelimenin a'cemi olduğunu belirtmiştir. Zehebî ise Farsça

⁴ İbn Şeddâd, Bahâuddin, *en-Neuâdiru's-sultaniyye ve'l-mehâsinu'l-yusifîyye ev Sîretu Salâhiddin*, thk. Cemaluddin eş-Şeyyâl, Kahire, 1994, s. 33-36; Sıbt İbnu'l-Cevzî, *Ebü'l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızıoğlu, Mir'âtü'z-zamân fi târîhi'l-a'yân*, Dâru'r-Risâle, Dımaşk, 2013, XX, 21-22.

⁵ Söz konusu çalışma Elif Yücel tarafından Mehmet Emin Özafşar danışmanlığında *Hafız Ebû Tâhir es-Silefî ve Hadis Kültüründeki Yeri* adıyla Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde 2008 yılında hazırlanmış bir Yüksek Lisans Tezidir.

⁶ İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâ'u ebnâ'i'z-zamân*, thk. İhsân Abbâs, Dâr Sâdr, Beyrut, 1978 I, 105; Subkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, VI, 32; Hasan Abdulhamid Salih, *el-Hâfiz Ebû Tâhir es-Silefî*, s. 16.

⁷ Salih, *el-Hâfiz Ebû Tâhir es-Silefî*, s. 16. Sem'ânî tarafından el- Curvâ'ânî şeklinde zikredilen nisbesi Subkî tarafından el-Cervânî şeklinde okunmuştur. Bunun tahrif olduğu belirtilmiştir. Bkz. Salih, *el-Hâfiz Ebû Tâhir es-Silefî*, s. 16.

⁸ Sem'ânî, Ebu Sa'd Abdulkerim b. Muhammed, *el-Ensâb*, thk. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî, Beyrut, 1980, VII, 171 ; Zebidî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ , *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, Kuveyt, 2001, XXIII, 60.

⁹ Zebidî, *Tâcu'l-'arûs*, XXIII, 60.

¹⁰ CL Gilliot, "*al-Silafî*" *The Encyclopaedia of Islam (New Edition)*, Leiden 1997, IX, 607; Yücel, Elif, *Hafız Ebû Tâhir es-Silefî ve Hadis Kültüründeki Yeri* (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Ankara, 2008, s. 2. Zebidî, bu iddianın doğru olmadığını belirtmektedir. Bkz. *Tâcu'l-'arûs*, XXIII, 61.

¹¹ Salih, *el-Hâfiz Ebû Tâhir es-Silefî*, s. 17. Kaynaklarda bu nisbe ile anılan iki alimden daha söz edilmektedir. Bunlardan biri Ebû Tâhir es-Silefî'nin torunu Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. el-Hâsib Mekkî et-Tarablusî el-İskenderânî (ö. 651/1253) diğeri ise Ebu Ca'fer es-Saydelânî'dir (ö. 568/1173). Bkz. el-Askalânî, İbn Hacer, *Tabîru'l-muntebih bi tahrîr'il-muştebih*, Thk. Muhammed Ali en-Neccâr, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut, II, 738; CL Gilliot, "*al-Silafî*" *The Encyclopaedia of Islam (New Edition)*, Leiden 1997, IX, 607.

¹² Zehebî, *Tezkiretu'l-huffâz*, IV, 1298.

¹³ İbn Hallikân, *Vefeyât*, I, 107.

olduğunu ifade etmiştir.¹⁴ Kanaatimizce sê lêb yerine sê lêv kelimesinin Arapçaya silefe olarak geçmesi daha makul görünmektedir. Bundan hareketle Kürtçeden geldiğini söylemek mümkündür. İbn Hallikân'ın bu kelimeyi a'cemî olarak nitelendirmesi de buna işaret etmektedir. Zira onun, eserinde a'cemî ifadesi ile Kürtçeyi kastettiği belirtilmektedir.¹⁵ Buradan hareketle Ebu Tâhir'in Kürt olduğunu söylemek mümkündür. Söz konusu ifade Arapçaya silefe şeklinde geçtiği için es-Silefî şeklinde meşhur olmuştur.

Silefî'nin doğum tarihi ile ilgili farklı bilgiler verilmektedir. Kaynaklarda 472/1079, 474/1081, 475/1082 gibi farklı tarihler zikredilmektedir.¹⁶ Silefî'nin öğrencisi Safravî (ö.636/138) hocasının tahminen 478/1085 yılında doğduğunu söylediğini nakletmiştir.¹⁷ Silefî'den nakledilen, "Nizâmülmülk'ün 485/1092 yılında öldürüldüğünü hatırlıyorum. Ben o zaman on yaşımdaydım", şeklindeki sözlerinden hareketle doğru olan tarihin 475 yılı olduğu söylenebilir.¹⁸

Mütedeyyin ve sûfî meşreb bir ailede yetiştiği anlaşılan Ebû Tâhir'in çocukluk dönemi ve ailesi hakkında fazla malumat bulunmamaktadır. Dedesi ve babasının sûfî oldukları, babasının hadis derslerine de katıldığı; Bağdatlı meşhur muhaddis Ebu Abdillah el-Huseyn b. Ahmed b. Talha en-Ne'âlî ile oğlu Ebu Tâhir'den hadis istima ettiği belirtilmiştir.¹⁹ Safedî (ö. 764/133), babasının Ma'mer b. Ahmed el-Lunbânî ile Ebü'l-Feth el-Haddâd'dan ve Bağdat'ta İbnu'l-Batar'dan ders aldığını ve oğlu Silefî'nin şeyhlerinden aldığı hadisleri ondan tahrîc ettiğini belirtmektedir.²⁰

Silefî, on bir yaşında İsfahan'da Kur'an öğrenmeye başlamıştır. 488 (1095) yılında ilk hadis hocası, Hanbelîlerin şeyhi ve reisi olan fakih Ebû Muhammed Rızkullah b. Abdilvehhâb et-Temîmî'nin ders halkasına katılmış ve onun teşvikiyle hadis ilmine yönelmiştir. İsfahan'da Ebû Abdillah Muhammed b. Abdirrahman el-Medîni, er-Reîs Ebu Abdillah Kâsım b. Fazl es-Sekafî, Saîd b. Muhammed el-Cevherî ve Ebû Mutî Muhammed b. Abdilvâhid el-Medîni es-Sahhâf gibi muhaddislerden hadis dersi almış ve onlardan hadis yazmıştır. Ayrıca Ebu Mesud Muhammed b. Abdillah es-Suzercânî ve Kardeşi Ahmed b. Abdillah es-Suzercânî gibi daha pek çok kişiden hadis almıştır. Ebü'l-Feth Ahmed b. Muhammed el-Haddâd, Ebû Saîd Nasr b. Muhammed eş-Şîrâzî ve Ebû Sa'd Muhammed b. Muhammed el-Mutarriz'den kıraat okumuştur.²¹

Silefî, İsfahan'da kendilerinden faydalandığı hocalarını tanıttığı bir meşyaha kaleme almış ve bu eserde yaklaşık altı yüzden fazla hocasını tanıtmıştır.²² Zehebî'nin belirttiğine göre İsfahan'da kendilerinden ders aldığı hocalarından altı tanesi kadındır. Ervâ bnt. Muhammed, Ummu Sa'd Esmâ bnt. Ahmed b. Abdillah b. Ahmed, Emetu'l-Azîz bnt. Muhammed b. el-Cüneyd, hocası Ebu Talib el-Kundulânî'nin kız kardeşi Sâre, Fâtîme bnt. Mâce ve Lâmia bnt. Said el-Bakkâl, Silefî'nin kendilerinden ders

¹⁴ Zehebî, *Siyeru a'lami'n-nubelâ*, XXI, 6.

¹⁵ Bu konuda beni aydınlatan İslam Tarihi uzmanı Yusuf Baluken'e teşekkürlerimi sunuyorum.

¹⁶ Subkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, VI, 33.

¹⁷ İbn Hallikân, *Vefeyât*, I, 106.

¹⁸ Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Salih, *el-Hâfiz Ebû Tâhir es-Silefî*, s. 18-24.

¹⁹ Salih, *el-Hâfiz Ebû Tâhir es-Silefî*, s.25-26.

²⁰ Safedî, Salahuddin Halil b. Aybek, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâvud- Mustafa Turkî, Beyrut, 2000, II, 49.

²¹ Zehebî, *Siyer*, XXI, 8-10; Efendioğlu, "Silefî", DİA, XXXVII, 198.

²² Zehebî, *Tezkiretu'l-Huffaz*, IV, 1299.

aldığı kadın hocalarıdır.²³ Genç yaşta önemli bir ilmi müktesebata sahip olan Silefî, 492/1099 yılında daha 17 yaşındayken bir camide hadis meclisi kurmuş ve hadis dersleri vermeye başlamıştır. Söz konusu tarihte kendisinden hadis yazılmaya başlandığını belirten Silefî, tıpkı Buhârî gibi kendisinden de daha sakalları çıkmadan hadis yazılmaya başlandığını belirtmiştir.²⁴

Silefî, 493/1100 yılında Bağdat'a gitmiştir. Burada Ebü'l-Hattâb Nasr b. Ahmed b. Batar, Ebu Bekr Ahmed b. Ali et-Turaysîsî, Ebu Sa'd Huseyn b. Huseyn el-Fânîdî, Ebu Muslim Abdurrahman b. Ömer es-Simnânî, Ca'fer b. Ahmed es-Serrâc, Sâbit b. Bündâr, Mü'temen b. Ahmed es-Sâcî, İbn Sivâr, Ebü'l-Hüseyn Mübârek b. Abdilcebbâr İbnü't-Tuyûrî vb. çok sayıda alimden hadis dersi almıştır. Bağdat'ta bulunduğu sırada Muhammed b. Ahmed eş-Şâsî, Kiyâ el-Herrâsî ve Yusuf b. Ali ez-Zencânî'den Şâfîî fıkhı, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Hayyât'tan kıraat, Ebu Zekeriya Yahya b. Ali et-Tebrîzî'den edebiyat dersi almıştır.²⁵ Zehebî, Silefî'nin Bağdat'ta kendilerinden ders aldığı hocaları arasında sekiz kadının bulunduğunu belirtmiştir.²⁶

Silefî, Bağdat'ta iken 497/1104 yılında kendisini ziyaret eden babasıyla beraber hac için Mekke'ye gitmiştir.²⁷ Mekke'de Ebu Şâkir el-Osmânî ile Huseyn b. Ali et-Taberî'den, Medine'de Ebu'l-Ferec el-Kazvîni'den hadis almıştır. Hac dönüşü Kufe'ye oradan da Bağdat'a geçmiştir.²⁸

500/1106 yılında Bağdat'tan ayrılan Silefî, Basra'ya geçmiştir. Orada Muhammed b. Ca'fer el-Askeri ve başka âlimlerden hadis alan Silefî, Vâsıt, Nihâvend, Hemedan, Rey, Kazvin, Tüster, Zencan, Derbend, Cezîre, Ahlat, Diyarbakır, Mardin ve Nusaybin gibi birçok merkeze gitmiş ve oralardaki alimlerden hadis semâ' etmiştir.²⁹ Zehebî, onun Diyarbakır bölgesinde Hani'ye gittiğini ve orada Mübareke bnt. Ebi'l-Hasan el-Hanbeliyye'den ders aldığını da belirtmiştir.³⁰

Silefî, 509/1115 yılında Dımaşk'a geçmiş ve orada iki yıl kalmıştır. 511/1117 yılında Sûr şehrine giden Silefî, orada kısa bir süre kaldıktan sonra hayatının geri kalanını geçireceği İskenderiye'ye geçmiştir. Burada büyük bir ilgiye mazhar olan Silefî, 515-517/1121-1123 yılları arasında Kahire'de kaldıktan sonra tekrar İskenderiye'ye geri dönmüştür.³¹ O, on sekiz yıl süren rihlelerinde hadis, fıkıh, edebiyat ve şiire dair çok şey kaydetmiştir.³²

Ömrünün altmış küsur yılını İskenderiye'de geçirmiş olan Silefî, orada varlıklı bir hanımla evlenmiş bütün zamanını tedris ve telif ile geçirmiş ve çok sayıda talebe yetiştirmiştir. Hanımının servetini talebelerinin hizmetinde kullanan ve fakirlere de yardımda bulunan Silefî, bizzat kendisinin istinsah ettikleri yanında çok miktarda

²³ Zehebî, *Siyer*, XXI, 8-10.

²⁴ Zehebî, *Siyer*, XXI, 7; Salih, *el-Hâfiz Ebû Tâhir es-Silefî*, s. 34.

²⁵ Zehebî, *Siyer*, XXI, 11-12; Efendioğlu, "Silefî", *DİA*, XXXVII, 198.

²⁶ Zehebî, *Siyer*, XXI, 12.

²⁷ Salih, *el-Hâfiz Ebû Tâhir es-Silefî*, s. 26.

²⁸ Zehebî, *Siyer*, XXI, 12.

²⁹ Zehebî, *Siyer*, XXI, 12-16.

³⁰ Zehebî, *Siyer*, XXI, 15.

³¹ Efendioğlu, "Silefî", XXXVII, 198.

³² Zehebî, *Siyer*, XXI, 16.

kitap satın alıp geniş bir kütüphane kurmuştur. Ayrıca İsfahan'daki kitaplarını da İskenderiye'ye getirmiştir.³³

Silefî, İskenderiye'de iken sünnî olmasına rağmen Fâtımî hükümdarlarından büyük saygı görmüştür. Kendisi için bir medrese inşa edilmiş olması bunun göstergesidir. Nitekim Fâtımîler'in vezirlerinden Âdil b. Sellâr, 546'da (1151) İskenderiye'de sonradan Medresetü'l-Âdiliyye veya Medresetü's-Silefiyye adıyla meşhur olan bir medrese inşa ettirmiş ve başına Silefî'yi getirmiştir. Silefî'nin burada okuttuğu derslere İslâm dünyasının her tarafından, hatta Endülüs ve Sicilya'dan pek çok talebe katılmıştır.³⁴

Çok sayıda talebe yetiştiren Silefî'den ders alanlar arasında Ömer b. Abdilmecid el-Meyânîşî, Ebû Hâzim İbn Ebî Ya'lâ, İbn Zafer, İbn Sa'dûn el-Kurtubî, İbn Hayr el-İşbilî, Abdulgani el-Makdisî el-Cemmâilî, Abdulkadir er-Ruhâvî, Ebu'l-Kasım Abdurrahman es-Safrâvî, İbnü'l-Mufaddal el-İskenderânî, Ali b. Ebî Bekir el-Herevî, İsa b. Abdilazîz el-İskenderânî ve Muhammed b. Abdilazîz el-İdrîsî gibi pek çok âlim bulunmaktadır.³⁵ Kendisinden hadis alanlar arasında kendisinden önce vefat etmiş olan hocaları Muhammed b. Tahir el-Makdisî İbnu'l-Kayseranî (ö. 507/1113) ve Ebu'l-Hasan Sa'd el-Hayr b. Muhammed el-Endülüsî (ö. 541/1146) da bulunmaktadır. Yine kendisinden önce vefat etmiş olan Kâdı İyâz (ö. 544/1149) da ondan icazet yöntemi ile rivayette bulunmuştur.³⁶

İskenderiye'de Silefî'den ders alanlardan biri de Eyyubî devletinin kurucusu Selâhaddîn-i Eyyûbî olmuştur.³⁷ Sultan Selâhaddîn Eyyûbî'nin Silefî'den hadis rivayet ettiği de belirtilmiştir.³⁸ Ayrıca Selâhaddîn'in kardeşleri, iki oğlu, veziri Kâdı el-Fâzıl, Eyyûbîler'in Hama meliki el-Melikü'l-Mansûr ve İbnü'l-Kıftî gibi devlet adamları da Sultan Selâhaddîn ile birlikte Silefî'nin hadis derslerine katılmışlardır.³⁹

Sultan Selâhaddîn Eyyûbî'nin hadise çok rağbet gösteren biri olduğunu belirten Kâdı İbn Şeddâd (ö.632/1234), onun semâ'ı çok ve isnadı âlî olan bir hadis alimi duyduğunda onu misafir edip ondan hadis dersi aldığını belirtmiştir. Şayet bu alim yöneticilerin kapısına gitmeyenlerden ise Sultan'ın onun ayağına gidip ondan hadis dersi aldığını ifade etmiştir. Silefî de yöneticilerin ayağına gitmeyen alimlerden olduğundan Selâhaddîn Eyyûbî, ondan hadis dinlemek için Kahire'den İskenderiye'ye birkaç defa gidip gelmiştir. 40 Sultan ile beraber oğulları Ali ve Aziz ile kardeşi el-Meliku'l-Âdil de İskenderiye'ye gitmişlerdir. Üç gün İskenderiye'de kalmışlar ve Silefî'den hadis dinlemişlerdir. Söz konusu hadis meclislerinden birinde Sultanın kardeşi el-Meliku'l-Âdil, Sultan'ın kulağına eğilip bir şey fısıldayınca Silefî, "Bu da ne? Biz hadis okuyoruz ama siz konuşuyorsunuz" diyerek onları azarlamıştır.⁴¹

³³ Efendioğlu, "Silefî", XXXVII, 198-199.

³⁴ Efendioğlu, "Silefî", XXXVII, 198.

³⁵ Silefî'den ders alanların isimleri için bkz. Zehebî, *Siyer*, XXI, 17-21.

³⁶ Zehebî, *Siyer*, XXI, 17.

³⁷ Sıbt İbnu'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, XXI, 271.

³⁸ İbn Şeddâd, *en-Nevâdiru's-sultaniyye*, 36; Zehebî, *Siyer*, XXI, 28.

³⁹ Zehebî, *Siyer*, XXI, 17.

⁴⁰ İbn Şeddâd, *en-Nevâdiru's-sultaniyye*, s. 36.

⁴¹ Zehebî, *Siyer*, XXI, 23-24; Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, VII, 231; Salih, *el-Hâfiz Ebû Tâhir es-Silefî*, s. 138.

Silefî, 5 Rebûlâhir 576/29 Ağustos 1180 Cuma günü İskenderiye’de vefat etmiş ve Va’le mezarlığına defnedilmiştir.⁴²

Hadis ilminde öne çıkan Silefî’nin güvenilir olarak kabul edildiği görülmektedir. Sem’ânî, onu hâfiz, sika, veri’ ve mutkin olarak tavsif etmektedir.⁴³ İbn Nuktâ (ö. 629/12231), Silefî’nin hafız, sika, zâbit ve mutkin olduğunu belirtmektedir.⁴⁴ Silefî’nin çokça eser yazan hafızlardan biri olduğunu belirten İbn Hallikân, onun bir benzerinin bulunmadığını söylemektedir.⁴⁵ Zehebî de onu yaşadığı dönemin en iyi muhaddisi ve hadis ilimlerini en iyi bileni olarak tavsif etmektedir.⁴⁶

2. Esreleri

Ebu Tâhir Silefî’nin çok sayıda eser yazdığını belirten İbn Hallikân, onun ömrünün son dönemlerinde bir benzerinin bulunmadığını söylemektedir.⁴⁷ Silefî’nin Zehebî, Silefî’nin ders aldığı hocalarına dair üç mu’cem (meşyaha) kaleme aldığını dile getiren Zehebî de onun çok sayıda eser yazdığını belirtmektedir. İsfahân’daki hocaları için *Mu’cemu şuyûhi İsfahân (es-Sefînetü’l-İsfahâniyye)* adında bir eser yazmıştır. Bu eserde 600’den fazla hocasını tanıtmaktadır. Bağdat’ta kendilerinden ders aldığı hocaları için *el-Meşyehatü’l-Bağdâdiyye (Mu’cemü şuyûhi Bağdâd)* adlı otuz beş ciltten oluşan çok hacimli bir eser yazmıştır. Ayrıca diğer yerlerde kendilerinden ders aldığı hocalarını tanıtmak için de *Mu’cemu’s-sefer* adında bir eser yazmıştır. Bu eserde iki bin hocasına yer verdiği belirtilmiştir.⁴⁸

Kaynakların verdiği bilgilerden Silefî’nin eserlerinin bir kısmının günümüze gelmediği ve bir kısmının da halen yazma halde olduğu anlaşılmaktadır.⁴⁹ Günümüze ulaşan belli başlı eserlerini şu şekilde sıralamak mümkündür:⁵⁰

1. *Mu’cemü’s-sefer*. Silefî’nin İsfahan ve Bağdat dışında kendilerinden ders aldığı hocalarını tanıttığı bir eserdir. İki bin hocasını tanıttığı bu eserin farklı baskıları gerçekleştirilmiştir.

2. *el-Meşyehatü’l-Bağdâdiyye (Mu’cemü şuyûhi Bağdâd)*. Bağdat’ta kendilerinden istifade ettiği hocalarını tanıttığı bu eserin otuz beş cüzden ibaret olduğu ve 2000 civarında biyografi içerdiği belirtilmektedir.⁵¹

3. *eṭ-Ṭuyûriyyât (es-Silefiyyât)*. Silefî, bu eserini hocası İbnü’t-Tuyûrî’nin hadise dair eserlerinden derlemiştir. Bu sebeple *eṭ-Ṭuyûriyyât*, müellife nisbetle de *es-Silefiyyât (el-Eczâ’ü’s-Silefiyyât)* adıyla anılmaktadır.

⁴² İbn Hallikân, *Vefeyât*, I, 106.

⁴³ Zehebî, *Tezkiretu’l-huffâz*, IV, 1301.

⁴⁴ İbn Nukta, *et-Takyîd li-ma’rifeti ruvâti’s-sünen ve’l-mesânîd*, Haydarâbâd, 1983, s. 204

⁴⁵ İbn Hallikân, *Vefeyât*, I, 105.

⁴⁶ Zehebî, *Tezkiretu’l-huffâz*, IV, 1301.

⁴⁷ İbn Hallikân, *Vefeyât*, I, 105.

⁴⁸ Zehebî, *Tezkiretu’l-huffâz*, IV, 1299-1300; Safedî, *el-Vâfi bi’l-vefeyât*, VII, 230.

⁴⁹ Bkz. Salih, *el-Hâfiz Ebû Tâhir es-Silefî*, s. 191-203; Yücel, *Hâfiz Ebû Tâhir es-Silefî*, s. 33 vd.

⁵⁰ Bkz. Efendioğlu, “Silefî”, XXXVII, 199-200.

⁵¹ Biri tam (Escorial Library, nr. 1783, 347 sayfa), diğeri eksik (Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 532, 74 varak) iki nüshasının günümüze ulaştığı belirtilmiştir. (Bkz. Efendioğlu, “Silefî”, XXXVII, 199).

4. *Erba'üne'l-büldâniyye (Kitâbü'l-Erba'în el-müstağnî bi-ta'yîni mâ fihî 'ani'l-mu'în)*. Silefî bu eserinde ilmî seyahatleri sırasında derlediği hadislerden beldelelere göre bir seçme yapmış ve kırk ayrı yerdeki kırk hocadan alınan kırk hadisi bir araya getirmiştir.

5. *el-Vecîz fî zikri'l-mücâz ve'l-mücîz*. Silefî, bu kitabında icâzet konusunu ele almaktadır. Ayrıca kendisine icâzet veren hocalarını da kısaca tanıtmıştır.

6. *Su'âlâtü'l-Hâfız es-Silefî li-Ḥamîs el-Ḥavzî 'an cemâ'atin min ehli Vâsıt*. Silefî, bu kitabında Vâsıt'ta yaşayan veya tahsil için buraya uğrayan ilim ehlerinden 126 kişiyi tanıtmaktadır.

7. *el-Mecâlisü's-Selemâsiyye (es-Selemâsiyyât, el-Mecâlisü'l-ḥamse)*. Bu kitap, Silefî'nin 506/1112 yılında Selemâs şehrinde talebelerine yazdırdığı beş meclislik bir emâlidir.

8. *Meşyehatü Ebî 'Abdillâh er-Râzî*. Silefî, bu eserde Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. İbrâhim er-Râzî İbnu'l-Hattâb'ın bazı hocalarını tanıtmaktadır.

9. *el-Müntehab min Kitâbi'l-İrşâd fî ma'rifeti 'ulemâ'i'l-bilâd li'l-Ḥalîlî*. Silefî'nin bu kitabı Ebû Ya'lâ el-Halîlî'nin *el-İrşâd* adlı eserinin muhtasarıdır. Kitapta Endülüs'ten Mâverâünnehir'e kadar otuz bir şehirden dokuz yüz küsur hadis âlimi tanıtılmaktadır.

10. *el-Müntekâ min Kitâbi Mekârimi'l-aḥlâk ve me'âlîhâ ve maḥmûdi tarâ'ikihâ*. Bu kitap, Harâitî'nin *Mekârimü'l-aḥlâk* adlı muhtasarıdır.

11. *Mukaddimetü imlâ'i'l-İstizkâr*. Silefî'nin bu kitabı İbn Abdülber en-Nemerî'nin *İstizkâk* adlı eserine yazdığı bir mukaddimedir. Silefî bu eseri ile başkasının kitabına mukaddime yazma âdetinin ilk örneğini oluşturmuştur.

12. *Mukaddimetü imlâ'i Me'âlimi's-sünen li'l-Ḥaṭṭâbî*.

13. *İntihâbât min Müsnedi İbn Zeydân*.

14. *Kaşıde fî medḥi's-sünne ve't-tibâ'i 'aḳâideti's-selef*. Silefî'nin bu eseri manzum olup Müşebbihe ve Muattıla gibi fırkaların eleştirisine dairdir.

Sonuç

Silefî, hadis ilminin yanı sıra fıkıh, kıraat vb. İslamî ilimlerde de önemli katkılar sunmuş bir alimdir. Ömrünü tedrisat ve telif ile geçirmiş olan Silefî, özellikle İskenderiye'ye yerleştikten sonra şöhreti yayılmış ve medresesi İslam aleminin farklı bölgelerinden çok sayıda öğrencinin ilim öğrenmek için gittiği bir merkez haline gelmiştir. Hafız, sika, mutkin ve zâbit gibi sıfatlarla güvenilirliği dile getirilmiş olan Silefî'den hadis rivayet edenler arasında hocası İbnu'l-Kayserani ve icâzet yöntemi ile Kadı İyâd gibi alimlerin bulunmuş olması onun ilim dünyasında gördüğü rağbetin en güzel örneklerindendir. Ayrıca yaşadığı dönemde Salâhuddin Eyyubî gibi devlet adamlarının kendisinden hadis dinlemek için büyük gayret göstermiş olmaları da onun hadis ilmindeki etkisinin ne kadar yayıldığına önemli göstergelerindendir.

Kaynakça

el-Askalânî, İbn Hacer, *Tabsîru'l-muntebih bi tahrîr'il-muştebih*, Thk. Muhammed Ali en-Neccâr, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut, tr yok.

Efendioğlu, Mehmet, "Silefî" DİA, İstanbul, 2009, XXXVII, 198-200.

Gilliot, Claude, "al-Silafî" *The Encyclopaedia of Islam (New Edition)*, IX, Leiden 1997.

İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâ'u ebnâ'i'z-zamân*, thk. İhsân Abbâs, Dâr Sâdr, Beyrut, 1978.

- İbn Nukta, *et-Taḳyîd li-ma 'rifeti ruvâti's-sünen ve'l-mesânîd*, Haydarâbâd, 1983.
- İbn Şeddâd, Bahâuddin, *en-Nevâdiru's-sultaniyye ve'l-mehâsinu'l-yusifîyye ev Sîretu Salâhiddîn*, thk. Cemaluddin eş-Şeyyâl, Kahire, 1994.
- Safedî, Salahuddin Halil b. Aybek, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâvud- Mustafa Turkî, Beyrut, 2000.
- Salih, Hasan Abdulhamid, *el-Hâfiz Ebû Tâhir es-Silefi*, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut, 1977.
- Sem'ânî, Ebu Sa'd Abdulkerim b. Muhammed, *el-Ensâb*, thk. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî, Beyrut, 1980.
- Seyyid, Eymen Fuâd, "Fatmiler" DİA, İstanbul, 1995, XII, 229-232.
- Sıbt İbnu'l-Cevzî, Ebü'l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızıoğlu, *Mir'âtü'z-zamân fi târîhi'l-a'yân*, Dâru'r-Risâle, Dımaşk, 2013
- Subkî, Ebu Nasr Tacuddin b. Ali, *Ṭabaḳâtü'ş-Şâfi'iyeti'l-Kubrâ*, thk. Abdulfettâh Muhammed el-Hulv ve Mahmud Muhammed et-Tanûhî, Daru Hecer, Cîze, 1413.
- Şeşen, Ramazan, "Eyyûbîler", DİA, İstanbul, 1995, XII, 20-31.
- Yücel, Elif, *Hafız Ebû Tâhir es-Silefi ve Hadis Kültüründeki Yeri* (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Ankara, 2008
- Zebidî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ , *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Ḳâmûs*, Kuveyt, 2001.
- Zehebî, Şemsuddin Muhammed b. Osman, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvut ve M. Nuaym el-Arkasûsî, Beyrut, 1413.
- Tezkiretu'l-Huffaz*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, tsz

EVLİLİK ÇAĞI ÖNCESİ NİKAH AKDİNİN ŞER'Î DEĞERİ

İbrahim ÖZDEMİR

Bingöl Üniversitesi

Giriş

İnsan fiillerini şer'î hüküm açısından konu edinen İslam hukukunda/fıkıhta iki tür amelî hükümden bahsedilir. Bunlardan biri tevâtür yoluyla bize gelen ve anlam (delâlet) bakımından kesinlik ifade eden şer'î delillerden elde edilen amelî hükümlerdir. Bu hükümler temelde amelî olmakla birlikte itikâdî bir boyut kazandığından her mükellef tarafından bilinmesi zorunlu olan dinî hükümler (*zarûriyât-i diniye*) kategorisine girmektedir. Namaz, zekât, oruç vb. fiillerin farzıyeti ile faiz, zina, hırsızlık vb. fiillerin haramlığı bu hükümlerin birer örneğini oluşturmaktadır. Bu tür hükümlerden birini inkâr etmek kişiyi dinden çıkarır.

İslam hukukunda bahsedilen diğer hüküm türü ise tevâtür dercesine ulaşmayan bir yolla (ahâd) bize gelen ve/veya anlam (delâlet) bakımından zannîlik ifade eden şer'î delillerden istinbat edilen amelî hükümlerdir. Bu hükümler kesinlik düzeyine ulaşmadıklarından her kes tarafından bilinmesi zorunlu olan itikâdî hükümler kapsamına girmemektedir. Bu tür hükümlerden birini inkâr etmek kişiyi dinden çıkarmaz. İslam hukukunun asıl konusu bu tür hükümlerden oluşmaktadır. "Fıkhî", "fer'î", "zannî" ve "ictihâdî" isimleriyle anılan bu hükümlere konu olan meseleler, farklı yorum ve görüşlere açık olduğundan fikhî mezheplerin meydana gelmesini beraberinde getirmektedir.

İkinci tür kapsamında yer alan hükümlerden biri de evlilik çağı öncesi nikâh akdine dair şer'î hükümdür. Günümüzde sıklıkla gündeme gelen bu nikâh akdi, İslam hukukçuları/fakihler tarafından tartışılmış ve hakkında iki farklı görüş benimsenmiştir. Bunlardan biri evlilik çağı öncesi yapılan nikâh akdinin caiz olduğunu söylemektedir. Diğer ise bu akdin caiz olmadığını ve bulûğ çağına gelmenin nikâh akdinin bir şartı olduğunu ifade etmektedir. Ancak her iki görüş sahipleri de cinsel ilişki anlamındaki nikâhın (الـوطء) caiz olabilmesi için nikâh akdi yapan/yapılan kızın bulûğ çağına gelmiş olmasının vazgeçilmez bir şart olduğunu açık ve kesin bir dille ifade etmektedirler.

Evlilik çağı öncesi nikâh akdiyle ilgili bu iki farklı görüşü benimseyen fakihler tarafından ileri sürülen delilleri ve bu delillerle yapılan istidlâlleri şöyle ifade edip değerlendirmek mümkündür:

Caiz Görenlerin Delilleri ve Değerlendirilmesi

Evlilik çağı öncesi nikâh akdini caiz görenler temelde iki ayeti delil göstermektedirler. Bunlardan biri Talak süresinde yer alan: "Kadınlarınızdan âdetten kesilmiş olanlar ile âdet görmeyenler hakkında tereddüt ederseniz onların bekleme

süresi (iddeti) üç aydır” (Talak 65/4) mealindeki ayettir. Evlilik çağı öncesi nikâh akdinin caiz olduğunu söyleyenlere göre bu ayette âdet görmediği ifade edilen kadınlar iki kısma ayrılırlar. Bir kısmı ergenlik çağına gelmekle birlikte herhangi bir hastalık nedeniyle âdet görmeyenlerdir. Diğer kısmı da küçüklükten (صغر) dolayı âdet görmeyenlerdir. “Âdet görmeyen kadınlar (وَاللَّائِي لَمْ يَحِضْنَ)” ifadesi âmm olduğundan her iki kısmı da kapsamaktadır. Ayette âdet görmeyen kadınların beklemeleri gereken iddet süresinin beyan edilmesi hem yapılan boşanmanın hem de boşanma öncesi gerçekleşen evlilik akdinin geçerli olduğuna delâlet etmektedir. Bu da âdet görmeyen kadınlar kapsamında yer alan ve evlilik çağına gelmeyen kızların nikâh akdinin caiz olduğu anlamına gelmektedir.¹

Mezkûr ayetle yapılan bu istidlâlin tartışmaya açık olduğunu söylemek mümkündür. Şöyle ki: Evlilik çağı öncesi nikâh akdinin caiz olduğuna referans gösterilen bu ayet, yer aldığı bağlamdan da anlaşılacağı gibi âdet görmeyen bütün kadınların iddet süresinden değil, “boşanan ve âdet görmeyen kadınların” iddet süresinden bahsetmektedir. Dolayısıyla bu ayet, “Boşanmış eşlerinizden âdet görmeyenlerin iddet süresi üç aydır” anlamına gelmektedir ki bunun sadece boşanan ve âdet görmeyen kadınları ilgilendirdiği/kapsadığı açıktır. Nitekim “Eşlerinizden âdet görmeyenlerin iddet süresi üç aydır” ifadesinden, “Âdet görmeyen her kadının eş olması/nikâh akdinin yapılması caizdir” anlamı/hükmü çıkmamaktadır.

Kaldı ki ayette geçen “âdet görmeyen kadınlar (وَاللَّائِي لَمْ يَحِضْنَ)” ifadesinin sadece âdet görebilecek durumda olan kadınlar için geçerli olup bulûğ çağına geldiği halde âdet görmeyen kadınları ifade ettiğini söylemek de mümkündür. Nitekim benzer ifadeleri birçok ayette görebiliriz. Namaz, oruç ve takvâ ile ilgili ayetler bunların başında gelmektedir. Zira bu ayetler konu edindikleri ibadetler için elverişli olan âkil ve bâliğ olanları kapsayıp elverişli olmayan deli ve çocukları kapsamamaktadır.² Usûlcüler bu tür ayetleri “hâss anlamın kastedildiği âmm ayetler”³olarak isimlendirmektedir. Bunları dikkate aldığımızda istidlâle konu edilen ayetin küçüklük nedeniyle âdet görmeyenlerin nikâh akdinin caiz olduğuna açıkça/delâlet etmediği ve yapılan istidlâlin güçlü olmadığı anlaşılmaktadır.

Evlilik çağı öncesi nikâh akdinin caiz olduğunu söyleyenler tarafından başvuru olan diğer ayet ise Nisâ süresinde yer alan ve “...*nikâhlamak da istemediğiniz yetim kadınlar*” ifadesini içeren 127. ayettir. Bu ayeti evlilik çağı öncesi nikâh akdinin caiz olduğuna delil gösterenlere göre burada geçen “yetim kadınlar (يَتَامِي النِّسَاءِ)” kavramı, ergenlik çağına gelmeyen yetim kızları ifade etmektedir. Bu da ergenlik çağına gelmeyen yetim/kızların velileri tarafından yapılan evlilik akdinin caiz olduğuna delâlet etmektedir.⁴

Ayetle yapılan bu istidlâlin tartışmaya açık olduğunu söylemek mümkündür. Şöyle ki: “Yetim kadınlar (يَتَامِي النِّسَاءِ)” kavramının ergenlik çağına gelmeyen yetim kızları ifade ettiği kesin değildir. Kesin olsa bile bu, yetim/kızların evlilik çağı öncesi nikâh akdinin caiz olduğu anlamına gelmez. Çünkü bu ayeti farklı şekillerde yorumlamak

1 Bk. Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî, Şerhu Muhtasari't-Tahâvî, thk. Heyet (Beyrut: Dâru'l-Beşâir-Dâru's-Sirâc, 2010), 4, 293.

2 Bk. Şâfiî, Muhammed b. İdrîs, er-Risâle, thk. Ahmed Şâkir (Mısır: Mektebetu'l-Halebî, 1940), 56.

59 Şâfiî, er-Risâle, 56; Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, el-Mustasfâ, thk. Muhammed Abdüsselam Abdüşşâfi (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993), 250.

4 Bk. Şeybânî, Muhammed b. Hasen, el-Hüccce alâ Ehli'l-Medîne, thk. Mehdî Hasen el-Kâdirî (Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1403), 3, 144.

mümkündür. Nitekim bazı tabiîn âlimler bu ayeti: “Yetimlerin hakları konusunda adil davranmamaktan korktuğunuz gibi evlendiğiniz kadınların hakları konusunda da adil davranmamaktan korkun”⁵ şeklinde yorumlarken birçok müfessir bu ayeti: “Yetim kızlarla küçüklük halinde değil, evlenme çağına geldikleri zaman evlenin” şeklinde yorumlamaktadır. Kâdî Beydâvî (ö. 685/1286) benimsediği bu yorumu şöyle temellendirmektedir: “Mezkûr ayet, ergenlik çağına gelmeyen yetim kızların nikâh akdinin caiz olduğuna delâlet etmez. Zira ergenlik çağına gelmeyen kızlarla evlenmeyi arzulamak, bu çağa gelmeden onlarla nikâh sözleşmesini yapmayı gerektirmez.”⁶

Evlilik yaşına vurgu yapan: “Evlilik çağına gelinceye kadar yetimleri (gözetip) deneyin... (Nisâ 4/6)” mealindeki ayetin de bu yorumu/anlamı teyit ettiği söylenebilir. Bunu, İslam âlimleri tarafından ifade edilen: “Kur’ân’ın bütün ayetleri tek bir kelime hükmündedir”⁷, “Kur’ân’ın ayetleri birbirini tefsir etmektedir”⁸ şeklindeki argümanlardan da anlamak mümkündür. Kaldı ki bazı fakihler “yetim kadınlar (یتامى النساء)” kavramının küçük kızları değil, ergenlik çağına gelen kızları ifade ettiğini söylemektedir. Bu fakihler Kur’ân’da ergenlik çağına gelmeyen kızların evlilik akdinin caiz olduğunu gösteren herhangi bir ayetin veya delâletin bulunmadığını iddia etmektedir.⁹ Nitekim söz konusu ayetin ergenlik çağına gelmeyen yetim kızların evlilik çağı öncesi nikâh akdinin caiz olduğuna delâleti kesin olsaydı başta İmam Mâlik (ö.179/795) ve İmam Şâfiî (ö. 204/820) olmak üzere çoğu fakihler bu nikâh akdinin caiz olmadığını benimseyip savunmazdı.¹⁰

Evlilik çağı öncesi nikâh akdini caiz görenler, İmam Buhârî (ö. 256/870) ve diğer birçok muhaddis tarafından rivayet edilen ve Hz. Âişe validemizin bulûğ çağına gelmeden nikâh akdinin yapıldığını ifade eden hadisi de referans göstermektedirler.¹¹ Onlara göre bu hadis, baba/veli tarafından yapılan evlilik çağı öncesi nikâh akdinin caiz olduğuna delil teşkil etmektedir.¹² Ancak bu hadisin evlilik çağı öncesi nikâh akdinin cevazına referans gösterilmesi isabetli gözükmemektedir. Çünkü bu hadis, nikâh akdi yapılmak istenen kızlardan izin alınması gerektiğini ifade eden: “*Bakire kızlar izin vermedikçe evlendirilmezler*”¹³ şeklindeki sahih hadisten önceki bir durumu ifade etmektedir. Dolayısıyla referans gösterilen hadis, bu hadisin vüruduyla birlikte delil olma vasfını kaybetmektedir. Daha açık bir anlatımla nikâh akdi yapılmak istenen kızların bulûğ çağına olup bu akde onay vermelerini gerekli gören hadis, evlilik çağı

5 Kiyâ el-Herrâsî, Ebu'l-Hasen Şemsü'lislâm İmâdüddîn Alî, Ahkâmü'l-Kur’ân, thk. Musa Muhammed-İzzet b. Atiyye (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1405), 2, 312.

6 Beydâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer, Envâru't-tenzîl, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mer’âşlî (Beyrut: Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418), 2, 100.

7 Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhim b. Alî, el-Luma' fî usûli'l-fıkıh (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 44.

8 İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn, Tefsiru'l-Kur’âni'l-azîm, thk. Muhammed Hüseyin (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419), 5, 415.

9 Bk. Kiyâ el-Herrâsî, Ahkâmü'l-Kur’ân, 2, 314.

10 İbn Rüşd el-Hafîd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed, Bidâyetü'l-müctehid (Kahire: Dâru'l-hadis, 2004), 3, 34-35.

11 Bk. Buhârî, “Nikâh”, 11, 39; Şâfiî, İhtilafu'l-hadis, thk. Muhammed Ahmed Abdülazîz (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2008), 112.

12 Bk. Şâfiî, İhtilafu'l-hadis, 112; İbn Battâl, Ebu'l-Hasen Alî b. Halef, Şerhu Sahîhi'l-Buhârî, thk. Ebû Temîm Yasir (Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 2003), 7, 172.

13 Bk. Buhârî, “Hiyel”, 10.

öncesi nikâh akdinin caiz olduğuna delil gösterilen hadisin hükmünü ortadan kaldırmıştır.¹⁴

Bulûğ çağına gelmeyen kızları, nikâh akdi yapılmak istenen kızlardan izin alınması gerektiğini ifade eden hadisin kapsamı dışında tutmak ise doğru değildir. Zira bunu gösteren açık bir nas veya sağlam bir delil bulunmamaktadır. Bilakis büyük sorumlulukları beraberinde getiren ve naslarda ağır bir sözleşme (Nisâ 4/21) olarak nitelendirilen nikâhın bir akit olması ve akitlerde rıza prensibinin esas olması (Nisâ 4/29), bulûğ çağına gelmeyen kızların da bu hadisin kapsamında yer aldıklarını ve aynı hükme tabi olduklarını göstermektedir. Bunu, hadiste geçen ve umum ifade eden “bakire kızlar (الْبَكَرَاتُ)” kavramından da anlamak mümkündür. Nitekim bu kavram hem sözlükte hem fıkhîta ergenlik çağına gelen kızların yanı sıra küçük kızları ifade etmek için kullanılmaktadır.¹⁵ Bu da bulûğ çağına gelmeyen ve izin verme yetkisi bulunmayan kızların nikâh akdinin caiz olmadığını beraberinde getirmektedir.

Kaldı ki “Hz. Âişe validemizin nikâh akdini konu edinen hadiste geçen “dostluğun” (الْخُلَاةُ) bu akdin meydana geldiği Mekke’de değil, Medine’de gerçekleşmesi, Hz. Peygamber’in Hz. Âişe validemizi babasından istediğini ifade eden bu rivayetin bunun Havle bint Hakîm tarafından yapıldığını gösteren rivayetle çelişmesi,¹⁶ Hz. Âişe validemizin nikâh akdi esnasındaki yaşının kesin ve net olarak bilinmemesi, evlilik yaşının biyolojik boyutunun yanı sıra örfî boyutunun bulunması, Hz. Peygamber’in nübüvvet/risâlet makamına hâlel getiren bütün şeylerden korunmuş (masum) olması ve bu akdin Hz. Peygamber’in o günkü azılı düşmanları tarafından hiç dillendirilmemesi” gibi birçok argüman da söz konusu hadisin farklı yorumlara/metin tenkidine açık olduğunu göstermektedir. Nitekim Molla Gürânî (ö. 893/1488) Hz. Âişe validemizin evliliğini konu edinen hadiste bahsedilen nikâh akdi hâdisesinin herhangi bir şer’î hüküm içermediğini kesin bir dille ifade etmektedir.¹⁷

Evlilik çağı öncesi nikâh akdini caiz görenler, sahâbe uygulamalarını ifade eden birtakım rivayetleri de referans göstermektedirler.¹⁸ Ancak bu rivayetlere yakından bakıldığında bunların kendinde delil olmadıkları bir tarafa, muhaddisler tarafından sened ve/veya metin açısından tenkide tabi tutuldukları görülür.¹⁹ Nitekim doğum ve ölüm kayıtlarının sistemli olarak tescil edilmediği bir dönemde nikâhlanan kişilerin nikâh esnasındaki yaşlarının kesin olarak bilinmemesi, anılan hadisin farklı yorumlara/metin tenkidine açık olduğunun güçlü bir kanıtını oluşturmaktadır. Ayrıca Kur’an’ı anlama ve yaşama noktasında azami itina gösterdikleri tevâtür derecesinde bilinen sahâbe neslinin, evlilik yaşına vurgu yapan ayetle (Nisâ 4/6) örtüşmeyen evlilik çağı öncesi nikâh akdi yaptıklarını söylemek pek uygun gözükmemektedir.

14 Bk. İbn Hacer es-Askalânî, Ebu’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali. Fethu’l-bârî. thk. Muhammed el-Hatîb. 13 Cild. Beyrut: Dâru’l-Marife, 1379, 9, 124.

15 Bk. Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref, Minhacut-tâlibîn, thk. Fadî Mağribî (Beyrut: Müessesetu’r-Risâle Nâşirûn, 2021), 486-487.

16 Bk. İbn Hacer, Fethu’l-bârî, 9, 124.

17 Molla Gürânî, Ahmed b. İsmail, el-Kevseru’l-cârî ilâ riyâdi’l-Buhârî, thk. Ahmed Azv İnayet, (Lübnan: Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 2008), 8, 434. “هذه القضية ليس فيها حكم شرعي”

18 Şeybânî, Muhammed b. Hasen, el-Hücce alâ Ehli’l-Medîne, 3, 144.

19 Bk. Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn, es-Sünenu’l-kübrâ, thk. Muhammed Kadir Atâ (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2003), 7, 196; İbn Hacer, el-Metâlibu’l-âliye, thk. Sa’d b. Nasır eş-Şesrî (Suud: Dâru’l-Âsime, 1419), 16, 252.

Evlilik çağı öncesi nikâh akdini caiz görenler, konu hakkında sahâbe icmânın da söz konusu olduğunu iddia etmektedirler.²⁰ Ancak anılan nikâh akdi konusunda sahâbe icmânın söz konusu olduğu kesin değildir. Nitekim konu hakkında varlığı iddia edilen icmâ, “nesilden nesile aktarıla gelen ve inkârı küfrü gerektiren icmâ türü/tevâtür” değil “zannî meselelerde müçtehitlerin ittifakı sonucu gerçekleşen usûlî/teknik anlamdaki icmâ” şeklindedir. Kaldı ki anılan konuda bu tür bir icmâ şeklinin gerçekleştiğini söylemek de zordur. Zira bu konuda sahâbe icmâ tahakkuk etmiş olsaydı tabiîn neslinden olan Irak fakihî İbn Şübrüme (ö.144/761), Basra fakihî Osman b. el-Bettî (ö.143/760) ve Mu'tezilî fakih Ebû Bekr el-Asem (ö. 279/892) gibi müçtehitler buna aykırı bir görüş ileri sürmezlerdi. Bazı âlimlerin evlilik çağı öncesi nikâh akdini caiz gören bu görüşü şaz olarak nitelendirmesi ise icmân konu hakkındaki varlığını ispat etmek için yeterli değildir. Çünkü şaz olup icmâa zarar vermeyen görüşler, kat'î delillere aykırı olan görüşlerdir. Oysa evlilik çağı öncesi nikâh akdinin caiz olduğuna referans gösterilen delillerin bu hükme delâleti kat'î değildir.

Evlilik çağı öncesi nikâh akdini caiz görenler bu görüşü maslahat argümanıya da temellendirmektedirler.²¹ Ancak bu temellendirmenin de isabetli olmadığını söylemek mümkündür. Zira maslahat müstakil şer'î bir delil değildir. Nitekim bu nikâh akdini maslahatla temellendirmeye çalışanlar da maslahatı müstakil bir delil olarak değil velinin ona uygun davranma zorunluluğu bağlamında zikretmektedirler. Konuyla ilgili diğer delillere bakıldığında bu delillerin de fıkıh eserlerinin veli/velâyet bahsinde zikredildiği görülür. Bu da evlilik çağı öncesi nikâh akdiyle ilgili başvurulmuş bütün delillerin velâyet konusuyla ilişkili olduğunu gösterirken velayetin de maslahat şartına bağlı olduğunu göstermektedir. Nitekim veli, velâyeti altında bulunan kişilerin maslahatını gözetmekle yükümlüdür.²² Bunları dikkate aldığımızda hem maslahatın hem de velayetin müstakil birer delil olmadığı ortaya çıkmaktadır.

Kaldı ki evlilik çağı öncesi nikâh akdinin caiz olduğuna delil gösterilen maslahat, sübjektif ve değişken olduğundan ona bina edilen nikâh akdinin gerçekte maslahat olup olmadığını bilmek mümkün değildir. Nitekim veli tarafından maslahat olarak görülen evlilik çağı öncesi bir nikâh akdi, gerçekte maslahat olmadığı mümkündür. Maslahat olsa bile hayat şartlarının değişmesiyle birlikte maslahat olmaktan çıkabilmektedir. Bundan dolayı evlilik çağı öncesi nikâh akdini caiz gören fakihler de: “Baba ve dedenin velisi buldukları küçük kızları bulûğ çağına gelip izin vermeden nikâh akdini yapmamaları daha uygundur”²³ şeklindeki bir tercihte bulunmaktadırlar. İmam Nevevî (ö. 676/1277) bu tercihi: “Ta ki kızın velisi onu, istemediği bir nikâh akdi esaretine düşürmüş olmasın”²⁴ şeklinde gerekçelendirmektedir. Bu gerekçelendirme, evlilik çağı öncesi yapılan nikâh akdinin kız için esarete dönüşme riskini beraberinde taşıdığına dikkat çekmektedir. Nitekim sayısız etken ve değişkenlerin hüküm sürdüğü modern dünyada evlilik çağı öncesi nikâh akdini, ileride vuku bulması beklenen birtakım sübjektif maslahatlara bağlamak, günümüz toplumunu kuşatan farklı koşullara, değişken bağlamlara, kompleks hayatlara ve her alanda beliren istikrarsız gelişmelere uygun değildir.

20 Bk. İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh, et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-ma'ânî ve'l-esânîd, thk. Mustafa el-Alevî-Muhammed el-Bekrî (Mağrib: Vezâretu Umumi'l-Evkâf, 1387), 19, 98.

21 Bk. Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ebî Sehl, el-Mebsût (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1993), 4, 212.

22 Bk. Nevevî, Minhacü't-tâlibîn, 357.

23 Nevevî, el-Minhâc Şerhu Müslim (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 1392), 9, 206.

24 Nevevî, Şerhu Müslim, 9, 206.

“Kız ergenlik çağına geldikten sonra nikâh akdi yapıldığında da aynı risk söz konusudur” şeklindeki bir itiraz ileri sürülebilir. Ancak “kızın bulûğ çağına gelip rızası alındıktan sonra nikâh akdinin yapılması durumunda velilin sorumluluk payı azalmaktadır. Kaldı ki “kız ve velinin birlikte karar verdikleri evlilik çağındaki bir nikâh akdi” ile “velinin tek başına karar verdiği evlilik çağı öncesi bir nikâh akdinin” aynı risk ve sorumlulukları taşımadığı izahtan varestedir.

Caiz Görmeyenlerin Delilleri ve Değerlendirilmesi

Evlilik çağı öncesi nikâh akdini caiz görmeyenlere gelince bunlar da temelde iki delile başvurumaktadırlar. Bu delillerden biri Nisâ süresinde yer alan: “*Evlilik çağına gelinceye kadar yetimleri (gözetip) deneyin...*” (Nisâ 4/6) mealindeki ayettir. Evlilik çağı öncesi nikâh akdini caiz görmeyenlere göre bu ayet nikâh akdini ergenlik yaşına bağlamakta, bu yaşa gelmeyenlerin/küçüklerin nikâh akdinin caiz olmadığına delâlet etmekte ve küçüklük vasfının bulûğ çağına gelmekle son bulacağına işaret etmektedir. Nitekim evlilik çağı öncesi nikâh akdi caiz olsaydı bu akdin, süre sınırının belirlenmesi için kullanılan “*حتى*” edatıyla ergenlik çağına bağlanmasının bir anlamı olmazdı.²⁵

Evlilik çağı öncesi nikâh akdini caiz görmeyenler tarafından başvuru olan diğer delil, maslahat odaklı aklî bir delildir. Bu delili şöyle ifade edebiliriz: Küçükler hakkında velayet hükmünün sabit olması, onların ihtiyaçlarını temin etme amacına yöneliktir. Bunun en büyük göstergesi, küçüklerin ihtiyaç duymadıkları hususlarda velayet hükmünün sabit olmamasıdır. Bu perspektiften bakıldığında küçüklerin, küçüklük halinde velileri tarafından yapılan nikâh akdine muhtaç olmadıkları görülür. Zira nikâh akdinin temel maksatları, şehvetin cinsel ilişki yoluyla giderilmesi ve neslin devamının sağlanmasıdır. Her iki maksadın da küçüklerin nikâh akdinde söz konusu olmadığı açıktır. Çünkü küçüklük hali bu maksatların gerçekleşmesine mâni olmaktadır. Nikâh akdinin küçüklerin zararına olduğunu gösteren diğer bir husus, bu akit türünün sürekli olması ve dolayısıyla hükümlerinin bulûğ çağından sonra da her iki taraf için geçerli olmasıdır. Oysa velayet yetkisi bulûğ çağıyla birlikte sona ermektedir. Dolayısıyla velilerin küçükleri, rızalarının bulunmadığı bağlayıcı bir akdin hükümlerine mecbur bırakma hakları yoktur.²⁶

Evlilik çağı öncesi nikâh akdinin caiz olmadığını savunan görüşü destekleyen başka argümanlar da söz konusudur. “*Bakire kızlar onay vermedikçe evlendirilmezler*” hadisinin açık delâleti, Kur’ân’da evlilik çağı öncesi nikâh akdinin caiz olduğunu gösteren açık bir ayetin veya delâletin bulunmaması, naslarda küçüklere ait malların bulûğdan sonra kendilerine teslim edilmesinin emredilmesi, Hz. Peygamber’in evlenmeye güç yetiren gençleri evlenmeye teşvik etmesi, küçüklerden sorumluluğun kaldırılması, nikâhın beraberinde büyük sorumluluklar getiren ağır bir sözleşme olması ve sözleşmelerde rıza prensibinin esas olması” şeklindeki birçok argüman da evlilik çağı öncesi nikâh akdinin caiz olmadığını söyleyen görüşü teyit etmektedir.

Evlilik çağı öncesi nikâh akdiyle ilgili göz ardı edilmemesi gereken üç önemli hususa daha temas etmek faydalı olacaktır.

1. Fıkıh eserlerinde ergenlik çağına gelmeyenlerin evlendirilmesiyle ilgili kullanılan “nikâh” kavramından kastedilen anlam, girişte de değinildiği gibi cinsel ilişki değil, salt akit anlamıdır. Nitekim bütün İslam âlimleri konu bağlamında zikredilen “nikâh”,

²⁵ Bk. Serahsî, el-Mebsût, 4, 212.

²⁶ Bk. Serahsî, el-Mebsût, 4, 212.

“inkâh”, “zevâc” ve “tezvîc” kavramlarını salt nikâh akdi anlamında kullanmaktadır. Zira İslam âlimleri cinsel ilişki anlamındaki nikâhı (الـوطء) ergenlik çağına gelmeyen kızlar için caiz görmedikleri gibi herhangi bir nedenden ötürü bu ilişkiye hazır olmayan ergen kızlar için de caiz görmezler.

2. Evlilik çağı öncesi nikâh akdinin caiz olduğunu savunan görüş, “bu akdin mutlak olarak yani herhangi bir kayda veya şarta bağlı olmaksızın caizdir” anlamına gelmemektedir. Çünkü fıkhıta caiz görülen herhangi bir şeyin yapılabilmesi için bu şeyin sebep ve şartlarının tahakkuk etmesi ve mânilerinin bulunmaması gerekmektedir. Bunun en büyük kanıtı, fıkıh ve fıkıh usûlünde bahsedilen her bir teklif hükümün sebep, şart ve mâniden oluşan vaz’î hükümlere bağlanmış olmasıdır. Bu da vaz’î hükümlerin teklif hükümlerin tahakkuk zeminini oluşturmasından kaynaklanmaktadır. Bundan dolayı vaz’î hükümler gerçekleşmeden teklif hükümler gerçekleşmemektedir. Evlilik çağı öncesi nikâh akdini caiz gören görüşün bu hükmü maslahata bağlaması da aynı anlama gelmektedir. Zira maslahat mahiyeti gereği bütün şart, sebep ve mânileri kendi bünyesinde barındırmaktadır.

3. Evlilik çağı öncesi nikâh akdinin ileride tahakkuk edeceği düşünülen birtakım maslahatlara bağlanması, maslahatın değişken mahiyetiyle uyuşmadığı gibi hayatın kompleks yapısıyla da uyuşmamaktadır. Bu da günümüzde, evlilik çağı öncesi nikâh akdini caiz gören görüş yerine, bu akdi caiz görmeyen görüşle amel edilmesinin daha doğru olduğunu göstermektedir. Bunu fıkıh usûlü açısından iki farklı şekilde temellendirmek mümkündür: Birinci temellendirme şöyledir: Hükümün bağlandığı illetin/olgunun değişmesiyle hüküm farklılaştığı gibi illetin içerdiği maslahatın değişmesiyle de hüküm farklılaşmaktadır. Zira hüküm varlıkta ve yoklukta illele birlikte deveran ettiği gibi illet de varlıkta ve yoklukta maslahatla/hikmetle birlikte deveran etmektedir. Usûlcüler bunu “hükme medar kılınan illetin karşılaşılan her bir olayda var olup olmadığını veya değişip değişmediğini belirlemek” anlamındaki “tahkîku’l-menât” kavramı kapsamında incelemektedirler.

İkinci temellendirme de şöyledir: Evlilik çağı öncesi nikâh akdinin barındırdığı risk, belirsizlik ve bilinmezlik durumları dikkate alındığında bu akdin, “şer’î açıdan haram olan sonuçlara götürmesi kesin veya kesine yakın olan mubah fiillerin menedilmesi” anlamındaki “sedd-i zerâyi” kapsamına dahil edilmesi gerektiği görülür. Nitekim bazı icthâdî meselelerde oluşan yeni durumlar nedeniyle daha önce zayıf kabul edilen bir görüşün güçlü bir hale geldiğini veya yegâne görüş olarak kabul edilmesi gerektiğini gösteren birçok örnek fıkıh eserlerinde mevcuttur. Bu cümleden olmak üzere Osmanlı Hukûk-ı Âile Kararnâmesi “Asgari bulûğ (kızlar için 9, oğlanlar için 12) yaşından önce hiç kimsenin evlendirilemeyeceği hükmünü” tercih ederken (Md. 7) Din İşleri Yüksek Kurulu 2012 yılında aldığı 44 sayılı kararıyla küçüklerin evlendirilmesinin uygun olmayacağını açıkça belirtmektedir. Uluslararası Fıkıh Konseyi de küçüklerin nikâh akdini mahkeme kararının alınması şartına bağlamaktadır (Ekim 2018, 217-1/23).

Sonuç

Yukarıda yer verilen bilgilerden şu sonuçları elde etmek mümkündür: Evlilik çağı öncesi nikâh akdi meselesinin şer’î delillerden elde edilen ilke, kural ve maksatlar ışığında ele alınıp hükme bağlanması gerekmektedir. Söz konusu nikâh akdini caiz gören görüşün dayandığı illet/olgu/maslahat günümüzde büyük oranda değişime uğramış bulunmaktadır. Evlilik çağı öncesi nikâh akdini caiz gören görüş tarafından ileri sürülen delillerin bu hükme delâleti açık değildir. Söz konusu nikâh akdini caiz

görmeyen görüş, sanıldığıının aksine güçlü olup genelde dinin özeldede ise nikâhın temel maksatlarına, küçüklerin maslahatına ve reel hayata daha uygundur.

Kaynakça

- Beydâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer. *Envâru't-tenzil*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Mer'aşlî. 2 Cild. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî,1418.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Kâdir Atâ.10 Cild. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*. thk. Heyet. 8 Cild. Beyrut: Dâru'l-Beşâir-Dâru's-Sirâc, 2010.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh. *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-ma'ânî ve'l-esânîd*. thk. Mustafa el-Alevî-Muhammed el-Bekrî. 24 Cild. Mağrib: Vezâretu Umumi'l-Evkâf, 1387.
- İbn Battâl, Ebu'l-Hasen Alî b. Halef. *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Ebû Temîm Yasir. 10 Cild. Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 2003.
- İbn Hacer es-Askalânî, Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *Fethu'l-bârî*. thk. Muhammed el-Hatîb. 13 Cild. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1379.
- İbn Hacer es-Askalânî, Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *el-Metâlibu'l-âliye*. thk. Sa'd b. Nasir eş-Şesrî. 19 Cild. es-Suûdiyye: Dâru'l-Âsime, 1419.
- İbnu'l-Hümâm, Kemâluddîn Muhammed b. Abdilvâhid es-Sivasî. *Fethu'l-kadîr*. 10 Cild. Beyrut: Dâru'l-Fikir, ts.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer. *Tefsiru'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Muhammed Hüseyin 9 Cild. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye,1419.
- İbn Rüşd el-Hafîd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed. *Bidâyetu'l-müctehid*. 4 Cild. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2004.
- Kiyâ el-Herrâsî, Ebu'l-Hasen Şemsulislâm İmâdüddîn Alî. *Ahkamu'l-Kur'an*, thk. Musa Muhammed-İzzet b. Atiyye. 4 Cild. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1405.
- Molla Gürânî, Ahmed b. İsmail. *el-Kevseru'l-cârî ilâ riyâdi'l-Buhârî*. thk. Ahmed Azv İneyet. 11 Cild. Lübnan: Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2008.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *el-Minhâc Şerhu Müslim b. el-Haccâc*. 9 Cild. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1392.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *Minhacu't-tâlibîn*. thk. Fadî Mağribî. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle Nâşirûn, 2021.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ebî Sehl. *el-Mebsût*. 30 Cild. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1993.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *er-Risâle*. thk. Ahmed Şâkir. Mısır: Mektebetu'l-Halebî, 1940.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris. *İhtilafu'l-hadîs*, thk. Muhammed Ahmed Abdülazîz Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2008.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasen. *el-Hücce alâ Ehli'l-Medîne*. thk. Mehdî Hasen el-Kâdirî. 4 Cild. Beyrut: Âlemu'l-Kutub,1403.

Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhim b. Alî. *el-Luma' fî usûli'l-fıkıh*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.

İMAM MALİK'İN İSTİSLÂHI ÖLÇÜSÜZ KULLANDIĞINA YÖNELİK ELEŞTİRİLERE KARŞI SAİD RAMAZÂN EL-BÛTÎ'NİN YAKLAŞIMI

Gamze ARSLAN

Ankara Üniversitesi

Giriş

Tali kaynaklar arasında zikredilen ve işlevselliğiyle fakîhlerin sık sık başvurduğu önemli yöntemlerden biri olan istislâh, İmam Malikle özdeşleştirilmektedir. Ancak İmam Malik'in keyfi ve herhangi bir kriter tanımadan bu delili kullandığına dair çeşitli iddia ve eleştiriler dile getirilmektedir. Son dönem âlimlerinden Saîd Ramazân el-Bûtî *Đavâbitü'l-maşlahâ fi'ş-şerî'ati'l-İslâmiyye* isimli doktora tezinde maslahatı detaylarıyla ele almakta ve İmam Malik'e yöneltilen eleştirileri objektif bir şekilde değerlendirmektedir.

İstislâh ve Ölçüsüz Kullanan İmam Malik Değerlendirmesi

Fıkıh usûlünün tali kaynakları arasında zikredilen istislâh, “*şeran onaylandığı ya da reddedildiğine dair delil bulunmayan maslahata göre hüküm verme*” yöntemini ifade etmektedir.¹ Gerek klasik gerekse modern dönemde ortaya çıkan problemlerin çözümü hususunda önemli bir işleve sahip istislâhın tarihi süreç içerisinde kavramsallaşma seyrini izlemek mümkündür. Bu noktada istidlâl, istisvâb, mesâlihu'l mürsele terimleriyle eş anlamlı kullanıldığı müşahede edilmektedir.² İstislâha dayanarak hüküm verme hususunda muhalifler olmakla birlikte tüm mezheplerin müşterek bir yaklaşıma sahip olduğu söylenebilir.³ Usûlcüler istislâhı, nasların açık hükmünü terk ya da naslara aykırı hüküm ihdas etme olarak değil nasların boşluğunu, aradaki fikri bütünlüğü ve hiyerarşiyi koruyarak doldurma aracı olarak görmektedirler. Bunun temelinde nasların hakimiyeti adı altında kanuniliği, hukukun egemenliğini ve kişilerin temel haklarını koruma, maslahat prensibinin keyfi ve haksız uygulamalara alet edilmesini önleme düşüncesi yatmaktadır.⁴ İstislâha diğer fakîhlerde müracaat

1 Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazâlî et-Tûsî, el-Müstaşfâ min 'ilmi'l-uşûl, thk. Hamza b. Züheyr Hâfız (Medine:1413/1993) 2:481.

2 İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâî en-Nisâbü'rî, el-Burhân fî uşûli'l-fıkh, nşr. Abdülazîm ed-Dîb, (Devha: 1399) 2:1113.

3 Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî, Kitâbü'l-Harâc, thk: Mahmud el-Baci, (Tunus: Daru Busselame li't-Tibaati ve'n-Neşr ve't-Tevzii,1984)s. 63.; Ebû'l-Menâkıb Şihâbüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mahmûd b. Bahtyâr ez-Zencânî el-Bağdâdî, Tahricü'l-fürû' 'ale'l-uşûl, nşr: Muhammed Edîb Sâlih, (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1402/1982), s.320-325.

4 Şükrü Özen, “İstislâh”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23:387.

etmekle birlikte en çok İmam Malik'in bu kaynağa başvurduğu ifade edilmektedir.⁵ Malikî mezhebinin kendi içerisinde bile kullanımı ihtilafli olan bu yöntemi kullanımı dolayısıyla İbn Rüşd, İmam Malik'in eleştirilerin odağında olduğunu ifade etmektedir.⁶ Başta İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî olmak üzere bazı usûl âlimleri İmam Malik'in bu delili keyfi bir şekilde kullandığını ifade etmektedirler. Cüveynî, *el-Burhan'* da İmam Malik'in istidlâlî⁷ kullanım hususunda ifrata kaçtığını, şeriatın mutad ve maruf kabul ettiğinin ötesinde uzak maslahatları dikkate alarak hüküm verdiğini ifade etmektedir.⁸ O, Malik'in sahâbe fetvâ ve hükümlerini kendisine kaynak edinmiş olmakla birlikte istislâh prensibine dayalı olarak "siyaseten katl" ve "müsadere" uygulamalarına cevaz verdiğini aktarmaktadır. Yine İmam Malik'in aynı ilkeden yola çıkarak 3/2'nin selameti için 1/3'in öldürülebileceğine cevaz verdiğini ifade etmektedir.⁹ Cüveynî'nin yanı sıra fukahadan bir kısmı da İmam Malik'in istislâhı kullanım hususunda nasların umûm ya da mutlakına muhalefet ettiği iddiasındadırlar.¹⁰ Cüveynî'nin bu iddiaları karşısında Karâfî, istislâhın kullanımı hususunda İmam Malik'e haksızlık yapıldığını esas istislâh taraftarlarının Şâfiîler olduğunu dile getirmektedir. O, Cüveynî'nin *el-Gıyâsî*, Gazâlî'nin *Şifâ'ü'l-galîl* isimli eserlerinde bu yönetime başvurduklarını hatta bu hususta Malik'i geçtiklerini ifade etmektedir.¹¹

Son dönem alimlerinden Muhammed Saîd Ramazân el-Bûtî (1929-2013)¹² "*Đavâbiťü'l-maşlahâ fi's-şerî'ati'l-İslâmiyye*" adlı doktora tezinde maslahatı detaylı bir şekilde ele almıştır. O, maslahat prensibinin kriter olarak kabul edilmesi için birtakım kıstaslar zikretmekte ve meseleleri ele alırken bunları göz önünde bulundurarak değerlendirmelerde bulunmaktadır. Bunlar; Şârii'n maksatlarına uygun olması, kitab, sünnet, kıyâs, kendisinden daha önemli ve eşit maslahatlara aykırı olmaması ve bunların hükmünü ortadan kaldırmamasıdır.¹³ İmam Malik'e yöneltilen eleştirileri de bu prensipler üzerinden okuyan Bûtî, objektif bir tutumla değerlendirmelerde bulunmaktadır. Genel olarak Malik'e yöneltilen eleştiriler ve karşı argümanları zikrettikten sonra meseleyi bir de Malik gözüyle ele alan Bûtî, istislâhı kullanım hususunda tamamen keyfi bir tutum sergilemekle suçlanan İmam Malik üzerindeki töhmetin kaldırılması hususunda bir araştırmacının takınması gereken tavır hususunda önemli mesajlar vermektedir.

İstislâhın kullanımı hususunda İmam Malik'e yöneltilen yöneltilen eleştirileri dört başlık altında zikretmek mümkündür.

5 Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî, *Ravzatü'n-nâzır ve cünnetü'l-münâzır fi' usûli'l-fıkh 'alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed*, nşr: Şaban Muhammed İsmail, (Beyrut: Müessesetü'r-Reyyan, 2002) 1:482

6 Ebü'l-Velîd Muhammed b. Rüşd el-Hafid, *eż-Zarûrî fi' usûli'l-fıkh*, nşr. Cemâleddin el-Alevî, (Beyrut: Daru'l Garbi'l-İslami, 1994), s.128.

7 Cüveynî, istidlali istislâh terimiyle eş anlamlı kullanmaktadır.

8 el-Cüveynî, *el-Burhân*, 2:1113.

9 el-Cüveynî, *el-Burhân*, 2:1113.

10 Mustafâ b. Ahmed b. Muhammed ez-Zerkâ, *el-Medhalü'l-fıkhıyyü'l-'Am*, (Dımeşk: Daru'l-Kalem, 1998/1418), 1:131-132.

11 Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısri el-Karâfî, *Nefâ'isü'l-usûl fi' şerhi'l-Maḥşûl* nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd – Ali Muhammed Muavvaz, (Mekke-Riyad: Mektebetü Nezzar Mustafa el-Baz 1418/1997) 9:4082-4086.

12 Bayram Pehlivan, "*Butî*", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 1:221-224.

13 Muhammed Saîd Ramazân el-Bûtî, *Đavâbiťü'l-maşlahâ fi's-şerî'ati'l-İslâmiyye*, (Dımeşk, Daru'l-Fikr, 2005), 87-91.

Doğru Bir İmam Malik Okuması Yapılmaması Neticesinde Başkasına Ait Bir Fetvânın Ona Nisbeti

Bu konuda zikredilen ve Bûtî'nin de konu ettiği en önemli örnek İmam Malik'in hırsızlıkla suçlanan sanığın ikrarı için darb edilmesi yönünde fetvâ verdiğiidir. Bunun karşısında yer alanlar bu fetvânın "Beyyine davacıya, yemin davalıya düşer."¹⁴ hadisine aykırı olduğu bunun yanı sıra naslarda eziyetin haramlığı ve "Berâet-i zimmetin asıl"¹⁵ olduğuna dair delaletlerin bulunduğunu aktararak muhalefet etmektedirler.¹⁶ Bûtî, Malikîlerin eserleri tetkik edildiğinde İmam Malikten bu yönde bir fetvânın geldiğine rastlanmadığını bilakis aksi yönde görüş nakledildiğini ifade etmektedir.¹⁷ Bu konuda *el-Müdevvene*'den Malik'e yöneltilen bir soru aktarılmaktadır. "Bir kimse gözdağı, hapis gibi korku hallerinden sonra hadlerden bir şey ikrar ederse bu durumda o kişiye had cezası uygulanmalı mı uygulanmamalı mı?" İmam Malik, bu soruya "tehditten sonra ikrar eden kovulur." şeklinde cevap vermiştir. Zira gözdağı, korku gibi hallerin tamamının kendisi katında tehdit olduğu ve bunların neticesinde yapılan ikrarın reddedilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Ona göre kişiye had ancak herhangi bir şeyden korkmadığı, güven içerisinde iken yaptığı ikrarı neticesinde uygulanmalıdır.¹⁸ Bûtî de eserinde bu nakillere yer vermekte¹⁹ ve devamında bu görüşün Malik'ten naklini sorgulamaktadır. O, bu fetvânın gerçekte Sahnûn'a²⁰ ait olduğunu ifade etmektedir. *el-Müdevvene*'nin Sahnûn rivayetinde Sahnûn'un tek kaldığı görüşlerle İmam Malik'ten nakledilenler arasında karışıklığa yol açabilecek durumların söz konusu olabileceğini ifade etmektedir.²¹ Bûtî, bu görüşünü desteklemek adına çeşitli kaynaklara atıfta bulunarak Sahnûn'a ait görüşün sonraları Malik'e nisbet edildiğini detaylarıyla ortaya koymaktadır.²² Başta İmam Malik olmak üzere Maliki fakihlerin tehdit, hapis gibi birtakım yöntemleri kullanarak sanığa suç itirafında bulundurulması şeklinde bir yargılama usulünü tasvip etmediklerini aktarmaktadır. Ancak Sahnûn'un adil bir yöneticinin mütttehem hapsini gerekli görmesi durumunda yapılan ikrarın geçerli olacağı görüşünü benimsediğini belirten Bûtî tüm bunlardan şu sonuçlara ulaşabileceğini ifade etmektedir:

1. Sahnûn dışında Maliki imamların tehdit vb. durumlardaki ikrarı nazar-ı itibara almadıkları
2. Sahnûnunda esasen meseleyi sırf töhmet gerekçesiyle ikrarın sıhhatine bağlamadığını ancak adil bir sultanın hapsiyle bunun mümkün olacağı şeklinde kayıtladığı zira adil sultanın yalnızca hapsi gerektiren bir durumda hapsedeceği sırf töhmet gerekçesiyle böyle bir tutum sergilemeyeceğini aktarmaktadır. Dolayısıyla o, sırf töhmet gerekçesiyle ikrarın sıhhatine

14 Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, Sünenüt'Tirmizi, thk: Ahmed Muhammed Şakir-Muhammed Fuad Abdülbaki-İbrahim Atve (Mısır: Şirketü Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Babi el-Halebi,1395/1975), "Ahkam", (No.1339)

15 Mecelle, md:8

16 el-Bûtî, *Đavâbiñü'l-maşlaħa*, 347.

17 el-Bûtî, *Đavâbiñü'l-maşlaħa*, 349.

18 Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî, *Müdevvenetü'l-Kübrâ*, (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye1415/1994) 4:547-548.(toplam4)

19 el-Bûtî, *Đavâbiñü'l-maşlaħa*, 350.

20 Sahnun hakkında bkncz: Ali Hakan Çavuşoğlu, "Sahnûn" Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35:534-538..

21 el-Bûtî, *Đavâbiñü'l-maşlaħa*, 350.

22 el-Bûtî, *Đavâbiñü'l-maşlaħa*, 350-351.

hükmetmiş olsaydı meseleyi adil sultanının hapsine bağlamazdı şeklinde bir değerlendirmede bulunmaktadır.²³

Sırf Maslahat Gerekçesiyle Nassın Umûmunu Tahsîs Ettiğine Yönelik İthamlar

Fakîhlerin çoğunluğu maslahat-ı mürselenin sübut veya delaleti kat'i olan amm nassı tahsîs edemeyeceği kanaatindedirler.²⁴ Ancak İmam Malik'in sırf maslahat gerekçesiyle bu kuralı ihlal ettiği ifade edilmektedir. Bu konuda ona yöneltile eleştirilerin odağında bulunan fetvâ; Bebeğin anneye zarar vermesi durumunda annenin emzirme vücubiyetinin olmaması hususundadır. Ona muhalefet edenler "*Emzirmeyi tamamlamak isteyen için analar çocuklarını tam iki yıl emzirirler...*"²⁵ ayetini delil getirmektedirler.²⁶ Ancak Bûtî, İmam Malik'in bu konuda herhangi bir delil ya da maslahat gerekçesiyle ayetin tahsîs edilebileceği şeklinde bir hükme varmadığını aksine onun gereğine uygun hüküm verdiğini ifade etmektedir. Zira Malikiler, ayetin annenin emzirme vücubiyetine delaleti hususunda açık olmadığını şayet ayette bu şekilde bir maksat gözetilseydi tıpkı ayetin devamında "*Onların normal ölçülerde yiyecek ve giyeceklerini sağlamak da çocuk kendisinden olanın (babanın) borcudur.*"²⁷ buyrulduğu gibi "*anneler çocuklarını emzirmelidir.*" şeklinde delaleten açık bir ifade kullanılırdı. Bu konuda genel olarak Maliki'lerin ihtiyatlı davrandıklarını, ayetin kesinlikle vücubiyete delalet etmediği şeklinde bir tavır takındıklarını belirten Bûtî onların hüküm verirken örfü dikkate alarak görüş beyan ettiklerini ifade etmektedir. Örf yüksek rütbeli bir kadının herhangi bir sebepten dolayı emzirmeyi reddetmesi durumunda buna zorlanmamasını gerektirirken daha düşük rütbeli bir kadın örfün gereklerine uygun olarak emzirmeye zorlanabilmektedir. Dolayısıyla Bûtî, buradaki örfün ayetteki umûmu tahsîs eden değil bilakis tebyîn eden bir konumda olduğu gözetilerek fetvânın ortaya konulduğunu belirtmektedir.²⁸

Şârii'in Maksatlarına Aykırı Bir İstislâh Fikrinin Malik'e Atfı

İslâm'ın getirdiği hükümlerin nihai gayesi insanların maslahatlarını gerçekleştirmek ve mefsedetleri defetmektir. Şeriatın temel gayeleri Gazâlî'nin son şeklini verdiği zarurîyyat, hâciyyât ve tahsiniyyât şeklinde adlandırılarak literatürde yerini almıştır.²⁹ Ta'lilin önemli türlerinden biri olan hikmetle ta'lil meselesi gayeyi esas alan ictihâd ve makâsîd teorisinin önemli konularından birini oluşturmaktadır. Maslahat ve makâsîd anlamlarını içeren hikmetle talil özellikle hikmetin belirlenmesindeki subjektifliğin hukuki istikrarı zedeleyeceği endişesiyle usûlcülerin çoğu tarafından caiz görülmemektedir.³⁰ Bu bağlamda Cüveynî, İmam Malik'in ümmetin 3/2'sinin selameti için 1/3'ünün feda edileceği yönünde fetvâ verdiğini iddia etmektedir.³¹ Gazâlî'nin de

23 el-Bûtî, *Đavâbiñü'l-maşlaħa*, 351.

24 Nasların maslahatla tahsisi bağlamında detaylı tartışma için bkz: Ferhat Koca, "İslam Hukukunda Maslahat-ı Mürsele ve Necmeddin et-Tufi'nin Bu Konudaki Görüşlerinin Değerlendirilmesi" *İLAM Araştırma Dergisi*, 1/1 (Ocak-Haziran 1996), 110-115. (93-122)

25 Kur'an Yolu Meali, çev. H. Karaman-İ. Kafi Dönmez-M. Çağrıncı. S. Gümüş, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2023), el- Bakara2/233.

26 el-Bûtî, *Đavâbiñü'l-maşlaħa*, 348.

27 el- Bakara2/233.

28 el-Bûtî, *Đavâbiñü'l-maşlaħa*, 353..

29 el-Gazzâlî, el-Müstaşfâ, 2:482-483.

30 Fahrüddin Muhammed b. Ömer er-Râzi, el-Mahsûl fî İlmi'l-Usûl, thk. Taha Câbir el-Alavânî (Beyrut:Müessesetü'r-Risale, 1997), 5:287-292

31 el-Cüveynî, el-Burhân, 2:1113.

ümmetin selameti için müslüman esirlerin siper edilmesi³² hakkında benzer görüş serdettiğini aktaran Bûtî, Şâriinin maksatlarına aykırı nitelendirilecek bu fetvânın İmam Malik'e nisbetinin doğru olmadığını, şer'i ilkelere aykırı bir istislâh anlayışının onun nezdinde makul olmadığını ifade etmektedir.³³

Nassın Varlığına Rağmen İstislâha Dayalı Yeni Bir Hüküm İhdası

İslâm hukukunda temel prensip hakkında açık nas bulunan herhangi bir konuda onun gereğiyle amel edilmesidir. Fakat İmam Malik'in nassın varlığına rağmen istislâhı kıstas olarak benimseyerek hükümleri ortaya koyduğu ana ilkeden saptığı iddia edilmektedir. Bu konuda ona atfedilen fetvâ; savaşta ihtiyaç sebebiyle müslümanların ganimet taksiminden evvel deve, inek gibi hayvanların etinden yemesine cevaz verilmesi gösterilmektedir. Buna muhalif olarak peygamberin ganimet taksiminden önce etlerin yenilmesi hakkındaki nehyi zikredilmektedir.³⁴ Bûtî, İmam Malik'in meseleyi daru'l harbte ganimet taksiminden önce bulunan yiyeceklerin yenilmesi durumuna kıyâs ettiğini, sahâbe uygulamalarından örnekler vererek izah etmektedir. Savaş durumunun ızdırar hali olduğu dolayısıyla ihtiyaç durumunda ganimet olarak taksim edilen deve, inek gibi hayvanların etlerinin yenilmesinde bir sakınca olmadığı yaklaşımını benimsediğini aktarır. Bûtî, burada İmam Malik'in açıkça kıyâsa başvurduğunu ve zannedilenin aksine bu konuda onun tek olmadığını, Hanefî ve Şâfiî âlimlerinde aynı kanaatte olduğunu ifade etmektedir.³⁵

Sonuç

Bûtî, İmam Malik'e yöneltilen iddiaların maslahat-ı mürselenin manasının kavranılması ve onunla hükmedilmesi hususunda ortaya çıkan karışıklıklardan kaynaklandığı kanaatindedir. Bu konuda sırf maslahat gerekçesiyle dört mezhep imamının herhangi birinden nassın umumunun tahsîs ya da mutlakının takyîdine dair bir hüküm ortaya konulmadığı ifade etmektedir. Bûtî, İmam Malik'e nisbet edilen bu zannın fetvâlarının ve nakledilen görüşlerinin araştırılmaması, delillerinin tetkik edilmemesinden kaynaklandığı sonucuna ulaşmıştır. O, yaptığı araştırmalar neticesinde bu konuda ortaya konulan itham ve iddiaların çoğunlukla mezhebin temel kaynaklarına müracaat edilmeden zikredilen birtakım meşhur nakillere dayanılarak ortaya konulmasından kaynaklandığı görüşündedir. Bûtî de nakledilen örneklerin zahiren nassın umûm ve mutlakına muhalif olduğunu kabul etmektedir. Ancak detaylı bir tedkik neticesinde şu sonuçlara ulaşılabileceğini aktarmaktadır:

Bunlar ya mezhep hakkında tam bir araştırma yapılmadan nakledilen hükümlerdir. Ya da onların maslahatlarının dayanakları, Kitab, sünnet ya da kıyâs edilen bir asla dayanmaktadır. Öyleyse bunları maslahat-ı mürsele olarak değerlendirmek mümkün değildir. Ve yahutta maslahat-ı mürsele şer'i bir aslın külli maksatlarının dışında bir şeye dayanmayan ve aslında herhangi bir nassın umum ya da mutlakına muhalif olmayan çıkarımlar olarak değerlendirilmelidir.³⁶

Sonuç olarak Saîd Ramazân el-Bûtî'nin İmam Malik'e yönelik iddialara karşı yaklaşımını şu şekilde özetlemek mümkündür:

32 el-Gazzâlî, el-Müstaşfâ, 2:493-495.

33 el-Bûtî, Davâbihtü'l-maşlaḥa, 403-404.

34 el-Bûtî, Davâbihtü'l-maşlaḥa, 348.

35 el-Bûtî, Davâbihtü'l-maşlaḥa, 355.

36 el-Bûtî, Davâbihtü'l-maşlaḥa, 349.

1. Geleneksel Yaklaşımı Koruma: Bûtî, İslâm hukukunun geleneksel yaklaşımını dikkate alarak İmam Malik'in istislâhı kullanım hususunda ölçülü bir tavır sergilediğini savunmaktadır. Ona göre o Kitap, sünnet, icmâ', kıyâs gibi temel kaynakları çerçevesinde istislâh yöntemine başvurmuş ve fetvâlarını da buna uygun şekilde vermiştir.
2. İstislâhın Doğru Kullanımı: Bûtî, İslâm hukukunun değişen zaman ve mekanın koşullarına adapte edilmesinde istislâhın bir araç olarak doğru şekilde kullanımının önemine vurgu yapmaktadır. Bu bağlamda İmam Malik'in de istislâhı toplumun genel refahını gözetenek ve adaleti sağlamak amacıyla kullandığını savunmaktadır.
3. Ölçülü Kullanım: Bûtî, istislâha fikhî hükümlerin belirlenmesinde kullanılan ölçütler dikkate alınarak başvurulması gerektiği kanaatindedir. İmam Malik'in de istislâhı İslâm'ın temel ilkelerine ve kamu yararına uygun şekilde kullandığını aktarmaktadır. Bu nedenle onun istislâhı ölçüsüz kullandığına yönelik iddiaların doğru olmadığını savunmaktadır.

Kaynakça

- Bûtî, Muhammed Saîd Ramazân. *Đavâbiťü'l-maşlahâ fi 'ş-şerî'ati'l-İslâmiyye*. Dimeşk, Daru'l-Fikr, 2005.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf et-Tâî en-Nîsâbü'rî. *el-Burhân fi uşûli'l-fikh*. nşr. Abdülazîm ed-Dîb. 2 Cilt. Devha: 1399.
- Çavuşoğlu, Ali Hakan, "Sahnûn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî. *Kitâbü'l-Ĥarâc*. thk: Mahmud el-Baci. Tunus: Daru Busselame li't-Tibaati ve'n-Neşr ve't-Tevzii,1984.
- Gazâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *el-Müstaşfâ min 'ilmi'l-uşûl*. thk. Hamza b. Züheyr Hâfız. 4 Cilt. Medine:1413/1993.
- İbn. Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed el-Cemmâilî el-Makdisî. *Ravzatü'n-nâzir ve cünnetü'l-münâzir fi uşûli'l-fikh 'alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed*. nşr: Şaban Muhammed İsmail. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyan, 2002.
- İbn. Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed el-Hafid. *ež-Zarûri fi uşûli'l-fikh*. nşr. Cemâleddin el-Alevî. .Beyrut: Daru'l Garbi'l-İslami, 1994.
- Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısrî. *Nefâ'isü'l-uşûl fi şerhi'l-Maşûl*. nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd – Ali Muhammed Muavvaz. 9 Cilt. Mekke-Riyad: Mektebetü Nezzar Mustafa el-Baz 1418/1997.
- Koca, Ferhat. "İslam Hukukunda Maslahat-ı Mürsele ve Necmeddin et-Tufi'nin Bu Konudaki Görüşlerinin Değerlendirilmesi". İLAM Araştırma Dergisi. 1/1(Ocak-Haziran 1996), 93-122.
- Kur'an Yolu Meali. çev. H. Karaman-İ. Kafi Dönmez-M. Çağrııcı. S. Gümüş.5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2023.

- Özen, Şükrü. "İstislah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Pehlivan, Bayram, "Bûtî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *el-Mahsûl fî İlmi'l-Usûl*. thk. Taha Câbir el-Alavânî. 5 Cilt. Beyrut:Müessesetü'r-Risale, 1997.
- Sahnûn, Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî.. *Müdevvenetü'l-Kübrâ*. 4 Cilt Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye1415/1994.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd). *Sünenüt'Tirmizi*. thk: Ahmed Muhammed Şakir- Muhammed Fuad Abdalbaki-İbrahim Atve. 5 Cilt. Mısır: Şirketü Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Babi el-Halebi.1395/1975.
- Zencânî, Ebü'l-Menâkıb Şihâbüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mahmûd b. Bahtyâr el-Bağdâdî. *Tahrîcü'l-fürû' ale'l-uşûl*. nşr: Muhammed Edîb Sâlih. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1402/1982.
- Zerkâ, Mustafâ b. Ahmed b. Muhammed. *el-Medhalü'l-fiğhiyyü'l-Am*. 2 Cilt. Dımeşk:Daru'l-Kalem, 1998/1418.

AMERİKA'DA "MÜSLÜMAN AMERİKALI" OLMAK: THE GREAT MUSLIM AMERICAN ROAD TRIP" BELGESELİ ÖRNEKLİĞİNDE

Halide Rumeysa KÜÇÜKÖNER

Dicle Üniversitesi

Giriş

İslam,¹ yaklaşık bin dört yüz yıllık tarihsel yolculuğu boyunca dünyanın birçok bölgesine yayılmıştır ve bu bölgelerden biri de Amerika Birleşik Devletleri'dir. Genel kabul gören görüşe göre, İslam'ın Amerika kıtasına girişi, bazı istisnalar bulunsa da, kıtanın keşfi sonrasında başlayan sömürge döneminde, 17. yüzyılda Batı ülkelerinin Afrika'dan gerçekleştirdiği köle ticaretiyle olmuştur. Ancak İslam'ın, Afrika'dan getirilen kölelerin dini olarak görülmesi ve bir alt kimlik gibi algılanması, bu süreçte İslam'ın yayılma hızını yavaşlatmıştır. Bu nedenle olmalıdır ki İslam'ın bu bölgede kendi kimliğiyle tam anlamıyla varlık göstermesi 20. yüzyılı bulmuştur.²

20. yüzyılın başlarında Amerika'nın süper güç olma yolunda ilerlemesiyle artan göçmen ihtiyacı, dünyanın farklı bölgelerinden insanların bu ülkeye göç etmesine neden olmuştur. Başta Lübnan, Suriye ve Filistin³ gibi Orta Doğu ülkelerinden gelen göçmenler olmak üzere, çeşitli Müslüman topluluklar farklı sebeplerle Amerika'ya gelmeye başlamışlardır. Kimi çalışmak, kimi ise İslam'ı yaymak amacıyla bu "fırsatlar ülkesine" yönelmiştir. Bu dönemde ihtida faaliyetleri için Amerika'ya gelen Müslümanlar arasında Ahmediler ve diğer küçük Müslüman gruplar öne çıkmıştır. Bu toplulukların varlığıyla birlikte, yerli Amerikalılar arasında Müslüman olanların sayısında belirgin bir artış yaşanmıştır. Özellikle 1960'lardaki Soğuk Savaş döneminden itibaren, başta Hint alt kıtasından olmak üzere büyük bir Müslüman topluluk Amerika'ya göç etmeye önem vermiştir. Böylece İslam, bu topraklarda da yalnızca bir grup siyah Amerikalı'nın dini olmaktan çıkmış dünyanın çeşitli bölgelerinden insanları bir araya getiren bir "ümme" dini olarak varlık göstermeye başlamıştır.⁴

1 Çalışma II. Sosyal Bilimler Kongresi'nde sunulan Müslüman Amerikalı' Olmak: The Great Muslim American Road Trip" Belgeseli Örneğiğinde" isimli bildiri üretilmiştir. Bildiri için bkz. Halide Rumeysa Küçüköner, "Amerika'da 'Müslüman Amerikalı' Olmak: The Great Muslim American Road Trip" Belgeseli Örneğiğinde", Özetler/Abstracts (II. Sosyal Bilimler Kongresi, Diyarbakır: Şarkiyat Bilim ve Hikmet Vakfı, 2024), 19-20.

2 Halide Rumeysa Küçüköner, "Diasporada Sünni ve Şii Kimliklerin Silikleştiği Mezheplerüstü Yaklaşım Bir Örnek Olarak Amerikan 'Make Space' Topluluğu", Turkish Journal of Shiite Studies 6/1 (30 Haziran 2024), 46-66.

3 1948 yılında Filistin topraklarında İsrail'in kurulmasıyla birlikte ciddi bir Filistinli topluluk Amerika'ya göç etmek durumunda kalmıştır. Bu göç eden topluluklar arasında Hıristiyan Filistinliler de yer almıştır.

4 Halide Rumeysa Küçüköner, "Diasporada Sünni ve Şii Kimliklerin Silikleştiği Mezheplerüstü Yaklaşım Bir Örnek", 49-50.

Amerika'ya göç eden yeni Müslüman topluluklar, hem kendi kültürel değerlerini muhafaza etmek hem de "Amerikalı" olmak arasında bir denge kurarak kendilerine özgü bir kimlik oluşturma sürecine girmişlerdir. Bu süreç içinde oluşan kimlik, zamanla Müslümanlar tarafından "Müslüman Amerikalı" ya da "Muslim American" olarak tanımlanmıştır. 11 Eylül saldırılarından sonra toplumda İslam'a yönelik ciddi bir tepkinin yükselmesi, "Muslim American" kavramının olumsuz bir anlam kazanmasına yol açmıştır. Bu nedenle, Müslümanlar toplumdaki olumsuz bakış açısını değiştirebilmek amacıyla yeni bir İslam kimliği sunmayı öncelikle başlamışlardır. Bu yeni kimlikte Müslümanların Amerikan kültürüne uyumu ve Amerikalılıkları ön plana çıkarılmıştır. Müslümanların, nitelikli iş gücü, sosyal, kültürel ve sanatsal faaliyetleri aracılığıyla Amerikan toplumuna önemli katkılar yaptığını vurgu yapılmakta ve İslam'ın Amerikan kültürüyle çatışmadığı özellikle belirtilmektedir. Bu noktada, Müslüman kimliğinden ziyade "Amerikalı" kimliğine yönelik vurgu o kadar ön plana çıkarılmaktadır ki artık bu kimlik, Müslüman kimliğinin ayrılmaz bir unsuru haline gelmiştir.⁵

Amerikalılaştan Müslüman kimliğinin toplumda daha olumlu bir karşılığının olabilmesi için önemli çabalar gösterilmeye başlanmıştır.⁶ Özellikle dijital imkanların gelişmesiyle birlikte, hem Müslüman hem de Amerikan değerlerini benimseyen, toplumla uyum içinde yaşamayı öncelik haline getiren Müslümanların bireysel ve toplumsal hayatları, Amerikan toplumuna tanıtılmaya çalışılmaktadır.⁷ Bu bağlamda çeşitli kısa videolar, reklamlar, filmler ve belgeseller üretilmektedir. Bu çalışmalar arasında en dikkat çekici projelerden birisi "The Great Muslim American Road Trip" isimli belgeseldir.⁸ Bu çalışmada, modern dönemde farklı sosyal sınıflardan gelen ve toplumla uzlaşmayı önemli bir değer olarak benimseyen "Müslüman Amerikan" kimliği söz konusu belgesel üzerinden incelenecektir.

"The Great Muslim American Road Trip" Belgeselinin Yapımcısı UPF ve Amerikalı Müslüman Kimliğine Katkıları

"The Great Muslim American Road Trip" belgeseli, Amerikalı bir yapım şirketi olan Unity Production Foundation (UPF) tarafından hazırlanmıştır. UPF'in kurucusu Alex Kronemer'dir. Kronemer, Harvard Divinity School⁹ mezunu olup 1990'ların sonlarında ABD Dışişleri Bakanlığı İnsan Hakları ve Demokrasi Ofisi'nde Orta Doğu Masası Görevlisi olarak görev yapmış ve yeni kurulan Uluslararası Dini Özgürlük Ofisi'ne destek vermiştir. 1999 yılında ise Kronemer ve arkadaşı Michael Wolfe, başta Müslümanlar ve İslam olmak üzere, dünya dinlerine dair daha pozitif ve barışçıl bir söylem oluşturmayı hedefleyen bir medya kuruluşu kurma amacıyla UPF'i hayata geçirmişlerdir.¹⁰

5 Halide Rumeysa Küçüköner, "Diasporada Sünni ve Şii Kimliklerin Silikleştiği Mezheplerüstü Yaklaşımına Bir Örnek", 50-52.

6 Halide Rumeysa Küçüköner, "Diasporada Sünni ve Şii Kimliklerin Silikleştiği Mezheplerüstü Yaklaşımına Bir Örnek", 52.

7 Leah Dolan, "Photos challenge misconceptions about what it means to be an American Muslim" (09 Nisan 2024).

8 Müslümanların Amerikan toplumuna sunumuyla ilgili yapılmış bir başka film için bkz. "The Secret Life of Muslims" (Erişim 20 Eylül 2024).

9 Harvard İlahiyat Fakültesi

10 "About UPF" (Erişim 19 Eylül 2024); "The UPF Team" (Erişim 19 Eylül 2024).

UPF, özellikle Müslümanlar ve diğer inanç grupları arasında dini ve kültürel çoğulculuğu artırmayı amaçlayan projeleriyle öne çıkmaktadır. Kurum, toplumda yaygın olan klasik Müslüman stereotiplerini ortadan kaldırmayı hedefleyen çalışmalara odaklanmaktadır. Bu projelerde, Müslümanların Amerikan toplumu içindeki “görünmeyen” katkıları, yeni Müslüman kimliğinin oluşumu ve mülteci sorunu gibi güncel meseleler ele alınmaktadır.¹¹ UPF’in ürettiği bazı çalışmalar:

“American Muslims Facts vs Fictions” / Amerikalı Müslümanlar, Gerçekler Kurguya Karşı”,

Inside Islam “What A Billion Muslim Really Think?” / İslam’ın İçinden “Bir Milyar Müslüman Ne Düşünüyor?”,

Islamic Art: Mirror of the Invisible World / İslam Sanatı: Görünmeyen Dünyanın Aynası,

On A Wing and A Prayer: An American Muslim Learns to Fly / Bir Kanat ve İbadet Üzerine: Bir Amerikalı Müslüman Uçmayı Öğreniyor

Nadia’s Ramadan / Nadia’nın Ramazanı,

My Fellow American / Benim Amerikalı Arkadaşım şeklindedir.¹²

UPF tarafından üretilen bu çalışmalar, hem Amerika’da hem de dünya genelinde geniş yankı uyandırmış; yaklaşık 150 milyon kişi tarafından izlenmiş ve ulusal ve uluslararası düzeyde çok sayıda ödül kazanmıştır. UPF, Amerikalı Müslüman kimliğini Amerika çapında tanıtmak amacıyla dinler arası diyalog toplulukları, devlet daireleri, toplum merkezleri ve üniversiteler¹³ gibi çeşitli kurumlarla iş birliği yapmaktadır. Ayrıca, hazırladığı filmlerin toplu gösterimlerini sağlamak için özel bir çaba göstermektedir. Bu faaliyetlerin en önemli odak noktalarından biri, ilkökul, ortaokul ve lise düzeyinde eğitim gören öğrencilere ulaşmaktır. UPF, on binlerce öğrencinin seviyelerine uygun yapımlar aracılığıyla, henüz ön yargıları oluşmadan İslam’ı doğru bir şekilde öğrenmelerine olanak tanımak için yoğun çaba sarf etmektedir. Bunun yanında, "Muslims on Screen and Television" (MOST) projesiyle, özellikle Hollywood’daki yapımcılara ve senaristlere daha gerçekçi Müslüman karakterler ve hikayeler geliştirmeleri konusunda destek sağlamaktadır.¹⁴

UPF’in son dönemde dikkat çeken projelerinden biri de "The Great Muslim American Road Trip" adlı belgeseldir. Bu belgesel, Amerikalı Müslüman bir çiftin, Amerika’nın tarihi yollarından biri olan "Rota 66" boyunca gerçekleştirdiği yolculuğu konu edinmektedir. Her durakta, o bölgedeki Müslümanların günlük yaşamları üzerinden, Müslümanların Amerika’nın doğal ve ayrılmaz bir parçası oldukları vurgulanmakta ve bu bağlamda yeni bir Amerikan tarih anlatısı sunulmaktadır. Belgesel, Müslümanların Amerikan toplumundaki köklü varlığını ve katkılarını gözler

11 “About UPF”; “UPF Films” (Erişim 19 Eylül 2024).

12 “UPF Films”.

13 Nitekim UPF, George Mason Üniversitesi Abusulayman Center For Global Islamic Studies’in her Ramazan gerçekleştirdiği, Müslüman ve Müslüman olmayan farklı kesimlerden Amerikalıların katıldığı iftar davetine de sponsor olmuş ve ürettiği filmlerden kısa seçkilerle Müslümanların toplum içerisinde hangi gerçek kimliklerle yer aldığına dair bir sunum yapmıştır. Abusulayman Center For Global Islamic Studies’in etkinlikleri için bkz. “Past Events” (Erişim 30 Eylül 2024).

14 “Muslims On Screen and Television” (Erişim 19 Eylül 2024).

önüne sererek, Müslümanların Amerikan toplumu ile uyumlu bir kimlik yapısına sahip olduğuna dair açık bir anlayış benimsediklerini ve farklı inançlardan, kültürlerden gelen insanlarla her zaman “işbirliği” yapabilecekleri düşüncesini ön plana çıkarmaktadır.¹⁵ Bu sunumuyla, belgesel, toplumda yerleşik olan Müslüman kimliğine dair olumsuz algıları değiştirmeyi hedeflemektedir.

The Great Muslim American Road Trip Belgeseli

"The Great Muslim American Road Trip"¹⁶ isimli belgesel, Müslümanların Amerika tarihine odaklanarak geçmiş ile günümüz arasında bir köprü kurma düşüncesi üzerinden kurgulanmıştır. Bu köprü'nün önemli bir unsuru, belgeselin çekildiği güzergah olan Route¹⁷ 66'dır. 1926 yılında inşa edilen Rota 66, Amerika tarihinin önemli bir dönemine işaret etmektedir. Illinois eyaletindeki Chicago'dan başlayıp Missouri, Oklahoma, Teksas, New Mexico, Arizona ve California üzerinden Los Angeles'a kadar uzanan bu rota, doğu ile batı arasında bir köprü olarak tasarlanmıştır. Route 66, Amerikan kültüründe kayıp dünyadan yeni dünyaya uzanan bir umut yolu olarak kabul edilmiş, adına şarkılar yapılmış ve 116 bölümlük bir televizyon dizisine konu olmuştur.¹⁸ Bu yolun belgeselin merkezinde yer alması, Müslümanların Amerika tarihiyle bağını göstermesi açısından özel bir anlam taşımaktadır. Route 66, sadece Amerikalıların değil, aynı zamanda Amerikalı Müslümanların da tarihsel miraslarına bir gönderme niteliğindedir. Belgesel, Müslümanların Amerika'ya sonradan gelmiş bir topluluk olmadığını, aksine Amerikan kimliğinin inşasında erken dönemden itibaren önemli rol oynadıklarını vurgulamaktadır.

"The Great Muslim American Road Trip" belgeselinin rota seçimi kadar oyuncu seçimi de dikkat çekicidir. Bir göçmen ve bir beyaz Amerikalı'dan oluşan oyuncular Amerika'daki Müslüman toplumunun çeşitliliğini yansıtan bir kompozisyonda seçilmiştir. Belgeselin ana karakteri olan Mona Haydar, Suriyeli göçmen bir ailenin çocuğu olarak Amerika'da doğmuş, ikinci nesil bir Amerikalı Müslüman'dır. Eşi Sebastian Robins ise annesi Hristiyan, babası Yahudi bir Amerikalı olup sonradan Müslüman olmuştur. Bu iki karakterin bir araya getirilmesi, Amerika'daki Müslümanların tarihsel ve sosyal kimliğine ayna tutmaktadır. Nitekim günümüz Amerikan Müslüman toplumunu da bu belgeselde olduğu gibi oldukça büyük oranda göçmenlerden ve sonradan Müslüman olan Amerikalılardan oluşmaktadır.

Belgeselin ana karakteri Mona Haydar, Müslüman kimliğinden ziyade "Amerikalı Müslüman" kimliğiyle öne çıkan bir figür olarak yer almaktadır. Haydar, rap şarkıcısı,

15 "Finding America's Muslim Roots on Route 66" (Erişim 19 Eylül 2024).

16 Çalışma ismiyle başka çalışmalara da ilham kaynağı olmuştur. Keşmirli bir Amerikalı Müslüman, Amerika'da farklı şehirlerde yaşayan Müslümanların resimlerini çekerek oluşturduğu hikayesine "road trip" ismini vermiştir. Sanatçının çalışmalarının yer aldığı site için bkz. "Muslims in America" (Erişim 20 Ocak 2024).

17 Bundan sonra metin boyunca Türkçesi olan "rota" ifadesiyle devam edilecektir.

18 Bu rota, Steinbeck'in Gazap Üzümleri romanında da acı, kayıp ve yeni başlangıçları sembolize ederken aynı şekilde Pixar'ın en önemli filmlerinden olan Cars'da da bir konu olarak yer almıştır.

söz yazarı ve aktivist kimliğiyle tanınmaktadır.¹⁹ Özellikle başörtülü bir rap sanatçısı olması, onun geleneksel Müslüman kimliğinden farklılaşarak "Amerikalı Müslüman" kimliğiyle uyumlu bir figür olarak sunulmasına katkı sağlamaktadır.²⁰ Belgesel boyunca, eşi Sebastian ile sergilediği doğal ilişkiler ve rahat tavırları, geleneksel bir Müslüman aile portresi çizmekten sıradan bir Amerikalı çiftin günlük yaşamını yansıtmaktadır. Belgeselin ana mesajı da, Müslümanların Amerikan kültürüyle entegre olmuş yaşamlarının en doğal haliyle sunulmasıdır. Bu bağlamda, Mona ve Sebastian'ın bu mesajı başarılı bir şekilde ilettikleri söylenebilir.

"The Great Muslim American Road Trip" adlı belgeselde Mona ve Sebastian, yalnızca kendi kimlikleri üzerinden bir Müslüman kimliği sunmakla kalmamaktadır. Zira, Rota 66 boyunca geçtikleri güzergâhlarda yaşamış veya hâlihazırda yaşayan Müslümanların hikâyelerini kendi anlatılarına ekleyerek, güncel bir Müslüman Amerikan tarihi sunmaktadırlar. Bu yeni tarih anlatısının daha iyi kavranabilmesi için çeşitli örnekler üzerinden bu konunun incelenmesi faydalı olacaktır.

Belgesel daha başlangıcında yeni bir tarih anlatısı sunacağını Mona ve Sebastian'ın rotalarının ilk durağında göstermektedir. Nitekim Mona'nın ilk görüştüğü kişiler insan haklarıyla ilgili davalarda avukatlık yapan bir Müslüman kadın avukat ve Muhammed Ali'nin kızı Meryem'dir. Bu buluşmada, parkinson hastalığından vefat eden Muhammed Ali üzerinden engelli bireylerle yaşayan ailelerin karşılaştığı zorluklar ve bu zorlukların üstesinden gelme yöntemleri konuşulmuştur. Belgesel, daha bu ilk sahnesiyle birlikte, Müslüman kimliği yerine, sıradan bir Amerikalı'nın gündelik yaşamında karşılaştığı konulara odaklanacağını açıkça ortaya koymaktadır. Başlangıçtaki bu vurgu, Müslümanların bir araya geldiklerinde sadece dini meseleleri tartışmadıklarını, her Amerikalı gibi gündelik hayatın sorunlarını konuştuklarını örtük bir mesaj olarak izleyiciye sunmaktadır. Ayrıca, buluşmanın bir Müslüman kadın avukatın ofisinde gerçekleşmesi, Amerika'daki Müslümanların toplumda nitelikli iş gücüne sahip olduğunu da vurgulamaktadır. Belgesel boyunca farklı Müslüman kadın temsilleri sunulmaktadır. Başörtülü ve başı açık kadınların yanı sıra çeşitli giyim tarzlarına sahip Müslüman kadınlar üzerinden, Müslüman kadınların klasik stereotiplerin ötesine geçtiği bir imaj çizilmeye çalışılmaktadır. Nitekim, belgeselin ilk durağındaki iki kadının da başörtülü olmaması ve Muhammed Ali'nin kızı Meryem'in siyahi olması, "Amerikalı Müslüman kadın" kimliğine dair güçlü bir mesajı daha en baştan izleyiciye hissettirmektedir.²¹

Belgeselde öne çıkan önemli konulardan biri, Müslümanların Amerikan tarihindeki yeri üzerine yapılan tartışmalardır. Yol boyunca, geçmiş ve günümüz arasındaki

19 Mona Haydar'ın ailesi 1971 yılında Suriye'den Amerika'ya göç etmiştir. Mona, Suudi Arabistan'da doğmuş ve sekiz çocuğun yedincisi olarak dünyaya gelmiştir. 2012 yılında Sebastian ile evlenmiştir. Michigan-Flint Üniversitesi'nde İngiliz Dili alanında lisans derecesini, New York City'deki Union Theological Seminary'de sosyal etik alanında yüksek lisans derecesini almıştır. Bir dönem Suriye Şam'da, bir dönem Fas Marakeş'te yaşamış ve İslam kültürlerini yakından tanıma fırsatı bulmuştur. Günümüzde eşi ve iki çocuğuyla Amerika'da Kuzey New Mexico'da yaşamaktadır. Mona'nın biyografisi hakkında detaylı bilgi için bkz. "Bio" (Erişim 20 Eylül 2024).

20 Mona Haydar, aktivist ve sanatçı kimliğiyle ön plana çıkmaktadır. Müslümanlar ve özellikle Müslüman kadınlarla ilgili klasik stereotiplere karşı yaptığı oldukça ilginç sözleri olan şarkıları söz konusudur. Haydar'ın müzikleri hakkında bkz. "Music" (20 Eylül 2024).

21 Dolan, "Photos challenge misconceptions about what it means to be an American Muslim" (09 Nisan 2024).

bağlantılar üzerinden Amerika'daki Müslümanların tarihi de özetlenmektedir. Belgeselin ana karakterleri olan Mona ve Sebastian, söylemlerinde sık sık Amerikan tarihinin aynı zamanda bir Müslüman tarihi olduğunu vurgulayarak bu tarihsel anlatımı pekiştirmektedirler. Bu bağlamda, Amerika'nın 1500'lerdeki keşfi sırasında Kuzey Afrika'dan köle olarak getirilen ve Amerika'daki ilk Müslüman olarak kabul edilen Mustafa Azemmouri'nin, ya da diğer adıyla Estebanico'nun hikayesi aktarılmaktadır. Azemmouri'nin, Amerika'daki altın yataklarının yerlerini ilk sömürgecilerden daha kesin olarak bildiği, bu bilgiyi sömürgecilere öğrettiği ve günümüz Amerika'sının zenginliğinin onun sayesinde başladığı iddia edilmektedir. Hatta, bu nedenle Azemmouri'nin Amerika'nın kurucularından biri olarak kabul edilmesi gerektiği ifade edilmektedir. Bu anlatımla, Amerika'nın kuruluş hikayesinde Müslümanların da önemli bir unsur olduğu, sonradan gelmedikleri ve Amerikan tarihi boyunca var oldukları mesajı açıkça verilmektedir.²² Bu çerçevede, belgeselde Amerika'nın resmi tarih anlatısında beyazlar dışında "diğerlerinin" özellikle de Müslümanların bu tarihin dışında bırakıldığına yönelik eleştiriler pek çok kez dile getirilmektedir.

Tarihin dışında bırakılan Müslümanların, Amerikan tarihinin asli bir unsuru olduğuna yönelik detaylı bilgiler ise belgeselin bir başka rotası olan St. Louis'den gelmektedir. Buradaki ulusal tarih müzesinde, Amerika'daki Müslüman tarihine dair ilginç hikayelerle karşılaşılacaktır. Özellikle Müslüman-Amerikan Tarihi Ansiklopedisi'nin²³ editörü olan Fas asıllı Edward E. Curtis IV,²⁴ Amerikan İslamı ile ilgili oldukça kapsamlı bilgiler sunmaktadır. Bu bilgilere göre, Amerika'ya Müslümanlar ilk olarak kendi istekleriyle St. Louis'de 1904 yılında düzenlenen "Dünya Fuarı" (World Fair) için gelmiştir. Bu fuarda, dünya ülkelerinin sembolik yapıları inşa edilirken, Müslümanların sembolü olarak da Filistin'deki Mescid-i Aksa'nın birebir ölçekli bir maketi inşa edilmiştir. Curtis'e göre, bu fuar için sömürge altındaki Müslüman coğrafyalardan pek çok kişi çalışma amacıyla buraya gelmiş ve bu gelenler arasında Filipinli Moro Müslümanları'nın sayısı oldukça fazla olmuştur. Bu kişilerin önemli bir kısmı ülkelerine dönmeyip Amerika'da kalmış ve 17. yüzyılda Afrika'dan getirilen Müslümanların ardından Amerika'ya yerleşen ikinci dalga Müslümanları oluşturmaya başlamışlardır. İkinci dalganın devamında ise özellikle Lübnan, Filistin, Suriye ve Ürdün gibi Orta Doğu ülkelerden oldukça fazla Müslüman Amerika'ya gelmiştir. Ancak 1920'lerde, renkli ırkların Amerika'ya göçünü yasaklayan göçmen yasasıyla birlikte Müslümanların göç oranları, 1960'lara kadar ciddi şekilde düşmüştür. Bu dönemde, oryantalist bir bakış açısıyla Müslümanların "medeni" ve "medeni olmayan" kimlikler arasında bir yere yerleştirilip eğitime muhtaç kişiler olarak görüldüğünü de ayrıca belirtmiştir. Ancak 1965'ten sonra Müslüman nüfusun hızla artış göstermeye başladığını ve bu göçmenlerin çoğunun da eğitim ve nitelikli iş gücü için Amerika'ya geldiğini ifade etmiştir.

22 "Ann Arbor Couple Takes 'The Great Muslim American Road Trip' Along Route 66" (20 Eylül 2024).

23 Edward E. Curtis IV Edward E. (ed.), Encyclopedia of Muslim-American History (United States: Infobase Publishing, 2010).

24 Amerika'daki Müslüman tarihi araştırmalarının en önemli isimlerinden olan Curtis, Kenyon College'da lisans, Washington University'de master, University of South Africa'da doktora eğitimi almıştır. National Endowment for the Humanities, Carnegie Corporation of New York, Fulbright Scholar Program, Andrew Mellon Foundation, American Academy of Religion ve National Humanities Center gibi dünyanın saygın kurumlarından araştırmaları için burs ve hibeler almıştır. Curtis'in detaylı biyografisi için bkz. "Edward E. Curtis IV" (Erişim 12 Haziran 2024).

Tarihin “İstenmeyenleri” Müslüman Siyahlar

Amerika'daki tarih anlatısının dışında kalan Müslümanlar'la birlikte tarihin bir diğer dışında kalanları olan “siyahlar” da bu belgeselin önemli bir noktasında yer almaktadır. Nitekim Amerika'daki “en erken” Müslüman nüfusa sahip olan siyahlar, göçmen olmayan “esas” Amerikalı Müslüman topluluğu ifade etmektedir. Bu gruptaki Müslümanların büyük bir kısmının, tarihe Tulsa katliamı olarak geçen 1921 yılında beyaz çetelerin siyahları katlettiği bir katliamdan sonra Müslüman oldukları belirtilmektedir. Bu olayın Amerika çapında oldukça etkili olan Nation of Islam'ın²⁵ kuruluşunda da etkisi olduğundan bahsedilmektedir. Nitekim bu kişilerin İslam'a geçmelerinde, İslam'ı, eşitlikçi din söyleminden dolayı siyasi ve manevi bir özgürleşme aracı olarak görmeleri belirleyici bir unsur olarak yer almıştır. Aynı şekilde, Malcom X ve Muhammed Ali gibi Amerika tarihine damgasını vurmuş siyahi Müslüman şahsiyetler üzerinden, siyahilerin hak mücadelesinde Müslümanların oynadığı rol öne çıkarılmaya çalışılmıştır.²⁶

“Siyahlık” konusu işlenirken ele alınan bir diğer husus siyahi Müslümanların caz müziğinin gelişimine yaptığı katkılarla ilgilidir. Özellikle 1940lar'da Müslüman siyahi caz sanatçılarının tasavvuf müziği aracılığıyla caz müziğinin gelişimine oldukça katkıda bulunduğu bu sebeple Amerikan müzik tarihinde önemli bir yere sahip olduklarından bahsedilmektedir. Bununla birlikte İslam ve sanat arasında yanlış bilinenin aksine negatif bir ilişki biçimi olmadığı İslam'ın sanatsal etkinlikleri doğrudan desteklediği şeklinde bir mesaj da verilmeye çalışılmaktadır.

Belgeselde, erken dönemde Amerika'ya köle olarak getirilen siyahların Amerikan tarihine katkılarında söz edilirken, 1980'lerden itibaren kendi istekleriyle Afrika'dan Amerika'ya gelen ve Amarillo, Teksas'ta yaşayan Afrikalı Müslüman topluluklara da dikkat çekilmektedir. İlginç bir şekilde, doğrudan Afrika'dan uçuşların bile gerçekleştirildiği bu şehirde, Etiyopya, Somali ve Burma gibi Afrika'nın farklı bölgelerinden gelen çeşitli Müslüman topluluklar yaşamaktadır. Bu bölgedeki kültürel yapı içerisinde Afrika İslam geleneklerinin bir devamlılığı gözlemlenmektedir. Özellikle bu topluluğun, köle olarak değil, kendi tercihleriyle gelen Afrikalılar'dan oluşması, onları erken dönemde Afrika'dan gelen Afro-Amerikan toplumundan sosyo-kültürel bakımdan ayırmaktadır. Bu toplumun en belirgin özelliklerinden biri, Amerika'ya sosyal olarak entegre olma çabaları ve toplumun tüm fertlerinin nitelikli ve üst düzey eğitim almasına yönelik yoğun bir gayret göstermeleridir. Bu eğitim odaklı yaklaşım, onların Amerika'daki varlıklarını sadece ekonomik değil, aynı zamanda entelektüel bir zemin üzerine inşa etme arzularını da yansıtmaktadır.

Farklı Dinleri İslam Üzerinden Okuma: Dinler Arası Diyalog

Belgeselde ön plana çıkarılan bir diğer önemli mesele, Müslümanların diğer din mensuplarıyla kurduğu olumlu ilişkilere, Müslümanların, yaygın kanaatin aksine, diğer dinleri ve inananları dışlayan bir dini söyleme sahip olmadıkları; aksine, diğer dinlerle ilişki kurmaya büyük önem atfeden bir dini geleneğe mensup oldukları fikri

25 Nation of Islam , 1930'da kurulan ve İslam ile siyah milliyetçi fikirleri birleştiren Afro-Amerikan yeni bir dini harekettir. Öğretilerinde Hıristiyanlığın oldukça belirgin bir etkisi söz konusudur. Ancak öğretilerindeki İslami ve Hıristiyan öğretilerin her ikisi de dinlerin ana akım geleneklerinden oldukça farklı kalmaktadır. Hareket hak. kendi resmi sitesine bkz. “Nation of Islam” (Erişim 22 Eylül 2024).

26 “Ann Arbor Couple Takes ‘The Great Muslim American Road Trip’ Along Route 66” (20 Eylül 2024).

belgeselde belirgin bir şekilde vurgulanmaktadır. Bu bağlamda, Springfield'deki bir mescid ziyaretinde üniversite hocaları, mimarlar, doktorlar gibi farklı meslek gruplarından kadın ve erkek Müslümanlarla ve farklı dinlerden kişilerle bir araya gelmiş; bu sohbetlerin ana konusu ise Hristiyanlık ve İslamiyet'teki İsa ve Meryem figürleri olmuştur. Özellikle Müslüman karşıtı söylemlerin, İslam ile Hristiyanlık arasında İsa ve Meryem figürleri üzerinden büyük benzerlikler olduğunu bilmeyen kişiler tarafından üretildiği düşüncesi üzerinde durulmuştur. Aynı şekilde, belgeselin ana karakteri Mona, Amerika'da kurulan ilk kiliseyi ziyaret ettiğinde, kilisenin papazıyla İsa ve Meryem konusunu konuşmuş ve İslam'da bu iki figürün oldukça önemli bir yer teşkil ettiğini vurgulamıştır. Amerika'da doğup büyümüş Müslümanlar için Meryem ve İsa meselesi, Hristiyanlarla aralarında bir diyalog kanalı oluşturmak için sıkça kullanılan bir argüman olarak öne çıkmaktadır. Dinlerin farklı yönlerini tartışmak yerine ortak değerler üzerinden bir İslam sunumu verilmektedir. Belgesel bu yönüyle bir dinlerarası diyalog faaliyeti işlevine sahip olmaktadır.

Amerika'da Doğup Yetişen Genç Müslümanlar

Belgesel, günümüzde Amerika'da doğup büyüyen genç Müslümanların yaşamlarını da mercek altına almaktadır. Özellikle Amerika'daki herhangi bir gencin yaşamı ile bir Müslüman gencin üretim bakımından aynı değerlere sahip olduğundan bahsedilmektedir. Örneğin, New Mexico'daki bir İslam Merkezi'nin gençlere yalnızca dini eğitim vermediğinden aynı zamanda oldukça kaliteli bilim sınıflarına sahip olduğundan bahsedilmektedir. Bu bilim sınıflarında eğitim gören çocukların yetenekleri sayesinde robotik kodlama ve STEM alanında dünya çapında başarılar elde ettikleri ve farklı Müslüman coğrafyalardaki gençlerle işbirlikleri yürüttükleri vurgulanmaktadır. Bu gençlere sadece modern dönemin değerleri değil, aynı zamanda İslam'ın "altın çağı" olarak bilinen (8.-13. yüzyıllar) dönemi de anlatılmakta önemli bilim insanları İbn-i Sina, Farabi gibi figürler merkeze alınarak tarihsel bir bakış açısı sunulmaktadır. Gençlerin, tarihteki bu önemli şahsiyetlere sıklıkla atıfta bulunarak konuşmaları da dikkat çekmektedir. Ayrıca, günümüzde inşaat mühendisliğinde yapısal mimarinin Einstein'ı olarak kabul edilen Fazlurrahman Han'ı²⁷ örnek aldıklarından da bahsetmektedirler. Bu tür örneklerle belgesel, modern dönemdeki Müslüman gençlerin hem tarihsel köklerini sahiplenmeleri hem de bilimsel ilerlemeyi kucaklamaları üzerine bir perspektif sunmaktadır.

Genç Müslüman temsilinin bir başka önemli ve güçlü örneği de Layla Shaikley'dir. MIT mezunu mühendis Layla Shaikley, kurucusu olduğu start-up şirketinin 23 milyon dolarlık ciroya ulaşan başarı hikayesini paylaşmaktadır. Layla, bu süreci anlatırken, bir Müslüman temsili yaratmanın özellikle bulunduğu sektörde büyük önem taşıdığını ve yapay zeka gibi modellemelerle diğer Müslümanlara ve özellikle Müslüman kadınlara nitelikli iş gücü fırsatları yaratabilmenin mutluluğunu yaşadığını ifade etmektedir.

Amerikan toplumundaki genç Müslüman temsiline ilişkin bir diğer dikkat çekici örnek ise Las Vegas'ta yaşayan dansçı Yusuf'tan gelmektedir. Yusuf, break dans dalında Guinness Rekorlar Kitabı'na girmiş ve uzun süre dünyanın en ünlü sirki olan "Cirque du Soleil'de performans sergilemiştir. Belgeselde ayrıca genç Müslüman Amerikalı

27 Fazlurrahman Han'ın mimari ile ilgili önemi hakkında bkz. "Fazlur Rahman Khan: Why is this skyscraper architect so important?" (03 Nisan 2017).

sporcuların, NBA’de ve Amerika adına olimpiyatlarda elde ettikleri dereceler övgüyle dile getirilmektedir. Genç Müslümanların, Amerika’da askeriye gibi ülkenin temel kurumlarında çalışarak da Amerikan toplumunun refahına katkı sağladıkları vurgulanmaktadır. Bu bilgiler doğrultusunda, belgesel, genç Amerikalı Müslümanların "Amerikalı" bir kimlik sunma konusunda büyük bir çeşitliliğe sahip olduklarını ve Amerika’nın en önemli değerlerinden biri olan çoğulculuğa (pluralism) dair inanca güçlü bir şekilde destek verdikleri ifade edilmektedir.

Toplumunun Refahı İçin “Yardım Eden” Müslümanlar

Belgesel, Müslümanların sadece kendileri için değil aynı zamanda Amerikan toplumunun gelişmesi için de değer üretip yardım organizasyonları gerçekleştirdiklerinden bahsetmektedir. Nitekim "günahlar şehri" olarak bilinen Las Vegas'ta yer alan bir Müslüman topluluktan gelen örnek özellikle dikkati çekmektedir. Bu topluluk, özellikle hapisneden çıkmış mahkûmlara yönelik hizmet vermeyi hedef olarak belirlemiş bir İslam merkezi yapılanmasıdır. Bu yapılanma, uzun süre hapiste kalan kişilere ilk olarak rehabilitasyon hizmetleri sunmakta, maddi destek sağlamakta ve süreç sonunda iş olanakları oluşturmaktadır. Bu topluluğun büyük bir kısmı, sonradan Müslüman olmuş siyah ve beyazlardan oluşmaktadır. Özellikle, bu mescitteki Müslümanların çoğunluğu, aileleri başlangıçta farklı dinlere mensup olup sonradan İslam’ı benimsemiş siyah Müslümanlar’dan oluşmaktadır.

Mescid merkezli hayat süren bu kişilerin Müslüman olma süreçlerinde, Hz. Peygamber’in ırkçılığı reddeden dini söyleminin belirleyici etkisinin olduğu görülmektedir. İslam’a geçiş hikâyeleri anlatılırken genellikle ırkçılık karşıtı rivayetlere sıkça atıfta bulunmaktadır. Ayrıca, Afrika kökenlerine ve Afrika'daki paylaşımcılığı teşvik eden İslami inançlarına vurgu yapmaktadırlar. Birçok kişi, atalarının İslam’ı benimsediğini, ancak baskılar nedeniyle Hristiyan olduklarını ve kendilerinin İslam’a dönerek özlerine geri döndüklerini ifade etmektedirler. Bu şekilde, İslam’la tanışmalarının yeni bir olgu olmadığı, aksine bir geri dönüşü ve köklerine dönüşü sembolize ettiği mesajı verilmeye çalışılmaktadır.

Belgeselde, Müslümanların toplum olarak her kriz anında Amerikalıların yanında yer aldıkları da yine Amerika’ya bağlılıkları çerçevesinde ele alınmaktadır. Kasırga, yangın, pandemi gibi kriz durumlarında Müslüman doktorlar, hemşireler, mimarlar ve mühendisler gibi nitelikli iş gücüne sahip bireylerin, Amerikan toplumuna sundukları destek, örneklerle dile getirilmektedir. Bu tür felaketlerde Müslümanların gösterdiği yardım ve dayanışma, Amerikan toplumuyla hem maddi hem de manevi bağlarının güçlü bir şekilde hissedildiğini ortaya koymaktadır. Belgesel, Müslümanların bu tür zor zamanlarda oynadığı önemli rolün altını çizerek, topluma entegre olmuş bir Müslüman Amerikan kimliğini vurgulamaktadır.

Rota 66’nın Keşfi ve “Mekke”ye Varış

Belgeselin Arizona’da geçen ilginç bir bölümünde, Amerikan tarihiyle kesişen, bir başka tarihsel Müslüman figürün hikâyesi ele alınmaktadır. Bu ilginç hikâyede, Hi Jolly olarak bilinen Hacı Ali’den bahsedilmektedir. 1828’de İzmir’de Hristiyan bir ailenin çocuğu olarak doğan ve sonradan Müslüman Hacı Ali, Kaliforniya çöllerinde posta taşımak için kullanılacak olan develerin eğitimi için devlet tarafından görevlendirilmiştir. Böylelikle Hacı Ali, Amerikan tarihinde devlet tarafından işe alınan

ilk Müslüman olarak kayıtlara geçmiştir. Develerle posta taşıma görevini üstlenirken, Rota 66 olarak bilinen ve belgeselin de temelini oluşturan yolun en pratik ve hızlı güzergâh olduğunu keşfetmiştir. Bu keşiften sonra yolun inşa çalışmaları başlatılmıştır.

Belgesel, Hacı Ali'nin keşfettiği bu rotada ilerlerken, Kaliforniya'da Mekke isimli kurak bir bölgeye ulaşmaktadır. Bu bölgedeki yer isimlerinde Orta Doğu ve Müslüman kültürünün izleri belirgin şekilde görülmektedir. Sokak ve cadde adlarında Şam ve Bağdat gibi Orta Doğu şehirlerine atıfta bulunulması dikkat çekicidir. Bölgenin diğer ilginç bir özelliği ise bu bölgede hurma yetiştiriciliğinin yapılmasıdır. Mekke bölgesinde yoğun olarak hurma üretimi yapılmakta olup bu durum Orta Doğu'yu anımsatan bir atmosfer oluşturmaktadır. Müslümanlar tarafından yetiştirilen hurmalar sayesinde, bölgenin coğrafi ve kültürel olarak Orta Doğu'ya benzerliği belirginleşmektedir. Ayrıca, Mekke bölgesinde yetiştirilen hurmalar, Amerikalılar tarafından zamanla o kadar benimsenmiştir ki bu meyve, artık Amerikan kültürünün yerel bir unsuru olarak kabul edilmeye başlanmıştır. Bu durum, Orta Doğu'dan gelen Müslümanların Amerika'daki tarımsal ve kültürel katkılarının bir göstergesi olarak değerlendirilmektedir.

Günümüzün Stererotip Kimliklerine Sıkışmışlık Bağlamında Amerikalı Müslümanlar

"The Great Muslim American Road Trip" belgeseli, son durağı olan Los Angeles'ta Amerikalı Müslümanların karşılaştıkları zorlukları ve toplumun İslam'a yönelik önyargılarını yansıtan güçlü bir örnekle sona ermektedir. Belgeselde, siyahi Müslüman aktör Amir Abdullah'ın yaşadığı deneyim, bu gerçeği somut bir şekilde gözler önüne sermektedir. Abdullah, başarılı olabilmesi için ismini değiştirmesinin önerildiğini ve Amerika'da siyah bir Müslüman aktör olarak asla tam anlamıyla toplumun bir parçası olarak kabul edilmediğini belirtmiştir. Ancak Abdullah, Amerikalıların bu durumu kabul edip etmemesinden bağımsız olarak, Müslümanların Amerika'yı şekillendiren değerlere önemli katkılarda bulduklarını vurgulamaktadır.

Belgeselin sonunda baş karakterler Mona ve Sebastian, üç hafta süren ve 3.000 mili aşan yolculukları boyunca karşılaştıkları Müslüman kimliklerin genel bir değerlendirmesini yaparak izleyiciye sunmaktadırlar. Bu değerlendirme, Müslümanların Amerika için ve tüm insanlık için değer üreten, paylaşımcı bir kimlik sergilediklerini göstermektedir. Amerikan tarihinin, Müslüman Amerikalıların tarihinden ayrı düşünülmemeyeceği ve Müslümanların dahil edilmediği bir tarih yazımının eksik kalacağı ifade edilmektedir. Belgesel, Müslüman Amerikalıların ne kadar "Amerikalı" olduklarını vurgulayan güçlü bir mesajla sona ermektedir.

Belgeselin Müslümanların "Amerikalılık"larına dair sonundaki vurgusu, çeşitli akademik araştırmalarla da desteklenen bir yaklaşımdır. Yaklaşık 4 milyon Amerikalı Müslümanın, Amerikan toplumuyla ne kadar bütünleşmiş olduğunu gösteren bulgular, bu yeni kimlik anlatımını güçlendirmektedir. Araştırmalara göre, Amerikalı Müslümanların büyük çoğunluğu, genel nüfus ile uyumlu olarak orta sınıfta yer almakta ve ekonomik olarak kendilerine yeten, sosyo-kültürel etkinliklere katılım sağlayan bir kesimi oluşturmaktadır. Örneğin, genel Amerikan nüfusunun %47'si sportif ve kültürel faaliyetlerde bulunurken, Amerikalı Müslümanlar arasında bu oran %48 şeklindedir. Amerikalı Müslümanların, "Amerikalı" olmaktan gurur duyma oranları ise %92 gibi inanılması güç bir rakamı ifade etmektedir. Dikkat çekici bir diğer rakam ise Amerikan toplumunun %59'u sivillerin öldürülmesine karşı çıkarken, bu oran Müslümanlar

arasında %76'dır. Ancak Müslümanların şiddet karşıtı bu tutumlarına rağmen, 11 Eylül saldırıları sonrasında artan İslam karşıtlığı hala belirgin bir şekilde varlığını sürdürmektedir. Çeyrek asır geçmesine rağmen, Müslümanlar sosyal çevre, okul ve iş yerlerinde ciddi ayrımcılıkla karşı karşıya kalmaktadır. Yapılan araştırmalara göre, Müslüman Amerikalıların %62'si, bu tür ortamlarda ayrımcılığa maruz kaldığını ifade etmektedir. Bu bulgular, Müslüman Amerikalıların topluma entegre olma çabalarına rağmen, İslamofobinin hâlâ güçlü bir şekilde varlığını koruduğunu göstermektedir.²⁸

Belgeselde, Amerikalı Müslümanlar içerisinde çeşitli farklılıklar barındıran bir Amerikan gerçekliği içerisinde sunulmaktadır. Bu gerçeklikte, stereotiplerden arındırılmış yeni bir tarih anlatısının, Amerikalı Müslümanların tarihsel anlatılarıyla daha uyumlu olacağı ön plana çıkarılmaktadır. Müslümanların hem kendi değerlerine hem de Amerika'nın kurucu ilkelerine olan bağlılıklarının birbirini tamamladığı ve bu sayede toplumla uyum içinde yaşayabildikleri vurgulanmaktadır. Bu yaklaşım, Amerikalı Müslümanların sadece dini kimliklerini korumakla kalmayıp aynı zamanda Amerika'nın temel değerlerine katkıda bulunma çabalarını da yüceltmektedir. Müslümanların bu ikili kimlik inşası, Amerikan toplumuna entegre olma sürecinde önemli bir yol kat ettiklerini ve bu sürecin iki taraflı bir anlayış ve kabul ile tamamlanabileceğini göstermektedir.

Sonuç

İslam'ın Amerika'daki varlığı, yaklaşık üç yüz yıllık bir geçmişe dayanmakta olup, bu süreçte farklı evrelerden geçerek bugünkü durumuna ulaşmıştır. Tarih boyunca Müslümanlar, Amerikan toplumunda hem olumlu hem de olumsuz roller üstlenmişlerdir. Özellikle Afrika'dan zorla getirilen köleler arasında Müslümanların bulunması, İslam'ın Amerika'ya ilk girişi sırasında dini kimliklerinin olumsuz bir şekilde algılanmasına yol açmıştır. 20. yüzyılın başlarında Müslümanların iş gücü amacıyla Amerika'ya göç etmeleri de bu algıyı dönüştürememiştir. Ancak 1960'lardan itibaren, özellikle Arap dünyası ve Hint alt kıtasından gelen Müslümanların eğitim amacıyla Amerika'ya yerleşmeleri ve daha sonra ülkelerine dönmeyip bu topraklarda kalmaları, Müslümanların Amerika'daki varlığında köklü bir değişim yaratmıştır. Bu yeni göçmen Müslüman topluluklar, nitelikli iş gücü ile Amerikan toplumunda daha fazla dikkat çeker hale gelmişlerdir.

11 Eylül 2001 saldırıları ise Müslüman Amerikalıların tarihinde ikinci büyük kırılma noktası olmuştur. Bu dönemde, Müslümanlar, Amerikan toplumunda "gerçek" Amerikalı olarak kabul edilmediklerini hissetmiş ve yoğun bir şekilde negatif bakış açılarına maruz kalmışlardır. Bu olumsuz algılar karşısında, Müslüman Amerikalılar, kimliklerini yeniden inşa etme sürecine girmişlerdir. Kimlik inşa sürecinde artık dini kimlikten ziyade "Amerikalılık" vurgusu öne çıkmaya başlamıştır. Müslümanların Amerikan toplumuna entegrasyonları, katkıları ve sosyo-kültürel faaliyetleri ön plana alınmış ve bu sayede Müslüman kimlikleri daha kapsayıcı bir biçimde yeniden tanımlanmıştır. Bu yeni kimlik inşası sürecinde dijital medyanın sunduğu olanaklardan da yaygın bir şekilde faydalanılmıştır. Örneğin, "The Great Muslim American Road Trip" adlı belgesel, bu çabanın somut bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Belgesel, Amerika'nın tarihi Rota 66 yolunu takip ederek Müslüman Amerikalıların tarihsel

28 Konu hak. detaylı bilgiler ve rakamlar için bkz. U.S. Muslims Concerns About Their Place In Society, But Continue to Believe in the American Dream (Pew Research Center, 26 Temmuz 2017).

izlerini yeniden keşfetmeyi ve Amerika'daki Müslüman tarihini yeniden anlatmayı amaçlamaktadır.

"The Great Muslim American Road Trip" belgeseli, Amerika'daki Müslümanların tarihini yeniden inşa ederken, daha önce "siyah", eğitimsiz ve toplumla entegre olamamış olarak tanımlanan Müslüman topluluklar yerine, Amerikan toplumuyla tam anlamıyla bütünleşmiş, Amerikan değerlerini benimsemiş bir Müslüman kimlik anlatısı sunmaktadır. Bu yeni anlatım, farklı Müslüman kesimlerden örneklerle desteklenerek, Müslümanların Amerikan toplumuna entegre olma süreçlerini gözler önüne sermektedir. Nitekim, yapılan araştırmalar da bu iddiayı desteklemekte ve Müslümanların ne kadar "Amerikalı" olduklarını çarpıcı verilerle ortaya koymaktadır. Ancak bu araştırmalar, Müslümanların Amerikan kimliğine entegrasyon çabalarına rağmen, Amerikan toplumunun büyük bir kesiminin Müslümanları hâlâ "gerçek" Amerikalılar olarak görmediğini de vurgulamaktadır.

Sonuç olarak, "The Great Muslim American Road Trip" belgeseli, Müslümanların kimlik inşa süreçlerinde önemli bir mesafe kat ettiklerini göstermektedir. Ancak bu kimlik inşası, Amerikalıların Müslümanları "gerçek" anlamda Amerikalı olarak kabul ettikleri noktada tamamlanacaktır. Cruise'un da belirttiği gibi, Amerikalılar'ın, Müslüman-Amerikalıların tarihini anlamadan Amerika'nın tarihini tam anlamıyla kavramaları mümkün olmayacaktır. Müslümanların bu kimlik inşa süreci, Amerikan tarihinin tamamlanmasında kritik bir role sahiptir.

Kaynakça

Curtis IV Edward E., Edward E. (ed.). *Encyclopedia of Muslim-American History*. United States: Infobase Publishing, 2010.

Dolan, Leah. "Photos challenge misconceptions about what it means to be an American Muslim". 09 Nisan 2024. Erişim 29 Eylül 2024. <https://www.cnn.com/2024/04/09/style/muslims-in-america-photography/index.html>

Halide Rumeysa Küçüköner. "Amerika'da 'Müslüman Amerikalı' Olmak: The Great Muslim American Road Trip" Belgeseli Örneğinde". *Özetler/Abstracts*. 19-20. Diyarbakır: Şarkiyat Bilim ve Hikmet Vakfı, 2024.

Halide Rumeysa Küçüköner. "Diasporada Sünni ve Şii Kimliklerin Silikleştiği Mezheplerüstü Yaklaşım Bir Örnek Olarak Amerikan 'Make Space' Topluluğu". *Turkish Journal of Shiite Studies* 6/1 (30 Haziran 2024), 46-66. <https://doi.org/10.48203/siader.1492348>

"About UPF". Erişim 19 Eylül 2024. 193241

"Ann Arbor Couple Takes 'The Great Muslim American Road Trip' Along Route 66". 20 Eylül 2024. <https://www.onedetroitpbs.org/one-detroit/ann-arbor-couple-takes-the-great-muslim-american-road-trip-along-route-66/>

"Edward E. Curtis IV". Erişim 12 Haziran 2024. <https://edward-curtis.com/biography/>

"Fazlur Rahman Khan: Why is this skyscraper architect so important?" 03 Nisan 2017. Erişim 23 Eylül 2024. <https://www.independent.co.uk/arts-entertainment/architecture/fazlur-rahman-khan-skyscraper-architect-engineer-google-doodle-willis-tower-john-hancock-bangladeshi-american-a7663926.html>

“Finding America’s Muslim Roots on Route 66”. Erişim 19 Eylöl 2024. <https://www.upf.tv/films/great-muslim-american-road-trip/>

“Music”. 20 Eylöl 2024. <http://www.monahaydar.com/music/>

“Muslims in America”. Erişim 20 Ocak 2024. <https://www.mahtabhussain.com/>

“Muslims On Screen and Television”. Erişim 19 Eylöl 2024. <https://www.upf.tv/most-resource-2/>

“Nation of Islam”. Erişim 22 Eylöl 2024. <https://noi.org/>

“Past Events”. Erişim 30 Eylöl 2024. <https://islamicstudiescenter.gmu.edu/events/past>

“The Secret Life of Muslims”. Erişim 20 Eylöl 2024. https://www.facebook.com/SecretlifeofMuslims/?checkpoint_src=any

“The UPF Team”. Erişim 19 Eylöl 2024. <https://www.upf.tv/about-upf/upf-team/>

“UPF Films”. Erişim 19 Eylöl 2024. <https://www.upf.tv/films/>

U.S. Muslims Concerns About Their Place In Society, But Continue to Believe in the American Dream. Pew Research Center, 26 Temmuz 2017.

HELENİSTİK ÇAĞIN DİNLERE ETKİLERİ

Şeyhmus ÇETİNKAYA - Akif AKTO

Mardin Artuklu Üniversitesi

Giriş

Helenistik çağ, Büyük İskender'in fetihleriyle başlayıp Roma İmparatorluğu'nun yükselişiyle sona eren bir dönemdir ve bu dönem, dini ve kültürel etkileşimlerle zenginleşmiştir (Ellen, 1905). Bu çağın etkileri, özellikle Paganizm, İslamiyet, Hristiyanlık ve Yahudilik gibi dört ana dini sistem üzerinde önemli izler bırakmıştır. Paganizm, Helenistik kültürün etkisiyle zenginleşmiş, Yunan ve Roma tanrılarına yeni mitolojik ve ritüel unsurlar eklenmiş, yerel tanrılarla birleşerek karmaşık bir dini yapının oluşmasına katkıda bulunmuştur (Cevizci, 2014). İslamiyet üzerindeki Helenistik etkiler doğrudan olmayabilir ancak, Helenistik dönemden miras kalan felsefi ve bilimsel düşünceler, İslam dünyasında önemli bir entelektüel miras bırakmıştır. Hristiyanlık, Helenistik dönemin etkisiyle önemli dönüşümler geçirmiş, özellikle Hristiyan mistisizmi ve sembollerinde Helenistik unsurların bulunması, dinin evrensel karakterini güçlendirmiştir. Ayrıca, Helenistik dönemden miras kalan felsefi ve retorik yaklaşımlar, Hristiyan düşüncesinin gelişimine katkıda bulunmuştur. Yahudilik ise, Helenistik çağın etkisiyle önemli değişimler yaşamış, Helenistik kültürle etkileşim, Yahudi inanç ve uygulamalarında değişikliklere yol açmış ve özellikle Hellenistik şehirlerdeki Yahudi topluluklarının yaşantılarında belirgin bir rol oynamıştır. Makale, Helenistik çağın bu dört din üzerindeki etkilerini detaylı bir şekilde inceleyerek, dönemin dinler üzerindeki karmaşık etkilerini ve bu etkilerin dinlerin gelişimindeki rolünü kapsamlı bir biçimde ele almaktadır.

Çalışmanın İddiası

Makedon İmparatorluğu'nun genişlemesi ve Yunan kültürünün ve düşüncesinin yayıldığı süreç olan Helenistik dönemin çeşitli dinler üzerinde etkileri olmuştur. Bu çalışmada Yahudilik, Hristiyanlık, İslamiyet ve Paganizm dinleri üzerinde Helenistik dönemin etkileri olduğu iddia edilmektedir.

Çalışmanın Yöntemi

Bu çalışma için literatür taraması yöntemi kullanılmıştır.

İlgili kitaplar, akademik makaleler, tezler kaynak taraması yöntemiyle incelenmiş olup ilgili bölümler değerlendirilmiştir.

Helen-Helenistik Kelimesi

"Helenistik-Helenism" kelimesi Alman tarihçi Johann Gustav Droysen tarafından ilk olarak XIX. Yüzyıl'ın ortalarında kullanıldı. Bu kavram Yunan halklarının Antik çağlardan beri kendilerine isim olarak verdikleri "Helen" sözcüğünden türetildi. Droysen "Helenism" kavramı ile Büyük İskender'in M.Ö. IV. Yüzyılda işgal ettiği

şehirlerde Helen kültürünü yayma hareketini anlatmak için kullandı. Helenizm kavramsallaştırması ilk ortaya çıktığında bazı tarihçiler karşı çıksa da bu kavram bahsedilen çağ için en çok kullanılan “ideal kavram” haline geldi (Green, 2007).

Büyük İskender’in M.Ö. 323 yılında ölümünden sonra İskender İmparatorluğu üç büyük krallığa ayrıldı. Anadolu’dan Hindistan’a kadar uzanan topraklarda Selevkoslar, Makedonya’da Antigonit Krallığı, Mısır’da ise Ptolemeler Krallığı kuruldu. Farklı krallıklar kurulsun da İskender’in başlattığı Yunan kültürünün Mısır, Anadolu ve Asyada şehirlerde ve halklarda etki gösterme süreci devam etti. Yunan kültürü İskender İmparatorluğu’ndan sonra oluşan bu krallıklarda egemen bir kültür olarak yerini aldı (Erskine, 2010).

Helenistik Çağın en belirgin özelliği Grek kolonileştirmesinin Asya ve Afrika’da hızla yayılmasıydı. İskender İmparatorluğu Akdeniz’in önemli limanlarında tek bir otoritenin var olmasını sağladı. Bu sayede bu limanlar başta ticaret olmak üzere şehirlerarasında kültür etkileşimine sebep oldu. Bu durum Grek dünyasının farklı yerlerinden gelen yerleşimcileri de bir araya getirdi. (Laftsidis, 2018).

Bu dönemde Grek kültürü, merkezi olan Yunanistan’dan Pergamon ve Rodos’a yayılmaya başladı. Antioch (Antakya), Seleukia ve İskenderiye gibi önemli kültür merkezleri yine bu dönemde kuruldu. Farklı kentlerden gelip bu şehirlerde buluşan insanlar önceleri Yunan dilinin Attika lehçesini kullanırlarken zamanla Helenistik kültürün dili olacak Koini lehçesini kullandılar (Cevizci, 2014).

Yunan kültürünün yayıldığı bu süreç sonradan doğu halklarına ait düşünce ve kültürel mirasın eklenmesi ile köklü bir değişikliğe uğramıştır. Bu değişim ve kaynaşma o dönemde önemli sayılan bu bölgelerde yaşayan halkların ortak, kozmopolit malı haline gelmiştir. Bu ortak kozmopolit kültüre “Hellenizm” adı verilmiştir. Helenistik Çağ adı verilen çağın en belirgin özelliği doğunun ve özellikle Akdenizin Helenleştirilmesi’dir (Cevizci, 2014).

Helenistik Çağın Paganizme Etkisi

“Helenistik din” kavramı, Helenistik Çağ’da ve Roma İmparatorluğunda antik Yunan Kültürünün etkisi altında kalmış toplumların çeşitli inanç sistemlerinden herhangi birine verilen addır. Helenistik dinlere inanan insanların inançları süreklilik arz ediyordu. Helenistik Çağ’da Yunanlılar ve etkisi altında bulunan toplumlar benzer şekilde önceden kalan Yunan Mitolojilerine inanmaya ve Mitoloji ayinlerine devam ettiler. Ancak bu devamlılık diğer dinlerden etkilenmelerine engel olmadı. Belli başlı bazı dinlerin eklenmesiyle eklektik-senkritik bazı inanç şekilleri oluştu. Helenistik Çağda Yahudilik gibi tek tanrılı dinlerin var olduğu bilinse de toplumların genel inancı Politeizm-Paganizm idi (Ellen, 1905).

[Mısır’ın](#) mitolojik tanrıları [Isis](#) ve [Serapis](#) ile [Asurluların](#) Mitolojilerine ait tanrıları olan [Atargatis](#) ve [Hadad](#) başta olmak üzere pek çok toplumdan farklı ve yeni dinlerin eklenmesiyle Helenistik şehirlerde ve Yunan toplumlarının inançlarında değişiklik yaşandı. Tanrılaştırılmış eski krallar ve imparatorlara tapınma da bu dönemde yaygınlaştı. Nitekim Mısır’a ait bir gelenek olan Firavunların tanrısal özelliğinin bir benzeri artık Büyük İskender için de düşünülüyordu. Stoacılık ve Epikürosçuluk gibi felsefe okulları her ne kadar helenistik dönemde etkili olsa da bunlar seçkin sınıflar için seküler bir alternatif sunuyor ancak halkların politeist inançlarına karşı bir tesiri olmuyordu (Ellen, 1905).

Helenistik Çağ'ın senkritik politeist inançlarından önce Yunanlıların genel politeist inancı olan Yunan Mitolojisi vardı. Yunan Mitolojisi'nin merkezinde Zeus'un Krallığı şeklinde olan 12 tanrıdan oluşan Olimpos Tanrıları bulunmaktaydı. Sonradan Mısır dinlerinden bazı öğeler alan Yunan mitolojisi bazı Yunan şehirlerinde değişime uğradı. Mısırlıların dini başlangıçta Mısırlıların bulunduğu Yunan adalarında ve liman şehirlerinde yaşayan mısırlılar için rahipler tarafından Yunanistan'a taşındı. Mısır politeizmi'nin tesiri Yunan toplumlarında sınırlı kalsa da şöhreti Roma İmparatorluğu döneminde zirveye ulaştı (Ellen, 1905).

Mısır'da durum çok farklıydı. Mısır'da din öylesine etkilendi ki bazı Yunan adları taşıyan tanrılar oluştu. Serapis¹ Kültü Mısır'a yerleşen Yunanlılar tarafından korunuldu. Suriye'de doğurganlık ve deniz tanrıçası olan Atargatis tanrısı ve onun dini yaygındı. Milattan önce 3. yüzyılda Atargatis Suriye topraklarını aşip güneyde Mısır toplumlarına batıda ise Yunanistan'a kadar yayıldı. İlerleyen zamanlarda ise İtalya ve batısına yetti (Ellen, 1905).

Helenistik Çağın Hristiyanlığa Etkisi

Hristiyanlık ile Helenistik çağ arasında tarihsel olarak bir yakınlık bulunsa da Helenistik çağın sonunu MÖ 146 olarak alırsak İsa'nın doğumu ve Helenistik çağ arasında bir asırdan fazla vakit bulunmaktadır. Eğer Pavlus'un öğretilerini de sayarsak bu durum daha ileriki bir zamana ötelenir. Hristiyanlık, Hellenistik Çağ'dan İslamiyet gibi dolaylı olarak değil doğrudan etkilendi. Tarihsel olarak Hristiyanlığın Helenistik çağa bu denli yakın olması Helenistik çağın Hristiyanlığın kökleşmesine sebep oldu. Hristiyanlığın doğduğu coğrafya Helen kültürünün egemen olduğu Mezopotamya, Anadolu gibi bölgelerdir. Helenistik Çağda oluşan egemen kültürün Hristiyan dini esaslarının benimsenmesinde önemli rolü oldu (Dobschütz, 1914).

Helenistik süreç sayesinde felsefe artık tek bir milletin (Yunan) malı olmaktan çıkmış artık dünyanın pek çok büyük şehrinde çeşitli felsefe okullarının oluşmasına sebep olmuştu. İskenderiye şehri gerek o zamandaki kadim kütüphanesi gerek içinden yetiştirdiği çeşitli dinlere mensup filozoflar ile bunun en meşhur örneklerindendir (Cevizci, 2014).

İskenderiyeli Clement(MS 150-217) Helenistik Dönem etkisinde ortaya çıkmış Hristiyan filozofları arasındadır. Hristiyanlık yayılmaya başladıktan sonra İskenderiye Hristiyanlık ve Paganlığın çekişmelerine çok uzun süre sahne olmuştur. Paganlığın Yunan kültürü ile olan yakın ilişkisi, paganlığı bir manada Helen kültürünün savunduğu bir yapı haline getirmiştir. Doğal olarak İskenderiye'de paganlığa karşı çıkmak veya Hristiyanlığı savunmak bir manada Helen kültürüne karşı çıkmak oluyordu (Jevons, 1908).

İskenderiyeli Clement paganizmin savurgan ve saçma olduğunu idda ederek felsefesini oluşturur. Ahlaki ve dogmatik olan kilisenin öğretileri akla dayalı sistematik bir düzenlenmesini ve savunulması gerektiğini ifade eder (Witt, 1931). Clement, Yunan felsefesinde var olan Logos anlayışına değiniyor ve doğru olan her şeyin "Dünyaya gelen her insanı aydınlatan" İlahi Logos olduğunu ifade ediyor. Öte yandan ne olursa olsun Yunan felsefesinde bulunan hatalar, insanın zayıf ve hatalı doğasına atfedilmesi gerektiğini söylemiştir (Witt, 1931).

Gerçek "gnosis" Mesih'in sözde ezoterik doktrini değil, İncillerin ve Mesih'in kurduğu Kilise'nin öğretisidir. Mesih'in ve Kilise'nin öğretisine çaba göstermeden

1 Serapis bir mısır tanrısıdır. Mısır'ın ana tanrıçası olan Isis ile beraber aynı tapınakta tapılırdı.

inanan kişi imana sahiptir, ancak irfana sahip değildir; yetişkin adamın ocuk için durumu ne ise çaba göstermeden iman eden ile gnostik irfana sahip olanın durumu budur. Stoacılar nasıl ki dünyayı bir bütün olarak anlayan "bilge insanı" idealleştirdi ise Clement de İdealleştirilmiş Hristiyan tipi olarak Hristiyan Gnostik düşüncesini oluşturdu (Turner, 2016).

Helenistik ağın İslamiyet'e Etkisi

İslam dünyasının felsefe ile karşılaşmasında tercüme faaliyetlerinin çok büyük bir önemi vardır. Bu tercüme metinler İslam dünyasının sadece düşünce alanına sirayet etmemiş ayrıca bu çeviriler sayesinde İslam dünyasında köklü bir kültürel değişiklik yaşanmıştır. Sokrates'ten önceki filozoflardan başlayarak milattan sonra altıncı yüzyıla kadar uzayan bir dönemde üretilmiş felsefi ve bilimsel literatür Arapça' ya aktarılmıştır. Bu durum tarihte o güne kadar var olmuş kültür ve medeniyetler arası etkileşimin en önemli örneklerinden birini oluşturmuştur (Goldziher, 1993).

Dört halife döneminden başlayan bu süreç Emeviler ve Abbasiler saltanatı süresince devam etti. Bunun neticesi olarak İslam Dünyası ve Müslümanlar farklı kültür ve medeniyet coğrafyaları ve toplumları ile karşılaştıklarında, sadece farklı din ve kültürlerden toplumlarla değil, aynı zamanda belirli bir felsefe ve epistemolojik bir paradigma ile de karşılaştılar. Karşılaştıkları bu yeni felsefe ve epistemolojik perspektife dair pek çok yazılı eser Abbasi Halifesi Mansur'un (slt. 754-775) Bağdat'ı inşasını(762) bitirdikten sonra hızlı bir şekilde Arapça'ya çevrildi. Antik Helenistik yazılı kültür mirasının İslam dünyasına ve Müslümanlara aktarılması bu dönemdeki tercüme hareketleri sayesinde olmuştur (Kaya, 2016).

Tercüme hareketinin başlangıcı ile beraber hadislerin² toplanması ve sınıflandırılması süreçleri neticesinde dini ilimlerin, bilhassa kelam³ ilminin ortaya çıkma evresini tamamladığı bir zaman dilimine denk gelir. Antik felsefe dünyasının İslam'a intikalini sadece tercüme faaliyetlerinden ibaret görmemek gerekir. Bu tercüme faaliyetlerinden sonra islam dünyası benimsediği bu felsefe kültürü ile beraber büyük bir felsefi çaba göstermiş ve senkritik bir İslam Felsefesi yorumu ortaya koymuştur. Yani Müslümanlar edindikleri felsefi birikimlere sadece eviri faaliyetinde bulunmamış aynı zamanda yorum faaliyetinde de bulunmuşlardır (Kaya, 2016). İslamın Helenistik dünya ile tanışmasında Hristiyanlığın da önemli bir rolü vardır. Hristiyanlık dinine mensup kişilerce felsefe ve dönemin önemli dersleri tercümeler yoluyla Bağdat'a ve İslam dünyasına geçmiştir. Bağdat'taki okullarda uygulanan şerh yöntemleri İskenderiye'dekine benzer özellikler göstermektedir (Rescher, 1963) .

İslam dünyasında felsefe düşüncesinin gelişmesinde etkili olan unsurlardan birisi de Helenistik okullardır. Bunlar arasında İskenderiye, Antakya, Harran, Bağdat ve Cndişpur vs. gibi Atina tarzında kurulmuş şehirlerde olan okullar vardır. Atina'daki felsefe okulunun kapanmasının ardından kurulan İskenderiye Okulu, Müslümanların bölgeyi ele geçirmesiyle Yunan bilim ve felsefesinin Müslümanlar arasında yayılması ve renilmesinde etkili olmuştur. Bu dine dair bilgilerin bulunduğu merkezler İskenderiye, Antakya, Urfa, Bağdat ve Cndişpur gibi belirli şehirlerdir. Felsefe tarihi ile birlikte İslam felsefesine ait kitaplar bu şehirler hakkında bilgi edinmek için önemli kaynaklardır (Ramadhani, 2020).

² İslam dininde Muhammet'e dair olan bilgi ve sözler.

³ İslam dininin iddia ettiği bilgilerin gerçekliğini ispat etmeyi amaçlayan literatür.

İmparator Büyük İskender'in öldükten sonra, Makedonya krallığının esaretinden dolayı ezilen Yunan halkları özgürleşmek istediler. Bu sebeple Yunanlılar Makedonya ile alakası bulunan insanlara karşı hareket ettiler. Makedonya sempatisinden dolayı suçlanan Aristoteles te (ö.M.Ö.322) öldükten çok sonra bile bu tepkilere maruz kalan insanlardan birisiydi. Aristoteles'in kurduğu Atina Okulunun hocaları bu tepkiden etkilendi. Monofizitler ve Nesturiler gibi çeşitli Hristiyan mezheplerine Roma'da bulunan Hristiyan otoriteler sıkıntı vermeye başladığı için bu tür gruplar Roma'yı terk etmek zorunda kaldılar. Roma'yı terk ederken yanlarında Yunan Felsefesinin de kitaplarını getirdiler. İmparator Jüstinien tarafından Atina Okulunun 529 yılında kapatılmasından sonra orada bulunan bu okulun hocaları ve öğrencileri farklı ülkelere göç ettiler. Bir kısmı İran taraflarına giderken, bir kısmı da İskenderiye şehrine sığınarak Meşşâ⁴ (peripatetizm) geleneğini temsil eden bir okul kurdular (Kayacık, 2018). Müslümanlar İskenderiye'ye ulaştıklarında İskenderiye felsefe okulunun hocaları kendi kitaplarını ve kendilerinden önceki filozofların kitaplarını açıklarken Hristiyanlık dini ile felsefe kitapları arasında bir uzlaşma düşüncesi ile hem dine hem de felsefeye değer verme anlayışı geliştirmişlerdi. Fakat sonradan dine verilen değer felsefeye verileni geride bıraktı (Kayacık, 2018).

Miladi 6. Yüzyıldan sonra Atina Okulunun kapatılmasını ile beraber İskenderiye Okulu bilim ve felsefenin merkezi haline geldi. İskenderiye Okulu özellikleri sayesinde İslam dünyasında bilim ve felsefenin oluşmasında önemli bir yer tuttu. Savaşlar sonucunda İslam devletlerinin topraklarına katılan İskenderiye şehrinin bilime ve felsefeye dair özellikleri otoritelerin erken zamanlarda dikkatini çekmiş ve en kısa sürede bu içerikler İslam düşüncesine intikali için harekete geçilmiştir (Kayacık, 2018). Helenistik çağın İslamiyet'e etkisi Hristiyanlık'ta olduğu gibi İslamiyet'te de Yeni Platoncu okul etkili olmuştur. Zira Yeni Platoncu okul oluşturduğu madde ötesi anlayış ve öte dünya algısı ile Helenistik çağın hemen her dine etkisi olan felsefe okulu haline gelmiştir (Kaya, 2016). Yeni Platoncular aklilikten uzak bir doğa fikrine dayalı ilahi güç fikrini eleştirerek evreni ay altı ve ay üstü aleme içkin aklilik temelinde idare eden "logos"a ulaşmaya çalıştılar. Yeni Platoncular'a göre aklilik sadece doğa yasaları için uygulanacak bir mesele değildi. Onlara göre aklilik her maddeye temas eden ontolojik bir meseleydi. Yeni Platoncu okul metafizik felsefelerini inşa ederken Platon ve Aristoteles felsefesini birlikte düşünürlerdi. Yeni Platoncu okul Aristo felsefesinden o kadar etkilenmişti ki Yeni Platoncu okulun filozoflarını Aristo'ya yaklaşım biçimlerine göre ayırtedilebirdi. Bu minvalde Yeni Platonculuk bir yandan Aristo felsefelerine tepkisel bir bakış açısı geliştirirken öbür taraftan Platon felsefelerinin Aristo karşısında dönüşümleri ile de karşılaşmaktayız (Kaya, 2016).

Stoacı filozoflar Aristoteles'in Nikomakhos'a Etik'inde var olan düşüncelere benzer düşünceler ortaya koymuşlardır. Aynı türden görüşlerin Müslüman etik ve ahlak filozofları olan İbn Miskeveyh (Tehzibu'l-ahlak) ve Nasiriddin Tusi (Ahlakı Nasiri) de görmekteyiz. İlaveten Stoacı filozofların tasavvur ve tasdik, had ve resm gibi tasniflerin İslam filozoflarında olduğu bir gerçektir. Dil tartışmalarında da, dil-mantık-gramer arasındaki ilişki mevzularında da aralarında büyük benzerlikler bulunmaktadır (Çapak, 2015).

4 Meşşailik ya da peripatetizm Aristo doktrinini benimseyen kimse anlamına gelir.

Helenistik Çağın Yahudiliğe Etkisi

Yahudilik diğer semavi ve tek tanrılı dinlerle kıyaslandığında Helenistik çağdan diğerlerine göre çok daha fazla etkilenmiş bir dindir. Öyle ki "Helenistik Yahudilik" başlığı ile Yahudiliğin bir dönemi olarak tarihte yer edinmiştir. Helenistik Yahudilik, Yahudi dini geleneği ve milli kültürü ile Yunan kültürünün iç içe geçmesi ile oluşan antik bir Musevilik biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Çok uzun bir süre boyunca Helenistik Yahudiliğin merkezi doğu akdeniz olmuştur. Yahudilerin o dönemde en yoğun bulunduğu coğrafya olan Mezopotamya Helen kültüründen en etkilenen coğrafyalardandı. Bu coğrafya içerisinde özellikle Antakya ve İskenderun önemli Yahudi-Helen ortak merkezleri idi. Yahudi toplumları da bu etkilenmeden nasiplerini almıştır (Gruen, 2016).

Helenizmin Yahudi toplumlarına etki ettiği çağlar 2. Sürgünden çıkıp İnşa ettikleri "2. Mabad Dönemi" adı verilen döneme denk gelmektedir. Kudüste ise durum biraz farklıydı. Helenistik Yahudiler ile Gelenekçi Musevilik taraftarları birbirleri arasında bir fikir çatışması içerisindeydiler (Peek, 1996-97). Helenistik kültürün Yahudiler üzerinde çok bariz etkileri olmuştur. Bunun elle tutulur en somut örneklerinde bir tanesi o dönemde "koini"⁵ ile yazılmış "[Septuagint'a](#)" dır. Septuaginta Yahudi kutsal kitabı olan Tanah'ın bilinen en eski Yunanca çevirisidir. Yunancanın "Lingua franca" olarak kullanıldığı mısırlı Yahudiler için çevrildiği düşünülmektedir (Petruzzello, 2020).

Helenistik dönemin Yahudiler üzerinde bıraktığı etkilerden bir tanesi de Yahudi filozofların oluşmasına ortam sağlamasıdır. Yahudi filozof Philo (MÖ 25-MS 50) Helenistik dönemde İskenderiye'de doğmuş Ortodoks bir Yahudi'dir. Antik Yunan akılcılığını ön planda tutmuş, Tanah'ı Platonun felsefesi ile yorumlamaya çalışmıştır. Felsefe ile dinin iç içe düşünülmesi gerektiğini belirtmiştir (Winston, 2005). Helenistik Yahudilik 2. Yüzyıl ile beraber yok olmaya yüz tutmuştur. Bunun sebebi tam olarak bilinmemekle beraber Koini bilen Yahudi halkların seneler içerisinde yavaş yavaş Hristiyanlığa geçiş yapması olarak düşünülmektedir (Peek, 1996-97).

Sonuç

Helenistik dönem, MÖ 4. yüzyıl ile MS 1. yüzyıl arasında gerçekleşen ve Büyük İskender'in fetihleriyle başlayan, kültürel ve dini etkilerin yoğunlaştığı bir süreçtir. Bu dönemde Yunan kültürü, doğu ve batı medeniyetleri üzerinde kalıcı izler bırakmıştır. Helenistik dönemin İslamiyet, Yahudilik, Hristiyanlık ve Paganizm üzerindeki etkilerini değerlendirdiğimizde, bu dinlerin hepsinin çeşitli şekillerde Helenistik kültür ve düşünceden etkilendiği görülmektedir.

Helenistik çağ, dini ve kültürel etkileşimlerin yoğunlaştığı, değişik iman sistemlerinin birbirleriyle etkileşim içerisine girmiş olduğu ve yeni dini sentezlerin ortaya çıkmış olduğu bir dönemdir. Paganizm, Hristiyanlık, Yahudilik ve daha sonraki dönemlerde İslamiyet üstünde derin izler bırakan bu çağ, dinlerin ancak teolojik boyutlarını değil, bununla beraber sosyal yapıları, kültürel pratikleri ve siyasal ilişkileri de şekillendirmiştir. Helenistik dönemde, dinler arasındaki etkileşimler yeni fikir biçimlerini ve yakarma şekillerini doğurmuş, bu da dinlerin daha geniş bir coğrafyada evrensel ve kozmopolit bir vasıf kazanmasını sağlamıştır. Bu süreç, mahalli inançların Helenistik etkilerle harmanlanarak kuvvetlenmesine ve devrin siyasal

5 Helenistik süreç ile birlikte sadece Yunanlıların değil ayrıca diğer Helen toplumlarının da kullandığı bir dile dönüşen Yunan dil lehçesi ve Yunan Alfabesi.

yapılarının din ile olan ilişkilerini tekrar düzenlemesine katkı sağlamıştır. Sonuç olarak, Helenistik çağ, dinlerin zamanı gelişiminde mühim bir viraj oluşturmuş, bu dönemin tesirleri hem antik dünyada bununla birlikte daha sonraki yüzyıllarda hissedilmeye devam etmiştir.

Kaynakça

- Cevizci, A. (2014). *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları.
- Çapak, İ. (2015). Stoa Felsefesi ve İslam Düşüncesine Etkisi. *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi*, 1(2), 219-227.
- Dobschütz, E. v. (1914). Christianity and Hellenism. *Journal of Biblical Literature*, 245-265.
- Ellen, H. J. (1905). *The Religion Of Ancient Greece*. LONDON: Archibald Constable.
- Erskine, A. (2010). *Creating A Hellenistic World*. Oxford: Oxbow Books.
- Goldziher, I. (1993). *Klasik Arap Literatürü*. Ankara: İmaj Yayınları.
- Green, P. (2007). *Alexander The Great and Hellenistic Age*. London: The Orion Publisghing Group.
- Gruen, E. S. (2016). The Construct of Identity in Hellenistic Judaism. E. S. Gruen içinde, *The Construct of Identity in Hellenistic Judaism* (s. 113-133).
- Jevons, F. B. (1908). Hellenism and Christianity. *The Harvard Theological Review*, 169-188.
- Kaya, M. C. (2016). *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*. Ankara: TDV Yayın.
- Kayacık, A. (2018). İskenderiye Okulu ve Tıbbi Mantıki Geleneği. *Bilimname*, 91-108.
- Laftsidis, A. (2018, December). The Hellenistic Ceramic "Koine" Revisited. *Doktora Tezi*. University of Cincinnati.
- Peek, C. M. (1996-97). Alexander the Great Comes to Jerusalem: The Jewish Response to Hellenism. *Brigham Young University Studies*, 99-112.
- Petruzzello, M. (2020, Mayıs 12). *Oxford Dictionary of English*. (Oxford University Press) Temmuz 05, 2022 tarihinde <https://www.britannica.com/topic/Septuagint> adresinden alındı
- Ramadhani, Y. (2020). The Beginning Of İslamic Philosophy. *Ilmu Ushuluddin*, 19-31.
- Rescher, N. (1963). *Studies In The History Of Arabic Logic*. Pittsburgh,: University of Pittsburg Press.
- Turner, W. (2016). *History Of Philosopy*. Boston, London: The Atheneum Press.
- Winston, D. (2005). Hellenistic Jewish philosophy. D. H. Frank içinde, *History Of Jewish Philosophy* (s. 30-49). New York: Routledge Publishing.
- Witt, R. E. (1931). The Hellenism of Clement of Alexandria. *The Classical Quarterly*, 195-204.

ERKEN DÖNEM İBÂZÎ POLİTİK TEOLOJİ: ABDULLAH B. İBÂZ'IN ABDULMELİK B. MERVÂN'A YAZDIĞI MEKTUP

Metin YILDIZ

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi

Giriş

Hz. Peygamber ve ashabı dönemindeki ilk Müslümanların kader gibi bazı spekülâtif konular hariç inançla ilgili tartışmalara pek girdikleri görülmemektedir. İnançları net olduğundan tevhidi temellendirmek ve dinin prensiplerini kanıtlamak için Kur'an ve Hz. Peygamber'in öğretilerinden başka bir şeyle meşgul olmamışlardır. Ne var ki İslâm coğrafyasının genişlemesiyle dogmaik spekülasyonlar Müslümanların siyasî hayatlarına girmeye başlamıştır. Kelâm ilminin gelişmesinin nedenleri ne olursa olsun İslâm'ın ilk dönemlerinde meydana gelen siyasî olaylar daha sonra gelişecek teolojik gelişmeler üzerinde etkili olmuştur. Hatta bütün teolojik ve felsefî düşüncelerin sosyal ve siyasî referanslara sahip olduğu da ifade edilmektedir.¹

Hz. Peygamber'in vefatından hemen sonra İslâm'ın ilk dönemlerinde meydana gelen siyasî olaylar daha sonra gelişecek teolojik düşünceler üzerinde etkili olmuştur. Cemel ve Siffîn olaylarıyla birlikte ilk teolojik tartışmalar neş'et etmiştir. Bu iç siyasî çekişmelerin neticesinde Şia, Haricilik ve Mürcie gibi kelâm ekolleri doğmuştur. Şia ve Havaric'in tekfîr ve ötekileştirmelerine karşılık Mürcie ılımlı bir tutum takınmış ve iman ile amelin birbirinden bağımsız olduğunu, dolayısıyla kalbinde iman olan kişinin kurtuluşa ereceği fikrini savunmuştur. Mürcie'nin bu ılımlı tutumu siyasî olarak Emevîler ve diğer Müslümanların adaletsizliklerinden dolayı dinden çıkmayacakları anlamına gelmiştir. Böylece Emevîlere itaat etme ve dinî vecibelerini onların idaresi altında yapma zarureti gibi durum hâsıl olmuştur.²

Abdullah b. İbâz (ö. 86?/705?) kelâm ve mezhepler tarihinde kendisinden çokça bahsedilen bir şahıstır. Hatta İslâm araştırmalarında adında sıklıkla bahsedilen bir şahsiyettir. Erken dönem İslâm tarihinde yer edinmiş olan Abdullah b. İbâz başta kendi takipçileri olmak üzere birçok fırak edebiyatı müellefatında da çokça zikredilmiştir. Abdullah b. İbâz'ın yaşadığı dönem Emevîlerin hem siyasal hem de ilmî hareketliliğinin olduğu bir dönemdir. Emevî sultanı Abdülmelik b. Mervân (öl. 86/705) döneminde siyasal çalkantıların ve buna paralel olarak insanın sorumluluğu ve özgürlüğü gibi kader meselesiyle ilişkili birçok konu popüler bir vaziyette olmuştur. Emevîlerin devlet politikası olarak kendilerine muhalif olanları kovuşturdukları bir süreçte devlet tarafından yapılanların meşruiyet kazanabilmesi için politik tutum ve davranışların teolojik bir arka plana dayandırma uğraşları da olmuştur. Hasan el-Basrî'nin (ö. 110/728) Abdülmelik b. Mervân tarafından yazılan bir mektup neticesinde onun kader hakkında bizzat kendi görüşü talep edilmiştir. Elimizde en erken kelâmî eserler

1 Ahmed Ziauddin, "İslam'da Teolojinin Gelişimi", çev. Ahmet Ak - A. Talip Baycar, KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi 12 (2008), 185-186.

2 Ziauddin, "İslam'da Teolojinin Gelişimi", 186-189.

arasında yer alan *Kader Risalesi* bu atmosferde yazılmıştır. Hasan el-Basrî'nin halifeye cevaben yazdığı *Kader Risalesi*'nin yazıldığı ortamda politik gerilim had safhada olduğu gibi cebrîlik ve kaderîlik gibi ilk dönem teolojik tartışmalar da revaçta olmuştur.³ İslâm'ın erken döneminde politik teolojiyle bağlantılı olan kader/özgür irade meselesi Ma'bed el-Cühenî (ö. 83/702 [?]) ve Gaylan ed-Dimeşkî (ö. 120/738 civarı) tarafından sıkça tartışılmıştır. Ma'bed, Emevî yönetimine isyan eden İbn Eş'as (ö. 85/704) ile birlikte hareket etmiş ve Emevî valisi Haccac'ın (ö. 95/714) emriyle idam edilmiştir. Benzer durumun Gaylân ed-Dimeşkî'nin de başına geldiği görülmektedir. Onun da kaderi görüşleri gerekçe gösterilerek Hişâm b. Abdülmelik tarafından öldürüldüğü ifade edilmektedir.⁴ Bu süreçte özgür irade karşıtı görüşleri savunan Cehm b. Safvân (ö. 128/745-46) da siyasî arenada görünür olmuştur. Milâdî 734-746 yılları arasında Emevî yönetimine isyan edip Horasan'ın doğu bölgesini idaresi altına alan İbn Süreyc'in kâtiplik görevini üstlenmiş ve zamanla cereyan eden siyasî anlaşmazlıklar neticesinde öldürülmüştür.⁵

Hasan Basrî'nin politik gerilim ortamda yazdığı teopolitik içerikli *Kader Risalesi*'ne benzer durumu Abdülmelik b. Mervân'ın Abdullah b. İbâz'a yazdığı mektup ve Abdullah b. İbâz'ın ona cevap olarak yazdığı mektupta da görmek mümkündür. Özellikle halifelik meselesi ve büyük günah meselesi gibi tamamen siyasî ve sosyolojik olan bir problemin teolojik arka planı sorgulanmıştır. Bu yüzden Abdullah b. İbâz'ın halifeye cevabî nitelikteki mektubunu teopolitik bağlamda değerlendirmek mümkündür. Bu mektup bağlamında ilk dönem teopolitik mülâhazaları İbâzîler ve bilhassa Abdullah b. İbâz özelinde ele almaya çalışacağız.

Abdullah b. İbâz'ın Hasan el-Basrî'den önce tarih sahnesinde yer alması onun halifeye yazdığı mektubunun Hasan el-Basrî'nin politik teoloji içerikli *Kader Risalesi*'nden kronolojik açıdan daha önemli bir hüviyete sahip olduğunu söyleyebiliriz. Bu yönüyle bu mektup erken dönem politik teoloji özelinde genel olarak kelâmî bir muhtevaya sahip olması açısından önemli bir kaynaktır. Bundan dolayı içeriksel analizi hak eden tarihî bir vesikadır. Biz de bu çalışmamızda Abdullah b. İbâz'ın bu otantik metni bağlamında erken dönem İbâzî politik teoloji değerlendirmesinde bulunmaya çalışacağız. Aynı şekilde çağdaş çalışmalarda İbâzîlerin Hariciliği meselesinde kendilerini Haricî olarak görmeyen son dönem İbâzîlerin teopolitik görüşlerinin diğer Haricî fırkaların görüşleriyle benzerliklerinin tespiti açısından da bu çalışma önemlidir. Bu çalışmanın beraberinde başka çalışmaların yapılmasına vesile olmasını da umuyoruz. Çalışmamızda yer yer diğer Haricî ekollerin konuyla bağlantılı görüşlerini de mukayese ederek deskriptif ve analitik bir yöntem kullanacağız.

Erken Dönem Teopolitik Düşüncenin Teşekkülünde Abdullah b. İbâz ve İbâzîlik

Nehrevan olayının akabinde Basra'ya yerleşen Haricîler burada fikirlerini gizlice devam ettirmişlerdir. Onlar bu süreci kitmân/gizlilik süreci olarak ifade etmişlerdir. Basra'da teşekkül eden Mu'tezile ile etkileşim halinde olmuşlardır. Mu'tezile'nin Emevî karşıtlığı tutumlarına şahit olan Haricîler onlara meyletmiş ve onların görüşlerinden de etkilenmişlerdir. Daha sonra şekillenecek İbâzî/Haricî inanç

3 Bk. Julian Obermann, "İslâm'ın İlk Döneminde Politik Teoloji Hasan el-Basrî'nin Kader Üzerine Mektubu", *Kelâm Araştırmaları* 4 (2006), 115-137.

4 Ziauddin, "İslâm'da Teolojinin Gelişimi", 191.

5 Şerafettin Gölcük, "Cehm b. Safvân", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/233-234.

esaslarındaki nimet ve nifak küfrü ayırımı, imamet meselesi ve başka meselelerde Mu'tezile'nin el-menziletu beyne'l-menzileteyn görüşünün etkisinin olduğu ifade edilmektedir. Şunu da ifade etmek gerekir ki Nehrevan olayından sonra Basra'yı mesken edinen Hariciler burada neş'et edecek Mu'tezilî öncülerden daha önce yaşamaya başlamışlardır. Abdullah b. İbâz da erken bir dönemde Basra'ya yerleşmiş ve burada fikirlerini izhar etmiştir. Bundan dolayı Haricîler Basra'da Mu'tezile'den önce yaşadıkları için Mu'tezilî kelâmcıların onlardan etkilenme olasılığının daha yüksek olduğunu söylemek mümkündür. Kelâm'ın teşekkül süreci ile ilgili çalışmaları yürüten Josef Van Ess Mu'tezile'den önce daha hicrî birinci yüzyılda İslâm kelâmının var olduğunu Abdullah b. İbâz'ın Abdulmelik b. Mervân'a hicrî yetmişbeşli yıllarda cevaben yazmış olduğu politik teoloji içerikli mektubuyla ispatlamaya çalışmaktadır.⁶ Abdullah b. İbâz'ın Mervan b. Muhammed ile giriştiği mücadelelerdeki yenilgisiyle İbâzîler Basra'dan Afrika, Endülüs, Haliç gibi bölgeler dağılmışlar ve günümüzde de zikredilen bu bölgelerde varlıklarını sürdürmektedirler.⁷

Emevîler kendilerine karşı çıkan herkese yaptıkları gibi Hariciler'e de aşırı derecede zulüm ve baskıda bulunmuşlardır. Bu baskılar karşısında yine başka bir Haricî olan Nâfi' b. Ezrâk'ın önerisiyle Abdullah b. İbâz Yezid'e karşı çıkan Abdullah b. Zübeyr'e yardım eden topluluk arasında yer almıştır. Haricîler fikren İbnü'z-Zübeyr ile anlaşamayınca ondan ayrılmışlardır. Bu süreçte Abdullah b. İbâz da Basra'ya yerleşmişlerdir. Nâfi' b. Ezrâk'ın isyan hareketiyle Basra'dan ayrılıp Ahvâza gitmesine karşılık Abdullah b. İbâz bu isyana katılmamış ve onun tutum davranışını eleştirmiştir. Abdullah b. İbâz her ne kadar kısa bir süreliğine Emevî idaresine isyan hareketinde bulunmuş olsa da Abdulmelik b. Mervân ile dostça ilişkiler kurmuştur.⁸ Diğer Harici ekollerin aksine Abdullah b. İbâz ve takipçisi Câbir b. Zeyd gibi İbâzî liderlerin yönetim ile olan dostça ilişkilerinin onların kuud/savaşa katılmama teorileriyle açıklamanın yeterli olamayacağı ifade edilmektedir. Çünkü diğer bir Haricî ekol Sufriyye de kuud anlayışını benimsediği halde Abdulmelik b. Mervân ile sürekli savaş halinde bulunmuştur. İbâzî liderlerin yönetimle olan dostça ilişkilerinin yönetimin kendilerine sunduğu rüşvet kabilindeki maaşların olduğuna dair iddialar da ileri sürülmüştür. Hatta Abdulmelik b. Mervân'ın bu stratejisinin Haricî ekolleri birbirine düşürdüğü, aralarında anlaşmazlıkların çıkmasına sebebiyet verdiği ve böylece ona karşı tek bir cepheye bulunulmasını engellediği, ama onun ölümünden sonra halefinin onun bu siyasetinden vazgeçmesiyle İbâzî inancın kendisine karşı kılıç kuşandığı da ifade edilmektedir.⁹

İslâm düşünce tarihinde teşekkül eden İbâziyye Abdullah b. İbâz'a (öl. 86?/705?) nispetle zikredilen Haricî bir ekoldür. Abdullah b. İbâz Muaviyye b. Ebî Sufyan ile Abdulmelik b. Mervan dönemleri arasında yaşamıştır. Abdulmelik b. Mervan'a yönelik nasihatleri ile de bilinmektedir. Özellikle de araştırma konusu edindiğimiz Abdulmelik b. Mervan'a cevaben yazdığı mektubunda da ona nasihatte bulunduğunu görmekteyiz.¹⁰ Her ne kadar İbâziyye Abdullah b. İbâz'a nispetle isimlendirilmiş olsa

6 Josef van Ess, "İslâm Kelâmı'nın Başlangıcı", çev. Şaban Ali Düzgün, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 41/1 (2000), 401.

7 Abdullatif Abdulkadir Huffâzî, Te'sîru'l-Mu'tezile fi'l-Havâric ve's-Şîa (Cidde: Dâru'l-Endülüs el-Hudrâ, 2000), 329-333; Metin Yıldız, İbâziyye'de Dakîku'l-Kelâm (Ankara: İlahiyat, 2020), 27-29.

8 Ethem Ruhi Fıgıllı, "Abdullah b. İbâz", TDV İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 1/110.

9 'Abd al-Ameer 'Abd Dixon, "Emevî Dönemi Haricî İsyânlar", çev. Hüseyin Doğan, e-makâlât Mezhep Araştırmaları 7/1 (2014), 188.

10 Sâlim b. Hamd b. Süleymân Hârisî, el-Ukûdu'l-fiddiyye fî usûli'l-İbâdiyye (Maskat: Vizâretu't-Turâs ve's-Sekâfiyye, 2011), 121-122.

da çoğu İbâzî, ilk imamları olarak Ebü’ş-Şa’şâ Câbir b. Zeyd el-Ezdî’yi (93/711-12) kabul ederler ve öğretilerini ona kadar götürürler. Özellikle Abdullah b. İbâz’ın diğer aşırı Haricîlerden farklı olarak ılımlı bir kanaati taşımasında Câbir b. Zeyd’in etkisinin olduğu şeklindeki yaklaşımlar da bu fikri destekler mahiyettedir. Son dönem birçok İbâzî âlim ve düşünür kendilerinin Haricîlikle anılmasında razı değiller ve buna şiddetle karşı çıkarlar. Klasik dönem kaynaklarda böyle bir savunu olmadığını, bilakis kendilerinin Harici olmalarında bir beis görmediklerini söyleyebiliriz. Biz bu çalışmamızda her ne kadar Abdullah b. İbâz’ın mektubunu politik teoloji bağlamında değerlendiresek de bu mektuptaki geçen ifadelerden hareketle İbâziyye’nin de diğer Haricî ekollere benzerlik arz ettiğini söylemek mümkündür. Çünkü bu mektupta Abdullah b. İbâz da diğer Haricî ekollerin yaptığı gibi Hz. Osman, Hz. Ali ve sonrası olaylar hakkında benzer okumalarda bulunmuştur.¹¹ Çalışmamızı mektubun içeriksel analizine hasrettiğimiz için İbâzîlerin Haricîliği meselesi birincil önceliğimiz arasında yer almamaktadır.¹²

Abdumelik b. Mervan ve Abdullah b. İbâz’ın Mektupları Hakkında

İbâzî kayıtlardan Abdullah b. İbâz’dan Abdumelik b. Mervân’a tavsiye niteliğinden tarihi tam olarak belli olmayan iki mektubun yazıldığı zikredilmektedir. Birinci mektubun hicrî 67 miladî 686 yılından sonra yazıldığına delil olarak el-Muhtâr’ın Mus’ab b. ez-Zübeyir tarafından bozguna uğratılması bilgisi öne sürülmektedir. İlk mektubun Sinan b. Asım aracılığıyla Abdullah b. İbâz’a gönderilmesinden hareketle ilk yazışmanın halife Abdumelik b. Mervân tarafından başlatıldığı söylenebilir. Abdullah b. İbâz bunun üzerine Abdumelik b. Mervân’a cevap babından mektup yazmıştır.¹³ Abdumelik b. Mervân’ın bu mektubunda Hz. Osman özelinden Abdullah b. İbâz’ın görüşünü soruşturduğunu söyleyebiliriz.

Abdullah b. İbâz, halife Abdumelik b. Mervân’dan kendi görüşlerini yazmasını istediği mektubu aldıktan sonra halifeye selam ve hürmetlerini bildirdikten sonra kendisinin yazacağı bilgilerin bir kısmını bildiğini ve bir kısmından ise hoşlanmayacağını önceden ifade etmektedir. Ona göre halifenin bildiği hususlar Allah’ın kitabından aktardığı konular, Allah’ın emirlerine ve nebisinin sünnetine tabi olmaktır. Halifenin hoşlanmayacağı konuların ise Allah katında hoşnutsuzluk gösterilmeyecek konular olduğunu beyan etmektedir.¹⁴

Abdullah b. İbâz Abdumelik b. Mervân’ın kendisini dinde aşırılığa kaçmakla itham ettiğini, hâlbuki kendisinin Allah’ın beyan ettiği hak yol üzere hareket ettiğini söylüyor. Hz. Osman ve ondan sonraki liderlerin “Ey Ehl-i kitap! Dininizde aşırı gitmeyin ve Allah hakkında, gerçek olandan başkasını söylemeyin¹⁵” ayetinde zikredilen hususu yaptıklarını ve bundan dolayı Abdumelik b. Mervân’a Osman’ın yolunu takip edip onun hevasına uyması halinde o zaman onun da “Daha önce kendileri saptığı gibi birçoklarını da saptıran ve yolun doğrusundan uzaklaşan bir topluluğun keyfî istek ve arzularına uymayın¹⁶” ayeti kapsamında değerlendirileceği imasında bulunuyor.¹⁷

11 Yıldız, İbâziyye’de Dakîku’l-Kelâm, 24-29.

12 İbâziyye’nin Haricî bir fırka olduğuna dair ayrıntılı olarak bk. Yıldız, “Kelâmî Görüşleri Bağlamında İbâzîlerin Haricîliği Meselesi”, Kader, 294-318.

13 ‘Abd Dixon, “Emevî Dönemi Haricî İsyanlar”, 188.

14 Hârisî, el-Ukûdu’l-fiddiyye fî usûli’l-İbâdiyye, 133.

15 Nisa 4/171

16 Maide 5/77

17 Hârisî, el-Ukûdu’l-fiddiyye fî usûli’l-İbâdiyye, 143.

Hilafet ve Halifelerin Durumu

Hiz. Peygamber'in vefatından kısa bir süre sonra hilafet tartişmaları vuku bulmuştur. Üçüncü halife Hiz. Osman'ın, döneminde yoğunlaşan iç kargaşalar neticesinde bir grubun isyanı neticesinde öldürölmesi, Cemel, Siffin, tahkım ve Nehrevân olaylarından sonra belirgin hale gelen Haricî zihniyet halifeler ve yönetime karşı girişilen isyanlarla görünür hale gelmiştir. Kendi anlayişlarına göre zâlim ve fâsık olarak addettikleri halifelere isyanın vacip olduğunu ve onların azledilmeleri gerektiğini savunmuşlardır.¹⁸ Necdîlerin dışındaki Haricîlere göre Müslümanlar hilafete en layık olan kişi tarafından yönetilmelidir. Bundan dolayı halifenin Kureş'ten olma gibi bir zorunluluğu yoktur.¹⁹

Abdullah b. İbâz Halife Abdulmelik b. Mervan'a halifelerle ilgili yazdığı kısımda Hiz. Ebûbekir ile Hiz. Ömer'in Hiz. Peygamber'in yolunu takip ettiklerini, Hiz. Osman'ın dünya malı ve menfaatine düşkünlük göstererek zulümle iştigal ettiğini zikreder. Hatta bu konuda Abdulmelik b. Mervan'a hitaben onun Hiz. Osman'ın bazı masiyetleri helal gördüğu hususunda cahil olabileceğini ve bundan dolayı da onun dinine yani onun yoluna ve hevasına tabi olduğunu söylemektedir. Hatta işi bir derece daha ileri götürerek Osman'a olan rıza ve gönül bağlılığının kendisini Allah'ın ayetlerini inkâra ve yalanlamaya sürüklememesi ikazında bulunmaktadır.²⁰

Abdullah b. İbâz Hiz. Osman hakkında ayrıntılı açıklamalarda bulunduktan sonra eğer konuyu devam ettirmek isterse anlatacağı birçok malumatın daha olduğunu söyler. Akabinde ise bu zikredilen hususlardan sadece bir kısmını yapan kişinin küfre girdiğini söyler.²¹ Ona göre Mü'minler Osman'ın yaptıklarına şahit olduktan sonra ondan teberrî etmişlerdir. Öyle ki ona göre Mü'minler onun bu durumunu müşahede ettiklerinde ona itaatin İblîs'e itaat etmek gibi olduğunu öğrenmiş oldular. Abdullah b. İbâz hoşnutsuz olan Mü'minlerin arasında Hiz. Peygamber'in eşlerinin de olduğunu ve bu kişilerin Osman'ı yaptığı yanlışlıklarından vazgeçirmek için ona gittiklerini ve Osman'ın da yaptıklarından pişmanlık duyduğunu söylediğini, ama insanlar dağıldıktan sonra bu işlere girişenlerden bazılarını öldürttüğünü ve bundan dolayı evinin muhasaraya alındığını ve sonunda da Allah'ın hükmüyle öldürölüğünü söyler. Abdullah b. İbâz yapılan bu katliamı "şayet antlaşma yaptıktan sonra yeminlerini bozarlar ve dininizi karalamaya kalkışırlarsa, siz de küfrün elebaşlarıyla vuruşun; çünkü onların yeminleri yok sayılır. (Böyle yaparsanız) belki vazgeçerler"²² ayetini delil göstererek meşrulaştırır ve hak bir davranış olduğunu ifade eder.²³ Burada görölüğü gibi siyasî bir olayın akabinde gerçekteşen katliamın meşrulaştırılma teşebbüsünden ayetin sebebi nüzölüne bakılmaksızın sadece bir okuma biçimine dayanak kılınması ayetin muhtevasına Hiz. Osman da dâhil edilmiştir. Bundan dolayı bu tür bir yorumun politik teolijinin teşekkölüne bir delil olarak öne sürölebileceğini söyleyebiliriz. Abdullah b. İbâz Hiz. Osman hakkındaki okumasını bu şekilde yaptıktan sonra kendilerinden öncekilerinin ona taanda bulduklarını ve kendilerinin de öncekilerin yaptıkları gibi ondan ayrıldıklarını belirtir. Burada dikkat çekici bir özellik ise Abdullah b. İbâz Hiz. Osman'ın Allah'a isyanı helal kıldığını ve kendisinden önceki

18 Osman Oral, "Kelâmî Düşüncede Hâricî Zihniyeti ve Halifeye İtaat Sorunu", İslâmî Araştırmalar 28/2 (2017), 169.

19 Ziauddin, "İslam'da Teolojinin Gelişimi", 188.

20 Hârisî, el-Ukûdu'l-fiddiyye fî usûli'l-İbâdiyye, 135.

21 Hârisî, el-Ukûdu'l-fiddiyye fî usûli'l-İbâdiyye, 138.

22 Tevbe 9/12

23 Hârisî, el-Ukûdu'l-fiddiyye fî usûli'l-İbâdiyye, 138-139.

Mü'minlerin yolunu terk ettiğini ve bundan dolayı da Allah yolunda cihadın evleviyet kazandığını ileri sürmesidir.²⁴

Abdullah b. İbâz Abdülmelik b. Mervân'ın Hz. Osman'ın Hz. Peygamber'in damadı olması açısından yakını olduğunu söylemesine karşılık onun Hz. Ali'ye yönelik olan karşıtlığını da âdete hesaba katarak Hz. Ali'nin akrabalık ve sevgi açısından Hz. Osman'a nazaran daha yakın olmasına rağmen nasıl tasvip görmemişse aynı şekilde Hz. Osman'ın da bu damatlık ve yakınlık özelliğinin onun hakkı terk etmesine rağmen kurtuluşuna bir vesile olamayacağını söyler. Abdullah b. İbâz daha sonra nerdeyse tüm Haricî mantalitenin sürekli öne sürdüğü "Kim Allah'ın indirdiği ile hükmetmezse işte onlar kâfirlerin ta kendileridir"²⁵ ayetini kendisince delil olarak kullanarak bu hasletlere sahip olan herkesin küfre girdiğini zikreder. Abdullah b. İbâz Hz. Osman hakkındaki görüşlerini yazdıktan sonra asıl maksadını da yazmaktan imtina etmemiştir. O, Abdülmelik b. Mervân'a akrabalık bağlarından hareketle Hz. Osman'ın yolunu takip etme ve onu destekleme düşüncesinin yerine bizzat Allah'ın kitabına tutunması gerektiğini ve sadece O'nun kitabının insanı kurtuluşa erdirebileceği tavsiyesinde bulunmuştur.²⁶

Hz. Osman hakkında Abdülmelik b. Mervân'a açıklamalarda bulunurken satır aralarında Hz. Ali'nin de hakkı bırakıp küfrü yol edindiğini söyleyen Abdullah İbâz'ın en büyük delili onun Kur'an'ı bırakıp hakemleri tayin etmesidir. Yine Maide süresi 54. ayeti delil olarak öne sürmektedir.²⁷

Abdullah b. İbâz dört halife hakkında görüşünü bu şekilde belirttikten sonra Halife Abdülmelik b. Mervân'dan Hz. Muaviye hakkında da Hz. Osman ve Hz. Ali hakkında tutunması gerektiği gibi bir tutumu takınmasını istemektedir. Ona göre Hz. Muaviye Hz. Hasan'dan yönetimi satın aldığı vaatlere uymamıştır. Bu durumun itikadî açıdan sorunlu olduğunu da ayetlerle temellendirmeye çalışmaktadır. Yine Muaviye'den Allah'ın hükmünü daha fazla terk eden ve ondan daha fazla haram yoldan kan akıtan başka birisinin olmadığını söyler. O, Yezid'in fâsik ve büyük günahları işleyen birisi olduğunu söyler. Abdullah b. İbâz doğrudan Abdülmelik b. Mervân'a hitaben Muaviye'ye hüsn-ü zan beslememesini söylüyor. Bizzat kendi ailelerinin bile Muaviye ve Yezidi azarladıklarını delil getiriyor. Abdullah b. İbâz Hz. Osman ve ona tabi olanlar hakkında görüşünü belirttikten sonra Hz. Osman ve onunla birlikte olanları dost edinenlerden Allah'ı, meleklerini, kitaplarını ve peygamberlerini şahit kılarak beri olduğunu, yaşadıkları, öldükleri ve dirilecekleri zamana kadar kalpleriyle, dilleriyle ve elleriyle onların düşmanı olduklarını kesin bir şekilde zikreder.²⁸

İman-Amel İlişkisi ve Mürtekib-i Kebîrenin Hükmü

İbâzî/Haricî anlayışa göre Allah Tâlâ'nın söz, i'tikâd ve amel hususunda emrettiği her şey imandır ve Allah Teâlâ'nın cehennem vaîdinde bulunduğu her şey ise küfürdür. Bu anlayışa göre amel ise imânın bir parçasıdır.²⁹ Hz. Peygamber'in vefatından kısa bir süre sonra vuku bulan hilafet tartışmaları, Cemel ve Sıffin savaşları

24 Hârisî, el-Ukûdu'l-fiddiyye fî usûli'l-İbâdiyye, 139-140.

25 Maide 5/44

26 Hârisî, el-Ukûdu'l-fiddiyye fî usûli'l-İbâdiyye, 140-141.

27 Hârisî, el-Ukûdu'l-fiddiyye fî usûli'l-İbâdiyye, 140.

28 Hârisî, el-Ukûdu'l-fiddiyye fî usûli'l-İbâdiyye, 141-142.

29 Ebû Ya'kub Yusuf İbrahim Vercelânî, ed-Delîl ve'l-burhân (Maskat: Vizâretu't-Turâsî'l-Kavmî ve's-Sekâfe, 2006), 3/118-119. Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Yıldız, "Kelâmî Görüşleri Bağlamında İbâzîlerin Hariciliği Meselesi", 313.

gibi iç siyasî çekişmeler Müslümanları birkaç gruba ayırmıştır. Necdîler dışındaki Haricîlere göre Cemel ve Sıffîn savaşlarına katılan, tahkimi kabul eden kişi kâfir olmuştur ve bundan dolayı onlara karşı huruç etmek gerekir.³⁰ Abdullah b. İbâz'dan sonra gelecek olan diğer bir İbâzi âlim İbn Sellâm'a (ö. 273/887?) göre Hz. Osman'ın öldürülmesiyle birlikte fitnenin kapısı açılmış, Sıffîn savaşında hakemlere başvurularak Allah'ın kitabına muhalefet edilmiş, Muaviye taraftarları bâtıla uymuşlar ve hakka gâlip gelmişlerdir. Müslümanlar da hakk korkusundan dolayı Hanif dini için savaşmışlardır.³¹ Müslümanların hilafete en layık olan kişi tarafından yönetilmesini ve dolayısıyla halifenin Kureys'ten olma gibi bir zorunluluğun olmadığını savunan Haricîler büyük olasılıkla bu teorilerinden dolayı Emevîler ve Abbasîlere karşı çok sayıda isyanda bulunmuşlardır. Haricîlerin bu teorileri her ne kadar politik tartışmalar olarak başlamış olsa da sonuçta birçok teolojik doktrinle neticelenmiştir. Bu süreçte Haricî ve Şîî çekişmelerinde tarafsızlık ilkesiyle hareket eden Abdullah b. Ömer gibi zevat ise işi Allah'a havale etmeyi tercih etmiştir. Tarafsızlık ilkesini benimseyenler haliyle Emevî ve Abbasî iktidarına âdetâ bir yardım kaynağına dönüşmüştür. Bu durum Şîî ve Haricîlerin öfkesine de sebebiyet vermiştir. Öyle ki Haricîlerin olmadığı yerde Şîîlerin ve neticesinde de Mürcie'nin bulunamayacağını iddia edenler bile olmuştur. Şîîler imamlara itaatı imanın bir parçası olarak gördükleri için kendileri dışında kalanları mü'min olarak görmemişlerdir. Haricîler de Şîîlerde olduğu gibi kendileri dışında kalanları kâfir olarak görmüşlerdir. Onlara göre büyük günahların her türü küfürdür.³² İman ve amel konusuyla bağlantılı olarak verilebilecek bir örnek Abdullah b. İbâz'ın Hz. Osman'ın Kur'an'a muhalif davrandığına dair ileri sürdüğü fikirleridir. Ona göre Hz. Osman'ın yaptığı bazı eylemleri kişiyi küfre sokacak cinstendir. İbn İbâz, bu tutum ve davranışından dolayı Müslümanların Hz. Osman'dan teberrî ettiklerini ifade etmektedir.³³ Hz. Osman'ın katledilmesini meşrulaştıran Abdullah b. İbâz'a göre onun katilleri "Şayet antlaşma yaptıktan sonra yeminlerini bozarlar ve dininizi karalamaya kalkıştırlarsa, siz de küfrün elebaşlarıyla vuruşun; çünkü onların yeminleri yok sayılır. (Böyle yaparsanız) belki vazgeçerler"³⁴ ayeti gereğince hareket etmişlerdir. Onun bu değerlendirmesinden hareketle Hz. Osman'ı yaptığı fiillerinden dolayı mürtekb-i kebire kategorisinde gördüğü ve tövbe edip de pişman olmadığı için küfre girdiği sonucuna vardığını söyleyebiliriz. Burada şu hususa da dikkat çekilebilir. Günümüzde İbâzîlerin Haricî bir fırka olmadığını iddia edenlerin kullandıkları bir argüman da Haricîlerin aksine İbâzîlerin mürtekb-i kebîre hakkında nifak ve şirk küfrü ayırımını öne sürmeleridir.³⁵ Ne var ki Abdullah b. İbâz'ın mektubunda böyle bir ayırım görülmemektedir. O, Hz. Osmân'ın doğrudan küfrüne hükmediyor ve herhangi bir şirk ya da nifak küfrü ayırımından bahsetmiyor.

İmâm-ı Hüdâ ve İmâm-ı Dalâlet

Abdullah b. İbâz Abdülmelik b. Mervân'ın sorularını cevapladıktan sonra ona ayrıca nasihatte bulunacağını ve tüm öğütlerinin sadece haktan yana olduğunu, hiçbir şeyi gizlemeyeceğini ya da çarpıtmayacağını ve kendisinin de öncekilerin hevalarına değil de Kur'an'ın hükmüne göre hareket etmesi gerektiğini zikreder. Kendisinin takip

30 Ebû Mansûr Abdulkahir Tahir b. Muhammed Bağdâdî, el-Fark beyne'l-firak (Kahire: Mektebetu İbn Sînâ, ts.), 72-73. Bk. Ziauddin, "İslam'da Teolojinin Gelişimi", 186-188.

31 İbn Sellâm el-İbâzî, Bedu'l-İslâm ve şeraiu'd-dîn (Wiesbaden, Beyrut, 1986), 106-107.

32 Ziauddin, "İslam'da Teolojinin Gelişimi", 188-189.

33 Hârisî, el-Ukûdu'l-fiddiyye fî usûli'l-İbâdiyye, 135,139.

34 Tevbe 9/12

35 Bekir b. Said A'veşt, Dirâsâtu'l-İslâmiyye fi'l-usûli'l-İbâziyye (b.y, ts.), 25-26.

ettiği yolun ise Allah resulü ve ondan sonraki iki salih halifenin yolu olduğunu ve bu yola tutunan birisini hiç kimsenin dalâlete sürüklemeyeceğini yine bu yolu terk eden birisini de hiç kimsenin hidayete erdiremeyeceğini söyler. Abdülmelik'e bu açıklamaları yaptıktan sonra insanların dünyada ve ahirette "imâm-ı hüdü" ve "imâm-ı dalâlet" adlı iki imamlarının olduğunu yazar.³⁶ Ona göre Allah'ın indirdikleriyle hükmeden, Allah'ın yemin ettiğine yemin eden, O'nun kitabına tabi olanlar imâm-ı hüdüdür. Bu imamlar Allah'ın kendilerini itaati emrettiği ve kendilerine isyanı yasaklamış olduğu mü'minlerin dostlarıdır. Abdullah b. İbâz bu fikrini desteklemek için şu ayeti kullanmıştır: "وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أُمَّةً يَهْتَدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ" / Sabredip âyetlerimize kesin olarak iman ettikleri zaman, onların içinden, buyruğumuzla doğru yolu gösteren rehberler çıkardık".³⁷ Abdullah b. İbâz ayette geçen çoğul kelime "eimmenin" müfred hali olan "imam" ve yine ayette geçen "yehdüne" fiilinin müfred masdarı olan "hidayet" kelimesini bir arada kullanarak "imam-ı hüdü" terkiibini kullanmıştır. Buna mukabil imam-ı dalâlet ise Allah'ın indirdiklerinden başkasıyla hükmeden, Allah'ın yemin ettiğinden başkasına yemin eden, Allah'ın koymuş olduğu yoldan ayrı olarak kendi hevasına uyandır. Abdullah b. İbâz imam-ı dalâletin Allah'ın isimlendirdiği gibi küfür olduğunu ve Allah'ın bu tür kişilere itaati nehyettiğini ve onlara karşı cihatta bulunulmasını emrettiğini şu ayetle desteklemeye çalışmıştır: "فَلَا تُطِيعُ الْكَافِرِينَ وَجَاهِدْهُمْ بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا" / Öyleyse artık inkârcılara boyun eğme, bu Kur'an'la onlara karşı bütün gücünle mücadeleni sürdür.³⁸ Abdullah b. İbâz Kur'an'ın hak olduğunu ve Allah Teâlâ'nın onu hak ile indirip onunla konuştuğunu ve dalâletin ise ancak haktan sonra türediğini ve Allah'ın kitabı hakkında kesinlikle şüpheye düşmemesi hususunda Abdülmelik b. Mervân'ı uyarmaktadır.³⁹

Haricilik Savunusu

Abdullah b. İbâz Abdülmelik b. Mervân'ın Haricîler ile ilgili olarak onların Allah'ın dininde aşırıya gittikleri, mü'minlerin yolunu takip etmediklerini bilakis başka yollara tabi olduklarını ve Müslümanlardan ayrıldıkları şeklindeki değerlendirmesi üzerine Haricilik savunusunda bulunmuştur.⁴⁰ Abdullah b. İbâz yazdığı cevapta Haricîlerin, Allah Teâlâ'nın dinini ve Hz. Peygamber'in (a.s.) sünnetini yücelttiklerini, Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'in yoluna uyduklarını, ama Allah'ın hükümlerini terk edip de bidatler türeten Osman'dan, biatlerine sadık kalmayan Talha ve Zübeyr'den, Kur'an'ı bırakıp tahkîmi kabul eden Ali'den ve bağı ehli olan Muâviye'den ayrılanlar olduğunu söyler. Ona göre Haricîlere düşmanlık besleyenler kendilerinin düşmanları, yine onlara dostluk gösterenler ise kendilerinin de dostlarıdır. Öyle ki hem kalpleriyle hem de dil ve elleriyle Haricîlerin yolunu takip ettiklerini ama İbn Ezrâk ve onun yaptıklarından ve onu takip edenlerin yolundan beri olduklarını vurgular. Abdullah b. İbâz'ın ılımlı tarafına rağmen mektupta dikkat çeken bir özellik ise yönetime isyanda bulunan İbn Ezrâk'a yönelik sert değerlendirmesidir. Mektubunda İbn Ezrâk ve ona tabi olanların imanlarından sonra irtidat ettiklerini ve küfre girdiklerini zikrediyor.⁴¹

36 İbâzî literatürde daha sonra kullanılmaya başlanan farklı imâmet tasnifleri için bk. Alaattin Dikmen, "İbâzî İmamet Sosyolojisi: Mesâlikü'd-Dîn", Ekonomi ve Sosyal Araştırmalar Dergisi 4/8 (2017), 29-39.

37 Secde 32/24.

38 Furkan 25/52

39 Hârisî, el-Ukûdu'l-fiddiyye fî usûli'l-İbâdiyye, 145.

40 Hârisî, el-Ukûdu'l-fiddiyye fî usûli'l-İbâdiyye, 143.

41 Hârisî, el-Ukûdu'l-fiddiyye fî usûli'l-İbâdiyye, 143-144; Mehmet Hanifi Yoldaş - Mehmet Kubat, "İbâdiyye'nin Hâricîliğe İsnadı Meselesi", İslâmî İlimler Dergisi 17/1 (2022), 273.

Sonuç

İslâm düşünce tarihinde Abdullah b. İbâz'a nispetle teşekkül eden İbâziyye Haricî bir ekoldür. Abdullah b. İbaz Muaviyye b. Ebî Sufyan ile Abdulmelik b. Mervan dönemleri arasında yaşamıştır. Abdullah b. İbâz'ın Hasan el-Basrî'den önce tarih sahnesinde yer alması onun halifeye yazdığı mektubunun Hasan el-Basrî'nin politik teoloji içerikli *Kader Risalesin'*den kronolojik açıdan daha önemli bir hüviyete sahip olduğunu söyleyebiliriz. Bu yönüyle bu mektup erken dönem politik teoloji özelinde genel olarak kelâmî bir muhtevaya sahip olması açısından önemli bir kaynaktır. Abdullah b. İbâz halife Abdulmelik b. Mervân'a cevaben yazdığı mektubunda halifelik meselesi ve büyük günah meselesi gibi tamamen siyasî ve sosyolojik olan bir problemin teolojik arka planını sorgulamaya çalışmaktadır. Bundan dolayı bu mektup içeriksel analizi hak eden tarihî bir vesikadır. Biz de bu çalışmamızda Abdullah b. İbâz'ın bu otantik metni bağlamında erken dönem İbâzî politik teoloji değerlendirmesinde bulunmaya çalıştık. Bu mektupta Abdullah b. İbâz'ın da diğer Haricî ekollerin yaptığı gibi Hz. Osman, Hz. Ali ve sonrası olaylar hakkında benzer okumalarda bulunduğunu görmekteyiz. Çağdaş çalışmalarda İbâzîlerin Hariciliği meselesinde kendilerini Haricî olarak görmeyen son dönem İbâzîlerin politik teoloji görüşlerinin diğer Haricî fırkaların görüşleriyle benzerliklerinin tespiti açısından da bu mektup bağlamında başka çalışmalar da yapılabilir.

Kaynakça

- 'Abd Dixon, 'Abd al-Ameer. "Emevî Dönemi Haricî İsyanlar". çev. Hüseyin Doğan. *e-makâlât Mezhep Araştırmaları* 7/1 (2014), 155-188.
- A'veşt, Bekir b. Said. *Dırâsâtu'l-İslâmiyye fi'l-usûli'l-İbâziyye*. b.y, 4. Basım, ts.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkahir Tahir b. Muhammed. *el-Fark beyne'l-firak*. Kahire: Mektebetu İbn Sînâ, ts.
- Dikmen, Alaattin. "İbâzî İmamet Sosyolojisi: Mesâliku'd-Dîn". *Ekonomi ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 4/8 (2017), 29-39.
- Ess, Josef van. "'İslâm Kelamı'nın Başlangıcı". çev. Şaban Ali Düzgün. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41/1 (2000).
- Fığlalı, Ethem Ruhi. "Abdullah b. İbâz". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 1/110. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Gölcük, Şerafettin. "Cehm b. Safvân". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 7/233-234. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Hârisî, Sâlim b. Hamd b. Süleymân. *el-Ukûdu'l-fiddiyye fi usûli'l-İbâdiyye*. Maskat: Vizâretu't-Turâs ve's-Sekâfiyye, 2. Basım, 2011.
- Huffâzî, Abdullatif Abdulkadir. *Te'sîru'l-Mu'tezile fi'l-Havâric ve's-Şîa*. Cidde: Dâru'l-Endülüs el-Hudrâ, 2000.
- İbâzî, İbn Sellâm el-. *Bedu'l-İslâm ve şeraiu'd-dîn*. Wiesbaden, Beyrut, 1986.
- Obermann, Julian. "İslâm'ın İlk Döneminde Politik Teoloji Hasan el-Basrî'nin Kader Üzerine Mektubu". *Kelam Araştırmaları* 4 (2006), 115-137.
- Oral, Osman. "Kelâmî Düşüncede Hâricî Zihniyeti ve Halifeye İtaat Sorunu". *İslâmî Araştırmalar* 28/2 (2017), 168-184.

- Vercelânî, Ebû Ya'kub Yusuf İbrahim. *ed-Delîl ve'l-burhân*. Maskat: Vizâretu't-Turâsi'l-Kavmî ve's-Sekâfe, 2006.
- Yıldız, Metin. *İbâziyye'de Dakîku'l-Kelâm*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2020.
- Yıldız, Metin. "Kelâmî Görüşleri Bağlamında İbâzîlerin Hariciliği Meselesi". *Kader* 16/2 (2018), 294-318.
- Yoldaş, Mehmet Hanifi - Kubat, Mehmet. "İbâdiyye'nin Hâricîliğe İsnadı Meselesi". *İslâmî İlimler Dergisi* 17/1 (2022), 261-291.
- Ziauddin, Ahmed. "İslam'da Teolojinin Gelişimi". çev. Ahmet Ak - A.Talip Baycar. *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (2008).

MÛSÂ CÂRULLAH VE BAZI FIKHÎ GÖRÜŞLERİ

Said Ali KUDAYNETOV

Uşak Üniversitesi

Mûsâ Cârullah'ın Hayatı, Eğitimi, Faaliyetleri ve Eserleri

Aslen Güney Rusya'da Penza ilinin Çembar ilçesine bağlı Kikino köyünden olan Mûsâ Cârullah'ın ailesi, sonradan Don nehri kıyısındaki Rostov şehrine yerleşmiştir. Bu göç sırasında Mûsâ Cârullah, Rostov yakınlarındaki Novoçerkassk şehrinde dünyaya gelmiştir. Babası, dinî bilgisi ve Rusça bilgisi nedeniyle Don Oblastı'nda ahund olarak atanan zengin bir köylü olan Molla Cârullah'tır. Annesi ise Damolla Habîbullah Hazret'in kızı Fâtıma Hanım'dır. Mûsâ Cârullah Bigi, az sayıda Müslümanın yaşadığı, ticaret ve iş açısından canlı bir merkez olan Rostov'da, ilk olarak bir Rus okulunda ve kısa bir süre de medresede eğitim aldı. 1888 yılında Kazan'a giderek Kül Buyı (Göl Boyu) Medresesi'ne kabul edildi. 1895 yılında Mâverâünnehir'e giderek Buhara medreselerinde eğitimini sürdürdü.¹

Cârullah, eğitim ve araştırma amaçlı olarak İstanbul, Kahire, Mekke, Medine, Diyûbend, Şam ve Beyrut şehirlerine seyahat etti. Bu seyahatler sırasında Arapça ve Farsça bilgilerini geliştirirken, İslâmî ilimlerde yenilikçi ve ıslahatçı fikirlerden etkilendi.²

1904 yılında Rusya'ya dönen Cârullah, birinci Rus ihtilalinin arefesine rastlar. Dinî ve dünyevi ilimlerle donatılmış biri olarak, oralarda o güne kadar alışlagelen yolu tutmamış, emsalleri gibi bir medresede hoca, bir camide hatip veya imam olmak istememiştir. Cârullah evlenerek, hanımını annesinin yanında bırakarak Petersburg'a gitmiştir.³ Petersburg'ta Petersburg Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nde misafir öğrenci olarak eğitimine devam etti ve *Ülfet*, *et-Tilmîz*, *el-İslâh* ve *el-'Asrû'l-Cedîd* gibi yenilikçi gazete ve dergilerde Rusya Müslümanlarının siyasî faaliyetleri, insan hakları ve eğitim reformları hakkında yazılar yayımlamaya başladı. 1905'ten itibaren Rusya'nın Türk asıllı aydınlarının başlattığı siyâsî faaliyetlere aktif olarak katıldı.⁴

1921'de Sovyetler aleyhine çalıştığı gerekçesiyle Taşkent'te tutuklanıp on bir ay hapis yattıktan sonra Petersburg'ta imamlık yapmaya başlayan Cârullah, 1923'te Berlin'de yayımlanan eseri "İslâm Milletlerine" nedeniyle tekrar tutuklanarak üç yıl süreyle Moskova'ya sürgüne gönderildi.⁵

1 Kanlıdere, A. (2006). "Mûsâ Cârullah", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul, 31:214.

2 Kanlıdere, 31:214.

3 Bigiyef M. C. (1975). Uzun Günlerde Oruç – İctihad Kitabı, (Sad.) Uralgiray Y., Ankara: m.y., önsöz.

4 Kanlıdere, 31:214.

5 Kanlıdere, 31:214.

Mûsâ Cârullah, 1930 yılı sonunda Müslüman din âlimlerine karşı yapılan baskılar nedeniyle ailesini bırakıp Finlandiya'ya gidiyorum telkininde bulunarak tam ters istikamete, Türkistan'a kaçtı. Rus polisi onu Finlandiya sınırlarında ararken o, Doğu Türkistan'a geçmeyi başarmış, sonra Afganistan'a sığınarak Afgan pasaportu almış.⁶ Daha sonra Afganistan, Hindistan, Mısır, İran, Irak, Japonya gibi ülkelerde ilmî faaliyetlerine devam etmiş. II. Dünya Savaşı sırasında Japon yanlısı olduğu gerekçesiyle Hindistan'da tutuklanıp bir buçuk yıl hapis yattıktan sonra serbest bırakılan Cârullah, 1949'da Kahire'de vefat etti ve Affî'deki Hidîviyye Mezarlığı'na defnedildi.⁷

Mûsâ Cârullah, dinî, sosyal ve müspet ilimler sahasında tam bir ömür harcamış, hayatta belirli fikirler ve kanaatler edinmiş, 120 kadar eseri olan bir müçtehittir. Geniş bilgisi, derin araştırmaları bakımından o, Abbâsîler Devrinde ikinci Arap ekolü reisi mutezili Câhız'la mukayese edilir.⁸ Bunların arasında basılmış eserler, tercümeleler, şerhler ve neşirler yer almaktadır. Dil konusunda Gaspıralı İsmâil'in izinden giderek İstanbul Türkçesi'ne yakın bir dil kullanmış ve 1905-1935 yılları arasında birkaç Arapça risale dışında kaleme aldığı önemli çalışmalarının tamamı Tatar Türkçesi ile yazılmıştır.⁹

Sovyet yönetiminin Tatar Müslüman âlimlerine uyguladığı baskılar neticesinde Mûsâ Cârullah'ın ismi unutturulmaya çalışılmıştır. Ancak fikirleri sadece Rusya ile sınırlı kalmamış, Hindistan, Mısır ve Türkiye gibi çeşitli bölgelerde etkisini göstermiştir. Özellikle XX. yüzyılın sonuna doğru, Tataristan ve Türkiye'de yapılan araştırmalar ve eserlerinin yayımlanmasıyla adı yeniden gündeme gelmiş ve fikirleri tartışılmıştır.¹⁰

Mûsâ Cârullah'ın Görüşlerine Etkileyen Âlimler

Mûsâ Cârullah, mensubu olduğu özellikle İdil-Ural bölgesinde yaşayan Müslüman toplumunun kaderiyle yanıp kavrulmuştur. Hayalinde tasarladığı millî ve dinî inkılap emellerine bizzat hayatta iken ve arzuladığı şekilde görmeye ömrü vefa etmemiş olan bir ilim adamıdır. Arapça, Rusça ve Farsça çok iyi bilirdi. Arap edebiyatına tutkundu. Fikir hayatında yazdığı eserlerde zamanımızın sorunlarına eğilmiş, onları Kur'ân ve Sünnet hükümlerine bağlamaya çalışmıştır.¹¹

Mûsâ Cârullah, Rusya Müslümanları arasında ıslah hareketinin öncülüğünü yapan Kursavî, Mercânî ve Rızâeddin b. Fahreddin gibi âlimlerden etkilenmiş, yenileşme ve içtihadın lüzumunu savunmasına rağmen İslâmiyet'in reforma ihtiyacı olmadığını vurgulamıştır. Medreselerde okutulan derslerin dinî ilimlerden uzaklaştığını belirterek, hadis, tefsir, tarih, tabii ilimler ve matematik gibi derslerin önemini vurgulamış ve sosyal hayattan kopuk eğitimin yanlışlığına dikkat çekmiştir.¹² Mâverâünnehir medreselerinde Damolla İkrâm Efendi ve Damolla İvaz Efendi'den fıkıh ve felsefe, Damolla Mîr Şerif Efendi'den matematik ve astronomi dersleri almıştır. Ayrıca

6 Bigiyef, Uzun, önsöz.

7 Kanlıdere, 31:214.

8 Bigiyef, Uzun, önsöz; Ayrıca bkz. Kanlıdere A. (2002). "Musa Carullah'ın Eserleri Hakkında Yeni Bilgiler", Ölümünün 50. Yıldönümünde Musa Carullah Bigiyef (1875-1949), I. Uluslararası Musa Carullah Bigiyef Sempozyumu, 6-7 Kasım 2002, Ankara, s. 223.

9 Kanlıdere, 31:215.

10 Kanlıdere, 31:215.

11 Bigiyef, Uzun, önsöz.

12 Kanlıdere, 31:215.

Kahire’de Muhammed Abduh, Muhammed Bahît, Şeyh Salih gibi âlimlerle tanışmış ve onlardan ders almıştır.¹³

Mûsâ Cârullah’ın Fıkha Bakışı

Mûsâ Cârullah, İslâm dünyasındaki gerilemenin temelinde ictihâd serbestliğinin ortadan kalkması, fikrî tembellek ve taklidin yaygınlaşmasının yattığını belirtir ve bu durumdan fıkıhçıları sorumlu tutar. İslâmiyet’in akla büyük önem verdiğini ve mezhep taassubunun sonraki âlimlerin tutumları yüzünden fikrî serbestliği yok ettiğini savunarak, mezhep taassubuna tepki gösterir. Cârullah’a göre, kelâm ilmi İslâmiyet’in sade akîdesini karmaşık hale getirmiş ve Müslümanların zihinlerini gereksiz tartışmalarla meşgul etmiştir; bu yüzden Kur’ân-ı Kerîm’i ve Hz. Peygamber’in uygulamalarını en iyi bilen Selef’in tutumunu örnek almak en doğru yoldur.¹⁴

Her ne kadar son cümlede kelâm ilmi hakkında bir değerlendirme yapılmış olsa da Cârullah’ın fıkha yaklaşımı da Kur’ân ve sünneti en iyi anlamış selef-i sâlih’in yolunu tutmaktan geçtiği aşikârdır. Nitekim Y. Uralgiray’ın da kaydettiğine göre Cârullah eserlerini kaleme alırken Kur’ân ve Sünnet hükümlerine bağlamaya çalışmıştır. Bununla birlikte ona göre Cârullah nezdinde Kur’ân güncelliğini yitirmiş bir kitap değildir, aksine derinlemesine tetkik edilmesi gereken şümüllü, ilahî bir eserdir. Ayrıca Kur’ân insanlığın saadetini sağlayacak hükümler veya bu hükümlere kıyâs edilerek yeni hükümler içeren bir kitaptır.¹⁵

M. Görmez’e göre Mûsâ Cârullah bir hukukçu olarak takip ettiği usul, bazı değişikliklerle birlikte, âdetâ *el-Muvâfakât* üzerine bina edilmiştir.¹⁶ Nitekim Mûsâ Cârullah bir eserinde şöyle demektedir: Şeriatın asıllarını delaletler kısımlarına hasretmiş usul imamlarına ben önemli meselelerde muhalefet ettim. Bana göre hükümlerin kaynakları lafzî delaletler kısımlarına özgü değildir, şeriatın usulleri de yalnız dörtten ibaret değildir. İnsanlık dünyasında ortaya çıkabilecek hadiselerin sonsuzluğu, İslamiyet’in kuşatıcılığı-yüceliği, medeniyet ilerledikçe şeriatın bekası-vefası yalnız bununla olur.¹⁷ Mûsâ Cârullah her hükümde, Şâriin gayesi ile toplumun maslahatı arasında bir paralellik aramıştır. Ona göre bir hukuk sistemi içtimai menfaatleri talep ve içtimai mefsedetleri def esasına dayanmadıkça geçerliliğini koruyamaz. Ona göre içine düşülen en büyük hata, yukarıdaki esasa fazla itibar etmeyip, teklifin esasına sevap ve azabın yerleştirilmesidir.¹⁸

Mûsâ Cârullah’ın içtihat hakkındaki düşüncesine değinen Y. Uralgiray, onun İslam dininin, düşünce, içtihat ve buluş hürriyeti temellerine dayandığını aktarmaktadır. İslam dünyasının donukluğunun başlıca sebebinin de bu hususların ihmalinden kaynaklandığını söylemektedir. Cârullah’a göre içtihat yolunun kapatılması, Müslümanları eski çağda yaşatmıştır. Düşünceyi köreltmıştır. Buluş kabiliyetini

13 Maraş İ. (2002). Türk Dünyasında Dinî Yenileşme (1850-1917), İstanbul: Ötüken Yayınevi, s. 86.

14 Kanlıdere, 31:215.

15 Bigiyef, Uzun, önsöz.

16 Görmez M. (1994). Musa Carullah Bigiyef, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 65.

17 Bigiyef M. C. (2020). Halk Nazarına Bir Niçe Mesele, (Ed.) Koca F., (Sad. ve haz.) Şahin H., Ankara: Ankara Okulu Yayınları, s. 76.

18 Görmez, Musa, s. 65.

tamamıyla kısırlaştırmıştır. Nitekim dönemin din adamları Kur'ân ve Sünneti dar çerçeveler içinde anlamışlar, İslam ufkunu açamamışlar.¹⁹

Mûsâ Cârullah'ın Bazı Fıkhî Görüşleri

Öncelikle Mûsâ Cârullah'ın fıkıh alanında ele aldığı eserlerle ilgili bilgi verilmesinde fayda olacağı kanaatindeyiz. Daha önce kaydettiğimiz gibi Mûsâ Cârullah'ın teliflerinin neredeyse tamamı Tatar Türkçesiyle kaleme alınmıştır. Bunların arasında fıkıh ve usûl-i fıkıh ile ilgili eserler şu şekildedir:

- el-Luzumiyyat Tercümesi (Kazan 1907),
- Umum Rusya Müslümanlarının Üçüncü Resmî Nedveleri:1906 Sene Ağustos 16'dan 20'ye Kadar Beş Gün Devam Etmiş Meclisler Protokolü Zabıt Ceridesi (Kazan 1906),
- Edebiyat-ı Arabiyye ile Ulûm-i İslamiyye (Kazan 1907?),
- el-Muvafakat Mukaddimesi (Kazan 1909),
- Şeriat Niçin Ru'yeti İ'tibar Etmiş (Kazan 1909),
- Kavâid-i Fıkhiyye (Kazan 1910),
- Uzun Günlerde Ruze (Kazan 1911),
- Halk Nazarında Bir Nice Mesele (Kazan 1912),²⁰
- Büyük Mevzularda Ufak Fikirler (Petersburg 1914),²¹
- Devlet Dumasında Meyyit Yakmak Meselesi (Petersburg 1914),
- *Maide* (Petersburg 1914),
- *Islahat Esasları* (Petrograd 1915),
- *Zekât* (Petrograd 1916),²²
- *Şeriat Esasları* (Petersburg 1917),
- *Fıkhü'l-Kur'ân* (Petersburg 1920),
- İslam Milletlerine Dinî, Edebî, İctimaî Siyasi Meseleler Tedbirler Hakkında (Berlin 1923),
- Şeriat-ı İslamiyye Nazarında Müskirât Meseleleri (İstanbul 1927),²³

19 Bigiyef, Uzun, önsöz.

20 Bu eser Ankara Okulu Yayınları tarafından sadeleştirilerek orijinal metni ile birlikte latin harfleriyle basılmıştır. Bkz. Bigiyef M. C. (2020). Halk Nazarında Bir Nice Mesele, (Ed.) Koca F., (Sad. ve haz.) Şahin H., Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

21 Bu eser Ankara Okulu Yayınları tarafından sadeleştirilerek orijinal metni ile birlikte latin harfleriyle basılmıştır. Bkz. Bigiyef M. C. (2019). Büyük Mevzularda Ufak Fikirler, (Ed.) Koca F., (Sad. ve haz.) Genç H., Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

22 Bu eser Ankara Okulu Yayınları tarafından sadeleştirilerek orijinal metni ile birlikte latin harfleriyle basılmıştır. Bkz. Bigiyef M. C. (2019). Zekât, (Sad. ve haz.) Koca F., Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

23 Bu eser Ankara Okulu Yayınları tarafından sadeleştirilerek orijinal metni ile birlikte latin harfleriyle basılmıştır. Bkz. Bigiyef M. C. (2019). Şeriat-ı İslamiyye Nazarında Müskirât ve Meyyit Yakmak Meseleleri, (Sad. ve haz.) Koca F., Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

- Mürâcaat (On Bir Sene Mukaddem 1921 Senede Mebusların Biri Elinde Türkiye Büyük Millet Meclisi İltifatlarına İhtiramla Takdim Kılınmış Bir Mürâcaat) (Kahire 1931),
- Kur'ân-ı Kerîm Âyet-i Kerimelerinin Nurları Huzurunda Hâtun (Berlin 1933),
- el-Veşia fî Nakdi Akaidi'ş-Şia (Kahire 1935),
- *Kitâbu's-Sünne* (Bhopal 1945).

Çağdaş araştırmacılara göre bu eserler İslam hukuku çalışmaları bakımından önemli yeri haizdir.²⁴ Nitekim bu eserlerde Cârullah çok sayıda önemli ve güncel konulara değinmektedir. Hatta bu konuların birçoğu da günümüzde de güncelliğini kaybetmemiş durumdadır.

Bu başlık altında biz kanaatimizce önemli olarak nitelendirdiğimiz Mûsâ Cârullah'ın bazı fikhî konularını ele almaya çalışacağız.

1. İdil-Ural Bölgesinde Yatsı Namazı Vaktinin Hükümü

İdil-Ural bölgesinde yatsı namazı konusu daha önceki dönemlerde ele alınmış olup tartışılmış bir mevzudur. Şöyle ki klasik kaynaklarda belirtilen yatsı namazının vaktinin girmesinde "şafağın kaybolması" şartı bazı dönemlerde gerçekleşmemektedir. Durum böyle olunca yatsı namazının kılınıp kılınmaması ile ilgili münazaralar ortaya çıkmıştır. R. Kurtdede'nin aktardığına göre bu konu hakkında ilk bilgiler İbn Fadlan'ın hatıratında yer almaktadır. Ona göre İbn Fadlan İdil Bulgar Türklerinin diyarında akşam ile yatsı namazlarını cem ederek kılmıştır.²⁵ Daha sonraki dönemlerde konu ile ilgili "*Şafağın Kaybolmamasına Rağmen Yatsı Namazının Farziyeti ile İlgili Hakikat Nazariyesi*" adlı müstakil bir eser kaleme alan Şihâbüddîn el-Mercânî yatsı namazının farziyetini aklî ve naklî delillerle savunmuştur.²⁶

Mûsâ Cârullâhda , "*Uzun Günlerde Rûze*" adlı eserinde bu konuyu detaylı bir şekilde ele almaya çalışmıştır. Ona göre, ibadetlerin farklı zaman dilimlerine ayrılması kolaylık sağlamak amacıyla yapılmış olup, bu zaman dilimlerinin kendileri mutlak bir öneme sahip değildir. Namazın belirli vakitlerde kılınmasının vacip olmasının asıl nedeni vakitlerin kendisi değil, bu vakitlerin ibadetin amaçlarına hizmet etmesidir. Şartlar ve sebepler, ibadetin maksatlarını mümkün olduğunca gerçekleştirmek için dikkate alınır. Ancak, bu şartlar ve sebepler, asıl amaç olan ibadeti ortadan kaldıracak bir duruma yol açıyorsa, kendileri geçersiz sayılır. Çünkü sebepler, asıl amacı gerçekleştirmeye yardımcı unsurlardır ve bu amaç uğrunda değer kazanırlar. Cârullâh, ibadetlerin yerine getirilmesinin güneşin doğması, batması ve şafağın kaybolması gibi belirli vakitlerle bağlantılı olmasa da geçerli olacağı görüşündedir. Ufuk ile medarın kesişmemesi durumunda güneşin doğuşu ve batışı gibi olaylar gerçekleşmese de,

24 Bu eserlerin kısa tanıtım bilgileri için bkz. Kurtdede R. (2011). Musa Carullah Bigiyef ve İslam Hukuku ile İlgili Görüşlerinin Değerlendirilmesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, ss. 37-45.

25 Kurtdede, Musa, s. 99.

26 Geniş bilgi için bkz. Mercânî Ş. (2013), Nâzûretü'l-Hak fî Fardiyyeti'l-Işâ ve in lem Yeğîbî'ş-Şafak, Kazan: Huzur Kitabevi. Çağdaş araştırmacılardan Yuzeyev'in belirttiğine göre bu eser 1870 yılında basılarak, Mercânî'ye hem memleketinde hem de Müslüman Doğu'da şöhret getirmiştir. Onun belirttiğine göre Hindistan, Suriye ve Tunus âlimleri bu esere çok büyük değer atfetmektedirler. Bu eser ortaya çıktıktan sonra din adamları arasında konuyla ilgili çok şiddetli tartışmalar yer alarak mezhep mutaassıpları tarafından Mercânî'ye karşı tarizler başlamıştır. Geniş bilgi için bkz. Yuzeyev A. N. (2002). Tatarskaya religiozno-filosofskaya misl v obşemusulmanskom kontekste (Genel Müslüman Kontekste Tatar Dînî-Felsefî Düşünce), Kazan: Tatar Kitap Neşriyatı, ss. 127-129.

namaz vakitleri her durumda mevcut olur. Yeryüzünde güneşin doğup batmadığı yerler olabilir, ancak 24 saatlik bir zaman diliminin olmadığı bir yer yoktur. Kutup bölgelerinde bile, ekvator bölgesinde olduğu gibi, günlük hareketler 24 saatlik bir periyot oluşturur. Bu periyot, doğal olayların gerçekleşmemesi nedeniyle gece ve gündüz olarak ayrılmaya da, günlük yaşamın alışılmış akışı içinde sabah, öğle, ikindi, akşam ve yatsı vakitlerine bölünebilir.²⁷

Cârullâh'ın açıklamalarından, namaz vakitlerinin belirlenmesinde, belirli astronomik işaretlerden ziyade günlük hayatın akışına bağlı olarak tespit edilebilecek zaman dilimlerinin esas alındığı anlaşılmaktadır. Bir gün içinde beş vakit namazın kılınması gerekmekte olup, bu namazların belirlenen vakitlerde eda edilmesi zorunludur ve bu zorunluluk herhangi bir şekilde ortadan kalkamaz.

Bu bağlamda, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yaptığı bir açıklamaya atıfta bulunmak yararlı olacaktır. Açıklamaya göre, yeryüzündeki bazı bölgelerde belirli vakit işaretleri tam olarak oluşmasa da, kutuplara yakın bölgelerde günlerce hatta aylarca güneş doğmasa veya batmasa da bir gün 24 saat olarak kabul edilir ve tarih değişimi de bu esasa göre gerçekleşir. Dolayısıyla, bir bölgede herhangi bir namazın vaktini belirleyen astronomik ve atmosferik işaretler gerçekleşmiyorsa veya kesin olarak belirlenemiyorsa, takdir yoluyla namaz vakitleri belirlenir ve namazlar bu şekilde kılınır.²⁸

2. Kerahet Vakitlerinde Nafile Namazların Kılınmasının Caiz Oluşu

Klasik fıkıh kaynaklarında nafile namazların kılınmasıyla ilgili bölümler yer almaktadır. Nafile namazların bazı vakitlerde kılınmasının mekruh olduğu bilgiler de bu bölümlerde yer almaktadır. Her ne kadar bu konu mezhepten mezhebe değişkenlik gösterse de her mezhebin bu konu hakkında bir görüşü vardır. Örneğin Hanefilerde güneş doğarken, tam tepede iken ve güneş batarken namaz kılmak caiz değildir. Hatta sözü geçen vakitlerde cenaze namazını da kılmak caiz değildir. Tilâvet secdesi de namaz niteliğinde olduğu için Tilâvet secdesini de yapmak caiz değildir.²⁹

Nafile namazların kılınmasının mekruh olduğu vakitlere değinen Cârullah'ın belirttiğine göre İmam Müslim sahâbî 'Ukba b. 'Amir'den "Üç zaman vardır ki Nebiyyü'l-İslâm bizi o zamanlarda namazdan ve cenazeden menederdi: Güneşin parlayıp doğuşu dakikasından yükselmesine, kuşluk vaktinde hararetin kuvvetlenmesi nedeniyle develerin kalkmalarından güneşin zevaline ve gurub etme üzere olan güneşin batmasına kadar ki zamanlarda bizi bunlardan yasaklardı." rivayet etmiştir. Bu hadis meşhur olan mezhep imamlarının her biri tarafından kabul edilmiştir. Ancak bununla birlikte bu konuda ihtilaf vardır. İmam Ebû Hanîfe bu hadisin umumiyle amel

²⁷ Bigiyef, Uzun, ss. 83-84.

²⁸ Geniş bilgi için bkz. Diyanet İşleri Başkanlığı Avrupa Takvimlerindeki İmsak ve Yatsı Vakitlerine İlişkin açıklama.

<https://www.diyamet.be/Portals/0/D/C4%B0YANET%20%C4%B0C5%9ELER%C4%B0%20BAKANLI%C4%9EI%20AVRUPA%20TAKV%C4%B0MLER%C4%B0NDEK%C4%B0%20%C4%B0MSAK%20VE%20YATSI%20VAK%C4%B0TLER%C4%B0NE%20%C4%B0L%C4%B0C5%9EK%C4%B0N%20A%C3%87IKLAMA.pdf>, (erişim: 31.05.2024) ss. 1-2. R. Kurtdede'nin yatsı namazının farziyetinin düşmesi ile ilgili yorumu ise kanaatimizce çok isabetli değildir. Şöyle ona göre, bir şart ortadan kalktığında, bu şarta bağlı olan hükümlerin de düşmesi gerektiği yönündedir. Dolayısıyla, yatsı namazının vakti henüz gelmemişse veya geldiğinde abdest alıp namaz kılmak için yeterli süre bulunmuyorsa, bu ibadet yükümlülüğünün ortadan kalkması gerektiği şeklindedir. Çünkü ona göre Allah beş vakit namazın farz kıldığı Miraç gecesinde vahyedilen ayetlerde, hiçbir kulun gücünün yetmediği şeyle yükümlü tutulmayacağını buyurmuştur. Kurtdede, Musa, s. 99.

²⁹ Merğînânî B. F. (t.y.). el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mubtedî, (Tlk. Muhammed 'Adnân Derviş), Beyrût: Dâru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, I/50.

ederek o üç vakitte hiçbir namazı kerahetten istisna etmemiştir. Fakat diğer imamlar bu hadisi, mukarin veya sabık bir sebebi bulunmayan nafilere tahsis kılarak kazaları, tahiyetu'l-mescidi, tilavet secdelerini, bayram namazlarını, kûsuf namazını ve cenaze namazı gibi nafileri istisna etmemişlerdir.³⁰

Bu üç vakitte namazın mekruh olmasının sebebine gelince İslam hukukçuların içtihadına göre o saatlerde ibadet eden tabiat abidlerine veya ibadet yapmakta olan diğer milletlere benzemekten sakınmak içindir.³¹ Bununla birlikte Hanefilerden Ebû Yûsuf cuma günleri güneş tepede iken nafile namazı kılmanın mubah olduğunu söylemektedir.³² Ebû Yûsuf'un bu yaklaşımı Cârullah'ın bu konu hakkında diğer Hanefi mezhep imamlarına karşı farklı düşünmesine neden olabileceğini de göz önünde bulundurmanız icap eder. Tabi bununla birlikte diğer mezheplerin bu konuda Hanefilere göre farklı hüküm vermeleri de bir gerçektir.

Cârullah'a göre Hanefilerdeki bu içtihat sonucu çok isabetli değildir. Ona göre güneşe ibadet eden abidlerin secdeleri, güneşin ve tabiatın Yaratanı olan Allah'a müminlerin secdelerini yasaklaması düşünülemez. Bir mani her zaman daha kuvvetli bir durum söz konusu olması gerekmektedir. Cârullah, tabiat abidlerinin tabiata secde ettikleri saatlerde o tabiatın Yaraticısına secde etmek müminler daha iyi olduğu kanaatindedir. Ona göre böyle olunca orada irşat gerçekleşmiş olur veya en azından tabiat abidlerine karşı itiraz şeklinde bir tavır konulmuş olur. Cârullah'a göre tabiat abidleri hak arayışında olup tabiata secde ederken bu secdenin arkasında aranılan hak ve hakikat Allah'tır. Tabi onlar vasıtada hata etmektedirler ama ulaşmak istedikleri konusunda ise muhakkak isabet etmişlerdir. Çünkü bu bir nevi Allah arayışında olduklarını göstermektedir.³³

Mûsâ Cârullah "Nimet verene (Allah'a) şükretmek vaciptir" kuralına binaen tabiat abidlerinin bu şükürü yerine getirme çabalarında olduklarını söylüyor. Ancak onlar "mun'im" yani nimet vereni belirleme konusunda yanılığa düştüklerini vurguluyor. Şöyle ki tabiat abidleri hakiki mun'imin, güneşi yaratan Allah iken güneşi mun'im olduğunu düşünmektedirler bu ise doğru değildir.³⁴

Bu konuyla ilgili çağdaş araştırmacılarından R. Kurtdede'ye göre ise bu vakitlerde namaz kılınmamasının tavsiye edilmesinin ardındaki en büyük sebep bu üç vakitte Allah'ın kudretinin gökyüzünde tüm endamıyla ortaya çıkması ve Rabbimizin de bu enfes tabloya herkesin işini gücünü ve hatta ibadetini bırakıp şahit olmaya çağırmasıdır. Güneş doğarken ve batarken gökyüzü bir tablo kadar enfes renklerle ve çizgilerle boyanmakta, güneş tam tepedeyken de Allah'ın azabının kudreti tüm haşmetiyle ortaya çıkmaktadır. Bu vakitlerde görerek ve hissederek tefekkür, Hz. Peygamber'in diliyle bin rekât nafile namazdan daha üstündür.³⁵

3. Oruç Tutmamayı Mubah Kılan Ruhsatlar ile İlgili Görüşleri

Oruç ile ilgili kaleme aldığı "Uzun Günlerde Ruze" adlı eserinde Mûsâ Cârullah bu kitabın İslam dininde mevcut olan ruhsatların genişliğine dayanarak farzların ehemmiyetlerini ihmal etmeyen ve kutsiyetlerine saldırmayan insaf sahibi

30 Bigiyef, Uzun, s. 75.

31 Bigiyef, Uzun, s. 75.

32 Merğînânî, el-Hidâye, I/50.

33 Bigiyef, Uzun, s. 76

34 Bigiyef, Uzun, s. 77.

35 Kurtdede, Musa, s. 98.

Müslümanlar için yazıldığını anlatıyor. Ayrıca farzları edada tembellik gösteren “naz” lılara da yol açmak için yazmadığının altını çizmektedir.³⁶ Fıkıh kitaplarında oruç tutmamayı mübah kılan yaygın ve bilinen mazeretlere ek olarak, Musa Cârullah, uzun günler ve batmayan güneşin bulunduğu bölgelerdeki oruçluların durumlarını ve dünyada en ağır işlerde çalışan oruçluların durumlarını ele alarak Kur’ân âyetleriyle ispat etmeye çalışmaktadır. Nitekim ona göre İslam hukuku kitaplarında bu meseleler hakkında açık ve kesin bir cevap yoktur. Yatsı namazının farzı veya düşmesi hakkında eskiden beri karar bulmayan münakaşalar devam edegelmiş ise de oruç meselesi hakkında güzel ve değerli bir beyan henüz yoktu. Buna göre, bu beyanı Cârullah İslam hukuku kitaplarındaki rivayetleri göre değil, Kur’ân âyetlerinden istinbatla, hükmü oradan çıkarmakla yazdığını söylemiştir. Bunu içtihat davasıyla değil, bilakis rahmet-i ilahiye ve hidayet kapılarının bütün insanlara ilelebet açık oluşu düşüncesiyle yazdığını belirtmiştir.³⁷

Cârullah’ın yaşadığı dönemde, Rus Çarlığı’nda ve Sovyetlerin ağır işlerinde çalışan Müslüman nüfusunun başlıca sorunlarından birinin bu olduğunu düşüncesi vardır. Özellikle yaz aylarında yirmi saatten fazla güneş altında çalışma zorunluluğu, bu durumu daha da zorlaştırmıştır. Dinine bağlı kalmaktan vazgeçmeyen Müslüman nüfusunun yaz oruçlarını nasıl tutacağı önemli bir sorun teşkil etmektedir. Cârullah, İslamiyet’in geniş ruhsatlarını bu insanlara, oruçtan zarar görebilecek durumda olanlara açıklamanın zorunlu olduğunu ifade etmiştir. Çarlık ve Sovyet Rusya’sı tarafından dinlerinden uzaklaştırılmak ve Hristiyanlaştırılmak istenen Müslümanları, Allah tarafından tanınmış ruhsatlardan mahrum bırakmanın, İslam ile savaşmakla eşdeğerdir.³⁸

Yeryüzünde genel itibarıyla yıl boyunca gündüzler, geceler ve aylar mutedil olur, yani her devrede aralıklı biri diğeri arkasından gelir. Gündüzler ve geceler sayesinde ayları muntazam bir şekilde hesaplamak kolay olur. Ama bazı yerlerde üç dört hafta gündüz, dört beş hafta gece olur. Uzun zaman devam eden aydınlıkta veya karanlıkta mutedil ayları hesap etmek normal olarak mümkün olmaz. Böylece gündüzleri, geceleri ve ayları muntazam olmayan yerlerde yaşayan insanlara Allah, Ramazan orucunun yerine getirme konusunda daha farklı hükümler yükleyebilir. Nitekim seyahat esnasında karşılaşılabilecek en küçük meşakkatleri bile hesaba katan ve kullarına Ramazan günlerini tehir eden Allah, gündüzleri haftalar ve aylar uzun süren yerlerde Ramazan’ı tabi ki farz kılmaz. Ehemmiyet, özü dikkate aldıktan sonra en büyük özü ihmal etmek, Cârullah’a göre kolaylık kuralına tesis edilmiş olan İslamiyet’in şanına hiçbir şekilde uygun düşmez. Cüz’î rahatsızlık verebilen seyahat esnasındaki oruç hakkında “Allah, size kolaylık diler, zorluk dilemez.” diyen Kur’ân-ı Kerîm, küllî zararları muhakkak olan orucu, elbette farz kılmaz. Ümmetlerini sürekli oruçtan şiddetle nehyetmiş olan Hz. Peygamber, gündüzleri sürekli olan günlerde, ufuklardan aydınlık kaybolmayan yerlerde Ramazan’ı, tayinle, elbette teklif etmez.³⁹

4. Boşanma ile İlgili Görüşleri

İslam hukukuna göre boşanmak mubahtır. Bu konuda Kur’ân-ı Kerîm’de ve Hz. Peygamber’in sünnetinde birçok delil vardır. Bununla birlikte kasıtsız boşanma,

36 Bigiyef, Uzun, s. 35.

37 Bigiyef, Uzun, s. 37.

38 Kurtdede, Musa, ss. 104-105.

39 Bigiyef, Uzun, ss. 103-104.

zorlama ile boşanma ve hata ile boşanma gibi konularda İslam hukukçuları arasında ihtilaf vardır.

Hanefilere göre mükrehin, yani zor altında olan kimsenin boşaması geçerlidir. Nitekim onlara göre zorlamanın etkisi rızayı kaldırmasındadır. Zorlananın sözünü hükümsüz kılmasında değildir. Dolayısıyla zorlananın tasarrufları geçerli olmaktadır. Hanefiler bu konuda şu hadisi delil olarak getirmektedirler: Bir kadın kocasını sevmiyordu. Kocasını uyurken, bir bıçak alarak göğsüne oturmuş ve “*Ya beni üç talakla boşarsın, ya da seni boğazlarım*” demiş. Sonuç olarak kocası ölüm korkusundan karısını üç talak ile boşamış. Daha sonra Hz. Peygamber’e gidip durumu anlatmış. Hz. Peygamber de bu boşamanın geçerli olduğunu doğrulamış. Bununla birlikte İmam Muhammed “*Dört şey vardır ki onlar kapalıdır ve kendilerinde geriye dönüş yoktur: Evlilik, boşama, özgür kılma ve sadaka verme*” demiştir. Bunun anlamı ise şudur: Bu konularda zorlanan kimse zorlanmayan kimse gibi, yükümlüdür. Boşama sözünü de yerinde kullanmış sayılır. Bu yüzden isteyerek boşayan gibi boşama gerçekleşir. Zorlama kişinin geçerli kastını ortadan kaldırmaz. Çünkü zorlama altındaki kişi yaptığı işi kasıtlı olarak yapar. Fakat bu kasıt, kötülüğü kendinden uzaklaştırmak için olan (li-gayrihi) bir kasıttır. Bizzat o işi yapmak için değildir. Zorlanan bu açıdan ciddi konuşmayan kişi, yani hâzil gibidir. Nasıl hâzil kişi “Sen boşsun” sözünü, boşama kasdıyla değil, eğlence kasdıyla söylemişse ve nasıl hezil boşamanın gerçekleşmesini engellemiyorsa zorlama da engellemez. Zorlananın geçerli bir tercihi söz konusudur. Çünkü o, iki kötülüğü bilmiş ve az zararı olan kötülüğü seçmiştir. Bu onun ihtiyarının geçerli olduğunu gösterir.⁴⁰

Mûsâ Cârullah bu meselelerde mezhep imamlarının içtihadına muhalefet etmeyi gerekli görmüş. Zira talak, mezhep imamlarının içtihadına göre kasıt bulunmayan, zorlama, hata veya geçerli bir mazeretin olmadığı durumlarda da gerçekleşirse, nikah akdi, sayısız hakların temeli olarak son derece zayıf bir hale gelir. Medeniyetin temeli olan aile bağları, “*Evlerin en dayanıksızı ise şüphesiz örümcek evidir*” ayetiyle nitelendirilecek kadar kırılğan olur; miras hukukunun esasları tamamen çöker ve Hz. Peygamber’in dilinde lanetlenmiş olan hüllecilik yaygınlaşır. Bu nedenlerle Cârullah, talak meselelerinde mezhep imamlarının görüşlerine muhalefet etmiş. Ona göre talak elbette meşrudur, kadınlara hürmet etmek ve ailelere çözüm yolları sunmak amacıyla bir ruhsat olarak kabul edilmiştir. Ancak, maslahat düşüncesiyle meşru kılınan bu ruhsatların kötüye kullanılması şeriat hükümlerine aykırıdır. Dolayısıyla, o, geçerli bir mazeretin bulunmadığı, niyetin olmadığı veya zorlanma durumlarında talakın gerçekleşmesine karşı çıkmış.⁴¹ Cârullah bu görüşünü *Kavâid-i Fıkhiyye* adlı eserinde yer alan bir külli kaideyle de desteklemiştir. Şöyle ki Cârullah’a göre “*Allah, ümmetimden hata, unutmama ve ikrah ile yaptıkları şeylerin sorumluluğunu kaldırmıştır*” hadisi “*İkrah bi gayr-i hak olur ise akvâl lağv olub efâl hâmiline mensub olur*” kaidesine delil teşkil etmektedir. Bu kaideye göre bir adam, ihtiyarı fasid olur derecede şiddetle talak, nikâh, alışveriş, icare, hibe gibi tasarrufları ikrah olunursa o tasarrufların hiçbirisi muteber değildir. Bu nunla birlikte Cârullah “*Kim iman ettikten sonra Allah’ı inkârı saparsa -kalbi imanla dolu olduğu halde baskı altında kalanın durumu müstesna olmak üzere-*

40 Serahsî, E. B. A. (1989). Kitâbu’l-Mebsûṭ, Beyrût: Dâru’l-Ma‘rife, VI/176-178.

41 Bigiyef, Halk, s. 73-74.

kim kalbini inkâra açarsa işte Allah'ın gazabı bunlardır; bunlar için çok büyük bir azap vardır.”⁴² âyetinin de bu konuda delil teşkil ettiğini söylemektedir.⁴³

Cârullah'ın talak ile ilgili görüşlerini değerlendiren M. Görmez'e göre nikah ve talak Allah'ın toplumsal âyetleridir. Bunlarla oynamak ve hafife almak büyük bir cürümdür. Zaruri hallerden kurtuluş çaresi olarak meşru olan talak ruhsatını keyfi hallerde kullanmak Allah'ın âyetleriyle alaydır. Nikâh fitrî bir mesele olduğu için, Kur'ân nikahtan çok talak üzerinde durmuş ve ona müstakil bir süre tahsis ederek belirli kurallara bağlamıştır. Buna rağmen Allah'ın “Misâk-ı Galîz” olarak adlandırdığı nikah akdini erkeğin ağzından çıkan bir iki cümle ile feshetmek Musâ Cârullah'a göre Kur'ân'a aykırıdır.⁴⁴

Günümüzde bu konu özellikle önem taşıdığı kanaatindeyiz. Nitekim günümüz şartlarında nikah ve boşanma akitleri resmi olarak kayıt altına alınmaktadır. Nitekim resmi olmadan gerçekleşen akitler kadının haklarının ihmaline yol açmaktadır. Bu yüzden boşanma konusunda tarafların ciddi olarak bir adım atmaları için bu tür işlemlerin resmi kayıt altına alınarak gerçekleşmesi elzemdir. Erkeğin ağızyla söyleyerek eşini boşaması bu akdin hafife aldığı düşünmektedir.

5. Sarhoş Edici Maddeler ile İlgili Görüşleri

Mûsâ Cârullah sarhoş edici maddelerin bizatihi necis olup olmadığı konusunda klasik kaynaklarda yer alan bilgilere muhalif bir görüşe sahiptir. Şöyle ki klasik İslam hukuku kaynaklarında

Mûsâ Cârullah'a göre sarhoş edici maddeleri haram kılmak Kur'ân-ı Kerîm örfüne göre “Analarınız, kızlarınız... haram kılındı”⁴⁵ gibi, “Leş, kan, domuz eti... size haram kılındı”⁴⁶ gibi, yeme-içmenin, nikahın haram kılınmasına ait olur. Haram kılınmış şeylerin bizzat kendilerine değil, belki hitap edilmiş mükelleflerin fiillerine ait olur. Haram kılmak, haram şeylerin bizzat kendilerine necislik gibi, pislik gibi, habislik gibi hiçbir sıfat vermez. Kendileriyle evlenilmesi haram olan kişileri belirten yukarıdaki âyet-i kerimesinde analar, çocuklar nasıl pak kalır ise, şarabı yasaklayan âyet-i kerîme'de de hamr tamamen öyle pak kalır. Fark bulunur ise, dışarıdan, yani başka sebeplerden olur. Meyvelerden, bitkilerden, baldan, süttten yapılmış sarhoş edici maddelerin, şarapların her biri, damıtma yoluyla çıkarılmış ispirotoların, rakuların tümü tam bir derecede haram ise de, hiçbiri necis değildir, her biri pakdır. Taşmış, köpük köpürtmüş çiğ üzüm, çiğ hurma suları, mezhep imamları nazarında haramdır, necaset-i galîza'dır.⁴⁷ Hanefilere göre hamr, yaş üzüm suyunun kaynatılıp köpüğü atıktan sonra çiğ ve keskin durumudur. Ulemâ bu tanım üzerinde birleşmiş olup “Ben rüyamda hamr sığığımı görüyorum”⁴⁸ ifadesindeki hamr kelimesi, sıkılma sonucu şarap durumuna gelen yaş üzümü ifade etmektedir. Ayrıca Hanefilere göre içki ağır pisliklerden olup namazın geçerliliği için bir dirhemden fazla olan kir engel teşkil

42 16. Nahl, 106.

43 Bigiyef M. C. (2018). Kavâid-i Fıkhıyye, (Haz.) Koca F., Karataş F., Küçüktiryaki A.Y., Ankara: Ankara Okulu Yayınları, önsöz ss. 215-216.

44 Görmez M. (1992). “Mûsa Cârullah Bigiyef ve “Kurân-ı Kerim Ayet-i Kerimeleri'nin Nurları Huzûrunda Hâatun” Kitabı”, İslami Araştırmalar Dergisi, 6(4): 298.

45 4. Nisâ, 23.

46 5. Mâide, 3.

47 Bigiyef M. C. (2019). Şeriat-ı İslamiyye Nazarında Müskirât ve Meyyit Yakmak Meseleleri, (Sad. ve haz.) Koca F., Ankara: Ankara Okulu Yayınları, ss. 47-48.

48 12. Yûsuf, 36.

etmektedir.⁴⁹ Süt, bal, arpa, buğday şarapları, sarhoş edici miktarı haram ise de, hiçbir mezhep nazarında necis değildir.⁵⁰ Ona göre her biri, hepsi aralarında bir fark gözetilmeksizin haram ise de hiçbiri necis değildir. “*Ey iman edenler! Şarap, kumar, dikili taşlar (putlar), fal ve şans okları birer şeytan işi pisliktir; bunlardan uzak durun ki, kurtuluşa eresiniz.*”⁵¹ âyet-i kerimesinde “pislik” (rics) sözü, kumar, dikili taşlar (putlar) ve fal okları gibi şeylere de ait olmak cihetiyle, hiçbir şekilde hamrin necisliğine delalet etmez. Bilakis, hamr içmek, kumar oynamak, dikili taşlar üzerinde (kurban) boğazlamak, fal okları atmak haramdır, şeytan işidir demek olur.⁵² Aslına bakılırsa Cârullah’ın bu şekilde düşünmesi Hanefi mezhebinde yer alan hükümlerle de uyusmaktadır. Şöyle ki Hanefilere göre süt ve benzeri içecekler de helal olmakla birlikte, çok içildiğinde sarhoşluk veriyorsa bunu içmek uygun olmaz. Yine Ban otu⁵³ (benc) ile tedavide bir sakınca bulunmamakla birlikte, bu nedenle aklını yitirme tehlikesi varsa, Hanefilere göre bu tedaviyi yapması uygun olmaz. Bütün bunlar gösteriyor ki haram olan sarhoşluktur.⁵⁴

Cârullah’a göre Kur’ân’da, sünnette, aklî-naklî delillerin hiçbirinde hamrin, sarhoş edici maddelerin necisliklerine delalet edebilecek bir söz yoktur. Var ise, içilmesinden korunmak manasıyla, manevi bir necasettir. “*Müşrikler ancak bir pisliktir.*”⁵⁵ gibidir. Tenlerinin necisliklerine delalet etmez. Canlı her bir insanın, her bir hayvanın bedeni elbette paktır. Ayrıca zehir helak edicidir ve haramdır. Afyon gibi, kokain gibi müfsitlerin de, uyuşturucuların da her biri elbette haramdır. Ancak hiçbiri necis değildir. İspirto tamamen zehir gibi haramdır, ama necis değildir. Belki sabundan daha fazla temizleyici olabilir; bedenden, elbiselerden kirleri giderebilir, ancak hadesleri, yani abdestsizlik halini hiçbir şekilde def etmez. Hadesleri yalnız temiz su giderir. Sarhoş edici maddelerin, şarapların haramlığı, necisliği, zehir gibi yalnız insanların, yalnız ağızlarına, karınlarına nispetle olur.⁵⁶

Sonuç

Musa Cârullah, fikhî meselelerde (muamelat ve ibadet) birçok konuda müçtehitlere ve mezhep imamlarına muhalefet eden dikkat çekici bir İslam hukukçusudur. Tabi Cârullah’ın mezhep imamlarına muhalefeti kendisinin de eserlerinde ifade ettiği gibi hiçbir şekilde keyfî veya kuruntu sebebiyle olmamıştır. Belki delil irşadıyla ve maslahat sebebiyledir. Boşanma, şahitlik, oruç ve oruç kefareti, kölelik ve sarhoş edici maddeler gibi çeşitli konularda geleneksel görüşlerden farklı yaklaşımlar benimsemiştir. Örneğin boşanma (talak) hususunda mezhep imamlarına muhalefet ederek, boşanma kasti

49 Serahsî, XXIV/3-4.

50 Hanefilere göre bal, mısır ve arpa değişsin veya değişmesin yenilmesi helal olan yiyeceklerdendir. Bunlardan elde edilen içecekler de böyledir. Çünkü bunlar yiyecek türünden olup yiyeceklerde meydana gelen değişmeler haramlık ortaya çıkarmaz. Aynı şekilde bizzat keskinleşme de haramlığı gerektirmez. Bu durum benc gibi bazı ilaçlarda ve süt gibi bir takım içeceklerde de meydana gelebilir. Bu konudaki hadis şazzdır (Makbul bir ravinin, kendisinden daha makbul bir rivayetine aykırı olarak rivayet ettiği hadistir). Şazz olan ise herkesin başına gelen, kaçınılmaz (umumî belvâ) olan konularda makbul değildir. Bu hüküm, izinden önceki zamanda caydırıcılıkla mübalağanın gerçekleşmesine yönelik yasaklamaya yorumlanır. Serahsî, XXIV/18.

51 5. Mâide, 90.

52 Bigiyef, Şeriat, ss. 48.

53 Asya, Kuzey Afrika ve Avrupa’nın sıcak bölgelerinde yetişen zehirli ve otsu bir bitki (Hyoscyamus). Parlatır İ. ve diğerleri (1998). Türkçe Sözlük, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, I/216.

54 Serahsî, XXIV/9.

55 9. Tevbe, 28.

56 Bigiyef, Şeriat, ss. 48-49.

olmayan ifadelerle ona göre evlilik birliği sona erdirilemez ve zorla yapılan boşanmalar geçersizdir. Bu görüş, pek çok hakkın ihlal edileceği endiőesini taşıır. Cârullah, boşanmanın aile yapısının korunması ve bireylerin haklarının gözetilmesi açısından ciddi bir mesele olduğunu vurgulamıştır. Onun bu yaklaşımları, İslam hukukunun çeşitli alanlarında geleneksel anlayışlara karşı eleştirel bir duruş sergilemektedir.

Cârullah'ın fikirleri, fıkıh ilminin dinamik ve değişime açık yapısını gözler önüne sermektedir. Ayrıca, onun görüşleri, İslam hukukunda bireylerin hak ve sorumluluklarının daha adil ve dengeli bir şekilde ele alınması gerektiğini savunur. İlmî ve icthâdî hayatı boyunca sergilediği tutumlarında hep makâsıd-ı şer'ıyye'yi gözeterek hüküm vermeye çalışmıştır.

Ş. Dağcı'nın ifade ettiği gibi fırtınalı bir dönemde, sarsılan milletin ve medeniyetinin sıkıntılarını zihninde, beyninde ve iliklerinde hissederek yaşıyan bu çınar, güçlü kalemiyle bu fırtınaya göğüs gererek onu dindirmeye çalışmıştır.⁵⁷

Kaynakça

- Bigiyef, M. C. (2019). *Büyük Mevzularda Ufak Fikirler*, (Ed.) Koca F., (Sad. ve haz.) Genç H., Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Bigiyef, M. C. (2020). *Halk Nazarına Bir Niçe Mesele*, (Ed.) Koca F., (Sad. ve haz.) Şahin H., Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Bigiyef, M. C. (2018). *Kavâid-i Fıkhiyye*, (Haz.) Koca F., Karataş F., Küçükıtyaki A.Y., Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Bigiyef, M. C. (2019). *Şeriat-ı İslamiyye Nazarında Müskirât ve Meyyit Yakmak Meseleleri*, (Sad. ve haz.) Koca F., Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Bigiyef, M. C. (2019). *Zekat*, (Sad. ve haz.) Koca F., Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Bigiyef, M. C. (1975). *Uzun Günlerde Oruç – İctihad Kitabı*, (Sad.) Uralgıray Y., Ankara: m.y.
- Dağcı, Ş. (2002). "Mûsâ Cârullah Bigiyef'in Hukukçuluğu (Eleştirel bir Yaklaşım)", *Ölümünün 50. Yıldönümünde Mûsâ Cârullah Bigiyef (1875–1949)*, I. Uluslararası Mûsâ Cârullah Bigiyef Sempozyumu, 6-7 Kasım 2002, Ankara.
- Görmez, M. (1994). *Mûsâ Cârullah Bigiyef*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Görmez, M. (1992). "Mûsâ Cârullah Bigiyef ve "Kurân-ı Kerim Ayet-i Kerimleri'nin Nurları Huzûrunda Hâtun" Kitabı", *İslami Araştırmalar Dergisi*, 6 (4), pp. 293-298.
- Kanlıdere, A. (2006). "Mûsâ Cârullah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 31, pp. 214-216.
- Kanlıdere, A. (2002). "Mûsâ Cârullah'ın Eserleri Hakkında Yeni Bilgiler", *Ölümünün 50. Yıldönümünde Mûsâ Cârullah Bigiyef (1875–1949)*, I. Uluslararası Mûsâ Cârullah Bigiyef Sempozyumu, 6-7 Kasım 2002, Ankara.

57 Dağcı Ş. (2002). "Musa Carullah Bigiyef'in Hukukçuluğu (Eleştirel bir Yaklaşım)", *Ölümünün 50. Yıldönümünde Musa Carullah Bigiyef (1875–1949)*, I. Uluslararası Musa Carullah Bigiyef Sempozyumu, 6-7 Kasım 2002, Ankara, s. 85.

- Kurtdede, R. (2011). *Mûsâ Cârullah Bigiyef ve İslam Hukuku ile İlgili Görüşlerinin Değerlendirilmesi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Maraş, İ. (2002). *Türk Dünyasında Dinî Yenileşme (1850-1917)*, İstanbul: Ötüken Yayınevi.
- Mercânî, Ş. (2013), *Nâzûretu'l-Hak fî Fardiyyeti'l-'İşâ ve in lem Yeğibi'ş-Şafak*, Kazan: Huzur Kitabevi.
- Merğînânî, B. F. (t.y.). *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mubtedî*, (Tlk. Muhammed 'Adnân Derviş), Beyrût: Dâru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam.
- Parlatır, İ. ve diğerleri (1998). *Türkçe Sözlük*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Serahsî, E. B. A. (1989). *Kitābu'l-Mebsûṭ*, Beyrût: Dāru'l-Ma'rifē.
- Yuzeyev, A. N. (2002). *Tatarskaya religiozno-filosofskaya mısl v obşemusulmanskom kontekste* (Genel Müslüman Kontekste Tatar Dînî-Felsefî Düşünce), Kazan: Tatar Kitap Neşriyatı.
- Diyanet İşleri Bakanlığı Avrupa Takvimlerindeki İmsak Ve Yatsı Vakitlerine İlişkin Açıklama, <https://www.diyane.gov.tr/Portals/0/D%20YANET%20ELER%20BAKANLI%20AVRUPA%20TAKV%20MLER%20ONDEK%20MSAK%20VE%20YATSI%20VAK%20TLER%20ONE%20L%20E%20N%20A%20IKLAMA.pdf>, (31.05.2024).

NIETZSCHE'CI EĞİTİM ANLAYIŞI

Akif AKTO - Yağmur MANGA

Mardin Artuklu Üniversitesi

Giriş

Toplumların kalkınmasının öncelikli şartlarından biri pek çok yönden vasıflı insanların yetiştirilmesidir. Mutlu ve kaliteli bir yaşam artık kader olarak kabul edilmekten çıkmış, mecburiyet halini almıştır. Bu sebeple eğitim, ulusların kaynaklarının önemli bir miktarını ayırdığı, emek harcadığı bir meseledir (Eriçok vd., 2013). Çoğu yerde belirli bir kademeye kadar zorunlu tutulmaktadır. İnsanların tabiatları gereği var olan, yaşam boyu süregelen araştırma ve merak duygularının giderilmesi için de bir araçtır. Bireyler kasıtlı ve kasıtsız olarak durmaksızın ufuklarını genişletme eğilimindedirler. Bilgi üretme ve yayma hızı günden güne artmakta bu sebeple ihtiyaç ve beklentiler küresel açıdan sürekli değişim göstermektedir. Bundan dolayı eğitim üzerine yürütülen çalışmalar devletlerarası bir rekabet halini almıştır (Çalık & Sezgin, 2005). Önemi bazı milletlerce geç kavranmış olsa da iyi planlanmış eğitim sistemi uzun vadede sağlam bir yatırımdır (Eriçok vd., 2013). Sağlıklı bir gelecek, aydın nesiller, yenilikçi toplumlar için atılan temeldir. Açık hedefler ve ilkeler sistemden sisteme değişiklik gösterse de genel itibari ile insanın kendine ve çevresine fayda sağlaması istenmektedir. Bireysel farklılıkların göz önünde bulundurulması sağlanarak tek tip insan yetiştirme engellenmeli ve belirli ideolojinin yoğun baskısının dizginlenmesi gerekmektedir (Akın & Arslan, 2014). Eğitim öğretim sürecinde görev alan birçok insan bulunur. Bu insanların yetiştirilmesi de hassasiyet gerektiren bir diğer konudur. Eğitim, akademik anlamda günümüze kadar en çok çalışılmış alanlardandır çünkü güncelliğinin korunması elzemdir. Ayrıca insan yapısına ve onun öğrenmesine ait henüz keşfedilememiş unsurlar bulunmaktadır. Bütün bunlara rağmen konu ile alakadar olsun olmasın hemen hemen herkesin bu konuda zihninde düşünceler yer etmiş ve birtakım deneyimleri oluşmuştur.

Eğitim Felsefesi

“...Karanlık ve gizli bir şeydir insan ve eğer yabani tavşanın derisi yedi katlıysa, insanoğlu yedi çarpı yetmiş kez deri dökse bile hala, “Bu gerçekten sensin, burası artık dış kabuk değil” diyemeyecektir...”

Friedrich Nietzsche

İnsan, felsefe ve eğitim alanlarının ortak paydasıdır bu sebeple birbirileri üzerinde etkilerinin olması kaçınılmazdır. Bu ilişki çok eskilere, Eski Yunan'a kadar dayanır. Bir bilim halini alması 20. Yüzyılı bulan eğitim, eğitimci kavramı daha net olarak tanımlanamadığı dönemlerde düşünürler tarafından sağlanmakta idi. Eğitim pek çok açıdan planlama gerektirir. Mevcut durumun anlaşılabilmesi ve sorunlara çözüm getirilebilmesi farklı düşünme stillerini gerektirir bunu da en iyi felsefe sağlamaktadır (Bircan, 2018). Hemen hemen her alana uzanan felsefenin eğitim alanına müdahalesi

“eğitim felsefesi” adında bir alt alan doğurmuştur. Amaç, sorgulayıcı bir yaklaşım ile hedef insan profiline ulaşılması ve topluma uyum sağlanabilmesi için gerekli eğitim düzenlemeleri konusunda önermeler sağlamaktır. Bilhassa neden, nasıl, kime eğitim gibi sorulara yanıt aranır. Program oluşturma modellerinde bir süzgeç görevi görür. Belirlenen felsefeden hareketle öğrenme ortamında kullanılacak hedefler, teknikler, personellerin yetiştirilmesi gibi unsurlar üzerinde durulur. Ancak eğitimde temel alınan felsefe ile ekonomik, siyasi ve toplumsal sistemlerin felsefesinin örtüşmesine dikkat edilmelidir (Kaygısız, 1997). Bu noktada başka ülkelerden ısmarlama yapmak, geçmişteki uygulamaları yeniden canlandırmaya çabalamak ya da doğrudan bir filozofu milli eğitimin merkezine oturtmak nafiledir.

Küresel gelişmeler göz önünde bulundurup ihtiyaçlardan hareketle bir felsefe benimsenmelidir (Ertürk, 1988). Öğretmenler de karşılaştırmalar ve analizler yaparak kendi felsefelerini inşa ederler. Felsefeden yararlanmayı ise gelişigüzellemecidir (Tuncel, 2004). Eğitim üzerine düşünme desteklenmeli ve bu alanda bilinç kazandırılmalıdır. Bu sebeple mümkün olduğunca fakültelerde felsefeye giriş ve eğitim felsefesi derslerine yer verilmelidir (Bircan, 2018). Almanya’nın eğitim felsefesine bakıldığında filozoflarının milliyetçi duygu ve düşüncelerinin izleri görülmektedir. Kant ise bu ülke felsefesinin mihenk taşı gibidir, ahlak eğitimi üzerine görüşleri insan gelişiminin ana şartını sunar (Kurt, 2016). Nietzsche, Almanların felsefeye katkısının yadsınamayacağını iddia eder ve aynı aileye mensup dillerin felsefelerinin de benzer olduğunu savunur (Nietzsche, 2019a). Düşünürler tarih boyunca toplumun sürekliliğini ve refahını gözetken beşikten mezara eğitimi kollamış ve iyileştirmeler gerçekleştirilebilmesi için eğitimcilere destek, ilham kaynağı olmuşlardır. Peki hiççiliği (nihilizm) savunan bir filozofun eğitim anlayışı nasıl olabilir?

Nietzsche’nin Hayatı

13 Ekim 1844 yılında Almanya’nın Röcken isimli küçük bir köyünde dünyaya geldi. Henüz 5 yaşında iken papaz babası Karl Ludwig’in bir yıl sonra da erkek kardeşinin ölümü ile Nietzsche annesi Franziska, kız kardeşi Elisabeth Förster ve teyzelerinden oluşan kadın ağırlıklı bir ortamda yetişti. Namburg’daki anneannesinin yanına taşınmalarından sonra ilköğretimi burada tamamladı. Gelecek vaat eden zeki bir öğrenci idi. Henüz 14 yaşında iken otobiyografisini yazmaya çalıştı. Pforta’da meşhur bir lisede okudu (Weisedel, 2014, s. 313). 1864 yılında girdiği Bonn üniversitesindeki bir yıllık teoloji eğitimini yarıda bırakıp Leipzig üniversitesine geçerek filolojiye yöneldi. Dini bir arka planı olmasına karşın ileride Hristiyanlığa savaş açacaktır. Hocası Friedrich Ritschl hayatında büyük yer etti. Kendini tamamlamak amaçlı bir arayış içerisindeyken rastlantı sonucu okuduğu Arthur Schopenhauer’un bir kitabından sonra öğrencilik yılları boyunca bu şahsın etkisi altında kaldı. Nietzsche, Schopenhauer’ın karmaşık şeyleri yalın bir dille üzerinde çok düşünmeden ortaya koyabilmesinden etkilendiğini ve üzerinde dürüst, sadık, keyifçi bir izlenim bıraktığını belirtir (Nietzsche, 2019b). Daha sonraları “Eğitimci Olarak Schopenhauer” adlı kitabı yazacaktır (1874). Doktorasını vermemesine rağmen Ritschl’in referansı ile Basel üniversitesine akademisyen olarak girdi. 24 yaşında iken profesör unvanı aldı. Müzik ile ilgilendi, besteler yaptı ve şiirler yazdı. Başarısız evlilik girişimlerinde bulundu. 1872 yılında “Eğitim Kurumlarımızın Geleceği” (Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten”) adlı halk konferansları verdi. Fransa-Prusya savaşına gönüllü sıhhiye olarak katıldı. Sağlık problemleri dolayısıyla üniversitedeki görevinden ayrıldı ve kendine iyi geleceğini umarak yazlarını İsviçre, kışlarını ise İtalya’da geçirmeye başladı. Eserlerine yoğunlaşma fırsatı edindi.

Düşünceleri döneminin genel yapısı ve akıbetinden ötürü akıntıya karşı yüzme izlenimi bıraktı. Avrupa'nın uzun ömürlü felsefesinin nihai sonucu, kaderi olduğunu öne sürdüğü nihilizm ile anıldı (Çevikbaş, 2011). Nihilizm hayati değerlere karşı durma, bir başkaldırmadır. Bu güdünün altında hınç duygusu yatar. Nietzsche'nin hıncı Hristiyan ahlak anlayışınadır (Dürre, 2020). Nietzsche nihilizmi içinde derinlemesine yaşadığını söyleyerek kendini kıtanın ilk ve gerçek nihilisti olarak değerlendirir (Weischedel, 2009, s. 317). 1889 yılı Turin'de yaşadığı sinirsel bir bozukluk sonrası ciddi fizyolojik ve bilişsel çöküşe geçti, özel bakım almaya başladı. 25 Ağustos 1900 yılında 55 yaşında iken hayatını kaybetti. En bilinen eserlerinden bazıları "Tragedyanın Doğuşu (1872), David Strauss, İtirafçı ve Yazar (1873), Tarihin Yaşam için Yararı ve Yararsızlığı Üzerine (1874), Richard Wagner Bayreuth'da (1876), İnsanca Pek İnsanca (1878), Şen Bilim (1881-1887), Tan Kızılığ (1881), Böyle Buyurdu Zerdüşt (1883), İyinin ve Kötünün Ötesinde (1885), Ahlakın Soykütüğü (1887), Wagner Olayı (1888), Putların Batışı (1888), Deccal (1888), Ecce Homo (1888), Dionysos Dithyrambosları" dır (1888).

Nietzsche ve Felsefe

Cumhuriyet sonrası Türk felsefesi inşa edilirken Nietzsche'nin eserlerinin tercüme edilmesi sırasında sıkıntılar yaşandığı ve yanlış anlaşılmalara ortaya çıktığı görülmektedir. Bu doğrultuda yapılan değerlendirmeler ile filozofun kendi ile çeliştiği bile iddia edilmiştir. Türkiye'de Ahmet İnam, Baha Tefik, Fehmi Baykan, Hilmi Yavuz, Hüseyin Aydın, Ioanna Kuçuradi, Senail Özkan ve Yusuf Kaplan gibi isimlerin, filozofun görüşlerine dair yorumları bulunmaktadır (Bakırcı, 2015). Topakkaya & Aşar (2015)'a göre okuyucuları tarafından Nietzsche kadar farklı biçimlerde anlaşılmuş bir filozof daha yoktur. Nietzsche eğitim hakkındaki görüşlerine kimi zaman doğrudan yer vermiş olsa dahi tam anlamı ile ifade etmek istediklerini kavramak onun genel olarak felsefesini okumaktan ve tanımaktan geçmektedir.

Güç İstenci (Wille Zur Macht)

Nazi yanlısı ablası, Nietzsche'nin ardında bıraktığı notları derleyerek eserlerinin ölümünden sonra da yayımlanmasını sağlamıştır. Güç istenci (1901) II. Dünya savaşı sırasında Naziler tarafından amacından ve anlamından saptırılarak bir propaganda malzemesine dönüştürülmüştür. Nietzsche bu konuya bilhassa son çalışmalarında odaklanmıştır (Yüksel ve Ateş, 2019). Mevcut her şey ya gücü temsil eden bir parçadır yahut güçlerin kümesidir. Bu kümeler arasında gücü artırmaya yönelik rekabetler bulunur ve bu sebepten ötürü kiminin gücü düşerken kimininki yükselir (Soysal, 2008). Nietzsche'nin bu fikirlerinin temelinde Antik Yunan kültürü ve Schopenhauer bulunur. Nietzsche'ye göre yaşamı sürdürmenin ötesinde bir sebepten, onun için bir şeyler yapabilme suretiyle güç istemi vardır. İnsan durmaksızın kendini yenme, yenileme eğilimindedir (Özkök, 2019). Bu durum sürekli üretme duygusuna yol açarak üstinsanı aksiyona teşvik eder (Kantarıcı Bingöl, 2020).

Acı ve Üst Kavramı

Nietzsche içerisinde bulunduğu doğadan ilham almış ve düşüncelerine bunu yansıtmıştır. Kitaplarında bilhassa acı ve hazdan söz ederken "dağ" kelimesine sıkça yer verir. Pek çok düşünürün acıdan kaçınma çabasının aksine acıyı benimsemesi ve içselleştirmesi onu bu "lahana kafalardan" (kendi deyimi ile) farklı kılar. Mutluluk ve mutsuzluk hayatın tuzun biberidir. Aynı yemeğe birlikte lezzet verirler. Hazı bir ölçüt kabul eden faydacılık bu düşünce ile ters düşer. Acıya katlanamayanlar "rahatlık dinine" inanıyordur. Nietzsche'ye göre acılar yaşamın birer parçası gibi görülüp

normal karşılanmalı hatta fırsata çevrilip insanı olgunlaştırmada bir basamak, kendini inşaada bir araç olarak kabul edilmelidir. En büyük hazlarımız aslında en büyük acılarımızın ardında gizlidir. Acılar teselliler ile geçiştirilir ise bir ağrı kesici etkisi elde edilir. Anlık iyileşmeler sağlansa da acılar ilacın tesirinin bitmesiyle katlanır (Botton, 2016). Nietzsche acıları yaşamı hissetmek olarak yorumlar ve ders çıkarılması gereken olgular olarak değerlendirir (Nietzsche, 2019b, s. 45). Üstinsana ulaşabilmek için de bu acılardan faydalanılır.

Nietzsche hayvanın nerde bitip insanın nerde başladığı sorusuna dikkat çeker. Mutluluğun yaşam kadar arzulandığı yerde hayvandan ileri gidilemeyeceğini belirtir (Nietzsche, 2019b, s. 49). Şimdinin insanı hayvandan öte fakat üstinsandan geride bir yeredir. İnsanı katlanılabilir ve sevilebilir yapan ise baki olmamasıdır, bir aşamadır. Yukarılarda bir yerlerde ayaktakımından uzak bir yaşam ve üst kültür bulunur (Nietzsche, 2013). Bu kültürün temelinde bireyin içindeki entelektüel kişiyi bulma çabası yatar (Nietzsche, 2019b, s. 29). İnsan ömrü boyunca bir yerlere varmaya çalışırken kendine güvenmelidir. Başkalarının yol ve yöntemlerini kullanmak kendinden vazgeçmektir (Nietzsche, 2019b, s. 12). Dünyanın geldiği nokta ve gördüğü insan yığınları Nietzsche'yi daha iyisini istemeye itmiştir (Öztürk, 2010). Kantarcı Bingöl'e göre (2020) Nietzsche'nin Kallikles'ten etkilenmiş olma ihtimali yüksektir çünkü Kallikles'in Sokrates'e beslediği öfke ve zamanın zayıf insanlarına karşı zihninde çizdiği cesur, yenilikçi insan portresi Nietzsche'yi akıllara getirmektedir.

Nietzsche ve Eğitim

Eğitim üzerine görüşleri, Nietzsche hakkında günümüze kadar yürütülmüş çalışmalara bakıldığında belki de en az tartışılmış yönlerindedir. Bunun sebebi filozofun acımasız üslubundan kaynaklı ya da daha önce değindiğim gibi yapılan çıkarımların çok çeşitli olabilmesindedir. Nietzsche dönemini anlatırken dünyanın sevgisizlikte böyle bir boyuta ulaştığı hiç olmamış, eğitilmiş sınıflar yol gösterici bir ışık ya da sığınak olmaktan çıkmış aptallaşmışlardır. Sanat ve bilim kötülüğün hizmetinde, kültürlü kişi kültürle savaş içerisinde olduğunu söyler (Nietzsche, 2019b, s. 37). Ayıryeten gelecekte geriye dönüp bakıldığında tarihin en vasat günlerini teşkil edeceğini savunur (Nietzsche, 2019b, s. 11). Düşünürü göre Tanrı inancı insanların dinde teselliler bulması ile problemlerinin onları uyuşturmasına yol açıyordu. Yersiz olumlamalar beraberinde kadere koşulsuz boyun eğmeyi getiriyordu.

Hâlihazırda tüm kurumlar da köklerini insanların bu körü körüne bağılıklarından ve sorgulama ihtiyacı gütmemelerinden almaktaydı. Akli temel alan bir eğitim kurulmalıydı bu sebeple öncelikli şart mucize beklemeye son vermek, bilime ters düşen bu mantık çerçevesinden uzak, faydasız Tanrı'dan vazgeçilmesi idi. Mucizeden medet umma son bulduğu zaman eğitimin odaklanması gereken üç unsur bulunur. Bunlar ne kadar enerjinin kalıtımsal vaziyete geldiği, farklı enerjilerin nasıl canlandırılacağı ve bireyin benliğine zarar vermeksizin güncel kültürün gerektirdiklerine nasıl uyum sağlanacağıdır (Nietzsche, 2017). "Tanrı öldü." sözü farklı yorumlar almıştır. Warburton (2016, s. 253)'a göre Nietzsche somut bir kayıptan ziyade yaratıcı inancının akıl dışılığına ikna etmeye çalışır. Bingöl (2020)'e göre insanın anlamsızlaşması ve şeylerin değersizleşmesine vurgu yapar. Tanrı inancı olmayan insanlar zaten bulunur, bu yeni bir şey değildir. Bu dikkate alındığında Nietzsche'nin sözlerinin kelimelerin ötesinde bir anlam taşıdığı fark edilmektedir. Gözler önüne sermek istediği bir çöküş vardır. Yaşama dair değerlerin kendilerini değersizleştirdiğini ifade eder (Roney, 2013). Günümüz insanını yetersiz bulan filozof üstinsanı yaratmanın aracı olan kurtarıcı eğitimin karşısında duran mevcut ve olası tüm unsurları yok

etmeye çalışmış veya birtakım fedakarlıklarda bulunmuştur. İdeali için önemini bildiğinden eleştirilerini sert, düşüncelerini köktenci tutmuştur.

Hümanizmden vazgeçilmesi ile bilimselliğin ön planda tutulmaya başlandığı için eğitimin adileştiğini ve çıkar sağlayacak insanlar yetiştirdiğini öne sürmüştür (Kabadayı, 2001). Nietzsche büyük devletlerin eğitimlerinin en iyi ihtimalle ortalama olabileceğini iddia eder çünkü hallolmayı bekleyen çok iş varken kimse yemeğin lezzetine odaklanmaz. Kültür ve eğitim birbirini destekleyip besleyen unsurlardır. Birinin olmadığı ortamda diğerinden söz edilemez. Bir kültür filozofu olan Nietzsche içerisinde bulunduğu dönemin vaziyetini, kültürün araçları ile silinmekle tehdit edildiği şeklinde açıklar. Dil, kültürün en önemli öğelerinden biridir. Bu sebeple anadil (Almanca) ustalıklı kullanılabilir. Yabancı dil ise her ne kadar çağın zorunluluklarından da olsa zihni gereksizce doldurur ve anadile yönelik beslenen hislere zarar verir (Nietzsche, 2017). Kültürün gelecek nesillere transfer edilebilmesi klasiklerin okunup anlaşılması sayesinde gerçekleşir. Dönemin liseleri bu konuda sınıfta kalmaktadır (Çevikbaş, 2004). Nietzsche tüm Almanya karış karış da gezilse hitabet sanatında gerçek anlamda eğitim veren bir kurum ya da kişi bulunamayacağını çünkü bu alanın gerektirdiklerinin ve öneminin anlaşılmadığını öne sürer (Nietzsche, 2019b, s. 15).

Çağının bayağı, gündelik Almancasını gazetecilik dili olarak görmektedir. Okullarda öğrenciler sıkı bir dil disiplinine sokulmalıdır aksi takdirde Alman ruhunun bir parçası olup ülkeyi temsil edemezler. Bütün bunlardan herhangi bir sonuç sağlanamaz ise Latince'ye geri dönüş yapılma ihtimali bulunur (Kakkori, 2016). Halbuki başarılı bir dil eğitiminin doğuracağı dilsel otokontrol, estetik yargılarını da ileri bir seviyeye taşıyacak böylece beğenmeme olgusunu da geliştirecektir (Bayraktar vd., 2017). Üstün insanı yakalayabilmek için herkesin eğitimi gerekli değildir. Bu nedenle Nietzsche halk eğitimi desteklemez. Hakiki eğitimin asıl gayesinin ayaktakımının değil de ortaya başyapıtlar koyabilecek olan seçkinlerin eğitilmesi olduğunu öne sürer (Cevizci, 2019, s. 120). Diğerlerinin varlığı ender ve kıymetlilerin yararına yaşayarak anlam kazanır (Nietzsche, 2019b, s. 55). Kabul etmesi ne kadar güç de olsa insanlık tekil ve büyük olanı oluşturmak için, yalnızca bu amaç için çalışmalıdır (Nietzsche, 2019b, s. 54).

Sayılarının fazla tutulması sebebi ile öğrenim kurumlarında seçicilik azalmakta, alınan daha az kalifiye akademisyen ya da öğretmenler bu kurumların ruhunu belirlemede böylece azınlığın sunduğu kaliteyi bastırmaktadır. Geçim sağlamaya yönelik eğitim veren kurumlar ise hiçbir anlamda gerçek bir öğrenim kurumu niteliği taşımaz. Bunlar insanlara yalnızca gelecek hayatlarındaki gündelik yüklerini azaltmaya yardım etmeyi amaç edinmişlerdir (Çevikbaş, 2004). Kurumlar insanları geçerli bireylere dönüştürmeli ve hali hazırda bilgi ve düzeylerinden azami miktarda haz ve yarar almalarını sağlamalıdır (Nietzsche, 2019b, s. 58). İlâveten, hâkim türü oluşturan disiplinin öğretildiği kurumlar gereklidir. Böylece erkek ırk yöneticilik yönünün yanı sıra cesaret, kültür, zekâsı ve özneliği ile yüce bir imaj çizecektir (Aytaç, 2018, s. 308). Nietzsche dönemin (19. yüzyıl sonları) öğretim kurumlarında birbirine karşıt fakat paralel seyreden iki tahrip edici eğilim bulunduğundan söz eder. Bunlardan ilki öğretimin genişletilmesi ile alabildiğine yaygınlaştırılmaya çalışılması diğeri ise öğretimin büyük ve mühim gayelerinden vazgeçilip devletin çıkarlarını göz eder bir biçimde daraltılmasıdır (Aytaç, 2018). Sürü insanı, morallere uygun düşmeyen davranışlarda bulunması durumunda toplum tarafından tepki alacağından korkar fakat bu kesinlikle iradenin seçimi değildir, bir dayatmadır.

Kişi kendi özgürlüğünden vazgeçmiş, içerisinde bulunduğu sürünün esenliği için yaşamaktadır (Uzunlar, 2002). İnsan içten içe teklüğünün zaten farkındadır fakat çevresi tarafından dışlanmak istemez (Nietzsche, 2019b, s. 9). Tembellikleriyle insanlar topluma mahkûm olur, özlerini bastırır. Bu zincirlerle mutluluğa ulaşmak mümkün değildir. Sonunda ışık olmayan bir yaşamın da anlamı kalmaz (Nietzsche, 2019b, s. 10). Eğitim, kişinin eksik yönlerinin farkına varmasını sağlamalı, onu yukarıya taşımalı ve koca bir sürünün arasında biricik varlığını keşfetmesine yardımcı olmalıdır. Bu bağlamda devletin bu alana müdahalesi amaçsızdır çünkü eğitim, yasa ve talimatnamelerle idare edilmenin ötesinde bir durumdur (İncir, 2013). Üstinsan ise zaten devlet tanımaz (Yüksel & Ateş, 2019). Nietzsche'nin öğretmenler olmadan bireylerin kendi kendilerini eğitmeye çalışmasında başarısız olacaklarını düşündüğü söylenebilir. Çünkü yalnız başlarına bu yolculuk için yeterli ön hazırlığa ve bilgiye sahip değildirler (Allen, 2017). Nietzsche'ye göre özgürlük kişinin özünü bulmasında bir yöntemdir, eğitimciler bunu sağlayacak düzenlemeler getirme ve ortamı oluşturma konusunda önem arz eder (Sharp, 1973).

İçerisinde bulunan çağda ahlak eğitimi ise kelimededen ibaret kabul edilip kurumlar, öğretmen ve öğrenciler tarafından eski moda ve gülünç bulunmaktadır (Nietzsche, 2019b, s. 16). Halbuki ahlak eğitime bu kadar ihtiyaç olup da eğitimcisine rastlanmadığı başka bir dönem daha yoktur (Nietzsche, 2019b, s. 17). Filozof eğitimi destekler gibi görünen zenginlerin tek derdinin para olduğunu öne sürerek kar getirmeyen, zaman gerektiren, insanları çevreden soyutlayan her eğitime ise burun kıvrıldığını ifade eder. Gelecek nesiller için eğitim kurumlarında aykırı düşüncelere ihtiyaç bulunmaktadır (Nietzsche, 2019b).

Sonuç

Düşünce tarihi günümüze kadar pek çok kişiye tanıklık etmiştir fakat bunlardan çok nadiri var olmasaydı eksikliği hissedilirdi duygusunu uyandırmıştır. Nietzsche'nin de bu isimlerin arasında yer almayı hak eden yönleri bulunmaktadır. Alışılmışın dışında fikirleri ve isyanları onu kimilerinin gözünde felsefenin arsız çocuğu ya da bir deli yapmıştır. Kimilerine göre ise bir savaşçıdır. Bıyıklarını konu edinen akademik çalışmalar bile mevcuttur. Metafizikten iyi/kötüye pek çok konu ile ilgilenmiştir. Alman eğitim sistemine de katı eleştirilerinden payını vermeyi ihmal etmemiştir. Milliyetçi düşünceleri Nazilerce suistimale uğramıştır. Temelde iyi şeyler yapmak için harekete geçmeye engel ya da ayak bağı olan Tanrı'dan vazgeçmek gerekmektedir. Ancak bu şekilde sorunlar fark edilir, çözümler aranır. Nietzsche'ye göre eğitim yalnızca seçilmişlerin, nitelikli kişilerce üst düzey uygulamalar aracılığı ile yetiştirildiği bir süreçtir çünkü üstinsan bayağılık kaldırmaz. Sonraki kuşakların kültürünü doğru tanıyabilmesi için tüm imkânlar zorlanmalıdır. Bir öğretim kurumu ise işe yarar insancıklar üretmekten ve onların ileriki hayatlarında günlerini kurtarmalarını sağlamaktan fazlasıdır. Tabii tek bir filozofun düşünceleri üzerine kurulan eğitim sistemi sağlıklı olmaz fakat bu kişilerin söylediklerine kulak vermekte fayda vardır. Başarılı bir eğitim mümkün olduğunca farklı bakış açısını görmeyi ve değerlendirmeyi gerektirir.

Kaynakça

- Allen, A. (2017). Awaiting Education: Friedrich Nietzsche on the future of our educational institutions. *Philosophical Inquiry in Education*, 24(3), 197-210.
- Akın, U., & Arslan, G. (2014). İdeoloji ve eğitim: devlet-eğitim ilişkisine farklı bir bakış. *Trakya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 4(1), 81-90.

- Aytaç, K. (2018). *Avrupa eğitim tarihi genel bir bakış* (7. Baskı). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Bakırcı, A. Z. (2015). *Türk düşünce dünyasında Nietzsche*. (Yüksek Lisans Tezi). Yök Tez Merkezi (412256).
- Bayraktar, İ., Bayraktar, O., & Durukan, E. (2017). Dil felsefesi ve Türkçe eğitimi. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim (TEKE) Dergisi*, 6(4).
- Bingöl, Z. K. Nietzsche'deki üstinsan düşüncesinin fikir babası olarak "Kallikles". *Mavi Atlas*, 8(1), 44-56.
- Bircan, H. H. (2018). Eğitim ve felsefe-eğitimin doğal/insani, toplumsal ve felsefi temelleri. *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (40), 157-172.
- Botton, A. D. (2016). *Felsefenin tesellisi* (B. T. Altuğ Çev.) (14. Baskı). Sel Yayıncılık, İstanbul.
- Çalık, T., & Sezgin, F. (2005). Küreselleşme, bilgi toplumu ve eğitim. *Kastamonu Eğitim Dergisi*, 13(1), 55-66.
- Çevikbaş, S. (2004). Nietzsche ve eğitim. *Atatürk Üniversitesi Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi*, (10).
- Çevikbaş, S. (2011). Nietzsche ve nihilizm tarihsel bir yazgı olarak nihilizm: Avrupa nihilizminin tarihi, kökeni ve egemen olma aşamaları. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 15(2), 69-82.
- Cevizci, A. (2019). *Eğitim Felsefesi* (7. Baskı). İstanbul: Say Yayınları
- Dürre, M. (2020). Nietzsche'nin nihilizm söylemi. *Felsefe Arkivi*, (52), 83-96.
- Eriçok, R. E., Eriçok, R. E., Yılcı, V., & Yılcı, V. (2013). Eğitim Harcamaları ve Ekonomik Büyüme İlişkisi: Sınır Testi Yaklaşımı. *Bilgi Ekonomisi ve Yönetimi Dergisi*, 8(1), 87-101.
- Ertürk, S. (1988). Türkiye'de eğitim felsefesi sorunu. *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 3(3).
- İncir, N. (2013). *Friedrich Nietzsche'nin insan, ahlak ve eğitim anlayışı*. (Yüksek Lisans tezi). Yök Tez Merkezi (344622).
- Kabadayı, T. (2001). Nietzsche ve eğitim. *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 20, 180-184.
- Kakkori, L. (2016). Nietzschean education and Gelassenheit-education. *Encyclopedia of Educational Philosophy and Theory*.
- Kaygısız, İ. (1997). Eğitim felsefesi ve Türk eğitim sisteminin felsefi temelleri. *Eğitim ve Yaşam*, 8, 5-15.
- Kurt, İ. (2016). Eğitim felsefesinin mahiyeti, fonksiyonu ve geleceğine ilişkin bir inceleme. (Yüksek Lisans tezi). Yök Tez Merkezi (433845).
- Nietzsche, F. (2013). *Böyle söyledi Zerdüşt* (M. Tüzel, Çev.) (4. Baskı). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Nietzsche, F. (2017). *İnsanca pek insanca*. İstanbul: Olympia Yayınları.

- Nietzsche, F. (2019a). *İyinin ve kötünün ötesinde* (M. Tüzel, Çev.) (5. Baskı). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Nietzsche, F. (2019b). *Eğitimci Olarak Schopenhauer* (C. Atilla, Çev.) (5. Baskı). İstanbul: Say Yayınları.
- Özkök, N. (2019). *Nietzsche'nin felsefesi ve siyaset kuramı* (Yüksek Lisans Tezi). MEF Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü.
- Öztürk, A. (2010). Nietzsche'nin Ardından.
- Roney, P. (2013). Aşkılık ve yaşam: Nietzsche ve 'Tanrının Ölümü' üzerine (E. Şimşon Çev.). *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, (20), 305-322.
- Sharp, A. M. (1973). The teacher as liberator: an analysis of the philosophy of education of Friedrich Nietzsche. (Doktora Tezi). Doctoral Dissertations 1896- February 2014.
- Soysal, S. (2008). Güç istenci ve yorum. *Tabula Rasa: Felsefe ve Teoloji*, 23, 126-136.
- Topakkaya, A., & Haluk, A. Ş. A. R. (2015). Etkin istenç bağlamında Nietzsche'nin tarih görüşü. *Kastamonu Eğitim Dergisi*, 23(1), 57-70.
- Tuncel, G. (2004). Öğretmenlerin kendi eğitim felsefelerini inşa etmeleri üzerine. *Atatürk Üniversitesi Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi*, (10).
- Uzunlar, Y. H. (2002) *Nietzsche'de yaşamın yasası ve tarih*. (Yüksek Lisans Tezi). Yök Tez Merkezi (122923).
- Warburton, N. (2015). *Felsefenin kısa tarihi* (G. Ateşoğlu, Çev.) (41. Baskı). İstanbul: Alfa Yayıncılık.
- Weischedel, W., & Umran, S. (2014). *Felsefenin arka merdiveni* (S. Umran Çev.) (7. Baskı). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Yüksel, U. S., & Ateş, A. E. (2019). Nietzsche ve realizm: Nietzsche'de güç istenci kavramı ve realist paradigma. *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 21, 215-230.

SAHÂBEDE KÜLLÎ KAİDELERİN HUKUK KAYNAĞI OLARAK YERİ VE ÖNEMİ

Mustafa ATLAN - Adnan MEMDUHOĞLU

Siirt Üniversitesi

Giriş

Küllî kaideler (Genel hukuk ilkeleri), âyetler, hadisler ve ictihadî kaynaklardan çıkarılan ve İslâm hukukunun temel hukuk prensiplerini oluşturan önemli bir disiplindir. İslâm hukuku, temel hukuk prensiplerini belirleyen âyetler, hadisler, ictihadî görüşler ve küllî kaideler gibi çeşitli kaynaklardan beslenen kapsamlı bir hukuk sistemidir. Bu sistem, geleneksel olarak fıkıh, fıkıh usulü ve küllî kaideler olmak üzere üç ana disiplin şeklinde varlığını sürdürmüştür.

Fıkıhın küllî kaideleri, aynı bir binanın temel taşı gibi, İslâm hukukunun ve fıkıhın omurgasını oluşturan temel ve genel hukuk ilkeleridir. Bu ilkeler, fikhî meselelerin çözümünde kullanılan ve fıkıhın özünü temsil eden kapsamlı prensiplerdir. Sahâbe, kendi döneminde formüle ettiği bu kaideler sayesinde, Kur'ân ve Sünnet'ten ictihâd yoluyla elde ettikleri hükümleri günlük hayata uyarlamış ve geniş bir İslâm hukuk sistemi inşa etmiştir. Zira konusu, içeriği, kendine has özellikleri ve kaynakları yönüyle orijinal bir yapısı olan küllî kaidelerin ilmî bir disiplin olarak gelişiminde sahâbenin sözleri ve ictihâd esasları merkezi bir rol oynamaktadır.

Kur'ân ve Sünnet'ten beslenen küllî kaideler alanında akademik ve ilmi çalışmalar oldukça fazladır. Fakat sahabe ictihatlarında ve fetvâlarında bu kaidelerin kullanımı ve sahâbede fıkıh kaidelerinin önemine dair yapılan çalışmalar yok denecek kadar azdır. Bu durum, İslâm hukuku tarihi, fıkıh usulü ve küllî kaideler literatüründe önemli bir boşluk oluşturmaktadır. Bu boşluğu doldurmaya yönelik bazı çalışmalar olsa da daha kapsamlı ve derinlemesine araştırmalara ihtiyaç duyulmaktadır.

Bu çalışmada, sahabe döneminde küllî kaidelerin hukuk kaynağı olarak yeri ve önemi ele alınmıştır. Küllî kaidelerin, fikhî hükümlerin istinbatında ve gerekçelendirilmesinde önemli bir rol oynadığı gösterilmiştir. Sahâbe, bu kaideleri kullanarak Kur'ân ve Sünnet'ten genel ve kapsayıcı ilkeler çıkararak, yeni meselelere çözümler üretmişlerdir. Çalışmada, sahâbenin küllî kaideleri hangi kaynaklardan elde ettiği ve hangi alanlarda kullandığı da araştırılmıştır. Sahâbe, küllî kaideleri Kur'ân, Sünnet, sahâbe sözleri ve aklın makuliyetinden türetmiştir. Bu kaideleri, ibadet, muâmelât, ceza ve ukubet gibi çeşitli fıkıh alanlarında kullanmışlardır. Çalışmada, sahâbe tarafından kullanılan bazı önemli küllî kaidelere de yer verilmiştir.

1. Tarif

Kavâid kavramı, Arapça kökenli bir kelime olup; “kural”, “esas” “kânun” ve “asıl/temel” gibi manalara gelen kâide kelimesinin çoğul halidir. Bir hukuk terimi olarak; fıkıhta önemli bir yer tutan genel hükümleri, kaideleri ifade etmektedir. Bu kaideler,

fıkıhta ele alınan birçok farklı meseleyi kapsamına alan, düstur niteliğindeki özlü ifadelerden oluşan genel/külli hukuk prensipleridir¹ şeklinde tarif edilmiştir.

Tarıftan anlaşılacağı üzere küllî kaidelerin, ilgili oldukları meselelerin tüm ayrıntılarına uygulanabilir olması şart değildir. Bu kaidelerin küllî/genel birer prensip olup, hükümlerinin söz konusu ayrıntılara çoğunlukla uygulanabilir olması kâfidir. Her bir kaidenin hükmünden istisna edilecek yönlerin bulunması doğal bir durumdur.²

Bu düşüncenin hareket noktası, “külli”liğe yöneltilen sözlük yorumudur. “Külli” kavramına bu anlam yüklenirken hem evrensel geçerliliği hem de özel durumların gerekliliğini göz önünde bulundurmamak önemlidir.³ Bazı istisnai durumlar ve hükümler her zaman var olacak ve bu durum, “külli” ilkelerin mutlak geçerliliğinin sorgulanmasına yol açabilecektir. Öte yandan, “külli” prensiplerin evrensel bir çerçeve sunarak karmaşık problemleri çözmeye ve adil ve tutarlı kararlar almaya yardımcı olduğu da göz ardı edilemeyecek bir hakikattir.

2. Tarihi Süreç

Söz konusu kaideler birden değil, tarihi süreç içerisinde oluşmuş ve gelişmiştir. Bu kaidelerin ilk şekilleri, Asr-ı Saâdet döneminden başlayarak müctehid imamlar devrine kadar uzanan bir zaman diliminde ortaya çıkmıştır. Bu süreçte, Kur’ân’ın bazı ayetleri, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) sünneti ve sahâbenin ictehadî çıkarımları önemli bir rol oynamıştır. Zaten Kur’ân’ın ve Hz. Peygamber’in (s.a.v.) norm değeri taşıyan ayetleri ve sözleri kaideleştirme olgusuna zemin hazırlayacak bir üsluba sahip olması izahatın varestedir. Örneğin:

İslâm ceza muhakemesi hukukunda temel bir ilke olan “**Şahsîlik ilkesi**”, Kur’ân-ı Kerim’deki müteaddit ayetlerden istişhâd edilerek ortaya konulan temel bir hukuki prensiptir. Bu ilke, **cezai sorumluluğun sadece suç işleyen kişiye ait olduğunu ve suçun işlenmesinde rol almayan başkalarının cezalandırılmayacağını** ifade eder. **Şahsîlik ilkesine kaynaklık eden bazı önemli ayetler şunlardır:**

“...Herkesin kazanacağı kendisinden başkasına ait değildir...” (el-En’âm, 6/164), “Günah işleyen hiçbir nefis, başkasının günahını çekmez...” (el-Fâtır, 35/18), “Hakikaten insan için kendi çalıştığından başkası yoktur...” (en-Necm, 53/39), “Kim iyi amel ederse kendi lehine, kim de kötülük ederse bu da kendi aleyhinedir...” (el-Fussilet, 41/46) ve “...Kim bir kötülük yaparsa onunla cezalandırılır...” (en-Nisâ, 4/123)

1 Bakara 2/127; Nahl 16/26; Râğıb el-İsfahânî, el-Müfradât fî Ğarîbi'l-Kur’ân, (Beyrut: ty.), s.409; Ali b. Muhammed el- Curcânî, et-Ta’rifât, (Beyrut: 1412/1991), 1/11; Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Feyyûmî, el-Misbâhu'lMünîr, (Beyrut: 1407/1987), s.195; Tâceddîn Abdülvehhâb b. Ali es-Sübki, el-Eşbâh ve'n-Nazâir, thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd- Ali Muhammed İvad, (Beyrut: Dâru Kutubi'l-İlmiyye, 1412/1991), 1/11; İbn Nüceym Zeynüddin b. İbrâhîm b. Muhammed, el-Fevâidü'z-Zeyniyye fî Mezhebi'lHanefiyye, (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye-Fıkhu Hanefî, ts.), No: 1304; Ahmed b. Muhammed el- Hamevî, Ğamzu Uyûni'l-Basâir Şerhu Kitâbi'l-Eşbâh ve'n-Nazâir, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1405/1985), 1/51; Mustafa Zerka, el-Medhalü'l-Fıkhiyyü'l-Âm, (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1965-1969), 2/947.

2 Mustafa Yıldırım, Mecelle'nin Küllî Kâideleri, (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 16.

3 Ahmet Yaman, “Bir Kavram Olarak “Fıkıh Kâideleri” ya da İslam Hukukunun Genel İlkeleri”, Marife, yıl.1, sayı.1, s.49-75.

“...İyilik ve sakınma konusunda yardımlaşın, günah ve düşmanlık üzerine yardımlaşmayın...” (Maide, 5:2) ayeti, toplumdaki iş birliğinin ve dayanışmanın önemini vurgular. Bu ayetten, “التعاون على البر والتقوى واجب” (İyilik ve dindarlıkta yardımlaşmak vaciptir) fıkıh kaidesi türemiştir. Bu örnekler, Kur’ân ayetlerinin nasıl fıkıh kaidelerine temel oluşturduğunu göstermektedir. Hz. Peygamber’in (s.a.v.) sünneti ve sahâbenin ictihatları da fıkıh kaidelerinin gelişmesine önemli katkılar sağlamıştır. Müctehid imamlar, Kur’ân’ı ve Sünneti inceleyerek ve kıyas, istihsan gibi yöntemler kullanarak yeni fıkıh ilkeleri derlemişlerdir.

Aynı şekilde Hz. Peygamber’in (s.a.v.) Cevâmiu’l-Kelim olan bazı sözleri birçok dinî hükmü kapsadığı için sadece sözlü cevaplar olmanın ötesinde, fıkıh kaidesi olarak da kabul görmüştür. Ayrıca Hz. Ömer’in (r.a) Ebu Musa el-Eş’arî’ye gönderdiği ve fıkıh tarihi açısından büyük önem taşıyan mektupta çok veciz bir üslupla bazı temel fıkıh kaideleri zikredilmiştir. Bir kısmı aynı zamanda Hz. Peygamber’in (s.a.v.) sözü olan bu kaideler şunlardır: “Delil getirmek iddia edene, yemin ise inkâr edene gerekir”, “Helâli haram kılan veya haramı helâl kılan sulh dışında, müslümanlar arasında sulh caizdir”, “Daha önce bir had cezası almadıkça veya yalancı şahitlik sabıkası olmadıkça ya da velilik ve yakınlık sorumluluklarında kusuru bulunmadıkça bütün müslümanlar âdildir”⁴. Yine “Haklar, koşulan şartlar yerine getirilince kesinleşir”⁵, “Hak kadîmdir, hiçbir şey onu nakzedemez”⁶ gibi küllî ifadeler de ona aittir.

3. Sahâbede Küllî Kaidelerin Hukuk Kaynağı Olarak Yeri ve Önemi

İslâmî ilimlerin her alanında olduğu gibi sahâbe nesli, fıkıh ilminin temelini oluşturmakta ve sonraki nesiller için vazgeçilmez bir kaynak özelliği taşımaktadır. Sahâbenin Kur’ân ve Sünnet’i idrak ve tatbik konusundaki derin kavrayışları, fıkıhın gelişmesine, zenginleşmesine ve fıkıh kaidelerinin doğuşuna önemli katkılarda bulunmuştur. Hükümleri genel esaslara bağlama çabasının ilk örneklerine, kaide literatürünün gelişiminde fikhî mezheplere ilham kaynağı olarak sahâbe döneminde rastlamaktayız. Bununla ilgili olarak bazı küllî kaideleri örnekleri ile aktarmaya çalışacağız.

4.a. Sahâbenin İctihâdında Küllî Kaidelerin Önemi

Hz. Peygamber’in (s.a.s.) vefatından sonra ortaya çıkan fikhî meselelere çözüm bulmak için ilk ictihâd faaliyetinde bulunan, ictihâd kurallarının temelini atan ve aynı şekilde hukukî kuralların formüle edilmesinde küllî kaidelerin de ilk örneklerini kullanan sahâbelerdir. Onların, yapmış oldukları dinî sorunlara yönelik çözümleme faaliyetleri, sonraki nesiller için bir rehber görevi görmüş ve fikhî mezheplerin temelini oluşturmuştur. Sahâbe, farklı durumlara ve şartlara göre ictihâdlar yaparak küllî kaidelerin formülasyonlar şeklinde genişlemesine ve zenginleşmesine katkı sağlamıştır.

Karâfî’nin (ö. 684/1285) “Kâ’idetu’l-Vekâlât fî’l-Buyu’ ve Kâ’idetu’l-Vekâlât fî’n-nakl” (satışta vekalet ve taşımacılıkta vekalet)” ve bu minvalde ortaya çıkardığı küllî kaideler, sahâbe’nin bu yönde vermiş olduğu birçok fetvâlarından ilham alarak, fıkıhın

4 Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn b. Alî. es-Sunenu’l-Kübrâ, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ, (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1424/2003), 10/115.

5 Buhârî, Muhammed b. İsmâil, Sahîhu’l-Buhârî, (Riyâd: Mektebetu’r-Riyâd el-Hadîse, ts.), Şurût 6; Nikah 52 (Makâtu’l-hukûk inde’ş-şurût).

6 İbn Hacer, Ebü’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, Telhîşü’l-ḥabîr fî tahrîci eḥâdisî’r-Râfi’iyyi’l-kebîr, (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1406/1986), 4/196.

ve ilkelerinin sistematik bir şekilde gelişmesine katkıda bulunma çabasının bir örneğidir.⁷ Bu ilkeler, günümüzde de İslâm hukukçuları tarafından fikhî meseleleri çözümlmek için kullanılmaktadır. Karaff'nin küllî kaideler hakkındaki bu görüşleri, sahâbenin fikhî usulü kurallarının temellerini attığı gibi, bunun dışında nassın içerik açısından daha belirgin ve anlaşılır kılınması ve müctehid sahâbelerden gelen fetvâların kimi kaideler çerçevesinde verilmiş olması, küllî kaidelerin tarihsel gelişimi ve temel prensiplerini vazetme konusunda çok önemli bilgiler sunmaktadır. Bu bilgiler, İslâm hukukunun günümüzdeki uygulamalarını daha iyi anlamamıza ve yorumlamamıza yardımcı olmaktadır. Yukarda bahsi geçen ve İslâm hukukçularının sıkça kullandığı Hz. Ömer'in Muaz b. Cebel'e göndermiş olduğu yargılama usulünü içeren ünlü mektubu; İslâm hukuk bilimi açısından hem fikhî usulü hem de fikhînin genel ilkeleri noktasında büyük önem taşımaktadır.⁸

Suyûtî'nin (ö. 911/1505) bu mektup hakkında: "Bu mektup, "Eşbâh ve Nezâir"⁹ yani benzeşen meselelerin gruplandırılması ve yeni hükümlerin ortaya çıkarılması, yeni karşılaşılan veya zaman içinde ortaya çıkacak olan güncel fikhî meselelerin çözüme kavuşturulması hususunda ancak bu ilmin öğrenilmesi ile gerçekleşeceğini açık bir şekilde emretmektedir. Bazı fakihlerin, "Fikhî, "Nezâir"¹⁰ i bilmekten ibarettir" sözü; asırlar boyunca farklı yörelerde farklı kültürel zenginlik içinde gelişmiş olan fikhî mirasının bu ilim sayesinde kavranabileceği gerçeğini ortaya koymaktadır. Zira Hz. Ömer, bunun yanında güncel fikhî meseleleri küllî kaidelerle formüle edip çözülmesi hususunda temel prensipler vaz etmeye çalışmıştır.¹⁰

Suyûtî'nin bu tezi, sahâbenin, ortaya koyduğu hukuk kurallarının bilimsel temelli düzeyde olduğunu açıklamaktadır. Sahâbenin fikhî kurallarının bilimsel olarak uygulanması şunu ispatlamak için yeterlidir: "Bazı küllî kaideler, sahâbe tarafından formülize edilmiş ve bunun ışığında fikhî meseleler çözümlenip hükme bağlanmış; o dönemde fetvâlar fikhî kuralları çerçevesinde verilmiştir.

İş bu çalışma, sahâbede küllî kaidelerin hukuk kaynağı olarak önemini ortaya koymaktadır. Şimdi ise sahâbenin çıkarımda buldukları küllî kaideleri ve bunlarla nasıl fetvâ verdiklerini bazı örnekler ile açıklamaya çalışacağız.

4.b. Sahâbenin Küllî Kaideleri Kullandığı Alanlar

Hz. Peygamber'den (s.a.v.) sonra Kur'ân-ı Kerim'i en iyi şekilde yorumlayan ve anlayan, Hz. Peygamber'e (s.a.v.) doğrudan muhatap olmaları, hafızlık ve ezber gücündeki yetenekleri, Arap Dili ve Edebiyatına olan hakimiyetleri, salih amel ve takvadaki üstünlükleri, Peygamber Efendimiz'e (s.a.v.) karşı olan aşırı sevgi ve saygı gibi birçok özelliklere sahip oldukları için hiç şüphesiz sahâbe neslidir. Bu özelliklerinden dolayı da İslâm ilimlerinin ve özellikle fikhî ve tefsir ilimlerinin

7 Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdurrahmân el-Mısırî el-Karâfî , Envârü'l-burûk fi envâi'l-furûk, (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1998), 3/136.

8 İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî Minhâcu's-Sünne, thk. Muhammed Reşâd Sâlim, (Riyâd: Câmî'âtu'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd, 1406/1986), 6/71; İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürafî ed-Dımaşkı el-Hanbelî, İ'lâmü'l-muvaqqı'în 'an rabbi'l-âlemîn, (Dimâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 1423/2002), 2-163.

9 İslâm hukukundaki küllî kaideleri, benzer meselelerin tâbi olduğu ortak veya farklı hükümleri açıklamayı konu alan ilim dalı ve bu dalda yazılan eserlerin ortak adı.

10 Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî, el-Eşbâh ve'n-Nezâir, (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1982), 7.

temellerini onlar atmıştır. Sahâbelerin Kur'ân'ı yorumlamada ve hüküm çıkarmadaki üstünlüğü, sonraki müctehid imamlar için ilham kaynağı olmuştur.

Sahâbe döneminde, günümüzde olduğu gibi belli kalıplara dökülmüş küllî kaidelere rastlamak yaygın değildi. Bu sebeple, o dönemdeki fikhî ilkelerin içeriği ve anlamı, günümüzdekilere oranla daha önemli bir konuma sahipti. Farklı kelimeler kullanılsa bile, temelde ifade edilen fikir ve amaç aynıydı. Bu durum, o dönemdeki hukukun yorumlanması ve uygulanmasında da önemli bir rol oynuyordu.

Bu bağlamda, o dönemdeki hukukî kurullarla ilgili şu noktalara dikkat çekmek önemlidir. Klasik tefsir eserlerinde Ayetlerin birçoğunda onlardan gelen açıklayıcı rivayetler bulunmaktadır. Bu tefsirlerde bazı küllî kaidelere ilişkin formüllerin ortaya çıkmasına dair harika bir vizyon oluşturduğunu görmekteyiz. Mesela:

“Allah, kimseyi gücünün yetmeyeceği şeyle sorumlu tutmaz.” (Bakara:286), “Dini yaşama konusunda üzerinize hiçbir zorluk yükledi.” (Hac:78), “Allah sizin için kolaylık diler, fakat zorluk dilemez.” Ayetleri hakkında Abdullah b. Abbâs “Meşakkat teysîri celbeder” fıkıh kaidesi anlamına gelecek şu yorumda bulunmuştur: “Allah, bu ayetlerde dinin yaşanması hususunda kendilerine kolaylık istediği ve bu noktada genişlik sağladığı kimseler Müslümanlardır.”¹¹

Abdullah b. Abbâs'ın bu ayetler hakkındaki yorumu, İslam'ın kolay ve pratik bir din olduğu fikrini vurgulamakta ve “Meşakkat teysîri celbeder” kaidesinin temelini oluşturmaktadır. Bu kaide, fıkhîta önemli bir yere sahip olup, ibadetlerin ve diğer dinî yükümlülüklerin yerine getirilmesinde kolaylaştırıcı bir rol oynamaktadır.

“Kim yemediği takdirde ölecek derecede mecbur kalırsa, başkasının hakkına tecavüz etmemek ve zaruret sınırını aşmamak kaydıyla bunlardan yemesinde bir günah yoktur.” (Bakara:173) ifadesi, zaruret halinde kişinin haram olarak bilinen şeyleri bile kullanabileceğini açıkça beyan eder. Bu ayet, “Zaruretlar memnu olan şeyleri mübah kılar” ve “Zaruretlar miktarınca takdir olunur” fıkhi kaidelerinin temelini oluşturur. Bu kaideye göre, zaruret halinde normalde yasak olan şeyler mübah hale gelir. Fakat bu mübahlık, sadece zaruret miktarıyla sınırlıdır. Yani, kişi ihtiyacı kadarını alıp, ihtiyacın ötesine geçmemelidir. Ayrıca, başkasının hakkına tecavüz etmemeli ve zaruret hali sona erdiğinde normal yasağa geri dönmelidir.¹²

İslâm hukuku tarihindeki en önemli tartışmalardan biri, zina suçunun cezası olan recmin uygulanması konusunda ortaya çıkmıştır. Özellikle Hz. Ömer ve Hz. Ali dönemlerinde bu konu, farklı fıkhi yorumlara sahne olmuştur. Hz. Ömer ve Hz. Ali'nin zina cezasına dair farklı yaklaşımları, ilgili fıkıh kaidesi ışığında incelenecek ve bu bağlamda bir fıkhi olay üzerinde durulacaktır:

Hz. Ömer'e bir kadın geldi Dedi ki: “Ben zina ettim” itirafında bulunarak suçunu hâkim konumunda olan Halifeye ikrarda bulundu. Bubun üzerine Halife kadının bu itirafını kabul etmedi. Kadın tam dört defa yanına gelerek zina suçu işlediğine dair ikrarında ısrar edince Hz. Ömer recm cezasının uygulanmasına dair hüküm verdi. Oradan geçen ve bu muhakemeye şahitlik eden Hz. Ali, duruma müdahale ederek kadının belki geçerli bir mazeretinin olabileceğini göz önünde bulundurarak neden zina

11 Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân, thk. Abdullâh b. Abdi'l-Muhsin et-Turkî, (Riyâd: Dâru'l-Kutub, 1423/2002), 6/130.

12 Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî, el-Bahru'l-Muhît, (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/664.

yaptığı ile ilgili sorgulanmasını istedi ve bu durumun araştırılmasına yönelik bir teklifte bulundu. Bunun üzerine kadın: “Birgün susuzluktan kıvranıyordum, adeta ölmek üzereydim ve yolda bir çobana denk geldim ondan su istedim, çoban ise suyu, ancak kendisiyle beraber olması şartıyla vereceğini yoksa suyu hiçbir şekilde kendisine vermeyeceğini söyledi ben de çaresiz halde bu teklifini kabul etmek zorunda kaldım. Kadın istemeden bu fiile maruz kaldığını ve susuzluktan ölecek derecede zorlayıcı bir sebep ile mecbur bırakıldığını açıklaması üzerine Hz. Ali dedi ki: “Allahu Ekber; işte kadında bir mazeret görüyorum.” “Kim yemediği takdirde ölecek derecede mecbur kalırsa, başkasının hakkına tecavüz etmemek ve zaruret sınırını aşmamak kaydıyla bunlardan yemesinde bir günah yoktur.” (Bakara:173) ayetini okuyarak; arzu etmeden buna mecbur bırakılmış, dolayısıyla ona bir günah yoktur.” diyerek İslâm yargılama hukukunun esaslarına göre bu kadının recm cazasına çaptırılması uygun düşmemektedir yönünde kararın daha uygun olacağı beyanında bulundu. Kadının serbest bırakılmasını istedi. Bunun üzerine Hz. Ömer kadının cezasını uygulamadı ve gitmesine izin verdi.¹³ Hz. Ali, bu olayı “**Zaruretler miktarınca takdir olunur**” fıkhi kaidesi ışığında kadının lehine hükme bağlamıştır.

Bu olayda Hz. Ömer, kadının zina itirafını ‘yeterli delil’ kabul ederek recm cezasının uygulanmasını emretmiştir. Halifenin vermiş olduğu bu hüküm, zina suçunun işlendiğine dair yapılan ikrarın kesin bir delil olduğu ve yargılama hukukunda bunun cezaî müeyyide için yeter delil olduğu yönünde haklı bir karardır ve bu tavrının ise zahire dayalı olduğunu göstermektedir. Hz. Ali ise, kadının sözlerinin şüphe barındırdığı ve şüphenin cezayı düşüreceği esasına yönelik kanaat taşımaktaydı. Bunun üzerine kendisi kadının sorgulanması, neden bu fiili işlediğine dair araştırma yapılması ve zina yapmaya zorlanmış olabileceği ihtimalini göz önünde bulundurarak, böylece daha temkinli ve sorgulayıcı bir yaklaşım sergilemiştir. Bu da adaleti sağlarken şüpheleri de göz önünde bulundurmaya önem verdiğini gösterir.

Rivayete göre kadının zina yapmaya zorlandığı ve bu nedenle mazeretinin olduğu ortaya çıkmıştır. Bu durum, İslâm hukukunda zorlamanın suç teşkil etmediği ve mazeret olarak kabul edilebileceği ilkesini vurgulamaktadır. Hz. Ali’nin kadının mazeretini dikkate alarak onu cezadan kurtarması, bu ilkenin pratikte nasıl uygulandığını gösteren önemli bir örnektir.

Hz. Ömer, “Allah, kullarına yalnızca kendilerine fayda sağlayan şeyleri emreder ve yalnızca kendilerine zarar veren şeyleri de yasaklar. Din, bu temel ilke üzerine kurulmuştur ve insanların dünya ve ahirette mutluluğa ulaşmasını amaçlamaktadır.” Sözü aslında İslâm Hukuk biliminde “Din, maslahatları celb eder mefsedetleri de def eder” küllî kaidesini formüle etmektedir.¹⁴

Hz. Ömer’in “Din, Maslahatları celb eder mefsedetleri de def eder” sözü, dinin menfaatleri teşvik etme ve zararları önleme rolünü vurgulayan İslam hukukundaki Maslahat ilkesinin özünü kapsamaktadır. Bu ilke, İslâm hukuku için derin bir önem taşımaktadır ve çeşitli toplumsal sorunları ele almak için bir rehberlik çerçevesi olarak hizmet etmektedir. Görüldüğü üzere bu veciz özlü kaideyi Hz. Ömer ilk defa formüle ederek kullanmıştır.

13 Said b. Mansûr, es-Sünen, “(Kitâu’t-Talâk, Bâbu’l-mereti li sittei eşhur” (Şamile baskısı), 2/96; Beyhakî, es-Sunenu’l-Kübrâ, Kitâbul hudud, bab men zenâ bi imraetin mustekrahe, 8-411 (32914).

14 Ebû Abdillâh Ubeydullah b. Muhammed b. Muhammed İbn Batta el-Ukberî, eş-Şerhu ve’l-İbâne alâ Usûlu’Sünne ve’d-Diyâne, thk. Ridâ b. Na’sân, (Mektebetu’l-’lûm ve’l-Hikem, 142372002), 52.

“*el-Hurûc mine'l-Hilâf musthabbun*” (*Anlaşmazlıktan Çıkmak Müntahaptır*) küllî kaidesi, birçok İslâm hukukçusu tarafından fıkıhın temel prensiplerinden biri olarak kabul edilmiştir. Bu fikhî kaide, büyük fakih sahâbî Abdullah b. Mesud’un “*el-Hilâfu şerrun*” (*muhalefet etmek kötü bir iştir*) sözünden türetilmiştir.¹⁵

Bu prensibin önemi şu şekilde özetlenebilir:

Birlik ve beraberliği teşvik eder: Farklı görüşler ve yorumlar olsa bile, ortak bir zeminde buluşmak ve birlik ve beraberliği korumak önemlidir. Tartışma ve çekişmeleri önler: Uzlaşmaya açık olmak, gereksiz tartışma ve çekişmeleri önleyerek barışçıl bir ortamın oluşmasına katkıda bulunur. Farklı bakış açılarını dikkate alır: Her iki tarafın da görüşlerini dinlemek ve saygı duymak, daha kapsamlı ve adil bir çözüme ulaşılmasını sağlayabilir. İslâm’ın özüne uygun bir davranıştır: İslâm, barışçıl bir dindir ve farklı görüşlere saygı duymayı teşvik eder. Bu kaide, bu ilkenin pratiğe dökülmesi için önemli bir araçtır.

İslâm hukukunda, helal ve haramın bir arada bulunduğu durumlarda nasıl hüküm verileceğine dair çeşitli ilkeler mevcuttur. Bu ilkelerden biri de “Helal ile haram bir araya gelince haram galip gelir” şeklindeki küllî kaidedir. Bu kaidenin kökeni ve bizzat lafız itibarıyla Abdullah b. Mesud’a dayandırılmaktadır ve birçok hukuk kuralında karşılığı bulunmaktadır. Bu fikhî prensip, bu manaya gelen hukuk kuralları içerisinde kullanılan en ünlü versiyonlarından biridir.¹⁶

Hiz. Ömer döneminde, aile hukuku ile ilgili görülen bir dava yine küllî kaide çerçevesinde çözümlenmiştir. Olay şöyle anlatılmaktadır: “Bir adam bir kadına “evlenirsek seni asla evden dışarı çıkarmayacağım” diye evlilik akdi üzerine şart koşmuş. Bu sorunu mahkemeye taşımışlar. Hâkim sıfatında olan Hiz. Ömer, “kadının yeri kocasının yanındır” yani koca eşini evde hapsedemez manasına gelen bir fıkıh ilkesi vaz etmiş ve buna dayanarak yapılan bu şartı kabul etmemiştir.¹⁷ İslâm hukukçuları “İslâm şeriatına aykırı görünen tüm şartlar batıldır” fıkıh kaidelerini bu ilkeye dayandırmaktadır.

Abdullah b. Mesud’un Sözü ve Tevkîf İlkesi:

Abdullah b. Mesud’un “tabi olun, asla bidat çıkarmayın. Böyle yapmanız size yeterlidir.” sözü, fıkhîta “*ibadetlerde asıl olan tevkiştir*” ilkesinin temelini oluşturur. Bu ilke, dini emir ve yasakların yalnızca Allah tarafından belirlendiği ve insanların bu sınırları aşarak yeni dini kuralları koyma yetkisine sahip olmadığı anlamına gelir.¹⁸

Sonuç

Fıkıhın küllî kaideleri ve fıkıh usulü ilkeleri, İslâm’ın temel disiplinleri arasında yer alan ve Müslümanların inançlarını ve yaşam tarzlarını anlamalarına yardımcı olan

15 Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş’as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, es-Sünen, Kitabul menasik bab salat bi mina, , (Riyâd: Dâru’s-Selâm, 1420/1999), No:1960; Beyhaki, sunenu kübra, cimau ebvabi salat sefer, (5434) 3/205.

16 Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî es-Sübkî, el-Eşbâh ve’n-Nezâir, (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1411/1999), 1/380; İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî, el-Eşbâh ve’n-Nezâir, thk. Muhammed Mutî’ el-Hâfız, (Dımaşk: Dâru’l-Fikri’l-‘Arabî, 1426/2005), 93; Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfî’ es-Sar’ânî el-Himyerî, el-Musannaf, thk. Habîbu’r-Rahmân el-A’zamî, (Dımaşk: el-Mektebetu’l-İslâmî, 1403/1982), kitabut talak (12772).

17 İbn Mansûr, es-Sünen, Kitâbu’l-Vasâyâ, bab ma câe fî ş-Şart fî’n-Nikâh, 1/213.

18 Ebû Muhammed Abdullah b. Abdірrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî, es-Sünen, thk. Fevvâz Ahmed Zemralî – Hâlid es-Seb’, (Beyrut: Dâru’l- Kutubî’l-‘Arabî, 1407/1986), mukaddime kısmı, bab fi kerahiyye ehzire’y, 1/80.

önemli bir bilim dalıdır. Bu disiplinler, sadece dinî hükümleri değil, aynı zamanda bu hükümlerin arkasındaki düşünceyi ve felsefi temellerini de inceleyerek İslâm hukukunun zenginliğini ve derinliğini ortaya koymaktadır. Bu kurallar, İslâm'ın ilk yıllarından beri gelişen ve günümüzde de önemini koruyan köklü bir disiplindir. Sahâbenin icthatları temelinde inşa edilen bu sistem, İslâm hukukunun ve şeriâtin temelini oluşturur.

Sahâbenin, İslâm'ın temel amaçlarını/makâsıdı net bir şekilde kavrama ve uygulama konusundaki kararlılıkları, İslâm hukukunun ve icthâd geleneğinin gelişmesinde ve yorumlanmasında önemli bir kaynak oluşturmuştur. Hz. Peygamber'in (s.a.v) vefatından sonra, artan sayıda mesele ve duruma çözüm bulmak için genel/küllî ilkelerden yararlanmışlardır. Râşid halifeler döneminde, fetvâ verme, yargı, yasama, yönetim ve siyaset ile ilgili farklı fikhî mesele ve problemlerde küllî kaideler, fikhî meselelerin çözümünde kullanılan genel ve kapsamlı ilkeler olarak önemli bir yere sahiptir. Bu ilkeler, geniş bir yelpazedeki fikhî konuya rehberlik etmektedir. İslâm hukuk biliminin bu ilkeleri, sahâbenin nasıl düşündüklerini, hangi yöntemleri kullandıkları ve hangi sonuçlara vardıklarını göstermektedir. Bu kaideler, günümüz fıkıh alimlerinin ve hukukçularının da kendi yorumlarını geliştirmelerine yardımcı olmaktadır.

İşte bu çalışmada, Sahâbe ve özellikle Râşid halifeler döneminde küllî kaidelerin, İslâm hukukunun kaynağı olarak yeri ve önemi ele alınmıştır. Küllî kaidelerin, fikhî hükümlerin istinbatında ve gerekçelendirilmesinde önemli bir rol oynadığı gösterilmiştir. Sahâbe, bu kaideleri kullanarak Kur'ân ve Sünnet'ten genel ve kapsayıcı ilkeler çıkararak, yeni meselelere çözümler üretmişlerdir. Sahâbenin, çeşitli meselelerin çözümünde küllî kaidelerin nasıl kullandığına dair pratik örnekler sunulmaktadır. Günümüzde de küllî kaideler, İslâm hukuku araştırmalarında önemli bir yere sahiptir.

Kaynakça

- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn b. Alî. *es-Sunenu'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *Sahîhu'l-Buhârî*. Riyâd: Mektebetu'r-Riyâd el-Hadîse, ts.
- Curcânî, Ali b. Muhammed. *et-Ta'rifât*. Beyrut: y.y., 1412/1991.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl. *es-Sünen*. thk. Fevvâz Ahmed Zemralî – Hâlid es-Seb'. Beyrut: Dâru'l- Kutubi'l-'Arabî, 1407/1986.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sunen*. Riyâd: Dâru's-Selâm, 1420/1999.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî. *el-Bahru'l-Muhît*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed b. Ali. *el-Misbâhu'l-Münîr*. Beyrut: y.y., 1407/1987.
- Hamevî, Ahmed b. Muhammed. *Ğamzu Uyûni'l-Basâir Şerhu Kitâbi'l-Eşbâh ve'n-Nazâir*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1405/1985.
- Isfahânî, Râğib. *el-Müfradât fi Ğarîbi'l-Kur'ân*. Beyrut: y.y., ts.
- İbn Batta, Ebû Abdillâh Ubeydullah b. Muhammed b. Muhammed el-Ukberî. *eş-Şerhu ve'l-İbâne alâ Usûlu'Sünne ve'd-Diyâne*. thk. Rıdâ b. Na'sân. b.y.: Mektebetu'l-'lûm ve'l-Hikem, 1423/2002.

- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Telhîşü'l-
habîr fî tahrici ehadîsi'r-Râfi'iyi'l-kebîr*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406/1986.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb
ez-Zürâî ed-Dımaşkî el-Hanbelî. *İ'lâmü'l-muvaqqı'în 'an rabbi'l-âlemîn*. Dimâm:
Dâru İbni'l-Cevzî, 1423/2002.
- İbn. Mansûr, Said. *es-Sünen*. Şamile baskısı.
- İbn Nuceym, Zeynüddin b. İbrâhîm b. Muhammed. *el-Fevâidü'z-Zeyniyye fî
Mezhebi'l-Hanefiyye*. Kahire: Dâru'l- Kütübî'l-Mısriyye-Fıkhu Hanefî, ts.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî. *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, thk.
Muhammed Mutî' el-Hâfız. Dımaşk: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1426/2005.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn
Abdisselâm el-Harrânî. *Minhâcu's-Sünne*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim. Riyâd:
Câmi'âtu'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd, 1406/1986.
- Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısırî. *Envârü'l-
burûk fî envâi'l-furûk*, Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1998.
- San'ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi'el-Himyerî. *el-Musannaf*. thk.
Habîbu'r-Rahmân el-A'zamî. Dımaşk: el-Mektebetu'l-İslâmî, 1403/1982.
- Subkî, Tâceddîn Abdülvehhâb b. Ali. *el-Eşbâh ve'n-Nazâir*. thk. Adil Ahmed
Abdulmevcûd- Ali Muhammed 'Ivad. Beyrut: Dâru Kutubî'l-İlmiyye, 1412/1991.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-
Şâfîî. *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403/1982.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Bağdâdî. *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli
Âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullâh b. Abdî'l-Muhsin et-Turkî. Riyâd: Dâru'l-Kutub,
1423/2002.
- Yaman, Ahmet. "Bir Kavram Olarak "Fıkıh Kâideleri" ya da İslam Hukukunun Genel
İlkeleri", *Marife*, yıl.1, sayı.1.
- Yıldırım, Mustafa. *Mecelle'nin Küllî Kâideleri*. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı
Yayınları, 2015.
- Zerka, Mustafa. *el-Medhalü'l-Fıkhıyyü'l-Âm*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1965-1969.

FEDÂİLÜ'L-KUR'AN RİVAYETLERİNİN YORUMLANMASI -TEFSİRLER VE HADİS ŞERHLERİ BAĞLAMINDA-*

Bayram KANARYA

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi

Giriş

Fedâilu'l-Kur'an ile ilgili rivayetlerin hemen hemen her hadis musannefatında vârid olması, hem hadis hem de tefsir ile uğraşan alimlerin dikkatini çekmiştir. Alimlerin bu rivayetleri ele almalarında, söz konusu hadislerin İslam'ın temel kaynağı olan Kur'an ile ilgili olmasının büyük payı vardır. Rivayetlerin tarihi seyir içerisinde nasıl bir Kur'an anlayış ve tasavvuruna kaynaklık ettiğini belirleyebilmek, bu rivayetlerin kullanıldığı eserlere müracaat etmeyi de zorunlu kılmaktadır. Bu nedenle söz konusu eserlerde Fedâilu'l-Kur'an rivayetlerinin ele alınış tarzını, rivayetlerin nasıl yorumlandığını, bu yorumların zihnî bir arka plandan kaynaklanıp kaynaklanmadığını ve dönemin fikrî/itikadî tartışmalarının bu rivayetlerin değerlendirilmesinde etkili olup olmadığını tespit etmeye gayret edeceğiz.

Hadis kaynaklarında Fedâilü'l-Kur'an rivayetleri, çoğunlukla terğîb ve terhîb çerçevesinde değerlendirilmiştir. Rivayetlerde aktarılan terğîb ve terhîb içeren ifadeler hangi noktadan baktığımız ehemmiyet arz eden bir konudur. Terğîb ve terhîb ile alakalı rivayetlerin titizlikle incelenmesi gerektiğini belirten muhaddislerin yanında bu konuda mütesâhil davrananlar da olmuştur. Mesela Ahmed b. Hanbel'den (ö.241/855) şu söz nakledilmiştir: "Biz, Hz. Peygamber'den (sav) helal, haram ve ahkâm ile ilgili konuları rivayet ettiğimizde müteşeddîd davranırdık. Ancak Fezâil-i a'mal (اذا روينا في (الفضائل ونحوها تساهلنا ve bir hükmün konulmasına veya kaldırılmasına taalluk etmeyen konularda da mütesâhil davrandık."¹ İbnu'l-Mübarek (ö.181/797) ve İbn Mehdî'nin (ö.198/813) de bu görüşte olduğu bildirilmiştir.² Bu tavır, genel anlamda bir hadisin i'malinin ihmaline tercih edilmesini, akaid ve ahkâm ile ilgili olmayan zayıf rivayetlerle amel edilmesini benimseyen tarihi ana damarı temsil eden bir görüştür.

Fedâilu'l-Kur'an, fedâilu'l-a'mal üst başlığı altında değerlendirilebilecek bir konu olduğundan fedâilu'l-a'mal konusundaki terğîb merkezli mütesâhil anlayış, Fedâilu'l-Kur'an rivayetlerine yaklaşımı da etkilemiş ve faziletine binâen bazı sûre ve ayetlerin

* Bu çalışma 2016 yılında Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Prof. Dr. Mehmet Bilen danışmanlığında hazırlanan "Fedâilü'l-Kur'an Rivayetlerinin Sıhhati ve Bu Rivayetlerin Oluşturduğu Kur'an Tasavvuru" adlı doktora tezimizden üretilmiştir.

1 Celâlüddîn es-Suyûtî, el-Leâliu'l-Masnûa Fi'l-Ehâdisi'l-Mevdûa, (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007), 1/99; Ebu'l Fadl Abdurrahman b. Ahmed b. Hasan er-Râzî, Fedâilu'l-Kur'an ve Tilâvetuhu, thk. Amir Hasan Sabri, (Beyrut: Daru'l Beşari'l-İslamiyye, 1989), 18.

2 Celâlüddîn es-Suyûtî, Tedrîbu'r-Râvî fî Şerhi Takrîbi'n-Nevevî, thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed, (Beyrut: Müessesetu'r-Reyyan, 2009), 256.

daha fazla tilavet edilmesinde etkili olmuştur. Nitekim Diyâuddîn el-Makdisi (ö.643/1245) de *Fedâilu'l-A'mal* adındaki kitabında abdest, namaz, oruç, hacc ve cihad gibi ibadetlerin faziletinden bahsettikten sonra Kur'an'ın faziletini konu alan bir bölüm açmıştır.³

Fedâilü'l-Kur'an rivayetleri ile ilgili yorumların yansıdığı iki temel alan vardır. Bunlardan biri tefsirler diğeri de hadis şerhleridir. Her iki literatürde Fedâilü'l-Kur'an rivayetlerinin yorum mekanizmasının nasıl işlediğini tespit etmek, gelenek ile günümüz arasındaki ilişkinin anlaşılmasına da katkıda bulunacaktır. Belirmek gerekir ki müfessirler ile hadis şârihlerinin metodolojileri ve bu rivayetlere yaklaşım tarzları, zaman zaman araları telif edilemeyecek düzeyde birbirinden farklılık arz etmiştir. Bu durum müfessirler ile hadisçilerin ilgi alanlarının ayrı olması ve her branşın hassasiyet duyduğu noktaların muhtelif olması ile açıklanabilir. Söz gelimi hadisçiler daha çok hadisin Hz. Peygamber'e (sav) nisbetini ön plana çıkarmışlarken; müfessirler tefsir ettikleri ayet veya sûreler için bu hadislerin fazilet boyutunu ön plana çıkarmayı tercih etmişlerdir. Bu durum, Hadisin sıhhati konusunda genel olarak müfessirlerin yeterli özen ve dikkati göstermemelerini de beraberinde getirmiştir. Tefsir ehlinde bazılarının bu tutumu, çoğunlukla sahîh hadisleri referans göstermelerini ve bu hadisler çerçevesinde yorum yapmalarını da engellemiştir. Zira onlar özellikle sûrelerin fazileti ile ilgili aktardıkları bazı rivayetleri, hadis metodolojisindeki kriterlere yeteri kadar riayet etmeden nakletmişler ve böylece zayıf hatta mevzu birçok rivayeti eserlerine alabilmişlerdir.

Bu çalışmada Fedâilü'l-Kur'an rivayetlerinin bütünü ile ilgili bir değerlendirme yapılamayacağı açıktır. Bu nedenle Fedâilü'l-Kur'an kavramının ilk bakışta zihinlerde çağrıştırdığı meşhur anlamı, yani belli sûre ve ayetlerin fazileti bağlamında konu ele alınacaktır. Çalışmada öncelikle Fedâilü'l-Kur'an kavramı üzerinde durulacak daha sonra bazı tefsir kitapları ve hadis şerhlerinde Fedâilü'l-Kur'an rivayetlerinin nasıl yorumlandığına geçilecektir.

1. Fedâilü'l-Kur'an Kavramı

Hz. Peygamber (sav) bir taraftan kendisine nâzil olan vahiy ile diğer taraftan vahyin paralelinde hayatın hemen her alanına hitap eden söz ve uygulamaları ile muhataplarını İslam'a davet etmiştir. Vahyin ümmî bir peygamber ve topluma indiği, okuma yazma bilenlerin sayısının az olduğu dikkate alınırsa Hz. Peygamber'in (sav) söz ve eylemleri ile Kur'an'a olan ilgiyi tahkim etmek için birçok hadis îrad etmiş olması son derece doğal karşılanmalıdır.

Hadislerin tasnif edilmesiyle beraber hadis kitapları içerisinde tebvîb faaliyetine girişilmiştir. Böylece muhaddisin hadise ve sünnete olan yaklaşımını da yansıtan bâb ve kitaplar oluşturulmuştur. Hadisleri kitaplarına alırken muhaddisler, bazen birbirinden etkilenerek aynı hadisleri yine aynı bölüm altında zikretmişlerken; bazen de aldıkları hadisin başka konular ile ilişkili olduğunu düşünerek farklı bölümler altında zikretmişlerdir. Kitap ve bâb başlıkları ve bunların altında sıralanan rivayetlerle ilgili muhaddislerin ittifak halinde olmadıklarının en önemli belirtisi, bu bölümlerin isim, muhteva ve sayılarının örtüşmemesidir. Bu, bir açıdan hadislerin kategorize edilmesi işleminde müelliflerin özgün davranabildiğinin bir göstergesi olarak kabul edilse de diğer taraftan hadis kitaplarının tebvîb işleminin içerisinde yaşanan sosyal, siyasal ve kültürel şartlardan bağımsız olmadığını da göstermektedir

3 Bkz. Diyâuddîn el-Makdisî, *Fedâilü'l-A'mal*, thk. Ğassan İsa Muhammed Hermas, (Beirut: Muessesetu'r-Risale, 1987), 515-551.

Hadis müdevvenatı içerisinde ele alınan bölüm başlıklarından biri de "Kur'an'ın faziletleri" anlamındaki Fedâilu'l-Kur'an bölümleridir. Genel karakteri itibarı ile böyle bir bölüm açılmasının elbette birçok sebebi bulunmaktadır. Bu sebepleri Kur'an'ın Hz. Peygamber'den bir miras olarak devralındığı düşüncesinden hareketle insanların nazarlarını Kur'an'a tevcih etmek, Kur'an'a olan ilgiyi sıcak tutmak ve konu ile ilgili mervî hadislerin önemli bir yekûn teşkil etmesi şeklinde sıralamak mümkündür. Hadis kitaplarının tasnif edilmesinden sonra Fedâilu'l-Kur'an kavramının özel bir kitap/bölüm adı olarak kullanılması ile beraber bu kavram, özel bir anlama ve zaman içerisinde kavramsal bir hüviyete kavuşmuştur. Fedâilu'l-Kur'an rivayetleri, bir yönünün Kur'an ile ilgili olması, diğer yönünün hadisler olması münasebetiyle hem tefsir hem de hadis ilmiyle sıkı bir ilişki içerisinde.

Biz burada Fedâilu'l-Kur'an kavramının önce lügat, sonra ıstilahî manası üzerinde durup kavramsal bir çerçeve çizmeye çalışacağız. فضل يفضّل kökünden gelen فضل kelimesi, noksanlığın zıddıdır. Cem'i ise فضول olarak gelmektedir. فضيلة ise فضائل kelimesinin cem'idir. Arapçada bir kişinin diğerine üstün gelmesi durumu için "فضل فلان علي غيره" ifadesi kullanılmıştır. Fazilet, yüksek derece, artma, ziyadeleşme, üstün özelliklere sahip olma, bir şeyden arta kalan gibi manalara gelmektedir.⁴

Kur'an-ı Kerim'in üstünlüklerini, onun tamamını ya da bazı sûre ve ayetlerini öğrenip okuyan, öğreten, dinleyen ve ezberleyenlerle bunların hükümlerine göre amel edenlerin kazanacağı sevapları, bazı sûre ya da ayetlerin şifalı oluşuna dair ayet ve hadislerde verilen bilgileri ifade etmek üzere İslamî kaynaklarda genellikle "*Fedâilu'l-Kur'an*", bazen de "*Sevâbu'l-Kur'an*", "*Menâfiu'l-Kur'an*" ve "*Havâssu'l-Kur'an*" gibi tabirler kullanılmıştır.⁵ Belirtmek gerekir ki muhaddislerin önemli bir kısmı söz konusu rivayetler için, *Fedâilu'l-Kur'an* kavramını tercih etmişlerdir. Kütüb-i Tis'a eserlerinde Dârimî, Buhârî, Müslim ve Tirmizî bu kavramı tercih etmişken; İmâm Mâlik Kitâbu'l-Kur'an, Nesâî ise hem Fedâilu'l-Kur'an hem de Sevâbu'l-Kur'an ifadelerini kullanmıştır. Aşağıdaki tabloda bu rivayetlerin Kütüb-i Tis'a eserlerinde nasıl ele alındığı görülmektedir:

4 Cemalüddin Muhammed İbn Manzûr, Lisânu'l-Arab, (Kahire: Daru'l-Meârif, 1119), 5/3429; Komisyon, el-Mu'cemu'l-Vesit, (İstanbul: el-Mektebetu'l-İslamiyye, tsz.), 693.

5 Abdullah Aydemir, "Fedâilu'l-Kur'an", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/533-534; Seyit Avcı, "Hadis Kaynaklarına Göre Kur'an'ın Faziletleri", İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sayı: 17, 2011, 539-540.

MUSANNİF	ESERİN ADI	BÖLÜM ADI	SÜRELER	AYETLER
1 Malik b. Enes (ö.179/795)	el-Muvatta	Kitâbu'l-Kur'an	Fetih, Mülk, İhlâs	
2 Dârimî (ö. 255/868)	Sünen	Kitâbu Fedâilü'l-Kur'an	Fâtîha, Bakara, Âl-i İmrân, Kehf, Secde, Mülk, Tâhâ, Yâsîn, Duhân, Hâmimler, Müsebbihât sûreleri, Kâfirûn, İhlâs, Felak-Nâs (Muavvizeteyn)	Bakara sûresinin ilk dört ayeti, Bakara sûresinden on ayet, Bakara 163. ayet, Âyetü'l-Kursî, Âyetü'l-Kursî'den sonraki iki ayet, Âmene'r-Rasulu, Mü'min sûresinin ilk iki ayeti, Kehf sûresinin sonu, Haşr sûresinin son üç ayeti, on ayet okumak, elli ayet okumak, yüz ayet okumak, iki yüz ayet okumak, yüz-bin arası ayet okumak, bin ayet okumak
3 Buhârî (ö.256/869)	Sahîhu'l-Buhârî	Kitâbu Fedâilü'l-Kur'an	Fâtîha, Bakara, Kehf, Fetih, İhlâs, Felak-Nâs (Muavvizeteyn)	Âyetü'l-Kursî, Âmene'r-Rasulu,
4 Müslim (ö.261/874)	Sahîhu Müslim	Bâbu Fedâilü'l-Kur'an Ve Mâ Yete'allaku Bihi	Fâtîha, Bakara, Âl-i İmrân, Fetih, Kehf, İhlâs, Felak-Nâs (Muavvizeteyn)	Âyetü'l-Kursî, Âmene'r-Rasulu, Kehf sûresinin evvelinden/ahirinden on ayet
5 Tirmizî (ö. 279/892)	Sünen	Kitâbu Fedâilü'l-Kur'an	Fâtîha, Bakara, Âl-i İmrân, İsrâ, Kehf, Yâsîn, Zümer, Müsebbihât, Duhân, Mülk, Zilzâl, Kâfirûn, Nasr, İhlâs, Felak-Nâs (Muavvizeteyn)	Âyetü'l-Kursî, Âmene'r-Rasulu, Kehf sûresinin evvelinden üç ayet, Haşr sûresinin son üç ayeti,
6 Nesâî (ö. 303/915)	es-Sünenü'l-Kübrâ	Kitâbu Fedâilü'l-Kur'an /Sevâbu'l-Kur'an	Fâtîha, Bakara, Kehf, Müsebbihât, Zilzâl, Kâfirûn, İhlâs, Felak-Nâs (Muavvizeteyn)	Âyetü'l-Kursî, Âmene'r-Rasulu, Kehf sûresinin ilk ve son ayetleri,

Fedâilü'l-Kur'an veya *Sevâbu'l-Kur'an* olarak kavramsallaşmış bu ifade, ilk dönemlerde Hz. Peygamber'den Kur'an öğrenme/öğretme veya bazı sûre ve ayetlerdeki fazilet, dünyevî ve uhrevî ücret konularında vârid olan hadisleri kapsarken sonradan gelen musannifler, Kur'an metni ile ilgili olmasına binaen Kur'an'ın kâtipleri, hâfızları, ilk ve son inen vahiy, cem'u'l-Kur'an, kıraat tarzı, istinsahı, mushaf özellikleri, yazı malzemesi gibi konuları da bu kavramın zımında değerlendirmişlerdir.⁶ Her ne kadar *Fedâilü'l-Kur'an* veya *Sevâbu'l-Kur'an* kavramları ilk dönemlerde beraber kullanılmışsa da aralarında bir farktan bahsetmek de mümkündür. *Fedâilü'l-Kur'an* kavramında Kur'an'ın içerisindeki bazı sûre ve ayetlerin üstünlüğü manası baskın iken *Sevâbu'l-Kur'an* kavramında ise tilaveti neticesinde hâsıl olacak sevap manası ön plandadır. Bununla birlikte Fedâilü'l-Kur'an kavramı şu şekilde tanımlanabilir: Hadis musanniflerinin Kur'an'ın öğrenilmesi ve öğretilmesi, bazı sûre ve ayetlerin ahiretteki sevabı ile Kur'an okuyanın dünyada elde edeceği faydaları konu alan rivayetler ve bu rivayetlerin derlendikleri bölüm veya kitaplara verilen isim.⁷

6 Abdurrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *Fedâilü'l-Kur'an*, thk. Faruk Hamâde, (Beyrut: Daru İhyai'l-Ulum, 1992), 17 (muhakkikin mukaddimesi); Asma Afsaruddin, "The Fadâil Al-Qur'ân Genre And Its Socio-Political Significance", İÜİFD, Sayı, 3, İstanbul 2001, 95.

7 Ebû Bekr Ca'fer b. Muhammed b. el-Hasan el-Firyâbî, *Fedâilü'l-Kur'an*, thk. Yusuf Osman Fadlullah Cibril, (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1989), 14 (muhakkikin mukaddimesi); Nesâî, *Fedâilü'l-Kur'an*, 17; Muhammed b. Rızk b. Tarhûnî, *Mevsu'atu Fedâilü'l-Kur'an ve Âyâtü'l-Kur'an*, (Riyad: Daru İbni'l-Kayyim, 1409), 7-8.

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi Fedâilu'l-Kur'an kavramına yakın olarak *Menâfiu'l-Kur'an* ve *Havâssu'l-Kur'an* gibi tabirler de kullanılmıştır. Ancak burada Havâssu'l-Kur'an tanımlaması üzerinde durmak, konuya farklı bir açılım getireceğinden önem arz etmektedir. *Havâssu'l-Kur'an* ile *Menâfiu'l-Kur'an* terkipleri, genel olarak birbirine yakın anlamlarda kullanılmıştır. Bu başlık altında yazılan bölüm ve kitaplar Kur'an-ı Kerim'in tesiri, ayet ve sûrelerdeki faydalar, başa gelebilecek musibetleri defetme, insî ve cinnî şeytanlardan muhafaza, zalimin zulmünden korunma, belaları def', nimetleri celb, hastalığa deva, istişfâ ve rukye gibi konular temelinde ele alınmıştır. Hatta bu konuda te'lif edilen sonraki dönem bazı eserlere bakıldığında hemen her sûrenin bir esrara sahip olduğu bunun referanslarının Kur'an ve sünnette mevcut olduğu ifade edilmiştir.⁸

Özellikle Yâfiî'nin (ö.768/1367) bu konudaki meşhur eseri "*ed-Durru'n-Nazîm*"de her sûre ile ilgili çeşitli menfaatlerin olduğu sıralanmaktadır.⁹ Yâfiî'nin eserinde hemen her sûre ile ilgili faziletler "Kâle aleyhis'salatu vessalam men karae sûrete ..." şeklinde başlamaktadır. Söz konusu kitaptan üç örnek verilmekle iktifa edilecektir:¹⁰ "Münafikûn sûresinin baştan sona okunması, göz ağrısı ve her türlü sancılı hastalıklar için iyi gelmektedir."; "Bir şeye Nebe sûresinin okunup bir yere bırakılması, çalınıp kaybolmaması için kâfidir."; "Bir kimse Maûn sûresini ev eşyası üzerine okuyup üfürse, bu ev eşyalarını kırılmaktan ve kaybolmaktan kurtarmış olur." Görüldüğü gibi Yâfiî, hemen her musibet, hastalık ve sıkıntı ile ilgili bir sûreyi işaret etmiş, ilgili sûrenin okunması, yazılması, üzerine okunduğu suyun içilmesi veya sürülmesi neticesinde bunlardan kurtulmanın mümkün olabileceğini ifade etmiştir. Her şeyden önce şunu ifade etmek gerekir ki hadis metodolojisi merkeze alınmadığı ve söz konusu rivayetler bu metodolojinin kriterleri çerçevesinde değerlendirilmediği müddetçe batıl veya hurafe denilen bazı anlayışların zuhur etmesi kaçınılmaz olacak, öz ve sahîh din anlayışından da uzaklaşmış olacaktır. Sakîm ile sahîh hadis ayrımı, özellikle halk ile doğrudan ilintili ve suistimale açık konularda ise titizlikle yapılmalıdır. Efsun, tılsım, esrar, burçlar, sihir vb. kavramların dinin temelini oluşturan Kur'an ve sünnetle beraber istimal ediliyor olmasının büyük bir tehlikeye yol açacağı yadsınamaz bir durumdur. Zira söz konusu ayet ve hadislerden ilham alarak dilek ve temennilerini gerçekleştirmek isteyenlerin olduğunu ve fakat muratlarının aksine bir vakıa gerçekleştiğinde bu kişilerin ümitsizliğe düşebildiklerini, hatta zaman zaman zihinlerinde Kur'an ve sünnete yönelik şüphelerin oluştuğunu göz önünde bulundurarak değerlendirmelerde bulunmak gerekmektedir. Bunun da ötesinde, Fedâilü'l-Kur'an rivayetlerini parçacı ve sünnetin diğer alanlarından bağımsız olarak

8 Havâssu'l-Kur'an ile ilgilenenler bazı ayet ve hadisleri delil olarak getirmişlerdir. Bu ayetlerden bazıları şunlardır: "Ey insanlar, Rabbinizden size bir öğüt, sinelerde olana bir şifa ve mü'minler için bir hidayet ve rahmet geldi." (Yunus 10/57); "Biz Kur'an'dan, mü'minler için şifa ve rahmet olacak şeyler indiriyoruz. Zalimlerin ise Kur'an, ancak zararını artırır." (İsra 17/82); Delil olarak getirilen hadislerden bazıları ise şunlardır: Hz. Aişe'den şu hadis nakledilmiştir: "Hz. Peygamber (sav) hastalandığında Muavvizeteyn sûrelerini okur ve üzerine üflerdi. ..." (Buhârî 66 Fedâilu'l-Kur'an 14, 6/105-106.) Başka bir hadiste ise sahabeden birinin Fâtiha sûresini okuyarak zararlı bir hayvan tarafından sokulan bir kavmin reisini iyileştirdiği, Hz. Peygamber'in de bunu şu sözlerle onaylamıştır: "Fâtiha sûresi'nin rukye olduğunu nereden bildin? Rukye karşılığı size verileni aranızda taksim edin ve bana da bir pay ayırın..." (Buhârî, 66 Fedâilu'l-Kur'an 9, 6/103-104).

9 Ebu Muhammed Abdullah b. Esad el-Yafî, *ed-Durru'n-Nazîm fi Havassu'l-Kur'ani'l-Azîm*, (Mısır: Matbaa-i Amire,1323), 10-15.

10 el-Yafî, *ed-Durru'n-Nazîm fi Havassu'l-Kur'ani'l-Azîm*, 10; Ebu Muhammed Abdullah b. Esad el-Yâfiî, *ed-Durru'n-Nazîm (Kur'an-ı Kerim'in Havassu ve Esrarı)*, trc. Hamî Erin, (İstanbul: Pamuk Yay. tsz.), 545-561.

değerlendirmek veya metnin muhtevasını aşan aşırı yorumlar yaparak onun sâdeliğini zedelemek, kanaatimizce daha büyük bir risk barındırmaktadır.

2. Fedâilu'l-Kur'an Kavramının Teşekkül Süreci

Fedâilu'l-Kur'an rivayetlerinin hadis eserlerinde hangi sâik ile yer aldığına dair bazı bilgiler vermenin faydalı olacağını düşünmekteyiz. *Âridatu'l-Ahvezî* isimli eserinde İbnu'l-Arabî (ö.543/1148), Fâtîha sûresinin fazileti ile ilgili rivayetleri değerlendirirken, Kur'an'ın Kelamullah olduğuna vurgu yapmış ve şöyle demiştir: "Kur'an Kelamullah'tır. Ne hâliktir, ne mahlûk; ne muhdestir ne de bir mahlûkun sıfatıdır. Kelam sıfatı, Allah'ın sıfatlarından bir sıfat olup keyfiyeti bilinmemektedir. Mahlûkun kelamına benzemez. Harf ve ses onun sıfatı olamaz..."¹¹ İbnu'l-Arabî'nin Fedâilu'l-Kur'an bölümünün hemen başında bu ifadeleri zikretmiş olmasından, bu rivayetler üzerinden bir tartışmanın yaşandığını, bu tartışmanın temel mahiyetinin ise Kur'an'ın mahlûk olup olmaması ile ilgili olduğunu anlayabiliyoruz. Mu'tezile'nin savunduğu temel tezlerden birisinin halku'l-Kur'an olduğunu hatırladığımızda, İbnu'l-Arabî'nin Fedâilu'l-Kur'an'ın girişinde bu ifadeleri kim/lere karşı zikrettiği hususu vuzuha kavuşmuş olacaktır.

İbn Teymiyye (ö.728/1327), Fedâilu'l-Kur'an ile ilgili tartışmaların tarihi arka planı ile ilgili olarak bazı noktalara temas etmiştir. Ona göre Kur'an'ın sûreleri arasında üstünlük olduğu fikri, hicri ikinci yüzyıldan sonra Cehmiyye'nin Halku'l-Kur'an görüşlerini aktarmalarıyla meşhur olmuştur. Bu dönem de halku'l-Kur'an fikrinin yoğun olarak yaşandığı devreye tekabül etmektedir. Halku'l-Kuran'ı savunanların getirdikleri en önemli delillerden biri, Fedâilu'l-Kur'an rivayetleridir. Mu'tezile'ye göre sûreler arasında bir derece farklılığının olması, Allah'ın kelamının muhdes olacağı manasına gelecektir. Zira tefâdül, ancak muhdes olan şeylerde olabilir.¹² Bu sebepten olsa gerek İbn Kuteybe (ö.276/889), Kur'an'ın kalbinin Yâsîn ve zirvesinin Bakara sûresi olduğunu içeren hadisleri ileri sürerek Kur'an'ın mahlûk olduğunu savunanlara karşı çıkmakta ve şöyle demektedir: "Bunları ileri sürenler, kelâm ve kıyâs ehli olanlardır. Oysaki Kur'an'ın bir cismi ve hududu yoktur. Rivayetlerde geçen Bakara'nın zirve olması (sinâm), devenin hörgücünün yüksekliğine; Kur'an'ın kalbinin Yâsîn olması ise bedende kalbin konumuna benzetilmiştir..."¹³ Anlaşıldığı üzere İbn Kuteybe, Kur'an'ın mahlûk olmasını sûreler arasındaki derece farklılığına bağlayan yaklaşımı benimsememekte ve buna karşı çıkmaktadır.

Hadis musanniflerinin önemli bir kısmının Fedâilu'l-Kur'an ismiyle bir başlık açmış olmalarının arkasında yatan muhtemel sebeplerden biri, yukarıda ifade edilen Halku'l-Kur'an olayı olmalıdır. Zira İslam kültür akışını derinden etkileyen bu olay, meşhur hadis musanniflerinin de yaşadıkları hicri III. asra tekabül etmektedir. Mihne ve Halku'l-Kur'an fitnesi, Mu'tasım (218-228/833-842) ve Vâsık (228-233/842-847) dönemlerinde ciddi bir baskı aracı olarak devreye sokulmuştur. Bazı Abbasi halifeleri ve Halku'l-Kur'an'ı savunan Mu'tezile uleması marifetiyle siyasî ve fikrî muhaliflere

11 İbnu'l-Arabî el-Mâlikî, *Âridatu'l-Ahvezî bi Şerhi Sahîhi't-Tirmizî*, (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011), 11/4; Ayrıca bkz. Muhammed Abdirrahman el-Mübârekfûrî, *Tuhfetü'l-Ahvezî bi Şerhi Câmii't-Tirmizî*, (Beyrut: Darü'l-Fikr, tsz.), 8/207.

12 Takiyyuddîn İbn Teymiyye, *Mecmû'*, (Medine: Vizaretü's-Şuuni'l-İslamiyye, 2004), VII/ 53; Sûre ve ayetler arasında tefâdül meselesi ile ilgili geniş bilgi için ayrıca bkz. Bayram Kanarya, "Sûre ve Ayetler Arasında "Tefâdül" Meselesi ile İlgili Yaklaşımların Kritiği", e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi, Nisan 2016, cilt: 8, sayı 1.

13 Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadîs*, (Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, tsz.), 174.

karşı uygulama sahasına konulan bu süreç,¹⁴ kuvvetle muhtemel hadis musanniflerinin, Kur'an'ın mahlûk olmadığını ifade etmek üzere bir reaksiyon olarak Fedâilu'l-Kur'an adı ile bir bölüm açmalarında etkili olmuştur.

Kur'an-ı Kerim mahza vahiy olduğundan Müslümanlar onu tilavet etmeye ve manası üzerinde düşünmeye gayret göstermişler, ilk dönemden itibaren Kur'an-ı Kerim'in fazileti ile ilgili önemli eserler ortaya koymuşlardır. Bu eserlerin meydana gelmesinde Fedâilu'l-Kur'an ile ilgili hadislerin ilham kaynağı olduğunda kuşku yoktur. Bunun neticesi olarak genelde fedâil edebiyatı, özelde ise Fedâilu'l-Kur'an edebiyatı ile ilgili zengin bir literatür oluşmuştur.¹⁵

3. Tefsirlerde Fedâilu'l-Kur'an Rivayetlerinin Yorumlanması

Dirayet ve rivayet tefsirlerinin bir kısmında ya sûrenin başında veya sûrenin sonunda ilgili sûrenin fazileti ile ilgili birçok rivayet nakledilmiştir. Bunların ciddi bir tahlil sürecinden (isnâd/metin) geçirilmesi gerekmektedir. Müfessirlerden bazıları mukaddimelerinde bu konuya temas etmişlerdir. Mesela Kurtubî (ö.671/1272), *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an* isimli eserinin mukaddimesinde bu konuya oldukça geniş yer ayıran müfessirlerdendir. Aynı şekilde İbn Kesîr'in (ö.724/1372) *Fedâilu'l-Kur'an* isimli müstakil olarak basılan eseri de aslında tefsirinin mukaddimesidir. İbn Kesîr şöyle demektedir: "Buhârî, Fedâilu'l-Kur'an'ı tefsir bölümünden sonra ele aldı. Çünkü tefsir daha önemli idi. Biz ise tefsirden önce zikretmekteyiz. Bunu yapmamızdaki amaç, Kur'an'ın hıfz edilmesine ve onunla amel edilmesine teşvik etmektir."¹⁶

Tefsir ilminde önemli bir konuma sahip olan İbn Cerir et-Taberî (ö.310/922), sadece Fâtiha ve Fetih sûrelerinin fazileti ile ilgili rivayetleri nakletmişken daha başka müfessirler sûrelerin faziletini ele alan rivayetleri, tefsirini yapacakları sûrenin hemen başında zikretmişlerdir. Vâhidî (ö.468/1075), Kurtubî (ö.671/1272), İbn Kesîr (ö.774/1372) ve Şevkanî (ö.1250/1834) gibi müfessirler böyle bir yol takip etmişlerdir. Bazıları da bu rivayetleri, tefsirini yaptıkları sûrelerin sonuna koymuşlardır. Beğavî (ö.516/1122), Zemahşerî (ö.528/1133) ve Beydavî (ö.685/1189) gibi müfessirler de bu yöntemle Fedâilü'l-Kur'an rivayetlerini tefsirlerine almışlardır. Bazı müfessirler ise belki de sıhhatinden şüphe duydukları için az sayıda rivayeti tefsirlerinde nakletmeyi tercih etmişlerdir. Bunlardan biri olan Ebubekir İbnu'l-Arabî (ö. 543/1148), *Ahkâmu'l-Kur'an* isimli tefsirinin girişinde şöyle demektedir: "Sûrelerin fazileti ile ilgili oldukça az sahîh hadis vardır. Geriye kalan rivayetlere bakmaya lüzum yoktur..."¹⁷ Belirtmek gerekir ki hemen hemen her müfessir az ya da çok Fedâilu'l-Kur'an rivayetlerinin işaret ettiği sûreler üzerinde durmuş ve yorumunu rivayetin temasına uygun zikretmiştir. Bu nedenle biz kronolojiyi dikkate almak suretiyle bazı müfessirlerin fazileti hakkında

14 H. Musa Bağcı, *Hadis Tarihi İlk Üç Asır*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2009), 209-210.

15 Abdusselâm b. Salih b. Süleyman el-Cârullah, *Fedâilu'l-Kur'ani'l-Kerim*, (Riyad: Daru't-Tedemmuriyye, 2008), 84-119; Muhammed b. el-Hasan el-Firyâbî, *Kitabu Fedâili'l-Kur'an*, thk. Yûsuf Osman Fadlullah Cibrîl, (Riyâd: Mektebetu'r-Rüşd, 1989), 23-26 (Muhakkik, eserin giriş bölümünde 27 adet eseri tâdat etmiştir.); Muhammed b. İshak (İbnü'n-Nedim), *Kitâbü'l-Fihrist*, thk.Rıza Teceddud, (Beyrut: Daru'l-Marife, 1978), 39-40; Kâtip Çelebî (Hâcî Halife), *Keşfu'z-Zunûn 'An Esâmi'l-Kütüb ve'l-Funûn*, I-II, (Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, 1941) 2/1277; İsmâil Paşa, *İdâhu'l-Meknûn fi'z-Zeyl Ala Keşfi'z-Zunûn*, (Beyrut: Daru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, tsz), 2/197; Muhammed b. Ca'fer el-Kettânî, *Hadis Literatürü (er-Risâletu'l- Mustatraf)*, trc. Yusuf Özbek, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1994), 84-85; Ömer Faruk Akpınar, "Fedâilu'l-Kur'an Edebiyatı", *İstem Dergisi*, sayı:17,177-194.

16 Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer (İbn Kesîr), *Kitabu Fedâili'l-Kur'an*, thk. Ebu İshak el-Huveyni el-Esrî, (Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1416), 4.

17 Ebubekir Muhammed b. Abdillâh (İbnü'l-Arabî), *Ahkâmu'l-Kur'an*, (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, tsz), 1/14.

hadis vârid olan sûreler ile ilgili açıklamalarına yer verip değerlendirmekte fayda görüyoruz.

3.1. Taberî'nin (ö.310/922) *Câmiü'l-Beyân* Adlı Tefsiri

Taberî (ö.310/922), Fâtiha sûresinin tefsirini yaptıktan sonra fazileti ile ilgili bazı rivayetlere yer vermiş "Namazı kulum ile kendi aramda taksim ettim..." şeklinde başlayan bir kaç rivayeti zikretmiş, bu hadisler ile ilgili herhangi bir yorumda bulunmamıştır. O, Âyetü'l-Kürsî ve İhlâs sûresinin tefsirini yaptığı yerlerde de bunların fazileti ile ilgili rivayetlere yer vermemiştir.¹⁸

Erken dönem müfessirlerden olan Taberî'nin Fâtiha, Âyetü'l-Kürsî ve İhlâs sûresinin fazileti ile ilgili rivayetlere yer vermemiş olması, üzerinde durulması gereken bir konudur. Taberî'de genel bir eğilim olarak kendini gösteren Fedâilu'l-Kur'an rivayetlerine yer vermeme, yaşadığı dönem itibarı ile bu rivayetlerin yeterli düzeyde yaygınlık kazanmamış olması veya uydurulan rivayetlerle karışma ihtimaline binaen ihtiyati bir tavır olarak karşılanabilir. Buradan hareketle hicri üçüncü asırdaki Kur'an tasavvurunun sonraki dönemlere nazaran daha sade ve vurguların Kur'an'ın bütününe yönelik olduğunu belirtebiliriz. Aynı çizgi, tarihsel süreç içerisinde korunamamış ve neredeyse her asırda bazı tefsirlere makbul olmayan rivayetler eklenerek ilk dönemlerdeki Kur'an tasavvurunun sadeliği olumsuz manada bir değişime maruz kalmıştır.

3.2. Sa'lebî'nin (ö.427/1035) *el-Keşf ve'l-Beyân* Adlı Tefsiri

Sa'lebî, bazı insanların hadislerde isnadı ve zayıf-sahîh ayrımını önemsemediklerini belirttikten sonra isnadın dinin bir rüknü olduğunu ve isnadın olmaması durumunda herkesin istediği gibi hadisleri nakledeceğini belirtmiştir.¹⁹ Tamamıyla katıldığımız Sa'lebî'nin bu ifadesi, hadis usûlü açısından da temel bir kriterdir. Fakat Sa'lebî, özellikle altını çizdiği bu temel kritere Fedâilü'l-Kur'an konusunda evvela kendisi riayet etmemiştir. Oysaki beklenen Sa'lebî'nin hadis usûlünün önemli konularından olan bu isnad olgusuna karşı daha hassas davranması ve tefsirini buna göre oluşturmasıydı. Tefsirinde Kur'an'ın faziletleri üzerinde özellikle durduğunu belirten Sa'lebî,²⁰ her bir sûrenin fazileti ile ilgili bir rivayeti, o sûrenin başında bazen de sonunda zikretmiştir.²¹ Her bir sûrede zikredilen bu mevzu rivayetin bütün parçaları " من قرأ " şeklinde başlamaktadır.

Sa'lebî, sûrelerin fazileti ile ilgili olarak sadece rivayetlere değil zaman zaman bazı alimlerin sûrenin faziletine dair söylediklerine de yer vermiştir. Mesela Bakara sûresinin sonunda Vehb b. Munebbih'in şöyle dediğini nakletmektedir: "Kim Cuma gecesi Bakara ve Âl-i İmrân sûrelerini okursa bu sûreler yedi kat yer ile arş arası kadar kendisine nûr olur."²²

Naklettiği rivayetlerin bazılarını isnad vermeden aktaran Sa'lebî, Ubey b. Ka'b'tan hemen her sûrenin faziletine dair uydurma olduğu belirtilen birçok rivayet nakletmiştir. Bu uydurma rivayetten iki örnek şöyledir: Âl-i İmrân Sûresi ile ilgili

18 Ebû Muhammed Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiü'l-Beyân 'An Te'vîli Âyi'l-Kur'an* (Tefsîru't-Taberî), XXIV, thk. Mahmud Muhammed Şakir, Ahmed Muhammed Şakir, (Kahire: Mektebetu İbn Teymiye, 2000), 1/201; 15/446-448.

19 Muahmmmed b. İbrahim es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, (Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, 2002), 1/74.

20 Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 1/75.

21 Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 1/133.

22 Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 2/310.

olarak Zirr b. Hubeyş'in Ubey b. Ka'b'tan naklettiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Kim Âl-i İmrân sûresini okursa, her bir ayetine karşılık olarak Cehennem köprüsünden geçerken kendisine emân verilir."²³ Ebû Abdillah eş-Şâmî ise şöyle demiştir: "Kim Bakara ve Âl-i İmrân sûrelerini Cuma gecesi okursa, Allah kıyamet gününde sırat köprüsünden geçmek için kendisine kanatlar verir o da bu kanatlar ile uçar."²⁴

Sa'lebî'nin tefsirinde yer aldığına göre Ubey b. Ka'b'dan her nasılsa bu rivayeti alan farklı kişiler olmuştur. Yukarıda kendisinden hadisi aktaran kişi olarak Zirr b. Hubeyş geçmişti. Nisa ve Mâide sûresinin fazileti ile ilgili nakledilen bu rivayette hadisi aktaran Ebû Umame olmuş, bir diğer rivayette İbn Abbas,²⁵ bir başka rivayette de Huneyş²⁶ olmuştur. Mesela, Ebû Umame, Ubey b. Ka'b'tan Hz. Peygamber'in şöyle dediğini rivayet etmiştir: "Kim Mâide sûresini okursa kendisine dünyada nefes alan her bir Yahudi ve Hristiyan'a karşılık on hasene yazılır ve on günahı da silinir"²⁷ Yine Ebû Umame, Ubey b. Ka'b'tan Hz. Peygamber'in şöyle dediğini nakletmiştir: "Kim A'raf sûresini okursa Allah onunla iblis arasına bir sütre koyar ve kıyamette Adem'i ona şefaathçi yapar."²⁸ Sa'lebî'nin, Ubey b. Ka'b'ın dışında rivayeti isnad ettiği bazı kimseler de bulunmaktadır. Mesela Ziyad'ın Hz. Peygamber'den şunu naklettiğini bildirmiştir: "Cennet ehli, sadece Tâhâ ve Yâsîn sûrelerini okur."²⁹

Biz Sa'lebî'nin tefsirinden gelişi güzel dört sûrenin faziletine dair dört rivayet seçtik. Bu sûreler Ra'd, Ankebût, Ahkaf ve Tûr sûreleridir. Bu sûreler ile ilgili rivayetleri Vâhidî, Zemahşerî ve Beydâvî'nin tefsirlerinde de araştırdığımızda aynısının söz konusu tefsirlerde de olduğunu müşahede ettik. Sa'lebî'nin söz konusu sûrelerin faziletine dair Ubey b. Ka'b'a nisbet ederek aktardığı bazı rivayetler şöyledir:

1- "Kim Ra'd sûresini okursa, geçmiş ve kıyamete kadar gelecek olan bulutlar adedince kendisine on sevap yazılır..."³⁰

2- "Kim Ankebût sûresini okursa, kendisine mü'min ve münafıklar kadar sevap verilir."³¹

3- "Kim Ahkaf sûresini okursa, dünyadaki karıncaların sayısı adedince kendisine on hasene yazılır."³²

4- "Kim Tûr sûresini okursa, azaptan emin olmak ve cennete girmek onun Allah üzerindeki hakkıdır."³³

23 Sa'lebî, el-Keşf ve'l-Beyân, 3/5.

24 Sa'lebî, el-Keşf ve'l-Beyân, 3/5.

25 Sa'lebî, el-Keşf ve'l-Beyân, 4/131.

26 Sa'lebî, el-Keşf ve'l-Beyân, 9/109.

27 Sa'lebî, el-Keşf ve'l-Beyân, 4/5.

28 Sa'lebî, el-Keşf ve'l-Beyân, 4/214.

29 Sa'lebî, el-Keşf ve'l-Beyân, 6/235; 8/175.

30 Sa'lebî, el-Keşf ve'l-Beyân, 5/267; krş. bkz. Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, el-Keşşâf An Hakaiki Çavamidi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekavil, thk. Adil Ahmed ve Ali Muhammed, (Riyad: Mektebetu'l-Abfân, 1998), 3/359; Zeynuddin Abdurraûf el-Munavî, el-Fethu's-Semâvî bi Tahrîci Ehâdîsi Tefsîri'l-Kâdî el-Beydâvî, thk. Ahmed Mucteba b. Nezîr, (Riyad: Daru'l-Asime, 1409), 51 (muhakkikin mukaddimesi).

31 Sa'lebî, el-Keşf ve'l-Beyân, 7/269; krş. bkz. Zemahşerî, el-Keşşâf, 4/562; Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî el-Beydâvî, Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl, (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1971), 2/214.

32 Sa'lebî, el-Keşf ve'l-Beyân, 9/5; krş. bkz. Zemahşerî, el-Keşşâf, 4/513; Beydavî, Envârü't-Tenzîl, 2/399.

33 Sa'lebî, el-Keşf ve'l-Beyân, 9/123; krş. bkz. Zemahşerî, el-Keşşâf, 5/632; Beydavî, Envârü't-Tenzîl, 2/437.

Hz. Peygamber'in belîğ ve fasîh konuştuğunu, bu nedenle cevamiu'l-kelim olduğunu dikkate aldığımızda bu kadar uzun bir hadisi îrad etmiş olması ve sahabînin de her bir sûre ile ilgili fazileti karıştırmadan aktarmış olması, imkân sınırlarını zorlamak anlamına gelecektir. Rivayetin tam olarak ne zaman tedâvüle sokulduğunu tespit etmek zor görünse de isnad edilen sahabînin özenle seçilmiş olduğunu söyleyebiliriz. Zira rivayetin kendisine isnad edildiği râvî olan Ubey b. Ka'b, hem Kur'an-ı Kerim konusunda uzman hem de Hz. Peygamber döneminde Kur'an'ın bütününe ezberleyen nadir sahabîlerden biridir. Bu nedenle rivayetin Ubey b. Ka'b tarafından aktarılması, uyduranların bu hususu göz ardı etmediğinin göstergesidir.

Bu uydurma haberlerin hadis usûlu açısından bir kıymeti bulunmamakla beraber on ciltlik tefsiri yazan bir müfessirin bu rivayetleri tefsirine almış olması, Fedâilu'l-Kur'an rivayetlerine hangi perspektiften baktığını ortaya koyması bakımından da önemlidir. Müfessirin her bir sûre ile ilgili bir rivayeti aktarmış olması, hadis ilmine ve yukarıda kendisinin bahsettiği isnad bilgisine yeteri kadar vâkif olmadığının da bir kanıtıdır. Sa'lebî'nin Fedâilu'l-Kur'an kavramından çıkardığı mana, bu sûrelerin sevab eksenli okunmasına yöneliktir. Bu nedenle "Kim falan sûreyi okursa..." şeklinde başlayan rivayetleri sıklıkla zikretmektedir. Bir genelleme yapmak mümkün değilse de bir varsayım olarak müfessirin bu rivayetleri eserine alması, dönemin Kur'an anlayışının çerçevesine yönelik bazı saptamalar yapma imkânını da bize sunmaktadır. Mezkûr rivayetlerin sahîh hatta zayıf olarak kabul edilen hadis musannefatında bile bulunmaması, Sa'lebî'nin yaşadığı dönemde Fedâilu'l-Kur'an ile ilgili birçok rivayetin tedâvülde olduğunu ve hiç kimsenin duymadığı, bilmediği rivayetler olmadığını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla sevap ve menfaat eksenli bu Kur'an anlayışının, kronolojik olarak farklı dönemlerde izdüşümlerinin olabileceğini, bu anlayışın toplumun belli kesimlerinde özellikle de halk tabakasında teveccüh görebileceğini ve Sa'lebî'nin bu tefsirinin de kimileri için referans gösterilen metinsel bir delil olarak algılanabileceğini kestirmek zor değildir.

3.3. Vâhidî'nin (ö.468/1075) *et-Tefsîrû'l-Besît* Adlı Tefsiri

Vahidî de şeyhi Sa'lebî kadar olmasa da tefsirinde Fedâilu'l-Kur'an ile ilgili pek çok zayıf ve uydurma hadise yer vermiştir. Muhtemelen bu sebeple o, hadis ilminde yetersiz olmakla eleştirilmiştir.³⁴

Sa'lebî ve Vahidî'de geçen uydurma rivayeti, *el-Mevdûât* isimli eserine alan ve isnaddaki râvîlerinin hadis aktarmaya ehil olmadığını belirten İbnu'l-Cevzî, hiç bir şüpheye yer olmaksızın bu haberin masnu' ve mevzu olduğunu belirtmiş ve rivayeti tefsirlerine alan Sa'lebî ve Vahidî ile ilgili olarak şunları söylemiştir: "Sa'lebî bu uzun rivayeti bölerek her bir sûrenin başına almıştır. Kendisinden sonra gelen Vahidî de farklı bir şey yapmamış onu takip etmiştir. Ben onların bunu yaptığına şaşmıyorum, çünkü her ikisi de hadis ehli değildirler. Bu hadisin bizatihi metni, mevzu olduğunun delilidir. Zira rivayetin dili, rekâket ve Hz. Peygamber'in uslûbuna yakışmayan bir tarz

34 Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *et-Tefsîrû'l-Besît*, thk. Muhammed b. Salih el-Fevzân, (Riyad: Silsiletu'r-Resâil el-Camiyye, 1430), 1/97 (Muhakkikin mukaddimesi).

ile oluşturulmuştur.³⁵ İbnu's-Salah da müfessir Vâhidî'nin bu rivayetleri tefsirine almasının çok büyük bir hata olduğunu belirtmiştir.³⁶

İbn Teymiyye de söz konusu müfessirlerle alakalı olarak şunları aktarmıştır: "Sa'lebî ve Vahidî'nin bu rivayeti kitaplarına almaları, Ehl-i sünnet ve Şia'ya göre bunun sahih olduğunu göstermez. Bu müfessirlerin adeti, başkalarının naklettiği rivayeti kendilerinin de nakletmesi şeklindedir. Çünkü onların yöntemi, rivayet olunanı nakletmektir."³⁷ Kettânî de (ö.1927), Vahidî'nin şeyhi olan Sa'lebî'nin yolunu takip ettiğini, her ikisinin de hadis ilminde yeterli donanımda olmadıklarını -özellikle de Salebî'nin- mevzu hadisleri ve bâtil hikâyeleri naklettiklerini belirtmiştir.³⁸

Hicri beşinci asırda ve Abbasiler döneminin son zamanlarında yaşayan bu müfessirlerin Fedâilu'l-Kur'an ile ilgili mevzu rivayeti nakletmiş olmaları, dönemin Kur'an tasavvurunun hangi temelde geliştiğine dair bazı ipuçlarını da taşımaktadır. Bu dönem, Abbasilerin son zamanlarını yaşadığı, hilafetin otoritesinin sarsıldığı, Buveyhiler ve Gazneliler gibi devletlerin ortaya çıktığı, Rafızilik, Batinilik ve bid'a ehli fırkaların revaçta olduğu bir döneme tekabül etmektedir.³⁹ Bu durum Ehl-i sünnetin kurumsal kimliğini ve toplumsal otoritesini güçlendirmek üzere bu fırkalara cevap verme refleksini destekleyen bir husustur. Ehl-i sünneti bu fırkalara karşı koruma tavrının, dönemin ilmi atmosferini de etkilediğini söyleyebiliriz. Dolayısıyla mevzu olan bu rivayetlerin, halkın "bâtil fırkalara yönelmemesi" ve "samimi" bir niyetle Kur'an'a karşı rağbeti arttırmak üzere istimal edilmiş olabileceğini varsaymak mümkündür.

3.4. Zemahşerî'nin (ö.538/1143) *el-Keşşâf* Adlı Tefsiri

Zemahşerî (ö.538/1143) tefsirinde birçok haber zikretmiştir. İbn Hacer *el-Kâfi eş-Şâfi fi Tahrîci Ehâdisi'l-Keşşâf* isimli eserinde Zemahşerî'nin tefsirine aldığı rivayetlerin büyük bir kısmını incelemiş ve bu hadislerin birçoğunun zayıf olduğunu, bazılarının ise kaynağına ulaşamadığını belirtmiştir. Ubey b. Ka'b'tan rivayet edilen uzun haberin de mevzû olduğunu belirtmiştir.⁴⁰

Zemahşerî, tefsirinde Fedâilu'l-Kur'an ile ilgili her sûrenin sonunda Ubey b. Ka'b'a isnad ederek ve من قرأ سورة şeklinde başlayan birçok haber nakletmiştir.⁴¹ Bunların uydurma olduğunu daha önce ifade etmiştik. Sayabildiğimiz kadarı ile o bu ifade ile başlayan 106 rivayet nakletmektedir. Zemahşerî, bu formdaki haberlerin bir kısmını İbn Abbas, Muaz b. Enes ve İbn Mesud'a isnad ederek birçok nakilde de bulunmuştur. Ubey b. Ka'b'a nisbet edilen rivayetleri yukarıda zikrettiğimiz sûreler çerçevesinde

35 Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali İbnu'l-Cevzî, *el-Mevdûat*, thk. Tevfik Hamdân, (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiye, 2003), 1/240-241.

36 Ebû Amr Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezûrî (İbn Salah), *Ulûmu'l-Hadîs* (Mukaddimetu İbn Salah), thk. Nuruddin İtr, (Lübnan: Daru'l-Fikr, 1986), 111; Bedruddin Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân Fî Ulûmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebul Fadl İbrahim, (Kahire: Mektebetu Daru't-Turas, 1984), 1/432.

37 Takiyuddin Ahmed b. Abdilhalim İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sünne fî Nakdi Kelâmi's-Şî'a ve'l-Kaderiyye*, thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer, (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 7/177.

38 Kettânî, *Hadis Literatürü* (er-Risâletu'l- Mustatrafe), 78-79.

39 Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Besît*, (Muhakkikin mukaddimesi), 1/129.

40 İbn Hacer el-Askalânî, *el-Kâfi eş-Şâfi Fî Tahrîci Ehâdisi'l-Keşşâf*, (Beyrut: Darü'l-Ma'rife, tsz), 190 (İbn Hacer bu eserin ikinci sayfasında Zeylaî'nin eserini özetlediğini ifade etmiş, bu eserde bazı eksikliklerin olduğunu ve özellikle de mevzû haberlerin kaynağını araştırmak istediğini bildirmiştir).

41 Mahmud b. Ömer b. Ahmed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidî't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvil fî vucûhi't-Te'vîl*, (Kahire: Darü'r-Reyyân, 1947), 2/536; 3/100, 173.

incelediğimizde bu rivayetlerin aynı metinle Zemahşerî'de de geçtiği görülmektedir. Fedâilu'l-Kur'an ile ilgili naklettiği hadislerin çoğunluğunu isnadsız veren Zemahşerî, rivayetleri عن رسول الله şeklinde zikretmekte dolayısıyla merfû' rivayet formunda aktarmaktadır.

3.5. Râzî'nin (ö.606/1209) *et-Tefsîrû'l-Kebîr* Adlı Tefsiri

Fâtiha sûresinin faziletini konu edinen rivayetleri sûrenin başında ve sonunda ele alan Fahrettin er-Razî (ö.606/1209) Fâtiha'nin isimlerinden birinin ummu'l-kitab olup Mekke'de nâzil olduğunu belirttikten sonra şunları zikretmektedir: "Kur'an'ın bütünü'nün amacı şu dört konuyu takviye etmek içindir. 1- İlahiyyat, 2- Meâd, 3- Nübüvvet, 4- Kaza ve kaderin isbatı. الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ilahiyyata, مَا لِكِ يَوْمِ الدِّينِ meâda, كَذَا وَكَذَلِكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ تَسْتَعِينُ kaza ve kadere, اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ den sûrenin sonuna kadar da nübüvvete delalet etmektedir.⁴²

Razî, Fâtiha sûresi'nin fazileti ile ilgili isnadını vermeksizin bazı rivayetlere de yer vermiştir. Bu rivayetlerden iki tanesi şöyledir:⁴³

1- Ebû Said el-Hûdrî Hz. Peygamber'in şöyle dediğini nakletmiştir: "Fâtiha sûresi zehire karşı şifadır."

2- Huzeyfe b. el-Yemân Hz. Peygamber'in şöyle dediğini nakletmiştir: "Allah bir kavme kesin olarak azaba hükmettiğinde o kavmin çocuklarından biri Fâtiha sûresini okursa Allah bu çocuğun sesini işitir ve o kavimden kırk yıllığına azabı kaldırır."

Râzî, Âyetü'l-Kürsî'nin faziletine dair ihtiyatla yaklaşılması gereken ve isnadını vermeden merfû' olarak zikrettiği birçok rivayet nakletmiştir. Bu rivayetlerden iki tanesi şöyledir:⁴⁴

1- Hz. Peygamber'den şöyle rivayet edilmiştir: "Âyetü'l-Kürsî hangi evde okunursa mutlaka şeytan o evden otuz gün kaçır, kırk gece ne sihirbaz bir erkek, ne de sihirbaz bir kadın o eve giremez."

2- Hz. Ali, Hz. Peygamber'in minberdeyken şöyle dediğini nakletmektedir: "Kim Âyetü'l-Kürsî'yi yatağına girdiğinde okursa Allah onu nefsinden, komşusundan, komşusunun komşusundan ve etrafındaki evlerden emin kılar."

Râzî, Allah'ın isim ve sıfatlarını konu edinen her kelamın değerli ve şerefli olduğunu belirttikten sonra bu sözü Allah'ın kelamı olması durumunda ise şeref ve celâlde nihayet noktada olduğunu Âyetü'l-Kürsî'nin de Allah'ın isim ve sıfatlarından bahsettiğinden üstün kılındığını belirtmiştir.⁴⁵

Râzî, İhlâs sûresini tefsir etmeden önce de faziletine dair birçok rivayeti zikretmiştir. Bu rivayetlerde İhlâs sûresinin Kur'an'ın üçte birine denk olduğu vurgusu ön plandadır. Râzî burada meşhur hadis kitaplarında geçen hadislerin dışında daha başka hadislere de yer vermiştir. Sıhhatinin incelemeye muhtaç olduğunu düşündüğümüz ve isnadı verilmeden Hz. Peygamber'e isnad edilen rivayetlerden iki tanesi şöyledir:⁴⁶

42 Fahrüddin er-Râzî, *et-Tefsîrû'l-Kebîr*, (Lübnan: Daru'l-Fikr, 1981), 1/179.

43 Razî, *et-Tefsîrû'l-Kebîr*, 1/184.

44 Râzî, *et-Tefsîrû'l-Kebîr*, 7/2-5.

45 Râzî, *et-Tefsîrû'l-Kebîr*, 7/3.

46 Râzî, *et-Tefsîrû'l-Kebîr*, 32/174.

1- Ubey'den Hz. Peygamber'in şöyle dediği nakledilmiştir: "Kim İhlâs sûresini bir defa okursa Allah'a, meleklerle, kitaplara ve peygamberlere iman edenlerin ecri kadar kendisine sevab verilir. Ayrıca yüz şehidin sevabı verilir."

2- Şöyle rivayet edilmiştir: "Cibrîl, Hz. Peygamber ile birlikteyken Ebû Zerr ile karşılaşılır. Cibrîl, Ebû Zerr'i hemen tanır. Hz. Peygamber, Ebû Zerr'i nereden tanıdığını sorunca Cibrîl "O, bizim katımızda tanınmaktadır," şeklinde cevap verir. Hz. Peygamber, Ebû Zerr'in hangi amel ile bu mertebeyi elde ettiğini sorunca Cibrîl ona şöyle demiştir "O, nefisini küçük görür ve sürekli İhlâs sûresini okur."

Hadisin söylendiği ortam ve şartların hadisin anlaşılmasında önemli derecede rol oynadığında şüphe yoktur. Bu nedenle bazı sûrelerle ilgili vârid olan rivayetlerin, söz konusu sûrelerin sebab-i nüzûlu ile ilişkisi ehemmiyet arz etmektedir. Binaenaleyh özellikle fazileti hakkında rivayetlerin bulunduğu sûrelerin sebab-i nüzûlünün bilinmesinde fayda vardır.

İhlâs sûresinin sebab-i nüzûlu ile ilgili bilgilere de yer veren Râzî, bu sûrenin sebab-i nüzûlu ile ilgili üç görüşün olduğunu belirtmektedir: 1-Müşrikler, Amir et-Tufeyl'i Hz. Peygamber'e göndererek mabudunun cinsinin altından mı yoksa gümüşten mi olduğunu sormuşlar, bunun üzerine İhlâs sûresi nâzil olmuştur. 2- İbn Abbas'tan gelen rivayete göre bu sûre Yahudilerin suali üzerine nâzil olmuştur. Yahudiler "Allah, mahlukatı yarattı, peki Allah'ı kim yarattı?" diye sormuşlar, bunun üzerine bu sûre nâzil olmuştur. 3- İbn Abbas'tan gelen başka bir rivayete göre bu sûre, Necran Hristiyanlarının suali üzerine nâzil olmuştur. Necran Hristiyanları, Hz. Peygamber'e gelerek Rabbinin yakuttan mı yoksa altın ve gümüşten mi olduğunu sormuşlar, bunun üzerine sûre nâzil olmuştur.⁴⁷ Râzî sûrenin vahdaniyet ve ehadiyet üzerinde teessüs ettiğini ifade etmekle birlikte bu sûrenin Kur'an'ın üçte birine denk olması ile ilgili herhangi bir şeyden bahsetmemektedir.⁴⁸

3.6. Kurtubî'nin (ö.671/1272) *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an* Adlı Tefsiri

Kurtubî (ö.671/1272), tefsirinin başında Fedâilu'l-Kur'an ile ilgili bazı rivayetleri nakletmiştir. Kurtubî bir yöntem olarak sûrenin faziletine dair bir hadis varsa önce bu hadisleri zikretmiş, sonra ilgili sûrenin tefsirine geçmiştir.⁴⁹ Nitekim bu usulle Fâtiha sûresinin başında sûrenin faziletini anlatan ve Kur'an'daki sûrelerin en büyüğü olduğunu belirten rivayetleri aktardıktan sonra sûrenin tefsirine başlamıştır.⁵⁰

Kurtubî, bazı alimlere göre sûre ve ayetler arasında bir tefâdülin olamayacağını, kimilerinin de hadislerde bazı kelimelerin kullanılmış olmasından (a'zamu suretin, sülûsü'l-Kur'an) hareketle tefâdülü kabul ettiklerini belirtmiştir. Fâtiha sûresinin en büyük sûre olmasını, Kur'an'ın bir kısmının diğer kısmından üstün olma manasında olmayıp içerdiği konular ve sevab bakımından olduğunu belirten Kurtubî, bazı selefleri gibi Bakara sûresi 163. ayeti, Âyetü'l-Kürsî, Haşr sûresinin son ayetleri ve İhlâs sûresinde vahdaniyyet ve Allah'ın sıfatlarına yapılan vurgunun, Leheb sûresinde bulunmadığını öne sürerek gerekçelendirmiştir.⁵¹ Dolayısıyla Kurtubî'ye göre tefâdül, sûrelerin içerdiği manalardan kaynaklanmakta, Allah'ın sıfatları arasında veya sıfatın

47 Râzî, et-Tefsîru'l-Kebîr, 32/175.

48 Râzî, et-Tefsîru'l-Kebîr, 32/175.

49Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferac el-Endelusî el Kurtubî, el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an ve'l-Mubeyyinu li mâ Tedammenehu Mine's-Sunneti ve Âyi'l-Kur'an, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin, (Beirut: Müessesetu'r-Risale, 2006), 1/10, (tahkikte).

50 Kurtubî, el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an, 1/167-168.

51 Kurtubî, el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an, 1/168-172.

kendi içerisinde bir üstünlük anlamına gelmemektedir. İhlâs sûresinin Kur'an'ın üçte birine denk olmasını da Kur'an'ın ana konuları çerçevesinde ele alan Kurtubî, Kur'an'ın ele aldığı konuların temelde üç tane olduğunu bunların da tevhîd, ahkam ve öğüt (va'z) olduğunu belirtmektedir. Âyetü'l-Kürsî'nin Kur'an ayetlerinin seyyidi olmasını ise bu ayetin tamamının tevhîdden bahsetmesine bağlamaktadır.⁵²

3.7. Beydâvî'nin (ö.685/1286) *Envârü't-Tenzîl* Adlı Tefsiri

İnceleyeceğimiz son müfessir Beydâvî'dir (ö.685/1286). Beydâvî, çoğunlukla tefsir ettiği sûrenin sonunda o sûrenin faziletine dair Fedîlü'l-Kur'an rivayetlerine yer vermiştir.⁵³ el-Munâvî (ö.1031/1621), Beydâvî'nin tefsirinde yer alan rivayetleri tahrîc eden bir eser yazmış, bu eserinde Beydâvî tefsirinin büyük ölçüde Zemahşerî tefsirinin muhtasar hali olduğunu, bu nedenle Zemahşerî'nin sûrelerin fazileti ile ilgili aldığı rivayetlerin aynısının Beydâvî'nin tefsirinde yer aldığını belirtmiştir.⁵⁴ Beydâvî'nin tefsirinde sahîh, zayıf ve mevzu rivayetlerin bulunduğu belirten el-Munâvî, Ubey b. Kab'tan gelen ve her bir sûrenin faziletini konu alan meşhur rivayetin mevzu olduğunu da sözlerine eklemiştir. Müfessirlerin genel olarak adetlerinin sûrelerin faziletine dair rivayetleri, ilgili sûreyi ezberlemek üzere başında zikrettiklerini belirten el-Munâvî, Zemahşerî ve Beydâvî'nin ise bu rivayetleri sûrelerin sonuna aldıklarını, bunun sebebinin ise Fedâilu'l-Kur'an rivayetlerinin sıfat, sûrelerin ise mevsuf olduğunu; sıfatın da mevsuftan sonra gelmesinin daha uygun olduğunu savunarak değerlendirmelerine devam etmiştir.⁵⁵

Buraya kadar bazı sûre ve ayetlerle ilgili rivayetlerin tefsirlerde nasıl ele alınıp yorumlandığını incelemeye çalıştık. Adı geçen müfessirler, sahîh olan Fedâilu'l-Kur'an rivayetlerini kitaplarına almakla beraber zayıf veya mevzu hadislere de yer vermişlerdir. Buradan hareketle mezkûr müfessirlerin önemli bir kısmının Fedâilü'l-Kur'an'a dair rivayetleri tefsirlerine alırlarken hadis metodolojisinin kriterlerine yeteri kadar riayet etmediklerini ifade edebiliriz. Bu durum, Kur'an algısının oluşumunda ciddi bir etkiye bulunmuştur, denilebilir. Bu etki, bir taraftan sûre ve ayetlerle ilgili makbul olmayan rivayetlerin daha fazla yaygınlık kazanmasında, diğer taraftan bu rivayetler temelinde gelişen bir Kur'an tasavvuruna kaynaklık etmiştir.

4. Bazı Tefsirlerde Yer Alan Mevzu Rivayetin Serencâmı

Bazı tefsirlerde yer alan ve eleştirilen Fedâilü'l-Kur'an'a dair mevzû rivayetin kimlerden ve hangi amaçla sadır olduğunu belirtmekte fayda görüyoruz. İbnu's-Salah (ö.643/1245), Ebû İsm'e Nûh b. Ebî Meryem'den nakledilen ve her bir sûrenin birer birer faziletini anlatan uzun rivayetin mevzû olduğunu ve rivayeti nakleden Ebû İsm'e'nin kendisinin de bunu itiraf ettiğini belirtmiştir. Aynı şekilde Ubey b. Ka'b'a dayandırılarak Kur'an'ın fazileti ile ilgili nakledilen uzun rivayetin de yine "Kur'an'a teşvik" amacı ile vaz'edildiğini ifade etmiştir.⁵⁶

İbnu's-Salah'ın *Mukaddime*'sini şerh eden el-İrakî (ö.806/1403), Ubey b. Ka'b'tan nakledildiği iddia edilen rivayet ile ilgili olarak şunları söylemektedir:

52 Kurtubî, el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an, 1/168-172.

53 Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî el-Beydâvî, *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*, (Beirut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1971), 1/474, 524, 536.

54 Zeynuddin Abdurraûf el-Münâvî, el-Fethu's-Semâvî bi Tahrîci Ehâdisi Tefsîri'l-Kâdî el-Beydâvî, thk. Ahmed Mucteba b. Nezâr, (Riyad: Daru'l-Asime, 1409), 51 (muhakkikin mukaddimesi).

55 Münâvî, el-Fethu's-Semâvî, 121.

56 Ebû Amr Osman b. Abdirrahman eş-Şehrezûrî (İbn Salah), *Ulûmu'l-Hadîs* (Mukaddimetu İbn Salah), thk. Nuruddin İtr, (Lübnan: Daru'l-Fikr, 1986), 111; Zerkeşî, el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'an, 1/432.

"İbnu's-Salah'ın da işaret ettiği ve Ubey b. Ka'b'a isnad edilen bu rivayetin Muemmel b. İsmail tarafından mevzu olduğu ortaya konulmuştur. Muemmel şöyle demiştir: "Bu hadisi bana bir şeyh aktardı. Şeyhe bu hadisi kimden aldın?" dedim, "Şu anda hayatta olan birisinden" cevabını verdi. Bu şeyhi buldum ve "Bu hadisi kimden naklettin?" diye sordum "Vâsit şehrinde şu anda hayatta olan bir şeyhten aldım" dedi. Bu şeyhin yanına gittim o da Basra'da bir şeyhten aldığını söyledi. Basra'daki şeyhin yanına gittim o, Abâdân'da bir şeyhten aldığını söyledi. Abâdân'daki bu şeyhin yanına gittim. Bu şeyh elimden tutarak başlarında bir şeyhin bulunduğu tasavvuf ile ilgilenen bir topluluğun yanına götürdü ve "İşte bu şeyh bana aktardı" dedi. Ona "Ey şeyh, bu hadisi kimden aldın" diye sordum "Hiç kimseden almadım. Fakat biz, insanların Kur'an'dan uzaklaştıklarını görünce bu insanları tekrar Kur'an'a yönelmek için bu hadisi uydurduk" dedi.⁵⁷

Görüldüğü gibi hadisi uyduran kişi bir tarikat şeyhi ve niyeti de insanları Kur'an'a teşvik etmektir. Uydurma hadisi ortaya çıkarmak için diyar diyar dolaşan Muemmel'in bu seyahati, mevzu olan bu rivayetin kısa sürede ne kadar hızlı ve farklı coğrafyalara yayıldığını ortaya koyması açısından da ayrıca önemlidir. Bu uydurma hadisi Sa'lebî, Vâhidî ve Zemahşerî tefsirlerine almışlardır.

İbnu'l-Cevzî (ö.597/1200), İbnu'l-Mübarek'ten (ö.181/797) naklen Ubey b. Ka'b'a nisbet edilen "Kim falan sûreyi okursa ona şöyle şöyle şeyler verilir" manasında nakledilen rivayetlerin, *zenadika tarafından vaz'edildiğini* bildirmektedir.⁵⁸ Suyûtî, "Fedâilu'l-Kur'an" başlığı altında bu rivayetin iki farklı tarîkine yer vermiş, bu haberlerin bâtil olduğunu fakat kim tarafından vaz'edildiğinin tam olarak bilinemediğini vurgulamıştır.⁵⁹

Bu rivayet ile ilgili görüş beyan edenlerden biri de mevzu hadisleri derleyen eş-Şevkânî'dir (ö.1250/1834). Şevkânî, "Kim Fâtiha sûresini okursa ona şu kadar ecir verilir" şeklinde başlayıp her bir sûrenin fazileti ile ilgili zikredilen rivayetin uydurma olduğunu belirtmiş ve şöyle devam etmiştir:

"el-Ukaylî, Ubey b. Ka'b'tan bu rivayeti merfû' olarak nakletmiştir. Bu isnaddaki râvîlerden Buzeyğ tamamen mecruh bir râvîdir. Rivayetin bir diğer tarîki de İbn Ebî Davud tarafından nakledilmiştir. Söz konusu isnadın râvîlerinden Mahled b. Abdilvahhab, hadis ilmi ve rivayetine ehliyeti olmayan biridir. el-Halîlî'nin *el-İrşâd* isimli eserinde İbn Abbas'a dayandırarak merfû' olarak naklettiği bir başka rivayet vardır ki bunun isnadındaki râvîlerden biri hadisi vaz'ettiğini kendisi de ikrar etmiştir. Allah bu yalancıları kahretsin. Sa'lebî, Vâhidî ve Zemahşerî gibi bazı müfessirler özellikle Ubey b. Ka'b'ın rivayetini tefsirlerine almakla aldanmışlardır. Ama onlar bu konuda suçlu değildirler, çünkü hadis ilmine vukûfiyetleri yoktur."⁶⁰

Tefsirlerde sûrelerin fazileti ile ilgili çok sayıda rivayet olmasına karşın bunlar içerisinde sahîh olanların sayısı azdır.⁶¹ İbn Teymiyye (ö.728/1327), sûrelerin faziletine dair mevzû hadislerin tefsir kitaplarına girdiğini şu sözlerle dile getirmektedir: "Tefsir

57 Abdurrahim b. el-Huseyn el-İrâkî, et-Takyîd ve'l-Îdâh, (Beyrut: Müessesetu'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 2012), 130; Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, el-Mevdûât, 1/175.

58 İbnü'l-Cevzî, el-Mevdûât, 1/174.

59 Celâlüddîn es-Suyûtî, el-Leâliu'l-Masnûa, thk Muhammed Abdulmünim, (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007), 1/207.

60 Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, el-Fevâidu'l-Mecmûa fi'l-Ehâdisi'l-Mevdûa, (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 296.

61 Abdullah b. Fevzân, el-Ehâdisu'l-Vâride fi Kirâeti Sûreti'l-Kehf Yevme'l-Cumua, (Kahire: Daru İbni'l-Cevzî, 1431), 10; Ayrıca bkz. Abdullah Aydemir, Tefsirde İsrâiliyyât, (Ankara: DİB Yayınları, 1979), 320.

kitaplarında nakledilen ve ilim ehli tarafından mevzu olduğu bilinen birçok rivayet mevcuttur. Sa'lebi ve Vahidî'nin sûrelerin başında zikrettikleri hadisler ile Zemahşerî'nin her sûrenin sonunda zikrettiği hadisler gibi. Hakkında sahîh hadis olduğu bilinen sûreler ise şunlardır: Fâtiha, Âyetü'l-Kürsî, Bakara'nın son iki ayeti, Muavvizetan/Muavvizeteyn ve İhlâs.⁶² İbn Kayyim el Cevziyye (ö.751/1350), bazı sûrelerin faziletine dair rivayetler sahîh olmakla birlikte Sa'lebî ve Zemahşerî'nin tefsirlerinde naklettikleri rivayetlerin zenadîka tarafından vaz'edildiğini bildirmiştir. İbn Kayyim'in hakkında sahîh rivayetin olduğunu belirttiği sûre ve ayetler ise şunlardır: Fâtiha, Zehraveyn (Bakara ve Âl-i İmrân), Âyetü'l-Kürsî, Bakara suresinin son iki ayeti, "Bakara sûresinin okunduğu eve şeytan yaklaşamaz" hadisi, "Kim Kehf sûresinin evvelinden on ayeti okursa deccalın fitnesinden korunmuş olur" hadisi, İhlâs sûresi ve Muavvizeteyn. İbn Kayyim'a göre Zilzâl, Kâfirûn ve Mülk suresi ile ilgili rivayetler, sıhhat açısından daha aşağı mertebededirler. İbn Kayyim, bunların dışında "Kim falan sureyi okursa ona şu kadar sevap verilir" şeklindeki rivayetlerin Hz. Peygamber adına uydurulmuş rivayetler olduğunu, uyduranların bir kısmının bu fiillerini ikrar ettiklerini, vaz' sebebi olarak da Hz. Peygamber aleyhine değil lehine hadis uydurduklarını iddia ettiklerini belirtmiştir.⁶³

Zerkeşî de (ö.794/1391) aynı şekilde Vâhidî ve Sa'lebî'nin tefsirlerine birçok uydurma hadis aldıklarını belirttikten sonra Zemahşerî'nin onlardan sonra gelen biri olarak bu hadisleri tefsirine almış olmasının daha büyük bir hata olduğunu bildirmiştir.⁶⁴

Konu ile ilgili görüş beyan edenlerden biri olan Leknevî de (ö.1304/1886) Sa'lebî'nin sûrelerin başında zikrettiği rivayetlerin mevzu olduğunu, Vâhidî'nin aynı şekilde sûrelerin faziletine dair birçok zayıf hadisi naklettiğini belirttikten sonra Beğavî'nin hadis ilmine vakıf olmasından dolayı Sa'lebî ve Vâhidî'nin düştüğü hataya düşmediğini ifade etmiştir.⁶⁵ Abdulfettah Ebû Ğudde ise Sa'lebî ve Vahidî'nin sûrelerin evvelinde, Zemahşerî'nin sûrelerin sonunda her bir sûrenin faziletini konu alan rivayetlerin, hadis ehlinin ittifakıyla mevzû kabul edildiğini belirtmiştir.⁶⁶

Tefsirlerdeki Fedâilu'l-Kur'an rivayetlerini kısaca belirttikten sonra şunları söyleyebiliriz: Fedâilu'l-Kur'an ile ilgili mevzu rivayetlerden kaçınan bazı müfessirler bu rivayetleri daha çok Kur'an'ın ana konuları çerçevesinde değerlendirmektedirler. Bir başka ifade ile bu müfessirler, hakkında hadis vârid olan sûre ve ayetlerin faziletini bu sûre ve ayetlerin muhtevalarına bağlamışlardır. Saffet Sancaklı konu ile ilgili olarak şunları ifade etmektedir:

"İslam inancına ters, pek çok gerçek dışı rivayet, haber ve yorumların, Kur'an tefsirlerine kasıtlı veya kasıtsız olarak girdiği müşahede edilmektedir. Gerçek dışı rivayet ve haberlerle Kur'an izah edilmeye çalışılınca, bununla doğru orantılı olarak dinin yanlış ve çarpık anlaşılması gündeme gelmektedir. Dolayısıyla gerçek din ve hayali din olmak üzere iki farklı din anlayışı gündeme gelmektedir. Bu durumda zihinlerde gerçek din ile hayali din çatışması yaşanmakta ve bunun neticesinde

62 İbn Teymiyye, Minhâcu's-Sunne, 7/434-435.

63 Muhammed b. Ebibekr İbn Kayyim el-Cevziyye, el-Menâru'l-Munîf fi's-Sahîh ve'd-Da'îf, thk. Abdurrahman b. Yahya, (Riyad: Daru'l-Asime, 1996), 107.

64 Bedruddin Muhammed b. Abdillâh Zerkeşî, el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'an, thk. Muhammed Ebul Fadl İbrahim, (Kahire: Mektebetu Daru't-Turas, 1984), 1/432.

65 Muhammed Abdulhayy el-Leknevî, el-Ecvibetu'l-Fâdila, thk. Abdulfettah Ebû Ğudde, (Beyrût: Daru'l-Beşairi'l-İslamiyye, 2005), 101-102.

66 Muhammed Abdulhayy el-Leknevî, el-Ecvibetu'l-Fâdila, 102-103, (Muhakkikin notu).

insanlarda şüphe ve tereddütler meydana gelmektedir. Mevzu rivayetler ise gerçek dine ulaşmada ciddi manada bir engel teşkil etmektedir. Dinin saf ve berrak hale gelmesi, gerçek dışı rivayet ve haberlerin ayıklanması ve -nasların arka planları da düşünülerek- doğru yorumların yapılmasıyla mümkündür."⁶⁷

Tefsirlerde geçen Fedâilu'l-Kur'an hakkındaki rivayetler, Kur'an'ın bu konudaki ayetleri ile birlikte değerlendirildiğinde daha sağlıklı bir sonuca varılacaktır. Kur'an, herhangi bir sûrenin fazla okunması veya faziletine dair bir bilgiyi sarıhan vermemektedir. Bu durumda Kur'an, kendisini bir bütün olarak sunmakta ve sürekli "Kitab" vasfına göndermelerde bulunmaktadır. Sürekli kendisinin okunmasını istemekte ama hangi sûrenin ne kadar ve ne zaman okunacağı ile ilgili bilgilere yer vermemektedir. Kur'an'ın birçok ayetinde vurgulanan husus, okunan ayetler üzerinde düşünülmesi, okuyanın bu ayetler ışığında bir değişim ve dönüşüme tabi tutulmasıdır.

Öncelikle belirtmeliyiz ki bazı müfessirlerin zayıf hadisleri, bazılarının da zayıf ve mevzu hadisleri eserlerine almış olmaları, onların rivayetleri ilmi bir incelemeye tabi tutmamaları veya hadis ilmi sahasına yeteri kadar vukufiyetleri olmaması sebebiyledir. Söz konusu tefsirleri okuyan kimselerde ise zayıf ve mevzu hadislerin oluşturduğu bir Kur'an tasavvurunun oluşmaması mümkün değildir. Yaklaşık olarak bin yıldır okunan bu tefsirlerin, -Fedâilü'l-Kur'an özelinde ifade edecek olursak- az veya çok yanlış bir Kur'an tasavvuruna kaynaklık etmediği iddia edilemez. Kimi alimlerin bu durumu onların tefsir ehli olmalarına dolayısıyla onlardan bir hadisçi gibi davranmalarının beklenmemesi gerektiğine bağlamış olmaları ilk bakışta makul gibi görünebilir ancak ileri sürülen bu gerekçe vakıa ve sonucu değiştirmemektedir.

Terğîb için uydurulan haberlerin çoğu namaz ve oruç hakkında olmakla beraber, bunlar dışında kalan diğer ibadet nevilerini de şumûlu içine alan uydurmacılık hareketinde, Fedâilu'l-Kur'an'a ayrı bir ehemmiyet verildiği aşikardır. Kur'an-ı Kerim'in bazı sûreleri hakkında vârid olan hadislerle iktifa edemeyenler mevcut olmalı ki bunlar her sûre hakkında ayrı ayrı hadis uydurmaya kalkışmışlardır.⁶⁸ Bu rivayetlerde aktarılan anlayış, az bir amelle çok sevap elde etme anlayışıdır. Hayri Kırbaşoğlu'nun verdiği şu bilgiler konuyu açıklar mahiyettedir:

"Özellikle uydurma rivayetlerde yapılan küçük ve basit bir salih amele karşılık, ölçüsüz dünyevî-uhrevî vaatlerde bulunduğu sıkça görülen bir durumdur. Fedâilu'l-Kur'an hakkında vaz'edilen bu gibi ölçsüzlük ve aşırılıklar içeren hadislerin, Hz. Peygamber'in bu konudaki genel tavrı, Kur'an'ın konu ile ilgili ayetlerdeki makul ölçüler dikkate alınarak Hz. Peygamber'e aidiyeti konu üzerinde çalışan hadisçilerce kuşkuyla karşılanmış ve bunların uydurulmuş olma ihtimali tercih edilmiştir. Bu rivayetlerin vadettiği dünyevî ve uhrevî şeyler doğru kabul edildiğinde, bir sûre ve ayeti okumak suretiyle Allah yolunda mallarını ve canlarını feda eden ve İslam uğrunda büyük sıkıntılara göğüs gerenleri bile geride bırakmak hiç de zor olmayacaktır. Hiç kuşkusuz din, ne bu gibi çıkar hesapları için gönderilmiştir, ne de Hz. Peygamber'in görevi, insanlara kısa yoldan köşeyi dönmenin yollarını göstermektir."⁶⁹

67 Saffet Sancaklı, "Sûrelerin Fazileti İle İlgili Bazı Tefsirlerde Yer Alan Apokrif Hadislerin Kritiği", Diyanet İlmî Dergi, c. 38, sayı, 3, Eylül, Ankara 2002, 147, 168.

68 Yaşar Kandemir, Hadis Uydurma ve Sebepleri, (İstanbul: İfav Yayınları, 2009), 54.

69 Hayri Kırbaşoğlu, Alternatif Hadis Metodolojisi, (Ankara: Otto Yayınları, 2013), 257-259; Ahmet Keleş, Hadislerin Kur'an'a Arzı, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 212.

Özellikle mevzu rivayetleri kitaplarına aldıkları görülen, hicri beşinci-yedinci asırda yaşayan müfessirlerin sûrelerin fazileti ile ilgili olarak ortak bir yöntem takip ettikleri görülmektedir. Sa'lebî ile başlayıp Vahidî ile devam eden sûrelerin fazileti ile ilgili rivayetler, Zemahşerî'de de form değişmeden aynıyla sürdürülmüştür. Bu durum, özellikle adı geçen müfessirlerin yaşadıkları hicri beşinci/ altıncı asırda, Ubey b. Ka'b'a nisbet edilen bu rivayetin oldukça meşhur olduğunu ortaya koymaktadır. Çünkü her müellif veya musannif tabii olarak yaşadığı asrın ilmi atmosfer ve muhitinden az veya çok etkilenecektir. Müfessirlerin tefsir kabiliyetleri ile ilgili bir yorumda bulunmak alanın mütehasısları tarafından değerlendirilecek bir husustur ancak şu kadarını ifade edebiliriz ki bir alimin özellikle bir alanda yoğunlaşması ve bu ilme vakıf olması, başka bir alanda da vukufiyetini netice vermez. Durum ne olursa olsun bu müfessirler, söz konusu rivayetleri tefsirlerine almışlar ve bu tefsirler, ilim ehli ve halk tarafından okunmuşlardır. Yapılması gereken her bir rivayetin hadis ilminin isnad ve metin ilkelerine uyup uymadığını tespit etmek ve ondan sonra bir yargıya varmaktır. Özellikle söz konusu tefsirler için uygulanması gerektiğini düşündüğümüz bu faaliyet, onların ümmet nezdindeki değerini düşürmeyecek, bilakis mevzu rivayetleri naklettiği düşüncesiyle bu tefsirlere mesafeli duran kimselerin rağbetini daha da arttıracaktır.

5. Hadis Şerhlerinde Fedâilu'l-Kur'an

Tefsirlerden farklı olarak hadis şerhlerinde Fedâilu'l-Kur'an rivayetleri, okuyana daha geniş bir perspektif sunma imkânını vermektedir. Şöyle ki tefsirlerde genellikle her bir sûre için bu sûrenin faziletine dair bir rivayet nakledilmiştir. Bu rivayetlerin sıhhat durumlarını bir tarafa bırakırsak söz konusu rivayetleri okuyan kimse sadece bu rivayete odaklanmakta, diğer rivayetleri görme şansına sahip olamamaktadır. Oysa hadis şerhlerinde durum farklıdır. Zira ala'l-ebvâb tarzda yazılan hadis külliyatında müstakil olarak mevcut olan Fedâilu'l-Kur'an bölümündeki rivayetler, belli sayıdaki sûrelerin faziletine dair rivayetler, Kur'an'ın bütününe yönelik rivayetler, Kur'an'ın okunması, anlaşılması ve bunlarla amel edilmesine yönelik rivayetleri bir arada vermektedir. Bu da okuyucuya rivayetler üzerinden gelişebilecek parçasal Kur'an tasavvuru yerine bütün rivayetleri birlikte okuma ve değerlendirme fırsatını sunabilmektedir.

Müfessirlerin sûrelerin fazileti ile ilgili rivayetleri değerlendirme biçimleri ile hadisçilerin bu rivayetleri ele alma biçimleri ve yaklaşım tarzları birbirinden farklıdır. Genel bir çizgi olarak müfessirler, sahîh ve sakîmine yeteri kadar riayet etmeden tefsir ettikleri ayetleri açıklama mahiyetini taşıyan rivayetlere faydalanılacak bilgi noktasından bakarken -ki bu da birçok zayıf ve uydurma hadisin tefsirlere girmesine sebep olmuştur- hadisçiler metnin ifade ettiği anlamla beraber bu rivayetin Hz. Peygamber'e nispetini yani isnadını ve isnadı oluşturan râvîlerin ta'dîl ve cerh yönlerini ön plana çıkarmışlardır.

Hadis kitaplarındaki Fedâilu'l-Kur'an bölümlerini şerh edenler, genel olarak rivayetlerin hem teknik açıdan sağlam olup olmadığına ehemmiyet verdiklerinden hem de hadislerin metinlerini başka rivayetlerle desteklemek istediklerinden konu ile ilgili birçok rivayeti bir arada zikretmişlerdir. Bu açıdan şerhlerdeki Fedâilu'l-Kur'an rivayetlerinde ortaya konulan Kur'an tasavvurunun, bu konudaki rivayetleri aktaran tefsirlerden daha öncelikli bir konumda olduğunu söyleyebiliriz. Bu durum, şerhlerde aktarılan rivayetlerin sahîhliğinde bir şüphenin olmayacağı manasında anlaşılmalıdır. Hadis şerhlerindeki Fedâilu'l-Kur'an rivayetlerinin temel özelliklerinden biri de söz konusu rivayetleri telif etme çabasıdır. Öte taraftan şârihler, şerhini yaptıkları rivayetlerin sıhhati konusunda çoğu zaman musannife taraf bir tavır

da sergilemişlerdir. Musannifin sahîh dediği bir rivayete şârihin zayıf demesi, nadiren karşılaşılan bir durumdur.

Biz bu başlık altında hadis şârihlerinin Fedâilu'l-Kur'an ile ilgili bazı rivayetleri nasıl yorumladıkları üzerinde duracağız. Burada kronolojiye riayet ederek Buhârî şerhlerinden İbn Battal'ın (ö.449/1057) *Şerhu İbn Battal 'Ala Sahîhi'l-Buhârî*, Kirmânî'nin (ö.786/1384) *Sahîhu'l-Buhârî Bi Şerhi'l-Kirmânî (el-Kevâkibu'd-Derârî)*, İbn Hacer'in (ö.852/1448) *Fethu'l-Bârî* isimli eserleri; Tirmizî'nin şerhlerinden İbnü'l-Arabî'nin (ö.543/1148) *Âridatu'l-Ahvezî* isimli eseri ve Müslim'in şerhlerinden Nevevî'nin (ö.676/1277) *Sahîhu Muslim Bi Şerhi'n-Nevevî* isimli eserleri incelenecektir.

5.1. İbn Battâl'ın (ö.449/1057) *Şerhu İbn Battal Ala Sahîhi'l-Buhârî* Adlı Şerhi

Buhârî'nin Sahîh'inin şârihlerinden olan İbn Battal (ö.449/1057), Buhârî'nin Fâtîha sûresi ile ilgili olarak kitabına aldığı "Kur'an'daki en büyük sûre"⁷⁰ ifadesi üzerinde durmaktadır. İbn Battal, bu ifadenin "en çok fayda veren sûre" şeklinde anlaşılması gerektiğini zira Allah'ın zaman zaman kulları için tahfif ve afvı dilediğini, tefâdüln muhdes ve mahlûk olan varlıklarda olabileceğini dolayısıyla tefâdülu'l-Kur'an'a bu hadisin delil olarak getirilemeyeceğini belirtmektedir. Ona göre söz gelimi Kur'an'daki en büyük ayetin rahmet ve azap ayeti mi yoksa va'd ve vaîd ayeti mi olduğu sorusunun bir cevabı yoktur. Zira tefâdülü kabul eden kişi, bazı sûre ve ayetlerin birbirinden noksan olduğunu kabullenmiş demektir. Halbuki ne Allah'ın isim ve sıfatları arasında ne de kelimeleri arasında bir tefavütten bahsetmek mümkün değildir.⁷¹ Ayrıca İbn Battal hadiste geçen "A'zam" ifadesinin ism-i tafidil manasında olmayabileceğini bu ifadenin ("Ekber" in "kebîr" manasında olması gibi) "Azîm" manasında olduğunu belirterek tefâdülü'l-Kur'an teorisini kabul etmemektedir.⁷²

İhlâs sûresinin "Kur'an'ın üçte birine denk olması" ile ilgili açıklamalarda bulunanlardan biri olan İbn Battal, öncelikle bu ifadenin İhlâs sûresinin ta'limi ve çokça okunması anlamında terğîb manası içerdiğini, Allah'ın az bir amel karşılığında çok ecir verebileceğini belirttikten sonra Kur'an'ın ana konuları bağlamında konuyu değerlendiren alimlerin üç ayrı tasnifinden söz etmektedir. Bunlar: 1- Kıssa, ibret ve emsal, 2- Emr/nehî, sevab ve ikab, 3- Tevhîd ve ihlâs. Bu alimlere göre İhlâs sûresi, Allah'ın eş ve çocuk edinmekten münezzeh olduğunu dolayısıyla tevhîd ve ihlâs muhtevi olduğundan söz konusu sûreyi okuyana Kur'an'ın üçte birini okumuş gibi sevap verileceğini belirtmişlerdir.⁷³

5.2. Ebûbekir İbnü'l-Arabî'nin (ö.543/1148) *Âridatu'l-Ahvezî* Adlı Şerhi

Bilindiği gibi Tirmizî, Fedâilü'l-Kur'an adı ile bir bölüm ayıran hadis musanniflerindedir. Tirmizî bu bölümde birçok sûrenin faziletine dair rivayetlere yer vermiştir. Şârih İbnü'l-Arabî de *Âridatu'l-Ahvezî* isimli şerhinde bazı sûre ve ayetlerin fazileti ile ilgili görüşlerini açıklamıştır.

Endülüslü alim İbnü'l-Arabî, Fâtîha sûresinin faziletini ele aldığı yerde konu ile ilgili bazı noktalara temas etmiştir. Burada Kur'an'ın Kelamullah olduğuna vurgu yapan İbnü'l-Arabî şöyle demektedir:

70 Buhârî, 66 Fedâilu'l-Kur'an 9, 6/103.

71 Ali b. Halef İbn Battal el-Bekrî, *Şerhu İbn Battal Ala Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Mustafa Abdulkadir Ata, (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 10/242.

72 İbn Battal, *Şerhu İbn Battal*, 10/243.

73 İbn Battal, *Şerhu İbn Battal*, 10/248.

"Kur'an Kelamullah'tır. Ne hâliktir, ne mahlûk; ne muhdestir ne de bir mahlûkun sıfatıdır. Kelam sıfatı, Allah'ın sıfatlarından bir sıfat olup keyfiyeti bilinmemektedir. Mahlûkun kelamına benzemez. Harf ve ses onun sıfatı olamaz. Cibrîl onu Hz. Muhammed'e (sav) öğretmiş o da ümmetine öğretmiştir. Kur'an'ın özü ve hakikatinde bir tefavüt ve tefadül bulunmamaktadır. Allah, Kur'an'ın bir kısmını diğer kısmından üstün kılmıştır. Bu üstünlük ya sevabı itibarı iledir veya içerdiği manası itibarı iledir. Allah katında Fâtiha'nın ve İhlâs sûresinin sevabı diğerlerine göre daha fazladır."⁷⁴

Kanaatimizce şârihin Fedâilu'l-Kur'an bölümünün hemen başında zikrettiği bu ifadeler, tarihi arka plandan yoksun ve sadece sûrelerin faziletine dair ifadeler değildir. Muhtemelen bu sözler, dönemin tartışma konularına ve bunların savunucularına yönelik sarf edilmiştir. İbnü'l-Arabî'nin yaşadığı dönem ile ilgili bazı tarihi bilgiler de bu tespitimizi güçlendirmektedir. Abbasiler ve Selçuklular döneminin başında güçlü olan fikrî hareketlerden biri Mu'tezile olmuş sonra Eş'arîler ön plana çıkmıştır. Nitekim Mu'tezile'nin yayılması ve teorik olarak tahkim edilmesinde önemli rol oynayan Mahmud b. Cerîr el-İsfehânî (ö.507/1113) ve Zemahşerî (ö.538/1143), şârih ile aynı dönemde yaşamışlardır.⁷⁵ Mu'tezile'nin savunduğu temel tezlerden birisinin halku'l-Kur'an olduğunu hatırladığımızda İbnü'l-Arabî'nin Fedâilu'l-Kur'an'ın girişinde bu ifadeler yer vermiş olması daha anlamlı olacaktır. İbnü'l-Arabî'nin Kur'an'ın Allah'ın kelamı olduğu ve söz konusu bu rivayetlerin Allah'ın kelam sıfatında bir tecezzûye yol açmadığı yönündeki bu görüşleri, Mutezilî fikre mensub olanlara yönelik bir cevap niteliği taşımaktadır. Anlaşıldığı üzere hicri altıncı asırda bu rivayetler üzerinden bir tartışmanın devam ettiğini, bu tartışmanın temel mahiyetinin ise Kur'an'ın mahlûk olup olmaması ile ilgili olduğunu anlayabiliyoruz.

Aynı şekilde İbnü'l-Arabî, sünni doktrinin kavramlarını da kullanmaktadır. Mesela Ashabul-Hadîs kavramına atıfta bulunmuş,⁷⁶ Kur'an ile şefaât dilemenin caiz olduğunu belirtmiş, böylece Fedâilu'l-Kur'an rivayetlerini, savunduğu Sünni-Eş'arî doktrin temelinde ele almıştır.⁷⁷ Eş'ariyye'ye mensup olduğu bilinen şârih, kendi ekolünün dışındakilerle mücadeleye girişmiş, İsmailiyye ve Ta'limiyye gibi fırkaları zındıklığın yayılmasında etkili görmüş, Mu'tezile'yi de şiddetli bir şekilde eleştirmiştir.⁷⁸ Bu tarihi ve zihnî arka plandan hareketle Fedâilu'l-Kur'an rivayetlerinin, Ehl-i sünnet ve Mu'tezile arasında özellikle de onların halku'l-Kur'an konusundaki tartışmalarında önemli bir rol oynadığı tespitini yapabiliriz.

Şerhte Kur'an'ın mahlûk olmadığına yönelik vurgular daha başka yerlerde de belirtilmiştir. İbnü'l-Arabî, Kur'an'ı hatmettikten sonra tekrar başa dönüp okumayı ifade eden kimsenin faziletinin anlatıldığı rivayet münasebetiyle şunları söylemektedir: "Hakikatte Kur'an'ın evvel ve ahiri yoktur. Çünkü Allah'ın sıfatlarının bir başlangıç ve sonu yoktur. Elimizde bulunan Kur'an mushafları ise Fâtiha sûresi ile başlayıp Nâs sûresi ile bitmekte olup nüzûl açısından ilk inen sûre Alak sûresi, son inen sûre de Berâe sûresidir, dolayısıyla Mushafın bir başlangıç ve sonu

74Ebubekir İbnü'l-Arabî el-Mâlikî, Âridatu'l-Ahvezî bi Şerhi Sahîhi't-Tirmizî, (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011), 11/4; Ayrıca bkz. Muhammed Abdirrahman el-Mübârekfûrî, Tuhfetü'l-Ahvezî bi Şerhi Câmîi't-Tirmizî, (Beyrut: Darü'l-Fikr, tsz.), 8/207.

75 Kemal Işık, Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelamî Görüşleri, (Ankara: AÜİF Yay, 1967), 64.

76 İbnü'l-Arabî, Âridatu'l-Ahvezî, 11/36.

77 İbnü'l-Arabî, Âridatu'l-Ahvezî, 11/30.

78 Ramazan Biçer, "İbnü'l-Arabî Ebû Bekir (Kelama Dair Görüşleri)", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/491-492; Ahmet Yücel, "İbnü'l-Arabî Ebû Bekir" (Hadis İlmindeki Yeri), Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/492.

bulunmaktadır. Oysa Allah'ın sıfatları için bir sınır tayin etmek imkânsızdır."⁷⁹ Görüldüğü gibi İbnü'l-Arabî her fırsatta Allah'ın kelim sıfatına vurguda bulunmak sureti ile Ehl-i sünnet-Eş'arî çizgisini ön plana çıkarmaktadır.

İbnü'l-Arabî bir rivayette geçen "Kelamullah" ifadesi üzerinde de durmaktadır. Tirmizî'nin ğarîb-sahîh şeklinde nitelediği bir rivayete göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Beni kavmine götürüp koruyacak kimse yok mu? Çünkü Kureyş Kelamullahı tebliğ etmekten beni alıkoydu."⁸⁰ İbnü'l-Arabî rivayette geçen "Kelamullah" ifadesi üzerinde özellikle durmakta ve neredeyse rivayetin anlam ve kelimeleri ile ilgili bir bilgi vermemektedir. Kelamullah ifadesinin ise Allah'ın kelim sıfatıyla alakalı olduğu ve itikadî ekoller arasında tartışılan konuların başında geldiği bilinmektedir. İbnü'l-Arabî şöyle demektedir: "Allah, kelimasına aracı olan Cibrîl ile konuşmuştur. Allah, nasıl yarattıklarına benzemiyorsa aynı şekilde kelimayı da mahlûkatının kelimasına benzemez. Çünkü onun hiç bir misli olmadığı gibi sıfatlarının da bir benzeri yoktur."⁸¹ Eserdeki bu tartışmalar, bize Fedâilu'l-Kur'an/Fedâilu's-süver ifadeleri ve muhtevasının kelami bir tartışmanın önemli bir parçası olduğu izlenimini vermektedir.

Şerhte sûrelerin fazileti konusundaki bazı görüşlere de yer verilmiştir. İbnü'l-Arabî'nin bu konudaki görüşlerini önemli gördüğümüzden buraya almakta fayda görüyoruz:

"Bazıları harflerinin azlığına ve ayetlerinin kısalığına rağmen Fâtiha sûresinin Kur'an'ın bütün manalarını içerdiği ve bu sûrenin Kur'an'ın geriye kalan kısımlarına üstün olduğunu belirtmişlerdir. Eğer bu söylemi kabul edersek, Nâziât sûresindeki: "Kim nefsini arzularından alıkoyarsa..."⁸² ayeti hakkında bazı şeyler söylemek de muhtemel olmalıdır. Bu ayet, Kur'an'ın yarısına bedeldir, diyebiliriz. Çünkü Kur'an'ın yarısı emir, diğer yarısı da nehydir. Burada ise nehy konu edilmiştir. Başka bir açıdan bu ayet, Kur'an'ın bütününe muadildir, diyebiliriz. Çünkü salih olan amelleri işlemek ve Allaha yaklaşmak, ancak kişinin nefsini hevasından kurtarmakla mümkündür. Sizin için en doğru olan yol ise fazileti hakkında hadis vârid olan sûrelerin sevabının çok olduğuna inanmaktır, geriye kalan tartışmalara girmeyin."⁸³

Bu ifadelerde bir sûrenin diğer sûrelerden zati olarak bir üstünlüğünün olmadığı, bu anlamda Fâtiha sûresi ile başka bir sûrenin eşit olduğu, ancak hakkında hadis vârid olduğu için sevabının diğer sûrelere nazaran daha fazla olduğu belirtilmiş olmaktadır.

Şerhte, Kur'an'ın kıraat edilmesi ile beraber onunla amel edilmesine yönelik vurgular da bulunmaktadır. Tirmizî'nin "Kur'an ehli, onunla amel edenlerdir" rivayetini naklettiği yerde şu açıklamada bulunmuştur: "Kur'an ehli onu okuyanlar (kıraat) değil, bu kitapla amel edenlerdir. Böyle davrananın durumu, kendisine padişah tarafından bir kitap/mektup gönderilen, mektubun içindekilerini, emir ve yasaklarını başkalarına tavsiye ederken, kendisi bu mektubu sürekli tekrar eden kimseye benzer."⁸⁴ İbnü'l-Arabî, "Sadece iki şeyde hased olmaz..." ve "Kendisine Kur'an verilip de onunla gece gündüz amel eden kimse..."⁸⁵ gibi hadislerde vurgulanan

79 İbnü'l-Arabî, Âridatu'l-Ahvezî, 11/29.

80 Tirmizî, 42 Fedâilu'l-Kur'an 24, 5/184.

81 İbnü'l-Arabî, Âridatu'l-Ahvezî, 11/35.

82 Nâziât, 79/40.

83 İbnü'l-Arabî, Âridatu'l-Ahvezî, 11/4.

84 İbnü'l-Arabî, Âridatu'l-Ahvezî, 11/13.

85 Tirmizî, 42 Fedâilu'l-Kur'an V, V/161.

hususun, Kur'an'ın sadece okunması olmadığını aynı zamanda onunla amel etmek olduğunu belirtmektedir. Ona göre "De ki: Ey kitap ehli, Tevrat'ı, İncil'i ve size indirileni (Kur'an'ı) uygulamadıkça hiçbir şey üzere değilsiniz..."⁸⁶ ayetinde Ehl-i Kitap'tan istenen şey, kendilerine gönderilen kitapla amel etmeleridir.⁸⁷

Fazileti hakkında hadis vârid olan sûre ve ayetleri kıraat etmenin amel ile ilişkilendirmesi, eserin Fedâilu'l-Kur'an bölümünde net olarak görülmektedir. Mesela o "Kur'an'ı okuyup bu konuda mâhir olan kimse değerli meleklerle birlikte" hadisini şu ifadeleri kullanarak amelle ilişkilendirmiştir: "Kur'an'da mâhir olanın melekler ile beraber olması, sadece Kur'an'ın okunması ile değil; ancak amel edilmesi ile mümkün olabilecektir."⁸⁸ Dolayısıyla Kur'an'da mâhir olup da amelden yoksun olan kimse, okuyuşu güzel olsa da melekler seviyesine çıkamaz. Aynı şekilde şerhte kıraat-amel vurgularından biri "Sizin en hayırlınız Kur'an'ı öğrenen ve öğreteninizdir" hadisidir.⁸⁹ İbnü'l-Arabî'ye göre hadisin işaret ettiği hayra ulaşabilmek ancak Kur'an'ın emirlerine riayet etmekle mümkündür. Şârih burada yanlış anlaşılabilir bir noktayı açıklamayı ihmal etmemiştir ki o da şudur: Hadisin lafzına bakıldığında sanki Kur'an'ı öğrenen ile öğretenin aynı mertebede olduğu anlaşılmaktadır. Oysaki şârihe göre durum böyle değildir. Zira Kur'an'ı öğrenen, kendisi için öğrenmiş dolayısıyla ona göre mükafat görecektir. Öğreten kişi ise Kur'an öğretmekle tebliğ vazifesini yapmış, Hz. Peygamber'in mirasını doğru aktarmış ve sahip olduğu bilgidan başkasını faydalandırmıştır.⁹⁰

İbnü'l-Arabî'nin Fedâilu'l-Kur'an rivayetlerini daha geniş bir pencereden okuduğu örneklerden biri de "Kur'an'ın unutulması" ile ilgili rivayeti açıklama sadedinde sarfettiği sözlerinde görülmektedir. O, özetle insanın unutmamak için elinden gelen gayreti göstermesi gerektiğini, Kur'an'dan ezber bilinen yerlerin unutulmasının bir vebal olduğunu belirtmekle beraber, sûre ve ayetler ile amel etmemenin fiilî bir unutmama olmasından daha büyük bir günah olduğunu, ayetlerde geçen "nisyan" ifadesinin amel ile ilgili olduğunu ifade etmiş ve böylece hadisi hem Kur'an ile birlikte değerlendirmiş, hem de hadisin yorumlanmasına farklı bir boyut kazandırmıştır.⁹¹ Aynı şekilde İhlâs sûresinin Kur'an'ın üçte birine denk olmasını, hasıl olan sevab ve muhteva açısından değerlendiren İbnü'l-Arabî, Kur'an'ın temel konularının tevhîd, teklîf ve tezkîr olduğunu ve İhlâs sûresinin tamamen tevhîde ayrıldığını bildirmiştir.⁹² Bu düşüncesi ile onun Fedâilu'l-Kur'an rivayetlerini belli bir bütünlük içerisinde değerlendirdiğini belirtmek mümkündür.

İbnü'l-Arabî, Fedâilu'l-Kur'an ile ilgili bazı rivayetlerin zayıflığına da işaretle bulunmuştur. Örneğin "Her şeyin bir kalbi vardır, Kur'an'ın kalbi de Yâsîn sûresidir, Kim Yâsîn sûresini okursa ona Kur'an'ı on defa okumuş gibi sevap verilir"⁹³ rivayeti ile ilgili şunları söylemiştir: "Bu hadis zayıftır ve biz bu hadisi kabul etmiyoruz. İnsanlar, bu rivayetle ilgili türlü türlü görüşler, rivayet ve teviller ileri sürmüşlerdir. Fakat

86 Mâide, 5/68.

87 İbnü'l-Arabî, Âridatu'l-Ahvezî, 11/13.

88 İbnü'l-Arabî, Âridatu'l-Ahvezî, 11/24.

89 Tirmizî, 42 Fedâilu'l-Kur'an 15, 5/173.

90 İbnü'l-Arabî, Âridatu'l-Ahvezî, 11/26.

91 İbnü'l-Arabî, Âridatu'l-Ahvezî, 11/29.

92 İbnü'l-Arabî, Âridatu'l-Ahvezî, 11/29.

93 Tirmizî, 42 Fedâilu'l-Kur'an 7, 5/162.

bunların hiç birisinin aslı yoktur. Ebû Davud'un naklettiği "Ölülerinize Yâsîn okuyunuz" rivayeti de aynı şekilde sahîh değildir."⁹⁴

Şerhte zayıf hadisleri çekinmeden ifade eden İbnü'l-Arabî, "Duhân Sûresinin Fazileti" bâbını açıklarken Hâmîm'lerle ilgili zayıf hadislerin nakledildiğini, Duhân sûresi ile ilgili rivayetlerin de bunlardan biri olduğunu belirtmiş ve şöyle devam etmiştir:"Tirmizî'nin bu rivayeti nakletmesi zihinleri meşgul etmiştir. Bazı imamların Cuma gününün sabahında bu bâbta rivayet edilen hadise dayanarak Duhân sûresini okuduklarını görürdüm. Halbuki hadis zayıftır. Öte yandan şer'i olan örftte, zaten fecrin çıkması ile Cuma gecesi de sona ermiş olmaktadır."⁹⁵

İbnu'l-Arabî'nin şerhinde dikkat çeken hususlardan biri, onun hadislerin hükmünü koymada özgün bir duruş sergileyebilmesidir. Tirmizî, birçok sûrenin faziletiyle ilgili rivayetleri aktarmasına rağmen şârih Fâtiha, Bakara, Âl-i İmran, Mülk ve İhlâs sûresi dışındakilerin sahîh olmadığı yönünde kanaat belirtmektedir.⁹⁶ Şârihlerin temel bir özelliği olarak ifade edebileceğimiz şey, şerhini yaptıkları esere ve müellifine dokunmamaları, vârid olan rivayetlere mutlaka bir yorum yapma ihtiyacını hissetmeleridir. İbnü'l-Arabî'nin çizgisi bu çerçevenin dışında bir görünüm arz etmektedir.

İbnü'l-Arabî'nin Kur'an okuma ile onunla amel etmeyi bir ilke olarak benimsemiş olması ve hadisleri yorumlarken bu ilkedен hareket etmesi, altı çizilmesi gereken bir noktadır. Zira çoğu zaman, Fedâilu'l-Kur'an rivayetlerinin her birisi ayrı ayrı değerlendirilmiş ve her bir hadise ait bazı hükümler ileri sürülmüştür. Bu durum rivayetler arasında zaman zaman onarılması güç ihtilafların da zeminini hazırlamıştır. Bunun yerine konu ile ilgili rivayetler bir araya getirilip birlikte değerlendirilse ve bu rivayetler Kur'an'ın metni ile temel ilkeleri ışığında ele alınırsa kanaatimizce bu ihtilaf zemini en aza inmiş olacaktır.

5.3. Nevevî'nin (ö.677/1277) Sahîhu Muslim Bişerhi'n-Nevevî Adlı Şerhi

Nevevî'ye (ö.676/1277) gelince Fedâilu'l-Kur'an ile ilgili rivayetlerin geçtiği "Kitabu Salati'l-Musafirîn" başlığı altında tefâdü'lü'l-Kur'an tartışmalarına girmemekte, sadece İhlâs sûresi ile ilgili olarak bazı alimlerin Kur'an'ın kıssalar, ahkâm ve Allah'ın sıfatlarından müteşekkil olduğunu, İhlâs sûresinin ise Allah'ın sıfatlarından bahsettiğinden sülüsü'l-Kur'an olduğunu; bazılarının göre ise bu sûreyi okuyan kişiye Kur'an'ın üçte birini okumuş gibi sevap verileceğine ilişkin iki görüşü aktarmakla yetinmektedir.⁹⁷

5.4. Kirmânî'nin (ö.786/1384) Sahîhu Ebî Abdillah el-Buhârî Bi Şerhi'l Kirmânî Adlı Şerhi

Buhârî şârihlerinden Kirmânî (ö.786/1384), Fâtiha sûresi ile ilgili bir açıklamada bulunmazken İhlâs sûresinin Kur'an'ın üçte birine denk olmasını bu sûrenin muhtevasına bağlamaktadır. Ona göre Kur'an geneli itibarı ile kıssalar, ahkâm ve

94 İbnü'l-Arabî, Âridatu'l-Ahvezî, 11/15.

95 İbnü'l-Arabî, Âridatu'l-Ahvezî, 11/15.

96 İbnü'l-Arabî, Âridatu'l-Ahvezî, 11/20.

97 Ebu Zekeriya Yahya b. Şeref en-Nevevî, Sahîhu Muslim bi şerhi'n-Nevevî, (Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-İlmiyye, 2006), 6/82.

Allah'ın sıfatlarını konu almış, İhlâs sûresi de Allah'ın sıfatlarından bahsettiğinden sülüsü'l-Kur'an olmuştur.⁹⁸

5.5. İbn Hacer'in (ö.852/1448) Fethü'l-Bârî Adlı Şerhi

İbn Hacer (ö.852/1448), Fedâilu'l-Kur'an rivayetlerini yorumlama ve değerlendirme yöntemi olarak fazileti hakkında hadis vârid olan sûre ve ayetlerin muhtevasını ön plana çıkarmıştır. İbn Hacer, Fâtiha sûresinin fazileti hakkında vârid olan hadislerden biri olan ve Ebû Said el-Mualla'dan nakledilen *أعظم سورة في القرآن* ifadesi üzerinde durmaktadır. O bu ifadeyi Fâtiha sûresinin kıymetinin yüksek olduğuna, kendisinden daha uzun sûreler olmasına rağmen okunmasıyla çok sevab verileceğine işaret etmekte ve bu sûreye çok sevab bahşedilmesini sûrenin içerdiği manaya bağlamaktadır. Bu minvalde Kurtubî'nin Fâtiha sûresi ile ilgili olarak söylediklerini zikretmektedir. Kurtubî bu sûrenin Kur'an'ın girişi, Allah'a övgü, ihlâs ile ibadet, hidayet, ahiret ve inkâr edenlerin durumlarını açıkladığı gibi sebeplerden dolayı faziletli kılındığını belirtmiştir.⁹⁹ İbn Hacer'in burada sevabın fazla olmasını sûrenin muhtevasına bağlaması önemlidir.

İbn Hacer'in şerhte mübhem olan noktalara açıklık getirmeye çalıştığı görülmektedir. Örneğin geceleyin Bakara sûresinin son iki ayetinin okunması hakkındaki tavsiye üzerinde duran İbn Hacer, bu iki ayetin faziletli olmasının bir görüşe göre icmalen iman konuları ve salih amelleri ihtiva etmesinden dolayı olduğunu belirtmiştir. Bu ayetlerin "geceleyin okunmasının kâfi olması" ile ilgili birçok yorum nakleden İbn Hacer, tercihini bu ayetleri okumanın teheccüd namazının yerine geçeceği yönünde belirtmiştir. Bu görüşünü başka hadislerle destekleyen İbn Hacer,¹⁰⁰ burada da görüldüğü gibi "Amene'r-Rasulu" diye meşhur olan ayetlerin faziletini onun muhtevasına bağlamaktadır.

Şerhte, Fedâilu'l-Kur'an ile ilgili muteâriz görünen rivayetleri telif ettiği de görülen İbn Hacer, Kehf sûresinin faziletine dair Useyd b. Hudayr'ın birinde Kehf diğerinde ise Bakara sûresini okuduğu şeklindeki iki farklı rivayeti, Useyd'in Kehf ve Bakara sûresini birlikte okumuş olabileceğini dolayısıyla aralarının te'lif edilebileceğini belirtmiştir.¹⁰¹

İbn Hacer İhlâs sûresinin "sülüsü'l-Kur'an" olduğu üzerinde de durmuş ve birçok görüşü burada serdetmiştir. Buna göre bazı alimler bunu maani'l-Kur'an çerçevesinde değerlendirmişler ve Kur'an'ın üç ana konusu olduğunu belirtmişlerdir. Bu konular ahkam, ahbar ve tevhîd konularıdır. İhlâs sûresi bu üç konudan tevhîdi içerdiğinden Kur'an'ın üçte birine denktir, denilmiştir. Bu görüşü savunan alimler Ebû Ubeyde'nin, Ebu'd-Derdâ'dan naklettiği şu hadisi delil olarak getirmişlerdir: "Allah Kur'an'ı üç bölüme ayırdı. İhlâs sûresini de bu üç bölümden biri kıldı."¹⁰² İbn Hacer Kurtubî'nin sûrenin faziletine dair söylediklerine temas ederek bu sûrede olup başka sûrelerde geçmeyen Allah'ın iki isminin varlığına -Ehad, Samed- işaret etmektedir.¹⁰³

98 Şemsuddin Muhammed b. Yûsuf el-Kirmânî, Sahîhu Ebî Abdillâh el-Buhârî bi Şerhi'l Kirmânî, (Beirut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, 1981), 17/24.

99 İbn Hacer el-Askalânî, Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî, (Riyad: Dâru's-Selam, 2000), 9/68-69.

100 İbn Hacer, Fethu'l-Bârî, 9/71.

101 İbn Hacer, Fethu'l-Bârî, 9/72.

102 Müslim, Salatu'l-Musafirîn ve Kasruhâ, 260, 1/556; Darimî, 23 Fedâilu'l-Kur'an 24, 2/728; 23 Fedâilu'l-Kur'an 24, 2/729; Ahmed b. Hanbel, Müsned, 5/195, 6/442.

103 İbn Hacer, Fethu'l-Bârî, 9/77.

İbn Hacer, İhlâs sûrenin faziletine dair bir diğer görüşün şöyle olduğunu belirtmektedir: "Bu sûre Allah'a olan inancı belirtmekte, şirki ortadan kaldıran ehadiyeti ifade etmekte, hiç bir noksanlığın kendisinde olmadığı manasında samediyyeti vurgulamakta ve Allah'ın denginin olmamasından bahsetmektedir. Bunlar ise itikadî tevhidin özellikleridir. Bu nedenle sûre, Kur'an'ın üçte birine denk kabul edilmiştir."¹⁰⁴ Anlaşıldığı gibi İbn Hacer yukarıda olduğu gibi burada da İhlâs sûresinin faziletini sûrenin muhtevasına bağlamaktadır.

İbn Hacer'in bildirdiğine göre bazı alimler, sûrenin Kur'an'ın üçte birine denk olmasını sevab açısından değerlendirmişlerdir. Bu görüşe göre İhlâs sûresini okuyan kişi, sanki Kur'an'ın üçte birini okumuş gibi sevab kazanmış olacaktır. Ancak İbn Hacer, bu iddianın bir temele dayanmadığını ve delilsiz olduğunu belirtmiş ve bu görüşünü hadislerde "sevab" ile ilgili bir kaydın bulunmaması ve rivayetin mutlak bir ifade ile nakledilmesine bağlamıştır.¹⁰⁵

Öte taraftan İbn Hacer, Muavvizeteyn sûrelerinin iki değil, üç olması gerektiğini savunmaktadır. Hz. Peygamber'in her gece yatağına gittiğinde Muavvizat (İhlâs, Felak ve Nâs) sûrelerini okuyup eline üflediği, sonra elinin ulaşabildiği yere kadar bedenini meshettiği belirtilmiştir. İbn Hacer, Muavvizeteyn şeklinde meşhur olan sûrelerin başka rivayetlerle birlikte değerlendirildiğinde İhlâs sûresinin de bunlara eklenmesi gerektiğini, bu durumda Muavvizeteyn'in, Muavvizat olarak değişmesi gerektiğini belirtmiştir.¹⁰⁶

Sonuç

Bu çalışmada Fedâilü'l-Kur'an kavramı ve teşekkül süreci, bu rivayetlerin bazı tefsir ve hadis şerhlerinde nasıl yorumlandığı incelenmiştir. Yedi tefsir ve beş hadis şerhinin kronolojik olarak ele alındığı bu çalışmada ulaşılan sonuçları maddeler halinde şöyle ifade etmek mümkündür:

1- Fedâilü'l-Kur'an terkibi, zaman içerisinde hüviyet değiştirmiş ve bazı kimselerde Sevâbu'l-Kur'an, Havassu'l-Kur'an/Esrâru'l-Kur'an şeklinde algılanmaya başlanmıştır. Mushafın nicel yönünü ortaya çıkaran bu düşünce tarzı, Kur'an'ın çeşitli hastalık ve musibetlere deva olması, psikolojik hastalıklara çare olması, ayetlerin kâğıtlar üzerine yazılıp boyna asılması, kâğıda yazılan ayetlerin bir suya atılıp suyunun içilmesi, kaybolan eşyanın bulunması vb. davranışların ortaya çıkmasında da rol oynamıştır.

2- Fedâilü'l-Kur'an/Fedâilü's-Süver/Fedâilü'l-Âyât rivayetleri tefsirlerde sûre ve ayetleri okumanın fazileti ile Kur'an'ın ana konuları; hadis şerhlerinde bu rivayetlerin lafzi yorumları, daha fazla sevaba vesile olmaları ve Kur'an'ın ana konuları bağlamında tartışılmıştır. Kur'an'ın ana konularının kategorize edilmesi konusunda bir ittifaktan bahsetmek güçtür. Örneğin İhlâs sûresi ile ilgili görüş beyan eden alimlerin her biri kendi yaklaşımına göre Kur'an'daki üç temel konuyu ifade etmişlerdir. Ortaya atılan görüşlerden hareketle asgari bir müşterekte buluşmak mümkün görünmektedir. Kur'an'ın ana konularını tartışan alimlerin hemen hepsi, tevhidî bu konuların içerisinde saymışlardır. Bu durumda İhlâs sûresinin de tamamen tevhide ait konuları içermiş olması, hadislerdeki sülûsü'l-Kur'an ifadesinin ne anlama geldiğini izâh eder mahiyettedir.

104 İbn Hacer, Fethu'l-Bârî, 9/77.

105 İbn Hacer, Fethu'l-Bârî, 9/77.

106 İbn Hacer, Fethu'l-Bârî, 9/79.

3-Müfessirlerin Fedâilü'l-Kur'an rivayetlerini tefsirlerine alırken hadis usulünün ilkelerine yeteri kadar riayet etmedikleri tespit edilmiştir. Örneğin Sa'lebî, Vahidî, Zemahşerî ve Beydâvî gibi bazı müfessirler, her bir sûrenin teker teker fazileti hakkında mevzu olduğu belirtilen rivayeti, tefsirini yaptıkları sûrenin önünde veya arkasında zikretmişlerdir.

4- Ebubekir İbnü'l-Arabî ve İbn Hacer, Fedâilü'l-Kur'an rivayetlerine şerhlerinde geniş yer ayıran ve tartışan şârihlerin başında gelmektedir.

5- Gerek tefsir gerekse hadis şerhlerinde rivayetler çoğu zaman bağlamından kopuk değerlendirilmiş ve bu rivayetlere spesifik bir metin olarak yaklaşmıştır. Oysaki bu rivayetleri Hz. Peygamber'in sîreti ve tebliğ süreci ile irtibatlandırarak bir yaklaşım sergilemek bizi daha doğru sonuçlara ulaştırabilecektir.

6- Bazı sûre ve ayetler hakkında vârid olan rivayetler, fedâil-i amal bâbından değerlendirildiğinden gelenekte bu rivayetlere karşı mütesâhil bir tutum sergilenmiş ve giderek bu yaklaşım baskın hale gelmiştir. Bu cümleden olarak "Mütesahil hadisçiliğin" yeniden gözden geçirilmesi gerekmektedir.

7- Fedâilü'l-Kur'an rivayetleri, itikadî ekollerin paradigmalarında bir kaynak niteliği de taşımıştır. Örneğin İbnü'l-Arabî'nin şerhinde kelami bir dil kullanarak, Fedâilü'l-Kur'an rivayetleri üzerinden Kur'an'ın mahlûk olmadığına sürekli vurguda bulunması, Mutezili ekole bir cevap olarak yorumlanabilir.

8- İbnü'l-Arabî ve İbn Teymiyye'nin isabetli bir şekilde işaret ettikleri gibi sûre ve ayetlerin faziletinden murad olunan, bu sûreler üzerinde tedebbür etmek, murad-ı ilahiye anlamaya çalışmak, muhtevaları ile ittiba ve amel etmektir.

Kaynakça

Afsaruddin, Asma. "The Fadâil Al-Qur'ân Genre And Its Socio-Political Significance". *İÜİFD*, Sayı, 3, İstanbul 2001.

Akpınar, Ömer Faruk. "Fedâilü'l-Kur'an Edebiyatı". *İstem Dergisi*, sayı:17,177-194.

Avcı, Seyit. "Hadis Kaynaklarına Göre Kur'an'ın Faziletleri". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 17, 2011.

Aydemir, Abdullah. "Fedâilü'l-Kur'an". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Aydemir, Abdullah. *Tefsirde İsrâiliyyât*. Ankara: DİB Yayınları, 1979.

Bağcı, H. Musa. *Hadis Tarihi İlk Üç Asır*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2009.

el-Beydâvî, Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî. *Envârü't-Tenzil ve Esrârü't-Te'vîl*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971.

Biçer, Ramazan. "İbnü'l-Arabî Ebû Bekir (Kelama Dair Görüşleri)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

el-Buhârî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. İstanbul: Çağrı Yay., 1992.

el-Cârullah, Abdusselâm b. Salih b. Süleyman. *Fedâilü'l-Kur'ani'l-Kerim*. Riyad: Daru't-Tedemmuriyye, 2008.

Darimî, Ebu Muhammed Abdullah b. Abdurrahman. *Sünen*. İstanbul: Çağrı Yay., 1992.

- el-Firyâbî, Ebû Bekr Ca'fer b. Muhammed b. el-Hasan. *Fedâilu'l-Kur'an*. thk. Yusuf Osman Fadlullah Cibrîl. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1989.
- el-İrâkî, Abdurrahim b. el-Huseyn. *et-Takyîd ve'l-Îdâh*. Beyrut: Müessesetu'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 2012.
- Işık, Kemal. Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelamî Görüşleri. Ankara: AÜİF Yay, 1967.
- İbn Battal, Ali b. Halef el-Bekrî. *Şerhu İbn Battal Ala Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Mustafa Abdulkadir Ata. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- İbn Fevzân, Abdullah. el-Ehâdîsu'l-Vâride fî Kırâeti Sûreti'l-Kehf Yevme'l-Cumua. Kahire: Daru İbni'l-Cevzî, 1431.
- İbn Hacer, el-Askalânî. *el-Kâfî eş-Şâfi fî Tahrîci Ehâdîsi'l-Keşşâf*. Beyrut: Darü'l-Ma'rife, tsz.
- İbn Hacer, el-Askalânî. *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Riyad: Dâru's-Selam, 2000.
- İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed. *Müsned*. İstanbul: Çağrı Yay., 1992.
- İbn Kayyım el-Cevziyye, Muhammed b. Ebibekr. *el-Menâru'l-Munîf fi's-Sahîh ve'd-Da'îf*. thk. Abdurrahman b. Yahya. Riyad: Daru'l-Asime, 1996.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer. *Kitabu Fedâili'l-Kur'an*. thk. Ebu İshak el-Huveyni el-Esrî. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1416.
- İbn Kuteybe ed-Dîneverî, Abdullah b. Müslim. *Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadîs*. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, tsz.
- İbn Manzûr, Cemalüddîn Muhammed. *Lisânu'l-Arab*. Kahire: Daru'l-Meârif, 1119.
- İbn Salah, Ebû Amr Osman b. Abdirrahman eş-Şehrezûrî. *Ulûmu'l-Hadîs (Mukaddimetu İbn Salah)*. thk. Nuruddin İtr. Lübnan: Daru'l-Fikr, 1986.
- İbn Tarhûnî, Muhammed b. Rızk. *Mevsu'atu Fedâili Süver ve Âyâtî'l-Kur'an*. Riyad: Daru İbni'l-Kayyim, 1409.
- İbn Teymiyye, Takiyuddin. *Minhâcu's-Sünne fî Nakdi Kelâmi's-Şi'a ve'l-Kaderiyye*. thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- İbn Teymiyye, Takiyuddîn. *Mecmû'*. Medine: Vizaretu's-Şuuni'l-İslamiyye, 2004.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. *el-Mevdûat*. thk. Tefkîk Hamdân. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- İbnü'l-Arabî, Ebubekir Muhammed b. Abdillâh el-Mâlikî. *Âridatu'l-Ahvezî bi Şerhi Sahîhi't-Tirmizî*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.
- İbnü'l-Arabî, Ebubekir Muhammed b. Abdillâh el-Mâlikî. *Ahkâmu'l-Kur'an*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, tsz.
- İbnü'n-Nedim, Muhammed b. İshak. *Kitâbü'l-Fihrist*. thk. Rıza Teceddud. Beyrut: Daru'l-Marife, 1978.
- İsmâil Paşa. *Îdâhu'l-Meknûn fi'z-Zeyl Ala Keşfi'z-Zunûn*. Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, tsz.
- Kanarya, Bayram. "Sûre ve Ayetler Arasında "Tefâdü'l" Meselesi ile İlgili Yaklaşımların Kritiği". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, Nisan 2016, cilt: 8, sayı 1.

- Kandemir, Yaşar. *Hadis Uydurma ve Sebepleri*. İstanbul: İfav Yayınları, 2009.
- Kâtip Çelebî (Hâcî Halîfe). *Keşfu'z-Zunûn 'An Esâmi'l-Kütüb ve'l-Funûn*. Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, 1941.
- Keleş, Ahmet. *Hadislerin Kur'an'a Arzı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- el-Kettânî, Muhammed b. Ca'fer. *Hadis Literatürü (er-Risâletu'l- Mustatrafe)*. trc. Yusuf Özbek. İstanbul: İz Yayıncılık. 1994.
- Kırbaçoğlu, Hayri. *Alternatif Hadis Metodolojisi*. Ankara: Otto Yayınları, 2013
- el-Kirmânî, Şemsuddin Muhammed b. Yûsuf. *Sahîhu Ebî Abdillâh el-Buhârî bi Şerhi'l Kirmânî*. Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, 1981.
- Komisyon. *el-Mu'cemu'l-Vesît*. İstanbul: el-Mektebetu'l-İslamiyye, tsz.
- el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Endelusî. *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an Ve'l-Mubeyyinu li mâ Tedammenehu Mine's-Sunneti ve Âyi'l-Kur'an*. thk. Abdullah b. Abdilmuhsin. Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 2006.
- el-Leknevî, Muhammed Abdulhayy. *el-Ecvibetu'l-Fâdila*. thk. Abdulfettah Ebû Ğüdde. Beyrût: Daru'l-Beşairi'l-İslamiyye, 2005.
- el-Makdisî, Diyâuddîn. *Fedâilu'l-A'mal*. thk. Ğassan İsa Muhammed Hermas. Beyrut: Muessesetu'r-Risale, 1987.
- el-Münavî, Zeynuddin Abdurraûf. *el-Fethu's-Semâvî bi Tahrîci Ehâdisi Tefsîri'l-Kâdî el-Beydâvî*. thk. Ahmed Mucteba b. Nezâr. Riyad: Daru'l-Asime, 1409.
- el-Mübârekfûrî, Muhammed Abdirrahman. *Tuhfetü'l-Ahvezî bi Şerhi Câmi't-Tirmizî*. Beyrut: Darü'l-Fikr, tsz.
- el-Mübârekfûrî, Muhammed Abdirrahman. *Tuhfetü'l-Ahvezî bi Şerhi Câmi't-Tirmizî*. Beyrut: Darü'l-Fikr, tsz.
- Müslim b. el-Haccac, el-Kuşeyri. *Sahîhu Muslim*. İstanbul: Çağrı Yay, 1992.
- en-Nesâî, Abdurrahman Ahmed b. Şuayb. *Fedâilu'l-Kur'an*. thk. Faruk Hamâde. Beyrut: Daru İhyai'l-Ulum, 1992.
- en-Nevevî, Ebu Zekeriya Yahya b. Şeref. *Sahîhu Muslim bi şerhi'n-Nevevî*. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-İlmiyye, 2006.
- er-Râzî, Ebu'l Fadl Abdurrahman b. Ahmed b. Hasan. *Fedâilu'l-Kur'an ve Tilâvetuhu*. thk. Amir Hasan Sabri. Beyrut: Daru'l Beşari'l-İslamiyye, 1989.
- er-Râzî, Fahrüddin. *et-Tefsîru'l-Kebîr*. Lübnan: Daru'l-Fikr, 1981.
- es-Sa'lebî, Muahammed b. İbrahim. *el-Keşf ve'l-Beyân*. Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, 2002.
- Sancaklı, Saffet. "Sûrelerin Fazileti İle İlgili Bazı Tefsirlerde Yer Alan Apokrif Hadislerin Kiriği", *Diyanet İlmî Dergi*, c. 38, sayı, 3, Eylül, Ankara 2002.
- es-Suyûtî, Celâlüddîn. *el-Leâliu'l-Masnûa Fi'l-Ehâdisi'l-Mevdûa*. thk Muhammed Abdulmünim. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007
- es-Suyûtî, Celâlüddîn. *Tedribu'r-Râvî fi Şerhi Takribi'n-Nevevî*. thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed. Beyrut: Müessesetu'r-Reyyan, 2009.

- eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali. *el-Fevâidu'l-Mecmûa fî'l-Ehâdîsi'l-Mevdûa*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- et-Taberî, Ebû Muhammed Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-Beyân 'An Te'vîli Âyi'l-Kur'an (Tefsîru't-Taberî*. thk. Mahmud Muhammed Şakir, Ahmed Muhammed Şakir. Kahire: Mektebetu İbn Teymiye, 2000.
- Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa. *Sünen*. İstanbul: Çağrı yay. 1992.
- el-Vâhidî, Ali b. Ahmed. *et-Tefsîru'l-Besît*. thk. Muhammed b. Salih el-Fevzân. Riyad: Silsiletu'r-Resâil el-Camiyye, 1430.
- el-Yâfiî, Ebu Muhammed Abdullah b. Esad. *ed-Durru'n-Nazîm (Kur'an-ı Kerim'in Havas ve Esrarı)*. trc. Hami Erin. İstanbul: Pamuk Yay. tsz.
- el-Yafiî, Ebu Muhammed Abdullah b. Esad. *ed-Durru'n-Nazîm fî Havassî'l-Kur'ani'l-Azîm*. Mısır: Matbaa-i Amire, 1323.
- Yücel, Ahmet. "İbnü'l-Arabî Ebû Bekir" (Hadis İlmindeki Yeri). *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- ez-Zemahşerî, Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî vucûhi't-Te'vîl*. Kahire: Darü'r-Reyyân, 1947.
- ez-Zemahşerî, Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf An Hakaiki Ğavamidi't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekavil*. thk. Adil Ahmed ve Ali Muhammed. Riyad: Mektebetu'l-Abîkân, 1998.
- ez-Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Abdillâh. *el-Burhân Fî Ulûmi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Ebul Fadl İbrahim. Kahire: Mektebetu Daru't-Turas, 1984.

MEV'İZA LİTERATÜRÜ BAĞLAMINDA HALİFE YUSUF TOPÇU VE TUHFETÜ'Z-ZÂKİRİN ADLI ESERİ*

İsmail ATASOY - Bayram KANARYA

Diyaret İşleri Başkanlığı - Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi

Giriş

Hz. Adem'den Hz. Muhammed'e (s.a.v.) ondan da günümüze kadar insanlara doğru yolu göstermek amacıyla gerek peygamberlerin kendileri gerekse onlardan sonra tebliğ ve irşad görevini üstlenenler, farklı yöntemler kullanarak insanlara vaaz ve nasihatlerde bulunmuşlardır. Peygamberler tarihine bakıldığında onların kavimlerini tevhid ve hakka davet etmede etkili bir vaaz dili kullandıkları, tesirli hitaplarından dolayı kendilerine iman edip onlara tabi olan çok sayıda insanların var olduğu görülecektir. Hz. Peygamber ve Sahâbe-i kiram da bu metodu aynen kullanmışlardır. Gerek Hz. Peygamber'in hitabındaki güzellik, gerekse ahabın bu konudaki gayretleri muhataplarının başta iman olmak üzere birçok manevi değeri kazanmalarına vesile olmuştur. Sözü tesirli gücü sadece peygamberlere has kılınmayıp, bazı insanlara da bu özelliğın verildiğı bir hakikattir. Hz. Peygamber'in bu mirasını diğeri insanlara ulaştırmak için başta âlimler olmak üzere birçok kişi de bu vazifeyi yerine getirmişlerdir. Yapılan bu vaaz ve nasihatler sadece sözde kalmayıp, gerek camii içi gerekse camii dışındaki sohbetlerde kullanılmak amacıyla İslam âlimleri tarafından farklı tür ve isimlerle sayfalara dökülerek birçok eser telif edilmiştir. Erken dönem telifatından sayılan mevâ'iz türü eserler, tarihi süreç içerisinde farklı isimlerle bu alandaki yerini almış, günümüze kadar yeni yeni eserler verilmeye devam edilmiş ve bu gelenek sürdürülmüştür.

Osmanlının son yılları ile Cumhuriyetin ilk yılları arasında yaşamış olan Halife Yusuf Topçu'nun (öl. 1885/1965) Tuhfetü'z-Zâkirin adlı eseri de bu çerçevede yazılmış bir eserdir. Müellifin bu eseri, yazıldığı günden itibaren başta bölgenin din görevlileri olmak üzere birçok kişi tarafından vaaz kitabı olarak kullanılmaktadır. Bir tebliğ ve irşad kitabı olarak isti'mâl edilen bu eserin içinde yer alan hadislerin sıhhat durumu son derece önem arz etmesinden dolayı, "Halife Yusuf Topçu el-Bâyezidî ve Tuhfetü'z-Zâkirin Adlı Eserinin Hadis İlmi Açısından Değerlendirilmesi" adlı bir yüksek lisans tezi tarafımızca yapılmıştır. Bazı tasarruflarla Yüksek Lisans tezimizden yararlanarak hazırladığımız bu çalışmada hem müellif Halife Yusuf hakkında bir takım bilgiler verilmiş hem de Tuhfetü'z-Zâkirin adlı eserinde yer alan bazı rivayetlerin sıhhat durumu tespit edilmeye çalışılmıştır.

* Bu çalışma 2022 yılında Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Hadis Bilim Dalında Doç. Dr. Bayram Kanarya Danışmanlığında "Halife Yusuf Topçu El-Bâyezidî ve Tuhfetü'z-Zâkirin Adlı Eserinin Hadis İlmi Açısından Değerlendirilmesi" adlı Yüksek Lisans tezimizden çıkarılmıştır.

Eserde yer alan rivâyetlerin kaynak tespiti yapılırken, sadece bir tek kaynakla yetinilmeyip ulaşılabilen tüm kaynaklara işaret edilmiştir. Bu çalışmamızda rivâyetlerin sıhhat derecelerinden hareketle bir mev'iza kitabı olan *Tuhfetü'z-Zâkirîn*'in hadis ilmi açısından değerine vurgu yapılmıştır. Konuya geçmeden önce mev'iza literatürü ile ilgili bazı bilgiler vermenin yararlı olacağı kanaatindeyiz.

Mevâ'iz Literatürünün Tarihsel Gelişimi

Mevâ'iz kelimesi mev'iza'nın çoğulu olup öğütler, vaazlar, nasihatler anlamına gelmektedir. Vaaz ise "öğüt vermek, sakındırmak, uyarmak" demektir.¹ Mev'iza, insanlara dinî ve ahlakî konularda öğüt vermek, kalplerini İslam'ın emir ve yasaklarına ısındırmak, teşvik ve ikazlarda bulunmak şeklinde tanımlanmış ve bu şekilde konuşmalar yapan kişiye ise vâiz denilmiştir.² Kur'an'da vaaz kelimesi geçmemekle beraber birçok ayette vâizîn, mev'iza ve benzeri kelimeler yer almaktadır.

Yüce Allah, Hz. Peygamber'e insanları dine hikmetle, güzel öğütle ve en güzel usulle davet etmesini emretmektedir.³ Kur'an'ın insanlar için bir mev'iza kitabı olduğu⁴ ve Allah'ın insanlara öğüt almaları için onu indirdiği ayetlerde ifade edilmektedir.⁵ Denilebilir ki Hz. Peygamber'in 23 yıllık peygamberlik hayatı, tümüyle vaaz ve nasihatlerle geçmiştir. "Ben cevâmiu'l-kelim ile gönderildim"⁶ hadisinden hareketle Hz. Peygamber'in veciz sözlerle birçok şeyi ifade ettiğini vaaz ve sohbetlerde bu üslûbü kullandığını çıkarsamak mümkündür. Resûlullah cuma ve bayram hutbeleri ile vakit namazlarından sonra birkaç âyet okur, ardından cemaate vaaz ve nasihatle bulunurdu.⁷ Örneğin, bir gün sabah namazından sonra çok etkili bir vaaz vermiş, dinleyenlerin gözleri dolup kalpleri titremiştir.⁸

Bir rivayette yer aldığına göre kadınlar "Ey Allah'ın Rasûlü! Erkeklerden dolayı bize vaktiniz kalmıyor bize de vaaz etmek üzere bir gün tahsis eder misiniz deyince, Allah Rasûlü onlara bir gün tahsis edip sohbet etmeye başlamıştır."⁹ Bu ve benzeri rivayetler, Hz. Peygamber'in vaazlarının sadece erkeklerle sınırlı kalmadığı kadınlara da belli bir gün tahsis edip onlara vaaz ve nasihatlerde bulunduğunu göstermektedir.

Kur'an ve Sünnet perspektifinden mev'iza olgusuna baktığımızda Kur'an, kendisinin de bir vaaz ve öğüt kitabı olduğunu, geçmiş peygamberlerin de kavimlerine vaaz ve nasihatlerde bulduklarını, bu uğurda nice sıkıntılara katlandıklarını dolayısıyla bu vazifenin ilk insan aynı zamanda ilk peygamber Hz. Âdem'den beri var olduğunu bildirmektedir.

Hz. Peygamber'den sonra vaaz ve kıssaları anlatma faaliyeti resmi olarak ilk olarak ne zaman ve kimin tarafından yapıldığı hakkında farklı rivayetler yer almaktadır. Bazı

1 İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab, "V"az", (Beirut: Daru'l-Sadr,2010), 7/466; Ebû Mansur el-Ezherî, Tehzîbu'l-luğa, nşr. Muhammed Salih Hârûn (İskenderiye: Dâru'l-Mısriyye, 1395/1975), 3/146.

2 Mahmut Yeşil, "Vaazlarda Hadislerden Yararlanma", Vaaz ve Vâizlik Sempozyumu, (Ankara: DİB. Yayınları, 2013), 1/353.

3 Nahl, 16/125.

4 Âl-i İmrân, 3/138.

5 Bakara, 2/231.

6 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail Buhârî, el-Câmi'u's-Sahîh, thk. Muhammed Assam, (Amman: Dâr'l-Feth, 1422/2001), "Cihad" 122.

7 Ebû'l-Hüseyin Müslim b. El-Haccâc Müslim, Sahîh-i Müslim, thk. Muhammed Fuad Abdulbaki (Beirut: Darü'l-İhya't-Turasi'l-Ârabi, 1375/1956), "Cuma" 41.

8 Süleyman b. Eş'âs b. İshak es-Sicistani Ebû Dâvud, es-Sünen, thk. Muhammed Abdul Âziz el-Halidi (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1415), "Sünne", 6.

9 Buhârî, el-Câmi'u's-Sahîh, "İlim" 36.

rivayetlerde ilk olarak Temîm ed-Dârî'nin (öl. 40/661) Hz. Ömer'den vaaz ve kıssalar anlatmak için izin aldığı kaydedilmektedir.¹⁰ Hâris b. Muâviye el-Kindî'nin de bu niyetle Hz. Ömer'e başvurduğu kaynaklarda geçmektedir.¹¹ Yine kaynaklarda vaaz ve sohbet içerikli eserlerin Emeviler döneminde yazılmaya başladığına işaret etmektedir. Örneğin, Vehb b. Münebbih'in (öl. 114/732) *Kitabü'l- Mübteda*, *Hikmetü Vehb* ve *Hikmetü Lokman ve Mev'iza* adlı eserleri,¹² Hasan'ı Basri'nin (öl. 110/728) *Hutbeler* adlı eseri, Abdülmün'im b. İdrîs el-Yemânî'nin *Kitâbü'l-Mübteda* adlı eseri,¹³ Gulâmu Halil'in (öl. 275/888) *Kitabü'l-Meva'izi* ile Sehl b. Abdullah et-Tüsteri'nin (öl. 283/896) *Kitabü Mev'a'izi'l-Arifin* adlı eseri hicrî III. yüzyılda telif edilen mev'iza türü eserlerdendir.¹⁴ Bu alanda yazılmış olan eserler IV. yüzyılda sistemli bir hal alarak daha da yaygınlık kazanmıştır. Mekhûl b. Fazl en- Neseffî'nin (öl. 318/930) *el- Lü-lü'iyat fi'l-mevâ'iz* adlı eseri, Ebû Saîd İbnü'l-Hanbel'in (öl. 341/952) *Risale fi'l-Mevâ'iz ve'l- Fevâ'id* adlı eseri, Ebû Bekir el-Âcurrî'nin (öl. 375/986) *Kitabü'n-Nasihi'-kebir* adlı eseri ve Semerkandî'nin (öl. 373/983) *Tenbihü'l-Ğafilin* ve *Bustânü'l- Ârifin* adlı eserleri bu dönemde telif edilen eserlerdendir.¹⁵

Emeviler döneminde sistemleşen vaaz ve nasihat kültürü Abbasiler döneminde zirveye çıkmıştır. Musa b. Seyyar el-Usvârî (öl. 150/767), Sâlih el-Murri (öl. 173/790) gibi vâizler bu dönemin önde gelen vaizlerindendir.¹⁶ Abbasiler döneminde vaizlerin sayısı alabildiğince artmış, özellikle Bağdat ve çevresinde yayılmak isteyen âbid ve zahidler, Şia, Hariciler ve bunlara ilaveten yeni zuhur eden bazı gruplar işi çığırından çıkarmışlardır. Mescitleri bırakıp yollara varıncaya kadar vaaz meclisleri kurmaya başlamışlar, bu meclislerde vaaz ve sohbet yapanlar kendi görüşlerini savundukları gibi karşıt görüşlü olanlara hücum etmekten de geri durmamışlardır. Üçüncü asrın sonlarına gelindiğinde Bağdat ve çevresi, kussâs taifesinin kol gezdiği bir yer haline gelmiştir. Bu gruplar o kadar ileri gitmiş olacaklar ki dönemin idari otoritesi 284 tarihinde kussas halkalarında oturmayı yasaklamak zorunda kalmıştır.¹⁷

Osmanlı döneminde de vaaz ve vaizliğin etkili bir şekilde devam ettiği görülmektedir. Bu dönemde vaazlar ahiler, dervişler ve fakihler tarafından icra edildiği gibi devlet tarafından atanan vaizler tarafından da icra edilmekteydi. Devletin büyük camilerinde genellikle her gün vaazlar verilmekte, Cuma günleri ise selatin camilerde şeyhu'l-İslamlar tarafından vaazlar icra edilmekteydi. Bu dönemde Fahrüddin b. Mahmud İbnü'l-Hüseyn et-Tebrizi tarafından 1270-1286 yıllarında yazıldığı düşünülen *Behcetü'l-hadâik fi mev'izeti'l-halâik* adlı eserin, Osmanlılar tarafından defalarca istinsah edildiği ve bir vaaz kitabı olarak kullanıldığı görülmektedir. Ayrıca Eşrefoğlu Rumi'nin (öl. 874/1469-70) *Müzekki'n-nüfus* adlı eseri, Yakup b. Seyyid Alizade'nin (öl. 931/1525) *Şerhu Şirati'l-İslam şerhi* adlı eseri, Karadavudzade Mehmed b. Ahmed'in (öl.

10 Ahmed b. Hanbel, Müsned, 3/417 (No.449).

11 Ahmed b. Hanbel, Müsned, 3/ (No.18).

12 Ebû Bekr Muhammed b. Hayr b. Ömer el-İşbîlî, Fehrese, nşr. İbrâhim el-Ebyârî, (Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1430/2009), 1/362-380.

13 Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'küb İshâk b. Muhammed b. İshâk en-Nedîm, el-Fihrist, (Beyrut: Daru'l- Kutubu'l- İlmiyye, 2010), 38.

14 İbn. Nedim, el-Fihrist, 263.

15 Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fâriki ed-Dimaşki, Siyeru a'lâmi'n-Nübelâ' (Beyrut 1409/1989), 15/33.

16 Ferhat Arıcı, Arap Edebiyatında Vaazlar: Abbâsiler Dönemi, (Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi /Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, (2021), 14.

17 Mücteba Uğur, "Va'z, Kıssacılık ve Hadiste Kussâs", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 1986-Cilt: 28 - Sayı: 1-4 (1986), 291-326.

1170/1757) *Kara Davud* adlı eseri, Ahmed Mürşidi Efendi'nin (öl. 1174/1760-61) *Pend-i Ahmediyye* adlı eseri bu dönemlerde sıklıkla vaaz ve sohbetlerde kullanılan eserlerden bazılarıdır.¹⁸

Osmanlı'nın son dönemleri ile Cumhuriyetin ilk yıllarında vaaz ve sohbetlerde Osman Efendi'nin (öl. 1241/1825) *Dürretü'n-Nasihin* adlı eseri, Oflu Muhammed Emin Efendi'nin (öl. 1815-1902) *Necâtü'l-Mü'minînin* adlı eseri ve Muhammed Şakir'in (öl. 1866-1939) *İrşâdü'l-Ğafîlin* adlı eserlerinin kullanıldığını görmekteyiz.¹⁹ Günümüzde Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde vaiz kadrosuna sahip olan vaizler ve İmam-Hatipler tarafından vaaz ve sohbetler icra edilmektedir. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları tarafından basımı yapılan *Kürsüden Öğütler, Örnek Vaazlar*, gibi eserler sıklıkla vaaz ve sohbetlerde kullanılmaktadır. Bu alanda yazılmış olan eserlerin sadece burada zikrettiğimiz eserlerle sınırlı olmadığını, bunların dışında meva'iz alanında birçok eserin var olduğunu, hepsini burada anmamızın çalışmamızın hacmini aşacağını belirtmek isteriz.

Muhaddislerin Mevâ'iz Kitaplarında Yer Alan Rivâyetlere Yaklaşımı

Muhaddisler ilk dönemlerden günümüze kadar hadislerin sahihini sakiminden ayırmak amacıyla bir takım kaide ve kurallar belirlemişlerdir. Tarihi süreç içerisinde gelişen hadis edebiyatı, hemen hemen hadisleri ihtiva eden tüm alanlarla ilgilenmiş, bu eserlerde yer alan rivâyetlerden hareketle ilgili eserin güvenilir olup olmadığı tespit edilmeye çalışılmıştır. Hiç şüphesiz vaaz ve nasihat düşüncesiyle yazılmış mevâ'iz türü eserler de muhaddislerin yorum ve eleştirilerinden nasibini almıştır. Burada muhaddislerin mev'izaya dair yazılmış olan eserlere yaklaşımlarını ortaya koyacak birkaç örnek vermekle iktifa edilecektir.

Ahmed Hamdi Akseki, *Riyazu's-Salihîn*'in mukaddimesinde mevâ'iz türü eserlerde yer alan rivayetlerle ilgili şu değerlendirmeleri yapmaktadır:

"Va'azlarda söylenecek hadislere çok dikkat etmek lazımdır. Mev'iza kitaplarında görülen her hadise itimat edilemeyeceği gibi, itimada şayan kitaplardan alınan hadisleri söylerken de üzerinde çok durmak, hadisten maksadın ne olduğunu iyice anlamak, zemin ve zamanı da nazar-ı dikkate almak lazımdır."²⁰

Abdullah Kahraman, *Vaaz ve Vaizlik Sempozyumu I*, vaizlerin kaynakları bölümünde hem eski hem de yeni olan bazı eserlerdeki rivâyetlerle ilgili olarak şu tespitleri yapmaktadır:

"Eskiden vaizlerin en çok başvurduğu ve özel olarak vaizler için hazırlanmış ve âdetâ "vaizin el kitabı" niteliğini taşıyan şu kitaplardır: 1. *Şir'atü'l-İslam*. Müellifi, İmamzâde Muhammed b. Ebî Bekr (öl. 573/1177); zamanının başarılı vaizlerindendir. Kitapta, Hz. Peygamber'i (s.a.v.) örnek alınarak İslam ahlâkı verilmiştir, faydalı bir eserdir. 2. *Mecâlis-i Sinâniyye*. Müellifi, Sinanzâde Hasan b. Ümm-i Sinân'dır. Tipik denebilecek bir vaaz kitabıdır, konuların sonunda *Mesnevî*'den parçalar vardır. Hadis ve kıssalarına güvenilemez. 3. *Nüzhetü'l-mecâlis*. Tam adı, *Nüzhetü'l-mecâlis ve müntehabu'n-nefâis*'tir. Müellifi, Abdurrahmân b. Abdisselâm es-Safûrî (h. 884 civarında Mekke'de yetişmiştir)'dir; Şâfiîdir. Uydurma hadis ve asılsız kıssalarla doludur. 4.

18 Emrah Şahin, Dinin Toplumsallaşmasında Aracı Bir Kurum: Erken Modern Osmanlı Toplumunda Vaaz Ve Vaizler, (Ankara: Tobb Ekonomi Ve Teknoloji Üniversitesi/ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, (2020), 46.

19 Hasan Cirit, "Vaaz", TDV İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 42/404.

20 Ahmed Hamdi Akseki, *Riyazu's-Salihîn Mukaddimesi*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Bas. 1976), 24.

Tenbihü'l-gâfilin. Müellifi, Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed (öl. 373/983)'dir. Hanefî mezhebinde fakih ve mutasavvıf bir âlimdir. Müellifin *Tenbihü'l-gâfilin ve Kurratü'l-uyûn* adlı kitapları, içinde uydurma (mevzû) hadisler bulunduğu için dikkatle okunmalı ve başka kaynaklar ile kontrol etmeden hadislerine güvenilmemelidir. 5. *Dürratü'n-nâsihin* veya *Dürratü'l-vâ'izin*. Müellifi, Hopalı Osman b. Hasen b. Ahmed Zâkir (H. 13. asır)'dir. Kıssacı vaizlerdendir. Memleketimizde uzun zaman vaaz kaynağı olarak kullanılmış, hâlâ kullanılmakta olan ve Türkçe'ye çevrilmiş olan bu kitap zayıf ve uydurma rivayetlerle, akıl almaz, Kitâb ve Sünnet'in ruhuna sığmaz hurafelerle doludur. Vaaz ve irşad için kaynak olmaktan çok uzaktır."²¹

Abdurrahman Ece, İbrâhîm b. Muhammed el-Hasan Keyfî'nin *İrşâdu'l-Mu'minîn ve İkâzu'l-Ğâfilîn Adlı Eserinin Hadis İlimi Açısından Değeri*, adlı çalışmasında İbrahim el-Hasan Keyfî'nin *İrşâdu'l-Mu'minîn ve İkâzu'l-Ğâfilîn* adlı vaaz ve sohbet amacıyla telif ettiği eserini birçok eserden rivâyetleri derleyerek bir araya getirdiğini ifade etmektedir. Müellif her ne kadar eserine kaynaklık eden eserlerin güvenilir olduğunu ifade etse de Ece, "*Tenbihü'l-ğâfilîn* adlı eser, Ebû'l-leys es-Semerkandî'nin (öl. 373) vaaz ve nasihat amaçlı kaleme aldığı birçok zayıf rivayeti içeren bir eserdir. *Kurretü'l-uyûn* diğer adıyla '*Ukûbetü'l-Kebâir* adlı eseri ise insanları büyük günahlardan sakındırmak amacıyla yazılmış bir eserdir. Bunda da zayıf hatta uydurma rivayetlerin varlığı göze çarpmaktadır."²² diyerek bu esere kaynaklık eden eserlerden hareketle içermiş olduğu rivâyetlere karşı temkinli olmaya dikkatleri çekmiştir.

Süleyman Karacelil, *Cumhuriyetten Günümüze Vaizlere Kaynaklık Eden Bazı Eserlerin Değerlendirilmesi* adlı çalışmasında günümüzde sıklıkla kullanılan vaaz kitaplarını değerlendirirken "Günümüz vaaz eserlerinin bazılarında kaynak gösterme hassasiyetine riayet edilmediği, buna bağlı olarak verilen malumatın sıhhatini tespiti imkânı olmadığı gibi bazı hatalı bilgilerin hadis olarak nakledilme tehlikesi de söz konusudur."²³ diyerek güncel vaaz kitaplarının bazılarında kaynak göstermeme gibi bir durumdan yakınmaktadır.

Burada Halife Yusuf'un kendi eserine kaynak olarak gösterdiği bazı eserlerle ilgili yapılan çalışmalara da yer vermek faydalı olacaktır. Talat Sakallı Ebû'l-Leys es-Semerkandî'nin *Tenbihü'l-Gâfilîn Adlı Eserinin Hadis İlimleri Açısından Değerlendirilmesi* adlı makalesinde Halife Yusuf'un kaynak olarak gösterdiği *Tenbihü'l-Gâfilîn* için şu değerlendirmeleri yapmaktadır. "*Tenbihü'l-Gâfilîn* de diğer mev'ıza eserleri gibi, ahbârın zafiyeti sebebi ile eleştirilmiştir. Kitapta geçen bu ahbârdan bir kısmı, faziletli davranışları ve evrensel ahlak öğretilerini ihtiva eden öğütler ve hikmetli sözlerdir."²⁴ Mustafa Bilgen "Abdurrahmân Es-Safûrî'nin (V. 894/1488) *Nüzhetü'l-Mecâlis ve Müntehabü'n-Nefâis İsimli Eserindeki Hadislerin Tahrîc ve Değerlendirilmesi (Bâbu'l-İhlâs'tan Bâbu'l-Takvâ'ya Kadar)*" adlı yüksek lisans tezinde Halife Yusuf'un kaynak olarak kullandığı *Nüzhetü'l-Mecâlis* hakkında şu tespitlere yer vermektedir. "Rivayetlerin

21 Abdullah Kahraman, Vaaz ve Vaizlik Sempozyumu I, Vaizlerin Kaynakları, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları / 936 İlmî Eserler / 146, 17/18 Aralık, (2011), 7-8.

22 Abdurrahman ECE, İbrâhîm B. Muhammed El-Hasankeyfî'nin İrşâdu'l-Mu'minîn ve İkâzu'l-Ğâfilîn Adlı Eserinin Hadis İlimi Açısından Değeri, Siirt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 2017: 403 – 434 Ağrı, (2017). 8-10.

23Süleyman Karacelil, Cumhuriyetten Günümüze Vaizlere Kaynaklık Eden Bazı Eserlerin Değerlendirilmesi, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları / 936 İlmî Eserler / 146, 13.09.2012/62, Ankara, 13 Eylül, (2012), 8.

24Talat Sakallı, Ebû'l-Leys es-Semerkandî'nin Tenbihü'l-Gâfilîn Adlı Eserinin Hadis İlimleri Açısından Değerlendirilmesi, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2022:2,49 Isparta, (2022). 78-79.

sihhat yönünden incelenmesi sonucunda ise 347 rivayetin 70'i sahih, 34'ü hasen, 99'u zayıf, 16'sı çok zayıf, 65'i ise mevzûdur. Ayrıca 4 hadisin hükmü bulunamamış 59 hadis de kaynaklarda tespit edilememiştir. İncelediğimiz hadislerin 104'ü makbul, 243'ü de merdûd hadis olmaktadır. Bu durumda makbûl hadislerin oranı % 29.97, merdûd hadislerin oranı ise % 70.03' tür."²⁵

Yukarıda zikretmiş olduğumuz vaaz ve sohbet alanında yazılmış olan eserler hakkındaki değerlendirmelerden hareketle şu tespitte bulunmak mümkündür: İlk dönemden son döneme kadar yazılmış meva'iz türü eserler içerisinde yer alan rivâyetlerden hareketle, güvenilir olanları var olmakla beraber birçok zayıf ve uydurma rivâyetleri içerdiği görülmektedir. Binaenaleyh bu alanda yazılmış olan eserlerden istifade edilirken temkinli davranılması ve rivayetlerin tahkik edilmesi son derece önemlidir.

1. Halife Yusuf Topçu'nun Hayatı ve Eserleri

Halife Yusuf Topçu birçok ilmi, kültürel, sosyal ve sanatsal güzelliği bünyesinde barındıran Ağrı'nın Doğubeyazıt ilçesinde 1885-1965 yılları arasında yaşam sürmüş bölgenin tanınmış âlimlerinden biridir.²⁶ Bugün elimizde kendisine ait birçok farklı alanda telif edilmiş ona yakın eser mevcuttur. Bu eserler içerisinde hacim açısından büyük olanlar olduğu gibi küçük bir risale ebatında olanlar da mevcuttur. Çalışma konusu olarak seçilen Tuhfetü'z-Zâkirîn adlı eserinin değerlendirmesine geçmeden müellif Halife Yusuf Topçu hakkında bazı bilgiler vermek istiyoruz.

1.1. Halife Yusuf Topçu'nun Hayatı

Bu başlık altında Halife Yusuf Topçu'nun doğumundan nesebine, eğitim öğretim hayatından ilmi şahsiyetine, hocalarından tasavvufi kişiliğine, telif ettiği eserlerden vefatına kadar birçok alanla ilgili bazı bilgilere yer verilmiştir.

Doğumu ve Nesebi

Halife Yusuf Topçu, 1885 tarihinde Ağrı'nın Doğubeyazıt ilçesinin Sarıgül köyünde (Zengezur) dünyaya gelmiştir.²⁷ Babası İshakpaşa Sarayı'nın topçusu Şerif Ağa'dır. Annesinin ismi ise Fatma'dır. Doğduğu yere nispetle Halife Yusuf el-Bâyezidî nisbesiyle şöhret kazanmıştır.²⁸

Halife Yusuf, birinci dünya savaşında yaşanan sıkıntılardan dolayı bir müddet Siirt tarafına gitmişse de tekrar doğduğu memleketine dönmüş, vefat yılına kadar yine Doğubeyazıt'ta yaşamını sürdürmüştür.²⁹ Ömrünün büyük bir bölümünü eser telif

25 Mustafa Bilgen, Abdurrahmân Es-Safûrî'nin (V. 894/1488) Nüzhetü'l-Mecâlis Ve Müntehabü'n-Nefâis İsimli Eserindeki Hadislerin Tahrîc Ve Değerlendirilmesi (Bâbu'l-İhlâs'tan Bâbu't-Takvâ'ya Kadar), (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi/ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, (2019), 326.

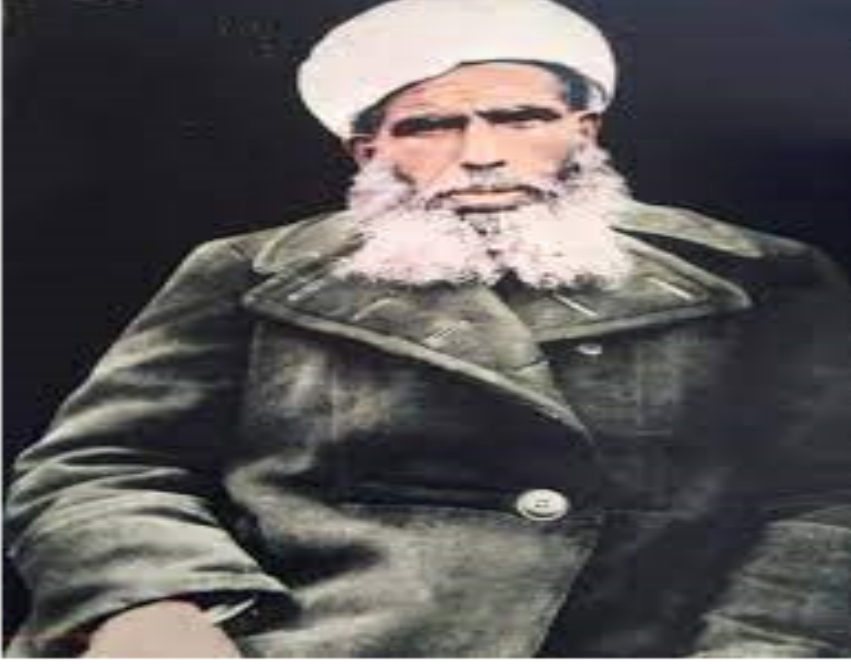
26 Bu bilgiler Halife Yusuf'un torunu olan Hacı Sebih Topçu ile 02.07.2022 tarihinde görüşülerek edinilen bilgilerdir.

27 Cumhuriyetin ilk yıllarında bazı mahalle ve köy isimlerinin değiştirilmesinden dolayı Halife Yusuf'un doğduğu köyün ismi Zengezur iken Sarına olarak değiştirilmiş, 2009 yılında "Sarıgül mahallesi" olarak güncellenmiştir; Bkz. <http://www.dogubayazitgazetesi.com/haber/doubayazta-drt-yeni-mahalle-291html>.

28 Bu malumat, Halife Yusuf'un torunu Şeyh Abdullah tarafından 2015 yılında tekrar basımı gerçekleştirilen İrşâdu'l-İbâd'ın baş kısmında Halife Yusuf Topçu'nun hayatı bölümünden edinilen bilgilerdir.

29 Halife Yusuf Topçu, İrşâdu'l-İbâd min Avâmi'l-Müminîn, Neşreden'in Takdimi (İstanbul: Nûbihar Yayınları, 2015), 7-8.

ederek geçirmekle beraber, araştırdığımız kadarıyla tarih aralıkları belli olmamakla birlikte, Doğubeyazıt'ın İncesu, Aşağı Tavla (Tevlâ Hissı) ve Seslitaş (Çalxani) köylerinde, Van'ın Çaldıran ilçesinin Gönderme (Gondırme) ve Toprak seven (Sityaqut) köylerinde Muradiye'nin Ulaşar (Korsot) köyünde imam-hatiplik yapmıştır.³⁰ Yaşadığı bölgede büyük bir şöhret kazanan Halife Yusuf, günümüzde de saygıyla anılmaktadır. 1965 tarihinde vefat eden Halifenin türbesi son görev yeri olan Ağrı'nın Doğubeyazıt ilçesinin Seslitaş (Çalxani) köyünde bulunmaktadır.³¹



Görsel 1. Halife Yusuf Topçu

Eğitim-Öğretimi ve İlmî Şahsiyeti

Halife Yusuf Topçu'nun eğitim hayatı, ilk olarak köyün imam-hatibi olan Molla Ahmet hocanın yanında başlamıştır. Burada belli bir ilmi seviyeye geldikten sonra, eğitimine bölgenin meşhur âlimlerinden biri olan Şeyh Muhammed Celâli'nin medresesinde devam etmiştir.³²

Osmanlı idaresinde Şeyh Muhammed Celâli'nin talebeleri yüksek tahsilli sayıldıkları için askerlikten muaf tutulmuşlardır. Aynı gerekçeyle Halife Yusuf da askerliğini kışlada değil, eğitim öğretim gördüğü medresede yapmıştır.³³ Birinci dünya savaşında çıkan olaylar üzerine Siirt tarafına gitmek zorunda kalmıştır.³⁴ İlme olan arzusu burada da devam etmiş olacak ki Siirt'in tanınmış âlimlerinden Molla Hamid Efendi'den feraiz ilmini okumuş, buradan da Cizre'nin Hedil köyüne giderek bir süre kalmıştır. 1925 yılında Bölgenin meşhur mutasavvıflarından Şeyh Muhammed

30 <http://www.dogubayazitgazetesi.com/haber/ahmed-i-hani-hazretleri-halife-yusuf-topcu-hazretleri-23883.html> Halife Yusuf el-Beyazıdı (Topçu), Tuhfetü'l-İhvan (İstanbul: Şura Yayınları, 1996), 143.

31 Topçu, İrşâdu'l-İbâd, 7-8. (Takdim edenin Girişi)

32 Mehmet Salih Geçit, Ahmed-i Hani Çığırını Devam Ettiren Bayezidli İlim ve Fikir Önderleri, 2. Uluslararası Ahmed-i Hani Sempozyumu1. Oturum, Bildiriler Kitabı, Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, Ağrı, 29 Eylül, (2018), 138.

33 Topçu, İrşâdu'l-İbâd, 7-8. (Takdim edenin Girişi)

34 Topçu, İrşâdu'l-İbâd, 7-8. (Takdim edenin Girişi)

Derşevi'den³⁵ Nakşi tarikatı icazetnamesini, 1935'te ise Şeyh İbrahim Hakkı el-Basereti'den³⁶ Kadiri tarikatının icazetnamesini alarak "Zü'l-Cenaheyn" vasfını almıştır.³⁷ Bir yandan köylerde imam-hatiplik görevini yürüten Halife Yusuf, diğer yandan da eser telif etmiş ömrünün büyük çoğunluğunu da eser telif etmekle geçirmiştir. Ahmed-i Hânî'nin açtığı çığırını devam ettiren Halife Yusuf, tıpkı onun gibi eserlerini Kürtçe telif etmiştir.³⁸

Tasavvufi Kişiliği

Birinci dünya savaşında Siirt tarafına göç eden Halife Yusuf, o bölgede Nakşi ve Kadiri tarikatlarından icazetnameler almıştır.³⁹ Halife'nin pratikte tarikat prosedörüne bağlı kalmadığı anlaşılmaktadır. O, şeyh-mürid ilişkisine dayalı bir tarikat benimsemeyip, daha çok bireysel irfani bir hayat sürdürmüştür.⁴⁰ Süfilik için mürşitten herhangi bir icazetname almayı şart koşmayan Halife Yusuf, halktan uzak münzevi bir hayat yaşama yerine, halkla iç içe yaşamayı, onların sıkıntı ve dertlerine çare olmayı daha üstün görmüştür.⁴¹ Gösterişten emin olduğu takdirde zikrin açıktan yapılması gerektiğini, aksi halde gizli yapılması gerektiğini savunmuştur.⁴²

Vefatı

Bölgenin farklı il ve ilçelerinin köylerinde imam-hatiplik yaparak yaşamını sürdüren halife Yusuf, 09.02.1965 yılında 80 yaşında Doğubeyazıt'da vefat etmiştir.⁴³ Vasiyeti üzere son görev yeri olan Seslitaş (Çalxani) köyüne defnedilmiştir. Eşi Hanım vefat edince o da Halife Yusuf'un yanına defnedilmiştir. Çocukları ve bölge halkı tarafından mezarı üzerine türbe, hemen yanında da bir cami yapılmıştır. Halife Yusuf'un türbesi günümüzde de bölge insanları tarafından ziyaret edilmektedir.⁴⁴

35 Şeyh Muhammed Derşevi, 1868 tarihinde Cizre'nin Hoser (Düzova) Köyünde dünyaya gelmiştir. Tüm ilmi ve tasavvufi hayatı eniştesi ve hocası olan Şeyh Ömer Zengânî'nin yanında tamamlamıştır. 1924'de Hoser Köyünde vefat etmiştir. Bkz. <https://www.evliyalar.net/seyh-muhammed-nuri-dersevi-k-s/>

36 1892 yılında Irak'ın Basret koyunde doğan Şeyh İbrahim Hakkı Basereti, Şeyh Hüseyin Basreti'nin oğludur. Irak'ın değişik yerlerinde ilim tedarisatı almıştır. 1926 yılında Irak'tan Suriye'ye geçip oraya yerleşmiştir. Daha sonra Türkiye sınırında bulunan Kamışlı iline bağlı 15 km mesafede bulunan Hilva köyüne yerleşmiştir. Orada kurduğu medrese ve dergah ile başlattığı tedaris ve irşad hizmetlerini hayatının sonuna kadar yürütmüş, 1963 yılında Hilva köyünde vefat etmiştir. Bkz. <https://www.evliyalar.net/Şeyh-İbrahim-Hakki-Basreti-k-s/>

37 Topçu, İrşâdu'l-İbâd, 7-8.

38 Geçit, "Halife Yusuf Topçu, (1885-1965) ve Akide Metni", 136.

39 Zeynelabidin Zınar, Gotar li ser Jîyana Xelife Usif, Kur-Kav Stockholm, 19 Gulan 2012, <https://diyarname.com/news.php?Idx=5973>

40 Geçit, Akide Metni, 135.

41 Bu bilgiler Halife Yusuf'un torunu olan Şeyh Abdullah ile 03.07.2022 tarihinde yapılan görüşmeden edinilen bilgilerdir.

42 Halife Yusuf Topçu, Tuhfetü'z-Zâkirîn, (Ankara: Nur Matbaası,1962), 122.

43 Topçu, İrşâdu'l-İbâd, 7-8. (Takdim edenin girişi)

44 Bu bilgiler Halife Yusuf'un Doğubeyazıt ilçesinin İncesu köyünde görev yapmış olması ve 2010-2013 tarihleri arasında benim de yine bu köyde görev yaptığım sırada, İncesu halkı ve Halife Yusuf'un torunlarından edindiğim bilgilerdir.



Görsel 2. Halife Yusuf Topçu ve eşi Hanım'ın Türbesi

1.2. Halife Yusuf Topçu'nun Eserleri

Şark diyarında yaşamış, hem medrese hem de tasavvuf kaynaklarından beslenmiş ve ardından birçok eser bırakmış olan âlimlerden biri de Halife Yusuf'tur. O, sahip olduğu ilmi birikimini Arapça harfler ile Kürtçe kaleme almıştır. Nitekim yazmış olduğu eserlerin tamamı Kürtçedir. Yaşadığı dönemin siyasi çalkantıları nedeniyle eserlerinde ismini açık bir şekilde yazmayan Halife Yusuf, bazı eserlerinde “*Abdullah b. Mahmud Bâyezîdî en-Neşîbendî*”, bazı eserlerinde ise “*Abdullah b. Mahmud en-Neşîbendî*” ismini kullanmıştır.⁴⁵ Fıkıhtan hadise tasavvuftan akaide daha birçok alanda eserleri olan Halife Yusuf, kendinden sonra zengin bir telif mecmuası bırakmıştır.

İrşâdu'l-İbâd (Büyük Şafîî İlmihali)

İrşâdu'l-İbâd, ilk olarak 1960 yılında Nur Yayınevi tarafından Ankara'da basılmıştır. İkinci baskısı 1998 yılında Hira Yayınevi tarafından Türkçe'ye tercüme edilerek “Büyük Şafîî İlmihali” adıyla iki cild halinde tekrar bastırılmıştır.⁴⁶ Üçüncü baskısı Halife Yusuf'un torunu olan Şeyh Abdullah Topçu tarafından tashih edilerek 2015 yılında Nûbihar yayınevinde İstanbul'da yapılmıştır. Şeyh Abdullah bu nüshaya Halife Yusuf'un hayatını eklemiş, harekesiz olan metni de harekelemiştir.⁴⁷ *İrşâdu'l-İbâd*, Halife Yusuf'un en meşhur ve hacim bakımından en büyük eseridir. Şafîî fıkına dair Kürtçe yazılan en kapsamlı eser olma özelliğine sahiptir. Bu kitabı diğer fıkıh kitaplarından ayıran özelliği ise akidetü'l-ıman ile başlamasıdır.⁴⁸ Eser temizlikten vasiyete kadar klasik fıkıh kitapları üsûlüne uygun olarak birçok konuyu ihtiva etmektedir.⁴⁹ Müellif bu eserini Şafîî mezhebinin önde gelen isimleri olan Remli, Nevevi, İbn Hacer gibi âlimlerin eserlerinden istifade ederek derlemiştir.⁵⁰ Eser, günümüzde özellikle Doğu Anadolu ve Güneydoğu Anadolu medreselerinde ders kitabı olarak okutulmakta, birçok din görevlisi tarafından hem vaaz kitabı hem de fetva kitabı olarak da kullanılmaktadır.

45 Nesim Sönmez, İslam Fıkıhı Sahasında Yazılan Kürtçe Eserler, (Berhemên Kurdî Dî Qada Fiqha İslamê da), (2021), 80; Zeynelabidin Zınar, Gotar Li ser Jîyana Xelife Usif, Kur-Kav Stockholm, 19 Gulan 2012, <https://diyarname.com/news.php?Idx=5973>

46 Bkz. Halife Yusuf, *İrşâdu'l-İbâd*, (Ankara: Hira Yayınevi, 1998).

47 Halife Yusuf Topçu, *İrşâdu'l-İbâd min Avami'l-Müminin* (İstanbul: Nûbihar Yayınları, 2015), 7-8.

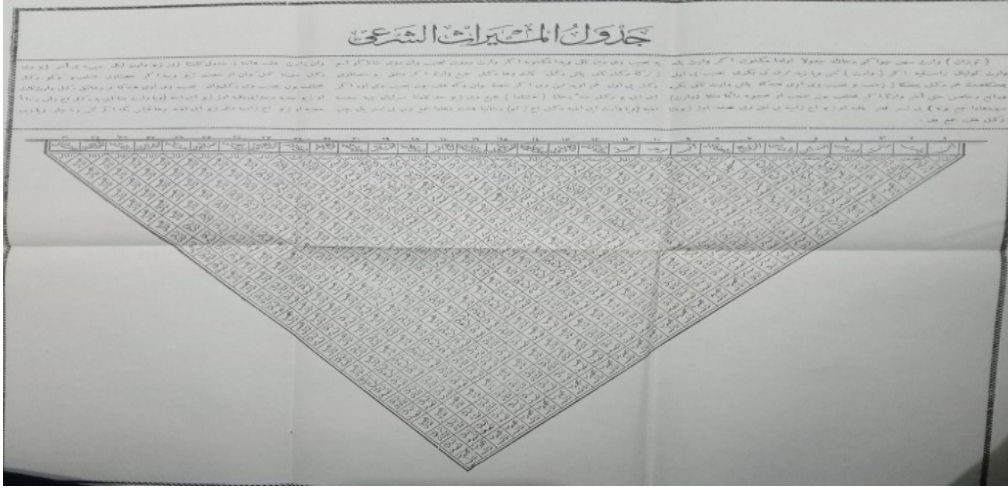
48 Topçu, *İrşâdu'l-İbâd*, 9-24.

49 Topçu, *İrşâdu'l-İbâd*, 25-796.

50 Geçit, *Akide Metni*, 137.

Kitâbu'l-Ferâiz Min Düreri'l-Garâiz

Kitâbu'l-Ferâiz Min Düreri'l-Garâiz, İslam miras hukukunda Kürtçe yazılan eserlerden biridir. Müellif eserin ilk sayfalarında Hz. Peygamber'in feraiz ilmiyle ilgili birkaç hadisini zikretmektedir.⁵¹ Oldukça sistematik bir şekilde kaleme aldığı eserini, mirastan pay sahibi olan insanların ne kadar pay alacaklarını, kimin kimi mirastan men edeceğini, anlaşır bir şekilde ve şemalar şeklinde belirtmiştir.⁵² Eserin orijinaliği açısından iki şey göze çarpmaktadır. Birincisi eserin içinde büyük bir ferâiz cetveli bulunması, ikincisi ise çarpım tablosuna benzer orijinal bir tablonun var olmasıdır.⁵³ Müellif bu eserin içeriğini de yine klasik Şafii fıkhına dayalı eserlerden istifade ederek yazmıştır. *Kitâbu'l-Ferâiz* 56 sayfadan ibaret olup 1960 yılında Ankara'da Nur Matbaasında yayınlanmıştır.⁵⁴ Erzurum Atatürk Üniversitesinde 2019 yılında Nasrullah Bayram tarafından, *Halife Yusuf Beyazidi'nin 'Kitabu'l-Feraiz min Düreri'l-Garaiz' Adlı Eseri ve Medrese Merkezli Feraiz Literatürü İçerisindeki Yeri*, adlı bir yüksek lisans tezi yazılmıştır.⁵⁵ Yine 2019 yılında Van Yüzüncü Yıl Üniversitesinde Rabia Orak Elçiçek tarafından, *Transkripsiyona Berhema Xelife Yüsif a bi Navê Feraiz* adlı bir yüksek lisans tezi yapılmıştır.⁵⁶



Görsel 3. *Kitâbu'l-Ferâiz* 'de Yer Alan Miras Cetveli

Hutbe Kitabı

Müellif bu eserinde özellikle Şafii mezhebine göre hutbenin rükünleri sayılan, Allah'a hamd, salavat, takvayı vasiyet ve müminlere dua gibi konular üzerinde durmaktadır.⁵⁷ Halife Yusuf köylerde görev yaptığı sırada cuma günlerinde okuduğu hutbeleri küçük bir broşür halinde ve din görevlilerine kılavuzluk edecek şekilde yazmıştır.⁵⁸ Müellifin bu eseri 1960 yılında Nur matbaası tarafından basılmıştır.⁵⁹

51 Halife Yusuf Topçu, *Kitâbu'l-Ferâiz Min Düreri'l-Garâiz* (Ankara: Nur Matbaası, 1960), 5-6.

52 Topçu, *Ferâiz*, 7-54.

53 Topçu, *Ferâiz*, 4.

54 Halife Yusuf Topçu, *Ferâiz*, (Ankara: Nur Matbaası, 1960).

55 Bayram, *Halife Yusuf*, (2019).

56 Elçiçek, *Ferâiz*, (2019).

57 Halife Yusuf Topçu, *Hutbe* (Ankara: Nur Matbaası, 1960), 2-3.

58 Bu bilgiler Halife Yusuf'un torunu olan Şeyh Abdullah ile 03.07.2022 tarihinde yapılan görüşmeden edinilen bilgilerdir.

59 Geniş bilgi için bkz. Halife Yusuf Topçu, *Hutbeler*, (Ankara: Nur Matbaası,1960).

Manzum Takriz (Dinî ve Tasavvufî Şiirler)

Takriz, Halife Yusuf'un Kürtçe manzum olarak yazmış olduğu dini ve tasavvufi bir methiye eseridir.⁶⁰ Müellif başta Allah ve Peygamber aşkı olmakla beraber, dini duyguları, dua, Arapça'nın güzellikleri vb. konuları şiirsel bir dille ifade etmektedir. Halife Yusuf'un şiirlerinin bir kısmını ihtiva eden bu eser 12 sayfadan ibaret olup, 1961 tarihinde Ankara'da Nur matbaası tarafından basılmıştır.⁶¹ Ayrıca bu eserle ilgili 2017 yılında Bingöl Üniversitesinde Hasan Akboğa tarafından *Xelife Yusıf u Teqriza wi*, adlı bir yüksek lisans tezi yapılmıştır.⁶²

Tecvîdu'l-Kur'an

Tecvîdu'l-Kur'an, ilk olarak 1961 yılında *İrşâdu'l-İbâd*'in sonuna eklenerek Nur yayınevi tarafından Ankara'da basılmıştır.⁶³ 2008 yılında ise Halife Yusuf'un torunu Şeyh Abdullah tarafından *Akîdetu'l-İmân* ile birleştirilerek Nûbihar yayınevinde tekrar basılmıştır.⁶⁴ *Tecvîdu'l-Kur'an*, 44 sayfa, 38 konudan ibarettir. Gerek hacim gerekse de içerdiği konu başlıkları itibarı ile *Karabaş* tecvit kitabına benzerlik arz etmektedir. Eser bir bütün olarak baktığımızda tecvid kaideleri sade, anlaşılabilir ve kısa bir şekilde verilmiştir. Müellifin bu eseri bölgede tecvid alanında Kürtçe yazılan ilk eser olma özelliğine sahiptir.⁶⁵

Tuhfetü'l-Âmilîn (Fıkıh İlmi, Şafii Mezhebi)

Tuhfetü'l-Âmilîn, 1963 yılında Nur matbaasında Ankara'da yayınlanmıştır. Halife Yusuf'un 29 yaşında Şafii fıkhına dayalı yazdığı bu ilmihal eseri, 363 sayfadan ibarettir. Müellifin kendisi her ne kadar belirtmemiş olsa da, içermiş olduğu konu ve başlıklara bakıldığında zaman *İrşâdu'l-İbâd*'in özeti gibi görünmektedir. Eserde klasik fıkıh kitaplarında olduğu gibi temizlik, abdest, teyemmüm, gusül, kadınların özel halleri, namaz, oruç, hac, zekât, nikâh, talak, alışveriş, riddet, nafaka, iskat vb. birçok konu yer almaktadır.⁶⁶

Tuhfetü's-Sıbyân (Çocuklara Armağan)

Tuhfetü's-Sıbyân 143 sayfadan ibaret olup 2008 yılında İstanbul'da Nûbihar yayınları tarafından basılmıştır. Adından da anlaşıldığı gibi Halife Yusuf bu eserini okumaya yeni başlayan çocuklara armağan niyetiyle yazmış olup muhtevası akaid ve ilmihal ile ilgilidir. *Tuhfetü's-Sıbyân*, *İrşâdu'l-İbâd*'in bir özeti olarak görünse de içeriği çocuklara yönelik yazıldığı için geniş kapsamlı değildir.⁶⁷

Akîdetu'l-İmân (İslam İnanç Esasları ile İlgili Akide Metni)

Akîdetu'l-İmân, ilk olarak 1961 yılında *İrşâdu'l-İbâd*'in birinci bölümü olarak Nur matbaası tarafından Ankara'da basılmıştır.⁶⁸ 2008 yılında Halife Yusuf'un torunu Şeyh Abdullah tarafından müstakil bir eser olarak Nubihar Yayınları arasından tekrar

60 Halife Yusuf Topçu, *Manzum Takriz*, (Ankara: Nur Matbaası, 1961), 1-12.

61 Topçu, *Manzum Takriz*, (Ankara: Nur Matbaası, 1961).

62 Hasan Akboğa, *Xelife Yusıf u Teqriza wi*, (Bingöl. Bingöl Üniversitesi/Yaşayan Diller Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, (2017).

63 Bkz. Topçu, *İrşâdu'l-İbâd*, (Ankara: Nur Yayınevi, 1960).

64 Bkz. Halife Yusuf Topçu, *Akîdetu'l-İmân ve Tecvidu'l-Kur'an*, (İstanbul: Nûbihar Yayınevi, 2008).

65 Geçit, *Akide Metni*, 139.

66 Bkz. Halife Yusuf Topçu, *Tuhfetü'l-Âmilîn*, (Ankara: Nur Matbaası, 1963), 1-363.

67 Halife Yusuf Topçu, *Tuhfetü's-Sıbyân*, (İstanbul: Nûbihar yayınları, 2008), 1-143.

68 Halife Yusuf, *İrşâdu'l-İbâd* (Ankara: Nur, 1960).

yayınlanmış ve okuyucuyla buluşmuştur.⁶⁹ Halife Yusuf, eserini bölge halkının Eş'ari olmasından dolayı Eş'ari mezhebinin görüşlerine göre telif etmiştir.⁷⁰ Bu eser 17 başlık ve 30 konudan müteşekkildir. Eseri üç bölüme ayıran müellif, birinci bölümde İslam'ın rükünleri, peygamberimizin hayatı, diğer peygamberler, dua ve şefaet, miraç hadisesi, peygamberlere dil uzatanların sonu ile Allah'ın rahmetinden ümit kesen kimselerden söz eder.⁷¹ İkinci bölümde imanın rükünleri, Allah'ın sıfatları, kıyametin on alameti ile diğer alametleri, Deccal ve kıyametle ilgili başka meselelerden söz eder.⁷² Üçüncü bölümde ise bazı itikadi meselelerden, Peygamberimizin eş ve çocuklarından, sahabenin fazileti, velilerin kerameti ile fihki mezheplerden söz eder.⁷³ Bu eser üzerine M. Salih Geçit "*Halife Yusuf Topçu, (1885-1965) ve Akide Metni*" adlı bir makale telif etmiştir.⁷⁴

2. Tuhfetü'z-Zâkirîn Adlı Eseri

Halife Yusuf'un telif ettiği *Tuhfetü'z-Zâkirîn* adlı eseri, terğîb ve terhîb yönü ağır basan bir vaaz ve nasihat kitabıdır. Müellif farklı hadis kitaplarından derlediği hadisleri bu eserinde Ale'l-ebvâb (konularına göre) yöntemiyle bir araya getirmiştir. Birçoğu merfû olmakla beraber, mevkûf ve maktû rivâyetlerin yanı sıra hikmetli sözler, İsrâiliyât ve bazı âlimlerin sözlerini de içermektedir. İLK BASKISI 1962 YILINDA ELLİ BAB BAŞLIĞI ALTINDA 601 HADİS İHTİVA EDECEK ŞEKİLDE YAPILMIŞTIR. HADİSLERİN ÇOĞUNDA ÖNCE ARAPÇA METİN, SONRA KÜRTÇE TERCÜMESİNİ VEREN MÜELLİF, BAZI YERLERDE HADİSİN ARAPÇASINI VERMEDEN HADİSLERİN SADECE KÜRTÇE ANLAMINI VERMEKTE,⁷⁵ bazı yerlerde de geçmiş peygamberlerden rivâyetler zikretmektedir.⁷⁶ Bazı bab başlıklarında önce ayetler zikreden müellif, ayetlerin tercümesini de yine Kürtçe yapmakta,⁷⁷ bazı yerlerde ise hadisin tercümesini verdikten sonra Farsça beyitlerle konuyu desteklemektedir.⁷⁸ Halife Yusuf'un *Tuhfetü'z-Zâkirîn*'i bu şekliyle türünün bölgede yazılan ilk örneği olma özelliğine sahiptir.⁷⁹ HALİFE YUSUF'UN TORUNU ŞEYH MUSTAFA ÖNCÜLÜĞÜNDE, MEHMET CAN TARAFINDAN TÜRKÇE TERCÜMESİ DE EKLENEREK 2000 YILINDA HİRA YAYINEVİ'NDE TEKRAR BASTIRILMIŞTIR.

Tespit ettiğimiz kadarıyla *Tuhfetü'z-Zâkirîn*'de 545 merfû, 21 mevkûf 8 tane maktû hadis bulunmakla beraber, 21 âlim sözü ve 6 tane de isrâiliyât bulunmaktadır.⁸⁰ Hem içermiş olduğu konular, hem de hadislerin altında izahatın yapılması, başta bölgede görev yapan din adamları olmak üzere, birçok kişi tarafından vaaz ve sohbetlerde sıkça kullanılan bir eser olmasına vesile olmuştur. BU ESERİ DAHA İYİ TAHLİL ETMEK AMACIYLA BİRKAÇ BAŞLIK ALTINDA ESERİN MUHTEVA VE KAPSAMI HAKKINDAKİ BİLGİLERE AŞAĞIDA YER VERİLECEKTİR. BU ESER ÜZERİNE SEDAT YILDIRIM'IN *HALİFE*

69 Halife Yusuf Topçu, *Akîdetü'l-İmân* (İstanbul: Nübihar yayınları, 2008).

70 Geçit, "*Halife Yusuf Topçu (1885-1965) ve Akide Metni*", 139.

71 Topçu, *Akîdetü'l-İmân*, 5-12.

72 Topçu, *Akîdetü'l-İmân*, 12- 23.

73 Topçu, *Akîdetü'l-İmân*, 23- 31.

74 Geçit, "*Halife Yusuf Topçu (1885-1965) ve Akide Metni*", 139.

75 Topçu, *Tuhfetü'z-Zâkirîn*, 23, 27, 28, 29,38, 43, 45.

76 Topçu, *Tuhfetü'z-Zâkirîn*, 63.

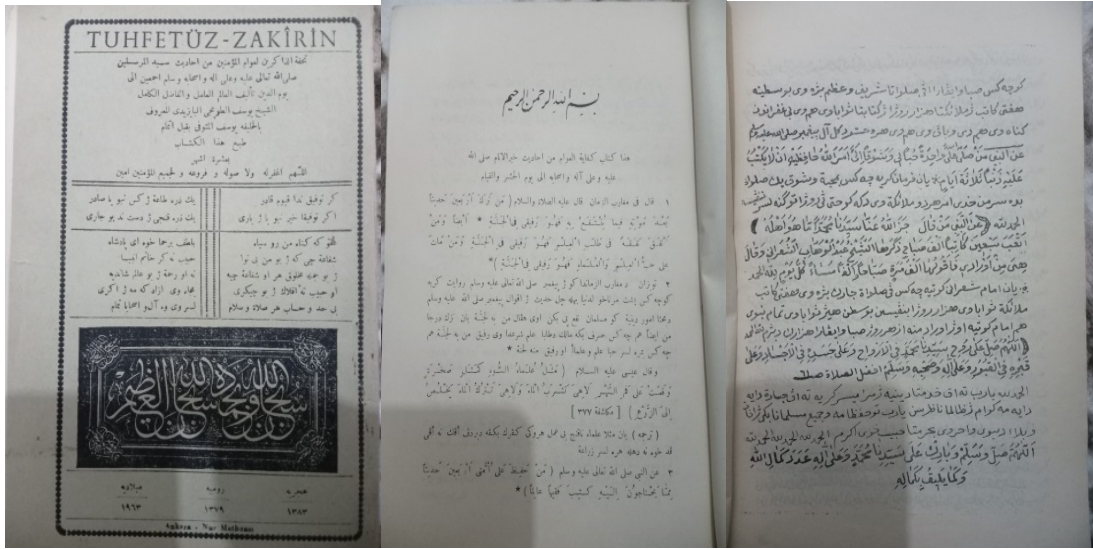
77 Topçu, *Tuhfetü'z-Zâkirîn*, 61,78, 79, 88.

78 Topçu, *Tuhfetü'z-Zâkirîn*, 91, 140.

79 Geçit, "*Âkide Metni*", 139.

80 Topçu, *Tuhfetü'z-Zâkirîn*, 1-150.

YUSUF TOPÇU (D.1885-Ö.1965) VE *Tuhfetü'z-Zâkirîn Adlı Hadis Eseri* adlı bir makale çalışması mevcuttur. Yıldırım bu çalışmasında ağırlıklı olarak Halife Yusuf hakkında bilgi vermekle beraber, *Tuhfetü'z-Zâkirîn* hakkında da bazı bilgileri ele almıştır.⁸¹



Görsel 4. *Tuhfetü'z-Zâkirîn*'nin Kapak, İlk ve Son Sayfa Resmi.

Tuhfetü'z-Zâkirîn'nin Yazılış Amacı

Halife Yusuf, *Tuhfetü'z-Zâkirîn*'in telif sebebini belirtmemiştir. Fakat eserin içeriğine bakarak bazı çıkarımlarda bulunmak mümkündür. Birincisi, Halife Yusuf bu eserin ilk bölümünde ilk olarak şu rivayeti zikretmektedir. “Kim ölümünden sonra istifade edilecek kırk hadis bırakırsa, o kişi cennette arkadaşım olur. İlim yolunda malını harcayan da cennette arkadaşım olur.”⁸² Bu rivayeti takip eden iki rivayet yine bu minvalde yani kırk hadisin fazileti ile ilgilidir. Daha sonra ilim ve âlimlerin faziletiyle ilgili rivayetlere geçilmiştir.⁸³ Öncelikle belirtmemiz gerekir ki bu eser kırk hadis olarak yazılan bir eser değildir. Girişte verilen hadislerden hareketle Müellifin bu eserini Hz. Peygamber’in hadislerini başkalarına ulaştırmanın ne kadar faziletli bir iş olduğunu, dolayısıyla kendisinin de bu amaçla *Tuhfetü'z-Zâkirîn*'i telif ettiğini söylememiz mümkündür. İkincisi, eserin içindeki konulara baktığımızda özellikle vaazlarda kullanılacak terğîb ve terhîb yönü ağır basan konuların seçildiği açıkça görülmektedir. Dolayısıyla müellif hem kendisinin hem de başkalarının vaazlarda yararlanmaları amacıyla bu kitabı yazdığını da söyleyebiliriz. Yazıldığı günden bu yana popüleritesini yitirmemesi ve vaaz ve sohbetlerde sıklıkla kullanılması da bu tespiti desteklemektedir. Üçüncüsü, eserin Kürtçe kaleme alınmış olması, müellifin Arapça bilmeyenlerin dini konuları daha rahat öğrenme arzusunun taşıdığı ihtimalini de akıllara getirmektedir. Zira bu eserde yer alan konu ve hadisler Arapça ya da başka dillerde yazılan eserlerin birçoğunda geçmektedir. Müellif bu düşünceden hareketle yaşadığı coğrafyadaki insanlara hizmet amacıyla bu eserini telif etmiş olabilir.

81 Sedat Yıldırım, Halife Yusuf Topçu (D.1885-Ö.1965) ve *Tuhfetü'z-Zâkirîn* adlı hadis eseri, Aras Havzası Uleması ve Tarihi Şahsiyetler, Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi 271-281. (2021).

82 Topçu, *Tuhfetü'z-Zâkirîn*, 3; Husamuddin El-Hindi El-Burhanfuri Ali el-Müttaki, *Kenzü'l-ummâl*, thk. Bekrî Hayyânî (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1401/1981), 10/226; Ayrıca bkz. Bayram Kanarya, *Kırk Hadis/Erbaûn*” Edebiyatının Rivâyetlerdeki Dayanakları ve İbn Asâkir’in el-Erbaûne’1 Bıldâniyye İsimli Eseri, *Usûl İslâm Araştırmaları*, 28 (2017).

83 Topçu, *Tuhfetü'z-Zâkirîn*, 3-4. Kırk hadis ile ilgili rivâyetlerin hakikati için bkz. Kanarya, *Kırk Hadis/ Erbaûn*” (2017).

Tuhfetü'z-Zâkirîn'nin Nüshaları ve Baskıları

Tespit ettiğimiz kadarıyla *Tuhfetü'z-Zâkirîn*'in elimizde mevcut basılmış iki farklı nüshası mevcuttur. Birinci nüsha 1962 yılında Ankara Nur Matbaası'nda basımı gerçekleştirilen nüshadır. Bu nüsha 150 sayfadan ibaret olup, elli bölümü içermektedir. Bu nüshada hadislerin Arapçası verildikten sonra Kürtçe tercüme yapılmıştır. Bu nüshanın dikkat çeken bir hususu ise son kırk sayfanın el yazımı olmasıdır.⁸⁴ İkinci nüsha ise 2000 yılında İstanbul'da Hira Yayınevi'nde basımı gerçekleştirilen nüshadır. Bu nüshayı Halife Yusuf'un oğlu Şeyh Mustafa yapmıştır. İlk nüshaya ek olarak, bu nüshanın başında bazı süreleri zikretmesi, hadislerin hem Kürtçe hem de Türkçe tercümelerini vermesi, eserin sonunda seçmiş olduğu yüz bir hadisi zikretmesi, bazı Kürt âlimlerinin hayatlarından söz etmesi ve Farsça bazı beyitler zikretmesi dikkatleri çekmektedir. Bu nüshadaki asıl amaç, hadislerin Kürtçe tercümelerinin yanı sıra Türkçe tercümelerinin de verilmesidir.⁸⁵

Tuhfetü'z-Zâkirîn'in Kaynakları

Tuhfetü'z-Zâkirîn'in bazı bab başlıklarında ayetlerin var olması öncelikle ilk kaynağın Kur'an-ı Kerim olduğunu göstermektedir. Peygamber'in hadislerinden esinlenerek hazırlanmış olan bu eserin en kapsamlı kaynağı hiç şüphesiz hadis kaynaklarıdır. Mevkuf ve maktû hadislerin varlığı ise sahabe ve tabiunun kaynaklığına delalet etmektedir. Eser hadis alanında yazılmış olmasına rağmen, içerisinde 21 âlim sözü geçmektedir dolayısıyla âlimlerin bu sözleri de eserin tali kaynakları arasında yer almaktadır. Tespit ettiğimiz kadarıyla, eserde 6 tane de isrâiliyât türünden rivayet bulunmaktadır. Bu da semavi kitaplarda geçen bazı bilgilerin bu esere kaynaklık ettiğinin göstergesidir.⁸⁶ *Tuhfetü'z-Zâkirîn*'e kaynaklık eden asıl eserler ise, müellifin bu eserine almış olduğu bazı hadislerin kaynaklarını belirtmesidir. Bu eserler *Nüzhetü'l-Mecâlis*,⁸⁷ *Mükâşefetü'l-Kulûb*,⁸⁸ *Tenbihû'l-Ğafilin*⁸⁹ *İrşâdu'l-İbâd*⁹⁰ gibi tasavvuf menşeli eserlerdir.

Tuhfetü'z-Zâkirîn'in Metodolojisi

Tuhfetü'z-Zâkirîn'in metodolojisinden kasıt, müellifin eseri telif tarzıdır. Daha önce de ifade edildiği üzere *Tuhfetü'z-Zâkirîn*'de kullanılan dil Kürtçe'dir. Böyle bir tercihte bulunulması, müellifin yaşamış olduğu dönemin bölgesel ve kültürel etkileri ile ilgili olabileceği gibi eserlerini Kürtçe yazan Ahmed-i Hani'nin açmış olduğu çığırını devam ettirme arzusu da bunda etkili olmuş olabilir. Onun bu yaklaşımı kendisiyle sınırlı kalmamış, kendisinden sonraki entelektüel birçok kesimi de etkilemiştir. Zira ondan sonra bölge âlimleri tarafından bu minvalde telif edilen birçok eser olmuştur. *Tuhfetü'z-Zâkirîn*, fıkhi konulara göre tertip edilmiş ve konu başlıklı yöntemiyle yazılmış derleme bir eserdir. Elli bab başlığı altında, birçok kaynaktan derlenen rivâyetleri ihtiva

84 Bu bilgiler Halife Yusuf'un torunu şeyh Abdullah'dan 26.06.2022 tarihinde yapılan görüşmeden edinilen bilgilerdir.

85 Bkz. Halife Yusuf Topçu, *Tuhfetü'z-Zâkirîn*, (İstanbul: Hira, 2000), 1-412.

86 Bkz. Topçu, *Tuhfetü'z-Zâkirîn*, 3,17, 62, 70, 89.

87 Halife Yusuf Topçu, *Tuhfetü'z-Zâkirîn*, (Ankara: Nur Matbaası, 1962), 5.

88 Topçu, *Tuhfetü'z-Zâkirîn*, 3.

89 Topçu, *Tuhfetü'z-Zâkirîn*, 8.

90 Topçu, *Tuhfetü'z-Zâkirîn*, 60.

etmektedir. Her konunun başlığı altında onunla ilgili bazı rivayetler cem edilmiştir.⁹¹ Hadis olarak numaralandırılmış, fakat başka peygamberler veya âlimlere ait olan sözler de eserde mevcuttur.⁹² Kitabın ilk babında, hadis usûlü ile ilgili bazı bilgiler de veren müellif, mevzû olmaması koşulu ile terğîb ve terhîb amaçlı zayıf hadislerin kullanılacağını dile getirmiş ve bu konudaki yaklaşımını ortaya koymuştur.⁹³

Tuhfetü’z-Zâkirîn’in Kapsamı/Çerçevesi

Tuhfetü’z-Zâkirîn, terğîb ve terhîb yönteminin ağır bastığı, muhteva bakımından bu yöntemle telif edilmiş eserlere benzeyen, vaaz kitabı olarak yazılmış ve müstakil olarak basılmış bir eserdir. Kitap, ilim ve âlimlerin faziletiyle başlayıp, gusûl, namaz, zekât, oruç ve sadaka gibi yapılması emredilen konuları içermektedir. Eserde hadis usûlü ile ilgili birtakım bilgiler yer almaktadır.⁹⁴ Hz. Peygamber’in doğumuyla ilgili bir fasıl açan Halife Yusuf,⁹⁵ âlimlerin Nebi’nin (s.a.v.) doğumuyla ilgili söylediklerini bu bölümde zikretmektedir. Eserde elli konuyla ilgili ayrı ayrı bab başlığı verilerek konuyla ilgili ayetler, hadisler ve bir takım bilgiler verilmiştir. Burada Bayram Kanarya’nın *Kürtçe Telif Edilen Hadis Müktesebatı Üzerine Bir Literatür Denemesi* adlı makalesinde Halife Yusuf Topçu’nun *Tuhfetü’z-Zâkirîn*’i hakkındaki derğerlendirmelerine yer vermek istiyoruz. “Eserde sahîh hadislerin yanı sıra çok sayıda zayıf hadis ve bazı mevzû rivâyetler de yer almıştır. Rivâyetlerin önemli bir kısmı, tasavvuf menşeli kaynaklarda geçmektedir. Muhtemelen müellif, aldığı rivayetlerin zayıf olduğunu düşünmüş olmalı ki sayfa 7’de bir parantez açmış ve burada Arapça ifadelerle sahîh, hasen ve mevzû hadisin tanımlarını Nevevî’nin *et-Takrib ve’t-Teyisir* adlı eserini referans göstererek yapmıştır.”⁹⁶

Halife Yusuf’un Hadisleri Yorumlama Tarzı

Tuhfetü’z-Zâkirîn’in en belirgin özelliklerinden biri Halife Yusuf’un eserine almış olduğu rivâyetleri Kürtçe tercüme etmesidir. Müellif eserine almış olduğu ayet ve hadislerin Arapçasını verdikten sonra (يــــان) “yani” tefsir edatıyla başlayıp Kürtçe tercümelerini sade ve anlaşılır bir dille vermektedir. Bazı yerlerde hadislerin sadece Arapçalarıyla iktifa etmiş, Kürtçe tercümelerini yapmamıştır.⁹⁷ Bazı yerlerde ise tam da bunun zıddını yaparak rivâyetlerin Arapçasını vermeden sadece (هَمْ دِسا فَرْمان كِرِيَه) yani “Peygamber (s.a.v.) buyurmuşlar” deyip sadece hadislerin Kürtçesini vermiştir.⁹⁸

Tuhfetü’z-Zâkirîn’de İsnadsız Rivâyetler

İsnad; sözün araçlar vasıtasıyla asıl sahibine yükseltilmesidir. İsnad bu şekliyle Müslümanlara özgü bir uygulama olmuştur. Hadisler ilk tedvin edildiği dönemde, hadisçilerin hadis metninden ziyade hadisi kimin kimden rivâyet ettiğini sorgulamaları, yani isnadı talep ettikleri bilinen bir hakikattir.⁹⁹ İlk dönemlerde tedvin

91 Bkz.Topçu, *Tuhfetü’z-Zâkirîn*, 5,11,46 numaralı hadislerde olduğu gibi.

92 Topçu, *Tuhfetü’z-Zâkirîn*, 3-106.

93 Bkz. Topçu, *Tuhfetü’z-Zâkirîn*, 7.

94 Topçu, *Tuhfetü’z-Zâkirîn*, 7.

95 Topçu, *Tuhfetü’z-Zâkirîn*, 54.

96 Bayram Kanarya, *Kürtçe Telif Edilen Hadis Müktesebatı Üzerine Bir Literatür Denemesi*, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Yaşayan Diller Enstitüsü, 84/3 Aralık (2020).

97 Topçu, *Tuhfetü’z-Zâkirîn*, 37, 38, 40.

98 Topçu, *Tuhfetü’z-Zâkirîn*, 23, 27, 29, 43, 46, 53.

99 Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî, *Tedribü’r-Râvî fî Şerhi Takrîbi’-Nevevî* (Kahire: 1889), 2/ 159. Talat Koçyiğit, *Hadis Üsûlü*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2015), 147.

edilen eserlerde var olan isnad, belli bir dönemden sonra ihtisar düşüncesiyle bazı eserlere alınmamış, bu şekilde sened kısmı ihtisar edilmiş ve bu usulle birçok eser telif edilmiştir. Halife Yusuf da *Tuhfetü'z-Zâkirîn*'e aldığı altı yüze yakın hadis hiçbirinin isnadını zikretmeden, sadece hadislerin metnini vermekle yetinmiştir.

Tuhfetü'z-Zâkirîn'de İsrâiliyata Dair Rivâyetler

İsrâiliyat; İslam öncesi semavi dinler olan, Yahudilik veya Hıristiyanlıktan İslam'a sirayet etmiş bilgilerdir.¹⁰⁰ *Tuhfetü'z-Zâkirîn*'de İsrâiliyat sayılabilecek bazı rivâyetler mevcuttur. Tespit ettiğimiz kadarıyla bu eserde altı tane İsrâilî rivâyet mevcuttur. Bu rivâyetlerden bazıları قال عيسى عليه السلام şeklinde, geçmiş peygamberlerden doğrudan rivâyet edilirken,¹⁰¹ bazılarında ise مکتوب في التّوراة geçmiş semavi kitaplardan alıntı şeklinde verilmiştir.¹⁰²

Tuhfetü'z-Zâkirîn'de Âlimlere Ait Sözler

Halife Yusuf'un Hz. Peygamber'in hadislerinden derlediği, adına da *Tuhfetü'z-Zâkirîn li Avâmi'l-Mü'minîn min Ehâdisi Seyyidi'l-Mürselîn* dediği eserinde sadece hadisler değil bazı âlimlerin sözlerini de aldığı görülmektedir. Tespit ettiğimiz kadarıyla ulemaya ait yirmi bir söz mevcuttur. Müellif, âlimlerden bu bilgileri aktarırken isimlerini de açıkça belirtmektedir. Örneğin sünnet namazların fazileti babında Kadiriyye tarikatının kurucu olan Abdülkâdir el-Geylânî'den (öl. 561/1165-66) rivâyetler zikretmektedir.¹⁰³ Aşure orucunun fazileti bölümünde Hasen el-Basrî (öl. 110/728),¹⁰⁴ kibir ve ucub bölümünde ise İmam Gazzâlî'nin (öl. 505/1111) sözlerine yer vermiştir.¹⁰⁵

Tuhfetü'z-Zâkirîn'de Geçen Hadis Usûlüne Dair Bilgiler

Tuhfetü'z-Zâkirîn'de en çok dikkatleri çeken konulardan biri hiç şüphesiz hadis usûlüne dair içermiş olduğu bilgilerdir. Müellif eserin ilk babında neredeyse kitabın başlangıcı sayılacak bir yerde bir bölüm açarak hadis usulü ile ilgili bir takım bilgiler vermektedir. Eserinin giriş kısmında bazı fakih ve muhaddislerin mevzû olmaması koşulu ile zayıf hadislerle terğîb, terhîb ve fezail gibi konularda amel etmenin müstehab olduğunu belirtmiştir. Sonra İmam Nevevî'nin (öl. 676/1277) *et-Takrîb ve't-Teysîr* adlı eserinden alıntı yaparak, mevzu, zayıf, sahîh ve hasen hadislerin târiflerini vermektedir.¹⁰⁶ Daha sonra *عند أهل الحديث وغيرهم التّساهل في الإسناد* hadisçiler ve onların dışındaki bazı âlimlerin hadislerin senedlerini hafzetmenin caiz olduğu yönünde kanaat belirttiklerini zikretmektedir. Ayrıca Allah'ın sıfatları, helal haram vb. konuların dışında zayıf hadislerle amel etmenin caiz olduğuna dair bilgileri vermektedir.¹⁰⁷ Bu bilgileri aktardıktan sonra İmam Şafii'nin tabiun mürselini zayıf

100 Ebü'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn b. Alî el-Mes'ûdî el-Hüzelî, *Mürücü'z-Zeheb ve Me'âdinü'l-Cevher* (fî Tühafi'l-Eşraf Mine'l-Mülûk ve Ehli'd-Dirâyât), thk. Kemal Hasan Mer'î (Beyrut: mektebetü'l-Âsriyye, 2005), 2/226. Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Daru'l-Ğarbi'l-İslami, 1993), 19/259.

101 Topçu, *Tuhfetü'z-Zâkirîn*, 3.

102 Topçu, *Tuhfetü'z-Zâkirîn*, 89.

103 Topçu, *Tuhfetü'z-Zâkirîn*, 48-49.

104 Topçu, *Tuhfetü'z-Zâkirîn*, 54.

105 Topçu, *Tuhfetü'z-Zâkirîn*, 70.

106 Topçu, *Tuhfetü'z-Zâkirîn*, 7.

107 Topçu, *Tuhfetü'z-Zâkirîn*, 7. Krş. Bkz. Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî, *et-Takrîb ve't-Teysîr*, thk. Muhammed Osman (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiye, 1977), 25-32.

kabul ettiğini, İmam Malik ve Ebu Hanife'nin ise sahîh kabul ettiklerini zikreder. Son olarak sahabe mürselinin sahîh olduğunu ifade ederek konuyu bitirmektedir.¹⁰⁸

Tuhfetü'z-Zâkirîn'de Geçen Farsça Beyitler

Tuhfetü'z-Zâkirîn'de hadisler dışında var olan metinlerden biri de Farsça beyitlerdir. Tespit ettiğimiz kadarıyla eserde üç adet Farsça beyit geçmektedir. Birinci beyit *Tuhfetü'z-Zâkirîn*'in kapak sayfasında, ikinci beyit ölümün zorluğu babında¹⁰⁹ üçüncü beyit ise dua babında¹¹⁰ geçmektedir. Müellif konuyla ilgili hadisleri zikrettikten sonra konuya muvafık olan bazı beyitleri zikretmiş ve bu beyitlerle konuyu pekiştirmeyi amaçlamıştır. Gerek müellifin bu eseri gerekse diğer eserlerine baktığımız zaman buna benzer Farsça beyitlerin varlığı, Halife Yusuf'un sadece Farsça dil bilgisine sahip olmadığını aynı zamanda Farsça edebiyata da hakim olduğunu göstermektedir.

Tuhfetü'z-Zâkirîn'de Yer Alan Rivâyetlerin Sıhhat Durumuna Genel Bir Bakış

Birinci bölümde de belirttiğimiz gibi Halife Yusuf *Tuhfetü'z-Zâkirîn*'e aldığı hadislerin senedlerini hafz etmiş, birkaç istisna dışında hadisleri hangi kaynaktan aldığını da belirtmemiştir. Hadislerin hangi kaynaktan alındığı belli olmayan, hangi râviler tarafından rivâyet edildiği bilinmeyen bu ve benzeri eserler hakkında bir değerlendirme yapmak titiz bir çalışmayı gerektirmektedir. Dolayısıyla ilk önce müellifin eserine aldığı hadislerin hangi kaynaklarda geçtiğini tespit etmemiz gerekmektedir.

Eserde elli bab başlığı altında altı yüzü aşkın rivâyet bulunmaktadır bütün rivâyetlerin kaynak ve sıhhat derecelerini tespit etmek çalışmanın hacmini aşacaktır. Halife Yusuf Topçu'nun *Tuhfetü'z-Zâkirîn* adlı eserinde 545 merfû, 21 maktû ve 8 mevkûf rivâyet yer almaktadır. Bunlara ek olarak 6 isrâili rivâyet, 21 tane de âlim sözü olduğu görülmektedir. Bu rivâyetler içerisinde 150 hadisin kaynak ve sıhhat dereceleri yüksek lisans tezimizde tespit edilmeye çalışılmıştır. Öncelikle şunu belirtmemiz gerekir ki merfû hadislerin sayıca fazla görünmesi eserde yer alan rivâyetlerin sahîh ve güvenilir olması için yeterli bir sebep değildir. Nitekim rivâyetin merfû olması, onun sahîh olduğu anlamına gelmemekte, bunların da sahîhini sakîminden ayırmak gerekmektedir.

Yaptığımız araştırmada değerlendirmeye tabi tutulan 150 rivâyetin 68'i sahîh, 5'i hasen, 53'ü zayıf ve 34'ünün mevzû olduğu tespit edilmiştir. Bu sayısal verileri göz önünde bulundurduğumuz vakit, *Tuhfetü'z-Zâkirîn*'de sahîh ve hasen hadislerin yanı sıra zayıf ve mevzû rivâyetlerin de bulunduğunu ifade etmek mümkündür. Vaaz ve irşadda kullanılan bir eserin bütünüyle ya da ekseriyetle sahîh rivâyetler içermesi elbette arzu edilen bir durumdur. Bu yönüyle bakıldığında eserde azımsanmayacak kadar sahîh rivâyet bulunmaktadır. Bu durum eser hakkında olumlu bir îtibâ yaratmaktadır. Bununla birlikte eserde birçok zayıf rivâyetin yer aldığı da görülmektedir. Zayıf rivâyetlerin mevcudiyeti sadece bu eser için değil diğer bütün eserler içinde olumsuz bir îtibâ barındırmaktadır. Fakat zayıf rivâyetlerin varlığı müellif Halife Yusuf için çok da büyük bir sorun olarak gözükmemektedir. Zira kendisi

108 Topçu, *Tuhfetü'z-Zâkirîn*, 8.

109 Topçu, *Tuhfetü'z-Zâkirîn*, 91.

110 Topçu, *Tuhfetü'z-Zâkirîn*, 140.

eserin ilk bölümü olan âlim ve ulemanın fazileti bölümünde, mevzû olmaması şartı ile terğîb, terhîb ve fezâil konularında zayıf hadis ile amel edilebileceğini ifade etmektedir. Burada zayıf hadislerle âmel etmeyi caiz görmeyenleri de göz ardı etmemek gerekir. Şu kadarını ifade edelim ki her ne kadar müellif için bir sorun olarak görülmeyen bu durum, bazı alimler tarafından makbul bir yaklaşım olarak değerlendirilmemektedir.

Değerlendirmesi yapılan 150 rivâyetin 34 tanesinin mevzû olması, eserin bir başka veçhesidir. Bilindiği gibi mevzû hadis, Hz. Peygamber adına uydurulmuş yalan haberlerdir. Bunlar aslında hadis olmayıp hadis diye uydurulmuş sözlerdir. Vaaz ve sohbetlerde kullanılan bir eserin mevzû hadisler içermesi elbette tasvip edilen bir durum değildir. Burada şöyle bir soru akla gelmektedir. Halife Yusuf neden bu mevzû rivâyetleri eserine almıştır. Hayatını araştığımız kadarıyla müellif muttaki ve ömrünü ilme adanmış bir kişidir. Bu vasıflara sahip bir insanın peygamber adına uydurulmuş rivâyetleri bilerek ve isteyerek eserine alması zor görünmektedir. Bu durumu *Tuhfetü 'z-Zâkirîn*'nin genel içeriğine bakarak izah etmek mümkündür. Halife Yusuf, eserine almış olduğu bazı rivâyetlerin kaynağını belirtmektedir. O kaynaklar *Nüzhetü 'l-Mecâlis*, *Mükâşefetü 'l-Kulûb*, *Tenbîhü 'l-Ğafilin*, *İrşâdu 'l-İbâd* gibi içerisinde zayıf ve mevzû hadisleri barındıran tasavvuf menşeli eserlerdir. Kendisinin de mutasavvuf olması bu eserlere yönelmesine vesile olmuş olabilir.

Kanaatimizce müellif, eserine almış olduğu rivâyetlerin sahih, hasen, zayıf veya mevzu olduğuna bakmadan, bu hadislerin temel hadis kaynaklarında geçip geçmediğini yeteri kadar incelemeyen doğrudan tasavvuf menşeli eserlerden almıştır. Tasavvuf menşeli eserlerin içerisinde zayıf ve mevzû hadislerin sıklıkla görüldüğü bilinen bir hakikattir. Halife Yusuf'un kaynak olarak gösterdiği yukarıdaki eserlerde mutasavvıflar tarafından telif edilmiş eserlerdir.

Burada şu hakikati dile getirmek gerekmektedir. Gerek vaaz ve irşadlarda gerekse diğer alanlarda kullanılacak bir hadis eseri telif ederken, cem edilen rivâyetlerin sıhhat durumuna bakmadan, güvenilir kaynaklarda geçip geçmediğine dikkat etmeden sadece bazı tasuvvifi ya da temel kaynak kabul edilmeyen eserlerden istifade etmek, isabetli olmadığı gibi manevi sorumluluğu da bulunmaktadır. Müellif her ne kadar bilerek bu rivâyetleri eserine almamış olsa bile hadis usul tekniği açısından bu gibi uydurma rivâyetlerin varlığı elbette eserin değerine gölge düşürmektedir. Burada tahkik ve tahric faaliyetini devreye sokmak, eserin rivayet kaynaklarını incelemek ve bunları ilgili rivayetin altına not düşmek, böylece okuyucuyu bilgilendirmek isabetli bir yöntem olarak ifade edilebilir.

Sonuç

Hicri ilk üç asır hadislerin kitâbet, tedvîn ve tâsnif dönemleridir. Bu dönemlerde hadis ilmi literatüne katkı sağlayacak birçok eser telif edilmiştir. Büyük bir emek sarf edilen tedvin ve tasnif faaliyetleri sonucunda bir araya getirilen hadislerden yararlanılarak farklı alanlarda birçok eser telif edilmiştir. Bu alanlardan biri de insanlara vaaz ve nasihatler vermek amacıyla yazılan meva'iz türü eserlerdir. Bu eserlerin hicri ikinci yüzyılda telif edilmeye başlandığı ve günümüze kadar da devam ettiği görülmektedir. Osmanlı'nın son yılları ile Cumhuriyetin ilk yılları arasında yaşamış olan Halife Yusuf Topçu'nun (öl. 1965) *Tuhfetü 'z-Zâkirîn* adlı eseri de bu alanda yazılmış bir eserdir. Bu eser telif edildiği günden bu yana özellikle Doğu Anadolu bölgesi başta olmak üzere birçok yerde vaaz kitabı olarak kullanılmaktadır. Eserin terğîb ve terhîb yönünün ağır basması, sıklıkla vaaz ve sohbetlerde kullanılan konular

içermesi ve eserde zikredilen rivâyetlerin Kürtçe tercümesinin bulunması onun bazı yerlerde şöhret kazanmasında etkili olmuş görünmektedir.

Asıl adı Abdullah b. Mahmud en-Nakşibendî olan Halife Yusuf 1885-1965 tarihleri arasında Ağrı'nın Doğubeyazıt ilçesinde doğmuş, yaşamının büyük bir bölümünü burada geçirmiş ve yine burada vefat etmiştir. Halife Yusuf Ahmedê Xani, Melâ Xelilê Sêrtî ve Melayê Bateyê'den oldukça etkilenen, Şeyh Muhammed Celalî'nin talebeliğini yapan ve Said-i Nursî'nin medrese arkadaşı olan bir âlimdir. Halife Yusuf hadis, fıkıh, akaid, tecvid gibi birçok sahada ilmi eserler telif ederek dikkatleri üzerine çekmiştir. Çalışma konusu edindiğimiz *Tuhfetü'z-Zâkirîn* adlı eseri ise 150 sayfadan ibaret olup, konularına göre telif edilmiş 50 konu ve 600'e yakın rivâyeti ihtiva etmektedir. Eser ilk bakışta her ne kadar bir ahlak ve ilmihal görünümünde olsa da, içeriğine detaylıca bakıldığında terğîb ve terhîb yönü ağır basan bir vaaz kitabı olduğu görülmektedir. Müellifin mutasavvıf olması ve eserine aldığı bazı rivâyetlerin kaynağını *Nüzhetü'l-Mecâlis*, *Mükâşefetü'l-Kulûb*, *Tenbihü'l-Ğafilin* gibi eserler olarak belirtmesi, eserinin tesavvuf menşeli bir vaaz kitabı olduğunu açıkça göstermektedir.

Halife Yusuf eserine aldığı rivâyetlerin birkaç istisna dışında (sahabe ravisi de dâhil) tüm ravilerini hazfederek "عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ" diye başlamış ve hadislerin sıhhatiyle ilgili de herhangi bir açıklama yapmamıştır. Halife Yusuf eserini önce hadislerin Arapçasını sonra da Kürtçe tercümesini vererek yarı şerh diyebileceğimiz bir tarzda telif etmiştir. Eserde merfû, mevkûf, maktû, israîliyat ve âlimlere dair rivâyetler de yer almaktadır. Bu rivâyetler içerisinde sahîh ve hasen hadisler olduğu gibi birçok zayıf ve mevzû rivâyet de mevcuttur. Eserde çok sayıda zayıf hadislerin var olması, müellifin mevzû olmaması koşulu ile zayıf hadislerle amel edebilme düşüncesine sahip olması ile izah edilebilse de, eserde azımsanmayacak kadar mevzû hadislerin var olması kabul edilebilir bir durum değildir. Gerek bu eserde gerekse meva'iz alanında yazılmış diğer eserlerde zayıf ve mevzû rivayetlerin var olması, bu eserlerin ilmi değerini zedelemiştir. Zira İslam'a hizmet etmek, insanlara vaaz ve nasihatlerde bulunmak, tebliğ görevini ifa etmek ne kadar doğru ve gerekli ise; kaynağı sünnette olmayan bir takım bilgilerin İslam'a girmesine, özellikle de peygamber adına uydurulmuş yalanlara engel olmak da bir o kadar önemli ve gereklidir. Burada şunu da ifade etmek gerekir ki her ne kadar eserde zayıf ve mevzu hadis ile İsrailiyat yer alsada da sahîh hadis sayısının azımsanmayacak kadar da çok olduğunu belirtmek insafın bir gereğidir.

Muhaddislerin meva'iz alanında yazılmış olan eserlere, birçok zayıf ve mevzu rivayet içermelerinden dolayı pek de sıcak bakmadıkları belirtilmelidir. Aynı şekilde Halife Yusuf'un da isimlerini seraheten zikrederek eserine kaynak olarak göstermiş olduğu tasavvuf menşeli eserler hakkında yapılan araştırmalarda da benzer durumların var olduğunu görmekteyiz. Çalışma konusu olarak seçilmiş olan *Tuhfetü'z-Zâkirîn* adlı eserin de seleflerinden pek de farklı olmadığı, onlara yapılan eleştirilerin bu eser için de yapılacağı açıkça görülmektedir. Zira yaptığımız çalışmada bu eserde de zayıf ve mevzu rivayetlerin azımsanmayacak kadar çok olduğu tespit edilmiştir. Son olarak belirtmemiz gerekir ki *Tuhfetü'z-Zâkirîn* ve benzeri eserleri başta vaaz ve irşad olmak üzere herhangi bir alanda istîmâl edecek kişilerin zayıf ve özellikle mevzû hadislerin var olduğundan haberdar olmaları, bunlara karşı muteyakiz olmaları önem arz etmektedir.

Kaynakça

- Aclûnî, Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. Muhammed b. Abdilhâdî el-Cerrâhî. *Keşfü'l-hafâ*. thk. Abdulhamid b. Ahmed b. Yusuf b. Hendavi. 1 Cilt. b.y.: Mektebetü'l-Âsriyye, 1421/2000.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed. *Müsned*. thk. Şuayb Arnavud ve Âdil Mürşid. 45 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risale, 1421/2001.
- Akboğa, Hasan. *Xelife Yusif u Teqriza wi*. Bingöl. Bingöl Üniversitesi Yaşayan Diller Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Ali el-Müttaki, Husamuddin el-Hindi el-Burhanfuri. *Kenzü'l-ummâl*. thk. Bekir Hayyânî. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1401/1981.
- Arıcı, Ferhat. *Arap Edebiyatında Vaazlar: Abbâsîler Dönemi*. Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2021
- Bayram, Nasrullah. Halife Yusuf Beyazidi'nin 'Kitabu'l-Feraiz mın Düreri'l-Ğaraiz' Adlı Eseri ve Medrese Merkezli Feraiz Literatürü. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), 2019.
- Buhâri, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-Sahîh*. thk. Muhammed Assam. Amman: Dâru'l-Feth, 1422/2001.
- Çakan, İsmail Lütfi. *Hadis Usûlü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 46. Basım, 2018.
- Çolak, Ali. "Hadisler Işığında Hz. Peygamber'in Resim ve Heykele Bakışı". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 8 (3), 2008, 105-120.
- Dârimi, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman. *Sünen-u Darimî*. Beyrût: Daru'l-Beşâ'iri'l-İslamiyye, 1425/2004.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'âs b. İshak es-Sicistanî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Abduaziz el-Halidi. Beyrût: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'âs b. İshak es-Sicistanî. *Sünen*. çev. Necati Yeni, Hüseyin Kayapınar. 17 Cilt. İstanbul: Şamil Yayınevi, 1407/1987.
- Ebû Mansur el-Ezherî, *Tehzîbu'l-luğa*, nşr. Muhammed Salih Hârûn. İskenderiye: Dâru'l-Mısriyye, 1395/1975
- Ece, Abdurrahman. İbrâhîm B. Muhammed el-Hasankeyfî'nin İrşâdu'l-Mu'minîn ve İkâzu'l-Ğâfilîn Adlı Eserinin Hadis İlmi Açısından Değeri, Siirt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 2017: 403 – 434 Ağrı, 2017.
- Elçiçek, Rabia Orak. *Transkrîpsiyona Berhema Xelife Yûsif a bi Navê Feraîz*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Eriş, Hatice. "Secde Hadisi'nin Tahric-Tahlil ve Değerlendirmesi". *Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 6(1), 2022, 61-86.
- Cirit, Hasan. "Vaaz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/404 İstanbul: TDV Yayınları, 1421/2001.
- Geçit, Mehmet Salih. "Ahmed-i Hani Çığırını Devam Ettiren Bayezidli İlim ve Fikir Önderleri, 2.Uluslararası Ahmed-i Hani Sempozyumu 1. Oturum, Bildiriler Kitabı". *Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi*, 22, 2018, 73-98.
- Geçit, Mehmet Salih. "Halife Yusuf Topçu, (1885-1965) ve Akide Metni". *Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 4(1), 2018, 133-164.

- Hatiboğlu, İbrahim. "İsrâiliyat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/195. İstanbul: TDV Yayınları, 1422/2001.
- Hamdi Akseki, Ahmed. *Riyazu's-Salihîn Mukaddimesi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Bas. 1976.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebeî el-Kazvinî. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. y.y: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye; Faysal 'İsa el-Bâbî el-Halebî, 2. Basım, 1430/2009.
- İmam Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî. *el-Muvattâ*. thk. M. Mustafâ el-A'zamî. 8 Cilt. Abu Dabi: Müessesetü Zayed b. Sultân Âli Nehyân, 1425/2004.
- Kanarya, Bayram. "Kürtçe Telif Edilen Hadis Müktesebatı Üzerine Bir Literatür Denemesi". *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Yaşayan Diller Enstitüsü*, 84/3 (Aralık 2020), 13-14.
- Kanarya, Bayram. *Sûre ve Ayetlerin Faziletleri*. Ankara: Fecr, 2021.
- Kinânî, Ebü'l-Bekâ Alemüddîn Sâlih b. Ömer b. Reslân. *Şerhu's-Süneni Ebî Dâvûd li İbn Reslân*. Mısır: Daru'l-Felah li'-Behsi'l-İlm, 1437/2016.
- Koçyiğit, Talat. *Hadis Üsûlü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 14. Basım, 2015.
- Münzirî, Ebû Muhammed Zekiyyüddîn Abdülazîm b. Abdilkavî b. Abdillâh. *et-Terğîb ve't-terhîb*. thk. Mustafa Muhammed Ümmare. 4 Cilt. Mısır: Mektebetu'l-Mustafa el-Bab, 1388/1968.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahih-i Müslim*. thk. Muhammed Fuad Abdülbaki. I-V Cilt. Beyrut: Daru İhya't-Turasi'l-Arabi, 1375/1956.
- Nesâî, Ebu Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Horasani. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Şuayb Arnavut. Beyrut: Müessesetü'r Risâle, 1421/2000.
- Sönmez, Nesim. "İslam Fıkıhı Sahasında Yazılan Kürtçe Eserler, (Berhemên Kurdî Dî qada Fiqha İslamê da)". *Kovara Kurdinameyê ya Navnetewî* 1/4 (Nisan 2021), 67-91.
- Suyutî, Celâluddîn Abdurrahman. *Tedbîrû'r-râvi fi şerhî Takrîbi'n-Nevevi*. thk. Muhammed Eymen b. Abdullah. Kahire: Dâru'l-Hadis, 1431/2010.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *Sünen-i Tirmizî*. I-VI Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1419.
- Topçu, Halife Yusuf. *Hutbeler*. Ankara: Nur Matbaası, 1. Basım, 1380/1960.
- Topçu, Halife Yusuf. *İrşâdu'l-îbâd, min avami'l-müminin*. Ankara: Nur Matbaası, 3. Basım, 2015.
- Topçu, Halife Yusuf. *Kitâbu'l-ferâiz min düreri'l-garâiz*. Ankara: Nur Matbaası, 1. Basım, 1960.
- Topçu, Halife Yusuf. *Manzum takriz*. Ankara: Nur Matbaası, 1. Basım, 1961.
- Topçu, Halife Yusuf. *Tecvidu'l-Kur'an*. Ankara: Nur Matbaası, 1. Basım, 1961.
- Topçu, Halife Yusuf. *Tuhfetu's-sıbyân*. İstanbul: Nübihar Yayınları, 1. Basım, 2008.
- Topçu, Halife Yusuf. *Tuhfetu'z-zakirin*. İstanbul: Hira Yayınevi, 2. Basım, 2000.
- Topçu, Halife Yusuf. *Tuhfetu'z-zakirin*. Ankara: Nur Matbaası, 1. Basım, 1962.

Yeşil Mahmut. "Vaazlarda Hadislerden Yararlanma", Vaaz ve Vâizlik Sempozyumu.
Ankara: DİB. Yayınları, 2013

Yusuf, Xelif. *Tuhfetu'l-Amilin*. Ankara: Nur Matbaası, 1. Basım, 1969.

EL-KÂFÎ'DEKİ HADİSLERİN METİN AÇISINDAN TENKİDİ

Hasan SELAM

Diyanet İşleri Başkanlığı

Giriş

İslâm dinine intisap eden ve sayı olarak Ehl-i Sünnet'ten sonra en çok müntesibi olan Şîa İsnâaşeriyye mezhebinin hadis kaynakları arasında en muteber hadis kitabı sayılan *el-Kâfi*'nin, yine Şîa âlimlerine göre hadis ilmi açısından incelenip değerlendirilmesi büyük önem arz etmektedir. Şîa İsnâaşeriyye'ye göre Edille-i Şer'iyyenin ikincisi olan Sünnet'in kaynağı hadislerdir. Bu hadislerin ise günümüze kadar gelmesini sağlayan hadis kaynaklarıdır. Sünnet'in yazılı hali demek olan hadislerin güvenilirliğini anlayabilmek için de bu kaynakların metodik olarak araştırılması gerekiyor. Ehl-i Sünnet'in, Buharî'nin *Sahih*'ine atfettikleri değerler çok fazlasını Şîa, Küleynî'nin *el-Kâfi*'sine atfetmektedir. Şîa ulemasının cumhuru, *el-Kâfi*'deki rivâyetlerin tamamının Masûm imâmdan sadır olduğunun kesin ve sahih olduğu kanaatine sahiptirler. Ancak diğer bazı Şîi hadis âlimleri *el-Kâfi*'de Kur'an, Sahih Sünnet, akıl, tarihi gerçekler ve bilimsel verilerle çelişen çok sayıda rivayetin var olduğunu söylemişlerdir. Rivayetleri metin tenkidine tabi tutan bu âlimlere göre, *el-Kâfi*'deki rivâyetlerin çoğunluğu zayıf ve mevzudur.

Daha önce ifade edildiği üzere Şîa hadis âlimlerine göre *el-Kâfi*, Kur'an'dan sonra sahih ve itimat edilebilecek kitaptır. Bazılarına göre el-Kâim'e (Mehdiy-i muntazar) arzedilmiş ve "*el-Kâfi*, şîamıza yeter (الكافي كاف لشيئتنا)" demesi üzerine de bu ismi almıştır. Dolayısıyla el-Kâim'den kesin onay almış olarak hadis dünyasına girmiştir. el-Kâim'e arzedilmiş olan bir kitabın sened ve metin açısından tartışılmasının zamanı boşa harcamak ve boş işlerle uğraşmak olduğunu söyleyen Şîa'nın çoğunluğunun yanında, özellikle Şîa'nın Usûliyyûn âlimlerinden *el-Kâfi*'nin sened ve metin açısından tenkide tabi tutulabileceği görüşünü savunanlar da vardır. Bundan hareketle Şîa hadis âlimlerinin *el-Kâfi*'deki hadis metinleri hakkında söylediklerini ve hadis metinlerine yönelttikleri tenkitleri ele alacağız. Bu şekilde Şîa hadis âlimlerinin *el-Kâfi* rivâyetlerinin metinlerine yönelttikleri tenkit ve eleştirilerini tespit edip, onlara göre *el-Kâfi*'nin hadis açısından ilmî değerini ortaya koymuş olacağız. el-Berke'î gibi Şîi âlimler, çoğunlukla *el-Kâfi* rivâyetlerini, Kur'an'a arz ederek tenkit etmeye çalışmışlardır. Bundan hareketle biz de Şîa ulemasının bu konudaki değerlendirmelerini ele alacağız.

Kur'an'a Aykırı Olmakla Tenkit Edilenler

el-Kâfi'de Kur'an'ın ortaya koyduğu genel ilkelere aykırı olan çok sayıda rivayetin bulunduğu düşünülmektedir. Küleynî, *el-Usûl Mine'l-Kâfi*'de hadislerin Kur'an'a arz

edilmesi gerektiğine dair birçok rivâyete yer vermiştir.¹ Öte yandan Şîa hadis âlimlerinden bazıları da bundan yola çıkarak, hadislerin sıhhat durumlarını ölçmek için olmazsa olmaz kıstaslarından birinin “Kur’ân’a uygunluk” olduğunu belirtmişlerdir. Hadislerin Kur’ân’a arz edilmesi gerektiğini belirten Küleynî’nin, *el-Kâfi*’de tahrîç ettiği hadislere bakıldığında, bu prensibin çoğu zaman göz ardı edildiğini söylemek mümkündür. Zira *el-Kâfi*’de, Kur’ân-ı Kerîmî’in manen ve lafzen tahrîf edildiğini ima eden 226 rivâyet² vardır. Bundan hareketle Şîi âlimlerin bir kısmı *el-Kâfi*’nin hadislerini metin yönünden tenkide tabi tutmuşlardır. Çağdaş Şîa âlimlerinden biri olan Ali Ekber Hekemî Zâde’nin Kur’ân’a aykırı olduğu için tenkit ettiği bazı hadisleri örnek olarak vereceğiz.³ Bu rivâyetler, Küleynî’nin Kur’ân’ın tahrîf edildiği ile ilgili görüşünü yansıtmaktadır. Kur’ân’a aykırı olduğu gerekçesiyle metin açısından tenkide tabi tutulan çok sayıda hadis olmakla beraber konumuzun uzamaması adına sadece bir kısmını zikretmekle yetineceğiz.

1. Ali b. el-Hakem → Hişam b. Sâlim, Ebû Abdullah’ın (as) şöyle dediğini rivâyet etmiştir: “Şüphesiz Cebrâil’in (as) Muhammed’e (sas) getirdiği Kur’ân on yedi bin (17000) âyettir.”⁴

Bilindiği gibi İslâm âlimleri arasında Kur’ân’ın on yedi bin (17000) âyet olduğunu söyleyen hiç kimse yoktur. Bu rivâyete göre günümüze ulaşan Kur’ân, Cebrâil’in getirdiği Kur’ân’dan en az on bir bin âyet eksiktir. Âlimler, Kur’ân âyetlerinin 6200 kûsür olduğu noktasında ittifak etmişlerdir.⁵ Bu da Kur’ân âyetlerinin yarısından fazlasının kayıp olduğunu iddia etmektir. Şîi âlim et-Tabrasî’nin rivâyet ettiğine göre, Rasûlullah (sas) Kur’ân âyetlerinin sayısını altı bin iki yüz altmış üç (6263) olarak belirlemiştir.⁶ Bu durumda aradaki fark 10764 âyet olup yaklaşık olarak Kur’ân âyetlerinin üçte ikisine tekabül ediyor.⁷

1 Ebû Cafer Muhammed b. Ya’kûb b. İshak er-Râzî el-Küleynî, el-Kâfi, (Tahran: Dâru’l-Kurub el-İslâmiyye, 1967) 1/69

2 Küleynî, el-Kâfi, 1/ 227, 292, 293, 294,341, 343,390, 411,412, 413, 415, 416, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430 vb.; Salah Abdulfettah el-Hâlidî, Tahrîfu’l-Kurân lafzan ve ma’nen fî tefsîr Gulâtî’ş-Şîa (Tefsîru’l-Kummî Unmûzecen), (Türkiye: ed-Dâru’ş-Şâmiyye, 2018), 7.

3 Ali Ekber Hükmezâde, Esrâr Elf Âm, www.ijtehadat.com, 5. Ali Ekber Hükmezâde, Şîa’nın temel inanç esaslarına şiddetle saldırmış ve mevcut Şîa akaidinin yüzde doksan beşinin fasid, batıl, hurafe ve ithal olduğunu söylemiştir. Şîa akaidinin hevai nefse göre, siyasi amaçlar doğrultusunda ortaya atılmış, İslâmın temel prensiplerine, öğretilerine ve özellikle de tevhid inancına ters düştüğünü iddia etmiştir. Bu kitabı her ne kadar hacim olarak küçük olsa bile, Şîa ilim dünyasında büyük bir ses getirmiş ve tabiri caiz ise Şîa âlimleri arasında bir deprem etkisi yapmıştır. Bu kitabın önemini artıran ve büyük bir paniğe yol açmasının nedenlerinden biri, Ali Ekber Hükmezâde’nin Kum kentindeki âlimler arasında büyük bir yere sahip olan ve Hucetu’l-İslâm ünvanına sahip Mehdî Kummî Pâyîn Şehrî’nin oğlu olmasıdır. Ali Ekber Hükmezâde’nin babası aynı zamanda Ayrtullah Ebû’l-Hasan et-Talkânî’nin eniştesidir. Bu akrabalık bağı kitabın dikkatleri üzerine celb etmesine katkı sunmuştur. Bütün bu tehlikeleri hissedenden dönemin Şîa âlimleri, mezheplerine intisap edenler üzerindeki etkiden korkmuşlar ve telaşla reddiyeler yazmışlardır. Bu maksatla kaleme alınan ve reddiye niteliğinde iki önemli eser vardır. Bunlar:

1. Âyetullah Muhammed el-Hâlisî’in ‘Esrâr elf ‘Âm’ kitabına reddiye olarak yazdığı, Keşfu’l-Estâr Der Nakdi Esrâr Hezâr Sâle kitabı.

2. Âyetullah el-Humeynî’nin ismi geçen kitaba ‘Esrâr Hezar Sâle’ reddiye olarak kaleme aldığı ‘Keşfu’l-Esrâr’ adlı kitap ile Ali Ekber Hekemî’nin kitabında ileri sürdüğü eleştiri ve tenkitlere detaylı bir şekilde cevap vermeye çalışmıştır. Bk. Hasan Selam, el-Kâfi’nin Şîa Âlimlerine Göre Hadis İlmi Açısından Değerlendirilmesi, 440-441.

4 Küleynî, el-Kâfi, 2/ 634.

5 Muhammed Abdulazim ez-Zerkânî, Menâhilu’l-irfân fî ulûmi’l-Kur’ân, thk. Fevâz Ahmed Zumrelî, (Beyrut: Dâru’l-Kutub el-Arabî, 1995), 1/277.

6 Küleynî, el-Kâfi, 2/134.

7 Salâh Abdulfettâh el-Hâlidî, Tahrîfâtü Âyâtî’l-Kur’ân lafza ve manen fî tefsîri Gulât eş-Şîa’, 6/7.

Şîî âlim Ahmed Kabancı, bu hadisleri tenkit babından şunları söylemiştir: Bilindiği gibi elimizde bulunan Kur'ân-ı Kerim, 7000 ayeti geçmez. Eğer *Usûlu'l-Kâfi*'nin bu rivayeti sahih ise, Kur'ân'ın yarısından fazlasının hazfedilmiş olması icap eder. Bu ise batıl ve temelsiz bir görüştür. Çünkü Yüce Allah "Şüphesiz biz Zikri indirdik ve onun koruyucusu da biziz" buyurarak onu koruyacağını vadedmiştir.⁸ Küleynî'nin Kur'ân'ın tahrifi ile ilgili rivayet ettiği hadisler bundan ibaret değildir. Bilakis kitabın birçok yerinde bu tür rivayetlere yer verdiği görülmektedir. Öyle ki, Şîa âlimlerinden bazıları Kur'ân'ın tahrif edildiği yönündeki iddialarını Küleynî'nin bu rivayetlerine dayandırmaktadırlar. Örneğin Feyz-i Kâşânî (ö.1090/1679), *Tefsir es-sâfi'de*,⁹ Ni'metullah el-Cezâirî (ö.1112/1701), *el-Envar en-nu'mani'de*,¹⁰ el-Hürr el-Amilî (ö. 1104/1693), *Vesâilu's-Şîa'da*, Hacı Molla Ahmed b. Muhammed b. Ebî Zer en-Nerâkî (ö. 1245/1829), *Menahicü'l-ahkâm'da*, es-Seyyid Abdullah Şubber (ö.1242/1826) *Mesâbihu'l-Envâr'da*, es-Seyyid Hâşim b. Süleyman el-Bahrânî (ö. 1107/1696), *el-Burhan fî tefsiri'l-Kur'ân* adlı kitabın mukaddimesinde bu iddiayı dillendirmişlerdir.¹¹ Öyle ki Kur'ân'ın tahrif edildiği iddiası, Şîa âlimlerinin kendisinden kurtulmakta zorluk çektiği, büyük bir problem olarak durmaktadır. Şîa'nın halef âlimlerinden *el-Mizan fî Tefsiri'l-Kur'ân'nun* müellifi Muhammed el-Hüseyn et-Tabâtabâî (ö. 1402/1981) ile es-Seyyid Ebû'l-Kâsım el-Müsevî el-Hûî (ö. 1413/1992) vb. Şîa âlimleri, bu batıl iddiadan kurtulmaya çalışmışlar; ancak başarılı olamamışlardır.¹²

Yaptığımız araştırmaya göre, Kur'ân'ın tahrif edildiğini iddia eden Feyz-i Kâşânî, bu iddiasını tamamen *el-Kâfi* ve ona benzer kitaplarda geçen uydurma rivayetlere dayandırmıştır. Konumuzla alakalı olarak Feyz-i Kâşânî, "Bana göre Ehl-i Beyt tarikiyle gelen tüm bu rivayet ve haberlerden ortaya çıkan sonuç; elimizdeki Kur'ân'ın Muhammed'e (sas) gelen Kur'ân'ın aynısı olmadığıdır. Bilakis ondan bir kısmı indirilenin hilafınadır. Diğer bir kısmı değiştirilmiş ve muharreftir. Ondandır birçok şey hazfedilmiştir. Ali'nin (as) ismi birçok yerinden hazfedilmiştir. Âl-i Muhammed (sas) lafzı, birden fazla yerden silinmiştir. Münafıkların isimleri yerlerinden çıkarılmıştır. Ondandır daha başka şeyler de hazfedilmiştir. Öte yandan o, Allah (cc) ve Rasûlullah'ın (sas) razı olduğu tertip üzere de değildir."¹³ ifadesini kullanmıştır.

el-Kâfi'de Kur'ân'a aykırı oluşu için tenkit edilmiş olan hadislerin bir kısmı Rasûlullah (sas) ile Ehl-i Beyt'in yaratılışı ile ilgili hadislerdir. Söz konusu rivayetlerden bazıları şunlardır:

2. el-Hüseyn b. Muhammed el-Eş'arî → Muallâ b. Muhammed → Ebû'l-Fadl Abdullah b. İdris → Muhammed b. Sinân şöyle rivâyet etmiştir:

Ebû Ca'fer es-Sânî'nin (Muhammed b. Ali el-Cevâd) yanında bulunduğum bir sırada Şîiler arasındaki ihtilafı gündeme getirdim. Dedi ki: "Ey Muhammed! Şüphesiz Allah Tebâreke ve Teâlâ birliğiyle tek idi. Sonra Muhammed'i, Ali'yi ve Fâtıma'yı

8 Hicr: 15/ 9. Ahmed Kabancı, el-Hivâru'l-mutemeddin dergisi, 2013, 3963/6.

9 Muhammed el-Kaşânî, *Tefsiru's-Sâfi*, (Beyrut, Muessesetu el-E'lemî, ty.) 1/ 13; Haydar Hibbullah, *Nazariyyetu's-Sunneti fî'l-fikri'l-İmâmî eş-Şîî et-tekevvan ve's-sayrûra*, (Beyrut: el-İntişâr el-Arebî, , 2006), 316.

10 Ni'metullah el-Cezâirî, *el-Envar en-Nu'maniyye*, (Beyrut: Muessesetu el-E'lemî,), 2/ 357,358

11 es-Seyyid Hâşim el-Bahrânî, *Mukaddimetu Tefsiri'l-Burhan* (Mirâtu'l-envâr ve Mişkâtu'l-esrâr), (Beyrut: Muessesetu el-E'lemî, 2006), 1/62-87.

12 Ahmed Kabancı, "eş-Şeyh el-Küleynî ve Kitâbu'l-Kâfi", *el-Hivâru'l-Mutemeddin Dergisi*, 3963 (2013): 5.

13 Feyz-i Kâşânî, *Kitâbu's-Sâfi fî Tefsiri'l-Kur'ân*, thk. Muhsin el-Hüseynî el-Emînî, (Tahran: Dâru'l-kutub el-İslâmiyye, 1998), 1/87.

yarattı. Bin yıllık bir süre böyle kaldılar. Sonra Allah bütün eşyayı yarattı ve eşyayı yaratışına, onları şahit kıldı. Onlara itaat etmeyi yarattıklarına vacip kıldı. Eşyanın idaresini onlara verdi. Onlar, dilediklerini helâl, dilediklerini haram kılarlar. Ancak onlar Allah Tebâreke ve Teâlâ'nın dilemesi dışında bir şey dilemezler..."¹⁴

3. Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Abdullah b. Ali b. Ebû Talib, Ebû Abdullah'tan (Ca'fer Sadık) şöyle rivayet etmiştir:

"Hiçbir şey yokken Allah vardı. Sonra nurların nurunu yarattı. Ki bütün nurlar aydınlıklarını ondan almışlardır. Allah, Muhammed ve Ali'yi bu nurdan yaratmıştır. Onlar iki nur olarak vardılar; çünkü onlardan önce başka bir şey yaratılmış değildi. Tertemiz süblerde ilk temiz zürriyet olarak devam edip geldiler. Derken en temiz iki sülb olan Abdullah ve Ebû Tâlib'de birbirlerinden ayrıldılar."¹⁵

Bunlara benzer 40 rivayet vardır. Hepsi de Rasûlullah (sas) ve soyundan gelenlerin yaradılışlarından bahsetmekte ve mahlûkat arasından ilk yaratılanlar oldukları ifade edilmektedir. Ancak Kur'ân-ı Kerim ve sahih rivayetlerde ilk insanın Âdem (as) olduğu, eşi Havva'nın ondan var edildiği ve diğer tüm insanların da ondan türediği ifade edilmektedir. Dolayısıyla bu rivayetler Kur'ân ve sahih hadislerle ters düşmektedir. Şîa'da bir hadisin sahih kabul edilebilmesi için esas alınan en önemli kural, Kur'ân'la çelişmemesidir.¹⁶ Bu kuraldan hareketle *el-Kâfi*'deki bu rivayetlerin tümüne itiraz edilmiş ve sahih olmadığına hükmedilmiştir. Bu rivayetlerin sahih olmadığına delil olarak getirilen bazı âyetler şunlardır:

"Allah, sizi bir tek nefisten yaratan ve kendisi ile huzur bulsun diye eşini de ondan var edendir..."¹⁷ "Ey insanlar! Sizi bir tek nefisten yaratan ve ondan da eşini yaratan; ikisinden birçok erkek ve kadın (meydana getirip) yayan Rabbinize karşı gelmekten sakının..."¹⁸ "O, sizi bir tek nefisten yarattı. Sonra ondan eşini var etti."¹⁹ "Hani, Rabbin meleklere, 'Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım' demişti..."²⁰

14 Küleynî, el-Kâfi, 1/ 44; Küleynî, el-Kâfi, 1/440; Küleynî, el-Kâfi, 8/560.

15 Küleynî, el-Kâfi, 1/ 441,442; Küleynî, el-Kâfi, 1/460,461.

16 Küleynî, el-Kâfi, 1/40-43.

17 el-A'raf, 7/189.

18 en-Nisa, 4/1.

19 ez-Zümer, 39/6

20 el-Bakara, 2/30.

el-Kâfi'de tahric edilen söz konusu rivayetlerde, Rasûlullah (sas), Ali (ra) ve Fatıma'nın (ra) ilahî nurdan yaratıldıkları ve dolayısıyla Âdemoğullarından olmadıkları ifade ediliyor. Ancak bu ve bu anlamdaki rivayetler, Kur'ân'ın zahirine ters oldukları gerekçesiyle itiraz edilmiş ve rivayetlerin sahih olamayacağı vurgulanmıştır. Şöyle ki Yüce Allah Kur'an-ı Kerim'de Rasûlullah'ın (sas) beşer olduğunu vurgulamıştır.

(قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَمَن كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا)

"De ki: Ben de ancak sizin gibi bir insanım. (Ne var ki) bana, 'Sizin ilâhınız ancak bir tek ilahdır' diye vahyolunuyor. Kim Rabbine kavuşmayı umuyorsa yararlı bir iş yapsın ve Rabbine ibadette kimseyi ortak koşmasın." Kehf, 18/110.

Şunu ifade edelim ki, Ehl-i Sünnet hadis kitaplarında da Rasûlullah'ın (sas) nurdan yaratıldığına dair rivayetler vardır. Ancak âlimler bu hadislerin uydurma olduğu hükmünü vermişlerdir. Bu rivayetlerin uydurma olduğu hükmünü veren âlimlerden bazıları şunlardır: İmâm eş-Şevkânî, İmâm ez-Zehebî, el-Hâfiz el-Gimârî el-Mağribî, İbn Hacer el-Askalânî, İbn Abdulhâdî ve es-Sehsevânî. Abdurrazzak'ın Musannafında tahric ettiği hadislerle ilgili olarak, muasır âlimlerden Muhammed Ahmed b. Abdulkadir eş-Şenkîti el-Medenî, müstakil bir risale kaleme almış ve rivayetin aslının olmadığı sonucuna varmıştır. Söz konusu kitapçık birçok kere basılmıştır. Kitapçığın orjinal ismi şudur:

"تنبيه الحذاق على بطلان ما شاع بين الأنام من حديث النور المنسوب لمصنف عبد الرزاق" "Tenbîhu'l-Huzzâk 'Alâ Butlânî Mâ Şâ'e Beyne'l-Enâmi Min Hadîsi'n-Nûri el-Mensûbi Limusanef Abdurrazzak". eş-Şenkîti, Muhammed Ahmed Abdulkadir, Metâbiu'l-Câmiatu'l-İslâmiyye, Merkezu Şu'nu'd-Da've, İkinci Baskı, Medine 1390/1970.

Çağdaş Şîa âlimlerinden biri olan es-Seyyid Hüseyin el-Mûsevî, *el-Kâfi*'de ismi geçen ve vahiy mahsulü olduğu iddia edilen, ancak Kur'ân'la alakası olmayan bazı kitapların varlığına dikkat çekerek şunları söylemektedir: "Hiç şüphe yok ki bütün Müslümanlara göre, Allah (cc) tarafından Muhammed b. Abdullah'a (sas) indirilen semavi kitap Kur'ân'dır. Ancak Şîa hadis kitaplarını inceleyip mütalaa edince, Yüce Allah (cc) tarafından Muhammed'e (sas) indirilen başka kitapların isimleriyle karşılaştım. Bu hadis kitaplarındaki rivâyetlere göre Rasûlullah (sas) bu kitapları sadece Emîru'l-Mu'minin'e teslim etmiş. Ondan başkasını da bu kitaplardan haberdar etmemiştir." Bu kitaplar Câmî'a, *Cefr* ve *Mushaf-ı Fâtıma*'dır.²¹

Mûsevî, Şîa âlimlerinin Kur'ân hakkındaki görüşlerine kısaca değinmiş ve şunları söylemiştir: Kur'ân'ın ispata ihtiyacı yoktur. Ancak fıkıhçılarımızın kitapları ile müçtehitlerimizin söyledikleri, Kur'ân'ın tahrif edildiğini ifade ediyor. Şîa âlimlerine göre, semavi kitaplar arasında, tahrif olan tek kitap Kur'ân'dır.²² Mûsevî, bu konuyu ele alırken mutemet Şîa hadis kitaplarında ve özelde de *el-Kâfi*'de rivâyet edilen bazı hadislerle işaret etmiştir.²³ Mûsevî, İmâm el-Hû'nin ölüm döşeğinde, 'Fâtıma'nın Kur'ân'ı gelinceye kadar şimdi mevcut olan Kur'ân'la yetinin' dediğine işaret ederek, Şîa âlimlerinin bu konudaki itikatlarına dikkatleri çekmiştir.²⁴ "İslâm'ın tek bir kitabının olduğu herkesçe malumdur ki o da Kur'ân'dır. Birçok kitabın olması ise Yahudi ve Hıristiyanların özelliklerindedir. Ali'nin (ra) yanında Yüce Allah tarafından gönderilen birçok kitabın olduğu ve bu kitapların şer'î konuları kapsadığı iddiası batıldır. Bu iddiayı kitaplarımıza yerleştirenler Şîî görünümlü bazı Yahudilerdir."²⁵ demiştir.

Öte yandan İmâmların, kendilerine hüküm geçtiği vakit, Dâvûd (as) ve onun soyunun hükmüyle hükmedecekleri ve kesinlikle kendilerinden şahit istenmeyeceği konusunda Küleynî, *el-Kâfi*'de beş rivayete yer vermiştir. Bunlardan örnek olsun diye bir tanesini zikredeceğiz.

Ali b. İbrahim → Babasından → İbn Ebû 'Umeyr → Mansur → Fadl el-E'ver → Ebû 'Ubeydete el-Hezzâi şöyle rivâyet etmiştir: Ebû Ca'fer (Muhammed Bâkır) vefat ettiği sırada çobansız koyun sürüsü gibi sağa sola gidip geliyorduk. Bu sırada Sâlim b. Ebû Hafsa ile karşılaştık. Bana dedi ki: Ey Ebû Ubeyde! Senin imâmın kimdir? Dedim ki: "İmâmlarım, Muhammed'in Ehl-i Beyt'idir." "Dedi ki: Helak oldun ve başkalarını da helak ettin. Ben ve sen, birlikte Ebû Ca'fer'in (as) şöyle söylediğini duymadık mı? Bir imâmı olmadan ölen kimse, cahiliye üzere ölmüştür."

-'Ömrüme yemin ederim ki, doğrudur.' dedim. Bundan üç gün veya buna yakın bir süre sonra Ebû Abdullah'ın yanına gitmiştim. Allah, onu tanımamı nasip kıldı. Ebû Abdullah'a dedim ki. 'Sâlim bana şöyle şöyle dedi.'

-Dedi ki: "Ey Ebû Ubeyde! Bizden birisi, kendisinden sonra yerine geçip kendisinin amelinin aynısını yerine getirecek, onun hareket tarzını izleyecek, onun çağıracağı

21 es-Seyyid Hüseyin Mûsevî, Lillâhi summe littârîh keşfu'l-esrâr ve tebrietu el-eimme el-ethâr, 2007, 73-82. Bu eserlerle ilgili geniş bilgi için bk. Yurdağür, Metin. "Cefr", Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi. 7: 215-218. İstanbul: TDV Yayınları, 1993. Mustafa Öztürk, Kur'ân ve Aşırı Yorum, (Ankara: Kitâbiyât, 2003), 263; Doğan Kaplan, Ehl-i Beyt'in Gizli İlmî: Hz. Ali'ye Nispet Edilen Kitâb-ı Ali (Sahîfe-Câmîa), "Cefr ve Mushaf-ı Fâtıma Hakkında Bir İnceleme", Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi, Güz 2010, S. 30, s. 75-92; Mehmet Bilen, Bediüzzaman Said Nursî'de Hadis, (İstanbul: Siyer Yayınları, 2020), 207-209.

22 Mûsevî, Keşfu'l-Esrâr, 73.

23 Küleynî, el-Kâfi, 1/ 228.

24 Mûsevî, Keşfu'l-Esrâr, 74, 75.

25 Mûsevî, Keşfu'l-Esrâr, 74, 75, 76.

ilkelere insanları çağırarak birini bırakmadan ölmez. Ey Ebû Ubeyde! Dâvûd'a verilenler, aynı şeylerin Süleyman'a verilmesine engel değildir."²⁶

-Sonra şunları söyledi: "Ey Ebû Ubeyde! Muhammed'in (sas) soyundan bir imâm kalktığı, Dâvûd ve Süleyman'ın hükmüyle hükmettiği zaman, ondan kesinlikle kanıt istenmez."²⁷ Burada dikkatimizi celbeden husus, Mehdiy-i Muntazar ahir zamanda Kur'ân'la değil, Dâvûd (as) ve Süleyman'ın (as) hükmüyle hükmedeceği konusudur. Onu Kur'ân'ın ahkâmıyla hükmetmekten alıkoyanın ne olduğu sorusu akla gelir. Yoksa Şîa ile Yahûdîler arasındaki gizli bir bağa mı işaret vardır. Müstakil olarak ele alınması gereken bir konu olduğu kanaatini taşıyoruz.

Küleynî'nin *el-Kâfi*'de tahrîç ettiği, 'İlimde Derinleşenler İmâmlardır' başlığı altında, İmâmların gaybı bildiğini ifade eden rivayetler de, Kur'ân'a aykırı olduğundan, Haydar Ali Kalemîdârân el-Kummî'ye (ö. 1410/1990) göre mevzudur. Söz konusu rivayetlere şu örnekleri vermek mümkündür:

1. İddetun min ashâbinâ → Ahmed b. Muhammed → el-Hüseyn Bin Said → en-Nadr b. Suveyd → Eyyûb b. el-Hur ve İmrân b. Ali → Ebû Basir → Ebû Abdullah'dan (as) şöyle rivayet etmiştir: "İlimde derinleşenler / râsihûn biziz, Kur'ân'ın te'vilini biz biliriz."²⁸

Kalemîdârân, hadisi sıhhat açısından değerlendirirken, önce senedini ele almıştır. Hadisi Ebû Abdullah'tan rivayet eden Ebû Basir'in cerh ve ta'dil tarafına dikkatleri çekerek, zayıf ve gulattan olduğunu ifade etmiştir. Söylediğini ispatlamak için de rivayet ettiği şu hadise işaret etmiştir:

2. "...Ebû Basir, Ebû Abdullah'ın (as) şöyle söylediğini rivayet etmiştir: '... Bugüne kadar olanlara ve bundan sonra, kıyamete kadar olacıklara ilişkin ilim, bizim yanımızdadır."²⁹

Kalemîdârân, Allah'a, Kur'ân'a ve ahiret gününe inanan birinin, İmâmlar hakkında böyle bir şeyi söyleyemeyeceğini, bu iddianın sadece gulat ve İslâm düşmanlarının eseri olabileceğini söyler. *el-Kâfi* ve diğer Şîa hadis kitaplarında tahrîç edilen bu ve buna benzer rivayetler, Kur'ân'a zıt olmanın yanında, sened açısından da zayıftır. Zira bu rivayetlerin ravîleri gulattandır. Öte yandan sened açısından sahih olsalar bile, Kur'ân'a ve Ehl-i Beyt İmâmlarının bu konudaki açık beyanlarına zıt olduğundan, metinlerinin reddedilmesi gerekir. Çünkü onlar, kendilerinden nakledilip de Kur'ân'a muhalif olan rivayetlerin duvara çakılması gerektiğini söylemişlerdir.³⁰

Kalemîdârân sözlerine şöyle devam etmektedir: "Biz Şîa'ya göre Kur'ân'dan sonra en makbul ve faziletli kitap olan *el-Kâfi*'nin müellifi Küleynî, İmâmların İlmine has bab başlıkları atmış ve bu babların altında birçok hadise yer vermiştir. Bu bablardan biri, "باب ان الائمة اذا شاؤوا ان يعلموا علموا" "İmâmlar Bir Şeyi Bilmek İstedikleri Zaman Onlara Öğretilir Bâbı"dır.³¹ Küleynî bu bâbta, üç hadis tahrîç etmiştir. Şîi âlim el-Meclisî (ö.

26 Küleynî, *el-Kâfi*, 1/ 397.

27 Küleynî, *el-Kâfi*, 1/ 397.

28 Küleynî, 1/ 213.

29 Küleynî, *el-Kâfi*, 1/ 240. Küleynî'nin *el-Kâfi*'sinde tahrîç ettiği bu uzunca hadiste geçen '(Fatma Mushafı) Sizin şu Kur'ânınızın üç misli bilgi kapsayan bir mushaftır. Allah'a yemin ederim ki, sizin şu Kur'ânınızdan bir tek harf yer almaz o mushafta.' İfadeleden, Kur'ân'ın tahrif edildiği ve eksik olduğu inancında olduğu sonucu çıkarılabilir.

30 Haydar Ali el-Kummî Kalemîdârân, *Tarîku'n-Necât min Şerri'l-Gulât*, (yy: 2011) 68-69.

31 Küleynî, *el-Kâfi*, 1/ 258.

1111/1699), *Mirâtu'l-'ukûl* adlı kitabında bu üç hadisten birincisinin zayıf olduğuna, ikinci ve üçüncüsünün ise (râvileri) meçhul olduğuna hükmetmiştir.³² Sened açısından bakıldığı vakit durum böyledir. Hadislerin³³ metinleri de daha önce işaret edildiği gibi, akla ve Kur'ân'a aykırıdır.

Bu bâbdan sonra, “باب ان الائمة عليهم السلام يعلمون متى يموتون وانهم لا يموتون الا باختيار منهم” “İmâmlar Ne Zaman Öleceklerini Bilirler ve Ancak Kendi İstekleriyle Ölürler Bâbı” başlığını atmış ve bu bapta sekiz hadis rivayet etmiştir. I- el-Meclisî'ye göre, bu hadislerin birinci³⁴, üçüncü³⁵, dördüncü³⁶ ve yedinci³⁷ zayıftır. İkinci hadis³⁸ meçhul, beşinci hadis³⁹ mürsel, altıncı⁴⁰ ve sekizinci⁴¹ ise hasen seviyesindedirler. Dolayısıyla bu bapta rivayet edilen hadislerin hiçbiri sahih değildir.

Küleynî, *Usûlu'l-Kâfis*inde imâmların gaybı bildiklerine dair şöyle bir bab başlığı daha atmıştır:

“باب ان الائمة عليهم السلام يعلمون علم ما كان وما يكون وانه لا يخفى عليهم الشيء”

Küleynî, bu bab başlığı altında altı hadis rivayet etmiştir. el-Meclisî'ye göre bu hadislerden ilk üçü zayıftır.⁴² Beşinci ve altıncı hadisler meçhuldürler.⁴³ el-Meclisî sadece dördüncü hadisi sahih kabul etmiştir.⁴⁴ Hadisi Masûm'a vasleden 'Darîs el-Kennâsî'dir. Eğer bu râvî Darîs b. Abdulvahid el-Kennâsî ise, Abdullah b. Muhammed el-Mâmekânî'ye (ö. 1351/1932) göre meçhulüldür.⁴⁵ Dolayısıyla hadis sahih değil meçhul hükmündedir.⁴⁶

Bu rivâyetlerde geçen İmâmların gaybı bildiği, kıyamete kadar olup bitecekler ilminin kendilerinde olduğu, nerede ve ne zaman öleceklerini bildikleri ile ilgili iddialar, Lokman Suresi 34. Âyetin zahirine terstir. Âyet mealen şöyledir:

{Kıyametin ne zaman kopacağı bilgisi şüphesiz yalnızca Allah katındadır. O, yağmuru indirir, rahimlerdekini bilir. Hiç kimse yarın ne kazanacağını bilemez. Hiç kimse nerede öleceğini de bilemez. Şüphesiz Allah hakkıyla bilendir, (her şeyden) hakkıyla haberdar olandır.}⁴⁷

Hadisçi en-Nurî et-Tabresî (ö.1320/1902), kendince Kur'ân'ın tahrif edildiğini ispatlamak üzere müstakil bir kitap telif etmiştir. Kitabın ismini '*Faslu'l-Hitâp fî İsbâti Tahrîfi Kitâbi Rabbi'l-Erbâb*' koymuştur. Kur'ân'ın tahrif edildiğini ispatlamak amacıyla

32 Muammer Bâkır el-Meclisî, *Mirâtu'l-'Ukûl fî Şerhi Ahbâr-ı Âl er-Rasûl*, (Tahran: Daru'l-Kutub el-İslâmiyye, 1983), 3/118,119.

33 Küleynî, el-Kâfî, 1/ 258.

34 Küleynî, el-Kâfî, 1/ 258; Meclisî, *Mirâtu'l-'Ukûl*, 3/ 119.

35 Küleynî, el-Kâfî, 1/ 259; Meclisî, *Mirâtu'l-'Ukûl*, 3/ 121.

36 Küleynî, el-Kâfî, 1/ 259; Meclisî, *Mirâtu'l-'Ukûl*, 3/ 122.

37 Küleynî, el-Kâfî, 1/ 260; Meclisî, *Mirâtu'l-'Ukûl*, 3/ 128.

38 Küleynî, el-Kâfî, 1/ 258; Meclisî, *Mirâtu'l-'Ukûl*, 3/ 119.

39 Küleynî, el-Kâfî, 1/ 260; Meclisî, *Mirâtu'l-'Ukûl*, 3/ 126.

40 Küleynî, el-Kâfî, 1/ 260; Meclisî, *Mirâtu'l-'Ukûl*, 3/ 127.

41 Küleynî, el-Kâfî, 1/ 260; Meclisî, *Mirâtu'l-'Ukûl*, 3/ 128.

42 Küleynî, el-Kâfî, 1/ 260-261; Meclisî, *Mirâtu'l-'Ukûl*, 3/ 129-131.

43 Küleynî, el-Kâfî, 1/ 62; Meclisî, *Mirâtu'l-'Ukûl*..., 3/ 133-134.

44 Küleynî, el-Kâfî, 1/ 261-262; Meclisî, *Mirâtu'l-'Ukûl*..., 3/ 131.

45 Abdullah el-Mâmekânî, *Tenkîhu'l-mekâl fî İlmi'r-ricâl*, thk. Muhiyeddin el-Mâmekânî ve Muhammed Rıza el-Mâmekânî, (Kum: Muessesetu Âl el-Beyt Liihyâi't-turâs, 1924), 36/ 194.

46 Kalem-dârân, *Tarîku'n-Necât*, 70.

47 Lokman, 31/34.

binden fazla rivâyeti bu kitapta cemetmiştir. Şîa fakih ve âlimlerinin bu konudaki görüşlerini bir araya getirmiştir. Dolayısıyla mutekaddimûn ve müteahhirûn Şîa âlimlerinin, Müslümanların elinde bulunan Kur'ân'ın tahrif edildiği noktasında ittifak halinde oldukları söylenebilir.

Sonuç olarak Kalem-dârân şöyle demektedir: “Küleynî'nin el-*Kâfi*'sinde bu konu ile alakalı olarak rivayet ettiği hadisler, Kur'ân'a muhalif olduklarından dolayı hiçbiri sahih değildir. Bu hadislerden bazıları sened açısından sahih kabul edilse bile, hatta bu konuda yüzlerce sahih hadis olsa bile, durumu değiştirmez. Çünkü imâmların emri gereği bu hadisler Kur'ân'a arz edildiğinde, metinlerinin Kur'ân'ın zahirine muhalif olduğu görülmektedir. Kur'ân-ı Kerim gayb ilminin Allah'a has olduğunu, Ondan başkasının gayb ilmine muttali olmayacağını açık ve şüpheye mahal bırakmayacak şekilde beyan etmiştir.”⁴⁸

Selîm Akla Aykırı Olanlar

Küleynî, aklın değer ve önemine işaret etmek üzere *el-Kâfi*'nin bir bölümünü akla ayırmıştır. Bu bölümde aklın önemini ifade eden rivâyetleri serdetmiş. Ancak Kalem-dârân gibi bazı Şîi âlimlere göre, *el-Kâfi*'de akla aykırı ve aklın kabul etmediği çok sayıda rivâyete yer verilmiştir. Bu ise Küleynî'nin kendi kendisiyle çelişmesi anlamına gelmektedir. Söz konusu rivâyetlerden bazıları şöyledir:

1. el-Hüseyin b. Muhammed → Muallâ b. Muhammed → el-Veşşâî → el-Musennâ el-Hannât → Kuteybe el-E'sâ → Ebe Ya'fûr, Şeybânoğullarının Mevlâsından, o da Ebû Ca'fer (Muhammed Bâkır)'den şöyle rivâyet etmiştir:

“Bizden Kâim (Mehdi-i Muntazar) ortaya çıktığı vakit, Allah elini insanların başının üzerine koyacaktır. Böylece insanların akıllarını derleyip toplar, bununla düşleri kemal bulur.”⁴⁹

Ayetullah es-Seyyid Ebû'l-Fazl İbn er-Rızâ el-Berke'î (ö.1992/1413), bu rivâyeti sened ve metin açısından tenkit etmiştir. Hadisin senedinde geçen râvilerin zayıf olduğunu ve rivâyetin metin yönünden de problemliliğini ifade ederek şöyle demiştir: “İnsanların başının üzerine elini koyan Allah mıdır? İbarenen zahirinden insanların başlarının üzerine elini koyanın Allah olduğu anlaşılıyor. Akla şöyle bir soru geliyor: Yüce Allah neden şimdiye kadar elini insanların başının üzerine koymadı da, şimdi koyuyor. Neden bugüne kadar insanları bu nimetten mahrum bıraktı? Neden bu durum, Rasûlullah (sas) döneminde gerçekleşmedi? Hâlbuki Rasûlullah (sas): “İnsanların en hayırlıları benim asrımında yaşayanlardır...”⁵⁰ demiştir. Şayet zahirin aksine, “İnsanların başının üzerine elini koyan Allah değil, İmâmdır denecek olursa; bu sefer neden İmâmdan daha üstün olan Rasûlullah (sas) bunu yapmadı?” sorusu akla gelir. Öte taraftan insanlar olmadan mı akılları derlenir ve toplanır? İnsanların akıllarını tamam kılan Allah mı; yoksa İmâm mı? Eğer akılları mükemmel hale getiren Allah ise, neden bugüne kadar bunu yapmadı? Esas burada yapılmak istenen İmâmın makamını Peygamber'in (sas) makamından üstün kılma çabasıdır. Bu rivâyetleri uydurup yazanlar, bilerek ve kasıtlı olarak yapmış olamazlar mı? el-Berke'î, bu şekilde hadisi metin tenkidine tabi tutmuş ve uydurma olduğu sonucuna varmıştır.⁵¹

48 Kalemderân, Tarîku'n-Necât, 70,71.

49 Küleynî, el-Kâfi, 1/ 25.

50 Buhârî, Sahîh, Şehâdât, 9, 5/306.

51 Ayetullah el-Uzmâ es-Seyyid Ebû'l-Fadl İbn er-Rızâ el-Berke'î, Kesru's-Sanem, (Ammân: Dâru'l-Beyân, 1998), 51,52.

el-Berke'î'nin metin tenkidi metodunu kullanarak, akla aykırı saydığı, dolayısıyla hadisin metin açısından zayıf olduğunu belirttiği diğer rivâyetlerden bir kısmına dipnotta işaret etmekle yetiniyoruz.⁵²

2. Ahmed b. Muhammed ve Muhammed b. Yahya → Muhammed b. el-Hasan → Ya'kûb b. Yezîd → İbn Ebu 'Umeyr, hadis rivayet ettiği adamlarından → Ebû Abdullah'dan (as) şöyle rivayet etmiştir:

"Hasan (as) dedi ki: Allah'ın biri şarkta, biri de garpta iki şehri vardır. Bu şehirler demirden surlarla çevrilmişlerdir. Her birinin bir milyon kapısı vardır. Orada yetmiş milyon dil vardır. Her bir dilin lisanı diğer dilden farklıdır. Ben bu dillerin tamamını, iki şehrin içinde, ikisinin arasında ve ikisinin üzerinde olanları bilirim. İki şehir üzerinde benden ve kardeşim Hüseyin'den başka hüccet yoktur."⁵³

el-Meclisî, 'Mirâtu'l-ukûl' adlı eserinde bu rivâyetin sahih olduğunu belirtmiş ve elinden geldiğince tevil etmeye çalışmıştır. Ancak en sonunda işin içinden çıkamayarak şöyle demiştir: "Bu kelimeler hurafelere benziyor. Sahih naslar ve âyetler bu denli zorlamalara ihtiyaç bırakmaz. Mevcûdatın hakikatini Allah biliyor."⁵⁴

Ahmed Kabancı da bu rivâyetin akla aykırı olduğunu: "Beşerin inşa ettiği bir şehrin demirden bir surunun olması, surda bir milyon kapının olması ve her bir kapının iki kanadının olması aklen mümkün müdür? Nasıl olur da bunlar yetmiş milyon dilden konuşurlar? Farz edelim ki bu şehirde yetmiş milyon insan oturuyor ve her biri kendine has dille konuşuyor. Bu durumda başkalarıyla nasıl anlaşabiliyorlar? İmâm Hasan'ın yetmiş milyon dil bilmesinin ne faydası vardır? Bu iki şehirde olan her şeyi de biliyor. Bu iki şehirden kendisine dinlerini, helal ve haramı öğrenmek üzere hiç kimse gelmemiştir. O da bu iki şehrin milyonlarca Şifî sakinlerine, tebliğ maksadıyla hiçbir arkadaşını göndermemiştir. Durum böyleyken, onlara hüccet olmasının ne faydası olabilir. En azından humusu ve zekâtı nasıl vereceklerini öğretmesi gerekmiyor muydu?"⁵⁵ diye ifade ederek, rivâyetin uydurma olduğunu söylemiştir.

Sonuç olarak, *el-Kâfi*'de akla ve vahye aykırı çok sayıda hadis olduğunu söylemek mümkündür. Şîa ulemasından bazılarının rivâyetlerin sened kısmından sarfı nazar ederek, hadis metinlerinin akla veya Kur'ân'a aykırı olduğu gerekçesiyle, sahihliğini tartışmaya açmış olmaları, son derece önemlidir. Bu tür değerlendirmelerden anlıyoruz ki, *el-Kâfi*'de varsayılandan daha fazla zayıf ve mevzu hadis vardır.

Sahih Sünnete Aykırı Olanlar

Muteahhirûn Şîa âlimlerine göre, *el-Kâfi*'de Kur'ân ve sahih akla aykırı rivâyetler olduğu gibi, sahih addedilen sünnete aykırı olanlar da vardır. Bu rivâyetlere şu örneği vermek mümkündür:

İddetun min Ashâbina → Ahmed b. Muhammed b. Sinân → Yûnus b. Ya'kûb → el-Hâris b. el-Muğîre, ayrıca aralarında Abdu'l-A'lâ, Ebû Ubeyde ve Abdullah b. Bişr el-Haşamî'nin de bulunduğu bir grup âlimin, Ebû Abdullah'ın (as) şöyle dediğini, duydukları rivâyet edilmiştir: "Ben göklerde ve yerde olanları bilirim. Cennette

52 Küleynî, *el-Kâfi*, 1/ 26; el-Berke'î, *Kesru's-Sanem*, 53.

53 Küleynî, *el-Kâfi*, 1/462.

54 el-Meclisî, *Mirâtu'l-Ukûl*, 5/ 357,359.

55 Ahmed Kabancı, *el-Hivâr el-Mutemeddin Dergisi*, 3963 (2013): 5.

olanları bilirim. Cehennemde olanları bilirim. Bugüne kadar olup biteni ve olacakları bilirim..."⁵⁶

el-Kâfi'de İmâmların yerde, gökte, geçmişte, gelecekte ve kıyamete kadar olacakları bildiklerine dair çok sayıda rivayet vardır. Kitapta İmâmların ne zaman öleceklerini bildiklerini ifade eden çok sayıda rivâyet de mevcuttur. Bu rivâyetlerin Kur'ân ve sahih sünnete aykırı olduğu açıktır. Bu yüzden bu rivâyetlerin sadece bir kısmının *el-Kâfi*'deki yerlerine işaret etmekle yetineceğiz.⁵⁷

Bu rivâyetlerle imâmların gaybı bildikleri, kıyamete kadar olup bitecekleri, cennette olanları, cehennemde olanları, cennetliklerin isimlerini, cehennemliklerin isimlerini bildikleri ifade edilmiştir. Hâlbuki sahih hadislerde el-Muğayyabâtu'l-hamse denen beş şeyi Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceği açıkça beyan edilmiştir. Bu hadislerden birisi şöyledir: Abdullah b. Ömer (ra) Rasûllah'ın (sas) şöyle buyurduğunu rivâyet etmiştir: "Gaybın anahtarları (Allah'tan başkasının bilemeyeceği şeyler) beştir, Allah'tan başkası onları bilmez. Rahimde olanı Allah'tan başkası bilmez. Yarın ne olacağını Allah'tan başkası bilemez. Allah'tan başka hiç kimse ne zaman yağmur yağacağını bilemez. Allah'tan başka kimin nerede öleceğini kimse bilemez. Allah'tan başka hiç kimse Kıyametin ne zaman kopacağını bilemez."⁵⁸

Aynı şekilde Küleynî'nin *el-Kâfi*'de rivâyet ettiğine göre, Hz. Ali (ra) ile Ebû Abdullah gaybı bilmediklerini açıkça ifade etmişlerdir.⁵⁹

Küleynî bu konuda dört hadisi kitabı *el-Kâfi*'de tahriç etmiştir. el-Meclisî ile el-Behbûdî bu rivâyetlerden birincisinin sahih olduğu noktasında ittifak etmişlerdir. Ancak Küleynî bu baptan hemen sonra "Bâbun Enne'l-eimme Aleyhimusselâm İzâ Şâû En Ya'lemû 'Alimû" başlığını atmış ve bu babta İmamların gaybı bildiğine dair rivayetlere yer vermiştir. Küleynî, iki babta tahriç ettiği rivayetler arasındaki çelişkiyi gidermek için de çaba sarf etmemiştir. Bu durum ise *el-Kâfi* ve müellifi için bir nakisa olarak kaydediliyor. Selîm akla aykırı rivayetlere değindikten sonra, şimdi de *el-Kâfi*'de tahriç edilmiş, ancak tarihî verilere aykırı rivayetlere kısaca değineceğiz.

Tarihi Verilere Aykırı Olanlar

Küleynî, âdeti olduğu üzere Ehl-i Bey'ten olanlarla ilgili hadisleri rivâyet etmeden önce, hayatları hakkında özet bir bilgi vermiştir. Küleynî, Hz. Fâtıma (as) ile ilgili hadisleri serdetmeden önce şu bilgileri vermiştir: 'Fâtıma – Ona ve kocasına selâm olsun – Rasûlullah (sas) peygamber olarak gönderildikten beş sene sonra dünyaya gelmiştir. Vefât ettiği ömrü, 18 yıl, 75 gündü. Babasından sonra yetmiş beş gün yaşamıştır.'⁶⁰ Küleynî'nin *el-Kâfi*'de Hz. Fâtıma (as) ile ilgili rivâyet ettiği, ancak tarihî bilgilere aykırı olduğu bilinen bazı hadisler şunlardır:

1. Muhammed b. Yahya –Ahmed b. Muhammed → İbn Mahbûb → İbn Riâb → Ebû 'Ubeyde, Ebû Abdullah'dan (as) şöyle rivâyet etmiştir: "Fâtıma (as), Rasûlullah'ın (sas) vefatından sonra yetmiş beş gün yaşadı. Babasının vefatı, onu şiddetli bir üzüntüye boğdu. Cebrâil ona geliyor, babasının ölümünden dolayı onu teselli ediyor ve gönlünü

56 Küleynî, *el-Kâfi*, 1/ 261.

57 Küleynî, *el-Kâfi*, 1/ 258, 259, 260, 261, 263 vb.

58 Buhârî, *Sahih (Fethu'l-Bârî)*, *Tevhîd*, 3,7379, 13/ 374; Muhammed b. Hibbân b. Ahmed İbn Hibbân et-Temîmî ed-Dârimî el-Bustî, *el-İhsân fî takrîb Sahih İbn Hibbân*, thk. Şuayb el-Arnâvût, (yy: Muessesetu'risâle, 1988), 13/ 504.

59 Küleynî, *el-Kâfi*, 1/ 256,257.

60 Küleynî, *el-Kâfi*, 1/ 458.

hoş tutuyordu. Babasından ve babasının bulunduğu yerden haberler getiriyordu. Olanları ve kendisinden sonra zürriyetinin başına gelecekleri haber veriyordu. Ali de (as) bütün bunları yazıyordu.”⁶¹

el-Berke’î, bu hadisi metin yönünden tenkit etmiştir. Çünkü Rasûlullah’tan (sas) sonra vahyin kesildiğini ve Cebrâil’in (as) bir daha hiç kimseye vahiy getirmeyeceğini ifade etmiştir.⁶²

Tarihi verilerden anlaşıldığı gibi, Fâtıma (as) Rasûlullah’ın (sas) en küçük kızıdır. Şîa kaynaklarına göre Hz. Fâtıma (as) Rasûlullah’ın (sas) bî’setinden 5 yıl sonra dünyaya gelmiştir. 18 yıl, 75 gün yaşamıştır. Buna göre hicretten önce 8 yıl Rasûlullah (sas) ile beraber Mekke’de, 10 yıl da Medîne’de yaşamıştır. Rasûlullah’tan (sas) 75 gün sonra vefat etmiştir. Hicretten sonra, 11 yaşında iken oğlu el-Hasan b. Ali’yi (as) doğurmuştur.⁶³

Ehl-i Sünnet kaynaklarına göre farklı görüşler olmakla beraber, genel olarak kabul gören görüşe göre, Hz. Fatıma (as) bî’setten 5 yıl önce, yani Kureyşliler tarafından Kâbe’nin tekrar inşa edildiği yıl dünyaya gelmiştir. Buna göre Hz. Fâtıma (as) doğduğunda Rasûlullah (sas) 35 yaşındaydı. İbn Abdulber’re (ö. 463/1071) göre ise, Rasûlullah (sas) 41 yaşında iken Hz. Fatıma (as) dünyaya gelmiştir. Hz. Ali (ra) ile evlenirken Fatıma’nın (as) yaşı 15 yıl 5 ay kadardı. Hz. Ali (ra) ise 21 yaşındaydı.⁶⁴ Bazı rivâyetlere göre evlilikleri Bedir gazvesinden sonra olmuştur.⁶⁵ Hz. Fatıma’nın (as) vefat ettiğinde kaç yaşında olduğu hususunda âlimler arasında fikir ayrılığı vardır. Yirmi yedi, yirmi sekiz, yirmi dokuz ve otuz beş yaşında vefat etmiştir diyen âlimler vardır.⁶⁶ el-Medîni (ö.234/848-49) ile İbn Esîr el-Cezerî’ye (ö. 630/1233) göre vefat ettiğinde 29 yaşındaydı.⁶⁷ İmâm ez-Zehebî’ye (ö.748/1347) göre 27 yaşında vefat etmiştir.⁶⁸ Hz. Fâtıma (as), hicri ikinci yılda Hz. Ali (ra) ile evlenmiş ve ondan üçü erkek ve ikisi kız olmak üzere beş çocuğu olmuştur. Bu çocukları, 1. el-Hasan, 2. el-Hüseyn, 3. Muhsin, 4. Zeyneb ve 5. Ummu Kulsûm’dur.⁶⁹ Hz. Fatıma’nın (as) annesi Hz. Hatice (ra)⁷⁰ hicretten üç yıl önce, namaz farz kılınmadan önce, 65-66 yaşında vefat etmiştir.⁷¹ Daha önce işaret ettiğimiz gibi Şîa kaynaklarına göre, Hz. Fâtıma (as) bî’setten 5 yıl sonra doğmuştur. Bu durumda Hz. Hatice (ra), Hz. Fatıma’yı (as) 59-60 yaşlarında doğurmuştur ki, bu yaşta olan bir kadının çocuk doğurması o dönemin

61 Küleynî, el-Kâfî, 1/ 458.

62 el-Berke’î, Kesru’s-Sanem, 303.

63 Azîzullah Atârîdî, Musnedu’l-İmâm er-Rîdâ (Ebû’l-Hasan Ali b. Mûsâ (as), Mektebetu’s-Sadûk, (Tahran: 1972,), 1/138-139.

64 İbn Abdulber Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed b. Abdulber b. Âsım en-Nemrî el-Kurtubî el-Malikî, el-İstî’âb fî Esmâ’l-Ashâb, (Beyrut: Dâru’l-Fikri, 1978), 4/374,375.

65 İbn Hacer, el-İsâbe fî Temyîzi’s-Sahâbe, (Beyrut: Dâru’l-Fikri, 1978), 4/377,378.

66 İbn Abdulber, el-İstî’âb, 4/ 380.

67 İbnu’l-Esîr İzzuddin Ebû’l-Hasan Ali b. Ebû’l-Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdulkerim b. Abdulvahit el-Cezerî, Usdu’l-Gâbe fî Ma’rifeti’s-Sahâbe, thk. Ali Muhammed Masûm-Adil Ahmed Abdulmevcut, (yy: Dâru’l-Kutup el-İlmiyye, 1994), 6/ 226.

68 Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Osman Kaymaz ez-Zehebî, Siyeru e’lâmi’n-nubelâ, (Kâhira: Dâru’l-hadis, 2006, 3/ 417.

69 Zehebî, Siyeru E’lâmi’n-Nubelâ, 3/ 415.

70 Şîa kaynaklarının çoğunluğuna göre Hz. Hatice’nin (ra) ilk ve son eşi Rasûlullah’dır (sas). Ondan önce başka erkeklerle evlenmemiştir. Milâdi 556 yılında doğmuş ve milâdi 619 yılında, meşhur görüşe göre 65 yaşında vefat etmiştir. Bk. İbn Şehrâşûb, Ebû Ca’fer Muhammed b. Ali b. es-Servî el-Mâzenderânî, Menâkib Âl Ebû Tâlib, (Beyrut: Dâru’l-Advâ’, 1991), 1/162.

71 İbnu’l-Esîr el-Cezerî, Usdu’l-Gâbe, 7/ 85.

şartlarında gayet zor görünüyor. Dolayısıyla el-*Kâfi* ve diğer Şîa kaynaklarında geçen bu rivâyetler tarihi verilere ve ilmi gerçeklere aykırıdır.

Şîa kaynaklarına göre Hz. Fatıma (as), 9-10 yaşlarında evlenmiştir. Zira verdikleri bilgilere göre, Hz. Fatıma 11 yaşındayken Hz. Hasan'ı (as) doğurmuştur. Bu da çok nadir olabilecek bir durumdur. 9-10 yaşlarındaki bir çocuğun, çocuk doğurduğu ve çocuk yaşta, beş çocuğun annesi olduğu iddiası, dikkatlerden kaçmaması gereken bir durumdur. Ehl-i Sünnet âlimlerinin verdiği tarihler ile verdiği rakamlar bilimsel verilere daha uygundur.⁷² Çünkü Hz. Fatıma (as), vefat ettiğinde beş çocuk annesiydi. Her iki çocuk arasında iki yıl düşünülecek olsa bile, son görüşün daha makul bir yaş olduğu ortaya çıkmaktadır.

2. Muhammed b. Yahya → el-'Amrekîyyi b. Ali → Ali b. Ca'fer, kardeşi Ebû'l-Hasan (Musa b. Ca'fer)'dan şöyle rivâyet etmiştir: "Fâtıma (as), siddika ve şehitti. Nebilerin kızları, hayız kanı görmezler."⁷³

el-Berke'î, bir kadının hayız kanı görmemesi bir eksiklidir. Dolayısıyla böyle bir durumun faziletten sayılması mümkün değildir diyerek, hadisin metnini tenkide tabi tutmuştur. Zira Rasûlullah'ın (sas) diğer kızları hayız halini yaşıyorlardı demiştir.⁷⁴ Rivâyette geçen ve bizce tenkid edilmeyi gerektiren bir diğer husus da, Hz. Fatıma'nın (as) şehit olduğu iddiasıdır. Bu iddia Şîî hadis kaynaklarında sık sık dillendirilmektedir.⁷⁵ Ancak şehit edildiğine dair sahih bir delil yoktur. Hz. Ömer'in (ra) kendisini kapıyla duvar arasında sıkıştırması neticesinde, karnındaki çocuğu düşürdüğü, bu sıkıştırma neticesinde mazlum ve şehit olarak vefat ettiği iddia edilmektedir. Ancak İslâm tarihi kaynaklarına bakıldığı vakit, bu iddiaların aslının olmadığı anlaşılacaktır. Her şeyden önce Hz. Ali (ra) eşini savunamayacak kadar aciz değildi. Hz. Ali (ra) böyle bir durumda, böyle bir haksızlığa karşı sükût edecek biri olmadığına göre, bu rivâyetin tarihî gerçeklere uygunluğu söz konusu bile olamaz.

Tarihî bilgilere aykırı olduğu için Şîî hadis âlimleri tarafından metin açısından tenkide tabi tutulan diğer rivâyetlerden bir kısmını dipnotta el-*Kâfi*'deki yerlerine işaret etmekle yetiniyoruz.⁷⁶

Muhammed Takî et-Tüsterî (ö. 1415/1994), tarihi bilgilerden yola çıkarak el-*Kâfi*'de tahrif edilmiş rivâyetlerin varlığını örneklerle açıklamaya çalışmış ve bu şekilde de Küleynî'den sonra el-*Kâfi* üzerinde oynamalar olduğunu ifade etmiştir.⁷⁷

İlmi Gerçeklere Aykırı Olanlar

el-*Kâfi*'de ilmî gerçeklere aykırı görüldükleri için tenkit edilen rivâyetler de bulunmaktadır. Zira şu rivayeti örnek olarak vermek mümkündür:

72 Abdussetâr eş-Şeyh, Fatimetu'z-Zehrâ' (ra) Bintu Rasûlillâh (sas) ve Ummu'l-Hasaneyn (ra), (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2015), 252-257, 258.

73 Küleynî, el-Kâfi, 1/ 458.

74 Berke'î, Kesru's-Sanem, 304.

75 Suleym b. Kays el-Kûfî el-Hilâlî, Kitâb Suleym b. Kays el-Kûfî, (Necef: Matbaatu'l-Hayderiyye, ts.), 199; Meclisî, Bihâru'l-envâr el-câmi'a lidureri ahhbâri'l-eimme el-ethâr, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs el-Rabî, ts.), 28/ 297,299; Abbâs el-Kummî, Beytu'l-ahzân fî zikri ahvâli seyyidetu nisâi'l-âlemîn Fâtimetu'z-Zehrâ (as), (yy: Dâru Zeyneb el-Kubrâ, 1995), 114-116.

76 Küleynî, el-Kâfi, 1/242; Küleynî, el-Kâfi, 5/ 45-46. Küleynî, el-Kâfi, 1/ 247-248.

77 Muhammed Takî et-Tüsterî, el-Ahhbâr ed-dehîle, (Tahran: Mektebetu's-Sadûk, 1981) 1/4-21; Hasanî, es-Seyyit Hâşim Maruf, el-Mevdûât fî'l-âsâr ve'l-ahbâr 'ardun ve dirâsetun, (Beyrut: Dâru'l-Kutub el-Lübânî, 1973), 243.

Muhammed b. Yahya → Sa'd b. Abdullah → İbrahim b. Muhammed es-Sakafî → Ali b. Muallâ → Kardeşi Muhammed'den → Durust b. Ebû Mansûr → Ali b. Ebû Hamza → Ebû Basîr, Ebû Abdullah'dan (as) şöyle rivâyet etmiştir:

“Nebi (sas) doğunca, birkaç gün sütsüz kaldı. Bunun üzerine Ebû Tâlib onu kendi göğsüne yaklaştırdı. Allah, Ebû Tâlib'in göğsünden süt akmasını sağladı. Ondan birkaç gün emdikten sonra Ebû Tâlib, Sa'd Oğullarından Hâlîme ile karşılaştı ve emzirsin diye ona teslim etti.”⁷⁸

Bu rivâyet sened ve metin yönünden tenkit edilmiştir. Bu hadisin râvisi el-Batâinî, Vâkıfiyye mezhebin kurucusudur. Rivayetin senedinde yer alan Durust b. Ebû Mansûr da Vâkıfiyye mezhebindedir. Dolayısıyla bu hadis sened yönünden malûldür.⁷⁹ Rivayet, metin yönünden de problemlidir. Zira Rasûlullah'ın (sas) öz annesi varken, Ebû Tâlib'in göğsünü onun ağzına vermesi düşünülemez. Öte yandan tarih ve siyer kaynaklarından anlaşıldığı üzere, yetim olarak dünyaya gelen Rasûlullah'ın (sas) bakımını, amcası Ebû Talib değil, dedesi Abdulmuttalip üstlenmiştir. Sütannesine verilmesi ise birkaç gün sonra gerçekleşmiş değildir. Öz annesi Âmine ve Ebû Leheb'in cariyesi Süveybe bir süre onu emzirdikten sonra⁸⁰ Sa'd Oğulları kabilesinden olan Halime'ye teslim edilmiştir.⁸¹ Bu yönüyle rivayet tarihi gerçeklere de ters düşmektedir.

el-*Kâfi* hadisleri arasında ilmi gerçeklere aykırı olanların bulunduğunu belirten Ali Ekber Hükmîzâde (ö. 1406/1986), “el-*Kâfi* hadislerinin sened yönünden sadece yüzde on ikisi %12 sahihtir. Bunların da büyük bir kısmı akıl ve ilimle çelişmektedir.”⁸² ifadelerini kullanmıştır.

Ali Ekber Hükmîzâde, el-*Kâfi*'de ilmi gerçeklerle uyumlu olmayan, akla aykırı çok sayıda rivayeti zikretmiştir. Biz bunlara dip notta el-*Kâfi*'deki yerlerine işaret etmekle yetiniyoruz.⁸³ Rivayetlerdeki aşırılık, Kur'an'a, ilmî gerçeklere ve akla aykırılık bariz bir şekilde kendini göstermektedir. Buna benzer rivâyetlerin el-*Kâfi*'deki çokluğu, Şîa âlimlerinin de dikkatini çekmiş ve bu yönüyle onu tenkide tabi tutulmuşlardır. Şimdi de Ehl-i Beyt'e hakaret içerdiğinden dolayı tenkide tabi tutulup, zayıf addedilen bazı rivâyetlere işaret etmeye çalışacağız.

Ehl-i Beyt'e Hakaret ve Tahkir İçeren Rivayetler

Küleynî'ye yöneltilmiş olan tenkitlerin bir kısmı, kitabında Ehl-i Beyt'e tahkir içeren rivayetlere ye vermesidir. Müsevî'nin bu gerekçe ile tenkid ettiği el-*Kâfi* hadislerinden bazıları şöyledir:

1. Ali b. İbrahim → Babasından → İbn Ebû 'Umeyr → Hişam b. Sâlim ve Hammâd → Zurare, Ebû Abdullah'ın (as) Ümmü Gülsüm'ün evliliği ile ilgili olarak şöyle dediğini rivayet etmiştir: “ان ذالك فرج غصبناه Şüphesiz ki o, bizden gasp edilmiş bir ferçtir (kızdır).”⁸⁴

78 Küleynî, el-Kâfi, 1/448.

79 Berke'î, Kesru's-Sanem, 300.

80 Buharî, Sahîh, 9/ 43; İbn Kayyim el-Cevziyye, Şemsuddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ebi bekre'd-Dimeşki, Zâdu'l-me'âd fî Hediyi Hayri'l-İbâd, thk. Mustafa b. el-Adevî, (Farskûr: Dâru İbn Receb 2006), 1/59-60; Meclisî, Bihâr, 108/211-212; Ebû'l-Hasan b. Abdullah Bekrî, el-Envâr fî mevlidi'n-Nebî Muhammed (sas), thk. Nidâl Muhammed Ali (Beyrut: Muessetu'l-E'lemî Li'l-Matbûâtî, 1999), 109-112.

81 el-Meclisî, Bihâr, 15/ 337.

82 Hükmîzâde, Esrâr Elf 'Âm, 59.

83 Hükmîzâde, Esrâr Elf 'Âm, 64; Küleynî, el-Kâfi, 8/306.

84 Küleynî, el-Kâfi, Kitâbu'n-nikâh, Bâbu tezvîci Ummu Gülsüm, 5/ 346, h. no: 1,2.

Bu rivâyette Hz. Ali (as) başta olmak üzere Ehl-i Beyt'e ciddi anlamda hakaret vardır. Burada Hz. Ali'nin iddiaya göre kızının kendisinden alınmış olmasına karşı sesini çıkarmadığı ifade edilmiştir. Ebû Abdullah da bu durumu izah ederken Ümmü Gülsüm'ün Hz. Ömer (ra) tarafından küçük yaşına rağmen zorla alındığını anlatırken 'ان ذالك فرج غصبناه' ifadesini kullanmıştır. Bu ise Allah'ın Arslan'ı diye isimlendirilen, cesaret ve kahramanlığı ile bilinen Hz. Ali (as) için söylenemeyecek ağır bir sözdür.

es-Seyyid Hüseyin el-Mûsevî, rivâyeti metin tenkidine tabi tutarak, bu kelâmın sahibine şu soruyu sorar: "Ömer, Ümmü Gülsüm'le şerî bir nikâhla mı evlendi? Yoksa gasp ederek mi onunla evlendi? es-Sâdık'a nispet edilen ifade açıktır. Ebû Abdullah, el-Murtaza'nın (as) kızı için bu batıl sözü hiç söyler mi?" Şayet Ömer Ümmü Gülsüm'ü gasp etmişse, Allah'ın Arslanı ve Zülfikar'ın sahibi, nasıl bu duruma rıza göstermiştir?
85

Ehli Beyt'ten Muhammed b. Emiru'l-Mu'imnîn'in üzerinde zina haddi olduğunu çağrıştıran uzun bir rivayet vardır. Bu rivâyetten sadece Hz. Ali'nin oğlu Muhammed ile alakalı olan kısmı nakletmekle yetiniyoruz.

2. Ali b. İbrahim → İbn Mahbûb → Ali b. Ebû Hamza → Ebû Basîr → İmran b. Meysem veya Salih b. Meysem → Babasından şunu rivayet etmiştir:

"Bir kadın Emiru'l-Mu'minin'e (as) gelerek şöyle dedi: "Ey Emîre'l-Mu'minin! Zina yaptım. (Had uygulayarak) beni (bu günahı) temizle... Hz. Ali (as) insanlarla beraber o kadını Kûfe'nin sırtlarına götürerek, bir çukur kazılmasını emretti ve kadını kazılan çukura koydular. Daha sonra (Hz. Ali) katırına binip iki şehadet parmağını kulağının içine koyarak var gücüyle bağırarak şunu söyledi: "Ey İnsanlar! Yüce Allah Peygamberine emretti, o da bana emretti ki, üzerinde Allah'ın haddi olan kişi başkalarına had uygulamasın. Bu kadının üzerinde olan haddi hak eden (zina yapmış olan) bu kadına had uygulamada bulunmasın." Râvi dedi ki: "O gün Emiru'l-Mu'minin, Hasan ve Hüseyin'den (as) başka hiç kimse orada kalmadı. Bu üç kişi o kadına had uyguladılar. Dedi ki: "(Aynı suçtan had cezası olduklarından dolayı, oradan ayrılanlar arasında) Muhammed b. Emiru'l-Mu'minin de (as) vardı."⁸⁶

Mûsevî, Ehl-i Beyti bu şekilde suçlamak, ırzlarına dil uzatmak en çirkin iftirallerdendir. Ne yazık ki bizim temel ve asli kaynaklarımız bu ve buna benzer batıl, aslı olmayan rivayetlerle doludur.⁸⁷ ifadesini kullanarak bu rivayetlerin mevzû olduğunu söylemiştir. Bundan da anlıyoruz ki muteahhirûn Şîa ulemasından bazıları, *el-Kâfî*'deki rivâyetleri tenkide tabi tutmuş ve çok sayıda mevzû hadisin varlığına işaret etmişlerdir.

Sonuç

Hadîs ve Sünnet, Ca'feriyye İsnâşeriyye'ye göre de edille-i şer'iyyeden olup Kur'ân-ı Kerîm'den sonra ikinci sırada yer almaktadır. Dolayısıyla Sünnet malzemesini ihtiva eden hadis mecmuaları, Şîa nezdinde de özel ihtimâma mazhar olmuştur. Çalışmamızın konusunu teşkil eden Küleynî'nin el-Kâfî adlı hadis kitabı, Şîa hadis edebiyatında ale'l-ebvab türünde tasnif edilen ilk büyük rivayet mecmuasıdır. Tercih

85 Mûsevî, Keşfu'l-Esrâr, 26; Mûsevî, Keşfu'l-Esrâr, 23,24; Erbilî, Keşfu'l-gümme fi me'rifeti'l-Eimme (as), 1/664; Ebû Abdullah Muhammed b. Yusuf b. Muhammed el-Kureşî eş-Şafî el-Kencî, Kifayetu't-tâlib fi Menâkibi Ali b. Ebû Talib (as), thk. Muhammed Hâdî el-Emînî, (Necef: el-Matbaatu'l-Hayderiyye, 1970), 311.

86 Küleynî, el-Kâfî, Kitâbu'l-hudûd, Bâbu (Sifatu'r-racmi) Bâbun âhere minhu, c. 7, s. 185-187, h. no:1; Küleynî, el-Kâfî, Kitâbu'l-hucce, Bâbu el-işare ve'n-nas alâ Ebû Ca'fer es-Sânî (as), 1/ 322,323, h. no: 14.

87 Mûsevî, Keşfu'l-esrâr, 31.

edilen görüŖe göre el-Kâfî 16199 rivâyeti içermektedir. Ancak ifade etmemiz gerekir ki, bu rivayetlerin büyük bir kısmı Rasûlullah'ın (sas), söz, fiil ve takrirlerinden ziyade, Şîa'nın masûm olduklarına inandıkları İmâmların söz, fiil ve takrirlerinden ibarettir.

Şîa hadis âlimlerinin el-Kâfî eksenli çok sayıda çalışmaları vardır. Bu çalışmalar, kitabın onlar nezdindeki ayrıcalıklı yerini ortaya koymaktadır. el-Kâfî'yi farklı açılardan ele alan bu çalışmalarda, kitabın ihtiva ettiği rivâyetlerden sahih olanlara dair tespitler de yapılmıştır. Fahrettin et-Turayhî'ye göre el-Kâfî'deki rivayetlerin %41'i, Muhammed Bâkır el-Meclisî'ye göre, %38'i, Aga Bürüzg et-Tahrânî'ye göre, %37,5'i, Muhammed Bâkır el-Behbûdî'ye göre, %27,9'u ve Murtaza el-Askerî'ye göre %27,4'ü sahih, hasen, muvassak ve kavî'dir. geri kalan hadislerin tümü zayıf veya mevzudur. el-Kâfî üzerinde en önemli çalışmalardan birini yapan Sahîhu'l-Kâfî adlı eserin sahibi, el-Kâfî'de tahriç edilmiş 16199 rivâyetten sadece 4428'i hakkında sahih hükmü vermiştir. Bu sahih rivâyetlerden sadece 311 tanesi Rasûlullah'a (sas) nispet edilmiştir. Geri kalanın büyük bir kısmı Ebû Abdullah Ca'fer es-Sâdık ile Muhammed el-Bâkır'a nispet edilen rivâyetlerdir. Araştırmamıza göre el-Kâfî'de Hz. Ali (ra) aracılığı ile 829 civarında hadis rivâyet edilmiştir. Bunlardan 26 tanesi Rasûlullah'a (sas) nispet edilmiştir.. Bir bütün olarak el-Kâfî'de Rasûlullah'tan (sas) rivâyet edilen hadis sayısı 750 kadardır. Zikredilen rivâyetlerin %85 kadarı, Ca'fer-i Sadık ve el-Bâkır tarafından aradaki râviler zikredilmeksizin Rasûlullah'a (sas) isnat edilmiştir.

Mutekaddimûn Şîi hadisçilerden el-Kâfî rivâyetlerini tenkide tabi tutanlar, çoğunlukla hadisleri senet yönünden ele almışlardır. Muteahhirûn Şîi hadisçiler ise el-Kâfî'deki hadisleri, daha çok metin yönünden tenkide tabi tutmuşlardır. Netice itibariyle Kur'ân, Sahih Sünnet, Selîm akıl, tarihi veriler ve bilimsel gerçeklerle çelişen çok sayıda zayıf ve mevzu hadisin olduğu sonucuna varmışlardır. Örneğin, el-Berkeî rivâyeti tenkid ederken, önce metni Kur'ân ve akla arzeder. Kur'ân ve akla uyumlu olursa üçüncü aşama olarak, rivâyetin senedine bakar. Eğer rivâyetin metninde sıkıntı varsa yani Kur'ân veya akla çelişiyorsa senede hiç bakmaya gerek yoktur. Sened ne kadar sağlam olursa olsun o hadis sahih olamaz. Dolayısıyla Şîilerin cumhurunun iddia ettiğinin tersine, el-Kâfî'de rivayet edilen hadislerin büyük bir kısmı zayıf ve mevzudur.

el-Kâfî'nin tenkidine dair görüşlerine yer verdiğimiz âlimler, tenkitlerini genellikle uydurma hadisler ve bunları uyduranlar noktasından hareketle dile getirmişlerdir. Onlara göre sahih olan hadisleri sahih olmayanlardan ayırmanın yolu ne ricâl ilmi ne de dirayet ilmidir. Bilakis metin tenkidi ve metnin Kur'ân-ı Kerim'e arz edilmesidir. Bunlardan bir kısmı müracaat edilecek tek kaynağın Kur'ân-ı Kerim olduğunu, onu tefsir etmede de hadise ihtiyaç olmadığını ileri sürmüşlerdir. Bu yüzden Şîa'nın rivâyete dayalı tefsirlerini tenkit etmişlerdir.

Sonuç olarak mutekaddimûn Şîa ulemasından az da olsa el-Kâfî rivâyetlerini sened yönünden tenkit edenlerin varlığını müşahede ediyoruz. Ahbârî ekolünden kimse el-Kâfî'de zayıf rivâyetlerin varlığını kabul etmezken, Usûliyyûn ekolüne mensup olan Şîa uleması ise el-Kâfî gibi bir kitabın telif edilmediğini söylemekle beraber, içinde zayıf hadislerin varlığını inkâr etmemişlerdir. Günümüz Şîa âlimlerinden az bir kısmı ise, el-Kâfî'yi metin yönünden tenkide tabi tutarak, Kur'ân-ı Kerim'e, sahih Sünnet'e, selîm akla, tarihi verilere, Şîa İsnâaşeriyeye'nin temel prensiplerine ve ilmi gerçeklere aykırı rivâyetlerin var olduğunu söylemişlerdir. Öte yandan, el-Kâfî'de Ehl-i Beyt'i tahkir ve küçük düşüren rivayetlerin oluşu da dikkatlerden kaçmamış ve muteahhirûn Şîa âlimleri bu rivayetleri metin yönünden tenkit edip mevzû olduğu sonucuna varmışlardır. el-Kâfî'de olup metin yönünden tenkit edilen diğer rivayet grubu ise,

(Habeşliler, zenciler gibi) belli bazı ırk ve milletleri tahkir eden rivayetlerdir. İslam'da üstünlüğün belli bir ırka intisap etmekte olmadığı, tam tersine üstünlük ölçüsünün takvada olduğunu göz önünde bulunduran bazı Şîa âlimleri, bu rivayetlerin de sahih olamayacağı sonucuna varmışlardır. Netice itibariyle seneden zayıf olan rivayetlere, metin yönünden problemliler de eklendiğinde, el-Kâfî'deki sahih hadislerin sayısının sanılandan çok daha az olacağı aşîkârdır. Günümüz Şîa âlimlerinden biri olan Ali Ekber Hükmezâde de bu durumu şu ifadelerle özetlemiştir: "el-Kâfî hadislerinin sened yönünden sadece yüzde on ikisi %12 sahihtir. Bunların da büyük bir kısmı akıl ve ilimle çelişmektedir." Ali Ekber Hükmezâde bu konuda çok sayıda örnek vermiştir. el-Berkî gibi diğer bazı Şîa âlimleri de buna yakın ifadeler kollanarak, sened yönünden sahih addedilen el-Kâfî'deki rivâyetlerin, büyük bir kısmının Kur'ân ve akla aykırı olduğundan metin yönünden problemliler olduğunu söylemişlerdir.

Kaynakça

- Abdussetâr eş-Şeyh, Fatimetu'z-Zehrâ' (ra) bintu Rasûlillâh (sas) ve Ummu'l-Hasaneyn (ra), Dimeşk: Dâru'l-Kalem, Birinci Baskı, 2015.
- Ali Ekber Hükmezâde, Esrâr elf âm, www.ijtehadat.com.
- Atâridî, Azîzullah, Musnedu'l-İmâm er-Rıdâ (Ebû'l-Hasan Ali b. Mûsâ (as), Tahran: Mektebetu's-Sadûk, Birinci Baskı, 1392/1972.
- Bahranî, es-Seyyid Hâşim, Mukaddimetu Tefsîru'l-Burhan (Mirâtu'l-envâr ve Mişkâtu'l-esrâr), Beyrut: Muessesetu el-E'lemî li'l-metbûât, İkinci Baskı, 2006.
- Bekrî, Ebû'l-Hasan b. Abdullah, el-Envâr fî Mevlidî'n-Nebî Muhammed (sas), Nidâl Muhammed Ali (thk.), Beyrut: Muessesetu'l-E'lemî Li'l-Matbûâti, Birinci Baskı, 1999.
- Berke'î, Ayetullah el-Uzmâ es-Seyyid Ebû'l-Fadl İbn er-Rıdâ, Kesru's-Sanem, Ammân: Dâru'l-Beyârik, Birinci Baskı, 1998.
- Buharî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. el-Câmiu's-Sahih. nşr. Muhammed Zuheyir b. Nasır. 8 Cilt. by. Dâru't-Tavki Linnecâti, el-Me dînetu'l-Munevvere: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1. Basım, 2009.
- Cezâirî, Ni'metullah, el-Envar en-Nu'maniyye, Beyrut: Muessesetu el-E'lemî.
- Doğan Kaplan, "Ehl-i Beyt'in Gizli İlmi: Hz. Ali'ye Nispet Edilen Kitâb-ı Ali (Sahîfe-Câmia), Cefr ve Mushaf-ı Fâtîma Hakkında Bir İnceleme", Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi, Güz 2010.
- el-Kencî, Ebû Abdullah Muhammed b. Yusuf b. Muhammed el-Kureşî eş-Şafî, Kifayetu't-Tâlib fi Menâkibi Ali b. Ebû Talib (as), thk., Muhammed Hâdî el-Emînî, Necef: el-Matbaatu'l-Hayderiyye, İkinci Baskı, 1970.
- el-Meclisî, Muammer Bâkır, Mirâtu'l-'Ukûl fî Şerhi Ahbâr-ı Âl er-Rasûl, Tahran: Daru'l-Kutup el-İslâmiyye, Üçüncü Baskı, 1404/1983.
- et-Tüsterî, el-Hac eş-Şeyh Muhammed Takî, el-Ahbâr ed-Dehîle, Tahran: Mektebetu's-Sadûk, İkinci Baskı, 1401/1981.
- Erbilî, Ebû el-Hasan Ali b. İsa, Keşfu'l-Ğumme fi Me'rifeti'l-Eimme (as), thk. Ali Âl el-Kevser, Beyrut: Dâru't-teâruf, 1433/2012.
- Feyz-i Kâşânî, Muhammed, Kitâbu's-Sâfi fî Tefsîri'l-Kur'ân, thk. Muhsin el-Hüseynî el-Emînî, Tahran: Dâru'l-kutub el-İslâmiyye, Birinci Baskı, 1419/1998.

- Hâlidî, Salâh Abdulfettâh, Tahrîfâtü Âyâtî'l-Kur'ân Lafza ve Manen fî Tefsîri Gulât eş-Şîa' (Tefsîru'l-Kummî Unmûzecen), Türkiye: ed-Dâru'ş-Şâmiyye, Birinci Baskı, 1440/2018.
- Hâlidî, Salah Abdulfettah, Tahrîfu'l-Kurân Lazan ve Ma'nen fî Tefâsîr Gulâtî'ş-Şîa' (Tefsîru'l-Kummî Unmûzecen), Türkiye: ed-Dâru'ş-Şâmiyye, Birinci Baskı, 1440/2018.
- Hasanî, es-Seyyit Hâşim Maruf, el-Mevdûât fî'l-Âsâr ve'l-Ahbâr 'Ardun ve Dirâsetun, Beyrut: Dâru'l-Kutub el-Lübânî, Birinci Baskı, 1973.
- Haydar Hibbullah, Nazariyyetu's-Sunneti fî'l-Fikri'l-Îmâmî eş-Şîi et-Tekevvun ve's-Sayrûra, Beyrut: el-Întişâr el-Arebî, Birinci Baskı, 2006.
- Hilâlî, Suleym b. Kays el-Kûfî el-Hilâlî (ö. 90/709), Kitâb Suleym b. Kays el-Kûfî, Necef: Matbaatu'l-Hayderiyye.
- İbn Abdulber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed b. Abdulber b. Âsım en-Nemrî el-Kurtubî el-Malikî (ö. 463/1071), el-İstî'âb fî Esmâi'l-Ashâb, Beyrut: Dâru'l-Fikri, 1978.
- İbn Hacer, el-Îsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe, Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Muhammed Ai el-Askalânî (ö. 852/852), Beyrut: Dâru'l-Fikri, 1978.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Hibbân et-Temîmî ed-Dârimî el-Bustî (ö. 354/965), el-Îhsân fî Takrîb Sahih İbn Hibbân, thk. Şuayb el-Arnâvût, yy: Muessesetu'r-risâle, Birinci Baskı, 1408/1988.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Şemsuddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ebibekre'd-Dimeşkî (ö. 751/1350), Zâdu'l-Me'âd fî Hedyi Hayri'l-İbâd, thk. Mustafa b. el-Adevî, Farskûr: Dâru İbn Receb, Birinci Baskı, 2006.
- İbn Şehrâşûb, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. es-Servî el-Mâzenderânî, Menâkib Âl Ebû Tâlib, Beyrut: Dâru'l-Advâ', İkinci Baskı, 1991.
- İbnu'l-Esîr, İzzuddin Ebû'l-Hasan Ali b. Ebû'l-Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdulkerim b. Abdulvahit el-Cezerî, Usdu'l-Gâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe, thk. Ali Muhammed Masûm-Adil Ahmed Abdulmevcut, yy: Dâru'l-Kutub el-İlmiyye, Birinci Baskı, 1994.
- Kabancı, Ahmed, "eş-Şeyh el-Küleynî ve Kitâbuhu'l-Kâfi," el-Hivâru'l-Mutemeddin Dergisi, 2013, S. 3963
- Kalemdârân, Haydar Ali el-Kummî, Tarîku'n-Necât min Şerri'l-Gulât, yy: www.ijtehadat.com, Birinci Baskı, 2011.
- Kencî, Ebû Abdullah Muhammed b. Yusuf b. Muhammed el-Kureşî eş-Şafiî, Kifayetu't-Tâlib fî Menâkibi Ali b. Ebû Talib (as), thk. Muhammed Hâdî el-Emînî, Necef: el-Matbaatu'l-Hayderiyye, İkinci Baskı, 1970.
- Kummî, Abbâs, Beytu'l-Ahzân fî Zikri Ahvâli Seyyidetu Nisâi'l-Âlemîn Fâtimetu'z-Zehrâ (as), yy: Dâru Zeyneb el-Kubrâ, 1995.
- Küleynî, Ebû Cafer Muhammed b. Ya'kûb b. İshak er-Râzî, el-Kâfi, Tahran: Dâru'l-Kurub el-İslâmiyye, Sekizinci Baskı, 1387/1967.
- Mâmekânî, Abdullah, Tenkîhu'l-Mekâl fî İlmirricâl, thk. Muhiyeddin el-Mâmekânî ve Muhammed Rıza el-Mâmekânî, Kum: Muessesetu Âl el-Beyt Lihiyâi't-turâs, Birinci Baskı, 1434/2013.

- Meclisî, Muhammed Bâkır, Bihâru'l-Envâr el-Câmi'a Lidureri Ahbâri'l-Eimme el-Ethâr, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs el-Rabî, Üçüncü Baskı, tsz.
- Mehmet Bilen, Bediüzzaman Said Nursî'de Hadis, Siyer Yayınları, İstanbul, 2020.
- Metin Yurdağür, "Cefr", DİA, TDV Yayınları, İstanbul, 1993.
- Müsevî, es-Seyyid Hüseyin, Lillâhi Summe Littârîh Keşfu'l-Esrâr ve Tebrietu el-Eimme el-Ethâr, <http://www.fnoor.com/books.htm>. 2007.
- Mustafa Öztürk, Kur'ân ve Aşırı Yorum, Kitâbiyât, Ankara 2003.
- Selam, Hasan, Küleynî'nin el-Kâfî'sine Şîa Eleştirisi, Kitap Dünyası, İstanbul 2023.
- Selam, Hasan, Şîa'da Sahih Hadis, Şarkiyat, Diyarbakır 2021.
- Şenkîtî, Muhammed Ahmed Abdulkadir, Tenbîhu'l-Huzzâk 'Alâ Butlâni Mâ Şâ'e Beyne'l-Enâmi Min Hadîsi'n-Nûri el-Mensûbi Limusanef Abdurrazzak, Medine: Metâbiu'l-Câmiatu'l-İslâmiyye, Merkezu Şuûnu'd-Da've, İkinci Baskı, 1390/1970.
- Zehebî, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Osman Kaymaz (ö. 748/1347), Siyeru E'lâmi'n-Nubelâ, Kâhira: Dâru'l-hadîs, 1427/2006.
- Zerkânî, Muhammed Abdulazim, Menâhilu'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân, thk. Fevâz Ahmed Zumrelî, Beyrut: Dâru'l-Kutub el-Arabî, Birinci Baskı, 1995.

EBEVEYNLİK TUTUM VE STİLLERİNİN ÇOCUĞUN KİMLİK GELİŞİMİNDEKİ ROLÜ

Perihan ÇEKEN - Akif AKTO

Mardin Artuklu Üniversitesi

Giriş

Bu çalışmada, ebeveynliğe dair birçok noktada olduğu gibi ebeveynlik stillerinin de çocukların kimlik gelişimini şekillendirmedeki önemi ve rolünün derin bir analizi amaçlanmaktadır. Farklı ebeveynlik stilleri, çocuğun benlik saygısı, özgüveni, sosyal beceri ve genel psikolojik gelişimi de dahil olmak üzere kimlik oluşumu üzerinde çeşitli etkilere sahip olmaktadır. Ebeveyn olma aşamalarının detaylarının daha netleşmesi amacıyla aile yaşam döngüsü ile ilişkilendirilerek aktarılmıştır.

Ebeveynlik stilleri, ebeveynlerin çocukları ile nasıl ilişki kurduklarını ve çocuk yetiştirmede kullandıkları temel yöntemleri belirten yaklaşımlara denir (Solmuş, T., 2011). Ebeveynlik tipleri ya da stili kavramı ilk olarak klinik ve gelişim psikoloğu Diane Baumrind tarafından kullanılmıştır.

Anne-babalık stilleri çocuğun ileride kendine yönelik algısını, kuracağı ilişkileri veya kendisine dair neler hissedeceğini etkileyebilecek potansiyeldedir (Solmuş, T., 2011). Yaşantımızda bu derece etkili olan ve geçmişten günümüze pek çok çalışmada ele alınan ebeveynlik stilleri bu çalışmada ele alınmaktadır.

Anne babanın tutumlarının bireyin kişilik gelişiminde oldukça önemli bir yere sahip olduğu bilinmektedir. Bağlanma kuramının öncüsü olan John Bowlby'e göre (2014), gelecek neslin ruh sağlığında ebeveynlik stilleri ve başarılı ebeveynlik kilit noktalardan biridir.

İhtiyaçlarına duyarlı davranılan ve kendisine uyum sağlayan bir bakıcı tarafından yetiştirilmiş bir bebeğin, ilerleyen dönemlerde strese uzak, psikolojik anlamda iyi durumda ve öz-güveni yüksek olma ihtimali artmaktadır. Ebeveyn baskı, katı disiplin kuralları veya aşırı koruyucu davranışlar sergiliyorsa bu durum çocukta olumsuz etkilere yol açmaktadır. Konudaki literatür ayrıntılı bir şekilde irdelendiğinde bir bireyin kişiliği biyolojik etmenlerle birlikte sosyal çevresi, içinde yaşadığı kültür, coğrafi konumun, sosyo-ekonomik durumlar ve özellikle en çok zaman geçirdiği ailesinin etkisinde kaldığı bilinen bir gerçektir. Ancak ebeveyn tutumları ve çocuk yetiştirme stilleri çocuğun kimlik gelişiminde büyük bir önem taşımaktadır. Hem çocuğun doğar doğmaz ilk etkileşime girdiği ortam olmasından hem de çocuğun yetişirken ebeveynlerinin tutumları, kararları ve seçimleri çerçevesinde bir hayat sürdürdüğü için kimliğinin öne çıkan taraflarının oluşmasında oldukça etkili olduğu görülmektedir (Baumrind, D., 1991).

Literatürde bu konuyla ilgili birçok bilimsel araştırma yapılmış ve söz konusu literatür incelenmiştir. Yapılan literatür taramasında; ebeveynin çocukla kurduğu iletişim, çocuktan beklentileri, çocuğun davranışlarına verdiği geri bildirimler, hata yaptığında veya bir şey başardığında takınılan tavır ve tutum çocuğun kimlik gelişiminde belli noktalara temas etmektedir (Gürsoy, B., 2006). Bunları yanı sıra kişiliğine etki eden diğer sosyal etkenlerin (çevre, okul, arkadaş vb.) de kimlik şekillenmesinde rolü olduğuna dair bulgulara rastlanmıştır. Literatür taraması yöntemiyle yürütülen bu çalışmanın bu konuda yapılacak diğer çalışmalara da katkı sunacağı düşünülmektedir.

Ebeveynlik tutum ve stillerinin çocukların kimlik gelişimi üzerindeki etkilerini incelendiği bu kapsamda çalışmada ebeveynlik tutumları (demokratik, otoriter, izin verici/ müsamahakar, izin verici/ ihmalkar) olarak ele alınmıştır.

Kimlik Statüleri

Ebeveynler çocuklarını yetiştirmelerinin her aşamasında kendilerinden birtakım unsurları çocuklarında görmek isterler. “Belki de anne babalar çocuklarını kendi varlıklarını geleceğe taşıyacak bir “ölümsüzlük sembolü” olarak gördükleri için, kendi değer ve inanç sistemlerini aktarmayı güvence altına alacak bir çocuk yetiştirme tarzı benimserler.” (Sümer, N., Aktürk, G.E. ve Helvacı, E., 2010) Marcia, Erikson’un kimlik gelişimi ile ilgili kuramsal ifadelerini kabul edip Erikson’dan hareketle kimlik statülerini geliştirmiştir. Marcia’ya göre 4 kimlik statüsü vardır. Bunlar;

- Başarılı Kimlik
- Psikososyal Moratoryum
- İpotekli Kimlik
- Kimlik Dağınıklığı (Marcia, J., 1990).

Marcia bu statüleri incelerken iki boyut belirlemiştir, bunlar bir kimliğe bağlanma ve araştırma sürecinden oluşmaktadır. Bağlanma ve araştırma kişinin hangi statüde olduğunu göstermektedir. Araştırma, kimlik için keşif yapma sürecidir (Holmes, J., 2014). Kişi kimliği için farklı alternatifleri araştırıp deneyimler. İdeolojileri farklı mesleklerin özelliklerini araştırır. Farklı insanlarla arkadaşlıklar kurarak hangi ilişkinin kendisine uygun olduğunu dener. Bağlanma, kişinin kimliklerle ilgili özelliklerden bir ya da birkaçını seçip karar vermesidir (Holmes, J., 2014). Birey ilgilerine ve mesleğinin ne olacağına karar vermiş, o yönde çalışmaya başlamıştır.

1. Başarılı Kimlik Statüsü

Kişi araştırma yaptıktan sonra bir kimliğe bağlanmış durumdadır. Birey kim olduğunu bilmekte gelecekte, insan ilişkilerinde ne istediğini bilmekte ve belli bir dünya görüşüne sahiptir. Başarılı kimlikteki kişinin kimliği olduğu için artık bir başarılı kimlik durumunda olduğu zaman süresince kimlik araştırması yapmamaktadır. Ancak başarılı kimliğe çıkabilmek için önceden araştırma yapmak gerekir. Bundan dolayı tabloda öncesinde artı vardır. Ama şu an çalışmadığı için eksidir. Başarılı kimlik başlarda bir kriz yaşaması gerekir. Fakat bu krizin ardından nasıl kurtulması gerektiğini çalışmalıdır. Alternatifleri değerlendirdikten sonra en doğru kararı verir. Bireyin kendi tercihleriyle kimlik krizini tamamlaması ve çözülmesi söz konusudur. Kendi sosyal çevrelerini incelemişler ve kendilerine uygun olanları tercih ederek kimliklerine uygun olmayanlardan vazgeçmişlerdir (Bilgin, A., & Oksal, A., 2018).

2. Psikososyal Moratoryum Kimlik Statüsü

Psikososyal Gelişim Kuramı” psikanalitik referanslar temelinde bireyin kişilik gelişimini etkileyen sosyal çevre faktörünü ve etkilerini tanımlamaktadır. Bu kuram bazında, bireyin kişilik gelişimi süreçleri esnasında çevresinin ona davranış biçimi kişiliğinin oluşumunu doğrudan etkilemektedir. Bu süreç dönemler halinde ve yaşam boyu devam etmektedir. Bir önceki döneme ait kazanımlar bir sonraki dönemin hazırlayıcısı olarak kabul edilir ve gerekli olgunluk referanslarını barındırır. Ergenin kimlik oluşturma sürecinde, “Ben Kimim?” sorusu etrafında gelişen çatışma durumlarının içerisinde başarı ile çıkarak bu dönemi sağlıklı bir şekilde atlatması beklenir. Ergen, “Ben Kimim?” sorusuna temelde üç farklı boyutta cevap aramak zorunda kalır Akgüneş, S., & Kolburan, Ş. G., 2020).

Moratoryumda kişi bir kimliğe bağlanmamıştır ama araştırmaktadır. Bu statünün özelliği kimlikte yoktur ama araştırma yapılmaktadır. Dışarıdan ergen kimliği ile ilgili konuların yani gelecekte ne olacağı, ilişkilerinin nasıl olacağı ve dünya görüşünün ne olacağı konusundaki kararı ertelemiş görünür. Üstünde durmuyormuş gibi görünür. Ancak bu statünün en önemli özelliği, araştırmanın yapılmasıdır. Moratoryum bir kimlikte ki insan krizi yaşar ve araştırma yapar ama karar veremez. Olayın üstünde pek durmaz. Moratoryum kimlik ya da kişilik, kimlik bunalımı yaşayan ve çözüm yolu bulamayan ergenlerin içine düştüğü geçici boşluk durumudur (Kuzgun, Y., 1999). Günübirlik yaşama, boş vermişlik, vurdumduymazlık ve hedefsizlik, moratoryumun başlıca belirtisidir.

3. İpotekli Kimlik Statüsü

Bu statüde ergen anne-babası ya da çevre tarafından önüne konulan kimliği olduğu gibi kabul etmiştir (Aypay, A., & Eryılmaz, A., 2011). Bu statüde bir kimliğe bağlanma vardır ancak hiçbir şekilde araştırma yoktur. Örneğin, ailesi istediği için kişi tıp fakültesine gider. Çevre, mühendis olmayı ya da medya manken olmayı özendirdiği için kişi araştırmadan manken olmaya karar verir. İpotekli kimlik statüsündeki bireyler ise herhangi bir araştırma yapmadan bağlanma yaşıyorlar; ana baba, akraba ya da diğer önemli kişilerin beklentilerine göre kimliklerini oluşturuyorlar. Sorgulama yapmak da yok bu kimlik statüsünde. Dolayısıyla çocukluk yıllarındaki değerlere sıkıca bağlanmak söz konusu... Yani başka bir deyişle toplumdaki çeşitli otorite figürlerinin sunduğu seçeneklere (ideolojik, kişilerarası ilişkiler) bağlanmak bu kimlik statüsündeki kişilerin yaptığı şey oluyor (Aypay, A., & Eryılmaz, A., 2011). Örneğin küçük yaşlarda bir dini topluluğa, cemaate katılma veya bir ustanın yanında küçük yaşta işe başlama gözlemlenen davranışlardan bazıları. Başkaları onların ne olmasını istiyorsa onu olmaya karar veriyorlar. Genellikle kendilerini mutlu ve güvende hissediyorlar ve güçlü aile bağlarına sahipler. Kanuna ve düzene saygı duyuyorlar ve güçlü bir liderin izinden gitmekten hoşlanıyorlar. Yapılan araştırmalarda cinsiyet farkı olmaksızın ipotekli kimlik statüsündekilerin otoriter tutum sergiledikleri, onaylanma ihtiyacında oldukları, başkalarının fikirleri doğrultusunda davrandıkları görülmüş. En az kaygılı ve yeni deneyimlere en az açık olanlar bu kimlik statüsündeki kişiler... Karmaşık bilişsel yöntemleri çok az kullanıyor olmaları, ahlaki akıl yürütmede düşük düzeyde olmaları, kişilerarası ilişkilerinde iyi huylu, uysal olmaları, başka kişilere daha az güvenerek bağlanmaları ve şüpheli bir tutum sergilemeleri diğer özellikleri arasında sayılabilir.

4. Dağınık Kimlik Statüsü

Bu kimlik statüsünde bir kimliğe bağlanma da araştırma da yoktur. Kişi kararsızlık durumunda kalır. Kişinin ne olmak istediği, insan ilişkilerinde nasıl davranması gerektiği konusunda bir kararı yoktur. Ağır bir biçimde kişisel libidinal gereksinimleri, kapasiteleri, anlamlı özdeşleşmeleri, etkili savunmaları, başarılı yüceltmeleri ve tutarlı rolleri kümeleştiren bir şekildir (Ekşi, A., 1990). Kimlik dağınıklığı, arayışın olumsuzlukla sonuçlanması, kendine uymayan bir yerde bulması olarak ifade edilmektedir. Dağınık kimlik statüsündeki bireyler kimlik arayışında gelişigüzel keşif yapıyorlar ancak ideolojik veya kişilerarası ilişkisel boyutta herhangi bir adanmışlık veya bağlanma yaşamıyorlar; belirli bir yönelimleri yoktur. Bu kimliğe sahip bireyler, herhangi bir faaliyette bulunmayan ve bulunmayı düşünmeyen bireylerdir. Düşünceleri ya da olayları incelemiş olabilirler; fakat bunlarla ilgili çalışma yapmayı düşünmemişlerdir. Moratoryumda aile ve kendi düşünceleri arasında kalma durumu vardır. Dağınık kimlikte hedefsizlik vardır.

Aile Yaşam Döngüsü

Toplumsallaşmanın önemli ve en küçük birimi olarak aile, üyelerini dikkate alan ve üyelerinin gerek birbirleriyle ve gerekse içinde buldukları sosyal çevre ile etkileşim biçimlerinin genel boyutlarına odaklanan bir sistem olarak tanımlanmaktadır. Bu etkileşim içinde ikili, üçlü ve çoklu ilişkilerin bir özetini barındıran bir sistemdir. Bu sistem elbette tarihsel etkiler, kuşaklar arası aktarımlar ve dışsal sosyal destekler gibi daha geniş insan ilişkilerine karşılık gelen bireysel tepkilerin öğrenilmesinde, hazırlanmasında ve sonuçlar çıkarılmasında etkili olduğu gibi bunların diğer kuşaklara da aktarılma sürecinde gerekli olan tüm bilgi ve donanımı da içinde barındırır (Duyan, G. Ç., 2003).

Her birey içinde bulunduğu ailenin psikolojik ve sosyolojik özelliklerini davranışlarında genel olarak taşır. Başka bir deyişle üyesi olduğu ailenin psikolojik ve sosyolojik atmosferi adeta bir koku gibi üzerine siner. Psikososyal atmosfer, konuşma tarzıyla, vurgulamalarıyla, yürüyüşüyle ve diğer genel sosyal davranış kalıplarıyla hissedilebilecek kadar güçlüdür. Aile bireylerinin genel olarak ilk bakışta birbirlerini çalıştırmalarına neden olan benzerlikleri, genotip olarak benzemenin de eklenmesiyle daha da biçimlenir. Bu biçimlenme bireyin hangi ailede doğdu, ailenin yapısı, kültürel yapı taşları ve psikososyal dinamiği ile ilgili ipuçlarının algılanmasına da katkıda bulunabilmektedir (Duyan, G. Ç., 2003).

Birey ilk bağlantı kurduğu sosyal çevre olarak aile atmosferinin etkisinde, ilk davranış kalıplarına öğrenir. Bu davranışların en küçük ayrıntıları, ailenin yeni üyesi ne diğer aile üyeleri tarafından dikkatli bir öğretmen edası ve titizlikle öğretilir. Bu ayrıntılar içinde nasıl konuşacağı, ne zaman konuşacağı, neyi, nerede, nasıl, hangi ses tonuyla söyleyeceğini ilişkin detaylar en belirgin olanlarıdır. Bunların yanı sıra daha ince ve niceliksel bireysel gelişim dönemlerinin olmazsa olmaz koşulları ile ilgili olan en küçük ayrıntılar hassasiyet ve spontanlıkla öğretim sürecindeki yerini alır. Bu psiko sosyal davranışlar ailenin içinde olduğu sosyal çevrenin koşulları ile harmanlanarak oluşturulmuştur. Bu anlamda aile yaşam döngüsünün toplumsallaşma ile birey olma arasında köprü görevini gören bir işlevi vardır. Birey, bu yaşam döngüsünün bir parçası olarak kendini bir üst sosyal kurum olan okul çevresine, akran ilişkilerini entegre eder. Bireyin sosyal bir varlık olarak bulunduğu topluma kendini entegre etmesine yardımcı olan aile yaşam döngüsünün kuşaklar boyu aktarılan gelen öğretimi ve kuralları bu anlamda büyük önem taşımaktadır (Duyan, G. Ç., 2003).

Her ailenin yaşam süreci içinde içinden geçtiği çeşitli evreler vardır. Her evrede yeni durumlarla karşılaşılır ve bu durumlara uyum sağlayabilmek için yeni beceriler edinmek gerekir. Bu yaşam deneyimleri aile yaşam döngüsü olarak kavramsallaştırılmıştır. İnsanlar bebekliklerinden yaşlılıklarına kadar birçok fiziki ve ruhsal aşamadan geçerler. Bu değişimler genelde hem aile içinde hem de aile bazında yaşanır. Kısaca, her ailenin yaşam süreci içinde içinden geçtiği çeşitli evreler vardır. Her evrede kişiler yeni durumlarla karşılaşılır ve bu durumlara uyum sağlayabilmek için yeni bilgi ve beceriler edinmeleri gerekir (Cihan, F. G., 2020). Sosyal bilim literatüründe bu yaşam deneyimleri aile yaşam döngüsü olarak kavramsallaştırılmıştır. Aile yaşam döngüsü aileyi zaman içinde değişen bir sistem olarak kurgular ve ailenin bu değişim süreci içinde geçirdiği evreleri betimler (Goldenber & Goldenberg, 1990). Aile yaşam döngüsünün evreleri Carter ve Mc Goldrick (1989) tarafından beşe ayrılmıştır. Bağımsızlık evresi, eş seçimi ve evlilik, ebeveynlik: çocuğun bebekliğinden adölesanlığına (çocukluktan erişkinliğe geçiş süreci) kadar olan dönem, yetişkin çocuklara sahip aile evresi, Emeklilik ve yaşlılık evresi.

Bağımsızlık Evresi

Bu evre aile yaşam döngüsündeki en kritik evredir. Bireyin genç yetişkinliğe geçişte kök ailesinden bağımsızlaştığı ve bağımsız genç yetişkinlik dönemlerdir. Bu dönemde birey duygusal, fiziksel, sosyal ve ekonomik olarak yeterli bir yetişkin haline gelir (Derman, O., 2008). Bu süreçte bireyin şahsi özellikleri ve karakteristikleri belirginleşir böylece bir kimlik geliştirir. Örneğin, çalışmaya başlamak, bir meslek kimliği edinmek, yeni bir sosyal çevre, mali bağımsızlığıyla kendi harcama alanlarını belirleme gibi. Bu dönemde kişinin özel hayatında da ciddi flörtler gibi değişiklikler yaşanır, bunlar eş seçiminin de başlangıcıdır. Nitekim eş seçimi bu dönemde yapılır ve evlilik birliği kurulur.

Eş Seçimi ve Ailenin Kurulması

Sağlıklı bir aile yaşamının ön koşulu şüphesiz doğru ve sağlıklı eş seçimidir (İl, 2005a, 11). Aile toplumsal olarak benimsenen ve desteklenen bir yaşam organizasyonu olduğu için bireyler hayatlarının bir döneminde bu yaşam organizasyonun içinde yer alırlar. Bireylerin aile kurmasında üç temel etmen vardır. Birincisi, ailenin toplumsal olarak desteklenen pozitif bir değer olması, ikincisi, ailenin bir toplumsal norm olması üçüncüsüyse bireylerin kendi ihtiyaçlarıdır. Bireyler evlilik birliğini kurarken oluşabilecek stresler açısından aile danışmasına ihtiyaç duyabilirler, bu noktada aile danışma merkezlerine başvurarak sosyal hizmet uzmanlarından danışmalık alabilirler. Evlik kurulmasından sonra genelde ilk iki yıl çocuksuz aileler olarak yaşanır. Bu süreçte eşler eş olma rollerine uyum sağlarlar, birbirleriyle daha sıkı ve yoğun bir ilişki içine girerek birbirlerini daha yakından tanırlar (Güven, K., 1999).

Bu süreçte önemli olan karşılıklı olarak doyurucu bir eş sistemi geliştirebilmektir. Yine evliliği ilk yıllarında çiftler çocuk yapıp yapmama konusunda bir karar verirler. Çocuk sahibi olmaya karar verdiklerinde ise hamilelik ve “ana-babalık sözleşmesine uyum” (İl, 2005b, 18) süreci yaşarlar. Ebeveynlik, çocuğun bebekliğinden adölesanlığına kadar olan dönemi kapsamaktadır. Çocuk sahibi olduktan sonra çiftlerin ebeveynlik dönemleri başlar. Bu dönem Duvall’in Aile Yaşam Döngüsü Modelinde (İl, 2005b) dört evreye ayrılmıştır. Bebekli aileler, okul öncesi dönemde çocuğa sahip aileler, okula giden çocukları olan aileler, ergenlik çağında çocukları olan aileler Bebekli çiftler, öncelikler aileye gelen bu yeni ve bakıma muhtaç bireye ve analık ve babalık sorumluluklarına uyum sağlamak durumundadırlar. Eş sistemi, ebeveyn

sistemi, ebeveyn çocuk sistemleri ve kardeşler sistemi oluşur. Anne ve babalar çocukların okul öncesi evrelerini başarıyla tamamlamalarını sağlamaya çalışırlar.

Okula giden çocukları olan aileler, bu süreçte daha önce belirtilen aile sistemi içindeki rollere ilaveten çocukların okula uyumları, okulda sosyalleşmeleri ve okuldaki başarılarının desteklenmesi gibi görevleri de üstlenirler. Ergenlik çağı çocukları açısından kritik bir çağdır. Bu çağda çocuklar hassa bir dönem geçirirler ve çeşitli savrulmalar yaşayabilirler, bu noktada en önemli unsur "özgürlük ve sorumluluk arasında denge sağlanmasıdır" (İl, 2005b). Bu dönemde akranlarla ilişkiler çok önemli ve çocuk açısından belirleyicidir. Ergen çocuğun duygusal ihtiyaçları eskiden tamamen aileden karşılanırken artık yavaş yavaş bu ihtiyaçların karşılanmasında arkadaşların da rolü olmaya başlar.

Çocukların ergenliklerinin bitimi ve yetişkinliklerinin başlamasıyla, yetişkin çocuklara sahip aile evresi başlar. Çiftlerin ana-babalık ve eşlik rollerine harcadıkları süreler de değişmeye başlar. Çocuklar dışarıda sosyalleşerek daha fazla zaman geçirmeye başladıkça çiftlerinde aile içindeki ilişkilerde eşlik rollerine ve kendi kariyerlerine daha fazla odaklanabilecekleri zaman ve enerji oluşur. Bu arda kalan zaman ve enerji çocuklar kendi hayatlarını kurunca çok daha artacaktır. Bu nedenle çocukların yetişkinliğe geçiş ve yetişkin olmaları arasındaki geçiş evresinde çiftler kendi içlerinde yeni bir denge kurmak durumunda kalırlar. Çiftlerin kendi içlerinde kuracakları bu denge, yetişkin olmuş çocukların kendi sorunlarını kendilerinin çözmelerine ve hayatlarında tercihlerini özgür olarak yapabilmelerine olanak sağlayacak kök aile ortamını yaratılması için gereklidir (Güven, K., 1999). Bu döneme özgü birtakım sorunlar mevcuttur.

Bu sorunlar kısaca, orta yaş döneminde aile sistemindeki değişiklikleri kabullenme, giderek bağımsızlaşan yetişkin çocuğun, bağımsız olma sürecini kabullenme, yetişkin çocukları destekleme, eşler arasında yeniden bir denge kurulması, çocukların doldurduğu ve artık boşta kalan zamanı verimli ve doyurucu bir biçimde değerlendirme, yetişkinliğin başındaki çocukların iş askerlik sosyal güvence gibi sorunlarının çözülmesi olarak sıralanabilir.

Emeklilik ve Yaşlılık Evresi

Emeklilik ve yaşlılık evresini ebeveynler için alışılması en zor dönemlerden biridir. Bu dönemde emeklilik sosyal hayatın ve zamanı kullanma biçimlerinin büyük bir biçimde değiştiren bir deneyimdir. Sosyal hayatın azalmasına alışmak, yeni bir sosyal hayat kurmak ve yaşlılığı kabullenmek bu dönemde başarılması gerekenlerdir. Aynı zamanda yaşlılık beraber sağlık sorunları da ortaya çıkabilir. Yine bu dönem anneanne ve dede rollerinin oynandığı, çocukların ailelerinin kurulduğu ve bu ailelerle ilişkilerin oluşturulup geliştirildiği dönemdir (Öz, F., 2002).

Yaşlılık süreci içinde çocuklarla ebeveynlerin ilişkileri bakma bakılma sistemi açısından da değişir. Yetişkin çocukları ana babalarının ihtiyaçlarını karşılamaya çalışırlar. Bu noktada da kurum bakımı gibi unsurlar gündeme gelebilir. Yaşlılık değişime ayak uydurmanın daha zor olduğu bir süreçtir, aynı zamanda yaşamda kayıplar, eş ölümler bu dönemde yaşanır. Dul olmaya alışmak, eşin hayatta yarattığı boşluğu kabullenmek ve doldurmak belki bu dönemin en ağır uyum süreçlerinden biridir. Değişimlerin sert yaşandığı ve uyum yeteneğinin enerjinin azaldığı bu dönemdeki değişimleri kabullenmek ve uyum için sosyal hizmete ihtiyaç duyulur. Aile değişen sınırları, kuralları, rolleri, iletişim özellikleriyle yaşam dönemlerinden geçmektedir. Her basamak aile için yeni görevleri barındırır (Öz, F., 2002).

Ebeveynlik Tutumları

Tutumlar sosyal algılarımızı ve davranışlarımızı etkiledikleri için sosyal psikolojinin ana konularından birini oluşturmaktadır. Tutumlar üzerinde uzlaşmaya varılmış bir tanım bulmak zordur. Morris (2013) tutum kavramını “bir şeye ya da birine, tutum nesnesine karşı inanç, duygu ve eğilimlerin görece durağan örgütlenmesi” olarak tanımlamıştır (Morris, 2013, 619). Başka bir çalışmada Gerrig ve Zimbardo (2013) tutum kavramını “kişilerin, nesnelere ve olayların olumlu veya olumsuz değerlendirilmesi” olarak tanımlamışlardır (Gerrig ve Zimbardo, 2013, 523). Diğer bir çalışmada ise Smith, Hoeksema, Fredrickson ve Loftus (2015) tutumları “nesnelere, insanların, durumların ve soyut düşüncelerin ve sosyal politikaların da içeren hayatın diğer yönlerinin ve onlara verilen tepkilerin uygun olan veya olmayan değerlendirmeleri” olarak ifade etmişlerdir (Smith, Hoeksema, Fredrickson ve Loftus, 2015, 658). Tanımlardan da anlaşıldığı gibi tutumlar, gözle görülemezler; fakat gözle görülebilen bazı davranışlara yol açabilir.

Çocuğun fiziksel ve psikolojik anlamda sağlıklı gelişiminde içinde bulunduğu ailenin psikolojik atmosferi belirleyici rol oynamaktadır (Sümer, N., Aktürk, G. E. ve Helvacı, E., 2010). Bu atmosfer Darling ve Sterling’in (1993) deyiimiyle ebeveynlerin çocuk yetiştirme konusundaki temel değer, tutum ve davranışlarını kapsar. Kişilerin sahip oldukları kalıplaşmış tutumlar, küçük yaşlardan itibaren, çevreden gelen bir takım kulaktan dolma bilgilerle oluşur. Çocuk dünyaya geldiği andan itibaren ilk model aldığı kişiler ebeveynleridir.

Freud çocuğun kimlik ediniminin 0-6 yaş arasında kazanıldığını belirtmektedir. Bu dönemlerde çocuk daha çok anne-baba ile etkileşim halinde olmaktadır. Onları eksiksiz görür ve davranışlarını örnek alır. Anne-baba-çocuk ilişkisinin temelini anne-babanın sahip olduğu tutumlar belirlemektedir. Bu doğrultuda anne-babanın yanlış tutumlarından dolayı sağlıklı bir ortamda büyüyen bir çocuğun ileride kendi ailesi ile de sağlıklı ilişkiler kurması kaçınılmaz olacaktır. Çocuk yetiştirmede ebeveyn tutumları; demokratik, otoriter, izin verici-müsamahakar ve izin verici-ihmkar olmak üzere dört temel boyutta ele alınmaktadır (Karaman, S., 2019).

1. Demokratik Ebeveyn Tutumu

Demokratik ebeveyn tutumuna sahip ebeveynler çocuklarına saygı duyarlar, onların fikirlerini sorar ve önemser, farklı yönlerden gelişmesine katkı sağlarlar, bir problemi olduğunda aile içinde bunu konuşur ancak son kararı kendisine verirler, sevgi gösterirler, çocuklarına karşı hoşgörülü ve adaletli olurlar, yani kısaca; çocuğun kendini gerçekleştirme sürecine yardımcı olmaya çalışırlar. Yörükoğlu (1996), demokratik ebeveyn tutumuna sahip bireyler tarafından yetiştirilen çocuklar sosyal, dengeli, özgüven sahibi, sorumluluklarının bilincinde ve saygılılardır. Özgür ve saygı duyulan bir ortamda yetiştikleri için atılgan ve yaratıcıdır.

Çocuğun bulunduğu ailede kesin sınırlamalar yerine çocuğa seçenekler sunuluyorsa, ailede uyulması gereken kurallar ve standartlar önceden belirlenip çocuğa bununla ilgili açıklama yapılıyorsa, koşulsuz ve karşılıksız sevgi varsa ve belirtilen bu sevgi ebeveynlerin davranışlarında net olarak görülebiliyorsa, çocuğa karşı sergilenen davranışlar eğitici niteliğe sahipse çocuğun bulunduğu aile ortamı demokratik ve sağlıklı olarak kabul edilmektedir (Gürsoy, S., 2006). Demokratik bir yaklaşıma sahip ebeveynler çocuklarına karşı sıcak ve yakın davranırken aynı zamanda sahip oldukları ve uyguladıkları net kurallar vardır. Bu net kurallar ve sınırlar çerçevesinde çocuklarını bağımsız olma konusunda cesaretlendirirler.

Çocukların davranışlarının hatalı olduğu durumlarda onlara hem yol gösterir hem de kontrolü ellerinde tutarlar (Metin, G. T., Harma, M., Gökçay, G., & Bahçivan-Saydam, R., 2017). Araştırmacı Maccoby ve Martin bu konuda yaptıkları çalışmalarda yetkili-demokratik tarzdaki ebeveynlerin çocuklarının; otoriter ve izin verici tarzdaki ailelerde büyüyen çocuklara göre akademik yeterlilik, sosyal konuda gelişim ve öz saygı konularında daha yüksek puanlar aldıklarını ortaya koymuşlardır. Bu sonuçlar benzer çalışmalarda da tekrarlanmıştır. Lambon ve çalışma arkadaşları, 1991 yılında yaptıkları araştırmada 14-18 yaş arası gençlerin akademik yeterliliklerini, problemleri davranışlarını ve psikososyal gelişim düzeylerini bahsettiğimiz 4 farklı ebeveynlik stili açısından karşılaştırmıştır.

2. Otoriter Ebeveyn Tutumu

Otoriter tutuma sahip ebeveynler çocuklarını sürekli gözlem altında tutarlar, çoğunlukla çocuğun eylemlerini hatalı olarak algılamasına sebep olacak davranışlar sergilerler ve onların fikirlerini almayı reddederler. Bu durumda çocuk sadece istenileni yerine getirir. Anne-babanın koyduğu kurallar her şeyin üstündedir, yaptıkları her şey doğrudur ve sorgulanmaya kapalıdır. Ekşi (1990), otoriter ebeveynliği; çocukları anlamadan, onlarla tartışmadan/konuşmadan isteklerini direkt olarak olumsuz karşılayan ebeveynlerin, kendi belirledikleri emir ve kurallara çocuğun uymasını bekleyerek hareket etmesi olarak açıklamaktadır. Ekşi (1999), bu tür ortamda hiçbir esneklik görülmeyen, hoşgörüsüz ilişkiler vardır ve çocuk problemlerini, sıkıntılarını aile ile paylaşamaz. Bu tarz davranışlara sahip ebeveynlerin çocukları ileriki yaşlarda bireysel olarak hareket etmekte, özgür seçimler yapmakta zorluk çekebilirler.

Yavuzer (1999), ebeveynlerin biri ya da her ikisinin baskısı altında kalan çocuğun dürüst, nazik ve dikkatli davranmasına karşın; kolaylıkla başkalarının etkisi altında kalabilen, aşırı hassas ve çekingen bir kişilik yapısına sahip olabileceğini belirtmektedir. Otoriter ebeveynlik stiline sahip ebeveynler çocuklarına karşı daha az sıcaklık ve daha yüksek düzeyde kontrol davranışı göstermektedirler. Bu ebeveynler koydukları kurallara karşı çocuklarından kesin itaat beklerler ve bu kurallar aile içerisinde tartışılmaz niteliktedir. Ebeveynlerinin koyduğu net kurallara uymayan çocuk yüksek ihtimalle ceza ile karşılaşır.

Ebeveynler ile çocuklar arasında görüş alışverişi az düzeydedir. Baumrind (1989), çalışmasında, otoriter ailede büyüyen çocukların daha fazla kaygılı, mutsuz ve saldırgan davranışlar gösterme eğiliminde olduğu görülmüştür. Türkiye’de daha çok otoriter ebeveynlerin görüldüğü fakat sosyoekonomik düzeyin artışına bağlı olarak demokratik ebeveynlerin benimsendiği belirtilmektedir.

3. İzin Verici-Müsamahakar Ebeveyn Tutumu

İzin verici-müsamahakar ebeveyn tutumuna sahip bireylerin çocuklarına karşı duyarlılıkları yüksek olmasına karşın kontrol düzeyleri düşüktür. Bu tarz ebeveynler çocuklarının dürtü, arzu ve hareketlerine karşı kabul edici bir tutum sergilemekle birlikte olgunlaşmış davranışlara olan talepleri de azdır. Çocuklarına karşı ilgili ve sıcak davranmaktadırlar. Kuzgun (1999), ebeveynler onların tek başına aldıkları kararları uygulamasına destek verirken, bunları kontrol etmekten kaçınmakla birlikte belirlenen kurallara uyma noktasında çocuklarını cesaretlendirmezler. Bu ebeveyn tutumuna sahip bir ailede yetişen çocukların duygularını kontrol etme, kendini düzenleme, stresle başa çıkma ve sorumluluk olma gibi konularda problem yaşadıkları gözlenmiştir.

4. İzin Verici İhmalkar Ebeveyn Tutumları

İzin verici-ihmkar ebeveyn tutumuna sahip bireylerin çocuklarına karşı duyarlılıkları ve kontrol düzeyleri düşüktür. Kılıçcı (1990), bu tarz ebeveynler çocuklarını kendilerinden uzak tutma arzusu içerisinde olmakla birlikte duygusal yakınlıktan kaçınıp sadece temel ihtiyaçlarını karşılamaktadırlar. Çocukları ile olan ilişkilerinde düşük düzeyde çaba gösterdikleri ve çocuklarını seçimlerinde yalnız bıraktıkları gözlemlenebilmektedir. Araştırmalar gösteriyor ki ihmalkar ebeveyn tutumunun olumsuz ya da dağınık kimlik geliştirme, madde kullanımı ve suçta yatkınlık gibi sorunlarla ilişkisi bulunmaktadır.

Ebeveynlik stilleri, ebeveynlerin çocukları ile nasıl ilişki kurduklarını ve çocuk yetiştirmede kullandıkları temel yöntemleri belirten yaklaşımlara denir. Ebeveynlik tipleri ya da stili kavramı ilk olarak klinik ve gelişim psikoloğu Baumrind, (1967) tarafından kullanılmıştır. Anne-babalık stilleri çocuğun ileride kendine yönelik algısını, kuracağı ilişkileri veya kendisine dair neler hissedeceğini etkileyebilecek potansiyeldedir. Yaşantımızda bu derece etkili olan ve geçmişten günümüze pek çok çalışmada ele alınan ebeveynlik stillerini irdelemek oldukça önemlidir.

Ebeveynlik Stilleri

Anne babanın tutumlarının bireyin kişilik gelişiminde oldukça önemli bir yere sahip olduğu bilinmektedir. Bağlanma kuramının öncüsü olan John Bowlby'e göre (2014), gelecek neslin ruh sağlığında ebeveynlik stilleri ve başarılı ebeveynlik kilit noktalardan biridir. İhtiyaçlarına duyarlı davranılan ve kendisine uyum sağlayan bir bakıcı tarafından yetiştirilmiş bir bebeğin, ilerleyen dönemlerde stresten uzak, psikolojik anlamda iyi durumda ve öz-güveni yüksek olma ihtimali artmaktadır. Ebeveyn baskı, katı disiplin kuralları veya aşırı koruyucu davranışlar sergiliyorsa bu durum çocukta olumsuz etkilere yol açmaktadır.

Ebeveynlik stilleri belirtilen bu sebeplerden dolayı üzerine yoğun çalışmalar yapılan önemli konular arasında yerini almıştır. Bu konuda çalışma yapanlardan birisi olan Baumrind (1966), üç çeşit ebeveynlik stili olduğunu ortaya atmıştır: yetkili, izin verici ve otoriter ebeveynlik. 1991 yılında yaptığı bir çalışma ile bu üç ebeveynlik tutumuna bir yenisini ekleyerek bu sayıyı dörde çıkartmıştır. Bunlar, demokratik ebeveynlik, otoriter ebeveynlik, izin verici ebeveynlik, ilgisiz ebeveynlik stilleridir.

İzin verici ebeveynler; İzin verici ebeveynlik stiline sahip ebeveynler çocuklarına karşı çok sıcak davranırlar ve onlardan yaşlarına uygun herhangi bir beklentileri olmaz. Çocuklarına sınır koymakta yetersiz kalmaktadırlar. İyi ebeveynliği çocuklarının taleplerine izin vermek olarak görmektedirler. Bu ebeveynler, çocuklarına kendi davranışlarını düzenlemelerine izin verici nitelikte yaklaşır. Ayrıca çocuklarının saldırganlık gibi olumsuz davranışlarına da kabul edici yaklaşırken çocuklarından görevlerini ve sorumluluklarını yerine getirmelerine yönelik daha az talepte bulunmaktadırlar (Dost, M. T., Aytaç, M., & Uysal, N. K., 2019).

İlgisiz ebeveynler; İlgisiz bir ebeveynlik tarzına sahip ebeveynler çocuklarına karşı sıcak veya yakın değillerdir ve çocukları üzerinde kontrolleri yoktur. Çocuklarının ihtiyaçları ve istekleri konularında ilgisizdirler. Bu ebeveynler, çocuklarına ayırarak zamanları ve enerjileri yok gibi görünürler. Çocuklarının okullarına ya da okul dışı etkinliklerine yönelik ilgi göstermezler. Yapılan araştırmalarda bu ebeveynlerin çocuklarının temel ihtiyaçlarını karşıladığı ama çocuklarına yakınlık göstermediği görülmüştür. Ayrıca bu çocukların saldırganlık eğiliminin daha yüksek olduğu ve akademik başarılarının daha düşük olduğu görülmektedir. Erken yaşta alkol ve sigara

tüketimine başlama eğilimleri de yüksek olmaktadır (Dost, M. T., Aytaç, M., & Uysal, N. K., 2019).

Ebeveynlik tarzlarının çocukları nasıl etkilediği pek çok çalışmada ele alınmıştır. Bu etkiler arasında aşağıdakiler yer almaktadır: Otoriter tarzda ebeveynliği benimseyen ailelerin çocukları itaatkar ve yetkin olur fakat bu çocukların mutluluk ve öz saygıları görece düşük olmaktadır. Yetkin-demokratik tarzda ebeveynliği benimseyen ailelerin çocuklarında başarı, mutluluk ve yetenek seviyesinin daha yüksek olduğu göze çarpmaktadır. İzin verici ebeveynlik tarzını benimseyen ailelerin çocukları mutluluk ve öz-denetim konusunda sorun yaşamaktadır. Bu çocuklarda otorite ile problem yaşama ve okulda kötü performansa sahip olma eğilimi yüksektir. İlgisiz ebeveynliği benimsemiş ailelerin çocukları yaşam alanlarının tümüne dair ölçümlerde düşük puan almakta ve akranlarına göre daha az yetkin olmaktadır. Öz-denetim konusunda sıkıntılar yaşayan bu çocukların öz-saygılarının da düşük olduğu görülmektedir

Ebeveynlik stillerinde yeni eklenen stil ise helikopter ebeveynliktir. Helikopter ebeveynlik; Çocuğuyla aşırı derecede ilgili olan, hayatını çocuğu odaklı yaşayan, bütün planlarını çocuğuna göre yapan ve çocuğunun bütün hayatını da planlayan, yöneten ve çocuğun hayatının neredeyse her noktasına müdahale eden ebeveynler “helikopter ebeveyn” olarak tanımlanmaktadır. Teknolojinin gelişimine bağlı olarak telefon ve internet aracılığıyla ebeveynlerin çocuklarına her an ulaşabilmeleri, çocuklar üzerindeki kontrolün artışı ve çocukların her an nerede, ne yapıyor olduklarını bilmeleri helikopter ebeveynliğin artışına yol açmıştır (Morsünbül, Ü., 2013). Helikopter ebeveynler genellikle çocuğu kendilerinden ayrı bir birey olarak görmekte zorlanır ve çocuk ve kendilerinden tek bir insanmış gibi bahsederler. Örneğin bir başkası ile konuşurken “Biz bugün resim yaptık.”, “Biz bugün okulda yıldız aldık.” Gibi çoğul öznelerle cümle kurarlar ve çocuklarının adına konuşmayı tercih ederler. Helikopter ebeveynlerin ortak özellikleri şu şekilde sıralanabilir: (Morsünbül, Ü., 2013).

- Çocukla ve çocuğun yaşadığı sorunlarla aşırı derecede ilgilenme
- Çocuk yaşadığı sorunu çözebilecek olsa bile çocuğa bırakmadan o sorunu çözmeye
- Çocuğun akademik başarısı ve okul hayatı ile çok fazla ilgilenme
- Çocuğun hayatını yönetme, planlama ve hayatına müdahale etme
- Çocuğun dahil olacağı kursları, dersleri planlama ve onun adına karar verme

Helikopter ebeveynler her ne kadar iyi niyetli olsalar bile çocuklar üzerinde olumsuz etkileri olduğu görülmüştür (Baumrind, D., 1966). Ebeveynlerin çocuğun her adımına müdahale etmesiyle birlikte çocuğun problem çözme becerisi olumsuz yönde etkilenmektedir ve çocuk kimlik ve öz-güven gelişiminde sorun yaşamaktadır. Ayrıca helikopter ebeveynlik tarzını benimseyen ailelerin çocuklarının ileriki yıllarda daha fazla duygusal sorunla mücadele ettikleri belirtilmiştir. Bununla birlikte bu çocukların sosyal yaşamları incelendiğinde karar vermede zorluk yaşadıkları, bireyselleşemedikleri için bağlanma konusunda da sorunlar yaşadıkları görülmüştür (Erözkan, A., 2012).

Ebeveynlik Stilinin Önemi

Anne babaların çocuklarına yönelik tutumlarının çocuğun benlik saygısının gelişiminde önemli etkileri vardır ve benlik saygısı da ruh sağlığı üzerinde oldukça fazla etkiye sahiptir. Yapılan çalışmalara bakıldığında çocuklarda ve gençlerde

gözlemlenen davranış problemlerinde anne baba tutumlarının ve benlik saygısının rolü yüksektir. Ebeveynler ilgili ve destekleyici ise gençlerde benlik saygısı daha yüksektir, anne babalarını aşırı koruyucu olarak gören gençlerde ise benlik saygısı düşüktür. Ebeveynlerin çocuk yetiştirmede uyguladıkları tek bir yöntem olmayabilir. Olaya veya duruma göre kimi zaman otoriter davranırken kimi zaman ilgisiz olabilirler (Erözkan, A., 2012).

Yapılan araştırmalar, en sağlıklı ebeveynlik stiline demokratik ebeveynlik olduğunu göstermektedir. Demokratik ebeveynler, sağlıklı davranış örüntüleri ile gerekli olduğunda otorite sağlayarak çocukla olumlu ilişkilerini devam ettirebilirler. Yeteri düzeyde kararlılık, tutarlılık ve ilgi gösterildiği takdirde bir çocuğun ihtiyacı olan şeyler ona sunulmuş olur. Ebeveyn ve çocuk arasındaki ilişkinin olumlu olması çocuğun özerkliğini, öz-güvenini, öz-saygısını olumlu etkiler ve kendi başına karar verebilme becerisini güçlendirir (Baumrind, D., 1991).

Sonuç

Yapılan araştırmalar ebeveyn tutumlarının çocukların benlik saygısı, saldırganlık, akademik başarı, kaygı, kendini kabul, genel psikolojik uyum ve bağlanma stilleri üzerinde etkili olduğunu göstermektedir. Ebeveyn tutum ve davranışlarında baskı, disiplin ve aşırı koruyuculuğa karşılık gelen davranışların çocuk ve ergenler üzerindeki etkileri tutarlı olarak olumsuz; demokratik ve kabul edici tutum ve davranışların etkileri ise tutarlı olarak olumlu bulunmuştur.

Çocuklarımızın içinde buldukları dönemin gelişim özelliklerini bilmek onları daha iyi tanımamıza ve iletişimimizin kolaylaşmasına katkıda bulunacağı, çocukların gerçekçi ve başarabilecekleri amaçlar edinmelerine rehberlik etmenin gerekliliği, çocuklar başarısızlık yaşadıklarında onları, başarıyı tadabilecekleri alanlara yönlendirmenin, cesaret kırıcı değil, destekleyici yaklaşımlarda bulunmanın, bir ebeveyn olarak iyi birer gözlemci olmanın ve sabırlı davranmanın, içine kapanık, kendine güvensiz, sessiz ve alıngan kimlik özellikleri sergileyen çocukların bu yönlerini değiştirmelerine fırsat verecek etkinlikleri yapmaları için onları desteklemenin önemini göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Gelişim dönemlerine bakıldığında, çocuğun her döneme özgü farklı ihtiyaçları bulunmaktadır. Ebeveynler bu ihtiyaçları giderme sorumluluğu taşımaktadır. Bu ihtiyaçları karşılama süreci aile içi ilişkilerin temelini oluşturmaktadır. Ebeveynler çocuklarına ilgi ve sevgi göstermelidir. Onlara tutarlı ve yapıcı disiplin uygulamalı ve uygun davranışlar sergileyerek rol model olmalıdır. Bu ihtiyaç-tatmin döngüsü sağlıklı ebeveyn ve çocuk ilişkisinin olduğu ailelerde görülür (Solmuş, 2011, 40-41).

İdeal anne baba davranışlarını belirlemek oldukça zor olsa da çocuğun ihtiyaçlarını görebilen ve bu ihtiyaçlara uygun karşılık verebilen, ebeveyn olarak davranışlarda denge, kararlılık ve tutarlılık sağlayabilen, aşırı katı ya da aşırı hoşgörülü olmadan uygun bir esneklik sergileyebilen, çocuğun düşüncelerine değer verip onları dinleyen, çocuğun ilgi ve yeteneklerinin farkında olarak geliştirmesine olanak tanıyan, birlikte vakit geçirmeye özen gösteren, sorumluluk duygusunu geliştirmeye çalışan, sınırlarını bilmesini sağlayan ebeveyn yaklaşımları doğru yaklaşım olarak belirtilebilir. Ebeveynlerin, güven sahibi, mutlu ve sosyal anlamda başarılı bir çocuk yetiştirebilmesi için çocuklarına davranışlarıyla örnek olması, güvendiğini hissettirmesi ve hoşgörülü yaklaşım sergilenmesi gerekmektedir.

Çocuklar birçok davranış ve beceriyi aile içinde öğrenmeye başlar. Ebeveynlerin sergiledikleri tutumlar çocuklar tarafından gözlemlenir ve model alınır. Bunun

bilincinde olan duyarlı anne babalar, çocuklarının kişisel ve sosyal gelişiminde iyi birer örnek olabilirler. Çocuklarına doğru model olmalarını sağlamak amacıyla ailelere, ebeveyn tutum ve davranışlarının önemine ilişkin eğitim programları düzenlenebilir. İlgili literatür incelendiğinde; ebeveyn tutum ve davranışlarının çocukların kimlik gelişimleri üzerinde etkisi göz önünde bulundurularak ülkemizde bu konuya ilişkin nitelikli çalışmaların artırılması gerekmektedir.

Kaynakça

- Akgüneş, S., & Kolburan, Ş. G. (2020). 14-18 yaş arası ergenlerin psikososyal gelişim dönemleri kazanımları ile benlik saygısı arasındaki ilişkinin değerlendirilmesi.
- Aypay, A., & Eryılmaz, A. (2011). Ergen öznel iyi oluşu ile kimlik statüsü ilişkisinin incelenmesi. Dicle Üniversitesi Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi Dergisi, (16), 167-179.
- Cihan, F. G. (2020). Aile yaşam döngüsü. Konuralp Medical Journal, 12(2), 313-315.
- Darling, N. Ve Steinberg, L. (1993). Parenting style as context: An integrative model. Psychological Bulletin, 113(3), 487-496.
- Derman, O. (2008). Ergenlerde psikososyal gelişim. Adolesan Sağlığı II Sempozyum Dizisi, 63(1), 19-21.
- Dost, M. T., Aytaç, M., & Uysal, N. K. (2019). Ebeveynlik biçiminin kişilik özellikleri, benlik saygısı ve yaşam doyumunu yordama gücü. Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi, 18(71), 1146-1165.
- Duyan, G. Ç. (2003). Aile yaşam döngüsü ve gelişimsel farklılıklar. Toplum ve Sosyal Hizmet, 14(2), 33-41.
- Bilgin, A., & Oksal, A. (2018). Kültürel kimlik ve eğitim. Academy Journal of Educational Sciences, 2(1), 82-90.
- Ekşi, A. (1990). Çocuk, Genç, Ana Babalar. (1. Baskı). Ankara: Bilgi Yayınevi, 11-269..
- Ekşi, A. (1999); Ben Hasta Değilim. Nobel Tıp Kitabevleri-İstanbul.
- Erözkan, A. (2012). Ergenlerde kaygı duyarlılığı ve ebeveyn tutumları arasındaki ilişkinin incelenmesi.
- Gerrig, R. J. Ve Zimbardo, P. G. (2013). Psikoloji ve Yaşam: Psikolojiye Giriş (19. Baskı). (G. Sart, Çev.). Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık. (Orijinal çalışma basım tarihi 2010), 317-324.
- Goldenberg, I., & Goldenberg, H. (1983). Historical roots of contemporary family therapy. In Handbook of family and marital therapy (Ss. 77-89). Boston, MA: Springer US.
- Gürsoy, S. (2006). Anne-Baba Rehberliği İçin İpuçları. Yeni Eğitim, 16, 57-59..
- Güven, K. (1999). 4320 Sayılı” Ailenin Korunmasına Dair Kanun” un Getirdiği Hukuki Tedbirler. Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, 2(2).
- Karaman, S. (2019). Üst kuşak ebeveynlik tutumlarının kişilerin ebeveynlik tutumlarını yordayıcı etkisi (Master’s thesis, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Aile Danışmanlığı ve Eğitimi Anabilim Dalı).
- Kılıçcı, Y. (1990); Okulda Ruh Sağlığı. Şafak Matbaacılık – Ankara.
- Kuzgun, Y. (1999); İlköğretimde Rehberlik. Nobel Yayın Dağıtım – Ankara.
- Metin, G. T., Harma, M., Gökçay, G., & Bahçivan-Saydam, R. (2017). Düşük sosyo-ekonomik düzeydeki ergenlerde olumsuz yaşam olayları, özdenetim becerisi ve problem davranışlar. Türk Psikoloji Dergisi, 32(79), 1-14.

- Morris, C. G. (2013). Psikolojiyi anlamak: Psikolojiye Giriş (3. Baskı). (H. B. Ayvaşık Ve M. Sayıl, Çev. Ed.). Ankara: Türk Psikologlar Derneği Yayınları, 610-637.
- Morsünbül, Ü. (2013). Ergenlikte kimlik statüleri ve risk alma arasındaki ilişki. İlköğretim Online, 12(2), 347-355.
- Özabacı, N. Ve Erkan, Z. (2014). Aile Danışmanlığı Kuram ve Uygulamalara Genel Bir Bakış (2.Baskı). Ankara: Pegem Akademi.
- Solmus, T. (2011). Cift, Evlilik ve Aile Terapisi. Istanbul: Doruk Yayıncılık.
- Sümer, N., Aktürk, G.E. ve Helvacı, E. (2010). Anne-Baba Tutum ve Davranışlarının Psikolojik Etkileri: Türkiye’de Yapılan Çalışmalara Toplu Bakış. Türk Psikoloji Yazıları,
- Carter B, McGoldrick M, eds. (2005). The Expanded Family Life Cycle, 3rd ed. Boston: Allyn and Bacon.
- Goldenberg I, &Goldenberg, H. (1990): Family Therapy: An Overview, Brooks Cole Publishing, California
- İl, S. (2005a): Evlilik ve Eş Seçimi, içinde Arıkan Ç. Ve diğ (Ed.) Aile Danışmanlığı El Kitabı, SHÇEK ve Hacettepe Üniversitesi Aile Araştırma ve Uygulama Merkezi ortak yayını, Ankara
- İl, S. (2005b): Aile Yaşam Döngüsü, içinde Arıkan Ç. Ve diğ (Ed.) Aile Danışmanlığı El Kitabı, SHÇEK ve Hacettepe Üniversitesi Aile Araştırma ve Uygulama Merkezi ortak yayını, Ankara
- Holmes, J. (2014). John Bowlby and attachment theory. Routledge.
- Baumrind D. Effects of authoritative parental control on child behavior. Child Development. 1966;37:887–907.
- Baumrind D. Child care practices anteceding three patterns of preschool behaviour. Genetic Psychology Monographs. 1967;75:43–88.
- Baumrind D. Current patterns of parental authority. Developmental Psychology. 1971;4:1–103.
- Baumrind D. Rearing competent children. In: Damon W, editor. Child Development Today and Tomorrow. San Francisco: Jossey-Bass; 1989. Pp. 349–378.
- Baumrind D. The influence of parenting style on adolescent competence and substance abuse. Journal of Early Adolescence. 1991;11:56–95.]
- Mercan, Ç. S., & Yavuzer, H. (2007). Bilişsel-Davranışçı Yaklaşımla Bütünleştirilmiş Sosyal Beceri Eğitiminin Ergenlerin Sosyal Kaygı Düzeyine Etkisi. Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi, 16(63), 1187-1202.
- Öz, F. (2002). Yaşamın Son Evresi: Yaşlılık Psikososyal Açıdan Gözden Geçirme. Kriz dergisi, 10(2), 17-28.