



SIAD
SJTR

SULTAN

İLÂHİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Cilt/Vol.2 Sayı/Issue1 Haziran/June2024



Baş Editör
Prof. Dr. Ali Rıza GÜL

www.sultandergi.com
dergisultan@gmail.com



Sultan İlahiyat Araştırmaları Dergisi (SİAD)

Yıl: 2 Yaz- Haziran 2024 Sayı: 1 e-ISSN: 3023-5820

Yayın Türü: 6 Aylık, Açık Erişimli, Uluslararası

Yayın Dili: Türkçe, İngilizce

Sultan İlahiyat Araştırmaları Dergisi Adına Sahibi

Meryem Betül ARI, Eskişehir / TÜRKİYE

Baş Editör

Prof. Dr. Ali Rıza Gül

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi

argul@ogu.edu.tr / 0000-0002-5194-3223

Editör Yardımcıları

Dr. Öğr. Üyesi Aynur ÇINAR

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi

aynur.cinar@ogu.edu.tr / 0000-0001-8576-7566

Dr. Öğr. Üyesi Eyüp İNCE

Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi

eyup.ince@bilecik.edu.tr / 0000-0001-6194-2980

Yabancı Dil Editörleri

Dr. Mustafa TURAN

Milli Eğitim Bakanlığı, TÜRKİYE

mustafaturan7@gmail.com

Faris HOCAOĞLU

Milli Eğitim Bakanlığı, TÜRKİYE

hocaoglufaris@gmail.com / 0000-0002-7271-8420

Bilişim Danışmanı

Dr. Kerim SARIGÜL

Gazi Üniversitesi

Hukuk İşleri Sorumlusu

Av. M. Asaf GÜVEN

Sekreteryaya

Merve DEMİRALAY

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, TÜRKİYE

dergisultan@gmail.com

Yönetim Merkezi Adresi

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Web: <https://sultandergi.com/>

Elektronik Posta: dergisultan@gmail.com

Sultan Journal of Theological Reserach (SJTR)

Year: 2 Summer – June 2024 Issue: 1 e-ISSN: 3023-5820

Publication Type: Biannually, Open Access, International

Publication Language: Turkish, English

Sultan Journal of Theological Reserach, Owner

Meryem Betül ARI, Eskişehir / TÜRKİYE

Chief Editor

Prof. Dr. Ali Rıza Gül

Eskişehir Osmangazi University, TÜRKİYE

argul@ogu.edu.tr / 0000-0002-5194-3223

Assistant Editors

Dr. Faculty Member Üyesi Aynur ÇINAR

Eskişehir Osmangazi University, TÜRKİYE

aynur.cinar@ogu.edu.tr / 0000-0001-8576-7566

Dr. Faculty Member Eyüp İNCE

Bilecik Şeyh Edebali University, TÜRKİYE

eyup.ince@bilecik.edu.tr / 0000-0001-6194-2980

Foreign Language Editors

Dr. Mustafa TURAN

Ministry of Education, TÜRKİYE

mustafaturan7@gmail.com

Faris HOCAOĞLU

Ministry of Education, TÜRKİYE

hocaoglufaris@gmail.com / 0000-0002-7271-8420

Informatics Advisors

Dr. Kerim SARIGÜL

Gazi University

Legal Affairs Officer

Ad. M. Asaf GÜVEN

Secretariat

Merve DEMİRALAY

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, TÜRKİYE

dergisultan@gmail.com

Headquarter

Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology

Web: <https://sultandergi.com/>

E-mail: dergisultan@gmail.com

ALAN EDİTÖR KURULU / SCIENCE EDITORIAL
BOARD

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ

Tefsir ve Kıraat

Dr. Öğr. Üyesi Vedat YETKİN
Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, TÜRKİYE
vedat.yetkin@bilecik.edu.tr / 0000-0002-6990-0037

İslam Tarihi ve Sanatları

Doç. Dr. Yaşar ÇOLAK
İbn Haldun Üniversitesi, TÜRKİYE
yasar.colak@ihu.edu.tr / 0000-0002-7932-6155

Tasavvuf

Dr. Öğr. Üyesi Eyüp İNCE
Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi
eyup.ince@bilecik.edu.tr / 0000-0001-6194-2980

Hadis

Dr. Öğr. Üyesi Murat MİRZAOĞLU
Bartın Üniversitesi, Bartın, TÜRKİYE
murat.mirzaoglu@hotmail.com / 0000-0003-3763-7526

İslam Mezhepleri Tarihi

Dr. Öğr. Üyesi Metin AVCI
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, TÜRKİYE
avcimetin67@hotmail.com / 0000-0002-8651-0321

Kelam

Arş. Gör. Dr. Meryem ÖZDEMİR KARDAŞ
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, TÜRKİYE
meryem.kardas@ogu.edu.tr / 0000-0003-1493-3402

Arap Dili ve Belagati

Dr. Öğr. Üyesi Muharrem ERTAŞ
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, TÜRKİYE
maremer@hotmail.com / 0000-0002-3179-3985

İslam Hukuku ve İktisadi

Dr. Öğr. Üyesi Fatma HAZAR
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, TÜRKİYE
fhazar@gmail.com / 0000-0002-0780-1877

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ

Din Sosyolojisi

Dr. Ensar GÖÇMEZ
Milli Eğitim Bakanlığı / TÜRKİYE
ensargocmez@yahoo.com / 0009-0008-7868-3506

Felsefe

Dr. Mustafa TURAN
Milli Eğitim Bakanlığı, TÜRKİYE
mustafaturan7@gmail.com / 0000-0002-1792-5494

Dinler Tarihi

Dr. Harun CEYLAN
Diyanet İşleri Başkanlığı, TÜRKİYE
hceylan0678@gmail.com / 0000-0002-9802-7476

BİLİM VE DANIŞMA KURULU / SCIENTIFIC BOARD & ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Abdulmutalip ARPA
İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi / TÜRKİYE

Prof. Dr. Adnan ADIGÜZEL
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi/ TÜRKİYE

Prof. Dr. Ahmet Gündüz
Harran Üniversitesi / TÜRKİYE

Prof. Dr. Ali Rıza GÜL
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi / TÜRKİYE

Prof. Dr. Erkin MUSURMANOV
Semerkant Devlet Üniversitesi / ÖZBEKİSTAN

Prof. Dr. Hasan ÖZALP
Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi / TÜRKİYE

Prof. Dr. Hüseyin GÜNEŞ
Şırnak Üniversitesi / TÜRKİYE

Prof. Dr. Kalamkas KALYBAEVA
Abay Kazak Millî Pedagoji Üniversitesi /
KAZAKİSTAN

Prof. Dr. Kamil SARITAŞ
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi / TÜRKİYE

Prof. Dr. Mahmut ÇINAR
GAÜN Azez / SYRIA

Prof. Dr. Mehmet DALKILIÇ
İstanbul Üniversitesi / TÜRKİYE

Prof. Dr. Namık Kemal OKUMUŞ
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi / TÜRKİYE

Prof. Dr. Necati ENGEÇ
South Carolina State University / USA

Prof. Dr. Ziya YILMAZER
Marmara Üniversitesi /TÜRKİYE

Doç. Dr. Ahmet ÖZDEMİR
Şırnak Üniversitesi /TÜRKİYE

Doç. Dr. Bahattin KELEŞ
Şırnak Üniversitesi/ TÜRKİYE

Doç. Dr. Fevzi RENÇBER
Şırnak Üniversitesi / TÜRKİYE

Doç. Dr. Yılmaz ARI
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi / TÜRKİYE

Doç. Dr. Halit Yeşilmen
Artuklu Üniversitesi / TÜRKİYE

Doç. Dr. Ioan DURA
Romanya Ovidius Üniversitesi / ROMANYA

Doç. Dr. İsmet TUNÇ
Şırnak Üniversitesi / TÜRKİYE

Doç. Dr. Kadri Önemli
Harran Üniversitesi / TÜRKİYE

Doç. Dr. Kasım Ertaş
Şırnak Üniversitesi / TÜRKİYE

Doç. Dr. M. Sait Uzundağ
Adıyaman Üniversitesi / TÜRKİYE

Doç. Dr. Mehmet Şükrü Özkan
Şırnak Üniversitesi / TÜRKİYE

Doç. Dr. Mehmet Zeki Uyanık
Mersin Üniversitesi / TÜRKİYE

Doç. Dr. Mustafa Öztoprak
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi / TÜRKİYE

Doç. Dr. Nurullah Agitoğlu
Şırnak Üniversitesi / TÜRKİYE

Doç. Dr. Sevim ARSLAN
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi / TÜRKİYE

Doç. Dr. Yaşar Acat
Şırnak Üniversitesi / TÜRKİYE

Doç. Dr. Yaşar ÇOLAK
İbn Haldun University, TÜRKİYE

Doç. Dr. Yılmaz CEYLAN
Muş Alparslan Üniversitesi / TÜRKİYE

Dr. Öğr. Üyesi Abdalbaki DENİZ
Şırnak Üniversitesi / TÜRKİYE

Dr. Öğr. Üyesi Ahmad ALHUSSEIN
Şırnak Üniversitesi / TÜRKİYE

Dr. Öğr. Üyesi Anas Mohammad Sharif TAHIR TAHIR
Şırnak Üniversitesi / TÜRKİYE

Dr. Didar SHAUYENOV
Hoca Ahmet Yesevi Üniversitesi / KAZAKİSTAN

Dr. Ensar GÖÇMEZ
Millî Eğitim Bakanlığı / TÜRKİYE

Dr. Öğr. Üyesi Erşahin Ahmet AYHÜN
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi / TÜRKİYE

Dr. Öğr. Üyesi Hasan MAÇİN
Adıyaman Üniversitesi / TÜRKİYE

Dr. Öğr. Üyesi Hasan ÖZALP
Şırnak Üniversitesi / TÜRKİYE

Dr. Öğr. Üyesi Metin AVCI
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi / TÜRKİYE

Dr. Öğr. Üyesi Murat MİRZAOĞLU
Bartın Üniversitesi / TÜRKİYE

Dr. Öğr. Üyesi Muharrem ERTAŞ
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi / TÜRKİYE

Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Reşit VAROL
Şırnak Üniversitesi / TÜRKİYE

Dr. Osman Bilen
Millî Eğitim Bakanlığı / TÜRKİYE

Pr. Asist. Dr. Valentin ILİE
Bükreş Üniversitesi / ROMANYA

Dr. Seyfettin İLİTER
Serbest Araştırmacı / TÜRKİYE

Dr. Öğr. Üyesi Yakup AKYÜREK
Şırnak Üniversitesi / TÜRKİYE

Dr. Öğr. Üyesi Yunus İBRAHİMOĞLU
Şırnak Üniversitesi / TÜRKİYE

Dr. Öğr. Üyesi Zeynelabidin HÜSEYNİ
Şırnak Üniversitesi / TÜRKİYE

Dr. Zhakhangir NURMATOV
Hoca Ahmet Yesevi Üniversitesi / KAZAKİSTAN

YAYIN KURULU / REVIEW EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Ali Rıza GÜL
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi / TÜRKİYE

Doç. Dr. Yaşar ÇOLAK
İbn Haldun Üniversitesi, TÜRKİYE

Doç. Dr. Yılmaz ARI
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi / TÜRKİYE

Doç. Dr. Yılmaz CEYLAN
Muş Alparslan Üniversitesi / TÜRKİYE

Dr. Eyüp İNCE
Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi

Dr. Murat MİRZAOĞLU
Bartın Üniversitesi, Bartın, TÜRKİYE

Dr. Yakup AKYÜREK
Şırnak Üniversitesi / TÜRKİYE

KAPAK TASARIM & MİZANPAJ

Şeyda GİRDAĞ - Yılmaz ARI - Merve DEMİRALAY



Dergimizde yayımlanan makaleler, [Creative Commons Atıf-GayrıTicari 4.0 Uluslararası \(CC BY-NC 4.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) ile lisanslanmıştır.

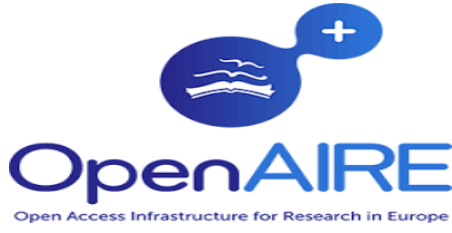
DİZİN

Sultan İlahiyat Araştırmaları Dergisi (SİAD), uluslararası hakemli bir dergidir.

Yaz – Haziran, Kış - Aralık Sayısı olmak üzere yılda iki defa yayımlanır.

Ulusal ve Uluslararası saygın indexlerce en kısa zamanda taranmak hedeflenmektedir.

Dergide yayımlanan yazılardaki görüşlerin sorumluluğu yazarlarına aittir.



Çalışmalarınızı Academia.edu ve ResearchGate platformlarında paylaşmanızı öneriyoruz.



INDEX

Journal of Dorlion Academic Social Research Biannually is an international and refereed journal.

It is published biannually in Summer – June, Winter - December.

It is aimed to be indexed by national and international reputable indexes as soon as possible.

The authors are responsible for the opinions stated in the articles published in the journal



TURKIYE DIYANET FOUNDATION
CENTRE FOR ISLAMIC STUDIES
مركز البحوث الإسلامية
وقف الديانة التركي



EDİTÖRDEN

Sultan İlahiyat Araştırmaları Dergisi (SİAD), 2023 yılında yayın hayatına başlamış, ilahiyat alanındaki akademik çalışmaları yayımlayan uluslararası, hakemli bir e-dergidir. Dergimizin yayınlanma aşamasına gelmesinde emeği geçen tüm editör, redaktör, yayım ve mizanpaj ekibine sonsuz teşekkürlerimizi sunarız. Şu ana kadar danışma, bilim, yayın ve hakem kurullarında yer alarak bize destek veren saygıdeğer hocalarımıza ve çalışmalarını bizlerle paylaşan değerli bilim insanlarına minnettarız. Gelecekte de vereceğiniz destekle, ilahiyat araştırmaları alanında daha güçlü adımlarla ilerleyeceğimizin farkındayız. Bu nedenle sizleri bilim, yayın, danışma kurulumuz veya hakem kurullarımızda görmekten onur duyarız. Güçlü bir akademik sosyal platform haline gelme yolunda vereceğiniz her türlü destekten dolayı teşekkür eder, saygılarımızı sunarız.

İTHAF: Gazze'de katliam ve soykırım yapan, bir terör örgütü gibi hareket eden İsrail'i kınarken, dergimizin bu sayısını mazlum Filistin halkına ithaf ediyoruz.

Prof. Dr. Ali Rıza GÜL

FROM THE EDITOR

Sultan Journal of Theological Studies (SİAD) is an international, refereed e-journal that started its publication life in 2023 and publishes academic studies in the field of theology. We would like to extend our endless thanks to all the editors, proofreaders, publishing and layout teams who have contributed to the publication of our journal. We are grateful to our esteemed professors who have supported us by taking part in the advisory, scientific, editorial and referee boards so far and to the valuable scientists who have shared their work with us. We are aware that with your support in the future, we will move forward with stronger steps in the field of theological research. For this reason, we would be honored to see you in our scientific, editorial, advisory or review boards. We would like to thank you for your support in becoming a strong academic social platform and present our regards.

DEDICATION: *While condemning Israel for committing massacres and genocide in Gaza and acting like a terrorist organization, we dedicate this issue of our journal to the oppressed Palestinian people.*

Prof. Dr. Ali Rıza GÜL

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

1-18

Kırâat İlminin Eskişehir’deki Son Yarım Yüzyılına Şahitlik: Kurrâ Hafız Yaşar Tekeli

Witnessing the Last Half Century of the Science of Qiraah in Eskişehir: Qurra Hafiz Yaşar Tekeli

Fatih Akkaya – Doç. Dr. Ömer Müftüoğlu

19-34

**Yeni İlm-i Kelâm’ın Oluşum Sürecindeki Etkenler ve Yeni İlm-i Kelâm’ın Temsilcileri Üzerine
Bir Değerlendirme**

*An Evaluation On The Factors In The Formation Process Of The New Scientific Kalam And The Representatives Of The New
Scientific Kalam*

Hülusi Doğandemir

35-48

Kur’an’ın Belîğ Üslubu Üzerine Bir İnceleme: Hucurât Sûresi Örneği

An Analysis of the Eloquent Style of the Qur'an: The Example of Surah Al-Hujurat

Mahir Bayrak – Dr. Öğretim Üyesi Ayhan Can

49-61

**Ignaz Goldziher’in Kur’ân Kırâatlerine Yönelik İddiaları Üzerine Resmü’l-Mushaf Bağlamında
Bir Değerlendirme**

An Evaluation in the Context of Rasm al-Mushaf on Ignaz Goldziher’s Claims Regarding the Different Qirâats of the Qur’ân

Hüseyin Küçük – Prof. Dr. Ali Rıza Gül

62-79

**Kadının Örtünmesi Gereken Sınırlar Bağlamında Ebû Dâvûd’un es-Sünen’inde Geçen “Siyabun
Rikakun” Hadisinin Tahric ve Değerlendirmesi**

*In Abu Dâwûd's al-Sunnân in the Context of the Limits of Women's Veiling Takhrij and Evaluation of the Previous Hadith
"Siyabun Rikakun"*

Sadi Erbek

80-92

Kâdî Abdülcebbâr’a Göre Gıybet

Backbiting According to Qâdî 'Abd al-Jabbar

Doç. Dr. Hüseyin Maraz

93-105

Namaz İbadetinin Toplumsal Bütünleştirme Etkisi

The Social Integration Effect of Prayer Worship

Gülcan Çelikel



SULTAN İLAHİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

3023-5820

Altı Aylık Hakemli Kısa Makale, Araştırma ve İnceleme Dergisi

Vol./Cilt: 2, Issue/Sayı: 1, ss. 1-18, June/Haziran 2024

Kırâat İlminin Eskişehir'deki Son Yarım Yüzyılına Şahitlik: Kurrâ Hafız Yaşar Tekeli*

Witnessing the Last Half Century of the Science of Qiraah in Eskişehir: Qurra Hafiz Yaşar Tekeli

Fatih Akkaya¹ Ömer Müftüoğlu²

Öz

Kırâat farklılıklarının öğretilmesi faaliyetleri Hz. Peygamber'in vefatından sonraki süreçte başlamış ve bugüne kadar kesintisiz devam etmiştir. Kırâat eğitiminin devamlılığı ve yaygınlaşması adına kırâat âlimleri tarafından çeşitli eserler yazılmış, kırâat farklılıklarının sistemli ve kolay bir şekilde öğretilmesi için bazı metotlar geliştirilmiştir. Kırâat eğitimi faaliyetlerine talebin artması sonucunda medeniyetimizde bu işe özel mekânlar da tahsis edilmiştir. Kırâat eğitimi faaliyetleri Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasını takip eden yıllarda Osmanlı İmparatorluğu Dönemi'ndeki canlılığını kaybederek durma noktasına gelmiştir. 1968 yılında Türkiye'de resmî olarak kırâat eğitimine tekrar başlanmıştır. Eskişehir'deki ilk kırâat eğitimi halkası ise Mehmet Sarıcaoğlu (ö.1997) riyasetinde 1970'te oluşturulmuştur. Eskişehir'de Mehmet Sarıcaoğlu'nun vefatından sonra kırâat eğitimi, öğrencisi Yaşar Tekeli tarafından bugüne kadar sürdürülmüş ve sekiz dönemde toplam yetmiş yedi kişi Tekeli'den icâzet almıştır. Uzun yıllar zor şartlar altında büyük bir özveri ile sürdürülen kırâat faaliyetleri Eskişehir'de Kur'an ve kırâat kültürünün oluşup yaygınlaşmasına ve bu günlere taşınmasına çok önemli katkı sunmuştur. Böylece Eskişehir, başta Mehmet Sarıcaoğlu ve Yaşar Tekeli olmak üzere kırâat eğitimi faaliyetlerine maddi-manevi destek olanların katkılarıyla Türkiye'de bu alanda öne çıkan şehirlerden birisi olmuştur. Eskişehir'de yarım asırdır sürdürülen kırâat eğitimi faaliyetleri hakkında herhangi bir akademik çalışma ve bilimsel bir yayın yapılmamıştır. Bu sebeple Eskişehir, kırâat eğitimi yönüyle akademik camiada bilinmemektedir. Bu çalışmanın Eskişehir'de kırâat konusundaki gelişmişliğin bilinirliğine katkı sunması beklenmektedir. Makalede Türkiye'deki kırâat eğitiminin özellikle Eskişehir özelindeki sürecine yarım asra yaklaşan tanıklığıyla damga vuran Yaşar Tekeli ve onun önderliğinde oluşturulan halkalarda yetişen kurrâ hafızlar ilk defa akademik bir titizlikle kayıt altına alınmıştır. Gelecekte kırâat konusuyla ilgili Eskişehir ölçekli yapılacak her türlü araştırmaya bu çalışmanın temel

* Araştırma Makalesi / Research Article, Geliş Tarihi / Date Received: 15.05.2024, Kabul Tarihi / Date Accepted: 27.06.2024, Yayın Tarihi / Date Published: 30.06.2024.

Bu çalışma, birinci yazar Fatih Akkaya'nın ESOĞÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Doç. Dr. Ömer Müftüoğlu danışmanlığında yürütülen "Cumhuriyet Dönemi'nde Eskişehir'de Kırâat İlmine Yapılan Katkılar" başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

¹ Diyanet İşleri Başkanlığı, ESOĞÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Öğrencisi, E-Mail: fatihakk.25@gmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-4829-5266>

² Doç. Dr., ESOĞÜ İlahiyat Fakültesi Temel İslâm Bilimleri Tefsir Anabilim Dalı, E-Mail: omuftu@gmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7137-5772>

Citation Information/Kaynakça Bilgisi

Akkaya, Fatih – Müftüoğlu, Ömer. "Kırâat İlminin Eskişehir'deki Son Yarım Yüzyılına Şahitlik: Kurrâ Hafız Yaşar Tekeli". *Sultan İlahiyat Araştırmaları Dergisi (SIAD)* 2/1 (Haziran 2024), 1-18. <https://zenodo.org/10.5281/zenodo.12531745> CC BY-NC 4.0

düzeyde kaynaklık etmesi beklenmektedir. Çalışmada, kırâat eğitiminin Eskişehir'deki canlılığı ve bu kurslara katılıp icâzet alanların sayılarının başka illere kıyasla az olmadığı sonucuna ulaşılmıştır. Çalışma yapılırken klasik tefsirler, kırâat kitapları ve Eskişehir İl Müftülüğü arşivinden yararlanılmıştır. Yazılı olmayan kısım için mülakat yöntemi kullanılmıştır. Eskişehir'deki kırâat eğitimi faaliyetleri hakkındaki bilgiler Yaşar Tekeli ile yapılan mülakat sonucunda elde edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: *Tefsir, Kırâat Eğitimi, Eskişehir, Mehmet Sarıcaoğlu, Yaşar Tekeli*

Öne Çıkanlar

- Anadolu topraklarında kırâat öğretimi yüzyıllardır sürdürülmektedir. Bunun bir parçası olarak yakın geçmişten itibaren Eskişehir'de de kırâat eğitimi yapılmaktadır.
- Eskişehir'de kırâat eğitimi faaliyetlerinin temelleri Mehmet Sarıcaoğlu tarafından atılmış olsa da devamlılığı hususunda Yaşar Tekeli'nin gayretleri oldukça önemli olmuştur.
- Yaşar Tekeli, Eskişehir'de 1997 yılından günümüze kadar toplamda 66 kurrâ hafız yetiştirmiş olup halihazırda Tekeli riyâsetinde kırâat eğitimi faaliyetleri devam etmektedir.
- Eskişehir'de Mehmet Sarıcaoğlu'yla başlayıp Yaşar Tekeli'yle yaklaşık elli yıldır sürdürülen bu çaba, sadece buna şahit olan, katkı veren, hoca-öğrenci olarak içinde olanların bildiği, ilim dünyasının ise üzerinde bir çalışma olmamasından dolayı haberdar olmadığı bir durumdadır.
- Yarım asırdır Eskişehir'de devam eden kırâat eğitimi faaliyetlerinin sistemli bir şekilde kayıt altına alınmasının, kırâat ilminin tarihine dair yapılacak çalışmalara yerel ölçekte bir katkı sunması beklenmektedir.

Abstract

The activities of teaching the differences of qiraat started in the period after the Prophet's death and have continued uninterruptedly until today. Various works have been written by Qiraat scholars for the continuity and spread of Qiraat education, and some methods have been developed to teach Qiraat differences in a systematic and easy way. As a result of the increasing demand for Qiraat education activities, special places were also allocated for this purpose in our civilization. In the years following the establishment of the Republic of Turkey, the activities of Qiraat education lost the vitality of the Ottoman Empire and came to a halt. In 1968, official Qiraat education was resumed in our country. The first Qiraat education circle in Eskişehir was established in 1970 under the leadership of Mehmet Sarıcaoğlu. After the death of Mehmet Sarıcaoğlu in Eskişehir, Qiraat education was continued by his student Yaşar Tekeli until today, and a total of seventy-seven people received icâzet from him in eight periods. The Qur'anic activities, which have been carried out with great devotion under difficult conditions for many years, have made a very important contribution to the formation and spread of the Qur'an and Qur'anic culture in Eskişehir and to carry it to these days. Thus, Eskişehir has become one of the prominent cities in this field in Turkey thanks to the contributions of those who supported the activities of Qiraat education financially and spiritually, especially Mehmet Sarıcaoğlu and Yaşar Tekeli. No study has been conducted on the activities of Qiraat education in Eskişehir for half a century. For this reason, Eskişehir is not well known in terms of Qiraat education. Thanks to our study, the activities of Qiraat education in Eskişehir will be revealed. In this study, Yaşar Tekeli, who left his mark on the journey of Qiraat education in Eskişehir with his testimony of nearly half a century, and the qurra hafız who grew up in the Qiraat education communities under his leadership have been recorded for the first time with academic rigor. In this respect, it is expected to be a source for future studies on the subject of Qiraat in Eskişehir. It was concluded that the vitality of Qiraat education in Eskişehir and the number of those who attended these courses and received icâzet were not small compared to other provinces. In this study, classical tafsirs,

Qiraat books and the archive of Eskişehir Provincial Mufti's Office were utilized. Interview method was used for the unwritten part. Information on the activities of Qiraat education in Eskişehir was obtained through an interview with Yaşar Tekeli.

Keywords: *Tafsir, Qiraah Education, Eskişehir, Mehmet Sarıcaoğlu, Yasar Tekeli*

Highlights

- In Anatolia, the teaching of Qiraat has been going on for centuries. As a part of this, Qiraat education has been carried out in Eskişehir since the recent past.
- Although the foundations of Qiraat education activities in Eskişehir were laid by Mehmet Sarıcaoğlu, Yaşar Tekeli's efforts were very important for its continuity.
- Yaşar Tekeli has trained a total of 66 Qur'anic hafız in Eskişehir from 1997 to the present day and Qiraat education activities are still continuing under Tekeli's leadership.
- This effort, which started with Mehmet Sarıcaoğlu in Eskişehir and continued for nearly fifty years with Yaşar Tekeli, is only known by those who witnessed it, contributed to it, and were involved in it as teachers and students, and the world of science is not aware of it due to the lack of a study on it.
- It is expected that the systematic recording of the Qiraat education activities that have been going on in Eskişehir for half a century will contribute to the studies on the history of the science of Qiraat on a local scale.

1. Giriş

Müslümanlar, Kur'ân-ı Kerim nazil olmaya başladığı ilk yıllardan itibaren Kur'ân'ın kırâatiyle de ciddi şekilde ilgilenmeye başlamışlardır. Hicri 3. asra gelinceye kadar İslam coğrafyası genişlemiş ve Kur'ân bu coğrafyalarda, ilk dönemde örnekleri olan farklı vecihlerle okunabilmiştir. Kırâat ilmi bu farklı vecihler üzerine doğmuş ve bunları sistemli hale getirmiştir. Kırâat ilminin oluşmasından sonra kırâatler bir sistem dâhilinde sonraki nesillere aktarılma gayesiyle öğretilmeye başlanmıştır.

Kırâat ilmiyle ilgili iki önemli kavram bulunmaktadır. Bunlardan ilki olan ve Kur'ân-ı Kerim'de iki yerde³ geçen *tertil* kavramı: yavaş yavaş, ağır ağır, acele etmeden ve harfleri açık seçik bir şekilde telaffuzu ifade etmektir.⁴ Kur'ân-ı Kerim'i okumayı ifade eden ikinci kavram olan *kırâat* ise sözlükte; “bir araya getirmek, toplamak ve okumak” anlamlarına gelmektedir. Kırâat kelimesi, köken itibariyle Arapça'da “قرأ” fiilinden türetilmiştir. Semâî bir mastar olan bu kelime, genel olarak “okumak” anlamına gelmektedir.⁵ Rağıp el-İsfahanî (ö.502/1109), kırâati şu şekilde tanımlamıştır: “*Harfleri veya kelimeleri tertil yoluyla birbirine bitıştirmektir.*”⁶ Kırâatin ıstılahi manasıyla ilgili çeşitli tanımlar yapılmış olmakla birlikte, bu tanımlardan en meşhuru

³ el-Müzzemmil 73/4; el-Furkân 25/32.

⁴ Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, nşr. Abdullah Ali el-Kebîr (Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.), “rtl”, 11/265; Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân* (Kahire: Dârü'l-Maârif, 1398/1978), 29/78-80; Cârullah Ebü'l-Kasım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an haka'iki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekavil fi vücûhi't-te'vîl* (Beyrut: Dârü'l-Kitab, ts.), 4/637; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb: et-Tefsîru'l-Kebîr* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1405/1985), 30/173; Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. Ömer b. Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* (Beyrut: Dârü'l-Maârif, 1388/1969), 4/434.

⁵ İbn Manzûr, “kre”, 1/128.

⁶ Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fi Ğaribi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1412/1992), 1/668

İbnü'l-Cezerî'ye (ö.833/1429) aittir. İbnü'l-Cezerî, kırâat ilmini şu şekilde ifade etmiştir: “Kırâat ilmi, Kur’ân-ı Kerîm’e ait kelimelerin okunuş ve söyleniş tarzlarıyla, bunların nevîlerini nakledenlere dayandırarak ve atfederek ortaya koyan bir ilimdir.”⁷

Diğer Müslüman coğrafyalarlarda kırâat eğitimine önem verilirken Osmanlı İmparatorluğu Dönemi’nde de başta İstanbul olmak üzere birçok şehirde kurulan “Dâru’l-kurrâ”lar kırâat eğitiminin kesintisiz bir şekilde sürmesine katkı sunmuştur. Türkiye Cumhuriyeti’nin kuruluşundan sonra 3 Mart 1924’te Tevhîd-i Tedrîsât Kanunu’nun yürürlüğe girmesiyle birlikte, Dâru’l-kurrâların kapatılması sonucunda Türkiye’de kırâat eğitimi 1968 yılında tekrar başlayıncaya kadar resmî olarak yapılamamıştır.⁸

Türkiye Cumhuriyet’in ilk yıllarında ülkenin diğer şehirlerinde olduğu gibi Eskişehir’de de kırâat eğitimi altında belirgin bir faaliyet yapılmamıştır. Bulunduğu yerde kendi imkânlarıyla bireysel bir çaba olarak kırâat okutan yahut okuyanlar elbette olmuştur ancak bu anlamda bilinen, öne çıkan, resmî herhangi bir faaliyet Eskişehir’de 1970 yılına kadar yoktur. Türkiye’de resmi olarak ilk defa 1968 yılında başlayan kırâat eğitimi kursları bu tarihten iki sene sonra Eskişehir’de de faaliyete girmiştir. Kırâat eğitimi faaliyetlerinin Türkiye’de birçok şehirden önce Eskişehir’de başlamasında en büyük pay kuşkusuz Kurrâ Hafız Mehmet Sarıcaoğlu’nun olmuştur.

Eskişehir ili Beylikova ilçesinde imam-hatip olarak görev yapan Mehmet Sarıcaoğlu’nun Eskişehir merkeze tayininin çıkması ve daha sonra Çarşı Camii’ne görevlendirilmesinden sonra kendi gayretleriyle oluşturmuş olduğu öğrenci grubuyla Eskişehir’de kırâat eğitimi faaliyetleri başlamıştır.

Kırâat alanıyla ilgili olarak Türkiye’de yapılan eğitim faaliyetlerinde Eskişehir elli yılı aşan tecrübesiyle hep üst sıralarda yer almış, yetiştirdiği kurrâ hafızların başarıları ve sayılarıyla bu konuda öne çıkan şehirlerden birisi olmuştur. Aşere-takrîb-tayyibe kursunu bitirmiş hocalar şehir merkezindeki camilerde yıllarca görev yapmışlardır. Günümüzde de bu zenginlik devam etmektedir. Kırâat eğitiminde bu alanın değerinin anlaşılıp bilinmesi hususunda Eskişehir’in ön planda olmasında merhum Kurrâ Hafız Mehmet Sarıcaoğlu’nun çok büyük gayretleri ve hizmetleri olmuştur. Onun vefatından sonra ise aynı düzeyde gayret ve hizmet Kurrâ Hafız Yaşar Tekeli tarafından devam ettirilmiştir.

İstanbul merkezli yapılan kırâat faaliyetleri ve İstanbul kurrâları nispeten kayıt altındadır ancak ülkemizin başka illerinde aynı konudaki çalışmaların akademik düzeyde incelenmemesi bir eksikliklerdir. Bu anlamda Eskişehir’de Mehmet Sarıcaoğlu ile başlayıp Yaşar Tekeli’yle devam ettirilen kırâat ilmiyle ilgili uğraşın toplu ve sistemli bir şekilde kayıt altına alınmaması, alandaki farklı pratiklerin bilinmemesi ciddi bir eksikliklerdir. Bu eksiklik, gelecek nesillerin, yerel

⁷ Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf el-Cezerî, *en-Neşr fi'l Kırâati'l Aşr*, thk. Ali Muhammed Dabbâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/199.

⁸ M. Atilla Akdemir, *Kırâat İlmi Eğitim ve Öğretim Metotları* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2021), 130.

imkânlarla yarım asrı aşan bir süredir Eskişehir'de devam ettirilen kırâat eğitiminin serencamından gerektiği gibi haberdar olamamaları sonucunu doğuracaktır.

Eskişehir kırâat eğitimi alanında hatırı sayılır bir geçmişe sahip olmasına rağmen kırâat eğitimiyle ilgili herhangi bir çalışma yapılmamasından dolayı bu yönüyle akademik camiada bilinmemektedir. Bu çalışmayla birlikte Eskişehir'de kısıtlı imkânlarla yarım asırdır devam ettirilen kırâat eğitimi faaliyetleri kayıt altına alınacaktır. Çalışma gelecekte kırâat konusuyla ilgili Eskişehir ölçekli yapılacak çalışmalara kaynaklık edecektir. Çalışma yapılırken klasik tefsirler, kırâat kitapları ve Eskişehir İl Müftülüğü arşivinden yararlanılmıştır. Yazılı olmayan kısım için mülakat yöntemi kullanılmıştır. Eskişehir'deki kırâat eğitimi faaliyetleri hakkındaki bilgiler Yaşar Tekeli ile yapılan mülakat sonucunda elde edilmiştir.⁹

2. Kurrâ Hafız Yaşar Tekeli

Yaşar Tekeli, Eskişehir'in Tepebaşı ilçesine bağlı Muttalıp Köyü'nde 01.10.1958 tarihinde doğmuştur. Annesinin ismi Hesna, babasının ismi ise Osman'dır. İlkokulu köyünde okumuş, ortaokulu ise Eskişehir merkezde imam hatip ortaokulunda tamamlamıştır. Tekeli lise tahsili için Kütahya'ya gitmiş ve 1974 yılında Kütahya İmam Hatip Lisesi'nden mezun olmuştur. 1979 yılında Eskişehir Eğitim Enstitüsü Türkçe Bölümü'nü bitirmiştir. Eğitim Enstitülerinin 3 yıllık lisans öğrenimine karşılık gelmesinden dolayı buradan mezun olanların dördüncü lisans yılını tamamlamaları için açılan programa katılmış ve 1992 yılında Anadolu Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi'nin Edebiyat Bölümü'nde lisans eğitimini tamamlamıştır.

Tekeli 02.12.1973 tarihinde Diyanet İşleri Başkanlığı Bolu Eğitim Merkezi'nde hizmet içi eğitime katılmış, buradaki eğitimini tamamladıktan sonra 1974 yılı Nisan ayında Eskişehir Fevzi Çakmak Mahallesi Gündoğmuş Camii'nde imam-hatip olarak göreve başlamıştır. İmam-Hatiplik görevini yaparken 1979 yılında Mehmet Sarıcaoğlu'nda hafızlığını ikmal etmiştir. 1982 yılında Eskişehir Merkezdeki Ömerağa Mahallesi Veli Bey (İki Şerefeli) Camii'ne atanan Tekeli 1995 yılına kadar bu camide imam-hatip olarak görev yapmıştır. Veli Bey Camii'nde görev yaparken Mehmet Sarıcaoğlu'ndan talim ve mehâric-i hurûf derslerine devam etmiştir.

Eskişehir'de Mehmet Sarıcaoğlu tarafından başlatılan aşere-takrîb-tayyibe ihtisas kursunun aşere bölümünde 1982 yılında başlanan eğitim çeşitli sebeplerden dolayı sürdürülememiştir. 1986 yılına gelindiğinde derslere yeniden başlanılmış ve aynı yıl içerisinde kırâat-ı aşere eğitimi tamamlanmıştır. Aşere eğitimi tamamlandıktan sonra Sarıcaoğlu'nun rahatsızlanması, ameliyat olması ve uzunca süre dinlenmesi gerektiğinden dolayı kurslara ara verilmiştir. Yaşar Tekeli 1993 yılında Sarıcaoğlu Hoca'nın riyasetinde tekrar başlayan ikinci dönem kursuna katılmış ve 1995 yılının Ekim ayında icâzet almıştır.

Tekeli, kırâat eğitimini tamamlayıp kurrâ hafız unvanını aldıktan sonra 1995 yılında Eskişehir Ziya Paşa Hafızlık Kur'an Kursu'nda göreve başlamıştır. Tekeli, Kur'an kursu öğreticiliği görevini sürdürdüğü yıllar boyunca onlarca hafız yetiştirmiş, kursta hafızlık yapan öğrencilere

⁹ Yaşar Tekeli ile Tepebaşı Müftülüğü Hacı Hilmi Efendi Yatılı Hafızlık Erkek Kur'an Kursu'nda yapılan mülakat (15 Ocak 2024).

tashîh-i hurûf dersleri vermiş ve talim hocalığı yapmıştır. Tekeli, 2003 yılında Ziya Paşa Kur'ân Kursu'ndan emekli olmuştur.

Sarıcaoğlu'nun 23 Ağustos 1997 tarihinde vefatından sonra Eskişehir'de kırâat eğitimi faaliyetlerinin başına şeyhu'l-kurrâ unvanıyla bizzat ondan icâzet alan talebesi Yaşar Tekeli geçmiştir. Tekeli'nin riyasetinde düzenlenen aşere-takrîb-tayyibe kursları hem sayı hem de katılım gösterip mezun olanlar itibariyle Sarıcaoğlu'nun riyasetinde düzenlenenlerden daha fazladır. 1997'den başlayarak günümüze (2024) kadar Eskişehir'de şeyhu'l-kurrâlık vazifesi Yaşar Tekeli tarafından sürdürülmüş, kırâat eğitimi geleneği onun kendisini bu işe adanması sonucu devam etmiş ve sayesinde birçok kurrâ hafız yetişmiştir.

Tekeli, 1997'de hocasının vefatıyla birlikte devraldığı kurslarda kırâat derslerini günde dört saat olacak şekilde haftanın altı gününde yapmıştır. 2009 yılına kadar dersler bu çalışma temposuyla devam etmiştir. 2009 yılından sonra yeni bir düzenlemeye giderek derslerini günde sekiz saate çıkarmış ve haftada altı günden dört güne düşürmüştür. Tekeli, ders verdiği bütün kırâat eğitimi halkalarının ilk aylarında öğrencilerine sürekli olarak kırâatlerdeki farklılıkları kendisi okumuş (*semâ*), öğrenciler belli bir meleke kazandıktan sonra onları dinleyerek (*arz*) derslerini sürdürmüştür.

Tekeli, hocasından öğrendiği gibi temel kaynak olarak kırâat-ı aşere bölümünde, Abdülfettâh Paluvî'nin “Zübdetül-İrfân”ı ve bu kitabın şerhi olan Mehmed Emîn Efendi'nin “Umdu'tü'l-Hullân Fî İzâh-i Zübdeti'l-İrfân” isimli eserini okutmuştur. Takrîb bölümüne geçildiğinde de kendinden önceki usulü aynen devam ettiren Tekeli, temel kaynak olarak İbnü'l-Cezerî'ye ait olan “en-Neşr fi'l-kırââti'l-'aşr”, bu eserin muhtasarı olan ve programa ismini veren “Takrîbü'n-neşr fi'l-kırââti'l-'aşr” ve Ahmed b. Muhammed Bennâ Dimyâtî'nin “İthâfu fudalâi'l-beşer bi'l-kırââti'l-erbaate aşer” isimli eserlerini kullanmış, öğrencilerine bunları okutmuştur. Tayyibe bölümünde ise İbnü'l-Cezerî'nin “Tayyibetü'n-neşr fi'l-kırââti'l-'aşr” isimli eseri ve bu eserin şerhleriyle tadrîs faaliyetlerini yürütmüştür.

Türkiye'nin çeşitli illerinde yürütülen aşere-takrîb-tayyibe kurslarında bu temel eserlerin yanında bazı yardımcı kaynaklara da zaman zaman başvurulmuştur. Tekeli, kendi riyasetinde yürüttüğü kurslarda yardımcı kaynak olarak yakın dönem kırâat tarihinde önemli çalışmaları olan Mısırlı kırâat âlimi İsmâ Ma'sarâvî ve Muhammed ed-Dusûkî Kehîle'nin kaleme aldıkları “el-Büşrâ fi'l-kırââti'l-aşeri's-suğrâ min tarîki's-şâtıbiyye ve'd-dürre” isimli eseri ve yine çağdaş kırâat âlimlerinden Muhammed Şemlûl'un “İ'cazü Resmi'l-Kur'ân ve İ'cazü't-Tilave” isimli eserini kullanmıştır.

Tekeli, öğrencilerini hafızlığı güçlü olan ve talim-tecvid okumuş gönüllüler arasından seçmiştir. Kırâat öğretiminin başlangıcında hocasından öğrendiği gibi öğrencilerine aşere kriterlerini öğretmek ve okuma alışkanlığı kazandırmak için Kur'ân-ı Kerim'in başından Bakara Suresi 40.

ayete kadar infirâd tarikiyle¹⁰ okutmuştur. İnfirâd tarikiyle okumayı tamamlayan öğrencilerini tekrar Kur'ân'ın başından başlatarak indirac tarikiyle¹¹ okutmak suretiyle eğitime devam ettirmiştir.

Eskişehir'de kırâat eğitimi faaliyetleri hâlihazırdaki ders halkasıyla (Mayıs 2024), takrîb bölümüyle Şeyhu'l-Kurrâ Yaşar Tekeli riyasetinde sürdürülmektedir.

2.1. Eskişehir'de Kurrâ Hafız Yaşar Tekeli'den Kırâat Eğitimi Alanlar

2.1.1. 1999 Yılında Mezun Olanlar

Mehmet Sarıcaoğlu riyasetinde 1996 yılında kırâat-ı aşereye başlayan öğrenciler 1997 yılında aşere eğitimlerini tamamlamışlardır. Takrîb eğitimi devam ederken Sarıcaoğlu'nun vefat etmesinden dolayı kırâat halkasını Sarıcaoğlu'nun halefi Yaşar Tekeli devralmıştır. Sarıcaoğlu'nun vefatı üzerine takrîb derslerine bir süre Tekeli'yle birlikte Sarıcaoğlu'nun beraber kırâat eğitimi aldığı, kırâat eğitimi faaliyetlerini İstanbul'da sürdüren amcazâdesi Şeyhu'l-Kurrâ Mahmut Sarıcaoğlu (ö.2012) da katılmıştır. Tekeli riyasetinde devam eden kırâat eğitimi 1999 yılında tamamlanmış ve aşağıda isimleri zikredilen kurrâ hafızlar Tekeli'den icâzet almışlardır.

Tablo 1: Kurrâ Hafız Yaşar Tekeli'de Birinci Dönem (1999 Yılı) Kırâat Eğitimi Tamamlayanlar

	Adı Soyadı	Doğumu/Ölümü	Son Görev Yeri
1	Ali SUBAŞ ¹²	1964-...	Eskişehir Ziya Paşa Yatılı Hafızlık Erkek Kur'ân Kursu ¹³
2	Halil İbrahim MUT	1958-...	Eskişehir Hacı Seyit Camii
3	Hasan AKKAYA	1969-...	Eskişehir Hacı Hilmi Efendi Yatılı Hafızlık Erkek Kur'ân Kursu
4	Hayri YILDIZ	1962-...	Eskişehir Ziya Paşa Yatılı Hafızlık Erkek Kur'ân Kursu
5	İbrahim ABİDİN	1949-...	Eskişehir Dekovil Camii

¹⁰ İnfirâd tariki; kırâatleri ayrı ayrı okuma, rivâyetleri birbirine karıştırmadan okuma ve her bir kırâat imamı ve râvi için müstakil bir hatim yaparak okuma şeklinde açıklanmıştır. Hicrî beşinci asra kadar bu usûl devam etmiş, beşinci asırdan sonra daha kolay olması ve daha az zaman almasından dolayı indirac usûlüne geçilmiştir. Bu bilgiler için bk. Ebû'l-Fazl Celâleddîn Abdurrahman Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Şuayb Arnavut (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2008), 352; Necati Tetik, *Başlangıçtan IX. Hicri Asra Kadar Kırâat İlminin Ta'limi* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1990), 99.

¹¹ İndirac tariki; rivâyetleri bir araya cemederek okuma manasında kullanılmıştır. Okuyuş esnasında ihtilafı kelimeye gelince, ondaki farklı okuyuşları peş peşe okuyup bitirmek ve sonra devamındaki ikinci kelimeye gelerek onu da aynı yöntemle icra etme metodudur. Bu bilgiler için bk. Suyûtî, *el-İtkân*, 352-353; Tetik, *Kırâat İlminin Ta'limi*, 101.

¹² Liste oluşturulurken isimlerin alfabetik sırası esas alınmıştır.

¹³ Liste oluşturulurken Eskişehir Müftülüğü web adresi esas alınmıştır. Yurt dışında görev yapan personellerin yurt içindeki son görev yerleri yazılmıştır. Tepebaşı Müftülüğü, "Tepebaşı İlçe Müftülüğü Personel Listesi" (Erişim 5 Mayıs 2024); Odunpazarı Müftülüğü "Personelimiz" (Erişim 5 Mayıs 2024).

6	İlhan KÖROĞLU	1965-...	Eskişehir Tülomsaş Abdülhamid Han Camii
7	Mustafa SARICAOĞLU	1967-...	Eskişehir Yeni Bağlar Camii

2.1.2. 2005 Yılında Mezun Olanlar

Eskişehir’de Yaşar Tekeli riyasetinde devam eden kırâat eğitimi halkalarına 1999 yılında sistemde değişiklikler yapılarak bir yenisi daha eklenmiştir. 1999 yılında aşere eğitimine başlayan öğrenciler 2003 yılında kırâat-ı aşere eğitimlerini tamamlamışlardır. 2003 yılında takrîb eğitimine başlayan öğrenciler 2005 yılında kırâat eğitimlerini tamamlayarak Tekeli’den icâzet almışlardır.

Kırâat halkasına katılanların din görevlisi oluşu, bunlardan bazılarının cami görevlerini de aksatmadan yerine getirebilmesi zorunluluğu, namaz vakti aralarının yaz-kış mevsimlerinde değişiklik göstermesi, ileri-geri saat uygulamaları gibi sebepler kursiyerlerin, kursa devam edebilmelerinde zorluklar yaşamalarına sebep olmuştur. Bu sıkıntıların bir kısmı derslerin saat 09.00-12.00 arasına alınmasıyla aşılmıştır. Bu durumda günde altı saat sürdürülmesi ile otuz ayda bitirilebilen kursun süresi iki katına çıkmıştır. Hem sistemsel değişikliklerden hem de ders saatlerinin kısıtlı olmasından dolayı Yaşar Tekeli riyasetindeki ikinci kırâat halkasının eğitimi öncekilere kıyasla daha uzun sürede tamamlanabilmiştir.

Tablo 2: Kurrâ Hafız Yaşar Tekeli’de İkinci Dönem (2005 Yılı) Kırâat Eğitimini Tamamlayanlar

	Adı Soyadı	Doğumu/Ölümü	Son Görev Yeri
1	Cengiz KARA	1967-...	Eskişehir Ziya Paşa Yatılı Hafızlık Erkek Kur’ân Kursu
2	Ferruh ŞEN	1971-...	DİB Mushafları İnceleme ve Kırâat Kurulu Başkanlığı
3	Hilmi ÜNÜĞÜR	1967-...	Eskişehir Ziya Paşa Yatılı Hafızlık Erkek Kur’ân Kursu
4	Mehmet Ali SEMET	1974-...	Eskişehir Merkez Bölge Yatılı Hafızlık Erkek Kur’ân Kursu
5	Mustafa BAL	1969-...	Eskişehir Cumhuriyet (Sekiören) Mahalle Camii
6	Mustafa DOĞAN	1969-...	Eskişehir Yalaman Camii

2.1.3. 2007 Yılında Mezun Olanlar

Yaşar Tekeli riyasetinde üçüncü dönem kırâat eğitimi halkasına katılan öğrenciler 2003 yılı Mart ayında eğitime başlamış ve 2005 yılı Mayıs ayında kırâat-ı aşereyi tamamlamışlardır. 2005 yılı Kasım ayına gelindiğinde takrîb eğitimine başlayan üçüncü dönem öğrencileri 2007 yılı Haziran ayında takrîb eğitimlerini tamamlayarak Tekeli'den icâzet almışlardır. Başlangıçta on kişi olan gruptan sonraları yedi kişi çeşitli sebeplerden dolayı ayrılmış ve kurs sonunda aşağıda isimleri zikredilen üç kurrâ hafız eğitimlerini tamamlayabilmıştır.

Tablo 3: Kurrâ Hafız Yaşar Tekeli'de Üçüncü Dönem (2007 Yılı) Kırâat Eğitimini Tamamlayanlar

	Adı Soyadı	Doğumu/Ölümü	Son Görev Yeri
1	Selahattin AKARSOY	1968-...	Eskişehir Tiryakizade Süleyman Ağa Camii
2	Şaban KABAKÇI	1971-2016	Eskişehir Kuyubaşı Camii
3	Yahya TERCAN	1966-...	Eskişehir Merkez Bölge Yatılı Hafızlık Erkek Kur'ân Kursu

2.1.4. 2009 Yılında Mezun Olanlar

Yaşar Tekeli riyasetinde devam eden kırâat eğitimi faaliyetlerinde dördüncü grupta olan öğrenciler 2006 yılında kırâat-ı aşere eğitimine başlamışlardır. 2007 yılında aşere eğitimini tamamlayan öğrenciler aynı yıl içerisinde takrîb eğitimine başlayıp 2009 yılında tayyibeyi de tamamlamışlardır. Aşağıda isimleri zikredilen, dördüncü dönem içerisinde yer alan kurrâ hafızlar 2009 yılında Tekeli'den icâzet almışlardır.

Tablo 4: Kurrâ Hafız Yaşar Tekeli'de Dördüncü Dönem (2009 Yılı) Kırâat Eğitimini Tamamlayanlar

	Adı Soyadı	Doğumu/Ölümü	Son Görev Yeri
1	Akif AYKANAT	1983-2021	Eskişehir İl Müftülüğü Vaiz
2	Fahrettin SARI	1974-...	Eskişehir Ziya Paşa Yatılı Hafızlık Erkek Kur'ân Kursu
3	Halit ÖZİÇİ	1975-...	Eskişehir Şirintepe Park Camii
4	İsmail ATİK	1978-...	Eskişehir Merkez Bölge Yatılı Hafızlık Erkek Kur'ân Kursu
5	Muhammed Sıddık AY	1979-...	Eskişehir Hacı Hilmi Efendi Yatılı Hafızlık Erkek Kur'ân Kursu

6	Mahmut ATAK	1981-...	Eskişehir Ziya Paşa Yatılı Hafızlık Erkek Kur'ân Kursu
---	-------------	----------	--

2.1.5. 2012 Yılında Mezun Olanlar

Eskişehir’de Yaşar Tekeli riyasetinde devam eden kırâat eğitimi faaliyetlerinde beşinci dönem öğrencileri 2009 yılında eğitimlerine başlayıp 2010 yılında kırâat-ı aşere eğitimlerini tamamlamışlardır. Aynı yıl içerisinde takrîb eğitimine başlayan öğrenciler 2012 yılında da kırâat eğitimlerini ikmal etmişlerdir. Kırâat eğitimi halkalarının kesintisiz bir şekilde devam ettirilmesi Eskişehir’deki kırâat eğitimi faaliyetlerinin bilinirliğinin artmasına sebep olmuştur. Bu bilinirlik, kırâat eğitimi halkasına katılan talebelerin sayısındaki artışı beraberinde getirmiştir. Aşağıda isimlerini zikrettiğimiz on dört kurrâ hafız, 2012 yılında Tekeli’den icâzet almışlardır.

Tablo 5: Kurrâ Hafız Yaşar Tekeli’de Beşinci Dönem (2012 Yılı) Kırâat Eğitimi Tamamlayanlar

	Adı Soyadı	Doğumu/Ölümü	Son Görev Yeri
1	Abdullah ERGEN	1967-...	Eskişehir Muttalip Mahallesi Orta Camii
2	Cemalettin YILDIRIM	1975-...	Eskişehir Kuyubaşı Camii
3	Davut BAYSAL	1969-...	Eskişehir Yeni Bağlar Camii
4	Fedai CAN	1967-...	Eskişehir Reşadiye Camii
5	Hüseyin ATICI	1975-...	İstanbul Üsküdar İhsaniye Camii
6	İbrahim BARIŞ	1977-...	Eskişehir Erenköy Ulu Camii
7	Mahmut YÜKSEL	1966-...	Eskişehir Ziya Paşa Yatılı Hafızlık Erkek Kur'ân Kursu
8	Mehmet YILDIRIM	1977-...	Eskişehir Merkez Bölge Yatılı Hafızlık Erkek Kur'ân Kursu
9	Mehmet Saim TÜRK BEN	1986-...	İstanbul Bayrampaşa Yeşil Camii Yatılı Erkek Kur'ân Kursu
10	Musa AK	1981-...	Eskişehir Havacılar Camii
11	Neşet KAPLAN	1971-...	Eskişehir Çarşı Camii

12	Salih AKTAŞ	1977-...	Eskişehir Merkez Bölge Yatılı Hafızlık Erkek Kur'ân Kursu
13	Yaşar ÖZKAN	1981-...	Eskişehir Hacı Hilmi Efendi Yatılı Hafızlık Erkek Kur'ân Kursu
14	Yusuf SOYSAL	1978-...	Eskişehir Merkez Bölge Yatılı Hafızlık Erkek Kur'ân Kursu

2.1.6. 2015 Yılında Mezun Olanlar

Eskişehir'de Yaşar Tekeli riyasetinde devam eden kırâat eğitimi faaliyetlerinde altıncı dönem öğrencileri 2012 yılında eğitimlerine başlamışlar ve 2013 yılında kırâat-ı aşere eğitimlerini tamamlamışlardır. Aynı yıl içerisinde kursa ara vermeyen öğrenciler takrîb eğitimine başlayıp 2015 yılında kırâat eğitimlerini tamamıyla bitirmişlerdir. Aşağıda isimleri zikredilen, altıncı dönem içerisinde yer alan kurrâ hafızlar 2015 yılında Tekeli'den icâzet almışlardır.

Tablo 6: Kurrâ Hafız Yaşar Tekeli'de Altıncı Dönem (2015 Yılı) Kırâat Eğitimini Tamamlayanlar

	Adı Soyadı	Doğumu/Ölümü	Son Görev Yeri
1	Ahmet DEMİR	1974-...	Eskişehir Kurşunlu Camii
2	Ahmet Salih GÜNEŞ	1983-...	Eskişehir Muttalip Mahallesi Alhatcı Camii
3	Fatih ERDEM	1981-...	İstanbul Küçükçekmece Tahiroğlu Kur'ân Kursu
4	Fırat SATILMIŞ	1982-...	Eskişehir Reşadiye Camii
5	Hikmet ALBAYRAK	1974-...	Eskişehir Hacı Ali Bolak Camii
6	İbrahim ÜNLER	1982-...	Eskişehir Kurşunlu Camii
7	İsmail ALBAYRAK	1973-...	Eskişehir İmam-ı Azam Camii
8	Mehmet DEMİR	1972-...	Eskişehir Eligüzeller Camii
9	Mehmet Mücahit OKKAN	1981-...	Eskişehir Hz. Ömer Camii
10	Mehmet Rüşdi SARICAOĞLU	1981-...	İzmir Evliyazade Akkuş Yatılı Erkek Kur'ân Kursu

11	Muharrem YILMAZ	1984-...	Eskişehir Merkez Bölge Yatılı Hafızlık Erkek Kur'ân Kursu
12	Mükerrem ÜNLÜ	1984-...	Eskişehir Uluzafer Camii
13	Tahsin PEKER	1982-...	Diyanet Akademisi Bursa Dini İhtisas Merkezi

Eskişehir'de Yaşar Tekeli riyasetinde devam eden kırâat eğitimi faaliyetlerine 2015 yılı mezuniyetinden sonra Tekeli'nin özel mazeretlerinden dolayı yaklaşık üç sene ara verilmiştir. Bundan dolayı 2018 yılında yapılması planlanan icâzet merasimi 2021 yılına sarkmıştır.

2.1.7. 2021 Yılında Mezun Olanlar

Eskişehir'de 2015 yılından sonra bir süre ara verilen kırâat eğitimi faaliyetlerine 2018 yılında tekrar başlanmıştır. Yedinci dönem kırâat eğitimi öğrencileri 2018 yılında kırâat-ı aşere eğitimine başlamışlardır. 2019 yılına gelindiğinde kırâat-ı aşere eğitimini tamamlayan yedinci dönem kursiyerleri aynı yıl içerisinde takrîb eğitimine başlayıp 2021 yılında kırâat eğitimlerini tamamlamışlardır. Aşağıda isimleri zikredilen, yedinci dönem içerisinde yer alan kurrâ hafızlar tüm Türkiye'de Kovid 19 salgını dolayısıyla uygulanan pandemi tedbirlerinin geçerli olduğu aylarda da kursa ara vermemişlerdir. 2021 yılında ikmal edilen kursun icâzet merasimi, yine pandemi tedbirlerine riayet edilerek düzenlenmiş ve kursiyer Evren Yıldız'ın karantina uygulamasında olması dolayısıyla 16 kursiyerin katılımıyla yapılabilmektedir.

Tablo 7: Kurrâ Hafız Yaşar Tekeli'de Yedinci Dönem (2021 Yılı) Kırâat Eğitimi Tamamlayanlar

	Adı Soyadı	Doğumu/Ölümü	Son Görev Yeri
1	Ali Murat AKÇAY	1983-...	Konya Meram Seyrantepe Erkek Kur'ân Kursu
2	Evren YILDIZ	1981-...	Eskişehir Yalaman Camii
3	Fatih ÇAMCI	1989-...	Eskişehir Kırmızı Toprak Camii
4	Halil GÜNAL	1984-...	Eskişehir Rençber Rıza Tarım Camii
5	Harun BÜYÜKKAYA	1977-...	Eskişehir Gümölcine Camii
6	Hasan Basri CENGİZ	1983-...	Eskişehir Hacı Hilmi Efendi Yatılı Hafızlık Erkek Kur'ân Kursu
7	İbrahim Halil KAÇMAZ	1981-...	Eskişehir Tekke Camii
8	İsmail ÖNER	1984-...	Eskişehir Hacı Sadık Camii

9	Mehmet Fatih TÜRK BEN	1986-...	Eskişehir Göztepe Camii
10	Mesut ULU	1982-...	Eskişehir Hacı Hilmi Efendi Yatılı Hafızlık Erkek Kur'ân Kursu
11	Nihat ÜNLÜ	1982-...	Eskişehir Çarşı Camii
12	Orhan UZUN	1978-...	Eskişehir Dekovil Camii
13	Osman TUNÇER	1979-...	Eskişehir Ziya Paşa Yatılı Hafızlık Erkek Kur'ân Kursu
14	Ramazan KARA	1976-...	Eskişehir Hacı Zeynep Camii
15	Soner ŞAHİN	1984-...	Eskişehir Ahmet Yavuzer Camii
16	Yunus TAŞÇI	1986-...	Eskişehir Hacı Hilmi Efendi Yatılı Hafızlık Erkek Kur'ân Kursu
17	Yusuf AYDIN	1980-...	Eskişehir Hacı Hilmi Efendi Yatılı Hafızlık Erkek Kur'ân Kursu

2.1.8. 2022 Yılında Kırâat-ı Aşere Eğitimi Tamamlayanlar

2018 yılında kırâat eğitimi faaliyetlerinin Dini İhtisas Merkezlerine taşınmasıyla birlikte Eskişehir'de kırâat eğitimi faaliyetleri de Yaşar Tekeli riyasetinde Eskişehir Eğitim Merkezi çatısı altında devam ettirilmiştir. 2021 yılında kırâat-ı aşere eğitimine başlayan sekizinci dönem kırâat halkası öğrencileri 2022 yılında aşere eğitimlerini tamamlamışlardır. Aşağıda isimleri zikredilen kişiler, Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yapılan sınav sonucunda kırâat-ı aşere bitirme belgesi almışlardır.

Tablo 8: Kurrâ Hafız Yaşar Tekeli'de Sekizinci Dönem (2022 Yılı) Kırâat-I Aşere Eğitimi Tamamlayanlar

	Adı Soyadı	Doğumu/Ölümü	Son Görev Yeri
1	Abdurrahman AKALIN	1980-...	Eskişehir Hacı Abdurrahman Özlü Camii
2	Atilla ALTINDAĞ	1978-...	Eskişehir Sami Sipahi Camii
3	Fatih SEVİM	1987-...	Eskişehir Sazova Camii
4	Fedai ENÖNÜ	1972-...	Eskişehir Karapınar Camii

5	Fehmi AKIN	1984-...	Eskişehir Fazilet Camii
6	Hüseyin ALTIN	1984-...	Eskişehir Hacı Hakkı Oğuz Camii
7	Hüseyin DORUK	1987-...	Eskişehir Çamlıca Orta Camii
8	Mehmet Mücahit UNAN	1979-...	Eskişehir Hicret Camii
9	Özcan KÖROĞLU	1977-...	Eskişehir olak Sadık Camii
10	Tahsin İNCE	1974-...	Eskişehir Emine Soyer Camii
11	Yasin TERİM	1991-...	Eskişehir Vişnelik Camii

Eskişehir’de kırâat eğitimi faaliyetlerinin son halkasını oluşturup kırâat-ı aşere eğitimi tamamlayan isimlerden: Abdurrahman Akalın, Atilla Altındağ, Fatih Sevim, Fehmi Akın, Hüseyin Altın, Hüseyin Doruk, Mücahit Uman, Özcan Koroğlu ve Tahsin İnce 2023 yılı Aralık ayında Yaşar Tekeli riyasetinde takrîb eğitimine başlamışlardır. Eskişehir’de kırâat eğitimi faaliyetleri hâlihazırdaki ders halkasıyla, takrîb bölümüyle şeyhu’l-Kurrâ Yaşar Tekeli riyasetinde gayri resmi statüde sürdürülmektedir.

3. Sonuç ve Öneriler

Kur’ân’daki kelimelerin telaffuzlarını ve bir kısmındaki okunuş farklılıklarını konu edinen kırâat ilmi, İslam geleneğinde Kur’ân’la ilişkili ilimler arasında sayılmıştır. İslam ilim geleneğinde tefsir müktesebatının ilk örneklerinden itibaren hemen her dönemde yazılan tefsir eserlerinde, kırâat farklılıklarına sırası geldikçe dikkat çekilmiş ve bu farklılıklardan doğabilecek anlam genişlikleri, değişiklikleri ve zenginlikleri dikkate alınmıştır.

Türkiye Cumhuriyeti’nde 3 Mart 1924’te çıkan Tevhid-i Tedrisat Kanunu’nun yürürlüğe girmesiyle, kırâat eğitimi faaliyetleri 1968 yılında tekrar başlayacağı güne kadar resmi olarak kesintiye uğramıştır. Mehmet Rüştü Aşıkutlu riyasetinde 1968 yılında oluşturulan halkayla birlikte kırâat öğretimi Türkiye’de yeniden canlanmaya başlamış ve yıllar içerisinde kurumsal bir yapıya kavuşmuştur.

Kırâat eğitimi faaliyetlerinin Türkiye Cumhuriyeti’nde 1968 yılında resmi statüde başlamasından iki sene sonra, 1970 yılında Eskişehir’de de başlaması çok dikkat çekicidir. Eskişehir’de birçok Anadolu şehrinden önce kırâat eğitiminin başlamasında en büyük pay, maddi imkânsızlıklardan dolayı memleketi Trabzon’dan Eskişehir’e göç eden Mehmet Sarıcaoğlu’nundur. Onun okutup icâzet verdiği toplam 12 öğrenci Eskişehir’de Cumhuriyet Dönemi’nde aşere-takrîb-tayyibe eğitimlerini tamamlayan ilk kuşaktır.

Sarıcaoğlu yetiştirdiği kurrâ hafızlarla Eskişehir’de kırâat eğitimi faaliyetlerinin temelini atmıştır. Mehmet Sarıcaoğlu’nun vefatı sonrasında Eskişehir’de kırâat bayrağını devralan kişi onun yetiştirip icâzet verdiği ilk altı öğrencisinden biri olan Yaşar Tekeli’dir. Tekeli’nin aynı

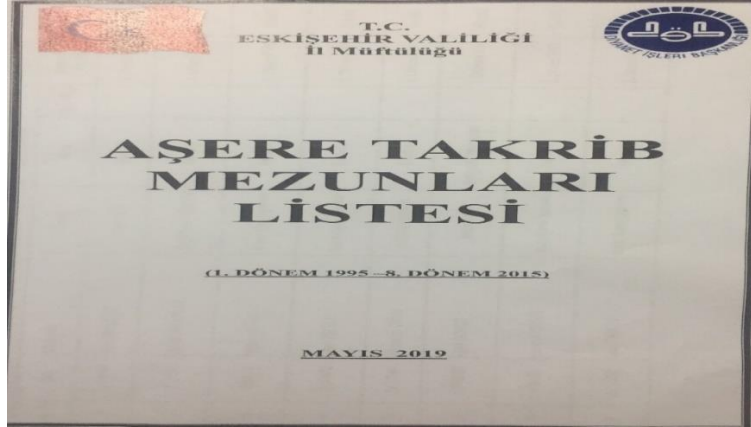
halkada yer alan diğer arkadaşlarından farkı, hafızlığını da Sarıcaoğlu'nda ikmal etmesi ve Sarıcaoğlu'nun vefatından önce bu faaliyetleri devam ettirmesi yönünde kendisini cesaretlendirmesidir.

Eskişehir'de doğup büyüyen ve imam-hatip olarak başladığı meslek hayatını Kur'ân kursu öğreticisi olarak tamamlayan Yaşar Tekeli hayatı boyunca hep Eskişehir'de yaşamıştır. Hem görevde olduğu dönemde hem de emekli olduktan sonra yetiştirdiği onlarca hafız yanında, tam sayılarını kendisinin de bilmediği pek çok öğrenciye talim ve meharic-i huruf dersleri vermiştir.

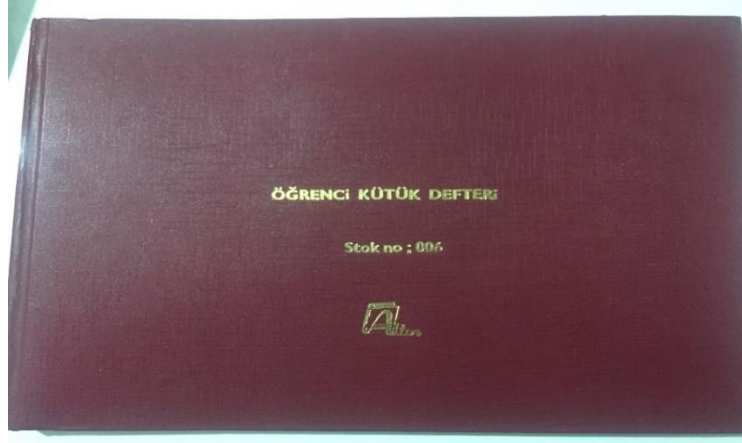
Yaşar Tekeli, hocasının vefatından sonra 1997 yılında Eskişehir'de başladığı kırâat eğitimi faaliyetlerine bugün de (Mayıs 2024) devam etmektedir. İmkânların kısıtlı olduğu dönemden itibaren toplamda 66 kişiye aşere-takrîb-tayyibe okutup icâzet veren Yaşar Tekeli 2022 yılında kırâat-ı aşere okuttuğu 11 öğrencisine takrîb-tayyibe okutmayı sürdürmektedir. Onun yetiştirdiği kurrâ hafızların çoğu bugün Eskişehir'in merkezinde bulunan camilerde görev yapmaktadır. Yine şehir merkezinde bulunan üç yatılı hafızlık erkek Kur'ân kursunun öğretici kadrosundaki hocaların çoğu da onun icâzet verdiği kurrâ hafızlardır.

Ek:

Resim 1: Eskişehir İl Müftülüğü arşivinde bulunan aşere-takrîb mezunları dosyası



Resim 2: Eskişehir İl Müftülüğü Aşere-Takrîb Mezunları Kütük Defteri kapağı



Resim 3: Eskişehir İl Müftülüğü Aşere-Takrîb Mezunları Kütük Defteri, sayfa 1

ÖĞRENCİ KÜTÜK DEFTERİ				Sayfa No
Müftü İlgilileri	Soyadı	TEREKİ	Soyadı	DERGİZAR
	Adı	Şevki	Adı	Burhan
	T.C. Kimlik No.	[Redacted]	T.C. Kimlik No.	[Redacted]
	Baba Adı	Rıdvan	Baba Adı	İsmail
	Ana Adı	Halime	Ana Adı	Gülşah
	Doğum Yeri ve Tarihi	Mutluköy 01.01.1958	Doğum Yeri ve Tarihi	Eskişehir 01.11.1954
	İl ve İlçesi	Eskişehir	İl ve İlçesi	Eskişehir
	Makûle Köyü	Mutluköy	Makûle Köyü	Karaceler Pazari
	Çift No.	[Redacted]	Çift No.	[Redacted]
	Alın Sıra No.	[Redacted]	Alın Sıra No.	[Redacted]
Verildiği Yıl	25 Ocak 1995	Verildiği Yıl	Eylül 1995	
Kayıt No.	25540	Kayıt No.	[Redacted]	
Verildiği Neden ve Tarihi	25.11.2002	Verildiği Neden ve Tarihi	25.02.1991	
Kan Grubu		Kan Grubu		
Okuldan Kayıtlı Olunanlar	Okul Adı		Okul Adı	
	Sınıfı		Sınıfı	
	Okuldan Öğrenim Belgesi Tarihi		Okuldan Öğrenim Belgesi Tarihi	
	Okuldan Öğrenim Belgesi Tarihi ve Numarası	25.11.1974-3662	Okuldan Öğrenim Belgesi Tarihi ve Numarası	25.11.1973-2286
	Kabul Edildiği Sınıf ve Tarihi	Eskişehir Zeynep K.K. Köyü	Kabul Edildiği Sınıf ve Tarihi	Eskişehir Zeynep K.K. Köyü
	Alan/Dan		Alan/Dan	
	İmarat veya Sınava Alındığı Yılı, Burası veya Okuldan Çıkıldığı Tarihi		İmarat veya Sınava Alındığı Yılı, Burası veya Okuldan Çıkıldığı Tarihi	
	Sınıfı	L DÖNEM	Sınıfı	L DÖNEM
	Alındığı Öğrenim Belgesi Tarihi	ALİRE TAKRİB TAYYİRE	Alındığı Öğrenim Belgesi Tarihi	ALİRE TAKRİB TAYYİRE
	Okuldan Öğrenim Belgesi Tarihi ve Numarası	25.04.1995	Okuldan Öğrenim Belgesi Tarihi ve Numarası	25.04.1995
Okuldan Kayıtlı Olunanlar	Okuldan Kayıtlı Olunan Adı		Okuldan Kayıtlı Olunan Adı	
	Okuldan Kayıtlı Olunan Tarihi ve Sayısı		Okuldan Kayıtlı Olunan Tarihi ve Sayısı	
	Okuldan Kayıtlı Olunan Tarihi ve Sayısı		Okuldan Kayıtlı Olunan Tarihi ve Sayısı	
	Okuldan Kayıtlı Olunan Tarihi ve Sayısı		Okuldan Kayıtlı Olunan Tarihi ve Sayısı	

Resim 4: Kurrâ Hafız Yaşar Tekeli



Kaynakça / References

- Akdemir, Mustafa Atilla. *Kırâat İlmi Eğitim ve Öğretim Metotları*. İstanbul: İFAV Yayınları, 3. Basım, 2021.
- Akkaya, Fatih. *Cumhuriyet Dönemi'nde Eskişehir'de Kırâat İlmine Yapılan Katkılar*. Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. Ömer, *Tefsîrül-Kur'âni'l-azîm*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Maârif, 1388/1969.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânü'l-Arab*. nşr. Abdullah Ali el-Kebîr. 6 Cilt. Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *en-Neşr fi'l Kırâati'l Aşr*. thk. Ali Muhammed Dabbâ. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Odunpazarı Müftülüğü. "Personelimiz". Erişim 5 Mayıs 2024. <https://eskisehir.diyaret.gov.tr/odunpazarı/Sayfalar/Contentdetail.aspx?MenuCategory=Kurumsal2&ContentCategory=personelimiz>
- Râğîb el-İsfehânî, Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. *el-Müfredât fi Çaribi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1412/1992.
- Râzî, Fahreddin. *Mefâtîhu'l-gayb: et-Tefsîru'l-kebîr*. 30 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1405/1985.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâleddîn Abdurrahman. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Şuayb Arnavut. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1429/2008.
- Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*. 30 Cilt. Kahire: Dârü'l-Maârif, 1398/1978.
- Tepebaşı Müftülüğü. "Tepebaşı İlçe Müftülüğü Personel Listesi". Erişim 5 Mayıs 2024. <https://eskisehir.diyaret.gov.tr/tepebasi/Sayfalar/Contentdetail.aspx?MenuCategory=Kurumsal2&ContentCategory=personelimiz>
- Tetik, Necati. *Başlangıçtan IX. Hicri Asra Kadar Kırâat İlminin Ta'limi*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1990.
- Zemahşerî. Cârullah Ebü'l-Kasım Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf an haka'iki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekavîl fi vücûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitab, ts.

Orijinallik Beyanı / Declaration of Authenticity

Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. / This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

Akademik Etik Beyanı / Academic Ethics Statement

"Kırâat İlminin Eskişehir'deki Son Yarım Yüzyılına Şahitlik: Kurrâ Hafız Yaşar Tekeli" başlıklı makale bilimsel araştırma tekniklerine ve akademik etik ilkelerine uyularak hazırlanmış, veriler üzerinde herhangi bir tahrifat veya çarpıtma yapılmamış, başka bir araştırmadan kısmen veya tamamen intihal edilmemiş, yayınlanması amacıyla başka bir yayın organına gönderilmemiştir.

The article titled "Witnessing the Last Half Century of the Science of Qiraah in Eskişehir: Qurra Hafız Yaşar Tekeli" has been prepared in accordance with scientific research techniques and academic ethics principles, no falsification or distortion has been made on the data, no partial or complete plagiarism has been made from another research, and it has not been sent to another publication organ for publication.

Çatışma Beyanı / Conflict Statement

"Kırâat İlminin Eskişehir'deki Son Yarım Yüzyılına Şahitlik: Kurrâ Hafız Yaşar Tekeli" başlıklı makaleyle ilgili olarak diğer kişi veya kurumlarla herhangi bir çıkar çatışması sözkonusu değildir. / There is no conflict of interest with other individuals or institutions regarding the article titled "Witnessing the Last Half Century of the Science of Qiraah in Eskişehir: Qurra Hafız Yaşar Tekeli".

İthaf / Dedication / إهداء

Bu çalışma, İsrail'in Gazze'deki üniversitelere, okullara, hastanelere, mülteci kamplarına, evlere, camilere ve kiliselere düzenlediği vahşi, barbar, insanlık ve hukuk dışı saldırıları nedeniyle hayatını kaybeden bilim insanları, öğrenciler, sağlık çalışanları, din adamları, gazeteciler, bebekler, çocuklar ve masum sivillere ithaf edilmiştir. İsrail'in iki milyondan fazla Gazzeliyi evlerinden ve topraklarından sürgün etmek istemesi insanlık dışıdır. İsrail'in uluslararası hukuka, insan hak ve hürriyetlerine aykırılık içeren tüm işgal ve saldırıları suçtur ve bu nedenle yargılanması gerekmektedir.

This article is dedicated to the scientists, students, health workers, religious officials, journalists, babies, children and innocent civilians who lost their lives as a result of Israel's brutal, barbaric, inhumane and illegal attacks on universities, schools, hospitals, refugee camps, homes, mosques and churches in Gaza. Israel's attempt to expel more than two million Gazans from their homes and lands is inhumane. All Israeli occupations and attacks that violate international law, human rights and freedoms are crimes and therefore Israel must be prosecuted.

هذه المقالة موجهة إلى العلماء والطلاب وعاملين في مجال الصحة ورجال الدين والصحفيين والرضع والأطفال والمدنيين الأبرياء الذين فقدوا حياتهم بسبب الهجمات الوحشية واللاإنسانية وغير القانونية التي شنتها إسرائيل على الجامعات والمدارس والمستشفيات ومخيمات اللاجئين والمنازل والجوامع والكنائس الموجودة في غزة. فما تريده إسرائيل من نفي وتهجير أكثر من مليوني فلسطيني من أراضيهم ومنازلهم هو أمر غير إنساني. إن كافة ما تفعله إسرائيل من هجمات تنتافي مع حقوق الإنسان والحريات والقانون الدولي هي جرائم ولهذا السبب يجب محاكماته

Yazarlık Katkısı / Authorship Contribution

Çalışma iki yazarlı olarak yürütülmüştür. Birinci yazar %70, ikinci yazar %30 katkıda bulunmuştur. / The study was conducted by two authors. The first author contributed 70%, the second author contributed 30%.



SULTAN İLAHİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

3023-5820

Altı Aylık Hakemli Kısa Makale, Araştırma ve İnceleme Dergisi

Vol./Cilt: 2, Issue/Sayı: 1, ss. 19-34, June/Haziran 2024

Yeni İlm-i Kelâm'ın Oluşum Sürecindeki Etkenler ve Yeni İlm-i Kelâm'ın Temsilcileri Üzerine Bir Değerlendirme*

*An Evaluation On The Factors In The Formation Process Of The New Scientific Kalam And The
Representatives Of The New Scientific Kalam*

Hülusi Doğandemir¹

Öz

Kelam ilmi Müslümanların en çok ihtiyaç duyduğu itikâdi sahada sapkın gruplarla mücadele eden bir ilimdir. Teknolojik gelişmelerin birbirini takip ettiği ve maddeci düşüncelerin insanları etkilediği çağımızda da kelam ilminin önemi açıkça ortaya çıkmıştır. Fakat asırlar boyu Müslümanların itikâdî sorunlarına çözüm üretebilen kelam ilmi, özellikle Batıdaki Sanayi Devrimi, dinde reform ve Rönesans gibi faaliyetlerin dünyada oluşturduğu derin etkileri karşısında eski gücünü kaybetmiş ve o dönemlerde Müslümanların itikâdî sorunlarına çözüm üretmekte zorlanmıştır. Bu konuda özellikle 19.yy'da mütekellimlerin durumu fark etmesiyle birlikte güncelleştirme hareketi başlamıştır. Bu hareketin gerçekleştiği döneme ise “Yeni İlm-i Kelâm” ismi verilmiştir. Bu bağlamda makalemizde kelam ilminin Müslümanlar için gerekliliğinden bahsedilmiş ve bu konu nedenleri ile ele alınmıştır. Yeni ilm-i kelâm döneminin oluşmasına zemin hazırlayan tüm sebepler araştırılmıştır. Bu dönemde kelam ilminin güncellenmesini veya statik kalmasını öngören kelamcılar, görüşleri ve eserleri ile birlikte zikredilmiştir. Hangi mütekellimin geleneğe bağlı kalınması gerektiğini ve hangi mütekellimin gelenekten bağları kopararak itikadın güçlendirilebileceği konusunda fikir ortaya koyduğuna yer verilmiştir. Müslüman düşünürlerin İslam dini için verdikleri mücadeleye karşı çıkan ve batılılaşmayı savunan düşünürlerden de bahsedilmiş olan geniş kapsamlı bir çalışma oluşturulmaya çalışılmıştır. Dolayısıyla günümüzde de özellikle sosyal medya aracılığı ile maddeci görüşlerin etkisinde kalan gençlerimize, yeni ilmi kelâm döneminde yapılan çalışmaların ışığında etkileyici cevap verilebileceği sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Yeni İlm-i Kelâm, Mütekellimler, Felsefî Akımlar, Yenilik Hareketleri.

* Araştırma Makalesi / Research Article, Geliş Tarihi / Date Received: 01.03.2024, Kabul Tarihi / Date Accepted: 10.06.2024, Yayın Tarihi / Date Published: 30.06.2024.

¹ Milli Eğitim Bakanlığı, Bartın Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Öğrencisi, E-Mail: hulusidogandemir@gmail.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9203-1335>

Citation Information/Kaynakça Bilgisi

Doğandemir, Hülusi “Yeni İlm-i Kelâm'ın Oluşum Sürecindeki Etkenler ve Yeni İlm-i Kelâm'ın Temsilcileri Üzerine Bir Değerlendirme”. *Sultan İlahiyat Araştırmaları Dergisi (SİAD)* 2/1 (Haziran 2024), 19-34. <https://zenodo.org/10.5281/zenodo.12567035>

Öne Çıkanlar

- Kalam ilmi İslam dini'nin savunucusu olan ilimdir.
- Batı dünyasındaki yenileşme hareketleri ile birlikte maddeci akımlar türemiştir.
- Müslüman coğrafyalarında maddeci akımlardan etkilenen Müslümanlar inanç yönünden sıkıntılar yaşamışlardır.
- Kalam ilmi kendini güncellemeye çalışmış ve kalam ilminde "Yeni İlm-i Kalam" isimli bir evre başlamıştır.
- Yeni İlm-i Kalam'ın oluşumunda rol oynayan mütekellimler İslam inanç sistemini korumaya çalışmış ve günümüz modern çağında inanç bakımından etkilenen Müslümanlara ışık olmuşlardır.

Abstract

The science of Kalam is a science that fights against heretical groups in the field of faith that Muslims need most. In our age, where technological developments follow each other and materialistic thoughts affect people, the importance of theology has clearly emerged. However, the science of theology, which could provide solutions to the theological problems of Muslims for centuries, lost its former power, especially in the face of the deep effects of activities such as the Industrial Revolution in the West, religious reform and the Renaissance, and had difficulty in finding solutions to the theological problems of Muslims at that time. In this regard, especially in the 19th century, when the mutakallims realized the situation, the updating movement began. The period in which this movement took place was called "New Science of theology". It has been seen that the emergence of the period in question was caused by materialist views that freed people from the mental captivity of the oppressive church in Europe and created the figure of a free human being. In this context, in our article, the necessity of the science of kalam for Muslims is mentioned and this issue is discussed with its reasons. All the reasons that paved the way for the emergence of the new Islamic theological period have been investigated. In this period, theologians who predicted that the science of kalam should be updated or remain static are mentioned together with their views and works. It is stated which mutakallimum put forward ideas on which tradition should be adhered to and which mutakallimum put forward ideas on how belief can be strengthened by breaking ties with tradition. An attempt was made to create a comprehensive study in which the thinkers who opposed the struggle of Muslim thinkers for the religion of Islam and advocated westernization were also mentioned. Therefore, it has been concluded that impressive answers can be given to our young people, who are still under the influence of materialistic views, especially through social media, in the light of the studies carried out in the new scientific theological period.

Keywords: *Kalam, New Science of Kalam, Theologians Philosophical Movements, Innovation Movements.*

Highlights

- The science of Kalam is the science that defends the Islamic Religion.
 - Along with the innovation movements in the Western world, materialist movements emerged.
 - Muslims affected by materialist movements in Muslim geographies experienced difficulties in terms of faith.
 - The science of Kalam tried to update itself and a phase called "New Science of Kalam" began in the science of Kalam.
 - Mutakellim, who played a role in the formation of the New İlm-i Kalam, tried to protect the Islamic belief system and shed light on Muslims who were affected by their faith in today's modern age.
-

1. Giriş

İslamiyet, tebliğ edilmeye başlandığı ilk dönemlerinden itibaren hızla yayılmaya başlamıştır. İslam dini duyuldukça farklı medeniyet ve toplumlardan insanlar Müslüman olmuş ve bu durumun doğal sonucu olarak da din ve kültürel öğeler arasında etkileşim gerçekleşmiştir. Bu etkileşim, zaman zaman farklı bilimlerin ve kültürlerin faydalı olanlarını İslam dininin öğretileriyle uyarlayarak Dünya'nın faydasına sunulacak şekilde geliştirme faaliyetlerini içerse de, aynı zamanda dinin içerisine sokulan hurafe ve batıl inanç gibi din dışı inanç unsurlarını da içermekteydi. Bu durum sadece bu gibi mevzularla sınırlı kalmamış, özellikle siyasi ayrışmalar tezâhür etmeye başlamış ve bu olayların kaçınılmaz sonuçları olarak da kelam ilmi ortaya çıkmıştır. Kelam ilmi, teşekkül ettiği tarih boyunca İslam dininin her sorununa cevap aramış ve Müslüman toplumun sorunlarına çözüm olabilecek sonuçlara ulaşmayı gaye edinmiştir. İslam dinine zarar gelmesini engellemek için oluşan bütün kelam ekolleri, kendi metodolojilerini geliştirmesinin olumlu bir sonucu olarak kelam ilmini de geliştirerek belli bir döneme kadar güncel tutmayı başaramışlardır.

Batı toplumunda 16. yüzyıl itibariyle ortaya çıkan içtimai, fikri ve sanayi alanındaki gelişmeler, yer yer isyanlar ve toplumsal sorunlarla siyasi ve dini düzenlerin değişmesine, farklı dünya görüşlerinin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Batı dünyası ile özellikle ilmi alanlarda etkileşimini devam ettiren İslam dünyası da bu değişimlerden nasibini almıştır. Dolayısı ile tüm dünyayı çepeçevre saracak olan sömürgecilik düzeni ve bunların altyapısını hazırlayacak olan farklı görüşlerin sömürülecek toplumlara dayatılmasını hedefleyen bir savaş ortaya çıkmış bulunmaktaydı. Müslüman toplumunu derinden etkileyen bu faaliyetler sonucu, İslam dininin müdafaa görevini üstlenen kelam ilmi de bu sıkıntılı dönemlerde Müslüman toplumun inanç alanındaki sorunlarına her ne kadar değinse de gereken cevabı verememiştir. Bundan dolayı "kelam ilminin tekrar eski gücüne kavuşması için ne gibi önlemler alınmış ve alınmalıdır? Günümüzde kelam ilmi itikâdî meselelere çözüm sunabilmekte midir?" Sorularına cevap arayacağız. Dolayısıyla biz bu yazımızda dinin temelini oluşturan inançlar ile ilgilenen kelam ilminin geçirdiği evrelere kısaca değinerek kelam ilminin yenilenmesi anlamına gelen yeni ilm-i kelamın oluşum sürecinden bahsedeceğiz. Özellikle 19 ve 20. yüzyıl çerçevesinde ele alacağımız bu dönemin oluşumunu etkileyen felsefî görüşler neticesinde ortaya çıkan dış ve iç sebepler, İslam toplumunun karşılaştığı zorluklar, yeni ilmi kelam döneminin başlıca temsilcilerinin yaptıkları çalışmalarından ve görüşlerinden bahsedeceğiz.

2. Kelam İlminin Evreleri

Kelam ilminin geçirdiği evrelerin kaynaklarda genel olarak beş devrede incelendiğini görmekteyiz. Bu devreler sırasıyla Kelamî tartışmaların ortaya çıktığı ilk fikri hareketler ve ihtilaflar dönemi, Müttekaddimûn dönemi, Müteahhirûn dönemi ve Yeni ilm-i kelam dönemidir.

2.1. Kelam İlmi'nin Ortaya Çıkış Dönemi

Bu dönem kelamî konuların ilk olarak tartışılmaya başlandığı dönemdir ki ana kelam ekolleri kendi düşünce sistemlerini yine bu evrede oluşturmaya başlamışlardır. Fetihlerin arttığı, farklı

medeniyetlerle ve dinlerle karşılaşılmasıyla kültürel etkileşimlerin oldukça fazla olduğu, siyasi çekişmelerin ayrışmalara sebep olduğu bir dönemdir. Peygamber (as)'ın vefatından sonra sahabelerin de müşahede ettikleri dönem yaklaşık bir asır olarak değerlendirilirse ilk fikri hareketin de o asrın sona ermesiyle başladığını söyleyebiliriz (Yörük, 2001, 5).

2.2. Mütekaddimûn Dönemi

Mutezile ve Ehl-i Sünnet gibi Kalam ekollerinin tam anlamıyla kökleştiğini bu dönemde görmekteyiz. Hicri üçüncü ve dördüncü asrı kapsayan bir süreçtir. Bu dönemin temsilcileri arasında Ebu'l Huzeyl el- Allaf, İbn Küllab, Ebu'l Hasen el-Eş'arî ve Ebu Mansur el-Maturidi'yi zikredebiliriz (Özarslan, 2013, 9).

2.3. Müteahhirûn Dönemi

Hicrî beşinci asırda Mütekaddimûn döneminin sona ermesiyle başlayan bu dönemin ilk temsilcisinin Gazali olduğu Eş'ariler tarafından öne sürülmektedir. Bu dönemde Gazâlî mantık ilmini kalam ilmiyle birleştirmiş, Râzî de felsefeyi kalam ilmiyle birleştirmiştir. Âmidî ve Kâd-ı Beyzâvî'nin de bu metodları birleştirmesi ile bu dönemde yöntembilimini belirli bir düzeye oturtan kalam ilmi, hicri 8.yüzyıl'ın ortalarından (miladi 14.yy) hicri 14.yüzyıla kadar (miladi 19.yy) bu yöntemi kullanarak varlığını devam ettirmiştir. Yaklaşık 600 yıl süren bu süreç içerisinde kalam ilmi daha çok İslam felsefesiyle mücadele etmiştir (Topaloğlu, 2014, 40).

2.4. Yeni İlm-i Kalam Dönemi

Konumuza başlamadan önce şu hususu göz önünde bulundurmanız gerekir ki yeni ilmi kalam dönemi önceki dönemler gibi sona ermiş, delilleri ve elde ettiği neticeleri ortada olan bir devir değildir.

Yeni Kalam ilminin ismiyle devam eden bu dönemin teşekkülünün devam etmesi nedeniyle, İslam'a muarız olabilecek her türlü düşünce -ister bir sistematığe sahip olsun, ister olmasın- kalam ilminin hem gelişmesinde hem de geride kalmasında nedensel bir durum teşkil edebilir. Bu düşünceye karşı geliştirilecek olan fikirlerin tutarlılığı, Kuran'ı Kerim ile çelişmemesi, maslahata uygunluğu gibi şartlara haiz olması gerekmektedir. Aksi takdirde kalam ilmi amacından sapmış olacak ve gayesine uygun hareket etmemiş olacaktır. Hâlbuki kalam ilminin gerileme şansı yoktur. Çünkü kalam ilmi gerilediğinde İslam dininin itikâdi sorunları artacaktır. Dolayısıyla kalam ilmi güncelliğini korumalıdır. Ayrıca geçmişteki birikiminden faydalanmalıdır. Bu doğrultuda geçmiş dönemlerdeki kalam âlimlerinin sorunlarına çözüm ürettikleri yöntemleri örnek alarak bu çağın gerekliliklerine uygun bir yöntembilimi bulmalıdır.

3. Yeni İlm-i Kalam Döneminin Oluşum Süreci

Kalam ilminin dönemlerine baktığımızda, İslam dünyasının ihtiyaçlarına cevap verebilecek düzeyde kendisini yenilemeyi başarmış, karşıt olduğu fikri, nicelik ve nitelik açısından her türlü özelliğine kadar öğrenmiş ve onunla mücadele edebilmiş olduğunu görürüz.

İslam düşünce sisteminin aslında Batı bilim dünyasının gelişmesine öncülük ettiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Şu bir gerçektir ki; miladi 12. yüzyıla kadar Arapça batıda bilim dili sayılmış ve Arapça'dan tercüme edilen eserler üniversitelerde ders kitapları olarak okutulmuştur. Ancak batı bilim metodunda kaynak gösterme alışkanlığının 17. Yüzyıla kadar kullanılmaması sebebiyle, eserlerin sanki kendilerine aitmiş gibi gözükmesine sebep olmuştur ve bu durum günümüzdeki çoğu batılı bilim adamlarınca da kabul edilmektedir. Müslümanların bilim dünyasındaki bu önderliğini, siyasal düzende de Osmanlı devleti devam ettirmekteydi.

18. yüzyıldan itibaren Müslümanlara ait olan siyasal ve ekonomik üstünlük durumları bazı keşif ve buluşların başlamasıyla sona ermeye başlamış ve batının öncülük edeceği yenedünya düzenine geçişin adımları atılmaya başlanmıştır (Karadaş, 2013, 284). Batı dünyasında gerçekleşen modernleşme hareketleri tüm dünyada köklü bir değişime sebep olmuştur. Bu değişimde her türlü dini bilgi ve yöntemler dışlanmış, aydınlanmanın bilim ile gerçekleşebileceği görüşü hâkim olmaya başlamıştır (Ay, 2004). Nihayetinde kelam ilmi, yeni ve önceki durumundan çok farklı anlayışlara sahip olan bu dünya düzeninde ortaya çıkan akımlar karşısında akaide dair meselelere önem verememiş ve yetersizliğinin sebeplerini araştırmaya başlamıştır (Evkuran, 2018, 308). Gerçekleşen bu sorgulama süreci sonucunda yeni ilm-i kelamın gerekliliği ortaya çıkmıştır. Kelam ilminin ilk oluşumundaki etkenler ile yeni ilmi kelamın ortaya çıkmasındaki etkenler arasında benzerlikler olduğu da aşikârdır. İlk dönem kelamcıları dönemlerinde yaygın olan Seneviyye, Dehriyye gibi ekollerle mücadele ederken, yeni ilmi kelam döneminin kelamcıları da aynı şekilde bu ekollerin devamı niteliğinde olan materyalist akımlarla mücadele etmişlerdir (Taşçı, 2012, 178).

3.1. Yeni İlmî Kelam Döneminin Başlıca Temsilcileri

3.1.1. Cemâleddin Afganî (1838-1897)

Doğum yeri hakkında kesin bilgi bulunmamaktadır. Afganistan'da veya İran'da doğduğuna dair rivayetler vardır. Afgani, Müslümanların zihin yapılarındaki uyuşukluğun izalesi için önderlik etmeye çalışmış fikir adamlarından birisidir (İkbal, 1984, 136). Batı'nın sömürgeci tavrına karşı Müslümanları bu durumdan kurtarmaya çalışmış, Müslümanların kendi özüne dönmesi için ülke ülke gezmiştir. İslam'ın yeniden güçlenmesi için izlenmesi gereken metodun batı dünyasındaki çağdaş yenilikçilik faaliyetleri ile olacağını belirtmiş ve çağdaş akımlara karşı çıkan İslam âlimlerinin, İslam'a en büyük zararı verdiğini beyan etmiştir (Duman, 2013).

3.1.1.1. Kelam İlmiyle İlgili Önemli Eseri

Risaletü'r-Redd ala'd Dehriyyin: Döneminin en zararlı felsefi ekolleri olan, doğacı, maddeci görüşlerini reddetmek istediğini anlatan bir eserdir. Klasik kelam ilminin batı menşeli fikir akımlarına karşı koymakta yeterli olmadığını ispatlamaya çalışmıştır (Hatipoğlu, 2010, 122).

3.1.2. Muhammed Abduh (1849-1905)

Mısır'ın Buhayre'ye (Bahîre) bağlı Mahalletünnasr köyünde doğmuştur. Cemâleddîn-i Efganî'den kelam dersi almıştır. Efganî'nin yönlendirmesiyle sosyal ve siyasal konularla ilgilenmeye ve güncel meseleler üzerinde düşüncelerini beyan etmeye başlamıştır. Muhammed

Abduh'un beyan ettiği temel hedeflerinin başında düşüncenin taklit zincirinden kurtarılması ve dinin henüz ihtilâfların çıkmadığı dönemde Selef'in anladığı metotla ve ilk kaynaklarından hareketle anlaşılması gerektiği yer almaktadır. Bu arada dinle akıl ve ilim arasındaki yakın ilişkiden bahsetmektedir. İnanç meselelerini Asr-ı saâdet'teki gibi duru ve bozulmamış hale getirmenin gerekliliğiyle beraber, akıl ve ilimle ilişkisini artırarak değişen dünya şartlarında dinin rolünü tekrar etkinleştirmeyi amaçlamıştır.

Abduh'a göre, modern ve çağa uyum sağlayacak bir İslâm düşüncesi oluşturabilmek için modern Batı medeniyetiyle ilişkiler önemlidir, ancak Batı'nın bilim ve teknolojisinin alınmasını teşvik ederken dine uymayan taraflarından da uzak durulması gerektiğini belirtir. Batı'nın maddî gücüne rağmen insanları mânen geliştiremediğini, aksine daha aşağı seviyeye düşürdüğünü ifade eder (Keskiöglü, 1970).

3.1.2.1. *Kelam İlmiyle İlgili Önemli Eseri*

Risâletü't-tevhîd: Muhammed Abduh'un en meşhur eseridir. Selef akaidi tarzında yazılmış ve birçok dile çevrilmiştir.

3.1.3. *Abdullatif Harputî (1842-1916)*

1842 yılında Harput'ta doğmuştur. İlim hayatını Fatih medreselerinde tamamladıktan sonra icazetini almıştır. 1901 yılında Darülfünun'da Kelam ilmi profesörü olmuştur. Kelam ilminin günün gereksinimlerine göre yenilenmesini savunan ve bu faaliyetler için büyük gayret gösteren son dönem Osmanlı kelamcılarındandır (Harputi, 2005). Kelam ilminin yenilenmesi için kelam âlimlerinin çağdaş felsefeyi iyi bilerek dönemin felsefecileriyle tartışabilecek bilgi birikimine sahip olması gerektiğini belirtmiştir (Karaman, 2004).

3.1.3.1. *Kelam İlmiyle İlgili Önemli Eseri*

Tenkîhu'l Kelam fi Akaidi Ehl-i'l İslam: Harputî eseri hakkında dinin esas inançlarını içeren ve inkârcı akımlara karşı koyabilecek bir kitap olarak yazdığını söylemiştir. Eserin birinci bölümüne İsbat-ı Vacib ile başlamış ve güncel sorunlara cevap vermeye çalışmıştır.

3.1.4. *Şibl-i Numani (1857-1914)*

Hindistan'da doğmuştur. Dönemin önemli hocalarından İslam ilimlerini tahsil etmiştir. Asıl ilgi alanı tarihçilik olan ve geleneksel tarihçilik ile modern tarihçiliği birleştirmesiyle bilinen Numânî; İslam kültürünün ve dini düşüncenin yeniden düzenlenerek ihya edilmesi gerektiğini savunmuş ve bu sebeple kelam ilmi ile de ilgilenmiştir.

Şibl-i Numânî'ye göre; yeni tesis edilecek olan kelam ilminde sadece itikadi konular değil, İslam dininin tarihî, içtimâî ve ahlâkî yönleri de ele alınarak incelenmeli ve tüm bunlar modern çağın gerekliliklerine uygun şekilde açıklanmalıdır. Bu çalışmalarda anlaşılması zor olan konular ve gereksiz tartışmalara yer verilmeyerek temel inanç konularından bahsedilmesi gereklidir. Ayrıca çalışmaların sadece akli değil, kalp ve vicdanı da etkileme hedefini gütmesi gerektiğinden bahsetmiştir (Birinci, 2020).

3.1.4.1. Kelam İlmiyle İlgili Önemli Eseri

İlm-i Kelam Tarihi: Kelam ilminin tedvin süreciyle ilgili Şibl-i Numanî'nin yorumlarını içeren ve ana teması itibariyle kelam ilminin hükümetlerin karakterlerine büründüğü iddiasını savunduğu eserdir (Yörükân, 2001, 52).

3.1.5. Filibeli/Şehbenderzâde Ahmet Hilmi (1865-1914)

Şehbenderzâde Ahmed Hilmi, I. Meşrutiyet döneminin önde gelen fikir adamlarındandır. Siyasi faaliyetlerinin yanında tasavvuf, felsefe ve kelam ilimleriyle de ilgilenmiştir. Batı taklitçiliğine ve dayatmalarına karşı çıkmıştır. XIX. yüzyılın insanları en çok etkilediği görüş olan maddeciliği reddetmiştir. Madde, ruh ve enerji ilişkisi üzerine araştırmalarını yoğunlaştırmış olan Ahmed Hilmi, yeni ilm-i kelama konu olacak bu tür meselelerde öncülük etmiş bir fikir adamıdır (Ülken, 1992, 284-293).

3.1.5.1. Kelam İlmiyle İlgili Önemli Eseri

Üss-i İslâm: İslam dininin esaslarını özü itibariyle anlatan sade bir dil ile yazılmış olan eserdir.

3.1.6. İzmirli İsmail Hakkı (1868-1946)

1868 yılında İzmir'de doğmuş olan İsmail Hakkı Bey, ilkokul çağlarında hafızlığını tamamlamıştır. Medrese tahsili ile birlikte İslami ilimler, Arapça, Farsça, Fransızca, Rumca ve Latince dillerini öğrenmiştir. Yükseköğretimden sonra İstanbul Darülfünun'da Tefsir, Fıkıh, Felsefe ve Kelam gibi dersleri okutmuş ve bu alanda eserler kaleme almıştır. Ders okuttuğu Edebiyat ve İlahiyat fakültelerinde başkanlık görevini icra etmiş ve Ordinaryüs Profesör ünvanı aldıktan sonra emekli olmuştur. 1946 yılı şubat ayında Ankara'da vefat etmiştir (Duman, 2008).

3.1.6.1. Kelam İlmi İle İlgili Başlıca Eserleri ve İçerikleri

Mülâhhas İlm-i Tevhid: İslam akaidinin temel konularına değinmiş, kelam ilminin diğer ilimlerle ilişkisini ve kelam ilminin önemine binaen ilimler hiyerarşisindeki yerinden bahsetmiştir. Bu eser aynı zamanda dönemin sultaniye mekteplerinde okutulmuştur (İzmirli, 1996).

Muhassalü'l-Kelam ve'l-Hikme: Bu eser günümüzdeki kelam ilmine giriş kitapları ile aynı niteliği taşımakta olup Mülâhhas ilmi tevhid eserinden farklı olarak kısaca itikadî İslâm mezhepleri tanıtılmaktadır (İzmirli, 1996).

Yeni İlm-i Kelam: Kelam ilminin çağın gerekliliklerine göre güncellenmesi gerektiğine dair yazılmış olan eserdir. Giriş kısmında bu konudan bahsetmiş sonraki bölümde ilâhiyyât konularını içeren ilk bölümü yazılmış, diğer bölümler ise eksik kalmıştır (Baloğlu, 1996).

3.1.6.2. İzmirli İsmail Hakkı'nın Yeni İlm-i Kelam İle İlgili Görüşleri

Yeni ilm-i kelam hareketinin Türkiye'deki en önemli temsilcisi sayılan İzmirli İsmail Hakkı'nın eserleri Osmanlılar'ın son dönemiyle Cumhuriyet'in ilk yıllarına rastlar. İzmirli bu eserlerinde yeni ilm-i kelam dönemi hakkında; nasıl ki Bâkılânî kelamı, Razi'nin döneminde yeterli görülmemişse, Razi kelamının da artık ihtiyaca cevap veremez duruma geldiğini, dolayısıyla dinî ilimlerin temelini oluşturan bu ilmin şekil ve usul açısından yenilenmesinin gerektiğini söyler. Ona göre bu dönemde genç nesillerin zihin yapısının modern felsefe teorileriyle

şekillenmesinden dolayı iman ilkelerini anlatırken gençlerin dilini kullanmak ve etkilendikleri düşünce kalıplarına uygun deliller getirmek gerekir.

Kelam ilminin konuları sabittir ama yöntem ve usulü değişebilir. Değişen çağa uyumluluk esasıyla kelam ilminin de metot değiştirmesi gereklidir. Örneğin Klasik kelamın konularından olan Allah'ın varlığına dair konulardan olan âlemin sonradan oluşu (hudusu) sebebiyle arazların değişmesi hüccet niteliği taşımaktadır. Günümüzde ise bunların yerine doğa kanunları, tecrübe metodu ve diğer farklı deliller öne alınmalıdır. Aksi durumda ilim çevresinin dikkatini cezbedecek çalışmaların meydana gelmesi zorlaşacaktır. Nitekim bu metotların kullanılmaması geçtiğimiz asırda ve bu asırda da gördüğümüz gibi hem akla hem de fitrata en uygun olan bu dinin mensuplarının zayıflamasına sebep olmuştur (Ülken, 1992, 284).

İzmirli'ye göre mantık ve felsefe ilimleri kelam ilmi için metodolojik alet ilimleridir. Bu sebeple batı filozoflarının İslam'la ters düşmeyen görüşleri alınmalıdır. İnşa edilecek yeni kelam ilminde yeni mantığı ölçü olarak kabul etmeli, delil niteliğinde kullanmak üzere de felsefenin sonuçlarına yer vererek, sonuca ulaştırmaya felsefi görüşten de uzak durulmalıdır. Eski skolastik zihniyete hakim olan Yunan felsefesinin terk edilerek yerine modern Batı felsefesinin kullanılması ve yeni metodoloji kurallarının uygulamaya konulması gerektiğini savunmuştur (Baloğlu, 1996). Dolayısıyla modern felsefi görüşlerden etkilenen Müslümanlara, kelam ilminin bu metodunu kullanarak Müslümanların itikadının şüphelerden arındırılmış hale getirilmesi gerektiğini belirtmiştir.

3.1.7. Ömer Nasuhi Bilmen (1883-1971)

1883'te Erzurum'da doğmuştur. Küçük yaştan itibaren önemli medreselerde eğitim alarak icazet ve şehâdetnâmelerini almıştır. Beyazıt'ta dersiâmlık göreviyle başlayan eğitimcilik hayatına, il müftülüğü, Diyanet İşleri Başkanlığı gibi önemli görevlerle devam etmiştir. Emekliliğinden sonra Yüksek İslam Enstitüsü'nde kelam ve fıkıh dersleri vermiştir (Işık, 2015).

Bilmen'e göre günümüz kelam ilmi, bazı İslam âlimlerinin de destekçisi olduğu bozuk felsefi inançların dinimize musallat edilmesiyle tesis edilmiştir (Bilmen, 2015, 26). Dinde reform olması gerektiğini savunanlara karşı, bozulmayan dinde reform olmayacağını dile getirmiş ve İslam dininin ilk günkü haliyle günümüzde de orijinalliğini koruduğunu beyan etmiştir. Ona göre yenilik zorunlu ama asıl olan gelenektir (Altıntaş, 2007).

3.1.7.1. Kelam İlmiyle İlgili Önemli Eseri

Muvazzah İlm-i Kelam Dersleri: Ders kitabı biçiminde yazılmış bir eserdir. Geniş bir girişle altı bölüm ve sonuç kısmından oluşmaktadır. Eserin genelinde başlıca inanç konuları ele alınmış İslam akaidini yakından ilgilendiren özellikle modern felsefenin sebep olduğu akımlara cevaplar verilmiştir (Bilmen, 2015).

Mülâhhas İlm-i Tevhid: Akâid-i İslâmiyye: İlk baskısı 1962 yılında yapılan eserdir. Sistemantik olarak kelam ilminin tevhid ile ilgili meseleleri ele alınmıştır (Bilmen, 1962).

3.2. Yeni İlmî Kelam Döneminin Ortaya Çıkmasına Sebep Olan Seküler Gelişmeler

Yeni bir kelam ilminin tesisini gerektiren sebeplerin temelinde dünyadaki düşünce yapısının değişmesi yer almaktadır. Bu yapıyı yüzlerce yıllık kalıptan çıkaracak gelişmeler elbette ki tüm dünyayı muazzam bir şekilde etkileyebilecek güçte olacaktır. Nitekim batı dünyasında ortaya çıkan bu gelişmeler, insanların hem yaşantılarını hem de inançlarına dair zihin yapılarını derinden etkilemiştir. Batıda kilisenin baskıcı ve değiştirilemez olan skolastik düşünce yapısına karşı rönesans düşüncesi ile birlikte tüm olaylar birbirini tamamlayan zincirleme oluşum şeklinde devam etmiş ve küreselleşme dönemini ortaya çıkarmıştır. Pozitif ilimlerin gelişmesiyle adeta bilimsel bir devrim başlamış, bakış açıları farklılaşmış ve paradigmlar değişmiştir (Kuhn, 2014, 120). Bununla birlikte sanayi alanlarında yapılan atılımlar ile keşif ve icatlar meydana gelmiştir. Buharlı makinelerin icat edilerek gemilere entegre edilmesiyle de coğrafi keşifler hızlanmıştır. Dünyadaki ticaret ağının gelişmesi üretimi artırmış, insanın hayatına kolaylık sağlayan teknolojik gelişmeler ise tüketimdeki artışa sebep olmuştur. Batılı devletlerin üretimde en büyük paya sahip olmak için fakir halkları sömürerek zenginleşmesi söz konusu olmuş; sömürgecilik yarışına katıl-a-mayan ülkeler ise zayıflamış ve böylece dünyadaki devletlerarasındaki siyasi dengeler de değişmeye başlamıştır.

Batı dünyasında halkların kendilerine sağlanan sosyal ortamdaki eksiklikler ve sorunlar etkisini gitgide arttırarak ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu durumun zorunlu gerekliliği olarak da siyasi devrimler ortaya çıkmıştır. Tıpkı bilimsel devrimlerin ortaya çıkış nedenlerinden olan; mevcut bilimsel argüman ve paradigmların artık yeterli olmaması ve ihtiyaçları karşılayamaması durumu, nasıl ki bilim insanların düşünce yapılarını etkilediyse (Kuhn, 2014, 181) toplumun içinde bulunduğu durumlar da toplumları siyasi devrime sürüklemiştir. Siyasi devrimlerin en büyük öncüsü ise Fransız ihtilalidir. Fransız ihtilali ile birçok ulus kendi devletlerini kurmaya yönelmiştir.

Aslında kelam ilmini en çok ilgilendiren husus; devletlerin kurulması değil, insanların kendi istekleri doğrultusunda büyük işler başarırçasına kendilerini muktedir bir konumda görmeleri ve özgür ve bağımsız davranış biçimine bürünerek, insanın Yaraticısı ile olan bağının zayıflamasıdır. Hâlihazırda o dönemlerde batı halkı, kilisenin baskıcı skolastik düşünce yapısına karşı aykırılık düşüncesini kendisine bir yöntem olarak seçmiştir. Batıdaki tüm bu gelişmeler devam ederken, ilim öğrenmek için batıya giden Müslüman gençler, bu düşüncelerle etkileşim içerisine girmişlerdir. Nitekim aykırılık fikri onların zihin yapısında da tezahür etmiş ve doğası gereği onları da heyecanlandırmıştır. Nihayetinde bu durum, İslam dünyasında materyalist düşüncelerin taraftar bulmasıyla devam etmiştir. Aşağıda bu görüşleri ele alacağız.

3.3. İlmî Kelam Yeni Dönemine Etki Eden Felsefi Görüşler

3.3.1. Materyalizm

Maddenin kendine yetebilirliğini savunan ve oluşumunun kendiliğinden olduğunu savunan görüştür. Maddenin haricinde bir fizik ötesi durumun olmadığını, her türlü irade, fiil ve duyguların maddeden gerçekleştiğini savunur. Dolayısıyla maddenin ötesinde

gerçekleşebilecek her türlü inanışın (Tanrı-peygamber-melek-kitap-ahiret ve benzeri) yanılığın ibaret olduğunu öne sürer. Metafiziği ruh ve yaratıcı olmadan açıklayarak hayat kavramını sadece madde ile izah etmeye çalışmıştır. 19 ve 20. yüzyılda İslam coğrafyasında etkili olmuştur (Topaloğlu, 2001, 154-155).

3.3.2. Evrim Teorisi

Evrimin, evrendeki en temel değişme tarzı olduğunu savunur (Cevizci, 2010, 240). Darwinizm olarak da bilinen kuram, canlı yaşam formunun yaratıcı ile değil tabiatın bir eseri olarak ortaya çıktığını ve varlıkların evrimleşerek çevreyle uyum sağlamasıyla basitten karmaşığa doğru uzun bir süreç neticesinde son halini aldığını öngörür. Evrim teorisinin, bazı bilginlerce maddeciliğin zorunlu olarak kabul etmesi gereken kuram olduğu düşünülmüştür. Bununla birlikte evrim teorisinin İslam dinine ters düşmediğini, varlıkların yoktan var edilmesiyle ilahi müdahaleler ile birlikte varlıkların oluşumunun evrimsel bir sürece tabi tutulmasının akla ters olmadığını savunan Müslüman bilim adamları da olmuştur. İzmirli İsmail Hakkı, Ömer Nasuhi Bilmen ve Süleyman Ateş gibi fikir adamları bunlardan bazılarıdır. Ateş'e göre de insan yaratılışı itibarıyla evrimleşmiş bir varlıktır (Ateş, 1975).

3.3.3. Pozitivizm

Deney ve gözlem ile ispatlanamayan her bilginin hayal ürünü olduğunu savunan bu görüşe göre; dini inanışlar eski dönemlerde kalmış olup artık onun yerini pozitif ilimlerin alması gerektiği belirtilmektedir. Maddenin varlığından söz ederken onun kendi kendisini var ettiğini iddia etmek zorunda kalır. Çünkü görülmeyen bir yaratıcı bu düşünceye göre kesinlikle yoktur (Özdemir, 2012, 554).

3.3.4. Freudizm

Dini inanışların, bilginin önünde bir set olduğunu, dolayısıyla bilgiye ulaştıkça dini inançlardan kopuşların artacağını savunmuştur (Özarlan, 2016, 3).

3.3.5. Ateizm

İslam tarihinde son dönemlere kadar ciddi bir problem olmayan ateizm; tanrıya inanmazlık olarak bilinen ve aslında tanrıyı hayatına sokma gereği duymayan inanca verilen isimdir (Aydın, 2008, 208). Aynı zamanda ateizm düşüncesi sadece tanrıyı kabul etmeyen değil, tanrının yokluğunu da kanıtlamaya çalışan düşünce sistemidir.

3.3.6. Sekülerizm

Sekülerleşme ile dünyevileşme kelimelerini aynı anlamda ele almak yerinde olacaktır. Seküler hayat düzeni, dünyaya dikkati artırma ve uhrevi olanı terk etme; dinin gündelik hayattaki etkisini azaltmak anlamlarında tanımlanmıştır (Özden, 2010, 17).

3.3.7. Agnostisizm

Türkçe'de bilinmezlik kuramı ve aynı zamanda "lâ edriyye" olarak da bilinen bu kurama göre; gerçeğin bilinmesi insanın gücünü aşmasından dolayı tanrının varlığına dair bilgilere ulaşmak da mümkün değildir. Aynı zamanda her insanın kendi gerçeklerinin olması söz konusu olması

sebebiyle bu durumun diğer insanların gerçeğinin yanlış olduğunu ortaya çıkarmayacağını öne sürerek inanca dair sabit bir gerçekliğin olmayacağını savunmuştur. Teizm ve Ateizm arasında karar verememekten doğan inanç sistemi olarak da ifade edilmektedir (Yaran, 2012, 121).

3.4. Yeni İlmî Kelam Dönemine Etki Eden Felsefi Görüşlerin Temsilcileri

Batı düşüncesinde Rönesans hareketinin etkisi ile büyük değişimler söz konusu olmuştur. Rönesansla birlikte batı düşüncesi, doğayı tanımaya başlamış ve aynı zamanda ona hükmetmeye yönelmiştir. Bu alandaki başarısı, batılı düşünceyi başta rasyonalizme, ardından pozitivist ve materyalist görüşlere sevk etmiştir. Bütün bu aşamalardan geçerken yeni bir bilim yöntemi ile gelişen modern batı bilimi, ismini zikredeğimiz filozoflar ile yeni ilm-i kelam dönemine etki edecek olan felsefi düşünce sistemini belirli bir aşamaya ulaştırmışlardır. Bu filozoflar;

*Her biri farklı alandaki bilimsel ve felsefi teori ve buluşları ile tanınan *Nicolaus Kopernicus* ve *Johann Kepler*,

*Batı dünyasında modern bilimin asıl kurucusu sayılan *Galileo Galilei*,

*Pozitivist düşüncenin temelini attığı düşünülen *Francis Bacon*,

*Akli birinci derecede önceleyip Batı'daki yeni bilim hareketleri felsefe ile uyarlayarak felsefede yeni bir sistem kuran ve modern düşüncenin gerçek manada kurucusu sayılan *Rene Descartes*,

*Batı'da şekillenen modern bilimin asıl mimarı sayılan *İsaac Newton*,

*Duyulara dayalı felsefe sistemini zirveye taşıyan *David Hume*,

*Aydınlanma çağının büyük filozofu *İmmanuel Kant*'tır.

Modern bilimin gelişmesi ve rasyonalist akımların rağbet görmesi sonucu 19.yüzyılda zirveye ulaşan sekülerleşme hareketinde öne çıkan filozoflar ise;

*Pozitivist düşüncenin ilk sıralarında yer alan *Auguste Comte*,

*Modern evrim kuramının kurucusu *Charles Darwin*,

*Felsefi düşünceyi tarih ve toplum ilişkisi çerçevesinde aktarmaya çalışan *Karl Marx*,

*Psikanaliz kuramcısı *Sigmund Freud*'dur (Harputi, 2005, 12-13).

3.5. Batı Dünyasındaki Akımlara İslam Coğrafyasından Destek Verenler

Batı dünyasında gelişen pozitivist ve materyalist akımların Müslüman dünyasında da destekçileri bulunmuştur. Özellikle Darwinizm, İslam inanç sistemini etkilemiştir. Baha Tevfik ve Abdullah Cevdet gibi aydınlar arasında da sempatiyle takip edilmiştir. Abdullah Cevdet, Batı'dan yaptığı tercümelemlerle, yegâne kurtuluşun çağdaş dünya medeniyetindeki gelişmelere ayak uydurmak olduğunu vurgulamıştır. Bir yandan Mısır'da Farah Antûn ve Şibli Şümeyyil de aynı şekilde Darwinizm'in sempaticanlığını yaparak, fikirlerini İslam'a sokmaya çalışmışlardır. Farah Antûn, dinin yerini tamamen bilimin alması gerektiğini savunarak, insanların dinle irtibatının koparması gerektiğini söylemiştir (Harputi, 2005, 15).

3.6. Yeni İlmî Kelamın Çözümüne Dair Bazı Yorumlar

Fazlur Rahman'a göre; Müslümanların dünyadaki bilim hâkimiyeti karşısında kendisini yenilemeye çalışan Hristiyan dünyası, nasıl ki yüzlerce yıl kendi metodolojisini

oluşturamamışsa; Müslümanlar da bu yenilik hareketleri karşısında gelenekten kopamamanın vermiş olduğu statik yapıyla kaybetmeye başlamışlardır. 18. Asırdan beri İslam toplumu, içinde bulundurduğu hurafe ve gayri İslamî maruzatlar sebebiyle bozulmuş ve gerilemiştir. Bu konuda her ne kadar İslam dünyasının çeşitli yerlerinde İslam toplumunu canlandırmak için çeşitli girişimlerde bulunulsa da etkili olamamışlardır. Toplumun geleneğe karşı olan sıkı bağlılığı, yenilik hareketlerinden fikir üretmelerine engel teşkil etmiştir. Fazlur Rahman, bu durumla ilgili serzenişte bulunarak “geleneği anlamının, gelenekte yaşamak değil geleneği toplumun her türlü sorununa cevap verecek niteliğe büründürmek” olduğunu belirtmiştir (Fazlur Rahman, 1995, 149). Bu görüşe ilave olarak; 19.yy’ın sonlarında artık İslam’ın düşünce gücünün muarız güçler karşısında çok zayıf kaldığını ve dönemin inanç temelli sorunlarına tam anlamıyla cevap veremediklerini görmekteyiz. Bu görüşümüzü destekleyen bir görüş de Süleyman Uludağ’ın bahsettiği gibi kelimelerin “eski ve anlamlılığını yitirmiş bir takım konularda takılı kalmış olmasıdır” (Uludağ, 2012, 75). Zaruret-i diniyyeden olmayan bazı meselelerin tartışılması da bu konulara örnek gösterilebilir.

Osmanlı Devleti’nde önemli görevlerde bulunmuş, İslamcılık düşüncesinin temsilcilerinden olan Said Halim Paşa’ya (İkbal, 1984, 212) göre; İslam dünyasının Modern Batı düşüncesi karşısında, Müslümanların yabancı ülkelerin boyunduruğu altına girmesi ile İslam düşüncesinin ne kadar geride kaldığının tüm açıklığıyla ortaya çıktığı âşikârdır. Ona göre aydın kesim ile halk arasında büyük bir uzaklık hâsıl olmuştur çünkü Müslüman toplumda eğitimsizlik vardır. Ayrıca batılı bilim paradigmasının ön yargılı ve art niyetli çalışmaları da aydın kesimi etkileyerek İslam’ın yanlış anlaşılmasına sebep olmuştur. Bu büyük bir sorundur. Sorunun çözümü ise Müslümanların eğitimsizliğinin giderilmesi ve Müslümanlar’ın İslam’a daha çok sarılması ile gerçekleşeceğini belirtmiştir (Evkuran, 2018, 307).

4. Sonuç

İnsanoğlunun yaratılışında bulunan merak duygusunun isyan ile birleşmesinin bir sonucu olarak özellikle orta çağ dönemindeki baskıcı Avrupa toplumunda büyük infialler ortaya çıkmıştır. Her yıkımın yeni bir inşa sürecini hazırladığı da bir gerçektir. Kilise merkezli Avrupalı liderler bu yeni inşa sürecinde oluşacak olan dünya düzenindeki yerlerini kaybetmişler ve onların yerlerine sömürgeci, geleneğe kafa tutan, deneyi ve gözlemi esas alan maddeci görüşleri benimseyen liderler geçmiştir. Batı toplumu değişen bu dünya düzeninde kendilerine yüzyıllarca teokratik yönetim biçimi olan kilise merkezli yönetim yerine seküler yani laik anlayışı geliştirmiştir. Böylece dünya düzeninin yeni yönetim biçimi olacak olan siyaset ile din ayrılığı yani “Sezar’ın hakkı Sezar’a, kilisenin hakkı kiliseye” anlayışı hâkim olmaya başlamıştır. İslam toplumunun da tüm bunlardan etkilendiğini daha önceki başlıklar altında yine zikretmiştik. İslam kelimcileri, bu durumun Müslüman toplumuna zarar vermemesi için iki tür anlayış geliştirmişlerdir. Birincisi; cevapları geleneğe ait metot ve eserlerle bulmak; ikincisi ise temel kaynak olan Kuran’a dönmektir. Bu iki yolu izleyenler kelimciler da aynı zamanda İslam

dininin diğer dinlerden üstünlüğünü ortaya koyacak çalışmalar yapmış ve mukayeselerde bulunmuştur.

Skolastik Hristiyan düşüncesi Allah'ı, 'Günahkâr doğan' çocuklarını cezalandıran ve mükâfatlandıran bir baba olarak görürken, Yahudilikte ise Allah, yalnızca 'Yahudi milletini seven ve koruyan' bir tanrı olarak telakkî edilmektedir. İslam dininde ise bunların hiç birisi yoktur. Bilakis İslam'ın sahip olduğu Allah tasavvurunda, yaratan ve rızık veren, adaleti ilke edinen, her şeye anlam ve hayat kazandıran, doğru yolu elçileri aracılığıyla gösteren bir yaratıcı bulunmaktadır. Bu evrensel anlayış, insanların dini inançlardan uzaklaşmasına sebep olan Hristiyan ve Yahudi inançlarının yerini alarak insanları diğer sapkın inançların sebep olduğu huzursuzluktan kurtaracak ve insanların arayışlarını ortadan kaldıracak en doğru metodolojiye sahip olan yegâne inanış biçimidir. Bu anlayışın savunucuları olan Müslüman kelimcilerinin, insanın psiko-sosyal yapısını, doğanın işleyişini, toplumların yapısını da göz önünde bulundurarak çalışmalar üretmesi gerekmektedir. Kalam ilminin geçmiş dönemlerinde bahsedilen konuların tekrarından kaçınılmalı, hatta o konular yüzünden meydana gelen ayrılıklar bir kenara bırakılarak çağımızdaki sorunlara çözümler sunulmalıdır. İçinde bulunduğumuz devir, her türlü inanç ve düşüncenin; dışına güzel bir ambalaj giydirilip mükemmel şekilde pazarlandığı ve masum beyinlere dayatıldığı bir zaman dilimidir. İşte bu bağlamda kelim âlimleri, piyasayı sahte ürünlerden temizlemeli, gösterişçilerden uzak tutmalı, çağa ayak uyduracak, hayatın şartlarına ve insanlara kucak açacak yeni bir metodolojiyle görüşlerini güçlü bir şekilde ortaya çıkarmalıdır. Hali hazırda, toplum bu sahte kültürlerin tatminsizliğinden, manevi boşluğundan, toplumsal yozlaşmalarından ve ahlaksızlığından rahatsız olacaktır. Bu şekilde yeni ilm-i kelam döneminde kelim ilmine yeni bir soluk kazandırılmış olacak ve kelim ilmi eski gücüne kavuşacaktır. Modern dünya düzeninde Müslümanların inanç alanındaki sorunları karşısında yetersiz olan kelim ilminin yerine İslam dininin güçlü itikadına ziyadesiyle güç katarak sorunlara kalıcı çözümler bulabilen bir ilim haline gelecektir.

Kaynakça / References

- Altıntaş, Ramazan. “Ömer Nasuhi Bilmen’in ‘Yeni İlm-i Kelam’ Anlayışı”. *Türk-İslam Düşünce Tarihinde Erzurum Sempozyumu I* (2007), 407-418.
- Ateş, Süleyman. “Kur’ân-ı Kerim’e Göre Evrim Teorisi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XX* (1975), 127-146.
- Ay, Mahmut. “Kelam İlminin Yeniden İnşasında Geleneğin Moderne Dönüşümü”. *Kelam İlmi’nin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri (Sempozyum)*, 144-173.
- Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 13. Basım, 2008.
- Baloğlu, A. Bülent. “İzmirli İsmail Hakkı’nın ‘Yeni İlm-i Kelam’ Anlayışı”. *İzmirli İsmail Hakkı (Sempozyum)*, 93-108.
- Barlak, Muzaffer. “İslâm İlim Tarihi İçinde Kelam Disiplininin Oluşum ve Gelişim Merhaleleri”. *Kelam Araştırmaları Dergisi* / *Kader XIV/2* (2016), 480-508.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Açıklamalı İlm-i Kelam Dersleri Muvazzah İlm-i Kelam*. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2. Basım, 2015.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Mülehhas İlm-i Tevhid Akaidi İslamiyye*. İstanbul: Ahmed Said Matbaası, 1. Basım, 1962.
- Birinci, Züleyha. “Şiblî Nu’mânî’nin Kelam Tarihine Bakışı”. *Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Araştırmaları Dergisi*.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefeye Giriş*. Ankara: Nobel Yayınevi, 1. Basım, 2010.
- Duman, Ali. “İzmirli İsmail Hakkı: Hayatı, Eserleri ve Fıkhı”. *Bilimname: Düşünce Platformu VI/14* (Ocak 2008), 59-78.
- Duman, Ali. “Klasik Modernist İslamcılardan Cemaleddin Afgani’nin Batı Emperyalizmi Karşısındaki Görüşleri”. *Hikmet Yurdu VI/11* (2013), 179-200.
- Evkuran, Mehmet. “Yeni İlm-i Kelam Dönemi”. *Kelam Tarihi ve Ekolleri*. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 1. Basım, 2018.
- Fazlur Rahman. *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*. çev. Salih Akdemir. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 1995.
- Harputi, Abdullatif. *Kelam Tarihi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 2005.
- Hatipoğlu, İbrahim. *İslam Dünyasının Çağdaşlaşma Serüveni*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1. Basım, 2010.
- Işık, Ayhan. “İlme Adanan Ömür: Ömer Nasûhi Bilmen (1883-1971)”. *Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi* 24 (2015), 56-61.
- İkbal, Muhammed. *İslam’da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*. çev. Ahmet Asrar. İstanbul: Bir Yayıncılık, 1. Basım, 1984.
- İzmirli, Celaleddin. “İzmirli İsmail Hakkı: Hayatı, Eserleri, Dini ve Felsefi İlimlerdeki Mevkii”. *İzmirli İsmail Hakkı (Sempozyum)*, 241-264.
- Karadaş, Çağfer. *Ana Hatlarıyla Kelam Tarihi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1. Basım, 2013.
- Karaman, Fikret. “Yeni Kelam İlmi Düşüncesinin İnşası ve Abdullatif Harputî’nin Rolü”. *Kelam İlmi’nin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri (Sempozyum)*, 204-218.
- Keskioğlu, Osman. “Muhammed Abduh (1266-1323 H. / 1849-1905 M.)”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XVIII* (1970), 109-136.
- Kuhn, Thomas S. *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*. çev. Nilüfer Kuyaş. İstanbul: Kırmızı Yayınları, 9. Basım, 2014.
- Özarlan, Selim. *Günümüz Kelam İnanç Problemleri*. Ankara: Nobel Yayınevi, 1. Basım, 2016.
- Özarlan, Selim. *Kelam Tarihi*. Ankara: Nobel Yayınevi, 1. Basım, 2013.

- Özdemir, Metin. “İnkarcı Akımların Genel Bir Kritiği”. *Kelam El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 1. Basım, 2012.
- Özden, Mustafa. *Müslüman Kültüründe Sekülerleşme Süreci*. Ankara: Araştırma Yayınları, 1. Basım, 2010.
- Taşçı, Özcan. “Çağdaş Kelam Düşüncesi”. *Kelam El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 1. Basım, 2012.
- Topaloğlu, Bekir. *İslam Kelamcılarının ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbat-ı Vacib)*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 9. Basım, 2001.
- Topaloğlu, Bekir. *Kelam İlimine Giriş*. Ankara: Damla Yayınevi, 2. Basım, 2014.
- Uludağ, Süleyman. *İslam Düşüncesinin Yapısı*. İstanbul: Dergah Yayınları, 7. Basım, 2012.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*. İstanbul: Ülken Yayınları, 3. Basım, 1992.
- Yaran, Cafer Sadık. *Din Felsefesine Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları, 1. Basım, 2012.
- Yörükkan, Yusuf Ziya. *İslam Akaid Sisteminde Gelişmeler*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1. Basım, 2001.
-

Orijinallik Beyanı / Declaration of Authenticity

Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. / This article was scanned by Turnitin software. No plagiarism detected.

Akademik Etik Beyanı / Academic Ethics Statement

“Yeni İلمي Kalam’ın Oluşum Sürecindeki Etkenler ve Yeni İلمي Kalam’ın Temsilcileri Üzerine Bir Değerlendirme” başlıklı makale, bilimsel araştırma tekniklerine ve akademik etik ilkelerine uyularak hazırlanmış, veriler üzerinde herhangi bir tahrifat veya çarpıtma yapılmamış, başka bir araştırmadan kısmen veya tamamen intihal edilmemiş, yayınlanması amacıyla başka bir yayın organına gönderilmemiştir.

The article titled "An Evaluation on the Factors in the Formation Process of the New Scientific Kalam and the Representatives of the New Scientific Kalam" was prepared in accordance with scientific research techniques and academic ethical principles, no falsification or distortion was made on the data, and it was not partially or completely plagiarized from another research. has not been sent to another media outlet for publication.

Çatışma Beyanı / Conflict Statement

“Yeni İلمي Kalam’ın Oluşum Sürecindeki Etkenler ve Yeni İلمي Kalam’ın Temsilcileri Üzerine Bir Değerlendirme” başlıklı makaleyle ilgili olarak diğer kişi veya kurumlarla herhangi bir çıkar çatışması söz konusu değildir.

There is no conflict of interest with other individuals or institutions regarding the article titled " An Evaluation on the Factors in the Formation Process of the New Scientific Kalam and the Representatives of the New Scientific Kalam ".

İthaf / Dedication / إهداء

Bu çalışma, İsrail’in Gazze’deki üniversitelere, okullara, hastanelere, mülteci kamplarına, evlere, camilere ve kiliselere düzenlediği vahşi, barbar, insanlık ve hukuk dışı saldırıları nedeniyle hayatını kaybeden bilim insanları, öğrenciler, sağlık çalışanları, din adamları, gazeteciler, bebekler, çocuklar ve masum sivillere ithaf edilmiştir. İsrail’in iki milyondan fazla Gazzeliyi evlerinden ve topraklarından sürgün etmek istemesi insanlık dışıdır. İsrail’in uluslararası hukuka, insan hak ve hürriyetlerine aykırılık içeren tüm işgal ve saldırıları suçtur ve bu nedenle yargılanması gerekmektedir.

This article is dedicated to the scientists, students, health workers, religious officials, journalists, babies, children and innocent civilians who lost their lives as a result of Israel’s brutal, barbaric, inhumane and illegal attacks on universities, schools, hospitals, refugee camps, homes, mosques and churches in Gaza. Israel’s attempt to expel more than two million Gazans from their homes and lands is inhumane. All Israeli occupations and attacks that violate international law, human rights and freedoms are crimes and therefore Israel must be prosecuted.

هذه المقالة موجهة إلى العلماء والطلاب وعاملين في مجال الصحة ورجال الدين والصحفيين والرضع والأطفال والمدنيين الأبرياء الذين فقدوا حياتهم بسبب الهجمات الوحشية واللاإنسانية وغير القانونية التي شنتها إسرائيل على الجامعات والمدارس والمستشفيات ومخيمات اللاجئين والمنازل والجوامع والكنائس الموجودة في غزة. فما تريده إسرائيل من نفي وتهجير أكثر من مليوني فلسطيني من أراضيهم ومنزلهم هو أمر غير إنساني. إن كافة ما تفعله إسرائيل من هجمات تتنافى مع حقوق الإنسان والحريات والقانون الدولي هي جرائم ولهذا السبب يجب محاكماته

Yazarlık Katkısı / Authorship Contribution

Çalışma tek yazarlı olarak yürütülmüştür. / The study was conducted with an author.



SULTAN İLAHİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

3023-5820

Altı Aylık Hakemli Kısa Makale, Araştırma ve İnceleme Dergisi

Vol./Cilt: 2, Issue/Sayı: 1, ss. 35-48, June/Haziran 2024

Kur'an'ın Belîğ Üslubu Üzerine Bir İnceleme: Hucurât Sûresi Örneği*

An Analysis of the Eloquent Style of the Qur'an: The Example of Surah Al-Hujurat

Mahir Bayrak¹ Ayhan Can²

Öz

Belâgat, barındırdığı söz sanatları itibarıyla insanları ve toplumları etkileme gücüne sahip en önemli araçlardan biridir. Kadim metinler ve edebî kaynaklar, belâgat sanatının en seçkin örnekleriyle doludur. Özellikle, İslam öncesi cahiliye dönemi, belâgatın zirvesinin yaşandığı, Arapların söz ve kelimeler sahasında ileri seviyede oldukları bir dönemdir. Kur'an, indirildiği dönemdeki söz ustalarını ve şiir otoritelerini etkileyerek susturmuştur. Bu etkinin büyüklüğü, en belîğ şiirlerin bir araya geldiği ve Kâbe'nin duvarında sergilenen muallaka-i seb'a (asılı yedi şiir) örneğinde de görülebilir. Kur'an'ın üstün fesahat ve belâgati, bu şiirlerin sahiplerini, eserlerini askıdan indirmeye mecbur bırakmıştır. Kur'an, insanlığa, ebedi kurtuluş reçetesi sunmanın yanı sıra, en yüksek düzeyde belâgat sanatlarını da içermektedir. Kur'an sûreleri ve âyetleri, bu sanatların en nadide misalleriyle doludur. Hucurât sûresi de, içeriğindeki zengin söz sanatlarıyla dikkat çeken bir sûredir. Yapılan literatür taraması sonucunda, sûreyi belâgat yönüyle inceleyen çalışmaların yok denecek kadar az olması, çalışmanın amacını ortaya koymaktadır. Bu çalışmada, hucurât sûresinde bulunan söz sanatları, belâgatın kısımları olan "meâni, beyân ve bedî" ilimleri ışığında incelenmiştir. Öncelikle sûre hakkında kısa bir bilgilendirme yapılarak, âyetlerde ele alınan konular özetlenmiştir. Daha sonra, sûrede yer alan belâgat sanatları ile ilgili lügat ve ıstılah tanımları yapılmış ve bu sanatlar, ilgili âyetlerden örneklerle analiz edilmiştir. Bu bağlamda, sûredeki belâgat sanatlarının tespiti ve tahlili, verilen mesajların doğru anlaşılabilmesi için önemli bir aşamadır. Bu çalışma, genel olarak Kur'an, özelde ise Hucurât Sûresi üzerine araştırma yapmak isteyenler için bir kaynak niteliğindedir.

Ahahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâgati, Sarf, Nahiv, Hucurât Sûresi, Kur'an, Tefsir.

* Araştırma Makalesi / Research Article, Geliş Tarihi / Date Received: 04.06.2024, Kabul Tarihi / Date Accepted: 29.06.2024, Yayın Tarihi / Date Published: 30.06.2024.

Bu çalışma, Bartın Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalında 2024 yılında Dr. Öğr. Üyesi Ayhan Can danışmanlığında hazırlanan "Hucurât Sûresinin Arap Dili Ve Belâgati Yönünden Tahlili" başlıklı yayınlanmamış Yüksek Lisans tezinden üretilmiştir.

¹ Bartın Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Öğrencisi, E-Mail: mbabrak21@gmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0009-0004-8059-6779>

² Dr., Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, E-Mail: ayhancan@bartin.edu.tr, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7451-6101>

Citation Information/Kaynakça Bilgisi

Bayrak, Mahir - Can, Ayhan "Kur'an'ın Belîğ Üslubu Üzerine Bir İnceleme: Hucurât Sûresi Örneği". *Sultan İlahiyat Araştırmaları Dergisi* (SİAD) 2/1 (Haziran 2024), 35-48. <https://zenodo.org/10.5281/zenodo.12578500>

CC BY-NC 4.0

Öne Çıkanlar

- Belâgat, Kur'an'ın anlaşılmasında ve yorumlanmasında hayati öneme sahiptir.
- Kur'an, Arap gramerinin ve belâgatinin en temel kaynağıdır.
- Kur'an, ilahî bir yol gösterici olduğu kadar bardındırdığı belagat sanatlarıyla da beliğ bir üsluba sahiptir ve tazeliğini korumaktadır.
- Hucurât sûresi, bünyesinde birçok belâgat sanatını barındırmaktadır.
- Kur'an'ın belâgatı üzerine yapılan araştırmaların artırılması ve derinleştirilmesi gerekmektedir.

Abstract

The belâgat, is one of the most important tools with the power to influence people and societies due to its incorporation of literary devices. Ancient texts and literary sources are filled with the most exquisite examples of the art of rhetoric. Especially, the pre-Islamic era of ignorance was a period when eloquence reached its peak, and Arabs excelled in the field of language and speech. and Arabs held authority in the realm of language and speech. The Qur'an silenced the masters of words and authorities of poetry in the era it was revealed. The magnitude of this effect can be seen in the example of the mu'allaqat al-sab'a (the seven hanging poems), the most eloquent poems that were displayed on the wall of the Kaaba. The superior eloquence and rhetoric of the Qur'an compelled the owners of these poems to take their works down from the wall. The Qur'an not only offers humanity a prescription for eternal salvation but also encompasses the highest levels of rhetorical arts. The chapters and verses of the Qur'an are filled with the most exquisite examples of these arts. Surah Al-Hujurat, with its rich literary devices, is a notable chapter in this regard. As a result of the literature review, the fact that there are almost no studies examining the surah in terms of rhetoric reveals the purpose of the study. In this study, the literary devices found in Surah Al-Hujurat are examined in light of the branches of rhetoric: "meani," "bayan," and "badi." In the initial stage, definitions of the fundamental concepts of "rhetoric," "meani," "bayan," and "badi" as provided by various linguists are included. Firstly, a brief introduction about the surah is provided, summarizing the topics addressed in its verses. Then, definitions of the terms and concepts related to the rhetorical arts present in the surah are given, and these arts are analyzed with examples from the relevant verses. In this context, identifying and analyzing the rhetorical arts in the surah is an important step for correctly understanding the messages conveyed. This study serves as a resource for those who wish to conduct research on the Qur'an in general, and on Surah Al-Hujurat in particular.

Keywords: *Arabic Language and Rethorich, Morphology, Syntax, Hujurat Surah, Qur'an, Tafsir.*

Highlights

- Rhetoric is of vital importance in understanding and interpreting the Qur'an.
- The Quran is the most basic source of Arabic grammar and rhetoric.
- The Qur'an, besides being a divine guide, also possesses eloquent rhetoric arts within it, maintaining its freshness.
- Surah Al-Hujurat contains numerous rhetorical devices within it.
- There is a need to increase and deepen research on the rhetoric of the Qur'an.

1. Giriş

Kur'an-ı Kerim, sadece dünya ve ahiret hayatına rehberlik eden ilahî bir kelam değil, aynı zamanda Arap gramerinin ve belâgat sanatlarının da temel kaynağıdır. Nazil olduğu günden bu yana tazeliğini ve canlılığını koruyan Kur'an, bireysel ve toplumsal hayatı derinden etkilediği gibi, klasik belâgat anlayışını da köklü bir şekilde dönüştürmüştür. Nitekim İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren, Kur'an'ı anlama ve yorumlama çabaları çerçevesinde sayısız çalışma

yapılmış ve çeşitli ilmî disiplinler geliştirilmiştir. Bu disiplinlerin, kendi sistematiğini oluşturma noktasında başvurduğu ilimler arasında belâgat ilk sıralarda yer almıştır. Çünkü belâgat, dilin estetik ve etkili kullanımının ötesinde gramerle birlikte başta fıkıh olmak üzere birçok ilmî disiplinin zeminini de oluşturmuştur. Bu açıdan belâgat, Kur'an'ın anlam ve mesajını daha etkili ve anlaşılır kılmada önemli bir rol oynamıştır. Bu bağlamda, Kazvinî'nin "el-Îzah", Sekkâkî'nin "Miftâhu'l-Ulûm" ve Curcânî'nin "Delâilu'l-İcâz" ile "Esrâru'l-Belâğa" adlı klasik eserleri belâgat ilminin ilk dönemindeki önemli eserler olarak ön plana çıkmaktadır. Çalışmada bu eserlerden de istifade edilmiştir.

Kur'an'ın eşsiz üslubu, fesahat ve belâgatın zirvesidir ve benzerinin getirilmesi imkânsızdır. Bu benzersiz üslup, Kur'an'ın tüm sûrelerinde kendini göstermektedir. Çalışmanın konusu olan hucurât sûresi de bu açıdan önemli veriler sunmaktadır. Bu makalede, Kur'an'ın belîğ üslubu, hucurât sûresi üzerinden ve belâgat sanatları açısından incelemeye tabi tutulmuştur. Sûre'de, mecaz, istiâre, teşbih, kinaye, tıbak, kasr, iltifat, tecrid gibi birçok belâgat sanatı bulunmaktadır. Bu sanatlar, belâgatın kısımları olan meâni, beyân ve bedî' ilimlerinin, bu sıralamasına göre ele alınacaktır. Ele alınan sanatın lügat ve ıstılah tanımları yapıldıktan sonra o sanatın bulunduğu ayetlerden örneklem yapılacaktır.

Çalışma, hucurât sûresi'ndeki belâgat sanatlarını analiz ederek Kur'an'ın belîğ üslubunun anlaşılmasına bir nebze de olsa katkıda bulunmayı amaçlamaktadır. Ayrıca, bu araştırma, hucurât sûresinde bulunan bazı belâgat sanatlarını tespit ederek önemli bir araştırma alanı oluşturma hedefindedir. Genel olarak Kur'an'ın, özeldi ise hucurât sûresi'nin eşsiz üslubunu vurgulayacak olan bu çalışma, belâgat sahasında yapılacak araştırmalar için de yol gösterici olacaktır.

2. Hucurât Sûresi ve Sûrede Bulunan Belâgat Sanatları

Hucurât sûresi, mushaftaki sıralama itibariyle Kur'an'ın kırk dokuzuncu sûresidir. Nüzûl sırasına göre yüz altıncı sıradadır ve on sekiz ayettir. Sûre ismini, dördüncü ayette geçen "hucurât" kelimesinden almıştır (Işık, 1998). Hucurât, oda anlamına gelen 'hücre' kelimesinin çoğuludur. Sûrenin nüzûl sebebi olarak tefsirlerde farklı olaylar zikredilir. Genel kabul gören görüşe göre, Temim oğullarından bir grubun Mescid-i Nebvî'nin önüne gelip mescidin dışından Hz. Peygamber (s.a.v.)'i, âdâb-ı muaşerete aykırı olarak, yüksek bir sesle dışarı çağırması hadisesi, bu sûrenin nüzul sebebidir (Kurtubî, 2003).

Hucurât sûresi, bünyesinde çeşitli belâgat sanatlarını barındırması yönüyle dikkat çekici olduğu gibi özellikle toplumsal ve ahlâkî mesajlar içermesi açısından da detaylı incelemeye tabi tutulması gereken bir sûredir. Sûrede, mü'minlere, nida üslubuyla, beş kere seslenilmesi dikkate şayandır. Zemahşerî'ye göre nidaların tekrarı, gelen her yeni hitap karşısında mü'minlerin dikkatlerini tazelemeye ve inen her hükmü taze bir gönülle susup dinlemeye çağırma içindir (Zemahşerî, 2020). Sûre, Allah (c.c.) ve Hz. Peygamber'in emri söz konusu olduğunda mü'minlerin kendi görüşlerini tercih etmemeleri, Hz. Peygamber'e seslerini yükseltmemeleri ve birbirlerine seslendikleri gibi Hz. Peygamber'e seslenmemeleri noktasında

ikazlarda bulunmuştur. Yalan haberlere itibar edilmemesi, mü'minlerden, Peygamber'i kendilerine uydurmaya kalkmamaları, aksine kendilerinin Peygamber'e uymaları istenmiştir. Allah'ın (c.c.) birçok sıfatının zikredildiği sûre, O'nun mutlak ilmine işaret ederek nihayete ermiştir (Karaman vd., 2014).

3. Sûrenin Meâni İlmi Bağlamında Değerlendirilmesi

Hucurât sûresi, mushaftaki sıralama itibariyle Kur'an'ın kırk dokuzuncu sûresidir. Nüzûl sırasına göre yüz altıncı sıradadır ve on sekiz ayettir. Sûre ismini, dördüncü ayette geçen "hucurât" kelimesinden almıştır (Işık, 1998). Hucurât, oda anlamına gelen 'hücre' kelimesinin çoğuludur. Sûrenin nüzûl sebebi olarak tefsirlerde farklı olaylar zikredilir. Genel kabul gören görüşe göre, Temim oğullarından bir grubun Mescid-i Nebevî'nin önüne gelip mescidin dışından Hz. Peygamber (s.a.v.)'i, âdâb-ı muaşerete aykırı olarak, yüksek bir sesle dışarı çağırması hadisesi, bu sûrenin nüzul sebebidir (Kurtubî, 2003).

Hucurât sûresi, bünyesinde çeşitli belâgat sanatlarını barındırması yönüyle dikkat çekici olduğu gibi özellikle toplumsal ve ahlâkî mesajlar içermesi açısından da detaylı incelemeye tabi tutulması gereken bir sûredir. Sûrede, mü'minlere, nida üslubuyla, beş kere seslenilmesi dikkate şayandır. Zemahşerî'ye göre nidaların tekrarı, gelen her yeni hitap karşısında mü'minlerin dikkatlerini tazelemeye ve inen her hükmü taze bir gönülle susup dinlemeye çağırma içindir (Zemahşerî, 2020). Sûre, Allah (c.c.) ve Hz. Peygamber'in emri söz konusu olduğunda mü'minlerin kendi görüşlerini tercih etmemeleri, Hz. Peygamber'e seslerini yükseltmemeleri ve birbirlerine seslendikleri gibi Hz. Peygamber'e seslenmemeleri noktasında ikazlarda bulunmuştur. Yalan haberlere itibar edilmemesi, mü'minlerden, Peygamber'i kendilerine uydurmaya kalkmamaları, aksine kendilerinin Peygamber'e uymaları istenmiştir. Allah'ın (c.c.) birçok sıfatının zikredildiği sûre, O'nun mutlak ilmine işaret ederek nihayete ermiştir (Karaman vd., 2014).

4. Sûrenin Meâni İlmi Bağlamında Değerlendirilmesi

4.1. Kasr

Lügatte "hapsetmek, kısaltmak, özgü kılmak, tahsis etmek" gibi anlamlara gelen kasr (Bolelli, 2009) belâgat ıstılahında, Teftazanî'ye göre, bir vasfı veya özelliği, hususî bir yolla başka bir şeye ait kılmayı ve tahsis etmeyi ifade eder (Teftazanî, 2017). Belâgatın en yaygın kullanılan üsluplarından olan kasr, az lafızla çok şey ifade etmek için başvurulan bir yöntemdir. Ayrıca, cümleyi veya kelimeyi kuvvetlendirme işlevi görür. Kasr'da, "maksur" (tahsis edilen) ve "maksurun aleyh" (kendisine tahsin yapılan) olmak üzere iki ana unsur bulunur (Carim, 2014). Kasr'ın birçok çeşidi, yolu ve yöntemi vardır. Bulut, Süyûtî'ye göre on iki kasr yolu olduğunu ifade etmiştir (Bulut, 2014; Süyûtî, 2000).

Kasr, farklı kategorilerde incelenmiştir. Atîk, kasrı, konuşanın amacına göre, "hakikî ve izafî" olarak ikiye ayırırken (Atîk, 1985), Abbas kasr'ı, öğelerinin durumuna göre, "kasr-ı sıfat ale'l-mevsuf ve kasr-ı mevsuf ale's-sıfat"; muhatabın durumuna göre ise, "kasr-ı kalb, kasr-ı tayin ve

kasr-ı ifrad” gibi kategorilere ayırmıştır (Âbbas, 1997). Çalışmanın konusu olan hucurât sûresinin onuncu ayetinde geçen *إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ* cümlesinde kasr yollarından biri olan *إِنَّمَا* (İnnema) edatıyla kasr yapılmıştır. Kasr türü olarak kasr-ı mevsuf ale's-sıfat bulunmaktadır (Sabunî, 1995). Kazvinî, kasr-ı mevsuf ale's-sıfatı, “nitelenenin niteleyene yani öznenin vasfa mahsus kılınmasıdır” şeklinde tanımlar (Kazvinî, 2003). Bu üsluba göre, nitelenen varlık (mevsuf) sadece o sığata sahiptir ancak bu sıfat başka varlıklarda da bulunabilir. Bu bağlamda, onuncu ayette geçen *الْمُؤْمِنُونَ* “*el-mü'minune*” ifadesi mevsuf/maksur, *إِخْوَةٌ* “*ihvetün*” ifadesi ise sıfat/maksurun aleyh olduğu için mânâ, “*mü'minler ancak kardeşler*” şeklinde olur ki özne olan mü'minler, sıfat olan kardeşliğe mahsus kılınmıştır.

4.2. Fasl-vasl

Fasl lügatte “ayırarak” anlamına gelirken vasl “ulaşmak, birleştirmek” anlamındadır (İbn Manzur, 1994). Belâgat ıstılahında ise bu terimlere farklı tarifler yapılmıştır. Kazvinî'ye göre vasl, “cümleleri birbirine atfetmek, fasl ise “atfetmemektir” (Kazvinî, 2003). Genel kabul gören tanıma göre vasl, “bir cümlelerin başka bir cümleye و (vâv) harfiyle atfedilmesi”, fasl ise “bu atfın terkedilmesidir” (Sekkakî, 1987).

Fasl, ya iki cümle arasında çok kuvvetli bir irtibat olması veya hiç irtibat olmaması durumunda yapılır. Bu iki durumun dışında kalan cümlelerde vasıl yapılır. Fasl, beş yerde yapılır: “kemal-i ittisal, şibh-i kemal-i ittisal, kemal-i inkita, şibh-i kemal-i inkita ve kemal-i ittisal ile kemal-i inkita arasındaki durumdur” (Durmuş, 1998).

Sûrede bulunan fasl örneklerinin gerekçesi genellikle şibh-i kemal-i ittisal olduğundan sadece bu kısmın tanımına ve ayet örneğine yer verilecektir. Ayrıca, sûrenin hemen hemen bütün ayetlerinde ya fasl ya da vasl bulunduğu için sadece birer örnekle yetinilecektir.

Şibh-i kemal-i ittisal, “peş peşe gelen iki cümleden ikincisinin birincisine bağılıymış gibi görünmesine rağmen ondan ayrılmasıdır”. Bu, ikinci cümle, birinci cümleden anlaşılan gizli bir sorunun cevabı olarak gelmesi durumunda gerçekleşir. Sûrenin üçüncü ayetindeki *لَهُمْ مَغْوِرَةٌ وَأَجْرٌ* *إِنَّ الَّذِينَ يَغْضُوبُونَ أَصْوَاتَهُمْ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ أُولَئِكَ الَّذِينَ امْتَحَنَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ لِلتَّقْوَى* “onlar için affedilme ve büyük ecir vardır” cümlesinde fasl vardır ve faslın sebebi şibh-i kemal-i ittisal'dir. Zira öncesindeki *إِنَّ الَّذِينَ يَغْضُوبُونَ أَصْوَاتَهُمْ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ أُولَئِكَ الَّذِينَ امْتَحَنَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ لِلتَّقْوَى* “şüphesiz ki Allah ve Resulünün yanında seslerini kısıyanlar, o kimselerdir ki, Allah kalplerini takva için imtihan etmiştir” cümlesinde muhataplar, imtihanın sonucunda kazanacakları mükâfatı sormuş gibi kabul edilerek cevap olarak bu cümle gelmiştir.

Vasl, ya iki cümle arasında lafzen ve mânâ uyum olması veya fasl yapıldığı takdirde anlamın bozulacağı durumlarda yapılır. İki cümle arasında uyum, cümlelerin ihbârî ve inşâî olması itibarıyla aynı olması ve aralarında kuvvetli bir irtibat olması halinde gerçekleşir (Carim, 2014). Sûrenin yedinci ayetindeki *وَرَزَيْنَاهُ فِي قُلُوبِكُمْ* “ve onu kalbinizde süsledi” cümlesi, öncesindeki *حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ* “size imanı sevdirdi” cümlesine atfedilerek vasıl olmuştur. Zira iki cümle de ihbârî olduğu için aralarında lafzen ve mânâ uyum mevcuttur.

4.3. İcaz

Sözlükte “veciz konuşmak, kısa tutmak, özetlemek” anlamlarına gelen icaz (Mustafa, 1972) belâgat terimi olarak dilciler tarafından farklı şekillerde tanımlanmıştır. Askerî, icazı “az sözle birçok anlama işaret etmek, onları ima ile veya belirgin bir şekilde ifade etmek” olarak tanımlamıştır (Askerî, 1952). Kazvinî'ye göre icaz, “konuşmada bir anlamı, kısa ve öz bir şekilde ifade etmek”tir (Kazvinî, 2003).

İcaz için en kısa ve uygun tanım, birçok dilbilimci tarafından benimsenen “az sözle çok anlam ifade etme” tanımıdır (Sekkakî, 1987). Merağî, icazı, İcaz-ı hazif ve İcaz-ı kısar olmak üzere iki kategoriye ayırmıştır. O'na göre İcâz-ı hazif, hazfedilen unsura işaret eden bir karînenin varlığı koşuluyla, metinden bir veya daha fazla kelime ya da cümlenin çıkarılmasıyla gerçekleştirilen icâz'dır (Merağî, 1993). Bu icâz türü, muhâtabın zaten bildiği ya da kolayca tahmin edebileceği bilgilerin ayrıntısına girmeden, asıl önemli noktaya vurgu yapmak veya muhâtabı düşünmeye yönlendirmek amacıyla kullanılır. Hucurât sûresinin ikinci ayetindeki *أَنْ تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ* “amelleriniz hiçe iniverir” cümlesinde hazfedilen bir muzaf vardır ve aslı *كَرَاهَةً أَنْ تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ* “amellerinizin yok olmasından korkmanız için” şeklinde olup muzâf'ın hazfi icâz-ı hazif sanatıdır. Zemahşerî, cümlenin anlamının bu takdirde, “Amelleriniz boşa gideceği için, yani böyle bir korku bulunduğu için yasaklandığınız şeyden vazgeçin!” anlamında olduğunu ifade etmiştir (Zemahşerî, 2020) Cümlenin masdar manası veren “en” harfiyle gelip masdar te'vilinde olması burada bir hazfin olduğuna dair karinedir (Taberî, 1994).

4.4. İtnab

Sözlükte “uzatmak, abartmak” anlamlarına gelen (İbn Faris, 1979) itnabın Kazvinî'ye göre terim anlamı, “Maksadı, haşiv (cümleyi, anlamına katkısı olmayan ifadelerle doldurmak) ve tatvîl (sözü gereksiz ve faydasız bir şekilde uzatmak) yapmadan, bir faydaya dayanarak, çok kelimeyle ifade etmek”tir (Kazvinî, 2003). İtnab'ın çeşitli yolları vardır. Bu yollardan biri de tezyil'dir. Tezyil, “bir cümlenin ardından, o cümlenin anlamını içeren ve onu kuvvetlendiren başka bir cümlenin getirilmesidir” (Suyutî, 2005). Hucurât sûresinin birinci ayetindeki *إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ* “şüphesiz ki Allah işitendir, bilendir” ve dokuzuncu ayetindeki *إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ* “şüphesiz ki Allah adaletle davrananları sever” cümleleri tezyil olarak kendilerinden önceki cümlelerin anlamını pekiştirmiştir.

4.5. İltifat

Sözlükte “yönelmek, yönünü çevirmek, dönmek” gibi anlamlara gelen iltifat (İbn Manzur, 1994) ıstilahî olarak, “ifadede beklenmedik şekilde şahıs, zaman ve üslup açısından değişiklikler yapmak ve cümlenin yönünü aniden değiştirerek üslup farklılığı oluşturmaktır” (Durmuş, 2000). Bu anlatım tarzı, belâgat sanatında anlamı zenginleştirmek ve ifadeye estetik bir boyut kazandırmak için kullanılır. İltifat, çeşitli açılardan hem meâni, hem de beyân ve bedi'îliklerinin sahasına girer. Hucurât sûresinin dokuzuncu ayetindeki *وَأَنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ* “eğer mü'minlerden iki grup savaşırsa aralarını düzeltin” cümlesinde ilk olarak, ikil

olan طَائِفَتَانِ “iki grup” kelimesinden çoğul olan اَقْتَتَلُوا ”savaşanlar” fiiline, sonra yine ikil olan بَيْنَهُمَا “aralarında” kelimesine geçiş yapılmıştır. Ayetteki ifadelerde, barış durumundaki vahdet şuurunun gevşemesi, halk arasında birliği zedeleyecek kargaşaların ortaya çıkması gibi faktörlerin mü'minler arasında çatışmaya yol açması sebebiyle ikil kipi bırakılarak çoğul kipine geçiş yapıldığı anlaşılmaktadır. Bu faktörler nedeniyle oluşan olumsuz atmosfer giderilip mü'minler sulh ve sükûnet ortamının oluşması için gayret ettikleri zaman ise islam toplumu tek beden olarak görülmeye başlanmıştır. İşte islam toplumuna, bu önemli hissiyatı vermek için iltifat üslubuyla çoğul ifadeden tekrar ikil kelimeye dönmüştür (Razî, 2002).

4.6. Tağlib

Sözlükte “galip kılmak, üstün gelmek için uğraşmak” gibi anlamlara gelen tağlib, İstilahta, “aralarındaki bir ilişkiden dolayı bir kelimenin diğer kelimeyi ve anlamını kapsayacak şekilde kullanılması” şeklinde tanımlanmıştır (Durmuş, 2010). Bu üsluba “tağlîb” denmesinin nedeni, bir kelimenin diğerine üstün tutulup tercih edilmesidir. Hucurât sûresinde يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا “ey iman edenler” şeklindeki nida cümlelerinde müennes (kadın), müzekker (erkek) olana katılmak suretiyle tağlib sanatı meydana gelmiştir.

5. Sûrenin Beyân İlmi Bağlamında Değerlendirilmesi

5.1. Mecaz

Sözlükte, “geçip gitmek, geçmek, aşmak” gibi mânâlara gelen mecaz, (İbn Manzur, 1994), “bir lafzın, asıl anlamından farklı bir anlamda kullanılmasıdır” (Durmuş, 2003). Belâgat ıstılahında, “gerçek anlamının anlaşılmasına engel bir karine (işaret, alamet) bulunması şartıyla, aralarındaki bir alâka (ilişki) nedeniyle asıl anlamının dışında kullanılan lafızdır” (Carim, 2008). Kazvinî, Mecazı, aklî ve lugavî olmak üzere iki kategoride ele alarak, mecaz-ı lugavî’yi, istiare ve mecaz-ı mürsel olarak ikiye ayırmıştır (Kazvinî, 2003). Bu bağlamda, gerçek anlam ile mecazî anlam arasındaki ilişki, teşbih (benzetme) ise bu mecaza “istiare”, teşbih değil de başka bir ilişki varsa “mecaz-ı mürsel” denmiştir (Bulut, 2014). Hucurât sûresinde mecaz-ı mürsel olarak mürekkebe mecaz bulunmaktadır. Cürcanî, mecaz-ı mürsel mürekkebi, “Bir fiilin ya da fiil anlamına gelen bir kelimenin, asıl failine isnadına engel bir karine bulunmasıyla ve bir alâkaya binaen failinden başkasına isnâd edilmesidir” şeklinde tanımlamıştır (Cürcanî, 2001). Sûrenin on ikinci ayetindeki يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَلْيَسَ لَكُمْ آخِيهِ مِثْنَا أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا “sizden biriniz ölü kardeşinin etini yemek ister mi?” cümlesinde istifham (soru) edatı bulunmasına rağmen ibare soru formunda değil ikaz anlamında kullanılmıştır. Bu nedenle cümle, asıl anlamından başka bir anlamda kullanıldığı için mecaz-ı mürsel mürekkebidir.

5.2. İstiâre

Lügatte, “ödünç istemek” anlamına gelen istiâre (İbn Manzur, 1994), belâgat terimi olarak, “bir lafzın benzerlik ilişkisi ile ve asıl manasını kasdetmeye mani olan bir karine nedeniyle gerçek anlamının dışında kullanılmasıdır” (Meraği, 1993). İstiare, benzetmenin iki unsuru olan benzeyen veya kendisine benzetilenin zikredilmediği teşbih şeklinde de tanımlanmıştır

(Sekkakî, 1987). İbn Âşûr, bu anlam çerçevesinde, sûrenin üçüncü ayetindeki *اِنَّ الَّذِيْنَ يَعْضُوْنَ* “seslerini kısıanlar” ifadesinde istiare olduğunu ifade etmiştir. Zira *غَضَّ* fiilinin asıl anlamı “gözü korumak, birisine uzun uzun bakmamak”tır. Hâlbuki ayette sesi alçaltmak manasında kullanılarak istiare olmuştur (İbn Âşûr, 1999). Kazvinî, İstiâreyi, tasrihiyye, mekniyye, tebeiyye ve temsiliyye gibi kategorilere ayırarak, istiare-i tebeiyye’yi, İstiâre yapılan lafzın; harf, türetilmiş bir kelime, fiil veya türevleri olduğu İstiâre olarak tanımlamıştır (Kazvinî, 2003). Bu bağlamda, hucurât sûresinin yedinci ayetindeki *اِنَّ فِيْكُمْ رَسُوْلَ اللّٰهِ* “içinizde Allahın rasulü vardır” ibaresinde bulunan *فِي* “fi” harfinde İstiâre-i tebeiyye vardır. Zira topluluk, *فِي* “fi” harfindeki zarfiyet manası dolayısıyla içine girilebilen bir şeye benzetilmiş olup *فِي* “fi” harfi kendi manası olan zarfiyet anlamının dışında kullanılmıştır. Çünkü insanlardan bir grup, hakiki manada zarfiyete yani içine girilmeye müsait değildir. Mübalağa için bu üslup kullanılmıştır.

Sûrede, İstiare türlerinden biri olan istiare-i temsiliyye de bulunmaktadır ki Carim, bu türü, “İstiâre yapılan cümlede, birden fazla kelime ile ifade edilen bir durumu, onun benzerine ya da onu çağrıştıran bir surete benzetmek ve bunlardan birincisi yerine ikincisini kullanmaktır” şeklinde tanımlamıştır (Carim, 2008). Neseî’ye göre sûrenin birinci ayetindeki *لَا تَقْدَمُوْا بَيْنَ يَدَيِّ اللّٰهِ* “Allah’ın ve Rasûlünün önüne geçmeyin” cümlesinde İstiare-i temsiliye vardır. Zira Allah (c.c.) izin vermeden önce hükümde acele eden kişinin hali, yürürken tabi olduğu kişinin önüne geçen kişinin haline benzetilmiştir (Neseî, 2005).

5.3. Kinaye

Sözlükte, “örtmek gizlemek” gibi anlamlara gelen kinaye (Durmuş, 2002), edebî bir sanat olarak “örtülü ve üstü kapalı anlatım” demektir (Bolelli, 2009). İstilahta “Gerçek mânâyı düşünmeyi engelleyen bir karine olmadan, bir lafzı, gerçek manası da anlaşılabilir şekilde, asıl anlamının dışında kullanmaktır” (Atîk, 1985). Zira kinaye’de konuşanın kastedtiği şey lafzın kendisi değil çağrıştırdığı anlamdır. Ancak bu çağrışım yapılırken asıl anlam da ihtimal dâhilinde bırakılır (Kazvinî, 2003). Sâfi’ye göre sûrenin dördüncü ayetindeki *مِنْ وَّرَآءِ الْحُجُرَاتِ* “odaların arkasından” ifadesi, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) hanımlarıyla başbaşa olmasından kinayedir. Zira bu odalar buna tahsis edilmiştir (Sâfi, 1995). Dervîş te bu ayette kinaye olduğu hususunda Sâfi ile aynı görüştedir (Dervîş, 2011).

5.4. Teşbih

Sözlükte, “bir şeyi bir şeye benzetmek” anlamına gelen teşbih (İbn Manzur, 1994), İstilahta, “iki veya daha fazla unsuru bir veya birden fazla vasıfla birleştirmektir” (Atîk, 1985). Teşbih, müşebbeh (benzeyen), müşebbehün bih (kendisine benzetilen), teşbih edatı (benzetme edatı) ve vech-i şebih (benzeme yönü) olmak üzere dört öğeden oluşur (Kazvinî, 2003). Teşbih edatları arasında *كَمْ*, *مِثْلَ*, *شَبِهَ* edatları bulunmaktadır (Carim, 2008). Kur’an’da birçok örneği bulunan teşbih, bünyesinde birçok farklı üslubu da barındırmaktadır. Hucurât sûresinde, teşbih üsluplarından, teşbih-i belîğ bulunmaktadır. Kazvinî, benzeyen ve kendisine benzetilenin zikredildiği, benzeme yönü ile benzetme edatının zikredilmediği teşbihi, teşbih-i belîğ olarak adlandırmıştır (Kazvinî, 2003). Hucurât sûresinin onuncu ayetindeki *اِيْمَا الْمُؤْمِنُوْنَ اِخْوَةٌ* “mü’minler

ancak kardeşirler” cümlesinde benzetme edatı ve benzeme yönü zikredilmediği için teşbih-i belîğ üslubu bulunmaktadır (Sabunî, 1995). Bu takdirde cümlenin anlamı “*mü'minler, birbirlerine şefkatle davranma hususunda kardeş gibidirler*” şeklinde olur.

6. Sûrenin Bedi' İlmi Bağlamında Değerlendirilmesi

Belâgat âlimleri, Bedi' ilmini Muhassinat-ı maneviyye (Anlamı güzelleştiren sanatlar) ve muhassinat-ı lafziyye (Lafzı güzelleştiren sanatlar) olarak iki ana kategoriye ayırmışlardır (Carim, 2008).

6.1. Muhassinat-ı Maneviyye (Anlamı Güzelleştiren Sanatlar)

6.1.1. Mûraat-ı nazir

Sözlük anlamı “benzer olanı gözetmek” olan ve “muâhât, tevfiik, tenâsüb, telfik ve i'tilâf” gibi isimlerle de anılan mûraat-ı nazir, ıstılahta “Aralarında zıtlık ilişkisi olmadan, birbirlerine yapı, lafız veya mânâ bakımından uyan ve birbirini çağrıştıran kelimelerin bir arada kullanıldığı sanattır” (Sekkakî, 1987). Hucurât sûresinin yedinci ayetindeki الْكُفْرَ “kâfirlik”, الْفُسُوقَ “fasıklık” ve الْعَصْيَانَ “isyan” ifadeleri ile on altıncı ve onsekizinci ayetlerindeki السَّمَوَاتِ “gökler” ve الْأَرْضِ “yer” ifadeleri arasında mûraat-ı nazir sanatı vardır.

6.1.2. Taksim

Lügatte, “bölmek, parçalara ayırmak, sınıflandırmak, pay etmek” gibi anlamlara gelen taksim, belâgat ıstılahında, “konuşanın, ele aldığı konuyu, kısımlara ayırarak, eksiksiz ve hiçbir şeyi atlamadan dile getirmesidir” (Teftazanî, 2013). Hucurât sûresinin on beşinci ayetindeki اِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ اٰمَنُوا بِاللّٰهِ وَرَسُوْلِهِ ثُمَّ لَمْ يَزَلْوا وَاٰمَنُوْا بِاَمْرِ اللّٰهِ وَانْفُسِهِمْ فِي سَبِيْلِ اللّٰهِ *“mü'minler ancak, Allah'a ve resulüne iman eden, sonra şüpheye düşmeyip Allah yolunda mallarıyla ve canlarıyla cihad edenlerdir”* cümlesinde mü'minlerin vasıfları sayılarak taksim yapılmıştır.

6.1.3. İrsad

Lügatte “gözetlemek, yola gözcü koymak” gibi anlamlara gelen irsad, ıstılahta ise “Bir cümlenin son kelimesine işaret eden bir bölümün, cümlenin başında veya ortasında yer almasıdır” (Kazvinî, 2003). Hucurât sûresinin dokuzuncu ayetinde, ayetin sonunda bulunan الْمُقْسِطِينَ “adaletle davrananları” kelimesine işaret eden اَقْسَطُوا “adaletli davranın” kelimesi, ayetin ortalarında; on altıncı ayette, ayetin sonunda bulunan عَلِيْمٌ “bilendir” kelimesine işaret eden نَعْلَمُوْنَ “öğretiyorsunuz” kelimesi ayetin başında bulunarak irsad sanatına örnek olmuştur.

6.1.4. Tıbak

Mutabakat, tatbik ve tezaad olarak ta isimlendirilen tıbak, sözlükte “örtmek, kaplamak, anlaşmak, eşitlemek, hizaya getirmek ve karşıtlık” gibi anlamlara gelir (İbn Manzur, 1994). İstilahî olarak, “kelamda, anlamca birbirinin karşıtı olan iki lafzı bir arada kullanmaktır” (Haşimî, 1999). Suyûtî, tıbakı, kelimenin yapısına, manasına ve öğelerinin olumlu-olumsuz olmasına göre çeşitli tasniflere tabi tutmuştur. O'na göre, tıbak, iki isim, iki fiil, iki harf veya bir

isim ile bir fiil arasında gerçekleşir ve icab ve selb olarak ikiye ayrılır (Suyûtî, 2000). Tıbak-ı icab, “cümledeki iki zıt kelimenin ya ikisinin de müspet (olumlu) ya da ikisinin de menfi (olumsuz) olmasıdır” (Carim, 2008). Derviş, hucurât sûresinin yedinci ayetindeki حَبَّبَ “sevdirirdi” ve كَرَّهَ “çirkin gösterdi” ifadeleri ile الْإِيمَانَ “imani” ve الْكُفْرَ “küfrü” ifadeleri ile on üçüncü ayetindeki “erkek” ve “kadın” ifadeleri arasında tıbâk-ı icab sanatı olduğunu ifade etmiştir (Derviş, 2011).

Tıbak-ı selb, “cümledeki iki zıt kelimedenden birinin olumlu diğersinin olumsuz olmasıdır”. Kazvinî, bunu “aynı kökten gelen bir fiilin olumlu ve olumsuz hali ya da emir ve nehiy arasındaki ilişki” olarak tanımlamıştır (Kazvinî, 2003). Hucurât sûresinin on dördüncü ayetindeki اٰمَنَّا “iman ettik” ile لَمْ نُؤْمِنُوْا “iman etmediniz” ifadeleri ile on yedinci ayetindeki يٰمُنُوْنَ “başakakıyorlar” ile لَا تَمُنُوْا “başakakmayın” ifadeleri de tıbâk-ı selb üslubuna örnektir. Çünkü aynı cümlede geçen zıt kelimelerden biri olumlu, diğeri ise olumsuz formdadır (Sabunî, 1995).

6.1.5. Mukâbele

Lügatte, “karşı karşıya gelmek, karşılık gelmek, karşılaştırmak” (İbn Manzur, 1994) gibi anlamlara gelen mukabele, ıstılâhen, “aralarında münasebet olan iki veya daha çok lafız zikredildikten sonra aynı düzene göre zıt anlamlarının da beraberinde ifade edilmesi” şeklinde tanımlanmıştır (Kazvinî, 2003). Sabunî, sûrenin yedinci ayetindeki حَبَّبَ الْإِيمَانَ “size imanı sevdirirdi” ile وَكَرَّهَ الْكُفْرَ “size küfrü çirkin gösterdi” cümleleri arasında mukabele sanatı olduğunu ifade etmiştir. Zira önce, حَبَّبَ “sevdirirdi” ve الْإِيمَانَ “imani” kelimeleri, sonra da bu kelimelerin karşılığında ve aynı sıralama düzeninde كَرَّهَ “çirkin gösterdi” ve الْكُفْرَ “küfrü” kelimeleri gelerek mukabele üslubu meydana gelmiştir (Sabunî, 1995).

6.1.6. Cem'

Lügatte, “bir araya getirmek, toplamak” (İbn Manzur, 1994) anlamlarında olan cem', belâgat ıstılâhında, “bir ifadedeki farklı iki veya daha fazla unsuru tek bir hüküm altında toplamaktır” (Derviş, 1994). Kur'an-ı Kerim'de cem sanatının birçok örneği vardır. İbn Aşur'a göre, sûrenin on üçüncü ayetindeki وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ “ve sizi kabilelere ve milletlere ayırdık” cümlesinde cem' sanatı vardır (İbn Aşur, 1999).

6.2. Muhassinat-ı Lafziyye (Lafzı Güzelleştiren Sanatlar)

6.2.1. Cinas

Sözlükte "iki şeyin birbirine benzemesi" (Zebidî, 1889) anlamına gelen cinas, terim olarak "telaffuzları aynı ya da benzer, ancak anlamları farklı olan kelimelerin bir cümlede kullanılması" şeklinde tanımlanmıştır (Sübkî, 2003). Burada kastedilen benzerlik, kelimelerin harf türü, sayısı, şekli ve sırası açısından uyumlu olmasıdır. Dîb'e göre cinas, tam ve gayr-ı tam olmak üzere ikiye ayrılır (Dîb, 2003). Kazvinî'ye göre cinas türlerinden biri de iştikak cinasıdır ki, aynı kökten türemiş kelimelerin farklı formlarının bir arada kullanılmasıdır (Kazvinî, 2003). Hucurât sûresinin dokuzuncu ayetindeki فَانْ بَعَثْ “saldırırsa” ve تَنْبِغِيْ ”saldıran” ifadeleri arasında; حَتَّىٰ تَقِيَّءَ “dönünceye kadar” ve فَانْ قَاءَتْ “dönerse” ifadeleri arasında iştikak cinası sanatı bulunmaktadır.

6.2.2. Reddül-acûz ale's-sadr

“Tasdir” olarak ta adlandırılan bu sanat, sözlükte "sonu başa döndürmek" anlamına gelir. Terimsel olarak, “bir cümlelerin sonunun başıyla uyumlu olmasını ifade eder” ki, birbirine benzeyen iki lafızdan birinin cümlelerin başında, diğlerinin ise ortasında veya sonunda tekrar edilmesiyle gerçekleşmektedir (Karamaollaoğlu, 2023). Hucurât sûresinin ikinci ayetindeki أَصْوَاتِكُمْ “seslerinizi” ve صَوْتٍ “sesi” ile لَا تَجْهَرُوا “bağırmayın” ve جَهْرٍ “bağırarak” ifadeleri arasında reddül-acûz ale's-sadr sanatı vardır.

6.2.3. Hüsn-i intihâ

Bu sanat, “Konuşmacının, sözünü, başlangıç cümleleriyle uyumlu olarak tamamlaması” şeklinde tanımlanmıştır (Karamaollaoğlu, 2023). Sûrenin son ayeti, Kur'an'da çokça bulunan hüsn-i intihâ sanatının güzel örneklerindedir. Zira sûrenin sonu, وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ “Allah, işlediğiniz şeyleri görendir” şeklinde gelerek, birinci ayetteki لَا تَقْدِمُوا بَيْنَ يَدَيْ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ “Allah ve resulünün önüne geçmeyin. Allah'tan korkun” uyarısıyla uyumlu olarak sona ermiştir. Buna göre anlam, Allah'ın (c.c), yapılan herşeyi gördüğünü, dolayısıyla mü'minlerin, yapacakları her işte dikkatli davranmaları gerektiği şeklindedir.

3. Sonuç ve Öneriler

Bu çalışmada, hucurât sûresinde yer alan belâgat sanatları, belâgatın ana bileşenleri olan meâni, beyân ve bedi' ilimleri ışığında incelenmiştir. Elde edilen bulgular, sûrenin bu üç ilmin çeşitli unsurlarını barındırdığını göstermektedir. Çalışma, sûreyi sadece belâgat yönüyle ele alan bir çalışma olması nedeniyle bu anlamda özgün bir çalışmadır.

Sûrede bulunan belâgat sanatlarının incelenmesi, Kur'an'ın edebî yapısının anlaşılmasına yönelik önemli bir adımdır. Çalışma, hucurât sûresi'ndeki belâgat sanatlarını analiz ederek Kur'an'ın belîğ üslubunun kavranmasına katkıda bulunmuştur. Araştırma, Kur'an'ın belâgatı üzerine yapılan araştırmaların artırılması ve derinleştirilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Bu çerçevede yapılacak çalışmalar, Kur'an'ın dil ve üslup zenginliğinin daha geniş bir perspektiften değerlendirilmesine katkı sağlayacaktır. Çalışma, belâgat ilminin, ayetlerde kastedilen manaları derinlemesine anlamak ve doğru bir şekilde yorumlamak için vazgeçilmez bir araç olduğunu ortaya koymaktadır. Bu araştırma, hucurât sûresinde bulunan bazı belâgat sanatlarını tespit ederek önemli bir araştırma alanı oluşturmuştur. Genel olarak Kur'an'ın, özeldir ise hucurât sûresi'nin benzersiz üslubunu vurgulayan bu çalışma, belâgat sahasında yapılacak araştırmalara katkı sunacaktır. Bu nedenle, Kur'an'ın belâgatına ilişkin ileri araştırmaların teşvik edilmesi ve bu alanda yeni metodolojik yaklaşımların geliştirilmesi önerilmektedir. Böylelikle, Kur'an'ın dil ve üslup zenginliği daha kapsamlı olarak anlaşılacaktır. Ancak bu çalışmanın kapsamı sınırlı olup, hucurât sûresindeki tüm belâgat sanatlarını kapsamamaktadır. Bu durum, gelecekte yapılacak olan çalışmalarda, sûrenin dil ve belâgat yapısının daha detaylı bir şekilde incelenmesi gerekliliğini ortaya koymaktadır.

Kaynakça / References

- Abbâs, Ebû Muhammed Fazl b. Hasen b. Ahmed b. es-Safûrî eş-Şâfiî. *Fennu'l-belâga, İlmü'l-meânî*. Ürdün: Daru'l-Furkân li'n-neşri ve't-tevzî', 1997.
- Atîk, Abdülaziz. *İlmü'l-Meânî*. Beyrut: Daru'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1985.
- Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl. *Kitabu's-Sinaateyn el-Kitabe ve's-Şi'r*. thk. Ali Muhammed el-Bicavî, Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Dimeşk: Dar-u İhyai'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1952.
- Bolelli, Nusret. *Belâgat*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.
- Bulut, Ali. *Belâgat (Meânî - Beyân - Bedî)*. İstanbul: MÜİF Vakfı Yayınları, 2014.
- Cârim, Alî b. Muhammed b. Sâlih b. Abdilfettâh b. Muhammed. *el-Belâgatü'l-vâziha*. Beyrut: Mektebetü Dâri'l-Fecr, 2014.
- Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdurrahman. *Delâilü'l-i' câz fi ilmi'l-me' ânî*. thk. Abdülhamîd Hindâvî, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Hanefî. *et-Tarifât*. thk. Komisyon, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Dervîş, Muhyiddîn. *İ'rabu'l-Kur'ânî'l-Kerîm ve beyânüh*. Dimeşk: Dâru'l-Yemâme, 2011.
- Dib, Muhammed Muhyiddîn. *Ulumu'l-Belağa (Bedî, Beyan, Meânî)*. Trablus: Müesseseti'l-hadiseti li'l-Kitab, 2003.
- Durmuş, İsmail. "Fasl" *DİA*, İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Durmuş, İsmail. "İltifat", *DİA*, İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Durmuş, İsmail. "Tağlib", *DİA*, İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Durmuş, İsmail. "Kinaye", *DİA*, İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Haşimî, es-Seyyid Ahmed b. İbrahim. *Cevâhiru'l-Belağa fi'l-Meânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî*. thk. Yusuf Sumeylî, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1999.
- Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el-Büstî. *Beyânü i'câzi'l-Çur'ân*. thk. Muhammed Halefullah Ahmed, Muhammed Zağlûl Selam, Mısır: Daru'l-Maârif, 1976.
- Işık, Emin. "Hucurât" *DİA*, İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- İbn Âşûr, Ebû Abdillâh Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed eş-Şâzelî b. Abdilkâdir b. Muhammed. *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*. Tunus: ed-Dâru't-Tunûsiyye li'n-Neşr, 1999.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. [Lisânü'l-Arab](#). Beyrut: Dârus-Sadr, 1994.
- Karaman, H., Çağrı M., Dönmez, İ. K., Gümüş S. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsiri*. Ankara: DİB Yayınları, 2014.
- Karamollaoglu, Fatma Serap. *Kur'ân ışığında belâgat dersleri Bedî' ilmî*. İstanbul: İşaret Yayınları, 2023.
- Kazvîni, Hamdullah b. Ebî Bekr b. Ahmed. *el-İzah fi Ulûmi'l-Belağa*. thk. Muhammed Abdulmunim Hafacî, Beyrut: Daru'l-Ceyl, 2003.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. trc. M. Beşir Eryarsoy, İstanbul, Buruç Yayınları, 2003.
- Merâğî, Ahmed Mustafa. *Ulûmu'l-Belağa*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Mustafa, İbrahim. *el-Mu'cemu'l-Vesît*. Kahire: el-Mektebetü'l-İslamiyye, 1972.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Medârikü't-Tenzil Ve Hakâiku't-Te'vil*. trc. Şerafettin Şenaslan, İstanbul: Ravza Yayınları, 2005.
- Râzî, Ebü'l-Fazl Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *Tefsîr-i Kebîr: Mefatihü'l-gayb*. İstanbul: Huzur Yayınevi, 2002.

- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvetü't-Tefâsir*. trc. Prof. Dr. Sadreddin Gümüş, Yrd. Doç. Dr. Nedim Yılmaz, İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
- Sâfî, Mahmud. *el-Cedvel fi i'râbi'l-Kur'ân ve sarfihi ve beyânih*. Dimeşk: Dâru'r-Reşîd, 1995.
- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Alî el-Hârizmî. *Miftâhu'l-ʿulûm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.
- Sübkî, Ebû Hâmid Bahâüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâfî el-Mısrî. *Arûsu'l-efrâh fi şerhi telhîsi'l-miftâh*. thk. Abdülhamîd Hindavî, Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2003.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfî. [el-Câmi'u'l-kebîr](#). thk. Muhtar İbrahim Hacîm, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfî. *el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhtar İbrahim Hacîm, Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2000.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî. [Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân](#). trc. Hasan Karakaya, Kerim AYTEKİN, İstanbul: Hisar Yayınevi, 1996.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. *Muhtâsarü'l-Me'âni*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid Hindavî, Kuveyt: Daru'z-Zahiriyye, 2017).
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî. *Tâcü'l-ʿarûs min cevâhiri'l-Ķâmûs*. Kahire: Dâru'l-Hidâye, 1975.
- Zemaşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. [el-Keşşâf](#). trc. Komisyon, İstanbul: Bilnet Basım Yayın, 2020.

Orijinallik Beyanı / Declaration of Authenticity

Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. / This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

Akademik Etik Beyanı / Academic Ethics Statement

Bu çalışma, Bartın Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalında 2024 yılında Dr. Öğr. Üyesi Ayhan Can danışmanlığında hazırlanan "Hucurât Sûresinin Arap Dili Ve Belâgatı Yönünden Tahlili" başlıklı yayınlanmamış Yüksek Lisans tezinden üretilmiştir. / This study was conducted at Bartın University Graduate Education Institute, Department of Basic Islamic Sciences, in 2024 by Dr. Lecturer It is produced from the unpublished master's thesis titled "Analysis of Surah Hucurat in Terms of Arabic Language and Rhetoric", prepared under the supervision of member Ayhan Can.

Çatışma Beyanı / Conflict Statement

"Kur'an'ın Belîğ Üslubu Üzerine Bir İnceleme: Hucurât Sûresi Örneği" başlıklı makaleyle ilgili olarak diğer kişi veya kurumlarla herhangi bir çıkar çatışması söz konusu değildir. /There is no conflict of interest with other individuals or institutions regarding the article titled " An Analysis of the Eloquent Style of the Qur'an: The Example of Surah Al-Hujurat".

İthaf / Dedication / إهداء

Bu çalışma, İsrail'in Gazze'deki üniversitelere, okullara, hastanelere, mülteci kamplarına, evlere, camilere ve kiliselere düzenlediği vahşi, barbar, insanlık ve hukuk dışı saldırıları nedeniyle hayatını kaybeden bilim insanları, öğrenciler, sağlık çalışanları, din adamları, gazeteciler, bebekler, çocuklar ve masum sivillere ithaf edilmiştir. İsrail'in iki milyondan fazla Gazzeliyi evlerinden ve topraklarından sürgün etmek istemesi insanlık dışıdır. İsrail'in uluslararası hukuka, insan hak ve hürriyetlerine aykırılık içeren tüm işgal ve saldırıları suçtur ve bu nedenle yargılanması gerekmektedir.

This article is dedicated to the scientists, students, health workers, religious officials, journalists, babies, children and innocent civilians who lost their lives as a result of Israel's brutal, barbaric, inhumane and illegal attacks on universities, schools, hospitals, refugee camps, homes, mosques and churches in Gaza. Israel's attempt to expel more than two million Gazans from their homes and lands is inhumane. All Israeli occupations and attacks that violate international law, human rights and freedoms are crimes and therefore Israel must be prosecuted.

هذه المقالة موجهة إلى العلماء والطلاب وعاملين في مجال الصحة ورجال الدين والصحفيين والرضع والأطفال والمدنيين الأبرياء الذين فقدوا حياتهم بسبب الهجمات الوحشية واللاإنسانية وغير القانونية التي شنتها إسرائيل على الجامعات والمدارس والمستشفيات ومخيمات اللاجئين والمنازل والجوامع والكنائس الموجودة في غزة. فما تريده إسرائيل من نفي وتهجير أكثر من مليوني فلسطيني من أراضيهم ومنازلهم هو أمر غير إنساني. إن كافة ما تفعله إسرائيل من هجمات تتنافى مع حقوق الإنسان والحريات والقانون الدولي هي جرائم ولهذا السبب يجب محاكماته

Yazarlık Katkısı / Authorship Contribution

Çalışma iki yazarlı olarak yürütülmüştür. Birinci yazar %70, ikinci yazar %30 katkıda bulunmuştur./ The study was conducted by two authors. The first author contributed 70%, the second author contributed 30%.



SULTAN İLAHİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

3023-5820

Altı Aylık Hakemli Kısa Makale, Araştırma ve İnceleme Dergisi

Vol./Cilt: 2, Issue/Sayı: 1, ss. 49-61, June/Haziran 2024

Ignaz Goldziher'in Kur'ân Kırâatlerine Yönelik İddiaları Üzerine Resmü'l-Mushaf Bağlamında Bir Değerlendirme*

An Evaluation in the Context of Rasm al-Mushaf on Ignaz Goldziher's Claims Regarding the Different Qirâats of the Qur'ân

Hüseyin Küçük¹ Ali Rıza Gül²

Öz

Oryantalistlerin büyük bir çoğunluğu Kur'ân-ı Kerim'in kaynağı ve korunmuşluğu ile ilgili hususlarda İslam âleminde genel kabul görmüş olan düşünceden oldukça farklı yaklaşımlara sahiptir. Vahyin sübûtu ve kayıt altına alınması bağlamında oryantalistlerin kendi görüşlerine dayanak yaptıkları konuların başında Kur'ân kırâatlerinin birbirinden farklılık arz etmesi ve *Resmü'l-Mushaf* meselesi gelmektedir. Mushaf'ın imla şekli ve Kur'ân'ın farklı kırâatleri konusunda çalışmalarda bulunan oryantalistlerin başında Ignaz Goldziher yer almaktadır. Ona göre Kur'ân âyetlerinin Hz. Peygamber döneminde yazıya geçirilmiş olması şüphelidir. Bu nedenle ortada âyetlerin doğru okunmasını sağlayacak bir metin bulunmamaktadır. Bu da Kur'ân'ın farklı okuyuşlarla tahrif edilmiş olduğunu göstermiştir. O, Mushaf'ın yazıya geçirildiği dönemde kullanılan Arap yazısının yetersiz oluşunu, şeklen birbirine benzeyen harflerde ayırt edici noktalar bulunmayışını ve kelimelerin harekesiz yazılışını kırâat farklılıklarının sebebi olarak kabul etmiştir. Ayrıca o, Hz. Osman döneminde Kur'ân'ın kırâatleri tek bir okuyuşa indirmek için yazıldığını, fakat bunun başarılı olamadığını iddia etmiş, istinsâh çalışmasını kırâat sayısındaki artışı sınırlandırma çabası olarak adanmıştır. Bu çalışmada onun bu iddiaları *Die richtungen der Islâmischen Koranauslegung* isimli eserinin *Mezâhibu't-tefsîri'l-İslâmî* adıyla Arapçaya çevrilen nüshası esas alınarak incelenmiş, örnek gösterdiği âyetler kırâat yönünden tahlil edilmiş, iddialarına delil olarak zikrettiği rivayetler konunun temel kaynaklarında yer alan bilgilerle karşılaştırılarak değerlendirilmiştir. Bu çalışma onun kırâat farklılıklarıyla ilgili bu iddialarının gerçeği yansıtıp yansıtmadığını ortaya koymayı amaçlaması bakımından önem arz etmektedir. Yapılan araştırma neticesinde kaynaklarda yer alan bilgilerin onun iddialarını doğrulamadığı, temel delil olarak sunduğu rivayetlerin Kırâat İlimi açısından sıhhat şartlarını sağlamadığı sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kırâat, Oryantalizm, Kur'ân, Arap yazısı, Resmü'l-Mushaf

* Araştırma Makalesi / Research Article, Geliş Tarihi / Date Received: 06.06.2024, Kabul Tarihi / Date Accepted: 27.06.2024, Yayın Tarihi / Date Published: 30.06.2024.

¹ DİB Mushafları İnceleme ve Kırâat Kurulu Üyesi, E-Mail: huseyin.kucuk1@gmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4429-500X>

² Prof. Dr., ESOĞÜ İlahiyat Fakültesi Temel İslâm Bilimleri Tefsir Anabilim Dalı, E-Mail: argul@ogu.edu.tr, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5194-3223>

Citation Information/Kaynakça Bilgisi

Küçük, Hüseyin – Gül, Ali Rıza. "Ignaz Goldziher'in Kur'ân Kırâatlerine Yönelik İddiaları Üzerine Resmü'l-Mushaf Bağlamında Bir Değerlendirme". *Sultan İlahiyat Araştırmaları Dergisi (SİAD)* 2/1 (Haziran 2024), 49-61. <https://zenodo.org/uploads/10.5281/zenodo.12579514> CC BY-NC 4.0

Öne Çıkanlar

- Birçok Oryantalist Kur'ân kırâatindeki farklılıkların çok büyük oranda Mushaf imlasından kaynaklandığı görüşündedir.
- Goldziher Mushaf'ın istinsâh edilmesini kırâatleri teke indirme gayreti olarak görmektedir.
- Kur'ân âyetleri Hz. Peygamber döneminde kayıt altına alınmıştır.
- Kırâatlerin oluşumunda Mushaf imlasından kaynaklanan olgular çok az etkilidir.
- Kırâatlerin oluşumunda asıl unsur Hz. Peygamber'den ve sahâbîlerinden gelen rivayetlerdir.

Abstract

The majority of orientalists have quite different approaches to the issues related to the source and preservation of the Qur'ân from the generally accepted opinion in the Islamic world. In the context of the revelation and its recording, one of the main issues that orientalists base their views on is the difference between the Qur'ânic qirâats and the issue of Rasm al-Mushaf. Ignaz Goldziher is regarded as one of the most prominent orientalists in the field of Qur'ânic studies. He made significant contributions to the study of the Mushaf and the various qirâats of the Qur'ân. He posits that it is unlikely that the verses of the Qur'ân were written down during the Prophet's lifetime. Consequently, there is no text to guarantee the correct reading of the verses. This demonstrated that the Qur'ân had been subjected to various distortions through different readings. He acknowledged the shortcomings of the Arabic script employed during the period in which the Mushaf was compiled, the lack of distinguishing features in letters that are similar in shape, and the practice of writing words without harakah as the underlying cause of the discrepancies observed in qiraat. Additionally, he posited that during the tenure of Caliph 'Uthman, the Qur'ân was written with the intention of reducing the number of qiraat to a single recitation. However, this objective was not achieved, and he regarded the work of istinsâh as an attempt to restrict the growth in the number of qiraat. This study analyses the claims made by the author in question, based on the Arabic translation of his work *Die Richtungen der Islamischen KoranAuslegung*, which is titled *Mazâhib al-Tafsîr al-Islâmî*. The verses cited by the author as examples are analysed in terms of qirâat, while the narrations he cites as evidence for his claims are evaluated by comparing them with the information contained in the main sources of the subject. This study is significant in that it seeks to ascertain the veracity of the author's assertions regarding the distinctions between qirâat. The findings of the research indicate that the information presented in the sources does not corroborate the author's claims, and the narrations he presented as primary evidence do not meet the criteria for authenticity in terms of the science of Qirâat.

Key Words: *Qirâat, Orientalism, Qur'an, Arabic script, Rasm al-Mushaf*

Highlights

- A significant proportion of Orientalists hold the view that the discrepancies observed in the Qur'ânic recitation (qirâat) can be attributed to the manner in which the Mushaf is spelled.
- Goldziher posits that the rewriting of the Mushaf was an attempt to consolidate the qiraat into a single form.
- The verses of the Qur'ân were recorded during the lifetime of the Prophet.
- The phenomenon resulting from the spelling of the Mushaf has a minimal impact on the formation of the qirâat.
- The primary factor in the genesis of qirâats is the narrations of the Prophet and his Companions.

1. Giriş

Kur'an-ı Kerim âyetleri nüzûl döneminden itibaren Hz. Peygamber'in denetim ve gözetiminde vahiy kâtipleri tarafından kayıt altına alınmıştır.³ Hz. Peygamber döneminden itibaren Müslümanlar her devirde Kur'an metninin doğru okunması ve doğru yazılması için ciddi tedbirler almışlardır. Nüzûl döneminde vahyin korunmasına yönelik tedbirlerin başında âyetlerin ezberlenmesi ve yazılarak kayıt altına alınması gelmektedir. Hz. Ebû Bekir'in hilafeti döneminde âyetler belli bir disiplin içerisinde cem' edilmiş (toplanmış), Kur'an iki kapak arasına alınmış ve Mushaf haline getirilmiştir. Bu dönemde cem' edilen Mushaf, Hz. Osman'ın halifeliği zamanında bir komisyon tarafından çoğaltılarak Müslüman nüfusun yoğun olduğu büyük şehirlere gönderilmiştir. Mushaf'ın istinsâhi (çoğaltılması) esnasında âyetlerin imlasının nasıl olması gerektiği gündeme gelmiş, Hz. Ebû Bekir döneminde esas alınan ilk imla prensipleri gözden geçirilmiştir.⁴ Hz. Osman döneminde istinsâh edilen ve *Mesâhifu'l-emsâr* (şehirlere gönderilen Mushaflar) ismiyle anılan bu Kur'an-ı Kerim nüshalarının imla özellikleri bu dönemden itibaren Mushaf imlasında belirleyici kabul edilmiş, bu imlaya muhalif olan imla biçimleri kabul görmemiştir.⁵ *Resmî'l-Mushaf* adı verilen bu imla özelliklerinin rivayete ve nakle dayandığı düşüncesi İslam âlimleri arasında genel kabul görmüş, bu yüzden de Kur'an imlasında bağlayıcı sayılmıştır.

Resmî'l-Mushaf konusunu İslam âlimlerinden çok daha farklı bir yaklaşımla izah etmeye çalışan kesimler bulunmaktadır. Bunların başında oryantalistler (müsteşrikler, doğu bilimciler) gelmektedir. Onlar Kur'an-ı Kerim'in kaynağı ve korunmuşluğu gibi konuların yanı sıra kırâat farklılıklarının sebepleri ve *Resmî'l-Mushaf* meseleleriyle de yoğun bir biçimde ilgilenmişlerdir.⁶ Onların büyük bir kısmı Mushaf'ın imla şeklini Arap yazısının yetersizliğine bağlamış, kırâatleri de bu imlanın sonucu olan bir olgu olarak değerlendirmiştir.⁷ Ayrıca onlar nüzûl döneminde Arapçayı farklı lehçelerle konuşan kabilelere Kur'an'ı okuma kolaylığı sağlamak üzere verilen

³ Ebû Bekr Abdullah b. Süleyman b. el-Eş'as (ibn Ebî Dâvûd) es-Sicistânî, *Kitâbu'l-mesâhif*, ed. Muhiddin Abdussübân Vâiz, 2. Baskı, (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2002), 1/151-175; Şihâbüddîn İsmail b. İbrahim İsmail Ebû Şâme Şemsüddîn, *el-Mürşidü'l-veciz ilâ ulûm teteallak bi'l-aziz* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 48-51; Ebu'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kirâati'l-aşr*, ed. Ali Muhammed ed-Dabbâ, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002), 1/32.

⁴ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, 59-67; Ebû Amr Osman b. Sâid ed-Dânî, *el-Mukni' fi ma'rifeti mersûmi Mesâhifi ehli'l-emsâr*, ed. Beşir b. Hasan el-Hamîrî, (Bahreyn: Merkezu'l-Melik Faysal-li'l-Buhûs ve'd-Dirâseti'l-İslâmiyye, 2016), 1/115-116; Muhammed Habîbullah b. Abdullah b. Mâlikî el-Ceknî, *İkâzu'l-a'lâm livucûbi İttibâi resmî'l-Mushaf li İmam Osman b. Affân* (Suriye: Mektebetü'l-Ma'rife, 1982), 12.

⁵ Sabûr Hasan Muhammed Ebû Süleyman, *Mevridu'z-zam'an fi ulûmi'l-Kur'an*, ed. Muhammed Ali Building (Bombay-Hindistan: Dârus-selefiyye, 1984), 134-135; Ebû Dâvûd Süleymân İbn Necâh, *Muhtasaru't-tebyîn li hecât't-tenzil*, ed. Ahmed b. Muammer Şarşal (Suudi Arabistan: Mecmeu'l-Melik Fahd li Tıbbâti'l-Mushafi'ş-Şerîf, 2000), 1:200-201; Dâni, *Mukni'*, 1:33-39; Tayyar Altıkulaç, *Günümüze Ulaşan Mesâhif-i Kadime (İlk Mushaflar Üzerine Bir İnceleme)* (İstanbul: IRCICA, 2015), 70; Abdulkadir Mansûr, *Mevsûatü ulûmi'l-Kur'an* (Suriye: Dâru'l-kalemi'l-arabî, 2002), 80-81.

⁶ Abdulhamit Birişik, *Kırâat İlmi ve Tarihi* (Bursa: Emin Yayınları, 2014), 167-179.

⁷ Ignaz Goldziher, *Mezâhibu't-tefsîri'l-İslâmî*, ed. Abdu'r-Raûf Muhammed Avni, çev. Abdu'l Halim en-Neccâr (Kahire: el-Merkezü'l-kavmî li't-terceme, 2013), 8-9; Abdu'l Fettah İsmail Şelebî, *Resmî'l-mushafi'l-Osmânî ve evhâmî'l-müsteşrikîne fi kirâati'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1999), 29; Mehmet Emin Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı-Mushaf Tarihi ve İmlâsı* (Ankara: OTTO, 2015), 108-109; Hâkim Selman es-Sultânî - Zehrâ el-Burkâvî, *Dirâsetü'l-istişrâkiyye*, "İşkâliyyetü resmî'l-Mushafi'l-Osmânî fi dav-i ru'yeti'l-istişrâkiyye" 19 (2019), 1-2.

yedi harf ruhsatına bağlı olarak ortaya çıkan kırâatlerin aslında ictihâdî olduğunu, bunun bir sonucu olarak da Kur'ân metninde birtakım değişiklikler meydana geldiğini iddia etmişlerdir.⁸ Kırâatlerle ilgili meseleler hakkında sahih rivayetlerin yanı sıra zayıf rivayetlerin de bulunması onların iddialarında muhtemelen etkili olmuştur.

Resmü'l-Mushaf ve Kur'ân kırâatleri konusunda ilmi çalışmalar yapan oryantalistlerin başında Yahudi asıllı Macar bir bilim adamı olan Ignaz Goldziher (öl. 1921) gelmektedir.⁹ Başta çağdaşı Theodor Nöldeke (öl. 1930) olmak üzere Frantz Buhl (öl. 1932), Alphonsoe Mingana (öl. 1937), Carl Brockelmann (öl. 1956) ve Arthur Jeffery (öl. 1959) gibi meşhur oryantalistler hep onun izini takip etmişlerdir.¹⁰ Onlara göre eski Arap yazısı eksik ve kusurluydu. Arapça kısa ünlülere sahip olmadığı gibi, kısmen bazı uzun ünlülere de sahip değildi. Buna ilaveten Arapçada çok sayıda sessiz harf aynı imla tarzıyla yazılmaktaydı. Örneğin bâ (باء), tâ (تاء), sâ (سَاء) harflerini ifade etmek için aynı imla karakteri kullanılmaktaydı. Farklı harflerin aynı imla ile yazılmasına bağlı olarak bir kelimenin çok farklı şekillerde okunması muhtemeldi. Dolayısıyla kelimelerin okunuşu, okuyanın tecrübe ve yazı bilgisine bırakılmıştı. İlk Mushaflarda nokta bulunmadığı için tâ-zâ (طاء), sîn-şîn (سَاء), sâd-dâd (صَاد), ve fê-kaf (فَاء) gibi harflerin okunuşunu, kelimenin isim mi veya fiil mi, malum mu ya da meçhul mü olduğunu okuyucu kendisi tayin etmek durumundaydı.¹¹

Bu çalışmada Goldziher'in özgün adı *Die richtungen der Islâmischen Koranauslegung* olan, Abdulhalim en-Neccâr tarafından da *Mezâhibu't-tefsîri'l İslâmî* adıyla Arapçaya çevrilen eserinde yer alan kırâatlerle ilgili bazı düşünceleri incelenecektir.¹² Çalışmanın sınırları göz önünde bulundurularak Goldziher'in kırâatlerle ilgili sadece *Resmü'l-Mushaf* bağlamındaki iddiaları ele alınacaktır. Kırâatlerin kaynağı, doğuşu, nakil ve rivayet süreçleri, Arap dili ve mananın kırâatlere etkisi gibi konulara başka bir çalışmaya konu edilecek kadar geniş olması nedeniyle burada yer verilmeyecektir.

Adı geçen eserde Goldziherin iddialarına örnek verdiği kelimelerdeki kırâatlerin sıhhat değeri tespit edilecek, örnek verilen kelimelerde var olan kırâatler incelenecek, bu okuyuşların nakil ile gelen muteber bir kırâat mi, yoksa Mushaf imlasından kaynaklanan bir okuyuş mu olduğu temel kaynaklar ışığında gözler önüne serilmeye gayret edilecektir. Bu amaçla çağdaş araştırmalardan da yararlanacağımız bu çalışmamızda Kur'ân'ın yazım süreci ve kırâatlerin kaynağı hakkındaki iddialara yönelik mülahazalarımızı ortaya koymaya çalışacağız. Bu bakımdan çalışma Goldziher'in bu iddialarına bir cevap niteliği de taşıyacaktır. Böylece Mushaf

⁸ Goldziher, *Mezâhibu't-tefsîri'l-İslâmî*, 1.

⁹ Mehmet Sait Hatiboğlu, "Ignaz Goldziher", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 1996), C. 14, s. 103-104; Abdurrahman Çetin, *Kur'an-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar: -Oryantalistlerin Görüşleri-* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 342.

¹⁰ İsmail Şelebî, *Resmü'l-Mushafi'l-Osmânî*, 30-31; Maşalı, *Kur'ân'ın Metin Yapısı*, 105-6; Sultânî ve Burkâvî, "İşkeliyyetü resmî'l-mushaf", 203-4; Çetin, *Yedi Harf ve Kıraatlar*, 334.

¹¹ Goldziher, *Mezâhibu't-tefsîri'l-İslâmî*, 8-9; Çetin, *Yedi Harf ve Kıraatlar*, 335.

¹² Araştırmamızda Goldziher'in Almanca kaleme aldığı *Die richtungen der Islâmischen Koranauslegung* adlı eserinin Abdulhalim en-Neccâr tarafından *Mezâhibu't-tefsîri'l İslâmî* ismiyle Arapçaya yapılan tercümesini esas aldık. Gerekli gördüğümüz yerlerde bu Arapça nüshayı Mustafa İslamoğlu tarafından çevrilerek *İslam Tefsir Ekolleri* adıyla yayınlanan Türkçe nüshayla da karşılaştırdık.

imlası ve Arap yazısı üzerinden Kur'an'ın korunmuşluğu ve orijinalliği ile ilgili oluşturulmak istenen tereddütlerin giderilmesine katkıda bulunmaya gayret edeceğiz.

2. Arap Yazısının Yetersizliği Bağlamındaki İddialar

Goldziher, Kur'an âyetlerinin tamamının Hz. Peygamber döneminde yazıldığından şüphe etmektedir. Ona göre âyetler en iyi ihtimalle Mekke döneminin sonlarında yazılmaya başlanmış olabilir. Risaletin ilk yıllarındaki yaşam şartları göz önünde bulundurulduğunda âyetlerin bu ortamda yazılma ihtimali zordur. Vahyin ilk yıllarında âyetlerin yazımına bağlı olarak Goldziher'in üzerinde durduğu en önemli konu kırâat meselesidir. Bu bağlamda Goldziher ortada Kur'an'ın tek şekilde okunmasını sağlayacak aslî bir metin bulunmadığını, üstelik Müslümanlara Kur'an'ı çeşitli şekillerde okuma ruhsatı verildiğini, neticede gelişigüzel okumalar ortaya çıktığını ileri sürmektedir.¹³

Kırâatlere temel teşkil eden yedi harf meselesi ile ilgili hadisler dikkate alındığında en azından bazı kırâatlerin Hz. Peygamber'den sadır olduğu çeşitli sahâbîlere ait "Yâ Rasûlellâh, bana bu şekilde okutmadın mı?", "Bunu bana Rasûlüllah okuttu.", "Ben bunu Rasûlüllah'tan öğrendim.", "Ben Rasûlüllah'ın huzurunda böyle okudum." gibi ifadelerden ve Hz. Peygamber'in "Öyle de nazil oldu, böyle de nazil oldu." demesinden anlaşılmaktadır.¹⁴ Konuyla ilgili olarak İbnü'l-Cezerî (öl. 833/1429) sahâbîlerin Kur'an'ı Hz. Peygamber'den harf harf öğrendiğini söylemektedir. Onun naklettiğine göre Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (öl. 224/838) kırâatle ilgili meşhur eserinde dört halife ve Peygamber eşleri başta olmak üzere sahâbîlerden birçok önemli ismi kırâatleri nakledenlerin başında saymaktadır.¹⁵ Bu bilgiler gerek vahiy döneminde gerekse sonraki dönemlerde Kur'an'ın herkesin istediği şekilde okumasına elverişli bir kitap olmadığını, kırâatlerin temel olarak Hz. Peygamber'den nakledilen rivayetlere dayandığını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Goldziher'in iddia ettiği gibi kırâatlerin kaynağını yalnızca Arapçanın yazı biçiminin yetersizliğine dayandırmak gerçeklerle bağdaşmamaktadır. Ancak bu hususta naklin çok önemli bir yeri olmakla beraber Arap dilinde hem kelime okunuşlarındaki hem de sarf ve nahiv takdirlerindeki tercihlerin âyetlere kazandırdığı anlamların farklı okuyuşlara sebebiyet vermiş olabileceği, bunun da kırâatlerin oluşumu üzerinde az da olsa etkili olmuş olabileceği göz ardı edilmemelidir.

3. Kur'an'ın İstinsâh Edilmesi Bağlamındaki İddialar

Goldziher Hz. Osman döneminde Zeyd b. Sâbit başkanlığında oluşturulan bir komisyon marifetiyle Kur'an'ın istinsâh edilmesini kırâatlerin teke indirilmesine yönelik bir çaba olarak görmektedir.¹⁶ Ancak meselenin aslı onun iddia ettiği gibi değildir. Bilakis istinsâh edilen

¹³ Goldziher, *Mezâhibu't-tefsîri'l-İslâmî*, 4-7; Çetin, *Yedi Harf ve Kırâatlar*, 340. krş. Mustafa İslamoğlu, *İslam Tefsir Ekolleri* (İstanbul: Denge Yayınları, 1997), 21.

¹⁴ Muhammed Abdulazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fi Ulûmi'l-Kur'an*, ed. Fevvâz Ahmed Zümerlî (Beirut: Dâru'l-Kitabü'l-Ma'rife, 1995), 1/119.

¹⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/6.

¹⁶ Goldziher, *Mezâhibu't-tefsîri'l-İslâmî*, 6.

Mushafların imla şekli kayda değer kırâat farklılıklarını ihtiva edecek yapıda yazılmıştır. Zira gerek Hz. Ebû Bekir döneminde Zeyd b. Sâbit tarafından cem' edilen ilk Mushaf'ta gerekse Hz. Osman döneminde yine Zeyd b. Sâbit başkanlığındaki bir heyet tarafından istinsâh edilen İmam Mushaf'ta ve çeşitli şehirlere gönderilen diğer Mushaflarda harekeleme ve noktalama işlemleri yapılmamış, *nakt*, *i'câm* ve *i'râb* işaretleri kullanılmamıştır.¹⁷ Ayrıca o dönemin Arap toplumunda ağızdan alma (*müşâfefe*) ve dinleme yoluyla öğrenme metodunun yaygın olması sahâbîlerin Kur'ân'ı Hz. Peygamber'den yazılı malzemelerden çok daha fazla bu iki yolla almaları sonucunu doğurmuş,¹⁸ bu da âyetlerin ezberlenmesinde ve okunmasında bir yandan çok büyük oranda asıl metne bağlı kalmayı sağlayan, diğer yandan da nispeten farklı okumalara kapı aralayan bir faktör olmuştur.

Sonraki dönemlerde fetihlerle İslam coğrafyasının genişlemesi ve Arap olmayan toplumların İslam'a girişi doğal olarak Kur'ân tilavetinde bazı hatalı okumaların meydana gelmesine sebep olmuş, bu nedenle Mushaf'ın doğru okunmasına yönelik faaliyetlere ihtiyaç duyulmuştur.¹⁹ Bu ihtiyaca binaen Hz. Osman döneminde Zeyd b. Sâbit başkanlığında bir heyet tarafından Mushaflar istinsâh edilerek belirli merkezlere gönderilmiştir. Bu uygulamayla kırâatleri ortadan kaldırmak değil, bilakis rivayet zinciri kopuk, sahih olmayan kırâatleri Mushaf'tan uzaklaştırmak ve insanların Kur'ân hakkında oluşabilecek tereddütlerini izâle etmek hedeflenmiştir. Bununla birlikte yedi harf ruhsatı kapsamında ilk şekilleri görülen sahih kırâatlerin muhafaza edilmesine ve Müslümanlar arasında meydana gelen kırâat ihtilaflarının giderilmesine çalışılmıştır.²⁰ Ayrıca istinsâh uygulaması Halife Hz. Osman'ın tek başına aldığı şahsi bir karar değil, sahâbîlerin önde gelenleri tarafından kendisine yapılan bir tekliftir. Bu teklifle Hz. Osman Kur'ân'ı okuma ve yazma konusunda sahâbîlerin kırâat âlimlerinden bir heyet oluşturmuş, bu heyet marifetiyle noktasız ve harekesiz olarak ve çeşitli kırâatleri kapsayacak şekilde yazılan Mushaflar o dönemde yaşayan Müslümanların tamamı tarafından kabul görmüştür.²¹ Bu tarihi bilgiler Goldziher'in iddiasının istinsâh faaliyetinin amacını izahta oldukça yetersiz kaldığını ortaya koymaktadır.

4. Mushaf İmlasının Harekesiz Oluşu Bağlamındaki İddialar

Goldziher'in diğer bir iddiası ise ilk Mushafların harekesiz yazılmış olmasını farklı kırâatlerin kaynağı olarak görmesidir.²² Bu iddiayı incelemeye geçmeden önce Kur'ân'ın farklı kırâatleri ve harekelenme süreciyle ilgili birkaç hususu ifade etmekte fayda mülâhaza etmekteyiz. Hz. Peygamber âyetlerin iniş döneminde vahiy meleği vasıtasıyla Allah Teâlâ'dan Kur'ân'ı okuma konusunda toplum için kolaylık talep etmiştir. Cebrâil aracılığı ile gelen bu okuma kolaylığını

¹⁷ Dâni, *el-Muhkem*, 2; Muhammed İsmail Şaban, *Resmu'l-Mushaf ve zabtihi beyne't-tevkifi ve'l-istilâhâti'l-hadise* (Mısır: Dâru's-Selam, 2. Baskı, 2012), 87-88.

¹⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/6; Abdullah et-Tenesî, *ed-Dirâz*, 39-40; Muhammed İsmail, *Resmü'l-Mushaf ve zabtihi*, 87.

¹⁹ Dâni, *el-Muhkem*, 28; Abdullah et-Tenesî, *ed-Dirâz*, 40-41; Sicistânî ve Serrâc, *İlmü'n-nakt ve şekl*, 16-17.

²⁰ Dâni, *el-Muhkem*, 2; Muhammed İsmail, *Resmü'l-Mushaf ve zabtihi*, 87-88; Sicistânî ve Serrâc, *İlmü'n-nakt ve şekl*, 15-16.

²¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/7,31.

²² Şelebî, *Resmü'l-Mushafi'l-Osmânî*, 29.

Hiz. Peygamber *ahrufu seb'a* (yedi harf) ifadesiyle meşhur olan hadisle ortaya koymuştur. Âyetlerin okunuşu üzerindeki bu tasarruflar Kur'an'ı okuma biçimlerini etkilemiş olsa da yaygınlık kazanmamış, Hiz. Peygamber'in genel okuyuşu ve manayı temelinden değiştirmeyecek şekilde verdiği bir ruhsat olarak kalmıştır.²³ Onun vefatıyla birlikte sona eren bu geçici ruhsat Kur'an cem' edilirken metinde yazılı olarak yer alsa da istinsâhla birlikte Mushaf'tan tamamen çıkarılmış, kırâat faaliyetleri Hiz. Peygamber'den duyulduğu şekliyle sürdürülmeye gayret edilmiş, bunu sağlamak amacıyla kurrâ sahâbiler İslam aleminin muhtelif bölgelerine Kur'an öğreticisi olarak görevlendirilmişlerdir.²⁴

Kur'an'ın Hiz. Peygamber'den duyulduğu şekliyle kırâat edilmesine yönelik faaliyetler intinsâhtan sonra da devam etmiştir. Büyük ölçüde Arap olmayan milletlerin İslâm'a girişi sebebiyle ortaya çıkan kırâat problemlerini çözmek maksadıyla Kur'an'ın harekelenmesine yönelik ilk faaliyetler Emevî halifesi Muaviye döneminde Ebu'l-Esved ed-Düelî'nin (öl. 69) i'râb işaretlerini (cümlelerin öğelerini gösteren hareketler) belirlemesi şeklinde hicri birinci asrın ikinci yarısında başlamıştır.²⁵ Mushaf üzerinde noktalama ve harekeleme çalışmalarının yapıldığı bu dönemdeki faaliyetler dikkate alındığında, kırâat farklılıklarının çok daha önceden mevcut olan bir olgu olduğu, bunların önemli bir kısmına istinsâh edilen Mushaf'ların imlasının elverdiği, fakat hem okuyuşta hem de yazılışta *Resmî'l-Mushaf*a uygun olmayan tasarruflara mümkün olduğunca engel olunduğu anlaşılacaktır.

Araştırmamızın önceki bölümlerinde izah ettiğimiz üzere kırâatlerin kaynağı Hiz. Peygamber'in Kur'an'ın okunması bağlamında verdiği bir ruhsattır. Goldziher'in ve bazı oryantalistlerin iddia ettiği gibi kırâatler imlaya dayalı keyfi okuyuşlar değil, sınırlarını vahyin belirlediği okuma ruhsatı çerçevesinde Hiz. Peygamber'in ve sahâbilerin okuyuşlarında tezâhür eden nakle dayalı olgulardır.²⁶ Kırâatlerin kaynağı konusunda ve Mushaf'ın harekelenme süreciyle ilgili veren bu bilgilerden sonra söz konusu iddiaya cevap sadedinde burada birkaç âyeti incelemekle yetineceğiz.

İddia edildiği gibi kırâatler Mushaf'ın sadece imla yapısından ve harekenin olmayışından kaynaklanan ictihâdî okuyuşlar olsaydı, Kur'an'ın pek çok yerinde geçen aynı kelimedede aynı kırâat farkları görülürdü. Örneğin *ضَرًّا* kelimesi Mushaf'ta dokuz yerde geçmektedir.²⁷ Bunlardan sadece Fetih Sûresinde *ضَرًّا* ve *ضَرًّا* şeklinde iki farklı kırâat vardır.²⁸ Eğer kırâatler imla ve hareke gibi etkenlerden kaynaklanan okuyuşlar olsaydı, diğer yerlerde de benzer şekilde iki farklı okuyuş olması gerekirdi. Yine Kur'an'da beş yerde geçen *كَسْفًا* kelimesi²⁹ dört yerde *كَسْفًا* ve *كَسْفًا* şeklinde iki kırâatle, Tûr Sûresinde ise ittifakla ve sadece bir kırâatle *كَسْفًا*

²³ Zürcânî, *Menâhilu'l-irfân*, 1/130; İsmail Şelebî, *Resmî'l-Mushafi'l-Osmânî*, 33.

²⁴ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/7-9.

²⁵ Hamed, *el-Müeyesser*, 287; Muhammed İsmail, *Resmî'l-Mushaf ve zabtihi*, 88.

²⁶ Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâati'l-aşr*, ed. Ali Muhammed ed-Dabba'a (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004), 10.

²⁷ Mâide 4/76, A'râf 7/188, Yûnus 10/49, Ra'd 13/16, Tâhâ 20/89, Furkân 25/3, Sebe' 34/42, Fetih 48/11, Cin 72/21.

²⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/375.

²⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/375.

şeklinde okunmuştur.³⁰ Goldziher'in verdiği bir diğer örnek ise Mâide Sûresi altıncı âyette yer alan وَأَرْجُلُكُمْ kelimesidir.³¹ Bu kelimedede Nâfi', İbni Âmir, Hafs, Kisâî ve Yâ'kup, "lâm" (لام) harfini fetha ile okurken, İbni Kesîr, Ebû 'Amr, Ebû Bekr Şu'be, Hamza, Ebû Ca'fer ve Halef ise "lam" harfini kesre ile okumuşlardır.³² Onların bu okuyuşları da imamlarından öğrendiklerine, dolayısıyla rivayetlere dayanmaktadır.

Görülmektedir ki Kur'ân-ı Kerîm'de birçok kelime imla şekli itibarıyla birden fazla okumaya elverişliiyken sadece bir kırâatla okunmuştur. Bunun örneklerini çoğaltmak mümkündür; ancak burada maksadımızı izah sadedinde bir kelimeyi daha inceleyerek Goldziher'in verdiği örneklerle ilgili incelememizi tamamlamış olacağız. *رضوان* kelimesi Kur'ân'da on üç yerde geçmektedir. İmam Âsım'ın birinci râvîsi Ebû Bekr Şu'be on iki yerde "râ" (راء) harfini ötreyle رُضْوَانُ şeklinde okurken, sadece bir yerde (Mâide 5/16) رُضْوَانُ şeklinde "râ" (راء) harfini kesre ile okumuştur.³³

Bu örnekler kırâatlerin rivayete dayandığını açıkça göstermektedir. Örnek verilen bu kelimelerin sahih kaynaklarda farklı iki veya üç kırâati rivayet edilmektedir. Netice itibarıyla iddia edildiği gibi kırâat farklarını ilk Mushafların yalnızca imla şekilleri ve harekelerin bulunmayışıyla izah etmek mümkün değildir.

5. Mushaf İmlasının Noktasız Oluşu Bağlamındaki İddialar

Goldziher Mushaf'ın noktasız oluşunu harekesiz oluşuyla da birleştirerek bunları kırâat farklarının kaynağı olarak görmekte ve bu düşüncesine bazı âyetlerden örnekler vermektedir.³⁴ Burada çalışmanın sınırlarını dikkate alarak maksadı hâsıl edecek sayıda örnekle iktifa edeceğiz. Goldziher Hicr Sûresinin 8. âyetinin "مَا نُنَزِّلُ الْمَلَائِكَةَ إِلَّا بِالْحَقِّ" kısmında geçen نُنَزِّلُ kelimesindeki kırâat farklılığını kendi iddiasına örnek göstermektedir.³⁵ Kaynaklara bakıldığında bu kelimedede üç farklı kırâat olduğu görülür. Birincisi مَا نُنَزِّلُ الْمَلَائِكَةَ şeklinde dammeli "nûn" (نون) harfi ile başlayan Hafs, Hamza, Kisâî ve Halefî'l-Âşîr kırâatidir. İkincisi مَا نُنَزِّلُ الْمَلَائِكَةَ şeklinde dammeli "tê" (تاء) harfi ile başlayan İmam Âsım'ın râvîsi Ebû Bekr Şu'be rivayeti olan kırâattir. Üçüncüsü ise مَا نُنَزِّلُ الْمَلَائِكَةَ şeklinde fethalı "tâ" (تاء) harfi ile başlayan diğer imamların kırâatidir.³⁶ Her üç kırâat arasında önemli bir mana farkı yoktur. Görüldüğü üzere bu okuyuşlar üç farklı kırâat olarak rivayet edilen olgulardır. Yine Â'raf Sûresinin 7/48. âyetinde yer alan تَسْتَكْبِرُونَ kelimesinin imla şeklinden dolayı تَسْتَكْبِرُونَ şeklinde okunduğu iddia edilmiştir ki bu şâz bir kırâattir. Mütevatir on kırâat arasında böyle bir okuyuş rivayet edilmemiştir. Bu durum bize

³⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/309.

³¹ Goldziher, *Mezâhibu't-tefsîri'l-İslâmî*, 14-15. krş. İslamoğlu, *İslam Tefsir Ekolleri*, 1997, 29; Çetin, *Yedi Harf ve Kırâatlar*, 350.

³² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/254.

³³ Ebû Amr b. Said Dâni, *et-Teysîr fi'l-Kırâati's-Seb'* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, ts.), 86.

³⁴ Goldziher, *Mezâhibu't-tefsîri'l-İslâmî*, 8-9; Şelebî, *Resmü'l-Mushafi'l-Osmânî*, 29

³⁵ Goldziher, *Mezâhibu't-tefsîri'l-İslâmî*, 13; Şelebî, *Resmü'l-Mushafi'l-Osmânî*, 30.

³⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/301.

Goldziher'in sahih ve şâz kırâatleri birbirine karıştırdığını göstermektedir.³⁷ Aynı sûrenin 57. âyetinden örnek verilen بُشْرًا kelimesinde ise sadece iki farklı kırâat vardır. İmam Âsım kelimeyi “bâ” (باء), harfi ile okurken, diğer İmamlar “nûn” (نون), harfi ile okumuştur ki görüldüğü üzere bu kırâatler rivayetle gelen okuyuşlardır.³⁸ Kırâatler yalnızca imlanın el verdiği şekilde okumalardan ibaret olsaydı bu kelimelerin çok daha farklı kırâatlerinin olması gerekirdi.

Bir başka örnek de Tevbe Sûresinin 114. âyetinde geçen “وَعَدَهَا إِيَّاهُ” ifadesinin “أَبَاهُ” şeklinde okunmasıdır ki bu Hammâd er-Râviye'den gelen garip bir rivayettir. Sahih ve şâz on dört kırâat arasında böyle bir rivayet yoktur.³⁹ Şâz kırâatler arasında dahi olmayan garip bir rivayeti delil olarak kullanması Goldziher'in meseleye yaklaşımının çok sağlıklı olmadığını göstermektedir. Bir diğer örnek ise, Nisâ Sûresinin 94. âyetinde yer alan فَتَنِينَا kelimesidir. Bu kelime Goldziher'in de kabul ettiği üzere فَتَنِينَا ve فَتَنِينَا şeklinde sadece iki farklı kırâatle okunmuştur.⁴⁰ Her iki okuyuş da Mütevâtir kırâatler arasında mevcuttur. İmam Hamza, Kisâ ve Halef فَتَنِينَا şeklinde “sâ” (سَاء) harfi ile okurken, diğer yedi İmam (Nâfi', İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir, Âsım, Ebû Câfer ve Yâ'kup) “yâ” (يَاء) harfi ile فَتَنِينَا şeklinde okumuşlardır.⁴¹ Ancak bu gibi kelimelerin anlam açısından birbirine yakın kırâatlerle okunmasında az da olsa imla şeklinin etkili olabileceği ihtimali göz ardı edilmemelidir.

Yukarıda geçen örneklerin sadece iki tanesinin Â'raf Sûresinden verilen نُشْرًا örneği ile Nisâ Sûresi'nden verilen فَتَنِينَا örneğinin sahih kırâatler arasında bulunduğu, iki örnekte de sadece iki farklı kırâat olduğu görülmektedir. Verilen diğer örnekleri şâz kırâatler arasında dahi bulunmamaktadır. Bunlar bize Goldziher'in kırâat olarak kabul edilmeyen örneklerden hareketle yanlış bir yargıya vardığını göstermektedir. Sanıldığı gibi kırâat farklılıklarının sebebi sadece Mushafların noktasız ve harekesiz olarak yazılmış olması değildir. Kaldı ki kırâatler bu Mushaflardan önce de mevcuttur. Nitekim İbnü'l-Cezerî gibi âlimlerin de beyan ettikleri üzere Hz. Osman, Mushafları sahih kırâatleri ihtiva edecek şekilde beş yıl gibi uzun bir zaman içinde titizlikle yazdırmıştır.⁴²

Bütün bu örnekler kırâatlerin çok önemli bir kısmının rivayete dayandığını açık bir şekilde göstermektedir. Goldziher'in iddialarına örnek olarak zikrettiği kelimelerin sahih kaynaklarda iki veya en fazla üç farklı kırâati rivayet edilmektedir. Oysa örnek verilen kelimelerin imla şekilleri itibarıyla çok daha farklı okumalara elverişli olduğu açıktır. Bu tespitin ardından ifade etmeliyiz ki iddia edildiği gibi kırâat farklarını ilk Mushafların yalnızca imla şekilleriyle, nokta ve hareketlerinin bulunmayışıyla izah etmek mümkün değildir. Bununla birlikte bu imla şekillerinin kırâatler üzerinde hiçbir şekilde etkili olmadığını düşünmek de isabetli değildir.

³⁷ İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/259; Abdulâlî Ahmed Abdulkadir, *Teyşîru'r-resmî'l-Osmânî* (Mısır: Ezher Üniversitesi Kırâat Enstitüsü, Doktora Tezi, ts.), 110.

³⁸ İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr*, 10.

³⁹ Abdulkadir, “Teyşîru'r-Resmî'l-Osmânî”, 4; İsmail Şelebî, *Resmü'l-Mushafî'l-Osmânî*, 36.

⁴⁰ Goldziher, *Mezâhibu't-tefsîri'l-islâmî*, 10.

⁴¹ İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/217.

⁴² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/33.

Ancak kırâat farklılıklarıyla ilgili rivayetler bunun kırâat farklılıklarının temelini oluşturacak kadar fazla olamayacağını, dolayısıyla Goldziher'in iddialarının abartılı ve aşırı olduğunu göstermektedir.

6. Sonuç ve Öneriler

Ignaz Goldziher Kur'ân'ın farklı kırâatlerinin Arap alfabesinin ve yazı şeklinin yetersiz oluşundan kaynaklandığını düşünmektedir ki meselenin aslı onun iddia ettiği gibi değildir. Bu konuda gözden kaçırılan en önemli mesele Mushaf imlasının kırâatleri değil, kırâatlerin Mushaf imlasını şekillendirdiği gerçeğidir. Hz. Peygamber döneminde yazılan âyetler gerek Hz. Ebû Bekir döneminde cem' edilen Mushaf'ta, gerekse Hz. Osman döneminde istinsâh edilen Mushaf'larda harekesiz ve noktasız yazılmıştır. Ayrıca *ahrufu seb'a* hadisi başta olmak üzere konuyla ilgili rivayet edilen hadislerden anlaşılmaktadır ki vahyin ilk muhatabı olan Araplar Kur'ân okuma ve farklı kırâatleri öğrenme noktasında yazıdan ziyade ağızdan almaya, işitmeye ve ezberlemeye dayanmaktaydılar. Duyulan ve ezberlenen ifadenin yanlış telaffuz edilmesi ise nadiren görülen bir durumdur. Bu bağlamda kırâatler esas olarak Hz. Peygamberin çeşitli okumalarına dayanan, yedi harf ruhsatına bağlı olarak farklılıkları sahâbîlerin okuyuşlarında görülen, Arap dilinin etkisi ve anlamın okuyuşa yansması gibi faktörlerden de etkilendiği anlaşılan ve nakil ile yaygınlaşan muteber okuyuşlardır.

Kırâat farklılıklarının doğuşu ile ilgili yanlışların temelinde bunların Arapçada birbirine benzeyen harflere ayırt edici noktaların ve hareketlerin konulmamış olmasından kaynaklandığı düşüncesidir. İfade etmeliyiz ki Hz. Peygamber ve sahâbîler gerek namazlarda gerekse namaz dışında Kur'ân'ı sürekli okuyorlardı. Bu vesile ile Kur'ân yazıdan çok ağızdan alma, işitme ve ezberleme yoluyla zihinlere yerleşmekteydi. Bu hakikat Hz. Peygamber'in *أَنَّا جِئْنَاهُمْ فِي صُدُورِهِمْ* sözüyle sabittir. Nüzûl döneminde yazılan âyetlerin noktasız ve harekesiz oluşu bir noksanlık değildi. Çünkü âyetler sahâbîler tarafından mütemadiyen Hz. Peygamber'in ağzından işitiliyor ve ezberleniyordu. Kur'ân'ın doğru okunmasında ve kırâatlerin öğrenilmesinde bu önemli husus gözlerden kaçırılmakta, dikkatler sadece yazıya çekilmektedir. Bu hakikatin altını dikkatle çizen büyük kırâat âlimi İbnü'l-Cezerî âyetlerin doğru okunmasında ve nakledilmesinde esas olanın yazılı malzemelerin değil de ezberin olduğunu nakletmektedir. Mevlana Şiblî de aynı hususu şöyle ifade etmiştir: *Bu kitap, bekâsını kâtiplerin hareketlerine borçlu değildir. Çünkü bu kitap, her asırda yüzbinlerce müminin kalbine ve hafızasına nakşedilmiştir.*

Goldziher'in Kur'ân'ın kırâatleri ile ilgili bir diğer yanlışlığı ise Hz. Osman döneminde yapılan istinsâhı kırâatlerin teke indirilmesine yönelik bir çaba olarak görmesidir. Oysa Hz. Osman döneminde istinsâh edilen Mushaf'lar muteber ve meşhur kırâatleri yok etmemiş, aksine onları ihtiva edecek şekilde noktasız ve harekesiz olarak imla edilmiştir. Mushaf'ın istinsâh edilmesiyle yedi harf ruhsatıyla temeli atılan kırâatlerin muhafaza edilmesi ve rivayeti sabit olmayan okuyuşlardan Kur'ân'ın uzak tutulması amaçlanmıştır. Ayrıca İstinsâh faaliyeti Hz. Osman'ın tek başına aldığı şahsi bir kararla yapılmış değildir. Bu faaliyet önde gelen sahâbîlerin teklifleriyle yapılmış, çoğaltılan Mushaf metinleri İslam toplumunda genel kabul görmüştür.

İddialarını ispat etmek amacıyla zikrettiği âyetlerde geçen kelimelerin iki veya üç farklı kırâatinin olması Goldziher'i doğrulamamakta, aksine nakzetmektedir. Çünkü kaynaklarda yer alan bilgiler bu farklı okuyuşların kırâat imamlarından rivayet edildiğini, onların da bunları kırâat âlimi sahâbîlerden naklettiğini, dolayısıyla kırâat olgusunda asıl unsurun rivayet olduğunu açıkça göstermektedir. Öte yandan söz konusu kelimelerin imla yapıları itibarıyla çok daha farklı okumalara elverişli olduğu da açıktır. Bu tespitin ardından ifade etmeliyiz ki kırâatleri sadece harflerde hareke, nokta gibi işaretlerin olmayışıyla ve Mushaf'ın imla yapıyla izah etmek mümkün değildir. Verdiğimiz bilgiler ve yaptığımız değerlendirmeler kırâatlerin oluşmasında Mushaf yazısının noktasız ve harekesiz olmasının Goldziher'in iddia ettiği gibi bütün süreci belirlemediğini, fakat bu imlanın tamamen etkisiz kaldığını söylemenin de isabetli olamayacağını, dolayısıyla kırâatlerin şekillenmesinde az da olsa pay sahibi olabileceğini göstermektedir.

Kaynakça

- Abdulkâdir, Abdulali Ahmed. *Teyşîru Resmî'l-Osmânî*. Mısır: Ezher Üniversitesi Kıraat Enstitüsü, Doktora Tezi, ts.
- Abdullah et-Tenesî, İmam Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *ed-Dirâz fî şerhi Zabtı'l-Harrâz*. thk. Ahmed b. Ahmed b. Muhammed b. Abdillâh Şarşâl. Suudi Arabistan: Vüzâratü'ş-şüüni'l-İslâmiyyeti ve'd-da'veti ve'l-irşâd, 1999.
- Altıkulaç, Tayyar. *Günümüze Ulaşan Mesâhif-i Kadîme: İlk Mushafklar Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: IRCICA, 2015.
- Birişik, Abdulhamit. *Kıraat İlmi ve Tarihi*. Bursa: Emin Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur'an-ı Kerîm'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar: -Oryantalistlerin Görüşleri-*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 3. Basım, 2013.
- Dânî, Ebû Amr b. Said. *et-Teyşîr*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, ts.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Sâid b. *el-Muknî fî ma'rifeti mersûmi Mesâhifi Ehli'l-Emsâr*. thk. Beşir b. Hasan Hamîrî. 2 Cilt. Bahreyn: Daru't-Tedmûriyye, 1. Basım, 2010.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Sâid. *el-Muhkem fî nakti'l-Mesâhif*. ed. İzzet Hasan Hasan. Beyrut: Dâru Fikri'l-Muâsır, 2. Baskı, 1997.
- Ebu Süleyman, Şeyh Sâbur Hasan Muhammed ebu Süleyman. *Mevridu'z-zam'ân fî ulûmi'l-Kur'ân*. ed. Muhammed Ali Building. Bombay-Hindistan: Dârus-selefiyye, 1984.
- Ebû Şâme, Şihâbuddin İsmail b. İbrahim İsmail. *el-Mürşidü'l-vecîz ilâ ulûmi teteallaku bi'l-azîz*. ed. İbrahim Şemsüddin. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-ilmîye, 2003.
- Goldziher, Ignaz. *Mezâhibu't-tefsîri'l-islâmî*. ed. Abdu'r-Raûf Muhammed Avni. çev. Abdu'l Halim en-Neccâr. Kahire: el-Merkezu'l-kavmî li't-tercüme, 2013.
- Hamed, Gânim Kaddûrî el-. *el-Müyesser fî ilmi resm ve zabdihi*. ed. Abdilhâdî Hamîtû. Suudi Arabistan: Merkezü Dirâsât ve Mâ'lumâtî'l-Kur'âniyye, 2. Basım, 2016.
- Hatiboğlu, Mehmet Sait. "Ignaz Goldziher". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 12/105-111. İstanbul, 1996.
- İbn Necâh, Ebû Dâvud Süleyman. *Muhtasarü't-tebyîn li hecâit-tenzîl*. ed. Ahmed b. Amed b. Muammer Şarşâl. Muammer Şarşâl. 2 Cilt. Suudi Arabistan: Mecmeu'l-Melik Fahd li Tıbbâtî'l-Mushafi'ş-Şerîf, 2000.
- İbnu'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed. *en-Neşr fî'l-kırâati'l-aşr*. ed. Ali Muhammed ed-Dabba'a. 2 Cilt. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-İlmîyye, 2004.
- İdrisî, Abdüsselam e-Hebdî el-. *Muhâzarât fî Resmî'l-Kur'an*, ts.
- İslamoğlu, Mustafa. *İslam Tefsir Ekolleri*. İstanbul: Denge Yayınları, 1997.
- Mansûr, Abdul Kadir. *Mevsûatü Ulûmi'l-Kur'an*. Suriye: Dâru'l-Kalemi'l-Arabî, 2002.
- Maşalı, Mehmet Emin. *Kur'an'ın Metin Yapısı-Mushaf Tarihi ve İmlâsı*. Ankara: OTTO, 2. Baskı, 2015.
- Muhammed İsmail, Şaban. *Resmu'l-mushaf ve zabtihi beyne't-tevfiki ve istilâhâtî'l-hadîs*. Mısır: Dâru's-selam, 2. Baskı, 2012.
- Sicistânî ve Serrâc, Ebû Hâtim ve İbn Serrâc. *İlmu'n-nakt ve şekl et'-tarih ve el-usûl*. ed. Gânim Kaddûrî Hamed. Amman-Ürdün: Dâru Ammâr, 2016.
- Sultânî, Hakim Selman Zehrâ el-Burkâvî. *Dirâsetü'l-istişrâkiyye*. "İşkâliyyetü resmi'l-mushafu'l-osmânî fî dav-i ru'yeti'l-istişrâkiyye" 19 (2019).
- Şelebî, Abdu'l Fettah İsmail. *Resmü'l-mushafil'-osmânî ve evhâmü'l-müsteşrikîne fî kıraati'l-kur'ani'l-kerîm*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 4. Baskı, 1999.
- Zürkânî, Muhammed Abdulazîm. *Menâhilü'l-irfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. ed. Fevvâz Ahmed Zümerlî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitabü'l-Ma'rife, 1995.

Orijinallik Beyanı / Declaration of Authenticity

Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. / This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

Akademik Etik Beyanı / Academic Ethics Statement

"Ignaz Goldziher'in Kur'an Kırâatlerine Yönelik İddiaları Üzerine Resmü'l-Mushaf Bağlamında Bir Değerlendirme" başlıklı makale bilimsel araştırma teknikleri ve akademik etik ilkelerine uyularak hazırlanmış, veriler üzerinde herhangi bir tahrifat veya çarpıtma yapılmamış, başka bir araştırmadan kısmen veya tamamen intihal edilmemiş, yayınlanması amacıyla başka bir yayın organına gönderilmemiştir. / The article titled "An Evaluation in the Context of Rasm al-Mushaf on Ignaz Goldziher's Claims Regarding the Different Qirâats of the Qur'an" has been prepared in accordance with scientific research techniques and academic ethics principles, no falsification or distortion has been made on the data, no partial or complete plagiarism has been made from another research, and it has not been sent to another publication organ for publication.

Çatışma Beyanı / Conflict Statement

"Ignaz Goldziher'in Kur'an Kırâatlerine Yönelik İddiaları Üzerine Resmü'l-Mushaf Bağlamında Bir Değerlendirme" başlıklı makalenin diğer kişi veya kurumlarla herhangi bir çıkar çatışması ihtimali söz konusu değildir. / The article titled "An Evaluation in the Context of Rasm al-Mushaf on Ignaz Goldziher's Claims Regarding the Different Qirâats of the Qur'an" has no potential conflict of interest with other individuals or institutions.

İthaf / Dedication / إهداء

Bu çalışma, İsrail'in Gazze'deki üniversitelere, okullara, hastanelere, mülteci kamplarına, evlere, camilere ve kiliselere düzenlediği vahşi, barbar, insanlık ve hukuk dışı saldırıları nedeniyle hayatını kaybeden bilim insanları, öğrenciler, sağlık çalışanları, din adamları, gazeteciler, bebekler, çocuklar ve masum sivillere ithaf edilmiştir. İsrail'in iki milyondan fazla Gazzeliyi evlerinden ve topraklarından sürgün etmek istemesi insanlık dışıdır. İsrail'in uluslararası hukuka, insan hak ve hürriyetlerine aykırılık içeren tüm işgal ve saldırıları suçtur ve bu nedenle yargılanması gerekmektedir.

This article is dedicated to the scientists, students, health workers, religious officials, journalists, babies, children and innocent civilians who lost their lives as a result of Israel's brutal, barbaric, inhumane and illegal attacks on universities, schools, hospitals, refugee camps, homes, mosques and churches in Gaza. Israel's attempt to expel more than two million Gazans from their homes and lands is inhumane. All Israeli occupations and attacks that violate international law, human rights and freedoms are crimes and therefore Israel must be prosecuted.

هذه المقالة موجهة إلى العلماء والطلاب وعاملين في مجال الصحة ورجال الدين والصحفيين والرضع والأطفال والمدنيين الأبرياء الذين فقدوا حياتهم بسبب الهجمات الوحشية واللاإنسانية وغير القانونية التي شنتها إسرائيل على الجامعات والمدارس والمستشفيات ومخيمات اللاجئين والمنازل والجوامع والكنائس الموجودة في غزة. فما تريده إسرائيل من نفي وتهجير أكثر من مليوني فلسطيني من أراضيهم ومنازلهم هو أمر غير إنساني. إن كافة ما تفعله إسرائيل من هجمات تتنافى مع حقوق الإنسان والحريات والقانون الدولي هي جرائم ولهذا السبب يجب محاكماته

Yazarlık Katkısı / Authorship Contribution

Araştırma çift yazarlı olarak yürütülmüş olup, yazarlık katkısı: 1. Sorumlu Yazar: Hüseyin Küçük: Kavramsallaştırma, metodoloji, veri toplama, görselleştirme, analiz ve yazma (%70).

2. Yazar: Prof. Dr. Ali Rıza Gül: Veri iyileştirme, inceleme ve düzeltme (%30). /

The research was conducted as a double-authored study and the authorship contribution: 1st Corresponding Author: Hüseyin Küçük: Conceptualization, methodology, data collection, visualization, analysis and writing (70%). 2nd Author: Prof. Dr. Ali Rıza Gül: Data refinement, review and correction (30%).



SULTAN İLAHİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

3023-5820

Altı Aylık Hakemli Kısa Makale, Araştırma ve İnceleme Dergisi

Vol./Cilt: 2, Issue/Sayı: 1, ss. 62-79, June/Haziran 2024

Kadının Örtünmesi Gereken Sınırlar Bağlamında Ebû Dâvûd'un *es-Sünen*'inde Geçen "Siyabun Rikakun" Hadisinin Tahric ve Değerlendirmesi*

In Abu Dâwûd's al-Sunnân in the Context of the Limits of Women's Veiling Takhrij and Evaluation of the Previous Hadith "Siyabun Rikakun"

Sadi Erbek¹

Öz

Örtünmek, dinimizin mümin kadınlara emirlerinden biridir. Örtünmenin farz oluşu geçmişten günümüze ittifakla sabittir. Ancak örtünmenin ölçüsü, sınırları ve keyfiyeti hakkında tartışmalar söz konusu olmuştur. Bu tartışmalar, daha çok örtünmenin sınırları çerçevesindedir. Giyim şekli çerçevesinde bölgeler arasında meydana gelen farklılıklar hakkında bir problem yoktur. Önemli olan, naslarla belirlenen sınırların korunmasıdır. Bu makalede, örtünmenin ölçüsü ile alakalı Ebû Dâvûd'un *es-Sünen*'inde geçen "Siyabun Rikakun" hadisinin senet ve metin değerlendirmesi ve destekleyici rivayetleri hadis musennafatından bulunarak hadisin tahrici yapılmıştır. Daha önce bu hadis üzerine rivayet bazında etraflıca çalışılmamış olması makalemizin önemini ifade etmektedir. Makalede, tahrici yapılacak hadis kaynaklarda geçen farklı tarikleri örneklem metoduyla ele alınmıştır. Hadisin tespit edebildiğimiz tariklerinden, senet ve metinler birbirleriyle mukayese edilerek mütabi ve şahitleri ortaya çıkarılmıştır. Râvi tasarrufları ve ziyadeleri ortaya koyulmuştur. Tariklerde bulunan tâbîinden Hâlid b. Dureyk'in tabakat ve rical kitaplarında yer alan, ulema nezdindeki cerh ve tadil açısından sıhhat durumu araştırılmıştır. Hadislerden birisinin *mürsel* olması sebebiyle, *mürsel* hadisin hüccet değeri ve *sika* râvinin *mürseli* hakkında fukahânın ve muhaddislerin değerlendirmelerine yer verilmiştir. Konu ile ilgili rivayetlerin birden fazla tarikten gelmesi hasebiyle, isnad ve metin değerlendirmesi yapılmış, rivayetin hem *mürsel* hem de *merfû* tarikleri üzerinde durulmuştur. Sıhhat tahlilinden sonra mezkûr rivayetin *ma'mûlün bih* olup-olmadığı değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: *Hadis, Kadın, Örtünme, Ebû Dâvûd, Tahric.*

Öne Çıkanlar

- İslam dininin üçlü nizam oluşturma metodu: İslah, ibkâ ve iptaldir.
- Örtünmek, bütün Müslüman kadınlara farzdır, keyfiyeti, ölçüleri ve sınırları vardır.

* Araştırma Makalesi / Research Article, Geliş Tarihi / Date Received: 17.05.2024, Kabul Tarihi / Date Accepted: 28.06.2024, Yayın Tarihi / Date Published: 30.06.2024.

¹ ESOGÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Öğrencisi, E-Mail: erbeksadi0098@gmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-7022-0340>

Citation Information/Kaynakça Bilgisi

Erbek, Sadi. "Kadının Örtünmesi Gereken Sınırlar Bağlamında Ebû Dâvûd'un *es-Sünen*'inde Geçen "Siyabun Rikakun" Hadisinin Tahric ve Değerlendirmesi". *Sultan İlahiyat Araştırmaları Dergisi (SİAD)* 2/1 (Haziran 2024), 62-79. <https://zenodo.org/10.5281/zenodo.12592936>

CC BY-NC 4.0

- Tahric, bir eserde Hz. Peygamber'e veya sonraki iki nesle isnad edilen rivayetlerin temel kaynaklardaki yerlerini göstermek, bunların isnad ve sıhhat açısından durumuna işaret etmektir.
- Mürsel hadis, hadisçilerin tarifine göre "Kibâru't-tâbiîn'den (büyük yaşlı) olsun, sigâru't-tâbiînden (küçük yaşlı) olsun, tabiî'nin söz, fiil ve takrir olarak Rasûlullah'tan (s.a.v.) sahâbe'yi zikretmeden naklettiği hadis'e" denir.
- Zayıf bir rivayet, âdıları ile hasen li gayrihi seviyesine yükselir.

Abstract

One of the commandments of our religion for believing women is to veil themselves. The obligatory nature of veiling is unanimously established from past to present. However, there are debates about the measure of veiling; "what are its limits" and "how it should be". The debates are mostly within the framework of the boundaries of veiling. There is no problem about the differences that occur between regions within the framework of the way of dressing. The important thing is to preserve the boundaries set by the scriptures. In this article, the hadith "Siyabun Rikakun" from Abu Dâwûd's al-Sunân on the extent of the veiling has been analyzed in terms of its script and text and its supporting narrations. The fact that this hadith has not been extensively studied on the basis of narrations before indicates the importance of our article. In the article, the different tarikhs of the hadith to be analyzed in the sources are discussed with the sampling method. From the narrations of the hadith that we have been able to identify, the sanads and texts have been compared with each other and the mutabi and witnesses have been revealed. The additions of the narrators have been revealed. The authenticity status of Khalid b. Dureyk, one of the tâbiîn in the tarikhs, in terms of jarh and tadil in the eyes of the ulema, which is included in the tabakat and rical books, has been investigated. Since one of the hadiths is a mursal hadith, the evaluations of jurists and muhaddithis about the offensive value of the mursal hadith and the mursal of the sika narrator are included. Since the narrations on the subject come from more than one narrator, isnad and textual evaluation were made, and both the mursal and merfû narrations of the narration were emphasized. After the analysis of the authenticity of the narration, it is evaluated whether the aforementioned narration is ma'mûlun bih or not.

Keywords: *Hadith, Women, Veiling, Abu Dawud, Takhrij.*

Highlights

- The method of forming a tripartite system in Islam is reform (islah), maintenance (ibka), and abolition (iptal).
 - Covering (hijab) is obligatory for all Muslim women, and its specifics and limits are defined.
 - Tahric is indicating the places of narrations attributed to the Prophet (peace be upon him) or the following two generations in the primary sources, and pointing out their status in terms of chain of narration and authenticity.
 - According to the definition by hadith scholars, a mursal hadith is a hadith transmitted by a tabi'i (a follower of the Prophet's companions), whether from the older or younger generation, in words, actions, or tacit approvals, without mentioning the companions.
 - A weak narration, when supported by others, can be elevated to the level of hasan li-ghayrihi (good due to other supporting evidence).
-

1. Giriş

İslam dini, Müslümanlara hayatın her alanına dair sorumluluklar yüklemiştir. Sadece belli zaman ve mekâna değil; toplumsal, kurumsal ve kişisel anlamda evrensel yasalar koyarak insanların hayatının bir düzen içinde olmasını sağlamıştır. Nitekim koyduğu hükümlerle ibadetlerden gündelik yaşama, ikili ilişkilerden toplumsal vakalara değin, İslam dininin yayıldığı yerlerde hükümleriyle var olagelmıştır.

İnsanlık tarihi boyunca birçok bölgede var olan kavim ve milletler, kendilerine özgü giyim ve kuşamlarıyla farklılıklar göstermişlerdir. Hatta bu farklılıklar toplumsal statüyü tayin etmek için bile kullanılmıştır. Nitekim köleler ve efendilerin bulunduğu eski toplumlarda üstünlüğün siyasî, içtimâî, askerî vb. alanlarla beraber giyim kuşamda da var olduğu yadsınamaz bir gerçektir. Haliyle toplumun bir başka sınıfsal ayrımı olan kadın ve erkeklerin giyim ve kuşamlarında bu farklılık göz önüne serilmiştir. Bu durumu etkileyen sebep, hiç şüphesiz bölgesel iklim şartları olduğu gibi dinî, örfî, kültürel ve ideolojik vb. yönler de etkili olmuştur.

Bütün dinler gibi İslam dini de bir bölge ve toplum içinde neşet etmiştir ve hâliyle bu toplumun örf, anane ve kültürüyle mülakî olmuştur. Bu süreçte bütün alanlarda olduğu gibi İslam'ın üçlü nizam oluşturma metodu olan "ibkâ" "iptal" ve "ıslah" süzgeci devreye girmiştir. Örnek olarak şunları zikredebiliriz: Evlatlığın öz oğul gibi olduğu ve mirasta hakkı bulunduğu hükmü iptal edilirken, haccın menâsikleri konusunda ıslah metoduna gidilmiş, evlenme çeşitlerinden İslam Hukukuna uygun olan evlilik hali üzere bırakılarak ibkâ edilmiştir.

Bu makalede konu olarak incelenecek İslam dininde kadınların giyimi ve örtünmesiyle ilgili husus, ıslah metoduna bir örnektir. Bunun müşahhas hali, kadınların giyimine göre sınıflandırılmasıdır. Zira bu dönemde hür kadınlar, başlarını örtmek için hımar (başörtüsü) takarlardı. Fakat yalnız enselerine bağlar veya arkalarına bırakırlar, yakaları önden açılır, gerdanları ve gerdanlıkları münkeşif olur, ziynetleri görünürdü.² Buradan anlaşılıyor ki başörtüsü mefhumu bu toplumun bir gerçeğiydi. Nitekim Kuran-ı Kerim'de bu şekilde açılıp saçılmak "teberrüc" olarak ifade ediliyordu. Teberrüc hakkında erken dönem müfessirlerinden Mukâtil b. Hayyân (ö.150/767 öncesi)³ şöyle der: "Kadının örtüyü başına alıp bağlamadan onu bırakması, gerdanlık, küpe gibi takıların yerlerini, boyun ve boğazını açık bulundurması anlamına gelmektedir."⁴ Bu ise Kuran-ı Kerim'in diliyle kerih görülmüş ve yasaklanmıştır (Ahzâb 36/33).

İslam'ın tesettür emrinin gelmesiyle beraber bu kapanma ve örtünmeye dair birtakım düzenlemeler getirilmiştir. Konuyla ilgili Kur'an-ı Kerim ve sünnetten bazı deliller şunlardır: "Ey Âdemoğulları! Size mahrem yerlerinizi örtecek giysi, süsleneceğiniz elbise yarattık..."

² Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, ed. Asım Çüneyd Köksal - Murat Kaya (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2022), 4/244.

³ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl fi nakdi'r-ricâl* (Beyrut: Daru'l Marife, 1431), 4/172.

⁴ Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Muhammed Hüseyin Şemseddin (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419), 6/364.

(A'râf 7/26.), "...Dışarıda kalanlardan başka ziynetlerini göstermesinler. Başörtülerini yakalarının üzerinden bağlasınlar..."(Nur 24/31.), "Ey Peygamber! Eşlerine, kızlarına ve müminlerin kadınlarına söyle, dış giysilerini üzerlerine bürünsünler. Bu, tanınıp rahatsız edilmemeleri için en uygun olanıdır. Allah ziyadesiyle başışlamakta ve çok esirgemektedir." (Ahzâb 33/59.), Sünnetten ise şu hadisleri zikredebiliriz: Rasûlullah (s.a.v.), Dihye el-Kelbi'nin kendisine hediye ettiği Mısır kumaşlarından sık dokunmuş bir elbiseyi bana giydirdi, ben de onu hanımına giydirdim. Rasûlullah daha sonra bana "Ne oldu Mısır'dan gelen elbiseyi giymiyorsun?" diye sordu. Ben de "Ey Allah'ın Rasûlü, ben onu hanımına giydirdim" dedim. Bunun üzerine Rasûlullah: "Altına pijama türünden bir şey giymesini ona emreyle. Çünkü ben, o elbisenin, eşinin kemiklerinin hacmini belli etmesinden korkuyorum."⁵ buyurdu.

Bu makalede mezkûr rivayetlerden birisi olan "Siyabun Rikakun" hadisinin tahriri yapılmıştır. Zikredilen hadis metni ise şöyledir:

Hz. Âişe'nin rivâyetine göre, bir gün Esmâ bint Ebûbekir (r.a.) ince bir elbiseyle Rasûlullah'ın (s.a.v.) huzuruna girmişti. Rasûlullah ondan yüz çevirdi ve şöyle buyurdu : "Ey Esmâ! Şüphesiz kadın erginlik çağına ulaştığında, onun şu ve şu yerlerinden başkasının görünmesi uygun değildir." Hz. Peygamber bunu söylerken yüzüne ve avuçlarına işaret etmişti.⁶

Bu hadis hakkında farklı tariklerden farklı bilgilerin geldiği tespit edilmektedir. Rivayet bazında yapılacak bir tahrir⁷, meselenin anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

2. Hadis Metin ve Senetleri

Hadisin daha iyi anlaşılabilmesi için farklı tariklerinin bir araya getirilmesi gerekmektedir. Bu yolla, o rivayetin hem isnad hem de metin açısından mukayesesi yapılabilmektedir. Mezkûr rivayet hakkında yedi farklı rivayet beş kaynaktan gelmektedir. Şimdi her bir rivayeti zikrederim.

2.1. Ebû Dâvûd'un es-Sünen'inde Geçen Rivayet

حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى الْأَنْطَاكِيُّ، وَمُؤَمَّلُ بْنُ الْفَضْلِ الْحَرَّانِيُّ، قَالَا: حَدَّثَنَا الْوَلِيدُ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ بَشِيرٍ، عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ خَالِدِ بْنِ خَالِدٍ، قَالَ: قَالَ يَحْيَى بْنُ دُرَيْكٍ: عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، أَنَّ أَسْمَاءَ بِنْتَ أَبِي بَكْرٍ، دَخَلَتْ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَعَلَيْهَا ثِيَابٌ رَقَاقٌ، فَأَعْرَضَ عَنْهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَقَالَ: «يَا أَسْمَاءُ، إِنَّ الْمَرْأَةَ إِذَا بَلَغَتْ الْمَحِيضَ لَمْ تَصْلُحْ أَنْ يَرَى مِنْهَا إِلَّا هَذَا وَهَذَا» وَأَشَارَ إِلَى وَجْهِهِ وَكَفَيْهِ قَالَ أَبُو دَاوُدَ: هَذَا مُرْسَلٌ، خَالِدُ بْنُ دُرَيْكٍ لَمْ يُدْرِكْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا

Ya'kûb b. Ka'b el-Antâkî, Müemmel b. Fadl el-Harrânî > Velîd b. Müslim > Saîd b. Beşîr > Katâde > Hâlid (Ya'kûb b. Ka'b el-Antâkî, Hâlid'in İbn Düreyk eş-Şâmî olduğunu söyledi) > Hz. Âişe.

Esmâ bint Ebûbekir (r.a.) Rasûlullah'ın (s.a.v.) yanına geldi. Üzerinde ince bir elbise -vücut hatlarını belli eden- vardı. Rasûlullah onu görünce -hemen- ondan başını çevirdi ve şöyle buyurdu:

⁵ Ahmet b. Hanbel, *el-Müsned*, (Beirut: Müessesetü'r-Risale, 1421), 36/120 (No. 21786).

⁶ Ebû Dâvûd, "Libâs", 31 (No. 4104).

⁷ Mehmet Görmez, "Tahrîc", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 13 Ocak 2024).

“Ey Esmâ! Hayız çağına gelen kadın için şuraları istisna bedeninin görülmesi uygun olmaz.” Rasûlullah bunu derken ellerini ve yüzünü işaret etti.

Ebû Dâvûd: Hâlid b. Dureyk eş-Şâmî'nin bu hadisi *mürsel* olarak rivayet ettiğini söylemiştir.⁸

2.2. Beyhakî'nin *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*'inde Geçen Rivayet

Ebû Ali er-Rûzbârî > Ebûbekir İbn Dâse > Ebû Dâvûd > Ya'kûb b. Ka'b el-Antâkî, Müemmel b. Fadl el-Harrânî > Velîd b. Müslim > Saîd b. Beşîr > Katâde > Hâlid (Ya'kûb b. Ka'b el-Antâkî Hâlid'in İbn Dureyk eş-Şâmî olduğunu söyledi) > Hz. Âişe.

Esmâ bint Ebûbekir (r.a.) Rasûlullah'ın yanına geldi. Üzerinde ince bir elbise -içini belli eden- vardı. Rasûlullah onu görünce -hemen- ondan başını çevirdi ve şöyle buyurdu:

“Ey Esmâ! Hayız çağına gelen kadın için şuraları istisna bedeninin görülmesi uygun olmaz.” Rasûlullah bunu derken ellerini ve yüzünü işaret etti.

Ebû Dâvûd, Hâlid b. Dureyk eş-Şâmî'nin bu hadisi *mürsel* olarak rivayet ettiğini söylemiştir.⁹

2.3. Beyhakî'nin *es-Sünenü'l-Kübrâ*'ında Geçen Hadisin Şahidi

Ebû Hasan Ali b. Ahmed b. Abdân > Ahmed b. Ubeyd > Ebû İmrân el-Cevnî > Muhammed b. Rumh > İbn Lehia > İyaz b. Abdullah > İbrahim b. Ubeyd b. Rifaâ el-Ensârî > Babasından (Ubeyd b. Rifaâ) > Esmâ bint Umeys.

Rasûlullah, Hz. Âişe'nin (r.a.) yanına -hüccesine- geldi. Âişe'nin yanında kız kardeşi Esmâ bint Ebûbekir bulunuyordu. Esmâ'nın üzerinde kolları geniş şâmî bir elbise vardı. Rasûlullah, Esmâ'yı görünce hemen dışarı çıktı. Âişe, Esmâ'ya:

“Hemen uzaklaş! Rasûlullah -sende- hoşuna gitmeyen bir şey gördü” dedi. Esmâ çıkınca Rasûlullah eve geri girdi. Âişe annemiz Rasûlullah'ın niçin kalkıp gittiğini sordu. Rasûlullah:

“Esmâ'nın halini görmedin mi? Müslüman bir kadının şu yerleri istisna bedeni gözükmeyen” buyurdu ve elleriyle yenlerini tutup ellerinin üzerini parmaklarına değin örttü, sonra da elleriyle şakaklarını örterek yüzünü açık bıraktı.¹⁰

Beyhakî, isnadının zayıf olduğu değerlendirilmesinde bulunmuştur.

2.4. Ebû Dâvûd'un *el-Merâsîl*'inde Geçen Rivayet

Muhammed b. Beşşar > İbn Dâvûd > Hişam > Katâde.

⁸ Ebû Dâvûd, “Libâs”, 31 (No. 4104). Bu rivayetin sıhhati hakkında âlimlerin görüşleri şunlardır: İbnü'l-Mülakkın ve İbn Hacer zayıf olduğu, Albânî ise hasen olduğu konusunda değerlendirmede bulunmuştur [Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Hüseyin b. Hasen er-Remlî el-Makdisî, *Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, (Feyyum: Darü'l-Felah, 1437), 16/365].

⁹ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Alî el-Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, thk. Abdülmü'tî Emîn Kal'acî (Beyrut: Daru Kuteybe, 1412), 3/144 (No. 4059).

¹⁰ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424), 7/138 (No. 13496).

Rasûlullah (s.a.v.): "Hayız çağına gelmiş bir kızın yüzü ve elleri istisna bedeninin görünmesi uygun değildir."¹¹ buyurdu.

İbn Adî'nin el-Kâmil fi du'afâ'i'r-ricâl'inde geçen rivayet:

Muhammed b. Ahmed b. Abdolvâhid b. Abdus > Musa b. Eyyüb en-Nesîbî > Velîd b. Müslim > Saîd b. Beşîr > Katâde > Hâlid b. Dureyk > Hz. Âişe.

Esmâ bint Ebûbekir, Rasûlullah'ın yanına geldi, üzerinde kolları geniş Şâmî bir elbise vardı. Rasûlullah onu görünce ondan yüzünü çevirdi ve şöyle buyurdu:

"Ey Esmâ bu nedir? Hayız çağına gelmiş bir kadın için şuraları istisna bedeninin görülmesi uygun olmaz." Bunu derken ellerini ve yüzünü işaret etti.¹²

Ebûbekir Cürcânî (ö. 471/1078/79):

"Bu hadisi Saîd b. Beşîr'den başka Katâde'den rivayet edeni bilmiyorum" demiştir. Bir keresinde bu hadisi Hâlid bin Dureyk'in, Âişe yerine Ümmü Seleme'den rivayet ettiğini söylemiştir.

2.5. İbn Habîb es-Sülemî'nin Kitâbü Edebi'n-nisâ'sında Geçen Birinci Rivayet

El-Huzâmî > Musa b. Ebî Kesîr > Ebubekir el-Hemedânî > Esmâ bint Umeys (İsâ).¹³

Rasûlullah:

"Müslüman bir kadının elleri ve yüzleri istisna diğer yerlerinin görünmesi yakışmaz" buyurdu. Sonra elleriyle yenlerini tutup ellerinin üzerini parmaklarına değin örttü, sonra da elleriyle şakaklarını örterek yüzünü açık bıraktı."¹⁴

2.6. İbn Habîb es-Sülemî'nin Kitâbü Edebi'n-nisâ'sında Geçen İkinci Rivayet

Esmâ bint Umeys (İsa): Rasûlullah, Âişe'nin yanına geldi, Âişe'nin yanında kız kardeşi Esmâ bint Ebûbekir'de bulunuyordu. Üzerinde kolları geniş Şâmî bir elbise vardı. Rasûlullah onu görünce görmez kalktı ve dışarı çıktı. Âişe annemiz Esmâ'ya:

"Ey Esmâ kalk çabuk Rasûlullah hoşlanmadığı bir şey gördü" dedi. Esmâ kalkıp gitti, sonra Rasûlullah içeri girdi. Âişe Annemiz:

"Ey Allah'ın Rasûlü Esmâ'yı görünce neden kalkıp gittin" deyince Rasûlullah:

"Onun durumunu görmedin mi? Müslüman bir kadının elleri ve yüzleri istisna diğer yerlerinin görünmesi yakışmaz" buyurdu. Sonra elleriyle yenlerini tutup ellerinin üzerini parmaklarına değin örttü, sonra da elleriyle şakaklarını örterek yüzünü açık bıraktı."¹⁵

¹¹ Ebû Dâvûd, *el-Merâsîl*, thk. Şuayb b. Muharrem el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408), 310 (No. 437).

¹² Ebû Ahmed Abdullâh b. Adî b. Abdillâh el-Cürcânî, *el-Kâmil fi du'afâ'i'r-ricâl*, thk. Adil Ahmet Abdulmevcud (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418), 4/417.

¹³ Mezkûr hadis kitabında "Esmâ binti İsa" diye geçmektedir. Lakin tabakat ve teracim kitaplarında böyle bir raviye rastlamadık. Bu ismin yazımında zabt hatası olduğu kanısındayız. Zira iki ismin, Arapça yazımı birbirine benzemektedir. (عيسى - عيسى)

¹⁴ Ebû Mervân Abdülmelik b. Habîb b. Süleymân es-Sülemî, *Kitâbü edebi'n-nisâ'*, thk. Abdulmecid Türkî (b.y.: Daru'l-Garbi'l-İslâmî, 1412), 216 (No. 126).

¹⁵ Sülemî, *Kitâbü edebi'n-nisâ'*, 219 (No. 133).

Yukarıda geçen yedi hadis, Hâlid b. Dureyk, Esmâ bint Umeys ve Katâde tarafından nakledilmiştir. Sadece Katâde rivayeti muttasıl diğerleri ise munkatı bir rivayet olarak aktarılmıştır. Metin kısmı ise, Beyhakî'nin *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*'da olan rivayetini Ebû Dâvûd'dan alması haricinde her bir rivayetin diğerinden farklı yönler ihtiva ettiği tespit edilmiştir. Rivayetin bazılarında geniş bir anlam verilirken bazılarında ise dar anlam zikredilmiştir. Rivayetlerin sıhhati hususunda ise ilk üç rivayetin âlimler nezdinde görüşlerini tespit ettik, lakin geriye kalan rivayetlerde sıhhatlerine dair bir tespite ulaşamadık ve cerh ifadesine rastlamadık. Râvilerle ilgili ayrıntılı aşama ise şu şekildedir.

3. Hadislerin Senet Tenkidi

Tahricini yaptığımız hadisin senedinde bulunan Halid b. Dureyk'in *Sünen-i Ebu Davud*'da Hz. Âişe'ye, *el-Kemal'de* ise Ümmü Seleme'ye ulaşmadığı halde bu hadisi naklettiği, iki eserin müellifleri tarafından *mürsel* bir hadis olduğu saptanmıştır. İşte bu noktada mezkûr râvinin tabakat ve rical kitaplarında kendisi hakkında bildirilen âlimlerin görüşlerini serdetmek lüzumu hâsıl olmuştur.

Halid b. Dureyk: Askalânî, Dımaşkî, Remli¹⁶ Şâmî¹⁷ nisbeleri ile karşımıza çıkmaktadır. Zehebî, *Tezhîbü Tehzîbi'l-Kemâl fi esmâ'i'r-ricâl* adlı eserinde Hâlid b. Dureyk'in İbn Ömer, Hz. Âişe'ye ulaşmadığı halde -mürsel olarak- ve Abdullah b. Muhayrız'dan rivayet ettiği, kendisinden Katâde, Eyyüb es-Sicistânî, Ebû Bişr Cafer b. Ebû Vahşiyye, İbn Avn, Evzaî ve Hikl b. Ziyâd'ın rivayet ettiği, Nesâî ve daha birçok kişinin onu sika kabul ettiğini ifade etmiştir.¹⁸ İbn Ömer ve Âişe'den onları görmediği hâlde, Ya'la b. Munye'den ise mürsel olarak ve Abdullah b. Muhayrız ile Kubas bin Eşyem'den rivayet ettiğini, kendisinden, Eyyüb es-Sicistânî, Ebu Bişr Cafer b. Ebu Vahşiyye, İbn Avn, Evzaî, Katâde ve daha birçok kişinin rivayet ettiğini bildirmiştir. Yahya b. Maîn'in Hâlid b. Dureyk hakkında *meşhur*, başka bir seferde ise *sika* dediğini, Nesâî'nin *sika* kabul ettiğini, İbn Hibbân'ın *es-Sikat* isimli eserinde zikrettiğini bildirmiştir.¹⁹ Ezcümle bu nakillerden sonra mezkûr râvinin *sika* oluşuna hükmedilmektedir.

Hâlid b. Dureyk rivayetinin *mürsel* olduğu hakkında genel kabul vardır. Ancak Beyhâkî'de geçen rivayette muttasıl nakil bulunmaktadır. Beyhakî'nin *es-Sünenü'l-Kübrâ*'nda geçen hadisin senedindeki râviler hakkında yapılan tenkitler şu şekildedir:

- Ebû Hasan Ali b. Ahmed b. Abdân: Hatîb el-Bağdâdî, *Tarihu Bağdâd*'ında²⁰ Zehebî ise *Tarihu'l-İslam*'ında²¹ kendisinin *sika* bir râvi olduğunu belirtmiştir.

¹⁶ ez-Zehebî, *Târihu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-tabakâtü'l-meşâhîr ve'l-a'âlâm*, thk. Ömer Abdusselam et-Tedmirî (Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabi, 1413), 7/353.

¹⁷ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb* (Medine: Daru'l-Berr, 1443), 3/676.

¹⁸ ez-Zehebî, *Tezhîbü Tehzîbi'l-Kemâl fi esmâ'i'r-ricâl* (Kahire: el-Farukü'l-Hadise, 1425), 3/87.

¹⁹ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 3/676.

²⁰ Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî Hatîb, *Târihu Bağdâd* (Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslami, 1422), 13/232.

²¹ ez-Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 28/381.

- Ahmed b. Ubeyd: Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd'*ında²² Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*²³ ve *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*²⁴ adlı eserlerinde sika ve güvenilir olduğunu bildirmiştir.

- Musa b. Sehl Ebû İmrân el-Cevnî: Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd'*ında²⁵ Hamza b. Yusuf es-Sehemi, *Dârekutnî*'ye (ö. 385/995)

Musa b. Sehl hakkında sormuş o da sikadır demiştir. Zehebî'nin *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*²⁶ isimli eserinde *Dârekutnî* kendisini tevsik etmiştir.

- Muhammed b. Rumh: İbn Cüneyd, İbn Zağba'dan daha güvenilir olduğunu ifade etmiştir. Ebû Dâvûd ve Ebû Said İbn Yunus sika olduğunu belirtmiştir. Nesâî ise hadisinde hiç hata yapmadığını bildirmiştir.²⁷ İbn Mâkûlâ, güvenilir ve sika olduğunu ifade etmiştir. Ebu Said İbn Yunus, hadiste sika olduğunu bildirmiştir. İbn Hibban es-Sikât adlı eserinde ismini zikretmiştir²⁸

- Abdullah b. Lehia: Hadisin isnad zincirinde hakkında en fazla değerlendirmede bulunulan râvi İbn Lehia'dır. Münekkitlerin çok fazla değerlendirme yaptıkları râvi hakkında öncelikle neler zikredildiğini tespit edelim, daha sonra tahliline geçelim:

Hanbel b. İshak, Ahmed b. Hanbel'den rivayetle İbn Lehia'nın hadisinin delil olmayacağını, yazdıklarının çoğunu ise itibar için yazdığını ve bazı hadislerinin bazısı tarafından güçlendirildiğini söyledi. Ebû Dâvûd: Ahmed'in şöyle dediğini işittim: "Mısır'ın râvisi İbn Lehia'dan başkası değildi".²⁹ Ebu't-Tâhir b. es-Serh dedi ki: İbn Vehb'i şöyle derken işittim: Doğru ve salih zat Abdullah bin Lehia -Allah'a yemin ederim ki- bana hadis nakletti.³⁰ El-Hâkim şöyle dedi: Müslim onu iki konuda delil olarak gösterdi. Buhâri: Yahya b. Saîd onu terketti. Abdulğâni İbn Saîd el-Ezdî: "Abadıla, (İbn Mübarek, İbn Vehb, Mukrî) İbn Lehia'dan rivayet ettiyse, o zaman sahihtir" dedi.³¹

Nesâî, babasından rivayetle şöyle dedi: O güvenilir değildir. İbn Maîn dedi ki: O, zayıftı ve hadisi delil olarak kabul edilmezdi. İbn Haraş şöyle demiştir: Onun hadisi yazılmaz, kitapları yandı, böylece kim bir şey getirirse onu kendisine okuturdu. Birisi bir hadis uydursa getirse bile o, getirdiği şeyi ona okurdu.³² İbn Şahin, Ahmed b. Salih'in şöyle dediğini nakletti: İbn Lehia güvenilirdir lakin ondan rivayet edilen hadisler karışıklık içermektedir. İbn Ebi Hatim şöyle dedi: Babama ve Ebû Zür'a'ya İfrikî ve İbn Lehia'yı sordum, hangisi sana daha sevgili diye?

²² Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, 5/433.

²³ ez-Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffâz* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419), 3/62-63.

²⁴ ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1405), 15/439-441.

²⁵ Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, 15/58-59.

²⁶ ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 14/261.

²⁷ ez-Zehebî, *Tehzîbü Tehzîbi'l-Kemâl*, 8/100-101.

²⁸ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 11/524-525.

²⁹ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 7/199.

³⁰ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 7/200.

³¹ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 7/204.

³² İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 7/205.

Dediler ki: Hepsi zayıftır, İbn Lehia sıkıntılıdır. Onun hadisleri düşünülerek yazılmalıdır. İbn Adî: Hadisi doğrulanmış gibidir ve o hadisleri yazılmaya değer olan kişilerdendir³³ dedi.

İbn Hibbân dedi ki: Onun kıssalarını araştırdım ve onun, gördüğü güvenilir kimselere karşı zayıf insanlar uydurduğunu gördüm, sonra hadislerden olsun ya da olmasın, kendisine ne okunması söylendiğine aldırış etmedi, bu yüzden ondan kaçınmak gerekiyordu. Kitapları yakılmadan önce seleflerinin rivayetlerini aktaran, terkedilmiş kavimlerle ilgili mevzu rivayetler nedeniyle, kitapları yakıldıktan sonra gelen rivayetlerin kullanımından vazgeçmek gerekir, çünkü bunlar onun hadisleri değildir. Ebu Cafer et-Taberi *Tehzîbü'l-âsâr* da şöyle diyor: Hayatının sonunda aklı karıştı.³⁴

İbn Lehia hakkında cerh ve tadil âlimlerinin birçoğunun düşünce izhar ettiği yukarıda geçen bilgiler çerçevesinde malumdur. Serdedilen görüşleri iki grupta değerlendirmek mümkündür. Bunlar, onu zayıf görüp hadis alınamaz diyenler ve ondan hadis nakledilebileceğini söyleyenlerdir. Tadil edenler, herhangi bir delile işaret etmeden tespitte bulunurken, cerh edenler genellikle İbn Lehia'nın kitaplarının yandığı süreçten sonraki nakillerinin kabul edilemeyeceği üzerinde birleşmektedirler. Çünkü kitapları yanan İbn Lehia, kendisine hadis nüshaları getiren herkesten faydalanma yoluna gitmiştir. Bu sürecin de ömrünün sonlarına doğru olduğunu ifade etmek gerekir. Cerh edenlerin hemen hemen hepsinin zikrettiği bu delilin ayrıntısı hakkında bir bilgi yoktur. Yani somut bir delil üzerinden açıklama bulunmamaktadır. Ayrıca cerh edenlerin kullandıkları cerh ifadesi ve değerlendirmesi, muhtemelen kendilerinden önceki âlimlerin ifadelerini kabul ettiklerinden bir değişikliğe uğramadan mana bakımından aynen nakledilmiştir. Cerh edenler kadar tadil edenlerin de sayısı fazladır. Onlar da cerh edenler gibi tek yönlü bir değerlendirme yapmaktadırlar. Belki tadil açısından delil gösterme durumu usûl açısından beklenmemelidir. Dolayısıyla İbn Lehia hakkında hem cerh hem de tadil yönlü değerlendirmeler bulunmaktadır. Mezkûr görüşler çerçevesinde İbn Lehia'nın naklettiği hadisler hakkında, cerh edenlerin detaylı somut bir delil gösterememesinin yanında tadil edenlerin hadisçi olması hasebiyle ilgili rivayetlerin mütâbî ve şâhitleriyle birlikte dikkate alınabileceği ve fıkhu'l-hadis kapsamında delil olabileceği görüşündeyiz.

- İyaz b. Abdullah: Ebû Hâtim kavi değildir demiş, İbn Hibbân *es-Sikât* adlı eserinde ismini zikretmiştir.³⁵ Ebû Hâtim kendisini zayıf bulsa da diğerleri tevsik etmiştir.³⁶ Sâcî, İbn Vehb'in İyaz'dan hadis rivayet ettiğini, ancak bu durumun tartışmalı olduğunu bildirmiştir. Yahya b. Maîn, hadisi zayıftır demiştir. İbn Şahin, *Târîhu esmâ'i's-sikât* adlı eserinde güvenilir olduğunu ve

³³ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 7/206

³⁴ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 7/207.

³⁵ Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdîrrahmân b. Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâ'i'r-ricâl* (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1400), 22/569-570.

³⁶ ez-Zehebî, *Tezhîbü Tehzîbi'l-Kemâl*, 7/279.

Medine'de büyük bir şöhrete sahip olduğunu ancak hadisinde sorun olduğunu bildirmektedir, Buhârî, hadisi münkerdir demiştir.³⁷

- İbrahim b. Ubeyd: Ahmed b. Hanbel ve Ebû Hâtim ilimde meşhur olmadığını ifade etmiştir. Ebû Zür'a er-Râzi sika olduğunu belirtmiş, İbn Hibbân ise *es-Sikat* adlı eserinde ismini zikretmiştir.³⁸

- Ubeyd b. Rifaa: Hz. Peygamber'den irsal etmiştir. İbn Hibban *es-Sikât* adlı eserinde kendisinden bahsetmiştir. İbn Hacer, Ebu Nuaym'ın *es-Sahabe* adlı eserinde zikrettiği ifade etmiştir. Kendisi hakkında ihtilaf olduğu ve Rasûlullah'ı gördüğü söylenir. Rasûlullah'tan rivâyet ettiği bir hadisi zikretmiş ve bu hadisin sahih olduğunu Ubeyd b. Rifâa'nın babasından rivâyet ettiğini söylemiştir. Begavî de Rasûlullah devrinde doğduğunu ifade etmiştir. Müslim kendisini Tabiin'in ilk tabakasında zikretmiştir. El-İcli de Medineli sika bir tabiin olduğunu belirtmiştir.³⁹

- Rifaa b. Rafi' el-Ensârî: Rifaa b. Rafi' b. Mâlik b. el-Aclân b. Amr b. Âmir b. Zureyk el-Ensârî el-Hazrecî ez-Zurkî, Künyesi, Ebu Muâz'dır, Annesi Übey b. Selül'ün kızıdır. Buhârî ve diğerleri onun Bedir ashabından olduğunu belirtmiştir. Buhârî de sabit olduğu gibi, babasıyla beraber Akabe biâtına ve birçok seferlere katılmıştır. Rasûlullâh'tan (s.a.v.) Ebu Bekr (r.a.) ve Ubâde b. Sâmî'ten (r.a.); kendisinden de oğulları Ubeyd ve Muâz, kardeşinin oğlu Yahya b. Hallâd, Yahya'nın oğlu Ali b. Yahya hadis rivayet etmiştir. İbn Kâni', Hicrî 41 ya da 42'de vefat ettiğini ifade etmiştir.⁴⁰

Genel olarak rivayetlere ve isnatlarda geçen râvîlere bakıldığında, mezkûr hadisin makbul bir rivayet olduğu görülmektedir. En hafif bir değerlendirmeye, Hâlid b. Dureyk ve Esmâ bint Umeys rivayetleri *zayıf* kabul edilse, râvîlerde *şedidü'z-za'f* olmaması hasebiyle birbirinin âdidi olacak, dolayısıyla *hasen li gayrihi* seviyesine yükselecektir. Beyhakî rivayetinde geçen râvîler hakkındaki bu tespitlerden sonra, Hâlid b. Dureyk rivayetinin *mürsel* olarak görülmesi bizi irsal kavramını açıklamaya sevk etmiştir. Çünkü *mürsel* hadis kabul edilir mi edilmez mi, sikanın *mürseli* hüccet olur mu gibi bir sorun gündeme gelmektedir.

İrsâl etmek: Serbest bırakmak, salıvermek, kendi haline bırakmak manalarına gelir.⁴¹ Hadisçilerin tarifine göre "Kibâru't-tâbiîn'den (büyük yaşlı) olsun, sigâru't-tâbiînden (küçük yaşlı) olsun, tabî'nin söz, fiil ve takrir olarak Rasûlullah'tan (s.a.v.) sahâbe'yi zikretmeden naklettiği hadis'e" denir. Bu tanımdan anlaşılan şu ki, sahabe râvisi atlanarak hadis nakledilmektedir. Muhaddislerin bir kısmı sadece yaşlı tabîlerin rivayetini mürsel kabul ederken, çok az sahabeyle görüşen ve rivayetlerinin çoğu tâbiundan olan küçük yaşlı tabîlerin rivayetini munkatı' olarak isimlendirmektedir. Kişinin sahabe olup olmaması rivayetinin mürsel olup olmamasına etki etmektedir. Çünkü kişi sahabeysen rivayet ettiği zaman dolaylı

³⁷ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 10/438-439.

³⁸ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 1/376-377.

³⁹ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 8/707-710.

⁴⁰ İbn Hacer, *el-İsâbe fi'temyîzi's-sahâbe* (Beirut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415), 2/406-407.

⁴¹ Salahattin Polat, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1985), 49.

olarak muttasıl olmakta, değilse mürsel sayılmaktadır. Fakihlerin mürsel hadis tanımı ise “Senedinin herhangi bir yerinde ınkıta bulunan hadis” olarak karşımıza çıkmaktadır.⁴²

Mürsel hadisin tanımını yaparken sahabenin naklettiği mürsellerin muttasıl mesabesinde olduğunu zikretmiştik. Sahâbîlerin hepsi, ekseri ulema tarafından udûl kabul edilmiştir, bu sebeple onların mürselleri hüccet değeri taşımaktadır. Sahâbenin mürselini hüccet kabul etmeyenler ise sahabinin, hadisi tabiinden ya da sahabe olduğu sabit olmayan kimselerden alma ihtimalinden dolaydır. Eğer sahâbiden aldığı tasrih ederlerse onlara göre de sahâbe mürseli hüccet olur.⁴³ Sahâbe mürselinin hücciyeti konusunda genel geçer bir bilgi verdikten sonra mürsel hakkında makalemizi ilgilendiren kısma; sahabe dışındakilerin mürselinin hücciyeti konusuna geçebiliriz.

Sahabe dışındakilerin mürseli konusunda ulema nezdinde ihtilaf bulunmaktadır. Hakkında ihtilaf olan mürseller, mutlak munkatı’ anlamında olan fakihlerin mürselidir. Şunu söylemeliyiz ki mezkûr mürseller, ınkıta’ dışında kabulüne mâni başkaca kusuru olmayan rivayetlerdir. Daha açık bir ifade ile senedindeki râvilerin güvenilir ve başkaca tân sebeplerinden tecrid edilmiş olması halinde delil oluşunun ihtilafı mevzubahis olur. Aksi durumlarda mürsel ittifakla reddolunur.⁴⁴ Bütün bu görüşler göz önünde bulundurulduğunda tahririni yaptığımız hadisin bu şekilde bir reddi mümkün gözükmemektedir. Zira senetteki irsal yapan râvinin sika olması hadisin sıhhati yönündeki endişeleri izale etmeye yetmektedir.

4. Hadislerin Tenkidi

4.1. Hadis Metinlerinin Ortak Yönleri

Mezkûr hadis metinlerinin ortak yönlerini şu şekilde sıralamak mümkündür:

- Rasûlullah, Esmâ bint Ebûbekir’in üzerinde ince bir elbise görmüştür.
- Buna mukabil olarak ondan yüz çevirmiştir.
- Akabinde hayız çağına ulaşmış kadınların eller ve yüzler hariç bedeninin hiçbir yerini göstermemesinin uygun olduğunu ifade etmiştir.
- Bunu söylerken eline ve yüzüne işaret etmiştir.

4.2. Hadis Metinlerinin Farklı Yönleri

Zikredilen hadis metinlerinin farklı yönlerini birkaç açıdan değerlendirmek mümkündür. İlk olarak ele alacağımız durum, Rasûlullah mı Esmâ bint Ebûbekir’in yanına geliyor yoksa Esmâ mı Rasûlullah’ın yanına geliyor. *Sünenü Ebî Dâvûd*, *Marifetü’s-Sünen* ve *el-Kamil’de* geçen rivayetler Esmâ bint Ebûbekir’in Rasûlullah’ın yanına geldiği geçmektedir. Buradan Esmâ’nın kardeşi Âişe’yi ziyarete geldiğini olayın bu anda vaki olduğunu düşünmekteyiz. Üzerinde Rasûlullah’ın yüzünü çevirecek derecede ince bir elbise bulunması hususunda ise evlerin yakın

⁴² Salahaddin Polat, "Mürsel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006) 52-54; *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*, 51.

⁴³ Polat, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*, 92.

⁴⁴ Polat, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*, 98.

olma ihtimalinden ötürü ev elbisesi ile hemen kardeşinin yanına uğramak istemiş olabilir. Ancak evlerinin arasında ne kadar mesafe vardı bununla ilgili kaynaklarda bir bilgiye rastlayamadık. Diğer bir ihtimal ise, tesettür emrinden önce olayın yaşanmış olmasıdır. Ancak Rasûlullah'ın bu durumdaki yaklaşımına baktığımızda tesettür kurallarının tayin edildiğini buna binâen Esmâ'yı ihtar ettiğini anlamaktayız. Son ihtimal olarak hadisin şahitlerinde geçen "yenleri uzun Şâmî bir elbise" ifadesinden Esmâ'nın elbisesinin yenleri geniş olmasından ötürü bir beis görmediği, bu konuda özensiz ve dikkatsiz davrandığı ya da bilgisiz olduğu varsayılabilir ki Rasûlullah'ın onu görünce yüz çevirmesi akabinde kesin bir şekilde ikaz etmesi bu düşüncemizi beslemektedir ve konuyla ilgili kanaatimiz de bu şekildedir.

Rasûlullah'ın Esmâ'nın yanına geldiği rivayetler Beyhakî'nin *es-Sünenü'l-Kübra* ve İbn Habîb es-Sülemî'nin *Edebü'n-Nisa* adlı eserlerinde geçmektedir. Bu rivayetle ilgili olarak Esmâ bint Ebûbekir'in kız kardeşi Hz. Âişe'yi ziyarete geldiği ya da onun yanına uğradığı ihtimali kuvvetle muhtemeldir. Esmâ'nın kız kardeşinin yanında kadın kadına oldukları için bu elbiseyi iç giysi olarak giymesi ve rahat etmek açısından böyle bir vaziyette bulunması doğaldır. Bu konuda Âişe annemiz neden onu uyarmadı diye bir itiraz yapılabilir. Bu durumu da ablanın kardeşe nazınının geçmesi kabilinden görmekte ve bu sebeple rahat davrandığını düşünmekteyiz. Zira kadınların evlerinde mahremlerinin yanında tesettürlü olmak gibi bir zorunluluğun bulunmaması bizi bu düşünceye sevk etmiştir. Burada "Rasûlullah neden müsaade istemeden içeri girdi?" gibi bir itiraz yöneltilebilir ancak bu itiraz isabetli değildir, zira evine girerken böyle bir izne gerek duymamış olması gayet tabiidir.

Rivayetlerdeki bir diğer farklılığa gelince, Rasûlullah'ın içeri girdikten sonra hemen çıkması sonra gelip Âişe annemize durumu anlatması ve içeri girip gördükten sonra direkt Esmâ'yı uyarması dikkatimizi celb etmektedir. İlk meselede ani bir tepkiyle dışarı çıkması ve akabinde Âişe annemize Esmâ'nın halini görmedin mi demesi bu durumun ilk kez vuku bulduğunu düşündürmektedir.

Rasûlullah'ın bizatihi kendisine değil kız kardeşi Âişe annemiz üzerinden Esmâ'yı bu konuda uyarması muhtemeldir. Bir diğer ihtimal ise eşinin ablası olması sebebiyle ona kerih gördüğü bir durumu direkt demekten imtina etmiş olabilir. Diğer durumda ise direkt kendisinin yüzüne hitaben uyarması bu durumun birkaç kez tekrar ettiğini ve daha etkili olması için söylediği ihtimalini barındırmaktadır. İki rivayeti cemettiğimizde bu durumun hâsıl olması mümkünattandır. Zira mezkûr rivayetler manayla rivayetin ve râvi tasarruflarının izlerini taşımaktadır.

Bu durumları göz önünde bulundurduğumuzda hadisin genel mefhumu şu şekildedir: Yaşanan vakanın tesettür emrinden sonra yaşandığı, Rasûlullah'ın Esmâ'nın giyim konusundaki ihmalkârlığı sebebiyle onu kat'i bir şekilde uyardığı, buna binaen hayız çağından sonraki Müslüman kadının nasıl giyinmesi konusunda bir ölçü belirttiği kanaatimizce sabit olmuştur.

5. Hadisin Fikhî Yönü ve Kendisiyle İstişhâd Gösterildiği Yerler

Sünnet'in bize sözlü olarak aktarımı olan hadisler, Kur'an'da var olan hükümlerin tatbikinin keyfiyetini bize bildiren asli kaynaklardan birisidir. Müslüman âlimler Kur'an'daki birçok meselenin çözümü ve hükmün uygulanabilirliği noktasında sünneti bağlayıcı görmüştür.

Hüküm bina etme ve içtihad yapma hususunda Kur'an'dan sonra gelen sünnet hüccet olarak kullanılmıştır. Sünnetin yazılı formu olan hadisler ise bu esnada kendisiyle amel edilmesi açısından *mamûlun bih* ya da *gayr-ı mamûlun bih* olarak değerlendirilmiştir. Kimi mezhep imamları hadisleri ihticac ederken râvinin kavli ve tatbikine bakarken, kimisi de sadece naklettiği rivayeti esas alarak hüküm bina etme gayretinde bulunmuştur.

Bu makalemizde tahririni yaptığımız Esmâ hadisinde birçok âlim meseleye sadece kadının giyimi özelinde değil farklı birçok noktadan yaklaşarak verdiği hükmün sünnetten delili olarak Esmâ hadisini göstermiştir. Mezkûr hadis her ne kadar muhaddisler tarafından *mürsel* olarak değerlendirilse de birçok fakih kendisiyle istişhad getirmiştir. Bu durum bize hadisin *mamûlun bih* olduğunu bariz bir şekilde ispat etmektedir. Nitekim aşağıdaki örnekler bu sözümüzü destekler niteliktedir:

- Hanbelî fakihlerinden İbn Kudâme, mümeyyiz çocukların yanında kadınların örtünmesiyle ilgili alâkalı kısımda, hükümleri ilgili ayetlerle delillendirdikten sonra "Erkeklerle evlenmesi uygun olmayan bir kız çocuğunun hükmü, kadınlar yanındaki erkek çocukların hükmü gibidir. Evlilik için uygun olan bir kız çocuğu, mümeyyiz çocuklar gibi hüküm görür"⁴⁵ diyerek akabinde mezkûr hadisi istişhad olarak zikretmektedir.

- *El-Muğni* adlı eserinde ise erkeğin yabancı kadınlara bakması ile ilgili hükümleri zikrederken Hanbelî fakihlerinden Kâdî Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın "Yüz ve eller dışında diğer vücut kısımlarına bakmak haramdır, çünkü avrettir. Ancak fitne tehlikesinden kaçınıldığında yüz ve ellerine bakmak mübahdır, ancak hoşnutsuzluğa yol açacak şekilde değil. Bu, Şaffî mezhebinin görüşüdür." dedikten sonra "... Kendiliğinden görünen yerler istisna ziynetlerini göstermesinler..." (Nûr 24/31.) ayetinin tefsirinde İbn Abbâs'ın istisna edilen yerlerin eller ve yüz olduğunu naklettiğini ifade edip aynı zamanda mezkûr hadisi de delil olarak sunduğu görülmektedir.⁴⁶

- Hanefi fakihlerinden İbn Nuceym, Ebû'l-Berekât en-Nesefî'ye ait *Kenzü'd-dekâik*'e yazdığı meşhur şerhi *el-Bahrü'r-râik*'te bakmanın hükmü ile ilgili kısımlarda erkeğin kadına bakmasının cevazı hususunda sünnetten delil olarak Esmâ hadisini zikretmiştir.⁴⁷

⁴⁵ Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî, *el-Kâfi fi fikhî'l-İmâmî'l-mübeccel Ahmed b. Hanbel* (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1414), 3/6.

⁴⁶ İbn Kudame, *el-Muğni* (Riyad: Daru Âlemi'l-Kütüb, 1417), 9/498-499.

⁴⁷ Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Misrî ibn Nuceym, *el-Bahrü'r-râik* (Kahire: Daru'l-Kitabi'l-İslâmî, ts.), 8/217-218.

- Cumhur-i ulemâ, kadının elleri ve yüzü hariç bütün bedeninin avret olduğu konusunda ittifak etmiştir. Çünkü kadın erkeklerle alım satımda elinin, muamelatta -tanınma ve tanışma - ise yüzünün görünmesine ihtiyaç duyar. Ebû Hanife, kadının ayaklarının görünmesinin caiz olduğunu ifade etmiştir. Zira ayette geçen kendiliğinden görünen kısımlara ayakları da dâhil eder. İbn Âbidîn ise, elin iç tarafının dış tarafına dâhil olmadığını, örfen "keff" in elin içi olduğunu bundan ötürü elin dış tarafının avret olduğunu söyler. Ebû Yûsuf ise kollarında avret mahalli dışında olduğunu ifade etmiştir. Genel kabul ise kadının elini ve yüzünü açması ve bu ikisine bakılması, "... Kendiliğinden görünen yerler istisna ziynetlerini göstermesinler..." (Nûr 24/31.) ayeti ve Esmâ hadisi ile caizdir.⁴⁸

- Fakihler, bir erkeğin namahrem genç bir kadının avret yerine bakmasının haram olduğu konusunda görüş birliğine varmışlardır "Mümin erkeklere söyle, gözlerini haramdan sakınsınlar ve iffetlerini korusunlar..." (Nûr 24/30.) ayetini ve "Şüphesiz Allah (c.c.) Ademoğluna zinadan nasibini yazmıştır ve buna erişecektir. Gözlerin zinası bakmaktır..." hadisini delil getirmişlerdir. Sonra bakılması haram olan avretin tanımında ihtilaf etmiştir.

Namahrem bir kadının yüzüne ve avuçlarına bakmak, şehvet kastı yoksa ve böyle bir ihtimal de yoksa caizdir, meşru bir mazeret olmaksızın bakmak ise haramdır. Bu görüş Hanefiler ve Malikîler tarafından benimsenmiştir ve Şafiîler bu görüşün tam tersine göre görüş belirtmişlerdir. Hanefilere göre avuçtan kasıt sadece iç kısmıdır, arkası ise bakılması haram olan bir avret kabul edilmektedir. Malikî mezhebine göre ise avucun içi ile dışı arasında bir fark yoktur, bu nedenle zevk alma niyetiyle ve fitne korkusu olmaması, kadının ve erkeğin Müslüman olması şartıyla bakmak haram değildir. Kâfir ise Müslüman kadının hiçbir uzvunu ona göstermesi caiz değildir, kadının bütün vücudu onun için avret sayılır.

İbn Abbâs, Hz. Ali ve Hz. Âişe'den rivayet edildiğine göre: "Gösterilen yüz ve avuç içleridir" Kurtubî ise: Yüz ve avuçların diğer durumlara nazaran daha çok namazda ve hacda görüldüğü için istisnanın namaza ve hacca hamledildiğini ifade etmiştir. Hz. Âişe'den rivayet edildiğine göre Esmâ bint Ebûbekir ince bir elbise ile Rasûlullah yanına girdiğinde ondan yüzünü çevirdi ve şöyle buyurdu: "Ey Esmâ, kadın hayız olduğu zaman şundan ve şundan başka yerinin görülmesi uygun değildir." Hadis, yabancı bir kadının yüzünün ve avuçlarının avret olmadığına ve erkeğin onlara bakabileceğine delalet etmektedir.⁴⁹

Görüldüğü üzere birçok mesele de tahrici yapılan hadis hüccet olarak kullanılmıştır. Bununla beraber Nur suresinde geçen *لَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا* ayetinin tefsirinde meşhur

⁴⁸ Komisyon. *el-Mevsûatü'l-Fikhiyye el-Kuveytiyye*, (Kuveyt: Küveyt Vakıflar ve Din İşleri Bakanlığı, 2002), 31/44-45.

⁴⁹ Komisyon. *el-Mevsûatü'l-Fikhiyye el-Kuveytiyye*, 30/341-342.

müfessirlerden İbn Kesîr⁵⁰ ve Kurtubî⁵¹ Esmâ hadisini delil olarak göstererek “Kendiliğinden görünen yerlerin” eller ve yüz olduğunu ifade etmişlerdir.

6. Sonuç ve Öneriler

Dinimizin emirlerinden olan örtünmenin farziyeti, Kur’an ve sünnetten varid olan açık naslar ile sabittir. Nitekim Cumhur-i ulemâ da örtünmenin farz olduğu konusunda ittifak etmiştir. İhtilaf olduğu düşünülen kısım ise örtünmenin ölçüsü, sınırı ve keyfiyetidir. Bu makalede bu ölçülerin neler olduğunu ifade eden hadislerden birisinin tahriri yapılmıştır.

Netice itibarıyla Ebû Dâvûd’un *es-Sünen*’inde geçen “Siyabun Rikakun” hadisinin Ebû Dâvûd’un *el-Merâsîl*, Beyhakî’nin *Ma’rifetü’s-sünen ve’l-âsâr* ve *es-Sünenü’l-Kübrâ*, İbn Adî’nin *el-Kâmil fi du‘afâ’i’r-ricâl*’inde 1 tane, Abdülmelik b. Habîb es-Sülemî’nin *Kitâbü edebi’n-nisâ*’sında ise 2 tane olmak üzere 6 farklı âdidına ulaştık.

Tahriri yapılan hadisin irsal yapan ravisi Hâlid b. Dureyk hakkında cerh ve tadil âlimleri *sikâ* olduğunu ifade etmektedirler. Buna binaen çalışmamızı güçlü kılan diğer rivayetlerden Beyhakî’nin *es-Sünenü’l-Kübrâ*’ında Esmâ bint Umeys tarikiyle bize *muttasıl* olarak bir rivayet gelmektedir. Bu rivayet, *sahîh* kabul edilirse diğer rivayetler onun âdidları konumunda olarak rivayeti güçlendirmektedir. Lakin mezkûr rivayetin râvilerine bakıldığında Abdullah İbn Lehia haricindeki diğer râvileri, cerh ve tadil âlimleri tevsik etmektedir.

Abdullah İbn Lehia hakkında ise münekkitler hem menfi hem de müspet ifadeler kullanmaktadır. Bu cerh ifadeleri içinde *eşeddu’z-za’f*’a rastlanılmamaktadır. Hadis *zayıf* kabul edilse bile diğer zayıf rivayetler ile *hasen li gayrihi* seviyesine yükselecektir. Bu da hadisin kendisiyle amel edilmesi noktasında herhangi bir engel bırakmamaktadır. Nitekim birçok fakihin de tahriri yapılan hadisi istişhâd olarak kullanması bunu ispat etmektedir.

⁵⁰ İbn Kesîr, *Tefsîrü’l-Kur’ânî’l-‘azîm*, 6/42.

⁵¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekir b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi‘ li-ahkâmi’l-Kur’ân* (Kahire: Dâru’l-Kütübi’l-Mısriyye, 1384), 12/229.

Kaynakça / References

- Ahmet b. Hanbel. *el-Müsned*. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1. Basım, 1421.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 11 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 1424.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-. *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*. thk. Abdülmucî'ât Emîn Kal'acî. 10 Cilt. Beyrut: Daru Kuteybe, 1. Basım, 1412.
- Cürcânî, Ebû Ahmed Abdullâh b. Adî b. Abdillâh el-. *el-Kâmil fî du'afâ'i'r-ricâl*. thk. Adil Ahmet Abdulmevcud. 9 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1418.
- Hatîb, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî. *Târîhu Bağdâd*. 17 Cilt. Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslami, 1. Basım, 1422.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*. 8 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1415.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Tehzîbü't-Tehzîb*. 16 Cilt. Medine: Daru'l-Berr, 2. Basım, 1435.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav'. *Tefsîrü'l-kur'âni'l-azîm*. thk. Muhammed Hüseyin Şemseddin. 9 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1419.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*. 9 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1419.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâîlî el-Makdisî. *el-Kâfi fî fikhî'l-İmâmi'l-mübeccel Ahmed b. Hanbel*. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1414.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâîlî el-Makdisî. *el-Muğnî*. 15 Cilt. Riyad: Daru Alemi'l-Kütüb, 3. Basım, 1417.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî. *el-Bahrü'r-râik*. 8 Cilt. Kahire: Daru'l-Kitabi'l-İslami, 2. Basım, ts.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-kur'ân*. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2. Basım, 1384.
- Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf el-. *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâ'i'r-ricâl*. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1. Basım, 1400.
- Muhammed Hamdi Yazır, Elmalılı. *Hak Dini Kur'an Dili*. ed. Asım Cüneyd Köksal - Murat Kaya. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Basım, 2022.
- Polat, Salahattin. *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1. Basım, 1985.
- Polat, Salahattin. "Tahrîc". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 13 Ocak 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/tahric--hadis>
- Sicistânî, Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-. *el-Merâsîl*. thk. Şuayb b. Muharrem el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1. Basım, 1408.
- Sicistânî, Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-. *es-Sünen*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. 4 Cilt. Beyrut: El-Mektebetü'l-Asriye, 1. Basım, 1431.
- Sülemî, Ebû Mervân Abdülmelik b. Habîb b. Süleymân es-. *Kitâbü edebi'n-nisâ'*. thk. Abdulmecid Türkî. b.y.: Daru'l-Garbi'l-İslami, 1. Basım, 1412.

- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-. *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l Marife, 1. Basım, 1431.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-. *Siyeru a'lämi'n-nübelâ'*. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 3. Basım, 1405.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Ömer Abdusselam et-Tedmirî. 52 Cilt. Kahire: Daru'l-Kitabi'l-Arabi, 2. Basım, 1413.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-tabakâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Ömer Abdusselam et-Tedmirî. 52 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabi, 2. Basım, 1413.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-. *Tezhîbü Tehzîbi'l-Kemâl fi esmâ'i'r-ricâl*. 11 Cilt. Kahire: el-Farukü'l-Hadise, 1. Basım, 1425.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-. *Tezhîbü Tehzîbi'l-Kemâl fi esmâ'i'r-ricâl*. 11 Cilt. Kahire: el-Farukü'l-Hadise, 1. Basım, 1425.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-. *Tezkiretü'l-huffâz*. 5 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1419.

Orijinallik Beyanı / Declaration of Authenticity

Bu makale iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilememiştir. / This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

Akademik Etik Beyanı / Academic Ethics Statement

"Kadının Örtünmesi Gereken Sınırlar Bağlamında Ebû Dâvûd'un es-Sünen'inde Geçen "Siyabun Rikakun" Hadisinin Tahrir ve Değerlendirmesi" başlıklı makale bilimsel araştırma tekniklerine ve akademik etik ilkelerine uyularak hazırlanmış, veriler üzerinde herhangi bir tahrifat veya çarpıtma yapılmamış, başka bir araştırmadan kısmen veya tamamen intihal edilmemiş, yayınlanması amacıyla başka bir yayın organına gönderilmemiştir.

The article titled "In Abu Dâwûd's al-Sunnân in the Context of the Limits of Women's Veiling Takhrij and Evaluation of the Previous Hadith "Siyabun Rikakun" has been prepared in accordance with scientific research techniques and academic ethics principles, no falsification or distortion has been made on the data, no partial or complete plagiarism has been made from another research, and it has not been sent to another publication organ for publication.

Çatışma Beyanı / Conflict Statement

"Kadının Örtünmesi Gereken Sınırlar Bağlamında Ebû Dâvûd'un es-Sünen'inde Geçen "Siyabun Rikakun" Hadisinin Tahrir ve Değerlendirmesi" başlıklı makaleyle ilgili olarak diğer kişi veya kurumlarla herhangi bir çıkar çatışması söz konusu değildir. / There is no conflict of interest with other individuals or institutions regarding the article titled "In Abu Dâwûd's al-Sunnân in the Context of the Limits of Women's Veiling Takhrij and Evaluation of the Previous Hadith "Siyabun Rikakun".

İthaf / Dedication / إهداء

Bu çalışma, İsrail'in Gazze'deki üniversitelere, okullara, hastanelere, mülteci kamplarına, evlere, camilere ve kiliselere düzenlediği vahşi, barbar, insanlık ve hukuk dışı saldırıları nedeniyle hayatını kaybeden bilim insanları, öğrenciler, sağlık çalışanları, din adamları, gazeteciler, bebekler, çocuklar ve masum sivillere ithaf edilmiştir. İsrail'in iki milyondan fazla Gazzeliyi evlerinden ve topraklarından sürgün etmek istemesi insanlık dışıdır. İsrail'in uluslararası hukuka, insan hak ve hürriyetlerine aykırılık içeren tüm işgal ve saldırıları suçtur ve bu nedenle yargılanması gerekmektedir.

This article is dedicated to the scientists, students, health workers, religious officials, journalists, babies, children and innocent civilians who lost their lives as a result of Israel's brutal, barbaric, inhumane and illegal attacks on universities, schools, hospitals, refugee camps, homes, mosques and churches in Gaza. Israel's attempt to expel more than two million Gazans from their homes and lands is inhumane. All Israeli occupations and attacks that violate international law, human rights and freedoms are crimes and therefore Israel must be prosecuted.

هذه المقالة موجهة إلى العلماء والطلاب وعاملين في مجال الصحة ورجال الدين والصحفيين والرضع والأطفال والمدنيين الأبرياء الذين فقدوا حياتهم بسبب الهجمات الوحشية واللاإنسانية وغير القانونية التي شنتها إسرائيل على الجامعات والمدارس والمستشفيات ومخيمات اللاجئين والمنازل والجوامع والكنائس الموجودة في غزة. فما تريده إسرائيل من نفي وتهجير أكثر من مليوني فلسطيني من أراضيهم ومنازلهم هو أمر غير إنساني. إن كافة ما تفعله إسرائيل من هجمات تتنافى مع حقوق الإنسان والحريات والقانون الدولي هي جرائم ولهذا السبب يجب محاكماته

Yazarlık Katkısı / Authorship Contribution

Çalışmanız tek yazarlı olarak yürütülmüştür. / The study was conducted with a single author.



SULTAN İLAHİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

3023-5820

Altı Aylık Hakemli Kısa Makale, Araştırma ve İnceleme Dergisi

Vol./Cilt: 2, Issue/Sayı: 1, ss. 80-92, June/Haziran 2024

Kâdî Abdülcebâr'a Göre Gıybet*

Backbiting According to Qâdî 'Abd al-Jabbâr

Hüseyin Maraz¹

Öz

Hayatın tabii akışı içerisinde insanların birbirleri hakkında konuşmaları sık rastlanılan bir durumdur. Gıybet ise bir başkasının gıyabında işittiği takdirde üzüleceği hoşça gitmeyen sözleri dolaştırmaktır. Bu türden olumsuz bir davranışın alışkanlık haline gelmesi birey ve toplum adına ciddi bir sorundur. Aynı zamanda sağlıksız bir iletişim problemi olarak kişilik bozukluğunun temel nedenlerinden biridir. Güvene dayalı ilişkilerin yürütülmesini ve sosyal uzlaşımın sürekliliğini engelleyen yapısıyla da gayri ahlakî bir tutumdur. Bu itibarla Kâdî Abdülcebâr, kaleme aldığı kısa risâlesinde bu soruna eğilir, meseleyi fikhî yönünün ötesine taşıyarak kelâmî bir perspektifle emri bi'l-ma'rûf nehyi ani'l-münker ilkesine dâhil eder. O, bir soruya verdiği cevap üzerinden gıybeti kategorik ayrımlarla izaha çalışır ve gıybetin farklı türlerinden söz eder. Gıybet olarak kabul edilen ve bu kapsamda değerlendirilmeyen durumlara işaret eder. Sonuç olarak Kâdî Abdülcebâr'ın (ö. 415/1025) düşüncesinde gıybet, va'd kapsamında büyük bir günahdır. Fâil, özür ve tövbe yoluyla kendisini suçtan arındırmadığı sürece fâsık olarak nitelenir. Zira gıybet, insan hukukunu ve onurunu ihlal eden negatif bir davranıştır. Makalede onun gıybet olgusuna yaklaşımı deskriptif bir yöntemle irdelenecek, bireysel ve sosyal bir sorun olarak konu analiz edilmeye çalışılacaktır. Bu doğrultuda makalede gıybetin anlam ve mahiyetine yönelik izahlardan sonra Kâdî Abdülcebâr'ın konu hakkındaki görüşleri kendi tasnifi dikkate alınarak sistemli bir şekilde metne yansıtılacaktır. Onun kelâmî bir bakış açısıyla meseleyi ele alması makaleye hedeflenen özgünlüğü sağlayacaktır. Ana tema, risâlenin sınırları doğrultusunda bilimsel şeklini alacağından kapsamlı analiz ve izahlara yer verilmeyecektir.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Kâdî Abdülcebâr, Gıybet, Nedenler, Temel Ayrımlar.

Öne Çıkanlar

- Gıybet, bir başkasının gıyabında işittiğinde üzüleceği hoşça gitmeyen sözler sarf etmektir.
- Gıybetin toplum fertleri arasında yaygınlaşması şahsiyeti bozan ahlakî bir sorundur.
- Kâdî Abdülcebâr, gıybet konusunu kaleme aldığı kısa risalesinde izaha çalışır.
- Gıybetin ne olduğunu, kategorik ayrımlarını ve niteliksel farklılıklarını inceler.

* Araştırma Makalesi / Research Article, Geliş Tarihi / Date Received: 24.06.2024, Kabul Tarihi / Date Accepted: 29.06.2024, Yayın Tarihi / Date Published: 30.06.2024.

¹ Doç. Dr., ESOĞÜ İlahiyat Fakültesi Temel İslâm Bilimleri Kelam Anabilim Dalı, E-Mail: huseyin.maraz@ogu.edu.tr, ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9751-7396>

Citation Information/Kaynakça Bilgisi

Maraz, Hüseyin. "Kâdî Abdülcebâr'a Göre Gıybet". *Sultan İlahiyat Araştırmaları Dergisi (SİAD)* 2/1 (Haziran 2024), 80-92. <https://zenodo.org/uploads/10.5281/zenodo.12594134>

CC BY-NC 4.0

- Büyük günah olarak nitelediği gybeti, emr-i bi'l-ma'rûf nehyi ani'l-münker ilkesi doğrultusunda kelamî bir bakış açısıyla ele alır.

Abstract

It is common for people to talk about each other in the natural course of life. Backbiting is the circulation of unpleasant words in someone else's absence which, if heard, would upset them. The habituation of such a negative behavior is a serious problem for the individual and society. It is also one of the main causes of personality disorder as an unhealthy communication problem. It is also an immoral attitude that prevents the maintenance of trust-based relationships and the continuity of social consensus. In this respect, Qāḍī 'Abd al-Jabbār addresses this problem in his short article, taking the issue beyond its jurisprudential aspect and including it in the principle of 'amr-bil-marooḥ-wa-nahi-anil-munkar from a theological perspective. He tries to explain backbiting with categorical distinctions through his answer to a question and mentions different types of backbiting. He points to situations that are accepted as backbiting and are not considered within this scope. In conclusion, in Qāḍī 'Abd al-Jabbār's (d. 415/1025) thought, backbiting is a grave sin within the scope of wāid. As long as the perpetrator does not purify himself from the crime through apology and repentance, he is characterized as a fasiq. This is because backbiting is a negative behavior that violates human law and honor. In this article, his approach to the phenomenon of backbiting will be examined with a descriptive method and the issue will be analyzed as an individual and social problem. In this direction, after the explanations on the meaning and nature of backbiting, Qāḍī 'Abd al-Jabbār's views on the subject will be systematically reflected in the text by considering his own classification. His treatment of the issue from a theological perspective will provide the article with the originality it aims for. Since the main theme will take its scientific form in line with the limits of the treatise, comprehensive analysis and explanations will not be included.

Keywords: *Kalam, Qāḍī 'Abd al-Jabbār, Backbiting, Causes, Basic Distinctions.*

Highlights

- Backbiting is saying unpleasant things in someone else's absence that upset them when they hear it.
- The spread of backbiting among members of society is a moral problem that corrupts the personality.
- Qāḍī 'Abd al-Jabbār tries to explain the phenomenon of backbiting in his short treatise.
- He examines what backbiting is, its categorical distinctions and qualitative differences.
- He discusses backbiting, which he characterizes as a great sin, from a theological perspective in line with the principle of amr-bil-marooḥ-wa-nahi-anil-munkar.

1. Giriş

İnsanların iyi ya da kötü tarzda birbirleri hakkında konuşmaları hayatın doğal akışı içerisinde sık rastlanılan bir durumdur. Peki insanlar niçin başkaları hakkında (olumsuz) konuşma eğilimi gösterirler? Bu duruma; öfke, kin, kıskançlık, rekabet, küçük düşürme isteği, intikam duygusunu tatmin arzusu, vakit geçirmek, can sıkıntısı, eğlence, merak, gözden düşürme isteği, başkalarının kusurlarıyla kendi kusurlarını örtme güdüsü, başkalarının eksikliği üzerinden

kendi üstünlüğünü gösterme hissi vb. faktörler neden olabilir.² Bu sebeple Râğıb el-İsfehânî (ö. V/XI. yüzyıl), uzakta olan birisinin ayıplarını araştırmayan ve gıyabında çekiştirmeyen çok az kişinin olduğunu söyler. Çünkü insanlar, birbirlerine açıkça dile getiremediği hoş olmayan durumları aralarında konuşmaya meyillidirler.³ Özellikle ortak konum, iş, faaliyet ya da alanlara sahip olduklarında diğerleri hakkında daha meraklı ve kusurlarını araştırmaya daha isteklidirler. Günümüzde ise artan sosyal iletişim ağlarının etkisiyle insanların birbirleri hakkında konuşmaları cezbedici bir hal alabilmektedir. Hatta birçok insan, dedikodudan zevk alır ve adeta onsuz bir yaşamı düşünemez. Bu nedenle gıybet, yaşamın her anında ve yerinde karşımıza çıkabilen bir durumdur. Özellikle de basit karakterli insanların adeta bir tür eğlencesidir. Ancak azgın bireyciliğin ve rekabetçi ortamların baskın olduğu toplumlarda dedikodu/gıybet insanlara zarar veren negatif bir olgudur.⁴

İnsanlar arası ilişkilerde gıyabî konuşmalar sıradan bir hal gibi algılansa da bu yönde bir davranışın toplum bireyleri arasında yaygınlaşıp normalleşmesi ciddi bir sorundur. Bu nedenle Râğıb el-İsfehânî, insanın gıybeti alışkanlık haline getirmemesini özellikle vurgular.⁵ Zira böyle bir alışkanlık, birbirine güven duymayan bireylerin samimi olmayan ilişkilerle temas kurmalarına neden olur. Nitekim bir konuda bir başkasını çekiştiren biri, gün gelir aynı duruma düşmekten geri duramaz. Çekiştirip kınadığı şeyler, bir gün kendi başına da gelebilir. Üstelik bir şahıs başkalarının arkasından konuşuyorsa aynı şekilde başkalarının da bu kimse gıyabında konuşması kaçınılmaz bir durumdur. Kim başkalarını ayıplarsa, başkaları da onu ayıplar. Zira ayıplayan ayıplanmaktan kurtulamaz. Başkalarını araştırıp inceleyen kimse başkalarının inceleme ve araştırmasından emin olamaz.⁶ Çünkü bir şahıs diğeri hakkında araştırma ve soruşturma yaparken kendisi ve şahsiyeti hakkında da karşı tarafa malumat vermektedir. Böylece o, gıybet yaparken esasında kendi gıyabında konuşmaların koşullarını da var eden biridir. Bu nedenle her birey, sosyal uzlaşmayı ve barışı ihlal eden söz taşıma, kötü ithamlarda bulunma, arkadan sinsice iş çevirme türünde gıybet unsurlarından kaçınmalıdır. Aynı zamanda yalan, iftira, gıybet vb. kötü olan diyalogları dinlemekten de sakınmalıdır. Böyle olumsuz ortamlara maruz kalındığında ya orası terk edilmeli ya da ilgi ve alaka gösterilmemelidir.⁷ Çünkü gıybet eden birini dinleyen kimse de bu davranışa teşvik edilmekte ve sözü onaylanması istenmektedir. Bu nedenle söz taşıyarak insanların arasındaki uyumu tehdit eden şahıslarla

² Abdurrahman Kasapoğlu, “Kur’an’da “Gıybet” Olgusu-Bir Davranım Bozukluğu Olarak Dedikodu ve Korunma Yolları”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2006), 56; Mustafa Çağrı, “Gıybet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/64.

³ Râğıb el-İsfehânî, *ez-Zer’â ilâ mekârimi’ş-şerî’a (İslâm’ın Ahlak İlkeleri)*, çev. Abdi Keskinsoy (Trabzon: Beşikçi Yayınları, 2003), 237-238.

⁴ Gıybetin korkunç ve kestirilemez tarafı, neden olabileceği sorunların büyüklüğüdür. Bir kere ağızdan çıktığında insanlar arasında hızla yayılabilir, tahmin edilemeyen fitnelere, anlaşmazlık ve sorunlara neden olabilir. Sosyal, siyasal ve ekonomik hayata, kişisel huzura, sağlığa, yeteneklere, özgüvene ve insanın istikbaline zarar verecek bir boyuta ulaşabilir. Ayrıntılı bilgi için bk. Kasapoğlu, “Kur’an’da “Gıybet” Olgusu-Bir Davranım Bozukluğu Olarak Dedikodu ve Korunma Yolları”, 52, 61.

⁵ Ayrıntılı bilgi için bk. Râğıb el-İsfehânî, *ez-Zer’â ilâ mekârimi’ş-şerî’a (İslâm’ın Ahlak İlkeleri)*, 238.

⁶ Râğıb el-İsfehânî, *ez-Zer’â ilâ mekârimi’ş-şerî’a (İslâm’ın Ahlak İlkeleri)*, 238.

⁷ Çağrı, “Gıybet”, 14/64.

yürütülen ilişkiler sürekli sınanmalıdır. Çünkü kötü hislere sahip kimselerde mevcut olan hırs, tamah, maddî ve manevî kirlerle bilinci kirlenmekten korumak için bunlara maruz kalmamak önemli bir husustur.

Bu doğrultuda Râgıb el-İsfehânî, her kötü sözün ve yalanın kendine has bir kiri olduğunu söyler. Ona göre sürekli kötü sözler, yanlış kelimeler işitmek, alakası ve ilgisi olmayan durumlara tanık olmak değerli bir âlimin dahi ahlâkını ve şahsiyetini bozabilir. Dolayısıyla kötü, yanlış ve abes sözler işitmek bir âlimin ahlakını ve şahsiyetini nasıl bozuyorsa aynı şekilde toplumun da bu türden durumlara maruz kalması daha büyük ahlakî ve yapısal bozulmalara neden olabilir.⁸ Diğer taraftan Râgıb el-İsfehânî'ye göre cinsî konular üzerine ya da kadınlarla ilgili müstehcen konuşmalar kötü söz sınıfına dâhildir. O, bir erkeğin midyesinden ve cinsî hislerinden söz etmesinin çok iğrenç bir davranış olduğuna dair sözler aktarır. Bu sebeple insan, bu tür söz ve konuşmalardan sadece ağzını değil aynı zamanda kulağını da korumalıdır. Çünkü müstehcen ve aptalca sözler, bazen şehvî kuvvetten bazen de öfke kuvvetinden kaynaklanabilir. Öfke ile düşüncenin birleşiminden küfür/sövgü; öfke tek başına kaldığında anlamsız bağırımlar, çılgınlıklar meydana gelir. O, bu şekilde öfke ve heyecana kapılıp (kitlelerin duygusuna hitap eden) insanların bağırtılarının ne kadar anlamsız olduğunu özellikle vurgulamak ister.⁹ Mâverdî de (ö. 450/1058) gıybet içerikli diyaloglara çirkin sözler ilave edilerek insanlar arasında ayrışmaya neden olacak türde konuşmalara “nemime” der.¹⁰ Şu hâlde kötü söz, sadece bir başkasının aleyhine rencide edici sözler sarf etmek değildir. Coşku, abartı ve yüksek ses eşliğinde aldatıcı his ve söylemlerle kitleleri yönlendirmek de kötü (sağlıksız) bir zihnin dile gelmesidir.

Bu itibarla Kâdî Abdülcebbâr'ın (ö. 415/1025) gıybet konusuna yaklaşımını ele alan makale, Hasan Ensârî'nin tahkikini yapıp yayınladığı “*Risâle fî-zenbi'l-gıybeti li'l-Kâdî Abdi'lcebbârî'l-Hemedânî'l-Mu'tezilî*” adlı risaleye dayanmaktadır. Kâdî Abdülcebbâr, adı zikredilen risâlede fikhî bir meseleyi emr-i bi'l-ma'rûf nehyi ani'l-münker ilkesi doğrultusunda kelam ilmiyle ilişkilendirerek tartışmıştır.¹¹ Bu nedenle makalede gıybet olgusu bütün boyut ve bağlamlarıyla tartışılmayacaktır. Gıybetin anlam ve mahiyetine dair bilgiler verildikten sonra Kâdî Abdülcebbâr'ın zikredilen risâlesi başta olmak üzere el-Muğnî fî-ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl ile kendisine nispet edilen Şerhü'l-usûli'l-hamse adlı eserlerinden kısmen yararlanılarak mesele izaha çalışılacaktır. Konu hakkında Müteşâbihü'l-Kur'an ve Tenzihü'l-Kur'an ani'l-metâin başlıklı tefsir hüviyetine sahip eserleri tetkik edilerek konuya dair izahlar tespit edilecektir. Ancak sözü edilen eserlerde konuya dair ayetler zikredildikten sonra müellifin bir açıklama getirmediği

⁸ Râgıb el-İsfehânî, *ez-Zer'â ilâ mekârimi's-şer'â (İslâm'ın Ahlak İlkeleri)*, 238; Ayrıca bk. Hüseyin Maraz, *Mu'tezile'de Erdemli Arınma* (Ankara: Fecr Yayınları, 2023), 113-114.

⁹ Râgıb el-İsfehânî, *ez-Zer'â ilâ mekârimi's-şer'â (İslâm'ın Ahlak İlkeleri)*, 239.

¹⁰ Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *Edebü'd-dünya ve'd-din* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987), 230.

¹¹ Hasan Ensârî, risâleyi Zeydî-Mu'tezilî âlim Mankdim Şeşdiv'in *Ta'lik şerhü'l-usûli'l-hamse* adlı eserinin son kısmında bulduğunu belirtir. Vatikan kütüphanesinde 1028 numarayla kayıtlı mahtût eserin isminin “*Mes'etü fî'l-gıybe*” olduğunu söyler. Risâlenin yazarıyla risâlenin yer aldığı kitabın müellifinin aynı şahıs olduğuna değinir. Eserin başka bir nüshasının bulunmadığından hareketle neşrinde sadece söz edilen nüshaya dayandıklarını vurgular. Risale ve açıklama için bk. Hasan Ensârî, “*Risâle fî-zenbi'l-gıybeti li'l-Kâdî Abdi'lcebbârî'l-Hemedânî'l-Mu'tezilî*”, *Mecelletü'l-Mesâr* 12/2 (2011), 105-110.

durumlarda diğer Mu'tezilî âlimlerin katkısıyla açıklayıcı bilgiler verilecektir. Makalede deskriptif bir yöntemle ana tema irdelenecek, meselenin güncel ile bağıntısı göz önüne alınarak analitik açıklamalar yapılacaktır. Makale konusu, malumu olduğu üzere meşhur bir problem olsa da kelimî perspektiften ele alınması hedeflenen özgünlüğü sağlayacaktır. Konuya özgü günümüzde yapılan çalışmalardan yararlanılarak muhteva bu doğrultuda zenginleştirilecektir. Sonuç olarak gıybetin, ahlâkı ve kişiliği bozan psiko-sosyal bir sorun olduğu zikredilecek, Mu'tezilî düşüncede vaîd kapsamında kaçınılması gereken büyük bir günah olduğu vurgulanacaktır.

2. Gıybetin Anlam ve Mahiyeti

Sözlükte gözden kaybolmak, uzaklaşmak, gizli kalmak anlamına gelen kavram terim olarak genellikle “kötü sözlerle anma” anlamına gelmektedir.¹² Cürcânî (ö. 816/1413), “üzüleceği ve hoş görmeyeceği sözlerle kardeşini anmak” olarak tarif eder. Konuşulan konunun gerçek olması halinde gıybet; gerçek değilse iftira olacağını belirtir.¹³ Tahânevî (ö. 1158/1745), bir şahsın bedeni, giyim tarzı, yaratılış özellikleri, fiili, sözleri, din anlayışı, dünyası, evi, çocukları ya da malı mülkü hakkında kusur izafesiyle sözler sarf etmenin gıybet olduğunu söyler.¹⁴ O, gıybeti sadece sözle de sınırlamaz. Aynı zamanda hareket, imâ, işaret veya kinaye türünde olabileceğini de belirtir.¹⁵ Gıybet, anlatılmasına gerek olmadığı halde bir insanın başka birinin gıyabında eksik ve noksanlıklarından söz ederek onu çekiştirmesidir.¹⁶ Bir insanın arkasından hoşlanmayacağı tarzda gizlice söz dolaştıran kimseye de “gıybet eden” denir. Allah Teâlâ, Kur'an'da (büyük) günah olarak tanımladığı bu fiili şu sözlerle tavsif eder. “*Ey iman edenler! (Birbiriniz hakkında) yetersiz zanda bulunmaktan kaçının. Çünkü bu şekildeki zannın bir kısmı günahtır. Birbirinizin gizli yönlerini araştırmayın ve arkanızdan birbirinizi çekiştirmeye kalkışmayın. Aranızdan, hiç ölmüş kardeşinin etini yemek isteyen çıkar mı? Hayır, siz ondan öğrenirsiniz.*”¹⁷ Kâdî Abdülcebbar, Allah, bir kimsenin bir başkasının gıyabında konuşmasını ölü kardeşinin etini yemeğe benzetmiştir. Bu nedenle insan nasıl ki bir ceset parçasını yemekten tiksinti duyuyorsa aynı şekilde gıybetten de nefret edip ondan öğrenmelidir, diyerek bu davranışın çirkin doğasına işaret eder.¹⁸ Çünkü gıybet, bir başkasının itibar ve izzetini zedeleyen kötü niyetli bir davranıştır. Başka bir ayette, “...hep kusur arayıp laf getiren götüren dedikoducuya...”¹⁹ buyrulur

¹² Çağrı, “Gıybet”, 14/63.

¹³ Seyyîd Şerîf el-Cürcânî, *Kitâbü't-Târîfât* (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1985), 169.

¹⁴ Muhammed Ali et-Tahânevî, *Mevsûâtü keşşâfî istalahâtü'l-fünûn ve'l-ulûm*, thk. Ali Dehrûc (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), 2/1256.

¹⁵ Tahânevî, *Mevsûâtü keşşâfî istalahâtü'l-fünûn ve'l-ulûm*, 2/1256.

¹⁶ Râgıb el-İsfehânî, *ez-Zer'â ilâ mekârimi's-şer'â (İslâm'ın Ahlak İlkeleri)*, 237.

¹⁷ el-Hucûrât 49/12.

¹⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Tenzihü'l-Kur'an ani'l-metâin* (Beyrut: Dârü'n-Nahzati'l-Hadîse, ts.), 395; Gıybet, gıybeti yapılanın onur ve izzetine leke sürmektir. İnsanın bedenî dokunulmazlığı kadar ruhî-manevî dokunulmazlığı ve hakları da vardır. Bedene yönelik saldırılar nasıl acı verirse aynı şekilde insan şerefine yönelik ihlallerde ruhunun acı duymasına neden olur. Ölü eti yemek nasıl ki insanın fitratına ve sağduyuya aykırı iğrenç bir durum ise insan onurunu hiçe saymak olan gıybet de ilahî değerlere ve ilkelere aykırı bir tutumdur. Ayrıntılı bilgi için bk. Kasapoğlu, “Kur'an'da “Gıybet” Olgusu-Bir Davranım Bozukluğu Olarak Dedikodu ve Korunma Yolları”, 64-65.

¹⁹ el-Kalem 68/11.

bu yönde bir tutum kınanmakta ve sosyal uyum için tehdit olduğu vurgulanmaktadır. Zemahşerî (ö. 538/1144), ayette geçen “nemîme” kelimesine “siâye (sözle iftira)” anlamını verir ve bir topluluktan diğer topluluğa iftira tarzında sözler dolaştırarak aralarında anlaşmazlık çıkarmak için konuşmak şeklinde izah eder.²⁰ Çünkü insanlar ya da gruplar arasında kötücül maksatlarla sözler dolaştırmak, ayrışma, fitne ve düşmanlığı pekiştirici bir etkiye sahiptir.

Hâlbuki insan hakları söz konusu olduğunda İslâm'ın en değer verdiği ilkelerden birisi ırz yani kişi dokunulmazlığıdır. Buna göre gerek bir kimsenin gıyabında maddî, manevî, bedenî, ruhî, ahlakî veya dinî kusurlarından söz edilmesi gerekse çocukları, ailesi ve diğer yakınlarının kusurlarının anlatılması gıybet sayılmıştır. İslâm uleması, insan onurunu zedelemesi, toplumda karmaşa ve düşmanlıklara yol açan bir davranış olması nedeniyle gıybetin haram olduğunda ittifak etmişlerdir. Bu fiilin büyük günah olup olmadığı hususunda ise bir ittifak yoktur. Bazı âlimler, günahların kebâirden sayılmasını gerektiren unsurların gıybetinde de bulunması, naslarda şiddetli tenkit ve yasaklama vurgularının yer alması vb. nedenlerle gıybetin kebâirden kabul edilmesi gerektiğini ileri sürer.²¹ Kâdî Abdülcebbar da salat ehlinden birinin başkasıyla alay etmesini ve hakkında konuşmasını va'd kapsamında günah olarak niteler.²² Buna göre gıybet, el-menzile beyne'l-menziyleteyn ilkesi kapsamında fisk türünde bir günahdır. Fâsık, gıybetin zıddı eylemi var etmedikçe el-menzile'de kalmaya devam eder. Diğerine etki eden (geçişli) bir fiilin zararını izale etmenin yolu da sadece tövbedir.²³ Bu bağlamda Tahânevî, gıybet tasdik edildikçe ve dinleyen diliyle inkâr etmedikçe bireyin günah işlemekten kaçınamayacağını belirtir. Şayet diliyle inkâr etmekten korkarsa kalbiyle inkâr etmelidir. Ona göre başka bir sözü dâhil ederek konuşmayı sona erdirmeye kadir ise ve bunu yapmazsa birey yine günaha girer. Diliyle 'sus' deyip kalbiyle gıybetten zevk alır ve buna arzu duyarsa bu tutum nifaka işaret eder ve aynı şekilde günahdır.²⁴ Tahânevî bazı kelamcılarının zarar verme ve alay kastıyla söz dolaştırmanın gıybet olacağı kanaatinde olduklarını belirtir. Ancak üzüntüyü ifade etme kastıyla olursa bu sözler gıybet olmaz. O, kelamcılarının laneti hak eden fâsık hakkında konuşmanın gıybet olmadığı düşüncesinde olduklarını söyler.²⁵ Çünkü fisk olan bir eylemin dile getirilmesi, münkerden sakındırma gayesine matuf şahsî bir sorumluluktur.

3. Kâdî Abdülcebbar'ın Düşüncesinde Gıybet

Kâdî Abdülcebbar, gıybet konusunu “*Mes'ëletü fi'l-gıybe*” adıyla kaleme aldığı kısa risâlesinde tetkik eder. Risâle, gıybetin ne olduğuna dair sorulan soruya Kâdî Abdülcebbar'ın verdiği özlü cevaplardan müteşekkildir. O, gıybetin tanımına yer verdikten sonra kategorik ayrımlarla

²⁰ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an-hakâik-i-ğavâmizi'l-tenzil ve uyûni'l-ekâvil*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud-Ali Muhammed Muavviz (Riyâd: Mektebetü'l-Ubeykan, 1998), 6/182.

²¹ Kurtubî bu âlimlerden biridir. Ayrıntılı bilgi için bk. Çağrı, “Gıybet”, 14/63; Bir başkasının özel yaşantısı, kişisel tasarruflarını, sırlarını, kusurlarını veya gizli yönlerini araştırmak gıybetin bir üst aşamasıdır. “Tecessüs” olarak ifade edilen bu negatif tutum büyük bir ahlaksızlıktır. Ayrıntılı bilgi için bk. Kasapoğlu, “Kur'an'da “Gıybet” Olgusu-Bir Davranım Bozukluğu Olarak Dedikodu ve Korunma Yolları”, 62.

²² Kâdî Abdülcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, thk Adnan Muhammed Zerzur (Kahire: Dârü't-Turâs, ts.), 772.

²³ Mu'tezile'de geçişli günahlara tövbe etmeyi gerektiren koşullar için bk. Maraz, *Mu'tezile'de Erdemli Arınma*, 134, 189.

²⁴ Tahânevî, *Mevsûâtü keşşâfî istalahâtü'l-fünûn ve'l-ulûm*, 2/1257.

²⁵ Tahânevî, *Mevsûâtü Keşşâfî Istalahâtü'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, 2/1257.

alternatif olguları karşılaştırarak meseleyi izaha çalışır. Kâdî Abdülcebbâr gıybeti, bir şahsın bir başkasının arkasından (konuşulan şahsın) doğru olduğunu işittiğinde üzümlüp rencide olmasına neden olacak şekilde hak etmediği, sinsice sözler sarf etmesi, şeklinde tanımlar. Tanımdan hareketle bir sözün ya da tutumun gıybet olması için “arkadan, sinsice, gizli (bi-zahri'l-gayb)” olması gerektiğini dile getirir. Çünkü bir başkasının huzurunda söylenen sözler gıybet olarak değerlendirilemez. Aynı şekilde bir şahsın işittiğinde rencide olup kırılmayacağı bilakis mutlu olacağı sözler de gıybet değildir. Burada o, yalan fiilini de bir iftira ya da suçlama kabul eder ve gıybet olarak tanımlamaz. Ancak bir kimseyi hak ettiği üzere kınamanın gıybet olmadığını düşünür.²⁶ Çünkü emri bi'l-ma'ruf nehy-i ani'l-münker ilkesi gereğince kabihler kınamayı hak eden fiillerdir ve asla göz ardı edilemez. Mu'tezile bu ilkenin tatbikini “ma'ruf zâyi edilemez; münker de var olamaz” düsturu üzere benimsemiştir.²⁷ Bu bağlamda Ensârî, Kâdî Abdülcebbâr'ın emr-i bi'l-ma'ruf nehy-i ani'l-münker'in muhtevasına dâhil ettiği gıybet olgusuna siyasi bir boyut da eklediği kanaatindedir. Buna göre siyasi muhalefetin yanı sıra iyiliklerin yerine getirilip kötülüklerden sakınılmasına yönelik kamu ilgisi, yöneticilerin karar ve fiillerini soruşturmayı gerekli kılar. Bu doğrultuda onların hata ve kusurları insanlara açıklanarak talep edilen şeffaflık sağlanmış olur. Dolayısıyla kamu hukuku söz konusu olduğunda yetki ve sorumluluk göz önünde olmayı, tartışılmayı ve konuşulmayı zorunlu kılar. Böylece o, meselenin fikhî boyutuna kelamî ve siyasi bir boyut daha ekleyerek tartışıldığını düşünür.²⁸ Şu durumda kınamayı hak eden bir davranış, karar ya da sözün varlığı halinde gerekli tepki gösterilirse kötülüklerin sıradanlaşması ve makulleşmesi önlenabilir. Üstelik bu ilke içselleştirilirse insanlar arası ilişkiler daha samimi, güvene dayalı ve sağduyu üzere yürütülebilir. Diğer taraftan diğerini etkileyen geçişli kötülüklerin (isâet) izharı, insanların karar ve davranışlarını kontrol etme ve hesabı verilebilir ölçüde yönetme işlevi görür. Toplum, zihnen bu yönde gelişirse artık sorunlu söylentiler ve anlamsız tekrarlar değil, makul çözümler ve doğru davranışlar sosyal hafızada yer etmeye başlar. Bu nedenle arkadan çekiştirme yerine toplum fertlerinin dürüstlük, içtenlik ve sağduyu üzere yüzleşebileceği bir bilinç düzeyi her zaman ideal olmalıdır. Burada gizil konuşmaların her halükârda sakıncalı ve zararlı olduğu anlaşılmalıdır. Bu bağlamda Kâdî Abdücebbâr, bir şahsın başkalarının arkasından gizlice sözler sarf etmesinin üç türünden söz eder:

1. Medh/övgü içerikli sözler sarf etmek: Bir başkası hakkında erdemli, dürüst, cesur, güzel yüzlü gibi sözler sarf eden bir kimse gıybet eden olmaz.²⁹
2. Kınama içerikli sözler sarf etmek: Kınama içerikli sözleri ise Kâdî Abdülcebbâr ikiye taksim eder:

²⁶ Hasan Ensârî, “Risâle fi-zenbi'l-gıybeti li'l-Kâdî Abdi'lcebbâri'l-Hemedânî'l-Mu'tezilî”, 108.

²⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-usûli'l-hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurulu Başkanlığı Yayınları, 2013) 2/680-682; Necah Muhsin, *el-Fikrû's-Siyasiyyi indel-Mu'tezile* (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1996), 64.

²⁸ Ensârî, “Risâle fi-zenbi'l-gıybeti li'l-Kâdî Abdi'lcebbâri'l-Hemedânî'l-Mu'tezilî”, 107.

²⁹ Ensârî, “Risâle fi-zenbi'l-gıybeti li'l-Kâdî Abdi'lcebbâri'l-Hemedânî'l-Mu'tezilî”, 108.

2.1. Bir başkasının kendisine ait fiilleri üzerine sözler sarf etmek. Kâdî Abdülcebâr, fiillerini dikkate alarak bir şahsın diğeri hakkında konuşmasını iki kategoriye ayırır:

2.1.1. Mubah, mendub ya da vâcib türünde tasarrufu câiz olan fiilleri bir şahıs hakkında eksiklik ya da noksanlık olarak dile getirmek gıybettir. Örneğin, bir şahıs hakkında fazla yiyen, çok uyuyan ya da tatlıya aşırı düşkün gibi noksanlık izafesiyle sarf edilen sözleri gıybet olarak değerlendirir.

2.1.2. Ancak bu türden sözler bir eksiklik ya da kınama maksadıyla zikredilmezse gıybet olmaz. Bir şahsın yemeğe aşırı iştâhı olduğundan haber veren kimse gıybet eden değildir.³⁰

2.2. Kendi fiili olmayan fakat Allah tarafından yaratılan fiiller hakkında sözler sarf etmek. Kâdî Abdülcebâr, bir şahsın kendi tercihi olmayan ve (kendisinde) yaratılmış olan nitelikler üzere konuşmanın kuşkusuz gıybet olduğunu dile getirir. Burada bir başkasında bir eksiklik, noksanlık ya da kusur görülerek bunun üzerinden konuşmayı şart koşar. Örneğin, uzun adam, kısa şahıs, kör, topal gibi bir noksanlık ya da alay kastıyla dile getirilen sözler ona göre gıybettir. Ancak Kâdî Abdülcebâr burada bir istisnâ kaydı düşer. Bir şahıs, bir başkası hakkında bir kusur ya da alay kastıyla değil de tarif veya haber verme amacıyla sözler sarf ederse bu tasarrufu gıybet olmaz. Ona göre Allah'ın imtihan olarak yarattığı özel hallerini dile getirerek başkası hakkında konuşmak bir maksat/gaye içindir. Örneğin, “şu çok fakir olan şahıs” ya da “şu kör olan” gibi küçümseme ya da eksiklik maksadıyla dile getirilmeyen sözler gıybet değildir.³¹

3. Ne övgü ne de yergi içeren sözler sarf etmek. Bir başkası hakkında tüccar, seyahat eden, esnaf gibi ifadelerle anmak yine gıybet değildir.³² Kâdî Abdülcebâr, yasak ya da haram türünde olup münkerden sakındırma amacıyla açık açık dile getirilmesi gereken sözleri de ikiye ayırır:

1. Gizlemeksizin açıkça ortaya koyup duyurmanın gerekli olduğu haram türünde fiilleri kınama ya da kerih görme amacıyla zikretmek gıybet değildir. Bir şahıs kötü tasarruflarını gizlemeksizin açık açık sergiliyorsa insanları sakındırmak ve kerih göstermek amacıyla zikretmek câizdir.

2. Açık açık seslendirilmeyip ya da gözlemlenmeyip gizlenen şeyler ise yine iki kısma ayrılır:

2.1. Eğer malları ve aileleri söz konusu olduğunda kendisine güvenilen veya arkasında namaz kılınan biri ise onun tarafından başkalarının aldatılmaması için (günahı) izhar etmek vaciptir. Bu yönde bir tasarruf, gıybet olmaz. Kâdî Abdülcebâr bu konuda Hz. Peygamber'in bir sözüne işaret eder. “İnsanların sakınması için fâsığın yaptığı şeyleri dile getirin.”

2.2. Fakat insanların aldatılması ve güvenlerinin istismarı söz konusu değilse açık açık dile getirmek câiz değildir mümkün olduğunca gizlenmesi gerekir.³³

³⁰ Ensârî, “Risâle fi-zenbi'l-gıybeti li'l-Kâdî Abdi'lcebârî'l-Hemedânî'l-Mu'tezilî”, 109.

³¹ Ensârî, “Risâle fi-zenbi'l-gıybeti li'l-Kâdî Abdi'lcebârî'l-Hemedânî'l-Mu'tezilî”, 108-109.

³² Ensârî, “Risâle fi-zenbi'l-gıybeti li'l-Kâdî Abdi'lcebârî'l-Hemedânî'l-Mu'tezilî”, 108.

³³ Ensârî, “Risâle fi-zenbi'l-gıybeti li'l-Kâdî Abdi'lcebârî'l-Hemedânî'l-Mu'tezilî”, 109.

Kâdî Abdülcebbâr, bir insanın bildiği, tanık olduğu ya da bir sözü doğrudan işittiği durumların dışında bilmediği fakat bir başkasının haber vermesiyle öğrendiği sözleri dolaştırması halini de tartışır. Şu hâlde bir bilgisi olmadığı halde kendisine bir başkası tarafından iletilen haberlere karşı bireyin tutumu ne olmalıdır? Böyle biri öncelikle haberi kendisine iletenin durumunu dikkatle incelemelidir. O, güvenilmeyen, fısıklı açık olan biriye söylediği sözü kabul edip tasdik etmek câiz değildir.³⁴ Kâdî Abdülcebbâr, bir haber getiren kimsenin durumu hakkında Hucûrat suresinin 6. ayetini hatırlatır. “Siz Ey imana ermiş olanlar! Yoldan çıkmış biri size (yalan) bir haber getirirse, muhakemenizi kullanın, yoksa istemeden insanları incitir ve sonra yaptığınızdan pişman olursunuz.”³⁵ Kâdî Abdülcebbâr *Müteşâbihü'l-Kur'an ve Tenzihü'l-Kur'an*'da bu ayetin tefsirine yer vermez. Ancak kendisinden sonra Zemahşerî, fâsik birinin haberi karşısında alınması gereken tavrın ne olması gerektiğine işaret eder. Buna göre önce tevakkuf edilmeli yani durup düşünmeli, durumun izahı talep edilmeli ve hakikat ortaya çıkıncaya kadar fâsığın sözüne itimat edilmemelidir.³⁶

Peki haberi ileten kimse adalet sahibi ve dinine güvenilen biri ise bu durum nasıl izah edilebilir? Öncelikle bu kimse (haberinde) çok net olmayan ya da zannı gâlib üzere doğru olması muhtemel olan biridir. Kendisinden sakınılması gerekli olan şeyi haber verdiğinde haber verilen kimseyi kınamak, lanetlemek ya da insanlar arasında nümayişle söz etmek câiz değildir. Vâcib olan nasihat yoluyla ona söylemektir. Yani şu şahıs şöyle şöyle sözler iletti, şayet (sözünde) doğruysa Allah'tan sakın ve bir daha benzerine yönelme denilerek nasihat edilebilir. Kâdî Abdülcebbâr açısından emri-bi'l-ma'ruf nehyi ani'l-münker'in şartları oluştuğunda yerine getirilmelidir. Aynı şekilde zannı gâlib söz konusu ise yine benzer tutum sergilenmelidir.³⁷ Buna göre iletilen haber, her halükârda insanlar arasında yayılmamalıdır. Habere karşı makul olan tutum gösterilmelidir. Haberin konusu bilindiğinde var olan hal kınanabilir, muhataba öğüt ve önerilerde bulunmak için de çaba sarf edilebilir. Burada Kâdî Abdülcebbâr, sağduyu üzere tavrın gözetilmesi gerektiğini vurgulamak ister. Olay ve olgulara kayıtsız kalmadan makul olan doğru tutumun gözetilmesini önerir.³⁸ Ne var ki yukarıda zikredildiği üzere burada fısıklı olan bir eylemin gizlenmesi ya da örtbas edilmesi gibi bir durum söz konusu değildir. Öyleyse kötülüğe kayıtsız kalınmadan emri bi'l-ma'ruf nehyi ani'l-münker ilkesi doğrultusunda hareket edilmelidir. Kötülük kınanmalı, kötülüğe engel olmak için gerekli olan tasarruflar yerine getirilmelidir. Çünkü kötülüğe kayıtsız kalmak birbiriyle ilişkili diğer kötülüklerin var olmasının da nedenidir. Zira münker'in ihmali iyiliğin sürekliliği için ciddi bir engeldir.

Peki giybetin varlığıyla oluşan olumsuz durumu tersine çevirmek için ne yapılmalıdır? Kâdî Abdülcebbâr'a göre giybeti yapılan şahsa giyabında konuşulan sözler ulaşırsa giybet eden kimse ondan özür dilemelidir. Çünkü bu durumda bir şekilde üzüntü meydana gelmiştir. Oluşan

³⁴ Ensârî, “Risâle fi-zenbi'l-giybeti li'l-Kâdî Abdi'lcebbâri'l-Hemedânî'l-Mu'tezilî”, 109-110.

³⁵ el-Hucûrat 49/6.

³⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/366-367.

³⁷ Ensârî, “Risâle fi-zenbi'l-giybeti li'l-Kâdî Abdi'lcebbâri'l-Hemedânî'l-Mu'tezilî”, 110.

³⁸ Açıklamanın örnekli izahı için bk. Ensârî, “Risâle fi-zenbi'l-giybeti li'l-Kâdî Abdi'lcebbâri'l-Hemedânî'l-Mu'tezilî”, 110.

üzüntüyü telafi etmek için özür dileme ve böyle bir davranıştan ötürü pişmanlık gerçekleşmelidir. Ancak gıybeti yapılan şahsa konuşulan sözler ulaşmamışsa özür dilenmeyebilir ya da bir helalleşme gerçekleşmeyebilir. Çünkü gıyabında dile getirilen sözler ulaşmadığı için burada elem türünde bir his oluşmamıştır. Fakat nehyedilen bir fiile aykırı davranıldığı için fâil bu fiiline pişman olmalı ve benzeri bir davranışı tekrar etmemelidir.³⁹ Diğer taraftan Kâdî Abdülcebâr, geçişsiz (bireyle sınırlı kalan) bir günah ile geçişli (diğerine etki eden zarar) günah arasında farkın olması gerektiğini düşünür. Ona göre geçişli bütün günahlar kabih iken; her geçişsiz günah, isâet (kamusal suç) türünde değildir. Burada günahın bireyi aşarak bir başkasında yarattığı negatif etki, kınama ve cezanın kapsamını genişletmektedir. Örneğin, Allah'a inanmamak ya da namazı terk, geçişsiz bir kabih iken; katl, gasp, yalan, iftira, gıybet vb. fiiller kabih olması yanında geçişli bir (isâet) günahdır. Buna benzer günahlar, bireyle sınırlı kalmayan diğerine ya da kamuya sirayet eden günah türleridir. Genel itibariyle bu tür suçlara tazmin, bedel ve had gibi yaptırımlar bitişmektedir.⁴⁰ Dolayısıyla gıybet neticesinde bir şahsın onuru zedelenmişse saygınlığı yeniden sağlanmalı itiraf edilerek kendisinden özür dilenmeli telâfi edilmesi gereken durumların varlığı halinde gerekli tazmin yerine getirilmelidir.

Sonuç olarak bir toplumda gıybeti engel olmak için herkesin diğerleriyle konuşabileceği bir iklimin var edilmesi gerekmektedir. Bunun için tartışma adabı, eleştiri kültürü ve sosyal etkileşimin makul ölçütleri öğretilmeli, insanların yüz yüze konuşup tartışabileceği bir anlayışın inşâsına çaba sarf edilmelidir. Sosyal uyumu, barışı ve uzlaşmayı engelleyen bir davranış olan gıybetin yerine herkesin birbiriyle konuşabildiği ve sorunlarına çözümler üretebildiği bir zihniyet geliştirilmelidir. Bu sayede var olan sorunlara yerinde çözümler geliştirilebilir, insanın psiko-sosyal huzuru sağlanır, güvene dayalı samimi ilişkiler yerleşik hale gelir, kişiliği bozan konuşmalara maruz kalmak yerine, zihin daha yararlı alanlara yönlendirilerek kişisel ve toplumsal verimlilik artırılabilir. Sonuçta insan akıllı da gıybeti reddeder. Hiçbir insan, diğerinin itibarına zarar vermeyi doğru ve ahlakî bulmaz. Çünkü gıybet aynı zamanda insanın saygınlığını ve dürüstlüğü azaltan, karakterine ve ahlakî değerlerine olumsuz etki eden bir davranıştır.

4. Sonuç ve Öneriler

Bir şahsın diğerinin arkasından duyduğunda hoşuna gitmeyeceği ve üzüleceği sözler sarf etmesi ciddi bir sorundur. Gıybet dinde yasak olan bir davranıştır ve bunun için dilin korunması emredilir. Çünkü gıybet, insanın haysiyet ve itibarına zarar veren davranışların başında gelir. Bu yönüyle bir şahsiyet bozukluğudur ve kişiliğin gelişimine engel teşkil eden anormal bir haldir. Gıybetin pek çok nedeni olsa da en yaygın sebebi insanların farklı sâiklerle bundan keyif duyuyor olmalarıdır. Özellikle rekabetçi ortamlarda kusur ve eksiklikleri arama ve araştırmaya

³⁹ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî fî-ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, thk. Muhammed Hıdr Nabha (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012), 14/309; Ayrıca bk. Cemâlüddîn el-Hasen b. Yûsuf b. Alî b. Mutaahhar el-Hillî, *Keşfu'l-murâd fî-şerhi teccidi i'tikâd* (Beirut: Müessesetü'l-A'lemiyi, 1988), 399-400.

⁴⁰ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhü'l-usûli'l-hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*, 2/54; Ayrıca bk. Sophia Vasalou, *Moral Agents and Their Deserts-The Character of Mu'tazilite Ethics* (London: Princeton University Press, 2008), 83-84, 107.

çok fazla rastlanmaktadır. Negatif yapısıyla gıybet, içerisinde bir menfaat olması mümkün olmayan gereksiz konuşmalardır. İnsanın adeta acizlik, kolaycılık ve zayıflığının dışavurumudur. Bu sebeple insanın zihnini bu türden menfi alışkanlıklardan arındırması benliğin gelişiminde önemli bir faktördür. İnsanlar arası ilişkilerde olumsuzluklara neden olacak bu davranışın dizginlenmesi ve kontrol edilmesi sosyal uyum için de son derece önemlidir. Gıybet, insan zihnini kirleten, insanlar arasında sosyal uyumu zedeleyen, yararlı olan iş ve faaliyetlere yoğunlaşmayı engelleyen ve zamanı değersiz kılan bir fiildir. Nitekim sürekli kötü diyaloglara maruz kalmak şahsiyeti ve ahlakı bozucu bir etkiye sahiptir. Bu nedenle fertlerin diğeriyle saygı ve sağduyu ölçüsünde konuşabileceği iklim var edilmeli ve bu durum içselleştirilmelidir. Zira his ve düşünceleri diğeriye doğrudan iletebilmek için gıybeti alışkanlık haline getirmemek doğru olan yaklaşım şeklidir. Çünkü birbirlerinin ardından konuşmayı alışkanlık haline getiren toplumlarda hata ve kusurların farkına varılması ve sorunlara gerçekçi çözümlerin üretilmesi mümkün değildir. İnsanların talep, şikâyet, eleştiri ve önerilerini cesurca dile getirebildiği toplumlarda ise zihinler nitelik olarak gelişebilir, zaman daha verimli kullanılabilir ve yararlı işlerin kapsamı artırılabilir. Ayrıca yetki sahiplerinin tasarrufları emr-i bi'l-ma'ruf nehyi ani'l münker ilkesi gereğince teftiş edilebilir, hata ve suç unsurları açıklanabilir ve gerekli şeffaflık ile hesap verebilirlik sağlanabilir. Dolayısıyla bu türden onarıcı ve yapısı tasarruflar gıybet kapsamında değildir. Diğer taraftan insanın onur ve saygınlığı her şeyin üzerindedir. Gıybet ise bu saygınlığı zedeleyici negatif bir eylemdir. Hatta insanın geleceğini etkileyebilecek düzeyde ciddi sorunlara yol açabilecek bir ahlâksızlıktır. Öyleyse insanların onurunu muhafaza etmek için bu davranış türünün günah olan gayri ahlâkî doğası vurgulanmalı, haklar nazariyesince doğru iletişimin koşulları bilinçlere yerleşmelidir.

Kâdî Abdülcebâr da gıybetin insanlar arasında nefreti besleyen doğasına işaret eder ve emri bi'l-ma'ruf nehyi ani'l-münker ilkesi doğrultusunda bu davranıştan kaçınmanın gereğini özellikle vurgular. O, farklı tasniflerle gıybet olgusunu kısa risalesinde tartışmaya açar. Ona göre insanların iyi hasletlerinden söz etmek elbette gıybet değildir. Hatta bireyleri iyi ve yararlı olana teşvik için doğru bir tavidir. O, insanın kendi fiili olmayan, Allah'ın yarattığı nitelikler üzerinden sinsice konuşmaları ise gıybet kapsamında değerlendirir. Çünkü insanın kendi tercihi olmayan kusurları üzerinden gıybet etmek veya kınamak esasında yaratıcının fiilini kınamak ve sorgulamaktır. Fakat diğer insanları kaçırmak için insanın kabih türünde fiillerini dile getirmek gıybet değildir. Emri bi'l-ma'ruf nehyi ani'l-münker ilkesi gereğince diğer insanları kabihe karşı duyarlı hale getirmek, gıybet muhatap olan şahsa da nasihat ve önerilerde bulunmak doğru olan davranıştır. Ancak bir insanın kendine ait fiilini bir eksiklik ya da noksanlık izafesiyle konu edinmek gıybettir. Zira insanın diğeriye zararı olmayan tercihlerini kusurlu görmek ve hakkında konuşmak esasında insana yönelik saygısızlıktır. Sonuç olarak gıybet, insan hak ve onurunu ihlâl eden neden olabilecek bir fiildir. Bu nedenle Kur'an, gıybet yapmayı ölü eti yemeğe benzeterek insanın doğasına ve ilahî değerlere aykırı olduğunu ısrarla vurgular. Kâdî Abdülcebâr, gıybetin varlığı halinde muhataptan özür dilemeyi, saygınlığını iade etmeyi, telâfi koşulları oluşmuşsa gerekli yaptırımını yerine getirmeyi ve

benzeri bir davranışa tekrar yönelmeyip pişmanlık duymayı şart koşar. Çünkü hoş olmayan konuşmalarla oluşan üzüntünün zıddını var etmek ancak zararın izalesiyle mümkündür. Diğer bir ifadeyle tekrar sağduyu, huzur ve barışın tesis edilmesi gerekmektedir. Şu halde diğeriyle yüzleşebilen, makul ölçüde tartışabilen, özür dileyip hatalarını fark eden bireylerin olduğu toplumlarda şahsiyetin ve ahlakî gelişimin ideal düzeyde olacağı unutulmamalıdır.

Kaynakça / References

- Cürcânî, Seyyîd Şerîf. *Kitâbü't-Târifât*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1985.
- Çağrı, Mustafa. "Gıybet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/63-64. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Ensârî, Hasan. "Risâle fi-zenbî'l-gıybeti li'l-Kâdî Abdi'lcebbarî'l-Hemedânî'l-Mu'tezilî". *Mecelletü'l-Mesâr* 12/2 (2011), 105-110. <https://search.emarefa.net/detail/BIM-375567>.
- İbnü'l-Mutaahhar el-Hillî, Cemâlüddîn el-Hasen b. Yûsuf b. Alî. *Keşfu'l-murâd fi-şerhi tecüdi i'tikâd*. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemiyi, 1988.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Abdilcabbar el-Esedabâdî. *el-Muğnî fi-ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*. thk. Muhammed Hıdr Nabha. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012.
- Kâdî Abdülcebbar. *Tenzihü'l-Kur'an anî'l-metâin*. Beyrut: Dâru'n-Nahzati'l-Hadîse, ts.
- Kâdî Abdülcebbar. *Müteşâbihu'l-Kur'an*. thk. Adnan Muhammed Zerzur. Kahire: Dâru't-Turâs, ts.
- Kâdî Abdülcebbar. *Şerhu'l-usûli'l-hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*. çev. İlyas Çelebi. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurulu Başkanlığı Yayınları, 2013).
- Kasapoğlu, Abdurrahman. "Kur'an'da "Gıybet" Olgusu -Bir Davranım Bozukluğu Olarak Dedikodu ve Korunma Yolları". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2006), 51-70.
- Maraz, Hüseyin. *Mu'tezile'de Erdemli Arınma*. Ankara: Fecr Yayınları, 2023.
- Mâverdü, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *Edebü'd-dünya ve'd-dîn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.
- Muhsin, Necah. *el-Fikrî's-Siyasiyyi İndel-Mu'tezile*. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1996.
- Râgıb el-İsfehânî. *ez-Zer'â ilâ mekârimi'ş-şer'â (İslâm'ın Ahlak İlkeleri)*, çev. Abdi Keskinsoy. Trabzon: Beşikçi Yayınları, 2003.
- Tahânevî, Muhammed Ali. *Mevsûatü keşşâfü istalahâtü'l-fünûn ve'l-ulûm*. thk. Ali Dehrûc. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Vasalou, Sophia. *Moral Agents and Their Deserts-The Character of Mu'tazilite Ethics*. London: Princeton University Press, 2008.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf an-hakâik-i-ğavâmizi'l-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud-Ali Muhammed Muavviz. Riyâd: Mektebetü'l-Ubeykan, 1998.

Orijinallik Beyanı / Declaration of Authenticity

Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. / This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

Akademik Etik Beyanı / Academic Ethics Statement

"Kâdî Abdülcebbar'a Göre Gıybet" başlıklı makale, bilimsel araştırma tekniklerine ve akademik etik ilkelerine uyularak hazırlanmış, veriler üzerinde herhangi bir tahrifat veya çarpıtma yapılmamış, başka bir araştırmadan kısmen veya tamamen intihal edilmemiş, yayınlanması amacıyla başka bir yayını

organına gönderilmemiştir. / The article titled "Backbiting According to Qāḍī 'Abd al-Jabbar" was prepared in accordance with scientific research techniques and academic ethical principles, no falsification or distortion was made on the data, and it was not partially or completely plagiarized from another research. has not been sent to another media outlet for publication.

Çatışma Beyanı / Conflict Statement

“Kâdî Abdülcebâr’a Göre Gıybet” başlıklı makaleyle ilgili olarak diğer kişi veya kurumlarla herhangi bir çıkar çatışması söz konusu değildir. / There is no conflict of interest with other individuals or institutions regarding the article titled " Backbiting According to Qāḍī 'Abd al-Jabbar".

İthaf / Dedication / إهداء

Bu çalışma, İsrail’in Gazze’deki üniversitelere, okullara, hastanelere, mülteci kamplarına, evlere, camilere ve kiliselere düzenlediği vahşi, barbar, insanlık ve hukuk dışı saldırıları nedeniyle hayatını kaybeden bilim insanları, öğrenciler, sağlık çalışanları, din adamları, gazeteciler, bebekler, çocuklar ve masum sivillere ithaf edilmiştir. İsrail’in iki milyondan fazla Gazzeliyi evlerinden ve topraklarından sürgün etmek istemesi insanlık dışıdır. İsrail’in uluslararası hukuka, insan hak ve hürriyetlerine aykırılık içeren tüm işgal ve saldırıları suçtur ve bu nedenle yargılanması gerekmektedir.

This article is dedicated to the scientists, students, health workers, religious officials, journalists, babies, children and innocent civilians who lost their lives as a result of Israel’s brutal, barbaric, inhumane and illegal attacks on universities, schools, hospitals, refugee camps, homes, mosques and churches in Gaza. Israel’s attempt to expel more than two million Gazans from their homes and lands is inhumane. All Israeli occupations and attacks that violate international law, human rights and freedoms are crimes and therefore Israel must be prosecuted.

هذه المقالة موجهة إلى العلماء والطلاب وعاملين في مجال الصحة ورجال الدين والصحفيين والرضع والأطفال والمدنيين الأبرياء الذين فقدوا حياتهم بسبب الهجمات الوحشية واللاإنسانية وغير القانونية التي شنتها إسرائيل على الجامعات والمدارس والمستشفيات ومخيمات اللاجئين والمنازل والجوامع والكنائس الموجودة في غزة. فما تريده إسرائيل من نفي وتهجير أكثر من مليوني فلسطيني من أراضيهم ومنازلهم هو أمر غير إنساني. إن كافة ما تفعله إسرائيل من هجمات تنتافي مع حقوق الإنسان والحريات والقانون الدولي هي جرائم ولهذا السبب يجب محاكماته

Yazarlık Katkısı / Authorship Contribution

Çalışma tek yazarlı olarak yürütülmüştür. / The study was conducted with an author.



SULTAN İLAHİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

3023-5820

Altı Aylık Hakemli Kısa Makale, Araştırma ve İnceleme Dergisi

Vol./Cilt: 2, Issue/Sayı: 1, ss. 93-105, June/Haziran 2024

Namaz İbadetinin Toplumsal Bütünleştirme Etkisi*

The Social Integration Effect of Prayer Worship

Gülcan Çelikel¹

Öz

Dinler mensupları arasında güçlü bir bağ oluşturmak ve toplumsal bütünleşme sağlamayı hedeflemektedir. Her din inananları arasında inanç ve değerler sistemi kurmaya çalışmaktadır. İnanç ve değerler sistemi etrafında birleşen inananlar, dini pratikler ile bu birlikteliklerini pekiştirmektedir. Dini pratikler toplumsal yardımlaşma ve dayanışmada önemli rol oynamaktadır. Diğer dinler gibi İslam dini de ortaya koyduğu inanç ve ibadet esasları ile toplumsal dayanışmanın sağlanmasına katkıda bulunmaktadır. İslam dininin pratikleri ele alındığında bireysel ve toplumsal anlamları içerdiği söylenebilir. İslam dininin pratikleri, inananlar ve Allah arasında kuvvetli bir bağ oluşturmayı amaçlarken aynı zamanda inananlar arasında da bir bütünleşme sağlamaktadır. Dini pratikler içerisinde özellikle toplu halde yapılan ibadetler inananların aynı anlam ve duygu etrafında birleşmesinde etkilidir. İslam dini mensupları arasındaki birlik ruhunun en somut örneğini oluşturan namaz, günde beş kere toplu olarak yerine getirilmekte ve tüm farklılıkları ortadan kaldırarak inananları bir araya toplamaktadır. Bu çalışmada dinin toplumsal boyutu ile İslam'da toplumsal bütünleştirme anlayışı değerlendirilmiştir. Bu bağlamda namaz ibadeti ve camilerin toplumsal bütünleştirmeye etkisi başlığı altında ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Toplumsal Bütünleşme, Namaz, İslam Dini.

Öne Çıkanlar

- Din olgusu, toplumlarda sosyal bütünleşme ve kaynaşmanın sağlanmasında bütünleşme faktörü olarak işlev görür.
- Din, toplumun şekillenmesinde yer alan duygular ekseninde toplumsal devamlılığı sağlar.
- Namaz, toplu şekilde de ifâ edilen bir ibadet olduğu için bütünleştirme fonksiyonu vardır.
- Camilerde kılınan namaz ibadeti ile toplumsal çatışma önlenmektedir.
- Namaz, toplumda statü farklılıklarını ortadan kaldırarak toplumsal eşitlik sağlamaktadır.

* Araştırma Makalesi / Research Article, Geliş Tarihi / Date Received: 29.11.2023, Kabul Tarihi / Date Accepted: 21.12.2023, Yayın Tarihi / Date Published: 30.06.2024.

-Bu çalışma, yazarın ESOĞÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Doç. Dr. Yılmaz ARI danışmanlığında yürütülen "Toplumsal Bütünleşme Faktörü Olarak İbadet ve Ritüeller; İslam Dini Örneği" başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

-Bu makale 31 Aralık 2023 tarihinde, *Sultan İlahiyat Araştırmaları Dergisi (SİAD)*'nde (1/1 (Aralık 2023), 1-13. DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.10413220>) bilgileriyle yayınlanmış olup yazarın; çalışmanın sehven tezden mamul olduğunu belirtmemesi üzerine yeniden DOI alınarak yayınlanmıştır.

¹ Milli Eğitim Bakanlığı, E-Mail: gul.celikel@hotmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-8610-6565>

Citation Information/Kaynakça Bilgisi

Çelikel, Gülcan. "Namaz İbadetinin Toplumsal Bütünleştirme Etkisi". *Sultan İlahiyat Araştırmaları Dergisi (SİAD)* 2/1 (Haziran 2023), 93-105. DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.12600556>

Abstract

Religions aim to create a strong bond between members of religions and ensure social integration. Every religion tries to establish a system of beliefs and values among its believers. Believers, united around the system of belief and values, reinforce this unity with religious practices. Religious practices play an important role in social cooperation and solidarity. Like other religions, Islam contributes to social solidarity with its principles of belief and worship. When the practices of the Islamic religion are considered, it can be said that it contains individual and social meanings. While the practices of the Islamic religion aim to create a strong bond between believers and Allah, they also provide integration between among believers. Among religious practices, especially collective worship is effective in uniting believers around the same meaning and feeling. Prayer, which is the most concrete example of the spirit of unity among members of the Islamic religion, is performed collectively five times a day and brings believers together, eliminating all differences. In this study, the social dimension of religion and the understanding of social integration in Islam were evaluated. In this context, prayer worship and the impact of mosques on social integration were discussed under the heading.

Keywords: *Sociology of Religion, Social Integration, Prayer, Islamic Religion.*

Highlights

- The phenomenon of religion functions as an integration factor in ensuring social integration and cohesion in societies.
- Religion ensures social continuity on the axis of the emotions involved in shaping society.
- Since prayer is a worship that is also performed collectively, it has an integration function.
- Social conflict is prevented through prayer in mosques.
- Prayer provides social equality by eliminating status differences in society.

1. Giriş

Dinî inançlar, tüm toplumlarda sosyal ve kültürel bir fenomen olarak ortaya çıkmıştır (Arı, 2021). Bu inançlar, bireylerin davranışlarını ve tutumlarını etkilemekte olup, onlara iç ve dış dünyalarını anlamlandırma yolları sunar. Din, bireylerin manevi yönleriyle ilgilenirken aynı zamanda sosyal ilişkilerini de şekillendirmeyi amaçlar. Dinlerin toplumsal boyutu ele alındığında bireylerin karşılıklı etkileşim halinde oldukları sosyal hayat odak noktası durumundadır.

Din evrensel bir özellik taşımakta, bireylerin manevi dünyasını zenginleştirmektedir. Ancak dinin, bireylerin maddi dünyasını ve sosyal ilişkilerini anlamlı bir yapıya dönüştürme işlevi de bulunmaktadır. Din, tarihsel olarak toplumsal yaşamın en eski görünümlerinden biridir. Çünkü tarih boyunca tüm toplumlarda dinsel inançlar ve pratikler görülmüştür. Din mensupları için ibadet, ritüel ve törenler, dinî yaşamın önemli göstergelerindedir. İslam dininin yükümlü kıldığı ibadetlerde, ifa edenler de dini duyguları besleyip geliştirmeye yaramaması nedeniyle öğretici bir fonksiyon taşımaktadır. Ayrıca ibadetler dinin ifadesi olmanın yanı sıra sembolik bir işlev de yerine getirmektedir.

İnsan toplumsal bir varlık olması nedeniyle içinde doğup yaşadığı sosyo kültürel çevreden etkilenmektedir. Kültürün temel unsurları arasında bulunan din olgusu, insanların toplumsal ve fiziksel çevreleriyle ilişkilerini anlamlandırmalarında da oldukça önemlidir. İnsanların

çevreyle ilişkileri dinden bağımsız ele alınamaz. Bireysel ya da toplumsal tutumların din olgusundan soyutlanarak açıklanması mümkün değildir. Dinin belirleyici rolü dikkate alınarak tarihsel süreç içerisinde din ve dini pratiklerin toplumsal hayata etkileri değerlendirilebilir. Bu çalışmada din ve toplum ilişkisinden yola çıkılarak, toplumsal yaşamda etkili olan dini pratiklerden namaz ibadetinin toplumsal bütünleşme üzerindeki etkisi açıklanmaya çalışılmıştır.

2. Toplum ve Din İlişkisi

Din, bireylerin tutum ve davranışlarını, bireyler arasındaki ilişkileri ve toplumsal hayatı şekillendiren temel kurumlardan birisi olarak süreklilik göstermektedir. İnsan ve toplum için oldukça önemli olan din kurumu tarihsel süreç içerisinde her dönem dikkatleri üzerine çekmiştir. Günümüzde din, insan ve yaratıcı arasındaki kişisel ilişki olarak kabul edilse de din toplumsal yaşam içerisinde anlam bulmaktadır. Dinlerin yaşanılabilir olması için bir nevi toplumların var olmasına muhtaçtır (Akdoğan, 2002) denilebilir.

Dinlerin asıl ilgilendiği insanlardır. Hayata anlam ve gaye kazandıran din, insanın toplumsal yaşamda karşılaştığı sorunlar karşısında varlık gösterir. Her din bir toplum içerisinde ortaya çıkarak hayat bulur. Dini bağlar toplumun üyelerini birbirlerine yaklaştırır. Dini bir birlik, bir topluluğu içerdiği için kutsal olanla ilişkilerden meydana gelen grupların, toplulukların ve cemaatlerin incelenmesi gerekmektedir. Din sistemli bir kurum olması nedeniyle dini inançlar, değerler, pratikler, ritüeller, ayin ve törenler gibi çeşitli unsurları bünyesinde barındırır. Sosyal sistem içerisinde dini inanç ve pratikler, çatışmayı ve şiddeti ortadan kaldırma görevi üstlenmektedir. Dini inançlar ve pratikler konusunda toplumun bütünleşmesi ve farklılaşmasını sağlama gibi önemli fonksiyonlara sahip olması nedeniyle dinin sosyal boyutu bilinenden çok daha kapsamlıdır (Karadoğu, 2008).

Toplumsal yaşam içerisinde bir dinin pratiklerinin anlaşılması için bulunduğu bölgedeki etkileri incelenmelidir. Başka bir ifadeyle toplum içerisinde dini pratikler faaliyet halinde ele alınmalıdır. Herhangi bir dini cemaatin bireylerde meydana getirdiği aidiyet duygusunun incelenmesi gerekmektedir. Zira din insanlarda toplumsal birleşme ve dayanışmanın temelini teşkil etmektedir. Din, korku ve saygıya dayanarak çift yönlü bir bağımlılık duygusuna yol açar. Dini faaliyetlerin, ritüellerin ve pratiklerin incelenmesi dini grupların toplumsal yapı arasındaki ilişkilerinin değerlendirilmesine neden olur (Hökeleli, 2005).

Toplumun ortak dini hayatı, din ve toplum ilişkilerinden oluşan etki ve tepkilere dayanmaktadır. Sosyal fonksiyonu ve toplumsal yaşam üzerindeki etkileri göz önünde bulundurularak toplumsal şartlar ve olayların din olgusu üzerindeki etki ve tepkileri de anlaşılır hale gelmektedir. Din ve toplumun karşılıklı etkileşim içinde olmaları nedeniyle toplum dini, dinde toplumu sürekli etkilemektedir. Dolayısıyla toplumun ya da dinin birbirlerinden soyutlanması mümkün değildir. Başka bir ifadeyle toplumsal istekleri olmayan bir din ve dinle bağları bulunmayan bir toplum varlık gösteremez (Akdoğan, 2004).

Din ve toplumsal kurumların birbirleriyle açık bir ilişki içerisinde olmaları, insanlık varlık gösterdikçe din olgusunun da var olacağına işaret etmektedir. Dini inançlar ve pratikler kültürlere göre değişmektedir. Ancak tarihsel süreç ele alındığında bilinen her toplumda dinin var olduğu söylenilebilir. Dinler, kendilerine inananlar topluluğu tarafından yerine getirilen pratikler ile bağlantılı olarak çeşitli simgeler içermektedir. Din ve toplum arasındaki kadim ilişki modern dünyada yerini dinin ve dini pratiklerin tartışılmasına bırakmıştır. Bu bağlamda din ve dini uygulamalar ile ilgili çok yönlü araştırmalar yapılmıştır (Kongar, 1999).

Din bireysel anlamda insanların yaratıcı ile bağ kurmalarını sağlamakta ve dünyayı tanıma, dünya içerisinde kendilerine bir yer edinme gibi fonksiyonları üstlenmektedir. Ancak dinin toplumsal düzeyde de birçok fonksiyon yerine getirdiği göz ardı edilmemelidir. Dinlerin her biri az ya da çok değişmiş yeni bir toplum modeli oluşturmaktadır. Toplumsal hayatta bireysel davranışların yeniden şekillendirilmesini sağlayan din, toplumlara belli bir zihniyet kazandırma işlevi taşımaktadır. Dinler, toplumsal gerçekliğin en önemli unsurlarından biri olarak toplumsal yapının davranışlarının belirlenmesinde rol oynamaktadır (Coşkun, 2003).

Şerif Mardin'e göre dinin, insan hayatındaki işlevleri üç boyutta ele alınabilir. Bunlardan ilki kişisel alandır. Din, insanların inanç dışında da çözüme kavuşturmadıkları herhangi bir şeye dair çözüm yolları sunmaktadır. İkinci işlev ise kültürel boyuttur. Din bir semboller sistemi olarak içinde yaşanılan dünyayı anlamlandırmaya katkı sağlar. Son olarak dinin toplumsal yapı unsurlarının istikrar kazanmasını sağlama işlevi de bulunmaktadır (Mardin, 1983). Böylelikle din, bireylerin, bireyler arası ilişkilerin ve toplumsal yaşamın oluşumunda ve şekillenmesinde katkıda bulunan ana kurumlardan biri olarak devamlılık göstermektedir.

3. İslam ve Toplumsal Bütünleşme: İbadet ve Ritüeller

Topluluk, sosyal bir süreç içerisinde insanların bir araya gelerek, bütünleştiği insan ilişkilerinin etkileşimidir. Söz konusu etkileşim sürecinin oluşmaması durumunda çatışma ortaya çıkarak ayrılaşma başlamaktadır. Toplulukların bütünleştirici sosyal ilişkisini kuran unsur en temelde bireylerin gruplar içerisinde olumlu iş birliğine dayanmaktadır. Topluluk, sosyal bir süreç olmanın yanı sıra gönüllü bir sosyal dayanışma duygusuna da işaret etmektedir (Keskin, 2004).

Toplumun uyumlu bir bütün olarak kalmasında, toplumsal düzenin korunmasında ve toplumsal çözülmenin engellenmesinde onun bütünlük halini koruması gerekmektedir. Toplumsal bütünlüğün korunması sosyal ekonomik gelişmenin sağlanması için öncelikli bir durumdur. Toplumda var olan değişme (Arı, 2021) ve farklılaşma kadar toplumsal bütünleşme de önem arz etmektedir. Toplumsal bütünleşme, toplumdaki sosyal grupların kendi birlikleriyle ilgili varlık bilincinde olarak birlik ve beraberliği bozmayacak düzeye ulaşmasıdır. Katı ve mutlak değil aksine görece bir özellik taşıyan toplumsal bütünleşmede toplumdaki farklılıklar ortadan kalkmamakta yalnızca yönlendirilmektedir. Toplumsal birliği sağlamak için ortak paylaşımlar önem arz eder. Ortak paylaşımlar, kültürel mirastan, paylaşılan topraklara kadar değişir. Böylece, toplumsal bütünleşme daha iyi gerçekleşir. Bunun için, bazı alanlarda ortak fikirlere sahip olmak (Altıkardeş, 2004) faydalıdır denilebilir.

Dinler tarihinde sıkça görülen insan ve kutsal kabul edilen ile ilişkide bir simgeleme gereksinimi söz konusudur. Bu simgeleme yalnızca İslam dininde değil tüm dinsel öğretilerde bulunur. Dinlerin ortak hedefi arasında insanların mutluluk ve huzurunu temin etmek yer alır. Bu bağlamda her dinin kendine göre bir takım ibadet ve ritüelleri vardır. İslam dininde aşkın ve içkin kabul edilen tanrıya ibadet etmek üzere sözlü formüller ile kimi dinî hareketler ile dinsel pratikler icra edilir. Allah'a ibadet amacıyla namaz, zikir, dua gibi dinsel kavramlar kullanılır. Bu kavramlar, Allah'ın hem aşkın hem de içkin olduğunu ifade eder. Böylece, müminler Allah ile iletişim kurarlar. Somut objelerin kullanımı İslam dinindeki ibadetlerde yer almamaktadır. Müslümanların ahiret inancında cennetin zevki ve cehennem acıları adı altında pek çok sembol bulunur. İslam dininin gerekleri, semboller olmadan tasvir edilememektedir (Ünal, 2010) denilebilir.

Çoğunlukla günlük ibadetlerini yapan ve dini pratiklerini yerine getiren bireylerin diğer bireylere nazaran manevi doyuma erişen kişiler oldukları söylenebilir. Özellikle yaşlılık döneminde görülen yalnızlık duygusu ve toplumsal hayattan soyutlanma sorununa karşı dini pratiklerin yerine getirilmesinin bireye önemli ölçüde katkı sunduğu görülmüştür. Toplu yapılan ibadetler, insanlara yoğun bir ruhsal deneyim yaşatır. Çünkü onlar, derin bir konsantrasyon sağlar. Böylece, insanlar arasında ortak bir duygu uyandırır. Böylece toplumsal dayanışma ve karşılıklı destek ortamı sağlanmaktadır. Dini hayat ile bireyin sağlığı arasında bir ilişki bulunmaktadır. Çünkü dini gelenekler kişinin beslenme alışkanlığı üzerinde etkisini gösterdiği gibi, dua ve ibadetler de olumlu duygu ve düşünceler aracılığıyla bağımsızlık sistemini harekete geçirerek her türlü olumsuzluk karşısında bünyeyi korumaktadır (Ece, 2000).

Dinlerin muhafazakâr bir yapıya sahip olmaları nedeniyle sosyal değişmelere kapalı olarak değerlendirilmesi söz konusudur. Ancak dinler bu olumsuz tavırları yanında özellikle sosyal bütünleşme ve kaynaşmanın sağlanmasında etkilidir. Toplumsal hayat içerisine din, inanç ve pratikler genişlik, yoğunluk ve derinlik bakımından sosyal ve kültürel yaşamın tüm alanlarında ilişkilere ve etkileşimlere maruz kalmaktadır. Dinin kutsal hakikat aracılığı ile içinde bulunduğumuz dünyayı ve hayatı anlamlandırması bu özelliğinden kaynaklanmaktadır. Din ve toplumsal yaşam ilişkisinde örnek olarak vahdet anlayışı, eşitlik ve adaletin yegâne değer olarak görülmesi, adaleti tesis etmede merkezi otorite ve çoğunluğun fikrine uymanın gerekliliği, kamu hizmetlerinin emanet kabul edilmesi gibi alanlar, dinin zihniyet ortaya koymada rolüne işaret etmektedir (Karaman, 2010).

Din kültürel yapının oluşmasında en önemli faktörlerden biridir. Bunun yanı sıra din toplumsal sınırların ve tanımlamaların netlik kazanmasında görevli olan sosyal bir kimlik oluşturmaktadır. Günümüzde sosyal bilimler alanında din kültürel kimliğin temeli kabul edilmekte ve bu durum ulusal ve uluslararası politikada dinin etkisini göstermektedir. Dinin toplumsal bütünleşmede en önemli kurumlar arasında kabul edilmesi Emile Durkheim, Talcott Parsons ve Robert Bellah gibi sosyologların temsil ettiği bütünleşme teorilerine dayanmaktadır. Din toplumsal sistemin dengeli ve devamlı yapısını sürdürülmesine dair katkıda bulunarak

toplumun düzeninin devamlılığında bütün toplumlar içerisinde geçerli olan bir ön şarta işaret etmektedir (Karadoğu, 2008). Bu konuda din sosyolojisinin kurucu isimlerinden olan Emile Durkheim'in görüşleri önem arz etmektedir.

Durkheim, oluşturduğu teoride, din olgusunun kolektif boyutunu vurgulamıştır. Ona göre dinsel törenlerin işlevi bireylere fayda sağlamaktan daha çok toplumun dayanışmasını sürdürmektir. Ayin ve törenlerin toplumun üyelerini örf ve adetlere bağlamada kolaylaştırıcı bir etkisi bulunmaktadır. Ayinler biçimsel ve ritmik usuller olarak bir amaca yönelen ve tekrarlanan hareketlerdir. İnançları ve iktidarları meydana çıkarma işlevine sahip olan ayinler, toplumsal kaygıları ortadan kaldırmaya yardımcı olur. Ayin ve törenlerin benimsenmemesi durumunda normlar bozulmaya uğrar (Durkheim, 2005).

Toplumsal bağlar, bireyler arasındaki uzlaşmaya dayanmaktadır. Dolayısıyla sosyal bütünleşme toplum dışında ele alınamaz. Sosyal bütünleşme için uzlaşma ve beraberlik bulunmalıdır. Zira bütünleşme sosyal bir sistem içerisinde devamlılığı sağlayabildiği için sistemin tüm parçaları birbirleriyle uyum içerisinde olmalıdır. Bütünlüğün ve birliğin toplumsal yaşam için ne derece önemli olduğu bilinmekle beraber kaybedilmesi durumunda toplumsal çözülme yaşanması kaçınılmazdır. İslam dininin kutsal kitabı Kur'an-ı Kerim'de toplumların birlik ve beraberlik içerisinde olunması istenmektedir. Çünkü birlik ve beraberlik içerisinde bulunmayan toplumlar çöküşe ve bunalıma girer (Okumuş - Baltacı, 2020).

Din, toplumun şekillenmesinde yer alan duygular ekseninde toplumsal devamlılığı sağlamaktadır. Durkheim'e göre toplumsal hayat, değerlerin paylaşıldığı ve tutarlı bir bütün içerisinde beraberliğin var olması ile oluşur. Söz konusu değer birliği nesilden nesle aktarılan, pekiştirilen ve meşrulaştıran değerler ile sağlanmaktadır. Sürecin en önemli unsuru dindir. Din yalnızca bireylerin beraberliğini sağlayan inanç ve törenler değil, aynı zamanda dünyanın yorumlanması ve anlamlandırılması için de çeşitli kategoriler sunar (Günay, 1992).

Dinlerin insani ve sosyal boyutları bağlamında bireyleri yönlendiren veçheleri bulunmaktadır. Şerif Mardin İslam dininin toplumu tanımlayan, normatif bir biçimde talimatlar vererek topluma yön veren, farklı ideolojik ve kültürel unsurları topluma mal eden ve bireylerin korunmasını sağlayan özelliklere sahip olduğunu belirtmiştir. Bu bağlamda İslam dininin insani ve sosyal boyutu oldukça önemlidir. Din sosyolojisi içinde yer alan konulardan biri de dinin bütünleştirici etkisidir. Toplumsal hayatta yaşanan düzen sorunları yalnızca iktidar ile çözüme kavuşturulamaz. Sorunların çözümü için ortak bir değer sistemi içerisinde hareket etmek gerekmektedir. Din değer ve normlara anlamlar vererek bireyler üzerinde baskı oluşturmak ve zorlayıcı bir niteliğe sahip olmak üzere vicdana dayalı ayin ve törenleri ile toplumun bütünleşmesine katkı sağlamaktadır. Dinin bir diğer rolü ise din mensupları arasında bütünleştirici ve birleştirici etkisidir (Mardin, 1983).

İnsanlar, ibadetler ile yalnızca yaratıcıya yaklaşmaz ayrıca diğer insanlara da yaklaşarak sosyalleşmektedir. Dinin pratik uygulamaları olan ibadetlerin öğrenerek yaşatılmasında toplumsal bir değer olarak varlık sürdürmektedir. Tevhit inancı ekseninde ideal görülen sosyal

kaynaşmanın ve bütünleşmenin ibadetlerin tamamında karşılandığı görülmektedir. Cemaat ile kılınan namazlarda, oruç, hac, infak, sadaka ve zekâtlarda emir ve tavsiyeler verilerek toplumsal dayanışma ve bütünleşmenin ana dinamikleri ön plana çıkarılır (Altıkardeş, 2004).

Günümüzde yaşanan gelişmeler, toplumlarda ayrışma ve farklılaşma hızını arttırmıştır. Her geçen gün daha karmaşık bir yapıya bürünen, iş bölümü ve uzmanlaşmanın son raddede olduğu toplumlarda, sosyo kültürel yapıyı oluşturan siyaset, felsefe, hukuk gibi bilimlerin birbirlerinden ayrıldığı görülmektedir. Bu durum toplumda ayrışmalara ve farklılaşmaya neden olmaktadır. Dolayısıyla toplumsal birlik ve bütünleşmenin sağlanmasında önemli bir görevi olan dine yönelim artmaktadır. İslam dininin birlik ve bütünleşmeyi sağlama işlevini ibadetler ile yerine getirdiği söylenilebilir. İslam dini sosyal ve kültürel şartlara ve farklılaşmalara uyum sağlamada oldukça başarılıdır. İnançın temelinde tevhit başka bir ifadeyle birlik duygusu yer almaktadır. İslam dininin temelini sosyal bütünleşme, dayanışma ve birlik oluşturmaktadır (Akdoğan, 2002).

Dini tecrübeler bireyleri diğer insanlara karşı daha olumlu tutumlara ve yardım hissine yönlendirmektedir. İslam dininin yükümlü kıldığı ibadetler insanları kendilerine kötülük yapanları affetmeye yönlendirmektedir. Bilinçli olarak din mensupları arasında bütünleştirici ve birleştirici bir rol üstlenen din, geniş bir cemaat içerisinde din grubu kurmaya ve geliştirmeye yardımcı olmaktadır (Karaman, 2010). Bu bağlamda dinin bütünleştirici etkisini hayatın birçok alanında gözlemlemek mümkündür.

4. Namaz İbadeti

Dini hayatın en temel tezahürü olan dini pratikler bireylerin ibadetlerini yerine getirip getirmeme durumlarına bağlıdır. İbadetler düzenli olarak tekrarlanan ritüellerdir. Dini inanç ve duyguların somut ifadeleri olan ibadetlerin, sosyal, kültürel ve psikolojik duygu ve düşünceleri geliştirmeleri nedeniyle öğretici işlevleri bulunmaktadır. İnsanların güçlükler karşısında varlık gösterebilme ve zorluklarla mücadele etme biçimleri ibadetler sayesinde gelişmektedir (Erten, 2008).

Namaz ibadeti, yaratıcı ile insan arasında bağlantı kurulması temeline dayanır. İslam dininde namaz bütün ibadetlerin özü kabul edilir. Kadın ve erkek her Müslüman için günde 5 vakit namaz kılma yükümlülüğü bulunur. Namaz, belirli şartlar altında belli rükûnları ihtiva eder. Namaz, toplumsal ibadet anlamına da gelmektedir. Namaz ibadetinin ön şartları arasında abdest almak ve temizlik gelir. Namaza hazırlık esnasında abdeste yönelen birey, her türlü pislikten ve necisten temizlenmeye başlar. Abdest azalarının yıkanması ile başlayan süreç; manevi kirden, isyandan da arınmayı ve her türlü dünyevi unsurlardan vazgeçmeyi kapsamaktadır (Okumuş - Baltacı, 2020).

Namaz ibadetinde söz ve hareket unsurlarından oluşan tam bir ifade sistemi bulunmaktadır. İslam dininde namaz insanın yaratıcıya doğru yolculuğuna işaret etmektedir. Bu yolculuk esnasında kullanılan araç söz ve hareketlerdir. Namaz ibadetinin bireysel, psikolojik ve

toplumsal olmak üzere üç boyutu bulunmaktadır. Namaz ibadetinin bireysel ve psikolojik boyutu ele alındığında insan ve yaratıcı arasında etkili güçlü ve sağlıklı bir bağ kurmanın hedeflendiği söylenebilir. Namaz ibadetinin toplumsal boyutu ise toplu yapılan bir ibadet olması nedeniyle birlik, beraberlik ve bütünleşmeye katkı sunduğu görülmektedir (Efe, 2013).

İslam dininde yaratıcıya yakınlaşmanın yolu olarak görülen namaz ibadeti, bu özelliğiyle diğer ibadetlerin özü durumundadır. Namaz ibadeti en temelde dünya işlerini bırakarak kendisini sorguya çekilmek üzere Allah karşısında durmayı, şükürlerini ve şükranlarını sunmayı sağlamaktadır. Namaz ibadeti içkin boyutuyla maddi âlemi aşkın boyutu ile manevi âlemi ilgilendirmektedir. İslam dininin başlangıcından itibaren toplumsal yaşama tezahürünün en belirgin örneği toplu halde kılınan namazlar vardır. Zira İslam dininde namazın cemaat ile kılınması ve Müslümanların ise cemaati oluşturması istenmiştir (Demirci, 2000).

İbadetlerin temel özelliği dini vizyon içerisinde bulunan unsurların ifade edilmesidir. İslam dininde yer alan namaz, toplumsal ibadet anlamına gelmektedir. Namaz ibadetine cemaate önem veren İslam dininde, toplumsal faaliyetlere, dayanışmaya ve bütünleşmeye de önem verilmektedir. Tüm anlatılanlar ışığında namaz ibadetinin yalnızca ahlaki bir eğitim olmadığı ve toplumsal boyutta bir hıfzısihha eğitimi olduğu söylenilebilir. Namaz ibadetini yerine getiren bireylerin sayıca fazla olmasına işaret eden cemaat fikri, ortak kararların alınmasında, uygulanmasında, mücadelesinde ve iş bölümünde etkilidir (Yörük, 2006).

5. Namaz İbadetinin Toplumlara Bütünleştirme Etkisi

Dinlerin en önemli işlevi toplumsal birlik ve bütünleşmeyi sağlamasıdır. İslam dininin kutsal kitabı Kuran'ı Kerim'de ve Hazreti Muhammed'in hadis-i şeriflerinde bu dinin mensuplarının birlik, kardeşlik, dayanışma ve bütünleşmeye teşvik edildiği görülmektedir. Toplu yapılan ibadetler toplumsal eşitliğin sağlanması ve güçlendirilmesine katkıda bulunurken aynı zamanda ibadet edenler arasındaki mevkileri ve ırk üstünlüğünü ortadan kaldırarak sosyal bütünleşmeye fayda sağlamaktadır. Dolayısıyla toplu ibadetler temel birlik ve eşitliği günlük yaşam içerisinde ortaya koymaya yarayan ritüeller arasındadır (Abuzar, 2012).

Dini seremonilerin tamamının geleneklere uygun olarak yapılması gerekmektedir. Dini ritüeller ya da törenler diğer bir ifadeyle dini bütün faaliyetler güçlü bir toplumsal bütünleşme işlerine işaret etmektedir. İslam devletlerinin gelenekleri içerisinde bir yerleşim yerinin en üst yöneticisi merkez camiinde namazları kaldırmaktadır. Namaz ibadet toplum içerisinde yalnızca diğer bireyler ile değil aynı zamanda devlet yönetiminde bulunan sorumlu memurlar ile de buluşmayı sağlamaktadır. İslam geleneği içerisinde kolektif hareketlere oldukça sık rastlanılmaktadır (Demirci, 2000).

Tarihsel süreç incelendiğinde Müslümanların birbirlerine bağlanmasına neden olan bağ cemaat anlayışıdır. Müslüman bireylerin ileri ya da geri olmasına bakılmaksızın bütün Müslümanlar arasında bir bağ bulunmaktadır. Bu durum günümüzde de doğrudan dini kaygıdan uzak olanlar ile Müslümanlar arasında bulunanların bir arada yer almasında kendini göstermektedir (Erten, 2008).

İslam dini cemaat ile kılınan tüm namazlarda insanların birlik içerisinde yer almasını sağlarken aynı zamanda namaz ibadetini topluma mal ederek toplumsal ve kolektif bir nitelik kazanmasını sağlamaktadır. Namaz bireyleri günde beş kez bir araya getirerek statülerine bakılmaksızın tam bir eşitlik içerisinde aynı yerde bulunarak ibadet etmelerini sağlamaktadır. Bireyler herhangi bir engelleme olmaksızın namaz ibadetiyle birbirlerine yaklaşmış olmaktadır. Namaz ibadetinde askeri bir disiplin söz konusu olduğu söylenilebilir. Zira Müslümanların namaz kıldığı yerler ciddi bir düzen içerisinde tasarlanan sosyal alanlardır. Dünya üzerinde bulunan Müslümanların tamamı namaz ibadetinde Kâbe'ye yönelmektedir. Bu durum statü, ırk ve ülke fark etmeksizin dünya üzerinde bulunan bütün İslam toplumlarının birlik ve bütünlüğünü göstermektedir (Karadoğu, 2008).

İslam dininin emrettiği ibadetler, toplumsal bütünleşmede önemli roller üstlenmektedir. Cemaat ile kılınan namazlar, sadaka ve zekât vermek gibi mali ibadetler ile hac ibadeti toplumsal birleşme ve bütünleşmenin vücut bulduğu alanlardır. Camide cemaatler ile beraber kılınan namazlar ve topluluk ile kılınan teravih, Cuma, cenaze ve bayram namazları saflar halinde toplanmış şekilde bulunan inanç mensupları için bir bütünleşme hâlidir (Arslantürk, 2009).

İslam dininde namaz Müslümanlığa dâhil olmanın en somut sembolüdür. Müslümanlardan oluşan topluluğun beraber icra etmekte yükümlü buldukları namaz ibadeti Müslüman ümmetin sosyal yapılanmasında merkezi oluşturmaktadır. Namaz ibadeti İslam inancı içerisinde sosyal hayata açılan ilk ve en önemli simgedir. Namazın kılındığı yere cami, namazı birlikte kılanlara ise cemaat denilmektedir. Cemaat gayeli topluluk anlamına gelmektedir. Buradan hareketle namaz ibadetinin toplumsal işlevinin birlik ve bütünlüğü sağlamak olduğu söylenilebilir. Namaz ibadeti aynı zamanda diğer inanç toplumlarından ayrılarak Müslümanlara kimlik ve kişilik sağlamaktadır. Söz konusu bu simgesellik özgün bir cemaate işaret etmektedir (Apaydın, 2006).

Toplu namazların kılındığı camilerde insanlar; eşitlik içerisinde birlik ve beraberlik ekseninde buluşmaktadır. İslam dininin cemiyet dini özelliği sebebiyle namaz ve cemaatin kendi arasındaki sıkı ilişkide sosyal boyut oldukça önemlidir. Zira İslam dininde yeryüzünün tamamı mescit kabul edilmektedir. Namaz ibadeti insanları yaratıcıya yakınlaştırmasının yanı sıra sosyalleşmelerinde de aktif bir işlev üstlenerek topluma yabancılaşmanın önlenmesini sağlamaktadır. Sosyal varlıklar olan insanların, sosyal kişilik ve karaktere sahip olduğu göz ardı edilmeyerek söz konusu özelliklerin güçlendirilmesi için cemaatleşme ya da farklı bir ifadeyle mesleki dini ve kültürel alanlarda bulunmaları gerekmektedir. İslam dini ve Müslümanlar kendi aralarında bulunan ortak bilinç ekseninde namaz gibi toplu ibadetler gerçekleştirmektedir (Arslan, 2004).

Namaz ibadeti ve diğer emirler toplumsal bütünlüğün sağlanmasında öncelikli olarak toplumda dezavantajlı kesimlerle ilgilenilmesini teşvik etmektedir. İbadetler aracılığıyla din olgusu kutsallığından sıyrılarak aynı zamanda kolektif ilişkilerini de düzenlenmesi önem arz

etmektedir. Yaratıcının emir ve yasaklarına uyan Müslüman kesim, toplum tarafından ahlaksız olarak nitelendirilen tutum ve davranışlardan uzaklaşmaktadır. Bu bağlamda namaz ibadetinin kişiler için fayda sağladığı kadar bireyin çevresi için de önemli faydalar sağladığı söylenilebilir (Yılmaz - Karacoşkun, 2013).

Gerçekleştirilen pek çok çalışmada toplumun namaz kılan fertlerden meydana gelmesi durumunda ruhsal ve bedenen sağlıklı bir toplum olarak kabul edildiği görülmektedir. Söz konusu toplumun üyeleri her namaz vaktinde yaratıcının emirlerinden gizli ve açık olarak uygulamasında ahlaki bir uygulamalı eğitim almaktadır. Uygulamalı eğitimin gün içerisinde 5 vakit alınması namaz ibadetinin kontrol mekanizması işlevine işaret etmektedir. Dolayısıyla namazın insanların ruhsal ve ahlaki yönden kötü söz ve davranışlardan alınmasında oldukça etkili bir görevi yerine getirdiği söylenilebilir. Namaz en temelde toplumun küfür, şirk ve nifak gibi tutum ve davranışlardan uzaklaştırılarak günlük hayat içerisinde iyiliğe yönelmesine katkı sağlamaktadır. Bu katkısı nedeniyle toplumsal hayatın düzenlenmesine namaz ibadeti oldukça önemli etkilere sahiptir (Arslantürk, 2009).

Günümüzde yaşamın hareketliliği içerisinde bireylerin tek başına tüm ihtiyaçlarını karşılayamadığı bilinen bir gerçektir. Dolayısıyla bireylerin diğer bireylerle bir araya gelerek birliktelikler kurması ve ihtiyaçları doğrultusunda yardımlaşması gerekmektedir. Bireyler, ibadetler için bir araya gelmelerinde aktif bir rol oynayan namaz ibadeti ile kendi değerini keşfetmektedir (Akdoğan, 2002).

Bir usul niteliği taşıyan törenler, tekrarlanan ritüellerden oluşan bir bütüne işaret etmektedir. Törenler sosyal düzenin korunmasında kullanılan en etkili unsurlardır. Devlet hukuk ve inanç gibi soyut kavramların anlaşmalarını sağlayan törenler aynı zamanda bu kavramların hissedilmesinde de rol oynamaktadır. Örneğin bayram namazları, Müslümanların kardeşlik duygularının pekişmesini ve bütünlüğü hissetmelerinde ibadetler arasında en geniş kapsamlı olanıdır. Müslümanların Bayramı bayram namazı ibadetiyle başlamaktadır. Namazın ardından vaaz ve hutbe dinlenerek toplu dua edilmektedir. Bu durum Müslümanların bayramının sosyal ve ahlaki boyutuna işaret etmektedir (Erten, 2008).

6. Sonuç ve Öneriler

Din ile toplum arasındaki ilişki çok boyutlu olması nedeniyle pek çok araştırmanın odak noktası haline gelmiştir. Bu ilişkilerden ilki toplumsal yapının din tarafından şekillendirilmesi iken ikincisi dinin toplumsal yapı ve şartların bir ürünü olduğu yönündeki görüşlerdir. Günümüzde din ve toplumun karşılıklı etkileşim halinde olduğu kabul edilmektedir. Söz konusu ilişki karşılıklı etki tepki esasına dayanmakla beraber dinin toplum üzerindeki etkisi şeklinde tezahür söz konusudur. Toplumsal örgütlenme, bütünleşme ve çatışma dinin etkisi altındadır.

Dini gelenekler kendi içinde ve kendi dışında çeşitlenen farklı amaçları ve istekleri meydana getirerek birbirleriyle bir mücadele içerisine girmektedir (Demir Kıvrak, 2023). Dinden kaynaklanan sosyal çatışmalar karmaşık yapıdadır. Sosyal kimliğin önemli unsuru olan din,

içinde yaşanan kültüre göre farklı ritüellere sahiptir. Dinlerin kimliğinin, sosyal sınıf ve mesafelerin tanımlanması ile ilişkilendirilmesi söz konusudur. Din toplumun yeniden yapılandırılmasını sağlayarak bütünleşme fonksiyonunu üstlenmektedir. Her din içinde yer aldığı toplumda toplumun belli bir zihniyet kazanmasına yardımcı olarak toplumsal kontrolü sağlamaktadır. Günümüz modern toplumunda ve bireylerinde din, etkilerini sürdürmeye devam etmektedir. Bu etkiler çeşitli dini ritüeller ile gerçekleştirilmektedir.

İbadetler öncelikli olarak bireyi ilgilendirmesine rağmen toplum üzerinde de ciddi etkilerde bulunmaktadır. İslam dininde imandan sonra terk edilmemesi gereken ibadetler, insanın yaratıcı ile arasındaki ilişkinin dış dünyaya yansıyan yönünü göstermektedir. İbadetlerin bazılarının zaman ve mekân şartına bağlı olarak yerine getirilmesi bireylerin sosyalleşmesine ve toplumsal bütünlüğe katılmasına katkı sağlamaktadır. Zira aynı zamanı ve mekânı ibadet etmek amacıyla kullanan bireyler birbirlerine yakınlaşmakta, birlik ve beraberlik duygusu içerisinde hareket etmektedir. Örneğin toplu olarak gerçekleştirilen namaz ibadetine insanlarda birlikte yaşama ve kardeşlik bilinci gelişerek sosyal yardımlaşma ve dayanışma öğrenilir. İbadetlerin en önemli toplumsal fonksiyonları arasında toplumsal bütünleşmeyi sağlaması yer almaktadır. Tarihsel süreç içerisinde en ilkel kabilelerden itibaren günümüz modern toplumuna kadar bütün toplumlarda ibadetlerin ve ritüellerin varlığı söz konusudur.

İslam dininde ilk emredilen ve savaş durumunda dahi terk edilmesine izin verilmeyen namaz ibadeti, toplumsal birlik ve bütünlüğün sağlamlaştırılmasında önemli bir rol oynamaktadır. Namaz ibadeti bireysel açıdan maddi ve manevi temizlik sağlamakta, bireyi disiplinli hale getirmekte, bireysellikten uzaklaştırıp sosyalleşmeye teşvik etmekte ve kötülüklerden uzaklaştırarak dürüst bir kişilik kazandırmaktadır. Toplumsal açıdan ise namaz ibadeti ile toplumsal çatışma önlenmekte, toplumsal sapma engellenmekte, sosyal kontrol ve statü farklılıklarını ortadan kaldırarak toplumsal eşitlik sağlanmaktadır. Bireysel ve toplumsal açıdan pek çok faydası bulunan namaz ibadeti, sağlıklı bir neslin yetişmesinde, toplumsal ahlak ve huzurun temininde, milli birlik ve bütünlüğün sağlanmasında oldukça önemli bir konumdadır.

Kaynakça / References

- Abuzar, Celil. *Dinin Toplumsal Yaşam Üzerindeki Etkisi*, Şanlıurfa: Harran Üniversitesi Eğitim Fakültesi Yayınları, 2012.
- Akdoğan, Ali. *Geleneksel Toplumdan Modern Topluma Geçişte Dini Hayat*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002.
- Akdoğan, Ali. *Sosyal ve Din*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2004.
- Altıkardeş, İsmet. *Din ve Sosyal Bütünleşme*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2004.
- Apaydın, Halit. *Namaz-Oruç, İlmihal*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.
- Arslan, Mustafa. *Kültürel Bağlamda Din*. Ankara: Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, 2004.
- Arslantürk, Zeki. *Namazın Cemaatle Kılınması veya İbadetleirn Toplumsallaşması*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2009.
- Arı, Yılmaz. "Din ve Otorite Kavramları Bağlamında Sünnilikte Dini Otorite." ed. Fevzi Rençber vd. *İlahiyat Alanında Araştırma ve Değerlendirmeler*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2021.
- Arı, Yılmaz. "Toplumsal Değişim Ve Din". *Asya Studies* 5/16 (Haziran 2021), 131-142. <https://doi.org/10.31455/asya.958362>.
- Coşkun, Ali. *Din ve Kimlik*. İstanbul: MÜİFD, (2009).
- Demir Kıvrak, Hilal. 2023. "Sociological Perspective of Trust in Islamic Ethics". *Uluslararası Dorlion Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi (DASAD)* 1/1 (2023), 1-12. <https://doi.org/10.5281/zenodo.8051424>.
- Demirci, Mustafa. "İbadetlerin İç Anlamı". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2000.
- Durkheim, Emile. *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*. İstanbul: Ataç Yayınları, 2005.
- Ece, Hamdiye. *İslam'ın Temel Kavramları*. Beyan Yayınları, 2000.
- Efe, Adem. *Dini Gruplar Sosyoloji*. İstanbul: Dönem Yayınları, 2013.
- Erten, Hayati. *Sosyokültürel Açından Namaz İbadeti*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.
- Günay, Ünver. "Din ve Toplumsal Farklılaşma". *Erzurum Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1992.
- Hökeleli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2005.
- Karadoğu, Ali. *Sosyo-Kültürel Açından Namaz İbadeti*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Karaman, Kasım. "Ritüellerin Toplumsal Etkileri". *Süleyman Demirel Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 21, 2010.
- Keskin, Mustafa. "Din Ve Toplum İlişkileri Üzerine Bir Genelleme". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/3 (Haziran 2004), 7-21.
- Kongar, Emre. *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1999.
- Mardin, Şerif. *Din ve İdeoloji*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2. Basım, 1983.
- Okumuş, Ejder - Baltacı, Ali. "Din Sosyolojisinde Emile Durkheim - Bir Giriş Denemesi". *İslami Araştırmalar Dergisi*, 2020.
- Yörükan, Yusuf Ziya. *İslam Dini Tarihi*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2006.
- Ünal, Vahdet. *İslam'da İbadetlerin Sosyal Fonksiyonu*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.
- Yılmaz, Salih, Karacoşkun. Mehmet, *Dini Davranışlar ve İnançla İlişkisi*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2013.

Orijinallik Beyanı / Declaration of Authenticity

Bu makale, İntihal.Net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. / This article has been scanned by İntihal.Net. No plagiarism detected.

Akademik Etik Beyanı / Academic Ethics Statement

Bu Makale, yazarın ESOGÜ Sosyal Bilimler Enstitü'sünde Doç. Dr. Yılmaz ARI danışmanlığında yürütülen "Toplumsal Bütünleşme Faktörü Olarak İbadet ve Ritüeller; İslam Dini Örneği" başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir. Çalışma, bilimsel araştırma tekniklerine ve akademik etik ilkelerine uyularak hazırlanmış, veriler üzerinde herhangi bir tahrifat veya çarpıtma yapılmamış, başka bir araştırmadan kısmen veya tamamen intihal edilmemiş, yayınlanması amacıyla başka bir yayın organına gönderilmemiştir.

This article is derived from the author's master's thesis entitled "Worship and Rituals as Social İntegration Factors; Islamic Religion Example", conducted under the supervision of Assoc. Prof. Yılmaz ARI at ESOGÜ Institute of Social Sciences. The study has been prepared in accordance with scientific research techniques and academic ethics principles, no falsification or distortion has been made on the data, no partial or complete plagiarism has been made from another research, and it has not been sent to another publication organ for publication.

Çatışma Beyanı / Conflict Statement

"Namaz İbadetinin Toplumsal Bütünleştirme Etkisi" başlıklı makaleyle ilgili olarak diğer kişi veya kurumlarla herhangi bir çıkar çatışması söz konusu değildir.

There is no conflict of interest with other individuals or institutions regarding the article titled "The Social İntegration Effect of Prayer Worship".

İthaf / Dedication / إهداء

Bu çalışma, İsrail'in Gazze'deki üniversitelere, okullara, hastanelere, mülteci kamplarına, evlere, camilere ve kiliselere düzenlediği vahşi, barbar, insanlık ve hukuk dışı saldırıları nedeniyle hayatını kaybeden bilim insanları, öğrenciler, sağlık çalışanları, din adamları, gazeteciler, bebekler, çocuklar ve masum sivillere ithaf edilmiştir. İsrail'in iki milyondan fazla Gazzeliyi evlerinden ve topraklarından sürgün etmek istemesi insanlık dışıdır. İsrail'in uluslararası hukuka, insan hak ve hürriyetlerine aykırılık içeren tüm işgal ve saldırıları suçtur ve bu nedenle yargılanması gerekmektedir.

This article is dedicated to the scientists, students, health workers, religious officials, journalists, babies, children and innocent civilians who lost their lives as a result of Israel's brutal, barbaric, inhumane and illegal attacks on universities, schools, hospitals, refugee camps, homes, mosques and churches in Gaza. Israel's attempt to expel more than two million Gazans from their homes and lands is inhumane. All Israeli occupations and attacks that violate international law, human rights and freedoms are crimes and therefore Israel must be prosecuted.

هذه المقالة موجهة إلى العلماء والطلاب وعاملين في مجال الصحة ورجال الدين والصحفيين والرضع والأطفال والمدنيين الأبرياء الذين فقدوا حياتهم بسبب الهجمات الوحشية واللاإنسانية وغير القانونية التي شنتها إسرائيل على الجامعات والمدارس والمستشفيات ومخيمات اللاجئين والمنازل والجوامع والكنائس الموجودة في غزة. فما تريده إسرائيل من نفي وتهجير أكثر من مليوني فلسطيني من أراضيهم ومنازلهم هو أمر غير إنساني. إن كافة ما تفعله إسرائيل من هجمات تنتافي مع حقوق الإنسان والحريات والقانون الدولي هي جرائم ولهذا السبب يجب محاكماته

Yazarlık Katkısı / Authorship Contribution

Çalışma tek yazarlı olarak yürütülmüştür. / The study was conducted with a single author.