

---

HARRAN ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ YAYINLARI

---



HARRAN ÜNİVERSİTESİ  
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

---

YIL: 18

SAYI: 29

OCAK-HAZİRAN 2013

ŞANLIURFA

---

---

**HARRAN ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**


---

*Altı ayda bir yayımlanan akademik hakemli bir dergidir.*

ISSN: 1303-2054

**Sahibi**

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına Dekan  
Prof. Dr. Abdurrahman ELMALI

**Editör**

Prof. Dr. Murat AKGÜNDÜZ

**Editör Yardımcıları**

Yrd. Doç. Dr. Veysel KASAR - Yrd. Doç. Dr. Nurullah KAYIŞOĞLU- Ar. Grv. H. Kübra Şelli

**Bilim Danışmanlar Kurulu**

Prof. Dr. Abdurrahman ELMALI Harran Ü. Tefsir	Prof. Dr. Mehmet BAYYIĞIT Selçuk Ü. Din Sosyolojisi
Prof. Dr. Abdülhakim YÜCE İçdir Ü. Tasavvuf	Prof. Dr. Mesut ERDAL Dicle Ü. Tefsir
Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN İstanbul Ü. İslâm Tarihi	Prof. Dr. Muhit MERT Fatih Ü. Kelâm
Prof. Dr. Ahmet BEDİR Harran Ü. Tefsir	Prof. Dr. Musa Kazım YILMAZ Harran Ü. Tefsir
Prof. Dr. Ahmet GÖKBEL Cumhuriyet Ü. Dinler Tarihi	Prof. Dr. Musa YILDIZ Gazi Ü. Arap Dili Eğitimi
Prof. Dr. Ahmet YILMAZ Selçuk Ü. İslâm Tarihi ve S.	Prof. Dr. Osman GÜNER 19 Mayıs Ü. Hadis
Prof. Dr. Ali BAKKAL Harran Ü. İslâm Hukuku	Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ Selçuk Ü. Kelâm
Prof. Dr. Ali Osman ATEŞ Çukurova Ü. Hadis	Prof. Dr. Recai DOĞAN Ankara Ü. Din Eğitimi
Prof. Dr. Ali YILMAZ Ankara Ü. Türk İslâm Edebiyatı	Prof. Dr. Sadı ÇÖĞENLİ Atatürk Ü. Arap Dili Bilimi
Prof. Dr. Baki ADAM Ankara Ü. Dinler Tarihi	Prof. Dr. Suat CEBECİ Sakarya Ü. Din Eğitimi
Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM Cumhuriyet Ü. Hadis	Prof. Dr. Süleyman TOPRAK Selçuk Ü. Kelâm
Prof. Dr. Ethem CEBECİOĞLU Ankara Ü. Tasavvuf	Prof. Dr. Şamil DAĞCI Ankara Ü. İslâm Hukuku
Prof. Dr. H. Hüseyin TUNÇBİLEK Harran Ü. Kelâm	Prof. Dr. Turan KOÇ Erciyes Ü. Din Felsefesi
Prof. Dr. Hasan ONAT Ankara Ü. İslâm Mez. Tarihi	Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN Harran Ü. Hadis
Prof. Dr. Hüsamettin ERDEM Selçuk Ü. Din Felsefesi	Prof. Dr. Ziya KAZICI Marmara Ü. İslâm Tarihi
Prof. Dr. Hüseyin PEKER 19 Mayıs Ü. Din Psikolojisi	Prof. Dr. Selçuk COŞKUN Atatürk Ü. Hadis
Prof. Dr. İbrahim COŞKUN Dicle Ü. Kelâm	Prof. Dr. Nevzat TARTI Yüzüncü Yıl Ü. Hadis
Prof. Dr. İdris ŞENGÜL Ankara Ü. Tefsir	Prof. Dr. Mustafa EKİNCİ Harran Ü. İslâm Mez. Tarihi
Prof. Dr. İlhan KUTLUER Marmara Ü. İslâm Felsefesi	Doç. Dr. Müfit SARUHAN Ankara Ü. İslâm Felsefesi
Prof. Dr. Kadri YILDIRIM Artuklu Ü. Arap Dili ve E.	Doç. Dr. Mehmet KATAR Ankara Ü. Dinler Tarihi
Prof. Dr. M. Ali BÜYÜKKARA Marmara Ü. İsl. Mez.T	Doç. Dr. Tahsin DELİÇAY Çukurova Ü. Arap D.ve Ed.
Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ Ankara Ü. Türk İslâm Edb.	Doç. Dr. Cevher ŞULUL Harran Ü. İslâm Felsefesi

**Yayın Kurulu**

Prof. Dr. Kasım ŞULUL, Prof. Dr. Murat AKGÜNDÜZ, Prof. Dr. Mustafa EKİNCİ,  
Yrd. Doç. Dr. Gül GÜLER, Yrd. Doç. Dr. Hüseyin KURT, Yrd. Doç. Dr. Veysel KASAR,  
Yrd. Doç. Dr. Namık Kemal KARABİBER

**Adres**

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Osmanbey Kampusu / Şanlıurfa  
[hruilahiyatfakultesidergisi@gmail.com](mailto:hruilahiyatfakultesidergisi@gmail.com) Tel: 0 414 3183454 Faks: 0 414 3183720

**HAKEMLER / REFEREES**

Prof. Dr. Abdülhakim YÜCE	Celal Bayar Üniversitesi	Tasavvuf
Prof. Dr. Abdurrahman ELMALI	Harran Üniversitesi	Tefsir
Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN	İstanbul Üniversitesi	İslâm Tarihi
Prof. Dr. Ahmet BEDİR	Harran Üniversitesi	Tefsir
Prof. Dr. Ahmet GÖKBEL	Cumhuriyet Üniv.	Dinler Tarihi
Prof. Dr. Ahmet YILMAZ	Selçuk Üniversitesi	Türk İslam Sanatları Tarihi
Prof. Dr. Ali BAKKAL	Akdeniz Üniversitesi	İslâm Hukuku
Prof. Dr. Ali Osman ATEŞ	Çukurova Üniversitesi	Hadis
Prof. Dr. Ali YILMAZ	Ankara Üniversitesi	Türk İslâm Edebiyatı
Prof. Dr. Baki ADAM	Ankara Üniversitesi	Dinler Tarihi
Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM	Cumhuriyet Üniversitesi	Hadis
Prof. Dr. Ethem CEBECİOĞLU	Ankara Üniversitesi	Tasavvuf
Prof. Dr. H. Hüseyin BİRCAN	Yüzüncüyıl Üniversitesi	İslam Felsefesi
Prof. Dr. Hasan ONAT	Ankara Üniversitesi	İslâm Mezhepleri Tarihi
Prof. Dr. Hüsamettin ERDEM	Selçuk Üniversitesi	Din Felsefesi
Prof. Dr. Hüseyin PEKER	Ondokuz Mayıs Üniv.	Din Psikolojisi
Prof. Dr. İbrahim COŞKUN	Dicle Üniversitesi	Kelam
Prof. Dr. İdris ŞENGÜL	Ankara Üniversitesi	Tefsir
Prof. Dr. İlhan KUTLUER	Marmara Üniversitesi	İslâm Felsefesi
Prof. Dr. Kadri YILDIRIM	Artuklu Üniversitesi	Arap Dili ve Belağatı
Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ	Ankara Üniversitesi	Türk İslâm Edebiyatı
Prof. Dr. Mehmet Ali BÜYÜKKARA	Şehir Üniversitesi	İslâm Mezhepleri Tarihi
Prof. Dr. Mehmet BAYYIĞIT	Selçuk Üniversitesi	Din Sosyolojisi
Prof. Dr. Mesut ERDAL	Gaziantep Üniversitesi	Tefsir
Prof. Dr. Muhit MERT	Fatih Üniversitesi	Kelâm
Prof. Dr. Musa Kazım YILMAZ	Harran Üniversitesi	Tefsir
Prof. Dr. Musa YILDIZ	Gazi Üniversitesi	Arap Dili Eğitimi
Prof. Dr. Nevzat AŞIK	Dokuz Eylül Üniversitesi	Hadis
Prof. Dr. Osman BİLEN	Dokuz Eylül Üniversitesi	İslam Felsefesi
Prof. Dr. Osman GÜNER	Ondokuz Mayıs Üniversitesi	Hadis
Prof. Dr. Osman TÜNER	Atatürk Üniversitesi	Tasavvuf
Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ	Selçuk Üniversitesi	Kelâm
Prof. Dr. Recai DOĞAN	Ankara Üniversitesi	Din Eğitimi
Prof. Dr. Sadi ÇÖĞENLİ	Atatürk Üniversitesi	Arap Dili Bilimi
Prof. Dr. Şamil DAĞCI	Ankara Üniversitesi	İslâm Hukuku
Prof. Dr. Sayın DALKIRAN	Atatürk Üniversitesi	İslâm Mezhepleri Tarihi
Prof. Dr. Suat CEBECİ	Sakarya Üniversitesi	Din Eğitimi
Prof. Dr. Süleyman TOPRAK	Selçuk Üniversitesi	Kelam
Prof. Dr. Turan KOÇ	Erciyes Üniversitesi	Din Felsefesi
Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN	Harran Üniversitesi	Hadis
Prof. Dr. Ziya KAZICI	Marmara Üniversitesi	İslâm Tarihi
Prof. Dr. Hikmet AKDEMİR	Harran Üniversitesi	Tefsir
Prof. Dr. Selçuk COŞKUN	Atatürk Üniversitesi	Hadis
Prof. Dr. Kasım ŞULUL	Harran Üniversitesi	İslâm Tarihi
Prof. Dr. Mehmet ATALAN	Fırat Üniversitesi	İslam Mezhepleri Tarihi
Prof. Dr. Müfit SARUHAN	Ankara Üniversitesi	İslâm Felsefesi
Prof. Dr. Murat AKGÜNDÜZ	Harran Üniversitesi	İslâm Tarihi
Prof. Dr. Nevzat TARTI	Yüzüncü Yıl Üniversitesi	Hadis
Prof. Dr. Recep ÇİĞDEM	Harran Üniversitesi	İslâm Hukuku
Prof. Dr. Mustafa EKİNCİ	Harran Üniversitesi	İslam Mezhepleri Tarihi
Prof. Dr. Şahin GÜRİSOY	Gazi Üniversitesi	Sosyoloji
Doç. Dr. İsmail TAŞ	Selçuk Üniversitesi	İslam Felsefesi
Doç. Dr. Mehmet KATAR	Ankara Üniversitesi	Dinler Tarihi
Doç. Dr. Tahsin DELİÇAY	Bozok Üniversitesi	Arap Dili ve Belağatı
Doç. Dr. Ahmet TAŞGİN	Dicle Üniversitesi	Din Sosyolojisi
Doç. Dr. Cevher ŞULUL	Harran Üniversitesi	İslam Felsefesi

**29. Sayıda Katkısı Bulunan Diğer Hakemler**

Prof.Dr. Musa Kazim YILMAZ	Harran Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN	Harran Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Murat AKGÜNDÜZ	Harran Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM	Dokuz Eylül Ü. İlahiyat Fak
Prof. Dr. Hüseyin Esen	Dokuz Eylül Ü. İlahiyat Fak
Prof. Dr. Kemal SÖZEN	S.Demirel Ü. İlahiyat Fak.
Prof.Dr. Ethem CEBECİOĞLU	Ankara Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Mustafa AŞKAR	Ankara Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Temel YEŞİLYURT	Erciyes Ü. İlahiyat Fak.
Doç. Dr. Recep ARDOĞAN	Sütcü İmam Ü. İlahiyat Fk.
Doç. Dr. Celil ABUZER	Harran Ü. İlahiyat Fak.
Doç. Dr. Cevher ŞULUL	Harran Ü. İlahiyat Fak.
Yrd.Doç. Dr. Salih AYDEMİR	Harran Ü. İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr Abdullah YILDIZ	Harran Ü. İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. Veysel KASAR	Harran Ü. İlahiyat Fak.



## İÇİNDEKİLER

<i>Editörden</i> .....	8
<b>Çeşitli Yönleriyle Ezânlarımız</b> .....	9
<b>Doç. Dr. Bayram AKDOĞAN</b>	
<b>Allah'ın Adalet ve Hikmeti Bağlamında Engellilik Problemi...</b> .....	62
<b>Yrd. Doç. Dr. Veysel KASAR</b>	
<b>Hilmi Ziya Ülken'in İslâm Felsefesine Yaklaşımı</b> .....	104
<b>Yrd. Doç. Dr. Ömer Faruk ALTIPARMAK</b>	
<b>İmam Ebû Hanîfe'nin Sahâbî Kavli ile İlgili Görüş ve Uygulamaları...</b> 119	
<b>Yrd. Doç. Dr. Musa GÜNAY</b>	
<b>Kapitalizmin Ruhu Problemi: Werner Sombart</b> .....	141
<b>Yrd. Doç. Dr. Satılmış ÖZ</b>	
<b>Ruhâ'da (Urfa'da) Kalan Sahâbî Adiy B. Amîra El-Kindî ve Rivâyetleri</b> .....	169
<b>Yrd. Doç. Dr. Abdullah YILDIZ</b>	
<b>Hâce Abdullah Ensârî'nin Tasavvuf Düşüncesi</b> .....	194
<b>Yrd. Doç. Dr. Hüseyin KURT</b>	
<b>واجبات الشباب في السنة النبوية</b>	
<b>(دراسة موضوعية)</b>	
.....	225

**Seyyid Ali Fındıkî'nin Divanında Dostluk.....242**  
**Yrd. Doç. Dr. Cüneyt GÖKÇE**

### Editörden

Kıymetli Okurlar,

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin Ocak-Haziran 2013 tarihli 29. sayısını yayımlamış bulunmaktayız. Bu sayıda Türk din musikisi, kelam, İslam felsefesi, İslam hukuku, din sosyolojisi, hadis, tasavvuf tarihi ve edebiyat alanlarında dokuz telif makale yer almaktadır. Telif makaleler arasında Muhammed Şerif el-Hatib'in hadisle ilgili Arapça bir makalesi de bulunmaktadır. Böylelikle dergimiz, önceki sayılarda başlattığı, Arapça makale yayımlama geleneğine devam etmektedir. Bundan sonraki sayılarımızda da akademisyenlerin özgün makalelerine yer vermeye özen gösterilecektir.

Yeni sayılarda buluşmak ümidiyle...

Prof. Dr. Murat AKGÜNDÜZ



## Çeşitli Yönleriyle Ezânlarımız

Bayram AKDOĞAN\*

### Özet

Ezân namaz vakitlerinin ilânı, günlük yaşamda Müslümanlara içinde bulunduğu zamanın hatırlatılması ve yaşantımızda daima Yüce Yaratıcıyı unutmama gibi Müslümanları ilgilendiren özellikleri yanında, hangi dinden ve inançtan olursa olsun, bütün insanlık âlemini İslâm'a çağırır. İşlevsel olarak bu kadar geniş anlamı olan bu evrensel çağrıda, okuyanın ses eğitimi almış olmaları, icra edilecek ses tonu ve makamlar, kullanılan ses yükselticilerinin kalitesi tartışma götürmeyecek kadar önemlidir. Bu araştırmamızda çok önemli bir Dînî Mûsikî Formu olan Ezân'ı daha değişik yönlerden ele alarak, bu İlâhî mesajın gerektiği gibi okunması için gayretlerimizi ortaya koymaya çalıştık.

**Anahtar Kelimeler:** Ezân, Mûsikî ve Ezân, Güzel Ezân, İlâhî çağrı, Vakit ve Ezân. Namaz vakti, İlâhi Davet.

### Abstract

“Adhan” as an global calling from God for all humanity it's very important in daily life for Muslims. It is a suggestive God and reason of remember Him five time every day. It's not calling only for Muslims but also for all humanity. In point of meaning, Adhan has a functional construction. This is a global calling not only for regional. For this reason, the men who calls Adhan must be educated as music and voice. The

---

\* Doç. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

amplifiers which are used in Mosques must be changed with last models and these instrument must have different voice effects also. That calling of Adhans from center not a solution about Adhan at the present time. The officers of religious must be educated.

In this article we approach to subject different aspect and we desire to call the divine calling in excellent manner.

**Key Words:** Adhan, Music and Adhan, Excellent Adhan, Divine calling, Time and Adhan, The time of prayer, Divine invitation.

### Giriş

Ezân konusu son yıllarda İlahiyatçıların, Diyanet İşleri Başkanlığımız ve onun emrinde, din hizmetlerinde görevli olan imam ve müezzinlerimizin ve Müslüman halkımızın gündeminde olan önemli dini meselelerden biri haline gelmiştir.

Ezânların güzel okunduğunu söylememiz mümkün değil. Birkaç istisna dışında, durum gerçekten ciddi bir mesele olarak karşımıza çıktığı için, alanın uzmanı olarak buna bir çözüm bulma ihtiyacını meslekî ve dinî bir vecibe olarak kabul ediyoruz.

Bazı câmilerden yükselen ezân seslerinin kulağa hoş gelmediği, yetkisiz ve ehil olmayan kişilerce okunduğu, ses cihazlarının istenilen şekilde ayarlanmadığı, birbirine yakın bazı Câmilerde okunan Ezânların ses karışıklığından dolayı anlaşılamadığı yönünde şikâyetler geldiğini belirten Diyanet yetkilileri: "Merkezi Ezân sistemi uygulamasının amacının, Ezânın daha güzel bir şekilde, zaman olarak aynı anda okunmasının temini ve aynı güzellikte her yere ulaştırılmasının" sağlanması olduğunu söylemektedirler.

2000'li yılların başında "Türkiye'de Din Görevlilerine Mûsikî Eğitimi Verilmesi Konusunda Örnek Bir Metot" adlı çalışmamızı, böyle bir gereksinimi o yıllarda idrak ettiğimiz için kaleme almıştık. Sonunda, bu konudaki düşüncelerimiz yaklaşık bir kaç yıldır Ankara'da uygulama zemini bulmuş ve ilgililer ezânları merkezden birkaç müezzine okutmanın yeterli olamayacağını anlamış durumdadırlar ki, yukarıda bahis konusu

olan makalenin amacı da yavaş yavaş gerçekleşmiş oluyor. Böylece Türkiye’de din görevlilerine mûsikî eğitimi verilmesi çalışmaları başlatıldı. Ayrıca güzel ezân okuma kursları da açılmış oldu.

Aslında ezânın güzel okunmasıyla ilgili çalışmalar 1976’dan beri yapılmakta olup, her nedense bu konuda bir mesafe alınmamıştır. Ancak bu önemli görev için mutlaka alanın uzmanı ilâhiyatçı ve mûsikî hocalarının görevlendirilmesi gerekmektedir. Sesi güzel veya ezânı güzel okuyan birkaç din görevlisini, böyle önemli ve ciddi bir eğitim işi için görevlendirmek çözüm değildir ve nitekim de olmamıştır. İlâhiyatçı ve müzisyen olarak hem dinî yönüyle, hem de bir dinî form olarak mûsikî yönüyle bu işe ehil kişilerin, Ezânın eğitim ve öğretimi için görevlendirilmeleri gerekmektedir.

Ancak çok yakın bir zamanda gündeme gelen böyle bir konu için de ciddi olarak ele alınmış doküman da elimizde bulunmamaktaydı. Bir İlâhiyatçının konu ile ilgili bazı tavsiyelerine ait bulmuş olduğum birkaç sayfalık not bizlere bazı şeyleri hatırlatmış ve bu konuda bu önemli çalışmayı hazırlamaya sevk etmiştir. Bu girişten sonra öncelikle Ezân kelimesi üzerinde durmak istiyoruz.

### **Ezân Kelimesinin Anlamı**

Ezân, sözlükte “bildirmek, duyurmak, çağrıda bulunmak, ilân etmek” anlamında bir mastar olup, terim olarak farz namazların vaktinin geldiğini -nasla belirlenen sözlerle- özel bir şekilde müminlere duyurmayı ifade eder. Ezân okuyana Müezzin, Ezânın okunduğu yere Arapça’da Mi’zene, Ezân okunan yerde özel günlerde ışıklar yakılması nedeniyle Menâr veya Minâre,<sup>1</sup> müezzinin Ezân okurken minârede etrafı dolaştığı yere de Şerefe (balkon) denilmektedir.

Ezân dini formlar içerisinde, bestesiz câmi mûsikîsi formları arasında zikredilmektedir. Bestesi irticâli (doğaçlama) suretiyle yapılmaktadır. Ancak, günümüzde bazı dini mûsikî bestekârlarınca<sup>2</sup> Ezân da

<sup>1</sup> *el-Mu’cemu’l-Vasît*, Heyet, Mektebetü’l-İlmiyye, Tahran, cüz: 2, s. 971.

<sup>2</sup> Bu konuda bazı çalışmaları görünce, biz de hem ilâhiyatçı ve hem de müzik sanatı ile ilgilenen akademisyen olarak beş vaktin Ezânıyla ilgili örnek ortaya koymaya çalıştık. Bkz.

bestelenmekte ve notaya alınmaktadır. Kanaatimizce bu çalışmaların çok daha geliştirilerek, bu ilâhî çağrının olması gerektiği şekliyle en güzel bir biçimde icrâ edilir hale getirilmesi lâzımdır.

Dinî bir terim olarak Ezân, İslâm Dininde farz namaz vakitlerini Müslümanlara bildirmek amacıyla Hz. Peygamber zamanında ortaya konulmuş, günde beş vakitte okunmuş ve o günden beri İslâm toplumlarında uygulanarak zamanımıza kadar gelmiştir. Hz. Peygamber zamanında Cuma günleri sadece hutbeden önce bir iç Ezân okunurdu. Hz. Osman devrinden itibaren Cuma namazı için halkın önceden haberdar edilmesi amacıyla, namaz vakti gelince dışarıda da bir Ezân okunmaya başlanmıştır. Ancak Ezân sadece namaz vakitlerini bildiren bir ilân değil, Ezân İslâm toplumu için çok şeyler ifade eden bir bildiridir.

Biz bu çalışmamızda Ezânı dinî beste ve güftesiyle bir müzik formu olarak, sözlerinin Arapça olmasıyla kıraat olarak, ayrıca bir ibadet olması yönüyle okuyanda ihlâs ve samimiyet gerektirmesi, sadece bir bölgedeki Müslümanları ibadete değil, inansın inanmasın, hangi dinden ve düşünceden olursa olsun bütün insanları bir düşünceye, bir inanca, bir kültür ve medeniyete dâvet, Hakk'a çağırması cihetiyle ilâhî bir mesaj, ayrıca bir yerde Müslümanların meskûn olduğunu göstermesi itibariyle de simge olması açılarından ayrı ayrı ele alarak değerlendirmek istiyoruz. Şimdi de Ezân konusunda bazı temel bilgileri sunmayı gerekli görüyoruz.

### **Kur'an-ı Kerîm'de Ezân**

Ezân kelimesi Kur'an-ı Kerîm de bir yerde "bildiri, i'lâm" anlamında geçerken<sup>1</sup>, terim anlamında nidâ kökünün türevleriyle iki âyette<sup>2</sup> buna işaret edilmiştir. Ezân, sözlük anlamında ve çeşitli fiil kalıplarıyla yedi âyette<sup>3</sup>, müezzîn de yine bu çerçevede "çağrıcı, tellâl" anlamında iki âyette<sup>4</sup>

---

Bayram Akdoğan, *Örneklerle Türk Müsikisinde Formlar*, Bilge Ajans ve Matbaası, Ankara 2010, s. 50-59; Bayram Akdoğan, *Türk Din Müsikîsi Dersleri*, Bilge Ajans ve Matbaası, Ankara 2010, s. 204- 213.

<sup>1</sup> Et-Tevbe: 9/3.

<sup>2</sup> El- Mâide: 5/58, El-Cum'a: 62/9.

<sup>3</sup> Meselâ bkz. El-Bakara: 2/279, el-A'raf: 7/ 167, el-Hac: 22/27.

<sup>4</sup> El-A'raf: 7/44, Yusuf: 12/70.

yer almaktadır<sup>1</sup>.

### Hadislerde Ezân

Ezân kelimesi hadislerde terim anlamında hem isim olarak hem de çeşitli fiil kalıplarıyla sıkça geçmektedir.<sup>2</sup>

### Ezânın Tarihçesi ve Ortaya Çıkışı

Ezân, diğer semâvî dinlerden farklı olarak, Hz. Peygamber ve ashabının, namaz vakitlerinin girdiğini ilân için bir vasıta arayışı içinde oldukları sırada, Cenâb-ı Hakk'ın Müslümanlara, hiçbir dinde olmayan eşsiz, benzersiz bir ilhâmı gelmiş ve güzel insan sesiyle icrâ edilen bir Câmî mûsikîsi formu olmuştur.

İslâm Dininde namaz Mekke döneminde farz kılındığı halde, Hz. Peygamber'in Medine'ye gidişine kadar namaz vakitlerini bildirmek için bir yol düşünülmemiştir.<sup>3</sup>

Medine döneminde ise Müslümanlar önceleri zaman zaman bir araya gelerek namaz vakitlerini gözetirlerdi. Bir süre namaz vakitlerinde sokaklarda “es-salâh es-salâh” (namaza namaza) diye çağrıda bulunulduysa da bu işlem duyuru için yeterli olmuyordu.

Namaz vaktinin geldiğini haber vermek için bir işârete ihtiyaç duyulduğu aşikârdı. Bunun için ashap toplanmış ve çeşitli görüşler ileri sürenler olmuştu. Bu işlem için çan çalınması, tahtalara vurulması, boru öttürülmesi, ateş yakılması veya bayrak dikilmesi şeklinde değişik görüşler ileri sürenler olduysa da, çan Hıristiyanların, boru Yahudilerin, ateş Mecûsilerin âdeti olduğu için Resûlullah tarafından kabul edilmedi.<sup>4</sup> Ancak bu sırada ashaptan Abdullah b. Zeyd b. Sa'lebe'ye rüyâda Ezân

<sup>1</sup> Abdurrahman Çetin, “Ezân”, *DİA*, c. XII, s. 36.

<sup>2</sup> Wensinck, *el-Mu'cem*, “ezn” maddesi; aynı müellif, *Miftâhu Künûzi's-Sünne*, “Ezân” maddesi.

<sup>3</sup> Mevlâna Şiblî, *Asr-ı Saadet*, Terc. Ömer Rıza Doğrul, Toker Matbaası, İstanbul 1973, c. I, s. 206.

<sup>4</sup> Şemseddin es-Serahsî, *Kitâbu'l-Mebsût*, Beyrut 1398/1978, Bâbu'l-Ezân, c. I, s. 127.

öğretilmişti.<sup>1</sup> Abdullah, rüyâsında bir adamı câmi damından Müslümanları namaza çağırırken görmüş, ertesi gün Hz. Peygamber'e gelerek rüyâsını anlatmıştı. Bunun üzerine Hz. Peygamber Bilâl'e ezân cümlelerini öğretmiş ve bunları ezânda ikişer, kâmette ise birer defa okumasını emretmişti. Bu arada Hz. Ömer Resûlüllah'a gelerek aynı rüyâyı kendisinin de gördüğünü, ancak Abdullah b. Zeyd'in daha erken davrandığını bildirmiştir.<sup>2</sup>

Hz. Bilâl Habeşî Neccar oğullarından bir kadına ait yüksek bir evin damına çıkıp ilk olarak sabah ezânını okudu.<sup>3</sup> Böylece ezân Hicretin birinci (622) veya bir rivâyete göre ikinci (623) yılında meşrû kılınmış oldu. Daha sonra Mescid-i Nebevî'nin arka tarafına ezân okumak için özel bir yer yapıldı.

Ezân sünnetle meşrû kılınmasına rağmen, Kur'an'da bazı âyetlerle de kuvvet kazanmaktadır. *"Namaza çağırduğumuzda onu alay ve eğlence konusu yaparlar. Bu davranışları, onların düşünemeyen bir toplum olmasından dolayıdır"*<sup>4</sup>; *"Ey inananlar! Cuma günü namaza çağırıldığı zaman hemen Allah'ı anmaya koşun ve alışverişi bırakın"*<sup>5</sup> meâlindeki âyetler buna işaret etmektedir.

Ezân şu sözlerden oluşmaktadır:

*"Allahu ekber"* (Allah en büyüktür) 4 defa,

*"Eşhedü en lâ ilâhe illallah"* (Allah'tan başka tanrı olmadığına şahâdet ederim) 2 defa,

*"Eşhedü enne Muhammeden Resûlüllah"* (Muhammed'in Allah'ın elçisi olduğuna şahâdet ederim) 2 defa,

*"Hayye ale's-salâh"* (Haydin namaza) 2 defa,

*"Hayye ale'l-felâh"* (Haydin kurtuluşa) 2 defa,

*"Allahu ekber"* (Allah en büyüktür) 2 defa,

<sup>1</sup> Şiblî, a.g.e, c. I, s. 207.

<sup>2</sup> Buhârî, "Ezân", 1; Müslim, "Salât", 1; Ebû Dâvud, "Salât", 27; Tirmizî, "Salât", 25; İbn Mâce, "Ezân", 1; Nesâî, "Ezân", 1.

<sup>3</sup> Ebû Dâvud, "Salât", 3.

<sup>4</sup> El-Mâide: 5/58.

<sup>5</sup> El-Cum'a: 62/9.

“*Lâ ilâhe illallah*” (Allah’tan başka tanrı yoktur) 1 defa okunmaktadır.

Sabah Ezânlarında “*Hayye ale’l-felâh*” tan sonra 2 defa “*es-salâtü hayrun mine’n-nevm*” (Namaz uykudan hayırlıdır) sözleri tekrar edilir.

### Mezheplere Göre Ezânın Uygulanışı

Ezânın uygulanışında ehl-i sünnet ve diğer mezhepler arasında farklılıklar mevcuttur. Hanefî ve Hanbelîler Ezânda Abdullah b. Zeyd’den nakledilen yukarıdaki lâfızları esas almışlardır.

Şâfiîler de aynı sözleri esas almakla birlikte, müezzinin her iki şahâdet cümlesini önce yanındaki kimselerin duyacağı şekilde alçak sesle, sonra da yüksek sesle okuması anlamına gelen “*tercî*” ilâvesinin bulunduğu Ebû Mahzûre rivâyetini<sup>1</sup> tercih etmişlerdir.

Mâlikîler ve Hanefî mezhebinden Ebû Yusuf ile İmam Muhammed ise Abdullah b. Zeyd’den gelen diğer bir rivâyeti ve Medine halkının uygulamasını esas alarak, tekbirin, Ezânın başında da iki defa okunacağını söylemişlerdir.<sup>2</sup>

Şiîler “*Hayye ale’l-felâh*” tan sonra “*Hayye alâ hayri’l-amel*” (amellerin hayırlısına geliniz) sözlerini ilâve ederler. Şiî kaynaklarına göre bu uygulamanın başlangıçta Ezân metninde olduğu fakat Müslümanların cihâdî bırakıp namaza yönelmeleri endişesiyle Hz. Ömer tarafından bu sözlerin Ezân metninden çıkarıldığı söylenmektedir.

Ayrıca Şiîlerin ezânında ikinci şahâdet kelimesinden sonra eklenen “*Eşhedü enne Aliyyen veliyullah*” (Ali’nin Allah’ın dostu olduğuna şahâdet ederim) veya “*Eşhedü enne Aliyyen emiru’l-mü’minîne hakkân*” (meşrû devlet başkanının Ali olduğuna şahâdet ederim) gibi sözlerin, Şianın meşhur ve sahih rivâyetlerinde yer almadığı ve bunların Ezân sözlerinden sayılmadığı, fakat bu uygulamanın Şia âlimleri arasında hoş görüldüğü için yaygınlık kazandığı söylenmektedir.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Müslim, “Salât”, 6; Ebû Dâvûd, “Salât”, 28; Muhammed b. İdris eş-Şâfiî Ebû Abdillâh, *El-Ümm, Dârü’l-Ma’rifet*, Beyrut Tsz., Bâbu Refi’s-Savti bi’l-Ezân, c. 1, s. 87.

<sup>2</sup> Çetin, “Ezan”, *DİA*, XII, 37.

<sup>3</sup> Çetin, “Ezan”, *DİA*, XII, 37.

### İkâmet ve Ezân

Farz namazlardan önce (münferit veya cemaatle olsun) okunan ikâmet'te de aynı Ezân sözleri kullanılır, şu kadar var ki "*Hayye ale'l-felâh*" tan sonra iki defa "*Kad kâmeti's-salâh*" (namaz başlamıştır) sözleri ilâve edilir ve kâmet Ezân gibi uzatılmadan makamlı ve nağmeli ve yürük (hızlı) bir tavırla okunur. Sabah namazlarında *Hayye ale'l-felâh*'dan sonra *Es-Salâtu hayrun mine'n-Neom (2 Defa)* denmesi, Bilâl-i Habeşi'nin uygulaması ve Peygamberimizin tasdiki ile olmuştur.<sup>1</sup>

### Ezânın Hükümü

İslâm hukukçuları Ezânın dini hükümü konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Hanefî ve Şâfiî mezheplerinde hâkim olan görüşe, ayrıca Mâlikî, Şia'dan İmâmiyye mezhepleriyle Ahmed b. Hanbel'den nakledilen bir rivâyete göre Ezân okumak sünnet-i müekkededir. Şâfiî mezhebindeki bir görüşe göre farz-ı kifâye, bazı Hanefî âlimlerine göre de vâciptir. Hanbelîler ikâmet mahallinde Ezân okunmasını farz-ı kifâye kabul etmektedirler. Cuma namazı kılınan yerleşim alanlarında Mâlikîler de aynı görüşü paylaşmaktadırlar.

İslâm hukukçuları, İslâm'ın şîârı ve Müslüman halkın varlığının bir sembolü olan Ezânı terk etme konusunda söz birliği içinde olan bir Müslüman şehir veya bölge halkına karşı, -başka bir çözüm şekli bulunamadığı takdirde- savaş açılması gerektiğine dair ittifak halindedirler.

### Ezânla İlgili Bazı Hususlar

Ezân, namaz vakti girmeden okunmaz, vaktinden önce okunursa iadesi gerekir. Hanefî ve Şâfiîlere göre Ezânın sahih olması için niyet etmek şart değildir. Mâlikî ve Hanbelîler ise niyeti şart koşarlar.

Ezân Arapça sözleriyle ve bilinen sırasıyla okunmalıdır. Hanefî ve Hanbelîlere göre Ezânın Arapça'dan başka bir dilde okunması câiz

<sup>1</sup> Burhâneddîn Ebi'l-Hasen Ali b. Ebî Bekr b. Abdi'l-Celîl er-Ruşdânî, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî*, Neşr: Mektebetü'l-İslâmiyye, c, I, s. 41.



değildir.

Şâfiî mezhebine göre, Arapça bilmeyen Müslümanların olduğu yerde, Ezânı asıl şekliyle okuyabilecek birinin bulunmaması durumunda, o bölgede kendi dillerinde Ezân okumaları câizdir.

Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî<sup>1</sup> mezheplerine göre Ezânda tertip (sıra) vâciptir. Sözlerinin sırası değiştirildiğinde yeni baştan okunması gerekir. Ezânda tertibi sünnet kabul eden Hanefilere göre ise, sıra nerede bozulmuşsa oradan düzeltilerek Ezâna devam edilir.

Ezânı erginlik ve temyiz çağına gelmiş bir kimse okumalıdır.<sup>2</sup> Mümeyyiz olmayan çocuğun okuyacağı Ezân geçersizdir.<sup>3</sup> Çünkü sabîler namaz ile muhatap değillerdir.<sup>4</sup> Halbuki çocukluk yıllarımızda Ezân okumayı öğrenelim diye Kur'an Kurslarında hocalarımız bize Ezân okuttururlardı.

Kölenin, a'mânın, veled-i zinânın ve a'râbinin (câhil köylünün) okuyacağı Ezân câizdir.<sup>5</sup>

Ezân okuyanın Ezân sırasında, müezzinin kâmet esnasında konuşması mekruhtur.<sup>6</sup> Biriyle konuşma veya iki söz arasında uzunca susma suretiyle, Ezân sözleri arasına fasıla girmesi durumunda Ezânın iadesi gerekir.

Ezân farz namazlar için okunur. Câmide okunan Ezânlar duyuluyorsa, evlerde kılınacak namaz için ayrıca Ezân okumaya gerek yoktur.

Vakti geçmiş, kazaya kalmış farz namazları başka bir vakitte yalnız başına veya cemaatle kılmaya kalksalar bu namazlar için hem Ezân ve hem de kâmet getirirler.<sup>7</sup>

Ezânın duyulmadığı uzak bir mesafede veya yerleşim merkezleri dışında olanlar da Ezân okurlar.

<sup>1</sup> Abdullah b. Kudâme el-Makdisî Ebû Muhammed, *el-Kâfi fî Fıkhi İbn Hanbel*, Bâbü'l-Ezân, c. 1, s. 199.

<sup>2</sup> Serahsî, *Mebûsât*, Bâbü'l-Ezân, c. I, s. 138.

<sup>3</sup> Abdullah b. Kudâme el-Makdisî Ebû Muhammed, *el-Kâfi fî Fıkhi İbn Hanbel*, Bâbü'l-Ezân, c. 1, s. 199.

<sup>4</sup> Ömer Nasuhî Bilmen, *Büyük İslâm İlmihali*, İstanbul 1970, s. 141.

<sup>5</sup> Serahsî, *Mebûsât*, Bâbü'l-Ezân, c. I, s. 137.

<sup>6</sup> Serahsî, *Mebûsât*, Bâbü'l-Ezân, c. I, s. 134.

<sup>7</sup> Serahsî, *Mebûsât*, Bâbü'l-Ezân, c. I, s. 136.

Cenâze namazı, vitir, bayram, terâvih, yağmur duası namazı ve farz-ı ayın olmayan diğer namazlar için Ezân okunmaz, kâmet de getirilmez.<sup>1</sup>

Farz namazlar dışında güneş tutulması vb. sebeplerle cemaatle kılınan namazlar için Hz. Peygamber zamanında Ezân okunmamış, “*Es-salâte* (es-salâtü) *câmiaten*” (cemaatle namaza geliniz) diye çağırılmışlardır.<sup>2</sup>

Yeni doğan bebeğin sağ kulağına hafif bir sesle Ezân, sol kulağına da ikâmet okumak menduptur.<sup>3</sup>

### Ezânın Okunma Şekli

Müezzinin Ezân okurken abdestli olması,<sup>4</sup> kibleye yönelmesi, “*Hayye ale’s-salâh*” derken yüzünü sağa, “*Hayye ale’l-felâh*” derken de sola çevirmesi gerekir<sup>5</sup> ve bu kişinin dini hassasiyete sahip bir kişi olması müstehaptır.

Müezzinin sesinin güzel ve gür olması, Ezânı ayakta ve yüksekçe bir yere çıkıp dinleyenlerin Ezân sözlerini tekrar edebilmelerine imkân verecek şekilde yavaş okunması, sesin daha güzel ve gür çıkmasına vesile olacağı için parmaklarının uçlarını kulak kepçesi üzerine koyarak ağızdan kulağa doğru bir kanal oluşturması önemlidir.<sup>6</sup> Bu şekilde ağızdan çıkan nağmelerin daha etkili bir şekilde kulağa ulaşması, okuyucunun daha güzel okumasına yardımcı olur. Kulak, beyin ve gırtlak üçlüsünün bir bütünlük oluşturması, dolayısıyla Ezânın güzel okunmasını sağlar. Bazıları okuma esnasında kulağını parmakla kapatır ki,<sup>7</sup> her ne kadar alışkanlığa bağlı olsa da, bu hareket okuduğunu duymamak olur, kanaatimizce bu

<sup>1</sup> Serahsî, *Mebûât*, Bâbü’l-Ezân, c. I, s. 134.

<sup>2</sup> Buhârî, “*Küsûf*”, 3, 8; Müslim, “*Küsûf*”, 4.

<sup>3</sup> Ebû Dâvûd, “*Edeb*”, 108; Tirmizî, “*Edâhi*”, 17.

<sup>4</sup> Ezân ve kâmetin abdestsiz olarak yapılması durumunda câiz olmakla birlikte, cünüp ise mekruh olur ve Ezânın iadesi gerekir. Serahsî, *Mebûât*, Bâbü’l-Ezân, c. I, s. 131.

<sup>5</sup> Serahsî, *Mebûât*, Bâbü’l-Ezân, c. I, s. 129. Mâlikî mezhebinde İbnü’l-Kasım: İmam Mâlik’e müezzinin Ezânda sağa ve sola dönüşünü sordum, bunu inkâr etmiştir demektedir. Bkz. Mâlik bin Enes b. Mâlik b. Âmir el-Esbahî, *el-Müdevenetü’l-Kübrâ*, Tahkik: Zekerîye Umeyrât, Dâru’l-Kitâbi’l-İlmiyye, Beyrut Tsz., Babu Mâ Cae Fi’l-Ezân ve’l-İkâmet, c. 1, s. 158.

<sup>6</sup> Serahsî, a.g.e., Bâbü’l-Ezân, c. I, s. 130. İmam Mâlik: Elini kulağına koyma olayı çok yaygındır. İsterse koyar, istemezse koymaz demektedir. Bkz. *el-Müdevenetü’l-Kübrâ*, a.g.e., aynı yer.

<sup>7</sup> Müezzinin Ezân okurken parmaklarını kulağına koyması efdaldır, ancak bu aslı bir sünnet değildir. Bunu uygulamayacak olursa Ezân yine olur. Merğînâni, a .g.e., c. I, s. 41.

hareket, okuduğumuzu duyarak daha şevkle icrâ etmemizi engeller. Bu bakımdan okurken sesimizin kulağımıza ulaşmaması değil, ulaşması pozitif fayda sağlar.

### **Ezânlar Güzel Okunuyor mu?**

Bu başlık altında maalesef hayal kırıklığına uğruyoruz. Basında okuduklarımız, halkın arasında dolaştığımızda duyduklarımıza göre hiç de bu soruya evet dememizin mümkün olmadığını görürüz.

Ezân konusunda bu işin inceliğini bilen de bilmeyen de, Müslüman olan da olmayan da, önüne gelen herkes kendine göre bir değerlendirme yapmaktadır. Ezân konusunda tenkit ve değerlendirmeleri birkaç maddede ele almak mümkündür.

1-Samimi Müslümanlar: Mesleğin inceliklerini bilen, bu ilâhî mesajın lâîk-ı veçhile yapılmasını arzu edenler ve haklı tenkit yapanlar.

2-Dinle, imanla alâkası olmayan fakat bazı hususlarda haklı eleştiri yapanlar. Eleştirdikleri konularda haklı olanlar.

3-Meslekten olup sırf hasetliğe dayanarak tenkit edenler. Bunlar iyiyi güzeli de bildikleri halde sadece fesatlık için eleştiri yapanlar ve ortalığı karıştırmaya çalışanlar.

4-Hiçbir şeyden anlamadığı halde, sırf laf olsun diye önüne geleni tenkit edenler veya işin inceliklerini biliyormuş gibi görünüp, aslında hiçbir şeyden haberi olmayanlar.

Birinci maddede belirtilen kişilerin görüşleri alınır ve gereği yapılırsa, din adına, Ezân adına güzel işler yapılmış olur. Çünkü bunların niyetleri halistir ve bunların sözlerine itibar edilir.

İkinci maddedekilerin eleştirileri dinlenmeli, haklı oldukları hususlar varsa, Ezâna ve onu okuyanlara lâf getirilmemeli, ama bunların konuşmalarında ve tenkitlerinde art niyetler olabilir, ihtiyatlı olunmalı, böyle kişilerin sözüyle hareket edilerek iman ve inanç sahibi insanların hatırı kırılmamalıdır.

Üçüncü grupta olanların iknâ edilmesi çok zordur. Bunlara göre tek

doğru kendileridir. Kendilerinin dışındakiler hep yanlıştır. Onlar her şeyi bilirler, kendilerini herkesi de tenkit etme konusunda haklı bulurlar, kimseyi beğenmezler. Çünkü bu tip insanların haset içini bürümüştür, onlar kendilerine yapılacak insaf dâvetini de Hakk'a çağırıyor da kabul etmezler. Böylelerinin tenkitlerini hesaba katmaya bile gerek yoktur.

Dördüncü grup insanları bilinçlendirmeye çalışmanın bir anlamı yoktur. Bunları susturmaya çalışmak boşa emek harcamaktır, dediklerinin ne ilmen, ne aklen bir değeri olmadığı gibi, bunları kale almak bile lüzumsuzluktur.

Günümüzde Ezânlar niçin kötü okunuyor sorusuna şöyle cevap veriliyor:

Bir kanaate göre bu sorunun cevabını yakın tarihimizde bulmak mümkündür. Cumhuriyetin ilk yıllarında, Müslüman âlimler azalınca, yeni nesle ilim öğretecek, onları terbiye edecek önderler kalmadı. Din, baskı altında tutuldukça, Müslümanlar entelektüelini, sanatçısını yetiştiremedi, bu süreç içerisinde İslâm medeniyetinin bütün unsurları çökertildi ve estetik boyut köreldi. İslâm kültürünün önemli eğitim ve üretim yerlerinden olan tekke ve dergâhlar kapatıldı, medreseler eski işlevini kaybetti. Bu arada Kur'ân öğrenmek ve öğretmek yasaklandı. Ezân Türkçe okutulmaya başlandı. Minârelerden yıllarca "*Allahû ekber*" nidâları yerine, "*Tanrı uludur*" sözleri yükseldi, Hem de bu işlemler slogan atar gibi düz, ahenksiz ve çirkin bir bağırma ile yapıldı. İşte bugünkü Ezânlar bu ezilmişliğin mahsulüdür denilmektedir.

### **Ezânın Hoparlörle Okunması Meselesi**

Hoparlörle okunan Ezân şayet İslâm'ın emrettiği şekilde okunursa yani müezzinliğin şartlarını hâiz bir kimse tarafından okunursa câizdir. Böyle bir kimse tarafından okunursa hakkında bir şey dememek lazımdır. Hoparlör, müezzini müezzinlikten azledip, Ezânını ifsat etmez. Sadece müezzinin sesini daha fazla yükseltip uzaklara götürür. Bu da Ezân okumanın gayelerinden biridir.

Ancak müezzin minârede veya yüksek bir yerde değil de aşağıda Ezân okursa doğru bir şey değildir. Çünkü Ezânı yüksek bir yerde okumak

sünnet olduğu gibi elektrik de âni olarak kesilebilir. O takdirde Ezân yarıda kalmış olur. Nitekim bu durum sıkça görülen bir hadisedir. Müezzin yüksek bir yerde ve hoparlör vasıtasıyla Ezân okursa bunda bir sakınca yoktur, dedikodu yapmak da anlamsızdır. Mekke, Medine, Şam ve Mısır gibi İslâm'ın mühim merkezlerine bakınız, bütün buralarda da Ezân hoparlörde okunur. Yalnız kaset, plâk ve diğer cihazlarla Ezân okumak câiz görülmemektedir, çünkü ortada insan yoktur. İnsan değil elektronik ses vardır bu da aksiseda (sesin yansıması) olarak kabul edilmektedir. Fakat buna rağmen Tunus gibi bazı İslâm ülkelerinde Ezânın kasetten de okutulduğu görülmektedir.

### **Basında ve Magazin Dünyasında Ezânlar**

Basın dünyasında Ezânla ilgili tenkitlere baktığımız zaman bunları ikiye ayırmamız mümkündür:

Birinci grupta olanlar ıslâh gayreti içinde olup, yanlış yol takip edenler. Bunlar basında ortalığı velveleye verip yanlışları düzeltme hevesinde olduklarını gösterirler. Niyetleri ıslah etmek olabilir ama yanlış yol takip ettikleri için, din ve Ezân adına yaptıkları ıslâh faaliyeti, verdikleri zarardan daha fazladır ve bunun da farkında değillerdir.

İkinci grupta olanlar, eksiklikleri dile getirip, hal yollarını göstererek ilgililere çözüm yolları sunanlar. Bunlar üslûplu hareket ederler, itinalı davranırlar. İşte bunlar dikkate alınmalıdır. Bu tip insanların görüşlerinden yararlanmalıdır.

Hep aynı tenkitler. Ezânın canına okunuyor, eski müezzinler kalmadı, mikrofonu eline alan avazı çıktığı kadar bağıyor, bir zamanlar hangi hâfız nereden Ezân okurmuş ta hangi mahalledeki insanları namaza kaldırmış, bilmem hangi turist filanca minâreden okunan Ezânla Müslüman olmuş, nerede o eski Ezânlar gibi kimi efsâne, kimi eskiye özlem, kimi de mevcut din görevlilerini aşağılayıcı kıyaslamalar. Bu şikâyetlerin bir kısmında hakikat payı vardır ama, cemaat içinde kendini bu işe ehil zannedip müezzinden önce mikrofonu sarılan mahallenin bakkalı, manavı, kasabı, sırf sevap için bu işi yapmaya heveslenen fakat mesleki yeteneği olmayan hacı amcaya ve cemaatten olan bu insanlara ne demeli. Yahut ta din

görevlisinin haftalık veya yıllık izinde bulunduğu zamanda, mahallede bu işi üstlenen yaşlı başlı kişiler ne yapsın, Ezân okumasın mı? Güzel okuyamıyorsa hiç okumasın diyerek kim bu vebali üstlenebilir? Bunun cevabını Avrupa'da Ezân sesine hasret olan vatandaşlarımız daha iyi verirler kanaatindeyiz.

### **Hız. Peygamber'in Vefatı ve Hız. Bilâl'in Son Ezânı**

Ezânı ilk okuyan Bilâl-i Habeşî, Hız. Peygamberin olmadığı bir dünyada artık Ezân okumayı kendisine haram sayıyordu. Mekke ve Medine ona dar gelmiş, çok uzaklara gitmişti. Bir sevgilinin yokluğu ateşi onu mahvediyordu. Boşuna kaçıyordu. Çünkü sevdiği de onun gönlünde onunla birlikte kaçıyordu, Hız. Peygamber sevgisiydi bu.

Nihayet dayanamamış, bir gün Hız. Peygamber'in şehrine dönmüştü, Mescid-i Nebî'nin hasırlarını gözyaşlarıyla bir kez daha sularken, onu sevenler etrafını sarmıştı, Hız. Peygamber'in müezzini gelmişti. Peygamberimizin torunları Hasan ile Hüseyin boynuna dolanmış "Ya Bilâl ne olur bir kere daha Ezân oku" diye yalvarmışlardı. Tıpkı Ezân vakti geldiğinde Peygamberimizin "Erihnâ yâ Bilâl"<sup>1</sup> (Yâ Bilâl haydi bizi ferahlandır, içimize bir su serp) diye buyurduğu gibi. Bilâl Hız. Peygamber'in olmadığı bir dünyada artık kesinlikle Ezân okumamakta kararlıydı ama Ezân okumasını isteyenler de Yüce Resûlün torunlarıydı, onları kıramazdı.

Aradan yıllar geçmişti. Bilâl mescidin duvarına çıktı, titreyen elini kulağına götürdü ve tarihin son kez şahit olacağı Ezânını okumaya başladı. İlk "Allahu ekber" dediğinde mescittekilerin dizinin bağı çoktan çözülmüştü. Bütün Medine halkı akın akın Mescid-i Nebevî'ye koşmaya başlamıştı. Bilâl'in sesini duyanlar Peygamber Efendimiz'in geri döndüğünü zannetmişlerdi. Gelenler hayal kırıklığı ile boynunu büküyor ve gözyaşlarına boğuluyorlardı.

Sıra "Eşhedü enne Muhammeden Resûlullah" a gelince Bilâl bunu ancak bir kez söyleyebildi. İkincisine takati kalmamıştı. Yanındaki Peygamber

<sup>1</sup> Ebû Dâvud Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *Sünen-i Ebî Dâvud*, Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut, Tarihsiz. *es-Sünen*, Edeb, Hadis: 4985-4986, c. IV, s. 296- 297.

âşıklarının kucağına yıkıldı kaldı. İşte bu hazin tabloya, O Yüce Peygamber'i duyup da O'ndan ayrı kalmaya -içi kan ağlasa da- ancak sahabe yüreği dayanabilirdi.

Bu sahabeler Efendilerine kavuşabilmenin heyecanı ile cepheden cepheye koşmuşlar, yatakta ölmemek, Mekke'de Medine'de pasif durumda kalmamak, bir an önce O yüce Resûle kavuşmak emel ve hasretiyle Allah yolunda cihâda devam etmişlerdi, Allah onlardan razı olsun, ruhları şâd olsun<sup>1</sup>.

### Ezânı Dinleyenlerin Yapması Önerilen İşler

Ezân okunurken Ezânı dinlemek gerekir. Ezân okunurken meşguliyete devam etmek, ara vermemek Ezâna saygısızlık kabul edilmiş, hatta böyle davrananlar ayıplanmıştır. Hatta hemen işe ara verip, abdest hazırlığına başlayıp câmiye yetişmeye çalışmak bir Müslüman için en doğru hareket sayılmaktadır. Özellikle Cuma günleri ilk Ezânı duyan kişinin hemen işini bırakıp Cuma namazına koşması, namaz bitikten sonra da tekrar rızık aramak için yeryüzüne dağılması Kur'ân-ı Kerim'de Cum'a sûresinde emredilmektedir.<sup>2</sup>

Ezânı işiten bir Müslüman, müezzinin sözlerini onun peşinden tekrar eder. “*Hayye ale's-salâh*” ve “*Hayye ale'l-felâh*” ta bunları söylemeyip, bunların yerine “*Lâ havle velâ kuvvete illâ billâh*” (bütün değişimler, bütün güç ve hareket Allah'ın iradesiyle mümkündür) sözlerini söyler.

Sabah Ezânında “*es-salâtü hayrun mine'n-nevm*” sözlerini işitince de “*sadakte ve berirte*” (doğru ve haklı söyledin) sözleriyle mukabelede bulunur.

Ezânın bitiminden sonra Hz. Peygamber'in öğrettiği ve onun şefâatine vesile olacağını haber verdiği şu dua okunur:

“*Allahümme rabbe hâzihî'd-da'veti't-tâmmeti ve's-salâti'l-kâimeti âti*”

<sup>1</sup> Yalçın Çetinkaya, “Ezânın Canına Okunuyor”, *Aksiyon Dergisi*, 8-14 Temmuz 1995, s. 25.

<sup>2</sup> Cum'a Sûresi: 62/ 9-10. Anlamı: “Ey İman edenler! Cuma günü namaza çağrıldığı (Ezân okunduğu) zaman, hemen Allah'ı anmaya koşun ve alış verişi bırakın. Eğer bilmiş olsanız, elbette bu, sizin için daha hayırlıdır. Namaz kılınca artık yeryüzüne dağılın ve Allah'ın lütfundan isteyin. Allah'ı çok zikredin; umulur ki kurtuluşa erersiniz.”

*Muhammedeni'l-vesîlete ve'l-fazîlete ve'd-derecete'r-refiate ve'b'ashü makâmen mahmûdeni'l-lezî vaadteh."*<sup>1</sup>

### **Ezânın Kıraat Yönü**

Ezân sözleri Arapça olan dini bir formdur. Arapça'da kelimelerin telâffuzu çok önemlidir. Boğazdan çıkan bir harfin ağız boşluğundan veya ön dişlere yakın yerden çıkarılması anlamı değiştirmektedir. Harflerin düzgün çıkarılması yanında, bir diğer önemli husus da, kelimelerin birbirleriyle münâsebetini sağlayan ve tecvit denilen kuralların da çok iyi uygulanmasıdır. Kur'ân-ı Kerîm kıraatinde harflerin düzgün çıkarılması ve tecvit kaidelerinin uygulanması ne kadar önemli ise, Ezân'da da bu kural ve kaideler geçerlidir.

Ezân okurken güfte'de yani Arapça metinde yapılan hataları şöyle sıralayabiliriz:

Şeddeli olan harfleri tek harfmiş gibi okumak ve bir harfin mahrecine önem vermeyerek yapılan hatalar: "Allahu Ekber" yerine "Alâhu Egber" veya "Alâhu egver" denilmesi gibi.

Bazı harflerin aceleyle getirilerek hafz edilmesi, yok edilmesi: "Eşhedü ellâ ilâhe illallah" yerine "Şedü en lâ ilâhe ilallah" denilmesi, "Eşhedü enne Muhammede'r-Resûlullah" yerine "Şedü ene Muhameden Resûlulah" gibi.

Şeddeli mim ve nûn harflerinde bir elif tutmak gerekir. Bu harfler üzerinde makam ve nağme yapma arzusuyla fazla tutmak doğru değildir. Dini formlarda mûsikî ve nağmeler daima harflerin mahrecine ve tecvit kurallarına tabidir. Bu kuralı unutmamak gerekir.

Ha ve ayn harfleri boğaz harfleri olduğu için bunların boğazın alt kısmından çıkarılmadığı zaman yapılan harf hataları, ayrıca kalın olan harfleri ince okumak gibi, "Hayye ale's-salâh" yerine "Hayâle's-selâh" ve

<sup>1</sup> Anlamı: "Ey bu mükemmel dâvetin ve daimi çağrının [veya kılınacak namazın] rabbi olan Allahım! Muhammed'e sana yaklaşıtrıcı her türlü vesîleyi ihsan et, onu fazîletlerle ve yüksek derece ile donat, Onu Kur'ân-ı Kerîm'inde vaad ettiğin övgü makamına yücelt." Duanın devamında okunan "İnneke lâ tuhlifü'l-miâde (Şüphesiz ki sen va'dinden dönmezsin)" ifadesinin sabit olmadığı söylenmektedir.



“Hayye ale’l-felâh” yerine “Hayâle’l-felâh” gibi. Salâh kelimesi yuvarlak “te” ile yumuşak bir harf olup karın boşluğundan çıkarılır, felâh kelimesinin sonundaki “ha” harfi boğaz harfi olup, boğaz sıkılarak çıkarılır. Ancak Ezânı fazla uzatacağım hevesiyle nefesi sonuna kadar harcamaya çalışırken, nefesin sonunda bu boğaz harfi çok çirkin çıkarılmaktadır, buna meydan vermemek için, Ezânı çok uzatmamak en güzeldir.

Sabah Ezânlarında “es-Salâtü hayrum mine’n-nevm” diyeceği yerde “e-salâtu hayrun mine nevm” gibi hatalar meydana gelmektedir. Bunların bir kısmı harflerin çıkış yerlerine gereken önemi vermemekten, bir kısmı da nefes yetersizliğiyle birlikte Ezânı uzatarak nefes gösterisine giren okuma hevesinden kaynaklanmaktadır. “Hayrun” kelimesindeki “Hı” harfi noktalı “Hı” harfi olup, boğazın ağız boşluğuna en yakın yerinden, boğaz hırlatılarak çıkarılması gerekir<sup>1</sup>. “en-nevm” kelimesindeki “nûn” harfi bir elif tutulmalı ve “nevm” kelimesi tecvit kuralları içerisinde “medd-i lîn” konusu içinde bahsedilen bir husus olup, bunda tûl (uzun = dört elif), tevassut (orta = iki, üç elif), kasr (kısa = en az bir elif miktarı) veya kasr ile revm (son harfin harekesini gizlice söylemek) suretiyle dört okuyuş şeklinden biriyle okumak câizdir.<sup>2</sup>

Kelimeler bölünmek suretiyle veya vurguların yanlış yerde yapılması sonucu meydana gelen kıraat hataları. “Lâ ilâhe illallah” yerine “Lâ ilâ, heillallah” gibi, “Allahu ekber” yerine “Alla, huvekber” veya “Alla, huvegmer” gibi. “Be” ve “Mim” harflerinin mahreçleri aynı olduğu ve “Vav” harfinin mahreci de bunlara yakın olduğu için “Be” harfi çıkarılırken dudaklar üzerine baskı yapılmazsa “Mim” harfi ile; “Kef” ile “Gaf” harflerinin mahreçleri birbirine yakın olduğu için, dikkat edilmezse “Ekber” kelimesi yerine “Egmer” veya “Egver” kelimeleri çıkar.

Kısaca bu kısımdaki hataları mahreç, tecvit, telâffuz ve kelime bütünlüğünü bozma olarak dört maddede özetleyebiliriz.

<sup>1</sup> İsmail Karaçam, *Kur’ân-ı Kerîm’in Faziletleri ve Okunma Kâideleri*, Nedve Yay, İstanbul 1976, s. 176.

<sup>2</sup> Karaçam, a.g.e., s. 290-291.

### **Ezânın İbadet Yönü**

Ezân vaktin sünnetidir. Tevâtürle, icmâ ile zamanımıza kadar gelmiş bir ibadet olup, ihlâs ve Hakk'a bağlılıkla icrâ edilmesi gereken bir dinî görevdir. Bütün ibadetlerde ve dinî vecibelerde olduğu gibi sadece Allah rızası için okunması ve mümkün olan en güzel şekliyle yerine getirilmesi gereken bir sünnettir. Başka amaç ve gayeler, Ezândaki sevabı siler götürür. Bu ilâhî bir çağrıdır. Bu çağrının sahibi de çağrılmaya çalışılan insanlar da O'nundur. Bunun için Ezânda kendi benliğimizi bir kenara bırakarak, onu devreden çıkararak, Ezânı rabbimize teslim etmek en güzel olanıdır. Böyle okunan bir Ezânın Müslüman cemaatin ve diğer insanların üzerinde etkisi çok fazla olur.

İhlâs ve samimiyet ve Yüce Allah'a bağlılık ve teslimiyet, bu dinî görevin hakkıyla icrasında çok önemli bir yer tutar. Dünyevî ve maddî amaçlar ve Ezân üslûbuna uymayan nağme ve tavırlar, dinleyenlere bir dinî heyecan vermeyeceği gibi, okuyanda da pişmanlık ve perişanlık duygusu meydana getirir.

### **Bir İlâhî Mesaj ve Çağrı Olarak Ezân**

Ezân, her ne kadar müminlere namaz vakitlerini bildirme ihtiyacından ortaya çıkmışsa da, bu sadece inananlara mahsus bir duyuru değil, tüm insanlığa Allah'ın bir dâveti ve çağrısıdır. Rabbü'l-âlemin olan Allah'ın kendisine çağrısıdır. İnansın inanmasın, sevsin sevmesin, bir İslâm ülkesinde yaşayan herkes, günde beş vakitte, beş kere Ezânı dinlemek ve Ezânla muhatap olmak durumundadır. Ezân seslerinden çıkan ses dalgalarının havada devam edip gittiğini ve dünya sürekli döndüğü için de yeryüzünde yerel saatlere göre Ezânın okunduğunu düşünürsek, dünya üzerinde Ezânsız geçen bir an yoktur, sürekli ilâhî çağrı devam edip gitmektedir.

Her sabah dünyada ilk Ezânın nerede okunduğunu, ilk kameti kimin getirdiğini ve ilk namazı kimlerin kıldığını düşünecek olursak, milyonlarca yıldır güneşin ilk defa oraya doğduğu söylenebilir. Japonya'nın doğusuna, Rusya'dan okyanusa bir çengel gibi sarkan Kamçatka'ya... Dünyada güneşi ilk görenler Kamçatka'lılar. Kâinatın devarına eşlik etmeye de ilk olarak

onlar davet ediliyor her sabah. Ne kutlu bir davet... Kamçatka'da başlayan sabah Ezânı, sırayla bütün ülkelere uğruyor, meridyenlerde konaklıyor, şehirlerde minâreler arıyor kendine. Buhâra, İsfahan, Şam, Mekke, Medine, Urfa, İstanbul gür sesli müezzinlerini Ezânla buluşturuyor şerefelerde. Bütün dünyada her an Ezân okunuyor...<sup>1</sup> İnsanlık her an kurtuluşa davet ediliyor. Arap, Acem, Türk, Bosnalı müezzinler hepsi aynı cümleyi tekrar ediyor; Allahu ekber!

Bu arada şöyle bir soru akla gelebiliyor. Gerçekten Ezân bir gayr-i Müslim için din değiştirecek ve onun Müslüman olmasını temin edecek kadar güçlü müdür? Bu soruya şöyle cevap vermek mümkündür. Eğer Ezân mesajı gerektiği şekilde içten gelerek verilmiş ve okunması gerektiği şekilde özenilerek okunmuş ise evet. Nitekim basında ve haberlerde bu tür olaylar eskiden beri olagelmektedir. Buna bir örnek Amerikalı Martha'yı ve onun hakkında verilen haberi gösterebiliriz.<sup>2</sup>

### Önemli Bir İşâret ve Simge Olarak Ezân

Ezân, bir iskân mahallinde Müslümanların bağımsız ve hür olarak varlıklarını sürdürdüklerini haber veren bir işâret, o bölgede İslâm dinine bağlı olan insanların çoğunlukta olduğunu gösteren bir alâmettir. Ezânsız bir İslâm ülkesi ve o ülkede büyük küçük her hangi bir semt, mahalle veya köy düşünmek mümkün değildir. Bir meskûn mahalden Ezân sesi geliyorsa, orada Müslümanlar var, bunlar çoğunluktadır aynı zamanda da hür olarak yaşıyorlar anlamındadır.

<sup>1</sup> Bilmen, *Büyük İslâm İlmihali*, s. 139.

<sup>2</sup> Ezân sesinden etkilendi, müslüman oldu.

Amerikalı Martha Cardyn Hall, Fethiye Müftülüğünde düzenlenen törenle Müslüman oldu. Hall, "6 yıl önce dinlediğim Ezândan etkilendim ve Müslüman olmaya karar verdim" dedi.

Fethiye Müftüsü Ertuğrul Koyuncu, Kelime-i Şahadet getirerek Müslüman olan Hall'a (52), İngilizce Kur'an-ı Kerim ve ihtidâ belgesi verdi. Törende vaiz Ahmet Karagöz Kur'an-ı Kerim okudu, Müftü Ertuğrul Koyuncu da dua etti. Fethiye'ye 14 yıl önce yerleştiğini belirten Hall, 6 yıl önce dinlediği Ezândan etkilendiğini ve Müslüman olmaya karar verdiğini söyledi. Müzeyyen adını alan Martha Cardyn Hall, "Müftü Ertuğrul Koyuncu'nun hediye ettiği İngilizce Kur'an-ı Kerim'i en kısa sürede okuyacağım ve İslam'ın şartlarını en iyi şekilde yerine getireceğim. Müslümanlığı en iyi şekilde yaşamak istiyorum" dedi (samanyoluhaber.com 08 Temmuz 2008, 18:44:02).

Bu bakımdan yurt dışında çeşitli ülkelerde bulunan vatandaşlarımız, bazı yerleşim alanlarında nüfus bakımından çoğunlukta olsalar bile hürriyetlerine tam anlamıyla sahip olmadıkları için, Ezânı dışarıda minâreden açıkça verememektedirler. Bunların Ezândan mahrum bırakılmaları da rasgele bir uygulamadan değil, bilinçli olarak onlara bu hürriyetin verilmek istenmemesinden kaynaklanmaktadır. Kaldı ki minâre uzunluğu konusunda bile kendi dinlerine göre kutsal saydıkları mekânlardan yukarı geçmesine izin verilmemekte, hatta bu sınırı tecâvüz edenlerin minârelerini kısaltmaktadırlar. Her şeyden önce o bölgedeki Müslümanların hür olmasını kabul edemeyen yabancıların, hür ve bağımsızlık alâmeti olan Ezânın açıkça okunmasına müsâmaha etmelerini beklemek muhaldir. Bu bakımdan Ezân, İslâm ülkesi, Müslüman toplum, Barış-huzur ve Dâru'l-İslâm anlamlarını ihtivâ eder.

Ezân, bir yerin Müslümanların mı yoksa zorbaların mı kontrolünde olduğunu belirten bir işaret, bir semboldür. Korkusuzca ve doğru bir şekilde okunan Ezân, o yerin İslâm beldesi olduğunu gösterir.

İslâm fıkhında, bir yörenin İslâm dışı veya İslâm yurdu olup olmadığını tespitinde, orada Ezânın okunup okunmadığı dikkate alınan ölçülerden biridir.

### **Ezânın Teknik ve Mûsikî Sanatıyla İlgili Yönü**

Ezânın güzel ses ve makamla okunması bizzat Hz. Peygamber'in uygulamaları ve hadisleri ile sabit olduğu için,<sup>1</sup> bu görevin icrâsının ve icrâcıları olan müezzin ve imamların mûsikî sanatıyla iç içe oldukları veya olmaları gerektikleri bir gerçektir. İşte bunun içindir ki, Türk Mûsikisinde en önemli mûsikî nazariyatçıları, bestekârları ve icrâcıları câmilerden, dergâh, tekke ve zâviyelerden yetişmiş, hacı, hâfız, hoca, şeyh, mütedeyyin ve muhafazakâr insanlar olmuşlardır.

Ezânın vakitlere göre değişik makamlarda okunması hususu, yüzyıllardır uygulana gelen bir gelenek ve kültürümüzdür. XIII. Yüzyıldan

<sup>1</sup> Peygamberimiz Hz. Muhammed (s.a.v.) Ezân vakti gelince Bilâl-i Habeşî'ye hitâben: "Ey Bilâl, bizi rahatlandır" buyurmuştur. Ebû Dâvud Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *Es-Sünen*, Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut, Tsz., Edeb, Hadis: 4985-4986, c. IV, s. 296- 297.

buyana Türk Mûsikîsi nazariyatından bahseden kaynaklarda, makamların vakitlere göre insanlar üzerindeki etkileri anlatılmaktadır.<sup>1</sup> İşte, her vaktin Ezânının ayrı bir makamdan okunması geleneği bu anlayışa dayanmaktadır.

Mûsikî sanatıyla çok ilgili olan Ezân konusunun birçok yönden ele alınması mümkündür:

### 1-Okuyucuların Müzik Eğitimi Almış olmaları

Ezânı vokal olarak tüm halka açık olarak okuyan ve müezzinlik görevini yapan din görevlilerinin mutlaka ses eğitiminden geçmeleri gerekir. Şan eğitimi denilen ve sözlü müzik sanatçılığı yapan kişilerin aldığı özel dersleri almış olmaları gerekir. Müzik kulağı ve sesli müzik yapacak nitelikte ve kalitede ses yapısına sahip olmaları gerekir.<sup>2</sup>

Hz. Peygamber döneminde imam ve müezzinlere ses ve müzik eğitimi yaptıran kişilerin olup olmadığını bilmiyoruz, ancak Hz. Peygamber'in, hüdâ-i nâbit (Allah vergisi) sesi iyi ve gür olanlara bu işi havale ettiğini biliyoruz. İlk Müslüman Türk Mûsikî Nazariyatçısı olarak bilinen Fârâbî zamanında da mûsikî okulu olmayıp, bu işlerin üstattan talebeye öğretildiğini, hatta Türk İslâm toplumlarında yüzyıllarca böyle devam edip gittiğini kaynaklardan öğreniyoruz. İbn Sinâ'nın *Şifâ'* adlı eserinde Matematiksel İlimlerin üçüncüsü olarak mûsikî nazariyatından bahsedilmiştir. XII ve XIII. yüzyıllarda Hz. Mevlâna ve oğlu Sultan Veled'in mûsikî faaliyetlerini desteklediğini ve bunların güzel şeyler olduğunu halka çeşitli vesilelerle yansıtmaları sonucu, Anadolu'da halk düzeyinde bir mûsikî kültürü oluştuğunu biliyoruz.

Eski Türkistan, Azerbaycan ve bugün çeşitli Türk Devletlerinin bulunduğu yerlerde Türk-İslâm medeniyet ve kültürünün çok yaygın olduğu, birçok ilim ve fen alanında o devirlerde en derin ilim ve sanat adamlarının olduğunu, hatta II. Murad ve Fatih dönemlerinde, buralarda bulunan âlim ve bilginlerin Anadolu'ya getirtilip, medreselerde görevlendirilerek ders verdirildiği de bilinmektedir. Her hâl-ü kârda

<sup>1</sup> Bayram Akdoğan, "Fethullah Şîrvânî'ye Göre Makamların Tesirleri ve İcrâ Edileceği Vakitler", *AÜİF Dergisi*, XLVIII/1 (2007), s. 77-82.

<sup>2</sup> Bayram Akdoğan, "Din Görevlilerine Mûsikî Eğitimi Verilmesi Hakkında Örnek Bir Metot", *AÜİF Dergisi*, XLIII/2 (2002), s. 315- 353.

mûsikî sanatına ilgi duyulan böyle bir ortamda, din görevliliği yapan imam ve müezzinlerin kendilerini yetiştirmemeleri düşünülemez. Ancak Osmanlı'nın sonuna doğru ilim ve fennin kesata uğramasıyla ve daha sonra medreselerin çöküşüyle birçok sanatta olduğu gibi mûsikî sanatında da gerileme başlamış ve bu sanat da hor ve hakîr görülmüş, bu sanata meyledenler ağır ithamlar görmüş, böyle bir ortamda da özellikle din görevlilerinin müziksel faaliyetlerden uzak durması, din görevliliği için bir takva çeşidi olarak kabul edilmiştir. Böyle önemli bir sanatı hayırlı işlerde kullanmak yerine, onu yasaklayarak ve ondan uzak durarak perhizkâr bir yol takip edilmiştir. Dolayısıyla bu anlayışla günümüze kadar gelinmiş, halen bazı yörelerde bu sanata sempati ile bakan din görevlileri kötülenmekte, cemaat arasında çeşitli lâkap ve adlarla aşağılanmaktadır.

Şu anda içinde bulunduğumuz toplumda yukarıdaki nedenlerle güzel Ezân okuyacak din görevlisi yetişmediği için, bu görev merkezî Ezân sistemiyle yürütülmeye çalışılmaktadır. Ancak Diyanet İşleri Başkanlığı Teşkilâtında yeni İlahiyatçıların görevi devralması, göreve gelen hoca ve arkadaşlarımızın dünyadaki tüm gelişmelere açık bilim adamı olmaları, din görevlilerimizin mûsikî konusunda eksik olduklarının idrakine varmaları sonucu, teşkilat bünyesinde din görevlilerine mûsikî eğitimi vermenin en doğru çözüm olacağı kanaatine varmışlardır ki bu durum takdire şayandır. Türk Din Mûsikîsi alanında çalışan bir akademisyen olarak, bize göre de, din görevlilerinin bu alandaki eksikliği için böyle yapılması gerekirdi, doğru olan da budur.

## **2-Din Görevlilerinin Makam ve Nazariyat Bilgileriyle Donatılması Hususu**

Ezânı okuyacak kişilere nota kullanımıyla temel müzik bilgileri yanında, makamların karakterleri, bunların sesli olarak icrâsı, makamlarda geçkilerin yapılması, bunlara ait bilgiler verilmesi ve uygulamaların yaptırılması gerekmektedir. Ayrıca, problem sadece Ezânla da kalmayıp, mihrapta aşır veya namazda Kur'ân tilâveti, müezzinlik dediğimiz mahfel sürmesi, salâlar, mevlitler, ilâhi, kasîde, na't vs. gibi dini formların doğru ve güzel icrâ edilebilmesi için mutlaka temel nazariyat ve makam bilgilerinin öğretilmesi gerekir.

### 3-Ezânlarda Mevcut Makam ve Nağmeler Dışında Alternatif Makam ve Uygulamalar Üzerinde Çalışmak

Ezânlar için bilinen beş makam dışında, değişik makamlarla Ezân okuma çalışmaları yapmak, bunlar içerisinde insanlar üzerinde vakitlere göre daha etkili olabilecek alternatif okuyuşlar aramak gerekir diye düşünüyoruz. Bir Yüksek Lisans öğrencisine verdiğimiz böyle bir tezle, Ezânda bu zamana kadar kullanılmamış değişik makamlar uygulamayı plânladık, kıraatiyle, ses ve müzik bilgisiyle donatılmış bir arkadaşımızı bu alternatif makamlarla Ezân okuması için görevlendirdik. Sonuç olumluydu. Uygulama % 90 üzerinde başarılıydı. Bunun % 5 lik kısmı arkadaşımızın bu alternatif makamla ilk defa Ezân okuması nedeniyle kendisinde meydana gelen bir tedirginlik, yani irticâli (doğaçlama = improvisation) bir beste yapma sıkıntısından kaynaklanan bir durum - takdir etmek gerekir ki bu kolay bir iş değildir-, % 5 lik diğer bir kısmı da dinleyici olarak bizde uyandırdığı telâş görülüyordu. Ama aynı Ezânı ikinci bir defa dinlediğimiz zaman bize verdiği haz artarak çoğalıyordu. İnanıyoruz ki, biz bu şekilde yeteneğe sahip birkaç arkadaşımızla ileriye dönük bu alanda çok daha güzel Ezân okuyuşları ortaya koyabilme imkânına sahip olabileceğiz.

### 4- Güzel Ezân Okuma Çalışmaları ve Seminerlerinin Yaygınlaştırılması

Öncelikle başkent Ankara'da Çankaya Müftülüğü öncülüğünde başlatılan güzel Ezân okuma çalışmaları, bir kaç yıldır Diyanet İşleri Başkanlığınca, Türkiye'nin dört bir yanından gelen din görevlileri arasından seçilerek mûsikî eğitimine tabi tutulan din görevlileri (Temmuz 2008) mezun oldu. Bu arkadaşlarımıza yaklaşık 8 ay gibi bir süre de ses eğitiminden, mûsikî tarihi ve nazarî bilgilerden, beste teknik ve bilgilerine varıncaya kadar birçok konuda, alanlarında uzman hocalar tarafından ders verilmiş, ayrıca ilâhi, kasîde, şüğl, tesbîh, salât gibi birçok dini form yanında, sanat, halk ve mehter mûsikîsinden zengin bir repertuar kazandırılmış, yüzlerce eser öğretilmiştir. Bu çok büyük ve gurur verici bir başarıdır. Bu kursiyerlerin gerek yurt içi ve gerekse Avrupa'da çeşitli ülkelerdeki konserleri dinleyenleri mest etmiş, her biri ilerde mûsikîmize besteleriyle, dinî mûsikîmiz alanında icraatlarıyla hizmet edecek duruma

gelmiştir. Bu arkadaşlarımızın ayrıca gittikleri illerde veya beldelerde, burada almış oldukları dersleri değerlendirerek hizmet vereceklerini düşünürsek, din görevlilerinin müzik problemi diye bir şey kalmayacaktır diye inanıyoruz.

### **5-Câmilerde Kullanılan Ses Yükseltici Cihazlarının Kalitesi ve Bunların Kullanımı**

Minârelerden Ezânlar ses yükseltici cihazlar ve hoparlörler ile yapılmaktadır. Câmi içinde ve minârelerde kullanılan bu ses sistemlerinin çok kaliteli olması gerekmektedir. Lâmbalı ses cihazlarının daha 1960'lı yıllarda transistorlu ses sistemlerinin çıkışıyla pabucu dama atılmış olmasına rağmen, ne yazık ki Câmilerimizin birçoğunda hâlâ bundan 40-50 sene önceki cihazlar kullanılmaktadır.

Günümüzde merkezî Ezân yayınlarıyla yeni sıkıntılar ortaya çıkmaktadır. Radyo, cep telefonu ve diğer yayınların bulunmadığı dönemlerden kalma bu ses amplifikatörleri, radyo istasyonları ve diğer yayınları çekmekte, bir taraftan Ezân okunurken, diğer taraftan da minâre hoparlörlerinden şarkı, türkü veya reklâm anonsları duyulmaktadır. Yurdun çeşitli yerlerinde zamansız olarak câmi hoparlörlerinden mahallî radyo yayınlarının veya bir mahallede konser veren sanatçıların seslerinin çıkması, halkı isyan ettirmektedir. Gazete veya televizyon haberlerinde bu tip olaylar maalesef çokça gündeme gelmektedir.

Bir konuşmasında, câmilerdeki ses sistemlerinden yakınan Diyanet İşleri Başkanı Prof. Dr. Ali Bardakoğlu, "Okunan Kur'an'ın güzelliği hoparlörün mekanik hışırtısına kurban gitmemeli. Bunun için birinci sınıf ses cihazına ihtiyaç vardır. Gönlümüz ister ki böyle olmasın. Ancak ne yazık ki bunlar maddî imkân gerektiriyor. Yeterli imkânlar olmayınca ucuz ve teneke sesli âletler alınıyor" şeklinde söylemiştir ki Sayın Başkanın bu konudaki düşüncelerine katılmamak mümkün değil. Her hangi bir yerde yapılacak basit bir müzik konseri için en mükemmel ses cihazları kurulup, solistlerin iyi okuması için zemin hazırlanırken, günde beş defa yapılan Ezân gibi önemli bir çağrı için, sıradan cihazların kullanılması doğru değildir.

Bu arada, kutsal mâbet câmilerimizin minâreleri de hemen hemen her tarafta cep telefonu baz istasyon malzemeleri ile doldurulmuş, davul ve org



klavyesine benzer âletler, minâre şerefesine takılarak, minârelerimiz başka amaçlar için direk olarak kullanılmaya başlanmıştır. Başka ülkelerde kilise veya diğer ibadethanelerde görülmeyen bu uygulama, ne yazık ki “...Câmilerimize maddî destek sağlıyor...” anlayışıyla memleketimizde uygulama zemini bulmuştur. Güzelim tarihi minârelerden tutun, yeni hizmete girmiş birçok minârelerimizin görüntüsünü bozan, minâre saygısını direk anlayışına çeviren ve montajda her tarafı delik deşik eden bu uygulamanın bir an önce son bulmasını temenni ediyor, bir ilâhiyatçı akademisyen olarak da bu uygulamayı doğru bulmadığımızı ifade etmek istiyoruz. Bu cihazların minâre ses sistemine parazit yaptırabileceğini düşünüyoruz. Zaten kalitesiz olan bu amplifikatörler bozuk sesler vermekte, bu cihazlarda ses efekt sistemi olmadığı için yapılan ilâhî çağrılar da çok kalitesiz olmaktadır.

Günümüzde artık seyyar pazarcıların bile kullanmadığı bu cihazları biz hâlâ insanları namaza dâvet, hatta tüm insanlığa çağrı için kullanıyor, kötü ses gündeme gelince de hep suçlu din görevlilerimizin sesinin iyi olmayışına yüklüyoruz. Bu doğru değildir. Nitekim, piyasada kaset ve CD doldurarak şarkıcılık hevesine düşen ve kendisini sanatçı zanneden bazı sıradan sese sahip kişilerin, orijinal seslerinin hiç de kaset yapacak kalitede olmadığını televizyon magazin programlarında görüyoruz. Ancak bir stüdyo ortamında çeşitli efektlerle orijinal seslerin tanınmayacak hale getirildiği âşikârdır. Din görevlilerine ses ve mûsikî eğitimi verilmesi yanında, kullanılan cihazların da kaliteli ses sistemleriyle değiştirilmelerinin, Ezânın güzel okunmasına müspet tesir yapacağı muhakkaktır.

Ses cihazları konusunda bir diğer önemli husus da bu cihazların kullanımı ve korunmasıdır. Büyük bir meblağı böyle kaliteli bir cihaza yatıran dernek yetkililerinin de din görevlilerinden bunun muhafazasını ve korunmasını beklemeleri doğaldır. Her arızalanmada yeni bir cihaz almak mümkün olmayacağına göre veya günde beş vakitte bu cihaz lâzım olduğuna göre bunların hassasiyetle kullanılması ve korunması gerekmektedir. Yanlışlıkla açık unutulmuş bir cihazın, uzun süre elektrik yüküne dayanamayıp zarar göreceği muhakkaktır. Aynı zamanda bu cihazların, ehil olmayan kişiler tarafından rasgele kurcalanması da doğru değildir. Ayrıca câmilerde dikkatsiz kullanım sonucu yere düşürülen veya

bir şeye çarparak zarar gören pahalı mikrofonlar, bize cihazların korunmasında gösterilen hassasiyetin neden önemli olduğu hakkında bilgi vermektedir.

Merkezi Ezân okunan bazı yerlerde, otomatik açılan cihazların açılış müziği verip ondan sonra Ezâna başlaması da çok tuhaf oluyor. Hatta halkın Ezân müziği çaldı şimdi Ezân okunacak gibi sözleri halk arasında duyuluyor. Bu sistemlerde Ezândan önce verilen müziklerin kapatılması gerekir.

Hoş olmayan bir diğer uygulama da bazı yerlerde müezzinlerimizin alo, ses kontrol, fü fü gibi ses çıkıp çıkmadığını kontrol etmeleridir ki buna gerek yoktur. Eğer ses çıkmıyorsa o zaman cihazdaki arıza giderilir ve Ezân yeni baştan okunur. Ancak durum öyle görülüyor ki bu alışkanlığa sahip olan bazı din görevlisi arkadaşlarımız, her hangi bir program nedeniyle televizyon ve radyo canlı yayınlarına girdiklerinde bu hareketleri orada da yapmaya kalkışıyorlar, işte o zaman işler karışıyor, çok komik durumlar meydana gelebiliyor.

Sonuç olarak, Ezân konusunda kaliteli ses cihazlarının alınması, bunların korunması, yerinde ve doğru kullanılması konusunda da ciddi problemler olduğu muhakkaktır. Ezânların kalitesine bu hususların da ilâve edilmesi gerekir.

### **Ezân Okuyan Din Görevlilerine Bazı Tavsiyeler**

Yeryüzünde hiçbir din ve kuruluş Ezânlarımız kadar çok canlı ve tüm halka açık bir duyuru ve ilân yapamamaktadır. Semâlarımızda her gün beş vakitte yüksek güçte hoparlörlerle yapılan bu ilâhî çağrı, Müslüman olarak bize gurur vermektedir. Bu Müslümanlara Allah'ın bir ihsânı ve lütfudur, öncelikle Ezâna böyle bakmamız gerekir. Bu da bizim şahsî duyurumuz değil, bizi ve tüm insanlığı yaratan ve her şeyin sahibi olan Allah'a aittir. Ezândaki şan, şeref Allah'a mahsustur. Allah adına yapılan çağrı bu niyetle yapılmalı, gerektiği gibi yapılmalı, mikrofondan girip, hoparlörden toplumun tüm kesimlerine yayıldığı zaman bunun geri dönüşü yoktur.

Ezânı sadece sağlığı yerinde Müslümanlar duymuyor, inansın, inanmasın, hasta olsun sağlam olsun, küçük bebek, yaşlı ihtiyar, yerli ve

yabancı, öğrenci, çalışan, plâjda dinlenen, yemek yiyen, yatan uyuyan, hastanedeki hastalar, uygunsuz yerlerde bulunanlar, zikir ve fikirle meşgul olanlar olduğu gibi, meyhanede barlarda içenler ve eğlenenler, açık hava toplantılarında bulunanlar, miting ve yürüyüşlere katılanlar, ilimle meşgul olan ve kütüphanede araştırma yapanlar ve daha niceleri okunan Ezânlarla muhatap olmaktadır. Bu bakımdan tenkit de övgü de çok geniş bir kitleden gelecektir. Bunları göz önünde bulundurarak Ezânın okunması lâzımdır.

Ezânı dinleyenler arasında, uçlarda bulunan azınlıkları bir kenara bırakacak olursak, bunların bir kısmı bu işin hassasiyetini bilse de bilmesede birilerine “harikaydın”, “çok güzel okudun”, “bravo” gibi sözleri söylemeyi kendilerine görev kabul edenlerdir.

Yine uçta olanlardan bir grup ta her ne olursa olsun bu işe tamamen karşı olan ve hiçbir şekilde memnun ve razı olmaları mümkün olmayanlardır, hatta bunlar Ezâna da karşıdırlar. Bir diğer kısmı da haset ve fesat eden, kendisinin de bu mesleğin içinde olduğunu söyleyip, Cuma günü hatibin konuşmasını beğenmeyen, mihrapta imamın her hareketine bahane bulan, müezzine bir sebeple takılmayı zevk kabul eden, emeklilikte başka iş bulamayıp, câmiye de adeta can sıkıntısını gidermek, vakit geçirmek için giden, imanı ağızda olup kalbine varmamış fâsık kişilerdir. Bu saydığımız kategoridekileri bir kenara bırakacak olursak, insafli olmak kaydıyla şunları söyleyebiliriz:

a- Güzel okumak demek çok bağırarak demek değildir. Hele hele elimizde ses yükseltici cihazımız varsa, çok bağırma ve kendimizi perişan edercesine yıpratmamıza gerek yoktur.

b- Ezânın akşam Ezânı gibi çok kısa olmaması gerekir. Çünkü Ezânı duyan kişinin yakın bir câmiye namaza yetişecek kadar zamana ihtiyacı vardır. Ezânı uzatacağım hevesiyle iki Ezân sözü arasında bir çay molası verir gibi Ezân okunmaz. Bu çok az bir kesimde câmiye namaza yetişmek için bir memnuniyet ifade etse de, çoğunluk ta bir usanç ve bıkkınlık meydana getirir. Bir de şehir yerlerinde özellikle câmilerin bitişiğindeki apartmanlarda meskûn olanları ve o çevrede hastanelerdeki insanları hesaba katarsak, işin hassasiyeti ortaya çıkar.

c- İnanca ve dine saygı göstermek gerekir. Türk-İslâm memleketinde

olup Ezâna ve dine her hâl ü kârda saldırmayı kendilerine zevk kabul eden kişilere de fırsat vermemek lâzım. Aslında müftülüklerimiz bu konuda her telefona sarılan kişinin sözüne bakıp, filân yerdeki Ezânın sesini kısıtıyor, mahalledeki câmiye giden Müslümanlar Ezân duyamıyoruz diye müftülüğü telefonla arayıp sesi yükselttiriyor, ertesi gün yine bir şikâyet ses tekrar kısıtılıyor. Bir Avrupa ülkesinde yaşayan her hangi bir Müslüman vatandaşın ben pazar günü çan seslerinden dinlenemiyorum demeğe hakkı var mıdır? Veya çan sesini kısmak mümkün müdür? Onun için bir inançsız ve ateistin bir İslâm ülkesinde Ezândan rahatsız olduğunu ifade etmesi de doğru değildir. Ancak burada açıkça itiraf etmek gerekir ki, ehl-i salât Müslümanlara bile lâ havle çektiren bazı Ezân okuyucuları veya müezzinler vardır. Bu arada gerçekten Ezânın okunuş şeklinden çok rahatsız olup, sırf Allah'ın gücüne gitmesin, günâha girmeyelim diye ses çıkarmayan samimi dindarlar da vardır.

d- Ezân dinî bir formdur. Mûsikiyle okunur. En güzel mûsikî parçası çok da kısa olmayıp, *“keşke biraz daha devam etseydi diye”* diye söylenen parçadır. Arap yâlellisi veya bizim bazı yörelerinin uzun havası veya bozlaşığı gibi bitmeyen tükenmeyen bir müzik parçası ne kadar güzel olursa olsun usanç verir. Bu bakımdan Ezânı tadında bırakmak ve insanları usandırmamak gerekir diye düşünüyoruz.

e- Dinî konularda hassasiyet sahibi olmamız gerekiyor. Eğer bir şeyin ölçüsünü kaçırsak, o zaman bize muhalif olan veya bizden olmayan kişiler bizi düzeltmeye kalkar, bu da gerçekten ağır geliyor ve zorumuza gidiyor. Bu tip müdahalelere bizim meydan vermememiz lâzımdır.

f- Burada Mehmet Ali Sarı Hoca'nın bir sözünü buraya aynen almak istiyorum:

*“Bir müezzin, “Ezânı ben okurum, benim sesim ve nefesim herkesten üstündür, işte okuyorum, görün, duyun” gibi nefsânî düşüncelerle Ezânda çok uzatmalar yapabilir. Böyle düşünmek dinen riyâdır ve zemmedilmiştir. Ey müezzin, Allah sana güzel ses ve uzun bir nefes vermişse ne güzel. Bu durumda Ezânı tadında bırakmak daha da güzeldir. Ses senin ise, sevgili dost, zevk-i selim ve zaman da bizindir, toplumundur.”*

Yakın zamanda bir Ezân dinledim, müezzinde kompresör gibi bitmeyen bir nefes var ama mûsikîden ve nağmelerden haberi olmayan bu

vatandaşımız, dakikalarca aynı nağmeleri, bir otomobilde kademe kademe gaza basar gibi yükseltiyordu. Gerçekten bir Müslüman olarak böyle bir Ezân karşısında ne kadar rahatsız olduğumu ve sıkıldığımı hatırlamak bile istemiyorum.

g- Din görevlilerimizin Ezân konusunda bazı eksiklikleri vardır ve olmaktadır da. Din görevliliği ve Ezân eğitimini veren İmam-Hatip Liselerinde, Ezân konusunda yeterli uygulama yapılamamaktadır, çünkü konunun hassasiyetini bilen, alanın uzmanı hoca da çok azdır. Kaldı ki, İlahiyat Fakültelerinde bile hem ilâhiyatçı hem de mûsikî sanatını bilen kişiler sayılıdır. Dolayısıyla Ezân konusundaki eksikliklerin büyük kısmı eğitim eksikliğinden kaynaklanmaktadır. Ezân konusunda lise ve üniversite düzeyinde yeterli bir eğitim verilememekte, Ezânın okunması, sadece bu alanda, sesi ve okuyuşu beğenilen kişileri taklitte yetinilmektedir. Bunun için Diyanet İşleri Başkanlığımız bünyesinde güzel Ezân okuma kursları ve çalışmaları başlatılmış, bu kurslarda alanın uzmanı ilâhiyatçı ve mûsikî sanatını bilen hocalar görevlendirilmiş, memleketimizin her tarafından gelen din görevlileri kademeli olarak eğitime alınmaktadır. Yurt dışında görev yapan din görevlilerimiz de bu programa dahil edilmiş, grup grup bunlar da mûsikî ve güzel Ezân okuma eğitimine alınmaktadırlar. Hatta bu kursiyerlere Güzel Ezân ve mûsikî eğitimine katıldıkları ve başarılı olduklarına dair sertifika da verilmektedir.

Daha önceleri böyle bir eğitim olmadığı için Ezân konusunda bir takım sıkıntılar bu zamana kadar maalesef yaşanmıştır. Artık bundan sonra Diyanet İşleri Başkanlığı bu konuyu ele almakta, umarız yakın zamanda bu sorun büyük ölçüde halledilmiş olacaktır. Başkanlıkça yaptırılan bu eğitimin sadece Ezânla kalmayıp Salâ ve Ramazan aylarında Terâvih ve diğer görevleri de etkileyeceği muhakkaktır.

### **Ezân Konusunda Yapılan Hurafe ve Bid'atler**

Günümüzde Ezâna bağlı olarak Müslümanlar arasında bazı uygulamalar göze çarpmaktadır ki, bu icraatlar Peygamberimiz (S.A.V) tarafından uygulanmayıp, dinin temel esasları içinde de bulunmadıkları için biz bunlara bid'at (sonradan dine ilâve edilmiş) işler diyoruz.

Bunlardan bazıları şunlardır:

a- Bazı bölgelerde bulunan Müezzinlerin, Ezândan on dakika kadar önce teyp veya hoparlörden Kuran kıraati yayınladıkları konuşulmaktadır. Bu âdete bir ara öyle devam edildi ki, müezzin bunu terk edecek olsa cemaat itiraz eder duruma gelmişti. Bu Peygamber (S.A.V.)'in yoluna muhalif bir bidattir. Ne Resûlüllah'tan ne de sahabe ve tabiinden Ezândan önce böyle yaptıklarına dair bir haber sabit olmamıştır. İlim ehli katında herhangi bir ibadetin şer'î bir delil olmadan, muayyen bir vakte tahsis edilmesinin câiz olmadığı karara bağlanmış bir husustur.<sup>1</sup>

b- Bazı müezzin ve imamlar, meşhur müezzinlerin sesini kaydedip Ezânı kasetten yayınlamaktadırlar. Bu bidattir. Mali Bin Huveyris (R.A.)'ın rivâyet ettiği hadiste şöyle denilmektedir. "Kavmimden bir grup içinde Resûlüllah (S.A.V.)'e geldim. Yanında yirmi gece kaldık. Bize çok merhametli ve arkadaşça davrandı. Bizim memlekete dönme arzumuzu hissedince buyurdu ki; "Dönün ve kavminizin arasına katılın. Onlara öğretin. Namazı kılın. Namaz vakti geldiğinde biriniz Ezân okusun ve en büyüğünüz imam olsun."<sup>2</sup> Ebu Hureyre (R.A.)'ın rivâyet ettiği hadiste ise; "Ezân okuma ve ilk safın kıymetini bilselerdi ve bunun için kura çekmekten başka yol bulamasalardı elbette kura çekerlerdi..."<sup>3</sup>. Râbitatu'l-Âlemi'l-İslâmî'ye bağlı Fıkıh Heyeti bu konudaki fetvâlarında şunları belirtmişlerdir. "Mescitlerde namaz vakti girince teyp ve benzerleri ile Ezân yayınlamak câiz değildir. Meşru olan Ezân ibâdetinin edâsı ancak, Müslümanların her vakit ve her mescit için ayrı Ezân okumakla hasıl olur. Peygamber (s.a.v.)'den buyana uygulana gelen de budur..."<sup>4</sup>

c- Ezâna ilâve ve eksiltmelerde bulunmak bidattir. Zira Ezânın

<sup>1</sup> Ahmed b. Abdurrezzâk ed-Düveys, *Fetâva el-Lecnetü'd-Dâime li'l-Buhûsi'l-İlmiyye ve'l-İftâ*, Neşr: Dâru'l-Âsime, 3. Bsk, Riyad 1419, c. II, s. 541.

<sup>2</sup> Ahmed b. Ali b. Hacer Ebu'l-Fadl el-Askalânî eş-Şâfiî, İbn Hacer; *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-Marifet, (Tamamı 13 cüz), Beyrut 1379, c. II, s. 171; Ebû Zekeriyâ Yahya b. Şeref b. Meriy en-Nevevî, *Şerhu Nevevî alâ Sahîhi Müslim*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2. Bsk., (Tamamı 18 cüz), Beyrut 1392, cüz. 5, s. 175.

<sup>3</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrahim b. El-Muğîre el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, Tahkik: Muhammed Züheyr b. Nâsiru'n-Nâsır, Dâru Tavkî'n-Necât, (4 mücelled 9 cild.) Ysz. 1422, c.I, s. 145; Muhammed b. Yezîd Ebû Abdillâh el-Kazvîni İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, Dâru'l-Fikr, Tahkik: M.F. Abdalbâki, (Tamamı 2 cild), Beyrut Tsz., c. I, s. 319.

<sup>4</sup> *Fetâva'l-Lecneti'd-Dâime*, c. VI, s. 66.

lâfızlarının tevkifi olduğu bilinen bir şeydir. İbn Amr (r.a.)'nın rivâyet ettiği hadiste; “Müezzini işittiğinizde onun dedikleri gibi deyin. Sonra bana salât edin. Kim bana salât ederse Allah ona on salât eder. Sonra benim için Allah'tan vesileyi isteyin. Zira cennette o öyle bir mertebedir ki, Allah'ın kullarından sadece biri ona nail olacaktır. Ben o kimse olmayı ümit etmekteyim. Kim benim için vesileyi isterse şefaetim ona helâl olur.”<sup>1</sup> buyrulmuştur.

Ezânın bitiminde Resûlüllah (s.a.v.)'e salâvât okumak aslında sünnet iken, müezzinler bunu sesli okumak suretiyle Ezâna ilâvede bulunmuş ve bidat çıkarmış oluyorlar.<sup>2</sup>

d- Pazartesi ve Cuma geceleri sabah ve yatsı Ezânlarından önce değişik yerlerde değişik zikirler ve tesbîhat yapılmaktadır. Bunlar bidat uygulamalardır.<sup>3</sup>

e- Ezân okunduktan sonra namazdan önce üç defa ihlas suresini okumak bidattır.<sup>4</sup> Hadiste, Resûlullah (s.a.v.)'in namaz kılariken Kuran'ı sesli olarak okuyan insanların yanına gelip şöyle buyurduğu rivâyet edilmiştir: “Şüphesiz namaz kılan kimse, Rabbine münacat etmektedir. Münâcat ettiğiniz şeye dikkat edin. Kur'ân okurken seslerinizi yükseltmeyin.”<sup>5</sup>

f- Ezân okurken tegannî etmek (şarkı gibi okumak) bidattır.<sup>6</sup> Birisi Ömer (R.A.)'e geldi ve “Ben seni Allah için seviyorum” dedi. Hz. Ömer ise; “Ben de sana Allah için buğz ediyorum. Duyduğuma göre sen Ezân okurken tegannî ve lâhin yapıyorsun.” demiştir.<sup>7</sup>

g- Ezânı işitenlerin “Aziz Allah” veya “Celle Celâluh” demeleri de bid'attir. Ezânı dinleyene sünnet olan, müezzinin söylediğini tekrar etmek,

<sup>1</sup> Müslim, c. I, s. 288.

<sup>2</sup> Bu konuda bkz.: Şeyh Ali Mahfuz, *el-İbda*, s. 172-174; İbn Abidin, *Hâşiye*, c. 1, 390; Ali el-Kâri', *Mirkâtu'l-Mefâtiḥ*, II, 349; İbn Hacer, *Fethu'l-Bâri*, II, 232; İbnu'l Hacer, *Medhal*, II, 255; İbn Hacer el-Mekkî, *Fetâvâ'l- Kübra el-Fikhiyye*, I, 131; Seyyid Sâbık *Fikhu's-Sunne*, I, 122; İbn Baz, *Fetâvâ*, I, 240; Şukayri, *es-Sunen ve'l-Mubtediât*, s. 234.

<sup>3</sup> Cemaleddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman İbnu'l-Cevzî, *Telbisu İblîs*, Tahkik: es-Seyyid el-Cümeylî, Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, Beyrut 1994, s. 168.

<sup>4</sup> Cemaleddin Kasimî, *Islâhu'l-Mesâcid*, s. 105,

<sup>5</sup> *Muvatta*, I, 90; *Sahihu Süneni Ebu Davud*, I, 247; el-İstizkar, 4/161.

<sup>6</sup> İbnu'l-Cevzî, *Telbisu İblîs*, s. 168.

<sup>7</sup> Abdurrezzak, 1852; Taberâni, 13059; Tahavî, IV, 128; Serahsî, *Mebûsât*, I,138.

Müezzin “Eşhedü en lâ ilâhe illallah” deyince “*Radiytu billâhi rabben ve bi'l-İslâmi dinen ve bi-Muhammedin nebiyya*” demesi, “*Hayye ale's-salât*” ve “*Hayye alel felah*” deyince de “*La havle vela kuvvete illa billah*” demesidir. Ezânın sonunda da “*Allahumme rabbe hâzihi'd-da'veti't-tâmmeh ve's-salâti'l-kâimeh. Âti muhammedeni'l-vesîlete ve'l-fazîleh. Veb'ashu makâmen mahmudeni'llezi vaadteh*” demesi sahih hadislerde tavsiye edilmiştir. “*İnneke la-tuhlifu'l-mîâd*” şeklinde bu duanın sonuna eklenen cümle ise sabit olmamıştır.

h- Ezân okunurken baş parmakların tırnaklarını öpmek ve gözleri onlarla mesh ederek “*Allahumma'hfaz ayneyye ve nevvirhuma*” duasını okumak bidattir. Deylemî'nin *el-Firdevs* adlı eserinde böyle bir rivâyet var ise de sahih değildir.

### **Bir Dinî Mûsikîsi Formu olarak Ezân Nasıl Okunabilir?**

Buraya kadar verdiğimiz bilgilerden sonra, ilâhiyatçı akademisyen ve mûsikî hocası olarak bazı hususları belirtmek istiyoruz.

Ezân irticâli (doğaçlama = improvisation) anında beste ile okunan bir din mûsikîsi formudur. İster anında bestelensin ister önceden bestelenerek notaya alınmış olsun, bir beste bir kompozisyon olarak düşünüldüğünde, giriş, gelişme ve sonuç kısımlarından oluşan bir mûsikî parçasında zemin (giriş, başlama), meyân (gelişme) ve karar (sonuç) bölümleri uygulanır.

Ezân üzerinde yukarıda söylediğimiz hususları uygulayacak olursak, ilk tekbirlerde zemin yâni giriş yapılır. Şahâdetlerde kullanılan makamın zeminden güçlü ve zeminin oktavına kadar olan kısımlarda dolaşılır. Salâh ve felâhlarda meyân yapılır, makamın en üst perdelerine ve okuyanın ses yapısına göre tizler gösterilir. Son tekbirlerle kelime-i tevhît de karar sesine inilir.

Ezân yerinden okunduğu zaman sesimiz pes kalabilir. Bu bakımdan ya dört sesin oktavından veya duruma göre bir sesin veya tenor olanlar için yerindeki sesin oktavından okunabilir. Din görevlileri ile yaptığımız Ezân çalışmalarında, Ezân için en uygun olan sesin, dört sesin oktavı olduğunu gördük. Bu ses düzeyi hemen hemen her din görevlisinin katılabildiği bir ses düzeyidir. Ancak bazıları beş sesin oktavından veya yerinden de



okuyabilen ses düzeyine sahip din görevlilerimiz vardır.

Ezânda nefesin rahat yetmesi için üst seslerden okunur. Fakat böyle tiz seslerle uzun süre bağırarak okuyanı çok yorar, dinleyeni de sıkır. Bu yüzden sol rast perdesine çargâh, düğâh perdesine de nevâ perdesi tekâbül edecek şekilde yani 4 ses tizden okumak münâsiptir, bu sesler orta sesler olup bunlarla zemin okuyuşları yapılır. Uygulanacak makama göre gerdâniye veya muhayyer perdelerine sıçramalar yapılarak, makam perdelerinde zikzaklar yapmadan Ezânın zemin kısmı tamamlanır.

Şahâdetlerde sesler biraz daha tizlere doğru kaydırılır, yalnız asıl tizleri meyan kısmında göstereceğimiz için üst perdelere fazla yaklaşılmaz.

Salâh ve felâh'larda önceki geçen perdelerin üzerine ilâveten tiz segâh, tiz çargâh ve tiz nevâ perdelerinde dolaşılır. İkinci felâh'ın sonunda ses, makamın karar perdesine indirilir.

Karar kısmında çargâh-nevâ perdeleri veya gerdâniye-muhayyer perdeleri arasındaki sesler kullanılarak karar sesine varılır. Zemine veya karara giderken -bazı makamlar hariç- tiz perdelerin yoklanması, karar kısmında tekrar o perdelere gidilmesi güzel olmaz ve tavsiye de edilmez. Ezânlarda, makamların kendine has tipik dalgalanmaları, ani çıkış ve inişleri uygulanmaz, bunlar biraz daha yumuşatılarak Ezân ağırlığı bozulmamaya dikkat edilerek okunur.

Ezânda ilk tekbir "*Allahü ekberallahu ekber*" denerek uzatılmadan ikinci tekbire, üçüncü tekbir de uzatılmadan dördüncü tekbire ulama (liaison) yapılır. Dördüncü tekbir orta kararda uzatılır.

Şahâdetler orta karar uzatılır, zeminden biraz daha uzun fakat salâh ve felâh'lardan az uzatılır.

Asıl uzatılacak kısımlar salâh ve felâh'lardır, buralarda meyân dediğimiz azamî tiz ve yüksek sesi kullanabiliriz. Meyân için de bu dört cümle bize yeter.

Son tekbir de "*Allahu ekberallahu ekber*" denerek yine çok uzatılmadan birinci tekbir ikinciye ulama yapılır.

Son tevhit cümlesinde, kullanılan makama göre rast perdesinin karşılığı olan çargâh, düğâh perdesinin mukabili olarak ta nevâ perdeleriyle Ezân

bitirilir.

Şunu da belirtmek gerekir ki, bazıları Ezânda mahreç ve tecvide gerek yoktur gibi bir iddia içindedirler ki, Ezânda güfte dediğimiz sözler Arapça'dır. Arapça'nın doğru telâffuz edilmesi, kelimelerin başka anlamlara dönüşmemesi için önemli olup, kanaatimizce Ezânda da bu kurallara riâyet edilmesi daha doğru olur<sup>1</sup>. Ancak önceki konularda belirttiğimiz üzere makam ve nağme hevesiyle şeddeli mim ve nun harfleri üzerinde bir elif miktarından fazla durmanın hoş olmadığını söylemiştik. Ayrıca salâh ve felâh'larda gereğinde fazla uzatarak bu kelimelerin son harflerinin telâffuzunu ihmal etmemek, bu harfleri çıkaracağım derken tuhaf sesler çıkarmamak lâzımdır.

Kanaatimizce bu saydığımız hususlar göz önünde bulundurularak Ezânlarımız okunursa, hem okuyanlar hem de dinleyenler için Ezânlarımız estetik bir hüviyete kavuşacaktır.

### Vakitlere Göre Ezânlar İçin Tercih Edilen Makamlar

Ezânlar niçin vakitlere göre ayrı makamlardan okunur. Bu sorunun cevabı bizim yaklaşık bin yıl önce yazılmış mûsikî nazariyatı ile ilgili kaynaklarımızda anlatılmaktadır. Çünkü makamların insanlar üzerinde her birinin ayrı bir tesiri vardır, bu tesir bir de vakitlere göre değişmektedir. Makamların tesirleri üzerinde biraz durmak istiyoruz. Sonra da bazı vakitlerde niçin yıllarca bazı makamların kullanıldığı konusuna açıklık getirmek istiyoruz.

Makamların tesirlerine ait bilgiler ilk dönem İslâm kaynaklarında bulunmasına rağmen,<sup>2</sup> makamların icra edileceği vakitlere ait notlar ise

<sup>1</sup> Merhum Bekir Sıtkı Sezgin Hoca da aynı kanaatte olup, Kur'ân-ı Kerîm tilâvetinde olduğu gibi Ezânda da Tecvit ve Mehâric-i hurûf kaidelerine dikkat etmek gerekmektedir. Bkz. Yalçın Çetinkaya, a.g.m., s. 29.

<sup>2</sup> Türk-İslâm toplumunda mûsikînin insanlar ve hayvanlar üzerindeki etkilerine ait en eski çalışmalardan birisi meşhur Arap edebiyatçılarından Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz el-Kinânî (ö. 869)'nin *Kitâbu'l-Hayevân* adlı eseri içerisinde bu konuyla ilgili makalesidir. Kısaca Câhiz diye bilinen bu ilim adamı, eserinde, seslerin insan ve hayvanlar üzerindeki etkisini kaleme almıştır. Müellifin adı geçen çalışması tarafımızdan Türkçeye çevrilerek müstakil bir makale olarak yayımlanmıştır. Bkz. Bayram Akdoğan, "Câhiz ve Mûsikînin Tesiri Hakkındaki Makalesi", *A.Ü.İ.F. Dergisi*, c. XLII, s. 247-256.

Safiyyu'd-Din Abdu'l-Mu'min el-Urmevî'den buyana gelen mûsikî nazariyatı kaynaklarında göze çarpmaktadır.

Fethullah Şîrvânî<sup>1</sup> gibi bazı mûsikî nazariyatçılarına göre bu bilgilerin kaynağının İbn Sînâ olduğu söylenmektedir.<sup>2</sup> Makamların icrâ edileceği vakitlere ait olan bu sözler, bir çok müellifin kitabında nakledilmiştir. Bu ifadeleri, kimileri İbn Sînâ'ya, kimileri Ebû Nasr el-Fârâbî'ye, bazıları da Safiyyu'd-Dîn'e izafe etmektedirler ki, doğrusu da kanaatimizce budur. Çünkü makamlar XIII. yüzyıl içinde isimlendirilmiştir.<sup>3</sup> Ayrıca Fârâbî ve İbn Sînâ'nın kitaplarında bu bilgilere rastlanmamış olması da bu konuda bir delil teşkil etmektedir.<sup>4</sup>

Bu konuda etraflı bilgi verenlerden birisi Fethullah Şîrvânî (891/1486)'dir.<sup>5</sup> Şîrvânî adı geçen eserinde makamların tesirleri hakkında bazı bilgiler vermektedir.<sup>6</sup>

Zâhiri yaşantısında, çeşitli etkilerle bazen sakin, bazen öfkeli, bazen hüzünlü, bazen de coşkulu olabilen insanın, duygularına etki eden nağmelerin incelenmesi, mûsikîmiz açısından önemli bir konuyu teşkil etmektedir. Şîrvânî yukarıda adı geçen eserinde bu hususa değinmiş ve örneklerle açıklamaya çalışmıştır. Ayrıca, makamların insan duyguları üzerinde tesirli olduğu vakitleri de eserinde tayin etmiştir.

<sup>1</sup> Müellif ve mûsikî eseri üzerindeki çalışma için bkz. Bayram Akdoğan, *Fethullah Şîrvânî ve Mûsikî Risâlesi*, Ankara 2009.

<sup>2</sup> Fethullah Şîrvânî, *Mecelletun fi'l-Mûsîka*, Topkapı Sarayı, III. Ahmed Kısmı, No: 3449, s. 133.

<sup>3</sup> Bkz. Muhammed b. Abdi'l-Hamid el-Ladikî, *er-Risâletu'l-Fethiyye*, Şerh ve Tahkîk: Hâşim Muhammed er-Receb, Kuveyt 1986, s. 215, Dipnot: 182.

<sup>4</sup> Ladikî, a.g.e., aynı yer. Ayrıca seslerin tesirleri ve makamların icra edileceği vakitlere ait bilgiler için bkz. Safiyyu'd-Din el-Urmevî, *Kitâbu'l-Edvâr*, Şerh ve Tahkîk: Hâşim Muhammed er-Receb, Irak 1980, s. 157. Ladikî, a.g.e., s. 213-215, aynı müellifin diğer bir eseri *Zeynu'l-Elhân fi İlmi't-Te'lîf ve'l-Evzân*, (el yazma nüshası) Nuruosmaniye Kütüphanesi, No: 3138, vr. 65-68.

<sup>5</sup> XV. yüzyılda yaşamış değerli ilim adamlarımızdan ve mûsikî nazariyatçılarımızdan birisi olan Şîrvânî, aslen Azerbaycan'lı<sup>5</sup> olup, zamanındaki meşhur âlimlerden ders almış, dînî ve pozitif ilimlerde kendini çok iyi yetiştirmiştir. Özellikle Astronomi ve Matematikte tanınmış olan Şîrvânî'nin, Kelâm, Tefsir ve Mûsikî alanında eserleri bulunmaktadır.<sup>5</sup>

Şîrvânî, yaşadığı dönemin Osmanlı Sultanı II. Mehmed olarak bilinen Fatih (ö.1481)'e sunmuş olduğu *Mecelletun fi'l-Mûsîka* adlı mûsikî nazariyatıyla ilgili eserinde, Türk Mûsikisinde kullanılan bazı makamların insanlar üzerindeki etkilerinden bahsetmiştir.

<sup>6</sup> Şîrvânî'nin adı geçen konu ile ilgili tarafımızdan daha önce bir makale kaleme alınmıştır.

Müellif ve eseri hakkında bu bilgileri verdikten sonra asıl konumuz olan makamların tesirlerine dönelim.

### Türk Mûsikîsinde Kullanılan Bazı Makamların Tesirleri

Fethullah Şîrvânî *Mecelletun fi'l-Mûsîka* adlı eserinde Türk Mûsikîsinde kullanılan bazı makamların insan duyguları üzerindeki etkilerine ait açıklamalarda bulunarak şöyle demektedir:

*“Makamların bir kısmı, insanda kuvvet, cesaret ve tam bir rahatlık tesiri yapar ki, Uşşâk, Nevâ ve Ebûselik (Bûselik) böyledir<sup>1</sup>. Bundan dolayı bu üç makam, Türklerin, Habeşlilerin, Zencilerin ve dağ sakinlerinin yapılarına uygun düşmektedir. Şu'belerden<sup>2</sup> olan Mâhûr ve Nihâvend'in tesiri de bu makamlar gibidir.*

*Bazı makamlar da, insan duygularında mutedil derecede bir rahatlık ve hoş bir lezzet tesiri yapar. Bunlar Rast, Irak ve Isfahan makamlarıdır. Bu yüzden bu üç makam, dördüncü iklim sakinleri gibi mutedil mizaçlı insanların yapısına uygun gelmektedir. Üçüncüsü (Isfahan) ise özellikle medenî insanların özüne uygun düşmektedir. Âvâzlardan<sup>3</sup> olan Nevrûz ve Gerdâniye'nin, şu'belerden olan Pencgâh ve Zavil'in tesiri de, bu makamlar gibidir denilmiştir.*

*Makamlardan bazıları az rahatlık, hüüzün ve sükûnet cinsi bir tesir yapar. Bunlar: Zirefkend, Büzürg, Zengüle, Râhevi,<sup>4</sup> Hüseyini ve -el-Edvâr<sup>1</sup> kitabında ve*

<sup>1</sup> Makamların yapısı, donanım ve seyirleri hakkında bilgi için bkz. İsmail Hakkı Özkan, *Türk Mûsikîsi Nazariyatı ve Usûlleri*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 1987.

<sup>2</sup> Şu'be: XIX. Yüzyıldan beri tümüne “makam” denilen kuralların belli bir takımına XV ve XVI. Yüzyıllarda verilen ad. Sayıları kimi edvarda (örneğin Kırşehirli Yusuf'ta) dört, kiminde ise (örneğin Sultan II. Mehmed için yazılan edvarda) yirmi dört olarak gösterilirdi. Bu konuyla ilgili olarak âvâze, on iki makam, terkib kelimelerine bakınız. Kâzım Uz; *Mûsikî Istılahatı*, Gültekin Oransay tarafından düzeltilmiş yeni basım, Küğ Yayını, Ankara 1964, s. 68.

<sup>3</sup> Âvâz veya âvâze: XIII-XVI. Yüzyıl yazarlarına göre makamların ayrıldığı dört türden biri. Urmiyeli Safiyyuddin (1250 yılları) ve Hızır b. Abdullah (XV. Yüzyılın ilk yarısı) altı âvâze (1. Geveşt 2. Gerdâniye 3. Nevrûz 4. Selmek 5. Mâye 6. Şehnâz), Kırşehirli Yusuf (XV. Yüzyıl başı) ve Ladikli Mehmet ise (XV. Yüzyıl sonu) öncekilerin altısına bir de Hisar'ı katarak yedi âvâze sayarlar. Bkz. Uz; a.g.e., s. 10.

<sup>4</sup> Râhevi makamı çoğunlukla Türkçe kaynaklarda “Rehâvi” olarak geçmektedir. Türk Mûsikîsinde bir mürekkep makamdır. Eski metinlerde “Râhevi” şeklindedir. Aslı “Ruhâvî” olmalıdır ki, “Urfalı” Urfa'ya ait ve mensup demektir. Bkz. Yılmaz Öztuna, *Türk Mûsikîsi Ansiklopedisi*, M.E.B., İstanbul 1976, c. II, 2. Kısım, s. 173; İsmail Hakkı Özkan, *Türk Mûsikîsi Nazariyatı ve Usûlleri*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 1987, s. 440; Kâzım Uz, a.g.e., s.

bazı risâlelerde yazıldığı gibi- Hicâz makamlarıdır. Fakat, âvâz'lardan olan Geveşt ve Şehnâz, şu'belerden olan Hisar, Hümâyûn, Müberka', Bestenigâr, Sabâ, Nevrûzu'l-Arap, Rekb ve Isfahanek'in tesiri, Büzürg, Râhevi ve Zirefkend'in tesiri gibi olduğu söylenmektedir.

Âvâzlardan olan Mâyê ve Selmek'in ve şu'belerden olan Nühüft, Nevrûzu'l-Beyâti, Uzzâl, Evc ve Hûzînin tesiri, Hicâzî ve Zengüle'nin tesiri gibidir. Bu durumda, bu altı <sup>2</sup> makamın tesir bakımından hiçbir ortak yönlerinin bulunmadığı açıkça görülmektedir.

Bazıları, Edoâr müellifi Safiyyu'd-Dîn Abdu'l-Mu'min (1216-1294)'den naklettiler ki o:

Râhevi perdesine Ağlama perdesi, Zirefkend'e Hüzün perdesi, Büzürg'e Korkaklık perdesi, Isfahan'a Cömertlik perdesi, Irak'a Lezzet perdesi, Uşşâk'a Gülme perdesi, Zengüle'ye Uyku perdesi, Nevâ'ya Cesaret perdesi, Ebûselik'e Kuvoet perdesi, Hüseyini'ye Sulh perdesi, Hicâzî'ye Tevâzu perdesi ismini vermiştir<sup>3</sup>. Rast perdesi hakkında her hangi bir nakilde bulunmamıştır.

Denildi ki, gariplerin bulunduğu mecliste, onlara dostlarını ve memleketlerini hatırlattığı için, çoğunlukla bestelerin Râhevi, Zirefkend ve Büzürg makamıyla icra edilmesi gerekir.

Denildi ki, âşıkların bulunduğu mecliste, nefislere büyük bir rahatlık verdiği için, genellikle bestelerin Isfahan makamıyla olması gerekir.

Yine denildi ki, ferahlığa uygun olan ses, nefsi kederin derinliklerinden rahatlığın zirvesine çıkarmak için, pesten tize doğru seyreden sestir. Kedere uygun olanı ise, nefsi rahatlığın zirvesinden kederin içine düşürmek için, tizden başlayıp pese doğru seyredenidir." <sup>4</sup>

Şirvânî yukarıdaki açıklamalar doğrultusunda, güftelerin ifade ettiği

58.

<sup>1</sup> Safiyyu'd-Dîn Abdu'l-Mu'min el-Urmevî el-Bağdâdî, *Kitâbu'l-Edvâr*, Şerh ve Tahkik: Hâşim Muhammed er-Receb, Bağdat 1980, s. 157.

<sup>2</sup> Müellif Şirvânî metinde yedi makam saymasına rağmen (sehven olsa gerek) 6 makam olarak ifade etmektedir.

<sup>3</sup> Urmevî, a.g.e., aynı yer.

<sup>4</sup> Fethullah Şirvânî, *Mecelletun fi'l-Mûsîka*, Topkapı Sarayı, III. Ahmed Kısmı, No: 3449, s. 127-131.

anlamlara göre uygun makamlar seçilmesinin gerektiğini ifade etmektedir.<sup>1</sup>

Şîrvânî, makamların insanlar üzerindeki etkilerini bu şekilde açıkladıktan sonra, her makamın tesirli olduğu bir vakit olduğunu söyleyerek, vakitlere göre makamların tayinini yapmıştır.

Makamların vakitlere göre etkisinin olduğunu belirten Şîrvânî, *Mecelletun fi'l-Mûsika* adlı eserinde konuyla ilgili olarak şu açıklamalarda bulunmaktadır:

“Şeyh İbn Sînâ’dan<sup>2</sup> nakledilmiştir ki, subhu kâzib<sup>3</sup> vaktinde Râhevi, subhu sâdik vaktinde Hüseyini, güneşin iki mızrak boyu yükselmesi vaktinde Rast, kuşluk vaktinde Ebûselik, günün yarısında Zengüle, öğle vaktinde Uşşak, iki namaz (öğle ile ikindi) arasında Hicâzî, ikindi vaktinde Irak, güneş batarken Isfahan, akşam vaktinde Nevâ, yatsı vaktinde Büzürg, uyku vaktinde Muhâlif makamlarıyla bestelenmesi (veya okunması) gerekir. Şayet uyuyamazlarsa, aksine ısrarla bestelemeye (veya makamla söylemeye) devam ederler ve o anda Şehnâz makamıyla okunur. Çünkü, Şehnâz ile Muhâlif makamı birbirinin zıddıdır. Bu durum, nefiste bir sıkışma meydana getirir ve uyutur. Burada, İbn Sînâ’nın sözündeki muhâlif kelimesinden amacı Zirefkend makamıdır. İsminin zikredilmemesi ise, icrâcılar tarafından Şehnâz’ın iki Zirefkend makamı olduğu bilinmesinden dolayıdır<sup>4</sup>.

İşte, bazı vakitlerde bir takım makamların icrâ edilmesindeki sebep budur. Bu uygulamalar yıllarca mûsikîşinaslar tarafından denenmiş ve bir tecrübe sonucu olarak ortaya konulmuştur. Ezânların vakitlere göre ayrı makamlarda okunması, rast gele yapılan veya hayal mahsulü olarak ortaya atılan bir şey değildir.

<sup>1</sup> Şîrvânî, a.g.e., s. 131-133.

<sup>2</sup> Bkz. . Muhammed b. Abdî'l-Hamid el-Ladîkî, *er-Risâletu'l-Fethiyye*, Şerh ve Tahkîk: Hâşim Muhammed er-Receb, 1. bsk. Kuveyt 1986, s. 215, Dipnot: 182. Ayrıca seslerin tesirleri ve makamların icra edileceği vakitlere ait bilgiler için bkz. Safiyyu'd-Din el-Urmevî, *Kitâbu'l-Edvâr*, Şerh ve Tahkîk: Hâşim Muhammed er-Receb, Irak 1980, s. 157. Ladîkî, a.g.e., s. 213-215, aynı müellifin diğer bir eseri *Zeynu'l-Elhân fi İlmi't-Te'lif ve'l-Evzân*, (el yazma nüshası) Nûruosmaniye Kütüphanesi, No: 3138, vr. 65-68.

<sup>3</sup> Yalancı sabah, sabahleyin doğu istikametinde bir beyazlık belirir, bu geçicidir. Buna “Fecr-i Kâzib” veya “Subh-i Kâzib” denilmektedir. Bu kaybolur, yeni bir beyazlık başlar, işte asıl sabah budur, buna da subh-i sâdik denir.

<sup>4</sup> Şîrvânî, a.g.e., s. 133-134. İbn Sînâ’dan nakledildiği söylenen bu açıklamalar onun, ne eş-Şifâ’ adlı eserinde ve ne de “Risâletun fi'l-Mûsika” (*er-Risâletu'l-Mulhakatu bi-Kitâbi'n-Necât*) adlı eserlerinde görülememiştir.

### Türkiye’de Ezânlarda Uygulanan Makam ve Nağmeler

Türkiye’de Osmanlı’nın son dönemlerinden beri kullanılagelen, Kur’ân-ı Kerîm ve Ezân konusunda mûsikîşinaslar ve halk tarafından beğenilen ve örnek kabul edilen bir okuyuş tarzı vardır ki hâlâ geçerliliğini sürdürmektedir. İstanbul ağzı veya tavrı denilen bu okuyuş ne yazık ki artık İstanbul’umuzda da kalmamış görünüyor. Gerçekten üstattan talebeye öğretimi devam eden ve din görevlileri arasında meslek için gerekli olan mûsikî eğitimi ve öğretimi de ortadan kalkmış görünüyor. Dolayısıyla hem dini formlara âşina hem de mûsikî sanatını bilenlerin çoğu da dâr-ı ukbâya göç edince artık bu alanda gerçekten bir sıkıntının yaşandığı hepimizce mâlumdur. Ankara, İstanbul, İzmir ve Konya gibi önemli bazı şehirleri istisna ederseniz Ezânlarımızın okunması konusunda ki vahamet daha da belirgin olarak kendini göstermektedir.

Hemen hemen her İslâm memleketinde Ezân için tercih edilen bazı makamlar vardır. Görebildiğimiz kadarıyla Türkiye’de Ezân okuma çalışmaları ancak birkaç yıldır ciddî boyutta ele alınmaktadır. Başka ülkelerde hâlâ Ezânda makam ve mûsikî uygulamasını kabul etmeyenler de var. Suûd gibi Vehhâbi ve bazı mezhep anlayışına sahip ülkelerde mûsikî ile okumaya karşı çıkmaktadır. Meselâ Tunus’ta Mâliki mezhebinin yaygınlıkta olduğu bir yerde Ezânda ve dinî formlarda nağme ve makam uygulamak câiz görülmediği için, özellikle Ezânlar en çirkin sesle okunuyor. Şeriat Fakültesi ve Usûlî’-d-Dîn gibi fakültelerde ve din eğitimi veren okullarda bir takım öğretim üyeleriyle 1992 yılında yaptığımız görüşmelerde bu konunun tartışmasını yapmışız ve orada görevli olan hocalar da bunun bir mezhep anlayışı olduğunu söylemiş ve bu konuda yorum yapmaktan çekinmişlerdir. Türkiye’deki uygulamalardan verdiğimiz örnekleri zevkle dinlemiş ve takdir etmişlerdir. Bizim güzel nağmelerle ve makamlarla okuduğumuz Ezân, Kur’ân ve diğer dinî formları şevkle dinlemişler, hatta alkışlamışlardır<sup>1</sup>

<sup>1</sup> 1992’de Mağrip Ülkeleri mûsikisi üzerinde araştırma yapmak için Tunus’ta bulunduğum zamanlarda, Ramazan ayı içinde tıp doktoru arkadaşım Kemal Azouz’un kayınpederinin evinde bir gece mûsikî faslıyla sahura kadar oturmuştuk. Ben Türkiye’de Ezânların – Tunus’taki uygulamanın aksine makamlı olarak okunduğunu, özellikle sabah Ezânının sabâ makamında icrâ edildiğini ve çok etkili olup insanı derin uykudan kaldırdığını

ama ne yapalım bizde böyle demekten öteye geçememişlerdir. Bazen güzel bir Ezân duyduğumuz da oluyordu, fakat bunlar kasetten yapılan yayınlardı. Bunlar, Abdu's-Samet ve onun gibi meşhur Mısırlı okuyuculara ait kayıtlardı. Bu arada bazı eski Tunus hocalarına ait Nıkrız makamında Ezânları da duyduğumuz oluyordu.

Türkiye gerçekten bu konularda diğer İslâm ülkeleriyle kıyaslanmayacak kadar ileridedir. Bizde din adına güzel görülen hemen hemen her şey rahatlıkla uygulanmakta bir sakınca görülmemektedir. Bu da Müslüman Türk milletinin din anlayışı ve felsefesidir.

Türkiye'de genellikle Ezânlarda şu makamlar uygulanmaktadır:

Sabah Ezânı, Sabâ ve Hüseyinî geçkisiyle;

Öğle Ezânı, Uşşâk makamında, bazen Bayâti, Karcığâr ve Muhayyer geçkileriyle;

İkinci Ezânı, Rast makamında, Sûzinak ve diğer Rast kararlı makamların geçkisiyle;

Akşam Ezânı, Segâh makamıyla, Müstear ve Hüzzâm geçkileriyle;

Yatsı Ezânı, Hicâz makamıyla ve onun gibi düğâh kararlı Nevâ, Hüseyini, Bayâti, Muhayyer gibi makamların geçkileriyle okunmaktadır.

Bu uygulamalar yıllarca Osmanlı topraklarında Türk-İslâm geleneğinin bir âdeti olarak uygulanmıştır. Bu makamların dışına çıkılmaz diye bir kayıt yoktur. Bu alandaki değişiklikler, Türk Din Mûsikîsi alanında Yüksek

---

anlatmıştım. Dr. Kemal bu olayı kayınpederi Hâşim Bey'e söylemiş. O akşamki mûsikî faslında tam sahur vakti gelince, Hâşim Bey ayağa kalktı ve damadından duyduğu bilgileri kalabalık misafir topluluğuna anlattı ve şimdi bahsettiğim Türk arkadaşımız Dr. Bayram Bey buradadır, kendisinden sabâ makamında bir sabah Ezânı dinleyelim dedi ve beni takdim etti. Ezânı yüksek perdeden ve bağırarak okuyacağımı söyledim, problem yok istediğin gibi okuyabilirsin dediler. Sonra Hâşim Bey'in oğlu Muhammed Zeynelabidin'den udla tiz bir sabâ taksimi yapmasını istedim, taksim peşinden elimi kulağıma atıp okumaya başladım ve Ezânı biraz da uzattım. Okuyuş tarzım, orada bulunan bazı bayanlara önce tuhaf geldi, hatta bir kıkırdaşma oldu, sonra tüm sesler kesildi. Ezânı sonuna kadar okudum. Çok etkilendiler ve Ezân sonunda beni alkışladılar ve gerçekten Ezânı böyle güzel okumak lâzım, bizim burada tam tersi uygulanıyor, bu mesaj en güzel sesle böyle verilmelidir diye mukabelede bulundular. Daha sonra ev sahibi Hâşim Bey, "İçişleri bakanı bizim yan tarafta oturuyor, ne yapacaksın" deyince, vallahi bu sizin probleminiz, gecenin bu saatinde bana bağırmanın için izin verdiniz deyince orada bulunanlar hep birden gülüşmüşlerdi.



Lisans ve Doktora yapan araştırmacıların yeni denemelerini geliştirmeye ve bunları topluma kabul ettirmeye bağlıdır.

Öncelikle bu tip çalışmaların akademik düzeyde kabul görmesi, ondan sonra halka sunulması yararlı olur kanaatindeyiz.

Burada çalışmamızı Yahya Kemal'in Ezân ile ilgili bir şiiri ile bitirmek istiyoruz.

### **Ezân-ı Muhammedî**

*Emr-î bülendsin ey Ezân-ı Muhammedî,*

*Kâfi değil sadâna cihân-ı Muhammedî.*

*Sultan Selîm-i Evvel'i râmetmeyüp ecel,*

*Fethetmeliydi âlemi şân-ı Muhammedî.*

*Gök, nûra garkolur, nice yüzbin minâreden,*

*Şehbâl açınca rûh-ı revân-ı Muhammedî.*

*Ervâh cümleten görür Allahü Ekber'i,*

*Akseyleyince arşa lisân-ı Muhammedî.*

*Üsküp' de kabır-i mâdere olsun bu nev-gazel,*

*Bir tuhfe-î bedî' ü beyân-ı Muhammedî.*

### **Sonuç**

Ezânla ilgili hususları belirttikten sonra sonuç olarak şunları söyleyebiliriz:

Ezânın okunması belli bir meslekî liyakati gerektiren bir husus olup, her hangi bir eğitim almadan, her önüne gelenin okuyabileceği, üzerinde deneme yapılan bir müzik eseri değildir. Özellikle her yıl Ramazan ayı geldiğinde elini kulağına koyan kadın erkek her kesin Ezân okumaya kalkışması doğru değildir. Bu Ezâna saygısızlık, bu mesleği hakkıyla icrâ edenleri hafife almaktır.

İslâm'da kadınların yapacağı işler bellidir, erkeklerin sorumlulukları ayrıdır. Özellikle bazı şarkıcı veya sanatçı kadınların ben de Ezân okuyabilirim gibi İslâm geleneğinde ve âdâbında olmayan bir şeyi yapmaya kalkışmasını bir ilâhiyatçı olarak doğru bulmuyorum. Hiçbir kadının hürriyetini kısıtlama hakkımız yoktur ama bu tip bir davranış, din de olmayan bir şeyi dine sokmaktır ve fitneye sebep olmaktan başka bir işe de yaramaz diye düşünüyoruz.

Din görevlilerine mûsikî eğitimi verilmesi önemli bir konudur. Bu zamana kadar çeşitli nedenlerle gerçekleştirilememiş, fakat artık yetkililer bu konuya el atmış ve bunun için gerekli çalışmalar yaklaşık olarak 7-8 yıldan fazla bir zamandır devam etmektedir. Diyanet İşleri Başkanlığınca 1976 yılından beri bu konu üzerinde durulmasına rağmen bu konuda fazla bir mesafe kat edilememiş, ancak din görevlilerin ses talimi ve mûsikî bilgisi açısından eğitimi konusu her geçen gün daha fazla önem kazanmaya başlamıştır.

Aslında Ezânların güzel okunmaması meselesi, inansın inanmasın her kesimden insanları rahatsız eden bir konu idi. Çeşitli seminer ve kurslarla bu meselenin de en kısa zamanda halledileceğine inanıyoruz. Yıllardır her fırsatta din görevlilerine bahane bulmayı kendilerine vazife kabul edenlerin, bundan başka kusurlar arayacakları da gözden uzak tutulmamalıdır. Bu sebeple idareci durumunda olan âmirlerin, her şikâyeti kale alıp din görevlilerine baskı uygulaması da kanaatimizce gereksizdir.

Din görevlilerine verilen mûsikî eğitimi ve güzel Ezân okuma kurslarının, din görevlileri açısından birçok problemi de halledeceğine inanıyoruz. Ayrıca bu çalışmalar sonucu mûsikî eğitimine katılanların gerek beste ve gerek diğer faaliyetleriyle Türk Din Mûsikîsine hizmet edeceklerini umuyoruz. Din görevlilerinin mûsikîye ağırlık vermeleri sonucu, genç nesil ve cemaat arasında bir mûsikî kültürü yaygınlaşacak, sıradan kaset doldurup Müslümanlara ilâhi kaseti diye satmaya çalışılan sömürücülerin sonu olacaktır.

Her şeyden önce Yüce Yaratanımıza ait olan bu ilâhî dâveti en güzel biçimde yapmaya çalıştığımız için Rabbimize karşı olan görevimizi lâıyk-ı veçhile yerine getirmenin mutluluğunu yaşayacağız. Bunu takiben mûsikî sanatının yapısında var olan güzel duygular ve hasletler insanımıza huzur

bahşedecek, toplumda birbirine saygı ve nezaket anlayışı artacak, aynı zamanda cemaatimizin sanata bakışı müspet yönde gelişirken, güzel sanat anlayışı da değişecektir. Dolayısıyla sanat ve estetik anlayışı gelişen fertlerden oluşan bir toplumda İslâm'ın yasaklamış olduğu dedikodu, haset ve fesatlık, boş yere vakit geçirme, kavga ve münakaşalar da yok olacak, bunların yerini hissiyât-ı âliye dediğimiz ulvî duygular ve mânevî hazlar alacaktır.

### **Vakitlere Göre Bestelenmiş Ezân Örnekleri**

## SABÂ EZÂN

### *Sabah Ezânı*

USÛL: SERBEST

BESTE VE NOTA:

Yrd. Doç. Dr. Bayram AKDOĞAN

♩ = 100

Al la hü ek ber Al la hü ek ber

Al la hü ek ber Al la . . . . . hü ek ber

Eş he dü el lâ i lâ he il lal la . . . . .

h

Eş he dü el lâ . . . . . i lâ he il . . lâ l . . la . . . . . h

Eş he dü en ne Muhamme der re sülul la . . . . .

h

Eş he dü en . ne . Mu ham me der re sül . lül . la . . . . . h

§

Hay ye a les sa lâ . . . . .

Hay ye a lel fe lâ . . . . .

h  
h

Hay ye a les sa lâ . . . . . h  
Hay ye a lel fe lâ . . . . . h

Es sa lâ tû hay rum mi nen . ne . . . v m

Es sa lâ tû hay rum mi nen ne . . . v . . . . . m

Al la hü ek ber Al la . . . . . hü ek ber

Lâ i lâ . . . . . he il . lâ l . la . . . . . h

Beyram Akdoğan

12. Mart 2010 Cuma, Saat: 11.50, Beşevler / ANKARA,  
B. AKDOĞAN

## UŞŞÂK EZÂN

### Öğle Ezânı

USÛL: SERBEST

BESTE VE NOTA:

Yrd. Doç. Dr. Bayram AKDOĞAN

Al la hü ek ber Al la hü ek ber

Al la hü ek ber Al la . . . . . hü ek ber

Eş he dü el lâ i lâ he il . lal . la . . . . . h

Eş he dü el lâ . . . . . i lâ he il . lal . la . . . . . h

Eş he dü en ne Mu ham me der ra sù lûl la . . . . . h

Eş he dü en ne Mu ham me der ra sù . . . . . lûl . la .

h

Hay ye a les sa lâ . . . . .

h

Hay ye a . les. sa lâ . . . . . h

Hay ye a lel fe lâ . . . . . h

Hay ye a . . lel . fe . lâ . . . . . h

Al la hü ek ber Al la . . . . . hü ek ber

Lâ . . . . . i lâ . . . . he il . lal . . . . la h

13 Mart 2010 Cumartesi, Saat: 2010  
Keklikpınarı / Dikmen / ANKARA. B. AKDOĞAN

## RAST EZÂN

### İkinci Ezânı

USÛL: SERBEST

BESTE VE NOTA:

Yrd. Doç. Dr. Bayram AKDOĞAN

Al la hü ek ber Al la hü ek ber

Al la hü ek ber . Al . la . . . . . hü ek ber

Eş he dü el lâ i lâ he il lal la . . . . . h

Eş he dü el lâ . . . . . i lâ . . . . . he il lal . . la . . . . . h

Eş he dü en ne Mu ham me der ra sû lûl . la . . . . . h

Eş he dü en ne Mu ham . . me . der . . ra sû . . lûl . . la . . . . . h

Hay ye a les sa lâ . . . . . h

Hay ye a les sa lâ . . . . . h

h



Hay ye a lel fe lâ . . . . .

h

Hay ye a lel fe lâ . . . . . h

Al la hü ek ber . Al . la . . . . . hü ek ber

La . . . i lâ . . . . he il . lal . la . . . . h

Bayram Akdoğan

14 Mart 2010 Pazar, Saat:12.10  
Keklikpınarı / Dikmen / ANKARA, B. AKDOĞAN

## SEGÂH EZÂN

## Akşam Ezânı

USÛL: SERBEST

♩= 110

BESTE VE NOTA:

Yrd. Doç. Dr. Bayram AKDOĞAN

Al la hü ek ber Al la hü ek ber

Al la hü ek ber Al la . . . hü ek ber

Eş he dü el lâ i lâ he il lal la . . . h

Eş he dü el lâ . . . i lâ . he il . lal . la . h

Eş he dü en ne Mu ham me der ra sù lûl lah . . . h

Eş he dü en ne . Mu ham me der ra sù . . . lûl . la . . . h

Hay ye a les sa lâ . . . h

Hay ye a . les sa lâ . . . h

Hay ye a lel fe lâ . . . h

Hay ye a lel fe lâ . . . h

Al la hü ek ber Al la hü ek ber

Lâ . . . i lâ . . . he il . lal . la . . . h

## HİCÂZ EZÂN

### Yatsı Ezânı

USÛL: SERBEST

♩ = 96

BESTE VE NOTA:

Yrd. Doç. Dr. Bayram AKDOĞAN

Al la hü ek ber Al la hü ek ber

Al la . . . . . hü ek ber Al . la . . . . . hü ek ber

Eş he dü el lâ i lâ he il lal la . . . . . h

Eş he dü el lâ . . . . . i lâ . . . . . he il . lal . . . . . la . . . . . h

Eş he dü en ne Mu ham me der ra sù lûl la . . . . . h

Eş he dü en ne Mu ham me der ra sù . . . . . lûl . la . . . . . h

§  
Hay ye a les sa lâ . . . . .  
Hay ye e lel fe lâ . . . . .

. . . . . h  
. . . . . h

Hay. ye a les sa lâ . . . . .  
Hay. ye a lel fe lâ . . . . .

Al la . . . . hü ek ber Al . la . . . . . hü ek . ber

Lâ . . . . . i lâ . . . . . he il lal . la . . . . . h

18 Mart 2010 Perşembe, Saat: 13.15  
Beşevler / ANKARA. B. AKDOĞAN  
18 Mart 1915 Çanakkale Şehitlerimiz  
anısına, ruhları şâd olsun.

### Kaynaklar

AKDOĞAN, Bayram, “Câhiz ve Mûsikînin Tesiri Hakkındaki Makalesi”, *A.Ü.İ.F. Dergisi*, c. XLII, s. 247-256.

AKDOĞAN, Bayram, *Fethullah Şirvânî ve Mûsikî Risâlesi*, Bilge Ajans ve Batbaa, Ankara 2009.

AKDOĞAN, Bayram, *Örneklerle Türk Mûsikîsinde Formlar*, Bilge Ajans ve Matbaası, Ankara 2010.

AKDOĞAN, Bayram, *Türk Din Mûsikîsi Dersleri*, Bilge Ajans ve Matbaası, Ankara 2010.

BİLMEN, Ömer Nasuhî, *Büyük İslâm İlmihali*, İstanbul 1970.

el-BUHÂRÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrahim b. El-Muğîre, *Sahîhu'l-Buhârî*, Tahkîk: Muhammed Zühêyr b. Nâsıru'n-Nâsır, Dâru Tavkî'n-Necât, (4 mücellid 9 cild.) Ysz. 1422.

ÇETİN, Abdurrahman, “Ezân” , *TDV. İslâm Ansiklopedisi(DİA)* , c. XII, s. 36, İstanbul 1995.

ÇETİNKAYA, Yalçın, “Ezânın Canına Okunuyor”, *Aksiyon Dergisi*, 8-14 Temmuz 1995, s. 25.

ed-DÜVEYŞ, Ahmed b. Abdurrezzâk, *Fetâva El-Lecnetü'd-Dâime li'l-Buhûsi'l-İlmiyye ve'l-İftâ*, c. I-XX, Neşr: Dâru'l-Âsıme, 3. Bsk, Riyat 1419.

EBÛ DÂVUD Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *Sünen-i Ebî Dâvud*, c. I- IV, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, Tarihsiz.

İBN HACER, Ahmed b. Ali b. Hacer Ebu'l-Fadl el-Askalânî eş-Şâfiû, *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-Marifet, (Tamamı 13 cüz), Beyrut 1379.

İBN MÂCE, Muhammed b. Yezîd Ebû Abdillâh el-Kazvînî, *Sünenü İbn Mâce*, Dâru'l-Fikr, Tahkîk: M.F. Abdulbâki, (Tamamı 2 cild), Beyrut Tsz.,

İbnu'l- Cevzî, Cemaleddîn Ebu'l-Ferec Abdurrahman, *Telbisu İblîs*, Tahkîk: es-Seyyid el-Cümeylî, Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, Beyrut 1994.

İbn Kudâme, Abdullah el-Makdisî Ebû Muhammed, *El-Kâfi fî Fıkhi İbn*

*Hanbel*, c. I-IV, Tsz. Ysz.

KARAÇAM, İsmail, *Kur'ân-ı Kerîm'in Fazîletleri ve Okunma Kâideleri*, Nedve Yay., İstanbul 1976.

el-LADİKÎ, Muhammed b. Abdî'l-Hamid, *er-Risâletü'l-Fethiyye*, Şerh ve Tahkîk: Hâşim Muhammed er-Receb, Kuveyt 1986.

Mâlik bin Enes b. Mâlik b. Âmir el-Esbahî, *El-Müdevenetü'l-Kübrâ*, Tahkîk: Zekeriye Umeyrât, Dâru'l-Kitâbî'l-İlmiyye, Beyrut Tsz.

EL-MERĞİNÂNÎ, Burhâne'd-Dîn Ebi'l-Hasen Ali b. Ebî Bekr b. Abdî'l-Celîl er-Ruşdânî, *El-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî*, Neşr: Mektebetü'l-İslâmiyye, c. 1-IV ( 2 Mücellled), Ysz. Tsz.

*el-Mu'cemu'l-Vasît*, Heyet, Mektebetü'l-İlmiyye, cüz:I-II, Tahran, Tsz.

eş-ŞÂFÎÎ Muhammed b. İdris Ebû Abdillâh, *El-Ümm*, Dâru'l-Ma'rifet, Beyrut Tsz.

ÖZKAN, İsmail Hakkı, *Türk Mûsikîsi Nazariyatı ve Usûlleri*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 1987.

ÖZTUNA, Yılmaz, *Türk Mûsikîsi Ansiklopedisi*, M.E.B., İstanbul 1976.

es-SERAHSÎ, Şemseddin, *Kitâbu'l-Mebsût*, 3. bsk., I-XXX (15 Mücellled), Beyrut 1398/1978.

ŞİBLÎ, Mevlâna, *Asr-ı Saadet*, Terc. Ömer Rıza Doğrul, c. I-V, Toker Matbaası, İstanbul 1973-1975.

ŞİRVÂNÎ, Fethullah, *Mecelletun fi'l-Mûsîka*, Topkapı Sarayı, III. Ahmed Kısmı, No: 3449, s. 133.

el-URMEVÎ, Safiyyu'd-Dîn Abdu'l-Mu'min el-Bağdâdî; *Kitâbu'l-Edvâr*, Şerh ve Tahkîk: Hâşim Muhammed er-Receb, Bağdat 1980.

UZ, Kâzım, *Mûsikî Istılahatı*, Gültekin Oransay tarafından düzeltilmiş yeni basım, Küğ Yayını, Ankara 1964.

## Allah'ın Adalet ve Hikmeti Bağlamında Engellilik Problemi

Veysel KASAR\*

### Abstract

In this article, referring to the Qur'anic verses, the problem of theodicy in the context of salah-aslah is examined. The problem of disability is the particular issue dealt with.

First, how the disabled people is presented in the Qur'an is analyzed. Secondly, the issue of disability is discussed in the context of God's attribute of creation. Different version of the term disability and its relevant conditions are highlighted. The ideas of various Islamic sects are put forward. Lastly, the issue of whether the disability is compatible with the wisdom and justice of God.

**Keywords:** Disability, theodicy, Islam and disability, problem of theodicy in Islam

**Anahtar kelimeler:** Engellilik, Kötülük Problemi, İslam ve Engellilik, İslamda Kötülük Problemi

### Özet

Bu makalede, Kur'an ayetleri esas alınarak, kötülük ve salah - aslah teorisi bağlamında, engellilik problemi ele alınmaktadır. Çalışmada, öncelikle Kur'an'ın engelli kimseleri ne şekilde ifade ettiği tarandı. Bilahere, Allah'ın yaratma sıfatı açısından engellilik tahlil edildi. İnsanlığı meşgul eden kötülük, hayır-şer kavramları çerçevesinde engellilik hallerine atfedilebilecek manalar üzerinde duruldu. Bu çerçevede İslam düşüncesine

---

\* Yrd. Doç. Dr., Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

rengini veren değişik akımların görüşleri aktarıldı. Ve son olarak da, engelliliğin Allah'ın hikmetine uygun olup-olmadığı, bu olayın Allah'ın adaletiyle nasıl te'lif edileceği üzerinde duruldu.

## Giriş

Din ve felsefe açısından, yaratılıştaki musibet ve kötülüklerin sırrını kavramak insanlık için bir problem olmuştur. Mü'minler ilahi gücün her şeyi çekip çevirdiğine inanmakla birlikte, bazı durumları açıklamada zorlanmışlardır. "Tabiatta ve insanda var olan kötülük bu sebeple ateizmin çıkış noktalarından birisi" olarak görülür<sup>1</sup>. Dini ve felsefi yönü olan bu problem ilk defa Epikür tarafından formüle edilerek şöyle ifade edilmiştir: "Eğer Tanrı mutlak iyi ise, bütün kötülükleri yok etmeyi istemelidir. Eğer her şeye gücü yeten ise buna gücü yetmelidir. Eğer Tanrı böyle ise, - genellikle dinler böyle olduğunu iddia ederler- o zaman kötülük nereden gelmektedir!? Görüldüğü gibi kötülük problemi Tanrı'nın ya iyiliği, ya adaleti ya da kudreti etrafında odaklanmıştır.<sup>2</sup>

Biz bu çalışmada, kötülük probleminin bir parçası olarak engellilik hallerine Allah'ın adaleti çerçevesinde yaklaşmak istiyoruz. Çünkü insanlar engellilik gerçeği ile birlikte yaşıyor. Kendisi bizzat engelli olan ya da ailesinde bir engelli olup bu problemle uğraşmak durumundaki insanların zihni, Allah'ın adaleti ve hikmeti konusunda sürekli şekilde ya bir sorgulama ya da fikir üretimi içinde bulunmaktadır. Gerçekten bu sorgulama süreci, kimi zaman, Yaratıcı hakkında şüphe bulutlarının oluşmasına da yol açabilmektedir. Bu sebepten çalışmamız engellilik realitesi ile ilgili, hem sağlıklı insanlar, hem de engellilere Allah'ın adaleti ve hikmeti çerçevesinde, dinî bir bakış açısı kazandırmayı hedef almaktadır.

## A- Engellilik Problemi ve İnsan

Biz çalışmamızda engelliliğin teorik ve fikri yönünü incelemekteyiz. Devlet kurumları ise, bu işin daha fazla pratik tarafı ile ilgilenmektedir.

<sup>1</sup> Necip Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İfav yay., İstanbul 1994, s. 202.

<sup>2</sup> Rafiz, Manafov, *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, İz y., İstanbul 2007, s. 47.



Kamuda değişik sivil kuruluşlar da engellilik ve engelliler gerçeğini insanların gündeminde tutmaktadır. Bilindiği gibi, 3 Aralık, her yıl Dünya Özürlüler Günü olarak anılır. Bu gün vesilesi ile engelli insanlara karşı vazifelerimiz hatırlatılır.

İstatistiklere göre dünya nüfusunun yüzde 10'u, engellidir. Her 10 çocuktan birisi, dünyaya gözlerini engelli olarak açmaktadır. Ülkemizde, 2012 rakamlarına göre 1.559.222'si engelli vardır Yaklaşık 20 milyon insan da engelli nüfusla ilgilidir.<sup>1</sup>

Ülkemizde 1.5 milyon engelli çocuktan sadece 45 bini özel eğitim imkânlarından yararlanıyor. Bunlardan 5-6 bini özel eğitim kurumlarından, 40 bini de devlet kurumlarından eğitim alıyor.

Ülkemiz ve dünya nüfusunun hiç de az olmayan bir kısmını teşkil eden bu insanlar kimdir? Din açısından nasıl ele alınmaktadır?

Kişinin hayatını % 40 oranında tesiri altına alan bir rahatsızlığın, 6 aydan fazla veya ömür boyunca devam etmesine engellilik hali denmektedir.

Bu kimselerin çevreye uyumu kimi yerde problem olabilmektedir. Ancak uzmanlar bizi engelli olmanın kendi başına bir uyumsuzluk nedeni olmadığını ifade eder. Önemli olan, kişinin ve çevrenin engelliye nasıl kabul ettiği. Bu konuda mevcut duruma atfedilen anlamın yönlendirici gücü göz ardı edilemez.<sup>2</sup>

Medenî bir toplum olarak engellilerin toplum hakkında, toplumun da engelliler hakkında geliştirdiği önyargılardan kurtulmamız gerekir. Bu bakış açısını sağlayan kaynaklardan en önemlisi dindir. Dini ilimler arasında Kelam, inanç hükümlerini ilgilendiren bu problemle ilgilenmelidir. Çünkü engelli kişi ve çevresinin bu durumu nasıl kabul ettiği bir inanç meselesidir. Bu inanç dine uygun ya da dini ilkelere itirazı içeren bir muhteva taşıyabilir. Kelam ilmi, “dînî temel akidelere karşı ortaya çıkan şüpheleri ortadan kaldırmak suretiyle dînî akideleri ispata kudret kazandırmayı” hedef edinen bir bilimdir. Bu gaye ve hedef için Kelam, “nakil ile müeyyed aklî deliller kullanır.” Bünyesinde “cedel,

<sup>1</sup> www.sgkrehberi.com/haber; www.eyh.gov.tr, erişim: 6.02.2014

<sup>2</sup> Doğan Çağlar, *Uyumsuz Çocuklar ve Eğitimi*, Ankara 1981, s. 23-24.

münazara ve münakaşa"ya da yer verir.<sup>1</sup>

Engelli olmak ve onunla ilgilenmek şüphesiz insan için sıkıntılı bir durumdur. Bu sebeple meselenin psikolojik bir yanı da vardır. İnsanların sıkıntılı anlarda Allah'a daha fazla yöneldikleri psikolojik ve sosyolojik bir realitedir. İnsan bu durumlarda, Yüce bir Kudret sahibine durumunu sunmak; sıkıntılarına çözüm bulmak ümidi ile O'na ibadet ve duâ etmek ister. "Bu yöneliş, zihni plânda kişinin, daha önceden Allah'ı kabul etmiş olmasına bağlıdır. Allah'ı tanımayan insan için ise aynı sıkıntılı durumlar, buhran ve kâbusa dönüşebilir. Söz konusu kâbus, insandaki bağımsızlık, yaşama ve hayatın nimetlerinden istifade etme güdüleri ile de ilgilidir."<sup>2</sup> Bu tespitten anlaşılacağı üzere, imanın, oluşum, gelişme ve kemal aşamalarında, dini olduğu kadar psikolojik, sosyolojik ve hatta fizyolojik unsurlarla da ilgisi olduğu ortaya çıkmaktadır. Kelam ilmi ise gayesi itibariyle, "İslâm dininin iman esaslarını ve amellere ilişkin temel ilkeleri naslardan hareketle belirleyen, onları nasların bütünlüğü çerçevesinde temellendirip akli yöntemlerle destekleyen"<sup>3</sup> bir bilimdir. Biz de Kelam ilminin bu temel hedefinden hareketle engelli insanlarda oluşan şüpheleri gidermek, realitedeki durumu inançlarımız açısından yorumlamak ve akli bir izaha kavuşturmak niyeti ile bu çalışmaya girmiş bulunuyoruz. Öncelikle Kur'an'da engellilik durumunun nasıl ele alındığını incelemek suretiyle başlamanın uygun olacağını düşünüyoruz.

## B- Kur'an'da Engelli Profilleri

Engellilik, Kur'an'da, üç şekilde ele alınmaktadır. Birinci grup âyetler engelliliği, insanî bir durum olarak ele alır. İkinci grup âyetler, bir engelden dolayı dinî tekliflerden muaf tutulma ile ilgilidir. Engellilik ile ilgili üçüncü tür âyetler, özre mecazî bir anlam yükleyip sahibini kötüleyerek anlatır.

**1-İnsani Bir Durum Olan Engel:** Birinci grubun örneğini Abese Sûresinin başındaki âyetler teşkil eder.

<sup>1</sup> Bekir Topaloğlu, *Kelama Giriş*, Damla y., İstanbul 2010, s.47.

<sup>2</sup> Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi*, Diyanet Vakfı y., Ankara 1996, s. 91-92.

<sup>3</sup> Emine Yarımbaş, "Kelam İlminin Tanımı Üzerine", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2:1 (2004), s. 79.

Peygamberimiz (a.s.m) bir gün Kureyş'in ileri gelenlerini İslama davet ediyordu. Abdullah b. Ümmi Mektum,<sup>1</sup> Resûlullah'ın (a.s.m.) yanına geldi ve, "Ya Rasülellah, bana Allah'ın sana öğrettiklerinden öğret" dedi. Bu sözünü tekrar etti. O, Rasûlullah'ın meşguliyetini bilmiyordu. Sözünün kesilmesi Rasûlullah'ın hoşuna gitmedi. Döndü ve bir anlık yüzünü ekşitti; onlarla konuşmaya devam etti. Bu hadise üzerine şu ayetler indi.

*"Yanına, âmâ geldi diye yüzünü ekşitip döndü.*

*Nereden bileceksin, belki de o günahlarından arınacaktı. Yahut nasihat alacak ve (bu) öğüt kendisine fayda verecekti.*

*(Din hakkında) nasihata ihtiyaç duymayan kimseye gelince, sen ona, yöneliyorsun.*

*Onun inkâr ve isyan pislîği içinde kalmasından sen mes'ul değilsin.*

*Sana korkarak gelen ve Allah'tan korkan kimseyi ise ihmal ediyorsun!"<sup>2</sup>*

Kadi Beydavî'ye göre bu âyetlerde, Peygamber Efendimize (a.s.m.) Allah'ın dinini anlatırken, "hakka karşı kör" kimseleri, hakka talip olan, bir "âmâyâ" tercih etmemesi gerektiğine dikkat çekilmekte ve onun şahsında ümmete ders verilmektedir.<sup>3</sup>

Esas olarak kâfirlere tebliğde bulunmak kötü bir hareket değildi. Burada, "Emma men istiğna" (ihtiyacı olmadığını düşünen / Hakka karşı müstağni duran) kelimeleriyle anlatılan psikolojik durum, Hz. Peygamberin (a.s.m.) kendilerine İslâmı tebliğ için uğraştığı bu kişilerin kalbinin ibret ve ders almaktan uzak olmasıdır. Onlar kendilerini dinle ilgili konularda nasihata muhtaç görmüyorlardı. Ümmi Mektum ise âmâ olduğu halde, Allah'ın dinini samimî şekilde öğrenme arzusu taşıyordu.

Görme engelli Ümmi Mektub üzerinden Kur'an bu âyetlerde, dinle ilgili ikazlara "müstağni davranan" kimseleri tercih etmenin yanlışlığı anlatılır.

<sup>1</sup> Ümmi Mektum Eshab-ı kiramın ilk iman edenlerindedir. Resulullah'ın ikinci müezzini ve Medine valisidir. İsmi, önceden Husayn iken, Peygamber efendimiz adını, "Abdullah" olarak değiştirdi. Annesi Ümmü Mektum Atike binti Abdullah el-Mahzumiyeye'dir. Ümmi Mektum Mekke'de ilk vahyin gelmesinden önce doğdu. 636 (H.15) senesinde vefat etti. [ihyaorg.com](http://ihyaorg.com), erişim: 24.07. 2013

<sup>2</sup> Abese, 80/1-10.

<sup>3</sup> Beydavî, Abdullah b. Ömer b. Muhammed Nâsıruddin, *Envaru't-tenzil ve hakaiku't-te'vil*, Seyhzade Şerhi kenarında, İhlas vakfı y., İstanbul 2010, IV, 523.

Doğrusu, hakka talib, imana istekli olan, hidayete ihtiyacını bilen birisi dikkate alınmalı, dini nasihatta öncelik sahibi olduğu bilinmelidir.<sup>1</sup>

**2-Fiziki Engel:** İnsandaki fiziki bir engelden söz eden ikinci gruptaki âyetlerden birisinde, “engellinin savaşa katılmamasında dînî bir sorumluluk olmadığı ifade edilir.<sup>2</sup>

لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرْجٌ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ  
جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَمَنْ يَتَوَلَّ يُعَذِّبْهُ عَذَابًا أَلِيمًا

*Gazaya katılmama konusunda âmaya sorumluluk yok, topala sorumluluk yok, hastaya sorumluluk yoktur. Kim Allah’a ve Resulüne itaat ederse, Allah onu, içinden ırmaklar akan cennetlere yerleştirir. Kim de itaatten yüz çevirirse onu gayet acı şekilde cezalandırır.”* Nisa suresindeki şu ayet de aynı hususa dikkat çekmektedir: لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَىٰ وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا

Özür (engel) sahibi olmaksızın cihaddan geri kalan müminlerle, Allah yolunda mallarıyla ve canlarıyla cihad eden müminler elbette bir olmaz. Allah malları ve canları ile mücahede edenleri, derece bakımından, cihada gitmeyenlerden üstün kılmıştır. Gerçi Allah hepsine de güzellik (cennet) vadetmiştir; ama mücahidleri, oturanlardan çok büyük bir ecirle üstün kılmıştır.<sup>3</sup>

**3-Engelin Mecazi Kullanımı:** Abese Sûresinin dışında, 38 ayrı âyette, “âmâ ve türevleri”, hakka, hidayet ve gerçeklere karşı “körlük,” yani mecazî anlamda ve menfî olarak kullanılmaktadır.<sup>4</sup> Bu örneklerden biri şöyledir:

أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَنُكُونَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ  
تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ

“Sana karşı çıkanlar hiç yeryüzünde dolaşmadılar mı? Zira dolaşsalar elbette düşünecek kalpleri ve işitecek kulakları olurdu. Ama gerçek şu ki, (sadece) gözler

<sup>1</sup> Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Din Kur'an Dili*, Eser Kitabevi baskısı, İstanbul ty., VIII, 79.

<sup>2</sup> Fetih, 48/17.

<sup>3</sup> Nisa, 4/95.

<sup>4</sup> Abdülhakî, Muhammed Fuat, *Mu'cemu'l- Müfehres*, Çağrı y., İstanbul 1984, s. 488. Özrün hangi anlamlarda kullanıldığı ile ilgili olarak geniş bilgi için bkz. İsmail Karagöz, *Ayet ve Hadisler Işığında Engelliler*, DİB.y., Ankara 2005, s. 15-28.

*kör olmaz; lâkin göğüsler içindeki kalpler de kör olur.*"<sup>1</sup> Bu âyet geçmiş nesilleri, tarihî, maziden kalan harabeleri inceleyerek ibret almaya, basiretlerini işletip, dünyadaki gerçek vazifelerini yapmaya, eskilerin hatalarını tekrar etmemeye teşvik etmektedir.<sup>2</sup> Maturidi bu ayetin tefsirinde, "görmekle" ilgili mecazi vurguya şöyle dikkat çeker: "Geçmiş milletlerin başına gelenler, ya hadiseleri görüp incelemek ya da haberlerini işitmekle bilinir. Bunu yapanların kalpleri yoksa, gezseler de ibret alamazlar; kulakları olsa da işittiklerinden faydalanmazlar." Şu ayeti de aynı hususla ilgili zikreder: *صُمُّ بَكْمٌ عُمِّي فَهَمْ لَا يَرْجِعُونَ* "Sağır, dilsiz ve kördürler onlar. Onun için hakka dönmezler."<sup>3</sup> Maturidi, bu ayetin asıl körlüğün gözlerin görmemesi değil, kalbin basiretinin bağlı olmasına işaret ettiğini belirtir. Çünkü Abdullah b. Mektum'un gözü görmüyordu fakat kalbi kör değildi.<sup>4</sup> Nitekim, şu ayette de yüce Allah, "hakkı ve gerçeği görmemeyi" körlük olarak nitelendirmiştir:

وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ أَفَأَنْتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ وَلَوْ كَانُوا لَا يَعْقِلُونَ

*"Onların içinde senin söylediklerini dinlemeye gelenler de var. Fakat sen sağırlara nasıl duyurabilirsin ki? Hele akıllarını da kullanmıyorlarsa!*

وَمِنْهُمْ مَنْ يَنْظُرُ إِلَيْكَ أَفَأَنْتَ تَهْدِي الْعُمْيَ وَلَوْ كَانُوا لَا يُبْصِرُونَ

*"Onların arasında sana bakanlar da var. Fakat gözleri görmeyenlere sen nasıl doğru yolu gösterebilirsin, hele basiretleri de yoksa!"*<sup>5</sup> Fahreddin er-Razi geçen ayetlerin tefsirinde şu açıklamayı yapar: "Sağırılık sesi; körlük de suretleri idraki engelleyen bir mânâdır. Bunun gibi, bir kişideki öfke, nefret ve düşmanlık da, muhatabın sözündeki güzellikleri görmek yerine, onu konuşanın hata ve eksikliklerine yoğunlaştırır. Bu algı biçimi ise, Allah'ın insanlara olan lütuf ve ihsanlarının idrakine engel olur. Allah düşmanlık ve öfkenin insana ne derecede zararlı olduğunu bu örnekle anlatmaktadır."<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Hacc, 22/46.

<sup>2</sup> Suat Yıldırım, *Kur'an-i Hakim ve Açıklamalı Meali*, Hacc 22/46, Zaman, gzt. y., İstanbul, 1998, s. 336.

<sup>3</sup> Bakara, 2/18.

<sup>4</sup> Maturidi, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud, *Te'vilatu ehli's-sunne*, thk.: Fatıma Yusuf Hanemi, Resaleh Publishers, Beyrut 2004, III, 378.

<sup>5</sup> Yunus, 10/42-43.

<sup>6</sup> Razi, Fahrüddin Muhammed b. Ziyâuddin Ömer b. el-Hüseyin el-Kureşî, *Mefatihü'l-Gayb*, Hazırlayan: İhyau't-Turasi'l-Arabi, 3. Bas. Beyrut, 1999, VI, 257; Gerçek görmenin basiret olduğuna dair benzer yorumlar için bkz. Zemahşeri, Ebu'l Kasım Mahmut b. Ömer, *el-*

“Allah kime hidayet verirse, işte doğru yolu bulan odur. Kimi de hidayetten uzak tutarsa, artık onlara Allah’tan başka dostlar bulamazsın. Kıyamet gününde onları, kör, dilsiz ve sağır bir halde, yüzükoyun toplarız (haşır).”<sup>1</sup> Ebu Hayyan ayetin ikinci kısmını tefsir ederken, İbn Abbas’a nisbetle, “Onları sevindirecek şeylere karşı kör; bir delil ile konuşmak için dilsiz; fayda verecek şeye karşı da sağırdırlar” der. Katade’den nakille, “hakka karşı dünyada iken sağır davranan bu insanların dünyada ayaküstünde yürüdükleri gibi haşırde yüz üstü yürütülecekleri” yorumuna yer verir. Bu durumun, dünyada hakka karşı ilgisiz kalmanın cezası olarak hüsrân olduğunu söyler.<sup>2</sup>

Diğer bir âyette de, gerçek karşısında insanın duyarsız davranması anlatılırken, bu durum, “görenle, görmeyenin eşit olmadıkları” şeklinde ifade edilir.<sup>3</sup>

Kur’anda 14 ayrı âyette, mecazî anlamda sağırlıktan söz edilmektedir. Burada tebei olarak Kur’an ve mecaz konusuna kısaca dikkat çekmek gerekir. Kur’anda mecazi ifade olup olmadığı tartışılmıştır. Hakikat ve mecaz her ikisi de düşünce ve duyguların iletilmesinde vazgeçilmez iki unsurdur. Her dilde yazarlar, hatipler ortama, zamana ve özellikle muhatabların durumuna göre bu iki unsura yer verirler.<sup>4</sup> Kur’anda bir çok mecazi ifade ve mecaz sanatının kullanıldığı ayet vardır. Bu sanatlar Kur’an’ın ifadelerine güzellik ve tesir katmaktadır. Enfal suresinin 22.

İnşâ İlayetinde “Şüphesiz Allah katında hayvanların en kötüsü, düşünmeyen sağırlar ve dilsizlerdir.” ayetinde, “Hakkı işitmeye karşı sağır; gerçeği söylemede dilsiz” kalmanın çirkinliği ifade edilmiştir. Buradaki “sağır ve dilsizi” “hakikat anlamına almamız mümkün değildir. Çünkü, gerçekte sağırlık ve dilsizlik, iradi birer vasıf değildir. İnsanlar sağır ve dilsiz oldukları için sorumlu olmazlar. Surenin bir başka ayetinde (55.) *إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الَّذِينَ كَفَرُوا فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ* Allah katında

*Keşşaf an hakaiki'tenzil*, Thk.: Abdurrezzahm el-Mehdi, İhyau turasi'l Arabi, Beyrut, 2001, II, 332.

<sup>1</sup> İsrâ, 17/97.

<sup>2</sup> Ebu Hayyan, Muhammed b.Yûsuf b. Ali b.Yusuf b. Hayyan, *Bahru'l-Muhit*, İsrâ, 15/97 <http://www.altafsir.com>

<sup>3</sup> En'am, 6/50.

<sup>4</sup> Halis Albayrak, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine*, Şule y., İstanbul 1992, s. 124.

*yer yüzündeki canlıların en kötüsü inkâr edenlerdir. Onlar inanmazlar.*” Bu ayet ile, önceki ayette söz konusu edilen “şerli canlıların” kim olduğu açıklığa kavuşturulmaktadır.<sup>1</sup>

Mecaz, herhangi bir münâsebetle, kelimenin sözlükteki asıl mânâsından, başka bir mânâda kullanılan ve kendi mânâsında kullanılmasına, “Karine-i mani'a” bulunan lâfızlardır. Meselâ, “Falan adam, incilerle konuşuyor,” sözünde, “fasih (ap açık) kelimeler mânâsına kullanılan “inci” kelimesi gibi. Bu kelime, asıl mânâsı dışındaki bir mânâda kullanılmıştır. Çün+kü bu kelime aslında, gerçek inciler için vaz’edilmiş, sonra aralarındaki güzellik münâsebetiyle “fasîh (açık) kelimeler” için kullanılmıştır.

Mecazla ilgili olarak burada, «Dürer-İnci» kelimesinin hakikî mânâsını kasdetmemize engel olan karine (maksadı gösteren alâmet), “konuşuyor” kelimesidir.<sup>2</sup> Mecazla ilgili sık verilen bir örnek de, “Bizim aslanlar düşman askeri üzerine hücum ederken...” cümlesidir. Kur’an’da mecazla ilgili başka örnekler de bulunabilir. “Gökteki rızkınız” ayetinde, gökten inecek yağmurdaki rızık kast edilmektedir.<sup>3</sup> “Parmaklarını kulaklarına tikiyorlar.”<sup>4</sup> ayetinde, (kulağa kapatılan parmak uçları) yerine kullanılan (parmaklar) kelimesi gibi. “Parmak ucu”, parmağın bir parçası olması münâsebetiyle, bu kelime, asıl manânın vaz’edildiği (konulduğu) mânâ dışındaki bir mânâda kullanılmıştır. Öyle ise burada, bir şeyin tamamı (yâni parmak) onun bir parçası için kullanılmıştır. Bunun karinesi ise; parmakların tamamını kulaklara tıkanmanın mümkün olmamasıdır.<sup>5</sup>

Mecazın Kur’an’daki kullanımını çerçevesinde insanlardaki bazı engellilik halleri de gerçekleri anlatmak için mecazi anlamlarında sıklıkla kullanılmıştır. Bunlardan birisinde,

لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ قَالُوا سَمِعْنَا وَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ (21) إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الَّذِينَ لَا يَعْطُونَ

*“İşitmedikleri halde işittik diyenler gibi olmayın! Şüphesiz Allah katında*

<sup>1</sup> Albayrak, age., s. 126.

<sup>2</sup> Nusret Bolelli, *Belâgat, İfav y.*, İstanbul, Kur’an blm.

www. DarulKitapİslamansiklopedisi,v2.

<sup>3</sup> Büyük Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh Dersleri*, Üçdal nşrt., İstanbul 1966, s. 198.

<sup>4</sup> Bakara, 2/19

<sup>5</sup> Bolelli, a.y.

*hayvanların en kötüsü, düşünmeyen, sağır ve dilsizlerdir*<sup>1</sup> buyrulur. Kulaklarını hakka kapatmış, gözleri gerçekleri görmeyen, doğruyu söylemekte dilsiz davranan bu insanların, “Kıyamet gününde, kör, dilsiz ve sağır olarak toplanacakları” bildirilmiştir.<sup>2</sup> Bu türden ifadeler Kur’anda hakikatin ifadesi için tercih edilen bir üslup şeklidir. Ayetlerdeki bu türden teşbihler ve mecaz ifadeler insanı tefekküre ve teemmüle sevk etmek içindir.

Özrün bir türevi olan ma’zeret, Kur’ân’da 12 yerde “gerekçe, sebep” anlamında kullanılmaktadır. Günümüzde kullanılan engellilik anlamındaki özre yakın bir anlam, Kur’anda “müstaz’afin” ve “ulî’z-zararı” şeklinde, iki yerde<sup>3</sup> geçer.

Bu âyetlerin meâli şöyledir: “Size ne oldu da, Allah yolunda ve ‘Rabbimiz Allah’tır. Bizi halkı zalim olan bu şehirden çıkar, bize tarafından bir sahip gönder, bize katından bir yardımcı yolla’ diyen zavallı erkekler, kadınlar ve çocuklar uğrunda savaşmıyorsunuz!”<sup>4</sup>

Aynı sûrede, “ulî’z-zararı” kelimesi ile, engellilik sahibi olanların cihada çıkmamakta mazur oldukları ifade edilir. Ve, “Erkekler, kadınlar ve çocuklardan –gerçekten– aciz olup da hiçbir çareye gücü yetmeyenler, hiçbir yol bulamayanlar müstesnadır.”<sup>5</sup> âyetinde, engelliler, “müstaz’afin” kelimesi ile ifade edilmiştir.<sup>6</sup>

Hz. Adem ile Havva validemize çocuk ihsan edilmesi ile ilgili âyette, engellilik hakiki anlamda geçer: “...Allah’a, ‘Andolsun ki, bize kusursuz (engeli olmayan) bir çocuk verirsen muhakkak şükredenlerden olacağız’ diye duâ ettiler. Fakat Allah onlara kusursuz bir çocuk verince, kendilerine verdiği bu çocuk hakkında (sonradan gelen insanlar) Allah’a ortak koştular. Allah ise onların ortak koştığı şeyden yücedir.”<sup>7</sup> Ayetin öncesine göre, Hz. Adem’in Havva validemize “yaklaşması” sonucu, Havva hamile kalmıştı. Hz. Adem ile

<sup>1</sup> Enfal, 8/22-23.

<sup>2</sup> İsrâ, 17/97.

<sup>3</sup> Nisa, 4/75

<sup>4</sup> Nisa, 4/75.

<sup>5</sup> Nisa, 4/98.

<sup>6</sup> Ebu’ssuud, Muhammed b. Muhammed b. Mustafa, *İrşadu Akli’sselim ila mazaya’l Kur’ani’l Kerim*, Nisa 4/98 tefsiri; bkz. Seyyid Kutup, *Fi Zilali’l Kur’an*, Nisa, 4/98 tefsiri; Mektebetu Şamile; Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, II, 1432-33.

<sup>7</sup> A’raf, 7/189-190.



Havva Allah'tan "salih çocuk" ihsan etmesi karşısında şükretmek üzere dua ederler. Buraya kadar her şey normaldir. Ancak ayetin devamında, "O ikisi, Allah'ın kendilerine verdiği (Salih evlat)la ilgili olarak şirke düştüler" ifadesi geçer. Oysa ne peygamber olarak Hz. Adem ne de eşi Havva validemiz şirke düşmüştür! Kur'anda bu tercemeyi destekleyen bir bilgi de yoktur. Müfessirler burada, dolaylı bir üslup ile, sonraki ayetlerde ifade edilen Adem (a.s)'ın neslinden gelen insanların şirke düşmesinin anlatıldığını söyler.<sup>1</sup> Ebu's-Suud ise bu durumun, "kulluk ilkesi" gereği Allah'tan insanlığa Kur'ani bir azarlama olduğunu belirtir.<sup>2</sup>

Fahreddin Razi'nin açıklaması konuyla ilgili daha dikkat çekicidir: "And olsun, bize kusursuz bir çocuk verirsen, (lutuf ve ihsanından dolayı) kesinlikle (sana) şükredenlerden olacağız' diyerek dua ederler. Fakat Allah onlara kusursuz bir çocuk verince bu verilenle ilgili olarak Allah'a ortaklar koşmaya kalkışır; çünkü (insanlar) sağlıklı yaratılışı bazen naturalistler gibi tabiat güçlerine; bazen müneccimler gibi yıldızlara; kimi zaman da putperestler gibi putlara nispet ederler."<sup>3</sup> Razi ve Ebu's-Suud'un yorumları, insanın nimetlere kavuşunca Allah'ın, ihsanı, takdiri ve yaratması karşısında nankörlük ve şirke düşme riskini açıkça göstermektedir. Çünkü Kur'an "rahimlerde çocukları şekillendirenin Allah" <sup>4</sup> olduğunu bildirir. Çocuğun kusursuz dünyaya gelmesi bu nedenle son derece önemli bir şükür sebebidir.

### C- Sünnette Engellilere Yaklaşım

Hz. Peygamberin, henüz peygamberlik gelmeden zayıflara, akrabaya, güçsüzlere kol kanat gerdiği biliniyor. Öyle ki, onun bu ahlakı Hz. Hatice validemiz tarafından peygamber oluşunun bir delili olarak gösterilmiştir. Hira mağarasında ilk vahyin gelişinden sonra, yaşadığı korku ve endişe sebebi ile evinde biraz dinlenip durumu Hz. Hatice validemize anlatmış o da kendine şunu söylemişti:

<sup>1</sup> Heyet, *Kur'an Yolu*, DİB. y., Ankara 2006, II, 644.

<sup>2</sup> Ebus'suud, Muhammed b. Mustafa el-İmâdî, *İrşadu akli's-selim ila mezaya'l-Kur'ani'l-kerim*, el-A'raf, 189/ <http://www.altafsir.com>

<sup>3</sup> Fahreddin er-Razi, Ebu Abdullah b. Ömer, *Mefatihü'l-gayb*, el-A'raf, 189 <http://www.altafsir.com>

<sup>4</sup> Âl-i İmrân, 3/6.

كَلَّا وَاللَّهِ مَا يُخْزِيكَ اللَّهُ أَبَدًا ، إِنَّكَ لَتَصِلُ الرَّجِمَ ، وَتَحْمِلُ الْكَلَّ ، وَتَكْسِبُ الْمَعْدُومَ ، وَتَقْرَى الصَّيْفَ ، وَتُعِينُ عَلَى نَوَائِبِ الْحَقِّ

“Hayır, Allah seni asla utandırmaz! Çünkü sen akraba ilişkilerini sürdürür, güçsüzü yüklenir, yoksulun ihtiyacını karşılar, misafiri ağırlar, ve mazlum hak sahibine yardım edersin.”<sup>1</sup> Hadisteki “el-kelle” kelimesi, kendi işini kendisi yapamayan, zayıf, güçsüz, insanlara muhtaç olan kimse olarak açıklanmıştır.<sup>2</sup> Bu özellikler ise engellileri ifade eder. Hz. Peygamber değişik vesilelerle engellilere sabır göstermeleri halinde, dünyadaki eksik organları karşılığında, Allah’ın Cennette bunun bir mislini ihsan edeceğini ifade etmiştir. Bu müjdelerden birisi muhtemelen Abdullah b. Ümmi Mektum’la ilgilidir.

إن الله قال إذا ابتليت عبدي بحبيبتيه فصبر عوضته منهما الجنة . يريد عينيه

“Allah Teâlâ buyurdu: Ben kulumu iki sevgilisi (gözlerini kast ederek) ile imtihan ettiğimde, o da buna sabrederse, iki göze bedel ona Cenneti veririm.”<sup>3</sup> Huneyn savaşında bir ayağını kaybederek, engelli olan Umeyr b. Amr’ın durumuna gören Allah Rasülü, “Ayağın cennete senden önce gitti” buyurmuş; cihada çok istekli davranan ortopedik engelli Amr b. Cemuh, “Ben savaşırken öldürülürsem, Cennette ayaklarımla yürüyebilir miyim? Cennette koşmak istiyorum” deyince, Hz. Peygamber, “Evet” cevabını vermiştir. Amr, Uhut savaşına katılmış ve şehit olmuştur. Hz. Peygamber şehadetini duyunca, onun çok güzel bir insan olduğunu bildirmiştir. Hz. Peygamber, Salimoğullarına imamlık yapan görme engelli sahabe İtbân b. Malik’in kendisinden istediği evinin bir yerinde namaz kılarak orayı mecid haline getirme isteğini büyük bir nezaketle yerine getirmiştir.<sup>4</sup>

Hz. Peygamberin engelli insana tavrının en güzel örneği Abdullah b. Ümm-i Mektum’de görülebilir. Ümmi Mektum Mekke’de kafirlerin zulüm ve eziyetleri dayanılmaz hal alınca, Medineli Müslümanlara dini esasları öğretmek için Medine-i münevvereye hicret etti. Sabah namazında, ilkin hazret-i Bilal, sonra Ümmi Mektum ezan okurdu. Kafirler ile silahlı mücadele başlayınca, gazve ve seriyelerde vazife aldı. Savaşlarda, gür

<sup>1</sup> Buhari, Sahih, Bed’ ul Vahy, Hadis no:3 Mektebetu Şamile

<sup>2</sup> Mithat Eser, *Engelli Sahabiler*, Nesil y., İstanbul 2013, s. 126.

<sup>3</sup> Buhari, Muhammed b. İsmail Ebu Abdullah, *Camiu’s-Sahih el-Muhtasar*, İbn., Kesir y. Beyrut, 1987, 3.bs. thk. Mustafa Dib el-Beğa, V/2140 Hn.5329.

<sup>4</sup> Eser, *Engelli Sahabiler*, s. 127-130.

sesiyle düşmanın moralini bozardı. Veda Haccına katıldı. Peygamberimiz Veda Hutbesini okurken, güzel sesi ile hutbeyi tekrarlardı. Hazret-i Ebu Bekr'in hilafetinde müezzinlik yaptı. Bazı savaşlarda Peygamber efendimiz onu Medine-i münevverede vali olarak bırakırdı. Hazret-i Ömer devrinde de İslam ordusunda vazife aldı. Abdullah b. Ümmi Mektum (r.a.), Kur'an-ı kerimi ezbere bilenlerdendi. Kur'an-ı kerimin kıraatini öğretirdi. Sohbet aşığıydı. Evi, Mescid-i Nebi'ye uzakta olmasına rağmen daima namaza gelirdi. Mescide gelirken ona hazret-i Ömer yardım ederdi. Mücahit olup, her zaman cihatla katılmak isterdi. Görme engelli olduğu için fiilen katılmamaktan çok üzülürdü. İranlılarla yapılan harplerden Kadisiyye Savaşında bulundu. 636 (H.15) senesinde yapılan Kadisiyye Meydan Muharebesinde elinde sancak olduğu halde bir tepeye çıktı. Yüksek tondaki sesiyle düşmanın moralini bozdu. İbn-i Ümmi Mektum'un bu muharebede şehid olduğu veya dönüşünde vefat ettiği rivayet edilir.<sup>1</sup> Sadece Ümmi Mektum'un hayatı bile, Hz. Peygamber ve reşid halifelerinin engelli sahabileri nasıl itina ile görüp gözettiği; onları sahip olduğu kabiliyet ve özelliğine göre hizmete sevk ettiğini göstermeye yeter.

#### D- İnsanın Yaratılış Gayesi Açısından Engellilik

Allah'ı tanımak ve emirlerine göre yaşamak insanın bireysel yükümlülüğüdür. İnsan olmanın anlamı bu vazife ile ortaya çıkar. Bu vazifenin yerine getirilmesi, insanın varlık ve mülkün sahibini unutmamasına bağlıdır. Allah mülkün sahibidir. Kur'anda bizi sık sık uyarır: *"De ki: İnsanların Rabbine sığınırım. İnsanların melikine, insanların (gerçek) ilâhına."*<sup>2</sup>. *"O Allah ki, O'ndan başka ilâh yoktur. Melik'tir; Kuddûs'tur; Selâm'dır; Mü'min'dir; Mühemin'dir; Aziz'dir; Cebbar'dır; Mütekebbir'dir. Allah, (müşriklerin) şirk koştuklarından çok yücedir."*<sup>3</sup> Bu ayetlere göre "Varlıklar O'nundur ve O'nun emri altındadır. Ayette geçen me-le-ke, sahip olmak demektir. Kelime, hem bir şeye sahip olmayı, hem de kuvvetli olmayı ifade eder. Masdarı olan mülk veya milk, "üzerinde sahip ve tasarrufta bulunulan şeyi" ifade ettiği gibi, "tasarruf yetkisini" de anlatır.

<sup>1</sup> *ihyaorg.com*, erişim: 24.07. 2013.

<sup>2</sup> Nâs, 114/1-3.

<sup>3</sup> Haşr, 59/23.

Bu tasarruf, hem insanlar, hem de mallar üzerindedir.”<sup>1</sup> Çünkü insan Allah’a her an muhtaçtır.<sup>2</sup> İnsan fıtratının en temel istek ve ihtiyacı Allah’ı tanımak ve kemal sıfatlarıyla birlikte O’na iman etmektir. Bu ihtiyaç başka hiçbir şeyle telafi edilemez.

Bu ihtiyaç insanın aciz olarak yaratılmış olmasındandır. Sadece engelliler değil, herkes fıtraten zayıftır. Sadece engellilerin aciz olduğu sanılır. Bu bir yanılgıdır. İnsan tür olarak acizdir. Çünkü, her şey insana ilişir; onu bir şekilde etkiler, olaylarla ilgisi nispetinde acı çekmesine sebep olur. Bu anlamda insanın belâları ve düşmanları çoktur. Mikroskobik bir canlı, demirden sağlam zannettiği vücudunu tahrip edebilir. Basit ve hakir görülen bir mikrop insanı mezara götürebilir. İnsan, ihtiyaçları itibariyle oldukça fakir ve yoksuldur. Çünkü, “insan mümkün varlıktır. Mümkün de özü itibariyle yoksuldur. Yoksul ise, varlık ve yetkinlik bakımından başkasına muhtaç olmaktır.”<sup>3</sup>

Bir yandan da bu ihtiyaçları temin etmede tembel ve güçsüzdür; ancak hayatın külfetleri ağırdır. İnsaniyet gerçekliği onu bütün kâinatla ilgili hale getirmiştir. Havaya, suya, toprak ve güneşe muhtaçtır. İhtiyaçları küresel ve evrenseldir. Allah’ın kulu olduğunu unutan insanın, sevdiği ve alıştığı şeylerin devamlı ayrılık ve yoklukları da onu incitir.

Bu imkânsızlıklarına rağmen, insana bahşedilen akıl ona yüksek maksatlar ve sürekli gayeler gösterir. İnsan akıl ile eşyayı kendine musahhar eder. Öyle bir noktaya ulaşır ki, bazen bu aklın, kendine Allah tarafından verilen bir emanet olduğunu da unuttur. Buna rağmen, insanın güç ve kuvvet itibariyle eli kısa, ömrü kısa, iktidarı kısa, sabrı kısadır.

Olumlu ve olumsuz bütün özellikleri ile insan, dünya salonunda imtihan edilmektedir. Yaratılışın en büyük gayesi de budur. Yüzlerce âyet, insanın tecrübe ve sınama sürecine tabi tutulduğunu anlatır.

وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ

“Biz elbette, sizleri biraz korku, biraz açlık, biraz da mal, can, evlât...

<sup>1</sup> Ragıb el-İsfahani, *el-Müfredat fî garibi'l Kur'an*, Ebu'l Kasım Hüseyin b. Muhammed, thk.: M.S. Keylani, Beyrut tsz., s. 372.

<sup>2</sup> Fatır, 35/15.

<sup>3</sup> Ömer Mahir Alper, *Varlık ve İnsan*, Klasik yay., İstanbul 2010, s. 53.

noksanlaştırmasıyla deneriz. Başlarına bir musibet geldiği zaman, 'İnna lillahi ve inna ileyhi râciûn' diyerek sabredenleri müjdele!"<sup>1</sup>

إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لَأَنْفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا

"İyilik ederseniz kendi lehinize iyilik etmiş olursunuz; kötülük de ederseniz, o da kendi aleyhinizedir."<sup>2</sup> gibi ayetler bu gerçeği anlatır.

Eşyanın mahiyeti zıtlarının vücudu ile anlaşılır.<sup>3</sup> Hayat-ölüm, âfiyet-hastalık, kâmil bir yaratılış-özürlülük, zenginlik-fakirlik, güzellik-çirkinlik.. Daha nice zıtlar, bu âlemin özellikleri olarak birbirine katılmıştır. Altın ve elmas cevheri gibi yüksek kabiliyete sahip ruhlar ile, bakır ve kömür gibi daha alt derecedeki ruhların birbirinden ayrılması için kudret sahibi Allah, zıtları birbirine karıştırmış; zararları menfaatlerle karşı karşıya getirmiş; güzellik ve çirkinliği iyilik ve kötülüğü birlikte yoğurmuş ki, gerçek anlamda bir deneme olsun.

Bu denemenin dini ıstılahtaki karşılığı kulluktur. İnsan Allah'a kul olmak üzere yaratılmıştır. Kulluğun en önemli vesilesi insanın akıl ve irade sahibi kılınmasıdır. Dolayısıyla irademizin sonucu olan kötü ve iyi fiiller; sevap ve cezaya istihkak açısından, insana aittir. Ancak birçok fiiller de var ki, bunlarda insanın cüz'i iradesinin bir müdahalesi yoktur. İztirari kader diye ifa edilen bu durumlardan birisi de engelli yaratılıştır. Bunlar Allah'ın insanları sınamasının bir eseridir.

İnsan deneme sürecinde olduğunu kabul etmek istemiyor. Gerçekte başka bir alternatif de yoktur. Bunun bir sebebi, insanın hazır menfaate ve zarara aldanmasıdır. Bazen peşinen eline geçen, bir dirhemlik lezzet yüzünden, gelecekte maruz kalacağı bir batmanlık tokata kendini müstehak eder. Fakat yanlış tercih yaptığının farkında değildir. Çünkü her insan menfaatine düşkün olarak yaratılmıştır. Bu, umumî bir zaaftır. Zaaflarımız bizim en büyük imtihan araçlarımızdır. Zaaflara Kur'an şöyle dikkat çeker:

إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا (19) إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا (20) وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا

<sup>1</sup> Bakara, 2/155-157.

<sup>2</sup> İsra, 17/7.

<sup>3</sup> Semih Dugaym, *Mevsuatu ilmi'l kelam*, Mektebetü Lübnan, Beyrut 1997, I, 675; Ali Arslan Aydın, *İslam İnançları ve Felsefesi*, DİB. yay., Ankara tsz., s. 251.

*“İnsan sabrı kıt ve hirsına düşkün olarak yaratılmıştır. Kendisine bir zarar dokununca feryadı basar; hayır isabet ettiği zaman da cimri kesilir.”<sup>1</sup>*

فَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ ضُرٌّ دَعَانَا ثُمَّ إِذَا خَوَّلْنَاهُ نِعْمَةً مِّنَّا قَالَ إِنَّمَا أُوتِيتُهُ عَلَىٰ عِلْمٍ بَلْ هِيَ فِتْنَةٌ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ

*“İnsana bir zarar dokunduğu zaman bize yalvarır. Sonra (da) kendisine tarafımızdan bir nimet verdiğimiz zaman, ‘Bu bana ancak benim bilgim sebebi ile verilmiştir’ der, Hayır! O, bir imtihandır, fakat çokları bilmezler.”<sup>2</sup>*

Engellilik hali insanın maddî ve dünyevî yaşantısını sınırlayan bir durumdur. İnsanın yaratılışından gaye, sadece dünya hayatını yaşamak değildir. İnsana verilen vücut nimeti ile hayattan lezzet almak, rahat yaşamak, yaratılışın neticelerinden bir kısmıdır. Fakat insanın yaratılışı, söz konusu bu dünyevi sonuçlarla sınırlı değildir. Yaratılışın asıl ve daha önemli hedefleri Allah’a yöneliktir. Bu açıdan düşünülürse, bir şeyin nefesine ve dünyaya ait gayesi bir ise, onu Yaratana ait doksan dokuzdur. Bu durum, devlete ait gemiyi, cüz’î bir maaşla yürüten kaptanın durumuna benzer. Geminin donatılıp denize indirilmesinde yüz maksat varsa, bunlardan sadece birisi, kaptanı çalıştırıp ona maaş vermektir. Maaş kaptanın hizmetine karşılık cüz’î bir mükâfattır. Bunun gibi, insan da yüce Allah’ın çok sayıda isim ve sıfatına ayinelik etmektedir. Allah’ın kemal sıfatları en geniş anlamı ile insan yaratılışında kendini göstermektedir. Ahmet Y. Özemre, bir cam bardak suda, Yüce Allah’ın 31 isminin tecelli ettiğini ifade eder.<sup>3</sup> Buna göre insan yüzlerce isme ayinedarlık edebilir. Çünkü, yaratılışın en yüksek gayesi ve fıtratın en yüce neticesi, Allah’ı tanımak ve ona iman etmektir. Engelliliğin, Allah’ın iradesini göstermenin ötesinde, şifayı aratmakla Şâfi, emsallarından farklı olmakla Bedi’, Hâlık, Bâri’, Musavvir gibi isimleri göstermesi de mümkündür. Ayrıca, insan, alıştığı eşyadaki harikulade yönleri çoğunlukla fark etmez. Alışkanlık kalın bir gaflet perdesine dönüşür. Belki de yüce Allah, gafil ve nankör insanları engelliler yolu ile uyarmayı murat etmiş olabilir! “Korku ve ümit dengesini hissettirmekle, Kendi Rubûbiyyetine iltica ve kulluğu hatırlatıyor olabilir.”<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Mearic, 70/19, 21.

<sup>2</sup> Zümer; 39/49.

<sup>3</sup> Ahmet Yüksel Özemre, *Vahye Göre Akıl*, Şule yay., İstanbul 2006, s. 260.

<sup>4</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelam*, Bilmen yay., İstanbul tsz., s. 313.

### E- Allah'ın Yaratma Fiili Açısından Engellilik

Hastalık, musîbet, engellilik gibi haller, son tahlilde Allah'ın fiillerindedir. Maturidi bu hususu geniş şekilde ele alarak incelemiştir. Ona göre, halk, ibda', ihya, imate, ten'im (nimet verme) ta'zip (azaplandırma) ve terzik (rızkı verme) gibi fiiller Allah'ın tekvin sıfatına bağlıdır. Tekvin ise, Cenab-ı Hakkın zatı ile kaim kadim bir sıfattır. Tekvin sıfatı mümkün olan şeylerin olmaları vaktinde, ilim ve iradeye uygun bir şekilde, ihdas ve icad (yaratmak ve varlık vermek) ile tesir eder.<sup>1</sup> Ehl-i Sünnet için, "Allah Teâlâ'nın bütün fiilleri zorunlu olmayıp ilim, irade, kudret ve tekvin sıfatlarının birer taalluku olarak caiz (mümkün) olan hususlardandır."<sup>2</sup> Bu cümleden olarak Kur'an yaratmayı bütünü ile Allah'a nispet ederek anlatır:

بِئِنَّهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنَّا لَهُ نَشَاءُ الذُّكُورَ (49) أَوْ يُزَوِّجُهُمْ  
ذُكْرَانًا وَإِنَّا لَهُ نَشَاءُ عَقِيمًا إِنَّهُ عَلِيمٌ قَدِيرٌ

"Göklerin ve yerlerin mülkü Allah'ındır. O dilediğini yaratır. Dilediğine kız, dilediğine de erkek çocuk bahşeder. Kimine kız ve erkek çift olarak verir. Dilediği insanı da kısır bırakır. O her şeyi bilen ve her şeye gücü yetendir."<sup>3</sup> Kişileri farklı cinsiyetlerde yarattığı, bazen kısır bıraktığı gibi, engelli ve sağlıklı yaratan da Allah'tır.

Kur'an "Allah'ın dilediğini yaptığını" bildirir. 'وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ'<sup>4</sup> "Senin Rabbin dilediğini yaratır, dilediğini seçer" ayetinde dilemek ve yaratmak Allah hakkında kullanılmıştır.<sup>5</sup> İrade etmek ve yarattıklarını iradesi ile yaratmak bir kemal işaretidir. "Ehl-i Sünnetin ittifakı ile Allah bütün kemal sıfatları ile vasıflanmıştır. O eksiklik, acz ve devamsızlık belirtisi olan şeylerden münezzehtir." Müslümanlar arasında, "Allah'ın dilediği olur, dilemediği gerçekleşmez" şeklinde nakledilen söz, hiç kimsenin gönlünde şüphe uyarmadan yerleşmiştir.<sup>6</sup> Buna göre engellilik

<sup>1</sup> Emrullah Yüksel, *Sistemantik Kelam*, İz Yayıncılık, İstanbul 2011, s. 51-52.

<sup>2</sup> Şerafettin Gölcük- Süleyman Toprak, *Kelam*, Konya 1991, s. 211.

<sup>3</sup> Şûrâ, 42/49-50.

<sup>4</sup> Kasas, 28/68.

<sup>5</sup> Halife Keskin, *İslam Düşüncesinde Allah-Alem İlişkisi*, Beyan y., İstanbul 1996, s. 123, 124, 133.

<sup>6</sup> Nureddin Sabuni, *el-Bidayetu fi usuli'ddin (Maturidiyye Akaidi)*, trc. Bekir Topaloğlu, DİB. y., Ankara 1987, s. 73.

halleri de Allah'ın dilemesi ve yaratması ile. Şu ayette de bu vurguyu görebiliriz:

“هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ” *Annelerinizin rahimlerinde size dilediği gibi sûret veren O'dur. Ondan başka ilâh yoktur ve O'nun kudreti her şeye galiptir ve hikmeti her şeyi kuşatır,*<sup>1</sup> ayetinde rahimlerdeki farklı yaratılışlar, Allah'ın iradesi ve İlâhî hikmetin bir görüntüsü olarak ifade edilmiştir. Bu sebepten vücutların farklılığı Allah'ın irade ve ihtiyar sahibi oluşuna bir işaret olarak görülmüştür.

Maturidî, ilâhî fiillerin ihtiyarî oluşlarını mevcudatın birbirinden farklı mahiyette yaratılmış olması ile izah eder. Ona göre tabii ya da zarurî olan fiil, ancak tek mahiyette olabilir. Halbuki kâinata mevcut olan zıtlıklar, ilâhî fiillerin bir ihtiyara dayandığını gösterir.<sup>2</sup> Maturidî'nin görüşlerini ayrıntılı şekilde anlatan Neseî, yaratmadaki güzellik-çirkinlik gibi zıtlıkların Allah'ın kudretinin kemaline delil olduğunu söyler. Çünkü tek türde bir şeyi yaratmak zorunluluğa işarettir. Bu yüzden, cisimlerdeki güzellik ve çirkinlik, hoş olmak ve kötülük, fayda ve zarar, elem ve lezzet, açık bir hikmet ve doğru bir tedbirdir. Böyle olmasında –yaratmakla ilişkin fazlasını yapma söz konusudur. Bu, farklı bir şeyi de yaratmakla ilgili bir tür kudret gösterisidir. Sınırlı iradeye göre şamil bir iradeyi, Allah'ın Zatı dışındakilere kadir olduğunu ve kullarının işlerinde yetkili olduğunu, iradesini sürekli gerçekleştirdiği, Zatı dışındakilerin O'nun yardımına muhtaç; Onun övülmüş ve hiçbir şeye muhtaç olmadığını ifade eder.<sup>3</sup> İnsanların organlarındaki farklılıklar da bunun açık bir örneğini teşkil eder. Maturidî'ye göre “akli zaruretle herkes kendi fiilinin güzellik-çirkinlik, elem-lezzet, sevgi-nefret açısından zaman zaman şahsi arzusunun dışında cereyan ettiğini pekala bilir. Buna göre kullara ait fiilin oluşum şeklinde başkasının (Allah'ın) etkin bir iradesinin bulunduğu sabit olur.”<sup>4</sup> Çünkü, “kainattaki bütün mümkinat O'nun kudretinin eseridir. Kudret sıfatı ilahi iradenin taalluk ettiği şeyleri yaratır. O halde bütün mümkinat Hak

<sup>1</sup> Al-i İmran, 3/6.

<sup>2</sup> Maturidî, *Kitabu't-tevhid*, thk. F. Huleyf, Mektebe İslamiyye, İstanbul 1977 s. 60.

<sup>3</sup> Ebu'l-Muin b. Meymun Neseî, *Tabsıratu'l- Edille*, thk. H.Atay-Ş.Ali Düzgün, DİB. y. Ankara 2003, II, 254.

<sup>67-</sup> Maturidî, *Kitabu't-tevhid*, s. 292; Bağdadi, Ebu Mansur Abdulkahir b.Tahir et-Temimi, *Kitabu Usuli'ddin*, Beyrut, tsz. s. 93.



Teâlânın kudret ve iradesinin tecellisidir. Buna rağmen O'nun kudret ve iradesi yalnız hayra (konumuz açısından sağlıklı insana) taalluk eder, şerre (engellilere) talluk etmez demek, mümkünâtın bir kısmını Allah'a isnat etmek, bir kısmını etmemektir. Bu ise Allah'ın Kudret ve iradesine nisbeten eşit olan mümkünâtın bir kısmını diğer bir kısmına sebepsiz tercih etmek demektir. Müreccihsiz tercih ise bâtıldır."<sup>1</sup>

Şu halde, Allah, insanları, alışageldikleri niteliklere sahip, bütün azaları salim ve işleyen insanlar halinde yarattığı gibi, eksik, kusurlu, kısmen aktiviteden uzak olarak da yaratabilir. O, insanları, eksik ve kusurdan salim bir şekilde yaratmaya mecbur ve mükellef değildir. Mülk onundur. O mülkü üzerinde tasarruf yetkisine sahiptir.

#### F- Kötülük Problemi ve Engellilik

Kötülükleri sosyal, ahlaki ve fiziki olarak üç kısma ayırabiliriz.<sup>2</sup> Sosyal hayattaki kötülük değerlerin çığnemesi ile ortaya çıkmaktadır. Allah (c.c) vahiyle insana iyi ve kötü değerleri öğretmiştir. İnsan hür yaratıldığı için cüz'i iradesi ile bu tür kötülük karşısında sınıma halindedir.<sup>3</sup> Yaratılıştaki cinsiyet, ırk, coğrafya, kültür ve örfler gibi sosyal sebeplerin Allah'ın ayetleri olduğu Kur'anda değişik yerlerde açıkça ifade edilir.<sup>4</sup> Fakat insanların bu temel farklılıkları zaman zaman düşmanlık, haksızlık, ayrımcılık, zulüm ve adaletsizlik sebebi haline getirdiği dünyanın acı bir gerçeğidir. Bazı istisnalar olsa da dini metinler temelde vahyin esintisini taşır; insanlara, merhameti, şefkati, adaleti, iyiliği ve insani yaklaşımları öğütler. Fakat insanlar, hırs ve bencillikle, sosyal ya da ekonomik sebeplerle hemcinslerine dünyayı zulüm arenasına çevirebiliyor. Dolayısıyla sosyal ve ahlaki kötülüklerin sebebinin büyük nispette insanın kendisi olduğu basiretle görülen bir realitedir.

Kötülüğün fiziki boyutunda büyük ölçüde insani gayretleri aşan

<sup>1</sup> Maturidi, *Kitabu't-tevhid*, s. 292; Ali Arslan Aydın, *İslam İnançları ve Felsefesi*, s. 25.

<sup>2</sup> Aydın Topaloğlu, *Ateizm ve Eleştirisi*, DİB. y., Ankara 2002, s. 111-113.

<sup>3</sup> bkz. İnsan, 76/3; Leyl 92/12-14; A'lâ, 87/3.

<sup>4</sup> bkz.:Fâtır, 35/11; Nebe' 78/8; Şûrâ 42/11; Hucurat, 49/13; Mu'minûn, 23/14.

durumlar söz konusudur. Depremler ve yanardağ patlamaları gibi bazı kozmik felaketlerin yol açtığı kötülüklerin yüce Allah'ın kâinata koyduğu sünnetullahı/kevni kanunlara göre meydana geldiği bilinmektedir. Bununla beraber bu tür kötülüklerden de uzak kalmak belirli bir ölçüde insanın tabiattaki sünnetullahı tanınması ile mümkündür. Barajlar kurulması, meskenlerin fay hatlarına yapılmaması gibi.. Yaygın hastalıklar ya da sel felaketlerinin kimi zaman bu insanları bu türden kötülük karşısında aciz bıraktığı da tecrübelerle yaşanan insani gerçektir..

Fiziki kötülüklerin büyük bir kısmını insandaki engeller oluşturmaktadır. Engellerin bir bölümü genetik yapıya bağlıdır. Bir kısmı da kazalar sonucudur. Kazalar ise, insanın eğitimi, alışkanlıkları ve kültürü ile ilgilidir. Bu kategoriye giren engeller insan alışkanlıklarına bağlı yanlışların rehabilite edilmesi ve bilgilendirme süreci ile azaltılabilir. Ya da tamamen ortadan kaldırılabilir.<sup>1</sup> Hatta biyolojinin bir bölümü olan,

<sup>1</sup> Engelliliğin genel sebepleri günümüzde tıp ve fizyoloji bilimlerinin araştırmalarına göre şöyle sıralanmaktadır:

- Aile soyunda var olan kalıtsal hastalıklar
- Özellikle kalıtsal hastalığı olan akrabalar arasındaki evlilikler
- Anne ve baba arasındaki kan ve Rh uyumsuzluğu
- Kromozomal nedenler
- Annenin doğum yaşının altında ya da üstünde bir yaşta hamile kalması sonucu doğumlar
- Hamilelikte doktor tavsiyesi dışında ilaç kullanımı, annenin sigara, alkol, uyuşturucu alması,
- Hamilelik sırasında iyonize röntgen ışınlarına maruz kalma, hamilelikte yetersiz beslenme veya ateşli, bulaşıcı hastalık geçirme
- Hamilelikte kaza, aşırı stres, zehirlenme ve travmaya maruz kalma
- Hamilelikte sağlık kontrolleri ve gereken testlerin yaptırılmaması
- Hamile kalmadan önce ve hamilelik döneminde alınması gereken vitamin ve minerallerin eksikliği
- Çok sayıda ve sık hamile kalınması veya doğum yapılması
- Annede yüksek tansiyon, kalp hastalığı, şeker hastalığı gibi hastalıkların bulunması

#### Doğum Anına Ait Nedenler:

- Doğumun sağlık kuruluşunda, sağlık elemanlarınca gerçekleştirilmemesi
- Doğumun beklenen süreden önce ve güç olması
- Bebeğin düşük doğum ağırlığı ile doğması
- Doğum esnasında bebeğin travmaya maruz kalması
- Doğum esnasında bebeğin oksijensiz kalması

#### Doğum Sonrası Nedenler:

- Doğum sonrası bebeğin ağır ve ateşli hastalık geçirmesi
- Yeni doğan bebeğin sağlık kontrolünden geçirilmemesi ve gerekli testlerin yaptırılmaması
- Bebeğin aşılarının düzenli olarak yaptırılmaması
- Ağır doğum sarılığı

“biyolojik sistem ve olayların moleküler düzeyde incelendiği moleküler biyoloji ve genetik bilimi” ile,<sup>1</sup> genetik yapıya bağlı engellerin üzerinde de tıbbi araştırmalar yapılmaktadır. Böylece Allah’ın insanın mikro alemine koyduğu kanunların keşfi ve bu kanunların akışına göre yapılacak düzenleme ile bazı engellerin azaltılması mümkündür. Moleküler biyolojinin ileri safhası olan genetik mühendisliği hem maliyetli hem de uzun zaman gerektiriyor. Projelerin faydalı olup-olmadıkları hayata geçirilmeden anlaşılıyor; geçse de çok mükemmel gibi duran bir deney, hiç beklenmedik bir arıza ile son derece kötü sürprizleri barındırıyor. Uzmanlar bunu da biyolojik yapının tabiatı ile açıklıyorlar.<sup>2</sup>

Buna göre genetik yapıya dayalı engellerin kısa zamanda kaldırılma imkânı pek kolay gözüküyor. Ancak üstteki dip notta verdiğimiz engellilik sebeplerinin, insanların ortak gayretleri ile nispeten azaltılması mümkündür. Bunlar nesillerin eğitimine, kurumsal ciddiyete ve toplumsal bilinçlenmeye bağlıdır. Biz bu realiteyi dikkate alarak işin tekrar inanç boyutuna dönmek istiyoruz. İnsani engeller yaratılış açısından birer kötülük müdür? Düşünürler bu realiteyi yorumlarken iki temel hususa dikkat çekmiştir: Öncelikle kötülük probleminin varlığını kabul edenler, kainatta iyiliğin çoğunlukta, kötülüklerin ise azınlıkta olduğunu ifade etmişlerdir. İyilik, güzellik, insanın yaratılışından başlayıp, gökyüzündeki gezegenlerin işleyişine kadar kâinatı kuşatmıştır. İnsan en güzel duygularla, bu duyguları ifade edecek bir çevre ile birlikte yaratılmıştır. Yaratıcı kendi güzelliğini bize bir yavrunun gülüşünde, uçan kuşun cıvıltısında, akan suyun âhenginde, bir çiçeğin kokusunda hissettirmektedir.<sup>3</sup> Varlık bir güzelliştir. Ve bu güzellik Yaratıcının isim ve sıfatlarına dayanır. Aslında varlıkların gerçeklikleri Allah’ın isim ve sıfatlarının zayıf birer gölgesidir. Bu düşüncenin temelinde şu ayet vardır:

- 
- Bebeğin yetersiz beslenmesi
  - Ev, iş, trafik kazaları
  - Zehirlenmeler
  - Doğal afetler
  - Ailenin ve çevrenin eğitimsizliği (Cehalet)

<http://sevgicegidunyasi.com.tr/index.asp?sayfa=14> erişim:4.2.2014

<sup>1</sup><http://bio.metu.edu.tr/tr/sss> erişim: 4.2.2014; <http://www.engelliler.biz/forum/saglik-kas-hastaliklari/74074-genetik-hastaliklara-tedavi-umudu.html> erişim: 4.2.2014

<sup>2</sup> <https://eksizozluk.com/genetik-muhendisligi--397397> erişim: 4.2.2014

<sup>3</sup> Topaloğlu, *Ateizm ve Eleştirisi*, s.111.

تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ

“Yedi kat gökler ve yer ve içindekiler Allah’ı tesbih eder. Hiçbir şey yoktur ki, Onu hamd ile tesbih etmesin. Fakat siz onların tesbihlerini anlamazsınız.”<sup>1</sup> Bu ayeti müfessirler “eşyanın hudüsü ve imkânı ile Allah’ın varlığına işaret etmesi” olarak ele almıştır. Çünkü eşya renk, tat, koku ve benzeri nitelikleri; atomları (cüz-ü layetecezza’) gibi en küçük parçaların hal dilleri ile Allah’ın ilmine, kudretine, hikmetine işaret eder. Mahlukat yaptıkları bu tesbihle, Allah’ı şirkten tenzih etmektedir.<sup>2</sup> Allah (c.c) Kur’anda yüce zatını, “En güzel isimlerin sahibi” olarak tanıtmıştır.<sup>3</sup> Esmâ-i hüsnâdaki çeşitlilik sebebi ile varlıktaki güzelliğin boyut ve renkleri de değişiktir. Dilin tattığı yiyecekteki güzellik ile, kulağın fark ettiği sesteki güzellik, burunla algılanan kokudaki zevk, akılla idrak edilen gerçeğin güzelliği; kalbin, vicdanın ve ruhun hissettikleri, iman, merhamet, şefkat gibi manevi güzellikler değişik değişiktir.<sup>4</sup> Aslında bir birinden çok farklı bu güzellikler bizi son tahlilde Yaraticının isim ve sıfatlarına ulaştırır. Bu sebeple de, “kainatta bizim çirkin ve kötü gördüğümüz bir çok şeyler ve hayat olayları, bize göre öyledir. Dolayısıyla onların çirkin ve kötü oluşu izafi (relatif) dir. Aslında onlar varlıktaki bizi hayrete düşüren dengenin unsurudur ve bu denge içindeki görevi ile güzel ve iyidirler.”<sup>5</sup>

İslam kelâmında engellilik, salah-aslah konusu ile de ilgilidir. Salah (iyi) ve aslah (en iyi) bazı Mu’tezili alimlerce aynı anlamda kullanılmakla birlikte, onlara göre Allah için gerekli (vacip) olan fiillerinde aslaha değil salaha riayet etmektir. İster salah ister aslah kelimesi ile ifade edilsin, bu kavramların anlamı, kulların menfaatini gözetip fiillerini buna göre yapmasının Allah’a (c.c) vacip olması, böyle bir fiilin sadece Allah’a nispet edilmesi ve bunun uluhiyet kavramından ayrı düşünülememesi demektir. Mu’tezile’ye göre aslah fikrine bağlı olarak bir günah veya suçun sonucu olmaksızın dünyada elem çekmiş olan iyi kullara karşılık (ivaz) olarak

<sup>1</sup> İsra’, 17/44.

<sup>2</sup> Razi, Fahreddin, Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer b. Hasan, *Mefatihü'l Gayb*, İsra’ tefsiri, Mektebetü’ş- Şamile; Ebu Hayyan, Muhammed b. Yusuf, *Bahru'l Muhit*, İsra’ Tefsiri, M. Şamile; Beydavi, Nasiru’ddin Ebu’l Hayr Abdullah, *Envaru’t-tenzil ve esraru’t-te’vil*, İsra’ tefsiri, M. Şamile.

<sup>3</sup> bkz.: el-A 'râf, 7/180; el-İsrâ, 17/1 10; Tâhâ, 20/7; el-Haşr, 59/24.

<sup>4</sup> Said Nursi, *Şualar* (4. Şua, 6. Mertebe-i Nuriye-i Hasbiye) risale02, s.881.

<sup>5</sup> Hüseyin Aydın, *Yaratılış ve Gayelilik (Teleoloji)*, DİB. y., Ankara 2002, s.173.

Ahirette yüksek dereceler vermek de Allah için vaciptir.<sup>1</sup> Mu'tezile ekolleri, "Allah'ın kulları için uygun olanı yaratmasının vacip olduğu konusunda ittifak halindedir."<sup>2</sup> Mu'tezile'ye göre "kul için bunun aksini düşünmek mümkün değildir. Onun hikmeti kulların iyiliğini düşünmeyi gerektirir. Mu'tezileye göre, Allah'ın fiillerinin kullara zararlı olabileceğini savunmak, O'nu âdil olmamak ve zulümle nitelendirmek, düzensiz iş yaptığını ileri sürmek olur.<sup>3</sup> Ehl-i Sünnet kelimcilerine göre Allah'ın kulun yararına ve menfaatine uygun - en uygun olanı yaratması (vacip) zorunlu değildir. "Ehl-i Sünnet alimleri, Allah'ın fiillerindeki hikmet ve maslahatı akli bir gayeye değil, hür iradesine bağlı bir ikram ve ihsan olarak" kabul eder. Onlar ilahi fiiller hakkında "salah ve aslah kelimeleri yerine adetullah ve sünnetullah tabirlerini kullanmış, vücup fikrini de şiddetle reddetmişlerdir."<sup>4</sup>

Mu'tezile, salahın dünya hayatı için mi, Ahiret hayatı hakkında mı olduğunda ihtilaf etmişlerdir. Bağdat ekolü, kul hakkında "hem din ve hem de dünya ile ilgili, en uygun (aslahı) yapmak vaciptir," görüşündedir.<sup>5</sup>

Mu'tezile alimleri çocuklara acı çektirilmesi konusunda iki temel görüş dile getirdiler: Bazılarına göre Allah onlara illet (nedensiz) acı çektirir. Bunlar Allah'ın çocuklara karşılık vereceğini söylemedi. Çoğunluk ise, çocuklara elemi Allah'ın baliğ olanlara ibret almak üzere verdiğini ifade ederek, Allah'ın onlara Ahirette karşılık vereceğini ifade etti. Bu gruba göre, Allah elem çektirip karşılık vermeseydi, zulüm işlemiş olurdu. Bu görüşü dile getirenler, zararlı fiilin hikmete dönüşmesini Ahiretteki karşılık şartına bağlamaktadır.<sup>6</sup> Eğer Allah, insanları karşılık (ivaz) vermeksizin

<sup>1</sup> Avni İlhan, "Aslah", *DİA*, III, 495; krş.: Şehristani, *Nihayetü'l ikdam fi ilmi'l kelim*, s.138 (M.Şamile/el-akide)

<sup>2</sup> Eş'ari, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, *Makalatü'l-İslamiyyin*, thk. Helmut Riter, Alman Müsteşrikleri y., Kaysbedan, 1980, s.251.

<sup>3</sup> Şehristani, Muhammed b. Abdülkerim b. Ebi Bekir, *el- Mîlel ve'n-nihal*, Daru'l Ma'rife, Beyrut, 1996, II, 57; Saim Kılavuz, *İslâm Akaidi ve Kelâma Giriş*, Ensar y., İstanbul 2012, s. 189.

<sup>4</sup> Kadi Abdulcebbar b. Ahmed, *Şerhu Usuli'l Hamse*, Ümmü'l Kura nşrt. yy. s.486; krş.: Şehristani, *Nihayetü'l ikdam fi ilmi'l kelim*, s. 137-138 (M.Şamile/el-akide); Avni İlhan, "Aslah", *DİA*, III, 495.

<sup>5</sup> Heyet, *Kelam Elkitabı*, Grafiker y. 1. baskı, Ankara, 2012, s. 446.

<sup>6</sup> Eş'ari, *Makalat*, s. 252-253; Maturidi, *Kitabu't-tevhid*, trc.: B. Topaloğlu, İsam y. Ankara, 2002,

cezalandırırsa veya suçları olmaksızın onlara elem verirse, bu zülüm olur. Çünkü onlara, suçsuz oldukları ve cezayı hak etmedikleri halde, zarar vermiş olmaktadır. Faydasız acı çektirme, ahmaklıktır, hikmetsiz ve boş iştir. Sevap için olmayan ve ceza yolu bulunmayan acı çektirmenin faydası da yoktur. Bu sebeple Mu'tezile'ye göre Allah, elemeleri ve hastalıkları mükelleflerin yararına olsun ve Ahirette karşılığını alsınlar diye yaratır.<sup>1</sup>

Maturidi ve Eş'ari, Mu'tezile'nin, "insanlar için salah ve aslaha riayet etmek Allah'a vaciptir" görüşüne karşı çıkmış; zorunluluk kavramını ilahi fiillerle ilintilemenin uluhiyet makamıyla bağdaşmayacağını ifade etmişlerdir. Onlara göre ilahi fiillerde maslahat ve hikmet vardır. Ama zorunluluk yoktur. Kulları için en uygunu yaratmak O'na vacip değildir. Bu (böyle düşünülürse) Allah'ın lütfunu inkâr etmek anlamına gelir. Çünkü üzerine vacip olan bir hakkı eda eden, hak sahibine lûtufta bulunmuş olmaz. İnsan için en iyi olanı yaratmanın vacip olduğunu söylemek, Allah'ın kudret alanını sınırlamakla eş değerdedir.<sup>2</sup>

Kelâm âlimleri, realite ile inançlarımız arasında makul bir çizgi ortaya koyma gayretindedir. Engellilik durumları, insana haksızlık, zulüm ve adaletsizlik gibi durmaktadır. Kur'an ayetlerini merkeze alarak bu hadiseye bakılırsa durumun böyle anlaşılması gerektiği ortaya çıkar. Kur'an'a göre yüce Allah, asla zulmedici değildir. Çünkü zulüm eksiklik sıfatıdır. Allah bütün eksiklik sıfatlarından münezzehtir. Bu konuda değişik ayetler vardır.

“ولا يظلم ربك أحداً” *Rabbin kimseye zulmetmez.*<sup>3</sup>

“ما يبدل القول لديّ وما أنا بظالم للعبيد” *Benim katımda sözde değişme olmaz: Ben kullarıma asla zulmedici değilim.*<sup>4</sup>

s. 276; Mu'tezile görüşünün ayrıntılı örnekleri için bkz. Metin Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, Furkan kitaplığı y., İstanbul, 2001, s. 83-84.

<sup>1</sup> Kadı Abdulcebbar, *el-Muhtasar fi usuli'ddin*, (Resailu'l adl ve't tevhid, thk.: Muhammed Umare, Kahire, 1971, s.1-221'den Ramazan Altuntaş, "Allah'ın Yaratıklara Acı Çektirmesi", *CÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IV (2005), s. 51. Krş. Pezdevi, Ebu Yüsr Muhammed, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, trc. Ş. Gölcük, Kayıhan y. İstanbul, 1980, s. 180.

<sup>2</sup> Nesefi, Ebu'l-Muin, *Kitabu't-Temhid*, thk.: C. Hasan Ahmed, Daru't-Tebaa Muhammediyye, Mısır, 1986, s.342-343.

<sup>3</sup> El-Kehf,18/49.

<sup>4</sup> Kaf, 50/29.

“إِنَّ اللَّهَ لَا يَظُنُّ مِنْ قَالِ ذُرَّةٍ”<sup>1</sup> Muhakkak Allah zerre ağırlığı kadar dahi zulmetmez.”<sup>1</sup> ayetleri Allah’ın zulümden münezzehe olduğunu bildiriyor. Zulüm, “lügatte bir şeyin, miktarını azaltmak, artırmak, vaktini geçirmek suretiyle ait olduğu yerin dışına koymaktır. Zulüm insanla insan, insan ile Allah ve insanla kendi nefsi arasında olmak üzere üç türdür.”<sup>2</sup>

Konumuzla ilgisi bakımından engellilik durumu Allah’tan insana bir zulüm müdür? sorusu sorulabilir Allah’ın insana engellilik vermekle zulmettiği vehmi insanlara ait bir düşüncedir. Önceki kısımlarda insanla Allah arasındaki ilişkinin yaratıcı-yaratılan ilişkisi olduğu ifade edildi. Buna göre, Kur’an ayetleri açısından insanın kendini yaratan zatın fiilini zulüm ile nitelemesi mümkün değildir. Zulüm bir hakkın zayı edilmesi ya da hakka tecavüz ile ortaya çıkar. İnsana varlığını lutfeden Zata karşı insanın bir hakkı yoktur ki insan engelli olmayı zulüm olarak görsün! Çünkü, insanın Allah’a karşı bir hakkı söz konusu değildir.

Üstte iktibas ettiğimiz son ayetin tefsirinde Alusi, “miskale zerre”nin Cahiliyye ve İslamda, yerdeki kırmızı karınca ya da karıncanın başı kadar az/küçük bir miktarı ifade ettiğini” bildirir. Mu’tezile bu ayeti delil göstererek, zulmün Allah’ın kudreti dahilinde olduğu, ancak hikmetinin gereği Allah’ın zulmü işlemediğini ifade etmiştir.<sup>3</sup>

Kur’ân-ı Kerîm’de “hak ve adaletin mutlaklığı” önemle vurgulanmıştır. Allah’ın, Ahirette, hiç bir haksızlığa meydan vermeyecek şekilde bizzat adaletle hükmedeceği kesinlikle belirtilmiştir.<sup>4</sup> Adalet niteliği çeşitli türevleriyle birlikte pek çok âyette Allah’a nispet edilmiştir. Bu kelime Kur’anda, Allah’ın adalet sıfatını ifade edecek şekilde kullanılmamış olsa da, “kıst” kelimesi hem Kur’an’da, hem de hadislerde Allah’ın bir sıfatı

<sup>1</sup> En-Nisa,4/40.

<sup>2</sup> El-İsfahani, *el-Müfredat*, s.316. Allah ile insan arasındaki zulmün anlamı, insanın nifak, şirk ve küfre düşmesidir. Müellif bunlarla ilgili ayetleri şöyle sıralar. “Şirk çok büyük bir zulümdür.” (Lokman,13) “İyi bilin ki, Allah’ın laneti zalimlerin üzerindedir.” (Hud, 18) “Allah’a yalan iftirasında bulunandan daha zalim kim olabilir!?” (En’am, 93) Bu duruma göre Allah’ın insana engelliliği vermekle zulmettiği vehmi insanlara aittir. Önceki kısımlarda, insanla Allah arasındaki ilişkinin yaratıcı-yaratılan ilişkisi olduğu ifade edildi. Çünkü, insanın Allah’a karşı bir hakkı söz konusu değildir.

<sup>3</sup> Alusi, Şihabü’-din Mahmud b. Muhammed b. Abdullah el- Hüseyini, *Ruhu’l- meani fi tefsiri’l Kurani’l azim fi seb’i’l-mesani*, Nisa suresi tefsiri, M. Şamile.

<sup>4</sup> Bekir Topaloğlu, “Adl”, *DİA*, İstanbul 1988, I, 387.

olarak ifade edilmiştir. Aynı şekilde Allah'ın (c.c) zulümden beri oluşunu ifade eden isim ve sıfatları Kur'anda değişik ayetlerde yer alır. Mutlak adalet sahibi oluşunu bildiren adl; adaletle hükmeden muksıt; salah kasdı ile engellemek anlamına gelen el-hakem ve hükmedenlerin en güzeli anlamına gelen ahkamü'l hakimın isimleri de adaleti ifade edenlerden sadece bir kaçıdır.<sup>1</sup> Bu isim ve sıfatları dikkate alarak varlık planında da yüce Allah'ın yarattığı engelleri Allah'tan insanlara yönelik bir kötülük, çirkinlik ve zulüm olarak nitelemenin mümkün olmadığını düşünmekteyiz.

### a-Hayrın ve Nimetin Bilinmesini Sağlama

Kur'an Allah'ın adalet sahibi ve hikmetli iş yapan bir zat olduğunu ifade ediyor. Bu temel gerçeğe birlikte, düşünce tarihinde varlıktaki insanın hoşuna gitmeyen kötü, sıkıntılı, elem ve ıstırap veren şeyler yanında iyilik, güzellik ve hayırlı yönlerin de bulunduğu birçok düşünürün dikkatini çekmiştir. Mesela Sokrat, "kâinatı mânevi ve ahlâkî bir illetin, ihsan edici bir iradenin eseri olarak tasavvur etti.<sup>2</sup> Hadiselerin zaruri (zorunlu) oldukları için değil hayır oldukları için meydana geldiklerini"; tabiatta yalnız akıl belirtileri görmekle kalmayıp, bunda insanlar için rahmetle dolu rahmani kudret alametlerinin var olduğunu söyledi.<sup>3</sup> Eflatun bu düşünceleri daha ileri taşıdı. "Kainatta hayır üst, şer alt olsun diye, alemin Sultanı her kısmı tertip ve tanzim ederken, en kolay ve en hayırlı olduğuna hükmettiği sistemi tasavvur etmiştir," dedi.<sup>4</sup>

Bu tespitler bizim için her şeyi ile kabule şayan olmasa da, her iki düşünürün de tabiattaki bir gerçekliği hissedip tespit ettiği dikkat çekiyor.

Endülüslü sufi düşünür Muhyiddin b. Arabi, genel olarak şerrin nadiren ve şaz kabilinden yaratıldığını söyler. İbn Arabi, "Cennet zorluklarla, Cehennem ise şehvi arzularla kuşatılmıştır," hadisinden hareketle,<sup>5</sup> şer

<sup>1</sup> Topaloğlu, *Allah İnancı*, İsam y., İstanbul 2006, s. 84; Mehmet Kubat, *Kur'anda Tevhid*, Şafak y., İstanbul, 1994 s. 220; Suat Yıldırım, *Kur'anda Uluhiyet*, Kayıhan y., İstanbul, 1987 s. 176.

<sup>2</sup> Elmalılı Sokrat'ın Allah'a nispet ettiği "illet" kelimesinin İslam inancına uygun olmadığını ifade eder; burada onun kastının Yaratıcı olduğunu söyler.

<sup>3</sup> Yazır, *Metalib ve Mezahib*, Eser nşr., İstanbul 1978, s. 236-237.

<sup>4</sup> Yazır, *Metalib ve Mezahib*, s. 244.

<sup>5</sup> Bu rivayetin aynısı olmamakla birlikte şu mealde bir hadis vardır: *Rasülüllah (a.s.m)'dan*



yaratılmasaydı, varlığın ridası da kısa kalacak, nice güzellikler bilinmeyecek. Allah'ın cömertlik denizi çoğalırken azalmaya başlayacaktı" der ve şu ayetle düşüncesini temellendirir.

قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَعِينٍ "De ki: "Söyleyin bana: şayet suyunuz çekilir, yerin dibine giderse, o akan tatlı suyu, kim getirebilir size?"<sup>1</sup> Ona göre, "bazı şeylerin bozulması çok şeyin oluşmasına vesile olur. Eğer cüz'i bozulma ortadan kalksa külli bozulma kaçınılmaz olur. Şu halde az bir şer meydana gelecek diye çok hayrı terk etmek çok şer demektir." İbn Arabiye göre kainattaki hayırlara nispetle, şer azamet güneşi karşısında bir zerre gibidir. Bu zerre (şer) ona bir zarar veremediği gibi O'nun parlaklığını da artırmaktadır. Tıpkı beyaz ve güzel bir yüzdeki siyah benin, o yüzün güzelliğine güzellik, çekicilik katması gibi.<sup>2</sup> İbn Arabi Allah'ın yarattığı şerlerin O'nun ihsan, lütuf ve nimetlerine nispetle çok az ve kıymetsiz olduğunu söylüyor. İslam düşüncesinde umumi olarak bu düşüncenin geçerli olduğu gözükür.

İbn Rüşd de adl ve cevır'le ilgili bir tartışmada, "Bizatihi malum olan hususlardandır ki, çok az olan şerle birlikte pek fazla olan hayrın bulunması az şer sebebiyle pek fazla olan hayrın yok olması halinden çok daha iyidir," der. Bu hususa insanın yaratılması ile ilgili meleklerin Allah'a ettikleri itirazı örnek verir.

*"Rabbın meleklerle: 'Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım' dediği vakit onlar:*

---

*ateşe insanları en çok atan şeyin ne olduğu soruldu. 'Ağız ve ferc' (cinsiyet organı ve dil) buyurdular. En fazla neyin insanları cennete soktuğu soruldu. 'Allah'a takva ve güzel ahlak' buyurdu. (Tirmizi, Birr, 62 (2005)'den, KSM, İbrahim Canan, Akçağ y. Ankara, 1993, 16/329.) Benzer bir hadiste, Hz. Peygamber, açlıktan midesi üzerine taş koyduğu bir esnada, dünyada tok ve nimetler içinde yüzenlerin Ahirette aç ve çıplak olacaklarını; dünyada aç ve çıplak olanların, Ahirette nimetler içinde yüzecek ve tok olacaklarını bildirmiştir, Hadisin bir kısmı şöyledir: "Ya Rabbi, dünyada (günahlarla) nefsinde ikram eden, Ahirette onu küçük düşürecek değil mi? Burada nefsinin günahattan alıkoymakla küçük düşürene, orada (Ahirette) ikram edilecek değil mi?? Ya Rabbi, nefsinin günaha sürükleyen, Allah'ın razı olmadığı şekilde O'nun mülkünü kullanandır değil mi? Ve o kimsenin Ahirette bir kısmeti de yoktur değil mi? Cennet ehlininse ameli yerden çıkan bitki (nin yetişmesi gibi) hüznüldür. Ya rabbi, Cehennem ehlinin ameli çok kolaydır. Cennet ehlinin ise ameli zordur değil mi? Kendini bir anlık şehvete kaptıran, uzun zaman hüznünlere maruz kalır değil mi?" (Beyhaki, Ebu Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali, Şuabu'l-İman, 3/499 Mektebetu Şamile, Mütünü'l Hadis)*

<sup>1</sup> Mülk, 30.

<sup>2</sup> Muhyiddin İbnü'l-Arabi, *Hikmette Son Nokta (El-Bulga Fi'l Hikme)*, trc. Vahdettin İnce, KİTAN, y. İstanbul, tsz., s. 264-265.

*“Â! Oradaki nizamı bozacak ve yeryüzünü kana bulayacak bir mahlûk mu yaratacaksın? Oysa biz sana devamlı hamd, ibadet yapıp, Sen’i tenzih etmekteyiz’ dediler. Allah: ‘Ben, sizin bilmediğiniz pek çok şey bilirim’ buyurdu.”<sup>1</sup>*

İbn Rüşd’e göre Allah Teala meleklerle şunu anlatmak istiyordu: Varlıklardan bir şeyin varlığı hem hayır hem şer olur da, ondaki hayır ciheti daha galip bulunursa, hikmet onun yok edilmesini değil var edilmesini gerektirir.<sup>2</sup>

Bu ayetten anlaşılıyor ki, yaratma umumi neticelere göre cereyan etmektedir. Allah’ın hikmeti kainatta ve insanda kötülük türünden eşyanın var olmasını gerekli kılmıştır. Çünkü eşya -kimi yerde- zıddı ile daha iyi bilinir. Engeller de bu gruba girer. Engeller, insanların düşündükleri gibi bir kötülük sayılsa da, insana, hayatın ne kadar büyük bir nimet ve lutuf olduğunu, sağlıklı yaratılmış olmanın takdir ve teşekkürle ölçülmeyecek derecede Allaha ait bir ihsan olduğunu gösteriyor. Bu ise umumi ve büyük bir hayırdır.

### **b-Mutlak Yaratılışın Hikmetli Olduğu**

Allah’ın yaratması umumi neticelere göre cereyan etmektedir. Yaratma fiili mutlak anlamda hayırdır, güzeldir. Yağmurun icadı ve yaratılmasından bazı insanlar zarar görebilir. Fakat rahmet genel için büyük hayır ve güzellikleri getirir. Bazı insanların şeytanın izini sürüp onun yolunu tercih etmesi, bu insanlar için şerdir, kötüdür; fakat şeytandan gelen kötü telkinlere karşı vahye yönelip hidayet yollarına girenler hakkında aynı “şerli varlık”, insanlar için kemale ermenin merdiveni ve moturudur. Vatan müdafaası için askeri cihata sevk etmede zahirde zayıf ve kötülükler de yaşanır. Ancak, din, mal ve namusların ayaklar altına düşmemesi için askere gerek ve ihtiyaç vardır. Engellilik de insana nispetle şer ve kötü gibi gözükse de neticeleri yönüyle güzeldir. Engellilik, yaratıcının iradesi, kudreti, insanı sınaması; ve O’nun lütuf ve kereminin, kula uygun olanı vermenin her şeyin sahibi olan Zatın Kudret elinde bulunduğunu anlamaya vesiledir.

<sup>1</sup> Bakara, 2/30.

<sup>2</sup> İbn Rüşd, *Faslu’l-makal el-keşf an minhaci’l-edille* (Felsefe - Din İlişkileri), Hz. Süleyman Uludağ, Dergah yay., İstanbul 1985, s. 343-344.

Gazzali yüce Allah'ın fiilleri ile ilgili bu çerçevede şu tespite yer verir: "O'nun fiilleri, en güzel, en adil ve en mükemmel şekildedir. O fiillerinde hikmet sahibidir. Onun fiili hakkında zulüm düşünülemez; çünkü o başkasının mülküne müdahil olmamaktadır. O'nun dışındaki herşey, algılanan ya da hissedilen (akılla bilinen ve duyularla fark edilen her şey) yokken O'nun kudreti ile var edilmiş, vücuda çıkarılmıştır. O ezelde varken hiçbir şey yoktu. O kudret ve iradesini göstermek için mevcudatı yarattı, ihtiyacı olduğundan değil. O yaratmak ve teklife muhatap kılmakla insanlara lütfetmiştir. Allah dilerse insanı elemeler ile de sınayabilir. Ve bu, O'nun insana zulmü değil, adaletidir."<sup>1</sup> Gazzali'nin sınama sözünden şunu çıkarabiliriz: Her sınama sonunda kaybeden ve kazanan vardır. Engellilik sınaması da Allah'a isyana sebep olmazsa kazanmaya; O'na itiraza yol açarsa hüsrana götürür. Çünkü, Allah'ın takdirine itiraz edilmez, kadere itiraz eden sadece kendine zarar verir.

Mutlak yaratılışın hikmetli olduğuna Maturidi de şu ifadelerinde dikkat çeker:

"Her mülk sahibinin malik olduğu şeyde dilediği kadarını yapmağa hakkı vardır. Kuvvet ancak Allah'tandır. Sonra asıl olan şudur ki, gerçekten umumiyetle zulüm ve sefahin her ikisi çirkin, hikmet ile adalet de güzeldir. Fakat bir şey, bir halinde hikmet, başka bir halinde ise sefah, bir halinde zulüm, diğer bir halinde de adil olur."<sup>2</sup> Bu tespite göre, engellilikte, insana nispetle kötülük görünse bile, ibret, ders alma ve yaratıcının kudretini tanımaya vesile olması gibi sonuçları itibari ile hikmetin bulunduğu söylenebilir. Çünkü, "ilahi kader netice ve meyveler itibariyle şerden ve çirkinlikten münezzehtir" olduğu gibi illet ve sebep itibariyle dahi zulümden ve çirkinlikten mukaddestir. Çünkü kader hakiki sebeplere bakar adalet eder. İnsanlar ise görünen sebeplere hükümlerini bina eder, zulmeder.<sup>3</sup>

Maturidi zararlı, kötü, sefah gibi gözüken, hikmet dışı vehmedilen şeylerin -ki engellilik de insanlarca bu şekilde düşünülmektedir -Allah'a nispet edilmemesinin temelinde Seneviyye türü bir inancın bulunduğunu

<sup>1</sup> el-Gazzali, Ebu Hamid, *Mecmuatü'r-Resail* içinde *Kavaidü'l akaid*, Daru'l fikr, Beyrut 2006, s. 163.

<sup>2</sup> Maturidi, *Kitabu't-tevhid*, s. 215-216.

<sup>3</sup> Said Nursi, *Sözler*, (R. Nur Külliyyat-I içinde) Y. Asya y., İstanbul 1996, s. 204.

söyler. Çünkü duyular hissedilen şeylere ait hikmetleri tam idrak edemez. Çünkü bir halde zararlı olanın başka bir halde yararlı olması caizdir. Maturidi bu hususun Mu'tezilenin "birine faydalı olmayan bir fiilin meydana gelmesi, hikmete uygun değildir" fikrini de boşa çıkardığını söyler. Ve der ki:

"Bununla beraber kesinlikle zararlı olan bulunmaz ki, onunla birisinin faydalanması mümkün olmasın. Bu faydalanma:

- ya delâlet (rehberlik) yolu ile
- veyahut öğüt verme yolu ile
- veyahut kendisinde nimeti hatırlatma ve azaptan kaçındırma yolu ile
- ya da mahlûkatı hakkında emir ve yaratma hakkına sahip olanın bildirilmesi
- veya bunlardan başka ifade edilmesi güç olan bir çok hususlar ile olur."<sup>1</sup>

İslam feylesofları bu problemi ele alırken, kötü gibi gözüken olayların hayır, iyi ve fayda cihetlerini dikkate almışlardır. "Onlara göre mutlak kötü diye bir şey yoktur. Başka bir ifade ile kötülük gibi bir olgu varsa da o ârizî ve nisbîdir. Allah mutlak anlamda iyidir, yetkindir, hikmet ve cûd sahibidir. Bu itibarla gerek insanlar tarafından yaşanan elemeler, acılar ve sıkıntılar, gerekse diğer canlıların maruz kaldıkları yaralanma ve telef olma gibi insanın kötülük olarak değerlendirdiği olgular, maddî olan ve madde ile birlikte bulunan, şu halde yetkinliğine baştan beri sahip olmayan varlıklar için söz konusudur. Kısaca kötülük, oluş ve bozulmuş alemindeki varlıklara göre vardır ve o hakikatı bakımından varlığın kemali demek olan iyyinin eksikliğidir; mutlak değil, izafîdir."<sup>2</sup>

Büyük ölçüde Selefin rengini taşıyan Maturidi alimi Ebi'l İzz de meşhur Tahaviyye şerhinde, "*Hayır tümüyle senin elindedir. Kötülük ise sana ait değildir.*"<sup>3</sup> hadisinden hareketle, Allah'ın katıksız bir kötülük ve şer yaratmayacağını söyler. "Aksine O'nun bütün yarattıklarında bir hikmet

<sup>1</sup> Maturidi, *Kitabu't-tevhid*, s. 218.

<sup>2</sup> Hasan Hüseyin Bircan, *İslam Felsefesinde Mutluluk*, İz yay., İstanbul 2001.

<sup>3</sup> Müslim, Ebu'l Hüseyin İbnu'l Haccac el-Kuşeyri, 771: Ebû Dâvûd 760; Tirmizî, 3422, Nesâî, II, 130.

vardır, o hikmet itibariyle şer gibi görünen de bir hayırdır. Ancak bazı insanlar için onda bir şer bulunabilir, bu ise cüzî ve izafi (göresel) bir şerdir. Şanı yüce Rabbimiz küllî, mutlak bir şer yaratmaktan, münezzehtir, işte böylesi bir şer, O'na nisbet edilemez." der. Ona göre zülüm ve kötülük ya genel mahlukatın kapsamı içerisine sokulur, *اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ*, ve *قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ*

"Allah her şeyin yaratıcısıdır."<sup>1</sup>: "De ki: Hepsi Allah'tandır."<sup>2</sup> buyruklarında olduğu gibi.

Ya da bir sebebe izafe edilir, *قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ (1) مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ*

"Yarattıklarının şerrinden."<sup>3</sup> buyruğunda olduğu gibi.

Yahut ta faili hafzedilir.

*وَأَنَا لَا نَدْرِي أَشَرُّ أَرِيدَ يَمَنُ فِي الْأَرْضِ أَمْ أَرَادَ بِهِمْ رَبُّهُمْ رَشَدًا*

Cinlerin: "Doğrusu biz yerde bulunanlar için şer mi murad edildi, yoksa Rableri onlar hakkında hayır mı murat etti bilmiyoruz."<sup>4</sup> ayetlerindeki gibi.<sup>5</sup>

### G-İlâhî Adalet ve Engellilik

Yaratılıştaki "adalet" sözünden ne anlamalıyız? Yaratılıştaki özürlerin adaletle ilgisinden önce, hâdiselere bakış açısının eşya ve hâdiselerin mahiyetini idrak etmede etkili olduğu psikolojik gerçeğini hatırlamak gerekir. Bilindiği gibi insan akli bir olayı incelerken, yalnız dışardaki uyaranların sağladığı materyal ile yetinmemekte, zihinden de birçok şeyler katmaktadır. Bir anlamda insan, çevreyi / kâinatı kendi ruh ve kalp aynasının rengine göre müşahede etmektedir. Filozof Kant'ın dediği gibi, 'Eşyayı olduğu gibi değil, olduğumuz gibi görmekteyiz.'<sup>6</sup> Bu insani durum hadiseleri değerlendirmeye de yansımaktadır. Bir musibet, kişiye, ortama, ilkelere, kimin adına bakıldığına göre farklı anlam kazanabilir.

<sup>1</sup> ez-Zümer, 39/62.

<sup>2</sup> en-Nisa 4/78.

<sup>3</sup> et-Felak 113/2.

<sup>4</sup> el-Cin, 72/10.

<sup>5</sup> Ebu'l İzz, Ali b. Ali b. Muhammed, *Şerhu akideti'tahaviyye*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki, Beyrut 1997, II, 518.

<sup>6</sup> Baymur, s. 131.

Sözün değerini tespitte dikkat edilen, “kim, nerede, kime söylemiş” kriteri gibi, özürler de insanın olaya bakışına göre anlam kazanır. Bu anlamda hangi şeyin adalet olup olmadığı önem kazanmaktadır.

## 1- Adalet Çeşitleri

### a- Menfi Adalet

Adaletin birinci türü menfi adalettir ki, haksızları cezalandırmaktır. Mağduriyete maruz kalanın hakkını müteccavizleri cezalandırmakla vermek; insanların Allah'ı inkâr etmesi, nimetlerine nankörlükte bulunması, insan ve Allah haklarına tecavüzler, zulümle bulaşık söz ve amellerin cezasının verilecek olmasıdır. Bu adaletin mevcudiyetine delil vahiylerdir. Ad ve Semud gibi zalim ve tâğî kavimlerin sürekli azap sillesi ile terbiye edilmeleri ilâhî bir adalet mekanizmasının varlığını gösterir.<sup>1</sup> Bu tür bir adaletin olmaması hikmetsiz ve abes bir iş olurdu. Yüce Allah böyle bir şeyden münezzehtir. Maturidi Allah'ın bu türden adalet ve hikmeti ile ilgili şu tespiti yapar: “Cenab-ı Allah'ı hakkı ile bilen O'nun fiilinin hikmetin dışına çıkmasının caiz olmadığını bilir.”<sup>2</sup> Adaletle muamele etmek de bir hikmettir. Gerçek şu ki, “eski-yeni, medeni-gayri medeni, bilgili-bilgisiz herkeste, dünyada iken elde edilemeyenlerin gerçekleşmesi konusunda bu alemin ötesinde başka bir hayatın varlığına dair ilhama benzeyen gizli bir şuur hali mevcuttur. Faziletin mükafat, kötülüğün de cezaya lâyik olduğu meselesi her vicdanın sahibine duyurduğu bir husustur.”<sup>3</sup> Gerçek şu ki, “eski-yeni, medeni-gayri medeni, bilgili-bilgisiz herkeste, dünyada iken elde edilemeyenlerin gerçekleşmesi konusunda bu alemin ötesinde başka bir hayatın varlığına dair ilhama benzeyen gizli bir şuur hali mevcuttur. Faziletin mükafat, kötülüğün de cezaya lâyik olduğu meselesi her vicdanın sahibine duyurduğu bir husustur.”<sup>4</sup>

### b-Müspet Adalet

Kur'ân-ı Kerîm'de “hak ve adaletin mutlaklığı” önemle vurgulanan

<sup>1</sup> Nursi, *Sözler* (Külliyat-I içinde), Yeni Asya y., İstanbul 1996, s. 38.

<sup>2</sup> Maturidi, *Kitabu't-Tevhid*, thk. F. Huleyf, Mektebetü'l İslamiyye, İstanbul 1979, s.108.

<sup>3</sup> Tabbara, *Ruhu'd-dini'l-İslami*, s. 116'dan naklen Yener Öztürk, *Kur'anda Ahiret*, Işık y., İstanbul 2004, s. 155.

<sup>4</sup> Tabbara, *Ruhu'd-dini'l İslami*, s. 155.

hususlardandır. Kur'an'ın anlattığı adalet ise sadece sosyal hayatta tezahür etmez. Mutlak kudretin adaleti, dünya ve ahireti kuşatır; varlıkların bütün tabakalarına nüfuz eder. “Allah her şeye belirli ölçülerle vücut verir; vücut ve hayatın devamı için gerekli organlar takar, sûret giydirir; her şeyi yerli yerine koyar. Bu anlamdaki adalete göre O, her hak sahibine kabiliyetine göre hakkını vermiştir.”<sup>1</sup> Mahlukatı inceleyen ilimler ve fenler de bu gerçeği gösteriyor.

Dünyada bir şekilde engelli yaratılmış olanlar da emsallerine göre dünyevi nimetlerden tam istifade edememe karşılığında yaratıcının adaleti ile muamele göreceklidir. Bu husus hem Kur'an ayetlerinde görülmekte hem de bazı hadislerden anlaşılmaktadır. Öncelikle yüce Allah, Ahirette, hiç bir haksızlığa meydan vermeyecek şekilde bizzat adaletle hükmedeceğini belirtmiştir:

وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَإِنْ كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَىٰ بِنَا  
حَاسِبِينَ

“Biz, kıyamet gününde adalet terazilerini kuracağız. O gün kimseye hiçbir şekilde haksızlık edilmez. Yapılan iş, bir hardal tanesi kadar bile olsa, onu adalet terazisine getiririz. Hesap gören olarak biz yeteriz.”<sup>2</sup>

Bir âyet-i kerîmede, وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدَّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ

“Rabbinin sözü, doğruluk (sıdk) ve adalet (adl) bakımından tamamlanmıştır”<sup>3</sup> buyrulmakla, O'nun sözünün adaletli olduğu belirtilmiştir. Ayetlerde Allah, adaletin zıddı olan “zulüm” kavramından tenzih edilmiş,<sup>4</sup> “adl” anlamına gelen “kist” ve “hak” kelimeleri Kur'an'da ve hadislerde Allah'a izafe edilmiştir. Adl kelimesi bir mübalaga sıfatıdır. Allah'ın sıfatı olarak, çok adaletli, haktan başkasını söylemeyen ve haktan başkasını yapmayan anlamına gelir.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Abdurrahman Elmalı, “Kur'an'da Adalet (Adl) Kavramı”, HRÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, Şanlıurfa, 1997, s. 3; Adaletle ilgili bu tasnifin geniş açıklaması için bkz. Nursi, *Sözler*, (10. Söz) (Külliyat-I içinde), Yeni Asya yay. İstanbul, 1996, s. 38; Ebu Hayyan, Muhammed b. Yusuf b. Hayyan, *Tefsiru'l-bahri'l muhit*, İnfitar, (Mektebetü's- Şamile).

<sup>2</sup> el-Enbiyâ: 21/47; ayrıca bk. Yûnus: 10/54-55; ez-Zümer: 39/69.

<sup>3</sup> el-En'am,6/115.

<sup>4</sup> Bk. Âl-i İmrân: 3/18; el-En'âm: 6/57; el-A'râf: 7/8; Yûnus: 10/4, 47.

<sup>5</sup> Topaloğlu, Bekir, “Adl”, *DİA*, I/388. İlgili hadisler için bkz.: Tirmizî, “Da'avât”, 83; İbn Mâce, “Du'â”, 10.

Bu ilahi beyanlara göre engellilerin dünya hayatını imanla bitirme şartı ile Yaratıcının lûtuft ve ihsanı çerçevesinde mükâfat görecekları düşünülebilir. (Bununla ilgili ilahi vaadler, Sünnette Engellilik başlığı altında ifade edilmiştir.)

Müspet adaletin görüldüğü varlık sahnesinde insanın adalet ve hikmetle yaratıldığına işaret eden İnfitar suresindeki şu ayetlerdir:

يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ (6) الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ (7) فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ

“Ey insan! Kerim Rabbine karşı seni aldatan nedir? O Rabbin ki, seni yarattı, seni düzgün yapıp kıldı (sevake), sana tenasüp ve i'tidal verdi (adalet). Seni dilediği en güzel şekil ve biçimde terkip (yarattı) etti.”<sup>1</sup> Müfessirler buradaki tesviyeyi, “uzuvları salim, menfaatlara göre ve hikmete uygun şekilde yapmak” olarak anlamıştır. İkrime ve Ebu Salih ayete “Allah isterse insanı her hangi bir hayvan da yaratabilirdi” yorumunu yapmıştır. Mekhul ise ayetin, “dişi ve erkekliğin onun dilemesi ile olduğuna” işaret ettiğini söylemiştir. Mücahit de tesviye anlamındaki kelimeyi, insanın yakınlarından birine benzemesi ve bunun Allah’a ait bir fiil oluşuna yorumlamıştır.<sup>2</sup>

Kısacası tesviye, eşyayı, ona kendisiyle tamamlanacağı hususları vererek hikmete uygun, düzgün bir şekle koymaktır.

Çağımız müfessirlerinden Elmalılı ise, “Biz insanı en güzel biçimde (takvim) yarattık”<sup>3</sup> âyetindeki takvîmi de ta’dil anlamında yorumlamış; insanın maddî ve mânevî her türlü güzelliği kabule müsait; gerek ahlâk ve mâneviyat, gerekse cismâniyet ve fizik yönünden en güzel biçime erebilecek bir kıvamda yaratılmış olması şeklinde anlamıştır.<sup>4</sup> Buna göre, insan hayır ve şerde, fayda ve zararda oldukça geniş potansiyel ile yaratılmıştır.

Süleyman Ateş ise bu ayetin insanın ana rahmindeki dört dönemine işaret ettiğini söyler. Buna göre aşılana yumurta hemen bölünmeye başlar; rahim yolu kaslarının gerilmesi ile 8 gün içinde rahme ulaşır. Gün geçtikçe

<sup>1</sup> İnfitar, 64/6-8.

<sup>2</sup> Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekr Kurtubi, *el-Camiu li ahkâmi'l-Kur'ani'l-Kerim*, M.Şamile, 19/213.

<sup>3</sup> Tin: 4.

<sup>4</sup> Elmalı, Abdurrahman, “Kur’ân-ı Kerim’de Adalet ve (adl) Kavramı”, s. 291, 293, 294.



bölünüp çoğalmak suretiyle bir ayda 1 mm. ikinci ayda 2 cm.'ye ulaşır. Üçüncü ayda 9 cm.'yi bulur. Böylece insan şekli 45 gün sonra belli olmaya başlar. Kur'an bu dönemdeki gelişme ve şekillenmeye ilâhî tesvîye diyor. İkinci ayda ceninin elleri ve ayakları, üçüncü ayda ise parmakları belirgin hale gelir. Bu da sûrede "ta'dil" ile ifade edilmiştir. Bilahere genlere göre farklı özellikler ortaya çıkar. Bu dönemlerin Allah'a nisbet edilmesi, O'nun koyduğu değişmez biyolojik, fizyolojik ve anatomik kanunlara işarettir. İnsanoğlu teknik ve ilimde ne kadar ilerlerse ilerlesin, insanın bel suyundaki canlı hayvancıkların bir tanesini bile yaratmaya gücü yetmez, yetmeyecektir. Çünkü bunların terkibi bellidir. Ancak taşıdığı canlılık vasfı insan için bir muamma olarak kalacaktır.<sup>1</sup>

İnsan yaratılışındaki bu süreci unutup bir organın eksik olması sebebi ile Allah'a serzenişte bulunabilir mi? Bu sorunun cevabından önce insanın engelli doğma fiiline müdahalesi olup olmadığına bakmak gerekir.

Çocuğun yaratılma aşamalarının hangisinde anne-babanın iktidar ve hesaplaması ile bir fiil icra edilmektedir? Bu süreçte insanın tedbir, akıl ve ilgisi yetkili olsaydı hiçbir anne-baba çocuklarının engelli olmasını istemezdi. Vakıa, bu süreçte, ebeveynin müdahalesi de "yok" denecek kadar azdır. Çocuğun engelli doğmasında, dış sebepler -ilerde temas edilecek- varsa da insan iradesi ile belirlemenin nispeti çok bilinmeyenli bir denklemin cüz'i bir parçası gibidir.

Bu süreç dikkate alınınca insanın Allah'a karşı "bana haksızlık edildi" deme gibi bir lüksü olmayacağı anlaşılır. Çünkü haksızlık, bir hakkın verilmemesinden ortaya çıkar. İnsanın Allah'a göre hangi hakka sahip olduğu düşünülebilir? İnsanlar her şeyin yaratıcısı olana karşı hak dâvâ edemezler. Çünkü verilen bütün vücut mertebeleri vukuattır, birer illet ister. Fakat verilmeyen mertebeler imkânattır. İmkânât ise ademdir, adem ise nihayetsizdir. Ademler ise illet istemezler. Nihayetsize illet olamaz."<sup>2</sup> Şu halde nihayetsiz imkanat içinden, toprak hayvan, bitki değil de insan olarak yaratılan bir kişi engellilik sebebi ile kendine Allah tarafından adaletsizlik edildiğini düşünebilir mi?

<sup>1</sup> Ateş, Süleyman, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*, darulkitap.com2

<sup>2</sup> Said Nursi, *Mektubat*, 24. Mktb. Risale 0.2 s.480.

## 2- Vazife - Ceza Yönünden Adalet

Din bir sınamadır. Sınama güç ve imkâna göre gerçekleşir. Aksi halde adalet olmaz. Teklifte adalet, verilen imkânlar ile teklif edilen hususlar arasında dengenin bulunmasıdır. Ehl-i Sünnetin geneline göre, “Güç yetirilemeyecek şeyi insanlara teklif etmek Allah hakkında caiz değildir. Acize teklif, hikmet değildir, abes bir iştir. Bu, âmâyı görmekle, kötürümü yürümeyle sorumlu tutmak gibidir. Böyle bir iş Hakîme (Hikmetle iş yapan Allah’a ) nispet edilemez.”<sup>1</sup> Bu açıklama Ehl-i Sünnetin Maturidi koluna aittir. Eş’arilere göre teklif-i mâlâ yutak mümkündür. Onlar bu konudaki,

أَنْبِيُونِي بِأَسْمَاءِ هُوَ لَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ<sup>3</sup> ve لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا

ayetleri ile, الَّذِينَ كَانَتْ أَعْيُنُهُمْ فِي غِطَاءٍ عَنْ ذِكْرِي وَكَانُوا لَا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا

“Onlar ki gözleri, beni hatırlatan ayetlerin karşısında bir örtü içindeydi ve işitmeye de tahammül edemiyorlardı”<sup>4</sup> gibi ayetleri delil getirmişlerdi.

Eş’arilere göre, “Teklif-i mâlâ yutak” mümkün olmasaydı, Allah güç yetirilemeyen şeyden sığınmayı dua olarak öğretmezdi; meleklerden bilemeyecekleri eşyanın isimlerini bildirmesini istemezdi”, “kafirler ayetleri işitmeye tahammül edememekle birlikte Hakkı dinlemekle mükellef tutulmazdı.”<sup>5</sup> Maturidiler sözkonusu ayetleri sevab ve ikabı gerektiren teklif değil, tahmil anlamında yorumlamışlardır. Allah’ın gücünü yetmeyeceğini bilerek bir insana dağı yüklemesi caizdir. Allah dağı yüklese insan da ölür. Ama bu bir teklif değildir. Teklif karşılığında sevap ve ikabın gerçekleşeceği bir ameldir.<sup>6</sup> “Allah kimseye gücünün yettiğinden fazlasını yüklemez”<sup>7</sup> âyetini Yazır, şöyle tefsir eder: “Her yükletilen sorumluluk, ona güç yetirebilme şartına bağlıdır. Ferdin sorumluluğu, gücüyle ve kapasitesiyle ölçülmek gerekir. Gücü ve kapasitesi fazla

<sup>1</sup> Sabuni, Nureddin, *el-Bidayetü fi usûli’ddin*, Thk. Bekir Topaloğlu, İfav y., İstanbul 2013, s. 76.

<sup>2</sup> Bakara, 2/286.

<sup>3</sup> Bakara, 2/31.

<sup>4</sup> Kehf, 18/101.

<sup>5</sup> Eş’ari, Ebu’l Hasan Ali b. İsmail, *el-İbane an usuli’ddiyane*, Thk. Beşir M. Uyun, Taif 1990, s.138; Semerkandi, *Şerhu Fikhi’l Ekber*, Ebu Mansur Muhammed b. M. El-Hanefi, thk. A.b. İbrahim el- Ensari, s. 269-270.

<sup>6</sup> Sabuni, *el-Bidaye*, s. 78.

<sup>7</sup> Bakara, 2/286.

olanların sorumluluk dereceleri de fazla olacaktır ki, adalet ve musâvât-ı hukuk (hukukun eşitliği) da budur. Malı olmayanın zekâtla mükellef olmaması gibi.”<sup>1</sup>

İmtihanın adil ve ölçülü olması, insanın iş yapabilmesi, bir şeyi kazanmaya ve kaybetmeye elverişli olması ile mümkündür. İnsanın sorumluluğu teklifi yerine getirmeye kabiliyetli olması halinde adaletlidir.<sup>2</sup> Bu duruma göre, özürlü insanların imtihanı da sahip oldukları organlara göre olacaktır. Bu durum tahsil derecesine göre memuriyet için farklı sınavlara girmek gibidir.

Teklifle sorumlu olmaya fıkhîta eda ehliyeti dendiğini biliyoruz. “Edâ ehliyetinin temelini akıl ve temyiz gücü teşkil eder. Akıl ve temyiz gücü tam olduğunda tam edâ ehliyetinden, eksik olduğunda ise eksik edâ ehliyetinden söz edilir. Bunun anlamı kişinin, hakları kullanmaya, sözlü, yazılı ve fiilî hukukî işlemleri bizzat yapmaya, dinî ve içtimâî mükellefiyetlere muhatap olmaya ve cezaî sorumluluk taşımaya ehil hale gelmesidir. Kişinin malî konularla normal seviyede tedbirli ve basiretli davranması demek olan rüşd, genelde bulûğ ile birlikte gerçekleşir. Dinî ve hukukî sorumluk için kişinin edâ (teklif) ehliyetine sahip bulunması şart olduğundan bu ehliyeti yok eden veya azaltan her kalıcı veya arızî durum - engeller gibi-, kişinin mükellefiyetini de yakından etkiler. Bu sebeple edâ ehliyeti bulunmayan gayri mümeyyiz küçük ve akıl hastaları dinen mükellef sayılmazlar. Uyku, unutma, baygınlık gibi ârizî hallerde de mükellefiyet yoktur. Hz. Peygamber “üç kişiden kalem (sorumluluk) kaldırılmıştır; uyanıncaya kadar uyuyan, bulûğa erinceye kadar çocuk ve aklî dengesine kavuşuncaya kadar deli<sup>3</sup> hadisi ile buna dikkat çeker. <sup>4</sup> Bu fıkhî bilgiden de anlaşılacağı gibi, engelli kişiler hakkında teklif bakımından adaletsizlik söz konusu değildir.

### Sonuç

Kelam ilminde salah-aslah teorisi ile bağlantılı şekilde incelediğimiz engellilik konusu İslam düşüncesinde kötülük problemi ile bağlantılıdır.

<sup>1</sup> Elmalılı, VII, 997-98.

<sup>2</sup> Özsoy, *Kur'an'da Sünnetullah*, s. 113.

<sup>3</sup> Heyet, *Diyanet İlmihali*, “ehliyet” md., darulkitab.com v2.

Kötülük problemi üzerine çok sayıda çalışma bulunmakla birlikte, engellilik konusunun özelde incelendiğine rastlamadık. Yaptığımız kısa araştırmada, özürlerin, yüce Allah'ın Yaratma, Kudret, İrade sıfatlarının birer tecellisi olup O'nun uluhiyetinin ve her şeyi yaratabilir olmasının birer sonucu olduğu görülmüştür.

Allah'ın adalet ve hikmet sahibi olduğuna inanıyoruz. Adalet, bir şeyi olması gereken yere koymak, hikmet ise her şeyi belirli gaye ve faydaları hedef alarak yapmadır. Hikmet ve adalet çerçevesinde engelli yaratılışlar İslam düşüncesinde, kötülük problemi ile birlikte incelenmiştir. Bu çerçevede şunu ifade etmek gerekir: İnsan hayatı yüce yaratıcının emri ile ortaya çıkmış; insan olma keyfiyeti O'nun lütfunun ve kereminin sonucudur. Engeller, Allah'ın yaratma, irade ve tekvin sıfatıyla ilgili olarak bir tür ıztırari kaderdir. İztirari kader tekvinî şeriatın bir yansıması olması sebebi ile insanın bunlara karşı Allah'a itiraz etmesi, "haksızlık ve adaletsizlik yapıldı" düşüncesine kapılması, inançlarımız açısından uygun değildir. Çünkü haksızlık var olan bir hakkın verilmemesi ve iptalinden doğar. Halbuki insanın mahluk olarak Allah'a karşı böyle bir itiraza hakkı yoktur.

Engellilik halleri İslam düşüncesinde, Mu'tezile'nin ortaya attığı salah-aslah teorisi ile de ilgilidir. Bu çerçevede Mu'tezile, kulun lehine olanı yaratmak ve vermesinin Allah'a vacip olduğunu ifade etmiş; bunun hikmet ve adaletin gereği olduğu düşüncesini savunmuş ve aksi durumun abes ve sefeh olacağını dile getirmiştir. Ehl-i Sünnet kelimcilerinden Maturidi çizgisini izleyenler ise engellilik ve şer gibi gözükken şeylerde, Allah'ın ibret ve ders vermek gibi hakimane hedefleri gözettiğini, Allah'ın verebileceği bazı azapları hatırlatma ve yaratıcının kudretine dikkat çekme açısından bu fiillerde, bizim ilk anda bilme imkânımız olmayan yönler bulunduğunu ifade etmişlerdir. Mutezile de Allah'ın adl'ine iman eder ve bu gibi açıklamalar yapar. Meseleyi eserlerinde, elemeler, 'avd ve ta'vid gibi kavramlarla ele alırlar.

Eş'ariyye ise Allah'ın iradesinin hikmet ve maslahatlarla sınırlanamayacağı düşüncesi ile bu tür hikmet görüşünü reddetmekle birlikte onlar da, Allah'ın hikmet sahibi olduğunu ifade ederler. Ancak bu hikmetin fiilin failin amacına uygun olması manasında olduğunu kabul

ederler! Vücubla değil, uluhiyetin şiarından, “fa’âlün limâyürid” gerçeğine uygun olarak gerçekleşeceğini belirtirler. Sonuçta insana zahiren kötü gelen, şer, musibet ve engellilik gibi hallerin yaratılmasında Allah hikmet sahibidir. Kur’an ayetleri ve bu naslar üzerinde imal-i fikir yapan mütefekkirler, Hakim’den ancak hikmetin tecelli edeceğini söylemişlerdir.

### Bibliyografya

Alusi, Şihabu’-d-din Mahmud b. Muhammed b. Abdullah el- Hüseyini, *Ruhu’l- meani fi tefsiri’l Kurani’l azim fi seb’i’l-mesani*, Mektebetu’ş-Şamile.

Albayrak, Halis, *Kur’an’ın Bütünlüğü Üzerine*, Şule y., İstanbul 1992.

Aydın, Ali Arslan, *İslam İnançları ve Felsefesi*, DİB. yay., Ankara tsz.

Aydın Salih, *İnsanın Güven Sorunu*, Ravza y. , İstanbul 2010.

Aydın, Hüseyin, *Yaratılış ve Gayelilik (Teleoloji)*, DİB. y., Ankara 2002.

Alper, Ömer Mahir, *Varlık ve İnsan*, Klasik yay., İstanbul 2010.

Abdülbakî, Muhammed Fuat, *Mu’cemu’l-Müfehres*, Çağrı y. İstanbul 1984.

Altuntaş, Ramazan, “Allah’ın Yaratıklara Acı Çektirmesi”, *CÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IV (2005).

Ali el - Kari, *Fikhu’l Ekber Şerhi*, Trc. Y.Vehbi Yavuz, Çağrı y., İstanbul 1979.

Bağdadi, Ebu Mansur Abdulkahir b.Tahir et-Temimi, *Kitabu Usuli’ddin*, Beyrut tsz.

Büyük Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh Dersleri*, Üçdal nşrt. y., İstanbul 1966.

Bilmen, Ömer Nasuhi, *Muvazzah İlm-i Kelam*, Bilmen yay., İstanbul tsz.

Beydavî, Abdullah b. Ömer b. Muhammed Nâsiruddin, *Envaru’t-tenzil ve hakaiku’t-te’vil*, Şeyhzade Şerhi kenarında, İhlas vakfı y., İstanbul 2010.

Beyhaki, Ebu Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali, *Şuabu’l-İman*, Mektebetü Şamile, Kütübü’l Mütûn.

Buhari, Muhammed b. İsmail Ebu Abdullah, *Camiu's-Sahih el-Muhtasar*, thk. Mustafa Dib el-Beğa İbn., Kesir y. Beyrut, 1987.

Bircan, Hasan Hüseyin, *İslam Felsefesinde Mutluluk*, İz yay., İstanbul, 2001.

Bolelli, Nusrettin, *Belâgat, İfav y.*, İstanbul, Kur'an blm.

Canan, İbrahim *Kütüb-i Sitte Tercümesi ve Muhtasarı*, Akçağ y. Ankara, 1993.

Dugaym, Semih, *Mevsuatu ilmi'l kalam*, Mektebetü Lübnan nşr. 1997.

Eş'ari, Ebu'l Hasan Ali b. İsmail, *el-İbane an usuli'ddiyane*, Thk. Beşir M. Uyun, Taif 1990.

Ebu Hayyan, Muhammed b.Yûsuf b. Ali b.Yusuf b. Hayyan, *Bahru'l-Muhit*, <http://www.altafsir.com> (Mektebetü's - Şamile içinde)

Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Din Kur'an Dili*, Eser Kitabevi baskısı, İstanbul tsz.

Ebus'suud, Muhammed b. Mustafa el-İmadi, *İrşadu akli's-selim, ila mezaya'l-Kur'ani'l-kerim*, <http://www.altafsir.com> (Mektebetü's-Şamile içinde)

Ebu'l İzz, Ali b. Ali b. Muhammed, *Şerhu akideti'tahaviyye*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki, Al-Resalah., y. Beyrut 1997.

Eş'ari, Ebu'l Hasan Ali b. İsmail, *Makalatu'l-İslamiyyin*, thk. Helmut Riter, Alman Müsteşrikleri y., Kaysbedan, 1980.

Eser, Mithat, *Engelli Sahabiler*, Nesil y., İstanbul 2013.

Gazzali, Ebu Hamid, *Mecmuatü'r-resail içinde Kavaidü'l akaid*, Daru'l-fikr, Beyrut 2006.

Hökelekli, Hayati, *Din Psikolojisi*, Diyanet Vakfı y., Ankara 1996.

Isfahani, Ebu'l Kasım Hüseyin b. Muhammed, *el-Müfredat fi garibi'l Kur'an*, thk. M. Seyyid Keylani, Beyrut tsz.

İbn Kesir, İsmail b. Ömer b. İsmail, *Tefsiru'l-Kur'ani'l azim*, thk. Sami M. Selame, Daru't-tayyibe, 1999. (Mektebetü's-Şamile içinde)

Keskin, Halife, *İslam Düşüncesinde Allah-Alem İlişkisi*, Beyan y., İstanbul 1996.

İbn Rüşd, *Faslu'l-makal el-keşf an minhaci'l-edille* (Felsefe – Din İlişkileri) hz. Süleyman Uludağ, Dergah yay., İstanbul 1985.

İbn Abbas, *Tenvirü'l-mikbas min tefsir-i İbn Abbas*, Tefsirler, (Mektebetü'ş-Şamile içinde).

İbrahim Canan, *Kütüb-ü Sitte Terceme ve Muhtasarı*, Akçağ y., Ankara, 1993.

Kurtubi, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekr, *El-Camiu liahkami'l-Kur'ani'l-Kerim*, M.Şamile.

Maturidi, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud, *Kitabu't-Tevhid*, Thk.: Fethullah Huleyf, Mektebetü İslamiyye, y. İstanbul 1977.

Manafov, Rafiz. *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, İz y., İstanbul 2007.

Nesefi, Ebu'l-Muin b. Meymun, *Tabıratu'l-Edille*, thk. H.Atay-Ş.Ali Düzgün, DİB y., Ankara 2003.

Heyet, *Kelam Elkitabı*, Grafiker y. 1. baskı, Ankara 2012.

Ulutürk, Veli, *Kur'an-i Kerimde Yaratma Kavramı*, İnsan y., İstanbul 1995.

Karagöz, İsmail *Ayet ve Hadisler Işığında Engelliler*, DİB.y., Ankara 2005.

Ulutürk, Veli, *Kur'an-i Kerim Allah'ı Nasıl Tanıtıyor*, Nil, y., 1994.

Ökge, Ahmet, *Kur'an'da Nefs Kavramı*, İnsan y. İstanbul 1997.

Özdemir, Metin, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, Furkankitaplığı y. İstanbul 2001.

Sabuni, Nureddin, *el-Bidayetü fi usûli'ddin*, thk. Bekir Topaloğlu, İfav y. İstanbul 2013.

Özemre, Ahmet Yüksel, *Vahye Göre Akıl*, Şule yay., İstanbul 2006.

Soyalan, M.Yaşar, *Elmalı Tefsirinde Kur'ani Terimler ve Deyimler*, Tuğyan md., Ağaç y.,

Şehristani, Muhammed b. Abdülkerim b. Ebi Bekir, *El- Mülal ve'nmihal*,

Daru'l Ma'rife, Beyrut, 1996.

Özemre, Ahmet Yüksel, *Vahye Göre Akıl*, Şule yay., İstanbul 2006.

Pezdevi, Ebu Yüsr Muhammed, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, trc. Ş.Gölcük, Kayıhan y., İstanbul 1980.

Taylan, Necip, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İfav yay., İstanbul 1994.

Topaloğlu, Bekir, "Adl", *DİA*, I, İstanbul 1988.

Razî, Fahrüddîn Muhammed b. Ziyâuddîn Ömer b. el-Hüseyin el-Kureşî, *Mefatihü'l- Gayb*, Hazırlayan: İhyau't-turasi'l-Arabi, Beyrut 1999.

Yıldırım, Suat, *Kur'an-ı Hakim ve Açıklamalı Meali*, Zaman, gzt. y., İstanbul 1998.

Yurdagür, Metin, *Allah'ın Sıfatları - Esmâ-i Hüsnâ*, Marifet yay., İstanbul 1984.

Zemahşeri, Ebu'l Kasım Mahmud b. Ömer, *el-Keşşaf an hakaiki'tenzil*, Thk.: Abdurrezzak el-Mehdi, İhyau't-turasi'l-Arabi, Beyrut 2001.

[www.sgkrehberi.com/haber](http://www.sgkrehberi.com/haber); 6.02.2014

[www.eyh.gov.tr](http://www.eyh.gov.tr) erişim: 6.02.2014



## Hilmi Ziya Ülken'in İslâm Felsefesine Yaklaşımı

Ömer Faruk ALTIPARMAK\*

### Giriş

İslâm felsefesi, İslâm uygarlığının egemen olduğu ülkelerde İslâm'ın kültürel değerlerini özümsemiş olan düşünürlerin ortaya koydukları düşünce etkinliğine verilen ortak addır. İsmi mezkûr felsefe, sanki İlkçağ Yunan felsefesiyle Hıristiyan Ortaçağ ve özellikle de modern Avrupa felsefesi arasında bir köprü olma işlevi yerine getirmiştir. Ancak İslâm felsefesinin doğuşunda, Müslümanların bu dünyadaki yaşantılarını belli kurallara bağlayan ve ahiret âlemi için de rehber olan Kur'an'ın indirilmiş olmasını göz ardı edemeyiz. Kelâmın kaynağında da Kur'an ile Hz. Peygamber'in değişik olaylar karşısında inananları aydınlatmak ve Kur'an'ın bazı ayetlerini açıklamak maksadıyla söylediği hadisler vardır. İslâm felsefesinin doğuşunda, İslâm'ın Şam ve Bağdat'ta putperestlik ve Hristiyanlık'la yüz yüze gelişi ve bu durumun yol açtığı gerginlik, Tanrı'nın evrendeki mutlak kudreti ve bunun, insanın eylemlerinden sorumlu oluşuyla olan ilgisinin ortaya çıkardığı ahlâkî problemler etkili olmuştur. Bu problemlerle ilgili tartışma, İslâm'ın kendi sınırları içinde 7. yüzyılın ortalarında başlamıştır. İşte bu problemlerin çözümü için Kuran, hadis, kelâm ve tefsire ek olarak, felsefi kavram ve yöntemlere de gerek duyulmuştur. Bilindiği üzere İslâm filozofları, Yunan ve Latin felsefelerini Plotinos (ö. 270) aracılığıyla tanımışlardır. Daha sonra da bütün ilk çağ filozoflarını kendi dillerinde okumak için, Yunanca öğrenerek Yunan filozoflarının eserlerini Arapça'ya çevirmişlerdir. İslâm felsefesinin ilk kaynağı Yunan filozoflarıdır. İkinci büyük kaynağı ise, Hint, İran, Mezopotamya ve Mısır'dır. Genel nitelikleri itibarıyla İslâm felsefesi,

---

\* Yrd. Doç. Dr., Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

kavramcı bir özelliğe sahip olup deneyden daha çok düşünceye, duyu verileri yerine akıl ilkeleriyle mantık kurallarına dayanır ve içinde yaşanan dünya yerine, ölümden sonraki dünya ile ilgilenir.<sup>1</sup>

Bazı İslâm filozoflarının felsefe ile din ilkelerini uzlaştırmak, bu iki alan arasında içten bir bağlantı kurmak maksadıyla hareket ettikleri bilinen bir gerçektir. İslâm felsefesi inanca dayanan bir felsefe olup, onun birleştirici, inançla akıl arasındaki ayrılığı, dinin lehine olacak şekilde giderici bir niteliği vardır. İnsanı da konu edinmekle beraber, etkilendiği Platon felsefesine uygun olarak, insanı maddî yanından soyutlar ve onun gerçek bileşeni olarak, yalnızca ruhu görür. İslâm felsefesine göre bu dünya izafidir ve ruh geldiği yere göçme durumundadır. Her insan yapmış olduğu eylemlere göre öteki dünyada karşılığını görecektir. Tanrı, âdil olduğu için her eylemin karşılığını verecektir. İnsan özgür iradesiyle hayır ve şerden birini seçme özgürlüğüne sahiptir. Yine İslâm felsefesine göre varlık tümüyle Tanrı'nın eseridir. Tanrı kadîmdir, tüm varlık türlerinden öncedir. Onun başlangıcı ve sonu yoktur. Tanrı en olgun, en yetkin varlıktır. Yaratıcı, ezeli ve ebedidir. İslâm felsefesine göre, evren Tanrı'nın eseridir<sup>2</sup>

Yukarıdaki ifadelerden anlaşıldığına göre İslâm felsefesi sadece felsefi disiplinlerle izah edilemez. Onun kapsam alanı daha geniş olup metafizik alanlarla da izahı gerektiren yönleri olduğu unutulmamalıdır. İslâm felsefesi sadece akılla her şeyin açıklanmasını hedef almaz, bilakis akıl ötesi açıklamalarda kalbî bilgiye de yer verdiği bilinmelidir. Bu nedenle İslâm felsefesinin kapsadığı alanın çok daha geniş olduğunu kabul etmemiz gerekmektedir.

Felsefe her ne kadar aklî ilkelere dayanıyorsa da aynı zamanda tasavvufî anlayışın da etkisi altında kalmıştır. Bu etki onun ilgisini tabiat felsefesinden kopardı ve sufilik, felsefeyle ilgisini ancak felsefenin genel kavramlarını kendi dinî inançları için kullanabildiği sürece devam ettirdi.<sup>3</sup>

Ayrıca İslâm felsefesinin akılcılığını iki türlü anlamamız mümkündür.

<sup>1</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, Ankara 2000, s. 517-518.

<sup>2</sup> Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 519-520.

<sup>3</sup> Fazlurrahman, *İslâm*, Fakülteler Matbaası, İstanbul 1981, s.156; ayrıca bk. Fahri, Macid, *İslâm Felsefesi Tarihi*, İklim Yayınları, İstanbul 1987, s. 6.

Birincisi, beynin veya zihnin dış dünyaya dönük ameliyesi olan bir akılcılık ki, bugün rasyonalizm denilen şeydir. İkincisi tamamen İslâmî kaynaklı olan “kalb”, “fuad ve “elbab” veya “sadr” gibi Kur’an’da da kullanılan çeşitli kelimelerin ifade ettiği, dış ve iç dünyaya aynı anda dönük insanın akli ve duyuları yanında çeşitli yetilerini kullanması olan bir akılcılıktır. Bunu felsefî anlamda “Intellectualizm”le ifadelendirebiliriz. Buna “manevî akılcılık” da denilebilir.<sup>1</sup> Burada dikkat edilmesi gereken husus, İslâm felsefesinde akıl, daha ziyade ikinci tür bir akıldır. Bunun belirgin temsilcileri ise İşrakîlik ekolünün yanı sıra Gazzalî, ve İbn Arabî gibi düşünürlerdir. İbn Sina (ö. 1037) da özellikle “el-Hikmetü'l-Meşrikiyye”de mezkûr aklın kullanımından hareketle İslâmî bir felsefe kurmayı denemiştir.

İslâm felsefesinin sınırlanması hakkında farklı görüşler olduğunu görüyoruz. Özellikle çağlar boyu felsefî düşüncenin gelişimini göz önüne alıp, diğer yandan kelâm, tasavvuf ve usul-i fıkıh gibi ilimlerde yetişen kimselerin çeşitli meseleleri felsefî bir yaklaşımla ele almış olduklarına bakarak İslâm felsefesinin konu ve sınırlarını geniş tutma çabalarını görüyoruz. İslâm’ın vahye endeksli bir yapısı olduğundan dolayı yukarıda da değinildiği üzere sadece felsefî disiplinlerle izah edilemeyen yönleri bulunduğundan kapsamının geniş tutulmasının doğal olacağını belirtebiliriz.<sup>2</sup> Düşünürümüz Hilmi Ziya Ülken<sup>3</sup>’in (1901-1974) görüşlerine

<sup>1</sup> Mehmet Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara 1998, s. 123-124.

<sup>2</sup> Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, s. 5.

<sup>3</sup> Hilmi Ziya Ülken, 1901 yılında İstanbul’da doğmuştur. 1918 de Mülkiye’ye (Siyasal Bilgiler Fakültesi) girmiştir. 1921 de buradan mezun olmuş ve hemen sonra İstanbul Edebiyat Fakültesi beşeri coğrafya kürsüsü asistanlığına başlamıştır. 1933’e kadar İstanbul’ un çeşitli liselerinde felsefe ve sosyoloji öğretmenliği yapmıştır. Ayrıca, 1928’de “Umumi Ruhîyat”ı ve “Felsefe”yi 1931’de ahlak felsefesini ortaya koyduğu “Aşk Ahlak”ını ve yine aynı yıl “Umumi İctimaiyat”ı, 1932-1933’de “Türk Tefekkür Tarihi”ni daha sonra 1933’te “İnsani Vatanseverlik”i yayımlamıştır. 1933 yılında araştırmalar yapmak üzere Berlin Kütüphanesi’ne gönderildi. Almanya’dan döndükten sonra Türk Tefekkür Tarihi kürsüsüne doçent olarak atanmıştır. 1936 yılında ders notlarını kitap haline getirerek “20. Asrın Filozofları” adıyla yayımlamıştır. 1940 yılında sosyoloji kürsüsünün profesörlüğüne getirilmişti. ( Gülseren Artunkal, “Hayatı ve Eserleriyle Babam Ülken”, *Sosyoloji Konferansları*, 17. Kitap, İstanbul, 1979, s. 3.) 1957 yılında Ordinaryüs Profesör unvanını almıştır. 1960 İhtilâlî’nde üniversiteden uzaklaştırıldı. 1968 yılında açılan Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi’nde açık bulunan eğitim ve ilim felsefesi profesörlüğüne ek görevi olarak atanmıştır. Bu görevde üç yıl çalışan Ülken, 1971 yılında 70 yaşındayken emekliye ayrılmıştır. Ancak Ankara Üniversitesi Senatosunun kararıyla İlahiyat

yer verdiğimiz zaman bu hususun daha iyice anlaşılabilceğini görebiliriz.

Düşünce tarihimize gerçekten çok önemli katkıları bulunan Ülken, Türk düşünce yaşamında ve Türkiye’de felsefe geleneğinin oluşmasında büyük etkisi olmuş bir entelektüeldir. Özellikle Türkiye’de sosyolojinin gelişmesinde büyük katkısı olan, kendine özgü hususiyetleri bulunan bir sosyologdur. Denebilir ki, Ziya Gökalp’tan (ö. 1924) sonraki toplum bilim çalışmalarına yön vermesi bakımından da dikkat çeken bir kişiliktir. Ülken, yayımlamış olduğu birçok kitap ve makalesiyle sosyolojiye ve bu alandaki çalışmalara hem dikkat çekmiş hem de sosyoloji literatürüne bir hayli eserler kazandırmıştır.

Bu yazıda Hilmi Ziya Ülken’in İslâm felsefesi hakkındaki görüşlerini ele almaya çalışacağız. Çağdaş bir düşünür olarak onun, yaptığı tespitlerin bu dönemde daha iyi anlaşılması gerektiğini düşünmekteyiz. Günümüz düşünce dünyasına onun unsurlarını belirlediği biçimde bakmak, felsefenin aslında salt aklî bir yaklaşımla oluşturulamayacağına, bu yapıyı besleyen farklı disiplinlerin olduğu gerçeğine dair tespitleri anlamamızı sağlayacaktır. Entelektüel durumunun önemli bir getirisi olan bu kuşatıcı bakış açısının, yani hem felsefeci, hem de sosyolog olan Ülken’in tespitleri düşüncenin pratiği üzerinden yeni çıkarsamalar yapmamıza ivme

---

Fakültesi’ndeki görevi bir yıl uzatılmıştır. 1973 yılı Temmuz’unda İlahiyat Fakültesinden ayrılmış, 5 Haziran 1974 tarihinde İstanbul’da vefat etmiştir. Ülken, Fransızca, İngilizce ve Arapça biliyordu. (Eyüp Saray, *Hilmi Ziya Ülken*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara, 1986, s. 12-13.) Hilmi Ziya Ülken bir felsefe tarihçisi olarak Türkiye’de önemli ve etkili bir yer edinmiştir. Onun en büyük özelliği, İslâm âleminin felsefesini ve düşüncesini sistemli bir şekilde araştırmasıdır. Ayrıca onun Türk tefekkürü ve düşüncesi hakkında araştırmalar yaparak özellikle iki cilt halinde yazmış olduğu “Türk Tefekkür Tarihi” adlı eseri önemlidir. Türk düşünce tarihindeki cevvaliyet ve durağanlık hususundaki tespitleri de düşünce tarihimiz adına büyük bir kazanımdır. Ülkemizde sağlam bir felsefe geleneğinin, bir düşünce tabanının oluşmasında büyük hizmetleri vardır. Ayrıca onun, Türk gençliğinin gelişmesinde çok önemli bir rol model olduğunu ifade edebiliriz. Onun düşünce dünyası çok zengin olması nedeniyle düşünce dünyasında mevcut bulunan boşluğu doldurma adına birçok eser yazarak bu alanda önemli açıkları kapatmıştır. Türkiye’de felsefeden sosyolojiye, felsefe tarihinden mantık tarihine, İslâm felsefesinden Türk-İslâm düşüncesi ve çağdaş Türk düşüncesine, bilim felsefesinden eğitim felsefesine kadar birçok alanda son derece önemli eserler vermiş, özellikle Türk düşünce tarihi araştırmalarının yapılmasında etkili olan bir aydınımızdır. Kendisi âdeta tek başına bir ekoldü. Günümüzde Türkiye’de felsefe sahasında yetişen ve onu aşan çapta bir büyük düşünürün bu güne kadar yetiştiğini söyleyebilmek zor gözükmektedir. Ülken, Türk milletine ve Türk gençliğine fikir üretmiş bir şahsiyettir. O Türk kültürüne hemen her sahada eser vermiş son derece velut bir entelektüeldir.

katabilecektir. Onu anlamının ilk ve temel unsuru eserlerinin lâyıkıyla tetkik edilmesidir, ancak bu yolla kendisinin, günümüzde neler söyleyebileceğini de tahmin edebilmek kolaylaşabilir.

#### A. Düşünce Tarihi Yazımı

Hilmi Ziya Ülken, bir felsefe tarihçisi olarak Türkiye’de önemli ve etkili bir yer edinmiştir. İslâm felsefesi tarihine dair çalışmalarının çıkış noktasını esasen kapsamlı bir Türk düşünce tarihi yazımı projesi oluşturmaktadır. İslâm felsefesi araştırmalarına bu proje bağlamında yer vermektedir. Nitekim onun İslâm felsefesine ilişkin ilk kapsamlı incelemesine, ilk baskısı 1933-1934 yıllarında iki cilt halinde gerçekleştirilen “Türk Tefekkür Tarihi” adlı eserinde rastlanmaktadır. Hilmi Ziya Ülken bu eserde Türk düşüncesini üç ana döneme ayırmaktadır. Bu dönemler, “Payen (Pagan) Türk Tefekkürü”, “İslâmi Türk Tefekkürü”, “Modern Türk Tefekkürü” dür. Bir hayli geniş yer verdiği “İslâmi Türk Tefekkürü” kısmının yazılış amacını “Türk tarihinin fikri karakterlerini meydana çıkarmak ve bugünkü Türk tefekkürünün hangi istikamette inkişaf istidadında olduğunu araştırmak”<sup>1</sup> şeklinde ortaya koymuştur. İslâm felsefesine dair çabasını ise “İslâmi Türk medeniyeti içerisindeki fikir hareketlerini, yani Türklerin İslâmiyet içerisindeki düşünsel özelliklerini görebilmek”, “Türklerin İslâm medeniyetine girdikten sonra vücuda girdiği fikri eserlerin incelenmesini”<sup>2</sup> sağlamak olarak değerlendirmektedir. Nitekim Ülken İslâm felsefesine dair yapmış olduğu sonraki çalışmalarında da aynı amacı sürdürmüştür. Örneğin, ilk baskısı 1946’da gerçekleştirilen “İslâm Düşüncesi” adlı çalışmasının ön sözünde şu ifadeler yer vermektedir: “Bu tetkiki Türk tefekkür tarihine dair araştırmalara bir giriş gibi görmelidir. Oysa İslâm-Türk tefekkürü tarihine ilişkin araştırmalara girilebilmesi için İslâm medeniyeti fikir tarihinin sistematik ve umumi bir şemasını çizmiş olmak gerekir.”<sup>3</sup> Bu duruma göre, İslâm-Türk tefekkür tarihinin iyice anlaşılması için İslâm medeniyetinin ana verilerini iyi tespit etmek gerekmektedir. Çünkü Türk tefekkür tarihini İslâm medeniyetinden varestede tutamayız.

İslâm felsefesi kavramını çözümlerken çoğu kez sanki Helenistik felsefe

<sup>1</sup> Hilmi Ziya Ülken, *Türk Tefekkür Tarihi*, İstanbul 2004, s. 10.

<sup>2</sup> Ülken, *Türk Tefekkür Tarihi*, s. 14, 81.

<sup>3</sup> Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Düşüncesi*, İstanbul 1995, s. 7.

kastedilmiş olabilir. Oysa İslâm dünyasında filozof adını almamalarına rağmen birçok mütefekkirler vardır ve bunlar felsefeye büyük hizmetler vermişlerdir. Bu nedenle İslâm felsefesi kavramı felsefe tetkiklerini ziyadesiyle aşmaktadır. Bununla beraber, gerçekten sınırları bir hayli geniş bir saha ile karşı karşıyayız. Mevzunun genişliği, hangi maddeleri içine alabileceği, muhtelif kısımları arasındaki münasebetleri, eğer varsa kendine mahsus karakterleri belirtilmeden, onu başka âlemlerden ayıran ve onlara bağlayan vasıflar gösterilmeden, tarihi devirler genel çizgileriyle belirtilmeden bu mevzûya giren bahislerden her biri üzerinde derinleşmek ciddi manada zorlaşır.<sup>1</sup>

Ülken, İslâm felsefesini kendi içine kapanmış ayrı bir âlem olarak görmemektedir. Dolayısıyla Ülken, İslâm felsefesini bugün artık dünya medeniyeti haline gelmiş olan Akdeniz medeniyetinin bir halkası gibi görmek ve modern düşüncenin iki kaynağı olan Yunan (Roma) ve İslâm'dan ikincisini bütün bu düşüncenin inkişaf seyri içinde kendinden önceki Yunan düşüncesi ve kendinden sonraki Garp düşüncesiyle münasebet ve etkileşim bakımından incelemek onun mahiyetine nüfuz edebilmek için en güvenilir yol olduğu düşüncesindedir.<sup>2</sup>

Zaten biraz önce zikredilen ilişkinin boyutları bilinmedikçe İslâm felsefesini hakkıyla anlamak mümkün olmayacaktır. Bu nedenle Akdeniz medeniyetinin bir parçası olan İslâm medeniyetinde Araplar, İranlılar ve Türklerin birinci derecede; Hindliler, Berberiler ve diğer kavimlerin ise ikinci derecede rolleri olmuştur. Hristiyan medeniyetinin fikir dili Latince ve edebiyat dili Yunanca olduğu gibi İslâm medeniyetinin de fikir dili Arapça ve edebiyat dili Farsça olmuştur. Hristiyan medeniyetinde mütefekkirler daha 17. yüzyıla kadar eserlerini Latince yazmış oldukları gibi İslâm medeniyetinde de Arapça ve Farsça önemli dil olma konumunu korumuştur.<sup>3</sup> Bu sebeple İslâm medeniyeti ve düşüncesi hakkında yapılacak tetkiklerde derinlik kazanmak için Arapça ve Farsça'ya tam hâkimiyet şarttır.

Ülken, bu hususla ilgili olarak çok çarpıcı bir tespitte bulunmaktadır.

---

<sup>1</sup> Ülken, *İslâm Düşüncesi*, Ülken Yayınları, İstanbul 2000, s. 10.

<sup>2</sup> Ülken, *İslâm Düşüncesi*, s. 11.

<sup>3</sup> Ülken, *İslâm Düşüncesi*, s. 12.

Ona göre İslâm felsefesi (düşüncesi), yalnızca İslâm dininin fikrî cephesi değildir. Fakat İslâm medeniyetinin hâkim olduğu devirdeki düşünce demektir. Devirler arasında paralellik kurmaya alışmış olanlar, Garp skolastiğine karşı bir İslâm skolastiğinden bahsederler. Oysa Garp Orta Çağı, İslâm Orta Çağına benzemediği gibi Garp skolastiğinin karşılığı bir İslâm skolastiği de yoktur. İslâm düşüncesi bu medeniyetin inkişaf devrinde hür düşünce olarak başlamış, ancak zamanla dünya ile temasını keserek kendi içine kapandıktan sonra kapalı ve skolastik bir düşünce haline gelmiştir. İslâm medeniyetinin kavimler arası münasebetlerin merkezi olduğu ve tüm dünya fikir hayatına kapılarının açık bulunduğu zamanki birinci devrede (Abbasi, Gaznevî ve İlk Selçukî devri) gerek felsefe ve gerek ilim sahasında hür düşüncenin tamamıyla hâkim olduğu görülür. Bu devirde İslâm medeniyeti teknik bakımından diğer medeniyetlere üstün idi. İslâm coğrafyasında müspet ilim zihniyeti hâkimdi. Bizans, Mısır, İran ve Hint’den gelen ilim cereyanlarına kapıları açıktı. Fikir cereyanları tam bir hürriyet içinde inkişaf ediyordu. Fakat İslâm medeniyeti bu hususta merkezî rolünü kaybedince eski fikrî gücünü kaybetti ve kendi içine kapandı. İşte bu devreye İslâm skolastiği denebilir. Bu içe kapalılık Osmanlı ve Safevî zamanında tamamen yerleşmişti. İktisadî kapalılık fikir araştırmalarını imkânsız bir hale getirmiştir. Fikir hayatı artık tasnif ve tedvin edilmiş olan eskinin tekrarından başka bir şey değildi.<sup>1</sup>

Görüldüğü üzere Ülken, ortaya koyduğu yaklaşımıyla Ülken orijinal eserlerin verilemeyişinden şikâyetçi olmaktadır ki günümüzdeki gelişmeler onun son derece haklı olduğunu göstermektedir. Ülken’in bu yaklaşımı onun günümüzü nasıl okuyabildiğini de göstermektedir.

### **B. İslâm Felsefesine Bakışı**

İslâm felsefesinin, İslâm medeniyeti içerisinde Helenistik felsefeyi bir şekilde devam ettirip ilerleten felsefe (filozoflar) ile sınırlandırılmayacağını ve böylece onu, dar bir kesime indirgemenin doğru olamayacağını düşünen Ülken, haklı olarak, filozofların, İslâm dünyasındaki felsefe hareketinin yalnız küçük bir kısmını temsil ettiği kanaatinde. Ona göre, “kelam, tasavvuf, hatta fıkıh diye felsefeden

---

<sup>1</sup> Ülken, *İslâm Düşüncesi*, s. 13-14.

ayrılmış olan düşünce disiplinleri içerisinde İbn Seb'in, Fahreddin er-Razi, Seyyid Şerif, İbn Arabi, İmam Nesefi gibi felsefi düşünce dışında bırakılmaları doğru olmayacak ve filozof sayılabilecek olan nice değerler vardır.<sup>1</sup> . Burada önemli bir tespit yaparak; kelâmcılar, sufiler ve hatta büyük fakihlerin de birer felsefi sistem sahibi olduklarını belirten Ülken'e göre Hristiyan ortaçağı Yunan geleneğini devam ettirenlerle onlara hücum edenleri ayırmadığı, yani İslâm dünyasında olduğu gibi felsefe, kelâm ve tasavvuf ayrımı yapmadığı için, Batı Orta Çağ felsefesi bütün halinde ve daha zengin içerikli olarak yazılmaktadır. Yunan geleneğine bağlı filozoflarla kelâmcıların çatışmış olması ikincilerin felsefi düşünceye yabancı kaldığını göstermediği gibi, bunlardan bir kısmı da sonradan yine aynı filozofların etkisi ile sistemlerini geliştirmişlerdir.<sup>2</sup>

Ancak şu unutulmamalıdır ki Ülken, kelâm, tasavvuf ve fıkıh İslâm felsefesi disiplinleri içerisinde mütalaa etmekle birlikte bu alanda ortaya konulan her konunun da felsefe kapsamında görülmemesi gereğini özellikle vurgulamaktadır. Nitekim o, kelâmın akaid, tasavvufun seyr ü sülûk ve hukukun pratiğe yönelik alanlarının doğrudan felsefeye ait olan kısımdan ayrı tutulması gerektiğine inanmaktadır.<sup>3</sup> Böylece onun doğrudan felsefeye ait olan kısım ile kastettiği konuların insan aklına dayalı ve düşünce sonucu ortaya konulan hususlar olduğunu anlamaktayız. Böylece çeşitli disiplinleri felsefe kadrosu içinde görmenin nedeni daha iyi anlaşılmaktadır.<sup>4</sup>

Ülken'e göre yalnız filozofların değil, yukarıda adı geçen bu disiplinler içerisindeki "felsefi yön"ün bir bütün olarak incelenmesi devam ettiği sürece, İslâm felsefesinin özgün yönüne nüfuz etmek daha çok mümkün olacaktır.<sup>5</sup> Ancak şu hususu göz ardı edemeyiz, İslâm medeniyeti içinde neşv ü nema bulmuş olan İslâm felsefesini ayrı ve başlı başına mütalaa etmek çok doğru değildir. Ona göre hiçbir uygarlık tek başına ele alınamaz. Uygarlıklar birbirine bağlı olarak gelişirler. Her bir uygarlık kendinden bir öncekinin eseri olup, birbirlerini etkilemişlerdir. Bu nedenle uygarlıkların

<sup>1</sup> Ülken, *İslâm Düşüncesi*, s. 6, 102.

<sup>2</sup> Ülken, *İslâm Düşüncesi*, s. 10.

<sup>3</sup> Ülken, *İslâm Felsefesi*, s. 7; Ayrıca bk. Harun Anay, "Felsefe", *DİA*, C.XII, s. 321.

<sup>4</sup> Ülken, *Türk Tefekkür Tarihi*, s. 164.

<sup>5</sup> Ülken, *İslâm Felsefesi*, s. 7.



devirlerini tamamlamalarından bahsedilemez. Yalnız yürüyen dünya uygarlığının bir halkası olarak oynamış olduğu rolden bahsedilebilir. Bu nedenle İslâm uygarlığı, antik Yunan'dan aldıklarına yeni şeyler katarak Batı'ya aktarmıştır. Bu nedenle İslâm uygarlığı içerisinde ortaya çıkmış olan İslâm felsefesini de Çin ve Hint felsefeleri gibi ayrı bir bütün olarak ele almak mümkün değildir. İslâm felsefesinin, "önce Helenistik kaynaklara ve Yunan-Hind etkilerini birleştiren İran kaynaklarına dayanarak doğduğu, sonra Arapça'dan Latinceye geçmek suretiyle Batı Ortaçağı'nı etkilediği düşünülecek olursa, bu felsefeyi Akdeniz geleneğinin bir halkası gibi görme zorunda olduğumuz anlaşılır." O halde İslâm felsefesinin doğuşu, gelişmesi ve çöküşünü incelerken onu genel olarak uygarlığın genel seyri içinde mütalaa etmek gerekmektedir.<sup>1</sup>

Düşünürümüz Ülken, İslâm felsefesini Yunan felsefesinin bir devamıymış gibi gören anlayışa ihtiyatla bakmıştır. Ona göre İslâm felsefesi Yunan felsefesinin basit bir devamı değildir. Çeviriler ve şerhler yanında özgün eserleri de vardır. Öte yandan filozof diye tanınanların dışında kelâmcılar ve sufiler arasında filozof sayılacaklar vardır ki, bunların birçoğu Batı dünyasınca bilinmemektedir. Ona göre İslâm felsefesinin bütününe antik Yunan'la modern Avrupa düşüncesi arasında bir köprü görevi görmüş saymak çok da doğru bir tespit değildir.<sup>2</sup> Ancak Ülken, İslâm felsefesinin bir nevi köprü görevi üstlendiğini de kabul etmektedir. O, bu hususla ilgili olarak iki önemli kayıt düşmektedir. Birincisi, İslâm felsefesinde özgün eserlerin olduğu; diğeri ise, bu felsefenin Batı'ya tam olarak aktarılmadığı biçimindedir. Bu yaklaşım sanki İslâm felsefesinin diğer felsefeler gibi özgün bir yapı arz ettiği anlayışını dışlayan bir görünüm ortaya koymaktadır. Ülken bu görüşünü şöyle ifadelendirir: İslâm felsefesi Helenistik felsefenin tercüme ve tenkidi ile başladı. Hiçbir zaman tam bir özgünlüğe ulaşmamış ve Yunan felsefesiyle İslâm doktrininin muhtelif şekillerde telifi teşebbüslerinden ibaret kalmış olmasına rağmen, Yunan ve İskenderiye felsefelerini inkişaf ettirerek onlara bir bakımdan daha kati ve belirleyici bir renk vermiş, bir bakımdan da kendi varis olduğu senkretik çevrenin tesiriyle gittikçe daha karışık ve içinden çıkılmaz bir renk vermişti. Bu nedenle bu felsefeyi savunanların

<sup>1</sup> Ülken, *İslâm Felsefesi*, s. 295-296; 299-300.

<sup>2</sup> Ülken, *İslâm Felsefesi*, s. 9.

da hücum edenlerin de haklı yönleri olduğunu kabul etmemiz gerekmektedir. Bu felsefenin telifçi ve eklemci görünümü, onun özgünlüğünden şüphe edenlere hak verilmeye sebep olduğu gibi, eserlerden büyük bir kısmının risaleler halinde kalması ve tasavvuf doktrinleriyle karışması da mezkûr felsefenin sistematik olmasına mani olmuştur.<sup>1</sup>

Ülken'in İslâm felsefesine sadece felsefî açıdan bakmamış, gerek kelâm ve gerekse tasavvufa da İslâm felsefesi içerisinde yer vererek gerçekten çok önemli tespitlerde bulunmuştur. Burada önemli olan, varlık, bilgi ve değer ile ilgili hususlarda ileri sürülmüş olan görüşlere yer verebilmektir. Örneğin, tasavvufun İslâm düşüncesindeki yerini belirlerken onun varlık ve bilgi hususundaki görüşleri göz ardı edilirse bu düşünce geleneğindeki dinamik güçler değerlendirilmemiş olur. Bu da İslâm düşüncesinin eksik algılanmasını sağlayacaktır. Sözü edilen nedenden dolayı Ülken, bu hususta tasavvufa çok farklı bir bakış açısı getirmektedir.

Hilmi Ziya Ülken, İslâm düşüncesi bünyesi içerisinde değerlendirmiş olduğu kelâm ve tasavvuf felsefesi gibi felsefeleri orijinallik noktasında bir tutmamakta, aralarında bir ayırım yapmaktadır. Örneğin, ona göre İshrakîlik, Meşşâîlikten daha özgündür.<sup>2</sup> Aslında o, İslâm felsefesi çatısı altında yer alan ve belli bir gelişim süreci sonunda belki bütün felsefî problemlere cevap verebilen bir yapıya sahip bulunan<sup>3</sup> tasavvuf felsefesini pekâlâ orijinal bulmaktadır.<sup>4</sup> Ülken'e göre tasavvuf felsefesi ile İslâm medeniyeti derin bir mahiyet kazanmıştır.<sup>5</sup> Hatta bu hususta daha da ileriye giderek şu tespitlere yer vermektedir: "İslâm medeniyetinde tasavvuf akımı bütün fikir akımları arasında en fazla aktif olanı ve toplum hayatı üzerinde en fazla müessir olanıdır. Bu nedenle tasavvuf tarihi, birçok siyasî inkılapların içerisine karışarak İslâm tarihinin manevi tezahürü halini almıştır."<sup>6</sup>

Ülken, felsefe dediği şeye mistik bir anlam da yüklemektedir. Nitekim

<sup>1</sup>Ülken, *İslâm Düşüncesi*, s. 161.

<sup>2</sup>Ülken, *İslâm Felsefesi*, s. 171.

<sup>3</sup>Ülken, *İslâm Düşüncesi*, s. 86.

<sup>4</sup>Ülken, *Türk Tefekkür Tarihi*, s. 93.

<sup>5</sup>Ülken, *İslâm Düşüncesi*, s. 26.

<sup>6</sup>Ülken, *Türk Tefekkür Tarihi*, s. 95.

onun, Farabî (ö. 950) ve İbn Sina tarafından temsil edilen asıl felsefeyi mistik bir karakterde görmesi de çok ilginçtir. İslâm filozofları arasında tasavvufa yer veren ilk düşünür olma özelliğini gösteren Farabî, metafizik yoluyla ulaşamadığı tasavvufa ruhiyat kanalıyla varmıştır. Farabî'ye göre ahadiyeti idrak etmek mümkün değildir. Ahadiyet derken o henüz daha sıfatları ile meydana çıkmamış olan Allah'ı anlıyor ki, bu mutasavvıfların 'gayb âlemi' dedikleri şeydir. Oysa Allah gizli değildir. O zuhurunun şiddetinden dolayı batındır. Öyle ki o her yerde mevcuttur ve tecelli halindedir. Güneş ışınları gözleri kamaştırdığından dolayı nasıl görünemezse Allah da zuhurunun şiddetinden görülemez konumdadır.<sup>1</sup> Farabî, sırf akıl zemininde kalmamak üzere, akıl ve akıl yürütme yolunu benimsemiştir. Hatta o, Pythagoras (ö. M.Ö. 500) ve Pascal (ö. 1662) gibi matematik sonuçlamadan başlamak üzere mistisizme ulaşır. Böylece mistisizmi felsefi bir sistem olarak değil, bir ruh hali olarak telakki eder.<sup>2</sup> Ancak unutmamak gerekir ki, Ülken'in bu yaklaşımı İbn Sina gündeme geldiğinde daha da bariz olarak kendini gösterir. Nitekim Ülken, İbn Sina'nın mistisizmini Farabî'nin mistisizminden daha ileride görür. Bu hususta Ülken şöyle bir yaklaşım sergiler: İbn Sina, amprist-rasyonalist bir bütünden derece derece irrasyonalizme yönelir. Bu tekâmül daha ziyade Meşşailikten İşrakîliğe doğrudur. Bu nedenle İbn Sina, Meşşailiği son durumuna getirerek âdeta İşrakîliğe zemin hazırlar duruma gelmiştir. Bu temayül Farabî'de de görülmektedir. Farabî, zuhurunun şiddetinden dolayı Allah'ın bânın olduğunu, dolayısıyla akılla bilinmeyeceğini, ancak tasavvufi vecd haliyle bilinebileceğini belirterek mantıkçı-rasyonalist özelliğinden ödün vermezken İbn Sina'da bu, sistematik ve metafizik yükseliştir. Rasyonalizm, İbn Sina'da derece derece vahdet-i vücuda ulaşmaktadır.<sup>3</sup> Dikkat edilirse Ülken, İslâm felsefesine salt akıl kriterleriyle bakmamakta, onu özgün hale getiren doneleri ortaya koymaktadır ki bu da İşrak felsefesidir. Takdir edilir ki, vahyin ortaya koyduğu değerler arasında akıl ihmal edilmemekle beraber mutlak kriter değildir. Her halde bu duruş Hilmi Ziya Ülken'e tam uymaktadır. Zaten Müslüman entelektüelin bakış açısı da bu olmalıdır.

---

<sup>1</sup> Ülken, *İslâm Düşüncesi*, s. 186.

<sup>2</sup> Ülken, *İslâm Felsefesi*, s. 55-56.

<sup>3</sup> Ülken, *İslâm Düşüncesi*, s. 191-192.

Öyle görünüyor ki Ülken bu hususta çok haklıdır. Çünkü Müslümanlar, yukarıda da değinildiği üzere, gelişen fikri hareketlerini yönlendirme dinamizmine sahipken bunu kullanamamış olayların arkasından taklitçilikte tıkanıp kalmıştır.

Burada önemli bir ayrıntıyı vurgulamamız gerekmektedir. Bilindiği gibi Oryantalist bakış açısına göre, Müslümanlar mistik, duygusal, öteki dünyaya meyilli, irrasyonel bir karaktere sahiptirler. Dolayısıyla onların Batı'da olduğu gibi bir felsefe ve düşünce yapısı üretmeleri mümkün değildir. Onlar, felsefi araştırma yapacak birikime sahip değildirler. İşte Ülken'in genel olarak çalışmalarında doğrudan İslâm felsefesi metinlerine gitmeyerek bu metinleri oryantalist bakış açılarıyla okuma gibi önemli bir zaaf taşıdığı söylenebilir. Bu nedenle Ülken'de İslâm felsefesinin tarihsel gelişimi konusunda oryantalist bir etki altında kaldığını görmek mümkündür.<sup>1</sup> Burada Tanzimattan bu yana var olan Batıcılığın etkileri görülebilir. XVIII. yüzyılda başlayan Batı etkisi, 1839 Tanzimat Fermanı ile kapsamını genişletmiştir. Tanzimat hareketi, Rönesans'tan sonra Avrupa'da gelişen düşünce akımlarının Osmanlı toplumunda da yayılmasını sağlamıştır. Avrupa'dan gelen yeni düşüncelerin etkisiyle oluşturulmuş müesseseler yanında İslâm kültürüyle asırlardır yerleşmiş fikir ve müesseseler de yerlerini korumuşlardır.<sup>2</sup> Yine Batılı düşünürlerin, felsefe, sosyoloji, psikoloji ve mantık ile ilgili eserlerinin Türk düşünürleri üzerindeki etkileri büyük olmuştur.<sup>3</sup> Böylece Hilmi Ziya Ülkenin de bu iklimden etkilenmesini bir yere kadar doğal karşılamak gerekir. Çünkü o günkü yapılanmada ölçü batılılaşmadır.

Bu arada Hilmi Ziya Ülken'in genel olarak etkilerini de şöylece tespit edebiliriz: O daha ziyade felsefe tarihi ve İslâm felsefesi tarihi çalışmalarında çok etkili olmuş, onun asıl başarısını özellikle Türk-İslâm düşüncesi ve Batılılaşma sonrası Türk düşüncesi tarihinin araştırılmasına yönelik çalışmalarında aramak gerekir. Onun en önemli özelliklerinden birisi de geniş bir yelpazedeki araştırma ruhuyla herhangi bir görüşü tamamen olumsuzlamaksızın bütüncül bir yaklaşım sergileyerek konuları

<sup>1</sup> Ömer Mahir Alper, "Hilmi Ziya Ülken'in İslâm Felsefesini Yorumu", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı:14 (2006), s. 140.

<sup>2</sup> Necati Öner, *Tanzimattan Sonra Türkiyede İlim ve Mantık Anlayışı*, Ankara 1967, s. 12.

<sup>3</sup> Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, İstanbul 1997, s. 334.

irdelemek suretiyle kendi anlayışını geliştirmiş olmasıdır. Bu tutum ve davranış ideal bilim araştırmacıların en bariz özelliğidir. Tarafsız kalmak, objektif olmak ilim adamlarının vazgeçilmez prensipleridir ki, bu hususiyetler Ülken’de tamamen mevcuttur. Onun bu özellikleri öğrencileri için de tam bir örnek teşkil etmiştir.

### Sonuç

Düşünürümüz Ülken’e göre hiçbir düşünce sırf kendine özgü bir yapıya sahip değildir. Nitekim ona göre İslâm felsefesine de bu şekilde bakılması gerekmektedir. Ona göre İslâm dünyasında ortaya çıkan felsefî fikir hareketi, kendinden önceki Yunan düşüncesinden etkilendiği gibi Garp düşüncesini de etkilemiştir. İslâm felsefesi ilk zamanlar hür düşünce olarak ortaya çıkmasına rağmen zamanla taklidî bir yapıya büründüğü için merkezî rolünü yerine getiremeyerek önemini kaybetmiştir. Buna bağlı olarak, İslâm medeniyetinin gelişen medeniyetlere ayak uyduramaması sonucu geri kalmış olmasını bir cihetle buna bağlamak yerinde bir tespit olmalıdır.

İslâm felsefesindeki yaklaşımlarıyla sadece akla dayalı bir felsefî yapılanmada ısrarcı olmayan Ülken, İslâm felsefesi kavramına daha geniş perspektiften bakarak ona farklı bir boyut kazandırmıştır. Zira o, İslâm felsefesi kapsamına kelâm, felsefe, tasavvuf ve hatta usul-ü fıkıhın da dâhil edilmesi gerektiğine inanmaktadır ki, böylece İslâm felsefesi kavramına daha geniş bir anlam yüklemektedir. Bilindiği üzere İslâm kavramının yapı taşı, vahye endeksli olmasıdır. Vahiy ise sadece akli yorumlarla izah edilmekten varestedir. Bu nedenle tasavvuf gibi çok önemli bir ilim dalını, özellikle Sühreverdî el-Maktûl’ü (ö. 1191) ön plana çıkararak sanki felsefî alt yapısı olan bir tasavvuf anlayışını öncelleştirerek metafizik bir açılımın şart olduğuna inanmaktadır. Bu açıdan Sühreverdî’nin tasavvuf anlayışının, Hilmi Ziya Ülken için bir model olduğunu rahatlıkla ifade edebiliriz. Onun bu tür bir yaklaşımı İslâm felsefesine bakış açısını göstermiş olması bakımından da önemlidir.

Ülken’in İslâm felsefesi kavramından anladığı şey, akli verilerle vahyin imtizacından doğan bir anlayıştan başka bir şey değildir. Nitekim Ülken’e göre İshrakilik, Meşşailikten daha orijinaldir. O, bu tür bir yaklaşımıyla, özgün bir düşünür olduğunu göstermektedir. Böylece Ülken, ne tutucu bir

felsefeci ve ne de tutucu bir tasavvuf görüşüne sahiptir. O, bir aydında görülmesi gereken şekliyle dünyaya ve Türkiye'ye çok geniş pencereden bakabilmiştir. Onun bu bütünsel bakışı, problemleri çözmeye yönelik zihni bir çaba gayretinden başka bir şey değildir. Ülken, 1940'lı yılların Türkiye'sinde çok okuyan, felsefî açıdan diyalektik yöntemini benimseyen, düşünce tarihimize ciddi katkıları olan ve sert ideolojilere karşı tavizkâr tutumu olmayan ve ufku geniş bir aydınımızdır.

Ülken'in tasavvufa özel bir önem atfetmesinin nedenini, onun Farabî ve İbn Sina'nın başını çektiği asıl felsefeyi mistik bir karakterde görüp öyle yorumlamasında aramak gerekir. Hatta Ülken, bu hususta İbn Sina'yı Farabî ile karşılaştırdığında İbn Sina mistisizminin Farabî'ninkinden ileride olduğunu belirtmektedir. Böylece İslâm filozoflarından iki önemli simanın tasavvufa nasıl sıcak baktıklarını ve bunların sadece akla dayalı felsefî yorumlarla yetinmedikleri rahatlıkla anlaşılabilir.

Hilmi Ziya, İslâm felsefesinin mahiyetine yeterince nüfuz edebilmek için, İslâm felsefesini, Akdeniz medeniyetinin bir halkası olarak görmek, antik Yunan ve İslâm düşünceleri ve kendinden sonra izlediğimiz Garp düşüncesiyle münasebetleri ve tesirleri bakımından tetkik edilmesi gerektiğine inanmaktadır. Böylece Ülken, İslâm felsefesine çok daha geniş bir çerçeveden bakarak onu farklı bir şekilde anlayıp yorumlamıştır.

Sonuç olarak Ülken, özellikle gençler üzerinde çok önemli etkiler bırakmış ve âdeta onlar için bir rol model olmuştur. Ülkemizde bir felsefe geleneğinin oluşmasında çok büyük katkıları olan Ülken, hocaların hocası olarak bilinen ve öğrencilere düşünsel hoşgörüyü aşlamaya çalışan bir entelektüeldir. Bir aydında bulunması gereken bütün özellikler onda da mevcuttur.

### Kaynakça

Alper, Ömer Mahir, “Hilmi Ziya Ülken’in İslâm Felsefesini Yorumu”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 14 (2006).

Artunkal, Gülseren, “Hayatı ve Eserleriyle Babam Ülken”, *Sosyoloji Konferansları*, 17. Kitap, İstanbul 1979.

Bayraktar, Mehmet, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara 1998.

Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, Ankara 1996.

Fazlurrahman, *İslâm*, Fakülteler Matbaası, İstanbul 1981.

Harun Anay, “Felsefe”, *DİA*, C.XII, İstanbul 1995.

Macid Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, İklim Yayınları, İstanbul 1987.

Öner, Necati, *Tanzimattan Sonra Türkiye’de İlim ve Mantık Anlayışı*, Ankara 1967.

Saray, Eyüp, *Hilmi Ziya Ülken*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1986.

Ülken, Hilmi Ziya, *İslâm Düşüncesi*, İstanbul 1995.

-, *İslâm Felsefesi*, Ülken Yayınları, İstanbul 2000.

-, *Türk Tefekkür Tarihi*, İstanbul 2004.

-, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, III. Baskı, İstanbul 1992.

-, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, III. Baskı, İstanbul 1997.

## İmam Ebû Hanîfe'nin Sahâbî Kavli ile İlgili Görüş ve Uygulamaları

Musa GÜNAY\*

### Özet

Bu makalede İmam Ebû Hanîfe'nin fıkıh metodolojisinin kaynakları arasında sahâbî kavlinin olup olmadığı incelenmiştir. Ayrıca İmam Ebû Hanîfe'ye dayandırılan ve onun usûlünü çerçeveleyen rivayette yer alan sahâbe kavli ile neyin kastedildiği ele alınmıştır. Daha sonra, sahâbî kavlini semâa hamletme şeklindeki baskın anlayışın, tarihî bilgilerle sınanması için sahâbe ictihadı konusuna yer verilmiş, ardından İmam Ebû Hanîfe'nin kendi eserleri ile -bu konularla ilgili olarak Ebû Hanîfe'nin kendi eserlerinde çok az bilgi verildiğini biliyoruz- Hanefî usûl eserlerinde yer alan sahâbenin tanımı, adaleti, fakîh olup olmaması gibi sahâbeye ait bilgiler ile onların kavlinin hangi içeriğe sahip olması gerektiği konularına yer verilmiştir. Ayrıca onun hem çağdaşları hem de öğrencilerinin sahâbe kavline yaklaşımı hakkında bilgi verilip bu görüşler, fûrû kitaplarındaki meselelerin çözüm yöntemleri dikkate alınarak değerlendirilmiştir.

### Abstract

In this article it is discussed whether the Companions' fatwa is among the sources of jurisprudence belong to Imam Abu Hanifa. It is addressed that what is meant by the Companions' fatwa in the narration coming from Imam Abu Hanifa and outlining his procedure. Accordingly, it is introduced about Companions' ijthad in order to compare -with historical informations- the dominant opinion that Companions' fatwa comes hearings (semâ'). Then, the informations such as the definition of and the

---

\* Yrd. Doç. Dr., Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.



justice of the Companion, and whether the Companion is a jurist in Hanafî Works of jurisprudence, particularly Abu Hanîfa's Works –we know that there is a little information in his own Works on these issues-, and which content the opinion of the Companion should have, are introduced. Also, it is informed about approaches belong to both of Imam Abu Hanîfa's companions and his students. These approaches are evaluated taking solution methods of problems in the law books into account.

**Anahtar Kelimeler:** Şer'î deliller, icthad, sahâbe, kavi, , haber-i vâhid, kıyas.

**Keywords:** The Sources of Islamic Law, ijthad, companions (sahâbe), fatwa, solitary tradition (khabar al-wahid), qiyas.

## Giriş

Şer'î deliller içerisinde sahâbî kavlinin delil olarak kabul edilmesinin önemli bir yeri olduğu gibi, bu delilin sıralamada nerede durduğu da önem arz etmektedir. Gerçekte sahâbenin herhangi bir meseleyi çözerken izlediği yöntem, doğrudan doğruya bizim için de geçerli olmakla birlikte, sahâbe icmâi ve sahâbe kavli gibi birtakım fıkıh kaynaklarının şer'î delillere eklenmesi ve sıralamanın da bu kaynaklar öncelenecek oluşturulması, usûlde farklılıkların oluşmasına sebep olduğu gibi, fûrû meselelerinin de farklı şekillerde çözümlenmesine yol açmıştır. Serahsî, Ebu'l-Hasan Kerhî'nin sahâbe kavlinin hüccet olamayacağına dair görüşünü ve onun bu konudaki delillerini aktarırken, Muâz hadisine de yer verir ve "Bu rivayet, Kitap ve sünnetten sonra sadece re'y bir kaynak olabilir" sözünü aktarır. Yine o, karşıt görüş sahiplerinin ashâba iktidâ etmeyi emreden hadisi delil getirmelerine karşılık, "Burada 'iktidâ'dan kastedilen, herhangi bir hükmün doğruluğunu araştırırken onların izlediği metodu takip etmektir; yoksa onları taklit etmek değil. Onların metodu ise, re'y ve icthadla amel etmektir" cevabını verir.<sup>1</sup> İmam Ebû Hanîfe'nin sahâbe kavline bir delil

<sup>1</sup> Serahsî, *Usûl*, thk. Ebu'l-Vefa Afganî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1993, II, 107). Ashâba iktidâ etmenin bu şekilde yorumlandığı diğer Hanefî usûl eserlerinden bazıları için bkz. Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, thk. Halil Muhyiddin, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Baskı, Beyrut,

değeri verip vermediği ona atfedilen bir rivayet ile onun fürû meselelerini çözerken izlediği yöntemin karşılaştırılmasıyla netliğe kavuşturulacaktır. Bu konuda, Hanefî usûl kitaplarında yer alan farklı bilgiler, Ebû Hanîfe'nin usûlü hakkında nispeten bir karışıklığa sebep olmuş ve ferî meselelerin çözüm gerekçelerinin farklı yorumlanmasına yol açmıştır. Ayrıca, muahhar dönem Hanefî usûl eserlerinde yer alan ve Ebû Hanîfe 'ye atfedilen birtakım görüşlerin, ehl-i hadis ve ehl-i rey şeklindeki tarihi gruplandırmada Hanefîlere yöneltilen, hadislere rağmen reyle amel ettikleri şeklinde suçlamaların reddine yönelik, psiko-sosyal baskıyı püskürtme amaçlı olabileceği de dile getirilmektedir.<sup>1</sup> Pezdevî'nin, usûl eserinin başında Hanefî mezhebi mensuplarını, tarihte yapılan tasniflere tamamen ters bir şekilde "ashâbü'l-hadis ve'l-meânî" olarak nitelendirmiş olması da<sup>2</sup> aynı amaca hizmet eder görünmektedir.

Biz sahâbe kavlinin İmam Ebû Hanîfe'nin deliller sıralamasında bir yeri olup olmadığını ele almadan önce, konunun sonraki usûlcüler tarafından daraltıcı bir şekilde ele alınmasına sebep olan rey/ictihad konusuna yer vermek istiyoruz. Zira sahâbî kavlinin hüccet olduğunu ileri süren usûlcüler, özellikle kıyasla elde edilmesi mümkün olmayan alanlardaki sahâbî sözlerini semâa hamletme eğiliminde olup, sahâbenin bu konuda kendi reyini söylemiş olmasını imkansız görürler; yine onlara göre, "şer'î miktarlar" olarak adlandırılan konular da kesinlikle reye kapalı olup Allah

---

2007, s. 257-258; Pezdevî, *Usûl*, Keşfü'l-Esrâr ile birlikte, thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2009, III, 329; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 329; Sadrüşşerîa, *et-Telvîh*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, ty., II, 37. İbn Hazm da, aynı konu ile ilgili olarak "râşid halifelerin sünnetine uyma" hadisini delil getirenlere karşı, bu hadisin aslında onların aleyhinde bir delil olduğunu, çünkü râşid, mehdi halifelerin tamamının sünnetinin, hiç tartışmasız, başkalarını taklit etmeme, Allah Rasûlü'nün (sav) sünnetine talip olma ve onunla amel etme şeklinde olduğunu vurgular (*el-İhkâm*, Dâru'l-Hadis, Kahire, 1404, VI, 241). Ayrıca bkz. Gazâlî, *el-Mustasfâ*, *İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, çev. Yunus Apaydın, Rey Yayıncılık, Kayseri 1994, I, 322.

<sup>1</sup> Şükrü Özen, böyle bir etkiyi istihsan delili üzerinden ihtimal dahilinde görmektedir (*İslâm Hukuk Düşüncesinin Aklileşme Süreci, Başlangıçtan Hicrî IV. Asrın Ortalarına Kadar*, yayınlanmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1995, s. 286). H. Yunus Apaydın da, Hanefî usûlcülerin -Ebû Hanîfe'nin değil- sünneti terk etme ve re'yi sünnete takdim etme şeklinde yöneltilen suçlamaları bertaraf etme adına, sahâbî sözüne hadis değeri verdikleri sonucuna varmıştır (H. Yunus Apaydın, "Sahâbî Sözü-Kıyas İlişkisi ve Mezhep İmamlarının Uygulamalarından Örnekler", *Erciyes Üniversitesi SBE Dergisi*, Sayı: 4 (1994), s. 396.

<sup>2</sup> Pezdevî, *Usûl*, I, 29.

Rasûlü'nden (sav) işitme ihtimali çok yüksek olduğu için bu sözler de bir hüccet olarak kabul edilmelidir. Uygulamada ise mezkur olasılıkları çürüten pek çok örneğe rastlamaktayız.

Sahâbenin ictihadı konusunu ele aldıktan sonra ise, sahâbe kavline ilişkin olarak Ebu'l-Hüseyin Basrî'nin izlediği yolu<sup>1</sup> tercih edip, başta sahâbenin tanımına yer vereceğiz. Daha sonra sahâbenin adaleti ve taşınması gereken bazı nitelikleri ele alacak, ardından sahâbenin sözleri arasında yapılan gruplandırma hakkında bilgi vereceğiz.

### 1. Sahâbenin ictihadı

Sahâbî kavlinin delil olması ile ilgili bir konuyu ele alırken sahâbenin ictihad etme özelliğine ve ictihad usûlüne yer vermenin gerekli olduğu düşünüyoruz. Yukarıda da değindiğimiz gibi, kıyasa muhalif veya muvafık olarak onlardan bize aktarılan sözlerin farklı gerekçelerle hüccet kabul edildiğini biliyoruz. Bu gerekçelerin bize göre kabul edilemez görünen tarafı, sanki ashâbın hiçbir şekilde ictihadda bulunması söz konusu değilmiş gibi, sözlerinin Allah Rasûlü'nden duyulmuş olma ihtimaline (semâ') hamletme eğiliminin baskın olmasıdır. Oysa ashâb, hem Allah Rasûlü (sav) zamanında ve onun huzurunda hem de onun vefatından sonra ictihadda bulunmuş<sup>2</sup> ve bunu da yine Allah Rasûlü'nün (sav) teşvik ve takdirleriyle yapmışlardır. "Muâz hadisi" olarak bilinen hadiste Hz. Peygamber (sav) Muâz'ı Yemen'e gönderirken ona nasıl hükmedeceğini sorunca o "Allah'ın Kitabıyla hükmederim" cevabını vermiştir. Allah Rasûlü "Ya Allah'ın kitabında yoksa ne yaparsın" deyince Muâz, "Rasûlullah'ın sünnetiyle hükmederim" demiştir. "Rasûlullah'ın sünnetinde de yoksa ne yaparsın" sorusuna Muâz "Re'yimle ictihad ederim" karşılığını vermiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber "Rasûlullah'ın elçisini muvaffak kılan Allah'a hamdolsun" demiştir.<sup>3</sup> Bu hadiste edille-i şer'iyeye olarak bilinen deliller, sırasına uygun olarak bildirilmiş olmaktadır. Her ne kadar Muâz hadisinin sıhhati konusunda bazı muhaddisler ve fakihler<sup>4</sup> tenkitlerini dile getirsel de fakihlerin çoğunluğu

<sup>1</sup> Ebu'l-Hüseyin Basrî, *el-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 3. Baskı, Beyrut 2005, II, 172.

<sup>2</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, VI, 245-247.

<sup>3</sup> Tirmizî, *Ahkâm*, 3; Ebû Dâvud, *Akziye*, 11.

<sup>4</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-İlelu'l-Mütenâhiye*, II, 758; İbn Hazm, *el-İhkâm*, VI, 35-36.

arasında bu hadise itibar edilmiştir.<sup>1</sup>

Sahâbî kavlini semâa hamletme, dolayısıyla da tevkîfî olarak kabul etme eğiliminin bir diğer açmazı da, Allah Rasûlü'nün (sav) her sözünün vahiy kaynaklı olduğu düşüncesidir.<sup>2</sup> Allah Rasûlü'nün (sav) ve genel olarak bütün peygamberlerin ictihad edip etmemesi konusunda yapılan tartışmalara detaylı bir şekilde girmeden belirtmek gerekir ki, o, vahiy inmeyen konularda ictihad etmiştir. Ebû Davud'da yer alan bir hadiste Hz. Peygamber (sav) "Bana vahiy indirilmeyen konularda aranıza ben de ancak reyimle hüküm veriyorum" buyurmuştur.<sup>3</sup> Cessâs, Allah Rasûlü'nün (sav) ictihad etmesiyle ilgili çeşitli örnekler verdikten sonra "Şu kesindir ki, Hz. Peygamber (sav) ictihada dayalı bir söz söylediğinde eğer isabet etmemişse, Allah onu bir vahiyle uyarmıştır" tespitinde bulunmuştur.<sup>4</sup> Ashâb ise, Hz. Peygamber (sav) gibi bir masumiyete ve masuniyete mazhar olmamakla beraber pek çok ictihadda bulunmuş, bu ictihadların kimisi yine kendi dönemlerinde sahâbe tarafından<sup>5</sup> veya sonraki dönemde müctehidler tarafından değerlendirmeye alınarak zaman zaman eleştirilmiştir.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Şâfiî, *el-Üm*, VII, 273; İbn Kayyım, *İ'lâmü'l-Muvakkîn*, I, 175; Kevserî, *Makalât*, s. 60-64.

<sup>2</sup> H. Yunus Apaydın, "Sahâbî Sözünün Hukuki Değeri", *Erciyes Üniversitesi SBE Dergisi*, sayı: 4 (1990), s. 330. Muhammed H. Yazır, Allah Rasûlü'nün hiç ictihad etmediğini iddia edenlerin delil olarak getirdiği ayetin (Necm, 53/4) tefsirinde şöyle demektedir: "Peygamber'in hiç ictihad ile âmil olmadığına kâil olan ulemâ, bu ayet ile istidlâl etmişlerdir. Fakat 'Allah senden affetti ya, şu neden onlara izin verdin' gibi ayetler, Peygamber'de de ictihadın vukûunu, ancak isabet olmazsa o halde bırakılmayıp vahiyle tashih edildiğini iş'âr eder. Bu ayet de esas itibariyle Kur'ân hakkında olmak gerektir. Hadislerine de şâmil olmak üzere mutlak nutkuna hamledildiği takdirde de 'müntehâsı itibariyle' mülahaza edilmek iktiza edecektir." (*Hak Dini Kur'ân Dili*, haz. Heyet, Yenidoğan Yayınları, İstanbul, ty. VII, 261). Yine o, istinbâta ilişkin ayetin (Nisa, 4/83) tefsirinde, olayların hükümleri içinde nassla bildirilmemiş olan, dolayısıyla da istinbât sonucu elde edilecek hükümlerin de bulunduğunu ve Allah Rasûlü'nün (sav) de istinbâtle mükellef olduğunu belirtir (*Hak Dini Kur'ân Dili*, III, 48). Peygamberlerin ictihad etmelerinin câiz ve mümkün olduğu görüşü, sadece cumhûrun benimsediği görüş olması bakımından değil, aynı zamanda vâkıya mutabık olduğu için daha isabetli görünmektedir. Bu konudaki teorik tartışmalar ve farklı görüşler için bkz. Murat Şimşek, *İslâm Hukukunda Bağlayıcılık Bakımından Hz. Peygamber'in İctihad ve Tasarrufları*, TDV Yayınları, Ankara 2010, s. 126-190.

<sup>3</sup> Ebû Davud, *Akziye*, 7.

<sup>4</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, II, 97.

<sup>5</sup> Zerkeşi, Hz. Âişe'nin sahâbeye yönelttiği tenkitleri bir araya getirmiştir (*el-İcâbe li İrâdi Mestedrekethu Âişe ale's-Sahâbe*).

<sup>6</sup> İmam Muhammed, diyet konusunda Müslüman ile kâfir arasında bir fark olmadığını ayet ve hadislerle dayalı olarak delillendirirken tabiinden İbn Şihâb Zühri'nin rivayetini

Sahâbe icthadlarına göz attığımızda, onların şer'î bir çözüm üretme adına bütün yolları kullandıklarını görmekteyiz ki, bu da zaten icthadın ta kendisi olmaktadır. Dolayısıyla onların kavillerini bir hüccet olarak ele alırken, hemen semâa hamletme yerine, icthadî boyuta da göz atmak gerekmektedir. Hz. Ebû Bekir'in halifelîği döneminde ortaya çıkan ridde olaylarında, onlarla savaşıma yönünde bir icthadda bulunması ve ashâbın da ilk olarak buna karşı çıkıp sonra muvafakat etmesi,<sup>1</sup> fitır sadakasının hangi mallardan ve ne miktarda verileceği konusunda sahâbe arasında var olan görüş farklılıkları,<sup>2</sup> Hz. Ömer'in, bir adamın, iddet bekleyen kadınla evlenip de zifafa girmesine mukabil, onların evliliklerini ebediyen yasaklaması,<sup>3</sup> yine onun at ve kölelerden geçici bir süreliğine –aksi yönde varid olan hadise rağmen- zekat alması,<sup>4</sup> Hz. Osman'ın yitik develerin ne yapılacağı konusunda Hz. Peygamber'den gelen hadis olmasına rağmen farklı bir uygulamaya gitmesi,<sup>5</sup> içki içen bir kimseye verilen cezanın ashâbla yapılan bir istişare sonucunda belirlenmiş olması,<sup>6</sup> Hz. Ali döneminde zanaatkarların ellerinde zayı olan malların –önceki uygulamalarda olmamasına rağmen- tazminine karar verilmesi<sup>7</sup> ve daha pek çok konuda ashâbın icthadlarını görmek mümkündür. Bu icthadların birtakım tepkilerle karşılaşması da, sahâbe kavillerindeki icthadîliği ve dolayısıyla değişebilirliği göstermektedir. Bu durumda Alâî'nin sahâbe sözleri hakkında dile getirdiği indirgemeci yaklaşım da doğruyu tam olarak resmetmemektedir:

“Sahâbî sözü kıyasa muhalifse hüccettir; zira bu durumda tevkîfidir, aklın alanı değildir. Aklın alanı olsa bile, onun kıyasın gereğini terk etmesi, bir başka bilgiye sahip olmasıyla ilgilidir. Aksi takdirde, sahâbenin dinde, delile dayalı olarak değil, hevâ ve hevesine göre görüş belirttiğini kabul etmek gerekir ki, bu, onun dininde ve ilminde itibarını zedeler.”<sup>8</sup>

---

sahâbeden Muaviye'ninkine tercih eder (*el-Hucce*, IV, 344).

<sup>1</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, II, 123.

<sup>2</sup> Buhârî, *Zekat*, 70, 73, 76.

<sup>3</sup> İbn Kesir, *Tefsîr*, II, 385.

<sup>4</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 14; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübra*, IV, 119.

<sup>5</sup> Mâlik, *Akziye*, 51.

<sup>6</sup> Mâlik, *Eşribe*, 2.

<sup>7</sup> Şâfiî, *el-Üm*, III, 261.

<sup>8</sup> Alâî, *İcmâlü'l-İsâbe fi Akvâli's-Sahâbe*, s. 73.

Gerçekte, sahâbenin herhangi bir konuda hatalı bir sonuca ulaşması ihtimal dahilindedir ve bu, kesinlikle hevâ ve hevese göre davranmak olarak görülemeyeceği gibi, onların itibarını sarsacak bir durum olarak da nitelendirilemez. Çünkü ictihadda hata edene de bir sevap vaad edilir. Gazzâlî de, sahâbe sözünün semâa hamledilmesini yeterli bir kanıtı dayanmadığı için yanlış bulur.<sup>1</sup> Yine ona göre, sahâbe icihad ettiği konularda diğer müctehidlerden farklı mütalaa edilemez.<sup>2</sup>

## 2. Sahâbenin tanımı

İmam Ebû Hanîfe'ye ait eserlerde sahâbenin tanımı hakkında bir bilgiye rastlamasak da Hanefî usûl eserlerinde sahâbe tanımının yapıldığını görmekteyiz. Hadis usûlcüleri ile fıkıh usûlcüleri arasında hadis terminolojisine dair değişik alanlarda tanım farklılıklarının olduğu bilinmektedir. Bu farklılıklardan biri de sahâbenin tanımlanmasında kendini göstermektedir. Hadis usûlcülerinin sahâbe tanımı son derece geniş bir alanı kapsamaktayken, fıkıh usûlcülerinin tanımlaması, daha seçici bir niteliğe sahiptir.

Buna göre, hadisçiler, Allah Rasûlü'nü (sav) çok kısa bir süre de olsa görmüş olmayı sahâbe olarak anılmak için yeterli görürler. Ahmed b. Hanbel, Allah Rasûlü'ne bir sene, bir ay, bir gün, bir saat musâhabet eden, hatta yalnız gören kimsenin sahâbî olacağını söylemektedir.<sup>3</sup> Buhârî, hocası Ahmed b. Hanbel'in sahâbe tanımına iştirak eder ve sahâbeyi, sahâbe faziletlerini anlattığı bölümde "Müslümanlardan Hz. Peygamber (sav) ile

<sup>1</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 322-323. Sahâbî kavlini hadis ilmi açısından değerlendiren Ali Toksarı, hadis usûlünde sahâbî kavlinin mevkuf hadis kategorisinde ele alınmasını yanlış bir sınıflandırma olarak değerlendirmekte ve böyle bir kabulün sahih hadisin yanlış tanımlanmasına yol açtığını belirtmektedir ("Hadis İlmi Açısından Sahâbî Kavli ve Değeri", *Erciyes Üniversitesi İFD*, sayı: 2 (1985), s. 351. Tefsir usûlünde de sahâbe kavlinin değeri tartışılmıştır. Kur'ân ayetlerinin sahâbe kavliyle tefsirine karşı çıkanlar, böyle bir sahâbe kavlinin belagat ve dil bilgisi ya da ictihada dayalı şer'î bir hükümle olan irtibatına dikkat çekip, Allah Rasûlü'ne (sav) ref' edilmesini ne hakikaten ne de hükmen doğru bulurlar (Leknevî, *Zaferu'l-Emânî*, s. 335). Dehlevî, sebep-i nüzulü ikiye ayırır ve bu konuda ictihada dayalı bir alan da olduğunu belirtir (*el-Fevzü'l-Kebîr*, Arapça'ya çeviren Selman Hüseyinî en-Nedvî, yy, 1404, s. 108). Buna mukabil İbn Teymiyye, sahih bir biçimde sahâbeden gelen rivayeti, doğrudan ya da dolaylı olarak Allah Rasûlü'nden (sav) işitilmesinin kuvvetli olduğunu kabul etmektedir (İbn Teymiyye, *Mukaddime fi Usûli't-Tefsir*, thk. Adnan Zerzûr, 2. Baskı, yy. 1972, s. 58).

<sup>2</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 323-324.

<sup>3</sup> Ahmed Naim, *Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, Gaye Matbaacılık, Ankara 1987, I, 13.

sohbet eden veya onu gören kimse onun ashâbındandır” şeklinde tanımlar.<sup>1</sup>

Fıkıh usûlcülerinin bir kısmı ise, sahâbenin kavlinin hukuki değeri ve icmânın şer’î bir delil olması gibi imtiyazlardan ötürü sahâbe tanımında ağır şartlar koymuştur. Hanefî usûlcülerden Debûsî, Serahsî ve Abdülaziz Buhârî, sahâbe tanım ve tasniflerinde Allah Rasûlü (sav) ile uzun süreli birlikteliğe vurguda bulunmuşlardır. Abdülaziz Buhârî, Peygamber (sav) ile özel bir yakınlığı bulunan, ona titizlikle ittibâ eden ve ondan istifade edebilmek için uzun bir süre birlikte olan kimseye sahâbe demektedir.<sup>2</sup> Ebu’l-Hüseyn Basrî de, sahâbe sözünün delil olmasını ele aldığı bölüme, sahâbe teriminin tanımıyla başlamanın gereğine değindikten sonra, Allah Rasûlü’yle (sav) uzun süreli birliktelik ve ilişki, ona tabi olarak yaşama ve ondan ilim öğrenip amel etme niteliklerini sahâbe olmanın gerekleri arasında saymıştır.<sup>3</sup>

Sahâbe tanımında yer alan uzun süreli beraberliğin önemi, sahâbî kavlinin hukuki bir kaynak olarak görüldüğü fakihlerin açıklamalarında kendini göstermektedir. Sahâbî kavlini bir kaynak olarak gören bazı Hanefî fakihleri, bunu Allah Rasûlü’nden (sav) işitme (semâ’) ihtimaline bağlamaktadır.<sup>4</sup> Bu da Allah Rasûlü ile sohbeti bilinen, onu günlük hayatta uzun süre dinlemiş olmakla sağlanan bir özelliktir.

<sup>1</sup> Buhârî, *Fezâilü’s-Sahâbe*, 1.

<sup>2</sup> Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, II, 712; Ahmed Naim, sahâbe tanımında “Rasûlullah (sav) Efendimiz’in dîdâr-ı bâ kemaliyle müşerref olup rivayetleri, mülâkatları, sohbetleri sabit olan bahtiyarân-ı ümmettir” diyerek sadece görmenin yeterli sayılmayacağını ifade eder ve başka unsurlara da vurguda bulunur. Daha sonra hadisçilerin genel kabulüne yer verir ve bazı usûlcülerin farklı tanımlarını aktarır. Buna göre İbnü’s-Sebbağ, Kâdî Ebû Bekir Bâkîllânî, Ebû Abdullah Mazîrî ve Mâverdî, kısa süreli görüşmeleri sahâbe olmaya yeterli görmezler (*Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, I, 13, 23). Sahâbe sözcüğünün Hz. Peygamber (sav) ve ashâbının dilindeki kullanımını ve sonraki yüzyıllarda hadisçilerin yüklediği genişletilmiş anlamlarını titizlikle tefrik eden Muhammed Esed, sahâbîlik terimini, Hz. Peygamber’le (sav) sürekli temas halinde olan, değişik derecelerde onun günlük hayatını ve düşüncelerini paylaşmış olan ilk Müslümanlar arasındaki şahsiyetlere has olarak kullanmanın doğru olacağını düşünmektedir (Esed, *Sahîh-i Buhârî, İslâm’ın İlk Yılları*, çev. Mustafa Armağan, İşaret Yayınları, İstanbul, 2001, s. 35). Fazlurrahman da Hz. Peygamber’in önemli meselelerde “yaşlı” sahâbilerine danıştığında bahseder ki, bu yaşlı sıfatı da sanıyoruz uzun süreli beraberliğe işaret etmektedir (Fazlurrahman, *İslâm*, çev. Mehmed Dağ-Mehmet Aydın, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004, s. 105).

<sup>3</sup> Ebu’l-Hüseyn Basrî, *el-Mutemed*, II, 172.

<sup>4</sup> Pezdevî, *Usûl*, III, 326.

### 3. Sahâbenin adaleti

Sahâbe kavlini hüccet olarak kabul eden fakîhlerin bununla ilgili önemli gerekçelerinden biri de sahâbenin adaleti sebebiyle yalan bir söz söylemeyecekleri kabulüne dayanmaktadır. Sahâbenin adaleti konusunda farklı değerlendirmelerde bulunan mezheplerin ya da aynı mezhep içerisinde yer alan farklı müctehidlerin, sahâbe dönemini fitnelerin ortaya çıkmasından önce ve sonra diye ayırdıklarına tanık olmaktadır. Bu durumda, sahâbe kavlinin değeri ile bağlantılı bir özellik oluşturmaktadır. İmam Ebû Hanîfe de, sahâbenin adaleti konusunda merkezi bir öneme sahip olan fitneler dönemine, ki bununla genellikle Hz. Osman'ın şehit edilmesi kastedilir, vurguda bulunur:

“Hz. Peygamber'in ashâbı birbiriyle savaştı. Karşılıklı savaşan zümrelerin her ikisi de hak ve hidâyete ermiş değillerdir. el-Bâğiye (mütecâviz) zümre ismi sana göre nedir? Allah'a yemin ederim ki, kible ehlinin günahları arasında adam öldürmekten, hele de Hz. Peygamber'in ashâbının kanlarını dökmekten daha büyük bir günah bilmiyorum. Çarpışan iki zümrenin sana göre isimleri nedir? Her ikisi de aynı zamanda isabetli değildir.”<sup>1</sup>

İlk Hanefî usûlcülerinden Cessâs, sahâbe adaleti konusunda genel kanaatin dışına çıkarak “Sahâbilerin ancak kendileri gibi bir sahâbîden aktardığı ve onların tamamının makbul olduğu konusu, sanıldığı gibi değildir. Çünkü Allah Rasûlü zamanında, Allah'ın fâsık olduğunu belirttiği kimseler vardı. Ayette ‘Eğer size bir fâsık haber getirirse onu araştırın’ dendiğinde kastedilen kişi Velid b. Ukbe'dir. Allah Rasûlü zamanında yaşayan, onu gören ve daha sonra birçok yanlışlığa sapan, bu sebeple de adaletine zarar veren başka kimseler de vardır. Bunda hiç şüphe yoktur” tespitinde bulunur.<sup>2</sup> Sonraki Hanefî usûlcülerinden Pezdevî ve Abdülaziz Buhârî de benzer kanaate sahip olmuşlardır.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Mustafa Öz, *İmam-ı Âzam'ın Beş Eseri, Risâle ila Osman Bettî*, İFAV Yayınları, 3. Baskı, İstanbul 2002, s. 67.

<sup>2</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, III, 151.

<sup>3</sup> Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrar*, III, 4. İsnevî sahâbe adaleti konusunda üç görüş olduğunu belirtir. Buna göre, bazıları sahâbede esas olanın adalet olduğunu savunur. İkinci gruba göre, onlar da adalet noktasında diğer Müslümanlarla aynı durumdadır. Üçüncü görüş sahipleri ise sahâbenin fitnelerin ortaya çıktığı zamana kadar (bu da Hz. Osman'ın katli



Sahâbe kavlinin hüccet olmasına sıcak bakmayan bazı fakîhlerin, raşid halifeleri ve özellikle de Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'i istisna etmeleri,<sup>1</sup> Allah Rasûlü'nün (sav) onlar hakkındaki hususi beyanlarına bağlı olabileceği gibi, fitneler döneminden önce yaşamış olmalarıyla da ilgili olabilir.

#### 4. Sahâbenin fakîh olması

Râvinin fakîh olması şartı, Hanefî usûl eserlerinde haber-i vâhidin kabul edilmesi ile ilgili ileri sürülen şartlardan biridir. Bizim bu konuyu ele alırken haber-i vâhidin kabul edilmesine ilişkin olarak isnad dışı bir kriter olan râvi fıkına değinmemiz, biraz da usûl eserlerinde sahâbe kavli ile haber-i vâhid arasında kurulan paralellik sebebiyledir. Mesela Cessâs ve Serahsî, sahâbe kavlinin re'ye takdimi meselesini, haber-i vâhidin kıyasa takdimi mesabesinde görmektedir.<sup>2</sup> Her ne kadar başta erken dönem Hanefî fakîhleri olmak üzere sonraki dönemde yaşayan fakîhler arasında konu hakkında bir uzlaşma olduğunu göremesek de,<sup>3</sup> fıkıh usûlünde râvinin fıkı meselesi, genellikle Hanefî usûlcülere nispet edilir. Sahâbe kavli konusunda da benzer bir tutumla karşıya bulunmaktayız. Abdülaziz Buhârî, Ebû Mansur'dan naklederek sahâbe kavlinin taklit edilebilmesini, sahâbînin fetva ehlinde olma şartına bağlar.<sup>4</sup> Yine o, Hanefî usûlcülerin sahâbe kavlini hüccet olarak görmelerine mukabil, musarra hadisini niçin terk ettiklerini açıklama sadedinde sahâbenin fakîh olmasına atıfta bulunur:

“Eğer ‘Siz Allah Rasûlü’nden (sav) duyulmuş olma ihtimaline (semâ’) binaen sahâbeyi taklit etmeyi kıyasın önüne geçiriyorsunuz; ancak musarra

---

veya Muâviye'nin Hz. Ali'ye başkaldırması olaylarından biri olarak kabul edilir) âdil olduğunu, sonrası için aynı tespitin geçerli olamayacağını ileri sürer (*Nihâyetü's-Sûl*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, ty. III, 176).

<sup>1</sup> Serahsî, *Usûl*, II, 106.

<sup>2</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, III, 362; Serahsî, *Usûl*, II, 108. Ayrıca bkz. Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 330.

<sup>3</sup> Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 559. İbn Emir Hâc da haber-i vâhidin mutlak olarak kıyasa takdim edileceğini, bunun İmam Ebû Hanîfe, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'in görüşü olduğunu ileri sürer. Bkz. *et-Takrîr ve't-Tahbîr*, II, 308; Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s. 180-181; Serahsî, *Usûl*, s. 262-263; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 550.

<sup>4</sup> Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 324.

hadisi ve benzeri örneklerde olduğu gibi, râvisi adalet ve zabt ile bilinen sahâbe olmasına rağmen ve Allah Rasûlü'nden geldiği kesin olarak bilinen rivayetlerde ise kıyası önceliyorsunuz; bu apaçık bir çelişkidir' denirse onlara şöyle cevap veririz: Aslında bunda bir çelişki yoktur. Çünkü daha önce de zikrettiğimiz gibi burada sahâbe ile kastedilen fakîh olanlardır; diğerleri değil. Ebu'l-Yüsr fıkıh usûlü kitabında sahâbenin taklidine ilişkin olarak Ebû Hanîfe'den aktarılan üç rivayete yer verir. Bir rivayette sahâbenin tamamı taklit edilir ve onların kavli kıyasın önündedir. İkinci rivayete göre, sahâbenin sözü kıyasa uygun olduğu takdirde taklit edilir ki, Ebu'l-Hasan ve bir topluluğun kanaati bu şekildedir. Üçüncü rivayete göre ise, sahâbenin fakîh olanları taklit edilir; Ebû Said el-Berdaî ile pek çok Hanefî fakîhi bu görüşü benimsemiştir."<sup>1</sup>

İmam Ebû Hanîfe'ye nispet edilen bu farklı görüşleri değerlendiren Serahsî, gusül abdesti ile namaz abdestinde mazmaza ve istinşakın farklı hükümlere tabi olması, yara üzerindeki akıcı olmayan kanın hükmü, bir gün boyunca baygın duran bir kimsenin namazlarını kaza edip etmeyeceği konusu, hasta olan bir kimsenin mirasçıya ikrarda bulunması, bir şey satın alıp da üç gün boyunca bedeli ödenmediği takdirde satış akdinin fasit olup olmaması, ecir-i müşterekin elinde zayi olan malın tazmin edilip edilmeyeceği konusu, hamile kadının boşanması durumunda talak sayısı gibi fûrû meselelerinde onunla talebelerinin, sahâbe kavline ve kendi reylerine bağlı olarak farklı sonuçlara ulaşmasını "Bütün bunlardan anlıyoruz ki, âlimlerimizin sahâbe kavli ile ilgili uygulamaları çeşitlilik arz etmektedir" şeklinde hükme bağlamıştır.<sup>2</sup>

##### 5. İmam Ebû Hanîfe'de ve çağdaşlarında sahâbe kavline yaklaşımlar

Ebû Hanîfe'nin (v. 150) sahâbe kavli hakkındaki görüşünü ortaya çıkarabilmek için, ilk olarak kendisine atfen rivayet edilen sözüne, ardından fûrû meselelerini çözerken izlediği yönteme bakmak gerektiği kanaatindeyiz. Ebû Hanîfe'nin fıkıhı üzerine araştırma yapan Muhammed Ebû Zehra, onun sahâbe kavlini hüccet olarak kabul ettiği kanaatinde<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 333.

<sup>2</sup> Serahsî, *Usûl*, II, 106.

<sup>3</sup> Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, çev. Osman Keskiöglü, DİB Yayınları, Ankara 1997, s. 326.

ve bunu ondan rivayet edilen şu söze dayandırmaktadır:

أخذ بكتاب الله فما لم أجد فبسنة رسول الله صلى الله عليه و سلم فإن لم أجد في كتاب الله ولا سنة أخذ بقول أصحابه أخذ بقول من شئت منهم وأدع قول من شئت ولا أخرج من قولهم إلى قول غيرهم فإذا ما انتهى الأمر أو جاء الأمر إلى إبراهيم والشعبي وابن سيرين والحسن وعطاء وسعيد بن المسيب وعدد رجلا فقوم اجتهدوا فأجتهد كما اجتهدوا .

“Allah’ın kitabına bakarım; eğer orada bir hüküm bulamazsam Resulullah (s.a.s.)’ın sünnetine bakarım. Eğer bu iki kaynakta da meselenin hükmünü bulamazsam ashâbın sözlerini esas alırım. Onların kavilleri içerisinde dilediğimi alır; dilediğimi terk ederim. Bununla birlikte onların sözlerinin dışına çıkarak bir başka görüşü kabul etmem. Fakat iş İbrahim, Şa’bî, İbn Sîrîn, Hasan, Atâ, Said b. Müseyyeb’e –ve daha başkalarını da saydı- gelince onlar ictihad eden bir topluluktu; ben de onlar gibi ictihad ederim.”<sup>1</sup>

Ebû Hanîfe’ye ait olarak bu sözlerin sahihliğinden hiçbir şüphe duymasak bile, ashâbın kavlinin “mutlak olarak” bir delil olmadığını fer’i konuların ele alınışından biliyoruz. M. Şelebî, ondan, ictihada açık alanda sahâbe kavliyle amel etme konusunda mutlak olarak gelen ibarelerin, “kıyas veya bir başka delille muaraza etmediği sürece” şeklinde takyide hamledilmesi gerektiği kanaatindedir.<sup>2</sup> Bu kavillerin delil olabilmesi için, sahâbenin sahip olması gereken bazı nitelikler olduğu gibi, onlardan aktarılan rivayetlerin de bir muhteva analizine tabi tutulduğunu görmekteyiz. Yukarıda Serahsî’nin verdiği örneklerden de anlaşıldığı gibi, sahâbe kavli ile rey, zaman zaman yer değiştirmiştir. Ayrıca Ebû Hanîfe’nin bazı meselelerde sahâbe kavlinin dışına çıktığını ortaya koyan örnekler de göstermektedir ki, o, sadece iki seçenekli fürû meselelerinde onlardan birini kabul etmiş, buna karşın, daha fazla ihtimalli olan konularda sahâbe kavlini terk ettiği de olmuştur. Mesela boşanmış kadının beklemesi gereken iddeti düzenleyen ayette şöyle buyurulmaktadır:

<sup>1</sup> Yahya b. Maîn, *et-Tarih*, I, 24. Bu rivayetin benzer şekilleri için bkz. Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, I, 24; İbn Abdilber, *el-İntikâ*, I, 142; Bağdâdî, *Tarihu Bağdâd*, XIII, 368. Ebu’l-Hasan Kerhî ise İmam Ebû Hanîfe’nin sahâbe kavline değil, sahâbe icmâına delil değeri verdiğini belirtir (*Cessâs, el-Fusûl fi’l-Usûl*, III, 361).

<sup>2</sup> M. Şelebî, *el-Medhal fi’t-Ta’rif bi’l-Fikhi’l-İslâmî*, Dârü'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut, 1983, s. 175.

“Boşanmış kadınlar kendilerini tutup yeni bir nikâh yapmadan önce üç kur’ beklesinler. Allah’a ve ahirete iman ediyorsa kendi rahimlerinde Allah’ın önceki evlilikten yaratmış olduğu çocuğu veya hayızını gizlemeleri onlara helal olmaz.”<sup>1</sup> Ayette geçen kur’ kelimesinin hem hayız hem de temizlik anlamına geldiğini görüyoruz. Bununla ilgili üçüncü bir görüş ortaya konması mümkün değildir. Sahâbenin kur’ kelimesinin tefsirine ilişkin görüşlerine baktığımızda, Hz. Ali, Hz. Ömer, İbn Mes’ud ve Ebû Musa el-Eş’arî’nin kur’ kelimesini “hayız” olarak anladığını,<sup>2</sup> buna mukabil İbn Ömer, Zeyd b. Sabit ve Hz. Âişe’nin ise ayette geçen kur’ kelimesini temizlik (tuhr) diye yorumladığını görmekteyiz.<sup>3</sup> İmam Ebû Hanîfe, sahâbenin konuyla ilgili farklı kavillerinden ilk grupta yer alanların görüşünü tercih etmiştir; bu aynı zamanda onun hocalar silsilesine bağlı kalması anlamına da gelmektedir. İmam Ahmed b. Hanbel de bununla kastedilenin hayız olduğunu dile getirmiş; İmam Mâlik ve Şâfiî ise, kur’ kelimesini temizlik olarak tefsir eden sahâbe kavlini benimsemiştir. Yukarıdaki örnekte üçüncü ihtimal olamayacağı için İmam Ebû Hanîfe, sahâbe kavilleri arasından “dilediğini” tercih etmiş, “dilediğini” terk etmiştir.

İmam Ebû Hanîfe’nin, sipariş olarak verilen bir malın ecir-i müşterekte zayi olması durumunda, Hz. Ali’nin tazminin gerekliliğine dair rivayetine rağmen tazmin etmenin söz konusu olmayacağını söylemesi; hamile bir kadının ancak bir kez boşanabileceğine dair İbn Mes’ud ve Cabir’den gelen rivayete rağmen üç talakla boşanabileceğini belirtmesi, sahâbe kavlinin dışına çıktığını gösteren örnekler arasında yer alır.<sup>4</sup>

Buna ek olarak İmam Ebû Hanîfe’nin, ta’lile dayalı konularda sahâbe kavli bir yana, sahâbe icmânının bile dışına çıktığını görmekteyiz. Mesela Ebû Hanîfe ve Mâlik’in, Peygamberimiz (sav) döneminde onun ailesi için humustan ayrılan payın, onun vefatından sonra beytülmale aktarılması sonucu -bu râşid halifelerin uygulamasıdır- ehl-i beytin maruz kalacağı sıkıntıları önlemek amacıyla, ilgili nassın yasaklamasına rağmen onlara zekat verileceğine hükmetmesi, onların sahâbe icmâna bakışı konusunda

<sup>1</sup> Bakara, 2/228.

<sup>2</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetül Müctehid*, III, 76.

<sup>3</sup> Taberî, *Câmiu’l-Beyan*, IV, 505-507.

<sup>4</sup> Serahsî, *Usûl*, II, 106.

açıklayıcı bir örnek teşkil etmektedir.<sup>1</sup> Bu anlamda Ebû Hanîfe'nin icmâ bir delil olarak görmediğini ileri sürenlerin,<sup>2</sup> maslahata dayalı bir anlayışa sahip olmaları sebebiyle bir yönüyle haklılık payı taşıdıkları görülebilir.

Sahâbe kavli, Ebû Hanîfe'nin çağdaşı olan veya ona yakın dönemde yaşamış olan müctehidler arasında da farklı değerlendirmelere konu olmuştur. İmam Mâlik, (v. 179) sahâbe kavlini hüccet olarak kabul etmiş;<sup>3</sup> İmam Şâfiî (v. 204) her ne kadar kavli kadiminde onun delil olduğunu savunsa da kavli cedidinde sahâbe kavlinin hüccet olamayacağını söylemiştir.<sup>4</sup> Ona "Sahâbilerden birisi bir görüş ileri sürse ve ona uygun ya da aykırı bir şey nakledilmese ne dersin; Kitap, sünnet veya icmâda buna

<sup>1</sup> Şelebî, klasik dönem icmâ anlayışına sert eleştirilerde bulunur. Sahâbe icmâmının talile dayalı olması durumunda değişebilirliğine dair verdiği örnekte, Ebû Hanîfe ve Mâlik'in mezkûr icthadına da yer verir ve bir hüküm üzerinde meydana gelen salt ittifakı, onun sonsuza kadar devam etmesini gerekli kılabacak yeterli bir sebep olarak görmez; bunu da selefin uygulamalarına bağlar. (*Ta'lîlü'l- Ahkâm, Arz ve Tahlil li Tarîkati't-Ta'lîl ve Tatavvurâtiha fi Usûri'l-İctihad ve't-Taklid*, Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, Beyrut, 1981, s. 325).

<sup>2</sup> Ahmed Paketci, "Ebû Hanîfe", *Dâiretü'l-Maârifî'l-İslâmiyyeti'l-Kübrâ*, ed. Kazım Musevî Bocnurdî, Tahran, 1999, IV, 532.

<sup>3</sup> Mâlikî usûlcülerden Ebu'l-Velid Bâci, İmam Mâlik'in sahâbî sözünü hüccet olarak görmediğini belirtir (H. Yunus Apaydın, "Sahâbî Sözünün Hukuki Değeri", *Erciyes Üniversitesi SBE Dergisi*, sayı: 4 (1990), s. 330.

<sup>4</sup> Sem'ânî, *Kavâtu'l-Edille*, II, 9; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 323; Râzî, *el-Mahsûl*, VI, 174; Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s. 256; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 323; Serahsî, *Usûl*, II, 106; Şâtîbî, *el-Muwaḫḫât*, III, 285; Sadrüşşeria, *et-Telvîh*, II, 37; Zencânî, *Tahrîcü'l-Fürû' ale'l-Usûl*, s. 179-181. Klasik usûl eserlerinde İmam Şâfiî'nin son görüşü olarak sahâbe kavlinin hüccet olmadığı dile getirilse de İbn Kayyım, onun hem kavli kadiminde hem de kavli cedidinde sahâbe kavlini hüccet olarak kabul ettiğini bildirir (*İ'lâmü'l-Muvakkûn*, IV, 120). Alâî, İmam Şâfiî'nin sahâbe kavlini delil kabul ederek kıyasa takdim ettiğini, Cüveynî'nin el-Burhân adlı eserinden yaptığı alıntılarla ispat etmeye çalışır (*İcmâlü'l-İsâbe fi Akvâli's-Sahâbe*, s. 36-39). Çağdaş araştırmacılarından Muhammed Ebû Zehra, İmam Şâfiî üzerine yazdığı eserinde, onun gerçekte sahâbe kavline bir delil olarak değer verdiğini ileri sürmüştür. Gerek onun *el-Üm* adlı eserinden yaptığı alıntılar, gerekse İbn Kayyım Cevziyye'nin yaptığı değerlendirmeler, Ebû Zehra'yı bu kanaate sevk etmiştir. İmam Şâfiî'nin "Kitap ve sünnet bulundukça onlara tabi olmak lazımdır. Eğer Kitap ve sünnetten delil bulunmazsa, o zaman Hz. Peygamber'in ashâbının sözlerine bakarız veya onlardan birinin sözünü alırız" sözü, onun bu kanaatini güçlendirmiştir. Bkz. Ebû Zehra, *İmam Şâfiî*, s. 297-299. M. Şelebî, İbn Kayyım'ın İmam Şâfiî'den naklettiği ilmin tabakalarına dair sıralamasında Kitap, sünnet, icmâ, ihtilafın olmadığı sahâbe kavli, sahâbenin ihtilafı ve kıyasa yer verir (Şelebî, *Usûlü'l-Fikhi'l-İslâmî*, Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, Beyrut 1986, s. 358). Ayrıca İmam Şâfiî'nin görüşünü tam olarak belirleyebilmek için Şâfiî usûlcülerin birbirine muhalif yaklaşımlarını aktaran H. Yunus Apaydın, onun prensip olarak icthadi konularda sahâbî sözüne uymadığını, buna mukabil icthada elverişli olmayan alanlarda sahâbî kavlini esas aldığını belirtir (H. Yunus Apaydın, "Sahâbî Sözünün Hukuki Değeri", *Erciyes Üniversitesi SBE Dergisi*, sayı: 4 (1990), s. 332).

uymayı gerektiren bir delilin var mıdır” diye sorulunca, o da “Bu konuda herhangi bir ayet veya sabit sünnet bilmiyorum. Biz, bilginlerin bazen sahâbilerden böyle birinin görüşünü kabul ettiklerini, bazen de onu kabul etmediklerini, bazı hallerde de bu konuda ihtilafa düştüklerini görüyoruz” şeklinde cevap vermiş ve kendi yöntemini şöyle dile getirmiştir: “Kitap, sünnet, icmâ ve bu anlamda hükme medar olacak bir şey bulamazsam ya da kıyas yoksa sahâbînin görüşüne uyarım. Bir sahâbînin görüşüne başkasının muhalefet etmemesi de pek azdır.”<sup>1</sup>

İmam Şâfiî'nin sahâbe kavli hakkındaki bu yaklaşımı, Hanefî usûlcülerin onu eleştirmesine sebep olmuştur. Hem ehl-i hadis olup hem de sünneti işlevsiz kıldığı şeklinde ithamlara maruz kalan imam Şâfiî, mürsel hadisleri hüccet olarak kabul etmemesi ve sahâbe kavline bir delil olarak yer vermemesi sebebiyle sünnetin alanını daraltmakla itham edilmiştir.<sup>2</sup> Oysa İmam Şâfiî'nin sahâbe kavline yaklaşımı, Hanefî usûlcülerin izlediği yöntemden, bu her zaman Ebû Hanîfe'nin izlediği yöntem anlamına gelmemektedir, daha isabetli gözükmektedir.

Ahmed b. Hanbel, (v. 241) kendisinden gelen iki rivayetten birinde sahâbe kavlini hüccet olarak kabul etmiştir. Yine Ebû Yûsuf ve Muhammed'in de sahâbe kavlini delil olarak kabul ettiği aktarılmıştır.<sup>3</sup>

Kûfe'de yetişen önemli fakihlerden biri olan İbn Ebû Leylâ (v. 148), sahâbe kavlini ictihadlarında benimsemiştir. Hem İbn Ebû Leylâ'ya hem de Ebû Hanîfe'ye öğrencilik yapmış olan Ebû Yûsuf,<sup>4</sup> onların ihtilaflarını derlediği İhtilâfü Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ adlı kitabında İbn Ebû Leylâ'nın sahâbî kavline dayalı hükümlerine yer verir.<sup>5</sup>

Lays b. Sa'd (v. 175), usûl düşüncesine ilişkin bilgilere sahip olabildiğimiz imam Mâlik'e gönderdiği mektubunda, Müslüman orduları içinde değişik coğrafyalara dağılan âlimler grubunun, ashâbın ve tâbiîn'in

<sup>1</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, çev. Abdülkadir Şener-İbrahim Çalışkan, TDV Yayınları, Ankara 2007, s. 321.

<sup>2</sup> Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 8, 332.

<sup>3</sup> Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 323; Serahsî, *Usûl*, II, 105-106; Sem'ânî, sahâbe kavlini kıyasa muvafık olması durumunda hüccet olarak kabul etmiş; ancak bu durumda sahâbe kavlinin mi, yoksa kıyasın mı esas alındığı tartışma konusu olmuştur (*Kavâtu'l-Edille*, II, 9); Alâî, *İcmâlü'l-İsâbe fi Akvâli's-Sahâbe*, s. 36.

<sup>4</sup> Serahsî, *Mebûsât*, XXX, 128.

<sup>5</sup> Serahsî, *Mebûsât*, XXX, 154, 155, 161.

yapmadığı bir şeyi ihdas etmelerinin câiz olmayacağını belirtmesi,<sup>1</sup> onun sahâbe fetvalarına yaklaşımını göstermektedir. İbn Hacer, Leys b. Sa'd'ın sahâbe tâbiîn imamlarından ayrıldığı -bir tane hariç- hiçbir görüşe rastlamadığını belirtir.<sup>2</sup>

Evezâî (v. 157), Şam bölgesinin hem fıkhıta hem de hadiste otorite olarak kabul edilen bir ismi olup fıkıh metodolojisinde sahâbe kavline yer vermiştir.<sup>3</sup>

### 6. Sahâbî kavlinin içeriği ve bunun hüccet olmayla ilişkisi

Sahâbî kavlinin rey ve icthada dayalı olması ile rey ve icthadla bilinmesi mümkün olmayan konularda olması arasında fark gözeten Hanefî usûlcüler, rey ve icthadla ulaşılamayan konularda sahâbî kavlinin hüccet olduğu konusunda ittifak olduğunu ileri sürmektedirler.<sup>4</sup> Başta Ebû Said Berdaî (v. 317), Ebû Mansur Mâturîdî (v. 333), Ebû Amr Taberi (v. 340) ve Cessâs (v. 340) olmak üzere Hanefî fakihlerin önemli bir kısmı, sahâbî kavlinin, ister kıyasla bilinmesi mümkün olmayan bir konuda olsun, ister reye dayalı bir konuda olsun hüccet olduğunu ileri sürerken,<sup>5</sup> Ebû Cafer Tahâvî (v. 321), sahâbî kavlinin delil olabilmesi için kıyasa uygunluk şartını aramaktadır.<sup>6</sup> Ebu'l-Hasan Kerhî<sup>7</sup> (v. 340) ve Debûsî (v. 430) ise delil olma özelliğini, kıyasla kavranması mümkün olmayan sahâbî kavliyle sınırlı tutmaktadır.<sup>8</sup>

Sahâbî kavlinin, kıyasla ulaşılamaması mümkün olmayan konularda hüccet olacağını ittifakla kabul edilmiş bir görüş olarak ileri süren Hanefî

<sup>1</sup> Yahya b. Maîn, *Tarih*, IV, 489.

<sup>2</sup> Şükrü Özen, "Leys b. Sa'd", *DİA*, XXVII, 166 (İbn Hacer, *er-Rahmetü'l-Çaysiyye*, s. 101'den naklen).

<sup>3</sup> Salim Ögüt, "Evezâî", *DİA*, XI, 546.

<sup>4</sup> Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 325; Serahsî, *Usûl*, II, 110.

<sup>5</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, III, 361-362. Ebû Mansur Mâturîdî, sahâbe kavlinin nakli delilleri arasında sıkça zikredilen "İslâm'ı ilk kabul eden muhacirler ve ensar ile, iyilikle onlara uyanlar var ya, Allah onlardan razı olmuş; onlar da Allah'tan" (Tevbe, 9/100) ayetinin tefsirinde sahâbeyi taklit etmenin hem cevazına hem lüzum ve vücubuna dair delaletler olduğunu, onların bir haber nakletmeleri ya da bir hadis rivayet etmeleri durumunda, bununla amel etmenin gerekli olduğunu belirtir (*Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Vanlıoğlu, müracaa Bekir Topaloğlu, Mizan Yayınları, İstanbul 2005, VI, 441).

<sup>6</sup> Sa'd Beşir Esad Şeref, *el-İmam Ebû Cafer et-Tahâvî ve Menhecuh fi'l-Fikhi'l-İslâmî*, Dârü'n-Nefâis, Amman 1998, s. 71.

<sup>7</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, III, 364.

<sup>8</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, III, 364; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 323.

usûlcüler, bu konuda daha çok “şer’î miktarlar” diye niteledikleri Hz. Enes’ten rivayet edilen hayızın en az ve en çok süresi (3-10 gün),<sup>1</sup> Osman b. Ebu’l-Âs’tan rivayet edilen nifasın en çok süresi (40 gün),<sup>2</sup> Hz. Ali’den rivayet edilen mehrin miktarı (10 dirhem)<sup>3</sup> ve Hz. Âişe’den rivayet edilen hamileliğin iki yıldan fazla olamayacağı gibi kavilleri<sup>4</sup> örnek olarak

<sup>1</sup> Hayız süresinin en azı için bir gün bir gece diyenler olduğu gibi, en uzun süresini on beş güne çıkaran mezhepler vardır. Konuyla ilgili ihtilaflara yer veren Yunus V. Yavuz, bu görüşlerin çoğunlukla o dönemin tecrübelerine dayandığını, günümüzde ise bu konunun tıp uzmanlarından öğrenilen bilgilere dayalı olarak değerlendirilmesi gerektiğine dikkat çekmiştir (Yunus V. Yavuz, “Hayız”, DİA, XVII, 52). Hudarî de, Hanefîler’in, hayız süresine ilişkin icihadlarını sahâbî kavline dayandırıp bu sürelerin kesinliğine vurgu yapmalarını eleştirir: “Onlar bu (hayız) süresini re’ye kapalı bir alan olarak görüyor; oysa bu sürenin, fakihin gözlemlerine ve ilgili kimselere sormasına dayalı olarak belirlenmiş olması da pekala mümkündür (*Usûlü’l-Fıkh*, el-Mektebetü’t-Ticaretî’l-Kübra, 6. Baskı, Mısır, 1969, s. 357). Günümüz tıbbî verilerine baktığımızda, hayızın en az ve en çok süresiyle ilgili olarak 1-7 gün, normal kabul edilmektedir.

<sup>2</sup> Nifasın en uzun süresi konusunda çoğunluğun 40 gün görüşünde olduğu, Mâlikîler’in de aralarında bulunduğu bir gruba göre ise 60 günün en uzun süre kabul edildiği dikkate alınrsa, bunun da fakihlerin gözlemlerine dayalı icihadlar olduğu görülecektir (H. Mehmet Günay, “Nifas”, DİA, XXXIII, 79-80).

<sup>3</sup> Hanefîler’e göre mehrin en az miktarı 10 dirhem, Mâlikîler’e göre ise 3 dirhem gümüştür. Şâfiî ve Hanbelî fakihleri, mehrin bir alt sınırı olmadığı kanaatindedir bkz. Serahsî, *Mebûsât*, V, 80-81; İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, V, 411; Adevî, *Haşiyetü’l-Adevî*, II, 52. Sadruşşeria, mehrin alt sınırının rey ile hesaplandığını belirtir (*et-Tavzîh*, I, 37’den naklen H. Yunus Apaydın, “Sahâbî Sözü-Kıyas İlişkisi ve Mezhep İmamlarının Uygulamalarından Örnekler”, *Erciyes Üniversitesi SBE Dergisi*, Sayı: 4 (1994), s. 387).

<sup>4</sup> Hanefî mezhebine göre hamileliğin en fazla süresi iki senedir. Mâlikî mezhebine göre beş yıl, Şâfiî mezhebine ve Hanbelî mezhebine göre de dört yıldır (İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XI, 232-233; Sağurci, *el-Fıkhü’l-Hanefî ve Edilletüh*, II, 249). Oysa günümüzde bu konuda yapılan tıbbî araştırmalar, bu sürenin 281,5 gün olduğunu ortaya koymuştur (Kazım Arısan, *Propedötik, Kadın-Doğum*, s. 356). Her ne kadar müctehidler bu konuda çıkarılan birtakım sonuçlara, kadınların durumlarının takibine ve çeşitli rivayetlere dayansalar da (İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XI, 232-233) tıbben anne karnında bir bebeğin bu kadar süre kalması mümkün görülmemektedir. Bebeğin anne karnında “normal” den -ki o da yaklaşık olarak dokuz aydır- uzun süre kalması, ya bebeğin ya da annenin ölümüyle sonuçlanmaktadır. Doktor Muhammed Ali el-Bâr, konuyla ilgili tıbbî verilerini ve fıkıh kitaplarında bulunan ve “yazılan devrin şartları”nı taşıyan yanlışlıkları şöyle açıklamaktadır: “Doktorlara göre hâmileliğin en uzun süresi normalden ancak bir ay fazla olabilir. Doktorlar bundan fazlasını bir hesap yanlışlığı olarak kabul ederler. Fıkıh kitapları ise bu konuda çeşitli hikâyelerle doludur. Annesinin karnında dişi çıkmış çocukları mı dersiniz, üç yıllık, dört yıllık çocukları mı dersiniz, daha neler neler! Bütün bunlar asılsız hikâyelerdir. Sağlam hiçbir dayanağı yoktur. Fıkıh okuyanları bu konularda ikaz etmek gerekmektedir. Hamileliğin bu kadar uzun sürmesi imkânsızdır. Böyle şeyler ya çocuk doğurmak isteyen kadınların evhamı veya hikâyecilerin uydurmalarıdır.” (el-Bâr, *Kur’ân-ı Kerim ve Modern Tıbbı Göre İnsanın Yaratılışı*, çev. Abdülvehhab Öztürk, TDV Yayınları, Ankara 1991, s. 181).



gösterirler.<sup>1</sup> Ancak bu miktarların değişebilirliği ve mezheplere göre farklılığı dikkate alındığında, mutlaka şer'î midir, yoksa tecrübî bilgiye dayalı olarak birer re'y midir sorusu gündeme gelmektedir. Zira bunları kesin bir şekilde şer'î olarak nitelediğimizde, aynı usûlü benimseyen mezhepler arasında icthad farkının olmaması beklenirdi. Ayrıca İmam Ebû Hanîfe'nin birtakım icthadlarında miktarların benimsenmesinin tamamen reye dayanması da göstermektedir ki, "kıyasla bilinmeyen" diye nitelenen miktarlar pekâlâ reye dayalı olarak tespit edilmiş olabilir. Onun bülûğ çağının hangi yaş olduğunu tespit ederken de, sefihin mallarını kendisine iade etmek için rüşd yaşını belirlerken de re'ye dayanarak hareket ettiğini görmekteyiz.

Burada konuyla ilgili Hz. Ali'nin kavlini hatırlamakta fayda vardır. Kitap ve sünnette içki içen bir kimseye herhangi bir had cezası belirlenmemesine rağmen, Hz. Ali, içki içip de sarhoş olan bir kimsenin düşeceği muhtemel durumları göz önüne alarak kazif suçunun cezasını içki içene de tatbik etmiş ve bu miktar, daha sonraki dönemlerde de kabul edilmiştir.<sup>2</sup> Hz. Ali ayrıca içki cezasının re'ye dayalı olarak verildiğini net olarak ortaya koymaktadır: "Had cezası uygulanırken ölen hiçbir kimseye diyet ödemem. Çünkü onun asıl cezası zaten ölümdür. Bunun tek istisnası içki cezasıdır; zira o cezayı biz kendi re'yimize dayanarak belirledik."<sup>3</sup> Ayrıca, Abdullah b. Mes'ud'a, mehir kararlaştırmadan yapılan nikah akdinde, kocası ölen kadının mehrinin ne kadar olacağı sorulduğunda, bu sorunun cevabını "kendi icthadına göre" verdiğini özellikle belirttikten sonra emsal mehir verilmesi gerektiğini belirtir.<sup>4</sup> Burada konumuzu ilgilendiren husus, bir meseledeki "miktar"ın yine icthada dayalı olarak belirlenmiş olmasıdır. Yine, mirasa engel durumlar arasında sayılan din farkı, re'yle/ictihadla bilinemeyecek bir konudur. Buna mukabil, re'yle/ictihadla amel konusunda delil olarak ilk akla gelen rivayetin râvisi

<sup>1</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, III, 364; Serahsî, *Usûl*, II, 110.

<sup>2</sup> Mâlik, *Eşribe*, 2.

<sup>3</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, II, 123-124.

<sup>4</sup> Serahsî, *Mebûsât*, V, 63. İmam Ebû Hanîfe ve Ahmed b. Hanbel bu görüşü tercih ederken, İmam Mâlik hadisi kıyasa aykırı olduğu gerekçesiyle reddeder ve bu durumdaki bir kadının mehir hakkı olmadığını belirtir. İmam Şâfiî de hadisi sahih olmadığı gerekçesiyle reddeder ve İmam Mâlik'le aynı görüşü paylaşır (Mustafa Said el-Hinn, *İslâm Hukukunda Yöntem Tartışmaları*, çev. Halit Ünal, Rey Yayıncılık, Kayseri, 1993, s. 301-302).

olan Muâz b. Cebel'in, müslümanın kafire mirasçı olabileceğini belirtmesi, onlardan mevkuf olarak gelen rivayetlerin her halükarda semâa hamledilmesinin yanlışlığını göstermektedir. Muâz b. Cebel ve Muaviye dışında sahâbe görüşleri ve sonraki dönemlerde de fukahânın büyük bir kısmının görüşü, konuyla ilgili hadise binaen,<sup>1</sup> müslümanın kâfire mirasçı olamayacağı şeklindedir.<sup>2</sup> Gerek Cessâs'ın gerekse Abdülaziz Buhârî'nin "miktarlar" konusunu ele alırken bir ayrıma gidip hadleri, namazların rekat sayısını, orucun süresini örnek vermeleri konuyu tavzih edici olmaktan uzaktır. Hatta hadler konusunda içkinin cezasının zikredil(e)memesi de dikkat çekicidir.<sup>3</sup>

### 7. Sahâbe kavli ile tâbiîn kavli arasındaki münasebet

Sahâbe kavlinin delil olması konusunu ele alırken tamamlayıcı ve tutarlılığı sağlayıcı bir bölüm olarak tâbiîn kavline de yer vermenin isabetli olacağını düşünüyoruz. Konuyu ele alan usûl kitapları da genellikle aralarında bulunan delil olma ilişkisindeki münasebetten dolayı, sahâbe kavlinin hemen akabinde tâbiîn kavlini ele almışlardır. Bu konuda da Hanefî usûl kitaplarında farklı rivayetler olmakla birlikte,<sup>4</sup> hâkim kanaat, tâbiîn kavlinin hüccet olmayacağı şeklindedir. İmam Ebû Hanîfe bu konuda şöyle demektedir:

لا أقدمهم هم رجال اجتهدوا ونحن رجال نجتهد

"Onları taklit etmem. Onlar ictihad etmiş olan önemli kimselerdi; biz de onlar gibi ictihad ederiz."<sup>5</sup> Yine ona atfedilen bir başka sözde o, şöyle demektedir:

ما جاءنا عن الصحابة اتبعناهم، وما جاءنا عن التابعين زاحمناهم.

"Sahâbeden gelen rivayete ittibâ ederiz; ancak tâbiînden gelen rivayet

<sup>1</sup> Buhârî, *Ferâiz*, 26; Müslim, *Ferâiz*, 1.

<sup>2</sup> Serahsî, *Mebûsât*, XXX, 30. İbn Hazm, sahâbe kavlinin hüccet olamayacağını belirtirken Muaz b. Cebel'in ilgili görüşüne de yer verir (*el-İhkâm*, VI, 236).

<sup>3</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, III, 365-366.

<sup>4</sup> Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 335.

<sup>5</sup> Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 335.

için onlarla rekabet ederiz.”<sup>1</sup>

Ondan yapılan bu rivayetlere göre, tâbiîn kavli kıyasa takdim edilemez ve bu konuda ihtilaf yoktur. Ancak Hanefî usûl eserlerinde imam Ebû Hanîfe'nin bu görüşüne rağmen, bazı âlimlerin tâbiîn nesli arasında bir gruplandırmaya giderek, sahâbe döneminde “fetvâ ehli” olan tâbiîn'in kavlinin, sahâbe kavli gibi olduğunu ileri sürdüklerini görmekteyiz. Bu, aynı zamanda zayıf olsa da Ebû Hanîfe'ye nispet edilmektedir. Sadrüşşehid Hüsamüddin, bu konuda imam Ebû Hanîfe'ye nispet ederek şunu aktarmaktadır:

“Tâbiîn imamlarından olan, sahâbe zamanında fetvâ veren, bu konuda onlarla rekabet eden ve ictihad etmesine müsaade edilen kimseyi taklit ederim. Çünkü sahâbe onun ictihad etmesine izin vermiş, o bu konuda onlarla rekabet etmiş; dolayısıyla artık o tâbiî, kendileriyle yapılan bu rekabete muvâfakat gösterdikleri için, onlar gibi olmuştur.”<sup>2</sup>

Burada bizi asıl ilgilendiren durum, sahâbe kavlinin delil olmasının gerekçeleri olarak zikredilen semâ' ve Allah Rasûlü (sav) ile musâhabetin kazandırdığı isabetli görüş belirtme gibi özelliklerin tâbiîn kavlinde yer almamasına rağmen, onların fakîh olma ve ictihad ehliyetlerine bakarak bir eşitlemeye gidilmesidir. Her ne kadar Abdülaziz Buhârî, buna itiraz ederek tutarlılığı korumaya çalışsa da, bu görüşün bazı âlimlere hatta Ebû Hanîfe'ye de nispet edilerek zikredilmesi,<sup>3</sup> sahâbe kavli konusundaki tartışmayı en başa döndürmek anlamına gelmektedir. Çünkü sahâbe kavlinin hüccet olamayacağını söyleyen usûlcüler, gerçekte ictihada ehil olmaya vurguda bulunmuş ve ictihad alanında hatanın da ihtimal dahilinde olduğunu belirtmişlerdir. Bu durumda tâbiîn kavli için farklı kriterlerin konularak sahâbe kavliyle eşitlenmesi, açık bir tutarsızlık oluşturmaktadır. Muhtemelen bu sebeple olmalı ki, İbn Hazm, sahâbî kavlinin hüccet olamayacağını delilleriyle detaylı bir şekilde ele aldıktan sonra, hüccet kabul edenlerin tutarsızlığa düşmemeleri için tâbiîn kavlini de aynı kategoride ele almalarının gereğine vurguda bulunmuştur.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Serahsî, *Usûl*, I, 313.

<sup>2</sup> Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 335.

<sup>3</sup> Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 335.

<sup>4</sup> İbn Hazm, *İhkâm*, VI, 250.

Öte yandan, Hanefî usûlünde sahâbe dönemini idrak etmiş olan tâbiîn kavlinin, sahâbe icmâına etkisinin de tartışılması ve onların sahâbeye muhalif kavlinin icmâm inikadına mâni olduğunun ileri sürülmesi,<sup>1</sup> sözkonusu tutarsızlığı daha da tırmandırmaktadır.

### Sonuç

İmam Ebû Hanîfe'nin icihad yönteminde sahâbî kavlinin yerini incelediğimiz bu makalede, onun mutlak olarak sahâbî kavlini delil olarak görmediği kanaatindeyiz. Gerek sahâbenin sahip olması gereken nitelikler açısından gerekse bu kavlin muhtevası açısından bakıldığında, onun sadece sahâbe kavli olması itibariyle bir görüşe şer'î delil statüsü vermediği/vermeyeceği ortadadır. Hanefî usûl eserlerinde yer alan farklı görüşler, onun usûlünü tespit etmemizi kısmen zorlaştırsa da, fûrû meselelerinin çözümünden çıkardığımız sonuç, İmam Ebû Hanîfe'nin, bu konuda farklı kriterleri de kullanarak sahâbe kavlini değerlendirmesi olmuştur.

Bize göre, râvi adaleti konusunda sahâbe nesli ile diğer nesiller arasında fark gözetmeyen Hanefî usûl anlayışı, bu aynı zamanda Ebû Hanîfe'nin eserlerindeki sahâbe değerlendirmesine de uygun düşmektedir, sahâbenin icihadları ile sonraki nesillerin icihadları arasında da, doğruyu tespit etme bakımından bir fark gözetmemektedir. Bu tespit, sahâbenin gerek İslam tarihindeki gerekse fıkıh tarihindeki üstün konumunu inkâr anlamına gelmemektedir. Onların ayet ve hadislerde dile getirilen faziletleri müsellemlerle birlikte, icihada dayalı işlerde hatadan korunmuş olduklarını kimse iddia edemez.

İmam Ebû Hanîfe, sahâbe kavline muvafakat ettiği icihadlarında, muhtemelen o görüşü doğrulayıcı ve destekleyici bir delile de dayanmıştır. Zira icihadların birbirine muvafakat etmesi, zorunlu olarak sahâbî kavlinin hüccet olduğu sonucuna götürmez. Şelebî'nin de dikkat çektiği gibi, sahâbî kavliyle amel den kimse, gerçekte sadece bağımsız bir şer'î delile dayanmış olmamakta; o aynı zamanda sahih bir delile bağlı bir görüşle amel etmektedir.

---

<sup>1</sup> Serahsî, *Usûl*, II, 114.

Ayrıca biliyoruz ki, fukahâ pek çok fûrû meselesinde farklı yöntemleri kullanarak, hatta birbirine zıt usûlleri izleyerek aynı sonuçları elde etmişlerdir. Bu ihtimalleri göz ardı ettiğimiz takdirde, Ebû Hanîfe'nin sahâbe kavline aykırı ictihadlarını bir usûl çerçevesinde izah etmek güçleşecektir. İbn Hazm, fıkıh usûlü tarihinde sahâbe kavlini delil olarak kabul ettiği ileri sürülen İmam Ebû Hanîfe ve Mâlik'in, yüzlerce meselede sahâbeye muhalefet ettiğini belirtmiştir.

Biz İmam Ebû Hanîfe'nin ta'lîle dayalı sahâbe icmâi konusunda bile farklı ictihadlarda bulunduğunu görmekteyiz. Dolayısıyla bir icmâa dayanmayan ve bu yönüyle de haber-i vâhidle arasında benzerlikler kurulan sahâbe kavlinin, İmam Ebû Hanîfe'nin usûlünde kati bir delil olduğunu düşünmemekteyiz. Buna bağlı olarak tâbiîn kavlinin de -burada kimi Hanefî usûlcülerin yaptığı gibi tâbiîn nesli arasında herhangi bir ayrıma gitmeden- onun ictihad anlayışında bir kaynak değeri olduğuna dair delile sahip bulunmuyoruz.

## Kapitalizmin Ruhü Problemi: Werner Sombart

Satılmış ÖZ\*

### Özet

Kapitalizm nedir? Hangi saiklerle doğmuştur? Kapitalizmin ruhunu teşkil eden sosyolojik olgular nelerdir? Tarihi süreç içerisinde ne gibi bir seyir izlemiştir? Tüm bu sorular, kapitalizmin doğuşu, gelişimi ve bunların din ile olan ilişkisi din sosyolojisinin önemli konuları arasında yer almaktadır. Tarihi süreç içerisinde kapitalizmi doğuran nedenlerin neler olduğu ve gelişmesinde dinin rolü, farklı bakış açıları ile ele alınmış ve değişik argümanlarla temellendirilmeye çalışılmıştır. Genel olarak weberyan bir bakış açısı takip edilerek kapitalizmin ruhunun asketik Protestanlıktan kaynaklandığı kabul edilir. Sombart ise kapitalizmin ruhunun asketik Protestanlıktan değil, daha eski bir din olan Yahudilikten kaynaklandığını iddia etmekte ve bunu sosyolojik bakış açısı ile ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu çalışmamızda, kapitalizmin ruhu problemi Sombart'ın görüşleri çerçevesinde incelenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Kapitalizm, Sombart, İktisat, Weber, Din

### The Spirit Of Capitalism Problem: Werner Sombart

#### Abstract

What is capitalism? With which motives did it emerge? What are the sociological phenomenon representing the nature of capitalism? What kind of a course did it follow within the historical process? All these questions, emergence and development of capitalism and their relation with religion are among the important subjects of religious sociology. The reasons that gave birth to capitalism within the historical process and the role of religion in its development were discussed with different perspectives and it was

---

\* Yrd. Doç. Dr., Bozok Üniv. İlahiyat Fak. Din Sosyolojisi ABD, satilmisoz@hotmail.com

attempted to be based on with various arguments. It is accepted that the nature of capitalism comes from the ascetic Protestantism following a Weberian perspective in general. Sombart claims that the nature of capitalism comes from Judaism which is an older religion, rather than ascetic Protestantism, and tries to demonstrate it with a sociological perspective. In this study, the nature of capitalism problem was analyzed within the framework of Sombart's views.

**Key Words:** Capitalism, Sombart, Economics, Weber, Religion

### Giriş

Kapitalist ruhun kökeni nedir ve nereden kaynaklanmaktadır? Onun ruhunun oluşumundan Yahudilerin konumu ne olmuştur? Sosyolojide ve özellikle Din Sosyolojisinde genel olarak kabul gören Weber'in *Protestan ahlakı ve kapitalizmin ruhu* anlayışından farklı olarak Werner Sombart bu ilişkiyi nasıl açıklamıştır? Soruları çalışmamızın problemini teşkil etmektedir.

İktisadi faaliyetlerin insanlık tarihi kadar eski olduğu bir gerçektir. İlk insandan günümüze kadar insanlık gerek türünün devamı, gerekse bir takım sosyo-psikolojik nedenlerle iktisadi faaliyetlerde bulunmuştur. Tutumlu ve dengeli olmak gibi anlamlar taşıyan ekonomi ya da iktisat,<sup>1</sup> metodik bir tarzda, insanın sınırsız ihtiyaçlarını tatmine imkân veren vasitalardan en uygun bir şekilde yararlanmak ve onları yönetmek, olarak tarif edilmekle birlikte,<sup>2</sup> iktisatçılar tarafından, sınırsız olan insan ihtiyaçlarının, sınırlı olan kaynaklarla karşılanması tekniği olarak tanımlanmaktadır.<sup>3</sup> Ancak gerek sosyologlar gerekse iktisatçılar tarafından yapılan tanımlamalarda, iktisat kavramından farklı ve tarihi yaklaşık olarak son yarım milenyuma dayanan bir ayrım dikkat çekmektedir. Bu ayrımda iktisadi faaliyet, insanların hayatini sürdürmek adına ortaya koydukları çabayı ifade eden ekonomik etkinlikleri ifade etmekle kalmamakta, aynı zamanda ahlaki boyutları da ön plana çıkarılmakta ve

<sup>1</sup> Ahmet Tabakoğlu, *Türkiye İktisat Tarihi*, Dergah Yayınları, İstanbul 2008, s. 26.

<sup>2</sup> Gustav Mensching, *Dinî Sosyoloji*, çev. Mehmet Aydın, Tekin Kitabevi, Konya 1994, s. 109.

<sup>3</sup> Osman Z. Orhan - Seyfettin Erdoğan, *İktisada Giriş*, Palme Yay., Ankara 2010, s. 4.

kapitalizm olarak adlandırılmaktadır.

Ekonomi - kapitalizm ilişkisi ile kapitalizm - din ilişkisi genel olarak batı referanslı bakış açılarından ve ağırlıklı olarak İslam dışındaki dinler baz alınarak tanımlanmaktadır. Kapitalizmi bir din olarak görenler<sup>1</sup> yani Weber'in ifade ettiği gibi, din tarafından koşullandırılan bir formasyon değil, aslında onun dinî bir fenomen olduğu<sup>2</sup> iddiasında bulunanlar ve bu iddialarını çeşitli bakış açıları ile temellendirmeye çalışanlar olmakla birlikte, tanımı ve tarihi kökenleri üzerinde bir mutabakatın da sağlanamadığı görülmektedir. Sosyal olay ve olguların yapılarında var olan bu karmaşıklık ve sübjektivizm sadece kapitalizm konusunda değil genel olarak sosyal teorilerde kendini göstermekte ve sosyolojik bir realite olarak kabul edilmektedir. Bununla birlikte kapitalizm genel olarak, üreticilerin doğrudan ihtiyaçlarını karşılamaktan ziyade, satış, mübadele ve kâr amacı güden bir ücretli emek ve meta üretim sistemi olarak tanımlanmaktadır.<sup>3</sup> Bunun yanında, üretim araçlarının özel kişiler elinde bulunmasını ve ekonomik hayatın bireylerin verdikleri kararlarla yürütülmesini öngören ekonomik sistem,<sup>4</sup> doğal kaynaklar ile hizmet ve üretim araçlarının mülkiyetinin özel sektörün elinde olduğu bir iktisadi sistem<sup>5</sup> olarak tanımlanır. Genel olarak "*ideal bir kapitalizmin*" üç belirleyici özelliğinin olduğu ifade edilmektedir. Bunlar: özel mülkiyet, kişisel servet ve kâr üretmenin peşinde koşmak ve herhangi bir baskı olmaksızın rekabetçi ve özgür bir ekonomik sistemin olmasıdır.<sup>6</sup>

İslam dini ile kapitalizmin bağdaşmayacağı kabul edilmekte ve bunla ilgili çeşitli gerekçeler ortaya konulmaktadır.<sup>7</sup> Bununla birlikte İslam bilginleri ekonomik konularda önemli incelemelerde bulunmuşlardır. Bunlardan birisi de İbn Haldun'dur. İktisadi konulara İbn Haldun'un mukaddimesinde önemli bir yer ayırdığı görülmektedir. İbn Haldun,

<sup>1</sup> Walter Benjamin, "Din Olarak Kapitalizm", çev. Akın Sarı, *Praksis*, 26 (2011), s. 183.

<sup>2</sup> Michael Löwy, "Din Olarak Kapitalizm: Walter Benjamin ve Max Weber", çev. Akın Sarı, *Praksis*, 26 (2011), s. 188.

<sup>3</sup> Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akinhay, Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat Yay., Ankara 2009, s. 382.

<sup>4</sup> Mehmet Ali Kirman, *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, Rağbet Yay., İstanbul 2011, s. 122.

<sup>5</sup> John J. Maconis, *Sosyoloji*, çev. Vildan Akan, Nobel Yay., Ankara 2012, s. 417.

<sup>6</sup> John J. Maconis, *Sosyoloji*, s. 417.

<sup>7</sup> Bryan S. Turner, *Max Weber ve İslam: Eleştirel Bir Yaklaşım*, çev. Yasin Aktay, Vadi Yay., Ankara 1991, s. 37.



insanın iktisadi yönünü ortaya koyarken, onun hayatını sürdürebilmesi için, fıtrata gereği bir takım temel gereksinimlere ihtiyaç duyduğunu ifade eder. Bu konuda Kuran-ı Kerim'den de çeşitli ayetler nakleder. İbn Haldun yaratılmış olan her şeyin yaratılmışların en şerefli olan insanların faydalanması için yaratıldığını, bunun da belli bir millet, sınıf ya da zümreye hasredilmediğini, bütün insanların emrine sunulduğunu ifade eder.<sup>1</sup> İbn Haldun, insanın emrine amade kılınan nimetlerden faydalanabilmesi için bir takım faaliyetlerde bulunması, bir araya gelerek çeşitli iktisadi teşebbüslere girişmesi gerektiğini ifade etmektedir.<sup>2</sup> Ancak şunu da hemen ifade etmek gerekir ki, İbn Haldun'un burada bahsettiği bir araya gelme şekli toplumun üyelerinin emek ya da birikimlerini birlikte hareket ettirmelerinden ziyade toplumsal iş bölümünü ifade etmektedir. Ona göre, insanlar ihtiyaçlarını tek başlarına karşılayamazlar. En basit ihtiyaçlarını karşılamak için bile, başkalarının ürettikleri mal ve hizmetleri satın almak, bunu karşılayabilmek için de başkalarının ihtiyaçlarına yönelik üretimde bulunmak mecburiyetindedirler.<sup>3</sup> Tüm bunlara göre İbn Haldun, insanın iktisadi faaliyetlerden ayrı düşünülemeyeceğini, hatta iktisadi faaliyette bulunmanın Allah'ın bir emri olduğunu ifade eder.<sup>4</sup> Ancak İbn Haldun'un ortaya koyduğu iktisadi anlayış, insanların fitri ihtiyaçlarını karşılamak ve dünya nimetlerinden yeterince faydalanmak için gerekli olan çaba ve bunun neticesinde oluşan sosyal dayanışmadan ibarettir. Onun ortaya koyduğu bu anlayış menfi ya da müspet anlamda kapitalizm ya da diğer ekonomik sistemlerle ilişkilendirilemez. Bunda yaşamış olduğu dönemin sosyolojik özelliklerinin etkisi önemli rol oynamaktadır. İbn Haldun, kapitalizmin önemli argümanlarından olan ve şartları arasında sayılan mülkiyetin ve ticaretin özelleşmesi ve rekabetin gelişmesi gerektiğini, bunun için de devletin ticari faaliyetlerde bulunmasının sakıncalarını ifade ettiği görülmektedir.<sup>5</sup> Buradan hareketle İbn Haldun'un kapitalist bir ekonomik sistemi savunduğu iddia edilemez. Ancak onun serbest piyasa ekonomisini savunduğu ve bunun gelişmesi için takınılması gereken tavırları açıkladığı iddia edilebilir.

<sup>1</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Z.Kadiri Ugan, MEB Yay., İstanbul 1991, II, s. 319-320.

<sup>2</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, II, s. 100-103.

<sup>3</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Z.Kadiri Ugan, MEB Yay., İstanbul 1991, II, s. 100-103.

<sup>4</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, II, s. 327.

<sup>5</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, II, s. 289-291.

Adam Smith ise, emtianın gerçek ve nominal fiyatları ile, doğal fiyatı ve piyasa fiyatı arasındaki farkı vurgular.<sup>1</sup> Böylece Smith, piyasada ekonomik sistemler için önemli bir etken olan ve çoğu zaman arz talep dengesi ile yakın ilişki halinde olan emtianın salt değeri ile piyasa değeri arasında fark olduğunu ifade eder. Esasında toplumlardaki ekonomik hayatı belirleyen en önemli unsurda emtianın değişim değeri ile piyasa değeri arasında oluşan ilişkidir. Bu ilişkinin sonucu olarak ekonomi salt iktisadi faaliyet olmaktan çıkmakta ve aynı zamanda sosyolojik bir unsur haline dönüşmektedir.

Smith de tıpkı İbn Haldun gibi toplumsal iş bölümünü sosyal bir zorunluluk olarak görmektedir. Ona göre iş bölümü, insan zekâsının planlı olarak ortaya koyduğu bir gelişme değildir. Yavaş ve adım adım da olsa insan doğasında var olan takas eğiliminin zorunlu bir sonucudur.<sup>2</sup> Fakat işbölümü pazarın büyüklüğü ile sınırlıdır. Bu işbölümü bir kez yerleştikten sonra salt kendi emek ürünüyle geçinme ile karşılanabilecek olan ihtiyaçların küçük bir kısmının yerine, kişilerin artan toplumsal üretim neticesinde diğer insanların emek ürünleri fazlalarıyla değişim ilişkilerine girmesi söz konusudur. Böylece toplum ticaret toplumuna dönüşür.<sup>3</sup> Smith'e göre gelişkin bir işbölümünün yerleşmesi için sermaye birikiminin belli bir aşamaya gelmesi gereklidir. Buradan sonra Smith, servetin doğal gelişimini açıklamaya girişmiştir. Ona göre büyümekte olan her toplumun sermayesinin en büyük bölümü önce tarıma, sonra sermaye biriktirmeye ve en son olarak da dış ticarete yönelecektir.<sup>4</sup> Fakat bu gelişme insanın doğal eğiliminin bir sonucudur.<sup>5</sup>

Öte yandan Smith, toprağın mülk edinilmesi ve sermaye birikimi sürecinde emeğin tüm ürününün emekçiye ait olduğunu dolayısıyla kapitalizmin gelişmesi ile mülk edinilmesi arasında doğrudan bir bağın olduğunu ifade eder.<sup>6</sup>

---

<sup>1</sup> Adam Smith, *Ulusların Zenginliği*, çev. Metin Saltoğlu, Palme Yay., Ankara 2012, I, s. 53-60.

<sup>2</sup> Smith, *Ulusların Zenginliği*, I, s. 15.

<sup>3</sup> Smith, *Ulusların Zenginliği*, I, s. 19-22.

<sup>4</sup> Smith, *Ulusların Zenginliği*, I, s. 3-25.

<sup>5</sup> Paul Bowles, "Adam Smith And The Naturel Progress of Opulence" *Economice New Series*, 53, 209 (1986), s. 110-11.

<sup>6</sup> Smith, *Ulusların Zenginliği*, I, s. 61.

Toplumsal iktisadi sistemler ve bu iktisadi sistemlerin incelenmesinde ilk akla gelen isimlerden birisi şüphesiz Karl Marks'dır. Marks'ta genel olarak içtimai yapının iktisadi faaliyetler tarafından oluşturulduğu tezi ağırlık kazanmaktadır. Ona göre tarih, insani ihtiyaçların sürekli oluşturulması, oluşturulan bu ihtiyaçların tatmin edilmesi ve yeniden oluşturulması sürecidir. İnsanları hayvanlardan ayıran özellik, ihtiyaçlarının sürekliliğidir. Bu nedenle emek, yani insanlarla doğal çevreleri arasındaki yaratıcı alışveriş, insan toplumunun temelini oluşturur. Bireyin kendi maddi çevresiyle ilişkisi, üyesi olduğu toplumun özel karakteristikleriyle açıklanır.<sup>1</sup> O, toplumları genel olarak burjuva ve proletarya olmak üzere iki sınıfa ayırmakta ve bu iki sınıf arasında sürekli bir çatışmanın ve özellikle yukarıdan aşağıya sınıflar arası sömürünün varlığından söz etmektedir.<sup>2</sup> Ona göre bu sınıf bilincinin elde edilmesi de kapitalist toplumlara özgüdür.<sup>3</sup> Marks'a göre kapitalizm, bir meta üretim sistemidir. Kapitalist sistemde üreticiler sadece kendi ihtiyaçlarını veya kişisel ilişki içinde oldukları bireylerin ihtiyaçlarını karşılamak için üretmezler, kapitalizm ulusal ve çoğu kez uluslararası düzeyde bir mübadele piyasasını gerektirir.<sup>4</sup> Görüldüğü gibi Marx bir üretim sistemi ve bu sistemin oluşum ve devamlılığını sağlayan pazar ekonomisinden bahsetmektedir. O aynı zamanda kapitalistin kârının emeğin sömürülmesine dayandığını iddia eder.<sup>5</sup> Ona göre kapitalist toplumda insanlar, yani toplum kendileri için üretmek yerine, küçük bir kapitalist grup için doğal olmayan bir şekilde üretirler.<sup>6</sup> Kapitalizm insanlık tarihinde büyük ölçekli aşırı üretimin mümkün olduğu ilk sistemdir. Kuşkusuz bu büyük ölçekli aşırı üretim kullanım değerleri bakımından değil, değişim değerleri bakımından aşırı üretimdir.<sup>7</sup> Marx da Smith gibi kapitalizmin oluşumunda kullanım değeri ve değişim değerinin farklılığına dikkat çekmekte ve değişim değerinin kapitalizmin oluşumundaki etkisini

<sup>1</sup> Anthony Giddens, *Kapitalizm ve Modern Sosyal Teori*, çev. Ümit Tatlıcan, İletişim Yay., İstanbul 2009, s. 57.

<sup>2</sup> Raymond Aron, *Sınıf Mücadelesi*, çev. Erol Güngör, Dergah Yay., İstanbul 1992, s. 51-68.

<sup>3</sup> George Ritzer, *Modern Sosyoloji Kuramları*, çev. Himmet Hülür, De Ki Yay., Ankara 2012, s. 140.

<sup>4</sup> Giddens, *Kapitalizm ve Modern Sosyal Teori*, s. 91.

<sup>5</sup> Ritzer, *Modern Sosyoloji Kuramları*, s. 27.

<sup>6</sup> Ritzer, *Modern Sosyoloji Kuramları*, s. 29.

<sup>7</sup> Anthony Giddens, *Kapitalizm ve Modern Sosyal Teori*, s. 103.

vurgulamaktadır.

Wallerstein ise, kapitalizmin her şeyden önce tarihsel süreç içerisinde oluşmuş toplumsal bir sistem olduğunu ifade etmektedir. Ona göre, kapitalizm sözcüğü kapitalden türemiştir. Bu nedenle, sermayenin kapitalizmde kilit bir öge olduğunu kabul etmek yerinde olur. Sermaye ise birikmiş zenginlikten başka bir şey değildir. Ancak, tarihsel kapitalizm bağlamında kullanıldığında daha özgün bir tanımı vardır. Burada söz konusu olan yalnızca, menkul ya da gayrimenkul emtianın stoku ya da üretim araç ve gereçleri üzerindeki hâkimiyet değildir. Tarihsel kapitalizmde aynı zamanda harcanan emeğin birikimin etkisi kuşkusuzdur. Ancak tarihsel kapitalizm aynı zamanda türlü argümanların ustaca kullanımını gerektirir. Wallerstein kapitalizmin tarihsel süreç içerisinde her şeyi metalaştırma yönündeki motivasyonu sağladığını iddia etmektedir.<sup>1</sup>

### **Max Weber Ve Kapitalizm**

Kapitalizmin ruhu denilince başta din sosyolojisi çalışmaları olmak üzere, genel sosyoloji ve iktisat alanlarında Weber akla gelmektedir. Weber modern kapitalizmi, kazanç ve kâr arzusunun işin ve üretimin rasyonel örgütlenmesi temeline dayanan işletmelerle gerçekleştirmeye çalışıldığı iktisadi düzen olarak tanımlamaktadır.<sup>2</sup> Ona göre elde etme güdüsünün, ya da mümkün olduğu kadar çok sermaye biriktirmenin kapitalizm ile doğrudan doğruya bir ilişkisi bulunmuyor. Sınırsız bir şekilde elde etme güdüsü hiç bir biçimde kapitalizm ile aynı şey değildir. Kapitalizm bu irrasyonel güdülerin dizginlenmesi, en azından rasyonel olarak dengelenmesidir.<sup>3</sup> Weber'e göre modern kapitalist girişimin temel önkoşulu parasal kazançlar ve kayıpların rasyonel muhasebesinin yapılabilmesidir. Weber'in modern kapitalizmin temel ön gerekleri olarak gördüğü ve İstikrarlı üretici girişimlerde sermaye muhasebesinin varlığı için gerekli olduğunu belirttiği koşullar Marks'ın büyük ölçüde vurguladığı koşullardır: Büyük bir ücretli emekçiler kitlesi, piyasada

<sup>1</sup> Immanuel Wallerstein, *Tarihsel Kapitalizm*, çev. Necmiye Alpay, Metiz Yay., İstanbul 2006, s. 10-13.

<sup>2</sup> Mustafa Acar, "İslam, Protestanlık ve Modern kapitalist Gelişme", *Bilgi ve Hikmet*, 4 (1993), s. 105.

<sup>3</sup> Max Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, çev. Zeynep Gürata, Ayraç Yay., Ankara 1997, s. 15.

ekonomik mübadele üzerinde sınırlamaların olmaması, rasyonel ilkeler temelinde geliştirilen ve organize edilen teknoloji kullanımı, üretici girişimin ev halkından ayrılması.<sup>1</sup>

Weber'e göre kapitalizmin doğmasının ön şartlarından birisi coğrafi keşiflerdir. Ancak bu faktör ona göre abartılmamalıdır.<sup>2</sup> Kapitalizmi doğuran asıl faktör rasyonelleşmedir.<sup>3</sup> Coğrafi keşifler ilerleyen bölümlerde de göreceğimiz üzere Sombart'ın çalışmalarında önemli bir yer tutmaktadır.

Weber kapitalist sermayenin oluşumunda kanuni kazançlarla birlikte "ahlak dışı" olarak ifade ettiği illegaliteye de değinmektedir. O bazıların (Yahudilerin), kazanç için ahlaki ve kanuni olmayan yolları seçtiklerini, bunların da kardeşler arasında yasaklanmış olmasına rağmen diğerlerine karşı uygulanmasında herhangi bir sakınca görmediklerini ifade etmektedir.<sup>4</sup>

Weber, kapitalizmin oluşması için, rasyonel sermaye muhasebesi, serbest piyasa ekonomisi, rasyonel teknoloji, güvenilir hukuk, özgür emek ve iktisadi hayatın ticarileşmesi olmak üzere altı önemli şart ileri sürmektedir.<sup>5</sup> Weber son savı ile borsa tipi yapılanmalardan bahsetmektedir.

Weber'e göre, batı Avrupa'nın kapitalist sisteme geçiş süreci tamamen öznel bir nitelik taşımaktadır. Ona göre kapitalistleşmeyi doğuran asıl etkenler Protestanlığın onlara empoze ettiği değerlerdir. Çünkü Protestanlık, kapitalizmi doğuracak rasyonalizme sahiptir. Diğer toplumlarda rasyonellik kavramı çok kazanma kültürünü barındırmadığından dolayı kapitalizm gelişmemiştir.<sup>6</sup>

Weber, Kalvinizmin ve Protestanlığın kapitalizmin gelişme süreci içerisinde önemli bir yere sahip olduğunu ifade eder.<sup>7</sup> Weber'e göre bu mezheplerin emir ve yasakları kapitalizmin ruhunu oluşturan niteliklere

---

<sup>1</sup> Giddens, *Kapitalizm ve Modern Sosyal Teori*, s. 281-282.

<sup>2</sup> Max Weber, "Modern Kapitalizmin Gelişmesinde Din ve Diğer Faktörler", *Kapitalizm ve Din*, Ed. Mustafa Özel, Ağaç Yay, İstanbul 1993, s. 48.

<sup>3</sup> Weber, "Modern Kapitalizmin Gelişmesinde Din ve Diğer Faktörler", *Kapitalizm ve Din*, s. 49.

<sup>4</sup> Max Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, çev. Zeynep Gürata, Ayraç Yay., Ankara 1997, s. 48-50.

<sup>5</sup> Mustafa Özel, "Kapitalizm, Hristiyanlık ve Yahudilik", *Kapitalizm ve Din*, Ed. Mustafa Özel, Ağaç Yay, İstanbul 1993, s. 11.

<sup>6</sup> Gencay Şaylan, *Türkiye'de Kapitalizm Bürokrasi ve Siyasal İdeoloji*, TODAİE, Ankara 1974, s. 50.

<sup>7</sup> Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, s. 75.

sahip olduğundan kapitalizm bu toplumlarda başarılı şekilde uygulanabilmişti. Mesela ona göre Kalvinistler, uzak, her şeye kâdir, yakarışlara cevap vermeyen ve beşeri aktörlerin değişmeyen kaderlerini önceden belirlemiş, hiçbir şeye müdahale etmeyen bir tanrı inancına sahiplerdi. Öyleyse bu dünyada çileci çalışma tavsiyesi, tanrı tarafından Protestan ahlakının aktörüne verilmiş tek öğüttür ve bu öğüt içsel bir süreç olduğu kadar toplumsal bir modelin de parçasıdır.<sup>1</sup>

Weber'e göre dünyevi asketik Protestanlık para kazanmayı doğrudan doğruya tanrının emri olarak görmüştür. Böylece tüm Hıristiyanlar kazanabildikleri kadar çok kazanmaya ve tasarruf edebildikleri kadar çok tasarruf etmeye, yani zengin olmaya teşvik edilmiştir. Lüks tüketim sınırlanmış olduğundan harcanamayan para biriken sermayeye eklenmiştir. Protestanlık işte böyle bir dünyevi asketizm geliştirmiştir. Başka bir deyişle dünyevi asketizmin zorlaması sonucu sermaye birikmiştir.<sup>2</sup> Aslında başka bir yönüyle Protestanlık kapitalizmin tek sebebi değil, nedenlerinden birisidir. Diğer bir ifade ile Protestanlar aslında Hıristiyanlık dinini dünyevileştirdikleri gibi aynı zamanda ekonomik iş ve ilişkileri de manevileştiriyorlardı. Ancak şunu da hemen ifade etmek gerekir ki bu Hıristiyanlığın ya da Protestanlığın özünde var olan akidevî bir durum değil, zaman içerisinde ortaya çıkmış olan bir yaşam felsefesidir. Nitekim Walter Benjamin bu durumu Hıristiyanlık dininin bir paraziti olarak tanımlar. Ancak ne var ki, bu parazit durum olan kapitalizmi de Hıristiyanlık tarihi ile eş sayar. Reform zamanındaki Hıristiyanlığın kapitalizmin ortaya çıkışını teşvik etmediğini, bunun yerine kendisini kapitalizm içerisinde dönüştürdüğünü ifade eder.<sup>3</sup>

Weber, kapitalizmin bir kere gelişip olgunlaşınca dine ihtiyacı kalmadığını, ilgiyi minimum dereceye indirdiğini gelişme döneminde itici gücün din olduğunu ifade etmekle birlikte,<sup>4</sup> dinsel içerikli tutumların ekonomik davranışların bir belirleyicisi ve bu bakımdan toplumların

---

<sup>1</sup> Ömer Evren Tanyaş, *Weber'de Kapitalizmin Ruhu ve İslam Üzerine Sosyo Psikolojik Bir Deneme*, Kaknüs Yay., İstanbul 2007, s. 57.

<sup>2</sup> Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, s. 148-151.

<sup>3</sup> Walter Benjamin, "Din Olarak Kapitalizm", çev. Akın Sarı, *Praksis*, 26 (2011), s. 184.

<sup>4</sup> Özkan Açıköz, "Toplumsal Zihniyet Olgusu ve İktisadi Gelişme", *Sosyoloji Konferansları Dergisi*, 32 (2005), s. 97.

ekonomik değişmelerinde etkin nedenlerden birisi olduğunu ifade etmiştir. O özellikle “*Protestan Ahlakı Ve Kapitalizmin Ruhu*” adlı çalışmasında kapitalizm ile Protestanlık arasındaki ilişkiyi incelemiş ve kapitalist ruhun köklerinin en kesin haliyle Protestan ahlakı içerisinde araştırılması gerektiği sonucuna ulaşmıştır. Ancak ona göre dinsel inançlar ekonomik ahlakın oluşmasını koşullandırabilecek birçok etkenden sadece birisidir ve din aynı şekilde diğer toplumsal olaylardan etkilenir.<sup>1</sup>

### **Werner Sombart: Kapitalizmin Ruhu Ve Yahudiler**

Sombart, kapitalizmi erken dönem, zirve dönem ve geç dönem olarak ayırarak analizini yapmıştır. Sombart’ın kapitalizminin ilk dönemi olan erken dönem de, insanların artık üretim araç ve gereçlerini kullanmanın yanında iktisadi faaliyetlerinde bireyselleşmeye başladıkları, küçük ölçekli üretim araçlarının kullanıldığı ve evlerin üretimde önemli bir yer tuttuğu dönemdir. Zirve dönem ya da tam kapitalizm olarak adlandırdığı ikinci dönem ise, sanayinin gelişmesiyle birlikte kapitalist sistemin karakteristik özelliklerinin tam olarak ortaya koyduğu dönemdir. Bu dönemde her şey sanayileşmeye başlamıştır. Toplumunu teşkil eden ve kapitalizmin aktif öznesi olan insanın makinelerin parçası olmaya başladığı dönemdir. Geç dönem olarak adlandırdığı üçüncü dönemde ise kapitalizmin tüm dünyaya yayıldığı dönemdir. Bu dönemde sade ve yüzeysel olan öğeler yerini karmaşık ilişkiler ve üretim sitemlerine bırakmıştır. Bürokrasi çoğalmış, büyük şirketler gelişmeye başlamış ve bununla birlikte tekelleşmede artmıştır. Ona göre, kapitalist sistemde, sistemin öznesi konumunda olan insanın yaşamsal değerlerinde değişiklik olmuştur. Sevinçleri, acıları, gereksinimleri ve istekleriyle bir bütün olan insanın bu özelliklerinin bir kısmını sisteme feda ettiği görülmektedir. Kazanç, zenginleşme ve iş hayatı gibi konular insanların birincil ihtiyaçları haline gelmiştir. Marksist ifade ile var olan ihtiyaçların tatmini ile birlikte çeşitli ihtiyaçlar ortaya çıkarılmıştır. Ekonomik öznenin aklı sadece iki şeydedir. O da kazanabildiği kadar çok para kazanmak ve işlerini olduğunca çok büyütme. Kapitalist girişimcinin asıl amaçlarından birisi de belli bir birikimle başladığı işte daha çok kazanım elde ederek fazlalık, Marksist ifade ile *artık değer*, ortaya

---

<sup>1</sup> Giddens, *Kapitalizm ve Modern Sosyal Teori*, s. 268.

çıkarmaktır.<sup>1</sup> Sombart'ın kapitalizm teorisinde üç unsur dikkat çekmektedir. Bunlar ruh, örgütlenme biçimi ve teknoloji kullanımüdür.

Sombart'a göre, ekonomiyi kültür hayatının dışında düşünmek olanaksızdır. O özellikle iktisadi zihniyeti etkileyen sebepleri incelemiş, iktisadi zihniyetin insanlardaki yansımalarının üç farklı şekilde oluştuğunu belirtmiştir. Bunlardan birincisi, insanlar iktisadi faaliyetlerinde ya basit bir şekilde ihtiyaç tatmini faktörünü göz önünde bulundururlar ya da kâr prensibine göre hareket ederler. İkincisi, üretim için gerekli olan vasıtaları ya geleneklerine göre belirlerler ya da amaçlarına hizmet edip etmeyeceklerine göre karar verirler. Üçüncü faktör ise, toplumsal olanıdır. Tüm bu eylemlerinde topluma karşı ya diğergam davranırlar ya da egoistçe hareket ederler.<sup>2</sup>

Sombart kapitalizmi incelerken salt harici etkenler yerine, bizzat yaşayan insanı ön plana koymak suretiyle bir dönüm noktası oluşturmuştur.<sup>3</sup> Aynı zamanda Marks'a tâbi oluşunu göz önünde bulundurmuş ve bunu her fırsatta ifade etmiştir.<sup>4</sup> Bununla birlikte önemli noktalarda da ondan ayrılmıştır. Öncelikle kapitalizmi ortaya koyan Marx olmakla birlikte onu sistemleştiren Sombart olmuştur. Kapitalizmi ilk defa tasnif eden de yine Sombart olmuştur. En önemli farklardan birisi de ilk sözün Marx, son sözünde kendisi tarafından söylendiğini ifade etmesi, yani kapitalizm konusunun kendisi tarafından halledilmiş bir mesele olduğunu iddia etmesidir.<sup>5</sup>

Sombart da Weber gibi kapitalizmin ruhunu dinî ve felsefî kaynaklarda aramıştır. Bununla birlikte kapitalizmin ruhunu, Weber'in aksine asketik düşünce sisteminde olduğu gibi para kazanmanın doğrudan doğruya tanrının emri olduğu, kazanılabilecek kadar çok paranın kazanılması ve edilebilecek kadar çok tasarrufun edilmesi düşüncesinde değil, lüks ve

<sup>1</sup> Werner Sombart, *Burjuva*, çev. Oğuz Adanır, Doğu Batı Yay., Ankara 2008.

<sup>2</sup> Sabri F. Ülgener, *Darlık Buhranları ve İslam İktisat Siyaseti*, Mayaş Yay., Ankara 1984, s. 6-11.

<sup>3</sup> Sabri F. Ülgener, "İktisadi Hayatta Zihniyetin Rolü ve Tezahürleri", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Dergisi*, 2 (1940), s. 354.

<sup>4</sup> Alexander Rüstow, "Sombart'ın Kapitalizm Telakkisi ve Tarihçi Mektebin İlmî Hedefleri", çev. Sabri F. Ülgener, *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Dergisi*, 1-2, 3 (1942), s. 87.

<sup>5</sup> Sabri F. Ülgener, "İktisat Felsefesi tarihinde Werner Sombart'ın Yeri ve Şahsiyeti", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Dergisi*, 1-2, 3 (1942), s. 97.



harcama şevkinde aramıştır. Dinin ekonomi üzerindeki etkisi üzerinde oldukça ayrıntılı bir şekilde durmuş ve kapitalizmin ruhunu elimizde bulunan ilk dini metinler olma özelliğini taşıyan Eski Ahit'e kadar dayandırmıştır.

Sombart, modern kapitalizmin oluşumunu incelerken bütün bulguların Yahudileri işaret ettiğini ifade eder. Modern dönemde özellikle 1500'lü yıllardan itibaren ticaretin ve para piyasasının geliştiği tüm kentlerde, bu işin başında Yahudilerin olduğunu belirtir. Ticaret ve borsanın oluşumunda etkin olan insanların arasında büyük çoğunlukla, gizli Yahudilerin olduğunu iddia eder.<sup>1</sup>

Sombart'a göre kapitalizmin oluşmasında Yahudilerin önemi iki katmanlıdır. Bir yandan modern kapitalizmin dışa dönük biçimini etkilerlerken diğer yandan, onun iç ruhuna belli bir ifade kazandırmışlardır. Onların, günümüz iş hayatını yöneten ticari mekanizmanın birçok ayrıntısını icat edip birçoğunun mükemmelleşmesine yardımcı olarak kapitalist örgütlenmeye kendine özgü niteliklerini vermekte önemli katkıları olmuştur. Ekonomik yaşama modern ruhunu veren ve onu en gelişkin hale getirenler de yine onlar olmuşlardır.<sup>2</sup> Sombart'a göre, nereye bakarsak bakalım, en iyi kapitalist sonuçları elde etmek için, başka hiçbir nitelikler toplamının Yahudilerinki kadar uygun olmadığı sonucu bize kendini dayatmaktadır.<sup>3</sup>

Sombart'ın kapitalizm ile Yahudilik arasında kurmuş olduğu ilişki bazı eleştiriler de almıştır. Weber, Sombart'ın modern kapitalizmin ruhunun Protestanlıktan değil de, Yahudilikten kaynaklandığını göstermekte başarısız olduğunu ifade etmektedir. Ona göre, finans alanındaki bütün tecrübeleri ile Yahudiler modern kapitalizme katkıda bulunmuş olamazlardı. Yahudiler sınıf temelli bir topluma tam katılım için bir koşul olarak, genel toplumsal ilişkilere karşı önemli engelleri muhafaza etmekteydiler. Daha belirgin olarak, din ve ekonomi arasındaki ilişkiler açısından bakıldığında bu durum Yahudilerin modern işgücü

---

<sup>1</sup> Werner Sombart, *Kapitalizm ve Yahudiler*, çev. Sabri Gürses, İleri Yayınları, İstanbul 2005, s. 9.

<sup>2</sup> Sombart, *Kapitalizm ve Yahudiler*, s. 34.

<sup>3</sup> Sombart, *Kapitalizm ve Yahudiler*, s. 247.

organizasyonuna katılımının önüne engeller oluşturmuştur.<sup>1</sup>

### **Sombart'a Göre Kapitalizmi Doğran Nedenler**

#### **Yahudi Irkı ve Dini**

Sombart'ı kapitalizmin ruhu ile ilgili çalışmalarda farklı kılan husus, onun kapitalizmin ruhu ile Yahudiliği aynı şey olarak görmesi ve bunun da Yahudilerin dininden kaynaklandığını ifade etmesidir.<sup>2</sup> O, Yahudilerin Ortadoğu'daki kuruluş günlerinden itibaren, kol emeğinden ziyade kafa emeği ile geçindiklerini, genel olarak organizatör olduklarını ifade eder. Ona göre bu organizasyon yeteneği, kapitalist girişimciliğin mayasıdır. Ancak bu organizasyon yeteneğinin kapitalizme dönüşmesi için gerekli olan bir diğer unsur vardır ki o da paradır. Yahudiler tarihlerinin her dönemlerinde doğrudan para işi ile uğraşmışlardır. Bu hem ticari kârlılıklarından hem de tefecilik yapıyor olmalarından kaynaklanmaktadır. Tüm bu faaliyetlerin en önemli unsurunu Yahudiliğin dini kaynakları oluşturmaktadır.<sup>3</sup> Nitekim dini metinler Yahudilere “zenginlerin yoksullara egemen olacağını, borç alanın borç verenin kulu olacağını”<sup>4</sup> buyurmak suretiyle zenginliğe üstün bir değer atfederken, fakirliği yermekte ve borç alınmamasını öğütlemektedir. Ayrıca Yahudi dinine göre, Yahudiler arasında borç alışverişinde faiz işletilmesi yasaklanmış olmakla birlikte,<sup>5</sup> Yahudiler dışındakilerle bunun pazarlıkla belirlenmesi mümkün kılınmıştır.<sup>6</sup> Ayrıca Yahudilerin kutsal öğretilerinin bir kısmı, her ne kadar tahrif edildiği ileri sürülmüşse de,<sup>7</sup> Yahudi'nin Yahudi olmayanla ilişkilerinde pek titiz olmaya zorunlu olmadığı sonucunu doğurmaya müsaittir. Bir takım emtianın Yahudiler arasında kullanılması ve ticaretinin yapılması yasaklanmışken bunun gayr-i Musevilere karşı yapılması normal karşılanmıştır.<sup>8</sup> Yahudi, Yahudilerle ticaretinde vicdanının sesini

<sup>1</sup> Abraham Gary, “Max Weber on ‘Jewish Rationalism’ and the Jewish Question”, *Politics, Culture and Society*, 1, 3 (1988), s. 359.

<sup>2</sup> Sombart, *Kapitalizm ve Yahudiler*, s. 11.

<sup>3</sup> Sombart, *Kapitalizm ve Yahudiler*, s. 11.

<sup>4</sup> *Özdeyişler*, 22/7.

<sup>5</sup> *Çıkış*, 22/25.

<sup>6</sup> *Tesniye*, 23/19-20.

<sup>7</sup> Ali Osman Ateş, “Din Tahrifi ve İstismarı”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4, 1 (2004), s. 9.

<sup>8</sup> *Tesniye*, 14/21.; *Levililer*, 7/24.

dinleyerek adaletli olmaya özen gösterecek buna makabil Yahudi olmayanla ticaretinde haksız bir kazanç elde etse dahi vicdanen rahat olacaktır.<sup>1</sup> Nitekim Kuran’da da bu durum “kitap ehlerinden öylesi vardır ki, ona yüklerle mal emanet etsen, onu sana eksiksiz iade eder. Fakat öylesi de vardır ki, ona bir dinar emanet etsen, tepesine dikilip durmadıkça onu sana iade etmez. Bu da onların, ‘ümmilere karşı yaptıklarımızdan bize vebal yoktur.’ demelerinden dolayıdır. Onlar bile bile Allah’a karşı yalan söylerler.”<sup>2</sup> Ayeti ile ifade edilmektedir.

Bokser, genel olarak Yahudileri ticarete ve daha fazla kâr elde etmeye yönlendiren izne, Eski Ahit’in pek çok metninde rastlamanın mümkün olduğunu ifade etmektedir.<sup>3</sup> Ancak Sombart, Eski Ahit’teki ifadelerden, para dolaşımıyla gerçekleşen ve sermaye birikimlerine de kaynak teşkil eden bir kapsamda uluslararası ve uzmanlaşmış ticaretin asla söz konusu olmadığını ifade etmektedir. Bunun Yahudi ırkının özelliklerinden kaynaklandığını belirtmektedir.<sup>4</sup> Sombart’a göre, Yahudilerin ekonomik olarak gelişmelerinin en önemli argümanlarının başında dinleri gelmektedir. Yahudilik dininde kapitalizmin gelişmesine neden olacak birçok ritüel bulunmaktadır. Nitekim onların dini Hıristiyanlıkta olduğu gibi yoksulluğu, keşifliği, çileciliği değil, zenginliği ve akılcılığı övmektedir. Ona göre kapitalizmi ortaya çıkaran ve ona ruhunu veren birçok unsur Yahudilikte serbestken Hıristiyanlıkta yasaktır. Böyle olunca da Yahudilik kapitalizmin oluşmasına uygun bir zemin hazırlamaktadır.<sup>5</sup>

Yahudilerin dünyanın değişik yerlerinde ticari faaliyetlerini devam ettirmeleri ve kapitalizmin argümanlarını rahatlıkla uygulayabilmelerinin en önemli dini nedenlerinden birisi olarak da “takiyyeci” bir yapıya sahip olmaları gösterilmektedir. Nitekim Yahudilerin takiyyeci bir kültüre sahip oldukları ve Türkiye de dâhil dünyanın birçok ülkesinde “gizli Yahudi” olarak kaldıkları ve bunu uygulamakta herhangi bir sakınca görmedikleri

---

<sup>1</sup> Sombart, *Kapitalizm ve Yahudiler*, s. 220.

<sup>2</sup> Âl-i İmran, 3/75.

<sup>3</sup> Ben Zion Bokser, *The Wisdom Of The Talmud; A Thousand Years Of Jewish Thought*, Philosophical Library, New York 1951, s.17.

<sup>4</sup> Meir Tamari, *With All Your Possessions: Jewish Ethics And Economic Life*, Free Press, London 1987, s. 173.

<sup>5</sup> Sombart, *Kapitalizm ve Yahudiler*, s. 13.

genel kabul gören bir ifadedir.<sup>1</sup> Sombart bazı Avrupa ülkelerinde belli dönemlerde Yahudilerin kısıtlanmaları dolayısıyla takiyye yaparak din değiştirdiklerini, ancak Yahudilik dinine bağlı kaldıklarını, bu şekilde de ticari faaliyetlerine devam ettiklerini ifade etmektedir.<sup>2</sup>

Sombart'a göre Yahudi, kapitalist ruh içerisinde kazancın başka her türlü amaçtan üstün geldiğini kabul eder.<sup>3</sup> Yahudilikte hayatın tüm öğeleri ekonomik yararlılıklarına göre ele alınır. Hatta evlilik, çocuk gibi çok değerli şeylerin bile ticari bakış açısı ile değerlendirildiği görülür.<sup>4</sup>

Sombart, Yahudilerin genel olarak bütün etkinliklerinde tanrıyı hesaba alarak hareket ettiklerini belirtir. Bu durum, tanrının hayatın her alanında aktif olmasına ve Yahudiler arasında, dayanışmanın ve dinî argümanların da etkisiyle birlikte, ekonomik faaliyetlerin temelini oluşturmuştur.<sup>5</sup>

Yahudiliğin kapitalizmin oluşumunda etkin olan rollerinden birisi de, modern zamanların ticari ritüellerini düzenlemiş ya da yönlendirmiş olmasıdır. Nitekim Museviliğin temel ilkelerinin bir parçası ve bütünü olan sözleşme fikri, zorunlu olarak sözleşmeye uyan kimsenin ödül alacağı, onu bozan kimsenin ise ceza göreceği sonucunu doğurmaktadır. Başka bir deyişle iyinin zenginleştiğini ve kötünün cezalandırıldığını söyleyen yasal ve etik varsayım çağlar boyunca Yahudi bir kavramı olmuştur. Diğer taraftan ahret inancına sahip olmakla birlikte bu dünyada refah içerisinde yaşamının tanrıyı hoşnut etmenin bir kanıtı olarak kabul edilmesi lüks ve tüketime olan iştiağı artırmıştır.<sup>6</sup> Sombart'a göre, Yahudiliğin kutsal öğretilerine baktığınız zaman aksi durumlarda söz konusu olmakla birlikte genel olarak zenginliklerin tanrı kutsaması olarak anıldığı ve Musevi'nin zenginliğine kutsal kaynaklarında motivasyon unsurları bulunduğu görülmektedir.<sup>7</sup> Hıristiyanların dinlerinin ekonomik etkinliklere engel oluşturduğu buna mukabil Yahudilerin en azından bu engelle hiç

---

<sup>1</sup> Gershom G. Scholem, "Gizli Yahudi Cemaati: Türkiye Dönemleri", çev. Abdurrahman Küçük, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi*, 30 (1988), s. 227.

<sup>2</sup> Sombart, *Kapitalizm ve Yahudiler*, s. 26.

<sup>3</sup> Sombart, *Kapitalizm ve Yahudiler*, s. 132.

<sup>4</sup> Sombart, *Kapitalizm ve Yahudiler*, s. 133.

<sup>5</sup> Sombart, *Kapitalizm ve Yahudiler*, s. 183-185.

<sup>6</sup> Sombart, *Kapitalizm ve Yahudiler*, s. 197-198.

<sup>7</sup> Sombart, *Kapitalizm ve Yahudiler*, s. 199.

karşılaşmadıkları görülür.<sup>1</sup> Sombart da Weber gibi rasyonalizme vurgu yapar. Ancak bunun Hıristiyanlıkta değil Yahudilikte var olduğunu iddia eder.<sup>2</sup> Evlilik müessesesi ve cinsel hayatla ilgili uygulamaların dahi Yahudiliğin rasyonalist dünya görüşüne verdiği önemi vurguladığını belirtir.<sup>3</sup>

Sombart'a göre, Yahudilerin kapitalizmin öncüsü olmalarının nedenlerinden birisi de onların karakteristik özellikleridir. Nitekim Yahudilik tek bir milletin, İsrailoğullarının dinidir. Onlar aynı zamanda kendi ırklarının üstün ve seçilmiş bir ırk olduğuna inanmaktadırlar.<sup>4</sup> Nitekim bu özellikleri sayesinde dünyanın değişik yerlerine dağılmış olmalarına rağmen, dağılmanın yok olmayı beraberinde getirmesi beklenirken büyük bir güç olarak yeniden var olmayı başarabilmişlerdir. Bir diğer özellikleri de yabancı olarak yaşadıkları yerlerin ekonomik hayatında kalıcı etki bırakmışlardır. Bu da onların karakteristik özelliklerinden kaynaklanmaktadır.<sup>5</sup>

Sombart, Yahudilerin zenginliklerinin tek başına ekonomik etkinliklerindeki büyük başarıları ile açıklanamayacağını, büyük miktarda para sahibi birisinin, parasını kapitalist anlamda yararlı bir şekilde kullanacaksa, bazı akıl niteliklerine de sahip olması gerektiğini, bunun içinde Yahudi karakteristiğine sahip olunması gerektiğini savunur. Genel olarak ta Yahudilerin beyinsel kapasitelerinin ve zekâlarının üstünlüğüne inanır.<sup>6</sup> O, kapitalist insanla Yahudi insanın birbirinin aynısı olduğunu belirtmektedir. Ona göre, Yahudi hayatının Yahudi dini tarafından akılcılaştırılması, kapitalizme yönelik Yahudi yeteneklerini gerçekten doğurmamış olsa bile, kesinlikle onları arttırmış ve yükseltmiştir.<sup>7</sup>

Yahudi dininin müntesiplerine sağlamış olduğu önemli katkılardan birisi de onlara kazandırmış olduğu kimlik bilincidir. Nitekim değişik göç

---

<sup>1</sup> Sombart, *Kapitalizm ve Yahudiler*, s. 203.

<sup>2</sup> Sombart, *Kapitalizm ve Yahudiler*, s. 206.

<sup>3</sup> Sombart, *Kapitalizm ve Yahudiler*, s. 211-212.

<sup>4</sup> Günay Tümer - Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, Ocak Yay., Ankara 1993, s. 220; Nevzat Fırat Kunderacı, "İslam Medeniyetinin Oluşumunda Sosyal Sermaye", *On Dokuz Mayıs Ün. İlahiyat Fak. Dergisi*, 33 (2012), s. 199.

<sup>5</sup> Sombart, *Kapitalizm ve Yahudiler*, s. 229-231.

<sup>6</sup> Sombart, *Kapitalizm ve Yahudiler*, s. 231-236.

<sup>7</sup> Sombart, *Kapitalizm ve Yahudiler*, s. 215.

ve sürgün hareketleri ile dünyanın dört bir yanındaki ülkelere yayılmış olmalarına rağmen, dinlerinin gücü sayesinde her yerde ulus bilincine erişmişlerdir.

Yahudiliğin ve Yahudilerin kapitalizmin gelişmesindeki rollerine dikkat çeken yegâne düşünür Sombart'dır. Karl Marks'ın da, ekonomik "alt yapı" ile ilgili görüşleri malum olmakla birlikte, kapitalist zihniyetin gelişmesinde Yahudiliğin önemine işaret ettiği görülmektedir. Ona göre de kapitalist zihniyet için gerekli olan bütün unsurlar Yahudi anlayışının içerisinde vardır.<sup>1</sup>

### Göç Hareketleri

Yahudilerin ekonomik yaşam üzerindeki etkinlikleri incelenmek istendiğinde onların değişik nedenlerle dünyanın farklı ülkelerine göç etmek zorunda kalmaları dikkate alınmak zorundadır. Sombart Yahudilerin göç hareketleri ile Avrupa ülkelerinin ekonomik seyirleri arasında bir ilişkinin olduğunu iddia etmiştir.<sup>2</sup>

Sombart'a göre, ekonomik merkezin Güney'den Kuzey Avrupa'ya kaymasıyla Yahudilerin yer değiştirmeleri arasında bir bağlantı bulunmaktadır. Bunun en önemli kanıtı Yahudi halkının 15. Yüzyıldan bu tarafa değişen talihlerinin doğurmuş olduğu ekonomik sonuçlardır. 16. Yüzyılın sonuna doğru, İspanya ve Portekiz Yahudileri başka ülkelere sürgün edilmiş ve yerleşmişlerdi. Bununla birlikte Pirene Yarım Adası'nın ekonomik zenginliği çökmüştür.<sup>3</sup> Yine aynı şekilde Yahudiler 15. yüzyıl ile birlikte Alman şehirleri ve İtalyan şehirlerinden kovuldular. Buralarda da ekonomik çöküş ile Yahudi göçü kesişmektedir.<sup>4</sup> Buna mukabil Yahudi sürgünlerinin sığınağı olan İtalya, Almanya ve Fransa'nın bazı şehirlerinin diğer kentlerin görkem ve ihtişamlarının yitirmiş olmalarına rağmen cazibelerini artırdığı görülmektedir.<sup>5</sup> Hollanda 16. Yüzyılın sonunda kapitalist anlamda ani bir yukarı yönlü gelişme yaşamıştır. Bu gelişme ile Yahudilerin bu şehirlere yerleşmeleri arasında bağlantı bulunmaktadır.

<sup>1</sup> Karl Marx, "Yahudilik ve Kapitalist Zihniyet", *Kapitalizm ve Din*, Ed. Mustafa Özel, Ağaç Yay., İstanbul 1993, s.92-94.

<sup>2</sup> Sombart, *Kapitalizm ve Yahudiler*, s. 9.

<sup>3</sup> Sombart, *Kapitalizm ve Yahudiler*, s. 29.

<sup>4</sup> Sombart, *Kapitalizm ve Yahudiler*, s. 29.

<sup>5</sup> Sombart, *Kapitalizm ve Yahudiler*, s. 30.

Aynı durum İngiltere için de geçerlidir. İngiltere’de kapitalizmin büyümesi ile Yahudilerin hareketliliği paralellik arz etmektedir.<sup>1</sup>

Sombart’a göre Yahudilerin göç hareketlerinin ekonomik yaşam üzerindeki etkisini gösteren bir başka önemli unsur da Yahudilerin yaşamış oldukları bölgelerde yer alan yerli esnafın değişik nedenlerle Yahudilerin şehirlerini terk etmeleri durumunda yaşayacakları sıkıntıyı ifade eden tarihi vesikalardır. Nitekim Venedik senatosunca 1550 yılında Yahudilerin sürgün edilmesi kararının alınmasına, tüccarların, bu karara hayatlarını Yahudilerle ticaret yaparak kazandıkları için yıkım olacağı dolayısıyla karşı çıktıkları görülmektedir.<sup>2</sup> Fransa’da 1675 yılında kiralık asker ordusu tarafından Yahudilerin bulunduğu Bourdeaux yağmalanmış ve bunun neticesinde Yahudiler şehri terk etme kararı almışlardır. Bunun üzerine şehir konseyi ticaretin tamamen ortadan kalkacağı endişesini ifade etmişlerdir.<sup>3</sup> Almanya’da da 17. Yüzyılda Hamburg’da Yahudilerin önemi öylesine artmıştır ki, Hamburg’un refahı için vazgeçilmez sayılmışlardır. Bir keresinde senato sinagog için izin istemiş, aksi takdirde Yahudilerin Hamburg’u terk edeceği ve şehrin bir köye dönüşeceğini ifade etmişlerdir.<sup>4</sup>

Sombart kapitalizmin yayılmasında Yahudilerin göç etmeleri/ettirilmelerinin onların kapitalist sermayeyi oluşturmaları ve yaymaları açısından önemli bir sonuç doğurduğunu iddia etmektedir. Özellikle göçler dolayısıyla geniş bir coğrafyaya yayılmış olmaları onların her yerde sayısız şubeleri ve ünlü firmalarının olmasına zemin hazırlamıştır. Böylece “büyük ilişkilerinin” ortaya çıkmasına zemin hazırlamış, farklı merkezlerdeki imkânlarla ulaşmaları daha kolay hale gelmiştir. Bu sadece uluslararası yayılmalarında değil aynı zamanda belli bir ülkenin içinde değişik şehirlere yayılmalarında da kendisini göstermektedir. Sombart’a göre, göç hareketleri Yahudilerin gittikleri şehirlerde kapitalizmin önemli argümanı olan sermaye birikimi için yeni bir zemin hazırlamıştır. Nitekim sürekli yabancı olarak yaşamaları bir yabancıнын kendisini güvence altına alacak çalışmaları ivedilikle yapması gerekliliği düşüncesinin ötesinde, toplumsal statülerinin farklılaşmasına ve

<sup>1</sup> Sombart, *Kapitalizm ve Yahudiler*, s. 30.

<sup>2</sup> Sombart, *Kapitalizm ve Yahudiler*, s. 31.

<sup>3</sup> Sombart, *Kapitalizm ve Yahudiler*, s. 32.

<sup>4</sup> Sombart, *Kapitalizm ve Yahudiler*, s. 33.

küreselleşmenin henüz yaygınlaşmadığı dönemlerde “yabancıya karşı oluşan sahip çıkma dürtüsünün” etkisiyle daha çok ön plana çıkmalarına neden olmuştur. Yarı yurttaş olarak yaşamaları ise, yaşadıkları yerlerde farklı ticaretlerin kendilerine yasaklanması veya serbest bırakılması sonucu, çeşitli işlere yönelmelerine dolayısıyla iş kollarının çeşitliliğinin artmasına neden olmuştur.

Yahudilerin sürekli göç etmek durumunda kalmaları, her an taşınmaya hazır olması saikiyle gayrimenkul değerlerden ziyade menkul değerlere yönelmelerine neden olmuştur. Aynı zamanda yapmış oldukları ticaretin niteliğinden dolayı da sürekli sermayeleri var olmuş ve bu sermayelerini hep artırarak devam etmişlerdir. Nakdî sermayelerinin çok olması onların kapitalist girişimleri başlatmalarını ve süreci hızlandırmalarını sağlamıştır.<sup>1</sup>

Sürgün hareketleri ile Yahudilerin ekonomik faaliyetleri arasında bir ilişkinin olduğu da ifade edilebilir. Yahudilerin nakit bakımından varlıklı olmaları onların aynı zamanda borç kaynağı haline gelmelerini sağlamıştır. Yerli halk tarafından Yahudilerden faiz karşılığı borç alınmakta, bunun yerli halkın ekonomik hayatını aksatacak seviyeye geldiği anlaşıldığında da bir baskı dönemi başlatılarak, göçün kapıları açılmaktaydı.

### **Coğrafi Keşifler ve Sömürgecilik**

Modern kapitalizmin oluşmasındaki en önemli faktörlerden birisi de coğrafi keşifler ve sömürgecilik faaliyetleridir.<sup>2</sup> Sombart sömürgeciliğin yayılmasında Yahudilerin en önemli rolü oynadıklarını ifade etmektedir. Ona göre dünyadaki hiçbir sömürge girişimi tamamen Yahudilerden olmamıştır.<sup>3</sup>

Sombart’a göre coğrafi keşiflerin önemli dönüm noktalarından birisini oluşturan Amerika’nın keşfi Yahudilerle sıra dışı bir biçimde çok yakından ilgilidir. O daha da ileri bir iddiada bulunarak Kolomb ve diğerlerinin İsrail için idari müdürlerden ibaret olduğunu iddia eder.<sup>4</sup> Ona göre, Kolomb’un keşfini sağlayan tüm argümanlar Yahudiler tarafından sağlanmıştır. Aynı zamanda bazı Yahudiler bu keşfe bizzat iştirak etmişler ve Amerika’ya ilk

<sup>1</sup> Sombart, *Kapitalizm ve Yahudiler*, s. 165-179.

<sup>2</sup> Sombart, *Kapitalizm ve Yahudiler*, s. 10.

<sup>3</sup> Sombart, *Kapitalizm ve Yahudiler*, s. 45-46.

<sup>4</sup> Sombart, *Kapitalizm ve Yahudiler*, s. 47.



ayak basan Avrupalı olmuşlardır. Sombart, Kolomb'un kendisinin de Yahudi olduğunu ve Amerika'nın bütün sınırlarıyla bir Yahudi toprağı olduğunu ileri sürer.<sup>1</sup> Ona göre, Amerikancılık dediğimiz şey damıtılmış Yahudi ruhandan başka bir şey değildir.<sup>2</sup> Sombart, Amerikan iş hayatında Yahudilerin etkisine dikkat çekmekte ve bugün bile bankacılık, büyük sanayi yatırımları gibi önemli sektörlerin Yahudilerin ellerinde olduğunu belirtmektedir.<sup>3</sup> Sombart Birleşik Devletler'in bağımsızlığını kazanmasında da Yahudilerin etkisinin büyük olduğunu ifade etmektedir.<sup>4</sup> Ona göre, birleşik devletler gırtlığına kadar Yahudi ruhuyla doludur.<sup>5</sup>

Sombart, Yahudilerin altın, gümüş ve değerli taş madenleri ticareti bir kenara bırakılırsa, genel olarak yeni sanayi ürünlerini keşfettikleri ve bunlarda da tekelleşmek suretiyle sömürge ekonomisi uyguladıklarını ifade etmektedir. Nitekim keşfettikleri yerlerde oluşturdukları şeker üretiminin gözden kaçırılmaması gerektiğini belirtmekte ve şeker ticaretinin pazarda önemli bir konuma getirildikten sonra tekelleştirildiğini vurgulamaktadır.<sup>6</sup>

Sombart'a göre, Modern sömürge sisteminin gelişmesi ve modern devletin kurulması birbirine bağlı olan iki olgudur. Biri diğeri olmaksızın kavranamaz. Modern kapitalizmin oluşumu ikisiyle de bağlantılıdır.<sup>7</sup> Yahudilerin ve modern devletlerin yöneticilerinin kol kola ilerliyor olmaları kapitalizmin simgesidir.<sup>8</sup> Bu süreç içerisinde Yahudi modern kapitalizmi cisimlendirirken, modern devletin yöneticisi kendi konumunu korumak ya da sürdürmek için bu güçten faydalanıyordu.<sup>9</sup> Yahudiler modern devletlerin kuruluşunda iki şekilde rol almışlardır. Bir taraftan ordularının tedarikçiliğini ve müteahhitliğini yaparlarken diğertaraftan da finansörlük görevini üstlenmişlerdir.<sup>10</sup> Günümüzde büyük devletlerin oluşmasında önemli bir paya sahip olan devlet kredilerinin de önemli bir

---

<sup>1</sup> Sombart, *Kapitalizm ve Yahudiler*, s. 46-47.

<sup>2</sup> Sombart, *Kapitalizm ve Yahudiler*, s. 56.

<sup>3</sup> Sombart, *Kapitalizm ve Yahudiler*, s. 53-54.

<sup>4</sup> Sombart, *Kapitalizm ve Yahudiler*, s. 56.

<sup>5</sup> Sombart, *Kapitalizm ve Yahudiler*, s. 52.

<sup>6</sup> Sombart, *Kapitalizm ve Yahudiler*, s. 51.

<sup>7</sup> Sombart, *Kapitalizm ve Yahudiler*, s. 63.

<sup>8</sup> Sombart, *Kapitalizm ve Yahudiler*, s. 63.

<sup>9</sup> Sombart, *Kapitalizm ve Yahudiler*, s. 64.

<sup>10</sup> Sombart, *Kapitalizm ve Yahudiler*, s. 64.

oranda tedarikçisi yine Yahudiler olmuştur.<sup>1</sup>

### **Ticari Nitelikleri**

Kapitalizmin sebep ve sonuçları bakımından Yahudilerin en önemli özelliklerinden birisi de onların ticaretlerinin niteliğidir. Senet kırma, tefecilik, mücevherat, deniz sigortası simsarlığı Yahudilerin işleri arasında yer almaktaydı. Yahudi dini ve ırkı başlığı altında Yahudiliğin her ne kadar tefeciliği yasaklamışsa da müntesipleri tarafından bunun Yahudi olmayanlara karşı uygulanmasında beis görmediklerini ifade etmiştik.

Kapitalizm açısından önemli unsurlardan birisi de borç kültürüdür. Sombart, modern kapitalizm para ödünç vermenin çocuğu olarak kabul edildiğini ifade etmektedir.<sup>2</sup> Yahudilerin menkul kıymetler bakımından piyasa şartlarının üzerinde bir varlığa sahip olmaları onları borç verme hususunda mahir hale getirmiştir. Nitekim onların borç para vermede ve parayı kullanmada tam bir yetenek sahibi, adeta bir deha oldukları kabul edilmektedir.<sup>3</sup>

Sombart'a göre, Yahudilerin dünya ticaretinde önemli bir yere sahip olmalarının en önemli nedeni ticaretlerindeki nitelikten kaynaklanmaktadır. Onlar, mücevherat, değerli taşlar, inciler ve ipekler gibi değerli ürünler piyasasına her zaman hâkim olmuşlardır. Bunun yanında geniş ölçekli ithalat gerektiren ticaret dallarında da büyük ölçüde Yahudiler ön plandaydı. Ayrıca modern ticaretin hammadde başlıklarını dünya piyasalarına ilk sokanların Yahudiler olduğu ileri sürülebileceği gibi, hızla büyüyen kapitalist ekonominin büyümesiyle uluslar arası ticaretin ana maddeleri olan şeker, tütün, damıtılmış içki gibi ürünlerle ilgilenenler de onlardır. Yahudilerin ekonomik yaşamın gelişmesi üzerindeki en kapsamlı etkisi yeni malların ticaretini yapmaları, eskilerin yerini alan yeni yöntemler hazırlamalarıdır.<sup>4</sup>

Yahudi ticaretinin bir başka büyük niteliği, daha sonraki bütün ticaretin örnek aldığı bir nitelik; çeşitliliği ve çok yönlülüğüdür.<sup>5</sup> Bir başka yönleri

---

<sup>1</sup> Sombart, *Kapitalizm ve Yahudiler*, s. 70-71.

<sup>2</sup> Sombart, *Kapitalizm ve Yahudiler*, s. 165-179.

<sup>3</sup> David Novak, *Jewish Social Ethics*, Oxford University Press, New York 1992, s. 18.

<sup>4</sup> Sombart, *Kapitalizm ve Yahudiler*, s. 42.

<sup>5</sup> Sombart, *Kapitalizm ve Yahudiler*, s. 42.

de kapsamlı satın almaları nedeniyle piyasanın hâkimi olmalarıdır.<sup>1</sup>

Sombart'a göre Yahudilerin kapitalizme kazandırdıkları bir başka önemli ritüel de borsadır. Modern dönemde borsanın gitgide bütün ekonomik etkinliklerin kalbi haline geldiği bilinmektedir. Borsanın oluşması esasında borç ve kredi kültürü ile yakından ilgilidir. Nitekim kredi, önce kişisel bir unsur olmaktan çıkmış ve daha kurumsal bir hüviyet kazanmış, süreç ilerledikçe de piyasası oluşmuştur. Ona göre, borsanın tüm aşamalarında Yahudi bütün dehası ile birlikte oradaydı. O, daha da ileri gidip modern ekonomik yaşamın bu özelliklerinin ortaya çıkmasının özellikle Yahudi ruhunun kıvraklığı sayesinde olduğunu ifade etmektedir.<sup>2</sup> Ona göre, Yahudiler borsanın sadece kurulması ve gelişmesinde rol oynamamışlar, aynı zamanda borsada ortaya çıkan spekülasyonlarda da öncülük etmişler ve etkin rol oynamışlardır.<sup>3</sup> Sombart, Yahudilerin aynı zamanda modern anlamda bankacılığın ilk kurucuları olduklarını ve kâğıt paraların da ilk kendileri tarafından piyasaya sürüldüğünü kabul eder. Modern devletlerin en önemli argümanlarından olan kamu borçlanma senetlerinin özellikle ipotek senetlerinin muhtemel mucitleri de yine Yahudilerdir.<sup>4</sup> Ona göre, 17. Ve 18. Yüzyıllarda Avrupa'nın değişik ülkelerinde stok, hisse senedi ve spekülasyonlarla ilgili herhangi bir şeyin karakteristik bir şekilde Yahudi olduğu bilinen bir gerçektir.<sup>5</sup>

Sombart'a göre, günümüz ekonomik yaşamının dış yapısı büyük ölçüde Yahudilerin eliyle inşa edilmiştir. Fakat ekonomik yaşamın altında yatan modern ekonomik ruh ya da ekonomik bakış açısı olarak ifade edilebilecek olan ilkelerin de Yahudi kökene sahip olduğu gözlenebilir.<sup>6</sup>

Sombart, Avrupa'nın birçok yerinde Yahudilerin ticari ilişkilerde her zaman için mevcut olan yasalara riayet etmediklerini, vergilere özen göstermediklerini, ticari görgü kurallarına dikkat etmediklerini bunlardan dolayı da Hıristiyan rakiplerini incittiklerini ifade ediyordu.<sup>7</sup> Bu görgü

---

<sup>1</sup> Sombart, *Kapitalizm ve Yahudiler*, s. 43.

<sup>2</sup> Sombart, *Kapitalizm ve Yahudiler*, s. 75.

<sup>3</sup> Sombart, *Kapitalizm ve Yahudiler*, s. 94.

<sup>4</sup> Sombart, *Kapitalizm ve Yahudiler*, s. 81-82.

<sup>5</sup> Sombart, *Kapitalizm ve Yahudiler*, s. 83.

<sup>6</sup> Sombart, *Kapitalizm ve Yahudiler*, s. 121.

<sup>7</sup> Sombart, *Kapitalizm ve Yahudiler*, s. 124.

kuralları, kâr etmenin düşünülmediği, hatta Hıristiyanlık dışı bir şey olarak görüldüğü, her alanda yüce mahkeme, tanrı'nın iradesinin gözetildiği, rekabetin asla söz konusu olmadığı, herkesin kendi elindeki ile yetinmesini bildiği, hiç kimsenin mülkünü ve müşterisini artırmak için uğraşmadığı, müşteri peşinde koşulmadığı ve müşterinin gelmesinin beklendiği, reklamın kaba ve utanç verici bir hareket olarak görüldüğü, dükkânların müşterileri cezbedecek şekilde dizayn edilmesinin dâhi hoş görülmediği bir takım kurallardan ibaretti. Yahudiler tüm bu kuralları, ekonomik ilkeleri ve ekonomik düzeni altüst etmişlerdir. Bunu bahane eden Hıristiyan tüccarların da ticari kuralların hilafına davrandıkları olmuştur.<sup>1</sup>

Sombart'a göre, Yahudileri Hıristiyan tüccarlardan farklı kılan ve nihai hedefin kazanmak olduğu ekonomik bakış açısını ortaya çıkaran en önemli özellikleri, ticari etik kurallarının hilafına davranması, kârlılık peşinde koşması, tefecilik yapması gibi eylemleri değildir. Bunları yanlış yaptığını düşünmeksizin açıkça yapması ve ticari çıkarlarını acımasızca ve titizlikle gözetmesidir.<sup>2</sup>

Sombart Yahudilerin hayat anlayışlarının da onların sermaye biriktirmelerinde ve kapitalizmin alt yapısını oluşturmalarında önemli bir faktör olduğunu ifade eder. Ona göre Hıristiyanların Yahudiler ile rekabet edememelerinin nedenlerinden birincisi, Yahudi'nin daha azına kanaat etmesi, daha az kâr marjı ile yetinmeleri, Hıristiyanların daha müsrifçe ticaret yapmaları buna mukabil Yahudilerin daha tutumlu davranmaları, yaşam standartlarına daha dikkat etmeleri, düşük kâr marjı ile yüksek stok devir hızının yakalanması gibi ilkeleri benimsemeleridir. Diğer taraftan değişik yöntemlerle üretim maliyetlerini düşük tutmaktaydılar.<sup>3</sup>

Sombart, 17. ve 18. Yüzyıllarda Yahudilerin önüne sürülen günahlar katalogunda yer alan her şey modern tüccarların doğal kabul ettiği şeylerle dolu olduğunu ifade ederken, onların modern kapitalizmin temelini teşkil ettiklerini ifade eder.<sup>4</sup> Yahudilere göre ticaret, arka kapıya gelmiş, aşçıya yakalılık satmaya çalışan işportacının ya da bir pantolon alması için taşralı

<sup>1</sup> Sombart, *Kapitalizm ve Yahudiler*, s. 125-130.

<sup>2</sup> Sombart, *Kapitalizm ve Yahudiler*, s. 133.

<sup>3</sup> Sombart, *Kapitalizm ve Yahudiler*, s. 144-145.

<sup>4</sup> Sombart, *Kapitalizm ve Yahudiler*, s. 147.

bir arabacıyı ikna etmek için saatlerce dil döken yaşlı bir Yahudi'nin çabasına verilen addır. Fakat aynı şekilde Prusya hükümeti temsilcileriyle milyonluk borç için aracılık yapmaktır.<sup>1</sup>

### Sonuç

İktisadın bireysel bir problem olmaktan öte toplumsal bir mesele olmasının insanlık tarihi kadar eski olduğu kabul edilmektedir. Yine aynı şekilde iktisadî faaliyetlerin nitelik ve çeşitliliğinin tarih şeridi ile birlikte değişkenlik ve farklılık arz ettiği de kabul edilen bir gerçektir. Bununla birlikte bu çeşitlilik ve değişkenliğin türünün ve etkenlerinin neler olduğu sosyologlar tarafından tartışılmalı bir konu olmuştur.

İktisadın, iktisadî değerlerden farklı olarak, insanların sınırsız ihtiyaçlarının sınırlı kaynaklarla karşılanması tanımından ziyade, satış, mübadele ve kâr amacını güden bir ücretli emek ve meta üretim sistemi olarak tanımlandığı ve içeriğinde ekonomik değerlerle birlikte ahlaki değerlerin de var olduğu kabul edilen kapitalizmin şekli ve ruhu problemi sosyologlar arasında önemli bir yer tutmaktadır.

Kapitalizmin ruhunun din eksenli incelenmesine sosyologlarda genel olarak rastlanmakta birlikte, öne çıkan isimlerden birisi Weber'dir. O kapitalizmin ruhunu Protestanlıktan aldığını iddia etmekte ve bunda asketizm ve çileci anlayışı ön plana çıkarmaktadır. Kapitalizmin ruhunu din eksenli olarak ele alan bir diğer isim ise Werner Sombart'tır.

Sombart, Weber'in aksine, kapitalizmin Protestanlıktan değil Yahudilikten kaynaklandığını iddia etmektedir. Yahudilerin kapitalizm ile olan ilişkisini öncelikli olarak Yahudi dinine ve ırkına dayandırmaktadır. Yahudiliğin kutsal metinlerinin kapitalizme adeta teşvik ettiğini iddia etmektedir. Yahudiliğin zenginliğe ve tutumluluğa verdiği önemin yanında, Yahudilere yasaklanmış olan bir takım ticari argümanların ve emtianın Yahudi olmayanlara serbest bırakılmasının da katkısını belirtmektedir. Aynı şekilde Yahudi ırkının bir takım özelliklerinin de kapitalizmin oluşması ve gelişmesi açısından elverişli olduğunu iddia etmektedir.

---

<sup>1</sup> Sombart, *Kapitalizm ve Yahudiler*, s.164.

Sombart'ın bir başka argümanı da Yahudilerin göç hareketleridir. Ona göre, Yahudilerin göç etmeleri/ettirilmeleri ile kapitalizm arasında doğrudan bir ilişki bulunmaktadır. Bunu Yahudilerin yerleştikleri yerlerdeki ekonomik faaliyetlerin iyileşmesi, buna mukabil terk ettikleri yerlerdeki ekonomik çöküntüde görmek mümkündür. Yahudilerin sürekli göç edecek durumda olmaları onların gayrimenkul kıymetlerden ziyade menkul değerlere yönelmelerine, dolayısıyla sürekli değerli maden ve nakit sermayenin sahibi olmalarına neden olmuştur. Bu da onları kapitalizmin önemli enstrümanları arasında bulunan borç verme konusunda mahir hale getirmiştir. Göçün Yahudilere kapitalizmin ruhunu oluşturmada sağlamış olduğu bir başka avantajın da onların dünyanın her yerine dağılmaları ile birlikte buralarda şubeleri olan bir millet haline dönüşmeleridir. Bu onların ticari ağlarının güçlü olmasını ve yayılmalarını kolaylaştırmıştır. Sombart Yahudilerin aynı zamanda göç ile birlikte yerleştikleri bazı bölgelerde yabancı ya da yarı vatandaşı olmayı bir avantaj haline getirdiklerini ve bunu kullanmasını becerebildiklerini de belirtmektedir.

Sombart başta Amerika olmak üzere coğrafi keşiflerin arakasında da Yahudilerin olduğunu, bunu yaparken de, alternatif ürün üretilmesi, üretim araç ve gereçlerinin tekelleştirilmesi, yeni ürünlerin keşfedilmesi ve bunun hayatın zorunlu unsuru haline dönüştürülmesi gibi bir takım ticari faktörlerle yeni ülkelerin ekonomik değerlerini sömürdüklerini ifade etmektedir.

Sombart, Yahudilerin borsa, farklı şekillerde borç alışı verışı, kredilendirme, gibi modern zamanın ticari argümanlarını ilk icat edenler olduğunu, aynı zamanda senet kırma, tefecilik gibi işlemlerde de mahir olduklarını, ticari değerleri özellikle Yahudi olmayanlara karşı her türlü değerlerden üstün tuttıklarını belirtmektedir. Ona göre kapitalizmin ruhu ile Yahudiliğin ruhu aynı şeydir.

### Kaynakça

Acar, Mustafa, "İslam, Protestanlık ve Modern kapitalist Gelişme", *Bilgi ve Hikmet*, 4 (1993), s. 105-108.

Açıkgöz, Özkan, "Toplumsal Zihniyet Olgusu ve İktisadi Gelişme",

*Sosyoloji Konferansları Dergisi*, 32 (2005). s. 91-123.

Aron, Raymond, *Sınıf Mücadelesi*, çev. Erol Güngör, Dergah Yay. İstanbul 1992.

Ateş, Ali Osman, “Din Tahriki ve İstismarı”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4, 1 (2004), s. 1-39.

Benjamin, Walter, “Din Olarak Kapitalizm”, çev. Akın Sarı, *Praksis*, 26 (2011), s.183-186.

Bokser, Ben Zion, *The Wisdom Of The Talmud; A Thousand Years Of Jewish Thought*, Philosophical Library, New York 1951.

Bowles, Paul, “Adam Smith And The Naturel Progress of Opulence” *Economice New Series*, 53, 209 (1986), s.109-118.

Gary, Abraham, “Max Weber on ‘Jewish Rationalism’ and the Jewish Question”, *Politics. Culture and Society*, 1, 3 (1988), s. 358-391.

Giddens, Anthony, *Kapitalizm ve Modern Sosyal Teori*, (Çev. Ümit Tatlıcan), İletişim Yay., İstanbul 2009.

İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Z.Kadiri Ugan, MEB Yay., I-IV, İstanbul 1991.

Kirman, Mehmet Ali, *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, Rağbet Yay., İstanbul 2011.

Kunduracı, Nevzat Fırat, “İslam Medeniyetinin Oluşumunda Sosyal Sermaye”, *19 Mayıs Ün. İlahiyat Fak. Dergisi*, 33 (2012), s. 191-226.

Löwy, Michael, “Din Olarak Kapitalizm: Walter Benjamin ve Max Weber”, çev. Akın Sarı, *Praksis*, 26 (2011), s. 187-198.

Maconis, John J., *Sosyoloji*, çev. Vildan Akan, Nobel Yay., Ankara 2012.

Marshall, Gordon, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akınhay-Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat Yay., Ankara 2009.

Marx, Karl, “Yahudilik ve Kapitalist Zihniyet”, *Kapitalizm ve Din*, Ed. Mustafa Özel, Ağaç Yay., İstanbul 1993. s.89-96.

Mensching, Gustav, *Dinî Sosyoloji*, çev. Mehmet Aydın, Tekin Kitabevi, Konya 1994.

Novak, David, *Jewish Social Ethics*, Oxford University Press, New York 1992.

Orhan, Osman Z. - Seyfettin Erdoğan, *İktisada Giriş*, Palme Yay., Ankara 2010.

Özel, Mustafa, "Kapitalizm, Hıristiyanlık ve Yahudilik", *Kapitalizm ve Din*, Ed. Mustafa Özel, Ağaç Yay., İstanbul 1993, s. 9-34.

Ritzer, George, *Modern Sosyoloji Kuramları*, çev. Himmet Hülür, De Ki Yay., Ankara 2012.

Rüstow, Alexander, "Sombart'ın Kapitalizm Telakkisi ve Tarihçi Mektebin İlmî Hedefleri", çev. Sabri F. Ülgener, *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Dergisi*, 1-2, 3 (1942), s. 79-94.

Scholem, Gershom G., "Gizli Yahudi Cemaati: Türkiye Dönemleri", çev. Abdurrahman Küçük, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi*, 30 (1988), s. 217-244.

Smith, Adam, *Ulusların Zenginliği*, çev. Metin Saltoğlu, Palme Yay., I-II. Ankara 2012.

Sombart, Werner, *Aşk Lüks ve Kapitalizm*, çev. Necati Aça, Pharmakon Yayınevi, Ankara 2013.

Sombart, Werner, *Burjuva*, çev. Oğuz Adanır, Doğu Batı Yay., Ankara 2008.

Sombart, Werner, *Kapitalizm ve Yahudiler*, çev. Sabri Gürses, İleri Yayınları, İstanbul 2005.

Şaylan, Gencay, *Türkiye'de Kapitalizm Bürokrasi ve Siyasal İdeoloji*, TODAİE. Ankara 1974.

Tabakoğlu, Ahmet, *Türkiye İktisat Tarihi*, Dergah Yayınları, İstanbul 2008.

Tamari, Meir, *With All Your Possessions: Jewish Ethics And Economic Life*. Free Pres. London 1987.

Tanyaş, Ömer Evren, *Weber'de Kapitalizmin Ruhu ve İslam Üzerine Sosyo Psikolojik Bir Deneme*, Kaknüs Yay., İstanbul 2007.

Turner, Bryan S., *Max Weber ve İslam: Eleştirel Bir Yaklaşım*, çev. Yasin



Aktay, Vadi Yay., Ankara 1991.

Tümer, Günay - Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, Ocak Yay., Ankara 1993.

Ülgener, Sabri F., "İktisadi Hayatta Zihniyetin Rolü ve Tezahürleri", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Dergisi*, 2 (1940). s. 351-380.

Ülgener, Sabri F., "İktisat Felsefesi tarihinde Werner Sombart'ın Yeri ve Şahsiyeti", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Dergisi*, 1-2, 3 (1942), s. 95-115.

Ülgener, Sabri F., *Darlık Buhranları ve İslam İktisat Siyaseti*, Mayaş Yay., Ankara 1984.

Wallerstein, Immanuel, *Tarihsel Kapitalizm*, çev. Necmiye Alpay, Metiz Yay., İstanbul 2006.

Weber, Max, "Modern Kapitalizmin Gelişmesinde Din ve Diğer Faktörler", *Kapitalizm ve Din*, Ed. Mustafa Özel, Ağaç Yay., İstanbul 1993, s. 47-62.

Weber, Max, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, çev. Zeynep Gürata, Ayraç Yay., Ankara 1997.

## Ruhâ'da (Urfa'da) Kalan Sahâbî Adiy b. Amîra El-Kindî ve Rivâyetleri

Abdullah YILDIZ\*

### Özet

Bu çalışmada, Ruhâ'lı (Urfa'lı) olan, Urfa'da ölen ve kalan sahâbileri ve rivâyetlerini tespit doğrultusunda Adiy b. Amîra'nın hayatı ve rivâyetleri ele alınmıştır. Çalışmada: önce Hz. Peygamber'in mü'min arkadaşları ve çağdaşlarından biri olan İbn Amîra'nın biyografisi, kişilik ve karakter profili tanıtılmaya çalışılmış; sonra da onun rivâyetleri tespit edilerek kişilik ve sosyal konumlarının rivâyetlerine ne denli yansıdığı gözden geçirilmiştir. Böylece rivâyetlerin kaynağında olan sahâbî Adiy tanıtılmış, onun tâbiîn râvileriyle rivâyet ilişkileri de tespit edilmiş olmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Peygamber, sahâbî, Adiy b. Amîra, râvi, rivâyet, hayat (yaşam tarzı), kişilik, karakter, etki (tesir).

### Abstract

In this study; we tried dealing with the living of Adiy b. Amîra who was in the companions of the Prophet dead in Urfa. And also we tried dealing with their biograph, personality and their narrows (hadith). In this study we tried establishing their transferences (hadith) and examination (analyzing) their biography and personality and their social livings and its effects on their transfereces (their hadith, riwayat).

**Keywords:** Prophet (Mohammad), The company, Adiy b. Amîra,

---

\* Yrd. Doç. Dr., Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

contemporary, biography (the living) personality character, transference, transferor, effect.

### Giriş

İnsanlığın mutluluğu için Yüce Allah'ın gönderdiği mesajları onlara ileten ve açıklayan, söz ve davranışlarıyla onlara örnek olan, bilmediklerini öğreten son elçi kuşkusuz Hz. Muhammed (s) dir. O halde hidâyete tâlib insan için aslolan husus, akıl ve tetkik üstü seçkinliğe ve donanımına sahip, en güzel öğretici ve örnek olan Hz. Peygamberi söz ve yaşantısıyla tanımak olmalıdır. Bunun bilincinde olan ilk ve seçkin nesil sahâbilerin, Rasûlullah'ın (s) hayat tarzı ve İslâm kültürünün temeli olan sünneti kendileri yaşamak ve gelecek nesillere aktarabilmek adına ellerinden gelen çabayı sarfettikleri ise tüm Müslümanlarca bilinmektedir. Bu doğrultuda İslâm âlimleri, sahâbeyi genel geçer kabul bir anlayışla rivâyeti makbûl kimseler saymışlardır. Bu genel kabulle birlikte yine de rivâyetlerin kaynağında bulunan sahâbileri, onların beşerî za'fiyetlerini (hata, nisan, vb. za'fiyetlerini) göz ardı ederek bir takım mülâhazaların dışında tutma anlayışı, bize ulaşan rivâyetleri sağlıklı anlamayı engelleyebilir. Belki böyle bir anlayışın sonucudur ki, şimdiye kadar sahâbilerle ilgili yapılan çalışmalarda, onları genel olarak (biyografik şekilde) veya yalnız rivâyetlerini ele alan birtakım eser ve çalışmalar olmasına rağmen, onların rivâyetlerini tespit eden, râviler olarak onları değerlendiren, kişilik ve sosyal konumlarının rivâyetlerine yansımaları değerlendiren müstakil çalışmaların olduğunu tespit edemedik. Bu nedenle çağımızın bilim veri tabanları ve teknolojik imkanlarını da kullanılarak öncelikle bir bir onların biyografilerinin tanıtılması, profillerinin çıkarılması, kişilik ve karakterlerinin tanınıp çözümlenmesi, kimden rivâyet aldıkları ve kimlere rivâyet ettiklerinin bilinmesi, özellikle kişilikleri ve sosyal konumlarıyla ilgili çıkan sonuçların rivâyetlerine nasıl yansıdığını, tâbiinden kimlerle rivâyet ilişkilerinin bulunduğunu tespit etmeye imkan sağlayacaktır. Aynı alanlarda ve ölçütlerde durum tespitinin tâbiinden râviler için de yapıldığını düşündüğümüzde, temel râvilerle ilgili böyle ciddi, nesnel ve sağlıklı bir çalışma, güzide ve gözde nesiller olan sahâbe ve tâbiinin hem kişiliklerinin, hem de rivâyetlerinin daha sağlıklı anlaşılması hususlarında bizlere

yardımcı olacaktır.

Pekçok sahâbe arasından Adiy b. Amîra'yı konu edinmemizin sebebi, bir nedenle Anadolu'ya ayak basan ve özellikle de Cezîre bölgesinde Kurân ve hadis alanında hizmet veren sahâbileri kimlik, kişilk ve rivâyetleriyle tanımak merakımızdan olmalıdır. Çalışmamıza konu olan ilgili sahâbîyi metodik olarak **A, B, C**, şıkları şeklinde üç başlık altında ele aldık:

**A- Hayatı ve Şahsiyeti Başlığında;** İlgili sahâbînin nesebi, künyesi, Müslüman oluşu, hayatı, doğum ve ölümü, kısaca kimlik ve kişiliği hakkında bilgi verdik.

**B-Rivâyetleri ve Râvileri Başlığında;** ilgili sahâbînin râvi olup-olmadığını, kimlerden rivâyet aldığını, râvilerini (kısaca biyografilerini) ve rivâyetlerini verdik. İlgili rivâyetin senet tespit, tahrîç ve tahkîkinde ise, senette geçen râvilerin cerh ve ta'dîl açısından durumlarını (kimlikleri ve râvilik vasıflarını) dipnotlarda kısaca belirttik. Çalışmamız içinde geçen râvilerden tekrarı gerekenler için, dipnot no'sunu vererek gönderme yaptık.

**C-Rivâyetleriyle İlgili Değerlendirme Başlığında;** Tespit ettiğimiz rivâyetlerin râvilerine dayanarak sıhhat değerlendirmelerini, varsa mutâbî ve şâhid rivâyetleri, ilgili hadisin konu ve alanını belirtmeye çalıştık.

Çalışmamız sırasında makale metnini uzatmamak için "**Rivâyetleri ve Râvileri**" başlığında, ilgili hadisin orijinal (Arapça) metnini yazmaksızın sadece metne bağlı (lafzî) tercümesiyle yetindik. Değişik versiyonlarını ayrı ayrı vermedik; bunun yerine kaynak vererek versiyon ve metindeki farklılıklarına işâret ettik. Tespit edilen rivâyetlerin her birinin sonunda râvilerini, müntehâsından (sahâbîden) ibtidâsına (başına yani müellife) doğru, farklı dönem râvileri arasına (+), aynı dönem râviler arasına (∨) işâretleri koyarak kronolojik olarak sıraladık. Konu olan hadisin versiyon değişimini de havâle (senet değişimi) anlamında (**H**) harfiyle rumuzladık.

Çalışmamız, senet, metin tahlil ve tenkidinden ziyâde, bahse konu sahâbînin biyografisini tanıma, hadis rivâyetindeki rolü ve hadisleriyle ilgili bir tespit, tahrîç, fikir edinme ve değerlendirme çalışması olduğundan, farklı kaynaklarda geçen rivâyetlerarası metin ve senet farklılıkları harfî ve edatsal olarak (teferruatlı şekilde) ele alınmamış; ancak

cümle, tamlama ve kelime farklılıklarıyla ele alınmıştır.

Bu çalışma sırasında önce sahâbeye mahsûs biyografik eserler (hayâtü's-sahâbe, ma'rifetü's-sahâbe), tabakât ve ricâl kitapları, konuları içinde sahâbenin savaşlarını ve performanslarını, aktivitelerini ele alan sîret ve meğâzî kitapları; daha sonra rivâyet tespit ve tahrîcinde esas olan temel hadis kaynakları dediğimiz *Kütüb-i Tis'a* ve şerhleri, diğer sünenler ve şerhleri, müsnedler, mu'cemler ve musannef türü eserlere mürâcaât edilmiştir. Elimizde bulunmayan, erişemediğimiz eserler için de "*Mektebetü'ş-şâmile*" programındaki sahâbe biyografisi ve rivâyetleriyle ilgili veri tabanlarından yararlanılmaya çalışılmıştır.

Rivâyetin kaynağında olan sahâbe, tâbiîn ve tebeü't-tâbiîn dediğimiz temel râvi silsilesiyle ilgili, her bir râvinin biyografilerini, kimlik, kişilik ve râvilik vasıflarını, akrân, üst ve alt râvilerle olan rivâyet ilişkilerini, ayrıca rivâyetlerini mukâyeseli olarak ele alan ciddî ve bilimsel her türlü çalışmanın, konu edilen şahısların kişiliklerini daha iyi tanıma fırsatı ve rivâyetleriyle kişiliklerinin bütünleşip- bütünleşmedikleri konularında bize bir fikir vereceği, bizleri kaynağı itibariyle daha sıhhatli ve güvenli rivâyetlere eriştireceği, hatta rivâyetlerinde sahâbenin udüllüğü ile ilgili ulemânın genel kabûlünü destekleyeceği ümidiyle bu türden çalışmaların sürdürülmesi kanâatindeyim.

## A-Hayati ve Şahsiyeti

### 1-Kimliği ve Kişiliği

Kûfe asıllı olup sonra Cizre'ye veya Harran ve Ruhâ'ya (Urfa'ya) taşındığı söylenen, Kinde kabilesine mensup olan Adiy'in tam şeceresi, Adiy b. Amîra b. Ferve b. Zürâre b. Erkam b. Nu'mân b. Amr b. Vehb b. Rabîa b. Muâviye b. Hâris b. Muâviye b. Sevr b. Murta' el-Kindî'dir.<sup>1</sup> Annesi, Kebşe bint el-Kasî b. Yezîd b. el-Erkam'dır.<sup>2</sup> "*Ebû Zürâre*" ve "*Ebû Ferve*" diye künyelenen Adiy' in yaşadığı yer ihtilafı olduğu gibi nerede

<sup>1</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtül-kübrâ* (thk. Dr. Ali Muhammed Ömer), VI, 243, *Mektebetü'l-hanci*, Kahire 2001; İbn Hıbbân, *Sikât-ü İbn Hıbbân*, III, 317, Müesseset-ü kütübî's-sakafiyye, Beyrut, 1988; İb Abdilberr, *el-İstîâb*, III, 1060; İbn Hacer, *el-Isâbe*, II, 471; *Tehzîbü't-Tehzîb*, VII, 169; *et-Takrîb*, s. 388(4544).

<sup>2</sup> İbn Hıbbân, *Sikât*, III, 317.

öldüğü de ihtilaflıdır. Kaynaklarda kabile nisbesi “el-Kindî” veya “el-Hadramî” şekillerinde ihtilafli verilen Adiy’in daha doğru ve yaygın olan nisbesi, Kinde kabilesine nisbetle “el-Kindî” olduğu ve Adiy b. Ferve’nin dedesine nisbet edildiği, diğer iki kardeş Urs b. Amîra ile Adiy b. Amîra’nın babalarına nisbet edildiği ve üçünün de kardeş olduğu şeklindedir.<sup>1</sup> İbn Ebî Hayseme (279/982) ve İbn Hıbbân (354/965) onun Cezîre’ye (Cizre’ye)<sup>2</sup> yerleştiği ve orada vefât ettiğini belirtirken, başkaları ve özellikle de İbn Sa’d (230/844) bu durumu şöyle anlatmaktadır: Adiy (b. Amîra) Kûfe’ye geldiğinde arkadaşlarından bazıları Hz. Osman’ı dillerine dolayınca, Adiy’in kabilesi olan ve Kûfe’de mescidleri olan Erkamoğulları, “Biz, içinde Hz. Osman’a şetmedilen (sövülen) bir yerde ikâmet etmeyiz” diyerek Şam’a doğru yönelerek ve Hz. Muâviye’nin yanına gitmişler. ( o zaman Şam valisi olduğu düşünülen) Hz. Muâviye de, Adiy b. Amîra ve Kinde evlatlarından beraberindekileri Şam halkını ifsâd ederler endişesiyle, Nasîbilerin (Hz. Osman taraftarı olup Hz. Ali’ye aleyhdar olanların) bulunduğu *Mıntikatü’l-Cezîre* (Cizre Bölgesinde) bulunan Ruha’ya (Urfa’ya) göndermiş ve onlara toprak vermiştir.”<sup>3</sup> Aynı şekilde İbn Sa’d, Adiy b. Amîra’yı Sıffin savaşında Hz. Muâviye ile birlikte bulunan, o günlerde elinden tutulan ve yalnız bırakılmayan, Allah’a itaatlı, âbid ve fakîh bir sahâbî olarak tanıtmaktadır.<sup>4</sup> Vakidî (207/823) de, Adiy’in Kufe’de kaldığı ve Muâviye’nin hilâfeti sırasında (40/ 660) senesinde orada vefat ettiğini kâildir.<sup>5</sup> Bu durumun aksine onun önce Kufe’ye yerleştiği ve sonra Harran’a taşındığı da söylenir. Nitekim Harranlı Ebû Arûbe (318/930)

<sup>1</sup> İbn Sa’d, VI, 243; İbn Abdilber, III, 1060; İbnü’l-Esîr, *Üsdü’l-Ğâbe*, III, 511; İbn Hacer, *el-İsâbe*, II, 470-471; *et-Tehzîb*, VII, 160; *et-Takrîb*, 388 (4544).

<sup>2</sup> “Cezîre” veya “Cazîre”: “Ada” anlamında olup, Türkçe telaffuz ve yazılışı bugün “Cizre” denilen yer; cenûb-i şarkî Anadolu’da bugünkü anlamıyla Güney Doğu Anadolu’da Dicle Nehri’nin batı kıyısında 42 derece 5’ şarkî uzunluğu ve 37 derece 15’ Kuzey genişliğinde, deniz seviyesinden 400 m. yüksekte bulunan bir kasabadır. Eski kaynaklarda Dicle ile Fırat nehirlerinin arasında kalan bölgeye (Mezopotamya’nın şimal kısmına) verilen addır. Diyarbakır (bir kısmı), Mardin, Urfa (Ruhâ) vilayetlerimizle, Suriye’de Rakka, Irak’ta Musul şehirlerinin işgâl ettiği Kuzey kesim, “Cezîre” ismi ile anılmaktadır. Bkz. Yâkût, *Mu’cemü’l-Büldân*, II, 72, Dâru’s-sader, Beyrut, ts; M. Hartmann, *İslâm Ansiklopedisi*, M.E.B., “Cezîre” ve “Cezîre-i İbn Ömer” maddeleri. III, 152-154; Ali Yardım, *Hadis I-II*, Damla Yayınları, İstanbul 1997, s. 142.

<sup>3</sup> İbn Sa’d, VI, 243; İbn Hıbbân, *Sikât*, III, 317; İbn Hacer, *el-İsâbe*, II, 471; *et-Tehzîb*, VII, 169.

<sup>4</sup> İbn Sa’d, VI, 243.

<sup>5</sup> İbn Abdilber, III, 1060; İbnü’l-Esîr, *Üsdü’l-Ğâbe*, III, 511; İbn Hacer, *el-İsâbe*, II, 471; *et-Tehzîb*, VII, 169; *et-Takrîb*, s. 388 (4544).

Adiy'in önce Kufe'ye yerleştiğini, Hz. Osman'ın katlinden sonra Cezîre'ye (Cizre'ye) taşındığını ve orada vefât ettiğini, neslinin (torunlarının) Harran'da olduğunu kaydetmektedir.<sup>1</sup> Bu tespitlerden ilginç olanı ise, *Üsdü'l-Ğâbe* sahibi ve meşhur tarihçi İbnü'l-Esîr el-Cezerî'nin (630/1233), Cizreli olmasına rağmen Adiy'in biyografisinde onun Cizre'de değil, tek yer olarak Ruhâ'da (Urfa'da) vefât ettiğini belirtmesidir.<sup>2</sup> Adiy'in vefâtıyla ilgili onun bu görüşü, İbn Sa'd'ın ve Harranlı Ebû Ebû Arûbe'nin yukarıdaki görüşleriyle de örtüşmektedir.

Eski kaynaklara itibarla “Cezîre” hattının, Fırat ile Dicle arasındaki arazinin (Mezopotomya'nın) Kuzey kısmına, bugünkü anlamda; Kuzeyde Malatya ve Âmid'de başlayan ve Güneyde Anbâr'dan Tekrid'e (Irak'da bir yer)) doğru uzandığı düşünüldüğünde,<sup>3</sup> Urfa (Ruhâ), Cezîre mıntıkası içinde kalmaktadır. Aynı şekilde Cezîre (Cizre), eski kaynaklarda Dicle ile Fırat Nehirleri arasında kalan bölgeye (Mezopotomya'nın şimal kısmına) verilen addır.<sup>4</sup> Bu durumda Adiy'in Cizre'de ölümünü ifâde eden birtakım kaynaklar da Urfa'yı (Ruhâ'yı) işâret etmektedir ki bu durum,<sup>5</sup> Cizreli ünlü ünlü tarihçi İbnü'l-Esîr tarafından Adiy'in tek ölüm yeri olarak ifâde edilen Ruhâ (Urfa) görüşünü te'yid etmektedir.

## 2. Müslüman Oluşu

Hicrî 40 (660) yıllarında Kûfe, Cizre ve gâlibiyetle Ruhâ'da (Urfa'da) vefât ettiği söylenen Adiy b. Amîra el-Kindî'nin ashâbdan olduğu rivâyet edilmektedir. “*Ebû Zürâre*” ve “*Ebû Ferve*” diye künyelenen Adiy'in Müslüman oluşu ve Müslüman olmasına sebep teşkil eden olay, İbn İshâk'ın (152/769) naklettiği bir haberde (İbn Şehlâ hadisinde) şöyle anlatılır: “Yöremizde kendisine İbn Şehlâ denilen Yahudî bir âlim vardı. O bana şöyle anlattı: Doğrusu ben Allah'ın kitabında Ashâbu'l-Firdevs'in (Cennetlik kimselerin) yüzleri üzerine (secde halinde) Rablerine ibâdet eden bir kavim (topluluk) olduğu görüşündeyim. Allah'a yemin olsun ki bu nitelik de ancak ve ancak bizim aramızda, biz Yahudi topluluğu arasında bulunmaktadır. Onların yani Yahudilerin nebilerinden biri de

<sup>1</sup> İbn Hacer, *el-İsâbe*, II, 471; *et-Tehzîb*, VII, 169.

<sup>2</sup> İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Ğâbe*, III, 510-511.

<sup>3</sup> Bkz. Hartmann, “Cezîre”, *İA*, III, 152.

<sup>4</sup> el-Hamevî, II, 72.

<sup>5</sup> İbn Hacer, *el-İsâbe*, II, 471; *et-Tehzîb*, VII, 169.

Yemen'den çıkacaktır. O nebinin bizden başkasından çıkacağını sanmıyorum (bu mümkün değil)!" Bunun üzerine (o sıra henüz iman etmemiş olan) Adiy şöyle dedi: Allah'a yemin ederim ki, çok geçmeden Haşimoğulları'ndan bir adamın nebiliğini açıkladığı haberi bana ulaştı. Hemen İbn Şehlâ hadisini hatırladım ve O'na (Nebi'ye) doğru yola çıktım bir de gördüm ki O (Nebi) ve beraberindekiler yüzleri üzeri Rablerine ibâdet ediyorlardı (secde ederek ibâdet ediyorlardı)".<sup>1</sup>

Mihver insanlar konumunda olan İslâm'ın ilk ve altın nesli sahâbe, Hz. Peygamber'in vefatından sonra özellikle de fetihler sebebiyle, i'lâ'yı Kelimetullah uğruna etrafa dağılmışlar. Fethedilen İslâm toprakları coğrafyasında vâli, muallim, kadı, müfti ve benzeri vazifeler adında Kur'ân ve hadis merkezleri oluşturmuşlardır. Sahâbe ve tâbiîn döneminde teşekkül eden bu merkezlerden biri de Cezîre'de (Cizre'de) bulunmaktadır.<sup>2</sup> Hz. Ömer devrinde (17/638) fethedilen bu belde de, sahâbe ve tâbiîn nesli ve onların kurdukları Kur'ân ve hadis müesseselerinden nasibini almış ve çok eski devirlerden beri İslâm eğitim ve kültür merkezi olma hususunda çevresinin merkezi olmuştur. Hâkim'in (405/1014) belirttiğine göre, ashâbdan Adiy b. Amîra el-Kindî, Vâbisa b. Ma'bed el-Esedî ve Velîd b. Ukbe b. Ebî Muayt da bu beldeye yerleşen, Kur'ân ve Sünnet'e hizmetle şeref veren kimselerdendir.<sup>3</sup>

Adiy'in Oğlu, Adiy b. Adiy el-Kindî (120/738) de tâbiînden olup Cezîre'ye yerleşenlerdendir. Dördüncü mertebeden şanı büyük, fakih ve sika bir râvidir. İmam Buhârî'nin ifâdesiyle o, "ehl-i Cezîre'nin efendisi", fakih ve âbid bir kimsedir. Onun, babası Adiy ve amcası Urs b. Amîra ile sohbeti, babası, amcası ve Ebudderdâ'dan ve diğer sahâbe topluluğundan rivâyetleri vardır. Ancak Ebû Hâtim'e (277/890) ait bir görüş olarak bazı kaynaklarda, Adiy'in rivâyetlerinin babası Adiy b. Amîra'dan değil, amcası Urs b. Amîra yoluyla olduğu; Adiy'in babası Adiy b. Amîra'dan rivâyetinin mürsel olduğu iddiası yer almaktadır. Halbuki Ebû Nuaym (430/1038), bu durumu mütekaddimûna ait bir anlayış olarak görmektedir.

<sup>1</sup> İbn Hacer, *el-İsâbe*, II, 470-471.

<sup>2</sup> en-Nisâburî, Hâkim, *Ma'rifet-ü ulûmi'l-hadis*, s. 271-272; Ali Yardım, *Hadis*, I, s. 142-143; Hasan Cirit, *Hadise Giriş*, Rağbet, İstanbul 2011, s. 97.

<sup>3</sup> en-Nisâburî, Hâkim, *Ma'rifetü ulûmi'l-hadis*, s. 271-272; Talat Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, Ankara 1981, s. 87.



<sup>1</sup> Halife Ömer b. Abdulaziz'in de(101/710) arkadaşı olan Adiy b. Adiy, onun zamanında Musul vâililiği ve Cizre kadılığı veya valiliği görevlerinde bulunmuştur.<sup>2</sup>

### B- Rivâyetleri ve Râvileri

İbnü'l-Cevzî (597/1201), Adiy b. Amîra'yı Rasûlullah'dan (s) rivâyeti olan sahâbîler arasında zikretmekte; Buhârî'nin onu zikrettiğinden, Ebû Nuaym'ın onu adı ve künyesiyle anlattığından bahsetmekte fakat onun rivâyet sayısı hakkında bilgi vermemektedir.<sup>3</sup> Aynı şekilde İbn Hacer (852/1448) ve diğer bazı İslâm alimleri Adiy'i Rasûlullah'dan (s) az da olsa rivâyeti olan sahâbî olarak tanıtmakta ve oğlu **Adiy b. Adiy**, kendi kardeşi sahâbî **Urs b. Amîra** ile muhadram **Kays b. Ebî Hâzım**, ve tâbiinden **Recâ b. Hayve**'yi onun râvileri olarak vermektedir.<sup>4</sup>

İçerdikleri hadislerin sıhhat değerine göre derecelenen hadis tabakâtına giren temel eserleri esas alarak tespit edebildiğimiz kadarıyla sahâbî bir râvi olarak Adiy b. Amîra'ya dayanan rivâyetler ve konuları şöyledir:

### 1-Görevlendirilen Vâlilerin, Zekât, Vergi vb. Almak İçin Görevlendirilen Memurların Mal Gizlemesinin (Hediye, Kaçırma, Aşırma vb. Şekillerde Ganîmet Malından Almasının) Haramlığı

-Müslim Dedi ki: Bize Ebû Bekir b. Ebî Şeybe nakletti. (dedi ki) Bize Vekî' b. Cerrâh anlattı. (dedi ki) Bize İsmail b. Hâlid, Kays b. Ebî Hâzım'dan, o da Adiy b. Amîra el-Kindî'den şöyle dediğini rivâyet etti: Rasûlullah'ın (s) şöyle buyurduğunu işittim: “ İçinizden bir iş için görevlendirdiğimiz kimse, bir iğne başı kadar ve daha üstü şeyi ( ganîmet veya malı) bizden gizlerse (saklarsa, aşırır ve araklarsa) kıyamet günü o kimse (Allah'ın huzuruna), aşırıkları boynunda asılı olarak getirilir.” Adiy, anlatmaya devam etti ve dedi ki: (Rasûlullah'ın bu sözü üzerine) Ensar'dan siyah bir adam, -sanki (şu an) onu görüyorum- ayağa kalktı ve şöyle konuştu: Ey Allah'ın Rasûlü! O

<sup>1</sup> Ebû Nuaym, *Ma'rifetü's-sahâbe* (thk. Adiy b. Yusuf el-Azâzî),IV, 2192-2193, Dâru'l-vatan, Riyad, 1998;İbn Abdilber, III, 2060; İbn Hacer, *et-Tehzîb*, VII, 168; *el-Isâbe*, II, 470.

<sup>2</sup> İbn Hibbân, *Sikât*, V, 270-271; İbn Abdilber, III, 1060; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-Ğâbe*, III, 511;Zehebî, *el-Iber*, I, 116; İbn Hacer, *et-Tehzîb*, VII, 167; *et-Takrîb*, s. 388 (4543).

<sup>3</sup> İbnü'l-Cevzî, *Telkîh'u fuhûm-i ehli'l-eser fi uyûni't-tarih ve's-siyer* (thk. Ali Hasan), Mektebetü'l-Âdâb, ts. s. 229, 301, 361-387.

<sup>4</sup> İbn Abdilber, III, 1060; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-Ğâbe*, III, 511; İbn Hacer, *el-Isâbe*, II, 470; *et-Tehzîb*, VII, 169.

halde (verdiğin) işini benden hemen al! Bunun üzerine Allah Rasûlü de ona: "Sana ne oluyor? dedi de (sebebini sordu), adam: (Rasûlullah'ın biraz önceki sözünü kastederek) senin şöyle şöyle buyurduğunu işittim." dedi. Rasûlullah (s) da (tekrar) şöyle buyurdu: "Onu (söylediğim sözü) şu an yine söylüyorum; sizden kimi bir iş için (ganimet dağıtımı, zekat vb.) görevlendirirsem, azını da çoğunu da bana getirsin (eksiltmesin); ondan kendisine bir şey verilirse onu alsın, ondan bir şey verilmez, yasaklanırsa vazgeçsin (almasın)!"<sup>1</sup>

Müslim'in ilgili kitabının "Valilerin veya devlet görevlilerinin hediye almasının haramlığı" babında geçen bu hadisin intihâsından-ibtidasına (sahâbîden- müellife doğru) senet ricâli ve temel râvileri şöyledir:

Adiy b. Amîra el-Kindî, Kays b. Ebî Hâzım<sup>2</sup>, İsmail b. Ebî Hâlid<sup>3</sup>, Vekî b. Cerrâh<sup>4</sup>, Ebû Bekir b. Ebî Şeybe<sup>5</sup>, Müslim b. Haccâc.

Lafzı ve içeriği benzeyen bu hadisin, senetlerinden ikisi sūdâsî (altılı) diğeri humâsî (beşli) ve tahvilli (senetlerarası geçmeli) olup değişik versiyonları şöyledir:

-Adiy b. Amîra el-Kindî + Kays b. Ebî Hâzım + İsmail b. Ebî Hâlid (H):

<sup>1</sup> Müslim, *el-Câmiu's-sahîh*, Imâre, 30 (1833), II, 1465.

<sup>2</sup> **Kays b. Ebî Hâzım (el-Becelî), 90/709**: Becelî'nin bir kolu olan el-Ahmesî'dendir. Kufeli olup, ismi Husayn b. Avf'dır. Câhiliyye dönemini idrak etmiş olup, Muhadramdandır. Rasûlullah'a biat etmek üzere yola çıkmış; yolda iken Rasûlullah vefât etmiş; o da Hz. Ebû Bekr'e biat etmiştir. Ondandır hadis dinlemiştir. Sikalıği üzerinde ittifak vardır. Kütüb-i sitte imamları ondan rivâyette bulunmuşlardır. Ebu'l-Hasan el-İclî, Ahmed b. Abdillâh b. Salih, *Tarihu's-sikât*, s. 392 (1393); İbn Hibbân, *Sikât*, V, 307; İbn Şahin, Ömer b. Ahmed. B. Osman, *Tarih-u esmâi's-sikât*, s. 270 (1105); İbn Hacer, *et-Tehzîb*, VIII, 386; *et-Takrîb*, s. 456 (5566).

<sup>3</sup> **İsmail b. Ebî Hâlid (el-Ahmesî- 146/763)**: Tâbiindendir, beş sahâbeden hadis dinlemiştir. O hadiste sebt, sika ve salih bir adamdır. Sikalıği üzerinde ittifak vardır. Kütüb-i sitte imamları ondan rivâyette bulunmuşlardır. Kays b. Ebî Hâzım'dan en çok hadis rivâyet eden bir râvi olup 500 civarında hadisi bulunmaktadır. Kufe şeyhleri arasında yüksek yeri vardır. el-İclî, s. 64 (84); İbn Hacer, *et-Tehzîb*, I, 291; *et-Takrîb*, s. 107 (438); İbn Hibbân, *Sikât*, IV, 19.

<sup>4</sup> Vekî b. el- Cerrâh (Ebû Süfyân, 197/813): Kufeli olup sika, âbid, edip ve salih olan hadis hafızlarındandır. Süfyân'dan rivâyetlerinde raviler topluluğunun en sebtî bir ravidir. Sikalıği üzerinde ittifak vardır. Kütüb-i sitte imamları ondan rivâyette bulunmuşlardır. el-İclî, s. 464 (1769); İbn Hacer, *et-Tehzîb*, XI, 123; *et-Takrîb*, s. 581 (7414).

<sup>5</sup> **Ebû Bekir b. Ebî Şeybe (235/849)**: Abdullâh b. Muhammed b. İbrahim b. Ebî Şeybe, Kufelidir. O sika ve hadis hâfızdır ve hâfızların seyididir. Büyük eserler sahibi bir musannıftır. Müsnedi, Musannefi ve tefsirle ilgili eserleri vardır. el-İclî, s. 276 (878); Zehebî, *Mizanül-i'tidâl*, II, 490; İbn Hacer, *et-Tehzîb*, VI, 2; *et-Takrîb*, s. 320 (3575).

-Muhammed b. Bişr<sup>1</sup>+ Abdullah b. Nümeyr<sup>2</sup>+Muhammed b. Abdillâh b. Nümeyr<sup>3</sup>+ Müslim.

-Ebû Usâme<sup>4</sup> + Muhammed b. Râfî<sup>5</sup> + Müslim b. Haccâc.

-Adiy b. Amîra el-Kindî + Kays b. Ebî Hâzım<sup>6</sup> + İsmail b. Ebî Hâlid<sup>7</sup> + Fazl b. Musâ<sup>8</sup>+ İshâk b. İbrahim el-Hanzalî<sup>9</sup> + Müslim b. Haccâc.

emel râvileri ilk verdiğimiz kaynak Müslim'dekilerle aynı olan ve şeyhi Müsedded aracılığı ile Ebû Davud tarafından rivâyet edilmiş olan hadis, sadece "Eyyühânâs!" (Ey İnsanlar!...) şeklinde tüm insanları muhâtab alan farklı bir lafızla başlamakta, benzer lafız ve içerikle devam etmektedir.<sup>10</sup> Ancak Ebû Davud'un da "Valilerin, Zekât ve Ganîmet Görevlilerin Hediye Alması" babında tahric ettiği bu hadisin versiyonunda farklı raviler olarak

<sup>1</sup> *Muhammed b. Bişr* ( *el-Abdî*, 203/819): O, Kufeli olup Ebû Abdillâh diye künyelenmektedir. Sika olduğu üzerinde ittifak vardır. Kütüb-i sitte imamları ondan hadis nakletmişlerdir. el-İclî, s. 401(1436); İbn Hibbân, *Sikât*, VII, 441; İbn Şahin, s. 293 (1214); İbn Hacer, *et-Tehzîb*, IX, 73; *et-Takrîb*, s. 469 (5756).

<sup>2</sup> *Abdullah b. Nümeyr* ( *el-Hemdânî*, *el-Hârifî*, 199/815) : Kufeli olup Ebû Hişâm diye künyelenmektedir. Sika ve sebt sahibidir. Sikalığı üzerinde ittifak vardır. Kütüb-i sitte imamları ondan hadis rivayet etmişlerdir. el-İclî, s. 282 (901); İbn Hacer, *et-Tehzîb*, VI, 57; *et-Takrîb*, s. 327(3668).

<sup>3</sup> *Muhammed b. Abdillâh b. Nümeyr* ( *el-Hemdânî*, 234/848): Künyesi Ebû Abdirrahman olup Kufelidir. Hadiste hafız olup sikalığı üzerinde ittifak vardır. Kütüb-i sitte müellifleri ondan hadis rivayet etmişlerdir. el-İclî, s. 406 (1473), İbn Hacer, *et-Tehzîb*, IX, 282; *et-Takrîb*, s. 490 (6053).

<sup>4</sup> *Ebû Üsâme* (201/817): Hammâd b. Üsâme el-Kureşî'dir. Ebû Usâme onun künyesidir. Sika ve sebt sahibidir. el-İclî, s. 130 (328); İbn Hibbân, *Sikât*, VI, 222; İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 177 (1487).

<sup>5</sup> *Muhammed b. Râfî* ( *el-Kuşeyrî*, 245/859): Nişâburludur. Cerh ve ta'dil alimlerinde sika ve âbid bir ravidir. İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 478 (5875).

<sup>6</sup> *Kays b. Ebî Hâzım*: Bkz. dipnot, 21.

<sup>7</sup> *İsmail b. Ebî Hâlid*: Bkz. dipnot, 22.

<sup>8</sup> *Fazl b. Musâ* ( *es-Sînânî*, 192/808): Sikadır, sikalığı üzerinde ittifak vardır. Künyesi, Ebû Abdillâh el-Mervezî'dir. Sebt ve sikadır. Ancak bazenteferrüd eder rivâyetinde tek kalırdı. Cemâat yani Kütüb-i sitte imamları ondan rivayette bulunmuşlardır. Abdillâh b. Mubarek, "Bana sika nakletti" derken Fazl b. Musa'yı kastederdi. İbn Şahin, *es-Sikât*, s. 264 (1072); İbn Hacer, *et-Tehzîb*, VIII, 286; *et-Takrîb*, s. 447 (5419).

<sup>9</sup> *İshâk b. İbrahim* ( *b. Mahled el-Hanzalî*, 238/852): Mervezli olup Ebû Muhammed b. Râhûye el-Mervezî diye künyelenir. Ahmed b. Hanbel'in akranı, sika, hâfız ve müctehid bir ravidir. Ebû Davud'un belirttiğine göre vefatından önce onun hafızası bozulmuş, kötüleştirmiştir. İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 99 (332).

<sup>10</sup> Ebû Davud, *Sünen*, Akdıya, 5 (3581), IV, 10-11; bkz. Tabarânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, XVII, 106 (256).

sadece Yahya (b. Saîd)<sup>1</sup> ve Müsedded<sup>2</sup> bulunmaktadır. Daha çok Ebû Davud'un tahrîc ettiği hadisle içeriği birebir örtüşen İbn Hanbel'in iki defa oğlu Abdullah'a aktardığı aynı hadisde ise, Mücâlid'den naklen hadisdeki Ensârlı esmer adamın Sa'd b. Ubâde olduğu açıkça belirtilmekte; ancak versiyonların birinde farklı bir râvi olarak Ahmed b. Hanbel'in kendisinden hadis aldığı Yezîd b. Hârûn,<sup>3</sup> diğerinde Saîd (b. Ebî Arûbe)<sup>4</sup> ve Muhammed b. Ca'fer<sup>5</sup> silsilesi verilmektedir.<sup>6</sup>

## 2-Nikâhlama Anında (Nikâh Akdinde) Bekâr veya Dul Olan Bireylerle Müşâvere Etmenin Gereği

İbn Mâce dedi: Bize İsa b. Hammâd el-Mısırî nakletti. (dedi ki) Bize Leys b. Sa'd, Abdullah b. Abdirrahmân b. Ebî Hüseyin'den, o Adiy b. Adiy el-Kindî'den, o da babasından (Adiy'den) rivâyetle Rasûlullah'ın (s) şöyle buyurduğunu haber verdi: *"Dul kadın, nefsinin (nikahlanma konusuyla ilgili gönlündeki düşüncesini) açıkca ifâde eder; bekâr kızın rızası ise onun (nikahlanma anındaki) susmasıdır."*<sup>7</sup>

<sup>1</sup> Yahya (b. Saîd el-Kattân, 198/814): Basralıdır, Ebû Saîd diye künyelenir. Cerh ve ta'dil imamlarından olup, aynı zamanda Ali b. Abdillâh el-Medîni'nin şeyhidir. İbnü's Salâh'a göre ricâl hakkında ilk konuşan Şu'be b. Haccâc'dan sonra Yahya' b. Saîd'dır. Ondan sonra Ahmed b. Hanbel ve Yahya b. Maîn'dir. İsmail b. Ebî Hâlid ve Hişâm b. Urve'den ve Behz b. Hakîm'den hadis dinlemiştir. Sikadır, sikalıği üzerinde ittifak vardır. O ancak sika olanlardan hadis rivâyet etmiştir. O, Süfyan'dan rivâyette bulunanların en sebtidir. el-İclî, s. 472 (1807); İbn Şahin, s. 352 (1515); İbn Hacer, *et-Tehzîb*, XI, 216; *et-Takrîb*, s. 591(7557).

<sup>2</sup> Müsedded (b. Müserhed b. Müserbel el-Esedî),228/843: Basralı olup Ebu'l-Hasen diye künyelenmektedir. Sika ve Hafızdır. Kütüb-i sitte imamları ondan rivâyet etmişlerdir. İlk musned müelliflerinden olduğu söylenmektedir. el-İclî, s. 425 (1560); İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 528 (6598).

<sup>3</sup> **Yezîd b. Harûn(b. Zâzân es-Sülemî, 206/821)**: Künyesi Ebû Hâlid el-Vâsıtî olan bu ravi Şamlıdır. Sika, sebt ve hâfızdır. Sika olduğu üzerinde ittifak vardır. el-İclî, 481-482(1859); İbn Şahin, s. 348(1483); İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 606 (7789).

<sup>4</sup> **Saîd (b.Ebî Arûbe, 156/773)**: Ebu'n-Nadr diye künyelenmekte olup sika, sebt ve me'mûn olarak tanınmaktadır. Ancak ömrünün sonlarına doğru ihtilâta bulunduğu (karıştırdığı); bundan önceki hadislerinin güvenilir olduğu söylenir. el-İclî, s. 187 (558); Zehebî, *Mîzân*, III, 220; İbn Hacer, *et-Tehzîb*, IV, 63; *et-Takrîb*, s 239 (2365).

<sup>5</sup> **Muhammed b. Ca'fer el-Hüzelî (Gunder, 194/810)**: Basralı olup Ebû Abdillâh diye künyelenmektedir. Gunder lakabıyla meşhurdur. Sika ve sahihu'l-kitâb olmakla beraber hatası da bulunmaktadır. Kütüb-i Sitte imamları ondan rivâyette bulunmuşlardır. Bazı kaynaklarda sikalıği üzerinde ittifak olduğu söylenir. Bkz. el-İclî, s.402 (1444); İbn Hacer, *et-Tehzîb*, IX, 96; *et-Takrîb*, s. 472 (5787).

<sup>6</sup> İbn Hanbel, *Müsned*, IV, 192; Tabarânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, XVII, 106, 107 (256, 258, 260).

<sup>7</sup> İbn Mâce, *Sünen*, Nikâh, 11(1872), I, 602; İbn Hanbel, IV, 192; bkz. Tabarânî, XVII, 108 (264);

İslâm'ın benimsediği ve İslâm hukukunun belirlediği nikâh akdinin sıhhati ve geçerliliği için evlenecek adayların nikah akdi anında kendilerine mürâcaâtı ve danışmayı öngören, onların bu danışmaya karşı tutumlarını belirleyen ilgili hadisin İbn Mâce tahririndeki versiyonu da şöyledir:

-Adiy b. Amîra el-Kindî + Adiy b. Adiy<sup>1</sup> + Abdullah b. Abdirrahman b. Ebî Hüseyin<sup>2</sup> + Leys b. Sa'd<sup>3</sup> + İsâ b. Hammâd el-Mısri<sup>4</sup> + İbn Mâce.

İbn Mâce'nin tahrîci ile tarîki benzeyen İbn Hanbel'deki bir hadisin versiyonunda ise sadece İsâ b. Hammâd yerine İshâk b. İsâ<sup>5</sup> farkı görülmektedir.<sup>6</sup> Aynı hadis, Ali b. Ayyâş<sup>7</sup> yoluyla İbn Hanbel'den gelen, benzer içerikli bir başka hadisle desteklenmektedir. Lafız ve taalluk ettiği mana itibarıyla bir hayli farklılıkları olan ve mutâbi (destekleyici) konumlu bu hadis şöyledir:

Ahmed b. Ca'fer el-Katî'î dedi ki: Bize Abdullah (b. Ahmed b. Hanbel) nakletti. (dedi) Bana babam (Ahmed b. Hanbel) nakletti. (dedi) Bize Ali b. Ayyâş ve İshâk b. İsâ naklettiler. Bu (rivâyet), Ali'nin hadisidir. O Ali dedi ki: Bize Leys b. Sa'd nakletti. Dedi ki: Bana Abdullah b. Abdirrahman b. Ebî

İbnü'l-Esîr, III, 511; İbn Kudâme el-Makdisî, *el-Muğnî*, XII, 211-212.

<sup>1</sup> **Adiy b. Adiy (b. Amîra el-Kindî, 120/738)**: Ebû Ferve el-Cezerî diye künyelenmektedir. Sika ve fakih bir râvidir. Ömer b. Abdulaziz'in Musul valisidir. Tabiünden fakih ve âbid olan Adiy hakkında Buharî "*Seyyidü'l-Buhârâ*" (*Buhârâ'nın efendisi*) demektedir. İbn Hacer, Onun babası Adiy ve amcası Urs b. Amîra'dan rivâyet ettiğini söylerken, İbn Ebî Hâtim onun babasından rivâyetlerinin mürsel olduğunu, babasından hadis dinlemediğini iddia etmektedir. el-İclî, s. 330 (1116); İbn Hibbân, *Sikât*, V, 270; Zehebî, *A'lâmi'n-nübelâ*, XIV, 552; *el-Iber*, I, 116; İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 388 (4543); *et-Tehzîb*, VII, 168.

<sup>2</sup> **Abdullah b. Abdirrahman b. Ebî Hüseyin**: Mekke'li olup Nevfelî kabilesindedir. Sika ve ibâdet kurallarında âlim bir râvidir. Sikalığı üzerinde ittifak vardır. Kütüb-i sitte imamları ondan hadis nakletmişlerdir. el-İclî, s. 267 (845); İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 311 (3430); *et-Tehzîb*, V, 293.

<sup>3</sup> **Leys b. Sa'd (b. Abdirrahan el-Fehmî (175/791))**: Mısırlı olup künyesi, Ebu'l-Hâris el-İmamu'l-Mısri'dir. Sika, sebt ve fakih, meşhur bir imamdır. Sikalığı üzerinde ittifak vardır. Kütüb-i sitte imamları ondan hadis nakletmişlerdir. el-İclî, s. 399 (1430); İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 464 (5684); *et-Tehzîb*, VIII, 459.

<sup>4</sup> **İsâ b. Hammâd (b. Müslim et-Tücîbî, el-Mısri, 248/862)**: Lakabı Zu'be, künyesi ise Ebû Musa el-Ensârî'dir. 90 yaşını aşkın bir süre yaşamış olup sika bir râvidir. Leys rivâyeti olan son sika râvilerdendir. Bkz. İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 438 (5291).

<sup>5</sup> **İshâk b. İsâ (b. Nüceyh, 214/839)**: Bağdatlı olup künyesi, Ebû Ya'kûb'dur. "Ezene" denilen yere yerleşmiş olup sadûk bir râvidir. Kütüb-i sitte imamları ondan hadis rivâyet etmiştir. Bkz. İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 102 (375).

<sup>6</sup> İbn Hanbel, *Müsned*, IV, 192.

<sup>7</sup> **Ali b. Ayyâş (b. Müslim el-Elhânî, 219/834)**: Humuslu olup dokuzuncu mertebeden sika ve sebt bir râvidir. el-İclî, s. 349 (1194); İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 404 (4779); *et-Tehzîb*, VII, 368

Hüseyin el-Mekki, Adiy b. Adiy el-Kindî'den, o da babasından Rasûlullah'ın (s) şöyle buyurduğunu nakletti: *“Kadınlara kendilerini (içlerindeki düşüncelerini) ifâde hakkında yol gösteriniz, nasihat ediniz.”* Orada bulunanlar şöyle dediler: *Ey Allah'ın Rasûlü! (kadınlardan) Bekar olanlar haya ediyorlar (konuşmuyorlar). Bunun üzerine Rasûlullah (s) şöyle buyurdu: kadınlardan dul olan kendisini diliyle ifâde eder (açıkça söyler); bekar olanın rızası (nikahı kabûlü) ise susmasıdır.”*<sup>1</sup>

### 3-Duruşma (Davalaşma) Anında Beyyinenin (Delil Getirmenin) ve Yemin Etmenin Davaya Etkisi

Ahmed b. Ca'fer el-Katî'î dedi: Bize Abdullah(b. Ahmed b. Hanbel) nakletti. (o dedi ) Bana Babam (Ahmed b. Hanbel) nakletti. (dedi ki) Bize Yahya b. Saîd, Cerîr b. Hâzım'dan nakletti. ( dedi ki) Bize Adiy b. Adiy nakletti. (dedi ki) Bana Recâ b. Hayve ve Urs b. Amîra, onun babası Adiy (b. Amîra'dan) şöyle anlattığını haber verdi: *“Kinde kabilesinden Imru'l-Kays b. Âyis denilen bir adam Hadramevtli (Hadramlı) bir adamla bir arazi konusunda duruşmak üzere Rasûlullah'ın (s) huzuruna çıktılar. Rasûlullah da Hadramlı adamdan beyyine (delil) istedi ve beyyineye (delile) dayalı olarak Hadramlı adamın aleyhine hükmetti. Ancak beyyine (delil) ona ait değildi (ona ait çıkmadı) da bunun üzerine Rasûlullah, yemine dayalı olarak (yemin vererek) Imru'l-Kays aleyhine hükmetti. O zaman Hadramlı adam, Ey Allah'ın Rasûlü! Ben de “Vallahi benim arazimdir!” (diye) yemin etsem de gitsem (bu iş bitse), dedi veya o şöyle yemin etti: “Allah'a veya Ka'be'nin Rabbine yemin olsun ki, benim arazimdir.” Bunun üzerine Rasûlullah (s) şöyle buyurdu: Kim kardeşinin (din kardeşinin) malından bir parça koparmak (almak) için yalan yere yemin ederse , (Kıyâmet Günü) Allah onu şiddetli öfkeyle (öfkeli şekilde) karşılar.” Ravi Recâ'nın dediğine göre bu sözün devamında Rasûlullah (s) şu âyeti okudu:“**Fakat onlar, Allah'ın ahdini ve kendi yeminlerini birkaç paraya (pek az bir değer karşılığında) satarlar....**”<sup>2</sup> Bunun üzerine, İmrü'l-Kays, Ey Allah'ın Rasûlü! Onu (yalan yere yemini) terk eden kimseye ne var? Diye sordu da Rasûlullah (s) da. “Cennet var!” dedi. Bu müjdeli haber üzerine İmrü'l-Kays, “(Ey Allah'ın Rasûlü!) Şâhid ol ki ben, bundan böyle yalan yere yemini tamamen terk ettim!” dedi.<sup>3</sup> İlgili olay üzerine nazil olan âyetin ve hadis, davalaşma ve duruşma anında hakdan*

<sup>1</sup> İbn Hanbel, *Müsned*, IV, 192.

<sup>2</sup> Âl-i İmrân, 3/77.

<sup>3</sup> İbn Hanbel, *Müsned*, IV, 192; bkz. Tabarânî, XVII, 108-109 (265); İbnü'l-Esîr, *Üsdü'-Ğâbe*, III, 511.

sapmanın, yalan yere yemin etmenin hazin ve elem verici sonunu dile getirmekte, insanları vicdâni muhâsebe ve derûnî konrtola sevketmektedir. Bu manidâr hadisin İbn Hanbel'e göre senet ricâli şöyledir:

-Adiy b. Amîra /Urs b. Amîra<sup>1</sup> + Recâ b. Hayve<sup>2</sup> / Adiy b. Adiy<sup>3</sup> + Cerîr b. Hâzım<sup>4</sup> + Yahya b. Saîd<sup>5</sup> + Ahmed b. Hanbel.

-Adiy b. Amîra /Urs b. Amîra + Recâ b. Hayve /Adiy b. Adiy + Cerîr b. Hâzım + Ahmed b. Hanbel.

**4-Halk Arasında Meydana Gelen Münkere (Dinen ve Aklen Yasak Olan Şeylere) İlgisiz ve Tepkisizliğin Allah'ın Azabını Celbedeceği (Toplumda Ma'rûf Olan Onaylamann Münker Olana Tepkinin Gereği)**

Ahmed b. Ca'fer ek-Katî'î dedi: Bize Abdullah (b. Ahmed b. Hanbel) nakletti. (dedi) Bana babam (Ahmed b. Hanbel) nakletti. ( dedi ) Bize İbn Nümeyr nakletti. (dedi) Bize Seyf naketti. Dedi ki: Adiy b. Adiy el-Kindî'nin Mücâhid'den nakletti. Mücâhid dedi ki: Mevlâmız bana, Adiy'in (b. Amîra'nın) Rasûlullah'dan şöyle buyurduğunu işittim dediğini anlattı: "Doğrusu Aziz ve Celil olan Allah, halk tabakası (avam), aralarındaki münkeri (dinen ve aklen çirkin ve yasak olan şeyleri) ) görüp onları çirkin görmeye muktedir oldukları halde o çirkinliği görmedikçe (görüp de görmemezlikten gelinceye kadar) özel (belirli) kişilerin ameli sebebiyle umuma (genele) azap etmez. Ama bunu (gördükleri kötülüğü görmemezlikten gelme eylemini) yaptıkları zaman

<sup>1</sup> **Urs b. Amîra (el-Kindî):** Nebî'nin (s) ashabındandır. Bkz. İbn Hacer, *el-İsâbe*, II, 474; *et-Takrîb*, s. 389 (4552).

<sup>2</sup> **Recâ b. Hayve (el-Kindî, 112/730):** Tâbiünden olup Şamlı veya Filistinli olduğu söylenir. Sika ve fakîh bir râvidir. Künyesi ebu'l-Mikdâm'dır. Ona Ebû Nasr da denilmektedir. İmam Müslim'in ve Sünen-ü erba'a müelliflerinin ondan rvâyeti bulunmaktadır. İmam Buhari de ondan muallak hadis rivâyet etmiştir. el-Iclî, s. 160 (439); İbn Hibbân, *Sikât*, IV, 237; İbn Hacer, *et-Tehzîb*, III, 265; *et-Takrîb*, s. 208 (1920).

<sup>3</sup> Bkz. Dipnot, 53.

<sup>4</sup> **Cerîr b. Hâzım (b. Zeyd b. Abdillâh el-Ezdî, 170/786):** Basralıdır, Ebu'n-Nadr el-Basrî olarak künyelenir. Hammâd b. Zeyd'in mevlâlarındandır. Meşhurlardan biri olup sikadır, sikahı üzerinde ittifak vardır; ancak Katade'den rivâyetlerinde zayıflık bulunmaktadır. Ezberden hadis rivâyetinde vehimler bulunmakta ve yetmişden sonraki dönemde hafıza bozukluğu olduğu ve fakat bu yaşlarda hadis rivâyet etmediği söylenir. el-Iclî, s. 96 (204); İbn Hibbân, *Sikât*, VI, 144; İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 138 (911); *et-Tehzîb*, II, 69.

<sup>5</sup> Bkz. Dipnot, 37.

*Allah, onların özeline de genelinde de (hepsine) azap eder.”<sup>1</sup>*

Müslüman bir bireyin yaşadığı toplumda olması gereken sosyal davranışına ışık tutan, bu hadisi İbn Hanbel, temel râvileri aynı fakat son râvileri farklı şu iki tarikle nakletmektedir:

-Adiy b. Amîra + Mücâhid’in Mevlâsı<sup>2</sup> + Mücâhid<sup>3</sup> + Adiy b. Adiy el-Kindî<sup>4</sup> + Seyf<sup>5</sup> + İbn Nümeyr<sup>6</sup> + Ahmed b. Hanbel.

-Adiy b. Amîra + Mevlâ<sup>7</sup> / Adiy b. Adiy<sup>8</sup> + Seyf b. Ebî Süleyman<sup>9</sup> + Abdullah b. Mübârek<sup>10</sup> + Ahmed b. el-Haccâc<sup>11</sup> + Ahmed b. Hanbel.<sup>12</sup>

Yukarıda görüldüğü üzere ilgili hadisi ilk tarikinde İbn Hanbel, İbn Nümeyr vasıtasıyla Seyf’den bize nakletmesine rağmen, diğer tarikinde yine Seyf’den Abdullah b. Mübârek ve Ahmed b. Haccâc tarikiyle nakletmektedir.

#### **5-Rasûlullah’ın (s) Namazda Secde Etme ve Selâm Verme Şekli (Ta’dîl-i**

<sup>1</sup> İbn Hanbel, *Müsned*, IV, 192.

<sup>2</sup> **Mücâhid’in Mevlâsı:** “efendisi” anlamında olup bir sahâbî veya tâbiünden râvi birisi olduğu sanılmaktadır.

<sup>3</sup> **Mücâhid (b. Cebr /Cübeyr el-Mekkî, 104/722?):** Ebu’l-Haccâc el-Mahzûmî diye künyelenmektedir. Mekkeli tâbiünden olup Mahzûmîlerin azadlı kölesidir. Tabiünden hadisde sıklığı üzerinde ittifak vardır. Kütüb-i sitte imamları ondan hadis rivayet etmiştir. Tefsirde ve diğer ilimlerde imamdır. Seksen üç yaşında vefat etmiştir. Son zamanında Kufe’ye yerleşmiştir. el-İclî, s.420 (1538); İbn Hıbbân, *Sikât*, V, 419; İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 520 (6481); *et-Tehzîb*, X, 42.

<sup>4</sup> Bkz. Dipnot, 53.

<sup>5</sup> **Seyf (b. Süleyman veya İbn Ebî Süleyman el-Mahzûmî, 151/768?):** Mekkeli olup sika ve sebt sahibi olmakla beraber müteşeddî bazı cârihler onu kadercilikle suçlanmaktadır. En sonunda Basra’ya yerleşmiştir. İmam Ahmed onu tevsik etmektedir. el-İclî, s. 213(649); İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 262 (2722); *et-Tehzîb*, IV, 294.

<sup>6</sup> **İbn Nümeyr (Abdullah b. Nümeyr el- Hemdânî, el-Hârîfî, 199/815):** Kufeli olup Ebu’l-Hişâm olarak künyelenmektedir. Ehli’sünne ve Sahibu Hadîs’dir yani hadislerle amel etmeve sünnete riâyette titiz bir râvidir. Sıklığı üzerinde ittifak vardır. Kütüb-i sitte sahipleri ondan hadis nakletmişlerdir. el-İclî, s 282 (901); İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 327 (3668); *et-Tehzîb*, VI, 57.

<sup>7</sup> Bkz. dipnot, 76.

<sup>8</sup> Bkz. Dipnot, 53.

<sup>9</sup> Bkz. Dipnot, 79.

<sup>10</sup> **Abdullah b. Mübârek (eMervezî, el-Horasânî, 181/797):** Şahsında birçok hayır hasletlerini toplamış, sika, sebt, sâlih, âlim ve fakîh bir muhaddisdir. Bkz. el-İclî, *a.g.e.*, s.275 (876); İbn Hıbbân, *Sikât*, VII, 7; İbn Hacer, *et-Tehzîb*, V, 382; *et-Takrîb*, s. 320 (3570).

<sup>11</sup> **Ahmed b. el-Haccâc (el-Bekrî, el-Mervezî, 220/835):** Onuncu tabakadan sikabir râvidir. İbn Hacer, *et-Takrîb*, s.78 (23).

<sup>12</sup> İbn Hanbel, IV, 192.



**Erkân'a Riâyeti)**

Ahmed b. Ca'fer el-Katî'i dedi: Bize Abdullah (b. Ahmed b. Hanbel) nakletti. (dedi) Bana babam (Ahmed b. Hanbel) nakletti. (dedi) Bize Ali b. Abdillâh nakletti. (dedi) Bize Mu'temir b. Süleyman nakletti. Dedi ki: Ben Fudayl b. Meysere'ye okuyarak arzettim. Dedi ki: Bana İbn Harîz (Hureyz), Kays b. Ebî Hâzım'ın kendisine Adiy b. Amîra'nın şöyle dediğini anlattı: “*Nebî (s), (namazda) secde ettiğinde koltuk altlarının beyazı görülünceye dek kollarını yana açardı. Sonra sağa selâm verdiği zaman, yanağının beyazını görünceye dek yüzünü sağına çevirirdi. Sonra sola selâm verdiğiğinde, sol yanağının beyazını görünceye dek yüzünü soluna çevirirdi.*”<sup>1</sup>

Bize namazda secde ve selâm âdâbını öğreten bu hadisin İbn Hanbel'e göre versiyonu:

**-Adiy b. Amîra + Kays b. Ebî Hâzım<sup>2</sup> + İbn Harîz (İbn Hurayz)<sup>3</sup> + Fudayl b. Meysere<sup>4</sup> + Mu'temir b. Süleyman<sup>5</sup> + Ali b. Abdillâh<sup>6</sup> + Ahmed b. Hanbel.**

Bu hadis ile ilgili bir başka tarik da; Ebû Abdirrahmân dedi ki: Bana Yahya b. Maîn nakletti. O dedi ki: Bize Mu'temir b. Süleyman nakletti dedi ve aynı hadisi zikretti (söyledi)<sup>7</sup> şeklindedir.

<sup>1</sup> İbn Hanbel, IV, 192-193; bkz. Tabarânî, XVII, 108 (263).

<sup>2</sup> *Kays b. Ebî Hâzım*: bkz. dipnot, 20.

<sup>3</sup> *İbn Harîz (Hurayz)*: Bu râvi hakkında kaynaklarda bilgi bulunmamıştır; ancak bazı kaynaklarda bir üst ravi (Kays) ile rivâyet ilişkisi olan râvi Ebû Hureyz olarak verilmektedir (bkz. İbn Hacer, *Tehzîb*, VIII, 386; XII, 71). Bazı kaynaklarda; Ebû Hureyzin ise, Şamlı ve Hz. Muaviye'nin azadlı kölesi olduğu, İbn Asâkir'in onu Keysân diye isimlendirdiği, Abdullah b. Dinâr el-Humusî'den rivâyetinin dışında, cerh ve ta'dîl yönünden halinin meçhûl olduğu, hakkında fazla bir şey bilinmeyen meçhûl bir kimse olduğu belirtilmektedir. İbn Hibbân, *Sikât*, V, 579-580; İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 157, 632; *et-Tehzîb*, XII, 71).

<sup>4</sup> *Fudayl b. Meysere*: Ebû Muâz el-Basrî diye künyelenmektedir. Altıncı mertebeden olup “sadûk” olarak ta'dîl edilen bir râvidir. İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 448 (5439).

<sup>5</sup> *Mu'temir b. Süleyman (et-Teymî, 187/...)*: Basralı olup “Ebû Muhammed” diye künyelenmekte; “et-Tufeyl” olarak lakablanmaktadır. Sika olarak ta'dîl edilmektedir. İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 539 (6785).

<sup>6</sup> *Ali b. Abdillâh (b. Ca'fer b. Nüceyh es-Sa'dî, 234/...)*: Basralı olup “Ebu'l-Hasen el-Medîni” diye künyelenmektedir. Sika, sebt, imam ve asrının hadis ve illet alimidir. İbn Hacer, *et-Takrîb*, s. 403 (4760).

<sup>7</sup> İbn Hanbel, IV, 193.

### C- Rivâyetleriyle İlgili Değerlendirme

Temel hadis kaynaklarından kütüb-i tis'a öncelikli olmak üzere, diğer eserlerden müsnedler, mu'cemler, sünenler, sahâbe biyografileri, tarih, meğâzi ve ricâl kitaplarının incelenmesi, mektebetü'ş-Şâmîle programı'nın taranması sonucunda İbn Adiy'e dayalı 5 adet (2. ve 3. hadislerde ikitâ' ve irsâl şüphesi olmakla beraber) hadisinin bulunduğu görülmüştür. Bu rivâyetlerden **I. Rivâyet**, temel hadis kaynaklarından Müslim'in *Sahîh*'inde, Ebû Davud'un *Sünen*'inde ve İbn Hanbel'in *Müsned*'inde ve daha başka eserlerde geçmekte;<sup>1</sup> *başta vâliler olmak üzere kamu görevlilerinin mal (ganimet ve hazine malı) kaçırması ve hediye almasının haramlığını* içermektedir. İlgili hadisin Müslim'deki versiyonlarının tahvilli (geçmeli ve değişmeli) olduğu, eser müelliflerinin şeyhleri dışında diğer kaynaklardaki râvilerle örtüşdüğü ve bu râvilerin sikalıkları üzerinde ittifak olduğu ve *Kütüb-i Sitte* imamlarının kendilerinden rivâyet ettiği kimseler oldukları görülmektedir.

Genelde temel hadis kaynaklarında "*Umerâya (Âmirlere) Hediye Verme*" konusunda geçen, Hz. Muaz, İbn Ömer, Büreyde Müstevrid b. Şeddâd, Ebû Humeyd gibi sahâbilerde de gelen ve Tirmizî'nin Muaz b. Cebel'den gelen şekliyle "*garîb*" olarak değerlendirdiği<sup>2</sup> **I. hadisin** versiyonunda Ahmed b. Hanbel'in kendisinden hadis aldığı **Muhammed b. Ca'fer**, diğerlerinden farklı bir isim olarak karşımıza çıkmaktadır. Diğer metinlerde kavim içinden ayağa kalkan adam, "*Raculün esvedü mine'l-Ensâri*" (*Ensarlı siyah bir adam*) şeklinde verilirken,<sup>3</sup> Abdurrezzâk'ın Musannefi ve *Ebû Davud'un Sünen'inde*; "*Yâ Eyyühannâs!*" (*Ey insanlar!*) şeklinde daha genel bir hitabla ve "*raculün tavîlün mine'l-Ensâri esvedü*" (*Ensarlı uzun boylu esmer bir adam*)<sup>4</sup> ifâdeleriyle, yine İbn Hanbel'in bir başka rivâyetinde Mücâlid'den naklen "*Raculün esvedü mine'l-Ensâri*" (*Ensarlı olan siyah adam*) Sa'd b. Ubâde olarak verilmektedir<sup>5</sup>. Ayrıca Rasûlullah'ın

<sup>1</sup> Müslim, *Sahîh*, Imâre, 30 (1833), II, 1465; Ebû Davud, Akdiya, 5 (3581/3583), IV, 10; İbn Hanbel, IV, 192; İbn Hemmâm, Abdurrezzâk, *Musannef*, IV, 57 (6955); İbn Huzeyme, *es-Sahîh*, IV, 53 (2338); Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ* (thk. Muhammed Abdullah Ata), IV, 158.

<sup>2</sup> Tirmizî, *Sünen*, III, 621 (1335).

<sup>3</sup> Müslim, Imâre, 30 (1833), II, 1465.

<sup>4</sup> İbn Hemmâm, Abdurrezzâk, *Musannef*, IV, 57 (6955); Ebû Davud, Akdiya, 5 (3581/3583), IV, 10.

<sup>5</sup> İbn Hanbel, IV, 192.

(s) ilgili konuşmasını dinleyen söz konusu Ensarlı adam, diğer metinlerde daha yumuşak bir ifâdeyle *“ikbel annî ameleke! (verdiğin görevi benden geri al!) derken, İbn Hanbel’in bu rivâyetinde “senin işine ihtiyacım yok!” şeklinde daha sert bir ifâde kullandığı görülmektedir.*<sup>1</sup>

**II. Rivâyet,** temel hadis kaynaklarından İbn Mâce’nin Sünen’inde ve İbn Hanbel’in Müsned’inde geçmekte;<sup>2</sup> *nikâh akdinde evlenecek kadınlara danışmanın gereği, onlardan dul kadının kabûlünün sözlü ifâdesi olduğu, bâkire kadının kabûlünün susması olduğu* belirtilmektedir. İlgili hadisin her iki eserdeki râvileri de cerh ve ta’dil alimlerinde ta’dil edilmiş olup Kütüb-i sitte imamlarının kendisinden rivâyette bulunduğu râvilerdir. Ebû Hâtim ve başka alimlerinin belirttiğine göre, senet ricâlinin tamamı sika olan 2. hadisin senedinde inkitâ’ bulunmaktadır. Çünkü Adiy b. Adiy babasından (Adiy b. Amîra’dan) hadis dinlememiş; ancak Adiy b. Amîra’nın sahâbî kardeşi olan Urs b. Amîra kendisinden hadis nakletmiştir. Bu ikisi arasına (baba ile oğlu arasına) Adiy’in kardeşi Urs b. Amîra girmiştir. Fakat bu hadisi destekleyen sahîh nitelikli şâhit hadisler de bulunmaktadır.<sup>3</sup> İbn Mâce’nin tahririnden daha açık ve anlaşılır olan İbn Hanbel’in rivâyeti, daha çok hükümler içermekte; Bizzat Rasûlullah’ın diliyle ve açıkca eş adayı (evlenecek) kadınların ebeveyn ve yetkili şahıslar tarafından nikah akdi konusunda eğitilmesi istenmektedir. Diğer iki hadisten farklı olarak bu hadisin baş kısmında bulunan *“Kadınlara içlerindeki (nikahla ilgili düşüncelerini) ifâde etmeleri konusunda yardımcı olunuz veya yol gösteriniz”* ibâresi bunu nâtikdir. Ayrıca bu eğitimin onların kırılğan ve hassâs olan fitratlarına, benlik değerlerine uygun olması da önemsenmektedir. Hadisde dul kadınlar için önerilen *“ o kendisini (içindeki düşünceyi) diliyle açıkca ifâde eder (konuşur); bekar kadınlar için önerilen ”* onun nikah konusundaki kabûlü susmasıdır” şekillerindeki Nebevî tavsiye bu eğitimin keyfiyetine ışık tutmaktadır.<sup>4</sup>

**III. Rivâyet,** temel hadis kaynaklarından İbn Hanbel’in Müsned’inde ve

<sup>1</sup> İbn Hanbel, *Müsned*, IV, 192.

<sup>2</sup> İbn Mâce, *Nikâh*, 11; İbn Hanbel, IV, 192.

<sup>3</sup> İbn Mâce, I, 602 (1872); Tabarânî, XVII, 108 (264); İbn Abdilber, III, 1060; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-Ğâbe*, III, 511; İbn Hacer, *et-Tehzîb*, VII, 168; *el-İsâbe*, II, 470.

<sup>4</sup> İbn Hanbel, IV, 192.

başka eserlerde bulunmakta;<sup>1</sup> *Duruşma (yargılama) anında beyyine (delil getirmenin) gereği ve yemin etmenin davanın seyrine etkisini içermektedir.* İlgili hadisin râvilerinin, cerh ve ta'dil alimleri tarafından sika ve ya sadûk kabul edilen kimseler olduğu; ancak bunlardan Cerîr b. Hâzım'ın son zamanlarda hafıza bozukluğu yaşadığı ve rivâyetinde vehm olduğu fakat bunun rivâyetine engel teşkil edecek derecede olmadığı belirtilmektedir. İbn Hanbel'in rivâyetleri arasında ve Zevâid'de bulunan 3. hadisin senet ricâllerinin sika olduğu görülmektedir.<sup>2</sup> İlgili hadisin bu tarikinde râvi Cerîr, Eyyûp ziyâdesinin olduğunu ve bir topluluk halinde bu hadisi Adiy b. Adiy'den dinlediklerini; Ona da bu hadisi Urs b. Amîra ve Recâ b. Hayve'nin naklettiklerini, bu hadisi o gün babası Adiy'den ezberlemediğini belirtmektedir.<sup>3</sup> Ancak bazı güvenilir hadis kaynaklarında aynı olayın, iki ayrı hadis olarak benzer lafız ve içerikte, farklı ve sahîh senetlerle Adiy b. Amîra'ya değil de oğlu Adiy'e isnâd edildiği görülmektedir.<sup>4</sup> İlgili olay üzerine nazil olan âyet ve bahse mevzu olan hadis, açık ve anlaşılır şekilde davalasma ve duruşma anında hakdan sapmanın, yalan yere yemin etmenin hazin ve elem verici sonucunu dile getirmekte; insanları vicdâni muhâsebe ve derûnî kontrole sevk etmektedir.

**IV. Rivâyet,** *halk arasında meydana gelen münkere (aklın ve dinin çirkin gördüğü şeylere, kötülöklere), bildiği ve elinden geldiği halde, Müslüman bir kimsenin tepkisiz ve tavırsız kalmasının Allah'ın gazabını celbedeceği ve bu azabın herkesi içine alacağı uyarısı yapılmaktadır.* İlgili hadis temel hadis kaynaklarından İbn Hanbel'in Müsned'inde geçmekte;<sup>5</sup> râvilerinden Seyf b. Süleymân dışındaki tüm râvilerinin sikalığında ittifak bulunmaktadır. Seyf b. Süleymân ise, müteşeddît cârihler tarafından kaderiyecilikle itham edilmekte; ancak Ahmed b. Hanbel onu sika kabul etmekte ve ondan hadis rivâyet etmektedir. İlgili hadisin senesinde geçen Mücâhid'in mevlâsının (efendisinin) kim olduğu kesin bilinmemekle beraber, onun bir sahâbî veya tâbiünden râvi nitelikli bir kimse olduğu sanılmaktadır.

<sup>1</sup> İbn Hanbel, IV, 192; Tabarânî, XVII, 108-109 (265);138 (343).

<sup>2</sup> Tabarânî, XVII, 108 (265); bkz. Heysemî, *Mecmau'z-Zevâid*, IV, 178.

<sup>3</sup> İbn Hanbel, *Müsned*, IV, 192.

<sup>4</sup> Bkz. Tabarânî, XVII, 109 (266, 267); İbn Kudâme el-Makdisî, *el-Müğnî*, XII, 211-212 (thk. Dr. Muhammed Şerefüddin el-Hattâb, es-Seyyid Muhammed es-Seyyid); İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Ğâbe*, III, 511.

<sup>5</sup> İbn Hanbel, IV, 192.

Müteşeddît cârihlerce kaderiyecilikle ithâm edilen Seyf b. Süleymân dışında diğerlerinin sika olduğu görülen, isnâd lafızları “*semâ*” yolunu işâret eden, sahîh ve merfû’ nitelikli 4. hadisten, Müslüman bireylerin yaşadığı toplumdaki diğer insanların özel yaşantısına müdâhalesi anlaşılmalıdır. Bu asla söz konusu olamaz. Ancak Müslüman kişi, günümüz çoğulcu toplum ve kent yaşantısında çevresinde olup bitenlere, diğer insanlara ve çevreye zarar veren davranış ve eylemlere de ilgisiz kalmaz, kalmamalıdır. Zirâ ilgili hadis, mü’minlere yönelik aynı konuyla ilgili âyet ve sahîh hadisin<sup>1</sup> uyarısıyla da örtüşmektedir.

İbn Adiy’in **V. Rivâyeti** olan son rivâyeti ise, *Namazda secde etme ve selâm vererek çıkma âdâbını* içermekte olup temel hadis kaynaklarından İbn Hanbel’in Müsned’inde ve başka kaynaklarda geçmektedir.<sup>2</sup> İlgili hadisin genelde râvileri Basralı olup sadûk, sika ve sebt vasıflarıyla ta’dil edilmektedirler. Ancak râvilerden İbn Harîz hakkında kimlik, cerh ve ta’dil açısından bir bilgi bulunamamıştır. Ayrıca ilgili senetde geçen İbn Harîz’in üst râvisi olan Kays b. Hâzım’ın biyografisinde, onun rivâyet ilişkisi olan İbn Harîz değil Ebû Harîz denilen bir râviden söz edilmekte; Hz. Muâviye’nin azadlı kölesi olduğu belirtilen Ebû Harîz’in mechûl olduğu söylenmektedir.<sup>3</sup> Adiy b. Amîra’ya nisbetle İbn Hanbel’in Müsned’inde yer alan<sup>4</sup> İbn Hureyz dışında râvileri bilinen cerh ve ta’dil alimlerin senet ricâli sadûk ve sika olarak tanıtılan, 5. hadis’in, temel râvileri Tirmizî’nin Sünen’indekilerle örtüşmektedir. İlgili hadis Tirmizî’nin Sünen’inde **Ubeydullah b. Abdullah b. Egram** el-Huzâî’nin sahâbî olan babasından ve Ebu’l-Ahves’in Abdulah’dan (Abdullah b. Mes’ud’dan) rivâyeti şeklinde iki ayrı hadis olarak nakledilmekte olup, bu iki hadis cem olduğunda yukarıdaki rivâyetin (5.rivâyetin) aynı muhtevâsını vermekte, tüm lafız ve içerikleri de birbirlerine benzer görülmektedir.<sup>5</sup> Ayrıca Tirmizî, iki hadisin cemi’ şeklindeki bu hadisin daha başka sahâbîlerden de nakledildiğini, sadece râvi Davud b. Kays tarîkiyle tanıdığı bu hadisin ilk yarısının “*Hasen*” olduğunu; Ebu’l-Ahves’in İbn Mesud’dan naklettiği ilgili hadisin

<sup>1</sup> Enfâl, 8/25; Tirmizî, Fiten, 9 (2169).

<sup>2</sup> İbn Hanbel, IV, 192-193; Tabarâni, XVII, 108 (263).

<sup>3</sup> İbn Hıbbân, *Sikât*, V, 579; İbn Hacer, *et-Tehzîb*, VIII, 386; XII, 71; *Takrîb*, s, 157, 632.

<sup>4</sup> İbn Hanbel, IV, 192-193.

<sup>5</sup> Tirmizî, Salât, 88 (204), II, 62-64 (274); 105 (221), II, 89 (295); ayrıca bkz. Tabarâni, XVII, 108 (263).

ikinci yarısının ise “*Hasen- Sahîh*” olduğunu; ashâbdan ve diğerlerinden ilim ehlinin çoğunluğunun amelinin de bu şekilde olduğunu belirtmektedir.<sup>1</sup>

### Sonuç

Kur’ân-ı Kerîm’den sonra dinin ikinci kaynağı konumundaki sünnetin kaynağında olan sahâbenin rivâyetin sonraki nesle aktarımındaki gayretleri her türlü takdirin üstündedir. Biz bu çalışmamızda; sahâbe neslinin hadislerin sonraki nesillere naklindeki rollerine, örnek şahsiyetler olarak her bir sahâbînin müslümanın hayatındaki etki ve tesirlerine inanarak, sahâbeden birisi olan Adiy b. Amîra’nın hem hayat ve kişiliğini tanımaya, hem de rivâyetlerini tespit edip değerlendirmeye çalıştık.

Böyle bir çalışmanın gereğine inanarak yaptığımız araştırma sonunda; Hz. Muâviye’nin hilâfeti zamanında (40/660) Ruhâ’da (Urfa’da) vefât eden Adiy b. Amîra’nın, Kûfe asıllı olup genelde Kinde kabilesine mensup olduğunu; “Ebû Zürâre” veya “Ebû Ferve” diye künyelendiğini, Yahudî alim İbn Şehlâ hadisinde belirtildiği üzere Müslüman olan Adiy’in, Hz. Osman taraftarı olup Sıffin savaşında Hz. Muâviye’nin yanında yer alan bir sahâbî olduğunu; Kûfe’den Şam’a geldiğini; zamanın Şam vâlisi olan Hz. Muâviye tarafından Kûfe’den Cizre muntikasındaki Ruhâ’ya (Urfa’ya) gönderildiği ve kendisine toprak verildiğini öğrendik.

Hadisçiliği açısından; Hâkim’in (405/1014) belirttiği üzere ashâbdan Vâbise b. Ma’bed ve Velîd b. Ukbe b. Ebî Muayt gibi sahâbe ve tâbiîn zamanında Cizre’de teşekkül eden ilim merkezinde Kurân ve Sünnet öğretimine hizmet verdiğini; Adiy b. Adiy’in doğrudan babası Adiy b. Amîra’dan rivâyetlerinde bazı cerh ve ta’dîl alimlerinin (Ebû Hâtim ve Buhârî’nin) şüphesi olduğunu; dolayısıyla Adiy’in doğrudan babasından (Adiy b. Amîra’dan) hadislerinde (3 no’lu hadis gibi) inkitâ veya irsallik bulunduğu; ancak onun doğrudan amcası Urs b. Amîra’dan hadis almış olabileceğini; bu nedenle sahâbî kardeşi Urs b. Amîra, muhadram râvi Kays b. Ebî Hâzım ve Recâ b. Hayvenin onun râvileri olduklarını gördük.

Temel hadis kaynakları olan Kütüb-i Tis’a öncelikli olmak üzere, diğer

<sup>1</sup> Tirmizî, Salât, 88(204), 62-64 (274), 89 (205), 105 (221).

eserlerden müsnedler, mu'cemler, sünenler, sahâbe biyografileri, tarih, meğâzi ve ricâl kitaplarından yaptığımız araştırma ve mektebetü'ş-Şâmile programından yaptığımız tarama sonucunda İbn Adiy'e dayalı, dinî hayatın 5 önemli konusunda 5 adet (2. ve 3. hadislerde inkitâ' ve irsâl şüphesi olmakla beraber) merfû ve amel edilebilir nitelikte hadis tespit edilmiştir.

Bu mütevâzî çalışma bize, Sahâbe neslinden birisi olarak bir şekilde Anadolu'ya (Cizre ve Ruhâ'ya) gelen ve biyografisi, etkin ve yetkin uzmanlar tarafından hazırlanan çağdaş ve güzel eser *Diyânet İslâm Ansiklopedi'sinde* bulunmayan Adiy b. Amîra'nın hayatının da diğer sahâbiler gibi Müslümanların gönlündeki sahâbe sevgisini artıran güzelliğe ve örneklîğe sahip olduğunu; Kur'ân'dan sonra dinin ikinci kaynağı konumunda olan sünnetin sonraki nesillere naklinde rolü olduğunu göstermiştir.

Gerek temel hadis eserlerinden ve gerekse teknolojik bilim veri tabanı olan Mektebetü'ş-Şâmile'den yaptığımız araştırma neticesinde bahse konu sahabînin tespit ettiğimiz rivâyetlerinin (5 konuda 5 rivâyetinin) dışında herhangi bir rivâyetine rastlanmamış olup, muhtelif kaynaklarda aynı rivâyetlerin tekrarlandığı görülmüştür.

Bu bağlamda denilebilir ki, rivâyetin kaynağında olan sahâbe, tâbiîn ve tebeü't-tâbiîn dediğimiz temel râvi silsilesiyle ilgili, her bir râvinin biyografilerini, kimlik, kişilik ve râvilik vasıflarını, rivâyet aldığı ve verdiği kimseleri (dönemsel rivâyet ilişkilerini), ayrıca mukâyeseli olarak rivâyetlerini ele alan ciddî ve bilimsel her türlü çalışmanın, konu edilen şahısların kişiliklerini daha iyi tanıma fırsatı ve rivâyetleriyle bütünleşip-bütünleşmedikleri konularında bize bir fikir vereceği, bizleri kaynağı itibariyle daha sıhhatli ve güvenli rivâyetlere eriştireceği, hatta sahâbenin rivâyetlerinde udûl odukları genel kabûlüne katkı sağlayacağı umulur. Bu ümit ve düşüncelerle sahîh sünneti tespit alanında daha derin çalışmalar yapılmasını temenni eder, bu konuda gayret gösteren herkese başarılar dilerim.

### Bibliyografya

**-BEYHAKÎ,** Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin, *es-Sünenü'l-kübrâ* (el-Cevherü'n-nakî-İbn Türkmânî Alâaddin b. Ali b. Osman el- Mardinî), I-X, Dâru'l-fikir, ts.

-----*es-Sünenü'l-Kübrâ* (el-Cevherü'n-Nakî, İbn Türkmânî Alâaddin Ali b. Osmân el-Mardinî), I-X, I. Baskı, Meclis-ü dâirat- maârifî'n-nizâmiyye, Hindistan Haydarabat,

-----*Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr* (thk. Abdulmu'tî Emîn Kal'acı), I-XIV, Dâru'l-va'yi, Kahire 1411/1991.

**-CİRİT,** Hasan, *Hadise Giriş*, Rağbet, İstanbul 2011.

**-EBÛ DAVUD,** Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *Sünen-i Ebî Davud*, I-V , Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.

**-EBÛ NUAYM,** Ahmed b. Abdillâh el-İsfahânî, *Ma'rifetü's-sahâbe* (thk. Âdil Yusuf el-Azâzî), I-VI/VII, Dâru'l-vatan, Riyad 1998.

**-HÂKİM,** Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh en-Nisâbü'rî, *Ma'rifet-ü ulûmi'l-hadis* (thk. Ma'zam Hüseyin, Beyrut 1997.

**-el-HAMEVÎ,** Şihâbuddin Ebî Abdillâh Ya'kût b. Abdillâh el-Bağdâdî, *Mu'cemu'l-büldân*, I-V, Dâru's-Sâder, Beyrut 1979.

-*Mu'cemu'l-Büldân*, I-V, Leipzig 1867.

**-HARTMANN, M.,** "Cezire", *İslâm Ansiklopedisi*, III, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul, 1977.

**-el-HEYSEMÎ,** Nureddin Ali b. Ebî Bekr, *Mecmeu'z-zevâid ve menbau'l-fevâid*, I-X, Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 1988.

**ICLÎ,** Ebu'l-Hasan Ahmed b. Abdillâh b. Salih, *Tarihu's-sikât*, I, Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 1984.

**-İBN ABDİLBER,** Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh en-Nemerî, *el-İstîâb fi ma'rifeti'l-ashâb* (thk. Ali Muhammed el-Becâvî, I-IV, Nehdat-ü Mısr, Kahire, ts.

**-İBNU'İ-CEVZÎ,** Ebu'l-ferec Cemâluddîn Abdurrahman b. Ali, *Telkîh-u*



*fuhûm-i ehli'leser fî uyûni't-târih-i ve's-siyer*(thk. Ali Hasan) Mektebetü'l-âdâb, Kahire, ts.

-**İBNÜ'İ-ESİR**, EbU'l-Hasan Ali b. Muhammed, *Üsdü'l-ğâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*, I-V, Beyrut, ts.

-**İBN HACER**, Şihâbuddin Ebu'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Hacer b. el-Askalânî, *el-Isâbe fî temyîzi's-sahâbe*,

I-IV, Dâr-u ihyâi't-türâsi'l-Arabî, Beyrut 1328/1910.

-*et-Tehzîbü't-tehzîb*, I-XII, Beyrut 1958.

-*Takribü't-tehzîb*, I, Dâru'r-reşid, Haleb 1986.

-**İBN HANBEL**, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed, *Müsned-ü Ahmed b. Hanbel*, I-VI, Çağrı Yayınları, İstanbul 1982.

-**İBN HİBBÂN**, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî, *Sikât-ü İbn Hibbân*, I-IX, Müessesetü'l- kütübî's-sakafiyye, Beyrut 1408/1988.

-**İBN HUZEYME**, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk, *Sahîh-u İbn Huzeyme* (hızr.M. Mustafa el-A'zamî) I-IV, Beyrut, 1992.

-**İBN KUDÂME**, İmam el-Makdisî, *el-Muğnî* (thk. Muhammed Şerefüddin Hattâb, Seyyid İbrahim Sadık), I-XII, Dâru'l-hadîs, Kahire,ts.

-**İBN MÂCE**, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî, *Sünen-ü İbn Mâce*, I-II, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.

-**İBN SA'D**, Muhammed b. Sa'd b. Menî', *et-Tabakâtü'l-Kübrâ* (thk. Ali Muhammed Ömer), I-X, Mektebetü'l-hancî, Kahire 2001.

-**İBN ŞÂHİN**, Ebû Hafs Ömer b. Ahmed, *Tarih-u esmâi's-sikât* (thk. Abdulmu'tî Emin Kal'acı), I, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1986.

-**KOÇYİĞİT**, Talat, *Hadis Tarihi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1981.

-**MÜSLİM**, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc, *Sahîh-i Müslim*, I-III, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.

-**TABARÂNÎ**, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, *Mu'cemu'l-kebîr* (thk. Hamdi Abdulmecîd es-Silefî), I-XIX, Dâr-u ihyâi't-türâsi'l-Arabî, Beyrut 1983.

-**TİRMİZÎ**, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsâ, *Sünenü't-Tirmizî*, I-V, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.

-**YARDIM**, Ali, *Hadis I-II*, Damla Yayınevi, İstanbul 1997.

-**WENSİNK**, A.J., *Concordance (Mu'cemu'l-müfehres li el-fâzi'l hadis)*, I-VIII, İstanbul 1988.

-**ZEHEBÎ**, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *Mizânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, I-IV, Dâru'l-fikir, Beyrut 1963.

-*Siyerü a'lâmi'n-nübelâ* (thk. Şuayb Arnavut), I-XXV, Beyrut 1994.

## Hâce Abdullah Ensârî'nin Tasavvuf Düşüncesi

Hüseyin KURT\*

### Özet

"Şeyhü'l-İslâm" lakabıyla tanınan, verdiği eserler ve hayatı boyunca yaptıklarıyla haklı bir saygınlığa sahip olan Hâce Abdullah Ensârî'dir. Onun en çok yankı bulan ve üzerinde yorum yapılan eserlerinin birisi de *Menâzilü's-sâirin'dir. Menâzilü's-sâirîn'de* tasavvuf terimlerini daha önce hiç yapılamayan bir biçimde tasnif etmiş ve açıklamıştır. Yüz makamı on ana başlıkta toplamış, her makamı bir âyet-i kerime ile desteklemiştir. Her makam âvam, havas ve hassu'l-havas için ayrı ayrı açıklanmıştır. Ensârî'nin bu eserini önemli kılan diğer bir sebep de onun şerhleridir. Özellikle vahdet-i vücûd düşüncesini geliştirici nitelikteki anlatımlar, şârihler arasında hararetli tartışmalara sebep olmuştur. Bu çalışmada Abdullah Ensârî'nin hayatı, eserleri ve tasavvufi görüşleri hakkında bilgi verilmeye çalışılmıştır.

**Anahtar kelimeler:** Hâce Abdullah Ensârî, Tasavvuf.

### Abstract

#### Hâce Abdullah Ensârî and Tasavvuf

One of the most commented and reverberated Works of art of Abdullah Ensârî, who is widely known with his works of art and what he has done throughout his life and known as "Şeyhülislâm" and so has a right esteem,

---

\* Yrd. Doç. Dr., Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

is Menâzilü's-sairîn. In Menâzilü's-sairîn, he organized and explained mysticism terminology as never have been done before. He grouped up a hundred terms in ten main titles and supported each with one âyet-i kerime. Each term was explained separately for avam, havas and hassu'l-havas. Another significant reason that makes Ensarî's work of art interesting is annotation. Especially explanations reinforcing vahdet-i vücûd idea has led lively discussions among annotators. In this work we are trying to give information about the life of Abdullah Ensarî and tasavvuf.

**Key words:** Hâce Abdullah Ensarî, Tasavvuf.

## A. Hâce Abdullah Ensarî'nin Hayatı ve Eserleri

### 1. Hayatı

Hâce Abdullah Ensarî Herevî, 396/1006 ile 481/1089 yılları arasında Horasan bölgesinde, Herat'ta yaşamıştır<sup>1</sup>. Hz. Peygamber'in hicretten sonra evinde bir süre ikamet ettiği Ebu Eyyûb el-Ensârî'nin soyundandır. Dedelerinden Mett el-Ensârî, Hz. Osman'ın halifeliği sırasında, Horasan fatihi Ahnef b. Kays ile birlikte Herat'a giderek oraya yerleşmiştir.<sup>2</sup> Verdiği dersler ve kaleme aldığı eserlerinden dolayı İslâm dünyasında "Şeyhülislâm" olarak tanınmıştır.

Müellif, tasavvufî kültürün yoğun olarak yaşandığı bir çevrede büyümüştür. Babası Ebu Mansur Muhammed bin Ali'nin, Cüneyd Bağdadî'nin<sup>3</sup> müridlerinden olan Şerif Hamza Akilî'nin sohbetlerine katıldığı bilinmektedir. İlk eğitimi için Malinî medresesine giden Ensarî, dokuz yaşında hadis yazmaya başlamış, on dört yaşına geldiğinde vaaz edebilecek dinî bilgiye sahip olmuştur.

Abdullah Ensarî, dönemin meşhur hocalarından dersler almıştır. Kadı Ebu Mansur-ı Ezdî, Cârûdî, Yahya b. Ammâr el-Şeybânî-yi Sistânî, eş-Şeyh

<sup>1</sup> Abdurrahman Camî, *Nefahatü'l-üins*, (Evlîya menkıbeleri, ter. Lamî Çelebi, haz. Süleyman Uludağ, Mustafa Kara), İstanbul 1995, s. 478; Süleyman Uludağ, "Herevî, Hâce Abdullah", *DİA*, c.XVII, s. 222-226.

<sup>2</sup> Muhammed Sa'îd Abdu'l-Mecîd, *Şeyhu'l-İslâm Abdullah el-Ensârî, Hayâtuhu ve Arâuhu*, Mısır.

<sup>3</sup> Süleyman Ateş, "Cüneyd Bağdadî", *DİA*, c.VIII, s. 119-121.

Emû, onun en meşhur hocalarıdır. Bunlardan başka, diğer âlimler de onun talim ve irşadında etkili olmuşlardır. Bunların arasında Şeyh Takî-yi Sîstânî, Bişrî-yi Segezî, Cerrâhî, Muhammed-i Bâşânî, Ahmed el-Hâcî, Ebû Selme-i Bârûdî, Ebû Alî-yi Zenger, Ebû Alî-yi Buteger, İsmail-i Debbâs ve Muhammed Ebû Hafs-i Kurenî sayılabilir.

Okumaya ve ilim öğrenmeye çok istekli olan Abdullah Ensarî, aynı zamanda güçlü bir hafızaya da sahipti. Kaynaklardaki bilgilere göre; yazdığı her şeyi ezberlediğini, üç yüz kadar hadis âliminden hadis yazdığını ve bu üç yüz âlimin hepsinin Sünnî olduğunu, bid'atçı ve rey ehli olmadığını da belirtir. Ensarî, yetmiş bin beyitten fazla Arapça şiiri ve on iki bin hadisi ezberlediğini kendisi ifade etmiştir<sup>1</sup>.

Babası ve bazı hocaları Hanbelî olan Ensarî, özellikle Ebu Abdullah et-Takî'yle tanışıp, derslerine katıldıktan sonra bu mezhebin önemli savunucularından birisi olmuştur. Bid'atçı saydığı mezhepleri, özellikle Mutezile'yi ve Eşarîleri "müteşabih âyetleri tevil ettikleri için", Hanefîleri ve Şâfîleri ise "rey ehli" olmaları sebebiyle eleştirmiştir. Bu eleştiriler, kendisinin Mücessimedden olmakla itham edilmesine yol açmıştır.

Abdullah Ensarî, çeşitli sebeplerle birçok seyahatler yapmıştır. Önceleri, ilim adamlarıyla görüşmek ya da hac düşüncesiyle yapılan bu seyahatler, özellikle Selçuklu veziri Nizamülmülk döneminde muhaliflerin şikâyetleri üzerine sürgün yani zorunlu seyahatler şeklinde olmuştur.

Bunlardan ilkinin fıkıh ve tefsir dersleri almak ve şeyhlerin sohbetlerinde bulunmak için Nişabur'a yapmıştır. Burada tefsir derslerine katılmıştır. Kaynaklarda Eşarî oldukları gerekçesiyle el-İsferayanî, el-Cüveynî, es-Sabunî gibi kelimacılarla görüşmediği, aynı sebeple, el-Kuşeyrî gibi ünlü bir sûfîyle de görüşmediği belirtilmektedir<sup>2</sup>.

Ensarî, iki defa hacca gitmeye niyet etmiş, fakat yol güvenliği olmaması sebebiyle buna muvaffak olamamıştır. Fakat bu yolculuklar esnasında, Nişabur, Bağdat, Bistam, Tus, Rey gibi şehirlerde bulunmuş, buralardaki ilim adamlarıyla görüşmüştür.

İkinci yolculuğu sırasında Nişabur'da, Ebu Said Ebu'l-Hayr ve Ebu'l-

<sup>1</sup> Zehebî, *A'lamü'n-nübelâ*, (nşr. Şuayb el-Arnaud), Beyrut 1981-1985, c.XVIII, s. 509.

<sup>2</sup> Tahsin Yazıcı-Süleyman Uludağ, "Herevî Hace Abdullah", *DİA*, c. XVII, s. 222-226.

Hasan Harakanî ile görüşmüştür. Daha sonra bulunduğu sûfi meclislerinde, Harakanî'den çok etkilenmiş, ondan öğrendiği tasavvuf anlayışını sohbet ve vaazlarında anlatmış, ilgiyle karşılanmıştır. Hanbelî ve Selefî bir düşünce sisteminin temsilcisi olan Ensarî, bu mutasavvıfların tesiriyle, fenâya önem veren cezbeli bir sûfi kimliği de kazanmıştır.<sup>1</sup>

Bu seyahatlerin birisinde büyük mutasavvıf Ebu'l-Hasan Harkânî'yle görüşmüş ve bu görüşme esnasında özellikle Harkânî'nin ona hitaben "*Gel, ben senin maşukunum, denizden geldim.*" şeklindeki sözleri onda derin bir etki bırakmış ve bunun üzerine "*Harkânî'yi görmeseydim, hakikati tanımazdım*"<sup>2</sup> demiştir. Harkânî ile görüşmesi, onun fikir hayatında çok büyük bir etki bırakmıştır. Nitekim bu konuda Şeyh Abdullah şöyle demektedir: "*Abdullah bir çöl adamı idi. Hayat suyunu ararken aniden Ebu'l-Hasan-ı Harkânî'ye ulaştı. Ondan o kadar hayat suyu içti ki ne Abdullah kaldı, ne Harkânî.*" Şeyh Abdullah, meşhur mutasavvıf Ebû Sa'îd-i Ebu'l-Hayr (440/1048) ile de görüşmüştür. Selçuklu âlim ve veziri Nizamü'l-Mülk Tûsî de ona karşı sevgi göstermekteydi. el-Muktedî Billah (467-487/1074-1094)'ın emriyle ona "Şeyhülislam" lakabı verilmiştir.

Ensarî, hayatının bir bölümü de sürgünlerle geçmiştir. Mutezile, Eşarî, Hanefî ve Şafî mezheplerinin savunucularını müteşâbih âyetleri yorumladıkları ve nakil yerine akla daha çok önem verdikleri gerekçesiyle ağır bir dille eleştirmiş, Mutezilî ve Eşarî âlimleri de onu Mücessime'den olmakla suçlamışlardır.

Gazneliler devleti döneminde, aleyhine yapılan şikâyetleri, Sultan Mesud'un huzurunda yaptığı savunmalarla bertaraf etmiş ve bu dönemde rahat bir hayat sürmüştür. Bu rahatlık Herat'ta Selçuklular devrinin başlamasıyla sona ermiştir. Sohbetlerinin engellenmesi üzerine önce Şekivan'a giden Ensarî, yapılan şikâyetler sonucunda bir süre Büşenc'de hapsedilmiştir.

Nizamülmülk'ün vezir olmasından sonra, hakkında yapılan şikâyetler artmış, bu durum Belh'e sürgün edilmesine sebep olmuştur. Bu şikâyetlerin bir kısmı, Vezir'in huzurunda yapılan tartışmalarla, Ensarî'nin haklı olduğu şeklinde neticelenmiştir. Halife Kâim Biemrillah'ın Nizamülmülk

<sup>1</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Muhammed Sa'îd Abdulmecîd, *a.g.e.* s. 27 vd.

<sup>2</sup> Attar, *Tezkiretu'l-Evliyâ*, c. II, s. 172.

vasıtasıyla gönderdiği hediyeler, tekrar rahat bir hayat sürmesini sağlamıştır<sup>1</sup>.

Ensarî, bütün bu olayları yaşarken, tefsir ve hadis dersleri vermeye devam etmiş, çevresindeki insanlara vaaz etmiş, eserlerini kaleme almaya çalışmıştır. Hayatının son dönemlerinde, kendisine haklı bir şöhret kazandıran *Menâzilü's-sâirîn*, *Zemmü'l-keîâm* gibi eserlerini yazmıştır. Bu son dönemde ortaya çıkan bazı olaylar sonucu, yine Nişabur'a, Merv'e, Amül'e gitmek zorunda kalmış, Nizamülmülk'ün emriyle Belh'e gönderilmiştir.

Hayatının son döneminde Belh'de kalan Ensarî, burada tefsir çalışmalarını hızlandırmış fakat tefsirini tamamlayamamıştır. 481/1089 yılında, Herat'a beş kilometre uzaklıktaki Gazürgah'da vefat etmiştir. Bugünkü türbesi, 829/1426 yılında yapılmıştır<sup>2</sup>.

Abdullah Ensarî, tasavvuftan başka tefsir, hadis gibi temel İslâmî ilimlerle de çok yakından ilgilenmiştir. Kur'ân'ı birkaç defa, verdiği derslerle tefsir etmiş, on yıl boyunca hadis sohbetleri yapmıştır. İtikâdî açıdan Hanbelî mezhebinin güçlü savunucularından olmuş, diğer mezhep mensuplarını, katılmadığı görüşlerinden dolayı çokça eleştirmiş, bu sebeple hayatı takip ve sürgünlerle geçmiştir. İtikat olarak Hanbelî olmasına rağmen, karşılaştığı sûfilerin etkisiyle, coşkun bir tasavvuf anlayışı içinde olmuş, bu coşkuyu güçlü hitabetiyle sohbetlerinde ve kaleme aldığı eserlerinde diğer insanlarla paylaşmıştır.

Bunun yanında Abdullah Ensarî, birçok talebe yetiştirmeye de muvaffak olmuştur. Onun yetiştirdiği en meşhur talebeler arasında Abdülevvel-i Segezî, Ebu'l-Feth Abdu'l-Melik-i Keruhî, Ebû Ca'fer Muhammed-i Saydalânî, Ebû Ca'fer Hanbel b. Alî el-Buhârî, Ebu'l-Fahr Ca'fer-i Kâynî, Abdu's-Sabûr b. Abdu's-Selâm, Hüseyin el-Ketbî, Ahmed-i Kalânî ve Ebu'l-Fazl Reşîdud-Dîn el-Meybudî'nin adları zikredilebilir.

<sup>1</sup> Ebu Ferec Abdurrahman bin Ahmed, *ez-Zeylû ala tabakati'l-Hanâbile*, Beyrut ts, c.I, s. 56.

<sup>2</sup> Türbe ile ilgili olarak, *DÎA "Herevî, Hace Abdullah"* maddesinde, Herevî'nin türbesinin resmi verilmiş, resmin yazısında türbenin İran'da olduğu belirtilmiştir. Ayrıca bkz. Ahmed Ateş, "Abdullah Ensari'nin Ölümünün 900. Yıldönümü Dolayısıyla Kabil ve Herat'ta Yapılan Anma Töreni", *Şarkiyat Mecmuası*, c. V (1964), s. 151-154. Türbe, 11 Eylül saldırılarından sonra Afganistan'a yönelik harekât esnasında tahrip olmuştur.

Abdullah Ensârî, insanı dünya ve âhiret mutluluğuna kavuşturmayı amaçlayan tasavvufun İran edebiyatındaki önderi ve ilk temsilcilerinden biri olmuş, kendinden sonra gelen pek çok mutasavvıf şair ve yazara rehberlik etmiş, ileriye sürdüğü görüşler günümüze kadar geçerliliğini korumuştur<sup>1</sup>.

## 2. Eserleri

### a. Kendisinin yazdığı eserler:

1. *Keşfü'l-esrâr ve iddetü'l-ibrâr* (Kur'ân-ı Kerim tefsiri).<sup>2</sup>
2. *Risâle-i menâkib-i İmam Ahmed-i Hanbel*.
3. *el-Erbâin fî delâil et-tevhîd*.<sup>3</sup>
4. *Bâb fî'l-fütüvve*.<sup>4</sup>
5. *el-Fârûk fî's-sıfât*.
6. *Mecâlis et-tezekkür*.
7. *Münâcâtnâme (İlahînâme)*.<sup>5</sup>
8. *Kelâbâdî'nin et-Tearruf li-mezhebi't-tasavvuf* adlı eserine şerh.
9. *el-Hülâsâ fî hadîsi küllü bid'atin dalaleh*.
10. *İsnâdü'l-mevcûdât ilâ'l-hâlik*.
11. *el-Kasidetü fî'l-itikâd*.
12. *Müzekkerât*.
13. *Zemmü'l-keâm ve ehlihi*.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Mürsel Öztürk, "Hace Abdullah Ensari'nin Tasavvuf Görüşleri", *AÜDTCF Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü Dergisi*, V/1 (1992), s. 21-32.

<sup>2</sup> Bu eser, talebesi Ebu'l-Fazl-ı Meybudî'nin şerh ve açıklamalarıyla birlikte Asğar-ı Hikmet'in gayretiyle Tahran Üniversitesi tarafından basılmıştır.

<sup>3</sup> Yazma nüshası, el-Câmiatü'l-Arabîyye'de No: 43'te muhafaza edilmektedir.

<sup>4</sup> Yazma nüshalar; el-Câmiatü'l-Arabîyye'de No: 59 ve Ayasofya Kütüphanesi'nde (2049) Y (140) (145) K 417+33 numaralarda muhafaza edilmektedir.

<sup>5</sup> Bu risale, *Resâil-i Câmi-i Hâce Abdullah-ı Ensârî*'nin içinde Tâbende-i Günâbâdî tarafından Tahran'da basılmıştır.

<sup>6</sup> Bu eseri, 465/1072 yılında talebeleri Segezî ve Keruhî'ye yazdırmıştır.



**b. Talebeleri tarafından derlenen eserleri:**

1. *Tabakâtü's-sûfiyye*.<sup>1</sup>
2. *el-Kasîdetü'n-nûniyye fî medhi Ahmed bin Hanbel*.
3. *İlelu'l-makâmât*.<sup>2</sup>
4. *el-Muhtasar fî âdâbi's-sûfiyye ve's-sâlikîn li-tarîki'l-hakk*.
5. *Sâd meydan*.<sup>3</sup>

Abdullah Ensarî'nin tasavvufi eserleri arasında, 448/1056'da Farsça olarak yazılan *Sad meydan* ile 475/1082 yılında yazılan *Menâzilu's-sâirîn* adlı eserleri özel bir önem taşımaktadır. Onun zamanına kadar, tasavvufî ve irfânî eserlerin yazarları, seyr u sülûk merhaleleri hakkında belirli mertebe ve menziller zikretmemişlerdi. Sâlikin riayet etmesi gereken konulara doğrudan giriyorlardı. Ensarî, bu mertebeleri, önce *Sad meydan*'da, 27 yıl sonra ise *Sad menzil (Menâzilu's-sâirîn)*'de açıklamıştır. Gerçi *Menâzilu's-sâirîn* adlı eser, Şeyh'in olgunluk döneminde kaleme alınmış ve Abdu'r-Rezzâk-ı Kâşânî'nin mufassal şerhi onun şöhretini artırmıştır. Ancak Farsça olarak yazılan *Sad meydan* adlı eser, son derece öz ve kısa olmakla birlikte, bu husus ona bir kusur veya eksiklik getirmemektedir. Prof. Abdu'l-Hayy Habîbî "*Sad Meydan, icâz sanatının çok güzel bir örneği olup, onda fuzuli bir tek söz bile bulmak mümkün değildir*"<sup>4</sup> demektedir.

Bu iki eser, 51 konuda ortak, 49 konuda ise farklıdır. *Sad meydan*'ın Tasavvuf yolunun mübtedîleri, *Menâzilu's-sâirîn*'in ise müntehipleri için yazıldığı âşikârdır. Her hâlûkârda Farsça olarak kaleme alınan ve V/XI. yüzyıldan kalan bu eser, köklü Fars dilinin zenginlik ve genişliğinin bir örneği olup, aynı zamanda söz ustası Sa'dî-yi Şîrâzî tarafından üslubu takip edilen ve meşhur mutasavvıf Senâî-yi Gaznevî tarafından taklit edilmeğe

<sup>1</sup> Ders esnasında, İbn-i Sülemî'nin *Tabakâtü's-sûfiyye* adlı eserine yapılan açıklama ve ilavelerle meydana gelen bu eser, Afganistanlı alim Abdu'l-Hayy Habîbî tarafından yayınlanmıştır.

<sup>2</sup> 1960 yılında Dımeşk (Şam)'da basılmıştır.

<sup>3</sup> Bu eserin ilk baskısı 1341/1922'de Kabil'de, ikinci baskısı 1954 yılında Kahire'de yapılmıştır.

<sup>4</sup> Ensari, *Sad Meydan*, Mukaddime.

çalışılan büyük bir yazardan yadigârdır. Ethe, "Onun gazel ve rubaiyle karışık nesri; tasavvufî şiir ve pendiyât (nasihat) türlerinde bir birliğe öncülük etmiş ve gerçekte büyük Senâî'ye zemin hazırlamıştır"<sup>1</sup> demektedir.

Rus Şarkiyatçı Yougni Bertles, Şeyh'in eserlerinin edebi önemi hakkında şöyle yazmaktadır: "Onun, büyük bir edebi tecrübeye sahip olduğunu ve böyle bir eseri sadece kendisinin yazabileceğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Çünkü sadece böyle bir kişi, kapalı kavramlardan uzaklaşarak, fikirlerini kısa ve açık bir şekilde beyan etme gücüne sahiptir."<sup>2</sup>

#### 6. Menâzilü's-sâirîn ile'l-hakki'l-mübîn.<sup>3</sup>

Tasavvuf klasikleri olarak adlandırılan, hicri IV-V. yüzyıllarda kaleme alınan eserlerde tasavvuf terimleri de açıklanmıştır. Bu eserlerin ortak özellikleri, terimleri olabildiğince dini esaslar ışığı altında incelemeleri, bunun dışındaki anlamlarına yer vermemeleridir.

Bağdat'ta yaşamış olan Haris Muhasabî'nin kaleme aldığı *er-Riaye li hukuki'llah'* in<sup>4</sup> terimler açısından önemi, tasavvufla ahlâkı meceden bir eser olması; tasavvuf terimlerini, ahlâk felsefesi boyutuyla ele alıp incelemesinden ve bu terimleri, eksik olduklarında varılacak kötü sonuçlarıyla açıklamasından kaynaklanmaktadır. İnsanın kurtulması gereken kötü huyları açıklayan Muhasibî, bu kötü huyları anlatırken, yeri geldikçe ilgili terimlerden de bahsetmiştir. Riya bahsine eserinin hemen hemen dörtte biri ayıran Muhasibî; gurur, hased, ucb, kibir ve gafletin zararlarını ve kurtulma yollarını, psikolojik tahliller yaparak anlatmıştır. Müellif, bazı tasavvuf terimlerine de temas etmiştir.

<sup>1</sup> Hermann Ethe, *Tarih-i Edebiyat-ı Fârsî*, s. 150.

<sup>2</sup> Bkz. Bertles, *Tasavvuf o edebiyât-ı tasavvuf*, s. 407.

<sup>3</sup> Kemâleddin Abdurrezzâk Kâşânî (ö.735/1334)'nin şerhi ile birlikte basılan bu esere başka şerhler de yapılmıştır. *Menâzilü's-sâirîn* tasavvufa meyledip, seyr u sülûke başlamış bir dervişin, kat edeceği merhalelerden bahseden, küçük hacimli bir eserdir. Herevî, bu merhaleleri onar makam içeren on ana başlık altında toplamıştır. Böylece yüz makam elde edilmiştir. Bu yüz makamın bir bölümü daha önce kaleme alınmış "tasavvuf klasikleri"nde hal ya da makam adı altında izah edilen terimlerden meydana getirilmiştir. Bir kısmını da Herevî ilk olarak bu eserinde makam olarak tespit edip açıklamıştır. Bu açıklamalar son derece veciz ve kısadır. Makamlar izah edilirken, üçlü bir tasnifle, avam, havas ve hassu'l-havas için açıklamalar yapılmıştır.

<sup>4</sup> el-Muhasibî, *er-Riaye*, (*Nefs muhasebesinin temelleri*, çev. Şahin Filiz, Hülya Küçük), İstanbul 1998, s. 52.

İstihlaldan da bahseden, bu döneme ait eserlerden bir diğeri,<sup>1</sup> Ebu Nasr Serrac'ın *el-Lüm'a* adlı eseridir.<sup>2</sup> *el-Lüm'a'da* yedi makam üçlü tasnifle açıklan-makta,<sup>3</sup> haller olarak da on terim yer almaktadır.<sup>4</sup> Hal ve makam olarak nitelenen bu kavramlar dışında *el-Lum'a'da* başka istihlallara da yer verilmiştir.<sup>5</sup>

Kelabazi'nin *et-Taarruf* adlı eserinde,<sup>6</sup> on yedi istihlal makam olarak isimlendirilmiş ve açıklanmıştır.<sup>7</sup> *et-Taarruf* da bazı istihlaldan da bahsedilmiştir.<sup>8</sup>

Ebû Talib Mekki, eseri olan *Kütü'l-kulûb'da*<sup>9</sup> bazı terimleri izah etmiştir.<sup>10</sup>

<sup>1</sup> Takva, vera, muhasebe, tevbe, marifet, haya, zühd, uzlet, gayret, rıza, tevekkül, azim, havf, reca, ihlas, şevk, hüzn, huşu, nefis, sıdk, mahabbet, basiret.

<sup>2</sup> Serrac, *el-Lüm'a*, Kahire 1960.

<sup>3</sup> Tevbe, vera, zühd, fakr, sabır, tevekkül, rıza

<sup>4</sup> Murakabe, kurb, mahabbet, havf, reca, şevk, üns, itminan, müşahede, yakın

<sup>5</sup> Hal, makam, mekan, vakit, bâdi, bâdih, varid, hâtır, vaki', kâdih, arız, kabz ve bast, gaybet ve huzur, sahv ve sekr, safvü'l-vecd, hücum, galebât, fena ve beka, mübtedi, mürid ve murad, vecd-tevacüd-tesakü, mehuz ve müsteleb, dehşet-hayret-tahayyür, tavali, tavarık, keşf ve müşahede, levaih ve levami, Hakk-hukuk-tahkik-tahakkuk-hakikat-hakaik, huhus ve hususu'l-husus, işaret ve ima, remz, safa ve safau's-safa, zevaid, fevaid, şahid ve meşhud, mevcud, mefkud, madum, cem ve tefrika, şath, savl, zihab ve zihabü'z-zihab, nefis, hiss, tevhidü'l-amme-tevhidü'l-hass, tecrid ve tefrid, hemm-i müfferred, sırr-i mücerred, ism, resm, vesm, muhadese, münacat, müsamere, ru'yetü'l-kulub, ravh ve teravvuh, nat ve sıfat, zat, hicab, dava, ihtiyar, bela, lisan, sırr, akd, lahz, mahv, mahk, eser, kevn, bevn, vasl ve fasl, asl ve fer, tams, rems-dems, sebep, nisbet, sahih-i kalb, rabb-ı hal, sahib-i makam, bila-nefis, sahib-i işaret, ene bila-ene, nahnü bila-nahnü, ente ente-ene, ente ente-ente ente, hüve bila-hüve, katu'l-alayık, bâdi bila-bâdi, tecelli, tehalli, tahalli, illet, ez-el-ebed, emed-müsermed, bahr bila-şâti, müseyyer, telvin, beslü'l-mühec, telef, lece, inziac, cesbu'l-ervah, vatar, vatan, şürud, kusud, ıstına, ıstıfa, mesh, latife, imtihan, hades, külliye, telbis, şırb, zevk, ayn, ıstılam, hürriyet, reyn, gayn vesait.

<sup>6</sup> Kelabazî, *et-Taarruf*, Kahire 1960.

<sup>7</sup> Tevbe, zühd, sabır, fakr, tevazu, havf, takva, ihlas, şükür, tevekkül, rıza, yakın, zikir, üns, kurb, ittisal, mahabbet.

<sup>8</sup> Tecrid-tefrid, vecd, galebe, sekr-sahv, şuhud-gaybet, cem-fark, tecelli-istitar, fena-beka, marifet, tevhid, arif, mürid-murad, mücahede-muamele, vera, latife, firaset, havatır, rüya, gayretullah, tahammül, ölüm, semâ.

<sup>9</sup> Ebû Talib Mekki, *Kütü'l-kulûb*, Kahire, 1961.

<sup>10</sup> Muhasebe, zikr, yakın, tevbe, sabır, reca, zühd, tevekkül, rıza, mahabbet, sohbet, uzlet, tefekkür, vera, fakr, kanaat, şevk, havf, işfak, hüzn, huşu, ahbat, rağbet, sıdk, ihlas, istikamet, şükür, tevazu, hulk, ihsan, teslim, mücahede, muamele, takva, samt, ilm, marifet, velâyet, murakabe, haya.

Kuşeyrî, *er-Risale*'sinde,<sup>1</sup> tasavvufi ıstılahlar bölümünde elli kadar ıstılahı,<sup>2</sup> sûfilerin makam ve halleri bölümünde ise yaklaşık altmış kadar makam ve hali açıklamıştır.<sup>3</sup>

Hucvirî, *Keşfü'l-mahcûb* adlı eserinde<sup>4</sup> makamlar hakkında önceki eserlerden farklı bazı bilgiler de verir. Her peygamberin müstekar bir makamı bulunduğunu belirtir. Hz. Âdem'in tevbe, Hz. Nuh'un zühd, Hz. İbrahim'in teslimiyet, Hz. Musa'nın inâbet, Hz. Davud'un hüzn, Hz. İsa'nın Recâ, Hz. Yahya'nın havf ve Hz. Muhammed'in zikir makamında olduklarını söyler.

Hucvirî, eserinin son bölümüne "*Tasavvuf, hakikatler ve muameler*" adını vermiş ve bu bölümde bazı terimleri ibadetlerle irtibatlandırarak açıklamıştır<sup>5</sup>. Diğer ıstılahlar alt başlığıyla şu üç farklı ıstılah guruplarının kısa açıklamaları verilir: Bu ıstılahlardan başka, bir nevi tabirler daha vardır ki bu ifadeler istiareyi kabul eder<sup>6</sup>. Mâna ve hududu tespit edilmiş, sûfilerin Allah'ın tevhidi konusunda kullandıkları ıstılahlar<sup>7</sup>. Diğer bir çeşit ıstılahlar da açıklamaya ihtiyaç gösterirler. Sûfilerin bu tabirlerden kast ettikleri mana, sözün zahirinde-ki mana değildir<sup>8</sup>.

Muhasibî'nin eserinde yer verdiği terimlerden, takva ve uzlet dışında

<sup>1</sup> el-Kuşeyrî, *er-Risale*, Kahire, 1966.

<sup>2</sup> Vakt, makam, hal, kabz-bast, heybet-üns, tevâcüd-vecd-vücûd, cem-fark, cemü'l-cem, fena-beka, gaybet-huzur, sahv-sekr, zevk-şîrb, mahv-isbat, setr-tecelli, muhadara-müşahede, levaiih-tevali-levami, bevadih-hücum, temkin-telvin, kurb-bu'd, şeriat-hakikat, havatır, ilme'l-yakin-ayne'l-yakin-hakka'l-yakin, varid, şahid, nefis, ruh, sır.

<sup>3</sup> Tevbe, mücahede, halvet-uzlet, takva, vera, zühd, samt, havf, reca, hüzn, cu', huşu-tevazu, muhalefet, hased, gıybet, kanaat, tevekkül, şükür, yakin, sabır, murakabe, rıza, ubudiyet, irade, istikamet, ihlas, sıdk, hayâ, hürriyet, zikir, fütüvvet, melamet, firaset, ahlak, cud-seha, gayret, velâyet, dua, fakr, tasavvuf, edeb, sefer, sohbet, tevhid, ölüm, marifetullah, mahabbet, şevk, şeyhlere hürmet, sema, keramet, rüya.

<sup>4</sup> Hucvirî, *age.*, Beyrut 1980.

<sup>5</sup> Ma'rifetullah, iman, mahabbet, cud-sehavet, açıklık, müşahede, sohbet, hal-vakt, makam-temkin, muhadara-mükaşefe, kabz-bast, üns-heybet, kahr-lutf, nefy-isbat, müsamere-muhadese, ilme'l-yakin-ayne'l-yakin-hakka'l-yakin, ilim-marifet, sema, vecd-vücûd-tevacüd, raks.

<sup>6</sup> Hak, hakikat, hatarat, vatanat, tams, rems, alayık, vesait, zevaid, fevaid, melce, külliyyet, levaiih, levami, tevali, tevarık, letaif, sırr, necva, işaret, ima, varid, intibah, iştibah, karar, inziac.

<sup>7</sup> Alem, muhdes, kadim, ezel, zat, sıfat, isim, tesmiye, nefy, isbat, şeyan, zıddan, gayran, cevher, araz, cisim, sual, cevab, hasen, kabih, sefeh, zulm, adl, melik, padişah.

<sup>8</sup> Hâtır, vâki, ihtiyar, imtihan, bela, tehalli, tecelli, tahalli, şurud, kusud, istina, ıstıfa, ıstılam, reyn, tevbe, telbis, şîrb, zevk.

yirmi tanesi<sup>1</sup>, *el-Lüm'a'da* makam olarak belirlenen yedi kavramın tamamı, haller olarak belirtilen on terimden kurb dışındaki dokuz tanesi ve ıstilah olarak on ikinci bölümde açıklanan yüz elli terimden de yirmi tanesi olmak üzere, toplam otuz altı terim<sup>2</sup>, *et-Taarruf*'taki on yedi makamdaki takva ve kurb dışındaki on beş makam ve ıstilah olarak sıralanan terimlerden de on beş tane olmak üzere, otuz ıstilah<sup>3</sup>, *Kütü'l-kulûb*'daki terimlerden otuz iki tanesi<sup>4</sup>, *er-Risale*'deki terimlerden ise, kırk altı adedi<sup>5</sup>, Hucvirî'nin *Keşfü'l-mahcub*'undan da on yedi terim<sup>6</sup> *Menâzilü's-sairîn*'deki yüzü tasnifin oluşturulmasında kullanılmıştır.

Abdullah Ensarî'nin, *Menâzilü's-sâirîn*'de makam olarak nitelendirdiği yüz terim şöyle sıralanabilir:

1. *Bidâyât*; yakaza, tevbe, muhâsebe, inâbe, tefekkür, tezekkür, itisam, firâr, riyâzet, semâ.
2. *Ebvâb*; hüzn, havf, işfak, huşû, ihbat, zühd, verâ, tebettül, recâ, rağbet.
3. *Muamelât*; riâyet, murâkabe, hürmet, ihlâs, tehzîb, istikâmet, tevekkül, tefvîz, sika, teslim.
4. *Ahlâk*; sabır, rızâ, şükür, hayâ, sıdk, îsar, hulk, tevâzu, fütüvvet, inbisat.
5. *Usul*; kasd, azim, irade, edeb, yakîn, üns, zikr, fakr, gınâ, makam-ı murad.

<sup>1</sup> Azm, basiret, gayret, havf, haya, huşu, ihlas, mahabbet, marifet, muhasebe, nefis, rağbet, rıza, sıdk, şevk, tevbe, tevekkül, vera, zühd.

<sup>2</sup> Tevbe, vera, zühd, fakr, sabır, tevekkül, rıza, murakabe, mahabbet, havf, reca, şevk, üns, itminan, müşahede, yakîn, vakit, kabz, bast, gayret, sahv, sekr, vecd, fena, beka, murad, dehşet, safa, cem, nefis, tecrid, tefrid, sırr, lahz, telbis ve zevk.

<sup>3</sup> Tevbe, zühd, sabır, fakr, tevazu, havf, ihlas, şükür, tevekkül, rıza, yakîn, zikir, üns, ittisal, mahabbet, tecrid, tefrid, vecd, sekr, sahv, gaybet, cem, fena, beka, ma'rifet, tevhid, murad, vera, firaset, sema.

<sup>4</sup> Muhasebe, zikr, yakîn, tevbe, sabır, reca, zühd, tevekkül, rıza, mahabbet, tefekkür, vera, fakr, şevk, havf, işfak, hüzn, huşu, rağbet, sıdk, ihlas, istikamet, şükür, tevazu, ihsan, teslim, ilm, marifet, murakabe, haya, hulk, fena.

<sup>5</sup> Tevbe, vera, zühd, havf, reca, hüzn, huşu, tevazu, tevekkül, şükür, yakîn, sabır, murakabe, rıza, irade, istikamet, ihlas, sıdk, haya, zikr, fütüvvet, firaset, gayret, fakr, edeb, tevhid, marifet, mahabbet, şevk, hurmet, sema, vakt, kabz, bast, üns, vecd, cem, fena, beka, sahv, sekr, zevk, müşahede, temkin, nefis, sırr.

<sup>6</sup> Ma'rifet, mahabbet, müşahede, vakt, temkin, isar, ilm, mükâşefe, kabz, bast, üns, sema, vecd, vücûd, sırr, tevbe, zevk.

6. *Evdîye*; ihsan, ilim, hikmet, basîret, firâset, tazim, ilham, sekînet, tuma'nine, himmet.

7. *Ahvâl*; muhabbet, hayret, şevk, kalak, atş, vecd, dehş, heyâmân, berk, zevk.

8. *Velâyât*; lahz, vakt, safâ, sürûr, sırr, nefis, kurbet, gark, gaybet, temkin.

9. *Hakâyık*; mükâşefe, müşâhede, muâyene, hayat, kabz, bast, sekr, sahv, ittisal, infisal.

10. *Nihâyât*; ma'rifet, fenâ, bekâ, tahkîk, telbîs, vücûd, tecrid, tefrid, cem, tevhid.

Abdullah Ensarî, *Menâzil'e* daha önce kaleme alınan eserlerdeki altmış üç terimi almıştır. Geri kalan otuz yedi terim ise klasik tasavvuf eserlerinde daha önce tasavvuf ıstılahı olarak nitelendirilmeyen kelimelerden seçmiştir. On beş tanesi Kur'ân'da da kelime olarak bulunan bu terimler şöyle sıralanabilir:

Atş, berk, dehş, firar, gark, gına, gurbet, hayat, heyeman, hikmet, himmet, ihbat, ilham, inâbe, inbisat, infisal, isar, itisam, ittisal, kasd, kalak, lahz, makamı murad, muayene, riâyet, riyazet, safa, sekinet, sika, sürur, tazim, tahkik, tebettül, tefviz, tehzib, tezekkür, yakaza<sup>1</sup>.

Her makamın izahına, şâyet terim Kur'ân'da geçen bir terimse; geçtiği âyet, dışardan bir terimse anlam bakımından en yakın olan âyetlerden biriyle başlanır. Hemen hemen hadislere hiç yer verilmemiştir. Son derece kısa ve öz cümleler kullanılmıştır. Secîli, kelime sanatlarının yapıldığı bir dil kullanılmış bu üslup esere pek çok şerh yazılmasında da etkili olmuştur.

Esere diğer tasavvuf klasikleri arasında farklı bir konum kazandıran birkaç özelliği mevcuttur. Bunlardan birisi, sadece tasavvufî makamları kendisine konu almasıdır. On ana başlık altında toplanan yüz makam üçlü tasnifle kısa ve öz, secili bir ifadeyle anlatılmıştır. Her makam bir âyetin ışığında açıklanmış, eserde girişteki bir kaç hadis-i şerif dışında hadislere yer verilmemiştir.

Abdullah Ensari'nin saygı gören şahsiyeti onun sadece *Menâzil* değil

<sup>1</sup> Abdullah Herevî, *Menâzilü's-sâirin*, (tahkik, S. De. Laugier De Beaurecueil O.P.), Kahire 1962.

diğer bütün eserlerinin genel kabul görmesini sağlamıştır. Muhtevası itibariyle, sonraki dönemde ortaya çıkacak ve tasavvufi düşünceyi derinden etkileyecek olan vahdet-i vücûd düşüncesinin ilk kıvılcımları *Menâzil*'de görülmektedir. Eserin pek çok kişi tarafından şerh edilmesinin, dikkat çekmesinin sebeplerinden biri de budur.

Bununla birlikte, İbn Teymiyye ekolünün tasavvufa bakış açısını doğru kavrayabilmek için de *Menâzil*'in İbn Kayyım şerhi başta olmak üzere o çizgideki diğer şerhleri çok önemli ipuçları barındırmaktadır.

Bu açıdan bakılınca eser tasavvuf düşüncesini etkileyen erken dönem klasikleri arasında önemli bir yer tutar.

*Menâzil*'in tesirleri değerlendirirken belki sadece şerhlerinden bahsetmek bile yeterli olabilecektir. Makamları *Menâzil*'i örnek alarak tasnif eden, ya da bu tasnifi geliştirmeye çalışan Ruzbihan Baklî'nin *Meşrebu'l-eroâh*'ı, Ankaravî'nin *Minhacu'l-fukara'sı*, Ziyaeddin Gümüşhanevî'nin *Camîu'l-usûl*'ünden çok İslâm topraklarında Kaşanî'nin şerhiyle İbn Kayyım'ın şerhi daha çok yankı uyandırmıştır.

Ensari'nin özellikle "fena" makamını izah ederken kullandığı ifadelerin şerhinde ciddi görüş ayrılıkları ortaya çıkmıştır. Sadece bu iki şerh değil, genel anlamda yukarıdaki iki görüşü temsil eden şerhlerin tamamında bu konu etrafında tartışmalar yapılmıştır. Zaman zaman ciddi ifadelerle suçlamaların da yer aldığı görünen bu tartışmalar *Menâzil*'in tasavvuf dünyasında meydana getirdiği derin tesirin eseridir.

Ensari'ye, tartışma yaratan ifadelerine rağmen saygıda kusur göstermeyen şârihler, bu ifadeleri vahdet-i vücûd düşüncesinin temelleri olarak görüp yorumlayan diğer bazı şârihleri ağır bir dille eleştirmektedirler.

Makamları konu alarak, Ensari'nin tasnifini takip eden eserleri şöyle sıralamak mümkündür:

1. Ruzbihan Baklî, *Meşrebu'l-eroâh*
2. Yazıcıoğlu Ahmed Bican, *Envâru'l-âşikin*
3. Ziyaeddin Gümüşhanevî, *Camîu'l-usûl*
4. Abdullah Develioğlu, *Gülzâr-ı sofîyye*

5. Abdulkadir es-Sûfi, *Yüz basamak*

Ayrıca, Abdurrahim Karahisarî, yüzlü tasnifi manzum biçimde anlatmıştır.

### c. Kendisine atfedilen eserler:

1. *Divan-ı şî'r.*
2. *Genc-nâme.*
3. *Kenzü's-sâlikîn.*<sup>1</sup>
4. *Ünsü'l-mürîdîn ve şemsü'l-mecâlis* (Yusuf ile Züleyha hikâyesi).<sup>2</sup>
5. *Nasihât-nâme-i vezîr.*<sup>3</sup>
6. *Esrâr-nâme* veya *Kitâbu'l-esrâr.*
7. *Resâil-i Hâce Abdullah-ı Ensârî.*<sup>4</sup>
8. *er-Resâil.*<sup>5</sup>
9. *Perde-i hicâb.*<sup>6</sup>
10. *Mecmûa-i resâil.*<sup>7</sup>
11. *Münâcât.*<sup>8</sup>

<sup>1</sup> Bazı bölümleri Tahsin Yazıcı tarafından *Şarkiyat Mecmuası*'nda neşredilmiştir (c. I, s. 59-70, Ankara 1956). Ayrıca Tahran'da basılmıştır (1974).

<sup>2</sup> Yazma nüshası Hindistan'da bulunmaktadır.

<sup>3</sup> 1926 yılında Leningrad'da, yine aynı yıl *Tuhfetü'l-Vüzerâ* adı ile Hindistan'da basılmıştır.

<sup>4</sup> *Kenzü's-sâlikîn, Vâridât, Kalendernâme, Heft hisâr, Mekûlât, Mahabbetnâme, İlâhinâme* gibi sekiz risâleden müteşekkil olup, 1940'da Tahran'da basılmıştır. Risaleler hakkında yapılan bir çalışma için bkz. Çağan, Cevdet, "*Hâce Abdullah Ensari'nin Risaleleri*" (basılmamış yüksek lisans tezi) A.Ü. Dil Tarih Coğrafya Fak. Doğu Dilleri Edebiyatı Böl, Ankara 1989.

<sup>5</sup> 1351/1932 yılında Tebriz'de basılmıştır.

<sup>6</sup> Yazma nüshası, 903/1497 yılında istinsah edilmiş olup İstanbul'da Şehid Ali Kütüphanesi No: 1372'de muhafaza edilmektedir.

<sup>7</sup> Yazma nüshası İstanbul'da Murad Molla Kütüphanesi No: 17/96'da muhafaza edilmektedir.

<sup>8</sup> 1924'te Berlin'de basılmıştır. Ghandi, bu eserin İngilizce tercümesine bir mukaddime yazmıştır.



### B. Tasavvuf Düşüncesi

Hâce Abdullah Ensari, dinin esaslarına çok bağlı bir şekilde yaşamıştır. Şeriatın hem zahir hem de batın ve mânâ yönüne şekli riayeti gerekli saymıştır. İyiliği emretme ve kötülükten menetme onun en belirgin vasfı olmuştur. Hiçbir zaman ve hiçbir yerde hak ve doğru olanı söylemekten çekinmemiştir. Bu özelliğinden dolayı da şöhreti gittikçe artmıştır ve kendisine Şeyhülislam lakabı verilmiştir. Bu husus, onun tasavvufi anlayışında tesir etmiştir. Şer'î hükümlerle amel etmeyi, seyr u sülûk'un esas temeli ve ana şartı olarak kabul etmekte ve din emirlerini ihmal eden mutasavvıflara şiddetle karşı çıkmakta idi. *Sâd Meydan (Yüz Meydan)* adlı eserinin Mukaddime'sinde şöyle demektedir: "*Şeriatın tamamı hakikat, hakikatin da tamamı şeriatıdır. Hakikat, şeriatın temeli üzerine kurulmuştur. Hakikatsiz şeriatın fayda etmeyeceği gibi, şeriatsız hakikat de fayda etmez. Bu ikisinden başka bir şeyle amel etmek de faydasızdır.*"<sup>1</sup>

Onun görüşüne göre, tarikat ehli, kulluk ve itaate bağlanmalı; şer'î amelleri ihmal etmekten kaçınmalıdır. "Ey Abdullah! Cennet, amelin mükâfatıdır. Mizân, emelin karşılığıdır. İyilik yapan, semeresini toplar. Kötülük yapan, üzüntü duyar. Temizliğin meşûbâtı vardır. Pisliğin ukûbâtı vardır. Yol açıktır. Uçurum bellidir. Enbiyânın şeriatı önder, evliyânın tarikatı rehberdir. Semâvî kitap hidâyete erdirir. İlâhî hitap uyarıda bulunur. Yani kim bizden yüz çevirirse "O, ahirette kördür" (Kur'ân-ı Kerim, 12/72). Elest ahdini can u gönülden kabul et. "Allah'ın emri mutlaka yerine gelecektir" (Kur'ân-ı Kerim, en-Nisâ, 4/47). Arkanda şeytan varsa, önünde Kur'ân vardır."<sup>2</sup>

Ensari, manevi ilim konusunda da şöyle der: "Kalem ile meydana gelen ilimden ne çıkacağı bellidir. İlim, Allah'ın kuluna verdiğiidir. Bir kimse yetmiş sene ilim öğrendi fakat bir ışık yakamadı. Bir kimse de bütün ömrü boyunca bir tek harf işitti ama herkes lambasını ondan yakıp aydınlandı."<sup>3</sup>

Dervişlik taslamayı ağır bir dille eleştiren Ensari, "Ma'rifeti ifşâ etmek deliliktir. Kerâmet satmak hafif meşrepliliktir. Kerâmet istemek akılsızlıktır. Doğruluk kurtuluşa erdirir" diyerek keramet göstermenin bir

<sup>1</sup> Bkz. Hâce Abdullah Ensârî, *a.g.e.*, s. 17.

<sup>2</sup> *Resâil-i Câmî'-i Hâce Abdullah-ı Ensârî*, s. 68.

<sup>3</sup> Aynı eser, s. 24.

marifet olmadığını, esas marifetin Allah'ı tanımak olduğunu ifade etmiştir. Bütün müridlerin müridlerine öğütlediği ve tasavvufun esas prensipleri olarak kabul edilen, az konuşma, az yeme ve az uyumayı, o da müridlerine, Allah'a kavuşma yolunda sürekli tavsiye etmiştir.<sup>1</sup>

Dünyanın geçici olduğu bilincini her zaman canlı tutmuştur. "Dün gitti, geri gelmez. Yarına güvenilmez. Henüz geçmeden şu anı ganimet bil ve değerlendir" diyen Ensari, insanın her an ölebileceği düşüncesiyle, kendini ahirete hazırlamasını tavsiye etmiştir. "Kendinden emin olarak oturma, helak olursun. Ancak imanla toprağın altına göçersen emin olabilirsiniz."<sup>2</sup>

Hayatın anlamını, mal, mülkün ne olduğunu mısralarında çarpıcı bir şekilde ifade etmiştir.

*"Kasr ve sarayları göğe kadar yükseltmiştik*

*Malımız dediğimiz şeyler meğer birer yılan imiş*

*Ömrümüz sandığımız şey bir şarap imiş*

*Ey Ensari, hurs ile biriktirdiğimiz birçok malı*

*Başkalarının eğlence ve afiyeti için bırakıp gittik"<sup>3</sup>*

Dünya ve ahiret mutluluğuna ermenin prensiplerini de şu şekilde anlatmıştır: "Şu dört şeyi bilen, dört şeyden kurtulur: Allah Teâlâ'nın yaratmada hata yapmadığını bilen, ayıptan; her şeyin kaza ve kader olduğunu, kaderde olanın zamanı gelince olacağını bilen, gamdan; Allah'ın taksimde haksızlık yapmadığını bilen, hasetten; aslının neden olduğunu bilen, kibirden kurtulur."<sup>4</sup>

Nizâmü'l-Mülk'e nasihatinde ise şöyle yazmaktadır: "Gönüllere riayet etmeye bak. Dünya için dinini satma. Şu on özelliği kim kendine huy edinirse, hem dünyada hem de âhirette kendini kurtarmış olur: Allah'a doğruluk; halka insaf; nefse kahır; dervişlere lütuf; büyüklere hizmet; küçüklere şefkat; dostlara nasihat; düşmanlara yumuşaklık; cahillere sükût ve âlimlere tevazu."

<sup>1</sup> A.g.e., s. 29.

<sup>2</sup> A.g.e., s. 33.

<sup>3</sup> A.g.e., s. 85.

<sup>4</sup> A.g.e., s. 26.

Abdullah Ensari'nin, Horasan Melâmetîye Mektebi'ne bağlılığı vardı. "Meşayih'ten pek çoğunun hizmetinde bulundum" diyen Ensari, okuduğu zahiri ilimlerle maksadına ulaşamayınca tasavvuf yoluna girmiştir. Birçok müridin hizmetinde bulunmuş ve onlardan feyz almıştır. Bunların içinde Ebu'l-Hasan Harakânî'yi daha çok sevdiğinden ona intisap etmiş ve ondan el alıp hırka giymiştir. Kendisi de, "benim hadis ve şeriat ilimlerinde birçok şeyhim vardır fakat tasavvuf ve hakikat ilminde bir tek şeyhim vardır. O da, Ulu Pîr Ebu'l-Hasan Harakânî'dir. Eğer onu görmeseydim, hakikati nasıl öğrenebilirdim"<sup>1</sup> demiştir.

Ensari, sahip olduğu manevi makamın gereği olarak her an Allah'a tazarru ve niyaz içinde olmuştur. Bir münacatında şöyle dua etmiştir: "Ya Rabbi, Abdullah'ı şu üç afetten koru; şeytanın vesveselerinden, cismani nefsin isteklerinden, gurur ve bilgisizlikten... Ya Rabbi, Seni tanıdığımı zannettim, şimdi o zannı ve tanımaklığı suya attım."<sup>2</sup>

Ensari, girdiği manevi yolda sıhhatli yürümenin ve doğru yoldan sapmamanın ancak ilimle mümkün olduğuna inanmıştır. "İlim başa tâc, cehalet ise boyna tasmadır" diyen Ensari, her zaman müridlerine, en güzel dervişliğin ilimle olduğunu söylemekten geri durmamıştır.

Onun görüşüne göre hakikatin gerçek talipleri ile tarikatın gerçek sâlikleri üç tabakadır:

Mürîd: Korku ve ümit arasında muhabbet yolunu kat eden kişi.

Murâd: Ayrılık vadisini aşan kişi.

Meczûb: Müşâhede yolunda "fenâ" makamına varan kişi.

Çalışmamızın bundan sonraki kısmında, Abdullah Ensari'nin eserlerinde yer alan bazı tasavvufi kavramlarla ilgili yazdıklarını kısaca aktarmak istiyoruz.

### 1. Muhabbet

"Ey aziz, muhabbet vilâyetinin âdet ve ibadeti yoktur. Zâhir ehlinin bu harften haberi yoktur. Her ne kadar meşru iseler de, bu köyün menzilleri

<sup>1</sup> Resâil-i Hâce Abdullah Ensârî, s. 9.

<sup>2</sup> A.g.e., s. 25.

ve bu ırmağın kolları arasında büyük farklılıklar vardır. Fakat duyulmamışlardır. Bu şarabı dinlemek değil, içmek gerekir. Bu makamı sormak değil, ulaşmak ve vasıl olmak gerekir.

Fakat muhabbet, illeti, halkî ve hakiki olmak üzere üç çeşittir. Muhabbet illeti, hevâ, halkî (halka ait), kaza ve hakiki ise ihsandır. İletten meydana gelen muhabbet insanın nefesine iner ve nefsi aşağılık kılar. Halkî muhabbet gönle iner ve gönlü yok eder. Hakikatten doğan muhabbet ruhta karar kılar, onun için kendisinden olmayan şeyleri yok eder kendine varlık verir.

Muhabbet alameti, sevgilinin cemalinin güzelliğinde gark olmak ve Yakub'un oğlunun gözcüleri gibi olmaktır. Dostun karşısında kendisinde varlık görmemek ve dosttan başka dost edinmemek gerekir. Bu muhabbet eşsizdir ve "onlar onu severler"<sup>1</sup> delilidir."

*"Ben dostta olan her şeyi tanıdım  
Kendimde olan her şeyi bıraktım  
Dostun aşk ateşine dayanamayıp eridim  
Önceden yandım, piştim"*

## 2. Aşk

"Aşka tutulmuşsan kurtuluş arama ve eğer aşk tarafından vurulmuş (öldürülmüş) isen kısas aramaya kalkma. Çünkü aşk ateşi yakıcı, sonsuz ve dipsiz bir denizdir. Cân için canandır. Sonu olmayan bir hikâye ve dermansız bir derttir. Akıl onun anlayışına hayrandır. Gönül onun kavrayışına yetişemez. Âşık bir kurbandır. Gizleyen açıktır, açıklayan gizlidir. Aşk, kalbin hayatıdır. Eğer susmuşsa gönlü parçalar ve kendinden başkasını temizler. Kükrediğinde onu yerle bir eder. Aşk dert değildir fakat insanı derde sokar. Belâ değildir fakat insanın başını belâya sokar. Öyle ki, aşk, hayatın illeti ve ölüm sebebidir. Her ne kadar rahatın mayası ise de afetin de süsüdür. Sevgilinin değil, sevginin muhabbetini yakar. Aşk istenileni değil, isteyeniyi yakar."

*"Aşkın etrafını tavaf eden her gönül  
Sonunda aşk hançerinden dolayı yorulur  
Bu nükteyi aşk defterine yazmıştım  
Aşk sırrına sahip olan dostun sırrına sahip değildir"*

<sup>1</sup> Maide, 5/54.

*Aşk güzelliğini gören ve tanımayan kimse  
Sevgili, aşkını gösterdiği halde tanımadı  
Onun hepsini birden görünce tanınması gerekir  
Sevgili aşksızlığı aşta tanıdı”*

### 3. Şevk

“Şevk hikâyesinin, zevk vilayetinden sonra geldiği açıktır. Şevk bir ateştir. Onun şuasının alevi cehennemde muhabbet doğurur. Onun yüzünü görmekten ayrılışın yanı sıra vücuda geri dönen koku, tahrik eden, intizar kaidesini bozar, âşık’ı kararsız kılar ve gözüne uyku girmez bir hale sokar. Her ne kadar talep sebepsiz ise de o, talebin sebebidir. Muhabbet köyüne rehber odur. Sohbet ırmağının suyu odur ki, şefkatli Ceyhun ve âşık coşsun, insanoğlunun korku, sevgi, yasak ve ihsanından kurtulursun. Sevda kendisinde galip gelsin (çünkü insan şevkte gaib olur ve onsuz şevk kendisine cazip gelir) diye coşar durur. Burada âşık feragat eder ve şu beyti söylemeyi kendisine adet edinir.”

*“Birçok kez talep ettim ve istemekten yorulduğum  
En sonunda yandım da rahata kavuştum”*

### 4. Talep

“Gerçekte talep her gönülde yatan bir sevgilidir. Bu işin adamı büyük bir adamdır ve derdi de büyük bir derttir. Onun derdiyle dertlenen adamın meydanda olması ve gözünün şekten, şüpheden, sondan uzak olması gerek. Eğer bir talip isen gönlünü temizle, sırtın da çamurlu ve terli olsun. Eğer yolun bir bölümü çöl ise yalnız yolculuk etmen hatadır. Bu işin adamının tam bir adam olması ve dertli olması gerekir.

Alameti ve izi olmayan talepten bütün itaatkârların sofrası su doldu ve bu sır kökünden kimsenin elinde yoktur.

Eğer sende varsa niçin koşuyorsun, eğer yoksa niçin arıyorsun? Kendi birliğin karşısında oturacak yer yoktur. Yokluktan başka bir varlık yoktur. Kendi haline bak, tefekkür et, gelip geçenleri hatırla. Çünkü bütün taliplerin ibadetinin sonu bu idi.”

*“O sevgiliden bir alamet bulayım diye birkaç kez aradım  
Zan, yakînde, yakîn zanda, kayboluncaya kadar  
Birkaç kez aşkı tattım yakîn zannettim*

*Kendimi bazen şöyle bazen böyle meşhur ettim  
Hakikati gördüğümde ondan bir hayal bile kalmadı  
Bu hikâyeyi dinle, âşık da maşuk da ben idim”*

### 5. Çok Ağlama (Bekâ)

“Ağlamak afettir ve ağlayan için dereceler vardır. Kendi ameline ağlamak, kendi yüküne ağlamak, belaya ağlamak, vefaya ağlamak, ayrılıkta ağlamak, ayın kayboluşuna ağlamak... Yetimlerin ağlaması babasızlıktandır. Bu dervişin ağlaması, o dehşetli günün zorluğundandır. İnsanın kendisine ağlaması bir güzellik ve aynı zamanda arzudan kurtulmaktır. Emniyet aramaktır ve muhabbet içinde emniyet azalma ve eksilmedir. Âşık kederli bir şekilde ağladığında yağmur, mutluluk içinde ağladığında da nefes yağar. Muhabbet hediyesi gözün yolunun üstüne çıkar. Gönül ve ruhun gaybi işlere layık bir hale gelmesi gerekir.”

*“Gönlü olan âşık değildir  
Gönlün yeri sevgililerdir  
Aşkta her zaman ahd ve yemin vardır  
Aşkta ya bu ya o vardır”*

“İnsanoğlu daima ağlıyorsa yaratılış sıfatının eserleri içindir. Hakikat gözümün ağlaması, hayır ve muhabbeti beklemesindedir. Ayrılıkta ağlamak kan ve sudur. Vuslatta ağlamak ise saf ruhun teridir.”

*“Ey sevgili, senin aşkımdan dolayı böyle ağlıyorum  
En az ağladığım gün Ceyhun Irmağı kadar ağlıyorum  
Ahım ulaşmıyor, şimdi hep kan ağlıyorum  
Kanım sevgiliye ulaşmıyor, ben nasıl ağlıyorum”*

### 6. Zikir

*“Başkalarının kederine üzülen gönlü bana anlatıyorsun*

*Boş, anlamsız şeylerden dolayı kendine adaletsizlik ediyorsun”*

“Zikir, tefekkürün sonucudur. Zikir, lisan, kalp ve ruh ile olmak üzere üç çeşittir: Dil ile zikir âdet, kalp ile zikir ibadet ve ruh ile zikir ise saadet işaretidir.

Cisim âleminde olan bir şeyi anmak âdet, sıfat âleminde olan bir şeyi anmak ibadet ve Zât-ı İlâhî'ye gark olmuş birisini anmak ise ruh ile dir. Fakat hakiki zikir, kadim mushafın unutulması, risâlet nurunun beyanının

açık olması ve “Unuttuğun zaman Rabbini an”<sup>1</sup> denilmesidir.

İnsanlık sıfatını tamamen unut, yokluk küpesini kulağına tak ve sonra onu hatırlama şarabını iç. Sevgiliyi hatırlamak âşık için kolaydır. Zâkir, zikrederken yok olur. Zâkirin alameti illettedir ve zikri bu makama dâhildir. Dostu zikrettiği günde kendini âzâd etmen gerek. Senden bir iz kalmayıp varlığın yok oluncaya kadar zan ve şüphe içine düşmeden kadim sıfatla zikretmen gerekir.”

*“Aşkın içinde bazen mest oluyor, bazen alçalıyorum*

*Seni zikretmekten bazen yok oluyor, bazen var oluyorum*

*Alçaldığımda ve mest olduğumda elimden tutmaz isen*

*Ey sevgili bir anda elden ayaktan olurum”*

## 7. Mürid ve Murad

“Müridin işi aramak, muradın işi ise konuşmaktır. Müridin işi riyazet ile, muradınki inayettir. Mürid hizmet elbisesini giyer. Murad vuslat şarabını içer ve dost kurbet (yakınlık) elbisesini giyer. Başkaları ayrılık şarabını içer. Mürid felekleri ister. Murad idraklere hükmeder. Mürid eziyet çekerek dağ yapar, hazine muradın ayağına kadar gelir. Mürid ve muradın hakikatini bilmek isteyen “mürid, yâ'nın altındaki iki noktadır ve bu da birliktir” sözünü yazsın ve okusun. Bu iki nokta yok olunca ortada mutaddan başka bir şey yok demektir. Mürid rahmetli, murad ise masumdur. Her iki sûfinin safa devletiyle berhudar olduğu açıktır. Kendi arzu illetiyle malul olup da isteyen kimseyle, makbul dişi ile meşgul olmayı istemeyen kimselerin her ikisi de dervişin yolunda birer haddini aşmıştır.”

*“Bir topluluk kendi isteklerinden habersiz*

*Bir topluluk Hakk'ın ihtiyarı konusunda yanlışlık üzeredir*

*Geçmişte her iki topluluk birbirinden farklıydı*

*Hâlâ kendilerine gelmiyorlar”*

---

<sup>1</sup> Kehf, 18/24.

### 8. Mecnunluk

“İnsanın bilgisi ve bilgisizliği dosttan olduğunda, kendisinden geçerse dosta vasıl olur. Kendinden geçmezse dosta yol bulamaz. Mecnunluk sarhoşluğun sonundadır. Derviş vecd anının başlangıcında kendindedir. İnsan vecdde kendinden geçer. Mecnunluk, insanın bu bilgi ve uyanıklık içinde, her ne kadar bilgi ve uyanıklığı görünse kendisinden habersiz olması ve kendini kaybetmesidir. Bu uyanıklık, o kendini kaybetme halinde güzelliştir. Habersizlik her ne kadar övülse de gözün ölçüsü nispetindedir. Bu yolda sağlam bir ayağa ve işe yarar bir göze ihtiyaç vardır. İnsanın gözü olmaz da yalnız ayağı olursa, onun adımı daha önceden yaptığın bir ilâhi hükmün inmesine neden olur. Sen ne kaçabilir, ne bir yerde karar kılabilir, ne bekleme gücün kalır, ne kendinden haberin olur ve ne de dosttan bir iz, eser kalır. İnsan bu yolda âşık olur ve cünun (kendinden geçme) sıfatında mecnun olur. O kulak sahibi oluncaya kadar ne kendisinde ne de dostta akıl kalır. Süretten (zâhir) sıyrılmış ve sıfatı azaltmıştır. Dert ve keder onu deli ediyor. Muhabbet ateşi onu bir pervane yapıyor. Aşk ateşi onu dile getiriyor ve diyor:

*Devletinden şükürü, ölçüyle aldılar  
Senin köyünde âşıklar deli oldular  
Senin köyünde bizim için ateşten bir aşk vardır  
Senin kapının önünde pervane gibi dönüyorlar”*

### 9. Tecrid

“Tecridden sonra kurb (yakınlık) makamı gelir. Kurbet mesafenin yakınlığı ile değil, himmet ile elde edilir. Bundan dolayı mesafe iletir ve illet ortaklık alâmetidir. Bu makama gittikçe yaklaşan kimse, insanlardan da gittikçe uzaklaşır. Dostun dışındaki herkesi terk ettiğinde mesafe ortadan kalkar ve ondan sonra kurb elde edersin. Kendinden uzaklaştığın zaman kurbiyetin arttıkça artar. Kemal gözüyle kurbiyetten kesildi. O gördüğü işaretten ötesi helal değildir ve ibaretin mecali yoktur. Dilin ateşli hücumundan üzerinde bir eser ve keleşin halinden haberi vardır.”

*“Hayal utancından ayrılık içinde devamlı yanıyorum  
Yok olma korkusundan vasıl olma hali içinde yanıyorum  
Lamba keleşinin hali böyledir*



*Hem ayrılıkta yakar hem de vasıl olmaktan yakar”*

### **10. Dostluk**

“Dostluk, Celâl olan Allah’ın cehennemi teskin ve cemâl meydanında aşkın sebatıdır. Dostluk, ayrılık cerahatini deşip rahatlatan ve dostun dostla bir olmasıdır. Dostluğun alâmeti, insanın halktan uzaklaşması ve kendinden nefret etmesidir. Tüm yaratılış vasıflarından sakınması ve Hakk’ın himayet gölgesinden kaçınmadır. Dostluğun büyük bir anlamı vardır. Dervişin samediyet sıfatını ve Zât-ı ehadiyeti buluncaya kadar nasibini araması ve kendini terk etmesi gerekir. Dostluk böyle olur.

İnsanın dosta layık olabilmesi için on altı şey gerek:

1. Gücünün yettiğince cömertlik yapmak,
2. Belasız sıhhat,
3. Zararsız bir uygunluk,
4. Kimseyi kınamamak,
5. Doğru konuşmak,
6. İçinde düşmanlık olmayan dostluk yapmak,
7. İthamsız aşk,
8. Emaneti görmüş olmak,
9. Tam bir bilgiye sahip olmak,
10. Susmak,
11. İşaretsiz doğru hüküm,
12. Korunmuş bir nefis,
13. Tatlı bir lokma,
14. Dostun cürmünden ve kendisinin gayretinden bahsetmek,
15. Gece namaz kılmak, gündüz ziyarette bulunmak,
16. Saf bir himmet ve hidayet piri işinin sonunda sana ahirette yetebilir.

Şunu bil ki ey kardeş, sen şu on bir özelliğe sahip olduğun zaman hayatın, ölümünden daha iyi olur:

1. Sıdk ve Hak ile beraber olmak,
2. Halka karşı insaf sahibi olmak,
3. Nefse karşı kahredici olmak,
4. Büyüklere hürmet etmek,

5. Küçüklere karşı şefkatli olmak,
6. Düşmanlara ılımlı olmak,
7. Dostlara nasihatkâr,
8. Dervişlere ihsanda bulunmak,
9. Cahillerin yanında susmak,
10. Âlimlere karşı edepli olmak,
11. Zikre devam etmek.

Şu yedi şeyi bilen, yedi şeyden kurtulur:

1. Allah'ın yaratmada kusur etmediğini bilen kimse gıybetten kurtulur.
2. Allah'ın taksimatta hiçbir tarafı tutmadığını bilen hasedden kurtulur.
3. İyilik ve kötülüğün bir mükâfatı olduğunu bilen, gafletten kurtulur.
4. Yerde ve gökte O'nun isteği dışında hiç bir şeyin olmadığını bilen hayalden kurtulur.
5. O'nun kendi hakkındaki yardım ve inayetini bilen, yüklendiği görevden kurtulur.

6. İhlâs nurunu elde eden, riya ve yapmacılıktan kurtulur.

7. O'nun evveliyatının hakikatini bilen, illet ve bahaneden kurtulur.

Dervişe dört şeyi terk etmek yoktur: Ekmek, eski elbise, can ve canan."

*"Bir ekmeğe kanaat eden*

*Afiyetle yırtık pırtık elbise giyer*

*Âlemdeki bütün yurtların Sultanı O'dur*

*İnsan nasıl bu Sultanın mülküne ulaşabilir"*

### 11. Ferahlık

"Ferahlık, iyiliği kuşanmak ve kendini kurbiyyete layık görmemektir. Hiç kimse sıfat ile ferahlık makamına ulaşmış değildir. Kimin sıkıntısı çoksa, hazinesi de çoktur. Yaratılış elbisesiyle dostluğu sarma. Eğer örtersen inleme, figan ve derdin bitmez. Kelebek, yanma elbisesini giymeyinceye kadar vuslat şerbetini içemez. Çevik ve tetik adamın dürüst olması gerekir. Her ne kadar korku yok olmuş olsa da âşık korkusuzdur. Güzellik, sevgililere hiç ağır gelmez. Can taşıyanlar sırda sevgili olamazlar. Yaratılış illeti de yolda ortaya çıkar fakat hiç devamlı durmaz. İnsanoğlunun sır gözü devamlı konuşur ve ehadiyet sıfatının izini arar. Ayrılıktaki açlık kan ve sudur. Vuslattaki açlık saf ruhtur. Gafil halen uykudadır ve o âlemden kendisine bir beyanın ulaşmasını beklemektedir.

Gözü yaşlı ulaştı. Ten de cana kavuştu. Dost anlamaz, fazla durma ve varlık zannından iyice sıyrıl. Kendine sahip olmamayı yerinde bırak.”

*“Kendisinde ruh olan kimse aşık değildir*

*Sevgili gibi, Cân'ın ne tehlikesi vardır*

*Aşkta her zaman söz ve ahid vardır*

*Aşktan dolayı bazen budur, bazen odur”*

## 12. Vefâ

“Vefâ, olabildiğince dostluktur. Vefâ zevk sahiplerinin tezgâhı, âşıkların karargâhıdır. Vefâ ihlâsın mayasıdır. İhtisas ehlinin süsüdür. Kendi sırrı gizlidir. Dostun sırrı söylenmemiştir. Halkın vefası açıktır. Dostun vefası farklıdır. Halkın vefası dost içindir. Havasın vefası dostu hatırlamak iledir. Öyle ki, o, dostlukta bozulmaz. Bu gönülde dostluğun üzerine çıkmaz. O, cefa ile kaçmaz. Bu ihsanda asılı değildir. O, mertlerin ve bu yolun adamlarının işidir. İnsanoğlunun vekilliğinde kadim zamanda verilen sözde, kulluk tek amaçtır denildi. Velâyet hükmündeki bu sözde kelam yoktur. Yokluk gereği o canlıdır ve basiret ehli için ayan beyandır.”

*“Âşık gönlünü vücudundan koparmaz*

*Dilberin dumanına ve iki zülfüne tutulur*

*Vallahi garip değildir, eğer dilber*

*Onu kemali lütuf ile kabul ederse*

*Ey kendi sevgilisine kavuşmak için gelmiş*

*Aşkın baştan aşağı belâ olduğunu işitmedin mi?*

*Zayıf bir kelebek canını ve gönlünü verir*

*Işığın önünde, yalnız bir nefesi kalır”*

## 13. Gayret

“Gayret hayretin neticesidir. Sohbet sıhhatin şartıdır. Gayret gösteren Hakk'ın dostluğuna sahiptir. Gayret sevgilinin değil, âşıklarının sıfatıdır. Gayret devam ettiği ve birliktelik var olduğu sürece, âşık yok olduğunda sevgili vardır. İnsan gayrı (dosttan başka her şeyi) gayret ile yok eder. Yolu, sebep ve ayardan onunla temizler. Eğer onun için gözyaşı dökersen o senin olur. Annesinden eksik doğan sana aittir. Sevgilinin güzelliği sevene

aşikâr olursa, muhabbet sultanı ortaya çıkar. Âşık olan kimse önce kaçar. Asla suyu ateşe dökmez. Sevgiliye tapmak senin sıfatındır. Bu senin nispet sebebinin illetidir. Aşık da ağyardandır. Bundan dolayı iş zordur. Başkalarının etrafında ne dolaşıyorsun. Başkalarının senin sevgilin ile ne işi var. Muhabbetten başka her şeyden elini çek. Kendinden başla bu aşk işini yerine getir.”

*“Sana aşığım, yudum ve bardağa tutsak değilim  
Senin kuşunum, tane ve tuzağa tutsak değilim  
Kâbe ve puthaneden maksadım sensin  
Böyle değilse, ben her iki makamdan da uzak kalayım*

*Saba rüzgârı zülfünün üzerinden geçse  
Saba rüzgârından dolayı sana âşık olan gözyaşı döker  
Halktan hiç kimse sana bakmasa  
Gönlümün üzerindeki varlık elbisesi yırtılır*

*Gece, senin ferahlatıcı yüzün sayesinde gündüzüm gibi geçti  
Gamımın zehri senin cevabından dolayı şeker oldu  
Senin kadir kıymetin bu gönlümde yer tuttu, bil  
Gözüm sana bakmakla hayıflanıyor”*

#### **14. Vecd**

“Vecd, vuslat ve ayrılık âleminde sonradır. Vecd, âşıkların uyanıklık ilmidir. Vecd, dostların gönül bahçesidir. Vecd, âşıkların ruhunun kokusudur. Vecd, can verme sebebidir. Ocağı terk etme bahanesidir. Her ne kadar yaratılış yüceyse, onun dışındaki görüş şey’dir. Varlığın değeri çoktur. Varlık yaratılıştan çıkmıştır. Varlığın vecd kendinden geçmektir. Bu makamlar mevcuttur ve yol alan kimsenin maksadı bunlardır. Cezbeye gelmek gönlün sıfatıdır. Vecd, canın sıfatıdır. Varlık işi her ikisinde de farklıdır. Muhabbet ateşi aşığın canını yakar ama bir vecd bahanesiyle alevlendirir. Seven, onunla sakinleşmez. Fakat muhabbet onda sakinleşmiş ve dinlenmiştir. Muhabbet ateşi arttığında seven güçsüz ve takatsiz kalır, dert deva bulur, sır gözyaşı ve yanık gönülle ortaya çıkar. Sır malum olur, insan gizli. Aşığın ortada işi nedir? Sevgilinin köyünde ne daha güzeldir. Yakîn ve zandan dolayı canı saçmaktan ve feda etmekten geç, demişler.”

*“Canın aşk ateşi üzerine, geri dönüyorsun*

*Can senin kölendir  
Ben kendime cömertlikte bulunuyorum  
Hile ile başka yüz can daha var ederim”*

### 15. Tecellî

“Tecelli bir cereyandır ki, parladığında aşık onun parlamasından dolayı güçsüz kuvvetsiz düşer ve onda can bulmak ister. İnsan onun ortasında kaybolur, o ise ortaya çıkar. Tecelli habersiz gelir. Ancak kendisinde tecellinin izi çok olan kimsenin gönlünün tecelliden haberi olur. Tecelli zat ve sıfattır. Tecelli aşığın sıfatını alçaltır ve zatını mest eder. Tecelli onun sıfatını yok eder, zatını ise var eder. İnsanın idraki yanuncaya kadar parlaması gerekir. Yanmış yanmışa kavuştuğunda yer kaplar. Satılmışa ulaştığında ise yükselir. Bu ateş her muma layık değildir. Aşığa, herkesin sahip olduğu göze sahip olmak yakışmaz. Sevgilinin cemal tecellisinden önce noksan nefsi feda etmek yakışık olmaz. Hidayete ermiş kimsenin canından başka bir şey istemek layık değildir. Çünkü onun rahmeti kendi ibadetinden uzaktır. Karanlığı ibadetinden nurlanır. Onun bir zerresi nurların esasıdır ve onun yüce ufku tamamdır. Kötülükten dolayı “altlarından ırmaklar akar”<sup>1</sup> sözünü inkâr etme.”

*“Vuslat çölünde o meşhur bir sevgilidir  
Âşıklar, sevgilinin yüzü için canlarını verirler  
Mansur gibi “ene'l-hak” diyen  
Her köşede binlerce sırra sahiptir”*

### 16. Müşâhede

“Müşâhede, yakîn hakikatlerin fidanıdır. Öğrenme ve telkinden sıyrılmadır. Müşâhede, hayal ve zandan uzaktır. Hem göz ile hem sır iledir. Sır sahibi olandan göz utanır. Göz sahibi olan kimsede göz mağluptur. Bu güneşin doğuşu bir Doğu’dandır. Fakat müşâhede ehli için farklıdır. Müşâhedelerden biri halkın halini müşâhededir, diğeri ise hakikati müşâhede boğulmaktır. Ne zan müşâhededir ne göz müşâhedesi. Gösterdikleri şeylerde var olan her şeyi gördü ve onlara ulaşamadı.

<sup>1</sup> Beyyine, 98/8.

Kelebekten haberi olmayan ve kelebek de gece sohbetinin yakıcı halinden habersiz olursa, o cemali gören kimse, gönül, can ve malı terk eder. Dostun cemaline canı vermekten başka bir şey yoktur. Dost, can ile değer kazanmaz.”

*“Senin aşkın içinde mutluluk benden bıkmıştır  
Git mutlu otur, senin muradının üzerinde iş vardır  
Sen beni öldürmek istiyorsun, bu kolaydır  
Ben sana kavuşmayı istiyorum, bu ise zordur”*

### 17. Fakr

“Fakr bir kuştur ki ondan başka adı yoktur. Ona hükmeden ve onunla ilgili muradı olan kimse yoktur. Fakr, akıllı olandır, fakir mecnundur. Fakr kapı, fakir evdir. Fakr yol makamıdır, sırrı Allah ile beraber olmaktır. Fakrın yolu yoktur. Kimse onun hakikatini bilmez. Fakr, kibrî-i ahmer (kırmızı kibrit), yeşil bir kimya (cevher)’dir. Fakr, yokluktur. Kimsenin onun önünde varlıkta bulunması gerekmez ve o çalışmakla elde edilmez. “Allah müstağni, sizler muhtaçsınız.”<sup>1</sup> Ondan başka varlığı olmayan dervîştir. Hepsî için bu makam öndedir fakat halk duyduğuna uyar ve iş görür. Dünyayı terk eden zahittir. Ukbâyı terk eden ise mücahittir. Bu her özellik su ve topraktır. Dervîş bu her iki sıfattan uzaktır. Hz. Muhammed (s) şöyle dedi: “Fakirlik neredeyse küfür olacaktı.” Dervîş, mezhebi olmayan kimse değil, kendinden geçen kimsedir.

Dervîşe hiçbir yerde oturmamak ve hiçbir şeyi tanımamak gerek. İnsan önce taklidin ne olduğunu dinler, sonra taklit eder. Dinlediği ve taklit ettiği sır olur, sonra var olur ve yok olur. Ne halk kalır ne de o. Ortada ne talip kalır ne de matlup. Dervîşin sıfatı budur. Dervîşsen söyle bakalım hayret nedir? Kendinden geçmişsen tefekkür nedir? Eğer kendindeysen zâkir ol, yok eğer kendinde değilsen hazır ol ve şeriat sahibine bak ne diyor:

*“Bir saatlik tefekkür, yetmiş senelik ibadetten daha hayırlıdır.”  
“İki dünya nimeti her ne kadar ayağına gelse  
Ey dervîş, onu asla kabul etmeyesin”*

### 18. Tevhid

“Tevhid, mezhep ve yoldan başka bir şeydir. Bir olan kendi birliğine

<sup>1</sup> Muhammed, 47/38.

layıktır. Senin varlık sahibi olman, tevhidde ortaklıktır. Tevhid vahdette illettir. Bundan dolayı tevhid yaratılış şeklindedir. Birçok sıfatı vardır. Hakikat vahdeti hakikattir. Avamın tevhidi işitmekten ibarettir. Havasın tevhidi bilmektir. Hassü'l-has'ın tevhidi görmektir. Dervişin tevhidi var olmak ve yok olmaktır. Bu makam helak olma makamıdır. Bu, su ve toprağın işi değildir. Bu, senin tahmin ve zannetme ölçün ile de değildir. Varlık, yokluktandır; neden öne atılıyorsun? Yokluk, varlık ile; neden kendindesin? Konuşman afet, zannın ise illettir. Dinlemeyi isteyen ol, konuşan olma. Hatıra sahibi olmayı ve unutmayı iste. Ehadiyyetin güzelliği ve Samediyetin sıfatı çoktur. Su ve topraktan bağlılık olmaz. Su ve toprak vuslata layık değildir. Su ve toprak makamından kurtulursan, mülk ve melekût âleminde de daha yücelirsin. Onun için şimdi o makamdan kurtulmaya bak."

*"Şekilde eğer Hz. Musa ve Harun olursan*

*Cebrail'in suretine bürünürsün*

*Şekli zühdden senin maksadın nedir*

*Ahlâkta Yezid ve Karun gibi olursun"*

### Bibliyografya

Abdullah Ensârî, *Menâzilü's-sâirîn*, (tahkik, S. De. Laugier De Beaurecueil O.P.), Kahire 1962.

Abdurrahman Camî, *Nefahatü'l-üns (Evlîya menkıbeleri)*, ter. Lamiî Çelebi, haz. Süleyman Uludağ, Mustafa Kara, İstanbul 1995.

Ateş, Ahmed, "Abdullah Ensari'nin ölümünün 900. yıldönümü dolayısıyla Kabil ve Herat'ta yapılan anma töreni", *Şarkiyat Mecmuası*, V, 1964.

Ateş, Süleyman, "Cüneyd Bağdadî", *DİA*, VIII, s. 119-121.

Çağan, Cevdet, *Hace Abdullah Ensarî'nin Risaleleri*, Ankara Üni. Dil ve Tarih-Coğrafya Fak. Doğu Dilleri ve Edebiyatı Böl. (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 1989.

Damar, Abdullah, *Menâzilü's-sairîn şerhleri ve Âb-ı hayat* Uludağ Üni. Sosyal Bilimler Enst. (Basılmamış Doktora Tezi), Bursa 2003.

Ebu Ferec Abdurrahman bin Ahmed, *ez-Zeylû ala tabakati'l-Hanâbile*, I, Beyrut, ts.

Ebu Nasr Serrâc Tûsî, *el-Lüm'a*, Kahire 1960.

Ebü Tâlib Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, Kahire 1961.

Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zünûn*, I-II, İstanbul 1943.

Kelabâzî, *et-Taarruf*, Kahire 1960.

Kuşeyrî, *er-Risâle*, Kahire 1966.

Muhammed Said Abdülmecid Said el Afganî, Şeyhulİslâm Abdullah el-Ensârî el-Herevî mebdîuhû ve ârâuhu'l-kelamiyyete ve'r-ruhiyyete, Kahire, ts.

Muhasibî, *er-Riâye*, (*Nefs muhasebesinin temelleri*, çev. Şahin Filiz, Hülya Küçük), İstanbul 1998.

Öztürk, Mürsel, "Hace Abdullah Ensarî'nin Tasavvufî Görüşleri", *AÜDTCF Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü Dergisi*, V/1(1992).



S. De. Laugier De Beaurecueil O.P "Ensârî'nin Menâzilü's-sairîn adlı kitabının yapısı", Afganistan, sayı: 29 (1976).

..... , "Abdullah Ensârî'de dini hayat ve fakirlik", Mardis de Daru's-selam, 1954.

..... , "Zeyn el-mille ve'd-din ve Abdullah Ensârî'nin Menâzilü's-sairîn'inini yayınlanmamış bir tefsiri" Cong. Or. 1951.

..... , "Heratlı Hâce Abdulah Ensârî" Adab, sayı: 24, 1976

..... , "Kronolojik sırayla Hâce Abdullah Ensârî bibliyografya" Afganistan, sayı: 29, 1976.

..... , "Hâce Abdullah Herevî'nin doğumunun 1000. yılı" MIDEO. sayı: 13, 1977.

..... , "Abdullah Ensârî'ye göre dini hayatta geleceğin yeri (V/XI. Asır)" MIDEO. sayı: 2 (1955).

..... , "V/XI. Asır Hanbeli mistiği Hâce Abdullah Ensârî'nin Menâzil kitabının hayali lisanı" BEO, sayı: 30 (1978).

..... , "İslâmî ümit problematiği, Ensârî'nin bir metninden" Rev. Thomiste, sayı: 59 (1959).

..... , "Abdullah Ensârî: Bir şahsiyet" Afganistan, sayı: 29 (1976).

Yazıcı, Tahsin-Uludağ, Süleyman, "Herevî Hâce Abdullah", DİA, XVII, s. 222-226.

Yurt, Ali İhsan-Kaçalin, Mustafa, Akşemseddin, Hayatı, Eserleri, İstanbul 1994.

Zehebî, A'lamü'n-nübelâ, (nşr. Şuayb el-Arnaud), XVIII, Beyrut 1981-1985.

## واجبات الشباب في السنة النبوية

(دراسة موضوعية)

د. محمد شريف الخطيب\*

### المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف من بلغ الدين، وعلى آله وصحبه الذين ساروا على نهجه إلى يوم الدين وبعد :

الشباب هم عماد الأمة للنهوض والتقدم، وقد نبه ديننا الحنيف على دور الشباب في هذا النهوض والتقدم، كما أن الرسول صلى الله عليه وسلم بين ذلك ووضحه. ولأن الشباب في وقتنا الحاضر مطالبون بالنهوض والقيام بدورهم اتجاه الأمة، أردت في هذا البحث بيان بعض الواجبات المناطة بهم دون غيرهم من خلال دراسة الأحاديث الواردة والمتعلقة بواجباتهم. ولأن موضوع واجبات الشباب موضوع متشعب الفروع، فهناك الواجبات المطلوبة منه كمسلم كالصلاة والصيام يشترك فيها وغيره من المسلمين، وواجبات اتجاه مجتمعه كالسعي لحمايته ودفع الضر عنه، وواجبات اتجاه أهله ونفسه، حاولت استثناء المشترك من الواجبات بين جميع المسلمين قدر الاستطاعة، واقتصرت على ما يكون واجب الشباب فيه بارز واضح، والذي أسأل الله أن أكون وفقت لإخراجه على هذا الوجه المفيد النافع .

وقد كان عملي في هذا البحث من خلال منهجين هما: الإستقراي وذلك باستقراء الأحاديث النبوية التي يذكر فيها واجبات الشباب المسلم، والمنهج الإستنباطي وذلك من خلال استخراج واجبات الشباب المسلم من الأحاديث النبوية وترتيبها حسب موضوعاتها.

وقد قسمت البحث إلى تمهيد ومبحثين هما:

**المبحث الأول : واجبات الشباب اتجاه دينهم.**

\* Öğretim Elemanı, Camiatu Cevf, Suudi Arabistan.

**المبحث الثاني : واجبات الشباب اتجاه مجتمعهم.**

سائلا الله عز وجل أن أكون قد وفقت في ذلك .

**لتمهيد****تعريفات لمصطلحات البحث.**

قبل الولوج لدراسة أحاديث المصطفى صلى الله عليه وسلم الواردة في واجبات الشباب لابد من الوقوف على تعريفات تخدم البحث، ومن هذه التعريفات:

**- تعريف الواجب:**

**الواجب لغة:** وَجِبَ الشَّيْءُ يَجِبُ وَجُوباً أَيْ لَزِمَ. وَأَوْجَبَهُ هُوَ، وَأَوْجَبَهُ، وَاسْتَوْجَبَهُ أَيْ اسْتَحَقَّهُ. وفي الحديث: عُسِّلَ الْجُمُعَةَ وَاجِبٌ عَلَى كُلِّ مُخْتَلِمٍ. قال ابن الأثير: قال الخطَّابي: معناه وَجُوبُ الاختيار والاستحباب، دون وَجُوبِ الفَرْضِ واللُّزومِ، وإنما شَبَّهه بالواجب تأكيداً، كما يقول الرجلُ لصاحبه: حَقُّكَ عَلَيَّ وَاجِبٌ، وكان الحَسَنُ يراه لازماً، وحكى ذلك عن مالك. يقال: وَجِبَ الشَّيْءُ يَجِبُ وَجُوباً إِذَا تَبَيَّنَ، وَلَزِمَ. و الواجب والفرض، عند الشافعي، سواءٌ، وهو كل ما يُعاقَبُ على تركه؛ وفرق بينهما أبو حنيفة، فالفرض عنده أكَّد من الواجب<sup>1</sup>.  
**الواجب اصطلاحاً:** ما توعَّد بالعقاب على تركه، ويطلق على اللزوم، وهو ينقسم الى عدة أقسام منها الواجب باعتبار ذاته كالصلاة، ومنها المبهم في أقسام محصورة، فهو واجب لا بعينه، كواحدة من خصال الكفارة، وغير ذلك من أقسام<sup>2</sup>.

**- تعريف الشباب:**

**الشباب لغة:** شَبِبَ: الشَّبَابُ: الفَتَاءُ والحَدَاثَةُ. شَبَّ يَشْبُ شَبَاباً وشَبِيئَةً. وفي حديث شريح: تجوزُ شهادةُ الصَّبِيانِ على الكبارِ يُسْتَشْبُونُ أَيْ يُسْتَشْهَدُ مِنْ شَبَّ مِنْهُمْ وَكَثُرَ إِذَا بَلَغَ، كأنَّه يقول: إِذَا تَحَمَّلُوهَا فِي الصَّبَا، وَأُدَّوْهَا فِي الكِبَرِ، جاز. والاسم الشَّبِيئَةُ، وهو خلاف الشَّبِيبِ، و الشباب: جمع شابٍّ، وكذلك الشَّبِيَّانِ.

**وقد قيل في العمر الذي يطلق فيه على الشخص شاب:**

ذكر الأزهري: أنه اسم لمن بلغ إلى أن يكمل ثلاثين، هكذا أطلق الشافعية وقال القرطبي: يقال له حدث إلى ستة عشرة سنة ثم شاب إلى اثنتين وثلاثين ثم كهل، وكذا ذكر الزمخشري في الشباب أنه من لدن البلوغ إلى اثنتين وثلاثين وقال بن

<sup>1</sup> ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ، ج1، ص793-795.

<sup>2</sup> الشنقيطي، محمد الأمين، مذكرة في أصول الفقه، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، الطبعة الخامسة، 2001م، ص

شاس الملاكي في الجواهر إلى أربعين، وقال النووي الأصح المختار أن الشاب من بلغ ولم يجاوز الثلاثين ثم هو كهل إلى أن يجاوز الأربعين ثم هو شيخ<sup>1</sup>.

### المبحث الأول: واجبات الشاب اتجاه دينه.

الشاب المسلم مطالب كغيره بواجبات اتجاه دينه، لكن عنصر الشباب يملك من الطاقات والقدرات ما يميزه عن غيره من أفراد المجتمع المسلم، ولذلك فهو مطالب دون غيره بمزيد من الجهد، وقد ظهر ذلك في قدرته على التعلم ونقل هذا العلم لغيره، كما يظهر في قدرته على الجهاد والتضحية التي تفوق غيره من الأشخاص، وفي هذا المبحث سأبين الواجبات التي قام بها الشباب من الصحابة لتقدم صورة للشباب المسلم في عصرنا الحاضر.

### المطلب الأول: حفظ الدين بحفظ العلم وتبليغه.

“إن حفظ العلم وتبليغه واجب على كل مسلم، لكن الشباب المسلم يقع عليهم العائق الأكبر، فهم الأقدر على الحفظ وطلب العلم وضبطه، وها نحن نرى الشباب من الصحابة رضوان الله عليهم يحفظون العلم ويبلغونه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، بل كانوا سفرائه صلى الله عليه وسلم لتبليغ الإسلام ونشر الهداية، فقد ظهر لنا عبد الله بن عمر وعبد الله بن عباس وغيرهم من صغار الصحابة الذين تميزوا في العلم وحمله وتبليغه، وأنا ها هنا أسوق الأحاديث التي تبين قيام الشباب من الصحابة بواجباتهم على أكمل وجه:

### أولاً: جمع القرآن.

لقد تميز زيد بن ثابت رضي الله عنه بدقة حفظه لكتاب الله تعالى وبحضور ذاكرته في إستظهار آياته، ولذلك تحمل - رغم أنه شاب - أمانة ثقيلة تتمثل بجمع القرآن الكريم رغم وجود غيره من كبار الصحابة رضي الله عنهم أجمعين، وهذا يدل على قدرات الشباب التي يجب على الحاكم الاستفادة منها، فقد روى البخاري في صحيحه قصة جمع القرآن، فعن زيد بن ثابت، قال: "بَعَثَ إِلَيَّ أَبُو بَكْرٍ لِمَقْتُلِ أَهْلِ الْيَمَامَةِ وَعِنْدَهُ عُمَرُ، فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ: إِنَّ عُمَرَ أَتَانِي، فَقَالَ: إِنَّ الْقَتْلَ قَدْ اسْتَحَرَّ يَوْمَ الْيَمَامَةِ بَعْرَاءُ الْقُرْآنِ، وَإِنِّي أَخْشَى أَنْ يَسْتَحِرَّ الْقَتْلَ بَعْرَاءُ الْقُرْآنِ فِي الْمَوَاطِنِ كُلِّهَا فَيَذْهَبَ قُرْآنٌ كَثِيرٌ، وَإِنِّي أَرَى أَنَّ تَأْمَرَ بِجَمْعِ الْقُرْآنِ، قُلْتُ: كَيْفَ أَفْعَلُ شَيْئًا لَمْ يُفْعَلْهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟، فَقَالَ عُمَرُ: هُوَ وَاللَّهِ خَيْرٌ، فَلَمْ يَزَلْ عُمَرُ يُرَاجِعُنِي فِي ذَلِكَ حَتَّى شَرَحَ اللَّهُ صَدْرِي لِلَّذِي شَرَحَ لَهُ صَدْرَ عُمَرَ، وَرَأَيْتُ فِي ذَلِكَ الَّذِي رَأَى عُمَرُ، قَالَ زَيْدٌ، قَالَ أَبُو بَكْرٍ: وَإِنَّكَ رَجُلٌ شَابٌّ عَاقِلٌ، لَا تَنْهَمُكَ، فَذُكُنتَ تَكْتُبُ الْوَحْيَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَتَسْبِغُ الْقُرْآنَ، فَاجْمَعُهُ، قَالَ زَيْدٌ: فَوَاللَّهِ لَوْ كَلَّفَنِي نَقْلَ جَبَلٍ مِنَ الْجِبَالِ مَا كَانَ بِأَثْقَلِ عَلَيَّ بِمَا كَلَّفَنِي مِنْ جَمْعِ الْقُرْآنِ، قُلْتُ: كَيْفَ تَفْعَلَانِ شَيْئًا لَمْ يُفْعَلْهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟، قَالَ أَبُو بَكْرٍ: هُوَ وَاللَّهِ خَيْرٌ فَلَمْ يَزَلْ يُخْتُ مُرَاجِعَتِي

<sup>1</sup> ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي العسقلاني، فتح الباري، دار المعرفة، تحقيق وترقيم محمد فؤاد ومحب الدين الخطيب، بيروت، 1379هـ، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم من استطاع الباءة فليتزوج، 108/9 رقم 4778.

حَتَّى شَرَحَ اللَّهُ صَدْرِي لِلَّذِي شَرَحَ اللَّهُ لَهُ صَدْرَ أَبِي بَكْرٍ وَعَمَرَ، وَرَأَيْتُ فِي ذَلِكَ الَّذِي رَأَيْتَا فَتَتَبَعْتُ الْقُرْآنَ أَجْمَعَهُ مِنْ الْعُسْبِ، وَالرِّقَاعِ، وَاللِّخَافِ، وَصُدُورِ الرِّجَالِ، فَوَجَدْتُ فِي آخِرِ سُورَةِ التَّوْبَةِ: لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ، سُورَةُ التَّوْبَةِ آيَةٌ 128 إِلَى آخِرِهَا مَعَ خُرَيْمَةَ، أَوْ أَبِي خُرَيْمَةَ، فَأَلْحَقْتُهَا فِي سُورَتِهَا، وَكَانَتْ الصُّحُفُ عِنْدَ أَبِي بَكْرٍ حَيَاتِهِ حَتَّى تَوَفَّاهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ، ثُمَّ عِنْدَ عُمَرَ حَيَاتِهِ حَتَّى تَوَفَّاهُ اللَّهُ، ثُمَّ عِنْدَ حَفْصَةَ بِنْتِ عُمَرَ، قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ عُبَيْدِ اللَّهِ: اللَّخَافُ يَعْنِي: الْخَرْفُ<sup>1</sup>.

لقد أدرك أبو بكر الصديق رضي الله عنه مكانة زيد بن ثابت رضي الله عنه رغم صغر سنه، ولم يكن صغر السن عائقاً أمام تكليفه مهمة خطيرة تمثل بجمع القرآن الكريم، وقد ذكر أبو بكر لزيد أربع صفات مقتضية خصوصيته بذلك كونه شاباً فيكون أنشط لما يطلب منه، وكونه عاقلاً فيكون أوعى له، وكونه لا يتهم فتركن النفس إليه، وكونه كان يكتب الوحي فيكون أكثر ممارسة له، وهذه الصفات التي اجتمعت له قد توجد في غيره لكن مفرقة<sup>2</sup>.

وفي استحابة زيد لهذه المهمة الكبيرة وطاعة الخليفة أدراكاً منه للواجبات المنوطة به، وأنه ملزم بأدائها مادام قادراً عليها، وقد نال زيد رضي الله عنه شرف جمع القرآن الكريم، فأى شرف أعظم من هذا الشرف؟ وأي واجب أعظم من هذا الواجب؟ وشبابنا اليوم مطالبون أن يكونوا على قدر عالي من العلم والمعرفة ليكون لهم الدور الفاعل في صياغة حاضر الأمة ومستقبلها.

#### ثانياً: الحرص على طلب العلم وتعليمه وتبليغه.

الشباب يملك من القدرات والطاقات ما يمكنه من أداء الواجبات على أكمل وجه، وسطع نجم الكثير منهم في ميدان العلم والتعلم، فهذا عبد الله بن عباس رضي الله عنه يسارع ويبادر لطلب العلم اغتناماً منه لوجود كبار الصحابة رضي الله عنهم أجمعين، وفي رواية عكرمة توضح لحال ابن عباس في طلب العلم، فعَنْ عِكْرَمَةَ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، قَالَ: «لَمَّا تَوَفَّى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قُلْتُ لِرَجُلٍ مِنَ الْأَنْصَارِ يَا فُلَانُ هَلُمَّ فَلْتَسْأَلِ أَصْحَابَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَإِنَّهُمْ الْيَوْمَ كَثِيرٌ، فَقَالَ: وَاعَجَبًا لَكَ يَا ابْنَ عَبَّاسٍ، أَتَرَى النَّاسَ يَخْتَالُونَ إِلَيْكَ، وَفِي النَّاسِ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ تَرَى؟ فَتَرَكَ ذَلِكَ، وَأَقْبَلْتُ عَلَى الْمَسْأَلَةِ، فَإِنْ كَانَ لِيَبْلُغُنِي الْحَدِيثَ عَنِ الرَّجُلِ فَاتِيهِ، وَهُوَ قَائِلٌ، فَأَتَوْسَدُ رِدَائِي عَلَى بَابِهِ، فَتَسْفِي الرِّيحَ عَلَى وَجْهِهِ التُّرَابَ، فَيَخْرُجُ، فَيَرَانِي، فَيَقُولُ: يَا ابْنَ عَمِّ رَسُولِ اللَّهِ مَا جَاءَ بِكَ؟ أَلَا أُرْسَلْتُ إِلَيْكَ فَاتِيكَ؟ فَأَقُولُ: لَا، أَنَا أَحَقُّ أَنْ آتِيكَ. فَأَسْأَلُهُ عَنِ الْحَدِيثِ، قَالَ: فَيَبِي الرِّجُلِ حَتَّى رَأَيْتِي، وَقَدْ اجْتَمَعَ النَّاسُ عَلَيَّ، فَقَالَ: «كَانَ هَذَا الْفَتَى أَعْقَلَ مِنِّي»<sup>3</sup>.

قال الشارح: وإنه ليشتغل على فوائد نبيه القارئ إلى اثنتين منها خشية أن لا يتنبه لهما:

<sup>1</sup> البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي، صحيح البخاري، مراجعة د. مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، بيروت، 1987م، كتاب الأحكام، باب ما يستحب أن يكون الكاتب أميناً، رقم 6683.

<sup>2</sup> ابن حجر، فتح الباري، (9/13).

<sup>3</sup> الدارمي، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل، سنن الدارمي، دار المغني، السعودية، ط1، 2000م، تحقيق حسين سليم أسد الدارمي، باب الرحلة في طلب العلم واحتمال العناء فيه، رقم 590، قال المحقق: إسناده صحيح.

أولاهما: حسن أدب آل رسول الله صلى الله عليه وعليهم وسلم مع العلم وأهله وعدم اعتزازهم بشرفهم واغترارهم بقرابتهم القريبة المحققة.

ثانيهما: سعى ابن عباس في العلم ذلك السعي، وهو الذي روى عنه البخاري في صحيحه أنه قال: ضَمَّنِي النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى صَدْرِهِ، وَقَالَ: "اللَّهُمَّ عَلِّمْنِي الْحِكْمَةَ" فلم يتكل على دعاء رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يؤمن بقبوله؛ لأنه يفهم أن الدعاء بالشيء دعاء بتيسير أسبابه؛ فالدعاء لا ينافي تعاطي الأسباب؛ بل من الداعي أو المدعو له أن لا يهمل الأسباب اكتفاء بالدعاء<sup>1</sup>.

كما أن هذا الحرص من ابن عباس على طلب العلم يدل على بعد النظر لديه رضي الله عنه، وأنه يدرك الواجب المناط عليه في طلب العلم؛ ومن ثم تعليمه ونشره بين الناس، وقد كان لابن عباس ما أراد بتبوء أرفع درجات العلم.

وشباب اليوم مطالب بإدراك حجم الواجب عليه في سد الثغرة الكبيرة في العلوم والمعارف بيننا وبين أعداء هذه الأمة، وأن يأخذ بكل سبب يوصل للعلم، لا أن يتكل على مال أو جاه أو حسب أو نسب، فالعلم وحده يرفع الإنسان.

وقد ظهر دور الشباب في القدرة على التعلم وأداء العلم على أكمل وجه، حتى أضحي إليهم القول الفصل فيما يختلف فيه الناس، فعن أبي إدريس الخولاني قال: جلست مجلسا فيه عشرون من أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم، فإذا فيهم شاب حسن الوجه حسن السن أدعج العينين أغر الثنايا، فإذا اختلفوا في شيء أو قالوا قولاً انتهوا إلى قوله، فإذا هو معاذ بن جبل رضي الله تعالى عنه، فلما كان من الغد جئت فإذا هو يصلي عند سارية فحذف صلاته ثم احتج فسكت فقلت إني لأحبك من جلال الله<sup>2</sup>.

فرغم كثرة الصحابة رضوان الله عليهم، كان دور الشاب كبير، فهو حفظ وعلم ثم بلغ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأدى واجبه.

<sup>1</sup> عبد الحميد محمد بن باديس الصنهاجي، مجالس التذكير من حديث البشير النذير، وزارة الشؤون الدينية، ط1،

1983م، ج1، ص189-190.

<sup>2</sup> الحاكم النيسابوري، محمد بن عبد الله، المستدرک علی الصحیحین، تحقیق مصطفی عبد القادر عطا، دار الكتب

العلمية، بيروت، 1990م، كتاب البر والصلة، 4/187 رقم 7316، قال الحاكم: هذا حديث صحيح على

شرط الشيخين ولم يخرجاه.

وقد أدرك الشباب ضرورة تبليغ ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم من أحكام، وأن يحفظ ويبلغ ما سمع من النبي صلى الله عليه وسلم، فعن عبد الله بن عكيم، قال: قُرئَ عَلَيْنَا كِتَابَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَأَنَا غُلَامٌ شَابٌّ: " أَنْ لَا تَنْتَفِعُوا مِنَ الْمَيْتَةِ بِإِهَابٍ وَلَا غَصَبٍ<sup>1</sup>.

فهذا الشاب حفظ وبلغ كما سمع من رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولم يقف عاجزاً عن التبليغ ونقل الحكم كما ورد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم.

ونرى الشباب أيضاً يحسن الإختيار في وقت الإبلاغ، وكأنه يريد تذكير الناس بما يجب عليهم وما سيواجههم، فعن مسعود بن قبيصة، أو قبيصة بن مسعود، يقول: صَلَّى هَذَا الْحَيُّ مِنْ مُحَارِبِ الصُّبْحِ، فَلَمَّا صَلَّوْا، قَالَ شَابٌّ مِنْهُمْ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: إِنَّهُ سَيُفْتَحُ لَكُمْ مَشَارِقُ الْأَرْضِ وَمَعَارِبُهَا، وَإِنَّ عُمَّالَهَا فِي النَّارِ، إِلَّا مَنْ اتَّقَى اللَّهَ وَأَدَّى الْأَمَانَةَ<sup>2</sup>.

فحسن إختيار الوقت وحسن التبليغ من هذا الشاب ليدل على الوعي والمسؤولية التي يتمتع بها هذا الصحابي، فهو يبلغ عما قاله الرسول صلى الله عليه وسلم عن الفتوحات وما في ولاية أمر المسلمين من مسؤوليات وأمانة عظيمة.

وكما قام الشباب بأداء ما عليهم من واجبات، نرى الرسول صلى الله عليه وسلم يأمرهم ببعض المهمات والواجبات التي تتيح لهم تقلد المناصب مع وجود الرعاية والتوجيه، وقد ذكر لنا الإمام أحمد في مسنده مثلاً لذلك، عن أبي البخري الطائي، قال: أَخْبَرَنِي مَنْ سَمِعَ عَلِيًّا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، يَقُولُ: لَمَّا بَعَثَنِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى الْيَمَنِ، فَقُلْتُ: تَبِعْتَنِي وَأَنَا رَجُلٌ حَدِيثُ السِّنِّ، وَلَيْسَ لِي عِلْمٌ بِكَثِيرٍ مِنَ الْقَضَاءِ؟ قَالَ: فَضَرَبَ صَدْرِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَقَالَ: " اذْهَبْ، فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ سَيُبَيِّتُ لِسَانَكَ، وَيَهْدِي قَلْبَكَ "، قَالَ: فَمَا أَغْيَانِي قَضَاءَ بَيْنِ اثْنَيْنِ<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> النسائي، أحمد بن شعيب، المجتبى من السنن، مكتب المطبوعات الإسلامية، عبدالفتاح أبو غدة، حلب، 1986م، باب ما يدبغ به جلود الميتة، حديث رقم 4249. قال الألباني: صحيح، أنظر الدرر السنية على الرابط:

<http://www.dorar.net/enc/hadith>.

<sup>2</sup> أحمد بن حنبل الشيباني، مسند الإمام أحمد، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط1، 2001م، مسند الأنصار، مسند رجل من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، رقم 22508 قال الألباني: إسناده

ضعيف، أنظر الدرر السنية على الرابط: <http://www.dorar.net/enc/hadith>.

<sup>3</sup> أحمد بن حنبل، المسند، مسند العشرة المبشرين بالجنة، مسند الخلفاء الراشدين، مسند علي بن أبي طالب، حديث رقم 1109، قال المحقق: صحيح لغيره.

كان النبي صلى الله عليه وسلم يدرك قدرات الشباب، وأهم الأقدار على أداء ما يناط بهم من واجبات وتكليفات، فهو يرسل علي رضي الله عنه قاضياً لليمن رغم صغر سنه، وهو يعطيه الدعم اللازم للقيام بالمهمة الموكلة له، فيذهب دون تردد أو تأخر رضي الله عنه، والأمة مطالبة بإعطاء الشباب فرصاً للظهور والإبداع مع تقدم الدعم المناسب لهم.

### المطلب الثاني: الجهاد في سبيل الله، والقيام بالمهام الخطيرة.

إن الجهاد يحتاج إلى القوة الجسدية والعقلية، كما يحتاج قبل ذلك إلى قوة الإيمان، ولما كان كذلك، كان دور الشباب مهم في الجهاد فهم يملكون ذلك بشكل مميز، وفي هذا المطلب نضرب أمثلة على دور الشباب في القيام بواجب الجهاد والفداء لهذا الدين :

فهذا عبد الله بن أبي بكر رضي الله عنهما يقوم بدور رائد في هجرة النبي صلى الله عليه وسلم، وقد ذكر ذلك في الحديث الذي رواه البخاري، فعن عائشة رضي الله عنها، قالت: "هاجر ناسٌ إلى الحبشة من المسلمين، وتجهز أبو بكر مهاجراً، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: على رسلك فإني أُرجو أن يُؤدَّن لي، فقال أبو بكر: أو ترجوهُ بأبي أنت، قال: نعم، فحسب أبو بكر نفسه على النبي صلى الله عليه وسلم، لصحبيته وعلف راحلتين كانتا عنده، وزق السمُر أربعة أشهر، قال عروة: قالت عائشة: فبينما نحن يوماً جلوساً في بيتنا في نحر الظهيرة، فقال قائل لأبي بكر: هذا رسول الله صلى الله عليه وسلم مُقبلاً منتقناً، في ساعة لم يكن يأتيها، قال أبو بكر: فذاك أبي وأمي، والله إن جاء به في هذه الساعة إلا لأمر، فجاء النبي صلى الله عليه وسلم فاستأذن، فأذن له، فدخل، فقال حين دخل لأبي بكر: أخرج من عندك، قال: إنما هم أهلك بأبي أنت يا رسول الله، قال: فإني قد أذن لي في الخروج، قال: فالصحبة بأبي أنت وأمي يا رسول الله، قال: نعم، قال: فخذ بأبي أنت يا رسول الله إحدى راحلتَي هاتين، قال النبي صلى الله عليه وسلم بالتمن قالت: فجهزتاها أحث الجهار، وضعتا لهما سفرته في جزابٍ ففطعت أسماء بنت أبي بكر قطعة من نطاقها، فأوكأت به الجراب، ولذلك كانت تُسمى ذات النطاق، ثم لحق النبي صلى الله عليه وسلم وأبو بكر بغارٍ في جبل، يُقال له نُوز، فمكث فيه ثلاث ليالٍ، بيث عندهما عبد الله بن أبي بكر وهو غلام شاب لقرن تقف، فبرحل من عندهما سحراً، فصيح مع قرش بمكة كبات، فلا يسمع أمراً يكادان به إلا وعاه حتى يأتيهما بخبر ذلك حين يختلط الظلام، ويرعى عليهما عامر بن فهيرة مولى أبي بكر منحة من عنم فبريها عليهما حين تذهب ساعة من العشاء، فبيبتان في رسلهما حتى يتبع بما عامر بن فهيرة، بغلس يفعل ذلك كل ليلة من تلك الليالي الثلاث"<sup>1</sup>.

هذا الشاب يملك الإرادة الشجاعة على القيام بما يمليه عليه الواجب في هذه اللحظة التاريخية، فهو يجرس النبي صلى الله عليه وسلم ووالده، كما يتسمع أخبار المشركين وما يخططون له بخصوص مواجهة هجرة النبي صلى الله عليه وسلم، ويبلغ الرسول بكل ذلك ليتجنب الرسول صلى الله عليه وسلم كل خطر.

والشباب كذلك دائماً ما يكون لهم الدور الحازم الحاسم في المراحل الحرجة، وشباب اليوم مطالب بأخذ زمام المبادرة في حماية المجتمع مما يتعرض له من غزو فكري وإقتصادي وسياسي وعسكري.

<sup>1</sup> البخاري، صحيح البخاري، كتاب باب هجرة النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه إلى المدينة، حديث رقم 3693.



وهنا نرى الشباب كذلك يسارعون لفعل ما يطلبه منهم رسول الله صلى الله عليه وسلم، ففي غزوة بدر كان لهم الدور الأبرز في تحقيق النصر، فعن ابن عباس، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " مَنْ أَتَى مَكَانَ كَذَا وَكَذَا، أَوْ فَعَلَ كَذَا وَكَذَا، فَلَهُ كَذَا وَكَذَا "، فَسَارَعَ إِلَيْهِ الشُّبَّانُ، وَتَبَتِ السُّيُوحُ تَحْتَ الرِّايَاتِ، فَلَمَّا فَتَحَ اللَّهُ لَهُمْ جَاءَ الشُّبَّانُ يُطَلِّبُونَ مَا جُعِلَ لَهُمْ، فَقَالَ الْأَشْيَاحُ: لَا تَذْهَبُوا بِهِ دُونَنَا، فَإِنَّمَا كُنَّا رِدَاءَ لَكُمْ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: (فَاتَّبِعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ الْأَنْفَال) <sup>1</sup>.

هذه المبادرة من الشباب ما كانت لتكون إلا لما يتمتع به الشباب من القوة والإرادة، فهم على أهبة الإستعداد للقيام بكل واجب عليهم، وتقدم النفس رخيصة في سبيل الله.

كما أن الشباب يبادر للغزو رغم قلة الإمكانيات، فهو يريد الجهاد والدفاع عن الأمة، وتتوق نفسه للتضحية والفداء لهذا الدين، وحديث أنس بن مالك يوضح ذلك، فعن أنس بن مالك، أَنَّهُ قَدْ كَانَ يَجْهَرُ فَمَرَضَ، فَأَتَاهُ، فَقَالَ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُفْرِئُكَ السَّلَامَ، وَيَقُولُ: أَعْطَيْتِي الَّذِي تَجْهَرُ بِهِ، قَالَ: " يَا فُلَانُ أَعْطَيْتِي الَّذِي تَجْهَرُ بِهِ، وَلَا تَحْسِبِي عَنْهُ شَيْئًا فَوَاللَّهِ لَا تَحْسِبِي مِنْهُ شَيْئًا فَيُبَارِكْ لَكَ فِيهِ " <sup>2</sup>.

فهذا الشاب لم يمنعه حابس الفقر وقلة ذات اليد من الرغبة في الجهاد والدفاع عن حياض الدين، بل ذهب يطلب الحل من رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقد صدق الله في رغبته فصدقه الله في أن كتب له الجهاد.

وكما بادر الشباب للجهاد، بادروا أيضاً للقصاص ممن قتل الرعاة، وهم نفر من عرينة أحسن الرسول صلى الله عليه وسلم ضيافتهم، لكنهم غدروا وسرقوا إبل المسلمين، فعن أنس قال: أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم نفر من عرينة فأسلموا وباعوه، فاجتووه، فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إن شئتم أن تخرجوا إلى إبل الصدقة، فتشربوا من ألبانها وأبوالها»، ففعلوا، فصحوا، ثم مالوا على الرعاء، فقتلوهم وارتدوا عن الإسلام، وساقوا ذود رسول الله صلى الله عليه وسلم،

<sup>1</sup> النسائي، أحمد بن شعيب، السنن الكبرى، تحقيق: حسن عبد المنعم شلبي، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2001م، كتاب

التفسير، سورة الأنفال، ج10، ص104. قال الألباني: صحيح، أنظر الدرر السنية على الرابط:

<http://www.dorar.net/enc/hadith>

<sup>2</sup> مسلم بن الحجاج، القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، دار إحياء التراث العربي، محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت،

1954م، كتاب الإمارة، باب فضل إعانة الغازي في سبيل الله بمركوب وغيره وخلافة في أهله بخير، حديث رقم

1894.

فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وسلم، وعنده شباب من الأنصار قريب من عشرين، فأرسلهم إليهم وبعث معهم قائفا يقتص أثرهم<sup>1</sup>.

فالشباب هم الأقدار على الأخذ بثأر من قتل من أصحابهم، وهم الأقدار على ردع الغادرين المعتدين، والأمة اليوم تتعرض للكثير من ذلك فهل يبادر الشباب للدفاع عن الأمة بحكمة ودراية وحسن تخطيط وأداء؟

#### المبحث الثاني: واجبه اتجاه نفسه و مجتمعه.

الشباب المسلم يدرك أن الواجبات المكلف بها كثيرة، لكنه يحسن أداء الواجبات بحسب الزمان والمكان المناسبين، وسنعرض في هذا المبحث واجباته اتجاه نفسه، وما يتوجب عليه اتجاه أهله، وكيف هو التوازن المطلوب في أداء الواجبات على أكمل وجه دون التقصير بأحدها.

#### المطلب الأول: واجباته اتجاه نفسه.

إهتمام الشاب بما يفيد ويعينه على الإلتزام بالطريق الصحيح من أهم الواجبات المناطة به، وقد أدرك الشباب المسلم في صدر الإسلام هذا الأمر، لذلك تراه يهتم بما يفيد ويطلب النصح من الغير لذلك، وفي هذا المطلب سأستعرض بعض هذه النماذج.

#### أولاً: طلب الحق والنصح لنفسه.

على كل شاب أن يطلب الحق وينشده، وأن يطلب النصح من أهل الفضل، وقد كان شباب الإسلام يحرصون عليه أشد الحرص ولنا فيهم أسوة حسنة.

فهذا شاب يشد الرحال، ويبدل الجهد الكبير ليلقى رسول الله صلى الله عليه وسلم ليبيعه على الإلتزام والإقتداء به صلى الله عليه وسلم، فعن جرير، قال: خَرَجْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى رَوَاجِلِنَا مِنَ الْمَدِينَةِ وَهِيَ آكِلَةُ النَّوَى فَرَفَعَ لَهُ شَخْصٌ، فَقَالَ: «هَذَا رَجُلٌ لَا عَهْدَ لَهُ بِالطَّعَامِ»، فَأَسْرَعَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ السَّيْرَ وَأَسْرَعْنَا مَعَهُ، فَإِذَا فَتَى شَابٌّ قَدْ اسْتَلْقَتْ شَفَتَاهُ مِنْ أَكْلِ لِحَى الشَّجَرِ فَسَأَلَهُ: «مِنْ أَيْنَ أَقْبَلْتَ؟» فَقَالَ: أُرِيدُ مُحَمَّدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِأَبَايَعَهُ، قَالَ: «فَأَنَا مُحَمَّدٌ أَنَا رَسُولُ اللَّهِ»، فَقَالَ: السَّلَامُ عَلَيْكَ ذَلْنِي عَلَى الْإِسْلَامِ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ: «تَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّي رَسُولُ اللَّهِ وَتَقْرَأُ بِمَا جَاءَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ» قَالَ: أَقْرَأُ قَالَ: «وَتُقِيمُ الصَّلَاةَ»، قَالَ: أَقْرَأُ قَالَ: «وَتَصُومُ رَمَضَانَ» قَالَ: أَقْرَأُ قَالَ: «وَتَحُجُّ الْبَيْتَ» قَالَ: أَقْرَأُ ثُمَّ انْصَرَفَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ جَرِيرٌ: وَازْدَحَمْنَا عَلَيْهِ حِينَ أَنْشَأَ يَصِفُ لَهُ الْإِسْلَامَ نَنْظُرُ إِلَى أَيِّ شَيْءٍ يَنْتَهِي صِفَتُهُ، ثُمَّ انْصَرَفَ وَانْصَرَفْنَا، فَوَقَعَتْ يَدُ بَكْرٍ فِي أَخْفَافِي الْجُرْدَانِ فَأَنْدَقَتْ عُنُقَهُ، فَالْتَفَتَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: «عَلَيَّ الرَّجُلُ» فَوَجَدْنَاهُ قَدْ انْتَنَتْ عُنُقُهُ، فَمَاتَ، فَأَتَاهُ رَسُولُ اللَّهِ

<sup>1</sup> مسلم، صحيح مسلم، باب حكم المحاربين والمرتدين، رقم 1671.

صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَتَنَزَّرَ إِلَيْهِ ثُمَّ أَعْرَضَ عَنْهُ بِوَجْهِهِ، فَقَالَ: «الْحَمْلُوهُ إِلَى الْمَاءِ» فَعَسَلْنَاهُ وَكَعَمْنَاهُ وَحَنَطْنَاهُ، ثُمَّ قَالَ: «احْفَرُوا لَهُ وَالْحِدُوا لِحَدًّا فَإِنَّ اللَّحْدَ لَنَا وَالشَّقَّ لِعَبْرَتِنَا»، وَجَلَسَ عَلَى قَبْرِهِ لَا يُحَدِّثُنَا بِشَيْءٍ ثُمَّ قَالَ: " أَلَا أُحَدِّثُكُمْ بِحَدِيثِ هَذَا الرَّجُلِ؟ هَذَا يَمُنُّ عَجَلًا قَلِيلًا وَأَجْرٌ كَثِيرًا يَمُنُّ قَالَ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ: {الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ} إِيَّيَّيْ أَعْرَضْتُ عَنْهُ وَمَلَكَانِ يَدْسَانِ فِي قَوْمِهِ نَمَارَ الْجَنَّةِ " <sup>1</sup>.

هذا الشباب بلغه الدين، لكنه حريص على لقاء النبي صلى الله عليه وسلم ومبايعته، ليكون له شرف اللقاء والصحبة لخير الأنام، فكان له ما أراد، والشباب اليوم مطالبون بالسعي للحق وأهله، لترتفع مكانتهم ويستقيم حالهم.

وهذا شاب آخر ينشد التوبة والندم على ما فات، فيسأل النبي صلى الله عليه وسلم عن المخرج لكل ذلك، فعن سلمة بن نفيل قال: جاء شاب فقام بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: بأعلى صوته يا رسول الله أرايت من لم يدع سيئة إلا عملها ولا خطيئة إلا ركبها ولا أشرف له سهم فما فوقه إلا اقتطعه بيمينه ومن لو قسمت خطاياها على أهل المدينة لغمرتهم فقال النبي صلى الله عليه وسلم: أسلمت أو أنت مسلم قال: أما أنا فأشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله قال: اذهب فقد بدل الله سيئاتك حسنات قال: يا رسول الله وغدراي وفجراي قال: وغدرايك وفجراتك ثلاثا فولى الشاب وهو يقول الله أكبر فلم أزل أسمع يكره حتى توارى عني أو خفي عني <sup>2</sup>.

فهذا الشاب المتألم من الذنوب جاء ينشد النصيح من سيد الخلق محمد صلى الله عليه وسلم، فكان البلسم الشافي وأزال عنه ما أهمه، والشباب اليوم مطالب بالتوبة وطلب النصيح من أهل العلم والفضل، لأن الإنسان - وخصوصاً الشباب - قد يضعف أمام المعاصي، لذلك كان الواجب عليه ألزم.

وهذا شاب آخر يسمع كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم عن آخر الزمان، ويخشى أن يدركه ذلك فيطلب النصيح والمشورة من سيد الخلق محمد صلى الله عليه وسلم، فعن وائلة بن الأسقع، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: " يُجَنَّدُ النَّاسُ أَجْنَادًا جُنْدٌ بِالْيَمَنِ، وَجُنْدٌ بِالشَّامِ، وَجُنْدٌ بِالمَشْرِقِ، وَجُنْدٌ بِالمَغْرِبِ "، قَالَ رَجُلٌ: يَا رَسُولَ اللهِ، إِنِّي فَتَى

<sup>1</sup> الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب، معجم الطبراني الكبير، تحقيق حمدي بن عبدالمجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط2، زادان أبو عمر عن جرير، حديث رقم 2329. قال الألباني: في إسناده ضعف، أنظر الدرر السنية على الرابط: <http://www.dorar.net/enc/hadith>.

<sup>2</sup> الطبراني، المعجم الكبير، سلمة بن نفيل السكوني ثم التزاعمي، حديث رقم 6361. قال الألباني: في إسناده ضعف، أنظر الدرر السنية على الرابط: <http://www.dorar.net/enc/hadith>.

شَابٌ فَلَعَلِّي أُدْرِكُ ذَلِكَ، فَأَيُّ ذَلِكَ تَأْمُرُنِي؟ قَالَ: " عَلَيكُمْ بِالشَّامِ، فَإِنَّهَا صَغُوهُ اللَّهِ مِنْ بِلَادِهِ يَسُوقُ إِلَيْهَا صَغُوهُ مِنْ عِبَادِهِ، عَلَيكُمْ بِالشَّامِ، فَإِنَّ اللَّهَ تَكْفَّلَ لِي بِالشَّامِ وَأَهْلِهِ، فَمَنْ أَرَى فَلْيَلْحَقْ بِمَنِيه <sup>1</sup>."

إن هذا الشاب يتوقع البقاء إلى ذلك الزمان، فطلب النصح من الرسول صلى الله عليه وسلم ليفوز بخير الأجناد، وفي زماننا هذا كثرت الفتن والشبهات؛ والشباب قد تعصف بهم هذه الفتن لذلك وجب عليهم التعلم، وسؤال أهل العلم عما يجب عليهم حيال هذه الفتن والسبيل الأمثل لتجنبها.

### ثانياً: تحصين النفس بالزواج.

الشباب يتعرضون للكثير من المغريات، كما أنهم في ذروة الرغبة بالزواج، لكن البعض لا يحسن تحصين نفسه من الوقوع في الشبهات أو الولوج لعالم المحرمات، والبعض يعلم حرمة ذلك لكنه يرجو من يجد له المخرج من هذا، وفي زمن النبي صلى الله عليه وسلم نرى هذا الشاب يطلب من الرسول صلى الله عليه وسلم الإذن بالزنا، وكأنه لم يجد السبيل لتحسين نفسه بالزواج، ويطلب - السهل اليسير - الزنا، لكن نبي الرحمة أحسن التعامل في علاج هذه النزوة، وأصلح الخلل دون خسارة هذا الشاب، فعن أبي أمامة قَالَ: " إِنَّ فَتَى شَابًا أَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، انْذُنْ لِي بِالزَّانَا، فَأَقْبَلَ الْقَوْمُ عَلَيْهِ، فَزَجَرُوهُ، قَالُوا: مَهْ مَهْ، فَقَالَ: " اذْنُهُ، " فَدَنَا مِنْهُ قَرِيبًا، قَالَ: فَجَلَسَ، قَالَ: " أَتُحِبُّهُ لِأُمِّكَ؟ "، قَالَ: لَا وَاللَّهِ، جَعَلَنِي اللَّهُ فِدَاكَ، قَالَ: " وَلَا النَّاسُ يُحِبُّونَهُ لِأُمَّهَاتِهِمْ "، قَالَ: " أَتُحِبُّهُ لِابْنَتِكَ؟ "، قَالَ: لَا وَاللَّهِ يَا رَسُولَ اللَّهِ، جَعَلَنِي اللَّهُ فِدَاكَ، قَالَ: " وَلَا النَّاسُ يُحِبُّونَهُ لِابْنَاتِهِمْ، قَالَ: أَتُحِبُّهُ لِأَخَوَاتِهِمْ، قَالَ: " أَتُحِبُّهُ لِعَمَّتِكَ؟ "، قَالَ: لَا وَاللَّهِ، جَعَلَنِي اللَّهُ فِدَاكَ، قَالَ: " وَلَا النَّاسُ يُحِبُّونَهُ لِعَمَّاتِهِمْ، قَالَ: أَتُحِبُّهُ لِجَائِلَتِكَ؟ "، قَالَ: لَا وَاللَّهِ، جَعَلَنِي اللَّهُ فِدَاكَ، قَالَ: " وَلَا النَّاسُ يُحِبُّونَهُ لِجَائِلَاتِهِمْ، قَالَ: فَوَضَعَ يَدَهُ عَلَيْهِ، وَقَالَ: " اللَّهُمَّ اغْفِرْ ذُنُوبَهُ، وَطَهِّرْ قَلْبَهُ، وَحَصِّنْ فَرْجَهُ "، فَلَمْ يَكُنْ بَعْدَ ذَلِكَ الْقَتَى يَلْتَفِتُ إِلَى شَيْءٍ <sup>2</sup>.

يريد الإذن بالزنا، لأنه لا يملك شهوته، لكن الرسول صلى الله عليه وسلم عاج ذلك بالحكمة، وكان رقيقاً بحال هذا الشاب، فحاوره بما يقبله العقل والمنطق، ودعا له بالعفة والطهارة، فسرعان ما استجاب الشاب للنصح والإرشاد، وخرج ينظر للدنيا بمنظار آخر، والشباب اليوم مطالبون بالمسارعة لأهل العلم والفضل، ينشدون منهم النصح والإرشاد، ويثون لهم شكواهم وآلامهم، والعلماء مطالبون بحسن اللقاء وحسن المحاورة وحسن النصح.

<sup>1</sup> الطبراني، المعجم الكبير، باب ما أسند واثلة، مكحول الشامي عن واثلة، حديث رقم 17632. قال الألباني: صحيح

لغيره، أنظر الدرر السنية على الرابط: <http://www.dorar.net/enc/hadith>.

<sup>2</sup> أحمد بن حنبل، المسند، مسند العشرة المبشرين بالجنة، مسند الأنصار، مسند أبي أمامة الباهلي، حديث رقم 21629.

قال الألباني: هذا سند صحيح رجاله كلهم ثقات رجال الصحيح، أنظر الدرر السنية على الرابط:

<http://www.dorar.net/enc/hadith>

ولأن الرسول صلى الله عليه وسلم يعلم بحال الشباب وما يتعرضون له من الضغوطات، حثهم على تحصين النفس بالزواج، فعن عبد الله قال: كُنَّا مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شَبَابًا لَا نَجِدُ شَيْئًا، فَقَالَ لَنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " يَا مَعْشَرَ الشَّبَابِ، مَنْ اسْتَطَاعَ الْبَاءَةَ فَلْيَتَزَوَّجْ، فَإِنَّهُ أَغْضُ لِلْبَصْرِ، وَأَخْصَنُ لِلْفَرْجِ، وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَعَلَيْهِ بِالصَّوْمِ فَإِنَّهُ لَهُ وَجَاءٌ<sup>1</sup>.

فالشباب الذي يستطيع الزواج عليه أن يتزوج، لوصية رسول الله صلى الله عليه وسلم، فهو واجب اتجاه نفسه، وقد بين العلماء أحكام الزواج من وجوب أو استحباب أو كراه أو حرمة<sup>2</sup>.

وقد عمل الصحابة بمقتضى حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم في حث الشباب على الزواج، فعن عبد الرحمن بن يزيد قال: دخلت أنا وعمي علقمة والأسود على عبد الله بن مسعود قال: وأنا شاب يومئذ، فذكر حديثاً رأيت أنه حدث به من أجلي قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم، بمثل حديث أبي معاوية وزاد قال: فلم ألبث حتى تزوجت<sup>3</sup>.

#### المطلب الثاني: واجبه اتجاه أهله.

إن الشاب المسلم عليه واجب العمل وطلب الرزق لنفسه وبعياله ولوالديه إن كان هو المسؤول عن ذلك، ليس فقط اتجاه دينه \_ بالمفهوم العام \_، بل هو من صلب الدين، وسأورد أحاديث تبين ذلك وتوضحه.

#### أولاً: السعي على رزق الأهل.

واجبات الشاب المسلم اتجاه أهله كثيرة، خصوصاً إذا ما تولى مسؤولية البيت مبكراً بسبب عجز الوالد عن القيام بأعباء البيت، وقد ذكر لنا حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم قصة شاب كان يسعى في طلب الرزق، وأن الصحابة فضلوا أن يكون سعيه في الجهاد بدلاً عن السعي في طلب الرزق، وقد وضع الرسول صلى الله عليه وسلم أن أداء هذا الشاب لهذا الواجب العظيم هو في نفس مقام الجهاد في سبيل الله، فعن أنس بن مالك رضي الله عنه، أنه قال: " عَزَّوْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَبَوَّكًا فَمَرَّ بِنَا شَابٌ نَشِيطٌ يَسُوقُ عُثَيْمَةً لَهُ ، فَقُلْنَا : لَوْ كَانَ شَبَابٌ هَذَا وَنَشَاطُهُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَانَ خَيْرًا لَهُ مِنْهَا فَأَنْتَهَى قَوْلَنَا ، حَتَّى بَلَغَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، فَقَالَ : مَا قُلْتُمْ ؟ قُلْنَا : كَذَا وَكَذَا ، قَالَ : أَمَا

<sup>1</sup> البخاري، صحيح البخاري، باب من لم يستطع الباءة فليصم، رقم 4705 .

<sup>2</sup> ابن حجر، فتح الباري، باب من استطاع الباءة فليتزوج، 112/9 رقم 4778.

<sup>3</sup> مسلم، صحيح مسلم، باب استحباب النكاح لمن تاقت نفسه إليه ووجد مؤنه واشتغال من عجز عن المؤمن بالصوم، 1019/2، رقم 10426. قلت حديث أبو معاوية كالسابق .

إِنَّهُ إِنْ كَانَ يَسْعَى عَلَى وَالِدَيْهِ أَوْ أَحَدِهِمَا فَهُوَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، وَإِنْ كَانَ يَسْعَى عَلَى عِيَالٍ يَكْفِيهِمْ فَهُوَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، وَإِنْ كَانَ يَسْعَى عَلَى نَفْسِهِ فَهُوَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ<sup>1</sup>.

رسول الله يصحح لأصحابه رضي الله عنهم مفهوم السعي في سبيل الله، وأن السعي على رزق والديه وعياله و نفسه هو في سبيل الله، وفي هذا دافع للشباب أن يسعى للكسب والرزق بما أوتي من قوة، وأنه ينال الثواب من الله تعالى كمن يجاهد في سبيل الله.

وهذا حديث آخر يوضح دور الشاب المسلم في أداء الواجبات، وأن الواجبات تقدر بحسب الحاجة إليها، فعَنْ نَاعِمِ مَوْلَى أُمِّ سَلَمَةَ، قَالَ: خَرَجَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ حَاجًّا، حَتَّى إِذَا كَانَ بَيْنَ مَكَّةَ وَ الْمَدِينَةَ أَتَى شَجَرَةً عَرَفَهَا فَجَلَسَ تَحْتَهَا، ثُمَّ قَالَ: رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَحْتَ هَذِهِ الشَّجَرَةِ، إِذْ أَقْبَلَ رَجُلٌ شَابٌّ مِنْ هَذِهِ الشُّعْبَةِ، حَتَّى وَقَفَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنِّي جِئْتُ لِأُجَاهِدَ مَعَكَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، أَتُبْتَغِي بِذَلِكَ وَجْهَ اللَّهِ وَالْدَّارَ الْآخِرَةَ، قَالَ: "أَبْوَاكَ حَيَّانِ كِلَاهُمَا؟" قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: "فَارْجِعْ بِرِئْتِهِمَا"، قَالَ: انْفَتَلْتُ رَاجِعًا مِنْ حَيْثُ جَاءَ<sup>2</sup>.

هنا قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم بر الوالدين على الجهاد، كما قدم السعي على رزق الوالدين والعيال والنفس في الحديث السابق على الجهاد في سبيل الله، وقد رتب الدكتور شرف القضاة هذه الأولويات بصورة رقمية توضح للمسلم لماذا قدم الرسول صلى الله عليه وسلم بر الوالدين والسعي عليهما على الجهاد، ووضع هذه الأولويات في جدول على النحو الآتي<sup>(3)</sup>:

التحسينيات	الحاجيات	الضروريات	
11	6	1	حفظ الدين
12	7	2	حفظ النفس
13	8	3	حفظ العقل
14	9	4	حفظ النسل
15	10	5	حفظ المال

<sup>1</sup> البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى، السنن الكبرى، مكتبة دار الباز، محمد عبد القادر عطا، مكة المكرمة،

1994م، باب النفقة على الوالدين، رقم 14477. قال الألباني: غريب، أنظر الدرر السنينة على الرابط:

<http://www.dorar.net/enc/hadith>

<sup>2</sup> أبو يعلى، أحمد بن علي بن المثنى الموصلي التميمي، مسند أبي يعلى، تحقيق: حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث،

دمشق، 1984م، مسند عبد الله بن عمر، رقم 5724. قال المحقق: رجاله ثقات.

<sup>3</sup> شرف القضاة، المهدي النبوي في الرقائق، دار الفرقان للنشر والتوزيع، 1999م، ص 23.

1. السعي على الوالدين في الحديث الأول يأخذ الرقم (9)، بينما الجهاد هنا يأخذ الرقم (11) لأنه من التحسينيات، وإن لم يكن كذلك لما قدم رسول الله البر بالوالدين عليه .
  2. السعي على العيال في الحديث الأول على العيال يأخذ الرقم (4)، بينما الجهاد يأخذ الرقم (11) لأنه من التحسينيات كذلك.
  3. السعي على النفس في الحديث الأول يأخذ الرقم (2)، بينما الجهاد يأخذ الرقم (11) لأنه من التحسينيات كذلك .
  4. بر الوالدين في الحديث الثاني يأخذ الرقم (9)، بينما الجهاد يأخذ الرقم (11) لأنه من التحسينيات كذلك .
- والشباب المسلم مطالب بفهم هذه الأولويات والعمل وفقها، لأن في فهمها تقلم الأهم على المهم، وبذلك تستقيم حياته، ويسعد هو وغيره.

#### ثانياً: تقديم مصلحة الأهل على مصلحة النفس.

قد يتحمل الشاب مسؤولية رعاية البيت وأهله مبكراً بسبب غياب الأب بمرض أو سفر أو موت، وفي هذا المسؤولية عبأ كبير يقع على عاتق الشاب، لكن في هذه المواقف ترى بعض الشباب يحسنون التصرف، ويكونون أهلاً لهذه المسؤولية وأداء هذا الواجب على أكمل وجه، ولقد كان لنا في صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم المثل الأروع في تحمل المسؤولية، بل والتضحية في سبيل الأسرة، وتقدم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة، فعن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما، قال: غَزَوْتُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: فَتَلَاخَقَ بِي النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَنَا عَلَى نَاضِحٍ لَنَا قَدْ أَعْيَا فَلَا يَكَادُ يَسِيرُ، فَقَالَ لِي: مَا لِبَعِيرِكَ، قَالَ: قُلْتُ: عَيْبٍ، قَالَ: فَتَخَلَّفَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَزَجَرَهُ وَدَعَا لَهُ فَمَا زَالَ بَيْنَ يَدَيِ الْإِبِلِ قُدَامَهَا يَسِيرُ، فَقَالَ لِي: " كَيْفَ تَرَى بَعِيرَكَ؟"، قَالَ: قُلْتُ: بِحَيْرٍ قَدْ أَصَابَتْهُ بَرَكْتُكَ، قَالَ: أَفْتَبِغِيهِ، قَالَ: فَاسْتَحْيَيْتُ وَلَمْ يَكُنْ لَنَا نَاضِحٌ غَيْرُهُ، قَالَ: قُلْتُ: نَعَمْ، قَالَ: فَبِغِيهِ فَبِغِيهِ إِتَاهُ عَلَيَّ أَنَّ لِي فَقَارَ ظَهْرِهِ حَتَّى أَبْلُغَ الْمَدِينَةَ، قَالَ: قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنِّي عُرُوسٌ فَاسْتَأْذَنْتُهُ فَأَذِنَ لِي، فَتَقَدَّمْتُ النَّاسَ إِلَى الْمَدِينَةِ حَتَّى أَتَيْتُ الْمَدِينَةَ فَلَقَيْتَنِي خَالِي فَسَأَلَنِي عَنِ الْبَعِيرِ، فَأَخْبَرْتُهُ بِمَا صَنَعْتُ فِيهِ فَلَامَنِي، قَالَ: وَقَدْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ لِي: حِينَ اسْتَأْذَنْتُهُ هَلْ تَزَوَّجْتَ بِكَرًا أَمْ نَيْبًا؟ قُلْتُ: تَزَوَّجْتُ نَيْبًا، فَقَالَ: هَلَّا تَزَوَّجْتَ بِكَرًا ثَلَاثِهَا وَثَلَاثِهَا، قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ تُؤْفَى وَالِدِي أَوْ اسْتَشْهَدَ وَلِي أَخَوَاتٍ صِغَارٌ فَكَرِهْتُ أَنْ أَتَزَوَّجَ مِنْهَا فَلَا تُؤَدِّبُهُنَّ، وَلَا تَقُومَ عَلَيْهِنَّ فَتَزَوَّجْتُ نَيْبًا لِتَقُومَ عَلَيْهِنَّ وَتُؤَدِّبُهُنَّ، قَالَ: فَلَمَّا قَدِمَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْمَدِينَةَ غَدَاثٌ عَلَيْهِ بِالْبَعِيرِ، فَأَعْطَانِي ثَمَنَهُ وَرَدَّهُ عَلَيَّ، قَالَ الْمُغِيرَةُ: هَذَا فِي قَضَائِنَا حَسَنٌ لَا تَرَى بِهِ بَأْسًا<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> البخاري، صحيح البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب استئذان الرجل الإمام لقوله، رقم 2805.

فهذا الشاب أثر أخواته على نفسه، وقدم واجب تربيتهن وتأديبهن على نفسه ورغباتها، ولم ينكر رسول الله صلى الله عليه وسلم عليه ذلك.



### الخلاصة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة على أشرف الأنبياء والمرسلين وبعد :

إن الدارس لأحاديث النبي صلى الله عليه وسلم يجد الكثير من الأحاديث الدالة على واجبات الشباب المسلم، وقد تعددت الواجبات الموكلة للشباب المسلم بتعدد المهمات، كما أن واجبات الشباب تتداخل مع غيره من المسلمين - بكونه أحد أفراد المجتمع المسلم-، لذلك عملت على استقراء ما رأيت أن فيه شيئاً من الخصوصية للشباب دون غيرهم.

ومن خلال الدراسة وجدت أن هناك واجبات مناطة بهم اتجاه دينهم أولاً- لكنهم يخصصون بكونهم الأقدار والأكفأ على القيام بها-، ثم اتجاه أنفسهم وأهلهم ومجتمعهم، كلها تسير وفق فهم عميق حيث يدرك فيه الشاب المسلم ترتيب الواجبات حسب الأولويات، لكنه في بعض الحالات يظهر التعارض بين هذه الواجبات، فيبين الرسول صلى الله عليه وسلم المنهجية الصحيحة في تعامل الشاب المسلم مع الأولويات في هذه الواجبات، لتستقيم حياته وحياة المجتمع من بعده.

وقد تلخصت أهم نتائج البحث في نقاط عدة هي :

1. شمولية الواجبات المناطة بالشباب لمناحي الحياة.
2. قدرة الشباب المميزة على القيام بالواجبات.
3. أهمية فقه الأولويات في التعامل مع الواجبات.

هذا وأسأل الله عز وجل أن ينفعنا بهذا العلم وأن يجعله في ميزان حسناتنا.

### قائمة المصادر والمراجع

1. أحمد بن حنبل الشيباني، مسند الإمام أحمد، شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط1، 2001م.
2. البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي، صحيح البخاري، مراجعة د. مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، بيروت، 1987م.
3. البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى، السنن الكبرى، مكتبة دار الباز، محمد عبد القادر عطا، مكة المكرمة، 1994م.
4. الحاكم النيسابوري، محمد بن عبدالله، المستدرک علی الصحیحین، دار الکتب العلمیة، مصطفى عبد القادر عطا، بيروت، 1990م.
5. ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي العسقلاني، فتح الباري، دار المعرفة، تحقيق وترقيم محمد فؤاد ومحب الدين الخطيب، بيروت، 1379هـ .
6. الدارمي، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل، سنن الدارمي، تحقيق حسين سليم أسد الداراني، دار المغني، السعودية، ط1، 2000م.
7. أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي، سنن أبي داود، دار الفكر، محمد محيي الدين عبد الحميد.
8. شرف القضاة، الهدى النبوي في الرقائق، دار الفرقان للنشر والتوزيع، 1999م.
9. الشنقيطي، محمد الأمين، مذكرة في أصول الفقه، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، الطبعة الخامسة، 2001م.
10. الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب، معجم الطبراني الكبير، تحقيق حمدي بن عبدالمجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط2.

11. عبد الحميد محمد بن باديس الصنهاجي، مجالس التذكير من حديث البشير النذير، وزارة الشؤون الدينية، ط1، 1983م.
12. إبن منظور، محمد بن مكرم بن علي، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ.
13. مسلم بن الحجاج، القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، دار إحياء التراث العربي، محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، 1954م.
14. النسائي، النسائي، أحمد بن شعيب، السنن الكبرى، تحقيق: حسن عبد المنعم شلبي، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2001م.
15. النسائي، أحمد بن شعيب، المجتبى من السنن، مكتب المطبوعات الإسلامية، عبدالفتاح أبو غدة، حلب، 1986م.
16. أبو يعلى، أحمد بن علي بن المثني الموصلي التميمي، مسند أبي يعلى، دار المأمون للتراث، حسين سليم أسد، دمشق، 1984م.

## Seyyid Ali Fındıkî'nin Divanında Dostluk

Cüneyt GÖKÇE\*

### ÖZET

Bu çalışmada, Seyit Ali Fındıkî'nin dostluk kavramına yaklaşımı ele alınmaktadır. Genel olarak tanınmamasına rağmen, saygın alimler arasında yer alan Seyit Ali Fındıkî, dostluk kavramına eserlerinde önemli oranda yer vermiştir. Bu çalışmada, söz konusu kavramın yoğun olarak geçtiği *Divan*'ı esas alınmıştır.

Bu çalışmada tespit edebildiğimiz kadarıyla, Seyit Ali Fındıkî, dostluk kavramını, önemini belirtmesine rağmen insanların birbirleriyle ilişkisi bağlamında ele almamış, aksine insanla, aşkın varlık (Allah) arasındaki ilişki bağlamında ele almıştır. Bu bağlamda, gerçek dostluğun ancak Allah dostluğu ile gerçekleşebileceğini ifade etmiştir. Bunun gerçekleşebilmesi için de iman ve itikadın sağlamlığına vurgu yapmıştır. Ayrıca dostluğun, fedakarlık ve samimiyet üzerine kurulmasını ve maddi menfaatlerden uzak tutulmasının altını çizmiştir.

***Anahtar sözcükler:*** *Seyit Ali, Dostluk, Seyit Ali Divanı, Erzen Ailesi.*

### ABSTRACT

This study examines the approach of Sayyid Ali Fındıkî, who is important but not well known scholar, to the concept of friendship. It underlines that friendship, in particular intimate relationship, is a

---

\* Yrd. Doç. Dr., Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı Öğretim Üyesi. [cuneytgokce@gmail.com](mailto:cuneytgokce@gmail.com)

significant concept which every person requires sometime in his/her life. The scholar understudy stresses the importance of the companionship with Allah, underscoring that the real friendship is the companionship with Allah. He claims that faith plays a significant role in this respect. He further states that friendship needs to be based on loyalty, devotion, sincerity, and should be kept away from material considerations.

**Keywords: Sayyid Ali, Friendship, Sayyid Ali's Diwan, Arzan's Family.**

### I. Hayatı Ve Kişiliği

**A- Hayatı:** Seyyid Ali, 1892 yılında Siirt'in Erüh ilçesine bağlı Findik nahiyesinde dünyaya gelmiştir.

Seyyid Süleyman'ın beş oğlundan ikincisidir. Diğer dört kardeş ise: Seyyid Ali'nin ağabeyi Seyyid A. Mecid, kardeşleri S. Nureddin, S. Emin, S. Haşim'dir.<sup>1</sup>

Soyu , Hz. Hasan vasıtasıyla Hz. Ali'ye ulaşır. Bu silsileyi şöyle sıralamak mümkündür:

1-S.Ali, 2-S.Süleyman, 3-S.İbrahim, 4-S.Ömer (Siirtli), 5-S.Molla Hasan el-Hatip, 6-S.İbrahim (Erzenli), 7-S.Ömer, 8-S.Ali, 9-S.Hasan el-Cuni, 10-Şeyh Muhammed, 11-Şeyh Kemal, 12-Şeyh Hasan el-Cuni, 13-Şeyh Ahmed, 14-Şeyh Muhammed, 15-Şeyh Alemüddin, 16-Şeyh İzzüddin, 17-Şeyh Siracüddin, 18- Şeyh Necmüddin, 19-Şeyh Şemsüddin, 20-Şeyh Nasruddin, 21-Şeyh Şehabuddin, 22-Şeyh Salih Zeynulabidin, 23-Şeyh Faracullah, 24-Şeyh Nasrullah, 25-Şeyh Abdullah, 26-Şeyh TacuddinAhmed, 27-Cemalüddin Yusuf, 28-Şeyh Alemuddin, 29-Celaluddin Ali, 30-Şeyh İmamuddin Hasan, 31-Şeyh İshak, 32-Şeyh İbrahim, 33-Şeyh Abdulkadir Geylani, 34-Ebu Salih Seyyid Musa Cengidost, 35-Abdullah, 36-Yahya ez-Zahid, 37-Muhammed, 38-Davud, 39-Musa-II, 40-Abdullah-II, 41-Musa el-Cuni, 42-Abdullah el-Mahd 43-Hasan el-Müsanna, 44-Hz.Hasan, 45-Hz. Ali...<sup>2</sup>

Abbasiler döneminde Bağdat'a yerleşen diğer ehl-i beyt gibi Seyyid Ali'nin ataları da Bağdat'a yerleşmişler; ancak, 1258 yılındaki Moğol istilası sonucu yakılıp yıkılan Bağdat'tan ayrılmak durumunda kalan aile, Beşiri

<sup>1</sup> Bkz. M. Said Erzen, *Dünden Bugüne Erzen Ailesi*, İstanbul 2007, s. 22.

<sup>2</sup> Erzen, *Erzen Ailesi*, s. 14, 248, 249.

ve Kurtalan arasında yer alan ve o zaman surlarla çevrili bulunan Erzen şehrine yerleşmişlerdir.

Yaklaşık bir asır sonra Erzen ve çevresinin bu kez Timur'un istilasına uğraması üzerine Siirt'e yerleşmek zorunda kalmışlardır. Siirt'e yerleşenler arasında Seyyid Ali'nin yukarıdaki silsilede 6. sırada yer alan büyük dedesi Seyyid İbrahim de vardır.

Timur istilasından sonra Siirt'e yerleşen Seyyid İbrahim'in meşhur oğlu Molla Hasan el-Hatip bir vesileyle oğulları Şeyh Ömer ve Seyyid Abdullah ile birlikte Fındık nahiyesine misafir olurlar ve imamları olmayan bu nahiyeye Şeyh Ömer ve Seyyid Abdullah kardeşler, imamlık teklifi alırlar. Bu teklifi kabul eden iki kardeş Fındık nahiyesine imam olurlar. Oraya yerleşip evlenen iki kardeşten Şeyh Seyyid Ömer eğitim-öğretim faaliyetine ağırlık verir.

Şeyh Ömer'in, Şeyh Hasan ve Seyyid İbrahim adında iki çocuğu; Seyyid İbrahim'in de Seyyid Süleyman ve Seyyid Said adında iki oğlu dünyaya gelir.

İşte Seyyid Ali, bu Seyyid Süleyman'ın oğludur.

Yukarıda anlatıldığı üzere, Bağdat'tan ayrılan Seyyid Ali'nin ataları ilk olarak Erzen şehrine yerleştikleri için soyadı kanunu çıktığında tarihi bir anı olarak "Erzen" soyadını almışlardır.

Hatta ilk kez bu soyadı tercih eden ve o zaman Gümüşhane il müftüsü olan aynı hanedan mensubu İsmail Hatip hoca efendi<sup>1</sup> bu tavsiyeyi 15.05.1935 tarihli resmi bir yazıyla Cizre müftülüğüne bildirmiş ve oradaki akrabaların da aynı soyadı almalarını sağlamıştır.<sup>2</sup>

Hayatının son dönemlerinde görev yaptığı Cinibir köyünde hastalanan ve kısmi felç geçiren Seyyid Ali, Diyarbakır'da uzun süre tedavi görür. Daha sonra, Cizre Müftüsü olan oğlu Abdurrahman Erzen'in evinde tedavisine devam edilir. 1 Mart 1968 Cuma günü vefat eder. Cizre-Kale mahallesindeki Şeyh Seyda Makberine defnedilir. Mezar taşına kendisine ait olan şu dörtlük nakşedilmiştir:

*Di Dînyayé heçi rabé  
Feqîr u şeyx u axabé  
Jı ber mirné xilas nabé  
Di şerq u hem di xerbé da<sup>3</sup>... Yani:  
Dünyaya kim gelirse gelsin  
Fakir, şeyh ya da ağa olsun,*

<sup>1</sup> M. Ali Sönmez, "Erzen, Hatip", *DİA*, İstanbul 1995, XI, 318.

<sup>2</sup> Seyyid Ali'nin yeğeni M. Said Erzen, Cizre Müftülüğü'nde çalıştığı sırada bu tarihi belgeye nasıl rastladığını detaylıca (Bkz. Erzen, s. 14.)

<sup>3</sup> Seyid 'Eliyé Findikî, *Diwan*, İstanbul 2004, s.15.

*Ölümden kurtulması mümkün değildir  
Doğuda ya da Batıda...*

### **B- Çocukları:**

Seyyid Ali'nin üç oğlu ve iki kızı dünyaya gelmiştir.

Büyük oğlu Seyyid Abdurrahman, 1929 yılında Fındık'ta dünyaya gelmiş ilmi tahsilini babası Seyyid Ali'nin yanında tamamlayarak icazetname almış 23 yıl müftülük yaptıktan sonra Cizre müftüsü iken 1986 yılında vefat etmiş ve babasının yakınına defnedilmiştir. Mezar taşına, babasına ait şu dörtlük nakşedilmiştir:

*Meke xanî evé xané*

*Binére halé dewrané*

*Muhammed Mustefa kané*

*Hema qet em diréj nakî<sup>1</sup> Yani:*

*Bu dünya hanını mesken edinme*

*Devranın işine şöyle bir bak*

*Muhammed Mustafa hani, nerede*

*Hiç fazla uzatmamıza gerek yok.*

Ortanca oğlu Masum, küçük yaşta Cinibir köyünde vefat etmiştir (1950). Seyyid Ali, oğlu Masum'un vefatını Diwan'ında "Fewzi Paşa, Şexé Xizna, Mahsumé te ey feqir, Ruhé her sé heftiyek stand Ezrail ferqé nekir." (Azrail; Fevzi Paşa, Şeyh Ahmed Haznevi ve oğlun Masum'un ruhlarını aynı hafta içerisinde aldı ve fark gözetmedi) ifadeleriyle dile getirmektedir.<sup>2</sup> 1941 doğumlu olan küçük oğlu Mehmet Baba ise uzun yıllar imamlık yaptıktan sonra 2000 yılında Cizre'de vefat etmiştir.

Küçük kızı Zeynep Siirt'te metfundur. Diğer kızı Fatma ise Cizre'dedir.

## **II-Seyyid Ali'nin Tahsil Hayatı Ve İlmî Kişiliği:**

### **A-Hocaları**

Seyyid Ali'nin ilk hocası babası Seyyid Süleyman'dır. Diğer hocalarından bazıları da şunlardır:

İdil Bafé/Sulak köyü imamı Molla İsmail Efendi, Gercüş âlimlerinden Molla Necmeddin Efendi, Beşiri-Korik İmamı Molla İbrahim efendi, Silvan Müftüsü Seyyid Abdurrahman Efendi, Silvan âlimlerinden Molla Hüseyin Kıçık Efendi, Molla Hamid Efendi, Molla Yakup Efendi, Hazrolu Hacı Fettah Efendi ve kayınpederi Şeyh Seyyid Hasan.

<sup>1</sup> *Diwan*, s. 25.

<sup>2</sup> Bkz. *Diwan*, s. 125. [Bilindiği gibi, Ş. Ahmed Haznevi 23 Mart 1950'de, Fevzi Paşa da 10 Nisan 1950'de vefat etmişlerdir. (C.G.)]

### **B-İlmî İcazetnameleri:**

1-Seyyid Ali, ilk icazetnamesini yanında kesintisiz olarak yedi yıl (1333-1340/1915-1922) tahsil gördüğü hocası ve Silvan müftüsü Seyyid Abdurrahman Efendi'den almıştır.

2-Daha sonra, babasının amcası ve kendisinin kayınpederi Seyyid Hasan (Fındık'a ilk yerleşenlerden Seyyid Ömer'in oğlu) tarafından da ilmi icazetname ile taltif edilmiştir. Bu İcazetname, dönemin yönetimi tarafından "yüksek tahsil belgesi" olarak kabul edilmiş ve bu vesileyle Seyyid Ali askerlik görevinden muaf tutulmuştur.<sup>1</sup>

3-Cizreli hocası ve şeyhi Şeyh Seyda'dan da ilmi icazetname almıştır.<sup>2</sup>

Seyyid Ali'nin, yukarıda katdettiğimiz İlmî icazetnamelerinin yanı sıra Tarikatta yetkilendirme anlamını ifade eden "Halifelik İcazetnameleri" de vardır. Bunlardan bir tanesi Şeyh Seyda; bir tanesini de Şeyh İbrahim Hakki Basret tarafından verilmiştir.<sup>3</sup>

### **C-İfa Ettiği Bazı Görevler:**

Seyyid Ali, tahsilini bitirdikten sonra hocası ve babasının amcası Seyyid Şeyh Hasan Efendi'nin kızı Rahime Hatun ile evlenmiştir. Bilahare, Eruh'ta açılan sınavı kazanmış ve "resmen" Fındık İmamı olmuştur. Daha sonra ağabeyi S. Mecid ile birlikte Guvinan köyüne imam olmuşlar ve ilim hayatına katkıda bulunmuşlardır.<sup>4</sup> Ardından Şeyh M. Nuri'nin oğlu Şeyh Abdullah'ın teklifi üzerine tedrisat amaçlı Cizre-Senati köyüne yerleşmiş ve uzun süre burada ders vermiştir.

Daha sonra, Şeyh Seyda'nın Şeyh Abdullah'tan izin istemesi üzerine Şeyh Seyda'nın köyü Serdah'l'e gitmiş ve müderrislik görevinde bulunmuştur.

Bilahare, Cinibir köyüne yerleşmiş ve orayı bir ilim merkezi haline getirerek vefat edinceye kadar orada kalmıştır.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> *Diwan*, Önsöz, s. 6.

<sup>2</sup> Asıl adı M. Said olan Şeyh Seyda, Cizre'de yetişmiş ilim ve tasavvuf ehli bir şahsiyettir. 1891 yılında doğan Şeyh Seyda, 7 Ocak 1968 Pazartesi günü Cizre'de vefat etmiştir. (Erzen, 223)

<sup>3</sup> *Diwan*, Önsöz, s. 6.

<sup>4</sup> Daha önce ataları Şeyh Ömer ve S. Abdullah kardeşlerin Fındık'e beraber imam olmaları gibi S. Ali ve S. Mecid kardeşlerin imamlık görevini aynı anda beraber üstlenmeleri çok dikkat çekicidir. Kanaatimizce bu davranış ilme ve göreve verilen önemden kaynaklanmaktadır. Böylece, hem tedrisat hem de imamlık görevi ihmal edilmemiş olur. (C.G. notu)

<sup>5</sup> *Diwan*, Önsöz, s. 6.



Seyyid Ali, köklü bir geleneğin ürünü olması hasebiyle sadece bir alanda değil pek çok ilmi branşta söz sahibidir. Kur'an İlimleri, Fıkıh, Kelam, Hadis, Belagat, Mantık; İstiare, Vad', Nahiv; Sarf ve diğer ilimler onun için aynı mesabededir. Hepsinde söz sahibidir.

Ders anlatımında özgün bir yönteminin olduğu nakledilir. Şöyle ki: Önce anlatacağı konuyu öğrenciye ezberden anlatıp kavratır, sonra ibareye döner ve konuyu pekiştirir.

Yerleştiği her köye bir ilim medresesi kazandıran Seyyid Ali bulunduğu her yerde Fetva Kaynağı olmuştur. Verdiği fetvaları yazılı hale getirip altına imza atma geleneğine sahiptir.

Çok mütevazı bir kişiliğe sahip olan Seyyid Ali, takva ve vakarın zirvesindedir. Kırıcılıktan uzak güler yüzlü bir yapıya sahiptir. Hataları yüze vurma gibi bir özelliği yoktur. Tabiatı, hayvanları ve bütün mahlûkatı seven saygın bir kişiliği vardır. Çocukları okşamayı ihmal etmeyen ve onlara ilgi gösteren bir yapıya sahiptir. Gördüğü çocukları hediyeşiz bırakmaz.

Barışseverliğiyle ün salmış ve bu konuda fiili örnekler sergilemiştir. Pek çok barıştırmaya vesile olmuştur. Nice kan davalarının sulh ile bitmesine katkı sağlamıştır.

İlmi vasıta-yı cer yapmamakla ün salmıştır. Verdiği fetvalar karşılığında teklif edilen maddi karşılıkları reddetmiş ve hasbiliğini korumuştur.

Tahsil döneminde bile arkadaşları zekât ve sadaka peşinde koşmak için tahsile ara verirken o tahsilini sürdürmeyi tercih etmiştir.

Kürtçe ve Arapçaya olduğu kadar Farsçaya da hâkim olan Seyyid Ali, çok nezih ve anlaşılır bir üsluba sahiptir. Nesir çalışmalarının yanı sıra asıl olarak Şair kişiliğiyle ün salmıştır.

## **D-Eserleri**

### **1-Divan**

Seyyid Ali'nin Divan'ı ile ilgili olarak şu istatistikî bilgileri vermek mümkündür:

Toplam manzume sayısı 51'dir ve tamamı beyitler halinde yazılmıştır. Yukarıda söz konusu ettiğimiz, Nubihar yayınları arasında çıkan eserde, bazı beyitlerin dörtlükler halinde Latin alfabesine aktarılması, iç ahenge sahip mezkûr beyitlerin dörtlük olarak telakki edilmesinden kaynaklanmıştır.<sup>1</sup>

Bu beyitlerin 42 adedi Kaside formunda; 9 adedi ise Mesnevi nazım şekli ile kaleme alınmıştır.

<sup>1</sup> Bkz. *Diwan*: 1., 2., 3., 4., 5., 8., 9., 10., 12., 16., 21., 24., 28., ve 35. manzumeler.

Toplam beyit sayısı 791'dir; dolayısıyla, toplam mısra sayısı da 1582 adettir.

Divan'da yer alan en uzun manzume, 53 beyitten oluşan 15. manzumedir.<sup>1</sup>

Divanda yer alan en kısa manzume ise 4 beyitten oluşan 45. manzumedir.<sup>2</sup>

İçinde yer alan iki adet (13. ve 47. manzumeler) Arapça;<sup>3</sup> ve bir adet (14. manzume) Farsça<sup>4</sup> manzumenin dışındaki bütün manzumeler Kürtçe kaleme alınmıştır. Muhataplarının çoğu Kürtçe konuştuklarından böyle bir yola başvurulması tabiidir. Sade bir anlatım ve anlaşılır bir dil özelliği taşımaktadır. Zaman zaman esprili ifadelerle başvurulması da dikkat çekicidir. Bu da anlaşılmasına rahatlık katmakta ve okuyucu ile bütünleşmeyi sağlamaktadır. (Örneğin "Diçim b'rêve bi sé pa/Yé tazetir kopale" (Üç ayakla yürüyorum/Aralarında en iyisi de bastondur) ifadesi güzel bir misal olarak zikredilebilir.<sup>5</sup>

Divanda yer alan şiirlerden bir tanesi de (7. manzume) Arapça bir cümleyle başlayıp Kürtçe devam etmektedir.<sup>6</sup>

Müellifin, öğütlerinin çoğunu kendi nefesine yöneltmek suretiyle mesajlarını vermesi de önemli bir özelliktir.

Nitekim Birinci şiirin ilk cümlelerinde: 'Eli rabe heta kengé/ Tu xafil be bi vî rengé<sup>7</sup> (Ali kalk artık, daha ne zamana kadar böyle gafil kalacaksın) ifadelerine yer verilmesi bunun güzel bir örneğidir.

İkinci,<sup>8</sup> üçüncü,<sup>9</sup> dördüncü,<sup>10</sup> beşinci,<sup>11</sup> on yedinci<sup>12</sup> ve yirmi dokuzuncu<sup>13</sup> şiirlerde de aynı durumu görmek mümkündür.

Ayrıca tamamına yakını Kürtçe kaleme alınan Divan'da bölgeciliğin, ırkçılığın ve kör taassubunun izine ve kokusuna dahi rastlanmaması ayrıca dikkat çekicidir.

<sup>1</sup> Bkz. *Diwan*, s. 103-115.

<sup>2</sup> Bkz. *Diwan*, s. 265.

<sup>3</sup> Bkz. *Diwan*, s. 96, 272.

<sup>4</sup> Bkz. *Diwan*, s. 98.

<sup>5</sup> Bkz. *Diwan*, s. 287.

<sup>6</sup> Bkz. *Diwan*, s. 53.

<sup>7</sup> Bkz. *Diwan*, s. 13.

<sup>8</sup> Bkz. *Diwan*, s. 21.

<sup>9</sup> Bkz. *Diwan*, s. 31.

<sup>10</sup> Bkz. *Diwan*, s. 37.

<sup>11</sup> Bkz. *Diwan*, s. 43.

<sup>12</sup> Bkz. *Diwan*, s. 123.

<sup>13</sup> Bkz. *Diwan*, s. 191.

## 2-Diğer Eserleri

a) *Defu's-şubuhat*: Vehhabilere reddiye amaçlı kaleme alınan bu eserde bilhassa Vehhabilerin şefaat, tevessül ve tövbe gibi konulardaki görüşleri üzerinde durulmuş ve iddiaları çürütülmeye çalışılmıştır.

b) *Havaşin ala Tefsiri Kadi Beydavi*: Tefsirin kapalı olan bazı ibarelerini açmak ve yorumlamak için yazılan bu eser uzunca haşiyeler içermektedir.

c) *Risaletün fi iadeti'zuhri Ba'de Salati'l-Cuma*; Şafii mezhebinde yer alan kırk kişi ve mukim olma gibi Cuma şartlarının tam tahakkuk edememe gibi durumlarda Cuma namazı kılındıktan sonra Öğle namazının da cemaatle kılınması hususu mezhep mensupları arasında yerleşmiştir. Hatta, şartların tahakkukuna bakılmaksızın bu adetin uygulandığı müşahede edilmektedir. Ancak, bu duruma itiraz edenler de olduğu için müellif, öğle namazının kılınması gerektiğini delilleriyle izah etmektedir.

d) *Risaletun fi Hakki İmanı Ebeveyi'r-Resul*: Efendimizin anne ve babasının ahiretteki durumları alimler arasında tartışma konusu olduğu bilinen bir husustur. Seyyid Ali bu eserinde Hz. Peygamberin baba ve annesinin müslüman olarak vefat ettiklerini; dolayısıyla ehl-i necat olduklarını kaleme almıştır.

e) *Risaletün fi i'tai'z-zekati li ehli'l-beyt*: Eskiden devlet hazinesinden evlad-ı resule pay ayrılıyor ve muhtaç duruma düşmekten korunmuş oluyorlardı. Ancak söz konusu olan bu "Humus"un kesilmesinden sonra fakir olan ehl-i beyt için sıkıntılı durumlar meydana geldi. İşte bunun üzerine müellifimiz, humusun kesilmesinden dolayı ehl-i beyt'e zekât verilebileceğine dair bu eseri kaleme almıştır.

f) *Zülfıkar-ı Ali*: Velilerin kerametlerini inkar edenlere karşı reddiye tarzında yazılmış bir eserdir.

g) *Ta'likatun ala Divani'l-Cezeri* : Bölgenin meşhur şairlerinden olan Molla Ahmed Cezeri'nin Divanı, elden ele dolaşan ve sanat erbabınca musiki şeklinde yorumlanan bir eserdir. İşte Seyyid Ali bunun üzerine açıklamalar yazmış ve anlaşılmasına katkı sağlamıştır.

Basılmamış olan bu eserler şahsi kütüphanesinde yer almaktadır.

Umulur ki, ilim erbabı araştırmacıların nazarlarına sunulan ve üzerlerinde çalışma yapılmayan bu eserler onların dikkatlerini çeker ve değerli çalışmalarının konusu olur.

## III. Seyyid Ali Divanı'nda Dostluk

Ağırlıklı olarak nasihat ve öğütlerden ibaret olan Divan'ın konularını tasnif etmek gerekirse şu başlıkları tespit etmek mümkündür:

### A-Genel Muhteva

**1-Dünya ve mal sevgisi:** Bu konuda özellikle dünya sevgisinin kalbe yerleştirilmemesi gerektiğine işaret eden Seyyid Ali, bu sevginin ahireti unutturmaması lüzumuna da vurgu yapar.<sup>1</sup>

\*Dünya malı ahiret yatırımı için istenmelidir.<sup>2</sup>

\*Unutmamak gerekir ki her kemalden sonra bir zeval söz konusudur.<sup>3</sup>

**2-Takva:** Ölüm sonrası hayata hazırlıklı olmak gerektiğini belirten<sup>4</sup> Seyyid Ali, \*İlim ve amel bütünlüğüne de işaret etmektedir.<sup>5</sup>

\*Allah'a dayanmanın önemine değinen<sup>6</sup> Seyyid Ali, \*Hesap gününün hazırlığını da sıkça hatırlatır. \*Ebedi saadetin ancak bu şekilde elde edilebileceğine de işaret eder.<sup>7</sup>

\*Hakkı söylemek ve adaleti temin etmek önemli bir husustur.<sup>8</sup> *Nitekim*, toplumsal ve bireysel huzur ancak bu şekilde korunur.

**3- Mersiyeler:** Seyyid Ali'nin bir kısım şiirleri bazı şahsiyetlerin vefatından duyduğu üzüntüyü içermektedir:

\*Bediüzzaman,<sup>9</sup> Şeyh Seyda<sup>10</sup> ve Şeyh İbrahim Hakkı<sup>11</sup> için yazdığı mersiyeler bu konuda örnek gösterilebilir.

**4-Özel Mektuplar:** Divan'da yer alan bazı manzumeler özel haberleşme amaçlıdır.

Bu mektupların bir kısmı hal-hatır sorma, bir kısmı farklı konularda tebrik etme, bir kısmı da özel istek ya da sorulan bazı sorulara özel cevap/fetva niteliğindedir. Örneğin:

\*Vanlı Seyyid Zahir<sup>12</sup> ve kendi hocası Molla Necmeddin'e<sup>13</sup> hal-hatır sorma amaçlı manzume halinde mektuplar yazmıştır.

\*Şeyh Seyda'nın oğlu M. Ata<sup>14</sup> ile Hafız Cemil'e doğum tebriki konulu manzum mektuplar<sup>15</sup> yollamıştır.

<sup>1</sup> Bkz. *Diwan*, s. 97, 123, 128, 195, 225.

<sup>2</sup> Bkz. *Diwan*, s. 222.

<sup>3</sup> Bkz. *Diwan*, s. 221.

<sup>4</sup> Bkz. *Diwan*, s. 13.

<sup>5</sup> Bkz. *Diwan*, s. 85, 21, 31.

<sup>6</sup> Bkz. *Diwan*, s. 157.

<sup>7</sup> Bkz. *Diwan*, s. 169, 191.

<sup>8</sup> Bkz. *Diwan*, s. 161, 209.

<sup>9</sup> Bkz. *Diwan*, s. 205.

<sup>10</sup> Bkz. *Diwan*, s. 277.

<sup>11</sup> Bkz. *Diwan*, s. 247, 251, 255.

<sup>12</sup> Bkz. *Diwan*, s. 259.

<sup>13</sup> Bkz. *Diwan*, s. 267.

<sup>14</sup> Bkz. *Diwan*, s. 243.

<sup>15</sup> Bkz. *Diwan*, s. 236.

\*Yine Hafız Cemil'e sorduğu bir sorunun cevabını manzume şeklinde göndermiştir.<sup>1</sup>

\*İzar köyünün halkına tebrik amaçlı manzum mektup yazmıştır.<sup>2</sup>

\*Şeyh Seyda'nın şahsına ithafen pek çok manzumenin de olduğunu ifade etmek gerekir.<sup>3</sup>

\*Molla Ahmed Alo'ye<sup>4</sup> "çay" talebi için gönderdiği manzum mektuptaki esprili dil ise çok dikkat çekicidir.<sup>5</sup>

#### **5-Bid'at ve Hurafeler:**

Bid'at ve hurafeler karşısında çok duyarlı olan Seyyid Ali, bölgede yaşanan bazı inançları Hafız Cemil'e<sup>6</sup> ithafen yazdığı bir manzumede dile getirir.<sup>7</sup>

**6-Müteferrik konular:** Bu başlık altında:

\*Gurbet ve hasret ile ilgili çok acıklı bir manzume;<sup>8</sup>

\*Şeyh, molla ve sofiler arasındaki anlamsız rekabeti işleyen bir manzume;<sup>9</sup>

\*Çalışmaya teşvik eden ve kişisel emeğe dikkat çeken ifadeler<sup>10</sup> ile

\*Şeyh Abdulkadir Geylanî'ye yazdığı sitem dolu bir manzume<sup>11</sup> örnek gösterilebilir.

#### **B-Seyyid Ali Divanı'nda Dostluk**

Seyyid Ali dostluğa çok büyük önem verir ve gerçek dostun taşınması gereken özellikler üzerinde durur. Seyyid Ali'ye göre:

**1-Dostluğun temel şartı fedakârlıktır.** Karşılıklı fedakârlık içerisinde olmayanların gerçek dost olmaları mümkün değildir. Fedakarlık duygularının hakim olmadığı dostluğun devam etmesi mümkün değildir. Bu konudaki tespitlerini şöyle dile getiriyor:

*Hezar heyf e ku dostanî  
Ne safî bê j' dil û canî*

<sup>1</sup> Bkz. *Diwan*, s. 237.

<sup>2</sup> Bkz. *Diwan*, s. 275.

<sup>3</sup> Bkz. *Diwan*, s. 65, 77, 85, 277, 281.

<sup>4</sup> Molla Ahmed, Şeyh Seyda'nın hizmetinde bulunan ve ekonomi işlerine bakan zattır. (C.G)

<sup>5</sup> Bkz. *Diwan*, s. 265.

<sup>6</sup> Hafız Cemil Şeyh Seyda'nın müezzini ve kaside seslendiricisidir. (C.G)

<sup>7</sup> *Diwan*, s. 103.

<sup>8</sup> Bkz. *Diwan*, s. 117.

<sup>9</sup> Bkz. *Diwan*, s. 179.

<sup>10</sup> Örneğin "Bxwe keda deste xwe/Bila cih bit newal e". (Kendi el emeğinden ye/Yer vadi bile olsa) sözleri gerçekten dikkat çekicidir (*Diwan*, s. 287).

<sup>11</sup> Bkz. *Diwan*, s. 163.

*Biye b'hîle û du'exmanî  
Me cerbandiye sed carî<sup>1</sup>*

Can-ı gönülden olmayan dostluk, binler teessüfe şayandır. Görülen o ki, günümüz dostluğu imandan, samimiyetten uzaklaşmış ve ihlassız bir şekle bürünmüştür. Şöyle devam ediyor:

*Divê dost lev bikin sebrê  
Şerîk bin xweşî û qehrê  
Heta ku ew biçin qebrê  
Eger ne hîç e ew yarî<sup>2</sup>*

Samimiyet içerisinde olmaları gereken dostların dikkat edecekleri bir diğer husus da birbirlerine karşı tahammülkar olmaları, darlık ve rahatlıkta birbirlerine katlanmaları ve bunu kabre kadar devam ettirmeleri şarttır. Fedakarlıkla yoğrulmamış, tahammül ve sabırdan uzak dostluğun ömrü kısa olur.

**2- Gerçek dost Allah'tır.** O'ndan daha hakiki dost düşünülemez. Seyid Ali, gerçek dostun ancak Allah olabileceğini ifade ederken özellikle bunu kulun acziyetine izafe etmekte; Allah ile olan bağlantının menfaatten uzak ve samimi olabileceğine işaret etmektedir. Bu bağlantının, anne, baba, bacı ve kardeş bağlantısından da öncelikli olduğunu şöylece vurgulamaktadır:

*Bes e j'bo te Xudayê te  
Bi şûn bav û birayê te  
Dirêj e macerayê te  
Xudadar î çi xemdar<sup>3</sup>*

Sana Allah yeter; babanın ve kardeşin yerine de O sana kafidir. Allah senin dostun ise senin ne gam ve kederin olabilir ki... Sen Onu tanıdıktan, O'nunla dost olduktan sonra senin için her hangi bir yalnızlık söz konusu değildir. Bu samimi irtibatı şöyle açmaktadır:

*Ji bo Wî ger bibî safî  
Ji bo te Ew dibit kafî  
Ji xeyrê Wî bizan mafî  
Xudadar î çi xemdar<sup>4</sup>*

Eğer sen gerçekten Allah ile samimi olursan O senin için kafidir. O'nun dışındaki her şey zail ve fanidir. Sen Daimi olana dost olduktan sonra bu beraberliğin sonu gelmez. Bu ebede kadar devam eder. Zail ve fani olana meylettığın takdirde kesinlikte sonun hüsrandır. Faninin

<sup>1</sup> *Diwan*, s. 39.

<sup>2</sup> *Diwan*, s. 40.

<sup>3</sup> *Diwan*, s. 43.

<sup>4</sup> *Diwan*, s. 43.

muhabbeti zail, geçici ve fanidir. Hatta bilmelisin ki, Masivaya atfedilen dostluk ve sevgi sadece yüküdür. Şöyle diyor Seyid Ali:

*Di vî weqtî xweşî nîn e  
Hemî bêbextî û kîn e  
Tu jî wek min bicerbîne  
Xudadar î çî xemdar î*

*Me cerbandin ji xelqê pur  
Heta dost û bira û kur  
Heçî gotî hemî bûn vir  
Xudadar î çî xemdar î*

*Eger ewwel ji te hes kin  
Ewê paşehiyê bes kin  
B'vir û bêbextî te kes kin  
Xudadar î çî xemdar î<sup>1</sup>*

Allah'ın dışındaki varlıklara sarf edilen dostlukların rahatlık sağlaması mümkün değildir. O dostlukta huzur yoktur, rahatlık yoktur. Sadece aldatmacalar, hıyanetler ve kandırmacalar vardır. Yalanın, dolanın, talanın yer aldığı alan, bu alandır. Ma-sivaya bağlanan bu dostluk sadece tarafları kandırır. Sahte bir sevgi ile başlayan bu yüzeysel dostluk kısa sürede tükenir. Uzun sözün kısası, sahte başlayan muhabbet kısa sürede tükenir ve gerçek yüzünü gösterir. Seni yarı yolda bırakır.

**3-Dostluğun temel şartı sadakattir.** Karşılıklı olarak dürüst duygular içerisinde olmayanların dostluklarından söz edilemez. Başarının, beraberliğin, tesanüdün ve kaynaşmanın temel şartı sadakattir. Yukarıdaki ifadeler ışığında fanilerle gerçekleştirilen fani dostlukların ömrü kısa olduğu tespit edilse de, teşebbüs edilen bu dostluğun önemli bir ayağı da sadakattir. Birinci maddedeki fedakarlık unsuru kadar önemli olan hatta daha da üst sırada yer alan bir temel nokta da sadakattir. Sadakat, hemhal olmanın, can ve canan olmanın çok önemli bir faktörüdür. Müellifimiz bu önemli unsur için şu tespitleri yapar:

*Heçî dost bit heqe dostek durust bit  
We ger ne ve şeqalî û beqalî<sup>2</sup>*

<sup>1</sup> *Diwan*, s. 44.

<sup>2</sup> *Diwan*, s. 51.

Dostluk teşebbüsünde bulunmanın ilk şartı sadakattir. Aksi takdirde dostluk laftan öteye geçmez. Bu dostluğu pratize etmenin, uzun ömürlü kılmanın, güzel neticeler vermesini sağlamanın kesin ve ön şartı sadakattir. Dostların her birisi kendisi için arzuladığı şeyi dostu için de istemek durumundadır.

**4-Dostlukta maddi çıkar gözetilmez.** Bu husus, öğrenci-öğretmen ve şeyh-mürid ilişkilerinde de geçerlidir. Fedakarlık ve sadakat unsurlarını taşıyan dostlukta maddi çıkarlar hedeflenmez. Fedakarca ve sadık duygularla teşebbüs edilen dostluğun motoru maddi çıkarlar olamaz; olmamalıdır. Maddi menfaat ve çıkar ilişkilerine dayanan dostluk, dost gibi görünen insanların arasını bozar; ilişkileri zedeler. Tarafların, fakir ve zengin, şeyh ve mürid, öğretmen ve öğrenci olmaları sonucu değiştirmez. Tarafların temel değerleri maddi menfaat, para hırsı ve dünyalık temini olunca, çatışma kaçınılmazdır. Bu temel hastalığı şöyle dile getiriyor:

Dostani ya' dil bû xela  
Hetta di nêv şeyx û mela  
Rih l' aqıla bûye bela  
Hetta di vin b' çin meqberê

Zû j' hev di çin dost û heval  
Ser hev didin ew erzûhal  
Seb tiştêkî pur bê kemal  
Tu meyzekî l' Bin Hecerê

Nîn in hekîm 'iş çêbikin  
Nav 'alemê da bin sekin  
Derd û bela derman bikin  
Şewqê bidî wek fenerê

Me j' Rebbê xwe hîvî hey e  
Ku bîtin zû l' hana me ye  
Hilnî evê j' nava me ye  
Em bin birayê cegerê<sup>1</sup>

Maddi menfaate dayanan dostluğun çoğaldığını gören Seyid Ali, fedakarlık ve samimiyete dayalı beraberliklerin karaborsaya düştüğünü dile getiriyor. Vicdanların devreye girememesi, akli ve fikri yaklaşımın iflas etmesi, ruhun adeta aklın başına bela olması; üstelik bu hastalığı tedavi

<sup>1</sup> *Diwan*, s. 64.



edecek manevi doktorların bulunmaması problemi daha da ağırlaştırıyor. Bu yüzden, toplumdaki fertlere çağrıda bulunarak toparlanmalarını istediği gibi bu hastalığı tedavi etmesi için de Yüce Allah'a da yalvarıyor. Bu hastalığa düçar olmuş insanlar arasında maddi-manevi eğitim görmüş bir takım insanlara rastlaması onu hayretler içerisinde bırakıyor. Hatta bu hayret aşığıda değineceğimiz, akraba ilişkilerine dahi sirayet ettiğini vurguluyor.

**5-Yanlıı esaslara dayalı olan dostluğun en fazla yaralayıcı olanı, yakın akrabalarından görülen yanlılıklardır.** Seyyid Ali, yakın akraba yanlılık ve hıyanetlerini kendisine çok dert edinir. Divanında bu tür konulara çok yer verir. Biz bunlardan örnek olarak sadece bazı ifadelerine yer vereceğiz:

*J'xerîba ez ne nalî me tu cara  
Ji dost û eqriba bûme birîndar<sup>1</sup>*

Yabancılarından taciz görmedim ama; akrabalarım beni yaraladı. Yabancı olarak bilinen insanlardan fazla zarar görmediğini; amam bunun karşılığında akrabalarından fazlasıyla zarardide olduğunu belirtir. Bu yüzden şu tavsiyede bulunur:

*Heta karî ji pismama bibe dûr  
Ji ber pismama derket Sahibê Xar*

*Çiqa tu j'wan bibî dûr tê ezîz bê  
We ger ne tê bibî nik wa sip û sar<sup>2</sup>*

Mümkün olduğu kadar akrabalarından uzak dur. Nitekim Allah Resulü, akrabalarından gördüğü eziyet sonucu hicret etmek zorunda kaldı. Bu yüzden akrabalarından uzak olursan aziz olursun; aksi takdirde sıkıntı yaşar; perişan olursun. Seyyid Ali'nin bu ifadelerinden anlaşılıyor ki, kendisi akrabalarından çok eziyet görmüştür. Akrabalarından uzak durma gerekçesini de şu şekilde açıklar, der ki:

*Hesedçi ne j'te ra weqta bibî têr  
Tinazçi ne bi te gava bibî jar<sup>3</sup>*

Senin maddi durumun iyi olup sen tok isen seni çekemeyerek hased ederler. Sıkıntılı duruma düşüp fakirleştiğinde de seninle alay ederler. Refah içerisinde olduğunda seni kıskanan; düşkün durumda iken de seni

<sup>1</sup> *Diwan*, s. 171.

<sup>2</sup> *Diwan*, s. 171.

<sup>3</sup> *Diwan*, s. 171.

küçümseyen insanlardan uzak durman her zaman senin yararındır. Sonra şöyle devam ediyor:

*Me cerband me nedî xweş tir ji dûrî  
Di bazar a nêzîkî me nekîr kar<sup>1</sup>*

Tecrübe ettik ki, rahatımız uzakta olma ile sağlanır. Yakın olma durumunda ise hep zarar etmişizdir. Kendi değerlendirmesiyle şu tespitleri yaptıktan sonra da beraber olmaya duyduğu özlemi de vurgulamadan geçmiyor:

*Çiqa xweş bî ku em cem hev bi mana  
Feqet jev ra bi bûna em emekdar.<sup>2</sup>*

Beraber olup birbirimize sahip çıksaydık, birbirimizin lehinde davransaydık, birbirimizi sevseydik ne kadar güzel olurdu. Gerçekten de birlikten güç ve kuvvetin doğduğunu bilmeyenimiz yoktur. Ancak beraber yaşama kurallarını geliştirmedığımız sürece bu tür hasretleri daha çok çekeriz. Bu kurallar sadedinde şu tespitleri yapıyor:

*Ne kû b'tehlî û dilrehtî û gazind  
Wekî zarokê bêeql û neguhdar<sup>3</sup>*

Berberliklerimizin akli ermeyen çocuklar gibi sitemlerle dolu olmamalıdır. Çünkü sitem dolu insanlar her zaman kendisini haklı görür. Nitekim şöyle der:

*Ji wan herkes di bînê xwe li heqyê  
Hevalê xwe di bînê neheq û 'ar<sup>4</sup>*

Sadece kendi menfaatini düşünen sitem dolu insanların karşı tarafı haklı görmesi mümkün değildir. Temel bir takım ölçüleri dikkatlere sunan Seyyid, sözlerini şöyle sürdürür:

*Xwe nakêşin bi mizan a Xudayî  
Heçî ne b'hemdê wî bîkî dibê har*

*Xuda jê razî biyê ku xwe naskî  
Nebê j'bend a ew ê nefis a ku xeddar*

*Bibî teslîm ji bo na hukmê şer'ê  
Ji Şeytanê le'în ra ew nebî yar<sup>5</sup>*

Sadece kendi menfaatini düşünen insanların en büyük yanlışı kendilerini ilahi ölçü ile tartmamalarıdır. Bu yüzden menfaati

<sup>1</sup> *Diwan*, s. 171.

<sup>2</sup> *Diwan*, s. 171.

<sup>3</sup> *Diwan*, s. 172.

<sup>4</sup> *Diwan*, s. 172.

<sup>5</sup> *Diwan*, s. 173.

zedelendiğinde ya da sözü dinlenmediğinde delirir. Bu yüzden kendisini tanıyan insan Allah'ın rızasını kazanır. Nefis ve şeytanı dinlemeyen başarıya ulaşır. Tek çare ilahi hükme razı olmak ve şeytandan uzaklaşmaktır.

### **Sonuç**

Yaşadığı bölgenin sosyal, ilim ve barış hayatına büyük katkısı olan Seyyid Ali Findiki, tanınmayı, bilinmeyi ve araştırılmayı hak eden önemli şahsiyetlerdendir. Gün yüzüne çıkmamış eserlerinin bulunup ilim dünyasına kazandırılması ilim adamlarının borcudur. Çok farklı alanlarda söz sahibi olan Seyyid, gerçek dostluğun ancak Allah dostluğu ile gerçekleşebileceğini, iman ve itikadın bu konuda önemli bir rol oynadığını ifade etmiş; fedakarlık ve samimiyetin temel prensipleriyle kurulan dostluğun maddi menfaatlerden uzak tutulması gerektiğini vurgulamıştır. Seyyid Ali'nin üzerinde durduğu bir başka nokta da yakın akraba ilişkilerine dikkat edilmesi meselesidir.

### **Kaynakça**

- Erzen, M. Said, *Dünden Bugüne Erzen Ailesi, İstanbul, 2007.*  
Gökçe, M. Cüneyt, "Seyid Ali ve Divanı", *II. Uluslararası İbrahim Hakkı ve Siirt Uleması Sempozyumu, 2007.*  
Seyid Ali, *Diwan, İstanbul 2004.*  
Sönmez, M. Ali, "Erzen, Hatip", *DİA, İstanbul 1995, XI.*  
Yaşın, Abdullah, *Tarih, Kültür ve Cizre, İstanbul 2011.*

