

HARRAN ÜNİVERSİTESİ

HARRAN ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
KÜTÜPHANESİ

Demirbaş No:.....

Tasnif No

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

II



Sahibi

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Adına
Dekan: Prof. Dr. Musa K. YILMAZ

Genel Yayın Koordinatörü

Yrd. Doç. Dr. Suat CEBECİ

Yazı İşleri Müdürü

Yrd. Doç. Dr. Yusuf Ziya KESKİN

Yazı Kurulu

Yrd. Doç. Dr. Suat CEBECİ
Yrd. Doç. Dr. Adnan DEMİRCAN
Yrd. Doç. Dr. Hikmet AKDEMİR
Yrd. Doç. Dr. Yusuf Ziya KESKİN
Öğr. Gör. Dr. Mehmet Nuri GÜLER
Arş. Gör. Hikmet ATİK

Dizgi ve Pakaj

Dr. Mehmet Nuri GÜLER

Baskı

Özdal Basım Yayım Tic. Ltd. Şti.
TLF: 313 29 34 FAX: 312 48 90
ŞANLIURFA

Bu dergide yayımlanan yazıların sorumlulukları yazarlarına aittir.
HARRAN ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ - ŞANLIURFA 1996

İÇİNDEKİLER

1. Diyanet İşleri Başkanlığının
İrşad Faaliyetleri ve Bazı Müşahadeler
Prof. Dr. Servet ARMAĞAN5
2. Cihad Ayetleri ve İnsan Hakları
Prof. Dr. Musa K. YILMAZ.....13
3. Kur'an'da Mensuh Ayetlerin Sayısı
Doç. Dr. Ali BAKKAL33
4. Din Eğitim Açısından Dinî Yaşantıların
Gelenekleştirilmesi
Yrd. Doç. Dr. Suat CEBECİ.....75
5. Eğitim Felsefesine Toplumcu Bir Yaklaşım
Yrd. Doç. Dr. Suat CEBECİ.....99
6. Muâviye b. Yezîd ve Halifelîği
Yrd. Doç. Dr. Adnan DEMİRCAN.....109
7. İbn Teymiyye'ye Göre Yezîd b. Muâviye'nin
Durumu
Yrd. Doç. Dr. Adnan DEMİRCAN.....129
8. Belâgat İlmi ve Kur'an Tefsirindeki Yeri
Yrd. Doç. Dr. Hikmet AKDEMİR.....149
9. حول كتاب «الكنز الاكبر في الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر»
Yrd. Doç. Dr. Hasan Hüseyin TUNÇBİLEK.....169
10. İslamda Vakıf ve Toplum Açısından Önemi
Yrd. Dr. Yusuf Ziya KESKİN181
11. مفهوم الدولة في صدر الإسلام
Öğr. Gör. Dr. Mehmet Nuri GÜLER.....193
12. Hz. Peygamber (a.s.) Dönemi'nde Beytu'l-Mâl
Doç. Dr. Zekerrıyyâ Muhammed el-Kudât
Çev. : Öğr. Gör. Dr. Mehmet Nuri GÜLER.....215

13. Eğitim Denetiminde İlköğretim Müfettişleri Yetiştirmesi ve Sorunları	
Prof. Dr. İbrahim YILDIRIM	
Öğr. Gör. Şemseddin KOÇAK.....	251
14. Kur'an ve İlim	
Öğr. Gör. Ahmet BEDİR.....	285
15. Anonim Şirketi ve İslam Hukuku	
Okt. Ahmed YILMAZ	301
16. Resulullah'ın Şairi Hassan b. Sabit'in Hayatı ve Şiirleri	
Okt. Yasin KAHYAOĞLU.....	317
17. Hazırlık Sınıfındaki Devamsızlıkların Sebepleri ve Arapça Öğretiminin Verimliliği Üzerine Bir Araştırma	
Arş. Gör. Şükrü KEYİFLİ.....	325
18. Hadis'te İsrâiliyât'a Bakış I	
Arş. Gör. Veli ATMACA	359
19. Kelâm Açısından Velâyet-Nübüvvet İlişkisi	
Arş. Gör. Temel YEŞİLYURT.....	389
20. Amel Açısından Azîmet Ruhsat Mukayesesi	
Arş. Gör. Halit ÇALIŞ.....	409
21. Fuzûlî'de Hz. Peygamber (s.a.s.) Sevgisi	
Arş. Gör. Hikmet ATİK	417

DIYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI İRŞAD FAALİYETLERİ VE BAZI MÜŞAHEDELER

Prof. Dr. Servet ARMAĞAN*

GİRİŞ

Aşağıdaki satırlar senelerden beri edindiğim bazı müşahedeler ve intibaldır. Bu müşahedeler ve intibalar, namaz kılan, cemaate iştirak eden, cuma hutbeleri dinleyen ve diğer dinî merasimlere katılan bir mü'min-münevver kimsenin değerlendirmelri olarak kabul edilmelidir. Bu değerlendirmelerde daha çok **Diyanet İşleri Başkanlığının** irşad hizmetlerinde aksayan taraflar ele alınacak ve bazı tenkidler dile getirilecektir.

Aslında tenkidlerin yapılması, iyi niyetli olduğu takdirde, elbette faydalıdır. Çünkü böylece Başkanlığın irşad hizmetleri daha sağlam, memlektimiz gerçeklerine uygun ve dinin esaslarına muvafık olacaktır. Bir diğer deyişle, ciddi bir tetkik ve inceleme, daha iyiye ve mükemmele hasret temayülü, aşağıdaki değrelendirmeleri ve tenkidleri ortaya çıkarmaktadır. Üstelik iyi niyetle yapıldığı için de elbette **Emr-i bi'l Mâruf ve Nehy-i anil Münker** kabilinden kabul edilecektir.

Biraz acı da olsa, aşağıdaki tenkidler **Diyanet İşleri Başkanlığımızın** irşad hizmetlerinin bir kısmına faydalı olabilirse, bu satırlar hedefine ulaşmış sayılır.

Müşahedelerimizi cuma hutbeleri ile vaazlara inhisar ettiriyoruz. Sadece iki saha üzerine konuşacağız, ama radyo ve televizyonlarda bu iki saha çok kullanıldığından, değerlendirmelerimiz geniş bir alanı kapsıyor demektir.

Aşağıda vaiz ve hatiplerimizin ifa ettikleri irşad hizmetlerinde, başta dinimizin hükümleri olmak üzere, mevzuat hükümleri ile Türk toplumunun örf ve adet ve diğer değer hükümlerine aykırı bazı davranışlar sıralanacaktır.

* Harran Üniversitesi Rektörü.

1. İRŞAD HİZMETLERİ HAZIRLIKSIZ SUNULMAKTADIR:

Kanaatimce hatipler ve vaizler konuşmalarını, genellikle, yeterli hazırlık yapmadan sunmaktadırlar. Böylece siyak ve sibaka dikkat edilmeden yapılan konuşmalar, bir miting konuşması havasında devam etmektedir. Hatta hutbenin ve vaazın başında okunan ayet ve hadislerin muhtevasına pek de yakın olmayan ve uygun düşmeyen cümleler ve uzun konuşmalar yer almaktadır. Mesela; Ramazan orucunun faydaları anlatılırken, memleketimizde maalesef yaygın olan güzellik müsabakaları tenkid edilmekte; veya hac mevsimi başında yapılan konuşmalarda hiç gereği yokken giyime, kuşama çok masraf yapıldığı uzun uzadıya tenkid edilmekte; yahut “**Namaz dinin direğidir**” hadisi açıklanırken, bazı laik eğitimde öğretmenlerin öğrencileri zehirlediğinden yakınılmaktadır. Böylece konuşmacı konuşmasını hazırlıksız ve plansız sunmakta, gereksiz yere hedef değiştirmekte veya hedefi saptırmakta ve konuşmanın mevzuu ile konuşmanın bittiği anda bağlandığı nokta arasında doğrudan bir bağ ve illiyet rabitası bulunmamaktadır.

2. İRŞAD HİZMETLERİ KAVL-İ LEYYİN İLE DEĞİL HAŞİN BİR EDA İLE VEYA BAĞIRARAK YAPILAN BİR KONUŞMA ŞEKLİNDEDİR:

Yumuşak huylu olmak ve karşısındakini kırmadan yapılan konuşmaların İslâm dininde tavsiye edildiği uzmanlar tarafından biliniyor. İrşat hizmetleri ise, çoğu defa bağırarak, hakaretler ederek ve bazı kişi, sınıf ve grupları küçük düşüren tarzda yapılmaktadır.

Mesela;

Konuşmalarda **oruç tutmayan pis hayvanattan** bahsedilmekte, bazı okulların **fuhuş yuvası** olduğu belirtilmekte ve karısını açık gezdiren ve açık gezmesine müsaade eden kocalar hakkında, mevzu ve makamın nezahatine uygunluğu düşünülmeden, **ağıza alınmayacak sözler** söylenmektedir. Bir vaaz ve hutbe kürsüsünün nezahatine yakışmayan bu konuşmalar, dinleyici kitle üzerinde herhalde yersiz bir münaferete sebep olmaktadır. Bazen de, haşâ, adetâ Cenab-ı Hakk'ın yerine kendini koyarak bazı kimselerin

zındık olduğu, küfre girdiğini ve o kimselerin cehennemde mutlaka yanacakları neticesine varılmaktadır.

Adeta vaiz veya hatip, halkı irşad etmekten çok, şahsî öfkesini ve gayzını teşeffi ettirmektedir. Bazen de adab-ı muâşerete uygun olmayan tarz ve ifadelerle dinî hükümler anlatılmaktadır. Böylece tahayyül ve tasavvurumuz, hiç gerek yokken, müstekreh bir halete sokulmakta ve arkasından da Cuma namazı kılmaktayız (!).

Yahut kendi köyündeki veya kasabasındaki mevzii bir örf ve adeti tafsil etmekte, sonra da bir iki cümle ile, kısaca tenkid etmektedir. Böylece, **“Batıl şeyleri iyice tasvir etmek safi zihinleri idlaldir.”** kaziyesine aykırı hareket etmektedirler.

Bir başka müşahade de şudur: Küçük bir mescitte gerek olmadığı halde hopperlörle yapılan konuşmada bağırıldığı için, konuşmaları takip son derece rahatsız edici olmaktadır. Halbuki insan sesi, hoparlörden çıkan sestten daha farklıdır, üstelik mescit küçük olduğu için, gerek de yoktur.

3. İRŞAD HİZMETLERİNDE, ELE ALINAN VE AÇIKLANAN ESASLAR HEM DOĞRU OLMALI, HEM DE DOĞRU ŞEKİLDE ANLATILMALIDIR:

Yani hutbe ve vaazlerde ele alınan konular, ayet hadis ve içtihad hükümleri ile doğru ve isabetli bir dinî değerlendirme ile sunulmalıdır. Ayrıca ve buna ilaveten bu doğru değerlendirme doğru bir metod, sıhhatli bir usûl ile anlatılmalıdır. Bir diğer deyişle **“Doğru bir değerlendirme, yanlış, isabetsiz, hikmetsiz bir yol ile anlatılırsa cemaate pek tesir etmez ve hedeflenen netice ortaya çıkmaz.”**

Mesela israfın haram olduğunu anlatırken verilen misaller her bakımdan israfın tahrimini izah edecek vasıfta olmalıdır. Yoksa verilen misal israf kavramının kötülüğünü anlatmaktan çok, mesela mütevazi yaşamaya ait bir örnek ise, bu takdirde israfın mezzum ve müstekreh bir davranış olduğu iyice anlaşılmaz.

Veya tesettür emrinin bir hikmet-i Kur’aniyye olduğu anlatılmak istenirken, teferruatlı bir şekilde fuhuş, sefahet ve müstehcen yayınlar geniş bir şekilde anlatılırsa tesettürün hikmeti husuf ve kusufa uğrar, onun yerine bir takım çirkin manzaraların izleri tasavvurumuzda kalır. Böylece yanlış bir metod takip edilmesi neticesi, o hikmet-i neyyire-i Kur’aniyye münhasif olmuş olur.

Bazan da mâzîyi hâle kıyas ederek yanlış bir neticenin

anlaşılmasına sebep olmaktadır. Mesela, bütün malını tasadduk eden bir sahabe methedilerek anlatılmakta ve neticede de “**Siz niçin bu sahâbî gibi davranmıyorsunuz.**” diye cemaate ihtar edilmektedir. Bu ihtarın ve neticenin isabetsizliği, vaiz ve hatibin bizzat kendisinin de bütün malını tasadduk etmeye yanaşmadığı bir yana, ilcaat-ı zamana da muvafık olmaması açısından da yanlışır. Böylece merhûm Akif’in de belirttiği gibi, ilhamı Kur’ândan alıp asrın ihtiyacına vermiş olamıyoruz.

4. İRŞAD HİZMETLERİNDE KULLANILAN TÜRKÇE İYİ DEĞİLDİR:

Vaiz ve hatiplerin kullandıkları Türkçe çoğu defa faili ve mefulü düzensiz konuşmalar halindedir. Çünkü hazırlıksız, neyi nerede söyleyeceği belli olmayan bir vaaz ve hutbedir. Bu durum ana dili Türkçe olmayan kimselerde bir dereceye kadar (tam değil) mazeret sayılsa bile, diğerlerinde sayılmaz.

Burada kast edilen avam lisanıyla ve mahalli lehçeler tarzlarla yapılan konuşmaların tenkidi değildir. Çünkü bu tip konuşmalar, hem gerekli, hem de çoğu zaman faydalıdır.

İrşad hizmetleri doğru ve yanlışları anlatma, açıklama ve yol gösterme demektir. Halbuki karşındakinin anlamadığı veya zor anladığı bir Türkçe ile hedefe varılamaz.

Burada kastedilen düzgün Türkçeyle vaaz ve hutbelerin verilmesidir. Eğer vaaz ve hutbe Türkçeyle veriliyorsa bunun muntazam bir Türkçeyle verilmesi şarttır. Çünkü dinleyen cemaatin tahsil seviyesi aynı değildir. Vaaz ve hutbenin muntazam, basit, karışık olmayan bir Türkçe ile anlatılması gerekir ki insanlar bunu doğru anlasınlar ve dinin ne olduğunu, neyi emrettiğini ve neyi yasakladığını bilsinler.

Mesela **fiil**, **fail** ve **mef’ul** kelimeleri var. Bunlar muntazam bir iletişim olsun diye konulmuş. Vaiz ve hatiplerimizin maalesef buna dikkat etmediği görülüyor. Gerçi herkes güzel Türkçe konuşamaz, hatiplik ayrı bir sanattır, ama bir vaiz veya hatibin güzel bir hitabeti yoksa Diyanet İşleri Başkanlığının tefsir kitaplarından birini alır, muntazam okur, bu takdirde iyi bir Türkçeyle anlatmış olur. Anlayamadığı yerleri ya bir müftüye veya bir bilene sorar. Böylece muntazam bir ders ortaya çıkar. Yoksa bozuk bir Türkçeyle, karışık bir tarzda anlatılan bir vaaze ders denilmez. Çoğu defa “ders” tabiri kullanılıyor, yanlışır.

5. KONUŞMACI KONUYA HÂKİM DEĞİL VE ZAMANI İYİ AYARLIYAMIYOR:

Benim müşahedelerime göre, konuşmacılar yani vâzi ve hatipler konularına iyi hâkim değiller ve zamanı iyi kullanamıyorlar. Çünkü genellikle Cuma namazından evvel yapılan vaazlarda ve öğle ve ikinci namazına tekaddüm eden vakitlerde yapılan konuşmalarda, ezan okunmasına rağmen, konuşmalar aralıksız ve kesintisiz olarak devam etmekte, sonunda konuşmalarla ezan sesleri birbirine karışmakta, hatta bazen müezzin efendi vaizi ikaz (!) etmekte, Bayram namazının vaktinin geldiğini veya vakit ezanı veya Cuma ezanının okunduğunu bağırarak hatırlatmaktadır (!). Ve neticede vaiz, zaman kâfi gelmediği için (?) ele aldığı mevzuu tamamlayamadığını ifade etmeye mecbur kalmaktadır. Ve, “gelecek dersimizde devam edeceğiz” diye konuşmasına son vermektedir. Aslında bu mecburiyet konuşmacının beceriksizliğinden, yani konuşmasını iyi hazırlayamadığından, hangi noktalara ağırlık vererek konuşacağını bilmemesinden ve irşad hizmetlerinde zamanın önemli bir faktör olduğunun idrakinde olmamasından ileri gelmektedir. Halbuki mesela bizler, üniversitelerde dersimizi muayyen dakikalar içerisinde anlatmaya ve konuyu bitirmeye mecburuz ve teneffüs zili çalınca da talebeyi sınıfta tutmak kabil değildir.

Bendeniz, konuşmasını ezan sesiyle karıştırmaksızın ezandan biraz önce bitiren ve konusunun tamamını tamamlayan vaize rastlamadım dersem mübâlağa etmemiş olurum.

6. KONULAR İYİ SEÇİLSE BİLE, ANLATILIRKEN KONUŞMACININ İHTİSAS ALANI DIŞINDAKİ SAHALARA KAYDIRILMAKTADIR:

Genellikle, konular zaman ve zemine uygun seçilmiyor. Ramazan, Hac ve Kurban konuları dışında, konuşmanın vakti ve konuşmanın yapıldığı çevre pek dikkate alınmıyor; alınsa bile konunun işlenmesi, konuşmanın yapıldığı muhitteki insanların anlayacağı bir dil ile anlatılmamaktadır. Halbuki Peygamberimiz (A. S. M.) “İnsanların akıl ve idraklerinin derecesine göre onlara hitap ediniz.” buyurmaktadır.

Mesela bendeniz, İstanbul’un bir ilçesine bağlı bir köyünde ikamet ediyorum. Köyün tek camiinde Cuma ve Bayram namazlarını

eda etmekteyim. Köyümüzde cemaat daha çok rençber, ırgat, bahçivan ve bekçiden ibaret, geri kalan da küçük bir azınlık iş sahibi kimseler. Bu camide yapılan irşad hizmetin de ilmin değeri ele alınmakta, Nişantaşı veya Adalar'da oturanların açık-saçık hayatından ve israfından bahsedilmekte veya son zamanlarda Türkî Cumhuriyetler'deki kimseler yardım yapılması istenmektedir. Halbuki köyümüzün halkı fakir-ül haldir, yollarımız henüz yapılmamış ve aydınlatılmamıştır, hırsızlık vakaları sıkça görülüyor; muntaka temizliğine dikkat edilmiyor, üstelik açık saçıklık da yok denecek kadar azdır. İşte böyle bir muhitte ve bu zamanda yapılan irşad hizmetlerindeki uygun bir konuyu seçmek ve onu o muhit halkına uygun bir lisan ve tarz ile anlatabilmek elbetteki çok mühimdir.

Bazan da vaiz veya hâtip ihtisas alanı dışında kalan konulara girmektedir. Mesela Anayasa Mahkemesi kararlarını tenkid etmekte, Bosna Hersek'e derhal asker göndermemizi istemekte veya Amerika'nın yahut Rusya'nın ortadoğu politikasını, bağıra bağıra ve hakaretler ederek tentid etmektedir.

İhtisas Dışına Çıkmak'tan maksadı yukarıda anlattık. Bu zamanımızda son derece sık tekrarlanıyor ve adeta moda haline gelmiş bulunuyor. Her vaiz veya hatip günün olaylarını, çoğunlukla siyaset hadiselerini, takip ederek kendi alanlarına girmeyen konularda beyanlarda bulunuyorlar. Mesela şu anda 'HABITAT' çok konuşulduğu için vaiz ve hatipler de bundan çok bahsediyor. Seçimler geldiği zaman seçimlerle ilgili, gençlik hareketleri olduğu zaman bu hareketlerle ilgili, çoğu defa de kendi ihtisas alanları dışında kalan konular seçiliyor. Tabi siyasi hadiseler her zaman revaçta, vaiz efendiler de siyaseti ağızlarından düşürmüyorlar.

7. CAMİLERDE YARDIM TOPLAMA GAYRETİNDEN VAZGEÇİLMELİDİR:

Dilenciler dışında imâmların ve vaizlerin vatandaştan yardım toplaması ve **"filan camiin cemaatinden bir heyet geldi, makbuz karşılığı yardımlarınızı toplayacaklar"** şeklinde cemaati cuma günleri ikaz etmeleri bıkkınlık derecesine gelmiştir. Hatta bazan vaizler vatandaşlara **"Yardımlarınız ellibinden az olmasın veya "Çek ve senet de kabul ederim"** demesi, iz'aç edici bir davranıştır.

Camilerde yardım toplama, Türkiye'nin bir gülünç durumu veya

sefil vaziyetidir. Camilerimizin bir kısmı vakıflara bağlı, bir kısmı da şahıs camileridir. Fakat her iki halde de halktan vergi toplama gibi yardım veya iane toplama bir düzene bağlanmalıdır. Diyanet İşleri Başkanlığı camilere kutular veya kumbaralar koydurmuş bulunuyor. Ama benim müşahade ettiğim, bu kumbaralar ya çok az kullanılıyor veya çok az açılıyor. Hatta İstanbul'un büyük camilerinde tam kapının girişine konmuş bulunuyor ama vaiz efendiler vatandaşı rahatsız ederek hatta tehdit ederek bu yardımları toplama yoluna gidiyorlar. Senelerdir camilere devam eden bir kimse olarak müşahade ettiğim budur. Vaiz efendiler cemaati, "İki elim, iki yakanızdadır" veya "Yüküm ağırdır, işim çoktur, bana yardım etmek mükellefiyetindediniz" veya "Namazdan sonra yardımlarınız toplanacaktır. Bir arkadaşımız makbuz getirmiş, paralarınızı verin, makbuzunuzu alın" gibi tabirlerle rahatsız etmektedirler. Hatta bir bayram namazında, bayram namazı kılınmadan evvel, cemaatin arasında kutular gezdirilerek herkesten mecburi para toplandığını müşahade etmişimdir.

8. İRŞAD HİZMETLERİ MAALESEF KAMU DAVASI AÇILMASINA SEBEP OLMAKTADIR:

Yapılan konuşmalarda suç unusuru teşekkül eden, halkı gereksiz yere kıskırtan, kamu düzeni aleyhine ve şahsiyet haklarına aykırı davranılmaktadır.

Bendeniz, bu gibi konuşmaların bir çoğunda bilirkişi olarak vazife gördüğüm için bu konuyu biraz daha yakından biliyorum.

Halbuki, arının deliğine çöp sokmadan ve vehham ehl-i dalaletin vehmini tahrik etmeden de, yüce dinimiz, yüce peygamberimizin (A. S. M) metodlarına uygun olarak anlatılabilir.

9. İRŞAD HİZMETLERİ ÇOĞU DEFA BİR KELÂM İSRAFI HALİNDE YAPILMAKTADIR:

Çoğu defa bir veya iki cümleyle ifade edilebilecek açıklamalar, on-onbeş cümleyle ifade edilmektedir. Yukarıda bahsettiğimiz gibi üstelik bozuk bir Türkçe ile...

Halbuki, herşeyin israfı caiz değildir, malın mülkün israfı caiz olmadığı gibi, konuşmanın israfı da caiz değildir.

Nitekim hekimlerin şeyhi ve feylesofların üstadı, dahi-i meşhur İbn-i Sina şöyle ifade etmiştir: "Söz, israfı câiz olmayan mal

gibidir.”

Kelam israfı günümüzde ve toplumumuzda genel bir hastalıktır. Tabi vaizler ve hatiplerin de bunda hissesi olmaktadır. Belirtelim ki kelam israfı aynı zamanda, zaman israfına da yol açmaktadır ki, bu da caiz değildir.

NETİCE

Yukarıdaki satırlar Diyanet İşleri Başkanlığının irşad hizmetlerinden müşahade ettiğim bazı durumlar ve değerlendirmelerimdir. Bu değerlendirmeler inşaallah müsbet bazı tedbirlere, icraatlara ve islahata yol açar. Çünkü iyi niyet ile söylenmiştir.

Belirtmeye lüzum yok ki, vaiz ve hatiplerin hepsi için bu tenkitler cari değildir; ama ne yazık ki yukarıdaki tenkidlere muhatap olmayan vaiz ve hatiplerimiz çok azdır. Nitekim vaaz ve hutbelerini ciddi hazırlayan, dikkatle kaleme alan ve irad ettikten sonra da kitap halinde bastıran vaiz ve hatiplerimiz de çok çok azdır. Bu ekall-i kalili bu vesile ile tebrik ediyorum. Bunun dışında kalanlardan ise irşad hizmetlerinde daha dikkatli davranmalarını rica ediyorum.

Diyanet İşleri Başkanlığından ise, vaiz ve hatip olacak kimselerin ciddi bir imtihandan geçirilmesini ve ehil olmayanlara bu yetkinin verilmemesini istirham ediyorum. Bu istirham Diyanet İşleri Başkanlığının ilgili Kanun, Yönetmelik ve mevzuatının gerği olduğu gibi, Din-i Mübin-i İslâm'ın da bir icabıdır. Nitekim bu icab **Mâverdi**'nin kitaplarında özellikle **El Ahkam-ı Sultaniye** adlı muhalled eserinde belirtilmekte ve acı acı tenkid edilmektedir.

Kısacası, sadece fakülte mezunu olmak, veya fıkıh ve arapçayı iyi bilmek, bir kimseyi irşad hizmetlerinde istihdam etmek için kâfi değildir.

En doğruyu bilen Cenâb-ı Hakk'tır.

Son sözüüm şudur:

“Yarab! Sen’i noksan sıfatlardan tenzih eder, kemal sıfatlar ile tavsif ederiz ki, Sen’in bize öğrettiklerinden başka bizim bilgimiz yoktur. Şüphesiz alim ve hakim olan ancak Sen’sin.” (Bakara, 32).

CIHAD AYETLERİ VE İNSAN HAKLARI

Prof.Dr.Musa K. YILMAZ*

GİRİŞ

İnsanlığın dine olan ihtiyacı ve İslâm:

İnsanın bir dine inanma ihtiyacının doğuştan geldiği ve yeryüzünde dinsiz bir insan zümresinin bulunamayacağı gerçeği bütün ilim adamları tarafından kabul edilen bir husustur. Nitekim kendi nefsinde tefekkür eden bir insan, sırlarla dolu olan bir kainatta yaşadığını farkedecek, ancak bu sırları tek başına çözmeye muktedir olamayacağını da kavrayacaktır. Kur'an-ı Kerim "Kesin olarak inananlara, yeryüzünde ve kendi içinizde Allah'ın varlığına nice deliller vardır. Görmez misiniz?"¹ ayetiyle insanın dikkatini böyle bir noktaya çekmektedir. Demek ki, insanoğlu aklını doğru olarak kullandığı takdirde Allah'ın varlığına ait birçok deliller bulabilecektir. Nevar ki, insanın en üstün yeteneği olan akıl, her zaman tek başına doğruyu bulabilecek bir nitelikte değildir. Başka bir deyimle, akıl mutlak bir üstünlüğün sahibi olacak bir güçte değildir. Bunun için insanoğlu hilkat, ölüm, diriliş ve kainatın düzeni gibi kendi aklını aşan konularda külli bir aklın rehberliğine muhtaçtır. O külli akıl ise, semavi dinler ve elçiler vasıtasıyla kendini insanlara tanıtan Cenab-ı Allah'tır.

Şu halde din hava, su ve ekmek gibi zaruri bir ihtiyaçtır. Yani yaşayabilmek için adı geçen temel ihtiyaçlar ne kadar gerekli ise, insan-ı kamil olmak için de din o kadar gereklidir. İlk insanın aynı zamanda bir peygamber olması din ihtiyacının insanın yaratılışından itibaren kendisini gösterdiğini ifade etmektedir. Bu itibarla denebilir ki, eğer dinler ve peygamberler gönderilmemiş olsaydı, beşeriyet insan olma istidad ve kabiliyetini taşımasına rağmen hayvanlar derecesinde kalacaktı. Evet din, insanın maddi ve manevi yönden gelişmesi için mutlaka gereklidir. Çünkü insanı yaratan Allah onun nasıl yaşaması

* Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı ve Tefsir Anabilim Dalı Başkanı.

1 Zariyat, 21-22.

gerektiğini gösteren kitapları da peygamberler vasıtasıyla göndermiştir. İlk insan ve ilk peygamber olan Hz. Adem'e bildirilen dinin tevhid dini olduğu ve insanların bu dini benimsemeye yatkın bir fıtratta yaratıldığı ifade edildiği gibi (bkz. Rum, 30.) en son din olan İslam dininin de halis bir tevhid dini olduğu bildirilmiştir. Esasen Allah'ın birliği, O'nun mükemmelliği, yaratıcılığı, kudret sahibi oluşu, nübüvvet ve ahiret inancı gibi temel itikadi prensipler bütün ilahi dinlerde değişmez ilkeler olarak yer almıştır. Bundan dolayı Kur'an'a göre Hz. Adem'den Hz. Muhammed'e kadar bütün peygamberlerin getirdiği dinlerin ortak adı İslamdır².

Tarihin akışı içinde insanların hak dinden ayrılmaları ve beşeri zaafılar sebebiyle meydana gelen dejenerasyon sonucu Allah peygamberler göndererek insanları ya eski dinlerini asli şekliyle öğrenip uygulamaya çağırılmış veya yeni bir din ve şariat göndermiştir³. İnsanlığın çok yakından tanıdığı Hz. Muhammed'in bir peygamber olarak gönderildiği zaman dilimini gözönünde bulunduran bir insan, yanlış yollara düşmüş olan beşeriyetin bir peygambere ne kadar muhtac olduğunu anlayacaktır. İslam'ın evrensel olmasıyla insanlığın din ihtiyacını tamamen karşılamış olduğu ve Kur'an'ın sunduğu reçetelerin beşeriyetin zaafılarına deva olduğu, 1400 yıldan beri ilmi ve dini gerçekler hususunda İslam'a ciddi bir alternatifin olmayışından anlaşılmaktadır. Gerek hristiyanlık gerekse yahudilik tahrif edilmiş olmaları sebebiyle bütün insanlığı mutlu etmek için yeterli bir dinamizmden yoksun bulunmaktadır. İslamiyet ise, insanlığa gönderilen "son mesaj" olarak bütün insanların kabul edebileceği esasları ihtiva eder. Zira İslamiyet ne hristiyanların peygamberi Hz. İsa'yı, ne de yahudilerin peygamberi Hz. Musa'yı inkaretmektedir; aksine bu iki peygamberin hakkaniyetini tasdik ettiği gibi haklarında oluşan yanlış kanaatleri de düzeltmektedir.

İslâm'ın evrenselliği:

İslam Peygamberi Hz. Muhammed (S.A.V), kıyamete kadar sürecek bir medeniyetin temsilcisi olacak bir dinin peygamberi olarak bütün insanları bir tek gaye etrafında toplanmaya davet etmiştir. Kur'an'ın birçok ayette "Ey İnsanlar" diye hitap etmesi mesajın evrenselliğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Kur'an şöyle der: "Ey İnsanlar! Sizi bir tek nefisten yaratan, ondan eşini vareden ikisinden

2 Âl-i İmran, 19.

3 Günay Tümer, TDV İslam Ansiklopedisi, "DİN" maddesi, IX, 316, İst., 1994.

pek çok erkek ve kadın meydana getiren Rabbinize hüürnetsizlikten sakının."⁴ Kur'an'ın bütün ayetleri gibi bu ayeti de insanları asgari bir müşterekte birleşmeye davet etmektedir. Kuşkusuz asgari bir müşterekte birleşme imkanı büyük ölçüde insanlar arasında eşitliğin sağlanmasına bağlıdır. İşte Kur'an bu eşitliği vurgulamıştır. Öyle ya; aynı anne ve babadan ve sonuç itibariyle aynı topraktan yaratılan insanların birbirilerine karşı üstünlük taslamaları yersizdir.

Kur'an-ı Kerim imanın kontrolünde bir ahlakın rehberliğini esas alan yeni bir medeniyet anlayışını ortaya koyduğu ve insanlık barışını bu sisteme bağlı gördüğü için "üstünlük" esasını belli bir kritere bağlamıştır. Bir diğler ayette ehl-i kitap olan yahudi ve hiristyanlara seslenerek şöyle diyor: "Ey kitap ehli (olan yahudi ve hiristyanlar)! Bizim ve sizin aranızda eşit olan bir kelimeye gelin; yalnız Allah'a ibadet edelim, O'na hiçbir şeyi ortak koşmayalım. Biriniz diğlerini Allah'ın dışında ortak yapmasın."⁵ Ayette ifade edildiği gibi, yaratıklardan hiçbirini ibadete layık olmadığı gibi Allah'ın mahluku olmaları bakımından hiçbir insanın diğler bir insandan üstünlüğü yoktur. Üstünlük sadece takva ileidir. Yani kim Allah'tan çok korkuyor ve O'na çok yakın ise o üstündür⁶.

Hız. Peygamber, bir "insan hakları evrensel beyannamesi" niteliğindeki Veda Hutbesinde de aynı konu üzerinde durmuş ve şunları söylemiştir: "Ey İnsanlar! Rabbiniz bir, babanız birdir. Hepiniz Adem'densiniz. Adem de topraktandır. Arabın aceme ya da acemin araba üstünlüğü yoktur. Üstünlük ancak takva ileidir."⁷ Gerçekten İslamiyet belli bir zümreye, belli bir zamana ya da belli bir mekana mahsus değildir. "De ki, Ey İnsanlar! Ben sizin hepinize, göklerin ve yerin sahibi olan Allah'ın elçisiyim."⁸, "De ki, benimle sizin aranızda Allah şahittir. Bu Kur'an bana vahyolundu ki, onunla sizi ve onun ulaştığı herkesi uyarayım"⁹ ve "Ey Muhammed! Biz seni ancak alemlere rahmet olarak gönderdik."¹⁰ gibi ayetler İslamın evrensel olduğunu açıkça göstermektedir.

Hız. Peygamber'in Rumları, yahudileri, persleri, Habeşlileri, Mısırlıları ve diğler bölgelerdeki insanları İslam'a davet etmesi İslam'ın

4 Nisa, 1.

5 Âl-i İmran, 64.

6 Hucurat, 10.

7 Ahmed b. Hanbel, Müsned, V, 411.

8 Araf, 158.

9 En'am, 9.

10 Enbiya, 107.

evrenselliğini gösteren bir diğer husustur. Öte yandan, kendisine inananlar arasında arablardan başka İran'lı Selman, Habeş'li Bilal ve Rum asıllı Suhayb'ın yer alması İslam davasının evrenselliğini gösteren ilk belirtilerdir. Hz. Peygamber (S.A.V) müşrik bir dünyayı tevhid dinine davet etmeye memur idi. Fakat bir anda bütün dünyayı karşısına almanın ne denli zor ve ağır şartlar doğurabilecek bir iş olduğu açıktır. Hz. Peygamber'e düşen iş, insan haysiyetine ve temel insan haklarına zarar vermeden insanları yeni dine davet etmeyi ve öyle de yaptı.

Netice itibariyle İslam'da renk, ırk ve cinsiyet ayırımının bulunmaması onun evrensel olduğunu gösteren en güzel örnektir. İnsanlık ancak 20. yüzyılın ortalarına doğru "insan hakları" diye bir kavram üzerinde durmaya başlamıştır. İslamiyet ise 1400 yıl önce kelimenin tam anlamıyla insan haklarını gündemine almış, ve bu hususta gerekli olan bütün adımları atmaktan geri kalmamıştır.

A- DİNDE TEBLİĞ VE DAVET METODLARI:

Allah Hz. Peygamber'e hetaben şöyle buyurur: "Ey Peygamber! Biz seni şahid, müjdeci, uyarıcı, Allah'a davet eden ve aydınlatıcı olan bir lamba olarak gönderdik."¹¹ Bu ayet Hz. Peygamber'in, Allah'ın mesajını tüm insanlığa tebliğ etmekle yükümlü olduğunu ifade etmektedir. Hz. Peygamber bir ıslahatçı ve bir peygamber olarak İslam'ı üç merhalede tebliğ etmiştir.

1) Sözle davet:

İslam'ı tebliğ ederken Hz. Peygamber'in başvurduğu ilk metod güzel sözler ve nasihattir. Buna kısaca "güzel ahlak" diyebiliriz. Ayrıca denebilir ki, azgın çöl insanların gururlarını kıran, inatçı kabile ve devletleri dize getiren, kıskanç yahudileri bile itaate mecbur eden en büyük silah Rasulüllah'ın yüksek ahlakıydı. Hz. Peygamber herhangi bir maddi güce dayanmadan bütün olumsuzluklara güzel sözlerle ve güzel ahlakıyla karşılık vermiştir. Tebliğ konusunda en büyük sermayesi "Sen hikmetle, güzel öğütle Rabbinin yoluna çağır ve onlarla en güzel şekilde mücadele et."¹² ayetinde ifadesini bulan "hikmet ve güzel söz"dür. Bizans, Sasani ve azgın Kurayş müşrikleri gibi süper güçlerin karşısında Hz. Peygamber'in hangi maddi gücünden

¹¹ Ahzab, 46.

¹² Nahl, 125.

sözedilebilirdi?

Bir Batı'lı tarihçi Thomas Corleal şöyle der: "Muhammed zorla insanları dinine soktu" demek, kelimenin tam anlamıyla tarihe bir iftiradır. Zira bir tek insanın eline kılıç alarak bütün insanlığa meydan okuması mümkün müdür?¹³ Gerçekten Rasulüllah dine davet ederken cebir kullanmamış ve kullandırmamıştır. Zira insanlara zor kullanmak onun görevleri arasında yer almamaktaydı. Her insan kendi irade-i cüziyesiyle başbaşa bırakılmıştır. Dileyen iman eder, dileyen de küfründe ısrar eder.¹⁴ "Sen onlara zor kullanacak değilsin"¹⁵ ayeti ve benzeri bir çok ayet, bu konuda hiçbir tereddüt bırakmayacak kadar açıktır. Bugün Hz. Muhammed'i ve O'nun kurduğu müesseseleri hürmetle yadettiren şey, yaşadığı çağa ve çağdaşlarına yüksek ahlak ve iman gücüyle hükmetmiş olması, ileri çağlar için aydınlatıcı ve mükemmel bir rehber olduğunhu göstermesidir. Esasen fikirleri her tabakada kabul gören bir peygamberin zorla ve cebir unsuruyla bütün insanlara rehber olmaya çalışması akıl ve mantıkla bağdaşmaz.

Kur'an'a ve Rasulüllah'ın hayatına dikkatle baktığımız zaman O'nun en önemli görevinin tebliğ olduğunu anlıyoruz. Allah'tan almış olduğu vahyi hiçkimseden korkmadan ve hiçbir mevki ya da makam gözetmeden ve dünyevi hiçbir menfaate kapılmadan insanlara tebliğ etmiştir. Bu hususa Kur'an şöyle işaret eder: "Ey Peygamber! Rabbinden sana indirilene tebliğ et, eğer bunu yapmazsan O'nun elçiliğini yapmamış olursun. Allah seni insanlardan korur."¹⁶ Bu ayet, tebliğ esnasında kendisine gelebilecek tehlikeleri bile düşünmemesi gerektiğini vurgulamıştır. Nitekim Hz. Peygamber (S.A.V) insanları dine davet etmek konusunda hırslı denebilecek bir hasasiyetteydi. O kadar ki, risalet vazifesini eksiksiz olarak yerine getirebilmek için Kurayş'ın ya da komşu kralların tehditleri O'nun tebliğ vazifesini engelliyememiştir. Allah kendisine hitaben "Bu söze (Kur'an'a) inanmayanların ardından üzülererek neredeyse kendini helak edeceksin"¹⁷ buyurmaktadır. Bu ve benzeri ayetler, O'nun insanları dine davet etmek konusunda ne kadar hırslı olduğunu göstermektedir.

Kuşkusuz davetin ilk ve en önemli vasfı davet edilen hususun açıklanmasıdır. Hz. Muhammed'in sadece bir tebliğci olduğu hususıyla ilgili olarak Kur'an'da pek çok ayet zikredilmektedir. Hz.

13 Dr. Hamdi Abdülkadir, *Mevlidü Nebiyyi'r-Rahme*, s. 138, Mısır, 1395 H.

14 *Kehf*, 29.

15 *Gaşiye*, 22.

16 *Maide*, 67.

17 *Kehf*, 6.

Peygamber'in tebliğ vazifesini ifa ederken iki temel hususu yerine getirmesi istenmektedir. Bunlardan birisi inzar(korkutma), diğeri tebşir (müjdeleme)dir. Kur'an'da bu iki husus birbirini izleyerek zikredilir. Dolayısıyla insan psikolojisine en uygun olan bir ikna, bir sevdirme ve yaklaştırma metodu takip edilmektedir. İnzar, Allah'ın azabı ile tehdit etme halidir. Bu azab dünyaya ait olabileceği gibi ahirete de ait olabilir. Nitekim Hz. Peygamber henüz daveti aşikare bir şekilde yapmadığı sırada Allah ona en yakınlarından başlamasını ve onları azab ile korkutmasını emretmiştir.¹⁸ En yakınlarından başlayan bu davet vazifesi giderek sınırını genişletmiş ve Hz. Nuh'a emredildiği gibi¹⁹ davetin kavmine ulaştırılması istenmiştir. Bundan sonra daire daha da genişletilmiş ve ilahi mesajın bütün insanlara ulaştırılması, kendilerine azap gelip çatmadan önce İslamı kabul etmeleri tebliğ edilmiştir²⁰ Tebşire gelince, müminin Allah'ın rızasını kazanacağını ve devamlı bir şekilde cennette kalacağını haber vermektir. Ancak tebşirin inzardan önce yapıldığı hususu tebliğin ruhuna daha uygundur.

2) Sabır Yoluyla davet:

Negatif bir tebliğ sayılabilen bu safhada Hz. Peygamber ve ilk müslümanlar müşriklerin din ve geleneklerine karışmamışlar, "sizin dininiz size, bizim dinimiz bize"(Kafirun, 6) diyerek onlarla herhangi bir tartışmaya girmemişlerdir. "De ki, Ben Allah'ın indirdiği her kitaba inandım ve aranızda adalet yapmakla emrolundum. Allah bizim de Rabbimiz sizin de Rabbinizdir. Bizim işlediklerimiz bize, sizin işledikleriniz size aittir."²¹ ayeti, Hz. Peygamber ve ashabının inkarcılara sataşmamalarını, sıkıntı ve eziyetlere karşı sabırlı olmalarını emretmiştir. Bu konuda pek çok ayet mevcuttur. Ancak onların her türlü saldırı ve eziyetlerine sabretmek, onlara dost olmak, bazı görüşlerini kabul etmek ya da tevhidten taviz vermek anlamına gelmemektedir. Kur'an bu hususta da müminleri uyarmıştır. "Sakın zulmedenlere en ufak bir meyil duymayın, sonra size ateş dokunur. Sizin Allah'tan başka dostlarınız yoktur."²² ayeti ve "Gönlü imanla dolu olduğu halde zor altında kalan kimse müstesna, inandıktan sonra Allah'ı inkar edip gönlünü kafirliğe açanlara Allah katından bir gazap vardır."²³, "Sana

18 bkz. Müddessir, 2; Şu'ara, 214.

19 Nuh, 1.

20 İbrahim, 44; Nahl, 2.

21 Şura, 15.

22 Hud, 113.

23 Nahl, 106

sebat vermemiş olsaydık, and olsun ki, az daha onlara meyledecektin. O takdirde sana hayatın da ölümün de kat kat azabını tattırırdık, sonra bize karşı bir yardımcı da bulamazdın."²⁴ gibi ayetler, müminlerin sessiz dururken, dinlerinden en ufak bir taviz vermelerinin söz konusu olmadığını göstermektedir. Görüldüğü gibi ilk müslümanlar büyük bir sınavdan geçirilmekteydiler.

3) Cihad:

Kur'an mümkün olduğu kadar savaştan kaçınmayı, Allah yolunda bütün eziyetlere katlanmayı müslümanlara emremiştir. Mekke döneminde Hz. Peygamber'in elindeki en büyük cihad vasıtası (silahı) kuşkusuz Kur'an-ı Kerim'di. Allah "O halde kafirlere boyun eğme ve bununla (Kur'an'la) onlara karşı olanca savaşınla mücadele yap."²⁵ buyurarak, cihad edeceği en büyük silahın Kur'an ayetlerini tebliğ etmek olduğunu göstermiştir.²⁶ Rasulüllah (S.A.V.) de risalet vazifesinin gereği olarak yüksek bir ahlakı ve İslam'ın evrensel güzelliklerini hikmetli sözlerle insanlara arzetmiş, neticede küfürlerinde direnen birçok insanın kalbi yumuşayarak İslam'a girmiştir. Bazıları iman etmediler ancak Hz. Peygamber'e ve müminlere bir zarar vermek taraftarı değillerdi. Bu durum bir anlamda Hz. Peygamber ve ashabiyle musalaha yapmış bir gurubun varlığını hissettirmekteydi. Ama ne yazık ki, küfri inadlarında direterek müslümanlara saldırıyı hayatlarının temel prensibi kabul eden bir gurup daha vardı. İşte kuvvet yoluyla cihad bu guruba karşı kullanılmıştır.

Müslümanlar Kur'an silahıyla iktfa ederek İslam'ı tebliğ etmek uğrunda bütün sıkıntılara tahammül gücü gösterdiler. Nihayet sıkıntılar öyle bir safhaya geldi ki, tebliğde bir durgunluğa yolaçtı. İslam'ı tebliğ etmek için yeni bir muhit aramak zorunda kalan Hz. Peygamber (S.A.V.) Allah'ın izniyle müminlerle birlikte Mekke'den Medine'ye hicret etti. Hz. Muhammed'i öldürmek ve bütün müslümanları kılıçtan geçirmek isteyen Mekke'li müşrikler Medine'de de müslümanları rahat bırakmadılar. Nihayet düşmana karşı kuvvetle mukabele etmek hususunda Allah'tan izin çıkmıştı: "Kendileriyle savaşılan (düşmanların saldırılarına uğrayan) müminlere, uğradıkları o zulümden dolayı (bilmukabele) savaşa izin verildi. Şüphesiz Allah onlara yardım etmeye elbette kadirdir."²⁷ İşte bir müdafaa hakkı olan savaşa izin veren ilk

24 İsra, 74-75.

25 Furkan, 52.

26 Ahmed Hamdi Yazır, **Hak Dini Kur'an Dili**, VI, 79, İstanbul, 1974 (zaman Gazetesi yayını).

ayet budur. Davetin gereği gibi yapılabilmesi ve önüne çıkan engellerin kaldırılabilmesi için savaşa izin verilmiştir. Çünkü ancak o zaman herkes dilediği gibi iman edebilirdi.

Aslında savaş İslam'ın nazarında bizatihi güzel bir hareket değildir; ama dinin yayılmasına silahla engel almaya çalışan, İslam davetçilerine karşı kin kusan ve onları yurtlarından çıkaran zalim insanlara karşı misliyle mukabelede bulunmak neticeleri itibariyle güzel bir olaydır. Evet Mekke'li müşrikler müslümanlara zulmediyorlardı. Savaşı serbest bırakan ayetlerin bir kısmı onlarla savaşmaya izin veriyordu. Bu bir müdafaa hakkıydı. Çünkü müşrikler tek taraflı olarak zaten her zaman saldırgan taraf durumundaydılar. Hz. Peygamber'in ahabı ya dövülmüş veya başları yarılmış oldukları halde gelip Allah'ın elçisine şikayet ettiklerinde Allah'ın Rasulü onlara "Sabredin, henüz savaş emri almadım" diyerek onları sükunete ve teenniye davet ediyordu.

B) SAVAŞ ÂYETLERİ VE İNSAN HAKLARI:

Kur'an'a göre tevhid dini olan İslamiyet fitri bir dindir.²⁸ Esasen Allah Taala bütün insanları bir tek ümmet olarak yaratmış, fakat daha sonra bunlardan bazıları aralarında ihtilafa düşerek yaratılış maksatlarını unutmuş ve Hak'tan uzaklaşmışlardır. Yaratana ibadet yerine çeşitli putlara tapmaya başlamışlardır. Dalalete düşen bu isinalar umumi bir azaba maruz kalmadan evvel tekrar hidayete davet olunmuşlardır. "Biz bir peygamber göndermedikçe azab edici değiliz."²⁹ ayeti her ümmete bir peygamber gönderildiğini ve ilahi mesajın tekrarlandığını göstermektedir. Böylece insanlar tarih boyunca "Allah'ın dini olan tevhid dinine bağlı olanlar ve ondan uzaklaşanlar" olmak üzere iki kısma ayrılırlar. Başka bir ifadeyle, insanlar ya İslam milleti veya küfür milleti içinde yer alırlar.

Diğer taraftan, "Allah Nuh'a buyurduğu şeyleri size de din olarak buyurmuştur. Ey Muhammed! Sana vahyettik; İbrahim'e, Musa'ya ve İsa'ya da buyurduk ki, "Dine bağlı kalın, onda ayrılığa düşmeyin."³⁰ ayetinin de ifade ettiği gibi en son ve en mükemmel din olan İslam'ı muhafaza etmek insanlığın en büyük vazifesi olduğu gibi tevhid dininde

27 Hac, 39.

28 Rum, 30.

29 İsrâ, 15.

30 Şura, 13.

olanların da en meşru görevleridir. Kur'an, bu yaratılış hukukunu müdafaa etmenin ayrı bir hak olduğunu beyan eder. Bu müdafaa yapılmadığı takdirde din diye bir şeyden bahsetmenin mümkün olmayacağına işaret etmektedir. "Onlar sırf "Rabbimiz Allah'tır" dedikleri için haksız yere yurtlarından çıkarıldılar. Eğer Allah'ın bazı insanları diğer bazılarıyla savurması olmasaydı, içlerinde Allah'ın ismi anılan çok manastırlar, kiliseler, havralar ve mescitler yıkılırdı."³¹ ayeti, halis tevhid dini olan İslam'ı muhafaza etmek için müdafaa hakkının gerekli olduğunu vurgulamaktadır. Kur'an'a göre dine saldırıda bulunan insanlara karşı müdafaa hakkı yeryüzünü anarşi ve kargaşadan koruduğu gibi³², hakkın hak olarak yer yüzüne hakim kılınmasını, batılın da ortadan kaldırılmasını temin eder³³. Bu ise her medeni insanın arzu edeceği bir sonuç olmalıdır. Bu itibarla İslam cihadı "insanlara hayat veren bir ibadet şekli" olarak telakki etmektedir. Savaş, insan haklarını savunabilmek amacıyla zorunlu olarak ortaya çıkan bir müdafaa biçimidir.

Şirk düzeni ve bir tek Allah'a inanmamak fitratın ölümüne ve insanlığın helakına sebep olduğu için, hakkı batılın saldırısından korumanın bir başka ifadesi olan cihad insan haklarını müdafaya, başka bir deyimle yeniden yaşamaya bir davettir. "Ey iman edenler! Sizi yaşatacak şeylere çağırdıkları zaman Allah ve Resulünün çağrısına koşun."³⁴ ayeti bu manayı açıkça ifade etmektedir.

Çelişkili Durumlar:

1) Rahmat ve cihad peygamberi olmak:

İslama itiraz eden bir çok Batı'lı yazar Hz. Peygamber'in alemlere rahmet olarak gönderildiğini ifade eden ayetlerle cihadı emreden ayetler arasında bir çelişki bulunduğunu iddia etmişlerdir. İddialarına göre rahmet peygamberi olarak gönderilen bir kimsenin savaş meydanlarında insanları öldürmek için kılıç sallaması onun merhametiyle bağdaşmamaktadır. 1990 yılı ocak ayının 20'sinde Belçika'da yayınlanan "Le Soir" gazetesinin bir yazısında Kur'an'da insan haklarına aykırı bir çok ayet bulunduğu ileri sürülmüş ve söz konusu ayetlerden örnekler verilmiştir:

"Onlar kendileri inkar ettikleri gibi, keşki siz de inkar etseniz de

31 Hac, 40.

32 Bakara, 251.

33 Enfal, 8.

34 Enfal, 24.

eşit olsanız isterler. Allah yolunda hicret etmedikçe onlardan dost edinmeyin. Eğer yüz çevirirlerse onları tutun, bulduğunuz yerde öldürün, onlardan dost ve yardımcı edinmeyin"³⁵.

"Eğer sizden uzak durmazlar, barış teklif etmezler ve sizden el çekmezlerse onları yakalayın, bulduğunuz yerde öldürün. İşte onların aleyhine size apaçık fenman verdik"³⁶.

"Hürmetli aylar çıkınca puta tapanları bulduğunuz yerde öldürün, onları yakalayıp hapsedin, her gözetleme yerinde onları bekleyin. Eğer tevbe eder, namaz kılar ve zekat verirlerse yollarını serbest bırakın"³⁷.

"Kitap verilenlerden Allah'a ve ahiret gününe inanmayan, Allah'ın ve peygamberinin haram kıldığını haram saymayan ve hak dini din edinmeyenlerle, boyunlarını büküp kendi elleriyle cizye verinceye kadar savaşın"³⁸.

"Savaşta inkar edenlerle karşılaştığınızda boyunlarını vurun. Sonunda onlara üstün geldiğinizde onları esir alın. Savaş sona erince onları ya karşılıksız ya da fidye ile salıverin. Allah dileseydi onlardan başka şekilde de öc alabilirdi"³⁹.

"Muhammed Allah'ın elçisidir. O'nun beraberinde bulunanlar inkarcılara karşı sert, birbirilerine karşı merhametlidirler"⁴⁰

İnsan haklarına aykırı olduğu iddia edilen ayetler için ayrıca bkz. (Maide, 41, 51, 54, 56 , 61, Enfal 30 ve Tevbe, 30.)

2) İslâm Kılıç dini midir?

Bu ayetleri tahlil etmeden önce şunu söylemek gerekir ki, İslâm'da savaş vardır ve düşmanhla savaşılmıştır. Kuşkusuz Kur'an'da savaş hukukunu düzenleyen birçok ayet yer almaktadır. Elbetteki evrensel bir nizam tesis etmek için gönderilen İslam dininin savaşla ilgili hukuk düzenlemelerine yer vermemesi düşünülemez. Ancak daha önce işaret ettiğimiz gibi Kur'an örfünde savaş, her şeyi mübah kılan bir intikam vasıtası değildir. Bu yüzden savaş sadece nefsi müdafaa ve İslami davete zorla mani olunduğu takdirde söz konusu olmuştur. İslam tarihi araştırıldığı zaman görülecektir ki, barışın sağlanması mümkün olduğu takdirde asla savaş yolu tercih edilmemiş ve barışa gidilmiştir. Ancak savaşın kaçınılmaz olduğu hallerde savaşmak, yeryüzünde adaleti

35 Nisa, 89.

36 Nisa, 91.

37 Tevbe, 5.

38 Tevbe, 29.

39 Muhammed, 4.

40 Feth, 29.

ve barışı tesis etmek isteyen bir sistemin kurucuları için başvurulacak meşru bir harekettir denilebilir.

Vakıta, Mekke müşrikleri oniki yıl boyunca müslümanlara rahat yüzü vermedi. Üstelik müslümanların tek suçu halis bir tevhid inancına sahip olmaları ve onu yaşamaya çalışmalarıydı. Buna rağmen dünyada emsali görülmemiş işkence ve hakaretlere maruz kaldılar. Bu işkenceli hayata tahammül edemeyen müslümanlar hicret etmek zorunda kaldılar, fakat Mekke müşriklerine savaşa karşılık vermediler. Aslında müslümanlar hicret etmekle toplu bir katliamdan kurtulmuş oldular. Fakat "belki müşrikler artık bizi rahat bırakırlar" diye büyük bir umut içindeydiler. Savaş ayetinin (Hac, 39) nazil olmasıyla düşmanın saldırıları karşılıksız kalmayacak ve müslümanlar muhtemel bir katliamdan kurtulmuş olacaktı. Öte yandan, savaşa izin veren ayetten hemen sonra yeralan ayette (Hac, 40), müminler cihad ile kafirlerin başına musallat edilmediği takdirde, kafirler müminlerin tepesine dikilecek, yeryüzündeki mabedleri yıkacak, sonunda hak nizam gücünü kaybedecek, putperestlik yeryüzüne hakim olacaktı, denilmektedir.

Nitekim müslümanlar putperestlere karşı koyunca zulüm ortadan kalkmış, hak ve adalet hakim olmuş, İslam'a davet vazifesi yerine getirilmiş, emr-i bi'l-maruf ve nehy-i ani'l-münker hakkıyla yapılmış, hangi dinden olursa olsun "mabed" olan bütün müesseseler korunmuş ve yeryüzünde fesad çıkarmak için fitneçilere fırsat verilmemiştir. Hz. Peygamber'in müşriklerle yaptığı ilk savaş (Bedir savaşı) tarihin en acip savaşlarından biri olmuştur. Çünkü Hz. Peygamber'in komutasındaki İslam ordusu kendisinden en az üç kat güçlü düşman ordusuyla karşılaşmıştır. Allah (c.c), imkanlarını tüketmiş mümin bir ordunun Allah'a inanmayan bir gürhün en az iki misli güce sahip olduğunu ifade ediyor: "Ey Peygamber! Müminleri savaş için costur. Sizin sabırlı yirmi kişiniz onlardan ikiyüz kişiyi yener. Sizin yüz kişiniz inkar edenlerden bin kişiyi yeren. Çünkü onlar anlayışsız bir gürhür."⁴¹ Bu ayete göre sabırlı bir mümin en az on müşrike bedeldir. Başka bir ifadeyle, yüz kişilik bir mümin ordusu bin kişilik bir müşrik ordusuyla karşılaştığı takdirde savaşmak mecburiyetindeydi. Ama konunun psikolojik yönünü bilen Allah (c.c), merhametiyle müslümanlardan bu ağır sorumluluğu kaldırdı: "Şimdi Allah yükünüzü hafifletti. Zira içinizde zaaf bulunduğunu biliyordu. Sizin sabırlı yüz kişiniz onlardan ikiyüz kişiyi yener. Sizin bin kişiniz Allah'ın izniyle bin kişiyi yener. Allah sabredenlerle beraberdir."⁴² Bu ayet, müslümanların

41 Enfal, 65.

42 Enfal, 66.

kendilerinden iki kat büyüklükte bir düşman ordusuyla savaşmak mecburiyetinde olduklarını kesinleştirmiştir.

Bununla birlikte, İslam ilk başta savaşı emretmemiştir. Hatta müfessir Zemahşeri'nin ifadesine göre Kur'an'da savaşı yasaklayan 170 ayet mevcuttur.⁴³ 13. yıl süren Mekke döneminde sadece güzel sözler ve nasihatlerden oluşan irşad metodu kullanılmıştır. Bunun bir fayda vermeyeceği anlaşılınca, barışçı amaçlarla pasif direnişler ve negatif bir mücadele yolu tercih edilmiş ve bu dönemin sonunda hicret vukubulmuştur. Fakat bu metodun bile müşrikleri saldırılarından vazgeçirmeyeceği anlaşılınca savaşa izin verilmiştir. Böyle ibr dönemden sonra savaşa izin verilmemesi halinde bütün müslümanların toplu halde kılıçtan geçirilmeleri mukadder olduğu gibi, aynı zamanda Allah'ın zulme rıza göstermesi anlamına gelirdi ki, zulme rıza göstermek Allah hakkında caiz değildir.

“İslamda insan haklarına yeterince riayet edilmemiştir” şeklindeki iddiaya savaş ayetlerini delil gösterenler delilsiz bir iddiada bulunuyorlar. Güya İslamiyet zor kullanarak insanlara kabul ettirilmiştir. Oysa evrensel bir din olan İslamiyet bir inanç sistemi olduğu kadar bir hayat felsefesidir de. Bir inanç sistemi zorla yerleştirildiği zaman kalıcı olma özelliğini kaybeder. Eğer iddia edildiği gibi İslam zor kullanılarak insanlara bsenimsetilseydi, zamanla İslam toprakları fert ve toplum düzeyinde irtidat (dinden dönme) hareketlerine sahne olurdu. Halbuki tarih bu konuda bir tek örnek bile kaydetmemiştir. Çünkü İslamiyet mecbur kalmadan silah kullanmamaya dikkat etmiştir. Başka bir ifadeyle, İslamiyet silahın sadece zalimlere karşı kullanılmasına izin vermiştir. “Fitne kalmayıp yalnız Allah'ın dini ortada kalıncaya kadar onlarla savaşın.”⁴⁴ ayeti buna en güzel delildir.

3) İnsana Verilen Önem:

Çağdaş insan hakları savunucuları, “insan hakları” deyiminin ancak 20. yüzyılın ortalarında gündeme getirildiğini çok iyi biliyorlar. Yine biliyorlar ki, İslamiyet 1400 yıl önce insan haklarını gündemine almış ve özellikle toplumlarda daima hakları çiğnenen “kadın ve yetim”lerin hakkını savunagelmiştir. Hz. Peygamber (S.A.V.)'ın “Ya Rabbi kadının ve yetimin haklarının korunması için sana sığınıyorum”⁴⁵ ve “Zayıflar konusunda bana yardım ediniz.”⁴⁶ mealindeki hadisleri, insan haklarına verilen önemi açıkça ifade

43 Zemahşeri, el-Keşşaf, III, 160.

44 Bakara, 193.

45 İbnu Maceh, Edep, 6.; İbnu Hanbel, Müsned, II, 439.

46 Tirmizi, Sünen, Cihad, 64.

etmektedir. Bu itibarla İslam kültür ve medeniyetinin Batı uygarlığına yaptığı tesir inkar edilemeyeceği gibi, Batı normları düzeyindeki insan haklarıyla ilgili en çarpıcı örneklerin yine Kur'an'dan alınmış olması kuvvetle muhtemeldir. Şöyle ki:

İslamiyet, ruh taşıdıktan sonra herkesin can, mal ve ırzını teminat altına almıştır. Ehl-i kitapla müslümanlar arasındaki dostluk ve komşuluk haklarını ifade eden "zimmet" kavramının İslam hukukunda bir bölüm oluşturması, İslam'ın insana verdiği değer in açık bir delilidir. Denebilir ki, İslam topraklarında yaşayan bütün yahudi ve hristyanlar, zimmet hukukunun gereği olarak en iyi şekilde hayatlarını sürdürmüşlerdir. Ehl-i zimmet din, ibadet ve ticaretlerinde serbest olarak her türlü yaşama hakkına sahip bulunuyorlar. Hatta İslam topraklarında yaşayan yahudi ve hristyanlara büyük imtiyazlar tanınmıştır. Bir gün Rasulüllah'ın yanından bir cenaze geçmişti. Rasulüllah (S.A.V.) cenazeyi görünce ayağa kalktı. "Bu bir yahudinin cenazesiydi Ya Rasulallah? " dediklerinde ise "Olsun, o bir nefisti." buyurması⁴⁷, bir insan olarak ehl-i kitaba verilen değer in boyutunu ifade etmektedir. Alemlere rahmet olarak gönderilen Hz. Peygamber'in ölüyken hürmet duyduğu insanlara, yaşarken eziyet etmesi mümkün müdür?

4) Hz. Peygamber'in gayri müslimleri himayesi:

"Allah sizi, din hakkında sizinle savaşmayan ve sizi yurtlarınızdan çıkarmayan kimselere iyilik etmekten ve onlara adaletli davranmaktan menetmez."⁴⁸ ayetinin de ifade ettiği gibi saldırgan bir tutum içinde olmayan gayri müslimlere karşı insani muamele esas alınmıştır. Ancak savaş hali, daima bir toplumun istisnai hallerini oluşturur. Bir başka deyimle, saldırıya uğrayan her toplumun kendisini müdafaa hakkına sahip olması insan hakları çerçevesinde mutalaa edilmesi gereken bir konudur. Müslümanlara dostluk elini uzatan hiçkimsenin eli boş çevrilmemiştir. Ama her şey iyi niyete bağlıdır. İyi niyet esas olduktan sonra müslümanlarla geçinmek çok kolaylaşır. Hz. Peygamber'in Medine'de hazırladığı anayasaya göre, müslümanlar gibi vergi ödeyen yahudilerden, bir tür düşman vergisi sayılan "cizye" nin alınmaması hükme bağlanmıştır. Konuyla ilgili maddede "Yahudiler, savaş zamanında müslümanlar gibi ödemelerde bulunurlar." denilmektedir⁴⁹

Esasen İslam'ın gayri müslimler hakkındaki evrensel hükümleri dünyaya bir mutluluk ve saadet getirmişti. Artık farklı dinlere mensub

47 Buhari, Sahih, Cenaiz, 50.

48 Mümtehine, 8.

49 İbnu kesir, el-Bidaye ve'n-Nihaye, III, 224, Beyrut, 1987 M.

olan insanların katliama uğrama korkuları kalmamıştı. Oysa daha önce durum çok daha farklıydı. İslam'dan yaklaşık 70 yıl önce Yemen yahudileri binlerce hristyanı hendeklerde yakmışlardı. Bizans, Kur'an-ı Kerim'de sözü edilen⁵⁰ bu elim facianın intikamını almak için yanıp tutuşuyordu⁵¹. Bu yüzden yahudiler emniyet içinde sayılmıyorlardı. Rasülullah (S.A.V.) Medine site devleti için hazırlamış olduğu anayasayla herkesten çok yahudilerin geleceğini teminat altına almış bulunuyordu. Zira yahudiler her an bir haçlı baskınından endişe etmekteydiler. Dikkat çekici bir hadisedir ki, Yemen fethedilince Necran hristyanları da her türlü saldırıdan korunmuş, hatta bu hususta kendilerine bir berat (güvence) verilmiştir⁵².

Görülüyor ki, İslamiyet başka dinlere mensup olanların birbirilerine yapacakları muhtemel saldırılara engel olmuş, ve onları barış içinde yaşatmaya muvaffak olmuştur. Fakat ne yazık ki yahudiler, herkesten daha çok muhtaç oldukları bu antlaşmanın şartlarına riayet etmediler. Başka bir deyişle, akılsızca davranarak sözlerinde dürmadılar, hiyanet ettiler. Putperestlerden oluşan büyük bir ordu Medine'ye saldırınca yahudiler düşmanla işbirliği yapmaktan çekinmemişti. Bunun üzerine "Kitap verilenlerden, Allah'a ve ahiret gününe inanmayan, Allah'ın ve peygamber'in haram kıldığını haram saymayan, hak dinini din edinmeyenlerle, boyunlarını büküp kendi elleriyle cizye verinceye kadar savaşın."⁵³ ayeti nazil olmuş ve yahudiler muhtemel bir düşman sınıf kabul edilmişti.

5) Savaşla ilgili Ayetler:

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, İslamiyet savaşın yapılmasını arzu etmemiştir. Ancak fitnenin tüm yeryüzüne yayılmaması için harb kaçınılmaz olunca, müslümanların savaş hukuku çerçevesinde savaşmalarına izin vermiştir. Bir kısım Batı'lı yazarlar, bazı ayetlerin içerdiği bir takım hükümlerin insan haklarına aykırı olduğunu iddia edegelmişlerdir. Oysa söz konusu ayetlerin nüzul sebeplerine dikkatle bakıldığı zaman, ya münafıklar hakkında, ya da ortalığı karıştırmak isteyen putperestler hakkında nazil olduğu görülecektir. Biz şimdi insan haklarına aykırı kabul edilen hükümlerin yer aldığı ayetleri ayrı ayrı ele alalım:

50 Buruc, 4, 5, 6.

51 İbnü'l-Esir, el-Kamil Fi't-Tarih, I, 429, Beyrut, 1987.

52 İbnü Kesir, el-Bidaye ve'n-Nihaye, V, 50.

53 Tevbe, 29.

a) Nerde bulursanız onları öldürün!

Nisa, 89. ayette yeralan "Eğer yüz çevirirlerse onları yakalayın, nerede bulursanız onları öldürün." hükmüne sürekli bir şekilde itiraz edilmekte fakat ayetler arasındaki bağlantıya dikkat edilmemektedir. Rivayetler, bu ayetin iki yüzlülük yapan ve saldırılardan vazgeçmeyen müşrikler ve münafıklar hakkında nazil olduğunu göstermektedir⁵⁴. Nitekim aynı surenin 90. ayetinde "Ancak sizinle kendileri arasında anlaşma olan bir millete sığınanlar, yahut sizinle savaştan veya kendi milletleriyle savaşmaktan bıkararak size başvuranlar müstesnadır. Eğer sizden uzak durur, sizinle savaşmaz, size barış teklif ederlerse Allah onlara dokunmanıza izin vermez." buyrulur, müminlerin haksız yere saldırıda bulunmaya yetkileri olmadığı vurgulanmıştır.

Yine Nisa suresinin 91. ayette yeralan "Onları yakalayın ve nerede bulursanız öldürün." ifadesi bazı Batı'lı yazarlar tarafından insan haklarına aykırı bulunmaktadır. Oysa bu ayetin de, fitne ve fesad çıkarmaktan vazgeçmeyenlere mahsus olduğu açıktır. Rivayete göre, bir gurup Mekke'li müşrik Medine'de müslümanların yanına giderek müslüman olduklarını söylüyor, arkasından Mekke'ye dönerek müşrik olduklarını ilan ediyorlar.⁵⁵ Ayete dikkat edilirse, "onları öldürünüz" ifadesinin, aynı ayette yeralan "Eğer onlar sizden uzak durmazlar, barış teklif etmezler ve sizden el çekmezlerse" ibaresinden sonra yer aldığı görülecektir.

Yine Tevbe Suresinin 3, 4, 5 ve 30. ayetlerinde, insan haklarına aykırı hükümler bulunduğu iddia edilmiştir. Bilindiği gibi Tevbe Suresi müşriklerin Allah ile alakalarının tamamen kesildiğini, bundan böyle Kabe gibi kutsal yerlere yaklaştırılmayacaklarını bildirmiştir. "Haram aylar çıkınca Allah'a ortak koşanları nerde bulursanız öldürün" (Tevbe, 5) ifadesi, müslümanlara karşı düşmanlık içinde bulunan ve imza koydukları anlaşma şartlarına riayet etmeyenlere hitap etmektedir. Nitekim "Anlaşma yaptığımız müşriklerden, şartlara tam riayet eden ve anlaşma şartlarından hiçbir şeyi size eksik bırakmayan ve size karşı hiç kimseye arka çıkmayanların anlaşmalarını, kendilerine tanıdığımız süreye kadar tamamlayın."(Tevbe, 4) ayeti de gösteriyor ki, "öldürme" emri, anlaşma şartlarına riayet etmeyen ve hicretin beşinci yılında müslümanlar aleyhinde oluşturulan birleşik küfür ordularına katılanları kapsamaktadır. Hatta bunlara bile bir açık kapı bırakılmış ve "Eğer ortak koşanlardan biri eman dileyip yanına gelmek isterse, onu yanına al,

54 İbnu Kesir, Tefsir, I. 546, Beyrut, 1987 M.

55 İbnu Kesir, a.g.e., a.y.

Allah'ın sözünü işitsin." (Tevbe, 6) ayeti ile, sözkonusu öldürme emrinin sadece taşkınlık yapan müşriklere mahsus olduğu vurgulanmıştır.

b) Yahudi ve Hıristyanları dost edinmemek:

Batılı yazarlar, Maide Suresinin 41, 51, 54, 56, 61; Enfal Suresinin 30 ve Fetih Suresinin 29. ayetlerini de sözkonusu ederek, insan haklarına aykırı ifadeler içerdiklerini iddia ederler. Oysa Maide 41. ayette, ağızlarıyla "inandık" diyerek kalbleriyle inanmamış, bir bakıma münafık olan ve başkasının hesabına casusluk yapan ehl-i kitaptan sözedilmektedir. Kuşkusuz iki yüzlülük gibi korkunç bir kalp hastalığına yakalanan bir topluluğa karşı müminleri uyarmak Kur'an'ın en önemli görevlerinden biri olmalıdır. Ayetin sonunda "onlar için dünyada rezillik, ahirette de büyük bir azab vardır" denilmiş ve iki yüzlülük yapanların en acı bir şekilde cezalandırılacakları ifade edilmiştir. Acaba adaletle hükmeden bir devletin iki yüzülük yapanları himaye etmesi mümkün müdür? İki yüzlülere himaye eden bir devletin adaletinden sözedilebilir mi?

Maide Suresinin 51, 56 ve 61. ayetleri ise müslümanlarla ehl-i kitabın dostluklarından söz etmektedir. Ancak "Ey İman edenler! Yahudi ve hıristyanları dost edinmeyin." (Maide, 51) ayetinde sözkonusu edilen yahudi ve hıristyanlardan maksat, putperestler gibi tevhid dini olan İslam'ı alaya alanlardır. Nitekim aynı surede yer alan bir diğer ayet bu maksadı apaçık bir şekilde ifade eder: "Ey İman edenler! Sizden önce kendilerine kitap verilenlerden ve kafirlerden, dininizi eğlence ve oyun yerine koyanları dost edinmeyin."⁵⁶ Kaldı ki Allah (c.c), müslümanların ehl-i kitap kadınlarla evlenmelerini serbest bırakmıştır⁵⁷. Bir müslüman, ehl-i kitap olan hanımını sevmemezlik edebilir mi? Şu halde burada sözkonusu edilen, müşriklerle bir olup tevhid dini olan İslam'ı alaya alanlardır. Çünkü "sizinle savaşanlarla Allah yolunda savaşınız, fakat haksız yere saldırmayınız."⁵⁸ ve "Fitne çıkarmak adam öldürmekten daha kötüdür."⁵⁹ ve "Onlarla savaşın ki, fitne ortadan kalksın"⁶⁰ gibi ayetler, savaşın sadece fitneyi önlemek için yapıldığını ifade eder. Bugün hiçbir çağdaş devlet ya da topluluk, insan haklarına uygun olsun diye anarşi çıkarıcılarla savaşmayı

56 Maide, 57.

57 Maide, 5.

58 Bakara, 190.

59 Bakara, 191.

60 Bakara, 193.

terketmez.

c) Kur'an neden yahudi ve hiristyanlara tepki gösteriyor?

Bir çok ayette olduğu gibi Tevbe 30. ayette de hiristyan ve yahudilerin yanlış olan inançlarına temas edilmiştir. Hiristyanların "İsa Allah'ın oğludur" şeklindeki yanlış inançlarının ve yahudilerin "Uzeyr Allah'ın oğludur" tarzındaki hatalı itikadlarının, putperestlerin sözlerine benzediğine dikkat çekilmiştir. Nitekim müşrikler de "melekler Allah'ın kızlarıdır" (Nahl, 57) diyorlardı. Putperestler cahil oldukları için bir derece bu cehaletleri özür kabul edilebilirdi; fakat hiristyan ve yahudiler gibi kültürlü bir ehl-i kitap topluluğunun "İsa Allah'ın oğludur" ya da "Uzeyr Allah'ın oğludur" oemesi mazeret kabul etmez bir cinayettir.

Kur'an Hz. İsa'nın Allah'ın kulu ve elçisi olduğunu, onun da Adem gibi babasız olduğunu bildirmesine rağmen (Ali İmran, 59), Necran hiristyanları Hz. Peygamber'le çetin tartışmalara girerek İsa'nın uluhiyeti konusunda ısrar ettiler. Aslında onlar, Hz. İsa'nın Allah'ın oğlu olduğu hususunda hiçbir delile sahip değillerdi. Fakat inat olsun diye Rasulüallah ile bir tartışmaya girdiler. Rasulüallah (S.A.V.) onların anlayışsız olduklarını görünce Allah'ın emriyle, "Gelin...! Gönülden lanetle dua edelim de yalancıların üzerine Allah'ın lanetini dileyelim" buyurdu. (Âli İmran, 61). Fakat Necran hiristyanları delersiz bir iddianın peşine düştükleri için böyle bir lanetlemeye yanaşmadılar. Bu da hiristyanların hükmen mağlup olmaları anlamına geliyordu ki, hemen müslüman olmaları icap ederken tekrar inat edip küfürlerini sürdürmeye devam ettiler.

Yahudilere gelince; rivayetlere göre yahudiler Tevratla amel etmeyince Tevrat ortadan kaldırıldı. Yani Tevrat'ın yazılı metni ellerinden gittiği gibi hafızalarındaki ayetler de büsbütün silinmişti. Tevrat'ın ortadan kaldırılmasına çok üzülen Hz. Üzeyr, Tevratın kendisine ihsan edilmesi için Allah'a yalvardı. Nihayet duası kabul oldu ve Tevrat olduğu gibi onun kalbine yeniden ilham edildi. Uzeyr bu olayı kavmine anlattı ve kitabı onlara yeniden öğretti. İşte bu yüzden İsrail oğulları "Uzeyr Allah'ın oğlu olmasaydı kendisine Tevrat verilmezdi" demeye başladılar. (İbnu Kesir, Tefsir, II, 362).

İşte Kur'an-ı Kerim, bunca açık delillere rağmen hala "İsa Allah'ın oğludur" diyen hiristyanlar ve baştan sona kadar tevhid esaslarını anlatan Hz. Musa'nın Tevrat'ını kaybolmaktan kurtaran Hz. Uzeyr'e haksız yere "Allah'ın oğludur" diyen yahudiler için "Allah onları yoketsin, nasıl da uyduruyorlar!" (Tevbe, 30) ifadesini kullanmıştır.

Dini kendi heva ve heveslerine göre evirip çeviren böyle topluluklar Allah'ın bu bedduasını hak etmişlerdir kanaatindeyiz.

d) Kafirlerle karşı onurlu ve şiddetli, müminlere karşı alçak gönüllü olmak:

Maide 54 ve Fetih 29. ayetlerinde yeralan “müminlere karşı alçak gönüllü, kafirlere karşı onurlu ve şiddetli” ifadeleri de insan haklarına aykırı bulunmuştur. Oysa daha önce ifade ettiğimiz gibi, kendileriyle savaş izni verilen kafirlerden maksat saldırgan olanlardır. Elbetteki, saldırgan olanlara karşı onurlu ve şiddetli olmak, masumların haklarını müdafaa etmek bakımından zaruridir. Bir Batı'lı yazar olan Boudly'nin “Muhammed'in Hayatı” adlı eserinde ifade ettiği gibi, “Muhammed'i kuvvete başvurmaya mecbur eden, müşriklerin kendileridir. Mesela, Ebucehil ve onun gibilerin müslümanlara karşı düşmanlıkları çılgınlık derecesindeydi. Müslümanlar öz yurtlarından çıkmakla da onlardan kurtulamadılar. Ebucehil ve yandaşları bu kez bazı yahudileri de yanlarına alarak Medine'ye saldırdılar. Hz. Muhammed Ebucehil ve onun gibilerin kafalarının değişmeyeceğini anlayınca her iki taraf için kesin bir çözüm şekli olan savaşımaya razı oldu.”⁶¹ Saldırgan bir orduya karşı kendilerini müdafaa etmek macburiyetinde kalan bir topluluğun “kendi aralarında alçak gönüllü, düşmana karşı şiddetli” diye tavsif edilmesi insan haklarına neden aykırı olsun? Savaşın kendine göre bazı kuralları vardır. Elbetteki savaşanlar birbirilerine karşı şiddetli davranmak zorundadırlar. Esasen bu ayet, müsümanların kendi aralarındaki sevgi ve sayılarını ifade etmesi bakımından önemlidir. Gerçekten İslam müslümanlara, dillere destan olan bir uhuvvet anlayışını kazandırmıştır.

e) Fitne kalmalıncaya dek savaş:

İnsan haklarına aykırı kabul edilen hükümlerden birisi de Enfal Suresinin 39. ayetinde yeralan hükümdür: “Fitne kalmayıp yalnız Allah'ın dini kalıncaya kadar onlarla savaşın.” Görüldüğü gibi burada fitneden, anarşiden söz edilmektedir. Bu hükmün muhatapları herhangi bir gayri müslim kitle değil, kuşkusuz daima saldıran ve fitne çıkaran kafirlerdir. Ayetin sonunda yeralan “Eğer vazgeçerlerse bilsinler ki Allah onların ne yaptığını iyi bilir.” kısmı gösteriyor ki, fitne çıkarmaktan ve müslümanları birbirine düşürme planlarından vazgeçen putperestlere karşı savaş sözkonusu değildir.

Nitekim Allah (c.c), aynı surenin 19. ayetinde “Ey inkarcılar! Peygamber'e karşı gelmekten vazgeçerseniz sizin iyiliğinize olur. Yok

61 Dr. Hamdi Abdulkadir, *Mevlidü'n-Nebi*, 86, Mısır, 1395 H.

eğer düşmanlığa dönerseniz, biz de Rasulümüze yardıma döneriz.” buyruyor. Şu halde “kafirleri öldürünüz, onlarla dostluklar kurmayınız, ya da onlarla savaşınız” gibi ifadeler, saldırgan ve fitneci insanlara hitap etmektedir. İslam tarihinde, insanlık barışı için çaba sarfeden ve başkasının düşüncesine tahammül etme yiğitliğini gösterebilen hiçbir gayri müslim toplulukla savaşılmamıştır.

SONUÇ

Hız. Muhammed (S.A.V.) İslam’ı tebliğ etmek için öncelikle maddi güce dayanmamıştır. Zira kendisine yüce bir iman, yüksek bir ruh ve büyük bir mücadele azmi verilmişti. Ancak geçen zaman içinde düşmanın saldırılarına karşı silahla karşılık vermek bir müdafaa hakkı olarak Allah tarafından kendisine ihsan edildi. Bu itibarla Hız. Muhammed’in getirdiği din için “kılıç dini” demek, böylece Hız. Muhammed’in zor kullanarak insanları dine davet ettiğini iddia etmek tarihe karşı büyük bir iftiradır. Eğer O’nun “insanlarla savaşmak ve onları zorla dine sokmak” gibi bir sevdası olsaydı daha ilk günden beri silahlı olarak ortaya çıkardı. Oysa davete başladığı günlerde yanında onu müdafaa edecek bir tek insan bile yoktu. Bu yüzdendir ki, delil ve ikna ile çözümlenmesi mümkün olan bir meseleyi kılıçla çözmeye çalışmak yasaklanmıştır. “Dinde zorlama yoktur”⁶² ayetinin manası da budur.

Diğer taraftan İslam 1400 yıl önce insan haklarına en geniş biçimde ışık tutan kurallar vazetmiştir. “En geniş biçimde” diyoruz, çünkü bugün insan hakları konusunda çok ileri olduklarını iddia edenler, insan hayatına verdikleri değer bakımından İslamın çok gerisinde kalmışlardır. Bugünkü insan hakları savunucuları insan hayatını kendi özel hakkı olarak kabul ederken insanların kardeşliğini esas alan İslamiyet bu hakkın bütün insanlarca paylaşılması gereken bir hak olduğunu ifade etmiştir. Başka bir ifadeyle, bir insanı öldüren bütün insanları öldürmüş olabileceği gibi bir insanın hayatını kurtaran da bütün insanların hayatını kurtarmış gibidir⁶³.

İnsanlık, bütün insanları yeni bir dine ya da mezhebe davet ettiği halde onları inanıp inanmamakta serbest bırakan Hız. Muhammed (S.A.V.) gibi ikinci bir lider tanımamıştır. “Dinde zorlama yoktur”⁶⁴, “Dileyen inansın, dileyen inkar etsin”⁶⁵ ve “O halde sen mümin

62 Bakara, 256.

63 Maide, 32.

64 Bakara, 256.

olmaları için insanları zorlayacak mısın”⁶⁶ gibi ayetler, İslam inancında insan irade ve tercihinin önüne herhangi bir sed konulmadığını açıkça göstermektedir. İslam’daki bu hürriyet ve inanç serbestliği kağıt üzerinde kalmamıştır. Hıristiyanlık, yahudilik ve zerdüştlük gibi farklı dinleri benimseyen milyonlarca insanın İslam topraklarında asırlar boyunca müslümanlarla omuz omuza yaşaması, İslam’daki hür irade ve insan hakları anlayışının boyutlarını göstermesi bakımından ilginçtir. Bir müslümanın ehl-i kitap olan bir kadınla evlenebilmesi ve aynı ev içinde bir aile hayatını paylaşmaları ise bu özgürlüğün ve hoşgörünün zirvesini oluşturmaktadır.

65 **Kehf**, 29.

66 **Yunus**, 99.

KUR'AN'DA MENSUH AYETLERİN SAYISI

GİRİŞ

Doç. Dr. Ali BAKKAL*

Kur'an-ı Kerim'in tefsirini yapmak ve ondan amelî hükümleri çıkarabilmek için bilinmesi lazım gelen en önemli esaslardan biri "nesh" meselesidir. Bu meseleyi bilmeden bir kimsenin Allah'ın kitabını tefsir etmesi caiz olmayacağı ifade edilmektedir¹. Nitekim Ashabtan bu konu üzerinde ehemmiyetle duranların bulunduğunu da müşahede etmekteyiz. Değişik kaynaklarda yer aldığına göre Hz. Ali, Kur'an'ın nâsîh ve mensûhunu bilmeyen bir kadiya veya kıssacıya "Sen kendini de helak ettin, başkalarını da"² demek suretiyle konunun önemine dikkat çekmiştir.

* Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekan Yardımcısı ve İslâm Hukuku Anabilimdalı Başkanı.

1 Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usulü*, 2. Baskı, Ankara, 1976, s. 122.

2 el-Hazimî, el-Hafız Ebu Bekr Muhammed b. Musa el-Hazimî el-Hemedânî, *el-İ'tibar fi'n-Nâsihi ve'l Mensûhi mine'l Asâr*, Beyrut, t.y., s. 3-4; es-Suyutî, Celalüddin, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an*, 3. Baskı, Mısır, 1951, c. II, s. 20; ez-Zerkeşî, Bedruddin, *el-Bürhân fi Ulûmi'l-Kur'an*, Mısır, 1957, II, 29; en-Nehhâs, Ebu Ca'fer Muhammed b. Ahmed b. İsmail en-Nehhâs, *K. en-Nâsihu ve'l-Mensûh fi'l-Kur'ani'l-Kerim*, Beyrut, 1989, s. 7; İbnu'l-Cevzî, Cemallüddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *Nevâsihu'l-Kur'an*, Tah: Muhammed Eşref Ali el-Melbarî, Medine, 1984, s. 106 (M. Sait Şimşek, Hz. Ali'nin azarladığı kişinin kadı değil, kıssacı olduğu kanaatindedir. Müstensihlerin bir hatası neticesinde bazı eserlere kadı şeklinde geçmiştir. Zira Arapça'da her iki kelimenin yazılışı aynı olduğundan bazı müstensihler, قاص kelimesini yanlışlıkla قاض şeklinde, ص harfini noktalı yazmışlardır. Ayrıca iki husus bu ihtimali kuvvetlendirmektedir:a- Hz. Ali döneminde kıssacıların yaygınlaştığı, bunların mescitlerde kıssa anlattıkları ve Hz. Ali'nin de bunları kıssa anlatmaktan menettiği bilinmektedir. b- el-Hazimî'nin yer verdiği bazı rivayetlere göre bu adam kıssacılık yapıyordu.

Değişik rivayet ve te'villeri değerlendiren bilginler, Kur'an'da toplam olarak 283 ayet üzerinde nesh iddialarının bulunduğunu tesbit etmişlerdir. Bazı müellifler bu iddiaları araştırarak gerçek neshin hangi ayetler üzerinde cereyan ettiğini tesbit etmeye çalışmışlardır. Bu müelliflerimizden İbnu Hazm (ö. 320/932) 214, en-Nehhâs (ö. 338/947) 134, İbnu Seleme (ö. 410/1037) 66, İbnu Barakât (ö. 520/1126) 210, İbnu'l-Cevzî (ö. 597/1200) 247, Mer'i b. Yusuf b. Kudame el-Kermî (ö. 1033/1623) 218, Atıyyetullah b. Atıyye el-Uchûrî (ö. 1190/1776) 213 ayetin mensuhiyetini tartışmıştır³. Suyutî (ö. 911/1505) ed-Dürri'l-Mensûr isimli tefsirinde 71 ayetin mensuhiyeti ile ilgili olarak bazı rivayetlere yer verirken⁴, Kur'an ilimlerine dair el-İtkân isimli eserinde sadece yirmi ayetin mensuh olduğunu kaydeder⁵.

Hindistanlı Şah Veliyyullah ed-Dihlevî ise el-Fevzu'l-Kebîr fi Usulü't-Tefsir isimli eserinde Suyutî'nin mensuh saydığı ayetleri tedkik ederek, bunlardan sadece beş tanesinin mensuh olduğunu, diğerlerinin ise mensuh olmadığını ileri sürmüştür⁶. Az ya da çok Kur'an'da neshin mevcudiyetini kabul eden müelliflerin yanında, bazıları müellif Kur'an'ın sadece geçmiş şeriatleri neshettiğini ileri sürerek, Kur'an'da neshin bulunmadığını iddia etmişlerdir. Ebu Müslim Muhammed b. Bahr el-İsfehânî (ö. 322/934), Ebu Ali Muhammed b. Ahmed en-Nîsâbü'rî (ö. 381/978), Dr. Muhammed Siddîkî, Muhammed Mahmud Fergali gibi. Bu konuda geniş kapsamlı bir araştırma yapan Dr. Mustafa Zeyd ise Kur'an'da sadece beş olayda neshin mevcut olduğu kanaatine varmıştır⁷. Ülkemizde Kur'an'da neshin mevcut olmadığını savunup, bu konuda önemli bir incelemesi bulunan Prof. Dr. M. Sait Şimşek ise, Mustafa Zeyd'in "mensuh" dediği ayetlerin de mensuh olmadığını ileri sürmektedir⁸.

Bütün bu iddia ve yorumlara rağmen, nesh müelliflerinin ve Kur'an müfessirlerinin, nesh anlayışı sebebiyle Kur'an'ın anlaşılmasında önemli sayılacak farklılıklara düşmemeleri, nesh

3 Bkz. Tablo 1.

4 Bkz. Tablo 2.

5 Suyutî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an*, 3. Baskı, Mısır, 1951, c. II, s. 23.

6 ed-Dihlevî, Şah Veliyyullah Ahmed b. Abdîrahman, *el-Fevzu'l-Kebîr fi Usulü't-Tefsir*, Ter: Mehmed Sofuoğlu, İstanbul, 1980, s. 35-49.

7 Mustafa, *en-Nesh fi'l-Kur'ani'l-Kerim*, 2. Baskı, Mısır, 1987, c. II, s. 806-938.

8 Bkz. Şimşek, M. Sait, *Kur'an'ın Anlaşılmasında İki Mesele*, s. 110-133.

konusundaki farklı telakkilerin, gerçek bir ihtilafтан ziyade, fafzi bir ihtilaf olduğunu löstetmektedir. Müelliflerimiz aynı bütünü değişik açılardan değerlendirmiş bulunmaktadır. Lafızlar muhtelif fakat mana birdir. Daha doğrusu mana ve maksat cihetiyle ihtilaf azdır.

Gerçekten Kur'an'da nesh var mıdır? Varsa, miktarı ne kadardır? Nesh konusunda birbirinden çok farklı rakamların ortaya çıkmasının sebebi nedir? Kur'an'da neshin mevcut olmadığını iddia edenler meseleye nasıl bakmaktadır? Şimdi sırasıyla bu sorulara cevap vermeye çalışacağız.

A. "NESH" KELİMESİNİN LÜGAT MANASI

"Nesh" kelimesi lügatta başlıca üç anlamda kullanılmaktadır:

a- Yok etmek, izale etmek, gidermek. Araplar «نسخت الشمس» "Güneş gölgeyi yok etti, onu giderdi" demek isterlerdi⁹. «الظل» derken "Allah şeytanın ilka ettiğini nesheder, sonra kendi ayetlerini sabit kılar"¹⁰ ayetinde kastedilen mana da budur.

b- İbtal etmek. Araplar «نسخت الريح آثار القوم» derken, "Rüzgar tapluluğun izlerini ibtal etti, ortadan kaldırdı" demek isterlerdi¹¹. Bu manâ izale manâsına çok yakın olmakla beraber, bir şeyin tamamen ve kökten ortadan kalktığını ifade eder. Araplar "Kitabı neshettim" derken, "Kitabı başka bir yere yazdım, istinsah ettim" manasını kastederlerdi¹².

c- Yazmak. «إنا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون» "Şüphe yok ki, neler yapıyor idiyse, biz (hepsini meleklerle) neshettiriyorduk"¹³ ayetinde geçen istinsah, yazmak manâsıdır. "Yazmak" manâsı lügatçılar tarafından genellikle "nakletmek" manâsı içinde

9 İbnu Manzur, Ebu'l-Fadl Cemalüddin Muhammed b. Mükrem el-İfrikî el-Mısırî, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut, Tsz, c. III, s. 61; Cevherî, Ebu Nasr İsmail b. Hammad, *es-Sıhâh*, Mısır, Thz., c. I, s. 433.

10 Hacc 22/52.

11 İbnu Manzur, *Lisanu'l-Arab*, III, 61; Cevherî, *Sıhâh*, I, 433.

12 İbnu Manzur, *Lisanu'l-Arab*, III, 61; Cevherî, *Sıhâh*, I, 433.

13 Câsiye 45/29.

düşünülmektedir. Bu bakımdan lügatçılar neshin, nakil, ibtal ve izâle manâları etrafında dönüp dolaştığını ifade etmektedirler¹⁴. Zemaşerî, "nesh" in, nakil ve yazmak manalarında hakikat, ibtal ve izale manalarında ise mecazen kullanıldığını ifade etmektedir¹⁵.

B. "NESH"İN İSTİLÂHÎ MANASI

İstilahta nesh, bir nassın hükmünü daha sonra gelen bir nass ile kaldırmaktır. Başka deyimle, şer'i bir hükmün başka bir şer'i delil ile kaldırılması veya tarihi önce olan bir nassın hükmünü, tarihi sonra olan bir nass ile değiştirmek veyahutta, mukaddes bir metnin ilgası manasında kullanılır¹⁶. Elmalılı Hamdi Yazır, nesh konusunda verilen çeşitli tarifleri şöyle özetlemiştir. "Nesih, herhangi bir şer'i hükmün aksine sonradan başka bir delilin delâlet etmiştir ki, ilahî bilgiye nazaran evvelki hükmün müddetinin sonunu beyan, bizim bilgimize nazaran da zahiren bâkî görünen o hükmü değiştirip ortadan kaldırmak, demektir"¹⁷.

Ancak burada tarihin her devrinde neshin bu manâda anlaşıldığını ifade etmenin güç olduğunu da kaydetmeden geçemeyiz. Özellikle İslam'ın ilk devirlerinde nesh konusu daha farklı bir biçimde anlaşılmış ve neshle ilgili olarak yazılan ilk eserlerde de, bu konu farklı bir şekilde ele alınmıştır. Nesh konusunun anlaşılabilmesi için, bu tarihî seyri bilmek mecburiyetindeyiz.

C. TARİH İÇİNDE NESH'İN MANÂSİ

Kur'an'da neshin varlığını kabul edenler ittifakla Nahl 16/101., Bakara 2/106. ve Ra'd 13/39. ayetlerini Kur'an'da neshin mevcudiyetine delil olarak ileri sürmektedirler. Ancak bu ayetlerden

14 M. Zeyd, *en-Nesh*, I, 55.

15 Zemaşerî, Carullah Ebulkasım Mahmud b. Ömer, *Esâsü'l-Belâğa*, Beyrut, 1965, s. 629.

16 el-Cürcânî, Seyyid Şerif, *Ta'rifât*, İstanbul, 1327, s. 163; *İslam Ansiklopedisi*, c. IX, s. 206; Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usulü*, 2. Baskı, Ankara, 1976, s. 122.

17 Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Sadeleştiren: Doç. Dr. İsmail Karaçam ve Ekibi, İstanbul, Thz., I, 381.

hiçbirisi neshin keyfiyetini tam olarak izah etmemektedir. Bu ayetlere göre Kur'an'ın kabul ettiği bir nesih vardır, fakat bu neshin neye şamil olduğu ve nasıl bir nesh olduğu açık değildir.

Peygamberimizin yaşadığı devrede, sahabe tarafından neshin gayet sade ve yaygın bir tarzda bilindiği, konuşmalar ve sorularda bu konunun Efendimizden sorulduğu bilinmektedir¹⁸. Rasülüllah döneminde Ehl-i Kitab'ın bu konuda menfi tavır takınmış olması da, konunun o dönemde bilindiğini ve tartışıldığını göstermektedir. Fakat şurası da bir gerçektir ki, Rasülüllah döneminde hangi ayetin hangi ayetle, ya da hangi hadisin hangi hadisle neshedildiği hakkında açık bir beyan bulunmamaktadır. Buna göre hadislerden ve sünnetten de neshin keyfiyeti ve şekli anlaşılmamaktadır.

Şatibi'nin nakline göre, Sahabe ve Tabiin devirlerindeki nesh anlayışı, usulcüler tarafından kabul edilen nesh anlayışından daha geniştir. Onlara göre "mutlak"ın takyidi, muttasıl veya munfasıl bir delil ile "âmm"ın tahsisi, "mübhem" ve "mücmel"in beyanı, şer'i bir hükmün sonradan gelen başka bir şer'i delil tarafından kaldırılması "nesh" olarak kabul ediliyor ve "nesh" kelimesi bütün bunlar için müşterek olarak kullanılıyordu¹⁹. Şu halde Sahabe ve Tabiin devirlerinde "nesh" cüz'i ya da külli naslar arasında mevcut olan ve ilk durumlarıyla birbirine zıt gibi görünen bütün konuları kapsıyordu. Takyid, tahsis, istisnâ ve genelde usulcülerin anladığı nesh, "nesh'in sahası içine giriyordu.

Selef alimlerinden Dahhak'a göre nesh unutturma; İbn Ebi Hatim'e göre ise Hz. Muhammed (sav)'e indirilmeyip terkedilen, manâsınadır²⁰. Dahhak'a isnad edilen bir rivayete göre Kur'an'daki muhkem ayetler, nasih, müteşabih ayetler ise mensuhtur²¹. Bazı rivayetlere göre ise bu görüş Sahabe'den bazılarına aittir²². Bunun yanında Kur'an'ın Levh-i Mahfuz'dan indirilmesi olayına "nesh" diyenler de olmuştur²³.

El-Mutekaddimun diye adlandırılan alimlerin yaşadığı devrede de

18 İbnu Hazm, Muhammed b. Ali b. Hazm, el-İhkâm, Bağdat, Thz. s. 441; Koçkuzu, Ali Osman, Hadislerde Nâsîh ve Mensûh, İstanbul, 1985, s. 82.

19 eş-Şatbî, Ebu İshak İbrahim b. Musa, el-Muvâfakât fî Usûli'l-Ahkâm, Kâhire, Trz., III, 73.

20 İbnu Kesir, Ebu'l-Fida İsmail b. Kesir el-Kuraşî, Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azîm, Beyrut, 1969, c. I, s. 149.

21 İbnu'l-Cevzî, Nevâsihu'l-Kur'ân, 88.

22 İbnu'l-Cevzî, Age, 89.

23 ez-Zerkeşî, el-Bürhân, II, 30.

Sahabe ve Tabiin devirlerinden olduğu gibi, "nesh" tabirinin manası oldukça şumullüdür. İlk defa takyid, tahsis, istisna ve nesh kavramlarının sınırlarını çizerek bunları birbirinden ayıran ve sınırlarını tayin eden kişi eş-Şafii olmuştur²⁴.

İmam Eş'arî (ö. 324/936) nesh konusunda alimlerin görüşlerini şu dört kısma ayırdıklarını beyan etmektedir:

1- Mensuh, tilaveti kaldırılmıştır.

2- İndirilmiş, okunmuş ve Hz. Peygamber (sav) tarafından açıklanıp uygulanmış hususlarda nesh yoktur. Nesh; Allah'ın, geçmiş kavimleri imtihan ettiği büyük mihnetlerle bu ümmeti imtihan etmemesi; onlardan bu mihnetlerin kaldırılması anlamındadır.

3- Nesh, Kur'an-ı Kerim'in Ümmü'l-Kitab olan Levh-i Mahfûz'dan indirilmesidir.

4- Kur'an'ın kendi bünyesinden nesh. Yani Kur'an-ı Kerim'in kimi ayetlerinin kimi ayetlerini nesh etmesidir²⁵.

Müteahhir alimler tarafından nesh konusu rayına oturtulmuş ve çoğunluğun görüşüne uygun olarak şöyle tarif edilmiştir: "Şer'i bir hükmün, yine şer'i bir hükmün tarafından kaldırılmasıdır"²⁶. Buna göre artık neshedilen hükümle amel edilmez.

Tefsirciler, istisna ve tahsis konularını neshten tamamen ayırmışken, Fıkıh ülemasının bu konudaki görüş ayrılıkları devam etmiştir. Zira Şafii mezhebine mensup Fıkıhçılara göre tahsis neshten farklı bir şey olarak nitelendirildiği halde, Hanefi mezhebine mensub olan Fıkıhçılara göre, Şafiilerin tahsis dedikleri bazı durumlar "nesh" olarak mütalaa edilmektedir. Bu bakımdan Şafiiler ve Hanefilere göre tahsis konusunun nasıl anlaşıldığını iyi bilmek gerekmektedir.

D. CUMHURA VE HANEFİLERE GÖRE ÂMMİN TAHSİSİ

Tek bir vaz' ile tek bir bir mana ifade etmek üzere konmuş bulunan ve muayyen bir miktarla sınırlı olmaksızın bu manânın kendisinde

24 M. Zeyd, en-Nesh fi'l-Kur'ani'l-Kerim, I, 100.

25 el-Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, Makâlâtü'l-İslamiyyîn ve İhtilafu'l-Musallîn, Tas: Helmuht Router, 3. Baskı, Almanya, 1980, s. 607-608; Şimşek, M. Said, Günümüz Tesir Problemleri, İstanbul, 1995, s. 172.

26 el-Cürcanî, Ta'rifat, s. 110; ez-Zerânî, Abdulazim, Menâhilü'l-İrfân, Mısır, Thz., c. II, s. 72.

gerçekleştiği bütün fertlere şamil olan lafza âmm denir. Arapça'daki küll ve cemi kelimeleri, İstigrak ve şumul ifade eden (JI) harf-i tarifi ile muarref hale getirilmiş çoğul isimler, lam-ı harf (JI) veya izafet ile muarref hale getirilmiş tekil lafızlar, şart isimleri, istifham isimleri, nefiy veya nehyiden sonra gelen nekre lafızlar "âmm" lafızlardandır. Ancak lafız olarak âmm olan bu isimler genellikle tahsis edilerek şamil olduğu bazı fertler, şumulünden çıkarılmaktadır. Hatta bu yüzden bilginler arasında "Tahsise uğramayan âmm yoktur" sözü meşhur olmuştur.

Cumhur ile Hanefiler arasında âmmın tahsisi konusunda bazı görüş ayrılıkları vardır. Çoğunluğu teşkil eden Şafiiler ve diğer bilginlere (cumhura) göre, âmmın umum anlamından çıkarılıp bazı fertlerine hasredilmesi mutlak olarak (kayıtsız şartsız) "tahsis" sayılır. Umum anlamını engelleyen delil, ister müstakil, ister gayr-ı müstakil olsun; yine bu delil, ister âmma mevsul (bitişik), yani hemen onun akabinde zikredilmiş, isterse âmmdan munfasıl (ayrı) olsun. Şu kadar var ki, eğer bu delil ayrı ise, âmm ile amelden daha sonra gelmiş olmamalıdır. Çünkü böyle bir durumda artık "tahsis"ten değil, "nesih"ten söz edilebilir²⁷.

Âmm ve hâstan birisinin önce diğerinin sonra gelmiş olmasına göre, tahsis ve nesh konusunda genel olarak şu görüşler kabul edilmiştir.

1- Eğer hâss, kendisine muarız olan âmm ile amel etme imkanı olacak şekilde, âmmdan sonra gelmiş olursa, bu durumda hâss, âmmi "nesh" etmiş olur.

2- Eğer hâss, kendisine muarız olan âmm ile amel etme imkanı olmayacak şekilde, âmmdan sonra gelmiş olursa, bu durumda "hâss", "âmm", "tahsis" etmiş olur.

3- Amm ile amel etme imkanı ister olsun ister olmasın, hâss önce gelir, âmm sonra gelirse, sonra gelen âmm, önceki hâssın hükmünü ortadan kaldıramaz. Önce gelen hâss, sonra gelen âmmı "tahsis" etmiş olur.

4- Âmm ile hâss zaman fark olmaksızın birbirinin akabinde gelir -hangisi önce gelirse gelsin- bu durum hâss, âmmı "tahsis" eder.

5- Âmm ile hâssın tarihleri bilinmiyorsa, hangisinin önce, hangisinin sonra geldiği bilinmemiş olduğundan, bu durumda âmm ile hâss birbirinin akabine gelmiş gibi kabul olunup, hâss, âmmı "tahsis"

27 Zekiyüddin Şaban, **İslam Hukuk İlminin Esasları (Usulü'l-Fıkh)**, Ter: Doç. Dr. İbrahim Kafi Dönmez, Ankara, 1990, s. 294-297.

etmiş olur²⁸.

Cumhura göre muhassıs (tahsis edici delil) başlıca iki kısma ayrılır:

- 1- Müstakil muhassıs
- 2- Gayr-ı müstakil muhassıs.

Müstakil muhassıs, âmmı ihtiva eden nassın bir cüz'ü olmayan tahsis delili demektir. Bu da üç nevidir: Akıl, Örf ve Adet, Nass. Nass, âmma mevsul, yani hemen onun akabinde zikredilmiş olabileceği gibi, munfasıl, yani ayrı da olabilir.

Gayr-ı müstakil muhassıs, âmmı ihtiva eden nassın bir cüz'ünü oluşturan tahsis edici delil demektir. Bu kısma giren muhassısların en çok karşılaşılan neveleri şunlardır: İstisna, şart, sıfat.

Hanefilere gelince, âmmın umum anlamından çıkarılıp bazı fertlerine hasredilmesi, ancak şu durumda "tahsis" olarak isimlendirilebilir: Umum anlamını engelleyen delilin, yani her ikisininin de aynı vakitte teşrî kılınmış olması halinde. Fakat delil, istisna, şart ve sıfat gibi gayr-ı müstakil ise, bu yolla âmmın umum anlamından çıkarılmasına "tahsis" denmez, "kasr" adı verilir.

Şayet delil müstakil ise, fakat âmma mukarin (zaman itibariyle bir) değilse, bu yolla âmmın bazı fertlerine hastedilmesine "tahsis" değil, "nesh" denir.

Hanefilere göre tahsis, müstakil ve âmma mukarin bir delil ile, âmmın kapsamına giren bazı fertlerin kastedilmiş halinden ibarettir. Onlara göre âmmın muhassısları şu üç şeyden ibarettir. Akıl, Örf ve Adet, Âmma mukarin müstakil nass²⁹.

Âmm konusunda cumhur ile Hanefiler arasından en önemli farklılıklardan birisi de âmmın delâleti meselesidir. Cumhura göre hâsstan sonra gelen âmm, önce gelen hâssa tesir edemez; dolayısıyla hâssın hükmünü ortadan kaldıramaz.

Hanefilere göre âmm, umum (genellik) için konmuş bir lafız olduğu için, aksine bir delil bulunmadıkça genellik vasfı lafız için kaçınılmazdır ve o lafız hakkında kat'i olarak sabittir. Buna göre değişik durumlar sözkonusu olduğunda Hanefilerin görüşünü şöyle özetlemek mümkündür:

1- İki delilden biri diğerine mukarin olursa hâss âmmı "tahsis" eder.

2- Hâss olan delil, âmm olan delilden muahhar olursa, hâss şamil

28 İbnu's-Subkî, Tacuddin Abdülvehhab, Cem'u'l-Cevâmi', Mısır, Thz., c. II, s. 41-42.

29 Z. Şaban, İslam Hukuk İlminin Esasları, s. 297-300.

olduğu miktar nisbetinde, âmın hükmünü "nesh" eder.

3- Âm olan delil hâss olan delilden muahhar olursa, âm hassın hükmünü "nesh" eder.

4- Âm ile hâssın nüzül ve vürud tarihleri bilinmezse, mukarenete (eş zamanlı olduklarına) hamolunur. Bu durumda her ikisi ile amel etmek mümkün ise, her ikisi ile de amel olunur. Eğer ikisiyle birlikte amel etmek mümkün değilse, bir tercih sebebi aranır ve buna göre amel edilir³⁰.

5- Eğer âm ile hâsstan birisini tercih etmek mümkün olmazsa, hiçbirisi ile amel olunmayıp, başka delillerle problem çözülmeye çalışılır.

E. MUTLAKIN TAKYİDİ VE NESİH

Âm ile hâss arasındaki bazı münasebetlere "nesh" denildiği gibi, mutlak ile mukayyed arasındaki bazı münasebetlere de "nesh" denilmektedir.

Şafiilere göre mutlak ile mukayyed arasındaki münasebeti şu şekilde özetleyebiliriz:

1- Eğer her ikisinin de hükümleri ve mücibleri (sebepleri) bir olup her ikisi de müsbet ise, ve mukayyed, kendisiyle amel etme imkanı olan mutlaktan sonra gelmişse, mukayyed mutlakı neshetmiş olur.

2- Mutlak ile amel etme imkanı olmadan mukayyed gelmiş olur, veya her ikisinin tarihleri bir olur, ya da her ikisinin de tarihleri bilinmezse mutlak mukayyed üzerine hamolunur³¹. Fakat Hanefiler böyle bir durumda "nesh"ten bahsetmezler ve mutlak-mukayyed meselesini, âm-hâss konusundan farklı bir biçimde ele alırlar³².

Şu halde gerek cumhur ve gerekse Hanefiler âm-hâss münasebeti olarak ele alınan bazı hususlara "nesh" nazarıyla baktıkları, gibi, özellikle Şafiiler mutlak-mukayyed arasındaki bazı münasebetleri de "nesh" olarak kabul etmişlerdir. Fıkıh Usulündeki bu anlayışın Tefsir Usulüne de aksetmemiş olmasını düşünmek mümkün değildir. Buna göre usulcülerin âmın tahsisi ve mutlakın takyîdi gibi konularda

30 Bilmen, Ömer Nasuhi, **Hukukı İslâmiyye ve Islahâtı Fıkhiyye Kamusu**, İstanbul, 1976, c. I, s. 72; Haydar, Büyük Haydar Efendi, **Usul-ı Fıkıh Derstleri**, 2. Baskı, İstanbul, Thz., s. 156-159.

31 İbnü's-Subkî, **Cem'u'l-Cevâmi**, c. II, s. 50.

32 eş-Şirbinî, Şeyhulislam Abdurrahman, **Takriru Cem'i'l-Cevâmi'**, (Cem'u'l-Cevâmi' ile birlikte), c. II, s. 50.

sözünü ettikleri neshe "cüz'i nesh" adını verirsek, istilah yönünde bazı problemleri çözmede kolaylık sağlamış oluruz.

F. İLLETE BAĞLI HÜKÜMLER VE NESH

Bazı hükümler illete bağlı olarak farz kılınırlar. İlet ortadan kalkınca hüküm de ortadan kalkar. Ancak nassın metni Kur'an'da yazılı olarak kalır³³. İslam alimlerinin büyük çoğunluğu, "Naslarda asıl olan ta'lildir"³⁴ neticesine varmışlardır. Gerçekten biz, Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in Sünnetine baktığımızda ve onlardaki fikhî ayetleri ve hadisleri tümevarım metoduyla incelediğimizde görüyoruz ki, Kitab ve Sünnette yer alan pek çok hüküm, bir istend oğacak fayda veya zarar esasına göre ta'lil etmişlerdir³⁵.

Hicretin altıncı senesinde, Hudeybiye gazvesinde, müşrikler müslümanları Kabeden alıkoydukları zaman, Hz. Peygamber ile Kureyş arasında yapılan anlaşma sebebiyle, Mümtehine suresindeki şu hükümler farz kılınmıştır:

"Ey İnsanlar! İnanmış kadınlar hicret ederek size gelirlerse onları deneyin, hicretlerinin sebebini inceleyin. Allah onların imanlarını çok iyi bilir. Onların mü'min kadınlar olduklarını öğrenirseniz, inkarcılara geri çevirmeyin. Bu kadınlar o inkarcılara helal değildir. Onlar da bunlara helal olmazlar. İnkarcıların bu kadınlara verdikleri mehirleri iade edin: Bu kadınların mehirlerini kendilerine verdiğiniz zaman, onlarla evlenmenizde bir engel yoktur. İnkarcı kadınları nikahınızda tutmayın; onlara verdiğiniz mehri isteyin; inkarcı erkekler de hicret eden mü'min kadınlara verdikleri mehirleri istesinler. Allah'ın hükmü budur, aranızda O hükmeder. Allah bilendir. Hakim'dir"³⁶.

"Ey mü'min erkekler! Eğer inkar eden eşlerinize sarfettiklerinizden inkarcılara bir şey geçecek olursa ve siz de üst durumda olursanız, ganimetten, eşleri giden mü'min erkeklere sarfettikleri miktar kadarını verin. İnanduğunuz Allah'a karşı gelmekten sakının"³⁷.

33 Mekkî, Ebu Muhammed b. Ebi Talib el-Kaysî, **el-İdâh li Nâsibi'l-Kur'an ve Mensûhih**, Cidde, 1986, s. 67.

34 Goldziher, Ignaz, **Zahiriler**, Terc. Cihad Tunç, Ankara, 1982, s. 11.

35 Z. Şa'ban, **İslam Hukuk İlimin Esasları**, s. 133.

36 **Mümtehine** 60/10.

37 **Mümtehine** 60/11.

Burada farz kılınan hükümler anlaşılanın müddeti bitince kendiliğinden sona erdi³⁸. İlete bağlı hükümler aynı illetin tekrar geri dönmesiyle geri dönerler. Dolayısıyla hükmü yürürlükten kalkmış, sadece tilaveti bakî gibi görünen bazı ayetlerin hükmü, aslında tamamen ortadan kalkmış olmamaktadır. Zamanı geldiğinde aynı hükümle tekrar amel etme imkanı mevcuttur.

G. CAHİLİYE HÜKMÜNÜN ORTADAN KALDIRILMASI VE NESH

Bazı müellifler Cahiliye Devrine ait bir hükmün İslam'ın belli bir döneminde tatbik edilmesinden sonra kaldırılmasını "nesh" olarak kabul etmişlerdir. Halbuki önceki hüküm herhangi bir ayetle sabit olmadığı gibi birçok durumlarda Hz. Peygamber (sav) tarafından da bir övgüye mazhar olmamıştır. Şartlar müsait olduğu zaman belli bir döneme kadar tatbik edilen cahilî bir hüküm, Cenab-ı Allah tarafından ilğa edilmiştir. Bunları "nesh" çerçevesi içinde saymak, hiç şüphesiz Kur'an'da mensuh ayet miktarını çoğaltmasa da, "nesh" olaylarının sayısını çoğaltacaktır.

Cahiliye devrinde ilâ yapanlar (eşlerine yaklaşmamaya yemin edenler) bir sene, iki sene, hatta daha uzun seneler eşlerine yaklaşmayacaklarına dair yemin ederler, yine de bu uzun süre içinde hanımları boşanmış sayılmazdı³⁹. Allah Teala bu süreyi dört ay ile sınırlayarak, bu süreyi aşmayı bir talak saymıştır. Eğer kişi dört aydan önce eşine yaklaşırsa yemininden dönmüş sayılacaktır⁴⁰. Bazı müellifler buna benzer eski Cahiliye Devri adetlerinin kaldırılmasını veya değiştirilmesini "nesh" çerçevesi içinde mütalaa etmişlerdir.

H. EHL-İ KİTAB'A AİT HÜKÜMLERİN İBTALİ VE NESH

Cahiliye Devri adet ve tatbikatında olduğu gibi, EHL-i Kitab'a ait olan bazı hükümlerin değiştirilerek tatbik edilmesi de bazı müellifler tarafından "nesh" olarak mütalaa edilmiştir. Cenab-ı Allah "Ey inananlar! Oruç, sizden öncekilere farz kılındığını gibi Allah'a karşı gelmekten

38 Mekkî, Age, s. 67-68.

39 Mekkî, Age, s. 175.

40 Bakara 2/226-227.

sakınasınız diye size farz kılındı"⁴¹ buyurarak, orucun müslümanlar üzerine farz kılındığını beyan etmiştir. Bu ayetten birkaç ayet sonra ise "Oruç tuttuğunuz günlerin gecesi kadınlarınıza yaklaşmanız size helal kılındı"⁴² buyurulmuştur. Bu ayet, birinci ayeti neshedici olarak kabul edilmiştir. Zira birinci ayete göre müslümanların tam tamına ehl-i kitab gibi oruç tutmaları farz kılınmış iken, ikinci ayete göre müslümanların eşlerine yaklaşması konusunda farklı bir hüküm getirilmiştir. Bazı bilginlere göre bu, "nesh" olarak kabul edilmiştir⁴³. Bu ve buna benzer olaylar "nesh" olarak nitelendirildiği zaman, otomatik olarak Kur'an'daki mensuh ayet miktarının sayısı artmaktadır.

I- İHBARÎ AYETLERDE NESH

"İhbarî" kaydıyla anlatılmak istenen, mevcut olan birşeyden haber verme keyfiyetidir. Gerek vakıklar ve gerekse olaylarla ilgili olsun, Cenab-ı Allah bunlar hakkında bir haber (bilgi) verdiği zaman, sonradan bu haberin zıddına bilgi vermesi mümkün değildir. Mesela ahiret alemi, dünyanı yaratılışı, geçmiş peygamberler ve geçmiş ümmetlerle ilgili haberler bu kabildendir. Neshin konusu hükümdür. Bu da genellikle emir ve nehiy sîgalarıyla olur. Mazi ve muzari sîgaları haberi sîgalardır. Ancak bazen haberî bir sîga ile emir ve nehiy kastedilmektedir. Bu bakımdan lafızlarda nesh yönünden aslolan lafzın sîgası değil, maksadıdır. Buna göre hüküm belirten haberî sîgalar nesh konusunun içinde mütalaa edilir, fakat hüküm belirtmeyen ihbari sîgalarda nesh cereyan etmez.

Bazı müfessirler "Onlar, gaybe inanırlar, namazı kılarlar, kendilerine verdiğimiz rızıktan yerli yerince sarfederler"⁴⁴ ayetindeki "kendilerine verdiğimiz rızıktan yerli yerince sarfederler" kaydı ile gece ve gündüz boyunca kişiye yetecek miktarın üzerindeki kısmın infak edilmesinin farz olduğunu kabul ederek, bu hükmün zekât ayetiyle mensuh olduğunu ileri sürmüşlerdir. Halbuki burada zekatla ilgili bir hüküm beyan edilmiş olmayıp infakta bulunanlar medh ü sena edilmiştir. Bu medhin sonradan tekzibi mümkün olmadığından burada bir nesh

41 Bakara 2/183.

42 Bakara 2/187.

43 Mekkî, Age, s. 145.

44 Bakara 2/4.

olayından söz edilemez⁴⁵.

İ. VA'D VE VAİD KONULARINDA NESH

Cenab-ı Allah bir mükafat ile vaadte, ya da bir ceza ile vaîdte ve tehditte bulunmuşsa, bu mutlaka olacaktır. Allah'ın affedici olması Kur'an'da beyan bururduğu ceza va'dini (vaid) ortadan kaldırmaz. Affin gerçekleşmesi bazı şartlara bağlıdır. Bu şartları yerine getirmeyen kişiler hakkında Cenab-ı Allah'ın vaîdi gerçekleşecektir.

Mustafa Zeyd va'd ve vaidle ilgili olarak üzerinde nesh iddiası olan 26 örnek vermiştir. Bunların daha fazla olması da mümkündür⁴⁶.

J. SEYF AYETİ VE NESH

Buldukları yerde müşriklerin öldürülmesini emreden ayet, "Seyf (kılıç) ayeti" olarak nitelendirilmiştir.

Sahih olan kavle göre "Seyf Ayeti" Tevbe Suresinin beşinci ayetidir: "Hürmetli aylar çıkınca, müşrikleri (puta tapanları) bulduğunuz yerde öldürün; onları yakalayıp hapsedin; her gözetleme yerinde onları bekleyin...".

Seyf ayetinin 114 ayeti neshettiği⁴⁷ iddiası, nesh konusunda bu ayet üzerinde özel olarak durmayı gerektirmektedir⁴⁸. Çünkü bu ayet sebebiyle Kur'an'da geçen "sulh'la ilgili bütün ayetler mensuh sayılmıştır. Gerçekte seyf ayeti hiçbir ayeti nâsîh değildir. Aşağıdaki husular bunu ortaya koymaktadır:

a- Ayetin siyâk ve sibâk alakası içinde ele alınması neticesinde, nerede gürülürlerse öldürülmeleri gereken müşriklerin, genel olarak bütün müşrikler değil, belli özellikleri olan müşrikler olduğu anlaşılacaktır:

"1-2. Allah'tan ve peygamberinden, kendileriyle anlaşma yaptığımız müşriklere ihtaradır: Yeryüzünde dört ay daha dolaşabilirsiniz. Allah'ı aciz bırakamayacağımızı, Allah'ın inkarcıları rezil edeceğini bilin.

45 M. Zeyd, Age, I, 411-412.

46 Bkz. M. Zeyd, Age, I, 480-501.

47 Bkz. M. Zeyd, Age, II, 508.

48 Seyf ayetinin neshettiği kabul edilen ayetler tablosu için bkz: Tablo 3.

3. Allah'ın ve peygamberin, müşriklerden uzak olduğunu, büyük hacc günü, Allah ve peygamberi insanlara ilan eder. Eğer tevbe ederseniz, bu sizin için daha hayırlı olur, yüz çevirirseniz, bilin ki siz Allah'ı aciz bırakmazsanız. Ey Muhammed! İnkâr edenler için yakıcı azabı müjdele.

4. Yalnız, andlaşma hükümlerinde size karşı bir eksiklik yapmayan ve aleyhinizde kimseye yardım etmeyen müşriklerle yaptığınız andlaşmaya sonuna kadar riayet edin. Allah sakınanları sever.

5. Hürmetli aylar çıkınca, müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün; onları yakalayıp hapsedin; her gözetleme yerinden onları bekleyin. Eğer tevbe eder, namaz kılar ve zekat verirlerse yollarını serbest bırakın. Doğrusu Allah bağışlar ve merhamet eder.

6. Ey Muhammed! Müşriklerden birisi sana sığınırsa, onu güvene al; taki Allah'ın sözünü dinlesin. Sonra onu güven içinde olacağı yere ulaştır. Çünkü onlar bilgisiz bir topluluktur.

7. Mescid-i Haram'ın yanında andlaştıklarınızın dışında, müşriklerin Allah katında ve peygamberi önünde nasıl bir andlaşmaları olabilir. Size doğru davrandıkça siz de onlara doğru davranın. Allah, sözleşmelerini bozmaktan sakınanları sever⁴⁹.

Bu ayetlere göre müşriklerle ilişkiler şöyle tanzim edilmiştir:

a- Andlaşma hükümlerinde müslümanlara karşı eksiklik yapmayan ve İslam düşmanlarına yardım etmeyen müşrikler öldürülmez, kendilerine andlaşma hükümlerine göre muamele edilir.

b- Andlaşma hükümlerine zid hareket eden ve müslümanların düşmanlarına yardım edenler, önce gözetlenecek, sonra yakalanak ve hapsedilecek, eğer tevbe edip namaz kılarlarsa artık öldürülmeyeceklerdir. Ancak tevbe etmezlerse haram aylar çıktıktan sonra öldürüleceklerdir.

c- Tevbe eden müşrikler öldürülmezler.

d- Müslümanlara sığınan müşrikler öldürülmezler.

e- Müslümanların andlaşma yapmadıkları müşrikler müslümanlara nasıl davranıyorsa, müslümanlar da onlara öyle davranacaktır.

Şu halde hiçbir müşrik hemen görüldüğü gibi öldürülmeyecektir. Görüldüğü yerde öldürülmeleri emredilen müşrikler andlaşmayı bozan, müslümanların aleyhine çalışan ve yakalanınca da tevbe etmeyen müşriklerdir. Bunlar dahi haram aylar içerisinde öldürülmezler. Buna göre yukarıdaki ayetlerin de esasında ve ruhunda sulh vardır. Kendileriyle herhangi bir anlaşma yapılmadığı halde doğru davrananlar

49 Tevbe 9/1-8.

öldürülmezler, kendileriyle andlaşma yapıp andlaşma şartlarına uyanlar da öldürülmezler. Yani sulhtan yana olanlar öldürülmezler. Öldürülmesi emredilenler sulhu bozan ve yeryüzünde fesad çıkaran bozgunculardır. Bunlar da hemen yakalandığı gibi öldürülmeyip, fesad ve kargaşa üzerinde ısrar etmelerinden sonra öldürülürler. Dolayısıyla seyf ayetinin sulhle ilgili ayetleri neshettiğini iddia etmek, öncelikle seyf ayetinin ruhuna aykırıdır.

Seyf ayeti, andlaşmalara ihanet ve savaş hallerini tanzim eder, sulh ayetleri ise sulh zamanlarındaki durumu tanzim eder. Bu bakımdan Kur'an-ı Kerim'deki savaş ve sulh ile ilgili hiçbir ayet mensuh değildir.

K. KUR'AN'DA TEDRİCİ HÜKÜMLER VE NESH

Kur'an'daki bazı hükümler tedrici olarak meşru kılınmıştır. Namaz, içki, vasiyet ve mirasla ilgili konular bu kısımdandır.

Kur'an-ı Kerim, toplumu ıslah için tedrici bir yol takib etmiştir. Peyderpey indirilmesinin en büyük hikmetlerinden biri de budur. Özellikle topluma yerleşmiş ve birden sökülüp atılması mümkün olmayan kötü adet ve davranışların üzerine kademeli bir yaklaşımda bulunmuş, ilk safhada fertleri eğitmekle işe başlamışlar⁵⁰.

Nesh taraftarlarından bir kısmı, tedrici, "nesh" olarak anlamış; bazı konularda inen son ayetlerin, o konuyla ilgili olarak daha önce inmiş bulunan ayetleri neshettiğini kabul etmişlerdir⁵¹.

İçkinin yasaklanmasıyla ilgili ayetler bunun güzel bir örneğidir.

İçkiyle ilgili ayetlerin nüzul sırası şöyledir:

a- İçki hakkında nazil olan ilk ayette, bazı konular, insanların ibret nazarlarına sunulmak suretiyle içkinin "güzel rızkın zıddı olan bir şey" olduğuna dikkat çekilmiştir:

"Hayvanlarda size ibretler vardır. Bağırsaklarındakiler ile kan arasından, içenlere halis ve içimi kolay süt içeririz. Hurma ağaçlarının meyvelerinden ve üzümlerden içki ve güzel rızık elde edersiniz. Düşünen bir kavim için bunda ibret vardır⁵². Cenab-ı Allah bu ayetlerle kendisinin aynı maddeden birbirine ters ve zıd olan bir takım maddeleri yarattığına dikkat çekmiştir: Hayvanların yeyip bağırsaklarına kadar inen maddeden yenilmesi haram ve insan fitratına çirkin gelen kan ile içenlere ferahlık

50 M. S. Şimşek, *Kur'an'ın Anlaşılmasında İki Mesele*, s. 114.

51 M. S. Şimşek, *Age*, s. 114.

52 *Nahl* 16/66-67.

veren sütü; hurma ve üzümden ise insana rahatsızlık veren pis kokulu -ki bunu insanlar yaparlar- içki ile, insanları besleyen güzel rızık (hurma ve üzümden yapılan yiyecekleri) yaratmıştır. Buna göre insanlar nasıl kandan hoşlanmışlar ve nefret ediyorlarsa, içkiden de aynı şekilde hoşlanmamaları ve nefret etmeleri gerekmektedir. Hurma ve üzümden yapılan yiyecekler hakkında "güzel" sıfatının kullanılıp, içki hakkında aynı sıfatın kullanılmaması da açıkça aynı hususa işaret etmektedir. Böylece içki hakkında nazil olan ilk ayetle, müslümanlar için içki aleyhinde bir his uyandırılmıştır. Mesele sadece bu ayet açısından bile değerlendirilmiş olsa, içki içmenin sair mübahlar gibi bir mübah olmadığı anlaşılacaktır. Bu ayetle içkinin haram oluşuna doğru önemli bir adım atılmış olmaktadır.

b- İçki hakkında nazil olan ikinci ayette açıkça zararlarının faydasından daha fazla olduğu belirtilerek, netice itibariyle içki içmenin insana zarardan başka bir şey meydana getirmeyeceği vurgulanmıştır:

"Sana içkiden ve kumardan sorarlar De ki: O ikisinde büyük günah vardır. İnsanlara bazı faydaları varsa da, günahları faydalarından büyüktür"⁵³. Ayette "fayda" kelimesinin zıddı olan "zarar" kelimesi yerine "ism=günah" kelimesinin tercih edilmiş olmasıyla, içkinin sadece maddi zararlarına dikkat çekilmiş olmayıp, maddi zararlarının yanında bazı manevi zararlarının da bulunduğu işaret edilmiştir. Böylece müslümanların içkiden vazgeçmeleri için, kendilerinde içkiye karşı manevi bir tikslenme hissi geliştirilmiştir. Bu ayet birinci ayete göre daha açıktır ve içkinin aleyhinde daha net bir tavır getirmiştir. ancak yine de bu ayetten içkinin kesin olarak haram kılındığını anlamak mümkün değildir.

c- Üçüncü sırada nazil olan ayette ise müslümanların sarhoş iken namaza yaklaşmamaları emredilmek suretiyle bazı durumlarda insanın içki içmesine engel olunmuştur:

"Ey insanlar, sarhoş iken namaza yaklaşmayın ki, ne dediğinizi bilesiniz"⁵⁴. Buna göre bir namaz vakti içerisinde namazını ayık olarak kılma imkanını bulamayacak kadar çok içki içmek yasaklanmış olmaktadır. Kişi namazı terkedemeyeceğine göre, içkiyi terkedecektir. Ayrıca bu ayette namazla içkinin manen birbirine ters ve zıd şeyler olduğuna işaret edilmiştir. Namazı seven insanın içkiyi sevmemesi gerekmektedir. Böylece bu ayetle müslümanların içkiye olan nefret hisleri daha çok pekiştirilmiş olmaktadır.

53 Bakara 2/129.

54 Nisa 4/43.

d- Dördüncü sırada nazil olan ayette ise içki içmek kesin olarak yasaklanmış ve şeytan işinden pis bir şey olduğu ifade edilmiştir:

"Ey İnsanlar! İçki, kumar, dikili taşlar (putlar) ve şans oyunları şeytan işi birer pisliktir. Bunlardan kaçının ki, kurtuluşa eresiniz. Şeytan, içki ve kumarla aranızda düşmanlık ve kin sokmak sizi Allah'ı anmaktan ve namazdan alıkoymak isityor. Artık bunlardan vazgeçtiniz değil mi?"⁵⁵.

Bu ayetle içki en ağır ifadelerle kesin olarak yasaklanmış bulunmaktadır. Kur'an ayetleri arasında neshin mevcudiyetini kabul eden bilginler, bu ayetin ilk üç merhalede nazil olan diğer âyetleri neshettiğini iddia ederler İçki âyetleri grubunda olduğu gibi, nihâf hükmün tedrîci olarak sübul bulunduğu bütün ayet grupların dört yönelen değerlendirmek mümkündür. Tedrîcî ayetler arasında neshin bulunup bulunmadığına, bu bakış açılarına ve değerlendirme kıstaslarına göre hüküm vereceğiz:

a- Hükümlerin Gayesi Açısından:

Gerek içki ve gerekse başka konularla ilgili olsun, nihai hükmün tedricen geliştiği ayet gruplarını incelediğimiz zaman, birinci merhalede nazil olan ayetle son merhalede nazil olan ayet arasında, gerçekleştirilmek istenen gaye ve maksat açısından herhangi bir zıtlığın bulunmadığı görülecektir. İçki örneğimizde ilk merhalede nazil olan ayet de, son merhalede nazil olan ayet de içkinin kötü bir şey olduğunu ve terkedilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Ancak içkinin toplum hayatının önemli bir parçası olduğu ilk merhalede içkiyi tamamen yasaklamak hiç şüphesiz iyi bir netice vermeyecekti. Toplumda içkinin yasaklanabilmesi için, ona karşı bir nefret hissinin uyandırılması ve manevi müeyyidelerle bu hissin takviye edilmesi lazımdı. İşte dört ayrı merhalede içki ancak yasaklanabilmiştir. İçki hakkında nazil olan ayetleri birbirinden farklı ve kopuk olarak değerlendirmek yerine, gai yönden bunları birbirini tamamlayan ayetler gurubu olarak değerlendirmek daha doğru olur. O zaman bu ayetler arasında hiçbir zıtlık göremeyeceğimiz gibi, son merhalede nazil olan ayet hükmünün de ilk merhalelerde nazil olan ayetlere bağlı olduğunu görmemiz gerekmektedir. Şu halde meseleye gai yönden baktığımız ve bu açıdan değerlendirdiğimiz zaman, nihai hükmün tedricen geliştiği ayetler arasında zıtlık bulunmadığı için, neshin de mevcut olmadığını rahatlıkla ifade edebilir.

55 Maide 5/90-91.

b- Küllî Hükümün Cüz'î Hükümü İçine Alması Bakımından:

Tedricen gelişen hükümlerde, son hüküm, küllî ve genel hükümdür. Bu hüküm ilk merhalelerde nazil olan ayetlerin hükmünü tamamen içine almaktadır. İçki hakkında nazil olan son ayette, içkinin şeytan işi pis bir şey olduğu, kendisinden kaçınması ve kesin olarak terkedilmesi gerektiği ifade edilmiştir. İlk merhalelerde nazil olan ayetlerde ise bu hususlar, cüz'î olarak yer almaktadır. Birinci ayette içkinin güzel rızık olmadığına, bilakis güzel rızkın tersi ve zıddı bir şey olduğuna işaret edilmiştir; ikinci ayette faydalı olanın zıddı, yani zararlı ve manen müstekreh bir şey olduğu vurgulanmıştır, üçüncü ayette ise açıkça sarhoş iken namaza yaklaşılması istenmiştir. Bütün bu hususlar, son ayet içine almaktadır. İlk merhalelerde nazil olan ayetlerin son ayetin birer cüz'ü olması ve onların ifade ettikleri manaları da ifade etmesi bakımından tedrici ayetler arasında herhangi bir zıtlık mevcut değildir. Sadece ilk merhalelerdeki ayetler içkinin hükmünü son merhalede nazil olan ayet kadar açık, umumi ve kesin olarak ifade etmemiş bulunmaktadır. Meseleye külli-cüz'î münasebeti açısından bakıldığında tedrici ayetler arasında bir zıtlığın bulunmadığı ve dolayısıyla bu ayetler arasında neshin de bulunmadığı ifade edilebilir.

c- Teklifî Hüküm Açısından:

Teklifî hüküm, mükelleflerden sadır olan fiillere, Şari'in yapılmamasını veya yapılmamasını yapmamada serbest bırakmış olmasına göre bağlanan şer'i vasıftır. Cumhur'a göre vacib, mendub, haram, mekruh ve mübah şeklinde beş kısma, Hanefilere göre ise, farz, vacib, sünnet, mendub, mekruh, haram ve mübah olmak üzere yedi kısma ayrılır. Nihai hükümün tedricen geliştiği ayet gruplarına bu açıdan bakıldığında, sözkonusu ayetler arasında neshin mevcudiyetini inkar etmek mümkün olmamaktadır. Genellikle son ayetin diğer ayeleri neshettiğinden bahsedilirken, değerlendirme ölçüsünün "teklifî hüküm" olduğu gözden kaçmayacaktır. Nâsîh-mensûhla ilgili eserlerdeki değerlendirme ölçüsü de genellikle "teklifî hüküm" olmuştur. İçki meselesine bu açıdan bakıldığında birinci merhalede nazil olan ayet sathi bir nazarla bakıldığında içkinin mekruh oluşunu dahi açıkça ortaya koymamaktadır. Hatta bazıları güzel rızık ile içkinin yan yana zikredilerek insanlara bir nimet ve ibret unsuru olarak sunulmuş olmasından onun müstahsen bir şey olduğunu bile anlayabilir. Buna göre ilk ayet içkinin iyi bir şey olmadığına işaret etse de, içki hakkında bu ayetten çıkarılacak hüküm "ibaha=mübahlık"tır. İkinci ve üçüncü merhalede nazil olan ayetlerden çıkarılacak hüküm ise, biri diğerinden daha şiddetli olmak

üzere "kerahet=mekruhluk"tur. Dördüncü ayetin hükmü ise "tahrir=haramlık"tır. Mübah olan bir şeyin yapılmamasında hiçbir sakınca bulunmadığından, bu hükme göre içkiyi içip içmemekte de herhangi bir sakınca bulunmayacaktır. Mekruh olan bir şeyin yapılmaması kesin ve bağlayıcı bir tarzda istenmediği için, adeta nezaketen bir şeyin yapılmaması istenmiş gibidir. Bu da genel olarak insanları, mekruh olan şeyi yapmaktan engellemez. Haram ise bir şeyin kesin ve bağlayıcı olarak yapılmamasını itemek demektir. Ayrıca bunun maddi ya da manevi olarak mutlaka bir müeyyidesi de bulunur. Netice veren yasak, bir şeyin tahrir yoluyla yasaklanmasıdır. Nitekim içkinin İslam toplumundan kesin olarak çıkarılması da ancak böyle bir hüküm vasıtasıyla olmuştur.

Haramın tam zıddı farzdır. Yarı zıddı mubahtır. Haram ile mübah arasında yüzseksen derecelik, haram ile mekruh arasında ise doksan derecelik bir zıtlık vardır. Zıtlığın olduğu yerde ise nesih vardır. Buna göre son ayetle, ilk merhaledeki ayetlere göre verilecek olan mübah ve mekruh hükümleri kaldırılmıştır; çünkü son ayet, diğer ayetlerin hükmünü neshetmiştir. Bu durumda son ayet en az üç ayetin hükmünü neshetmiş bulunmaktadır. Ancak burada gözden kaçırılmaması gereken bur husus daha vardır ki, o da içki ile ilgili bütün ayetlerin inşaî ayetlerden olmamasıdır. Gerçekten birinci ve ikinci merhalede nazil olan ayetler kendisinden bir hüküm murad edilmeyen ihbari ayetler cümlesindedir. Bu durum nazara alındığında son ayet sadece üçüncü merhaledeki ayeti neshetmiş olmaktadır.

d-Zaruret Hükümleri Açısından:

Herhangi bir hüküm maksadının zıddını gerçekleştirilmeye, ya da faydadan çok zarar getirmeye başladığı zaman, zaruret hükümleri tatbik edilir. Bu durumda nihai hüküm tatbik edilmeyip geri dönüş yapılır. Bazı müellifler önceki merhalelerde sözkonusu şartların geri dönmesiyle, o şartlar altında nazil olan ayet hükümlerinin devreye girip geçerlilik kazanacaklarını ileri sürmektedirler⁵⁶. Ancak zaruret prensiplerine göre geri dönüş, bir önceki merhaleye değil, mümkün olduğu kadar son hükme yakın olan bir hükme dönüş şeklinde olacaktır. Mesela içki konusunda geri dönüş yapıldığında üçüncü merhaledeki sarhoş iken namaza yaklaşmamak derecesine kadar içki içebilme serbestisi değil, susuzluktan dolayı ölüm tehlikesi sözkonusu olduğunda bu tehlike bitecek kadar, ya da alkolik olan bir şahsın ölmemesi için asgari

56 M. S. Şimşek, Kur'an'ın Anlaşılmasında İki Mesele, s. 117.

miktarda kendisini ölümden ve hastalığının artmasını engelleyecek ölçüde bir müsaade sözkonusudur. Yani geriye dönüş bir alt merhaleye değil, son hükme en yakın bir dereceye olur. Ancak bazı durumlarda zaruret hükmü ile, bir alt merhalenin hükmü aynı olabilir. Fakat bu durum, zaruret hükümlerine göre geri dönüşün, alt merhaledeki bir hükme olacağını göstermez. Hangi konuda olursa olsun geriye dönüş, zarurat hükümleri çerçevesinde gerçekleşir, tedrici merhalelere göre değil. Bu bakımdan Kur'an'ı hükümlerde bazı şartların gerçekleşmesi durumunda geriye dönüşü esas alıp Kur'an'da hükümleri kıyamete kadar kaldırılmış mensuh ayetlerin bulunamayacağı⁵⁷ görüşü, ancak zaruret hükümleri çerçevesinde doğrudur.

L. NESH OLAYI VE MENSUH AYET FARKI

Kur'an'da bazı ayetlerde nesh olayından bahsedilmekte, ancak bu ayetler hiçbir ayeti neshetmemektedir. Bunun en bariz örneği kiblenin Mescid-i Aksa'dan Mescid-i Haram'a çevirilmesi olayıdır. Cenab-ı Allah bu konuda şöyle buyurmaktadır:

"Nereden yola çıkarsan yüzünü (namazda) Mescid-i Haram'a doğru çevir. Nerede olursanız olunuz, yüzünüzü o yana çevirin"⁵⁸. Bu ayetin "Doğu da batı da Allah'ındır. Nereye dönerseniz Allah'ın yüzü onradadır. Şüphesiz Allah (ın rahmeti ve nimeti) geniştir. O herşeyi bilendir"⁵⁹ ayetini neshettiği iddia ediliyorsa da⁶⁰, bu husus konumuzun dışındadır. Çünkü mensuh olduğu iddia edilen ayet bütün cihetlere yönelmekten bahsetmektedir. Bizim sözünü ettiğimiz konu ise Mescid-i Aksa'ya doğru namaz kılınması keyfiyetidir. Hz. Peygamber'in Kudüs'e yönelmesi bu ayetle sabit olmuş değildir. Bu ayetin, nasih olan ayetten sonra nazil olduğu hakkındaki rivayetlerin sıhhatine kail olduğumuz zaman⁶¹, böyle bir iddia hiçbir zaman doğru olamaz. Nasih ayetin, ya da ayet grubunun dışında Hz. Peygamber'in Mescid-i Aksa'ya dönerek namaz kılındığına işaret eden herhangi bir ayet yoktur. Yani burada bir nesh olayı var, fakat mensuh bir ayet yoktur. Neshedilen şey, önceden nazil olan bir ayet değil, nâsihin nüzûlünden

57 M. S. Şimşek, *Age*, s. 117.

58 *Bakara* 2/150.

59 *Bakara* 2/115.

60 Ayet hakkındaki nesh iddialarının yorumu için bkz: M. Zeyd, *Age*, II, 627-630.

61 Bkz: M. Zeyd, *Age*, II, s. 628-629.

önceki tatbikattır. Bu tatbikat ise ya vahiy ya da doğrudan doğruya Hz. Peygamber'in sünnetiyle sabittir. Dolayısıyla burada, ayetin ayeti neshi değil, ayetin -vahiy kaynaklı olsun veya olmasın- sünneti neshi söz konusudur. Kanaatimizce bu olay aynı zamanda ayetin sünneti neshi konusunda bir delildir. Burada nesh olayından bahsedilmekle beraber ayetin ayeti nesh etmesinden bahsedemeyiz.

SONUÇ

1- Kur'an'da nesh meselesi hakkında zamanımıza kadar yüz civarında müstakil eser ve risale yazılmıştır. Her asırda konu üzerinde müstakil çalışmalar yapılmış ve konu aydınlatılmaya çalışılmıştır. Bu çalışmalar arasında asrımız müelliflerinden Dr. Mustafa Zeyd'in "en-Nesh fi'l-Kur'an-ı Kerim" adlı eseri, konu hakkında en kapsamlı araştırma olarak dikkatimizi çekmektedir. Konu büyük ölçüde bu eserle çözüme kavuşturulmuştur. Ancak bazı bakış açılarının eksikliği eserin mükemmeliyetine gölge düşürmektedir.

2- Nesh konusundaki ihtilafların odak noktasını "nesh" kavramına yüklenen mana teşkil etmektedir. Selefin ve mütekaddimun alimlerin bu kelimeye yükledikleri manâ ile müteahhirun alimlerin yükledikleri mana farklıdır. Yine tefsir alimlerinin yükledikleri mana ile Fıkıh Usulü alimlerinin yükledikleri mana farklıdır. Hatta usul alimleri arasında bile ihtilaflar vardır. Hanefi usulcülerin "nesh" kavramına yükledikleri mana başkadır, Şafîî usulcülerin yüklediği mana ise daha başkadır. Bu bakımdan problem, büyük ölçüde bir istilâh problemidir.

Selef alimleri "nesh" kavramını tamamen lügat manasıyla kullanırken, usul alimleri bu kelimeyi istilâhî manâda kullanmışlardır. Ancak "nesh" kavramının istilâhî manası üzerinde de ittifak edilmemiş, usulcülerin farklı mezhepten oluşuna göre bu kavrama yüklenen manâ da farklı olmuştur. "Nesh" kavramıyla kimin neyi kastettiğini bilmeden bu konuyu vuzuha kavuşturmak mümkün olamaz.

3- "Nesh" kavramı istilâhî manâda kullanıldığı zaman mensuh ayet miktarının büyük ölçüde azaldığı görülecektir. Özellikle âmın tahsisi ve mutlakın takyîdi olarak ifade edilmesi mümkün olan hususlar "nesh" olarak mütalaa edilmediği zaman, mensuh ayet sayısı ancak bir elin parmaklarıyla ifade edilecek kadar azalacaktır.

4- Nesh hakkında yazılan özel eserlerle tefsirler karşılaştırıldığı zaman, müfessirlerin bu konuya fazla eğilmedikleri görülmektedir. Bu da birçok ayet hakkında ileri sürülen "nesh" iddialarının güçlü bir delile dayanmadığını göstermektedir. Eğer sözkonusu iddialar güçlü bir delile dayanmış olsaydı, ister itemez müfessirler bu konuya daha lafza eğilmek mecburiyetinde kalacaklardı.

5- İslam alimleri genellikle Kur'an'da neshin mevcudiyetini kabul etmişlerdir. Azınlıkta olan bazı alimler ise Kur'an'da neshin mevcud olmadığını ileri sürmektedirler. Biz konuya bakış açısına göre her iki görüşün de doğru olabileceği kanaatindeyiz. Nihai hükmün tedricen

geliştiği konularda olduğu gibi, nesh konusuna farklı nazarlarla bakılabilir:

a- Kur'an ayetlerini gayelerine göre değerlendirdiğimiz zaman, nasih-mensuh olduğu ifade edilen ayetler arasında herhangi bir zıtlığın bulunmadığı görülmektedir. Buna göre ga'î açıdan Kur'an'da nesh yoktur.

b- Nasih ayet umumî olup, mensuh onun cüzlerinden bir cz durumunda ise, ikisi arasında umum-husus mutlak ilişkisi bulunduğundan aralarında zıtlık bulunmamaktadır. Nasih-mensuh ilişkisi içinde olan ayetlerin büyük ekseriyeti bu durumu sergilemektedir. Böyle bir durumda nasih-mensuh arasında bir zıtlık mevcut olmadığından, bu yönüyle de Kur'an'da nesh yoktur.

c- Teklifi hüküm açısından konuyu değerlendirdiğimiz zaman, hükümler arasında zıtlık olduğu için, Kur'an'da nesh vardır. Kur'an'da neshin mevcudiyetini iddia edenler, genellikle konuya bu açıdan yaklaşmaktadırlar. Bu açıdan bakıldığında Kur'an'da neshi inkar etmek mümkün gözükmemektedir.

d- Kur'an ayetlerini zaruret hükümleri açısından değerlendirdiğimiz zaman, her hükümün bir geri dönüşünün bulunduğu görülmektedir. Bazı müelliflere göre mensuh ayetin nazil olduğu şartlara geri dönüldüğünde aynı hüküm geri dönmüş olur. şu halde hiçbir hüküm tamamen ortadan kaldırılmış değildir. şartlar tahakkuk edince mensuh olduğu iddia edilen ayetlerin hkm tatbik edilebilecektir. Bu görüş birçok yönüyle doğru olabilir. Ancak usul kaideleri açısından bu meseleyi değerlendirdiğimiz zaman, geri dönüşün zaruret hükümlerine göre gerçekleştiğini, ayetlerin nzl safhalarına göre olmadığı görmekteyiz. Aynı konudaki nzl safhaları ile zaruret hükümleri birbirine tetabuk edebilir. Ancak bu, geri dönüşün nzl safhalarına göre olacağını göstermez. Eğer daha hafif bir hükümle niha'î hükme yakın kalmak mümkün oluyorsa, sondan ikinci safhaya dönüş olmaz. Geriye dönüş nzl safhasına göre olmayacağı için, bu ihtimale binaen Kur'an'da neshin mevcud olmadığını ileri sürenlerin delili kuvvetli görünmemektedir.

e- Kur'an'da değişik şarlarda, değişik hükümlerin uygulanacağını ne örmüştür. Bazı müellifler şarlardan birini asıl kabul ederek, bu şartlarla ilgili ayetin, diğer şartlarla ilgili ayetleri neshettiğini iddia etmişlerdir. Seyf ayeti bunun en açık örneğidir. Değişik şarlarda uygulanacak ayetler arasında zahiren bir zıtlık var gibi görünse de, şartları farklı olduğu için aralarında zıtlık yoktur. Dolayısıyla birbirin zıddı olan şarlarda uygulanacak hükümler arasında nesh de yoktur. Bu şarlarda neshin mevcud olduğunu iddia edenlere göre Kur'an'daki

mensuh ayet sayısı bir hayli kabarmaktadır. Mesela sadece seyf ayetiyle 114 ayeti neshedildiği iddia edilmiştir.

6- Kur'an'da neshin delili olarak ileri sürülen ayetler, siyak-sibak alakasına riayet edilerek okunduğu zaman, Kur'an ayetlerinin birbirini neshettiğine değil, İslam şeriatinin geçmiş şeriatleri neshettiğine delalet anlaşılacaktır. Makale boyutu içersinde bu konu uzun süreceğinden yazımızda bu hususa temas edilmemiştir. Ancak araştırmamızın neticesini burada zikretmeyi faydalı bulduk. Buna göre Kur'an ayetleri şeriatler arasındaki neshe, kesin olarak delâlet etmektedir.

7- Bazı ayetler "nasih" olmakla beraber, Kur'an'da bunların bulunmamaktadır. Bu ayetler Kur'an ayetlerini değil, Hz. Peygamber (sav)'in tatbikatını ve sünnetini neshetmiş bulunmaktadır. Bu bakımdan Kur'an'ın sünneti neshettiğine dair görüşler doğrudur ve gerçektir. Ancak konumuz özellikle Kur'an ayetleri arasındaki nesh keyfiyeti olduğu için, bu detaya girilmemiştir.

8- Kur'an'da neshin bulunduğunu ve bulunmadığını iddia edenlerle, az ya da çok bulunduğunu iddia edenler arasında Kur'an'ı yorumlama konusunda önemli farklar bulunmamaktadır. Bu da Kur'an'da neshi kabul edip etmemenin çok önemli bir hadise olmadığını göstermektedir. Asıl problem, Kur'an'da neshin mevcut olup olmaması değil, tarafların birbirlerini anlamadan, birbirlerine sataşmalarıdır. Her müellifin "nesh" kavramını hangi manada kullandığı bilinmiş olsa bu konuda önemli bir problemin kalmayacağı kanaatindeyiz.

9- Kur'an'da mensuh olduğu iddia edilen her ayet mensuh demek değildir. Hemen hemen bütün müelliflerimizin çabası, mensuh olduğu iddia edilen ayetlerin gerçekten mensuh olup olmadıklarını tesbit etme yönünde olmuştur. İbnu'l-Cevzî'nin Nevâsihu'l-Kur'an adlı eserini Muhammed Eşref Ali el-Melbarî'nin eski müelliflerimizin bu konudaki kanaatlerini şematik olarak ortaya koyduğu tabloyu iyi bir özet olur niyetiyle takdim ediyoruz⁶².

10- Mustafa Zeyd, mensuh olduğu iddia edilen ayetleri değişik gruplar altında toplayıp mensuh olup olmadıklarını izah etmiştir. Bir de Kur'an'daki sure sırasına göre ayetlerin ele alınıp incelenmesi uygun olurdu. Eski müelliflerimiz, genellikle bu yolu takip etmişlerdir. Konuyu başka çalışmalarımızda daha da açmayı düşünüyoruz.

Her konuda olduğu gibi, bu konuda da doğruyu Allah bilir.

62 Bkz Tablo: 4.

TABLO-I
Nesh Edildiği İddia Edilen Ayetler Çizelgesi

Sıra No	Sûre No	Sûrenin Adı	İbnu Hazm	Nahhâs	İbnu Selâme	Abdul Kâhir	İbnu Berekât	İbnu'l-Cevzî	Suyutî	Kermî	Uchûrî
1	2	Bakara	26	30	26	18	26	37	7	26	26
2	3	Âlu İmrân	5	3	5	-	5	10	1	5	5
3	4	Nisâ	24	10	24	9	24	26	5	22	22
4	5	Maide	9	7	9	4	9	9	-	9	9
5	6	En'am	14	5	14	4	14	18	-	14	14
6	7	Araf	2	1	1	1	1	3	-	2	3
7	8	Enfal	6	8	6	5	6	8	1	6	6
8	9	Tevbe	7	9	7	3	7	9	1	7	7
9	10	Yûnus	4	1	5	-	5	6	-	6	5
10	11	Hûd	2	1	3	-	3	4	-	4	4
11	12	Yûsuf	-	1	-	-	-	-	-	-	-
12	13	Ra'd	2	-	2	-	2	2	-	2	2
13	14	İbrahim	1	-	1	-	1	-	-	1	1
14	15	Hicr	5	2	4	-	4	5	-	4	4
15	16	Nahl	5	2	3	2	3	5	-	3	3
16	17	İsrâ	3	3	2	-	2	4	-	2	3
17	18	Kehf	1	-	1	-	1	1	-	1	1
18	19	Meryem	5	-	3	-	4	5	-	4	4
19	20	Tâhâ	3	-	3	-	4	5	-	4	4
20	21	Enbiyâ	2	1	2	-	2	-	-	2	2
21	22	Hacc	2	4	3	-	3	2	-	3	3
22	23	Müminûn	2	1	2	-	2	2	-	2	2
23	24	Nûr	7	4	6	4	6	7	1	7	6
24	25	Furkan	2	1	2	-	2	3	-	2	2
25	26	Şuarâ	1	1	1	-	1	1	-	1	1
26	27	Neml	1	-	1	-	1	1	-	1	1
27	28	Kasas	1	1	1	-	1	1	-	1	1
28	29	Ankebût	1	1	1	1	1	2	-	2	1
29	30	Rûm	1	-	1	-	1	1	-	1	1
30	31	Lukman	-	-	1	-	1	1	-	1	1
31	32	Secde	1	1	1	-	1	1	-	1	1

32	33	Ahzâb	2	2	2	1	2	3	1	2	2
33	34	Sebe'	1	-	1	-	1	1	-	1	1
34	35	Fâtur	1	-	1	-	1	1	-	1	1
35	36	Yâsin	-	-	1	-	-	-	-	-	-
36	37	Sâffât	4	1	4	-	4	4	-	1	1
37	38	Sâd	2	3	2	-	2	2	-	2	2
38	39	Zümer	7	-	7	-	5	7	-	6	6
39	40	Mü'min	2	-	2	-	2	1	-	3	3
40	41	Fussilet	1	-	1	-	1	1	-	1	1
41	42	Şûrâ	8	5	8	2	8	9	-	8	8
42	43	Zuhruf	2	1	2	1	2	2	-	2	2
43	44	Duhân	1	-	1	-	1	1	-	1	1
44	45	Câsiye	1	1	1	1	1	1	-	1	1
45	46	Ahkâf	2	1	2	-	2	2	-	2	2
46	47	Kıtâl	2	2	1	1	1	2	-	2	2
47	50	Kaf	2	1	2	-	2	1	-	2	2
48	51	Zâriyât	2	2	2	1	2	2	-	2	2
49	52	Tür	1	1	1	-	1	3	-	2	1
50	53	Necm	2	1	2	-	2	2	-	2	2
51	54	Kamer	-	-	1	-	1	1	-	1	1
52	56	Vakıa	1	-	1	-	1	-	-	1	1
53	58	Mücâdele	1	2	1	1	1	1	1	1	1
54	59	Haşr	1	1	-	1	-	1	-	1	1
55	60	Mü'metehine	3	4	3	1	3	4	1	3	3
56	64	Teğâbun	-	-	-	-	-	1	-	1	1
57	68	Kalem	2	-	2	-	2	2	-	2	2
58	70	Meâric	1	-	2	-	2	2	-	2	2
59	73	Müzzemmil	6	2	6	1	6	4	1	6	6
60	74	Müddessir	1	-	1	-	1	1	-	1	1
61	75	Kıyâme	1	-	1	-	1	-	-	1	1
62	76	Dehr	2	1	3	-	3	3	-	3	3
63	80	Abese	1	-	3	-	1	1	-	1	1
64	81	Tekvîr	-	-	1	-	1	1	-	1	1
65	86	Tânk	1	-	1	-	1	1	-	1	1
66	87	A'lâ	-	1	-	-	-	-	-	-	-
67	88	Gâşiye	1	1	1	1	1	1	-	1	1
68	94	İnşirâh	-	1	-	-	-	-	-	-	-
69	95	Tin	1	-	1	-	1	1	-	1	1
70	103	Asr	1	-	1	-	1	-	-	1	1
71	107	Mâûn	-	-	-	1	-	-	-	-	-

72	109	Kâfirûn	1	-	1	2	1	1	-	1	1
Toplam			214	134	213	66	210	247	20	218	213

Mehsuh olduğu iddia edilen ayetlerin genel toplamı: 283

Bu cetvel, M. Sait Şemsek'in "*Kur'an'ın Anlaşılmasında İki Mesele*" isimli kitabından alınmıştır.

TABLO-II
Müfessirlere Göre Mensuh Ayetler Çizelgesi

Sure Adı	Taberi	Razi	Suyuti	Kurtubi	Zemah şeri	Beyda vi	Elmalı lı	İbn Kesir	Alusi
<i>Bakara</i>									
62	Mh			Mn					
83				Mn					
104									
109	Mn	Mn	D	Mn				Mn	
115		Mn	Mn					Mn	
116									
144									
178			D	Mn				Mn	Mn
180	Mn	Mn	Mn	Mn	Mn		Mn	Mn	
183			D	Mn	Mn			Mn	Mn
184	Mh		Mn			Mn		Mn	Mn
187	Mn	Mn	Mn	Mn		Mn	Mn		Mn
190				Mn	Mn	Mn		Mn	
191	Mh		D	Mn					
194	Mn			Mh-Mh				Mn	
196									
217	Mn		Mn	Mn	Mn	Mn			Mn
219				Mn					
221			D	Mh-Mn	Mn				
222									
226									
228									
229									Mh-Mn
233									
234		Mn	Mn	Mn					
235									
236	Mn								
237									
238									
240	Mn		D	Mn	Mn	Mn	Mn	Mn	
256									
280	Mn								
282	Mh	Mn	D	Mh					Mn
284	Mn		Mn	Mh				Mn	Mn

72	109	Kâfirûn	1	-	1	2	1	1	-	1	1
Toplam			214	134	213	66	210	247	20	218	213

Mehsuh olduğu iddia edilen ayetlerin genel toplamı: 283

Bu cetvel, M. Sait Şemsek'in "*Kur'an'ın Anlaşılmasında İki Mesele*" isimli kitabından alınmıştır.

TABLO-II
Müfessirlere Göre Mensuh Ayetler Çizelgesi

Sure Adı	Taberi	Razi	Suyuti	Kurtubi	Zemah şeri	Beyda vi	Elmalı lı	İbn Kesir	Alusi
<i>Bakara</i>									
62	Mh			Mn					
83				Mn					
104									
109	Mn	Mn	D	Mn				Mn	
115		Mn	Mn					Mn	
116									
144									
178			D	Mn				Mn	Mn
180	Mn	Mn	Mn	Mn	Mn		Mn	Mn	
183			D	Mn	Mn			Mn	Mn
184	Mh		Mn			Mn		Mn	Mn
187	Mn	Mn	Mn	Mn		Mn	Mn		Mn
190				Mn	Mn	Mn		Mn	
191	Mh		D	Mn					
194	Mn			Mh-Mh				Mn	
196									
217	Mn		Mn	Mn	Mn	Mn			Mn
219				Mn					
221			D	Mh-Mn	Mn				
222									
226									
228									
229									Mh-Mn
233									
234		Mn	Mn	Mn					
235									
236	Mn								
237									
238									
240	Mn		D	Mn	Mn	Mn	Mn	Mn	
256									
280	Mn								
282	Mh	Mn	D	Mh					Mn
284	Mn		Mn	Mh				Mn	Mn

<i>Al-i Imran</i>									
20				K					Mn
28									Mh
41				Mh					
86-87-88	Mn								
97									
102	Mh-Mn	Mh	Mn	Mh		Mh		Mn	Mh
111									
128									
145									
169-170									
186		Mh				Mh-Mn			
<i>Nisa</i>									
3		Mh							Mh
6									
8	Mh	Mh	Mh-Mn	Mh	Mh-Mn			Mh	Mh-Mn
9									
10		Mh							
11-12									
15-16	Mn	Mh	Mn	Mn	Mn	Mh	Mh	Mn	Mh
19	Mh-Mn	Mh-Mn	D	Mh	Mn				Mh-Mn
24	Mh	Mn	Mn	Mn	Mh-Mn	Mn		Mn	
25									
29	Mh	Mh	Mh-Mn					Mh	Mh
33	Mh	Mh	Mn	Mh	Mn	Mn		Mn	
43	Mn	Mn	D	Mn				Mn	
63									
71			D						
81		Mh		K					
90	Mn	Mh-Mn	D		Mn			Mn	Mn
92			D						
93	Mh		Mh	Mh				Mh	
101		Mh							
116									
145									
<i>Maide</i>									
2	Mn	Mn	Mn	Mn	K	Mn	Mn	Mn	
5									
6		Mh		Mn	Mn				Mh
13	Mh	Mn	D	Mh-Mn	K	K	Mh	Mn	Mh-Mn

33				Mh					
42	Mh		Mn	Mn	K				Mh-Mn
95									
105									
106		Mh	Mn	Mh	K	Mn	Mh		
107						Mh			Mh-Mn
<i>En'âm</i>									
66		Mh		K					
68									
69	Mn		D	Mh					Mh-Mn
70	Mn		D	Mn		Mn			Mn
91		Mh		K		Mh			Mh-Mn
104		Mh							
106	Mn	Mh	D	Mn		Mn			
107				Mn					
108									
112									
121			D					T	
135									
141	Mn	Mh	D	Mn				Mh	
145		Mh		Mh		Mh	Mh	Mh	
152									
158									
159	Mh	Mh	D		K	Mn			Mn
<i>A'raf</i>									
180	Mh								
183			D						
199	Mh	Mh	D	Mh					Mh
<i>Enfâl</i>									
1	Mh	Mh	D	Mn				Mn	Mn
15-16	Mh		D	Mh					
33			D						Mh
41									
61	Mh	Mh-Mn	D	Mh	Mh	Mh			Mh
65	Mn	Mn	Mn	Mh		Mn		Mn	Mn
67									
69									
72	Mn		D	Mh-Mn	Mn	Mn		Mn	Mn
<i>Tevbe</i>									
1-2					Mn				

5				Mh		Mh		Mn	
7									
28									
29									
34			D		Mn-Mh				
39	Mn	Mh-Mn	D	Mn				Mn	
41		Mh	Mn	Mh	Mn	Mn		Mn	Mh
43			D						
60		Mh		Mh					Mh
80									
120	Mh			Mn					
<i>Yunus</i>									
15		Mh							
41	Mn	Mh	D	Mn	K	K			Mh
46									
99									
108		Mn		Mn					
109	Mn								
<i>Hâd</i>									
12									
15			D	Mh					Mh
21									
22									
<i>Yusuf</i>									
101									
<i>Ra'd</i>									
6									
40									
<i>Hicr</i>									
3				Mn					
85	Mn	Mh		Mn	K	K			Mn
88									
89									
94	Mn	Mh	D	Mn					Mh
<i>Nahl</i>									
67	Mh		D	Mh	Mn				Mh
82									
91								Mn	
106									
125				Mn					

126	Mh	Mh							
<i>İsrâ</i>									
24	Mn	T	D	Mn	K				
34									
35									
54									
79									
110		Mh			Mn				
<i>Meryem</i>									
26									
39									
59									
71									
75									
84									
<i>Tâhâ</i>									
2									
130				K					
135									
<i>Enbiya</i>									
28									
39									
68									Mn
78		Mh		Mh					
<i>Mü'minun</i>									
2									
54									
96		Mh-Mn		Mn					Mh-Mn
<i>Nur</i>									
2						Mh			Mh
3	Mn	Mh		Mn				Mn	Mn
4									
5									
31									
54									
58		Mh	Mh		Mh			Mh	
61		Mh		Mh		Mn			Mh
<i>Furkan</i>									
43		Mn		Mn-Mh					
63				Mh		Mh			

68-69-70	Mn		D					
<i>Suara</i>								
224								
<i>Neml</i>								
92								
<i>Kasas</i>								
55								
<i>Ankebut</i>								
46	Mh		D	Mh	Mn			Mh
<i>Rum</i>								
60								
<i>Lokman</i>								
14								
23								
<i>Secde</i>								
30				Mn		K		Mh
<i>Ahzab</i>								
5								
48				Mn	K			Mn
49	Mn		D	Mn				Mh
52		Mh-Mn	Mn	Mn		Mh-Mn		Mn
53								
<i>Sebe'</i>								
25				Mn				K
<i>Fatr</i>								
23								
<i>Saffat</i>								
102								
174				K				
178								
179								
<i>Sâd</i>								
17								
70				Mn				
88								
<i>Zümer</i>								
3								
13				Mn				
15				K				
39								

41									
46									
53									
<i>Mü'min</i>									
7									
55				Mn					
<i>Fussilet</i>									
34				Mn					
40									
<i>Şûra</i>									
5				Mh					
6				Mn					
15				Mh					Mn
20				Mh					Mh
23			D	Mh					
40									
41	Mh								
42									
48				K					
<i>Zuhruf</i>									
83				Mh-Mn					K
89		Mh	D	Mn					Mh-Mn
<i>Duhan</i>									
59									K
<i>Casiye</i>									
14	Mn		D	Mh	K	K	Mh		K
<i>Ahkaf</i>									
9				Mh	Mn				Mn
35				Mn					
<i>Muhamm ad</i>									
4	Mh		D	Mh		Mn	Mn	Mh	Mn
35				Mh-Mn					
36									
<i>Kaf</i>									
39				Mn	K				
45				Mn					K
<i>Zariyat</i>									
19									

54			D	Mn					Mn
<i>Tur</i>									
31									
45				Mn					Mn
48-49				K					
<i>Necm</i>									
29		Mh		Mn					
39				Mn					Mh
<i>Kamer</i>									
6		Mh		K					
<i>Mücadele</i>									
3									
12	Mn	Mn	Mn	Mn	Mn	Mn		Mn	Mn
<i>Haş</i>									
7			D	Mn					Mn
<i>Mumtehi ne</i>									
8	Mh	Mn	D	Mn	Mn				Mh
10			D	Mn	Mn				Mn
11			Mn	Mn					
<i>Tegabun</i>									
14									
16	Mh			Mh					
<i>Talak</i>									
4									
<i>Mülk</i>									
16									
<i>Kalem</i>									
44									
48				K					
<i>Meâric</i>									
5	Mh								
24									
25									
42				Mn					Mn
<i>Müzzem mil</i>									
2		Mn	Mn	Mn	Mn				
10	K	Mh		Mn	K				

11									
19				K					
<i>Müddessir</i>									
11									
<i>İnsan</i>									
8									
24									
26		Mh-Mn							
29				Mh					
<i>Tarık</i>									
17									
<i>A'la</i>									
14									
<i>Ğâşiye</i>									
22	Mn		D	Mn					
<i>Tin</i>									
8									
<i>Kafirun</i>									
6				Mn		Mh			Mh

Yukarıdaki tabloda müfessirlerin mensuh olduğu iddia edilen 283 ayet hakkındaki görüşlerini rumuzlarla "Mn": Müfessirin ayetin mensuhluğuna kesin hükmettiği; "Mh": Müfessirin ayetin muhkemliğine kesin hükmettiği; "Mh-Mn": Mefessirin ayetin hem muhkemliğine hem de mensuhluğuna delalet eden rivayet ve görüşleri tercih yapmaksızın zikrettiği; "K": Müfessirin "Kiyle" tabirini kullanarak mezkur ayetin bazılarına göre mensuh olduğunu ifade edip kendisinin bu görüşe katılmadığı; "T": Müfessirin tahsis dediği; "D": Suyuti'nin "ed-Durru'l-Mensur" adlı eserinde mensuh olduğuna delalet eden rivayetleri kaydedip "el-Itkan"ında mensuhluğuna yer vermediği ayetleri ifade eder.

Bu tablo Arş. Gör. Halil Özcan'ın "Beli Başlı Tefsirlerde Mensuh Ayetler" isimli yayınlanmamış yüksek lisans tezinden alınmıştır.

TABLO-III
Tevbe Suresinin 5. (Seyf) Ayetiyle Mensuh Olduğu
İddia Edilen Ayetler Çizelgesi

Sure Adı														
Bakara	83	139	190	217	256	109								
Al-i İmran	20	28												
Nisa	63	84	81	88	90	91								
Maide	2	99												
En'âm	66	68	70	91	104	106	107	108	112	135	137	158	159	
A'raf	180	183	199											
Enfal	61													
Tevbe	2													
Yunus	20	41	46	99	102	108	109							
Hud	12	121	122	123										
Ra'd	40													
Hicr	3	85	86	88	94	89								
Nahl	35	82	125	126	127									
İsra'	54													
Meryem	39	75	84											
Taha	128	130	131	135										
Hac	49	68												
Mü'minun	54	96												
Nur	54													
Furkan	63													
Neml	92													
Kasas	55													
Ankebut	50													
Rum	60													
Secde	30													
Ahzab	48													
Sebe'	25													
Fatır	23													
Yasin	76													
Saffat	174	175	178	179										
Sad	70	88												
Zümer	15	16	39	40	41									
Mü'min	77	87												
Şûra	6	40	43	48										

Zuhruf	41	83	89																
Duhan	10	59																	
Casiye	14																		
Ahkaf	35																		
Kaf	39	45																	
Zariyat	54																		
Tur	31	45	48																
Necm	29																		
Kamer	6																		
Mumtehine	8																		
Kalem	44	48																	
Mearic	5	42																	
Muzemmil	10	11	14	191															
Müddessir	11																		
İnsan	24	29																	
Karık	17																		
Kafirun	6																		

Yukarıdaki tabloda belirtilen ve Tevbe Sûresinin 5. (Seyf) ayetiyle mensuh olduğu iddia edilen ayetleri, Mustafa Zeyd'in "*en-Nesf fi'l-Kur'âni'l-Kerim*", Mekki'nin "*el-İzah li Nasihî'l-Kur'an ve Mensuhih*", Nahhas'ın "*Kitabu'n-Nasih ve'l-Mensuh fi'l-Kur'ani'l-Kerim*" adlı eserlerinden tesbit edilmiştir.

TABLO- IV
"NESH" MÜELLİFLERİNE GÖRE
NÂSİH VE MENSÛH AYETLER CETVELİ

Mensûh	Nâsîh	Nehhâs	Mekkî	İ.Cevzi	Suyutî	Dihlevî	Zerkanî	M.Zeyd
Bakara 109	Tevbe 9	Mn	Mn	M	M	M	M	M
Bakara 115	Bakara 144	M	Mn	M	M	M	M	M
Bakara 180	Nisa 7	Mn	Mn	M	Mn	Mn	Mn	M
Bakara 183	Bakara 187	Mn	Mn	M	Mn	Mn	Mn	M
Bakara 184	Bakara 185	Mn	Mn	Mn	Mn	M	Mn	M
Bakara 191	Bakara 193	Mn	Mn	M	M	M	M	M
Bakara 217	Tevbe 9	Mn	Mn	Mn	Mn	M	M	M
Bakara 240	Bakara 234	Mn	Mn	Mn	Mn	M	M	M
Al-i İmran 102	Tegabun 16	M	M	M	Mn	M	Mn	M
Nisa 15-16	Nur 2	Mn	Mn	Mn	Mn	M	Mn	Mn
Nisa 33	Enfal 75	M	M	M	M	M	M	M
Nisa 43	Maide 90	Mn	Mn	Mn	M	M	M	Mn
Nisa 63	Tevbe 9	M	M	Mn	M	M	M	M
Nisa 81	Tevbe 9	M	M	Mn	M	M	M	M
Nisa 90-91	Tevbe 9	Mn	Mn	Mn	M	M	M	M
Nisa 92	Tevbe 9	M	M	M	M	M	M	M
Maide 42	Maide 49	M	M	M	Mn	M	M	M
Maide 106	Talak 2	M	M	M	M	M	M	M
En'am 68	Tevbe 9	M	M	M	M	M	M	M
En'am 106	Tevbe 9	M	M	Mn	M	M	M	M
En'am 141	Tevbe 60	Mn	M	M	M	M	M	M
Enfal 1	Enfal 41	Mn	M	M	M	M	M	M
Enfal 61	Tevbe 9	Mn	M	M	M	M	M	M
Enfal 65	Enfal 66	M	M	M	Mn	Mn	Mn	Mn
Enfal 75	Enfal 75	Mn	M	Mn	M	M		M
Tevbe 41	Tevbe 122	M	M	M	Mn	M	M	M
Hicr 85	Tevbe 9	Mn	Mn	Mn	M	M	M	M
Hicr 94	Tevbe 9	Mn	Mn	Mn	M	M	M	M
Nahl 125	Tevbe	Mn	M	M	M	M	M	M
Nur 2	Nur 32	Mn	M	Mn	Mn	M	Mn	M
Secde 30	Tevbe 9	Mn	Mn	Mn	M	M	M	M
Ahzab 52	Ahzab 50	Mn	Mn	M	Mn	Mn	Mn	M
Zümer 42	Tevbe 9	M	Mn	M	M	M	M	M
Zuhruf 89	Tevbe 9	Mn	Mn	M	M	M	M	M

Casiye 13	Tevbe 9	Mn	Mn	M	M	M	M	M
Kaf 45	Tevbe 9	M	M	Mn	M	M	M	M
Zariyat 45	Tevbe 9	M	Mn	M	M	M	M	M
Mücadele 12	Mücadele 13	Mn	Mn	Mn	Mn	Mn	Mn	Mn
Mümtetine 10	Tevbe 9	Mn	Mn	Mn	Mn	M	M	M
Müzzemmil 1-3	Müzzemmil 20	Mn	Mn	Mn	Mn	Mn	Mn	Mn
Müzzemmil 10	Tevbe 9	Mn	Mn	M	M	M	M	M

Bu cetvel, İbnü'l-Cevzi'nin Nevâsihu'l-Kur'an adlı eserinden alınmıştır. Cetveli hazırlayan, kitabın muhakkiki Muhammed Eşref Ali el-Melbarî'dir. Mn= Mensuh, M= Muhkem, Mensuh değil.

BİBLİYOGRAFYA

- Bilmen, Ömer Nasuhi, **Hukukî İslâmiyye ve İslahâtihîyye Kamusu**, İstanbul 1976.
- Cerrahoğlu, İsmail, **Tefsir Usûlü**, 2. Baskı, Ankara 1976.
- Cevherî, Ebu Nasr İsmail b. Nammad, **es-Sihâh**, Mısır, Thz.
- el-Cürcânî, Seyyid Şerif, **Ta'rîfât**, İstanbul 1327.
- el-Dihlevî, Şah Veliyyullah Ahmed b. Abdurrahman, **el-Fevzu'l-Kebîr fi Usûlü't-Tefsîr**, Ter: Mehmed Sofuoğlu, İstanbul 1980.
- el-Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, **Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn**, Tas: Helmuht Router, 3. Baskı, Almanya 1980.
- Goldziher, Iguaz, **Zahiriler**, Ter: Cihad Tuuş, Ankara 1982.
- el-Hâzîmî, el-Hâfız Ebu Bekr Muhammed b. Mûsâ el-Hâzîmî el-Hemedânî, **el-İ'tibâr fi'n-Nâsihi ve'l-Mensûhi mine'l-Âsâr**, Beyrut, Thz.
- Haydar, Büyük Haydar Efendî, **Usûl-ı Fıkıh Dersleri**, 2. Baskı, İstanbul, Thz.
- İbnü'l-Cevzî, Cemalüddîn Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali Muhammed, **Nevâsihu'l-Kur'an**, Tah: Muhammed Eşref Ali el-Melbârî, Medine 1984.
- İbnu Hazm, Muhammed b. Ali b. Hazm, **el-İhkâm**, Bağdat, Thz.
- İbnu Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükrem el-İfrîkî el-Mısırî, **Lisânu'l-Arab**, Beyrut, Thz.
- İbnu Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Kesîr el-Kuraşî, **Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm**, Beyrut 1969.
- İbnu's-Sübkî, Tâcüddîn Abdülvehhâb, **Cem'u'l-Cevami**, Kahire, Thz.
- Koçkuzu, Ali Osman, **Hadislerde Nasih ve Mensûh**, İstanbul 1985.
- Mustafa Zeyd, **en-Nesh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm**, 2. Baskı, Mısır 1987.
- Mekkî, Ebu Muhammed b. Ebî Tâlib el-Kaysî, **el-İdâh li Nâsihi'l-Kur'ân ve Mensûhihi**, Cidde 1986.
- en-Nessâh, Ebu Ca'fer Muhammed b. Ahmed b. İsmail, **K. en-Nâsih ve'l-Mensûhu fi'l-Kur'ân'l-Kerîm**, Beyrut 1989.
- Özcan, Halil, **Belli Başlı Tefsirlerde Mensuh Ayetler** (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Şanlıurfa 1995.

- es-Suyûtî, Celâlüddîn, **el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an**, 3. Baskı, Mısır 1951.
- eş-Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ, **el-Muvafakât fî Usûli'l-Ahkâm**, Kahire, Thz.
- Şimşek, M. Sait, **Kur'an'ın Anlaşılmasında İki Mesele**, İstanbul 1991.
- _____, **Günümüz Tefsir Problemleri**, İstanbul 1995.
- eş-Şirbînî, Şeyhulislâm Abdurrahman, **Takrîru Cem'i'l-Cemâmi'** (Cem'u'l-Cevâmi ile birlikte), Kahire, Thz.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, **Hak Dini Kur'an Dili** (Sadeleştiren: İsmail Karaçam ve Ekibi), İstanbul, Thz.
- Zekkiyyüddîn Şa'ban, **İslâm Hukuk İlminin Esasları** (Usûlü'l-Fıkh) Ter: İbrahim Kâfi Dönmez, Ankara 1990.
- Zemahşerî, Cârullah Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer, **Esâsü'l-Belâğa**, Beyrut 1965.
- ez-Zerkânî, Abdulazîm, **Menâhilü'l-İrfân**, Mısır, Thz.
- ez-Zerkeşi, Bedruddîn, **el-Bürhân fî Ulûmi'l-Kur'ân**, Mısır 1957.

DİN EĞİTİMİ AÇISINDAN DİNİ YAŞANTILARIN GELENEKLEŞTİRİLMESİ

Yrd. Doç. Dr. Suat CEBECİ*

1. İslam ve Gelenek

İslam dininin evrensel özelliklerinden biri, dini yaşantıların kesintisizliği ve sürekliliğidir. Tevhid, risalet, ahiret gibi teorik kökler üzerinde gelişen inanç ve düşünce normları, insandaki cüz'î iradenin varlıkla ilişkileri sonucu dinamik bir karakter kazansa da bu, sürekliliğe aykırı bir değişim ve başkalaşım değildir; belki süreklilikle birlikte daimi bir canlılık ve hareketlilik. Zira zaman ve mekan farklarını tanıyan hareket zenginliği de süreklilik kadar İslamın yapısal karakteridir.

Bu iki temel öğeden hareketle, İslamın öne çıkardığı değerlere uygun davranışların sosyal gerçeklik içerisinde kalıcılığının gelenekle bağlantılı olduğu söylenebilir.

Gelenek (tradition), bir toplumda geçmişten gelmiş olmaları nedeniyle değer verilen ve nesilden nesile aktarılan maddi olmayan kültür unsurlarından herbirdir¹. Veya bir toplumun üyelerini birbirine bağlayan geçmişten gelerek kökleşmiş alışkanlıklardır². Gelenek kelimesi de, yapı itibariyle (gelen+ek) geçmişten gelen temel değerler üzerindeki ilaveleri ifade eder niteliktedir. Gelenin "asıl" değil de "ek" olması, onun dini naslar, hukuk kuralları ve otoriteler tarafından değil, halk tarafından konulmuş olduğunu gösterir. Halk ortak temel değerler üzerinde, onları yücelten ve zenginleştiren birtakım davranışlar geliştirerek bunları zaman içinde alışkanlıklar haline getirir ve nesilden nesile aktarırlar. Gelenek bu nesilden nesile aktarılma ve alışkanlık özelliği, geliştirilen yaşantıların sürekli ve kalıcı olmalarını sağlar. Neticede gelenek, toplumda herkes tarafından uyulması gereken saygın bir hüviyet kazanmış olur.

* Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilimdalı Öğretim Üyesi ve Felsefe ve Din Bilimleri Bölüm Başkanı.

1 S. Kızılcılık - Y. Erjem, **Açıklamalı Sosyoloji Terimleri Sözlüğü**, s. 179

2 O. Hançerilioğlu, **Felsefe Sözlüğü**, s. 125

Gelenek, toplumsal kararlılığın ve meşruluğun kaynağı olarak da görülür. Fakat mevcut değişime temel sağlayabilmek için de geleneğe başvurulur. Böylece gelenek topluma ortak idealler ve müşterek davranış kalıpları oluşturmada sağlam bir dayanak temin eder.

Bir bakıma da gelenek, inanç ve kültür öğeleri üzerinde yoğunlaşmış tekrarlanan yaşantılar olarak toplumun yazılmamış kanunlarını içermektedir. Bu kurallar yazılı kanunlardan daha güçlü, daha bağlayıcı ve daha saygındır. "Ayıptır-günahtır" yaptırımını, "yasaktır" yaptırımından daha etkili olagelmiştir.

Geleneklerin yaşattığı toplum kurallarının gücü, ne büyük mütefekkirlerin dahiyane düşüncelerinden, ne de geniş katılımlı demokratik bir oluşumun mutabakatı ile tespit edilmiş esaslardan kaynaklanmaktadır. Bu güç tamamıyla yaşantıların sosyal bütünlük içinde süreklilik kazanmış olması ile açıklanabilir. Toplumlar genellikle inançtan ve dinden gelen değerlerini bu şekilde ortak tutum ve tavırlarla yaşatırlar ve onları bir manevi miras olarak nesilden nesile aktarırlar. Bu sosyal olgu, bilinçli veya bilinçsiz olsun her toplum için tarihi bir gerçekliktir.

Yeni nesiller kendilerine aktarılan mirası bazen ayıklamak, yorumlamak veya değiştirmek isteseler de, tarihi sürekliliği bir noktada keserek tümüyle kaldırıp atmak mümkün olmamaktadır. Çünkü kültür aktarımında önemli payı olan geleneğin temel karakteri tekrar ve sürekliliktir.

Toplumda oluşan kolektif değer yargıları ve kültür normlarının manevi miras olarak yeni kuşaklara aktarılmasının iki yolundan biri eğitim, diğeri de gelenektir. Şüphesiz ki eğitim tevarusun bilinçli ve akılcı şeklidir. Gelenekte ise süreklilik ve kalıcılık daha güçlüdür. Eğitimde dinamizm, gelenekte donukluluk vardır. İslamın evrensel yaşantısının bütün statik ve dinamik özellikleri ile birlikte nesilden nesile taşınmasında bu iki unsurun birlikte kullanılması kaçınılmazdır. Kuşkusuz İslamiyet; fikir, bilgi ve çözüm üretme, hukuk ve hiyerarşi gibi dinamiklerin yanısıra ibadetler ve temel ahlâk normları gibi statik unsurları da bünyesinde taşır.

İslamiyetin teorik öğretileri gibi ibadet ve ahlâk da birer eğitim konusudur. Teorik bilgilerden farklı olarak, pratiklerin sürekli ve kalıcı olmalarını sağlamada geleneğin tekrar ve alışkanlık niteliğinden yararlanılabilir.

Gelenek, onu var eden temel değerlerle zihni bağlantıyı devam ettirdiği sürece ilkelerin ve değerlerin sürekliliğine hizmet eder. Bu anlamda geleneksel yapı tekdüzelik ve tekrar neticesi oluşan bir

alışkanlığı ifade etse de İslamın bilinçli davranış ilkesini zedelemes. Çünkü alışkanlık çoğu kez tekrarı kolaylaştıran en etkin unsundur. İslamın öngördüğü "ahlâk-ı hamide" nin pratik tarafındaki davranış kalıplarının güçlü ve kalıcı olmasında alışkanlıklar hiç bir zaman yadırganamaz.

Modern eğitimbilimi alışkanlığı, bilgi ve kavrama düzeylerinin üstünde daha güçlü bir öğrenme basamağı olarak kabul eder³. Burada ayrılması gereken nokta şudur: Geleneğı var eden temel değerler zaman içerisinde arka plana itilip davranışların özü bu temel değerlerden uzaklaşırsa gelenek meşru ve tabii yapısını kaybetmiş olur. İslamiyet, bu şekilde meşru yapısını ve kurucu değerlerini kaybetmiş geleneğı ihtiyatla karşılar. Böylesi gelenekte tekrar ve alışkanlık öğelerinin yanısıra taklit de önemli yer tutar. İman konusunda bile taklidi hoş karşılamayan İslam dininden taklit kalıbı ile donuklaşmış geleneğe sıcak bakması beklenemez. Ayrıca İslam dini, ayırıcı unsur olarak geleneğı oluşturan temel değerlere de bakar. Bunların Kur'an ve sünnet kaynaklı kendi temel değerleri ile çatışmamasına özen gösterir.

İslami literatürde gelenek "örf" terimi ile ifade edilir ve "insanların alışkanlık haline getirip hayatlarında sürekli uyguladıkları söz ve davranışlar" olarak tanımlanır⁴. Ancak islami anlayışta "örf" geleneğın olumlu yanını içerir⁵. Buna da Kur'an ifadesiyle "maruf" denir⁶, karıştı ise münkerdir⁷. Yani toplumdaki ortak alışkanlık ve tutumlar, akılı selimin ve insan tabiatının reddedeceğı türden ise münker olarak telakki edilir. Kur'anın "emr-i bi'l-maruf nehy-i an'il-münker" prensibi⁸ gelenek konusundaki islami bakışı yansıtmaktadır.

Örf, islami hükümlerde ikinci derecede delillerden biri kabul edilir ve diğeri delillerle çözülemeyen bir meselede belirleyici bir unsur olarak görülür⁹. İslam hukukunda "Örf ile tayin nas ile tayin gibidir"¹⁰. Örfün bu şekilde islami hükümlere delil kabul edilmesi geleneğın "maruf"

3 V. Sönmez, Program Geliştirmek Öğretmenin El Kitabı, s. 57.

4 A. Zeydan, el-Veciz fi Usul'il-Fıkh, s. 212

5 V. ez-Zuhayli, Usul'ul-Fıkh il-İslami, c. 2, s. 830

6 Bakara 2/233

7 Ankebut 29/29

8 Ali İmran 3/104 Bu ayetin anlamı şöyledir: "Sizden marufu emredip münkeri önleyen bir topluluk bulunsun."

9 A. Zeydan, a. g. e. s. 213

10 Mecelle, Madde: 45

yöntünün eğitim unsuru olarak kullanılmasına referans verir.

İslamiyetin dinamik hukuk yapısı içinde "zamanın değişmesi ile hükümlerin değişebileceği" genel kuralı getirilmiştir¹¹. Aslında zaman içinde değişime uğrayan yaşantılardır. Bu değişim elbette bir alan temizliği şeklinde herşeyi silip süpürüp, yepyeni davranış kalıpları oluşturma değildir. Aksine tarihi mirasa yenilerin eklenmesi ve ondaki pörsüyen normların tasfiye edilmesidir.

Geleneği böyle gelişme ve olgunlaşma sürecinde ağırbaşlı ve tutarlı seyir izleyen bir kültür ve kimlik yapısı olarak aldığımızda, eğitim açısından dini yaşantıları gelenekleştirme konusunda islami bir temel yakalamış oluruz. Burada özellikle belirtmeliyiz ki; dini davranışları gelenekleştirme yaklaşımı asla gelenekçilik değildir.

Gelenekçilik (traditionalizm), toplumdaki inanç kurum ve kuralların meşruluklarını, geçmiş dönemlerde uygulanarak gelmiş olmalarına dayandıran düşünce tarzı ve geleneksel olanı her halukarda modern olana tercih etme tavrıdır¹². Bu tutum, sosyal ve kültürel dinamizme ve dolayısı ile İslamın özüne aykırıdır; insanın üretme, geliştirme, bilinç ve yargı imtiyazlarını atıl hale getirir.

Gelenekleştirme ise vahiy kaynaklı temel değerlerin şekillendirdiği, değişmemesi gereken davranışların sürekliliğine ve kalıcılığına katkıda bulunma girişimi olarak görülmelidir. Yoksa ibadet ve temel ahlâk normları dışındaki belli anlayış ve davranış şekillerini korumaya ve savunmaya yönelik gelenekçilik, adeta insanın fikri ve zihni yapısını mumyalayan arkeolojik bir örtüdür.

Biz belli konulardaki dini davranışların gelenekle ilişkisini eğitim noktai nazarından ele alırken, geleneğin insan ve toplum hayatındaki güçlü, kalıcı ve sürükleyici etkisinden yola çıkıyoruz. Kurucu değeri ne olursa olsun geleneği önemsemenin veya sırf geçmişe dayandığı için ona sarılmanın elbette eğitim açısından bir anlamı yoktur. Ancak İslamın temel değerleri üzerinde yapılanmış ve bu değerlerin yönlendirdiği dini davranışların kalıcılığına katkıda bulunan geleneği de gözardı edemeyiz.

Bu karakterdeki geleneğin bile zaman içinde kurucu değerlerinden uzaklaştığını ve islami bakış tarzının kaybolması sonucu müslüman toplumların, sapmanın bir çeşidi olan islam dışı geleneklerin ağına düştüklerini de kabul etmeliyiz. Çalılara çaput bağlayıp dilekte bulunma, türbelere kurban kesme vb. davranış biçimleri islami değerlerden sapmanın örnekleridirler.

11 Mecelle, madde: 39

12 Ö. Derin - M. Acar, Sosyal Bilimler Sözlüğü, s. 147

2. Eğitim ve Gelenek

Eğitim alanında yürütülen bilimsel araştırmalarla eğitimin imkanları ve problemleri çok geniş perspektifte ele alınmıştır. Bu çalışmalarda Psikoloji, Sosyoloji, İletişim, Coğrafya, Antropoloji, Teknoloji ve daha bir çok alanın verileri kullanılmış, adeta eğitimin ilişkilendirilmediği alan bırakılmamıştır. Ne yazık ki bu ilişkiler dokusu içinde, geleneğin eğitime katkısının kayda değer bir ilgi ile irdelendiği söylenemez. Hep eğitimin, geleneği bir kültür unsuru olarak taşımadaki ve yeni kuşaklara aktarmadaki rolü tartışılmıştır. Halbuki geleneğin eğitim yönü veya eğitim açısından geleneğin değeri ve imkanları da derinlemesine araştırma konusu yapılabilir ve yapılmalıdır.

Eğitim sosyolojisi, tradisyonal kültürün yapısal gücünü bir ölçüde dikkate almış ise de, ondan eğitimde yararlanma imkanı, sosyal mobilité olayı ile, ulaşılmak istenen sosyal gelişme hedefinin gölgesinde kalmıştır. Oysa insanın geleneğe yönelmesindeki temel olgu, sadece bir sosyal hadiseden ibaret değildir; onun eğitimle ilgili yönü de dikkate değer bir husustur. Çünkü toplum içinde herkes herkesi eğitir. Bireyin yaşadığı çevrede edindiği bütün kazanımlar birer eğitim ürünüdür.

Emile Durkheim'la sistematik yapıya kavuşan sosyolojik pedagoji ekolu, eğitimi, "yetişmiş neslin, sosyal hayat içinde henüz olgunlaşmamış olan nesle karşı sarfettiği faaliyetlerin bütünü"¹³ olarak görmesine rağmen ne yazık ki bu faaliyetler içinde geleneğin payını dikkate almamıştır. Çünkü sosyolojik eğitim anlayışında "genç neslin metodlu bir şekilde sosyalleştirilmesi" noktasından hareket edilmiştir. Halbuki gelenekte tabii bir disiplin mevcut olsa da belli maksadı gerçekleştirmeye yönelik metodlu davranıştan söz edilemez. Bu tavrı ile sosyolojik pedagoji "sosyal varlığı her ferte gerçekleştirmeyi ve canlandırmayı eğitimin başlıca görevi" olarak almış olduğundan, gelenek konusunda diğer eğitim nazariyetlerinden farklı bir yaklaşım getirmemiştir¹⁴.

Bu şekilde günümüze kadar gelen eğitim sistemleri toplumlarda sınıflar oluşturmakla kalmayıp burjuvaziye tradisyonal kültürün karşısına dikmiştir. Yirminci yüzyılın karakteristik özelliklerinden biri, "devrim" kelimesinin hep yıkımı ifade ederek dilden dile dolaşan büyüğü bir söz olmasıdır. Yıkılmak istenen daima gelenekler olmuştur. Kırsal kesimdeki sosyal grupların taşıdıkları değerler gözardı edilerek hep ekonomik sefaletler öne çıkarılmıştır. Bunun, bütün eğitim

13 B. Z. Egemen, *Terbiye İlminin Ana Meseleleri*, s. 30

14 Geniş bilgi için bkz. B. Z. Egemen, a. g. e. s. 29-34

nazariyelerinin ortak paydasında ağırlıklı bir şekilde farkedilen pragmatik yaklaşımdan kaynaklandığını söylemek yanlış olmasa gerek.

Pragmatik eğitim yaklaşımı, "insan var başka yok" anlayışı ile insanı kendi manevi zaafılarına içine hapsetti. Bu yüzden geleneklerin insanın kimliği ve onun kişilik yapısı üzerindeki etkilerini farkedemedi; böylece ufku dar, hedef mesafesi beşerî telakkilerle sınırlı kaldı. Oysa İslamın inaç ve düşünce yapısı din eğitimi alanında önümüzü açmakta, ufkumuzu genişletmektedir. Çünkü Kur'an, "Allah var başka yok" diyerek insanın aşılabilirliğine ebedî bir Varlıkta anlam kazandırmış, "inna lillahi"¹⁵ fermanı ile de insan hayatının manasını belirlemiştir. "Allah var başka yok" inancı müslümanın değer anlayışına kainatı aşacak genişlikte boyut kazandırırken, "inna lillahi" düsturu da onun hedef mesafesini kıyamete kadar uzatmaktadır.

Şurası muhakkak ki, değişmeyen dini esaslar, hükümler ve prensipler kalıcı yaşantılara dönüşmedikçe "inna lillahi" düsturunun bütün sosyal ve bireysel yaşantılarda ideal bir ölçü olarak gerçekleşmesi mümkün olmayacaktır. İslamın bu değişmez nitelikteki yaşantıları, süreklilik ve tekrar noktasında gelenekle örtüşmektedirler. İslam akidesi bu örtüşmeyi şu veya bu şekilde yadırgamadığı gibi "amellerin en hayırlısı devamlı olanıdır"¹⁶ prensibi ile dini yaşantılardaki tekrar ve sürekliliği önemsemiştir.

Dini yaşantılardaki süreklilik ve kalıcılık kollektif davranışlarla mümkündür. Bireysel davranışlar güçlü ve kalıcı olmamakta, gittikçe yaygınlaşan batıl davranışlar karşısında direnç gösteremeyip temel değerlerinden uzaklaşmakta ve yozlaşmaktadır. Sonuçta inancı başka, yaşantısı başka müslümanların ortaya çıktığı görülmektedir.

Buna bağlı olarak, müslüman için zaman ve şartlara göre değişen ve değişmesi gereken davranışlar kadar, değişmeyen ve asla değişmemesi gereken davranışlar da önem kazanmaktadır. Öyleyse bu değişmeyen davranışlar aslî değerlerinden sapmadan, yozlaşmadan ve dejenere olmadan kıyamete kadar nasıl devam edeceklerdir? İşte bu, din eğitimi için önemli bir sorudur; cevabının araştırılarak sağlıklı çözümler yönünde teklifler ve teoriler geliştirilmesi de ciddi bir görev ve sorumluluktur. Ayrıca dinin hemen hemen bütün uygulamaları, gelenekle içiçe ve onunla kuşatılmış olduğuna göre geleneği her yönüyle incelemek din eğitiminin amaçları ve yöntemleri bakımından da önemlidir.

15 **Bakara** 2/156 (Anlamı: "Biz Allah için varız").

16 **Buhari, İman** 32, **Rıkkak** 18; **Müslim, Müsafirin** 316

Bugün İslam toplumlarındaki dini hayatın problemlerine din eğitimi açısından baktığımızda, değişmeyen dini davranışların, tekrar ve sürekliliği koruyan alışkanlıklar olarak geleneksel bir hüviyete kavuşturulamamış olmasındaki derin boşluğu görebilmekteyiz. Din eğitimi adına yapılan çalışma ve araştırmaların kendi konularında çok değerli birer adım olduklarında şüphe yoktur. Ancak dinin kendi öz değerleri ile yaşanılması yolunda daha yapılması gereken çok işlerin olduğu da bir gerçektir.

Gelenekler, dini inançlarla sıkı ilişki içindedirler. Dinlerin asırlar boyu yaşatılmasında geleneklerin önemli payı vardır. Toplumlar, sosyal ve dini yaşantılarını geleneklerle yoğurarak şekillendirmişler, böylece onları daima taze ve canlı tutarak yeni nesillere aktarmışlardır. Bir bakıma gelenekler tarihin şahitleri ve kültürün bekçileridirler.

Günümüzde bile geçmişte yaşanmış önemli olayları sürekli hatırlamak, onların anısını toplum hafızasında canlı tutmak için geleneğe baş vurulmakta; her yıl onların geçtiği günlerde toplantılar, törenler ve şenlikler düzenlenerek bunlar gelenek haline getirilmektedir.

Bu sebeple geleneğin, dini yaşantıların sürekliliğine katkılarının ve onlara değişik yön ve şekil vermedeki etkilerinin incelenmesi, din eğitimi ile ilgilendirmektedir. Zira bu konudaki bilimsel araştırmalar, dini pratiklerin, temel değerlerinden uzaklaşmadan toplumda en ideal şekilleri ile yaşatılmasında, geleneğin tekrar ve süreklilik niteliklerinden yararlanma yönünde değerli imkanlar elde edilmesine yardımcı olabilir.

Diğer yandan gelenek, toplumun değer yargılarını ve kültürünü yaşatma, onları kuşaktan kuşağa aktarma konusunda eğitimle aynı görevi yürütmektedir. Bu durum şu soruları karşımıza çıkarmaktadır:

1- Gelenekler eğitim görevi olarak değerlendirilebilir mi?

2- Eğitim çalışmalarında geleneklerden yararlanma imkanı var mıdır?

3- Böyle bir imkan varsa bu nasıl değerlendirilecektir?

Bu soruların cevaplarını bulmak genel eğitim alanında daha kapsamlı araştırmaları gerektirmektedir. Konunun din eğitimi ile ilgilendiren yönü, dini davranışların kalıcılığında geleneğin etkisinin ne olduğu, dini pratiklerin temel dini doğrulara uygun olarak toplumda yerleşmesinde gelenekten yararlanma imkanının bulunup bulunmadığı, eğer böyle bir imkan varsa bunun nasıl değerlendirileceği hususlarıdır.

Bu hususların aydınlatılabilmesi için toplumda yaygın olarak uygulanan belli yerleşik geleneklerin, içerdikleri dini davranışlar açısından tahlil edilmesine ihtiyaç vardır.

3. Bazı Geleneklerimizin Taşıdıkları Değerler

Geleneksel yaşantılar, bir toplum yapısı içindeki dikey ve yatay tabakalarda farklı şekillerde görülebilmekte, kültür bütünlüğünü bozmayan farklı yaşantılar halinde var olabilmektedirler. Aynı şekilde mesleki grupların her birinin de kendilerine özgü gelenekleri bulunmaktadır. Bu yüzden her toplumda olduğu gibi toplumumuzda da gelenekler yaygınlık bakımından iki ayrı karakter arzotmektedirler. Bunlardan biri, bayramlaşma, selamlaşma, sünnet ve evlilik düğünleri vb. toplumun bütününde yaşayan ortak gelenekler, diğeri de Şanlıurfa yöresinin sıra geceleri, Çankırı yöresinin yarenleri, Bayburt yöresinin kumanaları ile köy odaları vb. yöresel geleneklerdir. Bu geleneklerin hangi dini veya ahlaki davranışları taşıdıkları, onları ne ölçüde değiştirdikleri, yöresel geleneklerin, insanların dini davranış bütünlüğünü bozacak ölçüde farklılık gösterip göstermedikleri ayrı ayrı incelenmesi gereken hususlardır.

Bu bakımdan gelenekleri iki gruba ayırarak her gruba ait örnekleri incelemeye çalışacağız.

a. Toplumun Bütününde Ortak Gelenekler

Önce toplumun bütününde var olan ortak yaşantılar ele alındığında bunların hepsinin dini kaynaklı olduğunu, bir inanç temeline dayandığını görmek mümkündür. Kimliği ne olursa olsun sosyal bir bütünlük içinde var olmuş bütün toplulukların tarihsel geleneklerinde ve onları geçmişe bağlayan değerlerinin köklerinde iman ve inkar çekişmesinin izleri vardır. İslam toplumlarında bu, tevhid-şirk veya hak-batıl mücadelesi olarak bilinir. Bu çekişme, geleneğe sadece insanları oyalayan davranış kalıpları olmaktan öte bir anlam yüklemekte, onları geçmişle bağlantıyı sürdürecektekrarlara sevkeden bir öze (maruf) işaret etmektedir. Böyle bir özün olmaması halinde zaten geleneğin değerleri taşıyıcı yönünden söz edilemez; gelenek toplumsal mutabakatın ürünü olamaktan çıkar, donuk kalıplar içinde sınırlı ve kısa ömürlü teamüller olmaktan öteye geçemez. İşte geleneğin taşıdığı değerlerde, onun bu özünü diğeri ifade ile "tekrarlama"nın dinamik gücü olan fazilet mücadelesinin niteliklerini aramak gerekir. Bu fazilet mücadelesi, zaman içinde toplumların değer yargılarının değişmesi ile yön değiştirebilmekte, onu var eden kurucu değerinden sapabilmektedir.

Bugün toplumumuzun bütün kesimlerinde ortak olarak yaşatılan geleneklerden selamlaşma, bayramlaşma, sünnet ve nikah düğünlerini tahlil edip incelediğimizde bunların kurucu değerler yönünde devam eden davranışlarla birlikte kurucu değerinden kopup farklılaşan

davranışları da içerdiklerini görmekteyiz. Bu yaşantılarda kurucu değeri dostluk, sevgi, saygı, dayanışma olan ve bu değerleri taşımaya devam eden davranışlar şöyle sıralanabilir:

- Karşılıklı selamlaşma, hal, hatır sorma
- Geleni hoş karşılama, izzet ve ikramda bulunma
- Uğurlama, vedalaşma, dualaşma
- Kutlama, büyüklerin elini öpme
- Düğünlere dostları davet etme, onlara ikramda bulunma
- Davet edildiği düğüne hediye götürme
- Oynayıp neşelenme (sevinçleri paylaşma)

Düğün, bayram ve selamlaşma geleneklerindeki bu davranış normları tekrar ve süreklilik sayesinde ciddi birer informal eğitim unsurları olarak değer taşırlar. Bilindiği gibi informal eğitim, sosyalleşme, kültürleşme ve karakter geliştirme süreci olarak çocuğun yetişmesinde önemli bir yer tutar. Çocuğun okulöncesi eğitimi tamamen, okul sırasındaki eğitiminin de büyük bir kısmı bu yolla gerçekleşir. Zaten bireyin okulöncesi çocukluk dönemindeki kazanımları, içinde yaşadığı toplumun/grubun inançlarına, değerlerine ve hayat tarzına uyum sağlaması anlamına gelen "sosyalleşme"den ibarettir¹⁷. Toplumun yaşattığı gelenekler de belli davranış kalıpları ile bir takım dini değerleri taşıyorsa, geleneğin, çocuğun dini inanç ve davranışlarının gelişmesinde önemli bir eğitim görevi yaptığını söylemek yanlış olmaz.

Ancak geleneksel yaşantılarda, geleneği var eden temel değer yargıları ile zaman içinde farklılaşan davranışlar da gözardı edilemez. Bunlar dini doğrulara yönelmeyi tabii mecrasından çıkarma, dini inanç ve yaşantıları yozlaştırma etkisine sahiptirler. Düğünlerde bol miktarda içki içilmesi, savaşın ve öldürmenin sembolü olan silahların kullanılarak çok sayıda mermi atılması ve gösteri yarışı halindeki büyük maddi harcamalar, türbelere kurban kesilmesi, uğur getirsin diye bazı ağaçlara ve çalılara çaput bağlanması, bu saptırma ve yozlaştırmanın örnekleridir. Bu yüzden bireyin informal eğitiminde çevrenin olumsuz etkilerinin en aza indirilmesi meselesi genel eğitimin olduğu kadar din eğitiminin de önemli bir problemidir.

b. Yöresel Gelenekler

Toplumumuz yöresel gelenekler yönünden zengindir. Bunların hepsinin ayrı ayrı tahlili uzun iştir. Ayrıca geleneklerimiz temelde İslami

17 H. Yavuzer, *Çocuk Psikolojisi*, s. 49 ; L. Küçükahmet, *Eğitim Psikolojisi*, s. 53; M. Şişman, *Örgüt Kültürü*, s. 55

öze sehip oldukları için taşıdıkları değerler bakımından benzerlikler göstermektedirler. Bu yüzden yöresel geleneklerimizden iki tanesini örnek olarak seçip tahlil etmekle yetinmek istiyoruz.

1) Sıra geceleri:

Sıra geceleri, Şanlıurfa yöresine ait bir gelenektir. Bunlar yaz ayları dışında yaklaşık sekiz ay boyunca haftada bir olmak üzere düzenli bir şekilde devam eden, kadınların ve çocukların alınmadığı yalnız erkeklere mahsus toplantılardır. Orta yaş grubu insanlardan, aralarında dostluk ve muhabbet bulunan, yaşları birbirine yakın (akran) 7-15 kişi, haftanın belirlenen bir gününün akşamında grubtan birinin evinde biraraya gelirler. Aralarından birini başkan seçerler; yıl boyu toplantıları bu başkan yürütür. Bir kişi de kasadar olarak seçilir ve adına "gala" denir. Gala olan kişi toplanan paraları muhafaza ederek yeri geldiğinde ödeme yapar.

Toplantılar sıra ile üyelerin evlerinde yapılır ve ev sahibi, sıra gecelerinin değişmez ikramı olan çiğ köfte ile maddi durumuna göre meyve ve tatlı hazırlama işini üstlenmiş olur. Toplantıya belirlenen saatten geç gelmek veya gelmemek suç kabul edilerek para cezası verilir. Geceye beraberinde misafir getiren kimse de belli bir para ödemek zorundadır. Bunun dışında üyelerden düzenli bir şekilde aidat olarak da para toplanabilir. Aidat veya ceza olarak toplanan paralar, üyelerin birinci dereceden yakınlarının doğum, düğün, sünnet vb. durumlarında hediye almak veya cenaze, kaza, olağan dışı maddi sıkıntı durumlarında katkıda bulunmak üzere kullanılır.

Haziran ayına kadar para harcanamaz veya harcandıktan sonra kasada artan para kalırsa bu parayla piknik düzenlenir. Piknik aynı zamanda yıllık sıraların bittiği anlamına gelir. Yaz aylarında verilen üç-dört aylık aradan sonra güzün tekrar aynı kişilerle kalınan yerden devam edilir.

Sıra gecelerinde grubun özelliğine göre ya sözlü sazlı türkü ve maniler söylenir ya da tef eşliğinde ilahiler söylenir. Gecenin ağırlıklı kısmını ise dini sohbetler oluşturur. Her grupta bilgili ve sözü sohbeti dinlenir birisinin bulunmasına dikkat edilir. Hatta böyle bir kimse maddi yönden sıranın yükünü kaldıramıyacak durumda ise onun sırasının masrafı ortaklaşa üstlenilerek gruba alınır. Bu konuda kendileri ile görüştüğümüz ileri yaşlardan kimseler sıra gecelerinin esasının, kitap okuma, dini meseleleri tartışma olduğunu söylemişlerdir. Günümüzde bazı gruplarda kitap okumaya önem verilmemekte, sohbetler değişik konulara kaymaktadır.

Şanlıurfa yöresinde köklü bir gelenek olarak devam eden sıra gecelerinin belli dini ve ahlaki değerleri taşıdığını ve bu değerlerin toplumda sürekli yaşanmasına katkı sağladığını söyleyebiliriz. Bu geleneğin, bazı dini ve ahlaki değerlerin toplumda kalıcılığı yönünde yerine getirdiği görevleri şöyle sıralamak mümkündür:

- 1- Sevgi, dostluk ve kardeşlik duygularının gelişmesi
- 2- Toplumda insanlar arasında dayanışmanın, yardımlaşma ve paylaşmanın sağlanması
- 3- Dini bilgi ve kültür yönünden bilgi alış-verişi yolu ile bir eğitimin gerçekleştirilmesi
- 4- Geleneklere, sosyal değerlere ve toplum disiplinine uyulmasının sağlanması
- 5- İnsanlar arasındaki sosyal ilişkilerin bir düzen içinde devamının sağlanması

Bunların yanında dini sohbetlerin, kitap okumaların giderek azalması, çocukların, gençlerin, kadınların ihmal edilmesi sıra gecelerinin olumsuzlukları olarak kaydedilmeye değer hususlardır.

2) Köy Odaları

Genelde Orta ve Doğu Anadolu'da yaygın olarak yaşatıldığı bilinen bir gelenektir. İncelemesini yaptığımız Bayburt ili yöresindeki örneği kısaca şöyledir:

Köyün köklü ailelerinden varlıklı hatırlı kimselerine ait misafirhane mahiyetinde odalar vardır. "Konak" veya "köy odası" denilen, bir küçük hol ve normal büyüklükte bir odadan ibaret bu yerler, sahibinin kendi ailesinin kullandığı evden bağımsızdırlar. Her köyde, köyün büyüklüğüne göre bir veya birden çok değişen sayılarda oda bulunur. Oda sahiplerine ağa veya beg denir.

Köye yolu düşen yabancı misafirler veya yolculuk sırasında uğrayıp geceleme isteyen yolcular bir köy odasının kapısını çalarak selam verir ve "tanrı misafiri" olduğunu söyler. Kendisine "hoşgeldin" denerek birşey sorulmadan içeri alınır. "Tanrı misafirine kimsin, necisin diye sorulmaz." sözü yaygındır. Misafirin biniti varsa ahıra çekilip yemlenir. Yemek hazırlanır; yenilip içildikten sonra tanışılır, nereden gelip nereye gittiği bu sırada sorulur. Odada "yükük" denen bir gömme dolapta misafir için bir iki takım yatak hazır bulunur. Antrenin bir köşesinde "kehriz" denen abdest alma yeri vardır, yanında su dolu bir ibrik bulundurulur. Akşam olunca misafirin yatağı hazırlanır, ona kıblenin yönü gösterilir, kış ise sobası doldurulup çıkılır. Ertesi günü kahvaltısı yaptırılarak uğurlanır.

Düğün, cenaze vb. durumlarda köye dışardan bir ailenin barındıramıyacağı kadar misafir gelir de geceleme durumunda kalırlarsa köy odası sahipleri, misafir sahibinin müsadelerini alarak onları ikişer üçer alıp odalarına götürürler. Veya evi müsait olmayan bir aileye misafir gelirse o da misafirini yedirip içirdikten sonra yatırmak üzere köy odasına götürür. Ancak bu durumda olan kimse önceden oda sahibine haber verir.

Odaların en önemli görevlerinden biri de köy halkına yöneliktir. Her odanın belli bir cemaati (ahbabı) vardır. Kış mevsimi uzun olduğu için köylerde hayvan bakımından başka yapılacak bir iş yoktur. Oda, kış boyunca oda cemaatinin gündüz ve gece uğrak yeridir. Orada toplanır, çay içip sohbet ederler, zaman zaman kitap okurlar, üç aylarda mukabele (hatim) okunur, cemaatle namaz kılınır veya birlikte camiye gidilir. Yaz aylarında namaz kılmayanlar veya büyük ölçüde aksatanlar oda cemaati ile birlikte namazlarını düzenli kılmaya başlarlar. Özellikle uzun gecelerde yatsı namazından sonra düzenli bir şekilde Siret, Ahmediye, Muhammediye gibi etkili, sürükleyici halk kitapları okunur. Son yıllarda osmanlıca olan bu kitapları okuyanların kalmaması yüzünden, onların yerine yeni türkçe kitaplar, zaman zaman da bazı gazete ve dergilerdeki yazılar okunmağa başlanmıştır.

Odadaki yaşlılar ağızdan ağza anlatılagelen tarihi olayları, savaşları masal havası içinde büyük bir hazla anlatırlar; oda cemaati olayı yeni yaşıyormuş gibi heyecanla dinlerler. Sık olmamakla birlikte gençlerden ve 9-10 yaş üstü çocuklardan da Battal Gazi'nin ve Hz. Ali'nin heyecanlı cenklerini dinlemek üzere odaya gidenler olur.

Arasıra oda cemaati topluca diğer odaya misafirliğe giderler. Bu şekilde karşılıklı ziyaretler teati edilir. Ziyaretçilere ikramlarda bulunulur ve adeta özel bir gün yaşanır.

Dini bayramlarda ilk günün ilk yemeği odalarda yenir ve adına bayram yemeği denir. Bayram namazından çıkan evine dönüp ailesi ile bayramlaştıktan sonra hazırlanmış olan yemek tepsisini alarak varsa evin diğer erkekleri ile birlikte odaya giderler. Herkes toplanınca önce Kur'andan kısa bir aşır okunur, arkasından dua edilir ve sofraya oturulur. O gün çeşit çeşit onlarca tabak yemek gelir, ayaklı yuvarlak tahta sinilerin etrafında oturularak 5-6 parti halinde yemek yenir.

Odanın temizliği ısınma ve çay giderleri oda sahibine aittir. Ancak cemaatten diğer bir ifadesiyle ahbablardan her biri sırasıyla odada ikinci çayı verirler. Sırası gelen şeker ve çayı fazlaca alır; bunlardan artanlar diğer zamanlarda kullanılmak üzere odada bırakılır. Böylece oda sahibinin çay konusundaki külfeti azaltılmış olur.

Odalar aynı zamanda köyle ilgili meselelerin konuşulup tartışıldığı, fikir alış verişinde bulunulduğu yerlerdir. Komşular arasındaki anlaşmazlık konuları odaya getirilir, tarafların anlaşmaları sağlanır. Anlaşmazlığa düşen taraflar arasında oda ahbabı cemaatlık (arabuluculuk) yapar; cemaatin görüşü mahkeme kararı gibi kabul edilir. Yine birbirleri ile küskün ve dargın olanlar da odaya davet edilerek barıştırılır.

Köy odaları geleneğinin devamına katkı sağladığı dini, ahlaki ve kültürel değerleri şöyle sıralayabiliriz:

- 1- Sevgi, saygı, dostluk ve barış
 - 2- Dayanışma, yardımlaşma ve toplum bütünlüğü
 - 3- Misafirperverlik, yardımseverlik
 - 4- Namaz, cemaat, hatim okuma vb. dini yaşantılar
 - 5- Okuma, anlatma ve sohbet yoluyla bilgilendirme ve kültür aktarımı
 - 6- Sosyal yaşantıdaki düzen, uyum ve ahengin kontrolü ve devamı
- Televizyonun köylerde yaygınlaşması ve moder hayat tarzının köyleri de etki altına alması bu geleneğin yaşatılmasını tehdit etmektedir.

4. Çocukların Geleneği Algılamaları ve Ona Yönelmeleri

Günümüzde kitle iletişim araçları çoğalmış, buna bağlı olarak aile ve yakın çevre dışında çocukları etkileyen kontrolsüz (informal) eğitim imkanları artmıştır. Hatta artık her evde izlenen görüntülü yayınların etkisi yakın çevre kadar, belki ondan da güçlü olabilmektedir. Buna rağmen acaba çocuklar hala geleneklerden etkileniyorlar mı? Teknolojinin imkanlarına direnen gelenekler hangi yönleriyle etkilerini sürdürüyorlar?

Bu soruların cevaplarını bulabilmek için yetişkinlerin değil de çocukların tavır ve yaklaşımlarının daha belirleyici olacağı düşünülmektedir. Çünkü yetişkinler önceden edindikleri alışkanlıkları kolay terkedemezler, yeni durumlar karşısında onlardan hemen vazgeçmezler. Büyükler bazı durumlarda ise alışkanlıklarından hiç vazgeçmezler. Halbuki çocuklar böyle değildirler, onlar daima çevreye uyum sağlamaya ve her yeni duruma intibak etmeye yatkındırlar. Çocuklar, içinde büyüdükleri ortamdaki etkileşimlerle yetişir ve gelişirler; her etkileşim onlar için bir eğitimidir. Zira birey etkileşim

halinde bulunduğu çevrede eğitim görmektedir¹⁸.

Bu bakımdan çalışmamızın bu kısmını, çocukların geleneği nasıl algıladıklarını, nasıl kavradıklarını ve geleneğe yönelemedeki tutum ve tavırlarını belirlemeye ayırdık. Bu maksatla yöneticilerden izin almak suretiyle Şanlıurfa Yatılı İlköğretim Bölge Okulu öğrencileri ile, sınıflara girmek suretiyle toplu halde görüşmeler yaptık. Şanlıurfa il merkezindeki Şanlıurfa Lisesi, Anadolu Lisesi, İmam-Hatip Lisesi, Yukubiye İlköğretim Okulu ve Behçelievler İlköğretim okulundan sondaj usulü ile seçilen farklı sınıf seviyesindeki 300 öğrenciye anket uyguladık. Bunlardan 242 geçerli anket toplanabilmiştir. Anketlere cevap veren öğrencilerin sınıf seviyeleri şöyledir:

Sınıfı	f	%
İlkokul 4. sınıf	26	10.7
İlkokul 5. sınıf	28	11.5
Ortaokul 1. sınıf	67	27.7
Ortaokul 2. sınıf	39	16.1
Ortaokul 3. sınıf	24	10
Lise 1. sınıf	43	17.7
Lise 2. sınıf	14	5.8
Toplam	242	100

Öğrencilerle yaptığımız görüşmelerden ve uyguladığımız anketlere verdikleri cevaplardan elde ettiğimiz sonuçları şöyle sıralayabiliriz:

1- Çocukların geleneği tanımlamada güçlük çektikleri fakat geleneğin ne olduğu hakkında belli bir fikir sahibi oldukları görülmüştür.

Bu konuda hem yüzyüze görüşmelerden hem de anketlerden alınan cevaplar aynı niteliktedir. "Bazen hayatımızda yer etmiş gelenek ve göreneklerimizden bahsedilir. Sizce gelenek ne demektir?" şeklinde biraz açıklamalı olarak sorulan bir anket sorusuna öğrencilerin % 31'i (75 kişi) ya hiç cevap vermemiş veya bilmiyorum diye cevap vermiştir. Cevap verenler ise, genellikle "örf ve adetlerdir", "töredir", "geçmişten gelen alışkanlıklardır", "atalarımızdan kalan davranışlardır", "kuşaktan kuşağa geçen kalıplaşmış işlerdir" şeklinde veya bu anlamda ifadelerle cevaplar yazmışlardır. Görüşmeler sırasında aldığımız cevaplar da bu ifadeler etrafında yoğunlaşmıştır. Alınan bu cevaplar, çocukların

18 F. Varış, *Eğitim Bilimine Giriş*, s. 18

genelde geleneği bir olgu olarak kavradıkları fakat onu ifade etmekte güçlük çektikleri kanaatini vermektedir.

2- Çocuklar, gelenek ile dini yaşantıları birbirinden ayırabilmektedirler.

Anketlerde ve görüşmelerde çocuklara değişik yaşantılar verilerek bunlardan hangilerinin gelenek, hangilerinin dini yaşantılar (ibadet) olduğu sorulmuştur. Alınan cevaplar onların gelenekle ibadeti kolayca ayırdedebildiklerini göstermiştir. Ankette verilen altı seçenek arasından gelenek olan yaşantıyı bulanların oranı % 65'tir. Anket uygulanan çocukların % 22'sinin ilkokul öğrencisi olduğunu düşünürsek bu yüksek bir orandır. Görüşmelerden çıkan sonucun da aynı paralele olduğu görülmüştür. Ancak tersi bir soruyla verilen altı seçenek arasından gelenek olmayan yaşantıyı bulmaları istendiğinde doğru seçeneği bulanların oranı bu kadar yüksek çıkmamıştır. (% 45). Bunun, çocukların bir kısmının sorudaki olumsuzluğu anlayamamış olduğundan kaynaklandığı sanılmaktadır.

Aşağıdakilerden hangisi gelenektir?

Seçenekler	f	%
Ramazan orucu tutmak	22	9
Sünnet düğünleri	157	65
Bayram namazları	16	7
Teravih namazları	6	2.5
Hacca gitmek	11	4.5
Bilimiyorum	30	12.4
Toplam	242	100

Geleneklere bağlılığın güçlü olduğu Şanlıurfa ilindeki çocukların yukarıdaki soruya tabloda görüldüğü şekilde cevap vermeleri, onların gelenekle geleneksel nitelik kazanmış ibadetleri birbirinden ayırabilmeleri bakımından önemlidir.

Öğrencilerle görüşme sırasında bir ortaokul ikinci sınıf öğrencisi ile yapılan karşılıklı konuşma da bu yargıyı doğrular niteliktedir. Konuşma şöyle geçmiştir:

- Hatırına gelen bir geleneğinizi söyleyebilir misin?
- Kına gecesi

- Sizce bu bir gelenek midir?
- Evet
- Peki ya nikah?
- Nikah dini birşeydir.
- Yani nikah olmadan evlenilmez mi?
- Hiç olur mu!
- Kına gecesi yapmadan olur mu?
- Olmaz. Yani olur da yapılmaz, olmaz.
- Niye olur veya niye olmaz?
- Kına gecesi yapmazsak günah olmaz, ama kına gecesi yapılmadan düğün olmazki. Çünkü herkes öyle yapıyor, birisi yapmazsa olur mu?

Çocuklar, her ikisi de bayramın bir parçası olan bayramlaşma ile bayram namazını birbirinden ayırabilmekte, birinin gelenek, diğerinin ise ibadet olduğunu kolaylıkla söyleyebilmektedirler. Görüşmelerde ilkökul öğrencilerinden birkaçı bunların her ikisinin de Allah'ın emri olduğunu söylemişse de bir öğrenci itiraz olarak şöyle demiştir: "Eğer bayramlaşma ibadet olsaydı o da camide yapılırdı ve bayramlaşırken dua okunurdu".

Doğrusu çocukların bu şekilde bir ayırım yapmalarını beklemiyorduk. Sonuç dikkat çekici olduğu kadar da din eğitimi açısından geleneğe daha olumlu yaklaşma hususunda cesaret vericidir.

3- Çocuklarda gelenekleri anlamlandırma ve geleneklerin taşıdıkları değerleri kavrama oranı yüksektir.

Çocukların, selamlaşma, bayramlaşma, sıra geceleri, düğünler, bayramlar vb. yerleşik gelenekleri anlamlandırmada beklenmedik derecede isabetli düşüncelere sahip oldukları görüşmüştür. Ramazan ve kurban bayramlarının anlamlarının ne olduğuna dair sorulan iki ayrı soruya verilen cevaplar, çocukların geleneği algılamaları hususunda ilginç bir sonuç ortaya çıkarmaktadır. Aşağıdaki tablolarda da görüleceği üzere iki sorunun da seçenekleri arasında aynı ortak seçenek bulunmasına rağmen öğrenciler iki dini bayramı farklı değerlendirmişler, çoğunlukla Kurban Bayramının önemi için başka, Ramazan Bayramının önemi için başka seçeneği işaretlemişlerdir. Kurban Bayramını, insanlar arasında dostluk ve kardeşlik duygularının gelişmesini sağlamak açısından değerlendirirken, Ramazan Bayramını, Ramazanda kazanılan sevapların sevinci olarak anlamlandırmışlardır.

Sizce Kurban Bayramının anlamı nedir?

Seçenekler	f	%
Kurban kesip herkese dağıtmak	69	28.5
Tatil yapıp hoş vakit geçirmek	3	1.7
<u>İnsanlar arasında dostluk ve kardeşlik duygularının gelişmesi</u>	141	58.2
Anlamını bilmiyorum	6	2.5
Başka	16	6.6
Cevapsız	6	2.5
Toplam	242	100

Sizce Ramazan Bayramının anlamı nedir?

Seçenekler	f	%
Oruçtan çıkıp yeme-içmeye başlamanın sevincini yaşamak	17	7.1
Ramazanda kazanılan Sevapların sevincini yaşamak	132	54.5
<u>İnsanlar arasında dostluk ve kardeşlik duygularının gelişmesi</u>	76	31.4
Anlamını bilmiyorum	4	1.6
Başka	8	3.3
Cevapsız	5	2.1
Toplam	242	100

Selamlaşma konusunda da benzer sonuçlarla karşılaşyoruz. Çocukların %55 i, "birine selam vermenin ona değer verme anlamına geldiği" fikrine katıldıklarını, %26 ısı da kısmen katıldıklarını belirtmişlerdir. Bu düşünceye katılmayanların oranı ise %15tir.

Yine çocukların %65.7is "Selam vermek, selam veren kişiyi yüceltir." sözünün doğru olduğunu, %22.3ü kısmen doğru olduğunu belirtmiştir. "Yanlıştır" diyenlerin oranı da sadece % 8.6 dır.

Bu bulgular gösteriyor ki, geleneğin kalıcılığını sağlayan tekrara dayalı alışkanlıklar, her ne kadar yeni kuşaklara donuklaşmış davranış kalıpları sunsa da, çocuklar bu davranış kalıplarını tevarüs yoluyla alıp onlarla birlikte büyüseler de onları değerlendirebilmekte ve bir anlam taşıdıklarını kavrayabilmektedirler. Bu durum din eğitiminde gelenekleri bir eğitim unsuru olarak değerlendirme konusunda teşvik edicidir.

4- Çocukların çoğu, gelenek konusunda zihni değerlendirme yapabilmekte, geleneklere bağlı kalmanın ve onları yaşatmanın gerekliliğine inanmaktadırlar.

"Toplumda yerleşik geleneklere uymak sizce gerekli midir?" sorusuna çocukların %35i "Her zaman gereklidir" cevabını, %54.5 i "Bazen gereklidir" cevabını işaretlemiştir; "gereksizdir" seçeneğini işaretlemiş olanlar ise %3 tür. Yine "Toplumda yerleşmiş geleneklere uymazsak ne lazım gelir?" sorusuna verilen cevaplarda "Toplumda düzen bozulur" seçeneğinin ağırlık kazandığı görülmektedir (%51.6).

Toplumda yerleşik geleneklere uymazsak ne lazım gelir?		
Toplumda düzen bozulur	125	51.6
Günah olur	14	5.7
Herkes bizi ayıplar	39	16.1
Hiçbir şey olmaz	46	19
Başka	7	2.9
Cevapsız	11	4.5
Toplam	242	100

Çocukların geleneğe bağlılığı toplum düzeni açısından gerekli görmeleri, onların geleneğe sıradan bir olay olarak bakmadıklarını göstermektedir. Geleneğe bağlı kalmayı, "ayıp olur", "günah olur" yaptırımlarından çok toplum düzeninin korunması gibi mantiki bir gerekçeye dayandırmak, çocukların geleneği algılamada zihni değerlendirme yapabildikleri anlamına gelir. Aynı şekilde geleneğe uymamanın günah olduğu görüşünü belirtenlerin oranının çok düşük (%5.7) olması da geleneğin kutsal bir olay olarak algılanmadığını göstermektedir.

Bu nokta ile ilgili önemli bir bulgu da "Sizce Şanlıurfa'da büyükler niçin sıra geceleri yapıyorlar?" sorusuna verilen cevaplarda görülmektedir. Bu soruya çocukların %66.5i "arkadaşlık ve dostluklarını devam ettirmek için" seçeneğini işaretleyerek cevap vermişlerdir. Aynı sorunun cevap seçeneklerinden "Güzel bir gelenek olduğu için" seçeneğini işaretleyenlerin oranı %19.8, "Biraraya gelip çığ köfte yemek için" seçeneğini işaretleyenlerin oranı da %7.4 dür.

Buna benzer bir soruya da farklı cevaplar verilmiştir. "Sizce insanlar niçin çocukları sünnet olurken sünnet düğünü yaparlar?" sorusuna çocukların %59u "gelenek olduğu için" diye cevap vermişlerdir. Diğer seçeneklerdeki anlamları daha küçük oranlarda tercih

etmiş olsalar da sünnet düğünlerinin geleneksel bir eğlence olmaktan öte fazla bir anlamı olmadığı fikrinin ağır bastığı görülmektedir.

Sizce insanlar niçin çocuklarını sünnet ettikilerken düğün yaparlar?

Seçenekler	f	%
Neşe ve eğlencelerle çocuğun acısını unutturmak için	65	27
Çocuğun sünnet olduğunu herkes duysun diye	19	8
Gelenek olduğu için	143	59
Başka	13	5
Cevapsız	2	1
Toplam	242	100

Çocukların yaklaşık üçte ikisi sıra gecesini dostluk ve arkadaşlıkların devamını temeline dayandırırken, yine yaklaşık aynı orandaki çoğunluğunun sünnet düğünlerinin gelenek olduğu için yapıldığını söylemeleri, onların gelenek konusunda zihni bir değerlendirme yapabildikleri kanaatini güçlendirmektedir.

5- Çocuklar, geleneklerin taşıdıkları anlamları belli ölçüde kavrasalar da, onları kalıcılık ve bağlayıcılık bakımından, gelenekteki yaşantıların şekil yönü etkilemektedir.

Görüşmelerde ve anketlerde çocuklara, Ramazan ve Kurban bayramlarından, düğünlerden, sünnet düğünlerinden ilk akıllarına gelen şeyleri ve onlarla ilgili unutamadıkları şeyleri ayrı ayrı sorduk. Aldığımız cevaplar hep bu yaşantıların ilk bakışta görünen yönleri ile ilgili olmuştur. Genelde düğünleri oyun ve eğlence, sünnet düğünlerini yine oyun, eğlence ve hediyeler almak olarak, bayramları dostların ve akrabaların biraraya gelmeleri, şenlik, bol bol şeker yemek, et yemek, olarak hatırlamaktadırlar. Burada sembollerin öne çıktığını görüyoruz. Çocuklar çevrelerine uyum sağlama çabasında önce sembollerden yola çıkıyorlar, onlara ilgi duyuyor ve onlarla bütünleşmekten haz duyuyorlar, sonrada onları kavramaya ve anlamlandırmaya çalışıyorlar¹⁹. Çocuklar üzerinde yapılan bir araştırma sonucunda, onlardaki dini inancın uyanmasının, büyükleri izlemek onların davranışlarını gözlemek,

19 H. Havuzer, Çocuk Psikolojisi, s. 64

ezan, namaz gibi sembolleri düşünmek suretiyle geliştiği anlaşılmıştır²⁰.

Kuşkusuz gelenekte kalıcılığı sağlayan unsur, değerlerin kavranmasından çok, onların sembolize edilmiş kalıplarla, kolektif davranışlar şeklinde sosyal yaşantıda sürekli tekrar edilmesidir. Eğitim biliminde çocuğun sembollerle öğrenme eğilimi, model alma şeklinde bir sosyal öğrenme yolu olarak ele alınmaktadır. Bilhassa dilin öğrenilmesinde, kişiliğin gelişmesinde, uyum-intibak bakımlarından çocuğun yetişmesinde semboller üzerinde önemle durulmaktadır²¹. Bu noktadan bakıldığında, günümüzde iletişim ve etkileşim kanallarının çoğalmasına rağmen geleneğinin şekil yönünün çocukları etkilemeye devam ettiğini, bu da, eğitimde gelenekten yararlanma imkanının mevcut olduğunu göstermektedir.

6- Çocuklar her şeye rağmen bazı geleneklere, büyüklerden aldıkları şekilde geleneksel inanış ve kabullerle yönelmekte, onların kutsallığı hakkında söylenenleri benimsemektedirler.

Değerlerin kalıcılığını sağlayan önemli bir unsur da kuşkusuz geleneksel inanış ve kabullenmelerdir. Urfa'da Hz. İbrahim'in Nemrut tarafından ateşe atıldığı yer olarak bilinen Balıklı Göl, yüzyıllardan beri içindeki balıklar ve etrafındaki tarihi mekanlarla birlikte yaşatılmaktadır. Hz. İbrahim'in içine atıldığı ateşin Allah'ın emri ile sönmekten sonra ateş yerinin havuza, yanmakta olan odunların da balıklara dönüştüğüne inanılarak bu göl ve içindeki balıklar kutsal kabul edilmiştir. Bu yüzden Balıklı Göl'den ziyaretçi eksik olmamakta, balıklar ziyaretçiler tarafından severek beslenmekte, kimse onlara dokunmamakta ve yakalayıp yememektedir.

Görüştüğümüz çocukların hepsi Balıklı Göl'ün ve içindeki balıkların kutsal olduğunu kabul ediyorlar; o balıkları tutup yiyenlerin veya başka yere götürenlerin başlarına kötü şeyler geleceğine inanıyorlar. Bu inancın, "Balıklı Göl"ü tabii bir akvaryum olarak asırlar ötesinden günümüze taşıdığını söylemek yanlış olmaz. Bu inanç, Balıklı Göl ile birlikte onun kurucu değeri olan Hz. İbrahim'in ateşe atılmasıyla ilgili olayların hatıralarını da taşımakta ve orayı ziyaret eden insanların zihinlerinde, o olaylar hakkında unutamıyacakları izler bırakmaktadır.

20 K. Yavuz, **Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi**, s. 248, 249 İstatistik değerlendirmeler için bkz. s. 56-63

21 Z. Selçuk, **Eğitim Psikolojisi**, s. 115-116

5. Sonuç ve Kanaat

Dini yaşantıların gelenekleştirilmesini, din eğitimi açısından ele almayı amaçlayan çalışmamızın sonuçları, konu üzerinde genişlemesine ve derinlemesine araştırma yapma, din eğitiminde gelenekten yararlanma yönünde teori ve öneriler geliştirme hususunda cesaret vericidir.

Ortaya çıkan sonuçların ilki ve en önemlisi, geleneğin belli dini ve ahlaki davranışları yaşatmada ve onları yeni kuşaklara aktarmada taşıyıcı unsur olarak bir eğitim görevi yaptığıdır. Yaklaşık bin yıllık tarihimiz boyunca hayatımızın her alanına damgasını vurmuş olan İslam dini, geleneklerimizi de kuşatmıştır. Yurdumuzun her köşesinde yaşamakta olan geleneklerimiz, İslam'ın inanç, ahlâk ve amel motifleri ile bezeli kültür zenginliklerimiz olarak adeta milli ve dini kimliğimizin sigortalarıdır. Bunlar din eğitiminde, korunması ve geliştirilmesi gereken kıymetli imkanlar olarak ele alınabilir.

İkinci önemli sonuç da şudur: Günümüzde kitle iletişim araçlarının yaygınlaşmasına, bilgi ve etki kaynaklarının çoğalmasına rağmen geleneğin hala etkileyici ve sürükleyici gücünü devam ettirmesi, bununla birlikte çocukların geleneği doğru algılamalarıdır. Çocukların, yaşantılarda din ile geleneği birbirinden ayırabilmeleri ve geleneğe bilinçli yönelmeleri, gelenekte kutsal bir nitelik görmeyip aksine geleneği algılamada zihni değerlendirme yapabilmeleri önemli bir husustur. Belki de zamanımızda çocukların bilgi kaynaklarının çokluğu, onların bu konuda geçmiş devirlere nazaran daha isabetli noktada olmalarına imkan vermektedir. Bu durum, geleneğin temel değerlerden saptırıcı, onları yozlaştırıcı yöndeki sakıncasını bertaraf edecek veya enaza irdirecek bir olgu olarak değerlendirilebilir.

Bu iki temel sonuçtan hareketle, din eğitimi ve öğretimi çalışmalarında, çocuklara dini davranışların kalıcı bir şekilde kazandırılması hususunda geleneklerin dikkate değer ayrı bir imkan olarak kullanılabilmesi söylenebilir.

Şöyle ki:

Genel öğretim yöntemlerinden örnek olay incelemesi yönteminde olduğu gibi gelenekler de öğrenci tecrübeleri olarak sınıfa getirilir. Her konu ile ilgili gelenekler anlatılır, onların yaşattıkları değerlere işaret edilir, olumlu yönlerine dikkat çekilir. Çocukların bu yaşantıları kendi aralarında uygulamaları özendirilir. Dini değerlerle geleneklerin olumlu yönlerinin özdeşleştiği öğrencilere farkettilir.

Ders programlarında yeri geldikçe dini pratikler geleneklerle ilişkilendirilebilir, topluma yaşayan gelenekler temel dini doğrular ve

ahlaki değerler yönünden inceleme konusu yapılabilir.

Bunun yanında geleneksel nitelik kazanmış olan batıl inanç, hurafe ve dinden zannedilen fakat dinin özüne aykırı davranışlar ayıklanır. Bu şekilde çocukların dini doğrular üzerinde olumlu davranış geliştirmelerinde geleneklerden yararlanma yoluna gidilebilir.

Bunu din eğitiminde bir özel öğretim yöntemi olarak geliştirmek de mümkündür.

KAYNAKÇA

- Akkaya, Nevin. **Gelenek ve İnançların Toplum İçindeki Fonksiyonları**, Alem Basın - Yayın, İstanbul 1995
- Atalay, Beşir. **Köy Gençliği Üzerinde Sosyolojik Bir Araştırma**, Atatürk Üniversitesi Yayınları, Erzurum 1979
- Bayraklı, Bayraktar. **İslamda Eğitim**, 2. Baskı, İstanbul 1983
- Bilgin, Beyza. **İslamda Çocuk**, D. İ. B. Yayınları, Ankara 1987
- Bülbül, A. Sudi. **Halk Eğitimine Giriş**, Anadolu Ü. A. Ö. F. Yayınları, Eskişehir 1991
- Dönmez, Ali. **"Belirli Toplumsal Durumların Algılanmasında Denetim Odağının Etkisi"** A. Ü. Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi, C: 17 Sayı: 1-2, ss.143
- Dönmez, İbrahim Kafi. **el-Örf fi'l-Fıkh'il-İslami**, İstanbul 1988
- Ebu Sunne, Ahmed Fehmi. **el-Örf ve'l-Ade fi Re'yi'l-Fukaha**, Kahire 1946
- Egemen, Bedi Ziya. **Terbiye İlminin Ana Meseleleri**, A. Ü. Dil ve Tarih-Coğ. Fak. Yayınları: 66, Ankara 1951
- Emiroğlu, Vedia. **"Kırsal Kesim Gençliğinin Gelenek ve Göreneklerden Kaynaklanan Sorunları"**, H. Ü. Sosyal Hizmetler Yük. Ok. Dergisi: 1-2, Ocak-Mays 1985, ss. 17-32
- Erdentuğ, Nermin. **Sosyal Adet ve Gelenekler**, Ankara 1977
- Güvenç, Bozkurt. **İnsan ve Külkür**, Remzi Kitabevi, 4. Baskı, İstanbul 1984
- Hançerlioğlu, Orhan. **Felsefe Sözlüğü**, Remzi Kitabevi, İstanbul 1989
- Kaplan, Mehmet. **Türk Milletinin Kültürel Değerleri**, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1987
- Katz, Daniel - Robert L. Kahn. **Örgütlerin Toplumsal Psikolojisi**, Terc: Halil Can - Yavuz Bayar, TODAİ, Ankara 1977
- Kızıılçelik, Sezgin - Yaşar Erjim. **Açıklamalı Sosyoloji Terimleri Sözlüğü**, Konya 1992
- Komisyon. **Aile ve Çevre Sorunlarının Gencin Kişiliğine Etkisi**, M. E. G. S. Bakanlığı, Gençlik Hizmetleri Gn. Md. Ankara 1989
- Kongar, Emre. **İmparatorluktan Günümüze Türkiye'nin**

- Toplumsal Yapısı: I-II, Remzi Kitabevi, İstanbul 1985**
- Kurtkan, Amiran. **Türk Milletinin Manevî Değerleri, İstanbul 1977**
- Küçükahmet, Leyla. **Öğretim İlke ve Yöntemleri, A. Ü. Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayınları: 152, 2. Baskı, Ankara 1986**
- Ortaylı, İlber. **Gelenekten Geleceğe, İstanbul 1982**
- Örnek, Sedat Veysi. **Geleneksel Kültürümüzde Çocuk, Ankara 1979**
- Öztürk, Osman. **Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle, İstanbul 1973**
- Selçuk, Ziya. **Eğitim Psikolojisi, Konya 1994**
- Sönmez, Veysel. **Program Geliştirmede Öğretmenin El Kitabı, Ankara 1985**
- Şener, Sami. **"Sosyal Değişmenin Dinî Hayata Etkisi", Sosyal Değişme ve Dinî Hayat, ISAV, İstanbul 1991**
- Şişman, Mehmet. **Örgüt Kültürü, Anadolu Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayını, Eskişehir 1994**
- Tan, Nail. **"Ahilerin Görgü Kuralları" Milli Kültür Dergisi, C: III, Sayı: 9, Şubat 1982, ss. 46-49**
- Timur, Serim. **Türkiye'de Aile Yapısı, Ankara 1972**
- Türk Kültürüne Hizmet Vakfı. **21. Yüzyılın Eşiğinde Örf ve Adetlerimiz, Yayına Hazırlayan: Yılmaz Uyan, İstanbul, Tarihsiz.**
- Ülken, Hilmi Ziya. **Eğitim Felsefesi, M. E. Basımevi, İstanbul 1967**
- Varış, Fatma. **Ergenin Gelişmesine Etki Yapan Kültürel Faktörler, A. Ü. Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayını, Ankara 1968**
- _____. **Eğitim Bilimine Giriş, A. Ü. Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayını, Ankara 1985**
- Yavuz, Kerim. **Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi, D. İ. B. Yayınları, Ankara 1983**
- Yavuzer, Haluk. **Çocuk Psikolojisi, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul 1985**
- Zeydan, Abdülkerim. **el-Veciz fi Usul'il-Fıkh, İstanbul 1979**
- Zuhaylî, Vehbe. **Usul'ul-Fıkh'il-İslamî I-II, Dımaşk 1986**

EĞİTİM FELSEFESİNE TOPLUMCU BİR YAKLAŞIM

Yrd. Doç. Dr. Suat CEBECİ*

Geleneksel kültürün eğitimi tanımlamasında çeşitli çizgilere raslamamızın yanısıra günümüz eğitim bilimcilerinin de bu olayı bütünü ile içine sığdırdıkları bir tanımda birleştiklerini söyleyemeyiz. Kuşkusuz bu durum eğitimin çok girift ve komplike bir olay olmasıyla beraber insanların ona yaklaşımlarından da kaynaklanmaktadır. Eğitime değişik renk ve desenler veren bu yaklaşımları dört grupta toplamak mümkündür: Mahiyet yaklaşımı, muhteva yaklaşımı, biçim yaklaşımı ve yöntem yaklaşımı. Her yaklaşımın da kendi içinde değişik boyutlarını görmekteyiz. Sözelimi mahiyet yaklaşımında tabiat eğitiminden (J.J.Rouseau), bütün bilgilerin insanda var olduğu ve eğitimin sadece bunları günyüzüne çıkaran bir eylem olduğundan (Eflatun) söz edilmiş; nahiyet günümüzde de eğitimin bir davranış değişikliği olduğu kabul edilmiştir.

Muhteva yaklaşımında, eğitimin ekonomik buyutu, sosyal boyutu, kültürel ve ahlâkî boyutu üzerinde ısrarla durulur. Eğitim, özellikle ekonomik gelişmede uzun vadeli bir yatırım ve ekonomiye insan gücü yetiştirmede bir girdi olarak ele alınır. Sosyalleştirme¹, kültürleme², değer üretme ve mevcut değerleri yeni kuşaklara aktarma görevi³ eğitime yüklenir. Biçim yaklaşımında formal (programlı) - informal (programsız)⁴, örgün - yaygın⁵ eğitimden sözledir. Yönetim yaklaşımında ise kısaca bilimsellik ve demokratik eğitim ön

* Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Bilimdalı Öğretim Üyesi ve Felsefe ve Din Bilimleri Bölüm Başkanı.

1 H. Tekin, **Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme**, s. 2

2 A. North Whitehead, **Eğitimin Gayeleri**, çev. Sofi Huri, s. 1

3 F. Varış, **Eğitim Bilimine Giriş**, s. 5

4 C.Binbaşıoğlu, **Eğitime Giriş**, s. 4; N.Fidan-M. Erdem, **Eğitim Bilimine Giriş**, s. 6

5 N.Fidan-M. Erdem, a.g.e., s. 6

plana çıkmaktadır⁶.

Bu yaklaşımların hiçbirini reddetmeden, belki hepsini kendi renk tonlarına göre tabloya yerleştirdikten sonra bütününe derinlik kazandıracak bir ışıktan söz etmek gerekirse bu da ruh ve özdür. Diğer bir anlatımla eğitimde “milli mefkûre”dir. Eğitim felsefesinin ulusal yönünü yansıtan bu terimi özellikle kullanıyoruz. Çünkü eğitime milli bir derinlik kazandırmada bireysel fikirler ne kadar güçlü olurlarsa olsunlar tek başına yeterli değildirler. Bir şahsın, bir zümrenin veya bir siyasi grubun geliştirdiği fikirler, eğer milli mefkûre ile çakışmaz ve bağdaşmazlarsa eğitime milli bir nitelik kazandıramazlar.

Milli eğitim anlayış, toplumun ruh dünyasının, ortak kültürünün, ortak tarih tecrübesinin, geleceğe ait olarak özlemlerinin, ideallerinin, ortak çağrafi gerçekliğin bileşkesi olmak durumundadır. Bu yaklaşım, eğitim felsefesine milli bir hüviyet kazandıracaktır. Dolayısıyla genel eğitim felsefesinin, öğrenme ve öğretme yaklaşımları gibi genel geçer nitelikli kurallar üzerindeki bütünlüğünü korumasının yanısıra her milletin kendine özgü millî eğitim felsefesi şeklindeki ayrışımı da kaçınılmazdır. Kuşkusuz bu ayrışımın temelinde, yığınları toplum yapan, ve toplumları farklı kılan, vazgeçilmez ortak değerler, o değerlerle bütünleşmiş toplumun kendisi vardır.

Zora düştüğünde başka ülkeye kaçıp yerleşme düşüncesine sahip, kendine başka, milletine başka gelecek tayin eden kimselerin; toplumuna, yabancı değer ölçülerine göre yön verme sevdasındaki yöneticilerin veya etkim zümrelerin fikirleri millî eğitim felsefesine temel olamazlar. Toplumun ortak değer yargıları, inanç ve düşünce yapısı, kendine özgü duyarlılıkları, zevk ve eğilimleri üzerine oturmayan eğitim anlayışı milli temelden yoksundur.

Bir taraftan tarihi konumu, kanunları, kurumları, vatandaşlık hak ve yükümlülükleri ile devlet, diğer taraftan örf ve adetleri, dini, sanatı, kültürü, hayat tarzı ile cemiyet, eğitim felsefesine ulusal yön veren temel unsurlar olarak belirleyici etkiye sahiptirler. Eğitim Felsefesi yazarı Bedi Ziya Egemen, toplumun alt tabakasını, pedagojinin köklerini besleyen derinlik olarak nitelendirerek şöyle diyor: “Gelişme ve yayılma meyli, iman, sevgi ve telkin kudreti, büyük ihtiras ve hisler, efkârı

6 Bu eğilimin temsilcisi olarak görülen ünlü eğitimbilimci Claparade, eğitim çabalarının, eğitim süreci boyunca çocuklara, dış bir otoritenin emrinde tebedan başka birşey olmadıklarını öğreterek, onları içten gelen sese uyan özgür vatandaşlar olarak hazırlama mucizesini gerçekleştiremeyeceğini, özgür düşüncenin ise gözleme, deneye, tarafsız incelemeye girişmek, özel değer yargılarını var olan nesnel yargılardan ayırmak olduğunu belirtir. (Bkz. Saffet Bilhan, **Eğitim Felsefesi**, s. 219)

umumiye, buhranlar ve ruhi salgınlar, vecd ve istiğrak, süs ve moda temayülleri, dini hareketler, hülasa bir cemiyeti bütün halinde saran ve sürükleyen, irrasyonel olan ne varsa bu kökten gelir”⁷.

Geçmişe baktığımızda pedagojinin, ondokuzuncu yüzyıla kadar felsefe ile aynı disiplin içinde olduğunu, kendisi aynı zamanda bir filozof olan Herbart’la (1776-1841) felsefeden ayrıldığını ve ayrı bir eğitim felsefesinin ortaya çıktığını görmekteyiz⁸. Bugün eğitim felsefesi, eğitim sorunlarını inceleyerek, bunları, belli amaç ilke ve yöntemler bakımından uyumlu birer bütün halinde geliştirmeye çalışan ve mevcut uygulamaları da bu açılardan eleştiren bir disiplin olarak görülmektedir. Buradaki «belli amaç, ilke ve yöntemler» kaynağını toplumdan, toplumun yasa düzenleyicileri, düşünür ve yöneticilerinden alacaktır⁹. Bu noktalar üzerindeki çalışmalar yoğunlaştıkça eğitim felsefesinin ulusal niteliği net bir şekilde ortaya çıkmaya başlamış ve her ulusa özgü millî eğitim felsefesinden söz edilir olmuştur.

Millî eğitim felsefesi, doğal olarak önce eğitime özel bir tanım getirecektir. Bu tanım millî mefkûrenin eğitime nasıl baktığını, onu nasıl algıladığını ve ondan ne beklediğini yansıtacaktır. Sonra da eğitimin muhtevasını, biçim ve yöntemini millî mefkûre ile örgüleyip millî hedefe yönlendirecek ilkeler ve prensipler belirlenecektir. Bundan sonra işin teknik yönünü oluşturan eğitim organizasyonları, bu ilkeler ve prensipler çerçevesinde bütün yönelişleri ve bireysel farklılıkları tanıyacak; bütün araçları, yöntem ve teknikleri kullanmayı mümkün kılacaktır. Zira sosyal hadiselerin tetkikini konu alan disiplinlerde, ilkin mefhumun mahiyetini araştırmak, buna ait kanunlara ve ilkelere ulaşmak, ancak bundan sonra işin teknik yönünü oluşturan uygulamaya geçmek gerekir¹⁰.

Bugün dünyada görülen globalleşme eğilimlerine ve çabalarına rağmen ulusların kendi coğrafyi, siyasi ve kültürel bütünlüklerini koruma kararlılığı gösterdikleri bir gerçektir. Bu kararlılık tabii olarak ulusal hedeflere ulaşma yönündeki eğitim çabalarını beraberinde getiriyor¹¹. Aynı şekilde diğer bütün toplum dinamiklerinin yönünün de ulusal hedefleri göstermesi, kaçınılmaz olarak eğitim felsefesine ulusal bir zemin hazırlıyor. Artık gelişmiş toplumların kendilerine özgü millî eğitim felsefelerinin olduğunu bahsedebilmekteyiz. Ancak bu,

7 B. Z. Egemen, **Terbiye Felsefesi**, s. 20

8 C. Binbaşıoğlu, **Eğitime Giriş**, s. 48

9 C. Binbaşıoğlu, a.g.e., s. 48

10 B. Z. Egemen, **Terbiye İlminin Meseleleri**, s. 4

11 Saffet Bilhan, **Eğitim Felsefesi**, s. 62

genel felsefeden ve eğitim biliminin evrensel tecrübesinden uzak, onların imkanlarını dikkate almayan bir olgu anlamına gelmemektedir, aksine o imkanları milli menfaat hedefine doğru en verimli bir şekilde kullama anlayışı olarak görülmelidir.

Burada sosyolojik eğitim anlayışı ile idealizmi ayrı kutuplara yerleştirip aralarında bir çatışma zemininin varlığından söz edilebilir. Ancak bu tarihi gerçeklik, günümüzde eğitimin siyasal hedefli sosyal ve kültürel boyutunu kavramamıza mani değildir. Yirminci yüzyılın başlarında Bergson metafiziği, tarihi veya diyatektik materyalizm, pragmatizm ve Alman romantizminden mülhem yeni bir idealizm görüşü sosyolojik eğitim anlayışı ile çatışmıştır. Bu çatışma Türkiye’de 1924 ten sonra 1940 lara kadar sürmüş, eğitim anlayışımızda buhran devri denilebilecek devri meydana getirmiştir¹². Türkiye’de bu burhan devri yaşandığı sırada Durkheim sosyolojisi ile Bergson metafiziğini eğitim felsefesi bakımından uzlaştırma çabaları görülür. İsmayil Hakkı Baltacıoğlu, 1928 de yazdığı “Tarih ve Terbiye”, 1932 de yazdığı “İçtimai Mektep” adlı eserleri ile bu uzlaştırmacı görüşün temsilcisi sayılabilir¹³.

İşte bu fertçi-toplumcu iki zıt görüşten ve onların sentezi yönündeki denemelerden bağımsız olarak çocuğun bütün yetenek ve eğilimleri ile eğitime muhtaç olduğu gerçeğini ve onun içinde yaşadığı toplumun maddi, manevi, sosyal ve kültürel değerlerinin gösterdiği hedefleri birlikte eğitimin önüne koymaktan söz ediyoruz. Burada tek şart, yapılan eğitimin birey ve toplum için birlikte faydalı ve verimli olmasıdır.

Çocuğa verilen eğitimin verimli olmasının şartlarından biri, öğrendiklerinin, kendi fiili hayatının hal ve keyfiyetleri içindeki tatbik şekillerini hemen orada, o anda kavramasıdır. Bu bilgi ve fikirleri, hayat içinde akıp giden ve hayatın da kendisi olan hadiselerle anlamlandırması, ona keşif zevkini ve öğrenme hazzını tattıracaktır. Yararlı bir eğitim için çocuğa bu hazzın tattırılması, her eğitim faaliyetinde vazgeçilmez bir gereklilik olarak görülmektedir. Bilgi ve fikirlere anlam kazandıracak hadiseler, toplumun her türlü yaşantılarının, değer yargılarının, davranış normalerinin hali hazır durumudur. **“Hali hazır kıymetten düşürmek kadar genç zihinler için zararlı hiç bir şey yoktur.”**¹⁴ Eğitimde bir

12 H. Ziya Ülken, *Eğitim Felsefesi*, s. 88

13 H. Ziya Ülken, a.g.e., s. 88

14 A. N. Whitehead, *Eğitimin Gayeleri*, çev. Sofi Huri, M.E.B. İstanbul 1971, s. 2

faydadan bahsedeceksek bu önce ulusal sonra evrensel fayda olacaktır.

Eğitim felsefesine ulusal yön veren diğer önemli bir husus da eğitimin sağladığı değişiklik ölçüleridir. Kuşkusuz her tür davranış değişikliği sonuç olarak bir eğitimidir. Pozitif veya negatif yönde oluşan her değişiklik mutlaka bir etkileşime dayanır. Ancak eğitim olayında etki değil, tepki yani oluşan değişiklik esastır. Çünkü değer belirlemede daima değiştirici fonksiyonların değil, değişen fonksiyonların ölçülerine bakılır. Aynı eğitim organizasyonları her toplumda aynı etkiye sahiptir ama, tepkiler toplumdaki farklılıklar gösterir. Bilgen'in dediği gibi **"Her öğrencinin biyolojik ve psikolojik yapısı, o andaki şartları ile geçmiş yaşantılarının farklı oluşu, çevresinde hazırlanmış uyaranlarla etkileşiminin ürününü nitelik ve nicelik bakımından farklılaştırır."**¹⁵ Bu da toplumların ruh ve zihniyet farklılıklarını belirleyen önemli bir ayrışım noktasıdır. Bu bakımdan eğitimi, sadece etkiyi esas alan sistematik şablonlar olarak değil, etki-tepki bütünlüğü içinde sosyal referanslara dayanan yaklaşımlar olarak ele alma zarureti vardır.

Milli eğitim felsefesi, eğitime hedef ve ilke belirlemede kaynağını eğitimin evrensel tecrübelerinin sağladığı verilerin yanısıra toplum bireylerinin milli seciyeleri gereği neye, nasıl tepki gösterdikleri hususunu da dikkate alacaktır. Elbetteki tepkiler toplumun inanç ve kültür yapısı, ruh ve zihniyet dünyası ile bağlantılıdır. Eğitimde tepkileri dikkate almadan belirlenen hedefler, ilkeler ve değer kategorileri, Toplumda kargaşa ve bireylerde şahsiyet boşlukları meydana getirmektedir.

Eğitimin sağladığı tepkilerin bir kısmı duygusal karakter teşirler; bir kısmı zihinsel değişikliklerdir; bir kısmı da beceri niteliklidirler. Biz çoğunlukla eğitim adına yaptığımız programlarda zihinsel ve beceri yönünde davranışlar geliştirmeyi esas almışız; zihinlere gerekli gördüğümüz bilgileri yükleyip toplumun ihtiyaç duyduğuna inandığımız becerileri kazandırmaya çalışmışız. Oysa asıl önemli olan insanlara bilgi ve beceri kazanma yolunda enerji olan, dinamizim kazandıran, onları motive eden duygu yönünü ve ruh dünyasını ihmal etmişiz.

Eğitim herşeyden önce yetişen kuşakların ruh dünyasını bezeyip duygularını, inançlarını, özlem ve eğilimlerini sağlam rotaya yerleştirecektir. İnançlı, azimli, idealist ve değer ölçüleri sağlam bir kişi bilgi ve beceri eksikliklerini giderebilir; hatta eğitim programlarının hedeflerini aşacak düzeyde ileri ölçüde bilgi ve becerileri kazanabilir. Ama üstün bilgi ve becerilere sahip bir kişi, bu değerlerden yoksun ise

15 H. Nihat Bilgen, *Çağdaş ve Demokratik Eğitim*, M.E.B. Ankara 1994, s. 7

bilgi ve becerilerini toplumun ve insanlığın yararına verimli kılmayabilir. Belki insanlığın zararına dahi kullanılması mümkündür.

Türkiye'deki bunca eğitim harcamalarının, ülkenin gelişmesine ve kalkınmasına aynı ölçüde yanışmadığı herkes tarafında seslendirilen ortak kannattır. Ancak bunun sebepleri hakkında aynı şekilde ortak bir yaklaşımdan bahsedemiyoruz.

Konuya, materyalizimin yaygın baskısıyla ekonomik ilkeler ve teknolojik rotasyon açısından bakanlarımız az değildir. Problemi toplumun ruh ve zihniyet dünyasının dejenerasyonunda aramak her nedense fantazi sayılır. Oysa tarihi tecrübeler, medeniyetlerin, toplumların zihniyet kökleri üzerinde neşvü nema bulduğunu göstermektedir. Max Weber, batının ortaçağ inanç ve zihniyet dünyasının dağınıklığına ve kokuşmuşluğuna rağmen, batı kapitaliziminin temelinde protestanlığın metodik-riyaziyatçı zihniyetinin yattığını söyler¹⁶. Batı, Kalvinizm hareketi ile, "sahiplenmek için değil, görev yapmış olmak için" idealini realize ederek Luter ve Kalvin'in öncülüğünde kilisenin pörsütücü ve uyuşturucu baskısında sıyrılıp dinamik bir zihniyet yapısına kavuşmuştur¹⁷. Bu da Weber'e göre batı medeniyetini getirmiştir. Onun birçok yönden tartışılabilir bu görüşünün doğru olan yönü şu ki; ilerleme ve gelişme, toplumun ruh ve zihniyet yapısının eğitim yoluyla yaşantılara aktarılması meselesidir.

İslam düşünce tarihinde de aynı tecrübelerin yaşandığını görüyoruz. İslamiyetin teorisinde en üst düzeyde var olan ruh dinamizmi ve zihniyet motivasyonu ne yazık ki her devirde aynı ölçüde pratiğe aktarılamamıştır. Kaynağa en yakın ve en doğru temasın sağlandığı dönemlerde İslam tasavvuf düşüncesi toplumu kilavuzlayan güç kaynağı olmuş, büyük ve zengin İslam medeniyetinin kurulmasını sağlamıştır. Zihniyet araştırmaları, İslam tarihinde görülen iniş-çıkışlarla müslümanların ruh ve zihniyet dünyasındaki dalgalanmalar arasında şaşırtıcı bir paralellik tespit etmiştir. Bu tarihi gerçeklik eğitim felsefesinin sosyolojik ağırlığına işaret etmektedir.

Ekonomik sosyal ve kültürel olumsuzlukların hemen hepsinin eğitime fatura edildiği günümüzde, eğitimin ruh ve zihniyet cephesi göz ardı edilerek, onun tek kanatla harika işler başaran büyümlü bir şahin olduğu zannedilmektedir.

Kısaca milletlerin kendi milli benlikleri ve değer yargıları, eğitimde milli bir felsefe olarak belirleyici rol oynamak durumundadır. Türk milli eğitiminin de çıkmazı bu noktadadır. Toplumun ruh ve kültür dünyasından özümlemiş ve milli mutabakatı yansıtan ilkeler

16 Bu konuda geniş bilgi için bkz. S. F. Ülgener, *Zihniyet ve Din*, s. 17 vd.

17 S. F. Ülgener, *Zihniyet ve Din*, s. 42

belirlenmeli, hiçbir siyasi otorite bu ilkelere dayalı ilmî, akademik ve uzmanlık çalışmalarına müdahale etmemelidir. Zira modern yönetim anlayışında idare karar dikte ettirmez; oturmuş ilkeler doğrultusunda hazırlanan realist alternatif programlardan birini tercih eder. İşte siyasi otoritenin milli eğitim konusunda vereceği karar, toplumun ruh ve zihniyet dünyasının belirlediği hedeflere kilitlenmiş milli eğitim felsefesi doğrultusundaki realist alternatif programlardan birini tercih etmekten ibaret kalmalıdır.

Yönetimler toplumu geliştirme, yüceltme temel düşüncesinden hareket etseler bile onları çevreleyen, sınırlayan ve hareket alanlarını daraltan siyasi ve bürokratik engeller vardır. Bu yüzden sadece yönetimlerin politik mülahazalara dayanan eğitim yaklaşımlarının milli eğitime yön vermesi gelişmemiş ülkelerin en büyük yanlışlarından biridir. Halbuki milli hedefler etrafında sağlanan toplumsal mutabakatın, eğitim bilminin tarihi tecrübesiyle ulaşılan genel geçer nitelikteki kurullarla bütünleşmesiyle oluşan eğitim felsefesi milli eğitime yön vermede yegane belirleyici unsur olmalıdır. Üstelik milli eğitim felsefesi, toplumun bütün kesimlerinden ve bütün unsurlarından gelen sorunların yanısıra yönetimden gelen sorunları da ele alır. Bu bakımdan yönetimler eğitim faaliyetlerini düzenleme hedeflerini ve eğitim yönetimi çalışmalarını milli eğitim felsefesi temeline dayandırmalıdır.

Diğer yandan da yönetimlerin aksine milli eğitim felsefesi, toplum bütünlüğüne, toplumun gelişip güçlenmesine yönelik tehditlerin dışındaki endişeleri kale almaz; eğitimle ilgili bilim dallarının en son verilerine göre eğitim sorunlarını, amaç, ilke ve yöntemler bakımından kavramaya, yorumlamaya ve geleceğe yönelik çözümler arayıcı nitelikte eleştirel açıklamalar bulmaya çalışır. Nasıl ki felsefe gerçeği bir bütün olarak ele alıp onu genel ve sistemli bir şekilde açıklamak durumunda ise, eğitim felsefesi de eğitimi, bütün unsurları, doğrudan ve dolaylı ilgili olduğu bütün alanları ile dikkate alarak onları bir bütün halinde kavramlaşmak durumundadır¹⁸.

Burada eğitimin bütün unsurlarının ve ilgili olduğu bütün alanların milli karakter taşıması, kuşkusuz eğitim felsefesini milletlerin özelliklerine göre farklı sonuçlara götürecektir. Ancak bizi milli eğitim felsefesine götüren bu olgu, hiçbir zaman eğitim felsefesinin epistemolojik değerlendirmelerini ulusal çerçeveye hapsetme anlamına gelmez.

18 N. Fidan - M. Erdem, **Eğitim Bilimine Giriş**, s. 125

KAYNAKÇA

- AKDENİZ, Sabri. **Toplumumuz ve Eğitimimiz**, İstanbul 1982
- AYTAÇ, Kemal. **Çağdaş Eğitim akımları**, A. Ü. Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Ankara 1976
- BALTACIOĞLU, İsmayil Hakki. **İçtimai Mektep**, Maarif Bakanlığı, Ankara 1942
- BAYRAKLI, Bayraktar. **İslamda Eğitim (Batı Eğitim Sistemleri ile Mukayeseli)**, İkinci Baskı, İstanbul 1983
- _____ **“Eğitim Felsefesinde Pragmatizm”**, Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi, Yıl: 1995, Sayı: 2, s. 3-30.
- BİLHAN, Saffet. **Eğitim Felsefesi**, A. Ü. Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayınları: 164, Ankara 1991
- BİLGEN, Nihat. **Çağdaş ve Demokratik Eğitim**, M. E. B. Ankara 1994
- BİNBAŞIOĞLU, Cavit. **Eğitime Giriş**, Ankara 1988
- _____ **Eğitim Düşüncesi Tarihi**, Binbaşioğlu Yayınoğlu, Ankara 1982
- DEWEY, John. **Tecrübe ve Eğitim**, Çev. Fatma Varış-Fatma Başaran Ankara 1966
- EGEMEN, Bedi Ziya. **Terbiye Felsefesi**, A. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları: XXI, Ankara 1957
- FİDAN, Nurettin-Münire Erdem. **Eğitim Bilimine Giriş**, Repa Eğitim Yayınları: 1, Ankara, tarihsiz.
- GÖKALP, Ziya. **Milli Terbiye ve Maarif Meselesi**, Diyarbakır Turizm ve Tanıtma Derneği, 1964
- KANAD, H. Fikret. **Milliyet İdeali ve Topyekün Milli Terbiye**, Çankaya Matbaası, Ankara 1942
- KURTKAN, Amiran. **Sosyolojik Açından Eğitim Yoluyla Kalkınmanın Esasları**, İstanbul 1977
- MENGÜŞOĞLU, Takiyettin. **Felsefi Antropoloji**, İstanbul 1971
- ROUSSEAU, J. J. **Emil Yahut Terbiyeye Dair**, Çev. Hamit Dereli, Maarif Basımevi, İstanbul 1954
- _____ **Eğitim ve Toplum Düzeni**, Çev. Nail Bezel, Varlık Yayınları: 1479, İstanbul 1969
- TEKİN, Halil. **Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme**, Ankara 1987

- TOPÇU, Nurettin. **Türkiyenin Maarif Davası**, Milliyetçiler Derneği Neşriyatı: 11, İstanbul 1960
- TOPSES, Gürse. **Eğitim Felsefesi Temel Sorunları**, Dayanışma Yayınları, Ankara 1982
- ÜLGENER, F. Sabri. **Zihniyet ve Din**, Der Yay.: 18, İstanbul 1981
- ÜLKEN, Hilmi Ziya. **Eğitim Felsefesi**, Talim ve Terbiye Dairesi Yayınları: 4, M. E. B., İstanbul 1967
- VARIŞ, Fatma. **Eğitim Bilimine Giriş**, A. Ü. Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayınları: 146, Ankara 1985
- WHITEHEAD, Alferd North. **Eğitimin Gayeleri** (*The Aims Of Education*), Çev. Sofi Huri, Devlet Kitapları M. E. B. İstanbul 1971
- YALÇIN, Mikat. **Binau Nazariyyeti't-Terbiyeti'l-İslamiyeti**, Riyad 1991

MUÂVIYE B. YEZİD VE HALİFELİĞİ

Yrd. Doç. Dr. Adnan DEMİRCAN*

GİRİŞ

Muâviye'nin Hz. Ali ile yaptığı mücadele, Hz. Ali'nin Hâricî Abdurrahman b. Mulcem tarafından öldürülmesiyle Muâviye lehine sonuçlandı. Hz. Ali'nin yerine oğlu Hz. Hasan geçti. Ancak Hasan, birkaç ay sonra hilâfet hakkında vazgeçerek idareyi tamamen Muâviye'ye bıraktı. Muâviye, vefat etmeden birkaç yıl önce - Abdullah b. ez-Zubeyr, Hüseyin b. Ali ve Abdullah b. Ömer gibi kimselerin muhalefetine rağmen- oğlu Yezid adına biat aldirarak, kendisinin vefatından sonra oğlunun iktidara gelmesini hayattayken garanti altına aldı. Böylece Umeyye oğulları iktidarında, hilâfet saltanata dönüşerek bu ailenin tekeline geçmiş oldu.

Yezid b. Muâviye dönemi kısa sürmekle birlikte, bu dönemde meydana gelen Hüseyin b. Ali'nin öldürülmesi, Harre olayı ve Mekke'nin muhasara edilmesi gibi bazı olaylar, birçok müslümanın kendisine nefret duyguları beslemelerine neden oldu.

Yezid, üç yılı aşan¹ hilâfet² döneminden sonra, iktidarı büyük oğlu Muâviye'ye bıraktı. Muâviye b. Yezid dönemi çok kısa sürdüğü ve bu dönemde önemli sayılabilecek herhangi bir siyasî gelişme meydana gelmediği için tarihçiler onun iktidar döneminden çok az bahsederler. Fakat Muâviye b. Yezid döneminin bizce önemli sayılması gereken bazı özellikleri vardır. Bunlar, Muâviye'nin iktidarı terk etme gerekçesi ve hilâfetin Emevîler'in Sufyânîler kolundan

* Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslâm Tarihi A. B. D. Öğretim Üyesi ve İslâm Tarihi ve Sanatları Bölüm Başkanı.

1 Hilâfet süresi üç yıl altı ay veya üç yıl sekiz aydır (Bk. et-Taberî, *Târîhu't-Taberî (Târîhu'r-Rusul ve'l-Mulûk)*, Thk.: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, 4. Baskı, Kahire 1979, V, 499; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, Beirut 1402/1982, IV, 125).

2 Burada Yezid'in hilâfetinin meşrû olup olmadığı meselesi nazar-ı itibara alınmadan hilâfet kelimesinin tarihî kullanım şekline uygun bir tercih yapılmış ve Yezid için de halife kelimesi kullanılmıştır.

Mervanîler koluna geçmiş olmasıdır.

A. NESEBİ VE KÜNYESİ

1. Nesebi

Hemen belirtelim ki **Muâviye b. Yezîd**'in hayatı ve faaliyetleri hakkında kaynaklarımızda yeterli bilgi bulmak mümkün değildir.

Kaynaklarımızın belirttiğine göre **Muâviye, Yezîd**'in en büyük oğludur. **Yezîd**'in çocukları zikredilirken farklı sayılar ve isimler verilmiştir. Bazı kaynaklara göre **Yezîd**'in **Muâviye, Hâlid, Ebû Sufyân, Abdullah, Abdullah el-Asğar, Ömer,**³ **Ebû Bekr, 'Utbe, Harb, Abdurrahman, Rabî'** ve **Muhammed** isimli erkek çocukları vardır.⁴ **Ya'kûbî**'nin zikrettiği isimler **Muâviye, Hâlid, Ebû Sufyân** ve **Abdullah**'dır.⁵ **İbn 'Abd Rabbih**, bunlardan başka **Ömer**'in adını zikreder.⁶ **İbn Kesîr** ise **Yezîd**'in 15 erkek çocuğu olduğunu söyleyerek isimlerini **Muâviye, Hâlid, Abdulazîz, Abdullah el-Asğar, Ebû Bekr, 'Utbe, Abdurrahman, er-Rabî', Muhammed, Yezîd, Harb, Ömer** ve **Osman** şeklinde sayar.⁷ Ancak görüldüğü gibi 13 isim zikreder.⁸

Muâviye ile **Hâlid** aynı anneden doğma olup anneleri **Umm Hâşim**⁹ bt. **Ebî Hâşim b. 'Utbe b. Rabî'a b. 'Abdişems**'tir.¹⁰ Bazı kaynaklar, **Muâviye**'nin annesinin künyesini **Umm Hâlid** şeklinde vermiştir.¹¹ Herhalde **Yezîd**'le evliliğinden

3 İbn Esîr'de 'Amr şeklinde yazılmıştır (İbn Esîr, IV, 125).

4 Taberî, V, 500; İbn Esîr, IV, 125.

5 el-Ya'kûbî, *Târihu'l-Ya'kûbî*, Beyrut 1412/1992, II, 252.

6 İbn 'Abd Rabbih, *el-'Ikdu'l-Ferîd*, Thk.: Muhammed Saîd el-'Uryân, Dâru'l-Fîkr, y.y. (t.y.), V, 117.

7 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Thk.: Ali Şîrî, Beyrut 1408/1988, VIII, 259-260.

8 İbn Kesîr, VIII, 260. İbn Kesîr ayrıca **Yezîd**'in beş kızının ismini de verir.

9 İsmi Hayye (İbn Habîb, *Kitâbu'l-Muhabber*, Nşr.: Ilse Lichtenstadter, Beyrut (t.y.), (H. 1361 Haydarâbâd baskısından ofset), s. 22) veya **Fâhite**'dir (İbn 'Abd Rabbih, V, 117). **Belâzurî**, kadının adının **Fâhite**, lakabının ise **Hamme** olduğunu söylemektedir (el-Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, Nşr.: Max Schloessinger, Kudûş 1938, IV/2, 61, 65).

10 **Ya'kûbî**, II, 254; **Belâzurî**, IV/2, 63; **Taberî**, V, 503; **İbn Manzûr**, *Muhtasar Târih Dımaşk li-İbn Asâkir*, Dımaşk 1405/1985, XXV, 110; krş **Zehebî**, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, Thk.: Şu'ayb el-Arnâvût, Me'mûn es-Sâğircî, 2. Baskı, Beyrut 1402/1982, IV, 139.

önce kendisi için **Umm Hâşim** künyesi kullanılmış; **Yezîd**'le evlendikten sonra **Hâlid** isimli oğlundan dolayı ona **Umm Hâlid** künyesi verilmiştir.¹² **Yezîd**'in ölümünden sonra bu kadınla **Mervân b. el-Hakem** evlenmiştir.¹³

2. Künyesi

Muâviye b. Yezîd'in künyesi genellikle **Ebû Leylâ**¹⁴ şeklinde verilmekteyse de kendisi için **Ebû Abdurrahman**¹⁵ ve **Ebû Yezîd**¹⁶ künyeleri de zikredilmiştir. **Ebû Abdurrahman**, dedesinin de künyesidir.¹⁷ **Mes'ûdî**, **Muâviye**'nin künyesinin **Ebû Yezîd** olduğunu, hilâfeti sırasında kendisi için **Ebû Leylâ** künyesinin kullanıldığını söyler.¹⁸ Ancak başka eserinde **Muâviye**'nin künyesinin **Ebû Abdurrahman** olduğunu, hilâfet işindeki zayıflığından dolayı kendisine **Ebû Leylâ** dendiğini belirtir.¹⁹ **Muâviye**'ye **Ebû Leylâ** künyesinin **Leylâ** isimli bir kızı bulunduğu için mi, yoksa başka bir sebepten mi verildiği bazı kaynaklardan kesin olarak anlaşılamamaktadır. Ancak yukarıda da değindiğimiz gibi bazı rivayetlerde ona bu künyenin zayıflığından dolayı verildiği ifade edilmektedir. Çünkü **Ebû Leylâ** künyesi, Araplar arasında zayıf kimseler için kullanılmaktadır.²⁰ **Taberî**, **Muâviye**'nin künyesi

11 Belâzurî, IV/2, 61; İbn Hibbân, es-Siretu'n-Nebeviyye ve Ahbârü'l-Hulefâ, Thk.: Azîz Bey vd., Beyrut 1407/1987, s. 562; el-Mes'ûdî, et-Tenbîh ve'l-İşrâf, Nşr.: M. J. de Goeje, Leiden 1967, VII, 307; İbn Hazm, Cevâmi'u's-Sire ve Hams Resâil Uhrâ, (5. Risâle, Esmâu'l-Hulefâ ve'l-Vulât ve Zikru Mudedihim), Thk.: İhsân 'Abbâs, Nâsiruddîn el-Esed, Lahor 1401/1981, s. 359.

12 Bk. Belâzurî, IV/2, 65.

13 İbn Esîr, IV, 191; Ya'kûbî, II, 257; İbn Kesîr, VIII, 259.

14 Bk. Suyûtî, Târihu'l-Hulefâ, Thk.: M. Muhyiddîn Abdulhamîd, y.y. (t.y.), s. 210; Zehebî, IV, 139; İbn Manzûr, XXV, 110, 111; İbn Hazm, s.358; ed-Diyârbekrî, Târihu'l-Hamîs fî Ahvâli Enfesi Nefis, Mısır 1283, II, 301; İbn Dokmâk, el-Cevheru's-Semîn fî Siyeri'l-Hulefâ ve'l-Mulûk ve's-Selâtin, Thk.: Saîd Abdulfettâh 'Âşûr, Tsh.: Ahmed es-Seyyid Derrâc, Câmi'atu Umm el-Kurâ, y.y. (t.y.) s. 61.

15 Taberî, V, 503; Belâzurî, IV/2, 64; Mes'ûdî, Tenbîh, VII, 306; İbn Esîr, IV, 125; İbn Kesîr, VIII, 260; Suyûtî, s. 210; İbn Manzûr, XXV, 110.

16 Suyûtî, s. 210; İbn Kesîr, VIII, 260; İbn Manzûr, XXV, 110.

17 Belâzurî, IV/2, 64.

18 el-Mes'ûdî, Murûcu'z-Zeheb ve Me'âdinu'l-Cevher, Thk.: Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, 4. Baskı, Kahire 1384/1964, III, 82.

19 Mes'ûdî, Tenbîh, VII, 306-307.

hakkında şunları söyler: “*Ebû Abdurrahman diye künyelenir. O Ebû Leylâ’dır.*”²¹ Bir rivayete göre **Muâviye** defnedildikten sonra **Mervân b. el-Hakem** onun başında durmuş ve “*Kimi defnettığınızı biliyor musunuz?*” diye sormuş; “*Muâviye b. Yezîd’i!*” şeklinde cevap verdiklerinde, “*Bu, Ebû Leylâ’dır.*” demiştir.²²

Mervân b. el-Hakem’e²³ veya bir şaire²⁴ ait olduğu söylenen bir beyitte de bu künye geçmektedir.

Taberî’de nakledilen beyit şöyledir:

إني أرى فتنة قد حان أولها

و الملك بعد أبي ليلى لمن غلبا

“*Yaklaşmakta olan bir fitne görüyorum.*

Ebû Leylâ’dan sonra hükümdarlık gâlip olanındır.”²⁵

B. HİLÂFETİ

1. Bîat

Muâviye’nin hilâfete gelmeden önce veliaht olarak seçilip seçilmediği ve kendisine ne zaman bîat edildiği hususu ihtilafli bir meseledir. Bu konuda şu görüşler nakledilmiştir:

a) **Yezîd**’in hilâfete gelişinden iki sene sonra ciğerinden rahatsızlanması üzerine, iyileştikten sonra Kelb kabîlesinden olan dayısı

20 Belâzurî, IV/2, 62, 63; Mesûdî, **Murûc**, III, 82; aynı mlf., **Tenbîh**, VII, 307; krş. İbn Kesîr, VIII, 260 (Dipnottan).

21 Taberî, V, 503. (يكنى أبا عبد الرحمن. وهو أبو ليلى.)

22 Belâzurî, IV/2, 62; İbn Manzûr, XXV, 111; ayrıca bk. İbn Kuteybe, **el-İmâme ve’s-Siyâse**, Thk.: Tâhâ Muhammed ez-Zeynî, Beyrut (t.y.), II, 11.

23 الملك بعد أبي ليلى لمن غلبا

و ما ج أمر بني أمية و اختلفوا (İbn Kuteybe, **İmâme**, II, 11).

Burada nakledilen beyitlerde biraz farklılık vardır. İbn Kuteybe’nin **el-Maârif**’te beyitlerin bir şaire ait olduğunu belirtirken, ona nispet edilen **el-İmâme ve’s-Siyâse**’de beyitlerin **Mervân b. el-Hakem** tarafından söylendiği görülmektedir. Hem beyitlerin sahibi hususundaki farklılık hem de beyitteki küçük farklar, sözkonusu eserin İbn Kuteybe’ye ait olmadığı tezini güçlendirecek bir delil olarak kullanılabilir. Bu makalemizde **el-İmâme ve’s-Siyâse**’yi kitabın kapağında belirtildiği şekilde İbn Kuteybe’nin eseri olarak gösterdik.

24 İbn Kuteybe, **el-Maârif**, Thk.: S. Ukkâşe, 4. Baskı, Kahire 1981, s. 154; Taberî, V, 500; Mesûdî, **Murûc**, III, 82; aynı mlf., **Tenbîh**, VII, 307. Mes’ûdî, bu şiirin eski bir şaire ait olduğunun ve Muâviye döneminde bu şiirin mesel olarak zikredildiğinin söylendiğine de değinir (**Tenbîh**, VII, 307).

25 Taberî, V, 500.

Hassân b. Mâlik'e danışarak oğlu **Muâviye'ye** bîat almak istediğini söyledi. **Hassân'ın Yezîd'in** teklifini uygun görmesi üzerine **Yezîd, Muâviye'yi** veliaht tayin ettiğini açıkladı. Bunun üzerine **Muâviye'ye** bîat edildi.²⁶

b) Bir rivayete göre **Muâviye'nin** annesi **Fâhite, Yezîd'e** "*Muâviye'yi veliaht seçseydin iyi olurdu.*" demiş; **Yezîd, "Olabilir."** cevabını vermiş ve konuyu **Hassân b. Mâlik'e** danışmıştır. **Hassân'ın** onu bu konuda teşvik etmesi üzerine **Yezîd, Muâviye'nin** veliahtlığını açıklamış; bunun üzerine kendisine insanlar bîat etmiştir.²⁷

c) Bir başka rivayete göre **Yezîd, oğlu Muâviye'yi** ölüm döşeğindeyken veliaht seçmiştir.

Bu rivayetler konusunda **Akyüz'ün** yorumu şöyledir: "34 yaşında halîfe olup, hemen iki yıl sonra halefini seçmek genç bir adamın yapacağı harekete benzemiyor. Fakat iki kuvvetli muhalefet hareketiyle karşılaşması, **Yezîd'i** halefini erkenden seçmeye pekâla yöneltebilir. Bu yüzden, **Yezîd'in** halefini seçmesini, sağlık durumuna değil de, sosyal-siyasî duruma bağlamak daha doğru görünüyor."²⁸

Yukarıda zikrettiğimiz malumat dışında **İbn Kesîr, onun** babasının veliahtı olduğunu söyler.²⁹ Ancak **Wellhausen, Muâviye'nin Yezîd** tarafından veliaht olarak düşünüldüğünü söylemektedir.³⁰ **Akyüz'e** göre **Yezîd'in** büyük oğlu **Muâviye'yi** veliahd seçmesi, herhalde iki sebebe dayanmış olmalıdır: O da tıpkı babası gibi, büyük oğlunu seçmekle babasının uygulamasına bağlı kaldığını gösterebilir. Ayrıca, 38 yaşında genç bir adamın, diğer oğullarının küçük oluşu dolayısıyla veliahd seçmesi, büyük oğlu **Muâviye'yi** bile zor durumda bırakan ve kamuoyunca eski Arap geleneğine uymaması dolayısıyla tenkit edilen bir siyasî kültürde pek mümkün görünmüyor.³¹

Yezîd, Şam yakınlarındaki Huvvârîn köyünde vefat ettikten sonra³² oğlu **Muâviye'ye** bîat edildi. Bir görüşe göre **Muâviye'ye** babasının vefat ettiği gün bîat edildi.³³ Kaynaklarımızda **Yezîd'in h.**

26 Belâzurî, IV/2, 63; krş. Akyüz, V., **Hilâfetin Saltanata Dönüşmesi**, İstanbul 1991., s. 187.

27 Belâzurî, IV/2, 63; krş. Akyüz, s. 188.

28 Akyüz, s. 188.

29 İbn Kesîr, VIII, 260.

30 Wellhausen, **Arap Devleti ve Sukutu**, Çev.: Fikret İşıltan, Ankara 1963, s. 80.

31 Akyüz, s. 188.

32 Taberî, V, 499; İbn Esîr, IV, 125; İbn Kesîr, VIII, 259.

64 yılında vefat ettiği belirtilmekle beraber³⁴ öldüğü ay ve gün konusunda bazı küçük farklılıklar vardır. Bazı kaynaklarda **Yezîd**'in Rabî'u'l-Evvel ayının 14'ünde³⁵ Perşembe günü³⁶ vefat ettiği belirtilir. Ayrıca **Yezîd**'in Rabî'u'l-Evvel ayının ortasında Perşembe günü öldüğü de söylenmiştir.³⁷ Bu rivayetler birbirini destekler mahiyettedir.

Bazı kaynaklara göre **Muâviye**'ye Rabî'u'l-Evvel ayında bîat edildiği söylenmiş; ancak bîatın hangi gün yapıldığı belirtilmemiştir.³⁸ Bununla birlikte **İbn Kesîr**, ona bîat tarihi olarak 14 Rabî'u'l-Evvel 64 tarihini vermektedir.³⁹ Bütün bu rivayetlerden **Muâviye**'ye babasının vefat ettiği gün veya birkaç gün sonra bîat edildiği anlaşılmaktadır.

Yezîd, öldükten sonra cenazesi **Şam**'a götürüldü ve orada oğlu **Muâviye**⁴⁰ tarafından cenaze namazı kılındı. Cenaze namazının **Hâlid** tarafından kılındığı söylenmişse⁴¹ de eski kaynaklar ilk görüşü destekleyen bilgiler vermektedir.

Muâviye'nin hilâfete geldiğinde 17,⁴² 18,⁴³ 20⁴⁴ veya 21⁴⁵ yaşında olduğuna dair farklı rivayetler mevcuttur. Bu ihtilaf vefat ettiği sırada kaç yaşında olduğu açıklanırken daha da artmaktadır.

33 Diyârbekrî, II, 301.

34 Hişâm el-Kelbî, **Yezîd**'in H. 63 yılının Rebî'u'l-Evvel ayında vefat ettiğini söylenmişse de (Taberî, V, 499; ayrıca bk.İbn Esîr, IV, 125) 64 yılında vefat ettiğine dair görüş daha kuvvetlidir (İbn Esîr, IV, 125).

35 İbn Kuteybe, **İmâme**, II, 12; Taberî, V, 499; İbn Esîr, IV, 125; İbn Kesîr, VIII, 259.

36 İbn Kuteybe, **İmâme**, II, 12.

37 İbn Kesîr, VIII, 259.

38 Suyûfî, s. 211; İbn Manzûr, XXV, 110.

39 İbn Kesîr, VIII, 260.

40 Taberî, V, 499; İbn Kesîr, VIII, 259.

41 İbn 'Îmâd el-Hanbelî, **Şezerâtu**'z-Zeheb, Dâru'l-Fikr, y.y. 1399/1979, I, 71.

42 İbn Kuteybe, **Ma'ârif**, s. 154; İbn Hibbân, s. 562.

43 İbn Kuteybe, **İmâme**, II, 10.

44 İbn Kuteybe, **Ma'ârif**, s. 154.

45 İbn Hibbân, s. 562; İbn 'Abd Rabbih, V, 132; Muhammed el-Hudârî, **Târîhu'l-Umeme'l-İslâmiyye ed-Devletu'l-Umeviyye**, Thk.: Muhammed el-'Usmânî, Beyrut 1406/1986, s. 467; Ahmed Cevdet, **Kısas-ı Enbiya**, Haz.: Mahir İz, 2. Baskı, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, y.y. 1985, II, 265.

2. İktidar Süresi

Muâviye, iktidara geldikten sonra hilâfeti uzun sürmemiştir. Onun hilâfete geldiği sırada yaşı hakkında olduğu gibi, hilâfet müddeti hakkında da farklı rivayetlerle karşılaşmaktayız. **Halife b. Hayyât**, **Muâviye**'nin hilâfet süresinin bir buçuk ay olduğunu söyler.⁴⁶ Bunun dışında hilâfet süresinin 20 gün,⁴⁷ 40 gün,⁴⁸ yaklaşık 40 gün,⁴⁹ iki ay,⁵⁰ iki ay birkaç gün,⁵¹ üç ay,⁵² üç ay 20 gün,⁵³ dört ay⁵⁴ ve beş ay⁵⁵ olduğu şeklinde farklı sürelerden bahsedilmiştir. **Yezîd**, Rabî'u'l-Evvel ayının ortalarında öldüğüne ve **Mervân b. el-Hakem**'in iktidara gelişi 3 Zi'l-Ka'de 64 (22 Haziran 684) tarihinde⁵⁶ olduğuna göre, **Muâviye b. Yezîd**'in hilâfete geliş tarihi ile **Mervân**'ın hilâfete geliş tarihi arasında yedi buçuk aylık bir süre vardır. Ancak bu durum, **Muâviye**'nin söz konusu sürenin tamamında halîfelik yaptığı anlamına gelmez. Bu sürenin bir bölümünün yeni halife seçimi müzakerelerinde geçirildiği söylenebilir. Çünkü **Yezîd**'in ölümünden sonra -özellikle de **Muâviye**'nin görevden ayrılması üzerine- *Şam*'da bir iktidar boşluğu yaşanmış ve birçok yerde **Abdullah b. ez-Zubeyr**'e bîat edilmişti. Nitekim **Muâviye**'nin hilâfetten ayrılmasından sonra *Şam*'da bile **Abdullah b. ez-Zubeyr**'i destekleyenler vardı. Hatta **Muâviye**'den sonra halife seçilen

46 Halife b. Hayyât, **Târîhu Halife b. Hayyât**, Thk.: Suheyl Zekkâr, Beyrut 1414/1993, s. 196; ayrıca bk. İbn Kesîr, VIII, 260.

47 el-Makdisî, **el-Bed' ve't-Târîh**, Thk.: Cl. Huart, Bağdat (t.y.), (Paris 1899-1919 baskısından ofset), VI, 17; Belâzurî, IV/2, 62; İbn Kesîr, VIII, 260; Zehebî, IV, 139; İbnu'l-İbrî, **Târîhu'l-Muhtasari'd-Duvel**, Hâzimiyye (Lübnân) 1403/1983, s.191.

48 Ebû Zur'a, **Târîhu Ebî Zur'a ed-Dımaşkî**, Thk.: Şükrüllah b. Ni'metullah el-Kavcânî, Dımaşk (t.y.), I, 358; Ya'kûbî, II, 254; Belâzurî, IV/2, 62; İbn Kuteybe, **Ma'ârif**, 154; Taberî, V, 503; Makdisî, VI, 17; Mesûdî, **Murûc**, III, 82; aynı mlf., **Tenbîh**, VII, 307; İbn Hibbân, s. 562; İbn Esîr, IV, 130; Zehebî, IV, 139; İbn Kesîr, VIII, 260; Suyûtî, s. 211; İbn Dokmâk, s. 61.

49 İbn Hazm, s. 358.

50 Mesûdî, **Murûc**, III, 82; İbn Kesîr, VIII, 260; Suyûtî, s. 211.

51 İbn Kuteybe, **İmâme**, II, 10.

52 Taberî, V, 503; Belâzurî, IV/2, 62; Makdisî, VI, 17; İbn Esîr, IV, 130; Suyûtî, s. 211; Zehebî, IV, 139; İbn Manzûr, XXV, 110.

53 İbn Kesîr, VIII, 260.

54 Ya'kûbî, II, 254; İbn Kesîr, VIII, 260.

55 Diyârbekrî, II, 301.

56 İbn Kesîr, VIII, 265; Fayda, M., "*Câbiye*", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, 1992, VI, 538; Yiğit, İ., "*Emevîler*", **T. D. V. İ. A.**, İstanbul 1995, XI, 91.

Mervân b. el-Hakem'in de ona katılmayı düşündüğü söylenir.⁵⁷ Üstelik Muâviye'nin vefatından sonra Ürdün hâriç, Şam bölgesinin tamamı Abdullah b. ez-Zubeyr'e bîat etmiştir. Abdullah, Dahhâk b. Kays'ı Şam'a vali olarak atamıştı.⁵⁸

3. İcraatları ve Memurları

Muâviye'nin hilâfeti süresince insanların huzuruna çıkmadığı; onun yerine namazı ed-Dahhâk b. Kays'ın kıldırıldığı⁵⁹ ve işleri onun gördüğü⁶⁰ bize gelen rivayetler arasındadır. Herhalde bundan dolayı Muâviye'nin herhangi bir icraatta bulunmadığı belirtilmiştir.⁶¹ Tespit ettiğimize göre Muâviye, hilâfetten ayrıldıktan sonra da halife seçimi yapılıncaya kadar ed-Dahhâk⁶² veya Hassân b. Mâlik'in⁶³ namazları kıldırmasını vasiyet etmiştir. Belâzurî'nin anlatımına göre Muâviye'nin görevi bırakmasından sonra Hassân namaz kıldırılmış; daha sonra insanların Abdullah b. ez-Zubeyr'e teveccüh etmesi ve Abdullah'ın Dahhâk'ı Şam valiliğine atamasından sonra Hassân b. Mâlik, Şam'dan ayrılarak Filistin'e gitmiş ve burada Hâlid b. Yezîd'in iktidara getirilmesi için çalışmalara girişmiştir.⁶⁴

Wellhausen, Muâviye'nin cülûsunda “devletin bütün eyaletlerine” haracın üçte birini bağışladığını söyler.⁶⁵ Ancak bu tespiti doğrulayacak başka bir bilgiye rastlayamadık.

Muâviye b. Yezîd, iktidara geldikten sonra babasının valisi olan kimseleri görevlerinde bıraktığı gibi yeni bir atama da yapmadı.⁶⁶ Kaynaklarımızda Muâviye'nin kâtibinin er-Rayyân b. Muslim, divân kâtibinin Sercûn olduğu belirtilmiştir. Bundan başka Ebu'z-Zuğayziğa'nın da kâtibi olduğu söylenmiştir.⁶⁷ Sercûn, hem I.

57 Yiğit, XI, 91.

58 İbn 'Abd Rabbih, V, 134.

59 Belâzurî, IV/2, 62; İbn 'Abd Rabbih, V, 132; İbn Esîr, IV, 130; İbn Kesîr, VIII, 260.

60 İbn Kesîr, VIII, 260.

61 Suyûfî, s. 211.

62 Belâzurî, IV/2, 62; İbn Esîr, IV, 130.

63 Belâzurî, IV/2, 62; Hasan İbrahim Hasan, Siyasî Dini Kültürel Sosyal İslâm Tarihi, Çev.: İ. Yiğit vd., İstanbul 1985, I, 366.

64 Belâzurî, IV/2, 65.

65 Wellhausen, s. 80.

66 Halife b. Hayyât, s. 196.

67 Taberî, VI, 180.

Muâviye döneminde,⁶⁸ hem de **Yezîd** döneminde kâtiplik yapmış birisidir.⁶⁹

Mes'ûdî, **Muâviye**'nin katiplerinin **Ziml b. 'Amr el-'Uzrî**, **Suleyman b. Sa'îd el-Huşenî** ve **Sercûn en-Nasrânî**, kadısının **Ebû İdris el-Hulânî**, hâcibinin ise mevlâsı **Safvân** olduğunu belirtir.⁷⁰

İbn Dokmâk, **Muâviye**'nin kâtibinin **Reml b. 'Amr el-'Uzrî**, kadısının **Ebû İdris el-Hulânî**, hâcibinin ise **Muslim b. Ğiyâs** veya **Safvân** olduğunu söyler.⁷¹ Ancak muahhar olan bu kaynağın verdiği bilgiler daha az güvenilir sayılmaktadır.

4. Hilâfetten Ayrılışı ve İnzivaya Çekilmesi

Muâviye b. Yezîd'in hayatındaki karanlık noktalardan birisi ölmeden önce hilâfetten ayrılma sebebidir. Bazı rivayetlere göre **Muâviye**, halîfe iken hastalanmış ve bu hastalık sonucu vefat etmiştir. **Ebû Zur'a**, **Muâviye**'nin 40 gün hilâfette kaldıktan sonra öldüğünü söylemekte ve kendisini hal'ettiğinden bahsetmektedir.⁷² Ancak bazı kaynaklarda işin zorluğunu gördüğü için kendini hal'ettiği ve evinde oturduğu, yaklaşık 40 gün sonra da vefat ettiği söylenmektedir.⁷³

Wellhausen'e göre **Muâviye**'nin hilâfetten istifa ettiğine dair rivayetler "Belki de Emevî hanedanının daha eski kolu olan Sufyânîler'in daha genç kol olan Mervânîler tarafından haksız olarak mevkiinden atılmış olduğu vak'asını karanlık bırakmak gayretleriyle alakalıdır." Ona göre **Muâviye**, "Muhtelif eski listelerde umumiyetle halîfeler arasına ithal edilmemiş ve bunlarda **Mervân**'ın doğrudan doğruya **Yezîd**'i takip etmiş olması da bu gayretle izah olunabilir."⁷⁴

Muâviye'nin hilâfetten ayrılarak inzivaya çekildiğine dair rivayetlerin mevcudiyetinden bahsetmiştik. Bu husus doğru ise **Muâviye b. Yezîd**'in inzivaya çekilmesinin sebepleri olarak şu hususlardan bahsedilebilir. Burada zikredilen sebeplerin üzerinde kaynaklarımız da durmuştur.

68 Taberî, VI, 180.

69 İbn 'Abd Rabbih, V, 117.

70 Mes'ûdî, **Tenbih**, VII, 307.

71 İbn Dokmâk, s. 62.

72 Ebû Zur'a, I, 358.

73 İbn Hazm, s. 358-359.

74 Wellhausen, s. 80.

a) Hilâfet için kendini yeterli görmemesi.⁷⁵

Muâviye'nin kendisini yetersiz görmesinin yanısıra hilâfete istemeyerek gelmesinin de etkisi göz ardı edilmemelidir. **Belâzuri**'nin **Muhammed b. Sa'd** yoluyla **Vâkîdî**'den naklettiği bir rivayete göre **Yezîd**, oğlu **Muâviye**'yi veliahtlığa istemediği halde getirdi. **Muâviye** de **Yezîd**'in ölümünden sonra bir konuşma yaparak görevi bıraktı.⁷⁶

b) Emevî komutanları arasındaki mücadelenin şiddetlenmesi.⁷⁷

Emevî hâkimiyeti döneminde iktidardaki kimselerin bazı kabilelerin desteğini alarak diğer bir kısmını dışlaması, bir takım ihtilafların ortaya çıkmasına sebep oluyordu. Nitekim **Yezîd b. Muâviye**'nin hilâfetinde Kelbîler etkiliydi. **Yezîd**'in dayısı **Hassân b. Mâlik b. Bahdel el-Kelbî** devlette çok önemli bir yere sahipti.⁷⁸

c) **Abdullah b. ez-Zubeyr**'in *Mekke*'de ortaya çıkışı ve *Hicaz, Horasan, Yemen, Mısır* ve *Şam* bölgelerini hakimiyeti altına alması.⁷⁹

Bu gerekçeyi tek başına kabul etmek zor görünüyor. Çünkü **Abdullah b. ez-Zubeyr** hilâfet iddiasıyla ortaya çıktıktan hemen sonra bahsedilen bölgeleri ele geçirmiş değildi. Bu bölgelerin **Abdullah**'ın eline geçişi herhalde **Muâviye** döneminde meydana gelen idari boşluktan ve **Muâviye**'nin ölümünden sonra Emevîlerin yeni halîfeyi seçerken yaşadıkları problemlerden kaynaklanmış olmalıdır. Bununla birlikte **Abdullah b. ez-Zubeyr**'in, halk üzerindeki etkisini kabul etmek gerekir. Bunu gösteren olaylardan birisi **el-Husayn b. Numeyr**'in **Yezîd**'in ölümünden sonra kendisini *Şam*'a davet etmesi⁸⁰ ve **Muâviye**'nin hilâfetten ayrılışından sonra bazı kimseler tarafından *Şam*'da desteklenmesidir.

d) Zikredilen sebeplerden birisi de **Muâviye**'nin mensup olduğu mezheptir. **Muâviye b. Yezîd**'in Kaderiyye'den olduğu söylenir. Bu rivayetlere göre **Ömer el-Maksûs** kendisine Kaderiyye'nin görüşlerini öğretmişti. **Muâviye**, hilâfete geldikten sonra **Ömer el-Maksûs**'a ne yapması gerektiğini sormuş; o da, "*Ya adaletle hükmedersin ya da bu işi bırakırsın.*" diye cevap vermiş;⁸¹ bunun üzerine görevi bırakmıştır.

75 İbn Kesîr, VIII, 260 (Dipnottan).

76 Belâzuri, IV/2, 64-65.

77 İbn Kesîr, VIII, 260 (Dipnottan).

78 Wellhausen, s. 80.

79 Bk. İbn Kesîr, VIII, 260 (Dipnottan).

80 Taberî, V, 502; İbn Esîr, IV, 129-130.

Bu konuşmayı nakledenlere göre **Muâviye**'nin ölümünden sonra bu fikirleri kendisine öğrettiği için **Ömer el-Maksûs** Umeyye oğulları tarafından yakalanarak canlı olarak gömülmüştür.⁸²

5. Hutbesi

Muâviye, hilâfetten ayrılmadan önce iktidarı bırakma gerekçesini anlattığı bir hutbe irad etti. Bu hutbe kaynaklarımızda bazı farklılıklarla nakledilmiştir. Günümüze gelen rivayetlerde söz konusu hutbede bazı düzeltmelerin yapılmış olabileceği ihtimali gözardı edilmemelidir. Kaldı ki **Muâviye**'ye nispet edilen iktidara veda hutbesinin verildiği rivayetler arasında önemli farklılıklar da vardır. Burada, birbirine benzeyen rivayetlerdeki bazı küçük farklılıklar üzerinde durmadan **Muâviye**'ye ait olduğu söylenen hutbeyi çeşitli kaynaklardan nakletmek istiyoruz:

a) **Muâviye** Allah Teâla'ya hamd ve senâdan sonra şöyle dedi: *“Ey insanlar! Biz sizinle siz de bizimle imtihan edilmektesiniz. Bizim hakkımızdaki hoşnutsuzluğunuzu ve tenkitlerinizi bilmiyor değiliz. Biliniz ki dedem Muâviye b. Ebî Sufyân bu işte, Resûlullah'a akrabalıktan dolayı kendisinden evlâ, İslâm'da daha çok hak sahibi, önceki müslümanlardan, müminlerin ilki, Alemlerin Rabbinin Elçisinin amcazadesi ve Peygamberlerin sonuncusundan geriye kalanların babası olan kimseyle mücadele etmiştir. Eceli gelinceye kadar bildiğiniz günahlarınızı yükledi, siz de ondan inkâr etmeyeceğiniz şeyleri yüklediniz. O, ameline karşılık rehin olarak gitmiştir. Sonra babamı iktidara getirdi. O, iyi ahlak sahibi değildi. Hevâsına göre davrandı; hatasını güzel gördü. Büyük ümit taşıyordu; ancak emelini gerçekleştiremedi; ömrü kâfi gelmedi. Gücü azaldı ve müddeti sona erdi. O, çukurunda günahlarının rehini ve hatalarının esiri oldu.”* Ağlayarak şöyle devam etti: *“Bize en ağır gelen şey, ölümünün kötülüğünü ve vardığı sonun çirkinliğini bilmemizdir. Çünkü o, Resûlullah'ın ehl-i beytini katletti; haramlığı mubah kıldı ve Kâbe'yi yaktı. Bana gelince, ben başınıza getirildim; ancak sizin yaptıklarınızı yükleneyecek değilim. İşiniz sizindir. Vallahi eğer dünya hayırlı ise biz ondan nasibimizi aldık. Eğer şer ise Ebû Sufyân ailesinin payına düşen kendilerine yeter!”* Bu konuşmadan sonra **Mervân b. el-Hakem**, *“Bu işi aramızda Ömer'in hallettiği gibi hallet!”* dedi. **Muâviye**, *“Sizi hem hayatımda hem de ölümümde yönetmek istemem. Yezîd b. Muâviye⁸³ ne zaman Ömer gibi oldu. Ömer'in adamları gibi*

81 Makdisî, VI, 16-17.

82 Makdisî, VI, 17; İbn 'İbrî, s. 191; Diyârbekrî, II, 301.

83 Burada kendisini kastetmiş olmalı.

adamlarım nerede!” diye cevap verdi.⁸⁴ Bazı kaynaklarımız bu konuşmayı yaptıktan sonra **Muâviye**’nin evine kapandığını ve ölünceye kadar zamanını ibadetle geçirdiğini belirtirler.⁸⁵

b) Başka bir rivayete göre **Muâviye**, “Ben işiniz hususunda aciz kaldım. Sizin için *Ebû Bekr*’in tavsiye ettiği şekilde *Ömer* gibi birisini aradım, fakat bulamadım. *Şûra* ehli gibi altı kişi aradım, fakat bulamadım. Siz kendi işinizi daha iyi bilirsiniz. İstedığınız kimseyi seçiniz.”⁸⁶ demektedir. Bu rivayette, hutbeden sonra ölünceye kadar insanlara görünmediği ifade edilmiştir.

c) Bir rivayette ise şöyle demektedir: “Zayıf olduğum halde işinizin başına getirildim. İsterseniz, *Siddîk*’in hilâfeti *Ömer*’e terkettiği gibi hilâfeti güçlü birisine bırakayım. Eğer isterseniz *Ömer b. el-Hattâb*’in yaptığı gibi altı kişilik bir *şûrâya* bırakayım; ancak aranızda bunu yapabilecek kimse yok. Bunun için işinizi size bırakıyorum. Başınıza işinizi yapabilecek birisini getiriniz.”⁸⁷

d) **İbn Kuteybe**’nin zikrettiği rivayet bazı yönlerden yukarıdaki rivayetlerden farklılık arz etmektedir: “Allah’a hamd ve senâ’dan sonra şöyle dedi: Ey insanlar! İşiniz bana verildikten ve sizin başınıza getirildikten sonra durumu düşündüm. Bunun, -benimle rabbim arasında- bana uygun olmadığını gördüm. Öyle bir milletin başına getirildim ki onların arasında benden hayırlısı ve bu işte benden daha çok hak sahibi, başa getirildiğim şeyde benden daha güçlü kimseler var. Size önereceğim şu iki tekliften birisini seçiniz. Ya işi bırakır ve sizin başınıza -rıza ve güven duyacağınız- uygun gördüğüm kimseyi seçerim. Allah kefiliniz olsun ki dünya ve ahirette sizin için en faydalı olanı yapmakta kusur etmeyeceğim. Ya da beni hal’ edip kendiniz için birisini seçersiniz.” İnsanlar, **Muâviye**’nin bu konuşmasından tiksindi ve tekliflerini yapmaktan kaçındı. Umeyye, oğulları hilâfetin ellerinden gitmesinden korktu. Ona, “Ey müminlerin emiri! Bu tekliflerini düşüncecek ve Allah’a istihâre yapacağız? Bize zaman tanı!” dediler. “Size zaman veriyorum; fakat acele ediniz.” dedi. Çok geçmeden vebaya yakalandı. Onun yanına giderek “İnsanların başına razı olacağın birisini veliaht olarak bırak.” dediler. Onlara, “Ölüm anında mı bunu istiyorsunuz? Hayır vallahi onu azık edinmem. Onun tadını almadım. Nasıl acıстыla bedbaht olayım?” dedi.⁸⁸

84 Ya’kûbî, II, 254. Küçük bazı değişikliklerle bk. Makdisî, VI, 16-17.

85 Makdisî, VI, 17.

86 İbn Esîr, IV, 130; krş. **Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi**, İstanbul 1986, II, 334.

87 İbn Kesîr, VIII, 261.

Yukarıda naklettığımız bazı rivayetlerde, **Muâviye**'nin yaptığı konuşmada dedesini ve babasını kınayıcı sözler kullandığı görülmektedir. **Rayyıs**, bu konuşmalar hakkında, "*Bu, pek aklın yatabileceği türden bir rivayet değildir. Şiîlerce veya Emevîler'in diğer düşmanlarınca uydurulduğu açıktır. Amaç, devletin kurucularının, torun ve oğul tarafından kötülendiğini göstermektir. Akıllı biri, nasıl olur da halkın gözleri önünde babasına ve dedesine ağır sözler söyleyebilir? Yoksa, Ali b. Ebî Tâlib'in arkadaşları arasında mı yer almıştı? Böyle bir şey olsa kuşkusuz, çevresi ve Şamlılar ona başkaldırdırlardı.*"⁸⁹

Bizim görüşümüz de **Muâviye**'nin söz konusu konuşmasında babası ve dedesi hakkında bu kadar ağır lafları kullanmış olamayacağı yönündedir. O günün çok sıkı akraba bağları içerisinde böyle bir görüşü halkın önünde ifade etmiş olması pek mümkün görünmüyor. Kaldı ki bu sözlerle sadece dedesi ve babasını suçlamakla kalmıyor; onlara tam destek veren Şamlıları da zan altında bırakıyor.

Yukarıda **Muâviye**'nin söz konusu konuşmayı yaptıktan sonra evine kapandığını ve ölünceye kadar evinden çıkmadığını ifade eden rivayetlerin mevcudiyetinden bahsetmiştik. İleride **Muâviye**'nin hilâfete geldikten ne kadar sonra vefat ettiği konusunda zikredilen rivayetler üzerinde durulacaktır. Ancak onun, konuşmayı yaptıktan birkaç gün sonra vefat ettiğini söyleyenlerin yanısıra⁹⁰ hilâfetten feragat ettikten üç ay sonra öldüğünü söyleyenler de olmuştur.⁹¹

6. Veliâht Tayin Etme Teklifini Reddetmesi

Muâviye, vefat etmeden önce yerine birisini veya kardeşi **Hâlid**'i⁹² veliâht olarak tayin etmesi teklif edildiğinde "*Ben bunun tadını almadım ki acısını yükleneyim.*" şeklinde cevap verdi.⁹³ Bazı rivayetlerde "*Bunun acısını ahiretimde azık yapıp tadını Umeyye oğullarına bırakmam.*" dediği rivayet edilir.⁹⁴

Kardeşi **Hâlid**'i veliâht bırakmasını annesinin kendisinden

88 İbn Kuteybe, *İmâme*, II, 10-11.

89 Rayyıs, M. Z., *İslamda Siyasi Düşünce Tarihi*, Çev.: A. Sarıkaya, İstanbul 1990, s. 266.

90 Hasan İbrahim Hasan, I, 366.

91 *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, II, 334.

92 Belâzurî, IV/2, 65; Hasan İbrahim Hasan, I, 366.

93 Ebû Zur'a, I, 358; İbn Esîr, IV, 130; Suyûfî, s. 211, Diyârbekrî, II, 301; İbn 'Îmâd, I, 72.

94 Belâzurî, IV/2, 62; İbn Esîr, IV, 130; İbn Kesîr, VIII, 260; ayrıca bk. V, 132.

istediği, bunun üzerine “*Hilâfetin sorumluluğunu hayatımda ve ölümümde taşıyamam.*” dediği de gelen rivayetler arasındadır.⁹⁵

Bütün bu rivayetlerden **Muâviye**'nin yerine başkasını veliaht olarak bırakmak istemediği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte **İbn Kesîr**'in anlatımına göre Umeyye oğulları **Mervân b. el-Hakem**'e bîat etmek üzere anlaştıkları halde **Muâviye b. Yezîd**, **Abdullah b. ez-Zubeyr**'e *Şam*'da bîat edilmesi için gayret gösteriyordu.⁹⁶ Ancak bunun dışında **Muâviye**'nin **Abdullah**'ı desteklediğine dair bir bilgiye rastlamadık. Yukarıdaki alıntılardan anlaşılacağı üzere **Muâviye**, yerine kimseyi halef olarak bırakmak istemiyordu.

C. VEFATI

Bazı rivayetlerden, **Muâviye**'nin halîfelikten ayrıldıktan birkaç gün sonra vefat ettiği anlaşılmaktaysa da, bazıları onun hilâfeti bıraktıktan bir süre sonra vefat ettiğini belirtir.

Bir görüşe göre **Muâviye**'nin vefatı hastalıktan olmuştur. **Makdisî**, bu hastalığın tâ'ûn (veba) olduğunu belirtmektedir.⁹⁷ Başka bir görüşe göre **Muâviye**, hilâfete tamah eden akrabaları tarafından zehirletilmiştir.⁹⁸ Bazı kaynaklarda zehirlenerek öldüğü söylenmekle beraber kimin tarafından zehirletildiği belirtilmemiştir.⁹⁹

Mes'ûdî, ölüm nedeni olarak üç sebebin zikredildiğini söyler: Bazıları kendisine zehir içirildiğini, bazıları eceliyle öldüğünü, bazıları da vebaya yakalanarak öldüğünü¹⁰⁰ söylemişlerdir.¹⁰¹

Vefatının Cemâdiye'l-Âhir ayında, kendisini hal'ettikten 40 veya 90 gün sonra olduğunu söyleyenlerin yanısıra¹⁰² 25 Rabî'u'l-Âhir 64'de öldüğünü söyleyenler de vardır.¹⁰³ **Muâviye**'nin Cemâdiye'l-

95 İbn Manzûr, XXV, 111.

96 İbn Kesîr, VIII, 263.

97 Makdisî, VI, 17; ayrıca bk. İbn 'İbrî, s. 191.

98 Ömer Ferrûh, *Târîhu Sadri'l-İslâm ve'd-Devleti'l-Umeviyye*, Beyrut 1976, s. 137.

99 İbn Esîr, IV, 130; İbn Tiktâka, *el-Fahrî*, Beyrut (t.y.), s. 118; ayrıca bk. İbn Kesîr, VIII, 261.

100 Arapça metin, (ومنهم من رأى أنه طعن) şeklindedir. Burada geçen طعن kelimesi "suikaste uğradı" anlamına da gelir. Ancak diğer rivayetleri de nazar-ı itibara alarak yukarıdaki anlamı vermeyi uygun gördük.

101 Mesûdî, *Murûc*, III, 82.

102 Diyârbekrî, II, 301.

Âhir ayında vefat ettiği kabul edilirse, hilâfetten ayrıldıktan 40 gün sonra vefat ettiğini kabul etmek daha isabetli olur. Çünkü hilâfete geldikten 90 gün sonra vefat ettiği kabul edilecek olursa, Cemâdiye'l-Âhir ayının sonunda vefat ettiğini farzetsek bile -Rabî'u'l-Evvel ayının ortasında iktidara geldiği düşünülürse- 15 gün hilâfette kaldığı kabul edilmiş olur ki, bunu destekleyecek bir rivayet yoktur. Yukarıda görüldüğü üzere hilâfet süresi olarak zikredilen en az süre 20 gündür. Zikrettiğimiz diğer rivayette Rabî'u'l-Âhir ayının 25'inde vefat ettiği söylenmektedir. Bu durumda hilâfetten ayrıldıktan hemen sonra vefat ettiği kabul edilirse 40 gün hilâfette kalmış olur. Söz konusu rivayet hilâfette kaldığı süreyle ilgili bazı rivayetlere uymaktadır. **İbn 'Abd Rabbih**, onun babasının vefatından 40 gün sonra vefat ettiğini söyler.¹⁰⁴

Vefat ettiğinde yaşının 18,¹⁰⁵ 19,¹⁰⁶ 20,¹⁰⁷ 21,¹⁰⁸ 21 yıl 18 gün,¹⁰⁹ 22,¹¹⁰ 23¹¹¹ 23 yıl 18 gün,¹¹² 25,¹¹³ 27,¹¹⁴ 28¹¹⁵ olduğu söylenmiştir. Görüldüğü gibi ilk rakamla son rakam arasında 10 yıllık bir fark vardır. Ancak **Taberî**'de vefat yaşı olarak verilen rakam ilginçtir. Buna göre **Muâviye**, vefat ettiğinde yaşı 13 yıl 18 gün idi.¹¹⁶ **İbn Esîr** ise vefat ettiğinde yaşının 21 yıl 18 gün olduğunu nakletmektedir.¹¹⁷ **İbn Esîr**, eserini telif ederken bu kısımları **Taberî**'den özetlediğine göre **Taberî**'nin eserinde veya kullandığımız neşrinde bir hata olması muhtemeldir.

103 İbn Hibbân, s. 562.

104 İbn 'Abd Rabbih, V, 132.

105 Halife b. Hayyât, s. 196; Belâzurî, IV/2, 63; İbn Kuteybe, **İmâme**, II, 10; İbn Kesîr, VIII, 260; Diyârbekrî, II, 301.

106 Belâzurî, IV/2, 63; İbn Kesîr, VIII, 260.

107 Halife b. Hayyât, s. 196; Belâzurî, IV/2, 63; İbn Kesîr, VIII, 260; İbn Hazm, s. 359; Suyûtî, s. 211; Diyârbekrî, II, 301; İbn Manzûr, XXV, 111.

108 Halife b. Hayyât, s. 196; Belâzurî, IV/2, 63; İbn Kesîr, VIII, 260; Zehebî, IV, 139; Suyûtî, s. 211; İbn Manzûr, XXV, 111; Diyârbekrî, II, 301; İbn 'Îmâd, I, 72.

109 İbn Esîr, IV, 130.

110 Makdisî, VI, 17; Mesûdî, **Murûc**, III, 82.

111 Belâzurî, IV/2, 63; Ya'kûbî, II, 254; İbn Kesîr, VIII, 260; Zehebî, IV, 139; Diyârbekrî, II, 301.

112 Belâzurî, IV/2, 63; İbn Kesîr, VIII, 260.

113 İbn Kesîr, VIII, 260.

114 Zehebî, IV, 139.

115 İbn Manzûr, XXV, 111.

116 Taberî, V, 503.

117 İbn Esîr, IV, 130.

Muâviye'nin cenaze namazını kimin kıldırıldığı konusu ihtilâfıdır. Cenaze namazı kardeşi **Hâlid b. Yezîd**,¹¹⁸ **el-Velîd b. 'Utbe b. Ebî Sufyân**¹¹⁹ **Mervân b. el-Hakem**,¹²⁰ **Osmân b. Muhammed**¹²¹ veya **Osmân b. 'Anbese**¹²² tarafından kılınmıştır. **İbn Kesîr**'e göre sahîh olan görüş, cenaze namazının **el-Velîd b. 'Utbe** tarafından kılındığıdır. Bazı rivayetlere göre **Muâviye**, onun cenaze namazını kıldırmasını vasiyet etmişti.¹²³ **Mes'ûdî'nin** cenaze namazı ile ilgili verdiği bilgi enteresandır. Buna göre **el-Velîd b. 'Utbe, Muâviye'den** sonra hilâfete geçmek amacıyla onun cenaze namazını kıldırıldı; ancak ikinci tekbirde vebadan dolayı düşerek namazı tamamlayamadan öldü.¹²⁴ Bunun üzerine **Osmân b. 'Utbe b. Ebî Sufyân**, öne çıktı. Ona, "*Sana bîat edelim mi?*" diye sordular; o da "*Savaşmamam ve savaş başlatmamam şartıyla bana bîat ediniz.*" diye cevap verince ona bîat etmediler. Bundan sonra **Mekke'ye** giderek **İbn ez-Zubeyr**'in adamlarına katıldı.¹²⁵ **Fesevî**, Şamlıların **Velîd'i** hilâfete getirmek istediklerini, ancak **Velîd'in Muâviye b. Yezîd'ten** sonra vebadan öldüğünü söyler.¹²⁶ **Velîd'in tâûndan öldüğü İbn 'İmâd** tarafından da söylenmiştir.¹²⁷

Muâviye, Şam'da Bâbu's-Sağîr Mezarlığında defnedilmiştir.¹²⁸

Kaynaklarımızda **Muâviye b. Yezîd'in** çocuk bırakmadığı rivayet edilir.¹²⁹

118 Ya'kûbî, II, 254; İbn Kesîr, VIII, 260.

119 Halife b. Hayyât, s. 196; Mes'ûdî, **Murûc**, III, 82; İbn Esîr, IV, 130; İbn Kesîr, VIII, 260.

120 Zehebî, IV, 139.

121 Ya'kûbî, II, 254.

122 İbn Hibbân, s. 562; İbn Kesîr, VIII, 260.

123 Belâzurî, IV/2, 62; İbn Kesîr, VIII, 260; İbn 'Abd Rabbih, V, 132.

124 Arapça metin,

(فلما كبر الثانية طعن فسقط ميتا قبل تمام الصلاة)

şeklinde dir. Buradaki "طعن" fiiline diğer kaynaklardaki rivayetlere uygun bir anlam verdik.

125 Mes'ûdî, **Murûc**, III, 82.

126 el-Fesevî, **Kitâbu'l-Ma'rife ve't-Târih**, Thk.: E. Z. el-'Umerî, Medine 1410, III, 428. Metinde bu kişinin adı Velîd b. 'Ukbe olarak geçmişse de bunun Velîd b. 'Utbe olması gerekir.

127 İbn 'İmâd, I, 72.

128 Belâzurî, IV/2, 64; İbn Kesîr, VIII, 260.

129 İbn Habîb, s. 58; İbn Kuteybe, **Ma'ârif**, s. 154.

SONUÇ

Muâviye'nin hayatı hakkındaki malumatın çok az ve nakledilen bilgilerin birçok farklılıklar taşıdığı görülmektedir. **Yezîd**'in ölümünden sonra iktidara gelen **Muâviye**, iktidardan ayrılmış ve yerine başkasını bırakması talep edilmişse de bu sorumluluğu yüklenmek istememiştir. Kendisine atfedilen hutbelerde Hz. **Ali**'yi dedesine karşı haklı görmesi ve babasını yaptıklarından dolayı tenkit etmesi ilginçtir. Kanaatimizce bunu *Şam*'da Umeyye oğulları arasında yapabilmesi zor bir ihtimaldir.

Yukarıda görüldüğü üzere hilâfet süresi hakkında nakledilenler çok farklıdır. Onun 40 gün kadar hilâfette kalmış olması muhtemeledir. Ancak **Muâviye**'nin iktidara geliş tarihiyle **Mervân b. el-Hakem**'in iktidara geliş tarihi arasındaki süre bundan çok fazladır.

Ölüm sebebi hakkında bize ulaşan rivayetlerde bazı farklılıkların olduğunu gördük. Ancak onun akrabaları tarafından zehirletildiğini ispat etmek mümkün değildir.

BİBLİYOGRAFYA

- *Ahmed Cevdet (1895),
-**Kısas-ı Enbiya**, Haz.: Mahir İz, 2. Baskı, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, y.y. 1985.
- *Akyüz, Vecdi,
-**Hilâfetin Saltanata Dönüşmesi**, İstanbul 1991.
- *el-Belâzurî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir (279/892),
-**Ensâbu'l-Eşrâf**, Nşr.: Max Schloessinger, IV/2, Kudüs 1938.
- *ed-Diyârbekrî (990/1582),
-**Târîhu'l-Hamîs fî Ahvâli Enfesi Nefis**, Mısır 1283.
- *-**Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi**, (Red.: Hakkı Dursun Yıldız), İstanbul 1986.
- *Ebû Zur'a, Abdurrahman b. Amr b. Abdullah b. Safvân en-Nasrî (281/894),
-**Târîhu Ebî Zur'a ed-Dımaşkî**, Thk.: Şükrüllah b. Ni'metullah el-Kavcânî, Dımaşk (t.y.).
- *Fayda, Mustafa,
-**"Câbiye"**, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, VI, İstanbul, 1992.
- *el-Fesevî, Ebû Yusuf Ya'kûb b. Sufyân,
-**Kitâbu'l-Ma'rife ve't-Târîh**, Thk.: Ekrem Ziya el-'Umerî, Medine 1410.
- *Halîfe b. Hayyât (240/854),
-**Târîhu Halîfe b. Hayyât**, Thk.: Suheyl Zekkâr, Beyrut 1414/1993.
- *Hasan İbrahim Hasan,
-**Siyasî Dinî Kültürel Sosyal İslâm Tarihi**, Çev.: İ. Yiğit vd., İstanbul 1985.
- *İbn 'Abd Rabbih el-Endelusî, Ahmed b. Muhammed (328/939),
-**el-'Ikdu'l-Ferîd**, Thk.: Muhammed Saîd el-'Uryân, Dâru'l-Fikr, y.y. (t.y.).
- *İbn Dokmâk, İbrâhîm b. Muhammed b. Aydemir el-'Alâî (809/1406-1407),
-**el-Cevheru's-Semîn fî Siyeri'l-Hulefâ ve'l-Mulûk ve's-Selâtîn**, Thk.: Saîd Abdulfettâh 'Âşûr, Tsh.: Ahmed es-Seyyid Derrâc, Câmî'atu Umm el-Kurâ, y.y. (t.y.).
- *İbnu'l-Esîr, İzzuddîn Ebu'l-Hasan Ali b. Ebî'l-Kerem Muhammed (630/1232),

- el-Kâmil fi't-Târîh, Beyrut 1402/1982.
- *İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb (245/859),
-Kitâbu'l-Muhabber, Nşr.: Ilse Lichtenstadter, Beyrut (t.y.),
(H. 1361 Haydarâbâd baskısından ofset).
- *İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed ez-Zâhirî (456/1063),
-Cevâmi'u's-Sîre ve Hams Resâil Uhrâ, (5. Risâle,
Esmâu'l-Hulefâ ve'l-Vulât ve Zikru Mudedihim), Thk.: İhsân
'Abbâs, Nâsruddîn el-Esed, Lahor 1401/1981.
- *İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Ahmed et-Temîmî el-Bustî
(354/965),
-es-Sîretu'n-Nebeviyye ve Ahbâru'l-Hulefâ, Thk.: Azîz
Bey vd., Beyrut 1407/1987.
- *İbnu'l-İbrî,
-Târîhu'l-Muhtasari'd-Duvel, Hâzimiyye (Lübnân)
1403/1983.
- *İbn 'İmâd el-Hanbelî, Ebu'l-Felâh Abdulhayy (1089/1678),
-Şezerâtu'z-Zehab, Dâru'l-Fikr, y.y. 1399/1979.
- *İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâil (774/1372),
-el-Bidâye ve'n-Nihâye, Thk.: Ali Şîrî, Beyrut 1408/1988.
- *İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Muslim ed-Dîneverî
(276/889),
-el-Maârif, Thk.: S. Ukkâşe, 4. Baskı, Kahire 1981.
-el-İmâme ve's-Siyâse, Thk.: Tâhâ Muhammed ez-Zeynî,
Beyrut (t.y.).
- *İbn Manzûr, Muhammed b. Mukarrem (711/1311),
-Muhtasar Târîh Dımaşk li-İbn Asâkir, Dımaşk
1405/1985.
- *İbn Tıktakâ,
-el-Fahrî, Beyrut (t.y.).
- *el-Makdisî, el-Mutahhar b. Tâhir (355/964),
-el-Bed' ve't-Târîh, Thk.: Cl. Huart, Bağdat (t.y.), (Paris
1899-1919 baskısından ofset).
- *el-Mes'ûdî, Ebu'l-Hasan Alî b. el-Huseyn (346/957),
-Murûcu'z-Zehab ve Me'âdinu'l-Cevher, Thk.:
Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, 4. Baskı, Kahire
1384/1964.
-et-Tenbih ve'l-İşrâf, Nşr.: M. J. de Goeje, Leiden 1967.
- *Muhammed el-Hudarî,
-Târîhu'l-Umemi'l-İslâmiyye ed-Devletu'l-Umeviyye,
Thk.: Muhammed el-'Usmânî, Beyrut 1406/1986.

- *Ömer Ferrûh,
-**Târîhu Sadri'l-İslâm ve'd-Devleti'l-Umeviyye**, Beyrut 1976.
- *Rayyis, M. Ziyauddin,
-**İslamda Siyasi Düşünce Tarihi**, Çev.: A. Sarıkaya, İstanbul 1990.
- *es-Suyûtî (911/1505),
-**Târîhu'l-Hulefâ**, Thk.: M. Muhyiddîn Abdulhamîd, y.y. (t.y.).
- *et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr (310/922),
-**Târîhu't-Taberî (Târîhu'r-Rusul ve'l-Mulûk)**, Thk.: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, 4. Baskı, Kahire 1979.
- *Wellhausen, Julius (1917),
-**Arap Devleti ve Sukutu**, Çev.: Fikret Işıltan, Ankara 1963.
- *el-Ya'kûbî, Ahmed b. Ebî Ya'kûb b. Ca'fer b. Vehb (284/897),
-**Târîhu'l-Ya'kûbî**, Beyrut 1412/1992.
- *Yiğit, İsmail,
-“**Emevîler**”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, XI, İstanbul 1995.
- *ez-Zehbî, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman (748/1348),
-**Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ**, Thk.: Şu'ayb el-Arnâvût, Me'mûn es-Sâğircî, 2. Baskı, Beyrut 1402/1982.

İBN TEYMIYYE'YE GÖRE YEZİD B. MUÂVIYE'NİN DURUMU

Yrd. Doç. Dr. Adnan DEMİRCAN*

GİRİŞ

Emevîler'in ikinci halîfesi **Yezîd b. Muâviye** devrinde meydana gelen bazı olaylar, toplum vicdanında derin izler bırakmış ve asırlar boyunca süregelen ihtilafların, tartışmaların, ayrılıkların önemli nedenlerinden olmuştur. Bugün Şîîler, Hz. **Hüseyin**'in öldürülüşünü hala acılar içerisinde ve pişmanlık duygularıyla yâd etmektedirler. Hatta bazı Şîîler, Hz. **Hüseyin**'in öldürülmesine karşı duydukları üzüntüyü ifade etmek üzere vücutlarına zincirlerle vurmak gibi yöntemlere dahi başvurumaktadırlar. Sünnîler böyle tepkiler göstermeseler de onlara göre Hz. **Hüseyin**'in öldürülmesi İslâm Tarihinin en çirkin olaylarından birisidir.

Günümüz müslümanlarından bazıları gerek **Yezîd**'e ve gerekse başka müslümanlara karşı bir müslümanın sahip olduğu âdâp ölçülerinin dışında ifadeler, çirkin sözler sarfetmektedirler. Hatta zaman zaman, samimi olduklarından şüphe duymadığımız bu insanların meydana gelen bir takım hâdiseler ve yapılan yanlışlar nedeniyle, **Yezîd** gibileri bir yana, Ashâbı bile küçük düşürücü bir tavır içine girdiklerine şahit oluyoruz. Biz burada hataların, yanlışlıkların ele alınmaması veya tenkit edilmemesinden yana olduğumuzu söylemek istemiyoruz. Aksine bugün müslümanlar için en önemli çıkış yolunun geçmişlerini sorgulamaktan geçtiği kanaatindeyiz. Ancak müslümanlığın gerektirdiği edep ölçüleri içerisinde yapılan tenkitler hedefine ulaşır ve kıymet taşır.

Elbette burada **Yezîd**'i temize çıkaracak bir tutum takınacak değiliz. Onun devrinde meydana gelen olaylar gerçekten tasvip edilmesi mümkün olmayan çirkin olaylardır. Bunların başında Hz. **Hüseyin**'in

* Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslâm Tarihi A.B.D. Öğretim Üyesi ve İslâm Tarihi ve Sanatları Bölüm Başkanı.

katledilmesi, Harre olayı ve Mekke muhasarası gelmektedir. Fakat **Yezîd**'in bu olaylardaki payı nedir? Gerçek suçlu kendisi midir? Döneminde meydana gelen bazı çirkin hâdiselerden dolayı onu lânetlememiz gerekir mi?

Eskiden beri bu sorulara cevaplar aranmış ve **Yezîd**'le ilgili bazı meseleler tartışılmıştır. Geçmişte âlimlerimiz arasında **Yezîd**'e karşı aşırı ifadeler kullananlara, kendisine lânet yağdıranlara rastlamak mümkündür. Bu tutum günümüzde de devam etmektedir. Bunun yanında **Yezîd**'i mazur göstermeye çalışan bir anlayış da varolagelmıştır. Şüphesiz ne alimlerimizin nakillerini, ne de bazılarını temize çıkarma çabası içinde olan kimselerin rivayetlerini, her türlü etkiden uzak belgeler olarak değerlendiremeyiz. Konumuz olan döneme bu açıdan bir göz atmakta fayda görüyoruz. Emevîler devri siyasî bakımdan çok karışık bir devir olduğu için, bu dönemde meydana gelen olayları bize nakleden objektif bir kaynak bulabilmek güçtür. Çünkü elimizdeki kaynakların tamamına yakını Abbasîler devrinde yazıldığı için bu eserlerin Emevî- Abbâsî mücadelesinden uzak kaldığını söyleyemiyoruz. Öte yandan mevcut eserlerin yazarlarının, çoğu zaman bir fırkaya mensup olduklarını görüyoruz. Bu müelliflerin bütün nakillerinde tarafsız olduklarını söyleyebilmek de zordur. Bu ve başka etkenlerden dolayı söz konusu devrin tarihçisinin işi bir kat daha zorlaşmaktadır.

Bu çalışmada yapılmak istenen şey, İslâm aleminde derin izler bırakan ve etkisi hala devam eden alimlerden biri olan **İbn Teymiyye**'nin **Yezîd** hakkındaki tespit ve düşüncelerini aktarmaktır. Bu amaçla yazarın *Mecmû' Fetâvâ'sı*, bu eserin ilk ciltlerinin çevirisi olan *Külliyât*'ı ile *Minhâcu's-Sunne*'si incelenmeye çalışılmıştır. Burada **İbn Teymiyye**'nin *Minhâcu's-Sunne* adlı eserinde Şiîler'e cevap verme kaygısı içerisinde olduğunu hatırlatmakta fayda görüyoruz. Bu sebepten dolayı onun bazı ifadelerinin **Yezîd**'i temize çıkarma gayretine yönelik olduğunu söylemek doğru olmaz.

Çalışmamızın amacı **İbn Teymiyye**'nin görüşlerini tespit etmek olduğu için yazarın bahsettiği tarihî hâdiseler üzerinde teferruatlı bir şekilde durulmamış; bilgi bulunabilecek birkaç kaynağa işaret etmekle yetinilmiştir.

I. YEZÎD VE BAZI İCRAATLARI

Yezîd b. Muâviye, Emevîler'in ikinci halîfesidir. Babası **Muâviye**'nin hayatında, onun çabalarıyla ve bazı müslümanlara

uyguladığı baskıyla¹ kendisine veliaht olarak bîat edilmiştir. **Yezîd**'in kısa süren hilâfetinde Hz. **Hüseyin**'in öldürülmesi, -tarihte Harre olayı denilen- *Medine*'deki çarpışmalar ve Mekke muhasarası gibi önemli gelişmeler meydana gelmiştir. Bu olaylar müslümanların **Yezîd**'e karşı nefret duyguları beslemelerine neden olmuş; ancak bazı müslümanlar işi onun tekfirine kadar götürmüşlerdir.

İbn Teymiyye, **Yezîd**'in Hz. **Osman**'ın halîfeliği zamanında doğduğuna işaret edip Ashâbtan olmadığını belirttiikten sonra, onun dini ve salâh-ı hali ile meşhur bir kimse olmadığını söyler. Bununla birlikte o, asla bir kâfir ve zındık değildi.² **Yezîd**, babasından sonra bazı müslümanların hoşnutsuzluğu, bazılarının da rızasıyla hilâfete geldi. **İbn Teymiyye**'ye göre o, şecâat ve iyilik sahibi idi. Hasımlarının anlattığı gibi çirkin işleri açıkça irtikap etmemişti.³ Müellifimiz, bazıları tarafından **Yezîd b. Muâviye**'nin, amcası **Yezîd b. Ebî Süfyân** ile karıştırıldığını, bundan dolayı Ashâbtan zannedildiğini söyler ve bunun açık bir cehâlet olduğunu ifade eder.⁴

Bu kısa açıklamadan sonra **Yezîd** döneminde meydana gelen hâdiseler üzerinde duralım:

A. Hz. Hüseyin'in Öldürülmesi⁵

Yezîd'in idareciliği döneminde bazı önemli olaylar meydana gelmiştir ki bunlardan birisi Hz. **Hüseyin**'in öldürülmesidir. Hz. **Hüseyin**'in öldürülmesinden dolayı **Yezîd** aleyhinde muhalifleri tarafından ileri sürülen bazı iddialar vardır. **İbn Teymiyye**, bu iddialara şöyle cevap vermiştir: **Yezîd**, **Hüseyin**'in öldürülmesini

1 Muâviye'ye muhalefet edenler ve Muâviye'nin tutumu hakkında bilgi için bk. Halife b. Hayyât, *Târîh*, Thk.: Suheyl Zekkâr, Beyrut 1414/1993, s. 160-164; İbnu'l-Esr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, Beyrut 1399/1979, III, 508-511; İ. Aycan, *Saltanata Giden Yolda Muâviye b. Ebî Süfyân*, Ankara 1990, s. 250.

2 İbn Teymiyye, *İbn Teymiyye Külliyyatı*, Çev.: S. Şimşek vd., İstanbul 1988, III, 350.

3 *Külliyyat*, III, 350.

4 İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sunneti'n-Nebeviyye*, Thk.: Muhammed Reşâd Sâlim, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, y.y. 1406/1986, IV, 439.

5 Konu hakkında geniş bilgi için bk. Halife b. Hayyât, s. 176-179; Taberî, *Târîhu't-Taberî (Târîhu'r-Rusul ve'l-Mulûk)*, Thk.: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, 4. Baskı, Kahire 1979, V, 400-470; İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, Thk.: Tâhâ Muhammed ez-Zeynî, Beyrut (t.y.), II, 4-7; İbn Esr, IV, 46-94; İbn Kesr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Thk.: Ali Şîrî, Beyrut 1408/1988, VIII, 160-227.

emretmediği gibi böyle bir niyeti de yoktu. Aksine babası **Muâviye**'nin ona emrettiği gibi kendisine ikrâmda bulunup değer vermeyi arzu ediyordu. Fakat iktidara gelmekten ve kendisine karşı isyandan engellenmesini de istiyordu.⁶ Bundan dolayı çarpışma pahasına da olsa Hz. **Hüseyin**'in engellenmesini ve idare işine yaklaştırılmamasını emretmiş;⁷ ancak Hz. **Hüseyin** öldürüldüğü zaman bundan sevinç duyduğunu göstermemiştir. Değnekle onun ön dişlerini dürtmemiş, başını *Şam*'a taşımamıştı. Görevliler onun emrini aşırıya götürdüler. **Şemir b. Zi'l-Cevşen** adlı biri, **Ubeydullah b. Ziyâd**'ı Hz. **Hüseyin**'i öldürmeye kışkırttı. **Ubeydullah b. Ziyâd** da Hz. **Hüseyin**'e zulmetti. Hz. **Hüseyin**, onlardan ya **Yezîd**'e varmasına, ya Allah yolunda mücahid olarak uç bölgede bir kaleye gitmesine, ya da *Mekke*'ye dönmesine müsaade etmelerini istedi. Fakat bütün bunları reddedip ancak kendilerine esir olarak teslim olmasını kabul edeceklerini bildirdiler. Bu arada **Ömer b. Sa'd**, Hz. **Hüseyin**'le hane halkından bazı kişileri suçsuz yere öldürdü.⁸

Hz. **Hüseyin**'in öldürülmesi sırasında meydana geldiği iddia edilen gökten kan yağdığı, Hz. **Hüseyin**'in öldürüldüğü gün gök yüzünde görünen kızılığın daha önce ortaya çıkmadığı ve benzeri rivayetler ise **İbn Teymiyye**'ye göre yalandır.⁹

1. Hz. Hüseyin'in Başının Götürüldüğü Yer

İbn Teymiyye, Hz. **Hüseyin**'in başının gömülü olduğu yer üzerinde epey durmuştur.¹⁰ Yazarın *Askalan* ve *Kahire*'deki meşhedler¹¹ (ziyaretgahlar) üzerinde durduğu bölüm *es-Seyyid el-Cumeylî* tarafından tahkikli olarak neşredilmiştir.¹²

Şimdi **İbn Teymiyye**'nin bu meseledeki görüşlerini özetlemeye çalışalım: Hz. **Hüseyin** öldürüldükten sonra, cesedi öldürüldüğü

6 *Minhâc*, IV, 557.

7 *Külliyat*, III, 350.

8 *Külliyat*, III, 350; ayrıca bk. IV, 403 vd.; *Minhâc*, IV, 472, 535, 557.

9 *Minhâc*, IV, 560.

10 Bk. *Mecmû' Fetâvâ*, Nşr.: Abdurrahman b. Kâsım el-'Âsımî en-Necdî, Kahire 1404, XXVII, 450-489.

11 Meşhed, şehid düşülen ve şehidlerin medfun olduğu yer anlamında bir kelimedir. Hz. Hüseyin'in cesedinin ve başının medfun olduğu yerlere de meşhed denir. Bundan sonra da söz konusu yerler için, İbn Teymiyye'nin kullanımına uygun olarak meşhed kelimesi kullanılabacaktır.

12 *Ra'su'l-Huseyn*, Thk.: *es-Seyyid el-Cumeylî*, Beyrut 1406/1985, s. 181-215. Muhakkik, bu bölümü Taberî'nin tarihinden *İstîşâdu'l-Huseyn* adıyla yayınladığı bölümle birlikte yayınlamıştır.

yerde, -*Kerbelâ*'da *Fırat* nehrine yakın bir yerde- gömülmüş, başı ise **Ubeydullah b. Ziyâd**'a götürülmüştür. **İbn Teymiyye**'ye göre başının **Yezîd**'e götürüldüğü meselesi, munkatı' senedlerle rivayet edilmiş olup böyle bir şey sabit değildir. Hatta bu rivayetlerin uydurma olduğuna işaret eden hususlar vardır. Çünkü söz konusu rivayetlerde **Yezîd**'in, Hz. **Hüseyin**'in dişlerini bir çubukla dürttüğü, orada hazır bulunan **Enes b. Mâlik** ve **Ebû Berze** gibi Ashâbtan kimselerin bu davranışa karşı çıktıkları kaydedilmektedir ki bu, bir iltibas(karıştırma)dır. Zira bu davranışta bulunan **Ubeydullah b. Ziyâd**'tır. Sahihler ile Musnedlerde nakledilen budur. Kuşkusuz Hz. **Hüseyin**'in öldürülmesini emreden **Ubeydullah b. Ziyâd**'tı ve başı da bu şahsa götürülmüştü. Nitekim bu sebeple **İbn Ziyâd** daha sonra öldürülmüştür. Bu işin **İbn Ziyâd** tarafından yapıldığını gösteren diğer bir husus, rivayetlerde sözkonusu edilen **Enes** ve **Ebû Berze** gibi Ashâbın *Şam*'da değil, *Irak*'ta bulunmalarındır.¹³ Bu yalanları uyduranlar câhil kimseler olup görüşlerine neyi delil getireceklerini bilmemektedirler.¹⁴ **Buhârî**'nin *Sahih*'inde **Muhammed b. Sîrîn**'den naklen **Enes b. Mâlik**'in şöyle dediği rivayet edilir: **Hüseyin b. Ali**'nin başı **Ubeydullah b. Ziyâd**'a getirildi ve bir leğenin içine kondu. **İbn Ziyâd**, (elindeki sopayla) burnuna ve gözlerine vurdu ve onun güzelliği hakkında sözler söyledi. Bunun üzerine **Enes**, "*Hüseyin, onlar (ehl-i beyt mensupları) arasında Resûlullah(s)'a en çok benzeyeni idi.*" dedi. O sırada **Hüseyin**'in saç vesme bitkisi ile boyalıydı.¹⁵

Hz. **Hüseyin**'in başının *Mısır*'a götürüldüğü meselesine gelince, bu âlimlerin ittifakıyla yanlıştır. Âlimler, *Kahire*'de "*Meşhedu'l-Huseyn*" denilen yerde Hz. **Hüseyin**'in başının bulunmadığını ittifakla söylemektedirler. Aslında bu mesele, **Nureddin b. Mahmud** (ö. 569/1174) zamanında hakimiyetleri son bulan **Fâtımîler**'in son dönemlerinde uydurulmuştur.¹⁶

İbn Teymiyye'nin anlattığına göre insanların ittifakıyla bilinmektedir ki *Mısır*'daki meşhed h. 540 küsurda inşa edildi ve *Askalan*'daki bir meşhedten nakledildi. *Askalan*'daki meşhed ise h. 490'dan sonra ortaya çıkmıştı.¹⁷ Görüldüğü gibi *Kahire*'deki

13 **Külliyat**, IV, 405; **Mecmû'**, XXVII, 469-470; ayrıca bk. **Minhâc**, IV, 557.

14 **Külliyat**, IV, 405.

15 **Buhârî**, *Fadâilu'l-Ashâb* 22.

16 **Külliyat**, IV, 406.

17 **Mecmû'**, XXVII, 455-456; **Ra'su'l-Huseyn**, s. 187.

meşhedin aslı olan *Askalan*'daki meşhed, Hz. **Hüseyin**'in öldürülmesinden 430 sene sonra ortaya çıkmıştır.¹⁸ *Askalan*'daki meşhedin Hz. **Hüseyin**'in başı üzerine inşa edildiği sözü, hiçbir delile dayanmayan bir söz olup ilim ehli hiç kimse tarafından nakledilmemiştir. Üstelik *Askalan*'daki bu meşhedin yerinde eskiden Hz. **Hüseyin**'e nispet edilen bir yer de yoktu.¹⁹ Yazar, ayrıca Hz. **Hüseyin**'e nispet edilen bu yerin onunla ilgisi olmadığına dair çeşitli deliller ileri sürer.²⁰ **İbn Teymiyye**, meşhedle ilgili rüya gördüğünü veya olağanüstü bir işaret aldığını söyleyen kimselerin iddialarını ele alır ve bunların dayanaksız olduğunu söyleyerek çeşitli deliller getirir.²¹

İbn Teymiyye'ye göre Hz. **Hüseyin**'in başının nerede olduğu konusunda ilim ehlinin tercihi, **Zubeyr b. Bekkâr** (ö. 256/870)'ın *Ensâbu Kureys* adlı kitabında zikrettiğidir. **Zubeyr b. Bekkâr** bu konularda geniş bilgi sahibi ve en güvenilir tarihçidir. Ona göre Hz. **Hüseyin**'in başı *Medine*'ye götürülmüş ve burada defnedilmiştir. **Zubeyr**'in söylediği gayet uygundur; çünkü kardeşi **Hasan**, babasının amcası Hz. **Abbâs**, oğlu **Ali** vs. gibi yakınları burada gömülüdür.²² **İbn Teymiyye**'nin değindiği bir delil şudur: O dönemdeki geleneğe göre bir kimse öldürüldüğü zaman cesedi ve başı akrabalarına teslim edilirdi. Nitekim **Haccâc**, **İbn ez-Zubeyr**'i öldürüp astıktan sonra cesedini annesine teslim etmiştir²³

İbn Teymiyye'nin bu tercihi bazı soruları beraberinde getirmektedir. Onun kabul ettiğine göre Hz. **Hüseyin**'in başı *Kûfe*'de bulunan **Ubeydullah b. Ziyâd**'a götürülmüştü. **Hüseyin**'in aile efradından hayatta kalanlar, önce *Kûfe*'ye, oradan da *Şam*'a gönderildi. Bu durumda **Hüseyin**'in kesik başının *Medine*'ye nasıl götürüldüğü hususu kapalı kalmaktadır. En azından **İbn Teymiyye**'nin bu konudaki kanaatini açık olarak bilmiyoruz. Ancak tahmin edileceği üzere **Hüseyin**'in kesik başının *Medine*'ye götürülmesi iki şekilde mümkün olabilir. Ya **Hüseyin**'in başı aile efradı *Şam*'a gönderildiğinde onlarla beraber *Şam*'a gönderildi; oradan da *Medine*'ye götürüldü. Ya da daha sonra *Kûfe*'den *Medine*'ye gönderildi. **İbn Teymiyye**, ne birinci ne de ikinci ihtimalin gerçekleşmiş olabileceğine dair açık bir ifade kullanmamaktadır. Tespit

18 *Mecmû'*, XXVII, 456; *Ra'su'l-Huseyn*, s. 187.

19 *Mecmû'*, XXVII, 456; *Ra'su'l-Huseyn*, s. 187.

20 *Mecmû'*, XXVII, 465 vd.; *Ra'su'l-Huseyn*, s. 195 vd.

21 *Mecmû'*, XXVII, 457 vd.; *Ra'su'l-Huseyn*, s. 188 vd.

22 *Külliyat*, IV, 406.

23 *Mecmû'*, XXVII, 482; *Ra'su'l-Huseyn*, s. 208.

edebildiğimize göre yazar, başın akrabalarına teslim edildiğini söylemektedir.²⁴

Kaynaklarımızda Hz. Hüseyin'in kesik başının *Medine*'ye nasıl götürüldüğü hususunda şöyle bir bilgi nakledilmektedir. **Muhammed b. Sa'd**; **Yezîd**'in Hüseyin'in başını *Medine* valisi **'Amr b. Sa'îd**'e gönderdiğini, valinin onu *Bakî* mezarlığında annesinin yanına defnettiğini rivayet eder.²⁵

Hz. Hüseyin'in kesik başının *Mısır* ve *Medine* dışında *Kerbela*'da cesedinin yanında, babasının mezarının yanında veya *Şam*'da defnedildiğine dair bilgiler mevcuttur.²⁶

Yeri gelmişken şu hususu belirtmeden geçemeyeceğiz: **Ubeydullah b. Ziyâd**'ın daha önce öldürülen **Muslim b. 'Akîl** ile **Hâni b. 'Urve**'nin kesik başlarını **Yezîd**'e göndermesi ve bu dönemde mevcut olan bu adet, **Hüseyin**'in başının da **Yezîd**'e gönderilmiş olabileceği ihtimalini güçlendirmektedir. Eğer başın *Medine*'de medfun olduğunu söyleyenlerin görüşü doğruysa muhtemelen **Yezîd**, **Hüseyin**'in kesik başını *Şam*'a götürülen aile efradının talebi üzerine kendilerine vermiş ve onlar tarafından *Medine*'ye götürülerek orada gömülmüştür. Ancak Hz. **Hüseyin**'in başının *Şam*'a götürülmüş olması, **Yezîd**'in Hz. **Hüseyin**'in başını sopayla dürttüğünü ispat etmez.

2. Hz. Hüseyin'in Öldürülmesi Olayında Yezîd'in Tavrı

Kerbela'daki çatışmalardan sonra olaydan sağ kurtulan Hz. **Hüseyin**'in yakınları **Yezîd b. Muâviye**'ye gelince, **Yezîd** onlara ikrâmında bulundu ve onları *Medine*'ye gönderdi. Hatta "*Ben Hüseyin'in öldürülmesini değil, Irak halkının itaat etmesini istiyordum.*"²⁷ demişti. Ayrıca **Yezîd**'in "*Allah İbn Mercâne'ye - Ubeydullah b. Ziyâd'a - lânet etsin. Kendisiyle Hüseyin arasında bir*

24 *Mecmû'*, XXVII, 482; *Ra'su'l-Huseyn*, s. 209.

25 İbn Kesîr, VIII, 222; krş. İbn İmâd, *Şezerâtu'z-Zehab*, *Dâru'l-Fikr*, y.y. 1399/1979 I, 67.

26 Bilgi için bk. Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, 2. Baskı, Beyrut 1402/1982, III, 319; İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzib*, Haydarâbâd 1325, II, 357; İbn Kesîr, VIII, 222; *Destğayb*, *Kerbela Katliamı ve Zeyneb'in Mesajı*, Çev.: Hasan Elmas, Ankara 1992, s. 85; Philip K. Hitti, *Siyâsi ve Kültürel İslam Tarihi*, Çev.: Salih Tuğ, İstanbul 1989, II, 303; İbn İmâd, I, 67.

27 *Külliyat*, III, 351; *Minhâc*, IV, 558. Başka yerde Yezîd'in, "Allah Iraklılara lânet etsin! Bunlar olmaksızın da onların itaatinden razı olurdu." dediği belirtilir *Mecmû'*, XXVII, 480.

akrabalık bağı olsaydı onu öldürmezdi.” demıştır.²⁸ Rivayet edilir ki, Hz. Hüseyin’in eşyaları ile yakınları Yezîd’e getirildiğinde Yezîd’in evinde ağlama ve feryat sesleri yükselmiştir.²⁹ İbn Teymiyye’ye göre bunlara rağmen Yezîd’ten Hüseyin’in öldürülmesini red, ona yardım, ölümünden sonra intikamını alma gibi durumlar sâdir olmamıştır. Halbuki onun yapması gerekli şeyler bunlardı. İşte bu sebeple hak ehli, başka bazı hususlara ilave olarak, Yezîd’in yapması gerekli olan şeyleri yapmaması sebebiyle onu kınarlar. Yezîd’in düşmanları ise bunun üzerine daha başka türlü türlü iftiralar eklerler.³⁰

3. Hz. Hüseyin’in Öldürülmesi Meselesinde Ortaya Çıkan Farklı Görüşler

İbn Teymiyye, Hüseyin’in öldürülmesi meselesinde ortaya çıkan farklı görüşlerden bahsederken şunları söyler: İnsanlar Hüseyin’in öldürülmesi meselesinde üç ayrı görüşe ayrıldılar. İki aşırı görüş ve bir orta yol.³¹

a) Aşırı olan görüşlerden birisine göre Hüseyin, haklı yere öldürüldü. O, müslümanların birliğini parçalamak ve cemâata ayrılık sokmak istedi. **Sahîh**’te sabit olduğuna göre **Peygamber**(s), “*İşiniz bir adamdayken, sizin cemâatinizi bölmek isteyen birisi gelirse onu öldürünüz.*”³² buyurmaktadır. Hüseyin, ortaya çıktığında müslümanların işi bir adamdaydı. O, cemâatlerine ayrılık sokmak istedi. Bunların bazıları “*Hüseyin, velâyet-i emre karşı isyan eden ilk kişidir.*” derler.³³

b) Diğer aşırı görüşe mensup olanlar, “*Aksine o, tâati vâcip olan, kendisi olmaksızın imâna taalluk eden işlerin yapılması mümkün olmayan imâmıdır. Onun tayin etmediği kimsenin arkasında cemâat namazı ile cuma namazı kılınmaz. Onun izni olmaksızın düşmanla cihâd edilmez.*” ve benzeri görüşler ileri sürdüler.³⁴

c) Orta yolu benimseyen Ehl-i Sünnet ise, bu iki görüşü de kabul etmez. Onlar, “*O, mazlum ve şehid olarak öldürüldü. Ümmetin başına getirilmemişti. Yukarıda zikredilen hadîs ise onun durumunu ele almaz.*”

28 Külliyyat, IV, 404; Minhâc, IV, 557-558; Mecmû‘, XXVII, 480.

29 Külliyyat, IV, 404; ayrıca bk. Minhâc, IV, 472; Mecmû‘, XXVII, 480.

30 Külliyyat, III, 351.

31 Minhâc, IV, 553.

32 Muslim, *İmâra* 59, 60; ayrıca bk. Ebû Dâvud, *Sunne* 27; Nesâî, *Tahrîm* 6; Ahmed b. Hanbel, IV, 261, 341; V, 24.

33 Minhâc, IV, 553.

34 Minhâc, IV, 553.

O, amcasının oğlu *Muslim b. Akîl*'in başına gelenleri duyunca iktidar talebini terketti ve amcasının oğlu *Yezîd*'in yanına, suğûr bölgesine veya memleketine gitmek istedi. Ancak bu tekliflerini kabul etmediler. Ondan, kendilerine teslim olmasını istediler. Bu ise kendisi için vâcip değildi." derler.³⁵

İbn Teymiyye'ye göre de Hz. **Hüseyin**, cemâati bölen birisi değildi. O, memleketine geri dönmek, uc bölgesine gitmek veya **Yezîd**'in yanına gidip cemâata girmek istediği halde öldürülmüştür.³⁶ Müellif başka yerde, "Şüphe yok ki **Hüseyin**, -ona benzer mazlum olan şehîdler gibi- mazlum ve şehîd olarak öldürülmüştür. **Hüseyin**'in öldürülmesi, onu öldürenler ve öldürülmesi için yardım edip buna razı olanlar tarafından Allah'a ve Resûlü'ne karşı işlenmiş bir mâsiyettir."³⁷ demektedir.

B. Harre Olayı³⁸

Yezîd zamanında meydana gelen ikinci önemli olay, Medinelilerin, ona yaptıkları bîatı reddedip görevlilerini ve yakınlarını şehirden çıkarmalarıdır. Medineliler **Yezîd**'i hal'edip, görevlilerini ve akrabalarını şehirden çıkarınca, itâat etmeleri için onlara defalarca elçi gönderdi; fakat kendisine itâatten imtina ettiler.³⁹ **İbn Teymiyye**'nin anlatımına göre olay şöyle meydana gelmiştir: **Yezîd**, Medinelilere karşı **Muslim b. 'Ukbe el-Murrî** komutasında bir ordu göndererek komutanına, şayet *Medine* halkı üç gün içinde itâat etmezse kılıç kullanarak şehre girmesini ve şehirde üç günlük mübahlık ilan etmesini emretti.⁴⁰ Böylece onun askeri *Medine*'de üç gün insan öldürdüler, yağmaladılar ve haram, ırz ve namuslara tecavüzde bulundular.⁴¹ Fakat bu hâdise sırasında bütün eşrâf öldürülmemiş; ölümlerin sayısı onbinleri bulmamıştı. Kanlar **Resûlullah(s)**'in kabrine ve *Ravza-i*

35 **Minhâc**, IV, 553-554.

36 Bk. **Minhâc**, IV, 586.

37 **Minhâc**, IV, 550; ayrıca bk. IV, 586.

38 Konu hakkında geniş bilgi için bk. **Taberî**, V, 482-494; **Halife b. Hayyât**, s. 181-192; **İbn Kuteybe**, I, 179-185; II, 7-9; **İbn Esîr**, IV, 111-121; **İbn Kesîr**, VIII, 238-246. A. Önkal, Harre olayıyla ilgili anlatılanlarda mübalağa edildiğini söylemektedir (Geniş bilgi için bk. "*İslâm Tarihçiliğinde Tarafsızlık Problemi*", **İslâmî Araştırmalar**, cilt: 6, sayı: 3, 1992, s. 193-197).

39 **Minhâc**, IV, 575.

40 **Külliyat**, III, 351; **Minhâc**, IV, 575.

41 **Külliyat**, III, 351.

Mutahhara'ya ulaşmış değildi ve mescidde öldürme olayı olmamıştı.⁴²

C. Mekke Muhasarası⁴³

Yezîd döneminde meydana gelen bir başka fitne de **Abdullah b. ez-Zubeyr**'in *Mekke*'de muhasara edilmesidir.⁴⁴ *Harre* olayından sonra Yezîd, ordusunu *Mekke*'ye gönderdi. Bunlar *Mekke*'yi kuşattılar. Onların *Mekke* kuşatması sırasında Yezîd öldü. Elbette bütün bunlar, Yezîd'in emri ile yapılmış birer düşmanlık ve zulûm idi.⁴⁵

Bununla birlikte bunlara benzer fitneler diğer melik halifeler döneminde de meydana gelmiştir.⁴⁶ Böylece **İbn Teymiyye**'nin, bu hâdiseleri diğer hükümdarlar döneminde meydana gelen hâdiselere benzettiğini, ancak bunları tasvip etmediğini görüyoruz.

İbn Teymiyye'ye göre bu olanlara rağmen ne müslümanların melikleri, ne de onların görevlileri *Kâbe*'yi küçümsemeyi kastetmemişlerdir. Onların amacı **İbn ez-Zubeyr**'i muhasara etmektir. Mancınıkla yapılan atışlar ona yönelikti, *Kâbe*'ye değil. Yezîd, *Kâbe*'yi yıkmamış ve onu yakmayı amaçlamamıştır. Bütün müslümanların ittifakıyla ne o, ne de görevlileri bunu kastetmemişlerdir. Fakat **İbn ez-Zubeyr**, *Kâbe*'yi, **Resûlullah(s)**'in **Âişe(r)**'ye tavsif ettiği şekilde tekrar inşâ etmek için yıktırmıştır. Ateş, örtüsünün bir kısmına isabet etmiş ve bazı taşlar bozulmuştu.⁴⁷

II. YEZÎD HAKKINDA ORTAYA ÇIKAN FARKLI GÖRÜŞLER

İbn Teymiyye'ye göre ilk zamanlar hiç kimse Yezîd hakkında konuşmuyordu ve onun hakkında bir şeyler söylemek dinden sayılmıyordu. Ancak daha sonra Yezîd'e lânet izhâr edilmeye başlandı. Ona göre bunun altında, belki de başkalarına lânet okumaya zemin hazırlama amacı yatmaktadır.⁴⁸ Ancak herhalde en önemli sebep

42 *Minhâc*, IV, 575-576.

43 Konu hakkında geniş bilgi için bk. Taberî, V, 496-499; İbn Kuteybe, I, 9-10; İbn Esîr, IV, 123-124; İbn Kesîr, VIII, 246-248.

44 Bk. *Minhâc*, IV, 545.

45 *Külliyat*, III, 351.

46 *Minhâc*, IV, 545.

47 *Minhâc*, IV, 577.

Emevîler'e karşı girilen iktidar mücadelesinde taraftar toplama gayesi olmalıydı. Çünkü Emevî ailesinden biri olan **Yezîd**'in, mukaddes değerlere karşı tutumu ve Hz. **Peygamber**'in torununun kendi zamanında katledilmesi, bütün müslümanların nefretini çekebilecek olaylardır.

İbn Teymiyye'ye göre bir taraftan **Yezîd**'i lânetleyen bir anlayış doğarken, diğer taraftan sünnete bağlı geçinen bir grup da **Yezîd**'in ileri gelen salih zevattan ve hidayet imamlarından biri olduğuna itikat ettiler. Böylece **Yezîd** hakkında birbirine zıt, aşırı iki grup ve bunların dışında mutedil bir grup ortaya çıktı.⁴⁹

A. **Yezîd**'i Yerenlerin (Şiiler'in) Görüşleri

Bunların birincisine göre **Yezîd** kâfirdir, zındıktır; **Resûlullah(s)**'in kızının oğlunu öldürmüş, vaktiyle kâfir olarak öldürülen anne tarafından dedesi '**Utbe b. Rabî'a**, dayısı **Velîd** ve diğer müşriklerden olan akrabalarının intikamını alabilmek için **Harre**'de Ensârî ve Ensârın çocuklarını katletmiştir.⁵⁰ Aynı grup **Yezîd**'in şarap içtiğinin, nice çirkin şeyler irtikap ettiğinin herkes tarafından bilinir şekilde meşhur olduğunu zikretmektedirler.⁵¹ Bütün bunlardan dolayı onlara göre **Yezîd**, bânında kâfir ve münafık idi.⁵²

İbn Teymiyye'ye göre **Yezîd**'in kâfir olduğunu söyleyen bu grup, sadece onu değil, babasını ve **Ebû Bekr, Osman** ve Muhâcirlerle Ensârın büyük çoğunluğunu tekfir ederler ki, bunlar Allah'ın en câhil ve sapık kullarından Râfizîler'dir. İnsanlar arasında Allah'a, Resûlü'ne, Sahâbe ve yakınlarına en çok iftira edenler onlardır. **Yezîd** hakkındaki yalanları, **Ebû Bekr, Ömer** ve **Osman** hakkındaki yalanları gibidir. Hatta **Yezîd** hakkındaki yalanları daha ehvendir.⁵³

B. **Yezîd**'i Övenlerin (**Yezîdiler**'in) Görüşleri

İkinci gruba göre **Yezîd**, âdil bir imâm, hidâyete ermiş ve doğruya ileten saygıdeğer bir zattır. Ashâbtan, hatta Sahâbenin büyüklerinden, Allah'ın veli kullarından biridir. Hatta bazıları onun

48 **Külliyat**, III, 349.

49 Bk. **Külliyat**, III, 349.

50 **Külliyat**, III, 349; IV, 388.

51 **Külliyat**, III, 349.

52 **Minhâc**, IV, 549.

53 **Külliyat**, IV, 405.

peygamberliğine bile inanmışlardı.⁵⁴ Bu görüşte olanlar **Şeyh Hasan b. Adî** ve taraftarlarıdır.⁵⁵ Onlar **Şeyh Adî** veya **Hasan el-Maktûl**'un dilinden yalan uydurarak şöyle dediğini naklederler: "*Yezîd hakkında tereddüde düştüklerinden dolayı yetmiş velinin yüzü kableden alıkonmuştur.*"⁵⁶ **İbn Teymiyye**, bu sözleri Adeviyye tarikatının aşırıları ile Kürtler ve benzeri sapıkların söylediğini belirtir.⁵⁷ Başka bir yerde bu görüşleri ileri sürenlerin, Kürtler'in cahilleri olduğunu söylemektedir.⁵⁸ Görüldüğü gibi yazar, burada Yezîdîler'i kastetmiştir.

Yazar, **Şeyh Adî** hakkında da bazı açıklamalarda bulunur: **Şeyh Adî**, Ümeyye oğullarından sâlih, âbid ve fâzıl bir kişiydi. O, ancak şeyhi **Ebû'l-Ferac el-Makdisî** ve benzerlerinin dâvet ettiği tarîkate dâvet ederdi. Akîdesi şeyhinin akîdesine uygundu. Fakat sonradan tarikatlarına mevzû hadîsler, bâtil teşbih, **Şeyh Adî** ve **Yezîd** konusunda aşırılıklar, Râfîzîlere saldırı hususunda bir takım aşırılıklar; Râfîzîlerin tevbesinin kabul edilmeyeceği ve benzeri yalan ve sapıklıklar ilave edildi.⁵⁹

İbn Teymiyye, her iki taraftan da sâdir olan görüşlerin ilim ve imân ehlinin icmâına aykırı olduğunu söylemektedir.⁶⁰ Diğer taraftan "Az akı, geçmişlerin hal ve tavırları konusunda az bir bilgisi olan, bu iki görüşün de bâtil olduğunu bilir. Bu sebeptendir ki sünnete bağlılıklarıyla bilinen ilim ehlinen, değerlendirmeye kabiliyeti olan akıl

54 **Külliyat**, III, 349; ayrıca bk. IV, 405.

55 Yezîdîliğin menşei konusunda farklı görüşler vardır. Klasik Mezhepler Tarihi yazarları yanlış olarak Yezîdîlik mezhebini Hâricîliğin İbâdiyye kolundan ayrılan Yezîd b. Uneyse'ye bağlarlar. Kelimenin Farsça'daki İzed (melek, Tanrı), kelimesinden türediği de söylenmiştir. Bazı araştırmacılara göre Yezîdî ismi, Yezîd b. Muâviye'den gelmektedir. Görüldüğü gibi İbn Teymiyye de aynı görüştedir. (Yezîdîler hakkında geniş bilgi bk. Th. Menzel, "Yezîdîler", **İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul 1986, XIII, 415-423; E. R. Fırlı, **Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri**, 3. Baskı, İstanbul 1986, 220-227; A. Turan, "Yezîdîliğin Aslı, Kurucusu ve Tarihi", **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Samsun 1989, III, 42-82; Aynı mlf., "Yezîdî İnanç ve İbadetleri", **O. M. Ü. İ. F. D.**, Samsun 1986, I, 137-171; Aynı mlf., "Yezîdî Din Adamları", **O. M. Ü. İ. F. D.**, Samsun 1990, IV, 125-133; Aynı mlf., "Yezîdîler'in Toplumsal Yaşayışları", **O. M. Ü. İ. F. D.**, Samsun 1991, V, 67-89.

56 **Külliyat**, IV, 388.

57 **Külliyat**, IV, 388-389.

58 **Minhâc**, IV, 519.

59 **Külliyat**, IV, 389.

60 **Külliyat**, III, 350.

erbabından hiç kimse bu iki görüşe de iltifat etmemiştir."61

C. Ehl-i Sünnetin Görüşü

İbn Teymiyye, Ehl-i Sünnet alimlerinin çoğu tarafından benimsenen yolu şöyle açıklamaktadır: **Yezîd**'e sövülmez, ama sevgi de beslenmez.⁶² Başka yerlerde şöyle denmektedir: "O, müslüman sultanlarından olup hem iyilikleri, hem de kötülükleri vardır.⁶³ Sultanların bir çoğunun iyilikleri de kötülükleri de vardır; iyilikleri büyük olduğu gibi kötülükleri de büyüktür. Onlardan birine saldırıp benzerlerini görmezlikten gelmek ya cehâletin, ya da haksızlığın eseridir.⁶⁴ **Yezîd** kâfir değildir. Ne var ki kendisi sebebiyle Hz. **Hüseyin** şehid edilmiş ve Harre baskını vukû bulmuştur. Ne Sahâbî, ne de Allah'ın sâlih kullarındandı."⁶⁵

İbn Teymiyye'ye göre "Bütün yaptıklarına rağmen **Yezîd**'in kâfir ve mürteci olduğunu söylemek, ona bir iftiradır."⁶⁶

İbn Teymiyye, üçüncü görüşe sahip olanların da **Yezîd** konusunda üç fırkaya ayrıldıklarını söyledikten sonra şöyle devam etmektedir: "Bir fırka onu lânetlemiş; bir fırka onu sevmiş ve birisi de ona ne sövmüş, ne de onu sevmiştir. **İmâm Ahmed**'ten ve onun Ashâbı ile diğer müslümanlardan mutedil olanların hepsinden nakledilen, sonuncu görüştür."⁶⁷

III. YEZÎD'E LÂNET MESELESİ

A. Ehl-i Sünnetin **Yezîd**'e Lânet Meselesindeki Görüşleri

Yukarıda da değindiğimiz gibi **İbn Teymiyye**'ye göre Ehl-i Sünnet içerisinde de **Yezîd**'e karşı farklı tutum sergileyenler olmuştur. Bir grup **Yezîd**'e lânet etmeyi caiz görmüşlerdir. Çünkü onlar, **Yezîd**'in fâiline lânet okumayı caiz kılacak zulümler işlediğine

61 Külliyyat, IV, 389.

62 Külliyyat, III, 351.

63 Külliyyat, IV, 389.

64 Külliyyat, IV, 383.

65 Külliyyat, IV, 389.

66 Külliyyat, IV, 383.

67 Külliyyat, IV, 389.

inanmaktadırlar.⁶⁸

1. Yezîd'in Lânetlenmesini Câiz Görenler

Yezîd'i lânetleyen Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzî,⁶⁹ **Kiya el-Herrâsî**⁷⁰ gibi alimler, kendisinden lânetlenmesini mübâh kılan amellerin sadır olmasından dolayı onu lânetlemeyi mübah görmüşlerdir. **İbnu'l-Cevzî'nin Yezîd'e lânetin mübah olduğuna dair bir kitabı vardır.** Bu kitabında **Yezîd'e lâneti nehyeden Abdulmuğîs el-Harbî'ye cevap vermiştir.** Denir ki hâlife **Nâsır, Abdulmuğîs'in Yezîd'e lâneti nehyettiğini** duyunca yanına giderek bunu kendisine sordu. **Abdulmuğîs,** onun hâlife olduğunu bildi; fakat kendisini tanıdığını belli etmedi. Ona, *“Ey falanca! Benim kasdım insanların dillerini müslümanların halîfelerini ve idarecilerini lânetlemekten ahkoymaktır. Eğer bunu yapmaz ve bu kapıyı açarsak zamanımızdaki hâlife lânete daha layık olur. O, Yezîd'in yaptıklarından daha kötü işler yapmaktadır. O, şu şu işleri yapıyor.”* dedi ve halifenin yaptığı zulümleri saymaya başladı. Bunun üzerine hâlife, *“Bana dua et, ey şeyh!”* dedi ve oradan ayrıldı.⁷¹

İbn Teymiyye, Yezîd'i lânetleme taraftarı olanların görüşlerinin sebebi üzerinde dururken “Yezîd bir fasıktı ve her fasık lânetlenir, ya da fasıklığına hükmolunmasa bile mâsiyet sahibinin lânetlenebileceği görüşünde olabilirler.” demektedir.⁷²

İbn Teymiyye, Yezîd'in lânetlenmesini câiz görenlerin iki dayanağa ihtiyaçları olduğunu söylemektedir. Birincisi, **Yezîd'in lâneti mübah olan fâsık zâlimlerden olduğunu ve bunda ısrar ettiği halde öldüğünü;** ikincisi bunlardan olan muayyen kişinin lânetinin câiz olduğunu ispat etmeleri.⁷³ Yazar, lânet için delil olarak kullanılan *“Biliniz ki Allah'ın lâneti zalimlerin üzerinedir.”*⁷⁴ ayetinin umûm ifade ettiğini söylemektedir.⁷⁵ O, *“İnsanın Yezîd veya zalimlerden bir başkasının yaptıklarından tevbe etmediklerini veya zulmünü silecek hasenâtının olmadığını yahut ona keffâret olacak musibetlere*

68 Külliyyat, III, 352.

69 Külliyyat, IV, 391; Minhâc, IV, 569.

70 Külliyyat, IV, 391.

71 Minhâc, IV, 574-575.

72 Külliyyat, IV, 391.

73 Minhâc, IV, 571.

74 Hûd 11/18.

75 Minhâc, IV, 571.

uğratılmadığını nereden bilebilirsin?” sorularını sorduktan sonra “Allah kendisine ortak koşmayı elbette bağışlamaz; bundan başkasını dilediğine bağışlar.”⁷⁶ ayetini zikrederek kendisine mağfiret edilebileceğine değinir.⁷⁷

2. Yezîd'in Lânetlenmesini Câiz Görmeyenler

Diğer bir grup ise ona sevgi beslemeyi öngörür. Çünkü onlara göre **Yezîd**, müslümandır; Sahâbe döneminde iş başına gelmiştir ve Ashâb ona bîat etmiştir. Bunlar derler ki: **Yezîd** hakkında nakledilen şeyler doğru değildir. Onun birçok güzel yönleri vardır veya yaptığı şeylerde ictihad ederek hareket etmiştir.⁷⁸ Onun lânetlenmesini câiz görmeyenler arasında **Ebû Bekr Abdulazîz**,⁷⁹ **Gazzâlî**⁸⁰ ve **Dustî**⁸¹ gibi kimseler vardır. **Yezîd**'in sevilmesini câiz gören veya onu seven **Gazzâlî** ve **Dustî**'nin iki gerekçeleri bulunmaktadır: Birincisi, “**Yezîd** Sahâbe döneminde ümmetin idare görevini yürütmüş ve Sahâbeden hala hayatta olanların kendisine tâbi oldukları bir müslümandır. İyi bir takım hasletleri vardı. Hoş karşılanmayan Harre olayı ve diğer hususlarda kendisine göre te'villeri vardı. O, hata etmiş bir müctehittir.” derler. Ayrıca diyorlar ki, “Harre halkı kendileri başta ona bîatı bozmuşlardı. **İbn Ömer** ve başkaları Harre halkının bu tavırlarının yanlış olduğunu söylemişlerdir. Hz. **Hüseyin**'in öldürülmesine gelince, **Yezîd** ne böyle bir şeyi emretmiş, ne de razı olmuştur; aksine, öldürülmesine üzülmüş, öldüreni de kınamıştır. Hz. **Hüseyin**'in başı kendisine değil **İbn Ziyâd**'a götürülmüştü.” İkincisi ise *Kostantiniyye*'nin fethi ile ilgili hadîstir.⁸² Bu hadîs üzerinde ileride durulacaktır.

İbn Teymiyye, **Yezîd** hakkındaki bu görüşlerin her ikisinde de ictihadın geçerli olduğunu ifade eder. Çünkü mâsiyetleri işleyen birini lânetlemek ictihadın geçerli olduğu bir sahadır. Hem iyilikleri, hem de kötülükleri işleyen birini sevme hususunda da durum budur. Bilakis, bir kimsede hem övülecek, hem de yerilecek hasletlerin hem sevap, hem de günahın bir arada bulunması çelişen bir durum değildir. Aynı şekilde, hem iyilikleri, hem de kötülükleri bulunması sebebiyle bir kimseye hem

76 *Nisâ* 4/48.

77 *Minhâc*, IV, 571.

78 *Külliyat*, III, 352.

79 *Minhâc*, IV, 569.

80 *Külliyat*, IV, 391.

81 *Külliyat*, IV, 391.

82 *Külliyat*, IV, 391.

rahmet okunması ve dua edilmesi, hem de lânetlenip sövülmesi de çelişkili bir durum değildir.⁸³ Ehl-i Sünnet'in Hâricîler'den ayrıldığı temel görüşlerinden birisi, şudur: Bir şahısta iyilikler ve kötülükler bir arada bulunabilir. İyiliklerine karşı sevap, kötülüklerine karşı ceza alır; iyiliklerinden dolayı övülür, kötülüklerinden dolayı yerilir.⁸⁴

Görüldüğü gibi, **İbn Teymiyye**, **Yezîd**'e karşı nefret besleyen Şîîler ile ona sevgi besleyen Yezîdîler'i eleştirirken acımasız bir tutum takınmaktadır. Oysa bu görüşlerin aynısı olmamakla birlikte, benzer görüşler savunan Ehl-i Sünnet alimlerinin görüşlerindeki ayrılığı ictihad farkıyla izah etmektedir.

B. İbn Teymiyye'ye Göre Yezîd'e Lânet Meselesi

İbn Teymiyye, **Yezîd**'e lânet meselesini ele alırken kendi görüşünü temellendirmek için bazı görüşler ve rivayetler nakleder.

1) **İbn Teymiyye**, **Resûlullah** döneminden bir örnek verir: Bir adam "**Himâr**" diye çağırılıyordu; bu adam çok şarap içiyordu. Hz. **Peygamber**'e her getirilişinde **Resûlullah**(s), ona celde tatbik ederdi. Bir keresinde bir zat dedi ki: "*Allah lânet etsin! Bu adam Resulullah'a amma da çok getirildi!*" Bunun üzerine **Peygamber** Efendimiz buyurdu: "*Ona lânet etme! Çünkü o, Allah'ı ve Resulü'nü sever.*"⁸⁵

Müellif, bu hadîsten şu sonuca gitmektedir: Hz. **Peygamber**, çok içki içen bu muayyen kişinin lânetlenmesini, Allah'ı ve Resûlü'nü sevdiğinden dolayı yasaklamıştır. Bununla birlikte **Resûlullah** içki içeni mutlak bir şekilde lânetlemiştir.⁸⁶ Bu, mutlak fâsıkın lânetlenmesinin câiz olduğuna, Allah ve Resûlü'nü seven muayyenin lânetlenmesinin câiz olmadığına delâlet eder.⁸⁷ Ümmetin kabul ettiği görüş, muayyen bir kimseyi mutlak olarak lânetlemememiz ve muayyen bir kimseyi mutlak olarak sevmememizdir.⁸⁸

2) **Ebû Muhammed el-Makdisî**'ye **Yezîd**'in durumu sorulduğunda: "*Bana ulaşan şey o ki, kendisine ne sövülür, ne de sevilir.*" dedi.⁸⁹

83 **Külliyat**, IV, 391-392.

84 **Mecmû'**, XXVII, 476; **Ra'su'l-Huseyn**, s. 204.

85 **Külliyat**, III, 352; IV, 383; IV, 390; **Mecmû'**, XXVII, 475; **Minhâc**, IV, 569; krş **Buhârî**, *Hudûd* 5.

86 **Minhâc**, IV, 569-570. Söz konusu hadîs için bk. **Ebû Dâvud**, *Eşribe* 2; ayrıca bk. **Ahmed b. Hanbel**, I, 316; II, 97.

87 **Minhâc**, IV, 569.

88 **Mecmû'**, XXVII, 475-476; **Ra'su'l-Huseyn**, s. 204.

3) Müellif, **Ahmed b. Hanbel**'in oğlu **Sâlih**'in anlattığı şu olayı nakleder: **Sâlih** diyor ki; "Babama, 'Bazı kimseler, **Yezîd**'i sevindiklerini söylüyorlar?" dedim. 'Oğulcuğum, Allah'a ve ahiret gününe iman eden bir kişi **Yezîd**'i sevebilir mi?' diye cevap verdi. Bunun üzerine, 'Peki öyleyse babacığım, niye ona lânet okumuyorsun?' diye sordum. Cevaben, 'Evlâdım, babanın herhangi bir şahsa lânet okuduğunu ne zaman gördün?!' dedi."⁹⁰

İbn Teymiyye, bu rivayeti *Minhâcu's-Sunne* isimli eserinde, cevap verdiği **Râfîzî**'nin delili olarak ondan şöyle nakletmiştir: **Ahmed b. Hanbel**'in oğlu **Sâlih** bir gün kendisine, "Bazıları bizim **Yezîd**'i sevdiğimizi söylüyorlar." dedi. "Ey oğulcuğum! Allah'a ve ahiret gününe inanan kimse **Yezîd**'i sevebilir mi?" diye cevap verdi. "O halde neden ona lânet okumuyorsun?" diye sorunca, "Allah'ın kitabında lânetlediği bir kimseyi nasıl lânetlemem?" dedi. "Yezîd nerede lânetlenmiştir?" dedim. "Allah'ın 'Geri dönerseniz yeryüzünde bozgunculuk yapmanız ve akrabalık bağlarını kesmeniz beklenmez mi sizden? İşte Allah'ın lânetlediği, sağır kıldığı ve gözlerini kör ettiği bunlardır."⁹¹ ayetinde. *Medine*'nin üç gün yağmalanması ve ahâlisinin esir edilmesinden daha büyük bir fesât olabilir mi? Sayıları 700'ü bulan, aralarında Kureyşli, Muhacir ve Ensârın bulunduğu insanların ileri gelenlerinden bir topluluğu öldürdü. Kim oldukları bilinmeyen köle, hür ve kadınlardan 10.000 kişiyi öldürdü. Kan, **Resûlullah**(s)'ın kabrine ulaşınca kadar insanların öldürülmesine daldı. *Ravza-i Mutahhara* ve mescid kanla doldu. Sonra *Kâbe*'ye mancınıkla saldırdı ve onu yıkıp yaktı.⁹² **İbn Teymiyye**, bu rivayetin munkatı' ve ondan geldiği sâbit olmayan bir rivayet olduğunu söylemektedir."⁹³

İbn Teymiyye, "**Yezîd**'e lânet hususundaki söz, kendisi gibi diğer melik halîfeler ve diğerleri hakkındaki söz gibidir. **Yezîd** ise başkalarından hayırlıdır. O, **Hüseyin**'in katillerinden intikam alan Irak emîri **el-Muhtâr b. Ebî 'Ubeyd es-Sakafi**'den daha hayırlıdır. Bu kişi, kendisine **Cebrâil**'in geldiğini iddia etmiştir. Yine o, **el-Haccâc b. Yusuf**'tan daha hayırlıdır. **Haccâc**, insanların ittifakıyla **Yezîd**'ten daha zâlimdi." ve "Bununla beraber denilir ki; **Yezîd** ve onun gibi meliklerin yaptıkları fâsıklıktır. Muayyen fâsıka lânet ise emredilen

89 *Külliyat*, IV, 389.

90 *Külliyat*, III, 351-352; IV, 389; *Mecmû'*, XXVII, 478.

91 *Muhammed* 47/22-23.

92 *Minhâc*, IV, 565-566.

93 *Minhâc*, IV, 573.

birşey değildir.” diyerek sözlerine devam etmektedir.⁹⁴

İbn Teymiyye, Yezîd hakkındaki görüşünü şöyle belirtir: Doğru tutum, imamlarımızın benimsediği “**Yezîd**, sevgiye layık tutulamaz; ama kendisine lânet de okunmaz” şeklindeki tutumdur. Bunun yanısıra şunu da zikretmek gerekir ki şayet **Yezîd** fâsık veya zâlim ise Cenab-ı Hak fasığa ve zalime de mağfiret eder. Kaldı ki, **İbn Ömer**’den naklen Hz. **Peygamber**’in şöyle buyurduğu rivayet edilir: “*Kostantiniyye’ye seferde bulunacak ilk ordunun günahları bağışlanmıştır.*”⁹⁵ **Buhârî**’de geçen hadîsin metni şöyledir: “*Ümmetimden Kayser’in şehrine seferde bulunacak ilk ordunun günahları bağışlanmıştır.*” Görüldüğü gibi burada *İstanbul*’un adı açıkça zikredilmemiş; **Kayser**’in şehri denmiştir. ‘**Aynî**, “*Medînetu Kayser*” ile *Kostantiniyye*’nin kastedildiğini söylemektedir.⁹⁶ *Kostantiniyye*’ye sefer yapan ilk ordunun komutanı ise **Yezîd b. Muâviye**’dir.⁹⁷ Üstelik **Yezîd**’in bu hadîs için *Kostantiniyye*’ye gaza yaptığı söylenmiştir.⁹⁸ Bununla birlikte **Yezîd**’in ilk ordunun komutanı olduğu meselesi tartışmalıdır.⁹⁹ Şüphesiz, **Yezîd**’in bu orduda bulunmuş olması veya ordunun komutanı olması, yukarıda zikredilen hadîsin anlamına uygun olarak bağışlanmasını gerektirmez. Biraz önce **İbn Teymiyye**’nin lânet için delil olarak kullanılan ayetin umûm ifade ettiğini söylediğinden bahsetmiştik. Söz konusu hadîsi de bu yaklaşıma uygun olarak değerlendirecek olursak, hadîste zikredilen mağfiretin genel bir anlam ifade ettiğini, bu mağfirete ulaşabilmenin ise Allah Teâla’nın emirlerinden çıkmamaya ve yasakladıklarını yapmamaya bağlı olduğunu söylemek gerekir.

Yeri gelmişken **İbn Teymiyye**’nin, **Yezîd**’i ve onun gibi kimseleri lânetlemenin doğuracağı sakıncalara da işaret ettiğini belirtmek gerekir. Müellif, bu amaçla, “Biliyoruz ki müslümanların bir çoğunun yaptığı bir zulûm vardır. Eğer bu kapı açılırsa müslümanların çoğunluğunun lânetlenmesi kolaylaşır. Oysa Allah Teâla müslümanların ölümleri üzerinde namaz kılmayı emretmiştir, onları lânetlemeyi değil.”¹⁰⁰ demektedir.

94 **Minhâc**, IV, 567.

95 **Külliyat**, III, 352; IV, 384; **Minhâc**, IV, 544, 572; krş. **Buhârî**, *Cihâd* 93.

96 el-‘**Aynî**, ‘**Umdetu’l-Kârî**, **Dâru’l-Fikr**, y.y. (t.y.), XIV, 198.

97 **Külliyat**, III, 352.

98 **Minhâc**, IV, 572.

99 Bk. ‘**Aynî**, XIV, 198-199.

100 **Minhâc**, IV, 572.

SONUÇ

Sonuç olarak **İbn Teymiyye**'nin görüşlerini şöyle özetleyebiliriz:

1. **Yezîd** zamanında kabul görmesi mümkün olmayan bazı olaylar meydana gelmiştir. Ancak bu olaylarla ilgili nakledilen bazı rivayetler **Yezîd**'i karalamaya yönelik olup doğru değildir. **Yezîd**, Hz. **Hüseyin**'in katlini emretmemiş, hatta olanları duyduğunda memnuniyetsizliğini bildirmiştir. Bununla birlikte olayın faillerini cezalandırmamış ve vali **İbn Ziyâd**'ı görevinden azletmemiş, kısacası memnuniyetsizliğini icraata dökmemiştir.

2. **Yezîd** konusunda üç farklı tutum ortaya çıkmaktadır. Bunların ikisi aşırı olup birincisine göre **Yezîd** kâfirdir, Hz. **Hüseyin**'i öldürmekle kalmamış, başka icraatlarında da aşırıya gitmiş, İslâm'a karşı lâkayd davranmış, Hz. **Hüseyin**'e ve *Harre*'de Medinelilere karşı yaptığı icraatlar, Bedir savaşında müşrik olarak ölen akrabalarının öcünü almak içindir. İkinci görüşte olanlar ise **Yezîd**'i büyük bir zat, sâlih bir kul, hatta Ashâbtan biri kabul ederler.

İbn Teymiyye, iki görüşü de eleştirir. Üçüncü görüşü savunan Ehl-i Sünnet mensupları arasında da farklı iki söylem vardır. Birincisine göre **Yezîd**, yaptığı icraatlardan dolayı lânetlenmeyi hak etmiştir. İkinci görüşe göre ise **Yezîd**, iyi bir insandır. Ona Ashâb'ın çoğunluğu bîat etmiştir. Zamanında meydana gelen olayları tasvip etmemiştir.

İbn Teymiyye, bu konuda iki görüşün de ictihad eseri olduğunu ifade ettikten sonra o, kendisinden önceki bazı alimlerin, mesela **Ahmed b. Hanbel**'in tutumunu benimser. **İbn Teymiyye**'ye göre **Yezîd**, hatalarıyla sevaplarıyla bir hükümdardır. Ondan iyi ameller sâdır olduğu gibi kötü ameller de sâdır olmuştur. Onu sevmemek gerekir, lânet okumamak da...

BELÂĞAT İLMİ VE KUR'AN TEFSİRİNDEKİ YERİ

Yrd. Doç. Dr. Hikmet AKDEMİR*

A- GİRİŞ

BELÂĞATIN LUGAT VE İSTILAH MANALARI

Belâğat kelimesi « بَلَّغَ » fiilinin mastarıdır. Lazım olan bu fiil, fâil aldığı zaman (بَلَّغَ الرَّجُلُ) "İfadesi, beyanı güzel oldu, lisamı fasih oldu." gibi mânalara gelmektedir. Ancak, belâğat mastarının birinci babdan gelen بَلَّغَ (بَلَّغَ-يَبْلُغُ-بُلُوغًا) fiiliyle de alâkası vardır. Bu fiilin ise pek çok manaları olmakla birlikte hepsi vüsûl (bir şeye, ulaşmak, yetişmek) mefhumunde, birleşmektedir. Kısaca بَلَّغَ fiili, "zaman veya mekân itibariyle bir şeye ulaşmak veya yaklaşmak" manasını ifade etmektedir. Fakat, بَلَّغَ fiilinin vüsûl kelimesinden bir farkı vardır. O da bu fiilde, bu mânaya ilâveten bir kemâl ve üstünlüğün söz konusu olmasıdır. İnsanın Allah'ın hitabına muhatap olup, Ona ibadet etmekle mükellef kılındığı vakti ifade eden "bülûğ yaşı" (سِنُ الْبُلُوغِ) tabirinde bu mâna gayet âşikârdır. Zira bu tabir, çocuğun olgunlaşıp kemâle erdiğini ve artık sorumluluk yüklenecek seviyeye ulaştığını belirtmek için kullanılmaktadır. Aynı şekilde "sözün belâğatlı olması" da diğer sözlerden farklı, üstün ve mükemmel bir noktaya eriştiğine işaret etmektedir. Bu mânasıyla belâğat kelimesi Belâğat ilminde bir ıstılah olarak yerleşinceye kadar, sözün veya sözü söyleyenin güzel bir vasfı olarak kullanılmıştır¹.

Bir ıstılah olarak belâğatın pek çok tarifi yapılmıştır. Konuya fazla uzatmamak için, biz burada en çok meşhur olan ve kabûl gören iki tarifi zikretmekle yetineceğiz.

Bu tariflerden birisi Fahreddîn Râzî'ye (ö. 606/1210) aittir. O,

* Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

1 Dr. Muhammed Câbir Feyyâz, el-Belâğa ve'l-Fesâha, s. 18.

belâğatı şöyle tarif eder:

البلاغة بلوغ الرجل بعبارته كنه ما في قلبه مع الإحتراف عن الإيجاز المخل والإطالة المملة.

"Belâğat, kişinin, sözü bozacak kısaltmadan ve uzandıracak uzatmadan sakınmak suretiyle kullanacağı ifade ile, kalbindeki mananın özüne ulaşmasıdır"². Râzî'nin bu tarifine göre belâğatın üç vasfı olmalıdır:

1- Muhataba aktarılmak istenen zihindeki mananın özünün eksiksiz olarak lafızlarla ifade edilmesi.

2- Kullanılan lafızların kast edilen mananın ifadesine yetmemesi sebebiyle mananın bozulmaması. Başka bir ifadeyle, lafızların az değil de manayı ifade edebilecek miktarda olması.

3- Kullanılan lafızların kast edilen manayı ifade edebilecek miktardan fazla olması sebebiyle muhatabı usandırmaması.

İkinci ve üçüncü vasıfları, "lafızların manaya denk olması" şeklinde özetleyebiliriz.

Üzerinde duracağımız ikinci tarif, ki bu daha meşhurdur, Hatîb Kazvî'nî'ye (ö. 739/1338) aittir. Kazvî'nî'ye göre belâğat, mütekellimin (söz söyleyenin) ve kelamın vasfıdır Mütekellimin vasfı olarak belâğat, öyle bir melekedir ki, kişi onunla belâğatlı söz söylemeğe muktedir olur. Kazvî'nî, kelamın vasfı olan belâğatı ise şöyle tarif eder:

أما بلاغة الكلام فهي مطابقته لمقتضى الحال مع فصاحته

"Kelamın belâğatı, fasîh olmasıyla beraber muktezâ-yı hâle uygun olmasıdır"³.

Bu tarife göre bir kelamın belâğatlı olması için iki şart gerekmektedir:

1- *Kelamın Muktezâ-yı Hâle Ugun Olması*: Bu ibârede geçen hâl kelimesine "makam" da denmekte ve "söz söylenen kişiyi, sözünü belli bir sûrette ifade etmeğe zorlayan durum" olarak tarif edilmektedir. İşte bir sözün belâğatlı olabilmesi için sözü söyleyen kişi, bu "durumu" göz önüne almalı ve onun gerektirdiği şekilde sözünü sarfetmelidir. Meselâ bir kimseyi övmek (المدح) sözün itnabını (uzatılmasını) gerektirir.

Muhatabın zeki olması (الذكاة) ise sözün vecîz olmasını iktiza eder. Öyleyse medih ve zekâvet birer hâldir, ilk makamda itnâb (sözü uzatmak), ikinci makamda îcâz (sözü vecîz ve kısa söylemek, az lafızla çok mânaları ifade etmek) hâlin muktezâsıdır. Bu muktezâyı uygun

2 er-Râzî, Fahrüddîn, Nihâyetü'l-Îcâz fî Dirâyeti'l-Îcâz, s. 62.

3 el-Kazvî'nî, el-Hatîb, el-Îzâh fî 'Ulûmi'l-Belâğ, s. 80.

olarak, sözü birinci hâlde itnâb, ikinci halde îcâz sûretinde fasih kelimelerle ifade etmek, kelamın belâğatlı olmasını temin eder⁴.

Kıscacası; kelamın muktezâ-yı hâle uygun olması, onun söylendiği şartların ve muhatabın durumunun göz önüne alınarak söylenmesidir. Hâfız-ı Şirazi'nin (ö. 792/1390) şu beyti, bu hususu açıklayan en güzel örneklerden biridir:

Bâ harâbât-nişînân zi-kerâmât me-lâf

Her sühan câyi vü her nükte mekânî dâred

"Meyhâne sakinlerine kerâmetlerden söz açma! Her sözün bir yeri, her nüktenin bir mekânı vardır"⁵.

2- Kelamın Fasih Olması: Kelamın fasih olması, onu meydana getiren her bir kelimenin ve her bir cümlemin fasih olmasıyla (lisana ağır gelmesi ve zor telaffuz edilmesi), garâbet (kullanılışı yaygın olmadığı için manasının herkes tarafından kolaylıkla bilinmemesi), kıyâsa muhâlefet (Sarf ilminin kaidelerine aykırı olması), ve kulağa hoş gelmemesi gibi vâsıflardan sâlim olmasıdır. Bir terkiib veya cümlemin fesâhatı ise, onun Za'f-ı te'lif (nahiv kaidelerine aykırı olması), tenâfuru'l-kelîmât (kelimelerin teker teker değil de, peşpeşe ve beraberce zikredilmelerinin lisana ağır gelmesi) ve ta'kid (sözün mânaya delâletinin gizli olması ve ancak uzunca düşünöldükten sonra anlaşılabilmesi) vasıflarından uzak olmasıyla ortaya çıkar⁶.

B- BELÂĞAT İLMİ VE TARİHÇESİ

1. BELÂĞAT İLMİ

Belâğat, hem düzgün, hem de yerinde söz söylemek usûlünü öğreten bir ilmin de adıdır ki "Me'ânî", "Beyân" ve "Bedî'" denilen üç ayrı ilim dalından meydana gelmektedir. Namık Kemâl, şu beytinde bu üç ilim dalını da zikreder: Meydanda Bedî' ile Me'ânî- Biz de okuduk biraz Beyânî⁷.

Şimdi bunları sırasıyla kısaca izah edelim.

4 el-Hâşimî, Ahmed, *Cevârihu'l-Belâğa*, s. 33.

5 Tâhîru'l-Mevlevî, *Edebiyat Lügati*, s. 103.

6 Bu konuda geniş bilgi için bkz. el-Kazvîni, *el-Îzâh*, s. 72-79; el-Hâşimî, *Cevâhîru'l-Belâğa*, s. 7-12, 21-27.

7 Tahîru'l-Mevlevî, *Edebiyat Lügati*, s. 96.

a. Me'ânî İlmi

Me'ânî (المعاني) kelimesi, "mâna" (المعنى) kelimesinin çoğuludur. Mâna lugatta "maksûd" (المقصود), yani "kast edilen şey" demektir⁸. Edebî istilâh olarak mâna (anlam), lafzın zihinde bıraktığı tasavvur ve izlenimdir⁹.

Me'ânî İlmi, "lafzın muktezâ-yı hâle, mutabakatını bildiren ahvâle dair usûl ve kaideleri açıklayan ilim" olarak tarif edilir¹⁰.

Bu tariftten de anlaşılacağı gibi, Me'ânî ilmi nahvin ruhudur. Başka bir ifadeyle Me'ânî ilmi, nahiv ilminin felsefesidir, onun sebep ve gayelerini açıklar. Bir sözün ne zaman veciz, ne zaman tafsilatlı söyleneceği, bir cümlenin ne zaman haber (yalan veya doğru olması muhtemel olan söz), ne zaman inşâ (yalan veya doğruya delâlet etmeyen söz) şeklinde getirileceği; kasr, fasl ve vaslın ne zaman gerekli olduğu; cümledeki öğelerin takdim ve tehirlerinin ne mana ifade ettiği gibi, hususların hepsi bu ilim vasıtasıyla öğrenilir¹¹.

Bu ilmin konu başlıkları şu şekilde sıralanmaktadır:

- 1- Haber
- 2- İnşâ
- 3- Müsnedün İleyhin Hâlleri
- 4- Müsnedin Hâlleri
- 5- Fiilin Müteallaklarının Hâlleri
- 6- Kasr
- 7- Fasl ve Vasl
- 8- İcâz, İtnâb ve Musâvat

b. Beyân İlmi

Beyân (البيان) kelimesi lugatta "ortaya çıkmak, açık-sesik olmak, açıklamak, anlaşır hâle getirmek" gibi mânalara gelir¹². Belâgat ilminin

8 ez-Zemahşerî, Cârullah, Esâsü'l-Belâğa, s. 438; İbnü'l-Manzûr, Lisânü'l-Arab, XV, 106.

9 et-Tehânevî, Muhammed b. Ali b. Ali, Keşşâfu Istilâhâti'l-Fütûn, II, 1084-1085; Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi, I, 142.

10 et-Teftazânî, Sa'düddîn, el-Mutavvel 'ala't-Telhîs, s. 31-32.

11 Geniş bilgi için bkz. Dr. Bekrî Emîn, el-Belâğatü'l-'Arabiyye fî Sevbiha'l-Cedîd, I, 51-54; el-Merâğî, Ahmed Mustafa, 'Ulûmu'l-Belâğa, s. 42.

12 İbnü'l-Manzûr, Lisânü'l-Arab, XIII, 67.

ikinci kısmını teşkil eden bir ilim dalı olarak Beyan, manayı ifadede lafzı açıklığa kavuşturmak için gerekli olan melekeyi kazandıran ve tek bir manayı değişik şekillerde anlatmanın kaidelerini öğreten ilimdir¹³. Başka bir ifadeyle, Beyân ilmi, kişiye maksadını farklı söz ve usûllerle ifâde edebilme imkânı kazandırır. Ancak bu sözlerin muktezâ-yı hâle uygun olması da gereklidir¹⁴. Sözlerdeki vuzûh derecesi, hakikat, teşbih, mecâz, istiâre ve kinâye ile değişir. Meselâ bir kimsenin "cömert olduğu" muktezâ-yı hâle göre şu ifadelerden birisiyle ifade edilebilir:

O Cömerttir. **هو سخّي**

O deniz gibidir. **هو كالبحر**

Fakirleri doyuran bir deniz gördüm. **رأيت بحراً يُطعم الفقراء**

Onun eli açıktır. **يده مبسوطة**

İşte bu cümlelerin dördü de aynı mânayı ifade etmektedir. Fakat lafızlar farklıdır. Bunların birincisi hakikat, ikincisi teşbih, üçüncüsü mecâz ve istiâre, dördüncüsü ise kinâyedir.

Beyân İlmi, ayrıca bahsi geçen ifade tarzlarından hangisinin daha belîğ olduğu hususunu da inceler. Genellikle mecâzın hakikattan, istiârenin teşbihten, kinâyenin de açık ifade tarzından daha belâğatlı olduğu kabul edilir.

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı gibi, Beyân ilminin konuları, hakikat, mecâz, teşbih, istiâre ve kinâyeden ibârettir.

c. Bedî' İlmi

Bedî' kelimesi, (بدع) kökünden olup lugatta "örneği olmadan bir şeyi yaratan, icad eden" manasına gelmektedir¹⁵. Bu mânada (البدیع) Cenab-ı Hakkın güzel isimlerinden biridir.

Bir Belâğat ıstılahı olarak Bedî', "kelamı lafız ve mânâ yönünden güzelleştirme yollarına ait bilgileri ihtiva eden ve bu husustaki kaideleri inceleyen ilim dalıdır"¹⁶. Aynı zamanda, bu ilim dalının şümûlüne giren ebedî sanatların herbirine de "bedî'" denmektedir. Nitekim Araplar, çeşitli ebedî sanatları ihtiva eden şiirlere "bedîyye" adını vermişlerdir¹⁷.

13 el-Kazvînî, el-İzâh, s. 326.

14 el-Hâşimî, Cevâhiru'l-Belâğa, s. 244-245.

15 İbnü'l-Manzûr, Lisânü'l-Arab, VIII, 6-7.

16 el-Hâşimî, Cevâhiru'l-Belâğa, s. 360.

17 Dr. Bekrî Şeyh Emîn, el-Belâğatu'l-'Arabiyye, III, 11.

Yukarıdaki tariftten de anlaşılacağı gibi Bedî ilminin konusu lafzî ve manevî sanatlardır. Gayesi ise, bu sanatlarla sözün süslenmesidir. Ancak, özellikle lafzî sanatlar kullanılırken mânadan taviz verilmemelidir. Aksi takdirde bu söz, belâğatlı olma vasfını kaybeder ve âdî, değersiz, mânasız bir hezeyandan öteye gidemez.

Lafzî ve manevî sanatlar pek çoktur. En önemlilerini şöyle sıralayabiliriz:

1) *Manevî Sanatlar*: Terviye, istihdam, tıbak, mukâbele, murâât-ı nazîr, irşâd, idmâc, mezhebü'l-keâmî, hüsn-i ta'lîl, tecrîd, müşâkele, müzâvece, leffü neşr, cem', tefrîk, taksîm, mubâlağa, istidrâk, iham, tevcîh, üslûbu'l-hakîm, teşâbühü'l-etrâf, aks ve tecâhül-i ârif.

2) *Lafzî Sanatlar*: Cinâs, tashîf, muvâzene, tarsî', teşrî, iltizâm, reddü'l-acüz 'ala's-sadr, muvârebe, insicâm, iktifâ, iktibas, tazmîn ve telmih.

2. BELÂĞAT İLMİNİN TARİHÇESİ

a. Belâğat İlminin Doğuşu

Bir çok dinî ilimlerde olduğu gibi, Belâğat ilminin ortaya çıkmasına sebep olan en birinci ve en önemli âmil, Kur'an-ı Kerim'dir. Şöyle ki: Kur'an-ı Kerim, her türlü cehâlet ve sefahetin hakim olmasına karşılık, güzel söz söyleme sanatının son derece yaygın olduğu bir toplumdaki seçilmiş bir Peygambere (S.A.V.) indirilmişti. Enbiyanın Serdarı, âlemlerin Sultanı olan bu Peygamber-i Zîşan (S.A.V.), hiç bir kuldaki ilim almayan ümmî bir Zat idi. Zira Onun talîm ve terbiyesini, Ziya Paşa'nın şu güzel beytinde de ifade ettiği gibi, âlemlerin Rabbi tekeffül etmişti:

Bir mektebe oldu kim müdâvim
Allah idi Zatuna muallim¹⁸

İşte böyle Ümmî bir Zat (S.A.V.), kendisine vahyedilen Kur'an-ı Kerim'in fermanıyla, o zamanlar kavminin millî kahramanı sayılan belâğat erbabı şair ve edipler de dahil olmak üzere herkese meydan okuyor, Kur'an-ı Kerim'e bir nazîre getirmek hususunda onları muârazaya davet ediyordu. Ezelden gelip edebe giden bu kutsî fermanın karşısına, o zamandan bu zamana kadar, bir kaç hezeyandan başka hiç

18 Tahirü'l-Mevlevî, *Edebiyat Lügatı*, s. 40.

bir şey çıkarılamamıştır¹⁹. Muâraza etmek şöyle dursun, mağlubiyeti peşin olarak kabul eden Velîd b. Muğîre gibi müşriklerin ileri gelenlerinden bir çok kimse, Kur'an-ı Kerim'in beşer kelamı olmadığını itiraf etmek mecburiyetinde kalmışlardır²⁰. Kısaca söylemek gerekirse, Kur'an-ı Kerim'in Allah'ın vahyi olduğunu, Hz. Muhammed'in (S.A.V.) hak peygamber olduğunu, ehl-i kitabın ve müşriklerin büyük bir çoğunluğu şüphesiz, kesin olarak biliyorlardı. Ancak gurur, haset ve kurulu yağma düzenlerinin bozulup, menfaatlerinin zedeleneceği gibi pek çok sebep, onların bu kesin bilgilerine iman etmelerine mani oluyordu.

Kur'an-ı Kerim'in belâğatındaki i'câz, bozulmamış Arap diline sahip ve hakim olan o insanların zevk-i selimleriyle kolayca idrak edebilecekleri bir husus idi. Ancak bu durum uzun zaman devam etmedi. Emevî devleti zamanında, değişik kültürlerin İslam toplumuna girmesi neticesinde, Fasîh Arapça bozulmağa başladı ve insanlar belâğatlı kelamı zevk-i selimleriyle idrâk edemez hale geldiler. Dolayısıyla İslam âlimleri Kur'an-ı Kerim'in i'câzını isbat etmek için aklî yollar aramağa başladılar. İşte bu sıralarda, Basra'da ikamet eden ve Mu'tezile mezhebinin kurucusu olan Vâsıl b. 'Ata (ö. 131/748) garip bir görüş ortaya attı: "Kur'an-ı Kerim'in i'câzı, Onun kendine mahsus bir hususiyeti olmayıp, sadece Allah'ın insanları onunla muâraza etmekten men etmesiyle ortaya çıkan bir vasıftır". Daha sonra onun talebesi olan Nazzâm (ö. 213/845) da aynı fikri savunmuş ve bu görüş "sarfe mezhebi" diye meşhur olmuştur. Böylece "İ'câzu'l-Kur'an" ıstılahı doğmuş ve bu ıstılahın izahı sadedinde, sarfe mezhebine karşı fikrî mücadele başlamıştır. Bu mucâdelenin ilk bayraktarı ise Nazzâm'ın talebesi büyük edip Câhız (ö. 255/869) olmuştur. Câhız, "İ'câzu'l-Kur'an" konusunu "Nazmu'l-Kur'an" ve "el-Beyân ve't-Tebyîn" adlı eserlerinde işlemiştir. (Bu eserlerden birincisi mâlesef günümüze intikal etmemiştir)²¹.

Câhız'dan sonra Ebû Hilâl el-'Askerî (ö. 395/1005), İmam Bakıllânî (ö. 403/1013), Abdülkâhir el-Cürcânî (ö. 471/1078),

19 Kur'an-ı Kerim'e nazire getirme teşebbüsleri hakkında geniş bilgi için bkz. el-Hattâbî, Ebû Süleyman, **Beyânu İ'câzi'l-Kur'an**, s. 55-70 (Bu eser, "*Selâs Resâil fi İ'câzi'l-Kur'an*" adlı kitabın içinde yer almaktadır); er-Râfi'î, Mustafa Sâdik, **İ'câzu'l-Kur'an ve'l-Belâğatü'n-Nebeviyye**, s. 172-187.

20 Bu husustaki tafsilat için bkz. Dr. Muhammed Hasan Heytû, **el-Mu'cizetü'l-Kur'aniyye**, s. 36-39.

21 Dr. Mustafa Müslim, **Mebâhis fi İ'câzi'l-Kur'an**, s. 39-40.

Fahrüddîn er-Râzî (ö. H. 606/1210) ve İbnü Kuteybe ed-Dîneverî (ö. 276/889) gibi âlimler Kur'an-ı Kerim'in i'câzını ispatlamak maksadıyla, Belâğat ilminin kaidelerini ihtiva eden eserler te'lif etmişlerdir. Demek oluyor ki "Belâğat İlmi", "İ'câzu'l-Kur'an" ıstılahı ile beraber ortaya çıkmış ve onunla beraber gelişmesini tamamladıktan sonra mustakil bir ilim olarak tedvîn edilmiştir²².

b. Belâğat İlminin Tedvîni

Belâğat ilmine dair ilk eser te'lif eden müellif, Nahiv ilminde şöhret sahibi olan Halil b. Ahmed'in (ö. 170/786) talebesi Ebû 'Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ'dır (ö. 210/825). Bu müellif Beyân ilmine dair te'lif ettiği "Mecâzu'l-Kur'an" adlı eserinde, Kur'an-ı Kerim'deki aslı manalarının dışında bir mana için kullanılan lafızları toplamıştır.

Me'ânî ilminde ilk eser sahibi olan müellif ise Câhız'dır (ö. 255/869). Câhız "el-Beyân ve't-Tebyîn" adlı eserinde, teşbih, mecâz, istiâre, kinâye gibi konuları tafsilatlı olarak ele almıştır. Ayrıca Câhız, "İ'câzu'l-Kur'an" adlı bir başka eserinde de Me'ânî ilminin bazı konularını işlemiştir. Câhız'ı, "eş-Şî'r ve's-Şu'arâ" adlı eseriyle İbnü Kuteybe (ö. 276/889); "el-Kâmil" adlı eseriyle Müberred (ö. 285/898) takib etmiştir.

Halife Abdullah b. el-Mu'tez b. el-Mütevekkil (ö. 296/908), "el-Bedî'" diye adlandırdığı eseriyle "Bedî' ilmini ilk defa tedvîn eden kişi" ünvanını almıştır. Abdullah b. el-Mu'tez, bu eserinde istiâre, kinâye, tevriye tecnis gibi onyediyane ebedî sanatı izah etmiştir. Aynı asırda yetişen Kudâme b. Ca'fer'in (ö. 310/948) de "Nakdu'n-Nazm" ve "Nakdü'n-Nesr" adlı eserleriyle meşhur olduğunu görmekteyiz. Kudâme b. Ca'fer, Halife'nin onyediyane tane ile sınırlı olan Bedî' ilmi bahislerine, onüç tane daha ilâve ederek onları otuza tamamlamıştır.

Bu iki âlimi, Ebu Hilâl Hasan b. Abdullah b. el-'Askerî (ö. 395/1005) nesir ve nazım sanatına dair yazdığı "es-Sınâ'ateyn" adlı eseriyle izler. Ebû Hilâl el-'Askerî bu eserinde, fesahat, belâğat, İcâz, itnab, haşv ve tatvîl gibi bazı konularla birlikte Bedî' ilminden otuzbeş sanatı incelemiştir. Ayrıca bu eser, Me'ânî, Beyân ve Bedî' ilminin her üçünü de beraberince inceleyen ilk te'lif olma özelliğini de taşımaktadır.

Hicrî V. asırda, başta Me'ânî İlmi olmak üzere diğer Belâğat fenlerinin kaidelerini vaz' eden ve Belâğat ilmini müstakil bir ilim olarak şekillendiren, edebî bir dehaya sahip bir müellif zuhûr etmiştir. Bu müellif, Ebû Bekr Abdulkâhir el-Cürcânî'dir (ö. 471/1078). Cürcânî,

22 el-Merâğî, 'Ulûmü'l-Belâğa, s. 7-8.

"Esrâru'l-Belâğa" ve "Delâilü'l-İ'câz" adlı iki eseriyle Belâğat ilmini temellerine oturtmuştur. Koyduğu kaideleri ve tahlil ettiği bahisleri pek çok örnekle açıklamıştır.

Cürcânî'yi, Arap Dîlî ve Belâğatında zirvede olan simaların başında yer alan Zemehşerî (ö. 528/1144) takip eder. Bilindiği gibi Zemehşerî mu'tezile mezhebine mensup olan meşhur bir müfessirdir. Belâğat ilmine dair müstekil bir eseri yoktur. Ancak "el-Keşşâf" adlı tefsirinde, Kur'an-ı Kerim'in belâğatındaki sırları keşfetmiş ve Onun i'câzını gözler önüne sermiştir. Dolayısıyla bu Dahî Müfessir'in tefsiri, kendinden sonra gelen müelliflerin eserleri için "ilk kaynak eser olma vasfını" kazanmıştır.

Belâğat ilmini zirveye çıkaran müelliflerin sonuncusu ise Ebû Ya'kûb Yusuf es-Sekkâkî'dir (ö. 626/1228). Sekkâkî, kendinden önce dağınık halde olan bilgileri "Miftâhül-'Ulûm" adlı eserinde toplamış ve bu bilgileri bablara ayırıp tertip etmiştir. Başka bir ifaeyle Sekkâkî, Belâğat ilmine son şeklini vermiş, Onun yaptığı tertip ve tasnif günümüze kadar aynı halde gelmiştir.

Sekkâkî'den sonra, bütün diğer İslamî ilimlerde olduğu gibi Belâğat ilminde de duraklama dönemine girilmiştir. Artık ihtisar, şerh ve haşiyelerle aski bilgiler tekrar tekrar izah edilegelmiştir. Sekkâkî'nin eserini "Telhîsu'l-Miftâh" adıyla Hatîb Kazvînî (ö. 739/1338) ihtisar etmiştir. Yine Kazvînî, "Şerhu'l-Îzah" adlı eserinde Sekkâkî ve Abdulkâhir Cürcânî'nin eserlerini özetleyerek nakletmiştir²³. En önemli şerh Sa'dü'd-Dîn et-Teftazânî (ö. 791/1389), en değerli haşiyeye Seyyid el-Cürcânî'ye aittir. (ö. 816/1413) Teftazânî, Telhîs'ı şerhetmek için yaptığı "el-Mutavvel 'ala't-Telhîs" adlı eserini daha sonra "Muhtasaru'-Me'ânî" adıyla ihtisar etmiştir. Seyyid Şerif el-Cürcânî'nin haşiyesi ise, "Havaşi's-Seyyid 'ala'l-Mutavvel" ismini taşımaktadır.

c. Belâğat İlmine Dair Eserler

Belâğat ilmine meraklı olan ve bu hususta tafsilatlı gibi sahibi olmak isteyen araştırmacalara bir fikir vermesi açısından, burada bazı kaynak eserleri zikretmeği uygun gördük.

1) Arapça Eserler

Ebû Hilâl el-'Askerî	: Kitâbu's-Sınâ'ateyn
Abdülkâhir el-Cürcânî	: Delâilü'l-İ'câz

23 el-Merâğî, 'Ulûmü'l-Belâğa, s. 9-12.

Zemahşerî	: Esrâru'l-Belâğa : el-Keşşâf 'an Hakâıkı Ğavâmızı't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't- Te'vîl
Fahrüddîn er-Râzî	: Nihâyetü'l-İcâz fî Dirâyeti'l- İcâz
Ebû Ya'kub es-Sekkâkî	: Miftâhu'l-'Ulûm
Hafîb el-Kazvînî	: Telhîsu'l-Miftâh : el-İzah fî 'Ulûmi'l-Belâğa
'Adudüddîn el-İcî	: el-Fevâidü'l-Gıyasiyye
Sa'düddîn et-Teftazânî	: el-Mutavvel 'ala't-Telhîs : Muhtasaru'l-Me'ânî
Seyyid Şerîf el-Cürcânî	: Havâşi's-Seyyid 'ala'l- Mutevvel
Abdülhakîm es-Siyalkûtî	: Hâşiye 'ala'l-Mutavvel
Hüseyn b. Ahmed el-Mersafî	: el-Vesîletü'l-Edebiyye ile'l- 'Ulûmi'l-'Arabiyye
Ahmed el-Hâşimî	: Cevâhiru'l-Belâğa
Ahmed Mustafa el-Merâğî	: 'Ulûmu'l-Belâğa
Dr. Bekrî Şeyh Emîn	: el-Belâğatü'l-'Arabiyye fî Sevbiha'l-Cedîd

2) Türkçe Eserler

Ahmed Cevdet Paşa	: Belâğat-ı Osmaniyye
Redcâizâde Mahmud Ekrem	: Ta'lîm-i Edebiyyât
Abdurrahman Fehmi	: Tedrisât-ı Edebiyye
Menemenlizâde Mehmed Tahir	: Osmanlı Edebiyatı
Mehmed Celâl	: Osmanlı Edebiyatı Nümûneleri
Abdurrahman Süreyya	: Mizânü'l-Belâğa : Sefîne-i Belâğat
Diyarbakirli Sid Paşa	: Mizânü'l-Edeb
Hacı İbrahim Efendi	: Edebiyyât-ı Osmaniyye
Ali Nazîf	: Zînetü'l-Kelâm
Muallim Naci	: Istilahât-ı Edebiyye
Ruscuklu M. Hayri	: Belâğat
İbradâlı Mehmed Şükrü	: İlm-i Belâğat

Mehmed Rifat	: Mecâmi'ul-Edeb
İsmail Hakkı	: Esrâr-ı Belâgat
Tahiru'l-Mevlevî	: Edebiyat Lügatı
Mehmed Akif	: Kavâid-i Edebiyye
Prof. Dr. M. Kaya Bilgegil	: Edebiyat Bilgi ve Teorileri (Belâgat)

C- BELÂĞAT İLMİNİN KUR'AN TEFSİRİNDEKİ YERİ VE ÖNEMİ

Belâgat ilminin önemini bütün yönleriyle ortaya koymak, elbette bir makalenin hacmine sığmayacak bir araştırmayı gerektirir. Dolayısıyla biz burada, bu konuyu özüne işaret eden bir kaç hususu zikretmekle yetineceğiz. İşte, işaret kabilinden olan bu hususları şu başlıklar altında toplamamız mümkündür:

1. Kur'an-ı Kerim'in İ'câzını Ortaya Çıkarması

"Belâgat İlminin Doğuşu" başlığı altında yapılan kısa açıklamalar göstermektedir ki Belâgat ilmi "Kur'an-ı Kerim'in İ'câzını beyân etmek" maksadına yönelik gayretlerin bir meyvesi ve neticesidir. Başka bir ifadeyle, Belâgat İlminin doğuşu, "Kur'an-ı Kerim'in i'câzının sadece bu ilim vasıtasıyla bilinebileceği" tezine en büyük delildir.

İslam âlimleri Kur'an-ı Kerim'in i'câz yönleri hakkında çeşitli görüşler serdetmişlerdir²⁴. Bazıları bunları bir kaç madde ile sınırlarken, bir kısmı da bunların sayılmayacak kadar çok fazla olduklarını beyan etmişlerdir²⁵. Kanaatimizce Kur'an-ı Kerim'in i'câz yönlerini bir kaç maddeye hasretmek doğru değildir. İslamın ruhuna, Kur'an-ı Kerim'in gayelerine zıt olmamak şartıyla, beşer kelamının taklidden âciz kaldığı her vasıf Kur'an-ı Kerim'in i'câz yönlerinden birini teşkil edebilir.

Kur'an-ı Kerim'in i'câz yönlerindeki ihtilaflara rağmen, üzerinde

24 Bu konuda geniş bilgi için bkz. er-Rummânî, Ebu'l-Hasan 'Alî b. 'İsâ, **en-Nüket fî İ'câzi'l-Kur'an**, s. 75 (Bu eser "*Selâs Resâil fî İ'câzi'l-Kur'an*" adlı kitabın içinde yer almaktadır); el-Bakillânî, el-Kâdî Ebû Bekr, **İ'câzu'l-Kur'an**, s. 50; Dr. Mustafa Müslim, **Mebâhis fî İ'câzi'l-Kur'an**, s. 69-107; Dr. Muhammed Hasan Heytû, **el-Mu'cizetü'l-Kur'aniyye**, s. 69.

25 es-Suyûtî, Celâlüddîn 'Abdurrahman b. Ebî Bekr, **Mu'tereku'l-Akrân fî İ'câzi'l-Kur'an**, I, 3-4.

ittifak edilen bir husus vardır. O da, "Kur'an-ı Kerim'in en birinci ve en önemli i'câzının Onun Belâğatında, nazmında, üslûp ve beyanında olmasıdır"²⁶. İşte, Belâğat İlmi, Kur'an-ı Kerim'in en önemli bir vasfını teşkil eden bu i'caz yönünün bilinmesini ve idrak edilmesini sağlayan tek vasıtaadır. Nitekim İmam Bakillânî (ö. 403/1013) Arap olmayan veya Arap olup da Arap dili ve belâğatına yeteri kadar vakıf olmayan insanların, Kur'an-ı Kerim'in i'cazını, sadece "insanların Onun bir benzerini getiremeyişlerinin tarihen sabit olması" yoluyla anlayabileceklerini söylerken, bu ilme vakıf olanların ise beşer tarafından söylenebilecek ve söylenemeyecek kelamı tekdîr edebildikleri için, Kur'an-ı Kerim'in i'cazını kolayca kavrayabileceklerini belirtmektedir²⁷.

Fahreddîn Râzî de (ö. 606/1210) Belâğat İlminin önemini anlatırken, Arapların Kur'an-ı Kerim'e nazire getiremeyişlerinin sebebinin Onun nazmında tezahür eden bazı meziyetlere bağlamakta ve bu meziyetlerin ancak Belâğat ilmi vasıtasıyla öğrenilebileceğini beyan etmektedir²⁸.

2. Kur'an-ı Kerim'in Doğru Anlaşılmasını Sağlaması

İnsanın malumudur ki Allah, insanlara göndereceği en son mesaj için Arapça'yı seçmiştir ve bizzat bu mesaj içerisinde, Onun okunup öğrenilmesini emretmiştir. Öyleyse bu emri yerine getirmek yani Kur'an-ı Kerim'i anlamak için gerekli olan ilk şey, Onun dilini bütün incelikleriyle kavramaktır. Müfessirlerin Piri Zemahşerî, (ö. 528/1144) meşhur tefsirinin mukaddimesinde, büyük edip Câhîz'dan naklettiği bir iktibasta bu hususa işaret etmektedir. Bu iktibasta özetle şöyle demektedir: "Bir kişi bütün İslamî ilimlerde ne kadar mâhir olursa olsun Kur'an-ı Kerim'e mahsus olan Me'ânî ve Beyân İlimlerine vakıf olmadığı müddetçe Onu tefsir etme yollarına giremez ve Onun hakikatlarına dalamaz"²⁹.

26 el-Cürçânî, Abdülkâhîr, *Delâilü'l-İ'câz*, s. 454; es-Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Yusuf b. Ebî Bekr Muhammed b. 'Alî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, s. 512; er-Râzî, *Nihâyetü'l-İcâz fi Dirâyeti'l-İ'câz*, s. 54; er-Râfî, *İ'cazu'l-Kur'an*, s. 156; Dr. Adnan Muhammed Zerzûr, *'Ulûmu'l-Kur'an*, s. 230; Hasan Ziyâuddîn 'Itr, *el-Mu'cizetü'l-Hâlîde*, s. 117-118.

27 el-Bakillânî, *İ'cazu'l-Kur'an*, s. 117.

28 er-Râzî, *Nihâyetü'l-İcâz*, s. 58.

29 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekâvil fi Vücûhi't-Te'vil*, I, 12. (ن)

Tefsir Usûlü kaynaklarında da, Tefsir ilmi için gerekli olan ilimler sayılırken, Belâğat ilmini teşkil eden Me'ânî, Beyân ve Bedî' ilmi, lugat, iştikak, sarf, ve nahiv ilminin hemen arkasından zikredilmektedir³⁰.

Belâğat ilminin Kur'an-ı Kerim'in tefsiri için gerekli olmasının yanısıra, tefsirde hataya düşmeği önlemesi de bu ilmin önemini bir kat daha artırmaktadır. Başka bir ifadeyle, şayet Belâğat ilminin kaideleri nazara alınmadan, ayetlerdeki teşbih, mecaz, istiâre ve kinâye gibi unsurlardan sarf-ı nazar edilerek yapılan bir tefsir hatalardan sâlim olamaz. Konuyu fazla uzatmamak için, bu hususa sadece bir örnek vermekle yetineceğiz:

وينزل من السماء من جبال فيها من برد فيصيب به من يشاء
ويصرفه عن من يشاء.³¹

"Allah gökyüzündeki dağlardan (dağlar gibi bulutlardan) dolu indirir, onu dilediğine isabet ettirir, dilediğinden uzak tutar".

Bu âyet-i kerimde geçen « جبال » kelimesinin mecâz veya istiâre yoluyla « السحاب » (bulut) manasında olduğu, ya da kinaye yoluyla kesret (dağ gibi çok fazla bol olan dolu tanesi) kast edildiği düşünülmeyip hakiki manada kullanıldığı farzedilirse "gökyüzünde doludan meydana gelen bir dağ" bulunduğunu kabul etmek gibi modern ilmin verilerine tamamen aykırı olan yanlış bir tefsiri Kur'an-ı Kerim'e

30 el-Bağdâdî, Süleyman b. 'Abdilkavî b. 'Abdikerim es-Sarsarî, el-İksîr fî 'İlmi't-Tefsîr, s. 22; es-Suyûtî, el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'an, II, s. 222; el-Kâfiyecî, Muhyiddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Süleyman, Kitâbü't-Taysîr fî Kavâ'idî 'İlmi't-Tefsîr, s. 52; ez-Zerkeşî, Bedrüddîn, el-Bürhân fî 'Ulûmi'l-Kur'an, s. 174; Dr. Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn, I, 267; Mennâ'ul-Kattân, Mebâhis fî 'Ulûmi'l-Kur'an, s. 341-342.

31 Nûr 24/43.

isnad etme mecburiyeti hasil olur³².

3. Âyetlerdeki Lafzî ve Manevî Güzellikleri Ortaya Çıkarması

Belâğat ilminin hususiyetlerinden birisi de âyetlerdeki, hem lafız hem de mana ile ilgili güzellik ve incelikleri ortaya koyarak, Tefsir ilminin mahdut bir manayla sınırlanmasını önleyip Onu zenginleştirmesidir.

Kur'an-ı Kerim'in belâğat yönüne ağırlık veren Tefsir kaynaklarında bu konuda pek çok örnek mevcuttur. ancak biz burada bunlardan bir kaç tanesini zikretmekle yetineceğiz:

1. Örnek: ³³ واشتعل الرأس شيباً

"İhtiyarlıktan dolayı baş tutuşup alevlendi (saçım ağardı)".

Âyet-i kerimde ihtiyarlık, önce saçlardaki aklık yönüyle ateşin alevine; bu ağarmanın başta yayılması yönüyle de ateşin tutuşmasına benzetilmiştir. Sonra bu teşbih istiâreye dönüştürülmüştür³⁴.

2. Örnek: ³⁵ ولكم في القصاص حياة

"Sizin için kısasta hayat vardır".

Bu âyeti kerime, belâğat ve fesahatın zirvesinde olan ilahi bir kelimadır. Zira "hayatı yok eden kısas", onun "mekânı ve menbaı" olarak

32 Bu âyetin tefsiri için bkz. et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, **Câmi'u'l-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'an**, XVIII, 118; en-Nisâbü'rî, Nizamüddîn el-Hasan b. Muhammed b. Huseyn, **Ğarâibu'l-Kur'an ve Reğâibu'l-Fürkân**, XVIII, 102-103 (Taberî Tefsirinin Hâmişinde); ez-Zemahşerî, **el-Keşşâf**, III, 246; er-Râzî, **et-Tefsîru'l-Kebîr**, XXIII, 24-25; el-Kurtubî, Ebû Abdillâh, **el-Câmi'lî Ahkâmi'l-Kur'an**, XXII, 289; el-Beydâvî, **Envâru't-Tenzîl**, II, 130-131; el-Hâzin, 'Alâüddîn 'Alî b. Muhammed, **Lübâbü't-Te'vîl fî Me'âni't-Tenzîl**, III, 335; en-Nesefî, Ebû'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd, **Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl (Tefsiru'n-Nesefî)**, III, 806; İbnü'l-Kesîr, Ebu'l-Fida, **Tefsîru'l-Kur'ani'l-'Azîm**, III, 309; İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec, **Zâdu'l-Mesîr fî 'İlmi't-Tefsîr**, VI, 52-53; el-Kâsimî, Muhammed Celâlüddîn, **Mehâsinü't-Te'vîl**, XII, 4540; Seyyid Kutub, **Fî Zılâli'l-Kur'an**, IV, 2522.

33 Meryem 19/4.

34 el-Beydâvî, **Envâru't-Tenzîl**, II, 28.

35 Bakara 2/179.

takdim edilmiştir. Çünkü cahiliye devrinde Araplar bir kişi için, sürüp giden kan davalarından dolayı bir çok kişiyi öldürüyorlardı. İslam dini gelip kısas hükmünü vaz edince, hem katilin (çünkü katil olduğu takdirde kesin olarak öldürüleceğini biliyor) hem de onun öldüreceği kişinin hayatını kurtarmış oldu. Böylece kısas hükmünün varlığı, toplum içinde pek çok kimsenin ölümüne değil de yaşamasına sebep oldu³⁶.

3. Örnek: وقيل يا أرض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي
وغيض الماء وقضي الأمر واستوت على الجودي وقيل بعداً للقوم
الظالمين.³⁷

"Ey arz, suyunu yut ve ey gök, yağmuru tut" denildi. Su çekilde ve iş bitirildi. Gemi de Cûdî dağı üzerinde kararlaşdı ve "zâlimler helâk olsun" denildi".

Sadece yirmibeş kelimedenden ibaret olan ve Nûh (A.S.) tufanını veciz bir şekilde özetleyen bu âyet-i kerimede onsekiz tane edebî sanatın bulunduğu söylenmektedir³⁸:

- 1- Tenâsüp: ابلعي-اقلعي
- 2- İstiâre: ابلعي-اقلعي
- 3- Tıbak: الأرض-السماء
- 4- Mecaz: السماء
- 5- İştâret: غيض الماء
- 6- İrdâf: استوت
- 7- Temsil: قضي الأمر
- 8- Ta'lîl: غيض الماء واستوت
- 9- Taksim: ابلعي-اقلعي-غيض الماء
- 10- İhtiras: للقوم الظالمين
- 11- Hüsn-ü Nesak (Kelime ve Cümlelerin Güzel Dizilişi)
- 12- Lafzın Manayla Uyumu
- 13- İcâz
- 14- Teshîm

36 ez-Zemahşerî, el-Keşşâf, I, 222-223; el-Beydâvî, Envâru't-Tenzil, I, 99.

37 Hûd 11/44.

38 es-Suyûtî, Mu'tereku'l-Akrân, I, 419-420.

- 15- Tehzîb
- 16- Hüsn-ü Beyan
- 17- Temkîn
- 18- İncicâm

3. Örnek: **فصل لربك وانحر**³⁹

"Rabbin için namaz kıl ve kurban kes!"

Bu âyet-i kerimenin tefsirinde şu belâğat nüktelerinden söz edilmektedir⁴⁰:

1- Âyetin başındaki atıf harfi (fâ-i takibiye), burada sebep manasınadır. Bu da iki manayı ifade etmektedir: Birinci, büyük nimetlerin ihsan edilmesinin ibadete sebep kılınmasıdır. Başka bir ifadeyle, sanki Hz. Peygamberimize şöyle hitab edilmektedir: "Biz Sana Kevseri verdik. Öyleyse Sen de Rabbin rızası için namaz kıl!" İkinci mâna ise, bu cümlenin düşmanın sözüne aldırmamağa sebep kılınmasıdır. Çünkü bu sûrenin nûzûl sebebi, Âs b. Vâil'in Hz. Peygamberimiz (S.A.V.) için "nesli kesik" demesidir. Yani Peygamberimize (S.A.V.) bu âyetle "düşmanların sözüne aldırış etme! Sen kendi ibadetinle meşgul ol!" şeklinde, teselliyle karışık bir emir vârid olmuştur.

2- Lam harf-i cerri, (لربك) ibadeti ve kurbanı Allah'dan başkası için tahsis eden Âs b. Vâil gibi kimselerin dinlerinin batıl olduğuna gizlice işaret etmekle beraber, Peygamberimizin (S.A.V.) "tevhid inancında sebat ve ihlasla devam etmesi" emrini de ifade etmektedir.

3- "Namaz kıl ve kurban kes" emirleriyle bedenî ve mâlî ibadetlerin en önemli iki kısmına dikkat çekilmiştir.

4- Birincisinin delalet etmesinden dolayı ikinci bir harf-i cerre (وانحر له) yer verilmemiştir.

5- Bedî' İlminde lafız sanatlarından sayılan fasılalardaki ses uyumuna, (herhangi bir zorlama ve yapmacık olmaksızın) riâyet edilmiştir. (الكوثر-وانحر)

6- Âyetteki (ربك) lafzında "iltifat" sanatı vardır. Ayrıca (لنا) yerine (لربك) kullanılmak suretiyle zamir yerine zahir isim getirilmiştir. Bu ise, Allah'ın şanının ve saltanatının yüceliğine işaret etmektedir.

39 Kevser 108/2.

40 er-Râzî, Nihâyetü'l-İcâz, s. 273-274.

7- Yine "Rab" kelimesiyle, kulların sadece kendilerini terbiye eden Rab'lerine ibadet etmeleri gerektiği bildirilmekle beraber, Rabbine, ibadeti bırakıp kendi eliyle şekil vererek yaptığı puta tapan insanın, nasıl hata ettiği gizlice vurgulanmaktadır.

SONUÇ

Belâğat İlmî, Kur'an-ı Kerim'in i'câzını ortaya koymak maksadıyla yeşerip filizlenen ve Tefsir ilminde meyvelerini veren Kur'anî ilimlerden birisidir. Dolayısıyla Kur'an-ı Kerim'in i'câzını kavramak ve Onun manalarını doğru olarak anlamak iddiasında olan herkes, bu ilme bigâne kalamaz. Ayrıca bu ilmin İslamî ilimlerle ilgisi bulunan herkes tarafından öğrenilmesi ve esaslarının Tefsir ilmine tatbik edilmesiyle, günümüzde Kur'an-ı Kerim'i anlama ve yorumlama konusunda ortaya çıkan ihtilaflar, tamamen ortadan kalkmasa bile en aza inecektir.

Kur'an-ı Kerim'in Belâğat yönünü ele alan Tefsir kaynaklarının okunup anlaşılması da, büyük ölçüde Me'ânî, Beyân ve Bedî' ilimlerinin esaslarının bilinmesine bağlıdır. Meselâ bir Tefsirde "bu cümle inşâ manasında olan haber cümlesidir" şeklinde bir kayda rastlayan kişi, şayet Me'ânî ilminin konuları arasında yer alan "Haber ve İnşâ" cümlelerinden habersiz ise, buradaki haber cümlesini, nahiv ilmindeki mübtedanın haberi ile karıştıracak ve işin içinden çıkamayacaktır. Binâenaleyh, kanaatimizce Tefsir derslerinin verimli olması için, bu dersi alacak bir kişinin, önce Arap Dilini sonra da Belâğat ilmini çok iyi bilmesi gerekmektedir. Aksi takdirde hem öğreten hem de öğrenen şahsın gayretleri beyhûde zaman israfından öteye gitmeyecektir.

BİBLİYOGRAFYA

- Dr. Adnan Muhammed Zerzûr, 'Ulûmü'l-Kur'an, 3. Baskı, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut, 1412/1991.
- el-Beğdâdî, Süleymân b. 'Abdilkavî b. 'Abdilkerim es-Sarsarî, el-**İksîr fî 'İlmi't-Tefsîr**, Tahkik: Dr. 'Abdülkâdir Huseyn, Mektebü'l-Âdâb, Kahire, t.y.
- el-Bâkîllânî, el-Kâdî Ebû Bekr, **İ'câzu'l-Kur'an**, 1. Baskı, 'Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1408/1988.
- Dr. Bekrî Şeyh Emîn, el-**Belâğatu'l-'Arabiyye fî Sevbiha'l-Cedîd**, 3. Baskı, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, 1990.
- el-Beydâvî, Nâsiruddîn Ebu'l-Hayr 'Abdullah b. 'Umer, **Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vîl**, Kahire, 1388/1968.
- el-Cürcânî, Abdülkâhir, **Delâilü'l-İ'câz**, Tahkik: Dr. Muhammed Rıdvân ed-Dâye - Dr. Fâyiz ed-Dâye, 2. Baskı, Mektebetü Sa'düddîn, Dımaşk, 1407/1987.
- Has Ziyâüddîn 'İtr, el-**Mu'cizetü'l-Hâlîde**, 2. Baskı, Beyrut, 1409/1989.
- el-Hâşimî, Ahmed, **Cevâhiru'l-Belâğa fî'l-Me'ânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî'**, Kahraman Yayınları, İstanbul, 1984.
- el-Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhim, **Beyânü İ'câzi'l-Kur'an (Selâs Resâil fî İ'câzi'l-Kur'an**, el-Hattâbî - er-Rummânî - 'Abdulkahir el-Cürcânî, Tahkik: Muhammed Halefullah - Dr. Muhammed Zeğlûl Selâm). 3. Baskı, Dâru'l-Me'ârif, Kahire, 1976.
- el-Hâzin, 'Alâüddîn 'Alî b. Muhammed b. İbrahim el-Bağdâdî, **Lübâbü'l-Te'vîl fî Me'âni't-Tenzil**, el-Matbaatu'l-Âmire, Mısır, 1321.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâlüddîn 'Abdurrahman b. 'Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, **Zâdü'l-Mesîr fî 'İlmi't-Tefsîr**, 4. Baskı, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut, 1407/1982.
- İbnü'l-Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâ'îl, ed-Dımeşkî el-Kureşî, **Tefsîru'l-Kur'ani'l-'Azîm**, 2. Baskı, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1407/1987.
- İbnü'l-Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükrim, **Lisânü'l-'Arab**, Dâru Sadır, Beyrut, t.y.
- el-Kâfiyecî, Muhyiddîn Ebû Abdillâh b. Süleymân, **Kitâbü't-Tefsîr fî Kavâ'idü 'İlmi't-Tefsîr**, Neşre Hazırlayan:

- Prof. Dr. İsmail Cerrahoğlu, 2. Baskı, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1989.
- el-Kâsimî, Muhammed Cemâlüddîn, **Mehâsinü't-Te'vîl**, Tahrîc ve Ta'lîk: Muhammed Fuâd 'Abdülbâkî, Dâru'l-İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, Kahire, 1969.
- el-Kazvînî, el-Hatîb Muhammed b. Abdurrahman, **el-Îzâh fî 'Ulûmi'l-Belâğa**, Şerh ve Ta'lîk: Dr. Abdulmun'im Hafâcî, 5. Baskı, y.y. 1400/1980.
- el-Kurtubî, Ebû Abdillâh b. Ahmed el-Ensârî, **el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an**, 2. Baskı, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1965-1966.
- Mennâ'u'l-Kattân, **Mebâhis fî 'Ulûmi'l-Kur'an**, 1. Baskı, Mektebetü'l-Me'ârif, Riyâd, 1413/1992.
- el-Merâğî, Ahmed Mustafa, **'Ulûmü'l-Belâğa**, 2. Baskı, Dâru'l-Kalem, Beyrut, 1984.
- Dr. Muhammed Câbir Feyyâz, **el-Belâğa ve'l-Fesâha**, 1. Baskı, Dâru'l-Minâre, Cidde, 1409/1989.
- Dr. Muhammed Hasan Heytû, **el-Mu'cizetü'l-Kur'aniyye**, 1. Baskı, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1409/1989.
- Dr. Muhammed Huseyn ez-Zehbî, **et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn**, 2. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-Hadîse, y.y. 1396/1972.
- Dr. Mustafa Müslim, **Mebâhis fî İ'câzi'l-Kur'an**, 1. Baskı, Dâru'l-Minâre, Cidde, 1408/1988.
- en-Nesefî, Ebu'l-Berekât 'Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd, **Tefsîru'n-Nefesî (Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl)**, Edâ Neşriyat, İstanbul, 1993.
- en-Nîsâburî, Nizâmüddîn el-Hasan b. Muhammed b. Huseyn, **Ğarâibü'l-Kur'an ve Reğâibü'l-Fürkân (Taberî Tefsirinin Hamişinde)**, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1400/1980.
- er-Râfi'î, Mustafa Sâdık, **İ'câzu'l-Kur'an ve'l-Belâgatü'n-Nebeviyye**, 9. Baskı, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut, 1393/1973.
- er-Râzî, Fahrüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. 'Umer b. Huseyn el-Kureşî et-Taberistânî, **Nihâyetü'l-İcâz fî Dirâyeti'l-İ'câz**, Tahkîk: Dr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, 1. Baskı, Dâru'l-Cîl - el-Mektebetü's-Sekâfî, Beyrut - Kâhire, 1412/1992.
- _____, **et-Tefsîru'l-Kebîr**, 3. Baskı, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut, t.y.

- er-Rummânî, Ebu'l-Hasan 'Alî b. İsa, **en-Nüket fi İ'câzi'l-Kur'an** (*Selâs Resâil fi İ'câzi'l-Kur'an*, Hattâbî - Rummânî - Abdülkâhir el-Cürcânî, Tahkîk: Muhammed Halefullah - Dr. Muhammed Zeğlûl Selâm, 3. Baskı, Dâru'l-Me'ârif, Kahire, 1976.
- es-Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Yusuf b. Ebî Bekr Muhammed b. 'Alî, **Miftâhu'l-'Ulûm**, Ta'lîk: Na'im Zerkûr, 1. Baskı, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1403/1983.
- Seyyid Kutub, **fi Zılâli'l-Kur'an**, 15. Baskı, Dâru's-Şurûk, Beyrut, 1988.
- es-Suyûfî, Celâlüddîn 'Abdurrahman b. Ebî Bekr, **Mu'tereku'l-Akrân fi İ'câzi'l-Kur'an**, Tahkîk: 'Alî Muhammed el-Becâvî, Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, t.y.
- _____, **el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'an**, 4. Baskı, Kahraman Yayınları, İstanbul, 1398/1978.
- et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, **Câmi'u'l-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'an**, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1400/1980.
- Tâhiru'l-Mevlevî, **Edebiyat Lügati**, Neşre Hazırlayan: Kemal Edib Kürküoğlu, 2. Baskı, Enderun Kitabevi, İstanbul, 1984.
- et-Teftazanî, Sa'düddîn, **el-Mutavvel 'ala't-Telhîs**, Matbaa-i Âmire, 1286.
- et-Tehânevî, Muhammed b. 'Alî b. 'Alî, **Keşşâfu Istılâhâti'l-Fünûn**, İstanbul, 1982.
- Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi**, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1977.
- ez-Zemahşerî, Carullah Mahmûd b. 'Umer, **el-Keşşâf 'an Hakâiki Ğavâmizi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvil fi Vücûhi't-Te'vil**, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut, 1366/1947.
- _____, **Esâsü'l-Belâğa**, Dâru Sâdır - Dâru Beyrut, Beyrut, 1385/1965.
- ez-Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh, **el-Burhan fi 'Ulûmi'l-Kur'an**, Takhîh: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim, 2. Baskı, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, t.y.

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

حول كتاب

«الكنز الاكبر في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر»

الدكتور حسن حسين تونجبيك*

سبق أن تحدثنا في العدد الأول من هذه المجلة عن حياة عبد الرحمن بن أبي بكر بن داود الحنبلي الصالحي الدمشقي ومؤلفاته، وأوجزنا الكلام عن مؤلفاته دون أن نسرد معلومات واسعة عنها. والجدير بالذكر أن حديثي عن حياة ابن داود فيما سبق لم يكن إلا تمهيداً للحديث عن كتابه القيم «الكنز الاكبر في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر» وذلك من بعض نواحيه المهمة، لأن الامر بالمعروف والنهي عن المنكر - وإن كان من الأمور الفرعية عند أهل السنة - فإنه من الأمور العقديّة عند بعض المذاهب، وخاصة عند المعتزلة. فلذلك قد دخل في المسائل الكلامية.

أولاً: موضوع الكتاب:

أما موضوع الكتاب فكما هو ظاهر من عنوانه فإنه يعالج قضية الامر بالمعروف والنهي عن المنكر. وقد درس المؤلف هذه القضية من جميع جوانبها، كما سيتضح لنا من خلال الحديث عن أقسامه.

* الأستاذ المساعد بجامعة حران، كلية الإلهيات فرع علم الكلام.

ثانياً: أقسام الكتاب:

وقد قسم المؤلف كتابه إلى عشرة أبواب، أربعة منها في الجزء الأول، وستة في الجزء الثاني من هذا الكتاب.

وقد تناولت الأبواب الأربعة في الجزء الأول ما يلي:

الأول: فضل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وفرضيتها، وبيان ذم تارك ذلك، وتأكيده الأئمة على من صد عنه.

الثاني: بيان أركان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وشروطه، ودرجاته ومراتبه.

الثالث: بيان طبقات الناس من الأمرين والمأمورين والمتخلفين، وأن القائمين بذلك بين أهل الفساد من الغرباء المكروهين.

الرابع: بيان ما يستحب من الأفعال والأقوال والأحوال في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وقد تناولت الأبواب الستة من الجزء الثاني ما يلي:

الخامس: في بيان ما يكره من الأقوال والأفعال والأحوال في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

السادس: في بيان ما يسقط وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باليد واللسان في غالب الأحيان وأكثر الأزمان.

السابع: في عدم الإشتراط للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أن يكون سليماً من المعصية، وأن الأمر والنهي غير مختص بولاية الأمور. وفيه ذكر شيء من المنكرات المألوفة بين الناس.

الثامن: في الحث على إقامة الحدود، وبيان تحريم تعطيلها بشفاعة وغيرها إذا اتصلت بولي الأمر.

التاسع: في فضل الإصلاح بين الناس واستحباب معاونتهم على البر والتقوى.

١ حقق هذا الجزء الدكتور محمد نور مصطفى الرهوان السوري الجنسية.

٢ هذا الجزء من تحقيقي أنا.

العاشر: في خاتمة الكتاب، وفيه أربعة فصول تزيل الإكتآب.
الفصل الأول: في بيان ما يلتبس على قوم من مفهوم قوله تعالى: «يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم»^٢.
الفصل الثاني: في ذكر بعض من بذل نفسه لله تعالى في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ووعظ الخلفاء والملوك وغيرهم.
الفصل الثالث: في ذكر بعض من نيل بضرب أو حبس، أو اختفى أو نفي بسبب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.
الفصل الرابع: في ذكر بعض من قتل في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ثالثاً: منهج المؤلف في تأليف الكتاب:

نهج المؤلف في تأليف كتابه منهجاً يمتاز ببعض السمات.
السمة الأولى: جودة الترتيب والتوبييب، فإنه وزع هذه المادة الى مقدمة وعشرة أبواب وخاتمة.
 أما المقدمة فكانت بمثابة المدخل الى الموضوع، تحدث فيها المؤلف عن الطائفة المنصورة وخصائصها، وعن أهمية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ثم عن سبب تأليف الكتاب، ثم عرض جميع عناوين أبواب الكتاب عرضاً شاملاً.
 ثم بدأ بذكر الأبواب، وجعل تحت كل باب فصولاً كثيرة، عنون لبعضها ولم يعنون للبعض الآخر. وجاء في آخر كل فصل بعبارات يغلب عليها السجع يعبر بها عن أهمية القيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ولزوم القيام بها.
السمة الثانية: الشمولية والإستيعاب، حيث أن المؤلف استوعب جميع ما يتعلق بقضية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من كل النواحي، فبين فرضيته وأحكامه وشروطه ودرجاته ومراتبه، وما يسقطه في بعض الأحيان. وتحدث عن إقامة الحدود، وفضل الإصلاح بين الناس، والتعاون على البر والتقوى، وعن

٢ سورة المائدة: ١٠٥.

موقف العلماء من الخلفاء والملوك، وتضحيتهم في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومحنتهم في ذلك.

ومما ينبغي ذكره أن المؤلف جمع كل الأدلة الواردة في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة، وأقوال الصحابة والتابعين، ومن تبعهم، والعلماء بعدهم. وسار على هذا المنهج في الكتاب كله. وقد اعتمد المؤلف في شرح الآيات على العلماء البارزين في علم التفسير.

وفي الأحاديث جمع كل ما ورد في الموضوع من الروايات المختلفة للأحاديث، ورجع في ذلك إلى معظم كتب السنة، ونقل بدقة وأمانة. وإذا وقع اختلاف بين الروايات فإنه أشار إليه.

ومما يمتاز به منهج المؤلف أنه طرز الكتاب بمئات الأبيات من الشعر، لأن الشعر الحسن له أهمية بالغة في نصرة العقائد وترويجها، ونشر الفضائل وتحليلتها.

قال الرافعي في ذلك: «وإنما الوزن من الكلام كزيادة اللحن على الصوت، يراد منه إضافة صناعة من طرب النفس إلى صناعة من طرب الفكر»^٤.

وبهذا تكون منهجية ابن داود الطيبة لا تقل عن ما لدى غيره من كبار العلماء^٥.

رابعاً: أهمية الكتاب:

كتاب «الكنز الأكبر في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» ذو أهمية بالغة في بابه، وذلك لأسباب كثيرة:

٤ وحي القلم: ٢/٢٨٥.

٥ ولا يفوتنا أن نذكر في هذا المقام أن المؤلف -إلى جانب ذكره للأحكام المتعلقة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر- كان يتخذ أسلوب الوعظ والإرشاد في بعض جوانب الكتاب حسبما يقتضيه المقام.

١- مكانة مؤلفه العلمية والخلقية:

وقد كان المؤلف الشيخ ابن داود - كما ذكرنا في العدد الأول من هذه المجلة - عالماً من العلماء البارزين في شتى العلوم، وصاحب قدم راسخة في الزهد والورع والتقوى، وصاحب خبرة في معالجة العلل الإجتماعية والأخلاقية، فهو المربي والمؤدب والقُدوة.

فكان كتاب «الكنز الأكبر في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» ثمرة ناضجة من ثمار هذا العالم الرباني الزاهد الورع التقي القُدوة المربي.

٢- الإستيعاب والشمول:

فقد حرص المؤلف على أن يكون كتابه «الكنز الأكبر في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» جامعاً شاملاً مستوعباً لكثير من قضايا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. والذي يدرس كتابه المذكور دراسة دقيقة يجد في الغالب أنه لم يترك أي موضوع من مواضيع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلا وتعرض لها، وبين حكمه، وما يتعلق به من قضايا ومسائل.

وقد تضمن الكتاب - كما ذكرنا آنفاً - نصوصاً كثيرة جامعة لكل ما يتعلق بالموضوع من آيات قرآنية وأحاديث نبوية، وأثار عن الصحابة والتابعين، وأقوال العلماء العاملين.

وبهذا التوسع الموضوعي الشامل أصبح الكتاب وحيداً في بابه، فريداً في استيعابه بالنسبة لما كتب في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من أبواب أو كتب.

٣- أهمية موضوع الكتاب:

وذلك أن موضوع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر له أهمية في حياة المسلمين، وهو سبب إرسال الرسل الى الناس، وبسببه وصف الله سبحانه وتعالى أمة محمد ﷺ بأنها خير أمة أخرجت للناس، حيث قال: «كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون

بالمعروف وتنهون عن المنكر^٦. ووصف رسول الله ﷺ القائمين بالأمر بالمعروف والناهين عن المنكر بأنهم خلفاء الله وخلفاء رسوله وخلفاء كتابه، فقال: «من أمر بالمعروف أو نهى عن المنكر فهو خليفة الله في أرضه، وخليفة رسوله، وخليفة كتابه»^٧.

قال القرطبي في تفسير قوله تعالى: «المنافقون والمنافقات بعضهم أولياء بعض» يأمرون بالمنكر وينهون عن المعروف^٨، وقوله تعالى: «المؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض» يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر^٩: «فجعل تعالى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرقاً بين المؤمنين والمنافقين، فدل على أن أخص أوصاف المؤمن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ورأسها الدعاء إلى الإسلام والقتال عليه»^{١٠}.

ومما ينبغي الإشارة إليه أننا لا نريد الإطالة هنا في بيان أهمية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإنما نريد من تلك الإشارة السريعة بيان أهمية كتاب: «الكنز» تبعاً لأهمية موضوعه، وهو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ويقول فيه عبد القادر أحمد عطا في مقدمة كتاب «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» للخلال: «ومن العجيب أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بما له من أهمية بالغة في ازدهار الحضارات الدينية، وبما استحق العادلون عنه لعنة الله، وبما له من أهمية في بناء الإيمان ونصرة دين الله، لم يظفر بعناية من الكتاب المسلمين كما ظفرت فروع الدين الأخرى. فنحن لا نرى فيه مؤلفاً مستقلاً إلا هذه الرسالة الملحقه بهذا البحث، وكتاب «الكنز الأكبر في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» للصالح الحنبلي،

٦ سورة آل عمران: ١١٠.

٧ رواه القرطبي في تفسيره (٣١/٤).

٨ سورة التوبة: ٦٧.

٩ سورة التوبة: ٧١.

١٠ تفسير القرطبي: ٣١/٤.

وهو مخطوط في مأتي ورقة، وكتاباً آخر مجهول المؤلف في مخطوطات المكتبة الأزهرية، ثم بحوثاً متفرقة. منها: ما كتبه الفزالي في الأحياء، وما أورده ابن حزم في المحلى، وما عرض له الماوردي وأبو يعلى في كتابيهما: «الأحكام السلطانية» وغير ذلك من بحوث مبعثرة في المطبوعات والمخطوطات، لا توازي أهمية الموضوع في الحفظ على شريعة الإسلام من هجوم البدع وترهات التحريف».

ومن خلال السرد المتقدم يتضح جلياً أهمية موضوع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبالتالي «الكنز الأكبر في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» لأنه هو الكتاب الوحيد الذي يتناول الموضوع مستوعباً لجميع قضاياها.

٤- مصادر الكتاب:

ومما يزيد في أهمية الكتاب ويبرز قيمته العلمية، تنوع مصادره وكثرتها، حيث أن المؤلف رجع في تأليف كتابه إلى المصادر الأصلية. ومن هذه المصادر: كتب التفسير والحديث والأخلاق والتربية والتاريخ والفقه وما إلى ذلك.

وإليك أهم هذه المصادر:

فمن كتب التفسير: جامع الأحكام للقُرطبي، والبحر المحيط لابي حيان التوحيدي، ولباب التأويل في معاني التنزيل للخازن، ومعالم التنزيل للبغوي، وتفسير ابن كثير، ولطائف الإشارات للقشيري، والكشاف للزمخشري، وتفسير ابن مردويه.

ومن كتب الحديث: الكتب الستة، والموطأ، ومسند الإمام أحمد والطيالسي وأبي يعلى والبزار، وصحيح ابن حبان وابن خزيمة، والأمثال وأعمال الثواب لأبي الشيخ، والمعجم الثلاثة للطبراني، والترغيب والترهيب للصفهاني والمنذري، والصبر والمدارة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والصمت لابن أبي الدنيا، ونوادر الأصول للحكيم الترمذي، وحلية الأولياء لابي نعيم، والزهد

للإمام أحمد وابن المبارك، وأحمد بن أبي الحواري والبيهقي،
والمستدرک للحاکم، ومسند الشهاب للقضاعي، والشمائیل للترمذی،
وشعب الإيمان والسنن الكبرى للبيهقي، وسنن الدارقطني،
والمصنف لابن أبي شيبة، والكامل لابن عدي، ومسند الفردوس
للديلمي ومكارم الأخلاق للخرائطي.

ومن كتب الأخلاق والتربية والفقہ العام: الأمر بالمعروف
والنهي عن المنکر لأبي طالب عمر بن الربيع الخشاب وأبي بكر
الخلال وأبي يعلى، ومنظومة ابن عبد القوي، وأحياء علوم الدين
للغزالي، والآداب الشرعية لابن مفلح، والغنية لعبد القادر
الكيلاي، ومدارج السالكين لابن قيم، وبهجة المجالس لابن عبد البر،
وفنون ابن عقيل، وقواعد الأحكام لعز بن عبد السلام.

ومن كتب الفقه: الطرق الحکمية لابن قيم، والمغني لابن قدامة،
والفروع لابن مفلح، والأحكام السلطانية للماوردي وأبي يعلى،
والمعتمد أيضاً لأبي يعلى، والرعاية الكبرى لابن حمدان.

تلك هي أهم مصادر الشيخ ابن داود التي رجع إليها في
تأليف كتابه «الكنز الأكبر في الأمر بالمعروف والنهي عن المنکر».

هـ- منزلة الكتاب بين الكتب التي ألفت في الأمر
بالمعروف والنهي عن المنکر:

مع أن موضوع الأمر بالمعروف والنهي عن المنکر ذو أهمية
بالغة - كما قدمنا - فلم يحظ البحث فيه بالعناية اللازمة من قبل
العلماء ما عدا معالجات يسيرة له قام بها علماء التفسير والحديث
وغيرهم في كتبهم.

وقليل من العلماء من تناول ذكر هذا الموضوع بالتوسع في
الدراسة - سواء كانت هذه الدراسة في مؤلف مستقل، أو ضمن
كتاب مع موضوعات أخرى - بل اكتفى بدراسته في فصل أو باب
من أحد كتبه أقل القليل منهم.

ومن ألفوا فيه كتاباً مستقلاً:

ابن ابي الدنيا (ت ٢٨١هـ/٨٩٤م)^{١١}، وأبو بكر الخلال (ت ٣١١هـ/٩٢٣م)^{١٢}، وعمر بن الربيع (ت ٣٤٠هـ/٩٥١م)^{١٣}، والقاضي أبو يعلى (ت ٥٢٦هـ/١١٣٢م)^{١٤}، والإمام ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ/ ١٣٢٨م)^{١٥}، ومن المعاصرين الدكتور محمد عبد القادر أبو فارس، وعز الدين البيانوني، وجلال الدين العمري. كلهم بعنوان «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر».

وقد ألف تقي الدين بن قاضي عجلون رسالة صغيرة سماها «الكنز الأكبر في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»^{١٦}، وألف من المعاصرين فاروق عبد المجيد حمود السامرائي كتاباً بعنوان «مناهج العلماء في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر».

تلك أهم الكتب التي ألفت في هذا الشأن. وإذا قارنا بينها وبين كتابنا «الكنز الأكبر» يتضح لنا جلياً أن «الكنز» أكبر تلك الكتب حجماً وتوسعاً واستيعاباً لذكر الأحكام وأدلتها، وما يتصل بها، أو يتفرع عليها.

وإذا كانت منزلة كتاب «الكنز» من تلك الكتب التي بحث فيها موضوع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بحثاً مستقلاً على نحو ما ذكرنا سابقاً، فإن ذلك يدل من باب أولى على منزلته المتميزة على غيرها من المؤلفات التي اقتصر أصحابها على مجرد

١١ يوجد منه نسخة خطية في الهند في مكتبة رامبور برقم (٣٥٨/١) ولم أتمكن من الحصول عليه. وقد نقل المؤلف عنه كثيراً.

١٢ مطبوع بتحقيق عبد القادر أحمد عطا.

١٣ لم أعثر عليه في فهارس المخطوطات. وقد نقل المؤلف عنه كثيراً.

١٤ يوجد منه نسخة خطية في المكتبة الظاهرية بدمشق برقم (٤٢ مجموع)، (انظر فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية، منتخب مخطوطات الحديث)، ص ٢٦٨.

١٥ مطبوع بتحقيق الدكتور صلاح الدين منجد.

١٦ يوجد من هذه الرسالة في المكتبة الظاهرية كما ذكرها اسماعيل باشا في ايضاح المكنون (٢٨٤/٢).

دراسة قضية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في أبواب وفصول كاحياء علوم الدين للغزالي، وشرح الأصول الخمسة والمغني للقاضي عبد الجبار، وابن حزم في المحلى، وابن مفلح في الآداب الشرعية وما إلى ذلك. أو كتب الحسبة حيث أن الحسبة تعتبر تنفيذاً للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

قال عبد القادر أحمد عطا معبراً عن أهمية «الكنز الأكبر في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» وذلك من خلال المقارنة بين وبين كتاب الخلال -قال-: «وبالموازنة بين كتاب الصالحي وهذا الكتاب نجد أن الصالحي في الكنز لجأ إلى بحث الموضوع من جهات مترامية في ابعادها وتنوعها، وعرض لأصول السلوك الإسلامي الأصيل بالتفصيل، وبوب كتابه على عشرة أبواب كبار تندر تحتها فصول، وأفاض في سرد الأحاديث والآثار، وحققها، واستنبط نصوصاً في الأمر والنهي، وأشار إلى مؤلفات لم تقع لذا إلى الآن»^{١٧}

خامساً: بعض المآخذ على الكتاب:

من الأمر الصعب جداً الإقدام على بيان المآخذ على عمل من أعمال العلماء القدامى الذين اشتهروا بغزارة علمهم وسعة اطلاعهم، ولكن ليس هناك بد من ركوب هذا الأمر الصعب، مهم بلغ في العلم والمعرفة فهو معرض للخطأ والنسيان، وعلى هذا فلا تمنع مكانته العلمية من ابداء ملحوظاتنا حول كتابه «الكنز الأكبر في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، وذلك كما يلي:

١- استرسال المؤلف في عامة أبواب الكتاب استرسالاً زائداً سواء كان في الإستشهاد بالآيات القرآنية، أو الأحاديث النبوية. فمثلاً عندما يشرح الآيات المتعلقة بموضوع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فإنه يتوسع في ذلك توسعاً بيئناً يشمل تفسير الآية كلها، والمفروض أن يكتفي بذكر ما يلزم شرحه في موطن الإستشهاد في الآية.

١٧ مقدمة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر للخلال: ٧٢-٧٣.

وعندما يستشهد بالأحاديث الواردة حول فكرة معينة فإنه يأتي بكل رواياتها في كتب الحديث، ولو كان الفرق بينها يسيراً ولا يؤثر في المعنى، وليس في هذا فائدة كثيرة، بل هو يقطع على القارئ تسلسل الأفكار وترابطها، ويؤدي إلى ضخامة الكتاب دون مبرر.

٢- يذكر المؤلف أحياناً كلاماً مستقلاً ليس له أي صلة بالموضوع الذي تتناوله الدراسة.

٣- كثرة النقول الواردة في الكتاب بحيث لا تبرز شخصية المؤلف من خلالها.

٤- ومما يؤخذ عليه أنه ينقل الكلام عن أحد العلماء ولا يعزوه إليه، وفي كثير من الأحيان يعزو الكلام إلى صاحبه، وذلك بعد أن ينقل عنه الشيء الكثير قبل تصريحه.

٥- ومما يؤخذ عليه أيضاً أنه يقول أحياناً قال العلماء، أو قال المفسرون، من أن الكلام كله يكون منقولاً عن واحد منهم دون أن يذكر اسمه.

هذه هي بعض المآخذ التي ظهرت لي على المؤلف أثناء عملي في هذا الكتاب، وإن كان ذلك لا يقل من قيمته العلمية، واستيعابه لدراسة قضايا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وما نقله إلينا من نصوص بعض المخطوطات التي لم تطبع بعد.

İSLAMDA VAKIF VE TOPLUM AÇISINDAN ÖNEMİ

Yrd. Doç. Dr. Yusuf Ziya KESKİN*

I- VAKFIN TANIMI

a) Kelime olarak vakıf; bir kimseyi veya bir şeyi alıkoymak, durdurmak, kımıldatmamak, tutmak ve hapetmek manalarına gelmektedir¹. Vakf kelimesinden türeyen tevkif kelimesi de, durdurmak, tutuklamak anlamına gelir².

b) İstılâhî manâsı itibarıyla ise vakıf; bir mülkün menfaatini halka tahsis edip, aynı Allah Teâlâ'nın mülkü hükmünde olarak temlik ve temellükten ebediyyen menetmektir³.

Günümüzde vakıf, belirli malların bir gayeye tahsisi yoluyla ortaya çıkan hükmî şahsiyetten ibarettir⁴.

II- VAKIFLA İLGİLİ NASSLAR

a) Vakıfla ilgili ayetler:

Vakıf kelimesi Kur'an-ı Kerim'de geçmemiştir. Ancak, buna eşanlamlı oldukları düşünülen "birr, iyilik, sadaka, ihsan ve hayır" gibi kelimelerin dolaylı olarak vakfı karşılayacakları söylenebilir. Bu kelimelerin vakfı teşvik ettiklerine hükmedildiğinden bu ayetleri zikretmekte fayda görmekteyiz.

* Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Ana Bilimdalı Öğretim Üyesi.

1 el-Mûsılî, el-İhtiyâr li Ta'lîli'l-Muhtar, İstanbul 1984, III, 40; Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Büyük Lûgat (Heyet), İstanbul 1985, Vakıf Maddesi.

2 Uslu, Hüseyin, İslam Müesseseleri Tarihi, İstanbul 1985, s. 258.

3 Karaman, Hayreddin, Mukayeseli İslam Hukuku, İstanbul 1982, I, 216.

4 Uslu, Hüseyin, s. 258.

- 1- “Hayır işleyin ki kurtuluşa eresiniz”⁵.
- 2- “Sevdiğiniz şeylerden (Allah yolunda) harcamadıkça (en) iyi’ye eremezsiniz. Her ne harcasanız, Allah onu hakkıyla bilir”⁶.
- 3- “İyilik ve (Allah’ın yasaklarından) sakınma üzerinde yardımlaşın”⁷.

b) Vakıfla ilgili hadisler:

Vakıf konusunda hadis kitaplarından çıkarılan hadislerin sayısı pek fazla değildir. Muteber hadis kitaplarında nakledilen birkaç hadisi kaydedelim:

1- Ebû Hüreyre’den Resûlullah’ın (s.a.) şöyle buyurduğu rivayet edilmiştir: “İnsan ölünce kendisinden bütün amelleri kesilir. Ancak şu üç şeyde amel kesilmeyip devam eder: Sadaka-i câriyeden, faydalanılan ilimden ve kendisine dua eden bir evlattan”⁸. Bu hadisteki “sadaka-i câriye” cümlesi, akıcı ve devam edici sadaka manâsındır ki, bunun da en güzel örneği vakıftır. Alim ve fakihlerimiz de böyle olduğuna hükmetmişlerdir⁹.

2- İbn-i Ömer’den (r.a.) rivayet olduğuna göre babası Hz. Ömer (r.a.), Resûlullah’ın (s.a.) zaman-ı saadetinde semğ denilen öz malı bir hurmalığı vakfetmek isteyerek:

“Ya Resûlallah, ben, nazarımda en güzel ve kıymetli bir hurmalığa sahib bulunuyorum. Halis kazancım olan bu malımı vakfetmek istiyorum.” diye Resûl-i Ekrem’den sormuş; Nebî (s.a.):

“Bu hurmalığın aslını vakfet. Artık o, satılmaz, hibe edilmez, varis olunmaz, yalnız onun mahsulü layık olanlara infak edilir, yedirilir.” buyurdu. Hz. Ömer de bu malını o surette vakfetti. Bu sadakası, Allah yolunda savaşılan mücahitlere, esaretten kurtulmak isteyen kölelere, muhtaçlara, misafirlere, yolculara ve vakfedenin yakın akrabasına şartlı idi. Bununla beraber, vakfın idaresine tayin edilen kimsenin (mütevelli), vakfın aslına tecavüz etmeyerek yalnız gelirinden örfe göre yemesinde, yahut dostuna yedirmesinde de günah yoktur¹⁰.

3- Amr. b. Hâris’den- ki, Resûlullah’ın (s.a.) kayınbiraderi,

5 Hac sûresi (22), ayet: 77.

6 Âl-i İmrân sûresi (3), ayet: 92.

7 Mâide sûresi (5), ayet: 2.

8 Müslim, Vasiyye 14; Ebû Dâvûd, Vesâyâ 14; Tirmizî, Ahkâm 36; Nesâî, Vesâyâ 8; Ahmed b. Hanbel, II, 372.

9 Helebî, İbrâhîm, Mülteka el-Ebhur (trc. Mustafa Uysal), Konya 1984, II, 397.

10 Buhârî, Hars 14, Vesâyâ 22.

Cüveyriye binti Hâris'in kardeşi idi.- şöyle dediği rivayet edilmiştir:

“Resûlullah (s.a.) vefatı zamanında ne bir dirhem, ne bir dinar, ne bir köle (azad edilmemiş), ne de bir şey bıraktı. Yalnız beyaz dişi bir katırla harb silahını, bir de fakir yolculara vakfettiği Fedek ve Hayber'deki araziyi bıraktı”¹¹.

4- Hz. Osman'den (r.a.): “Resûlullah (s.a.) Medîne'ye geldiğinde orada Rûme kuyusundan başka tatlı su alınacak bir kaynak yoktu. Resûlullah: “Cennette ondan daha iyisi karşılığında Rûme kuyusunu kim satın alıp da, orada kendi kovanını müslümanların kovalarıyla beraber (eşit) kılar.” buyurdu. Bunun üzerine onu öz malımla satın aldım¹².

Bu nassların açıkça ifade ettiği hükümlerle, bunların ışığı altında ictihaddan doğan hükümlerin toplamı, İslam Hukukunda vakıf müessesinin esas ve şeklini ortaya koymaktadır¹³.

III- VAKIFLA İLGİLİ MEZHEPLERİN GÖRÜŞLERİ

a) *Hanefîler*: Ebû Hanîfe'ye (ö. 150/767) göre vakıf, bir ayının (vakfedilen şey) vakfedenin mülkü üzere hapsedilmesi ve menfaatının bir cihete tasadduk edilmesidir. Vakıf, âriyet gibi caizdir, lâzım değildir. Yani vakfeden hayatında vakfından dönerse kerahetle caizdir ve ona vâris olunur.

İmam Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ve İmam Muhammed'e (ö. 189/805) göre ise vakıf, lâzım ve sâbittir. Yani, vakfedilen mal, sahibinin mülkünden çıkar, satılmaz, bağışlanmaz, iptal edilemez. Vakfeden öldükten sonra vakfettiği mülk, mîras olarak intikal etmez.

İmam Ebû Yûsuf'a göre, vakfeden kimsenin sadece “şu mülkümü filan cihete vakfettim” demesiyle, vakıf lâzım olur. Hanefilerde fetva, İmam Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in görüşleri doğrultusundadır¹⁴.

b) *Şâfiî ve Hanbelîler*: İmam Şâfiî (ö. 204/819) ve İmam Ahmed b. Hanbel'e (ö. 241/855) göre devamlı olmak şartı ile bir yöne vakfedilen mülk, vâkıfın mülkü olmaktan çıkar¹⁵.

11 Buhârî, *Vesâyâ* 1, *Cihâd* 61, 86, *Humus* 3, *Megâzî* 83; Nesâî, *İhbâs* 1; Ahmed b. Hanbel, IV, 279.

12 Müslim, *Şûrb* 1; Tirmizî, *Menâkıb* 18.

13 Karaman, Hayreddin, I, 216.

14 İbn Âbidîn, *Reddu'l-Muhtâr* (trc. Ahmed Davudoğlu), İstanbul 1983, IX, 238-240.

c) *Mâlikîler*: İmam Mâlik'e (ö. 179/795) göre ise vakfedilen mal, başkasının mülkü olmazsa da, bazı tasarruflar itibarıyla vâkıfın ve vârislerinin mülkünden çıkmaz. Fakat satılmaz, vâris olunmaz, hibe edilmez¹⁶.

Modern hukukçular ve İslam fıkıhçıları, vakfedilecek malların, arsa ve arazi gibi gayr-i menkul ve değişmeyen şeylerden olması fikrini benimsemişlerdir. Çünkü vakıfta, ebedîlik şartı vardır. Taşınır ve değişir şeylerde ebedîlik aranmaz.

Bununla beraber bir müddet sonra mahiyeti değişmeyen, kullanılmaları halinde tükenmeyen hayvanlar, araç ve gereçler, kitaplar ve savaş araçları gibi menkul malların da vakfedilebileceği, hukukçuların çoğunluğu tarafından benimsenmiştir¹⁷. Paranın vakfi ise, örf ve teamüle istinaden hanefîlerce tecviz edilmiştir¹⁸.

IV- VAKFIN MENŞEI

Vakfın kaynağı hususunda müellifler değişik görüşler öne sürmüşlerdir. Bizce de kabulü uygun görülen bir görüşe göre vakıf, insanlık tarihi kadar eskidir ve yeryüzünde ilk vakıf eser Ka'be'dir. Çünkü bütün insanların orada ibadet etmesi için tahsis edilmiş ve alım-satıma da konu olmamıştır. Bu niteliği ile Ka'be tam bir vakıftır.

Daha sonraki devirlerde vakıf veya benzeri müesseseler, çeşitli toplumlarda, değişik şekillerde görülmektedir. Toplumların dînî inaçları, sosyal yapıları, millî karakterleri, böyle müesseselerin kuruluş ve işleyişinde başlıca etken olarak dikkati çekmektedir. Yapılan araştırmalara göre, az veya çok, insanlık tarihinin her devrinde mevcut olan sosyal yardım müesseseleri, özellikle vakıflar, İslam dininin gelmesinden sonra büyük gelişme göstermiştir¹⁹. İslam Hukukunda vakıf tatbikatı ise, Resûlullah (s.a.) zamanından itibaren başlamış, gerek O ve gerekse ashabı en değerli mülklerini vakıf haline getirmişlerdir²⁰.

İslam hukuk bilginleri bu müesseseyi sistemleştirmişler ve çok

15 Şeker, Mehmet, *İslamda Sosyal Dayanışma Müesseseleri*, Ankara 1984, s. 103.

16 İbn Âbidîn, IX, 241.

17 Şeker, Mehmet, s. 103.

18 Karaman, Hayreddin, I, 219.

19 Nizamoğlu, Rıdvan, "*Vakıflar*" *Diyanet Dergisi*, c. XXII, 1986, sayı 3, s. 32-33.

20 Karaman, Hayreddin, I, 213.

geniş sahaya yayılmasına vesile olmuşlardır. Bu gelişmenin en yüksek noktasına Osmanlılarda ulaşıldığını görmekteyiz²¹.

V- VAKFIN SEBEBİ VE RÜKÜNLERİ

a) *Vakfın sebebi*: Vakıf yapmanın başlıca sebebi; dünyada güzel anılmak, herkesce takdir edilmek, ahirette de Allah'a yakın olmak arzusudur²². Malını isteyerek gönül rızası ile vakfeden; yani karşılık beklemeden insanların hizmetine tahsis eden kimse, dünyada ve ahirette manevî haz düşüncesiyle fedakarlık yapmaktadır. Gaye, malını insanların yararlanacakları hayırlı işlere sarfederek Allah'ın rızasına uygun hareket ve ibadet etmek kastıdır. Övünmek ve gösterişte bulunmak için para harcayanlar da bulunabilir. Ancak vakıf gibi bir müessese kurup, mal varlığını insanların iyiliği için tahsis eden ve çoğu zaman sağlığında uzun emek ve vakit harcayarak meşgul olan bir kimse, sadece övünmek için bu fedakarlıklara kolay kolay katlanamaz. Onda başka duygular, köklü sebepler aramak gerekir. İşte bu duygu ve inanç; insanlara faydalı gördüğü hizmetleri sunmak, böylece iyi nâm ile yâd edilmek ve ahirette bu hayırlarının mükafatını görmek inancıdır. Daha kısa ifadeyle hem dünyada, hem de ahirette azîz ve sevgili olmaktır. Allah tarafından sevilmeye layık olmaktır.

İşte bu sebepten dolayı daha fazla sevilmek, daha çok kazanmak için atalarımız, en iyi vakfı kurma hususunda adeta yarışmışlardır. Bu yarışın sonunda tarihe ve insanlığa eşsiz sanat eserleri kazandırılmış, ölmez abideler armağan edilmiştir²³.

b) *Vakfın rükünleri*: Bir vakfın rükünleri; vâkıf (vakfeden), mevkûf (vakfedilen şey), mevkûfün aleyh (vakıf ciheti) ve vakıf lafzı olmak üzere dördtür.

c) *Vakfın ehli*: Vakfetmeye ehil, hür, akıllı ve bülûğa eren kişidir²⁴.

VI- VAKFIN SIHHAT ŞARTLARI

Vakf işleminin yerine getirilebilmesi için bir takım şartlar aranmaktadır. Her şeyden önce vakfın, vakfeden tarafından verildiğini

21 Nizamoğlu, Rıdvan, s. 32-33.

22 İbn Âbidîn, IX, 241.

23 Nizamoğlu, Rıdvan, s. 32-33.

24 İbn Âbidîn, IX, 245; Karaman, Hayreddin, I, 217.

gösteren ifadelerin bilinmesi gerekir.

Bir vakfın gerçekleşmesi, vakfın rükünlerinden olan vakıf sığasının veya onun yerine geçecek olan hareketin, ehliinden sadır olup vakfın hükmünü kabul edebilecek bir mahalle olmasına bağlıdır.

Vakıf sığası, vakıf akdine delalet eden sözlerden herhangi biridir. Mesela “Şu malımı fakirlere ebedî bir sadaka olarak tasadduk ettim” denilmesi gibi.

Vakfın hükmünü kabul edebilen mahal ise mâl-ı mütekavvimdir. Yani; kendisinden faydalanılması mübah olan maldır.

Binaenaleyh ehliyeti haiz olan bir kimse, kendisinin mütekavvim bir malı hakkında: “Ben bu malımı filan cihete vakfettim” derse, vakıf gerçekleşmiş olur²⁵.

Vakfeden kimsenin şartları islama aykırı olmadıkça geçerlidir ve şâriin nassı gibi riayet icab eder²⁶.

Şimdi vakfın sıhhat şartlarını görelim:

1- Vâkıfın, bir malı mülk olarak vermeye ve bağış yapmaya ehil olması şarttır.

Bu sebeple çocukların, mecnûnların, bunamışların ve kölelerin yapmış oldukları vakıflar geçerli değildir.

2- Vakfedenin vakfa rızası şarttır. Rızası olmadan, zor kullanılarak yaptırılan vakıf sahih değildir.

3- Vâkıfın, borcundan veya akılsızlığından dolayı malını kullanmaktan menedilmiş (mehcûr) olmaması gerekir. Borcundan veya akılsızlığından ötürü mahcûr olan bir kimsenin yapacağı vakıf, sahih değildir. Böyle bir vakıf feshedilip mahcûrun borcu için satılır²⁷.

4- Vakfın münecciz (derhal) olması gerekir. Vakıf anında mevcut ve muhakkak olmayan bir şeye bağlamak suretiyle yapılan bir vakıf, sahih olmaz. Mesela bir kimse, “Şu işim olursa, şu akarım (gayr-ı menkul) vakıf olsun.” dese ve sonra da o işi görülse bu akarı vakıf olmuş olmaz. Fakat kendi mülkünde bulunan bir mal hakkında “Şu mal benim mülküm ise vakıf olsun” dese, vakıf sahih olur. Çünkü böyle mevcut ve muhakkak olan bir şeye bağlama, vakfı neticelendirme hükmündedir.

Gelecek zamana bağlı olarak yapılacak bir vakfa gelince; bu da tencîz’e (hemen yapmak) aykırı olduğundan sahih değildir. “Şu akarımı gelecek senenin başından itibaren şu cihete vakfettim.” denilmesi

25 Bilmen, Ö. N., **Hukuku İslamiyye ve Istilahât-ı Fıkhiyye Kâmûsu**, İstanbul, ts, IV, 297.

26 İbn Âbidîn, IX, 250.

27 İbn Âbidîn, IX, 246.

gibi²⁸. Fakat “şu akarım vefatımdan sonra vakıf olsun.” denilse bu, vasiyet kabilinden olarak ölümden sonra mîrâsın üçte birinden geçerli olur. Bundan vazgeçmek de sahihtir.

5- Vakıfta ebedîlik şarttır. Ancak bu ebedîliği vakfederken söylemek; İmam Muhammed’e göre şart ise de, İmam Ebu Yûsuf’a göre şart değildir. Tercih edilen, Ebû Yûsuf’un görüşüdür. Geçici olan bir vakıf ise, bilittifak sahih değildir. Mesela bir kimse, bir akarını on sene müddetle vakfetse veya ihtiyaç anında satıp, bedelini kendi ihtiyacına harcamak şartıyla vakfetse, bu vakıf sahih olmaz²⁹.

6- Vakıf gelirinin, ebedî olarak kesilmeyecek bir cihete tahsis edilmesi gerekir. Fakirlere ve mescidlere tahsisi gibi. Böyle bir cihet zikredilmezse vakıf geçerli olmaz. Bu, İmam Ebu Hanîfe ve İmam Muhammed’e göredir. İmam Ebû Yûsuf’a göre ise, ebedî bir cihetin belirtilmesi şart değildir. Evlât gibi kesilecek bir cihet söylene de vakıf sahih olur. Bundan sonra fakirlere harcanır. Çünkü vakfedenin amacı vakfın devam etmesiyle gelirinin fakirlere ait oluşudur. Böyle bir şart delalet yoluyla sabit olup vakfın mahiyetinde mevcuttur.

7- Vakfedilecek malın akar (gayr-ı menkul) olması şarttır. Bu sebeple, menkulattan (nakledilebilen) olan bir malın asaleten vakfedilmesi sahih değildir. Çünkü menkulde ebedîlik olamaz. Fakat akara bağlı olarak menkulün vakfı sahihtir. Bir çiftliğin, ziraat aletleri, tohum ve hayvanları ile birlikte vakfedilmesi gibi³⁰.

Bir de cihadda kullanılacak silahlar ile atların, develerin ve kitapların vakfedilmesi örfeye bakılmaksızın caiz görülmüştür.

8- Vakfedilecek bina ve ağaçların yıkılmaya veya sökülmeğe mahkum olmaması gerekir. Bundan dolayı, bir kimsenin, gasbettiği arsa üzerine kendisi için yaptırdığı binayı veya diktiği ağaçları bir cihete vakfetmesi sahih değildir. Çünkü bunlar gasbedilmiş olduğundan, sökülüp atılabilecek şeylerdir³¹.

9- Vakfedilen şeyin belli olması gerekir. Bu sebeple, bir kimse belli etmeksizin “Mahımdan bir şey vakfettim.” veya “Şu iki akarımdan birini vakfettim.” veya “Şu zeytin ağaçlarımdan yirmi tanesini vakfettim.” dese, bununla vakıf gerçekleşmiş olmaz³².

10- Vakfedilen şeyin vakıf anında vakfedenin malı olması şarttır.

28 İbn Âbidîn, IX, 247.

29 İbn Âbidîn, IX, 249.

30 İbn Âbidîn, IX, 272.

31 Bilmen, Ö. N., IV, 314.

32 İbn Âbidîn, IX, 249.

Bunun için başkasının malını vakfetmek sahih değildir³³. Hatta vakfeden o mala, sonradan başka bir sebeple sahib olsa da bu vakıf sıhate dönüşmez. Fakat başkasının adına yapılan bir vakıf, mal sahibi kabul ettiği takdirde geçerlidir.

11- Vakfedenin vakıfla ilgili şartlarının kesin bir şekilde belirlenip, cehaletten ve tereddütten uzak olması gerekir. Bu sebeple, bir kimse “Şu malımı filan camiye veya filan okula vakfettim.” diye tereddüt ile vakfetse, bu vakıf sahih değildir.

12- Vakfın hayır yoluna yapılması gerekir³⁴. Mesela, bir müslüman malını kiliseye vakfetse, bu vakıf, kurbet (Allah’a yakınlık) olmadığı için geçerli değildir.

Yine bir müslüman İslam dairesinden çıkarsa (irtidâd), önce yapmış olduğu vakıf geçersiz olur. Ancak İslamiyete döndükten sonra yeniden vakfederse, vakfı sahih olur. İrtidâd eden kadın ise, bu halde iken yapmış olduğu vakıf; kadın irtidâddan ötürü öldürülmediği için geçerlidir³⁵.

Normal durumlarda bizzat vakfın istibdâli (satılıp parasıyla başka bir vakıf te’sisi) caiz değildir. Fakat vakıf gelir getirmez olur veya geliri giderini karşılamaz olursa, hâkimin re’yi ile ve gabn-ı fahiş (fazla aldanma) bulunmamak şartıyla istibdâli caizdir. Keza hayır müesseselerinden biri harap olup imarına da ihtiyaç bulunmazsa vakıf geliri, aynı cinsten diğer bir hayır müessesesine hakimın re’yi ile harcanabilir³⁶.

VII- VAKIFLARIN ÇEŞİTLERİ

Müslümanlar toplumun ihtiyaçlarını göz önünde bulundurarak çok çeşitli vakıf müesseseleri kurmuşlardır. Bu vakıflar sayesinde müslümanlar insanlığa; İslamın ulaşılması güç bir medeniyete sahip olduğunu ispatlamış ve insanların ihtiyaçlarını gidererek toplumdaki sosyal yardımlaşmayı en mükemmel bir şekilde gerçekleştirmişlerdir. Şimdi bu vakıflardan birkaçını görelim:

a) Camiler, mescidler ve kırlarda yapılan namazgahlar. Bu mabedler, müslümanların İslama olan hizmetlerinin pek ulvî tezahürü olup, bu yurdun bir İslam diyarı olduğunu daima ispat edip durmaktadır.

33 İbn Âbidîn, IX, 245.

34 Bilmen, Ö. N., IV, 315.

35 İbn Âbidîn, IX, 249.

36 İbn Âbidîn, IX, 302; Karaman, Hayreddin, I, 218.

b) Medreseler, okullar, kütüphaneler ve tekkeler. Bunlar da birer ilim, irfan ve ibadet yeri olmak üzere meydana getirilmiş ve bu sayede İslam ülkesinin feyz ve kemaline sonsuz hizmet edilmiştir.

c) Çeşmeler, sebiller, sarnıçlar, havuzlar, kuyular, göller, yolların tamirleri ve tesviyeleri. Hayatın devam edebilmesi için gerekli olan bu eserler de insanlığın en önemli ihtiyaçlarını karşılamaktadır.

d) Kervansaraylar, hastahaneler, mezarlıklar, mer'alar ve çayırlar.

e) Mekke ve Medine halkından fakir olanlara, hac yolunda parasız kalanlara ve hacılara su ve şerbet dağıtılmasına mahsus vakıflar.

f) Camilerde va'z edilmesi, tefsir, hadis ve fıkıh okutulması, cami ve türbelerde Buhârî, Müslim, Şifa-i Şerif ve Delâil-i Hayrât gibi kitapların okunması, okullardaki fakir çocuklara Nebe' ve Mülk surelerinin alınması ve Kur'an'ı hatmeden çocuklara bir miktar para verilmesi için yapılmış vakıflar.

g) Cami ve tekkelerde mevlid okutulması, Peygamberimizin sakal-ı şerifinin ziyaret ettirilmesi, kandil ve mum yakıtılması, cami, mescid ve tekke duvarlarında ve etrafında bitecek otların yoldurulması için kurulmuş vakıflar.

h) Ramazanda ve diğer mübarek günlerde akşamleyin camilerde cemaate hurma, su ve zeytin dağıtımı için yapılmış vakıflar.

i) Fakirlere zaman zaman ve bilhassa Ramazanda, Regaib ve Berat gibi mübarek gecelerde para veya yiyecek dağıtmak, fakir kızlara çeyiz tedarik etmek, fakir cenazeleri kaldırmak, yetim çocuklara ve fakir dul kadınlara bayram elbisesi almak, testi ve bardak gibi şeyleri kıran hizmetçileri serzenişten kurtarmak ve kırdıkları şeylerin benzerlerini almak için yapılmış vakıflar.

j) Yolculara yardım etmek ve esirleri hürriyete kavuşturmak için yapılmış vakıflar.

k) Kur'an-ı Kerim'in ve diğer dînî ve ilmî kitapların yazılması, alınması, tamir ve ciltlenmesi ve hayır müesseselerinin yaşayabilmesi için yapılmış vakıflar.

Bütün bunlar atalarımızın bizleri ne kadar düşündüklerine, sadakalarının birer rahmet gölgesi gibi devam etmesini istediklerine ve kendilerinde inkişaf eden hayırseverlik ve ihtiyatkarlık fikrinin yüksekliğine birer delildir. Allah Teâlâ cümlesinden razı olsun. Amin³⁷.

37 Bilmen, Ö. N., IV, 302-304.

VIII- VAKIFLARIN HİKMET-İ TEŞRİİYYESİ

İslamda vakıf müessesinin varoluşunun hikmeti apaçıktır. Yardımlaşma dini olan islam, vakfı teşvik etmekle beşeriyetin ihtiyaçlarını karşılamayı, insaniyete hizmeti ve toplumun refahını amaçlamıştır.

İslamın yeryüzüne yayılmaya başladığı gündenberi dünyanın birçok tarafında zaman zaman yapılagelen vakıflar gözönüne getirilecek olursa, bu vakıfların insaniyete ne büyük bir hizmet verdiği ve müslümanların ne kadar hayırsever olduğu açığa çıkar. Dünyada hiçbir milletin tarihinde, müslümanların gösterdikleri bu yüksek insanlık eserinin bir benzerine tesadüf edilemez.

Müslümanlar, yapmış oldukları bütün bu vakıflar ve hayırlı müesseseler ile sırf Allah Teâlâ'nın rızasını hedeflemişler ve insanların ihtiyaçlarını gidermeyi de kutsal bir vazife bilmişlerdir. Bu ise, mensub oldukları kudsî dinin kendilerine verdiği yüce inancın sonucudur.

“İnsan ölünce kendisinden bütün amelleri kesilir...” hadisine göre, insanlar ölünce amel defterleri kapanır. Ancak şu üç şeyden kapanmaz. Bunlar da sadaka-i câriyeden, kendisiyle faydalanılan ilimden ve ana-babasına hayırlı dualarda bulunan salih evlattan ibarettir. Bunlardan birine nail olan müslümanın amel defteri kapanmayacaktır. Sadaka-i câriye vakıf demektir ki, onun menfaati kıyamete kadar sürüp gider.

İşte bu gibi dînî teşvikler sayesinde ki, müslümanlar insaniyete hizmet için hatır ve hayale gelmedik fedakarlıklarda bulunarak çeşitli vakıflar ve müesseseler vücuda getirmişlerdir³⁸.

IX- VAKIF TOPLUM AÇIŞINDAN ÖNEMİ

“Vakıflar, insanların toplu olarak yaşadıkları köy, kasaba ve şehirler gibi yerleşme merkezlerinin teşkilatlanmasında önemli rol oynamıştır. Böylece bu müesseseler, toplumların oluşmasına da vesile olmuştur denebilir.

Toplumun oluşmasına vesile olan vakfın, o toplumun ayakta durması için, birtakım müesseseleri beraberinde getirdiğini görüyoruz. Vakfın tahsis edildikleri bölgelerde yeni yerleşim merkezlerinin kuruluşu veya eski köylerin büyük şehirlere dönüşmeleri gibi önemli bir fonksiyonu yerine getiren kuruluşlar oldukları hususu üzerinde durmak gerekir.

38 Bilmen, Ö. N., IV, 301.

Müslüman topluluklarda devlet, memleketteki fakirlerin tümünü gözetmek; yani ihtiyaç içinde bulunanların muhtaç oldukları şeyleri te'min etmek zorundadır. Aynı zamanda devlet, iş sahibi olmayanlara da yardım elini uzatmak görevi ile de karşı karşıyadır.

Ayrıca bu devlet, askerî personelin ihtiyaçlarını karşıladığı gibi, İslam devleti olması sebebiyle, İslamı yaymakla birlikte din ve devlet aleyhinde hareket etmek niyetinde olanların niyetlerini boşa çıkarmak için de gerekli tedbirleri almak zorundadır. Erkek ve kadın, hür ve köle, müslüman veya gayr-ı müslim kim olursa olsun, savaş esirlerini devlet hazinesinden yapacağı harcamalarla kurtarmak ve sosyal, ekonomik ve siyasi akıntılara düşmüş olanlara da yardım etmek, devletin görevleri arasındadır.

Dullar ve yetimler de İslam devletinin güvenliği altındadır. Okullar, hastahaneler, camiler, belediye ve sosyal hizmetleri yapabilmek için gerekli olan kamu binalarını inşa ettirmek, yabancıların ağırlanması, yolcu ve seyyahların yararlanacakları bütün eserlerle yol güvenliğinin sağlanması ve yolcular için sağlık tedbirlerinin alınması, İslam devletinin görevleri arasındadır.

Devlet bu görevleri tek başına yüklenmekle beraber, daha toplumun oluşmaya başladığı ilk anlardan itibaren devletin görevlerini hafifletici ve destekleyici müesseseler doğmaktadır. İslam dünyasında en gelişmiş ve yaygınlaşmış olan bu müesseselerden biri de şüphesiz ki vakıflardır.

Günlük hayatla sıkı bir bağlılığı bulunan ve sosyal hayat üzerinde derin etkiler yapan bu müesseseler; kurucuları tarafından kendilerine iyi bir gelecek hazırlama, bu dünyada ve ahirette mutluluğa ve refaha kavuşma, mallarını artırıp çoğaltma, manevi ve sosyal mevkiini yükseltme, adını kendisi öldükten sonra da yaşatma, kıyamet günü için azık hazırlayıp cehennem azabından korunma, cennet nimetlerini elde etme ve mümkün olduğu kadar Allah'a yaklaşma gibi dîni, psikolojik, sosyolojik ve ekonomik düşünce ve niyetlerle kurulan vakıfların, toplumun sosyal dayanışmasını da temin eden kurumlar olduğunda şüphe yoktur. Özellikle yoksul ve kimsesizlerin geçimine tahsis edilen vakıfların varlığı, İslam medeniyetinde insana verilen değeri ortaya koyduğu gibi, toplumdaki dengesizlikleri de önlemeye yardımcı olabilir. Târihî seyri içinde vakıfların, müslim ve gayr-i müslim halk içinde ne derece yaygın oldukları gözönünde alınır, iyi işlediği ve bozulmadığı zamanlarda, İslam toplumu içinde bir sosyal denge unsuru olduğu söylenebilir.

Bu durumda vakıfları; devlet-halk münasebetleri açısından

değerlendirdiğimizde, İslam toplumunda halkın devlete olan desteğini hiçbir zorlama olmaksızın yerine getirdiği müesseseler olarak görmekteyiz. Aynı zamanda; yalnız devlete desteği bakımından değil, zengin ve hali vakti yerinde olan kimselerin halk içinde kazandıkları mevkillerini ve itibarlarını da korumak düşüncesiyle veya içinde yaşayıp sayesinde zengin oldukları topluma karşı bir vicdan borcunu yerine getirmek niyetiyle bu müesseseleri kurmuş olmaları, toplumda karşılıklı sevgi ve saygı bağlarını güçlendirdiği gibi insanların birbirleriyle kaynaşmalarına da vesile olur. Böylece toplumun sosyal dayanışması açısından önemli bir fonksiyonu olduğunu gördüğümüz vakıfların iyi işlendiği ve korunduğu zamanlarda; insan şahsiyetinin ve hayatının korunması, kurtarılıp geliştirilmesi, insanların hayatta karşılaşabilecekleri maddi ve manevi varlıkların, ızdırap ve sıkıntıların giderilmesi, hayatın güzelleştirilip, insan haysiyetinin korunması ve sosyal düzenin her türlü tehlike ve sarsıntılardan kurtarılmasına yardım ettiği görülür. Bu maksat ve gayelerle vakfedilen camiler, mescidler, namazgahlar, okul, medrese ve kütüphaneler, dergah, darüşşifa ve hastahaneler, aşevleri, kervansaray, çeşme, kaldırım, su yolu ve tesisleri ile köprüler, kale, ribat ve istihkamlar, mesirler, dul ve yetim evleri, emzirme ve büyütme yuvaları gibi nice mimari ve madeni değerleri olan eserler sayesinde toplumların gelişmesi görüldüğü gibi, memleketin güzelleşip kalkınmasına da katkıda bulunduğu görülür³⁹.

Temelinde ulvî ve insanî duygular yer alan vakıfların, kuruluş gayeleri doğrultusunda, daha çok ve verimli hizmetler sunma yolunda hızlı adımlar atması dileği ile vakıf kuran hayırsever atalarımızı rahmet ve şükranla anıyor, Cenâb-ı Hak'tan mağfiretlerini diliyoruz.

39 Şeker, Mehmet, s. 97-99.

مفهوم الدولة في صدر الإسلام

الدكتور محمد نوري كولر*

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على نبيه الأمين وعلى
آله وصحبه ومن اهتدى بهديه أجمعين. أما بعد،
فإن هذا البحث «مفهوم الدولة في صدر الإسلام» يبين مرحلة
مهمة من مراحل مفهوم الدولة عبر التاريخ.
إن كلمة الدولة في الإصطلاح ذات طابع سياسي وقانوني
واقتصادي واجتماعي وتاريخي، فهي كلمة هامة وإطار استعمالها
واسع، ولهذا فقد تعرض العلماء لتعريف كلمة الدولة وفق
اصطلاحاتهم الخاصة، فمثلاً عرفت الدولة في علم السياسة بأنها
«الجسم السياسي للمجتمع»^(١)، وفي علم القانون عرفت الدولة
بأنها «وحدة قانونية، تتمتع بالشخصية الدولية، تتضمن وجود
هيئة اجتماعية تباشر سلطات قانونية معينة ازاء شعب مستقر
في إقليم معين»^(٢). وفي علم الإقتصاد عرف المذهب الإشتراكي

* عضو التدريس في علم الفقه الإسلامي في كلية الشريعة بجامعة حران.

(١) د. عبد الوهاب الكيالي ورفقاؤه، «الدولة»، موسوعة السياسة، ج٢، بيروت
١٩٨١م، ص ٧٠٢.

(٢) د. عبد الواحد كرم، معجم المصطلحات القانونية، ط١، مكتبة النهضة العربية،
بيروت ١٩٨٧م، ص ٢٢١.

الدولة بأنها «نظام سياسي يجعل جميع الوظائف الاجتماعية من إنتاج وخدمات عامة في يدها»^(١)، كما عرف المذهب الرأسمالي الدولة بأنها «هي المحافظة على الأمن في الداخل والمدافعة المجتمعة في الخارج ومحامية الملكية الخاصة من الإعتداء عليها»^(٢).

وبالرغم من ذلك فيستعمل الباحثون المسلمون وغيرهم مفهوم الدولة بدون تدقيق ولا تحديد كما يشاؤون في كثير من المجالات. فدفعني هذا الاستعمال العشوائي إلى دراسة مفهوم الدولة في صدر الإسلام .

وهكذا فبدأت بدراسة مفهوم الدولة في صدر الإسلام بالرجوع إلى المعاجم القديمة والحديثة وما كتب عن هذا الموضوع، وحرصت على تتبع الآيات القرآنية والأحاديث النبوية المرتبطة بالموضوع، وأقوم بدراستها دراسة نصية كي أصل بعد ذلك إلى ما أشعر أنه الصواب والحق.

وقد تناولت في دراستي قسمين اثنين غير الخاتمة. القسم الأول: عالجت فيه مفهوم الدولة في اللغة، والقسم الثاني: عالجت فيه مفهوم الدولة في الإصطلاح. وركزت في القسم الأول على الدلالة الأساسية والصرفية والنحوية لمفهوم الدولة، وإما القسم الثاني فركزت فيه على استعمال مفهوم الدولة في المجالات المختلفة خلال الأزمنة المتتابعة بين العصور. وقد حاولت تحديد معيار مفهوم الدولة في صدر الإسلام. وفي الخاتمة فقد عرضت فكري الذي كون عندي من خلال دراسة مفهوم الدولة في صدر الإسلام. والله ولي التوفيق.

(١) د. عبد الحميد متولي، مبادئ الحكم في الإسلام، ط٤، منشأة المعارف، الإسكندرية ١٩٧٨م، ص ٢٥٤ وما بعدها؛ عبد الله العروي، مفهوم الدولة، ط١، الدار البيضاء، المغرب ١٩٨١م، ص ١٢.

(٢) د. عبد الحميد متولي، نظام الحكم في الإسلام، ص ٣٣٦؛ عبد الله العروي، مفهوم الدولة، ص ٢٤.

القسم الأول، اللغة ومفهوم الدولة

في هذا القسم سنتعرض لدراسة مفهوم الدولة في اللغة وذلك على النحو التالي:

١- الدلالة الأساسية

إن جوهر مفهوم «الدولة» المادي اللغوي المشترك في كل ما يستعمل من الإشتقاق والأبنية الصرفية هو: «الدال» و «الواو» و «اللام»^(١).

لفظت «الدولة» بفتح الدال من قبل: عيسى بن عمر (ت

(١) أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت ١٧٥هـ)، كتاب العين، تحقيق الدكتور مهدي الخزومي والدكتور ابراهيم السامرائي، دار الرشيد، بغداد، ١٩٨١ (كلمة الدولة مهملة في كتابه)؛ أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (ت ٢٥٥هـ)، رسائل الجاحظ، ج ٣، تحقيق عبد السلام محمد هارون، ط ١، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٧٩، ص ٢٠٠؛ أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة (ت ٢٧٦هـ)، أدب الكاتب، تحقيق محمد الدالي، ط ٢، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٢، ص ٣١٩-٣٢٠، ٤٢٧-٤٢٨؛ أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي البصري (ت ٣٢١هـ)، كتاب جمهرة اللغة، ج ٢ و ج ٣، حقق في مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية الكائنة ببلدة حيدر آباد الدكن، طبعة جديدة بالأوست، مؤسسة الحلبي وشركاؤه للنشر والتوزيع، القاهرة، بدون تاريخ، ج ٢، ص ٥٥، ٣٠٠ و ج ٣، ص ٢٤٥؛ ابن دريد، الإشتقاق، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مؤسسة الخانجي، مصر، ١٩٥٨، ص ٢٢٥، ٣٤٧، ٣٧٢؛ أبو منصور محمد بن أحمد الأزهرى (ت ٣٧٠هـ)، تهذيب اللغة، ج ١٤، تحقيق يعقوب عبد النبي، الدار المصرية للتأليف والترجمة، مطابع سجل العرب، القاهرة، بدون تاريخ، ص ١٧٥، ١٧٦؛ أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (ت ٣٩٥هـ)، معجم مقاييس اللغة، ج ٢، تحقيق عبد السلام محمد هارون، ط ٢، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ١٩٧٠، ص ٣١٤، ٣١٥؛ ابن فارس، مجمل اللغة، ج ٢، تحقيق الشيخ هادي حسن حمودي، ط ١، معهد المخطوطات العربية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، الكويت، ١٩٨٥، ص ٣٠١؛ أبو نصر اسماعيل بن حماد الجوهري (ت ٤٠٠هـ)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ج ٤، تحقيق أحمد عبد الغضنور العطار، ط ٢، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧٩، ص ١٦٩٩، ١٧٠٠، ١٧٠١؛ أبو حسن علي بن اسماعيل

١٤٩هـ^(١)، والكسائي (ت ١٨٩هـ^(٢))، وابن قتيبة^(٣)، وأبو عمر ابن

الأندلسي المعروف بابن سيده (ت ٤٥٨هـ)، المخصص، ج ١، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي، دار الافاق الجديدة، بيروت، بدون تاريخ، ص ١٢٩؛ أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري (ت ٥٣٨هـ)، أساس البلاغة، ج ١، تحقيق مركز تحقيق التراث، ط ٢، دارالكتب والوثائق القومية، مصر، ١٩٧٢، ص ٢٨٨؛ محمد بن أبي بكر عبد القادر الرازي (ت ٦٦٦هـ)، مختار الصحاح، عن بتربيته محمود الخاطر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٧، ص ٢١٥، ٢١٦؛ الحسن بن محمد الحسن الصفاني (ت ٦٥٠هـ)، التكملة والذيل والصلة لكتاب تاج اللغة وصحاح العربية، ج ٥، تحقيق ابراهيم اسماعيل الأبياري، مطبعة دار الكتب، القاهرة، ١٩٧٧، ص ٣٥٧، ٣٥٨؛ محمد بن مكرم بن علي رضوان بن أحمد بن أبي القاسم بن حبة ابن منظور الأنصاري الأتريقي المصري جمال الدين أبو الفضل (ت ٧١١هـ)، لسان العرب، أعاد بناءه على الحرف الأول من الكلمة: يوسف خياط ونديم مرعشلي، دار لسان العرب، بيروت، بدون تاريخ، ص ١٠٣٤، ١٠٣٥؛ محمد بن يعقوب الفيروزآبادي الشيرازي (ت ٨٢١ أو ٨١٧)، القاموس المحيط والقابوس الوسيط في اللغة، ج ٣، دار الفكر، بدون مكان وتاريخ، ص ٣٧٧، ٣٧٨؛ السيد محمد مرتضى الحسيني الواسطي الزبيدي (ت ١٢٠٥هـ) تاج العروس، ج ٧، دار ليبيا للنشر والتوزيع بنغازي، طبع على مطابع دار صادر، بيروت، ١٩٦٦، ص ٣٢٦، ٣٢٧؛ المنجد في اللغة والأعلام، ط ٢، دار المشرق، بيروت، ص ٢٣٠؛ ابراهيم مصطفى ورفقاؤه، المعجم الوسيط، ج ١، ط ١ (مجمع اللغة العربية)، المكتبة العلمية، طهران، بدون تاريخ، ص ٣٠٤؛ ابراهيم أنيس ورفقاؤه، المعجم الوسيط، ج ١، ط ٢، دار الفكر، بدون مكان وتاريخ، ص ٣٠٤؛ جبران مسعود، الرائد، ج ١، ط ٣، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧٨، ص ٦٨٦.

(١) عيسى بن عمر الثقفي بالولاء، أبو سليمان. من أئمة اللغة. وهو شيخ الخليل وسيبويه وابن العلاء، وأول من هذب النحو ورتبه. وعلى طريقته مشى سيبويه وأشباؤه. وهو من أهل البصرة (خير الدين الزركلي، الأعلام قاموس وتراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، ج ٥، ط ٥، بيروت، ١٩٨٠، ص ١٠٦).

(٢) علي بن حمزة بن عبد الله الأسدي بالولاء، الكوفي، أبو الحسن الكسائي. إمام في اللغة والنحو والقراءة. من أهل الكوفة، ولد في إحدى قراها، وتعلم فيها. وقرأ النحو بعد الكبر، وتنقل في البادية، وسكن بغداد، وتوفي بالري (الزركلي، الأعلام، ص ٢٨٣).

(٣) قارن: ابن قتيبة، أدب الكاتب، ص ٣١٩، ٣٢٠.

العلاء (ت ١٥٤هـ)^(١)، والليث بن سعد (ت ١٧٥هـ)^(٢)، ويونس (ت ١٨٢هـ)^(٣)، والسلمي (ت نحو ١٩٥هـ)^(٤)، وابن الأعرابي (ت ٢٣١هـ)^(٥)، والجُمحي (ت ٢٣٢هـ)^(٦)، وثعلب (ت ٢٩١هـ)^(٧)، والزجاج (ت ٣١١هـ)^(٨)، والأزهري (ت ٣٧٠هـ)^(٩)، وابن حجاج (ت ٣٩١هـ)^(١٠)، وأبو عبيد (ت

(١) زبّان بن عمار التميمي المازني البصري، أبو عمرو، ويلقب أبوه بالعلاء. من أئمة اللغة والأدب، وأحد القراء السبعة. ولد بمكة، ونشأ بالبصرة، ومات بالكوفة (الزركلي، الأعلام، ج ١، ص ٤٠).

(٢) الليث بن سعد بن عبد الرحمن الفهمي بالولاء، أبو الحارث. إمام أهل مصر في عصره، حديثاً وفقياً. أصله من خراسان، ومولده في قلقشنده، ووفاته في القاهرة. قال الإمام الشافعي (ت ٢٠٤هـ): الليث أفقه من مالك، إلا أن أصحابه لم يقوموا به (الزركلي، الأعلام، ج ٥، ص ٢٤٨).

(٣) يونس بن حبيب الصبي بالولاء، أبو عبد الرحمن، ويعرف بالنحوي. علامة بالأدب، كان إمام نحاة البصرة في عصره. أخذ عنه سيبويه والكسائي والفراء وغيرهم من الأئمة (الزركلي، الأعلام، ج ٨، ص ٢٦١).

(٤) أشجع بن عمرو السلمي، أبو الوليد، من بني سليم، من قيس عيلان. شاعر فحل، كان معاصراً لبشار. ولد باليمامة، ونشأ في البصرة، وانتقل إلى الرقة، واستقر في بغداد (الزركلي، الأعلام، ج ١، ص ٢٣١).

(٥) محمد بن زياد، المعروف بابن الأعرابي، أبو عبد الله. راوية، ناسب، علامة باللغة. من أهل الكوفة. وهو غير «ابن الأعرابي (٢٤٦هـ-٢٤٠هـ)» (الزركلي، الأعلام، ج ٦، ص ١٣١).

(٦) محمد بن سلام بن عبد الله الجمحي بالولاء، أبو عبد الله. إمام في الأدب. من أهل البصرة، مات في بغداد (الزركلي، الأعلام، ج ٦، ص ١٤٦).

(٧) أحمد بن يحيى بن زيد بن سيار الشيباني بالولاء، أبو العباس، المعروف بثعلب. إمام الكوفيين في النحو واللغة. ولد ومات في بغداد (الزركلي، الأعلام، ج ١، ص ٢٦٧).

(٨) إبراهيم ابن السري بن سهل، أبو اسحاق الزجاج. عالم بالنحو واللغة. ولد ومات في بغداد (الزركلي، الأعلام، ج ١، ص ٤٠).

(٩) قارن: الأزهري، تهذيب اللغة، ص ١٧٥، ١٧٦.

(١٠) حسن بن أحمد ابن محمد جعفر بن محمد بن الحجاج، النيلي البغدادي، أبو عبد الله. شاعر فحل. نسب إلى قرية النيل، وتوفي فيها، ودفن في بغداد (الزركلي، الأعلام، ج ٢، ص ٣٣١).

٢٢٤هـ.^(١) وابن فارس (ت ٣٩٥هـ.)^(٢)، والجوهري (ت ٤٠٠هـ.)^(٣)، وابن سيده (ت ٤٥٨هـ.)^(٤)، والزمخشري (ت ٥٣٨هـ.)^(٥)، والرازي (ت ٦٦٦هـ.)^(٦)، وابن منظور (ت ٧١١هـ.)^(٧)، والفيروزآبادي (ت ٨١٢هـ.)^(٨)، والزبيدي (ت ١٢٠٥هـ.)^(٩)، و«الدولة» بضم الدال، من قبل كل من لفظ «الدولة» بفتح الدال عدا: السلمي^(١٠)، وأبو عبد الرحمن (ت ١٧٥هـ.)^(١١).

٢- الدلالة الصرفية

وضعت كلمة «الدولة» في مجال وظيفي معين كفعل، فقال أبو عبيد: «الدولة بالضم: اسم الشيء الذي يتداول به بعينه، والدولة بالفتح: الفعل»^(١٢)، وقال الزجاج: «الدولة اسم الشيء الذي يتداول؛ والدولة الفعل والانتقال من حال»^(١٣).

- (١) ابن فارس، معجم اللغة، ص ٣١٤، ٣١٥ والمؤلف نفسه، مجمل اللغة، ص ٣٠١.
- (٢) القاسم بن سلام الهروي الأزدي الخراساني البغدادي، أبو عبيد. من كبار العلماء بالحديث والآدب والفقہ. من أهل هرة ولد وتعلم بها. وكان أديباً. توفي بمكة، وهو صاحب كتاب الأموال (الزركلي، الأعلام، ج ٥، ص ١٧٦).
- (٣) قارن: الجوهري، الصحاح، ص ٢١٥.
- (٤) ابن سيده، المخصص، ص ١٣٩.
- (٥) الزمخشري، أساس البلاغة، ص ٢٨٨.
- (٦) الرازي، مختار، ص ٢١٥.
- (٧) ابن منظور، لسان العرب، ج ١، ص ١٠٣٤.
- (٨) الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ج ٣، ص ٣٧٧.
- (٩) الزبيدي، تاج العروس، ج ٧، ص ٣٢٦.
- (١٠) الأزهرى، تهذيب اللغة، ص ١٧٥.
- (١١) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (ت ٣٢٠هـ.)، جامع البيان في تفسير القرآن، ج ٢٨، ط ٢، دار المعرفة، بيروت، ١٩٧٢، ص ٢٧.
- (١٢) الجوهري، الصحاح، ص ١٧٠، الرازي، مختار، ص ٢١٦؛ الطبري، جامع البيان، ج ٢٨، ص ٢٧.
- (١٣) الأزهرى، تهذيب اللغة، ص ١٧٥.

٣- الدلالة النحوية

حلت كلمة «الدولة» موقعا نحويا معينا في التركيب الإسنادي وعلاقاته الوظيفية: الفاعلية، والمفعولية. فقد استعمل الطبري (ت ٣١٠هـ) والأزهري (ت ٣٧٠هـ) كلمة «الدولة» كفاعل في قولهما: «قد رجعت الدولة على هؤلاء»^(١)، وأيضاً استعملها الجوهري (ت ٤٠٠هـ) كفاعل في قوله: «كانت لنا عليهم الدولة»^(٢)، بينما استعمل الكسائي (ت ١٨٩هـ) كلمة «الدولة» كمفعول مطلق قائلاً: «دال عليهم الدهر دولة»^(٣).

٤- التطور الدلالي

يأتي جمع «الدولة» على «دول»^(٤) أو «دول» أو «دولات»، فقد قال الجوهري في صحاحه: «ويأتي «الدول» جمع «الدولة» مع صيغة الجمع الأخرى «دولات»^(٥)، وقال الزبيدي في تاج العروس: «ومما يستدرك عليه الدولات جمع دولة قال الخليل بن أحمد (ت ١٧٥هـ): وفيت كل صديق ودني ثمننا * إلا المؤمل دولاتي وأيامي»^(٦)، وأيضاً قال ابن جنّي (ت ٣٩٢هـ)^(٧): «إن مجيء فعلة على فعل يريك أنها كأنها جاءت عندهم من فعلة، فكان دولة دولة، وإنما ذلك لأن الواو مما سبيله أن يأتي تابعا للضمة»^(٨)، واستعمل الجاحظ (ت

(١) الطبري، جامع البيان، ج ٢٨، ص ٢٧؛ الأزهري، تهذيب اللغة، ص ١٧٥.

(٢) الجوهري، الصحاح، ص ١٦٩٩.

(٣) ابن قتيبة، أدب الكاتب، ص ٣١٩-٣٢٠.

(٤) الجوهري، الصحاح، ص ١٦٩٩.

(٥) الجوهري، الصحاح، ص ١٧٠٠.

(٦) الزبيدي، تاج العروس، ج ٧، ص ٣٢٧.

(٧) عثمان بن جني الموصول، ابو الفتح. هو من أئمة الأدب والنحو، وله شعر. ولد بالموصل وتوفي ببغداد (الزركلي، الاعلام، ج ٤، ص ٢٠٤).

(٨) ابن منظور، لسان العرب، ج ١، ص ١٠٣٤؛ الزبيدي، تاج العروس، ج ٧، ص ٣٢٦؛

الجوهري، الصحاح، ص ١٦٩٩.

٢٥٥هـ) «دَوْل» بالصورة التالية: «وعلى العلماء أن يخافوا دَوْلَ العلم، كما يخاف الملوك دَوْلَ الملك»^(١).

واشتق من كلمة «دَوْل» -وهي جمع الدَوْلَة- «دَوْل»، وهي اسم لاب من بني حنيفة والتي هي إحدى قبائل العرب^(٢)، ويبين لنا ابن دريد معنى كلمة «دَوْل» في قوله: «بنو الدَوْل من رجال بني حنيفة. واشتقاق (الدَوْل) من دال يدول، وهي دَوْل الدهر»^(٣). وأن اشتقاق كل من «دَوْل» و «دَوْل» و «دَوْلَات» يأتي من «دال» و «يدول». واشتق من «دال» و «يدول» كلمة «دَوْل» وهي اسم لبني تدول بن الحارث^(٤)، كما اشتق من «دال» و «يدول» كلمة «أدال»، فقد قال الليث (ت ١٧٥هـ): «الدَوْلَة والدَوْلَة لغتان، ومنه الإدالة». قال: وقال الحجاج (ت ٣٩١هـ): «إن الأرض ستدال منها كما أدلنا منها»^(٥)، وكلمة «اندال»^(٦)، فيقال الدَوْلَة لحوصلة الطير لانديالها والبطن في الإنسان لاندياله^(٧)، ويقال أيضاً أن دولة البطن هي السرة^(٨)، واشتق أيضاً من «دال» و «يدول» كلمتي «داول»^(٩)

(١) الجاحظ، رسائل الجاحظ، ج ٢، ص ٣٠٠.

(٢) ابن قتيبة، أدب الكاتب، ص ٤٢٧-٤٢٨؛ ابن دريد، جمهرة اللغة، ج ٢، ص ٣٠٠؛ نفس المؤلف، الإشتقاق، ص ٣٢٥.

(٣) ابن دريد، الإشتقاق، ص ٢٤٧.

(٤) ابن دريد، الإشتقاق، ص ٣٧٢.

(٥) الأزهرى، تهذيب اللغة، ص ١٧٥؛ الجوهري، الصحاح، ص ١٧٠؛ ابن سيده، المخصص، ص ١٣٩؛ الزمخشري، أساس البلاغة، ص ٢٨٨؛ الرازي، مختار، ص ٢١٦.

(٦) ابن فارس، معجم اللغة، ص ٣١٤-٣١٥؛ نفس المؤلف، مجمل اللغة، ص ٣٠١؛ الجوهري، الصحاح، ص ١٧٠.

(٧) ابن فارس، مجمل اللغة، ص ٣٠١؛ الزبيدي، تاج العروس، ج ٧، ص ٣٢٧.

(٨) الزبيدي، تاج العروس، ج ٧، ص ٣٢٧.

(٩) ابن فارس، معجم اللغة، ص ٣١٤؛ نفس المؤلف، مجمل اللغة، ص ٣٠١؛ الجوهري، الصحاح، ص ١٧٠؛ ابن سيده، المخصص، ص ١٣٩؛ الزمخشري، أساس البلاغة، ص ٢٨٨؛ الرازي، مختار، ص ٢١٦.

و«دواليك»، فقد نقل ثعلب (ت ٢٩١هـ.) عن ابن الاعرابي (ت ٢٣١هـ.) أنه قال: «حَازِيكَ وَدَوَالِيكَ وَهَذَا ذَيْكَ ... ودواليك من تداولوا الأمر بينهم، يأخذ هذا دولة وهذا دولة»^(١)، ونقل عن ابن بُزْرج أنه قال: «وقد يدخل «ال» على «دواليك» فيجعله اسماً مع «الكاف» فيقال «الدواليك»»^(٢).

٥- الدلالة المعنية

استعمل أهل اللغة المعايير المختلفة للدلالة المعنية لمفهوم الدولة، فإذا أردنا معرفة هذه المعايير فلا بد من الرجوع إلى المعاجم العربية القديمة. وبالرجوع إليها نجد أنها بيّنت كما يلي:

قال الكسائي (ت ١٨٩هـ.) إن «الدولة بضم الدال مثل العارية، يقال: اتخذوه دولةً، يتداولونه بينهم، والدولة مفتوحة الدال، من دال عليهم الدهر دولةً، ودالت الحرب بهم (أو بينهم)»^(٣).

وقال السلمي (ت ١٩٥هـ.) إن «الدولة للجيشين يهزم هذا هذا ثم يهزم الهازم، فتقول: قد رجعت الدولة على هؤلاء كأنها المرة. والدولة برفع الدال، في الملك والسُّنن التي تغيّر وتبدل عن الدهر فتلك الدولة والدول»^(٤).

وأيضاً قال أبو عبيد (ت ٢٢٤هـ.) إن «الدولة بالضم: اسم الشيء الذي يتداول به بعينه والدولة بالفتح: الفعل»^(٥).

وقال ابن الاعرابي (ت ٢٣١هـ.) إن «الدالة هي الشهرة ويجمع

(١) الأزهري، تهذيب اللغة، ص ١٧٥، ١٧٦؛ ابن دريد، جمهرة اللغة، ج ٢، ص ٥٥؛ الجوهري، الصحاح، ص ١٧٠؛ الزمخشري، أساس البلاغة، ص ٢٨٨.

(٢) الأزهري، تهذيب اللغة، ص ١٧٦.

(٣) ابن قتيبة، أدب الكاتب، ص ٣١٩-٣٢٠.

(٤) الأزهري، تهذيب اللغة، ص ١٧٥؛ ابن منظور، لسان العرب، ج ١، ص ١٠٣٤-١٠٣٥؛ الزبيدي، تاج العروس، ج ٧، ص ٢٢٦.

(٥) الجوهري، الصحاح، ص ١٧٠؛ ابن منظور، لسان العرب، ج ١، ص ١٠٣٤؛ الزبيدي، تاج العروس، ج ٧، ص ٢٢٦.

الدال، يقال: تركناهم دالةً أي شهرةً، وقد دالَ يدُولُ دالةً ودُولاً إذا صار شهرةً»^(١).

قال الجاحظ (ت ٢٥٥هـ) إن الدولة هي الإنتقال من حال إلى حال عندما قال: «وعلى العلماء أن يخافوا دُولَ (جمع دولة) العلم، كما يخاف الملوك دول الملوك»^(٢).

وقال الزجاج (ت ٣١١هـ) إن «الدولة اسم الشيء الذي يتداول، والدولة الفعل والإنتقال من حال إلى حال»^(٣).

وقال ابن فارس (ت ٣٩٥هـ) إن «الدولة والدولة لغتان، ويقال بل الدولة في المال والدولة في الحرب، وإنما سُمِّيَا بذلك من قياس الباب؛ لأنه أمر يتداولونه، فيتحول من هذا إلى ذلك من ذلك إلى هذا»^(٤).

وقال الجوهري (ت ٤٠٠هـ) إن «الدولة في الحرب: أن تُدَالَ إحدى الفئتين على الأخرى. يقال: كانت لنا عليهم الدولة والجمع الدُولُ. والدولة بالضم، في المال. يقال: صار الفيءُ دولةً بينهم يتداولونه، يكون مرة لهذا ومرة لهذا، والجمع دُولَاتٌ ودُولٌ»^(٥).

وقال ابن سيده (ت ٤٥٨هـ) إن «الدولة والدولة العقبة من المال والحرب وقيل الدولة بالضم في المال والدولة بالفتح في الحرب وقيل بالضم في الآخرة وبالفتح في الدنيا والجمع الدُولُ والدُولُ»^(٦).

(١) الأزهري، تهذيب اللغة، ص ١٧٥؛ ابن منظور، لسان العرب، ج ١، ص ١٠٣٥؛ الزبيدي، تاج العروس، ج ٧، ص ٣٢٧.

(٢) الجاحظ، رسائل الجاحظ، ج ٣، ص ٣٠٠.

(٣) الأزهري، تهذيب اللغة، ص ١٧٥؛ ابن منظور، لسان العرب، ج ١، ص ١٠٣٥.

(٤) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ص ٣١٤؛ نفس المؤلف، مجمل اللغة، ص ٣٠١.

(٥) الجوهري، الصحاح، ص ١٦٩٩-١٧٠٠.

(٦) ابن سيده، المخصص، ص ١٣٩. وبالإضافة إلى ذلك قال ابن سيده إن «الدبيرة نقبض الدولة فالدولة في الخير والدبيرة في الشر يقال جعل الله عليه الدبيرة وقيل الدبيرة العاقبة» (نفس المصدر، ص ١٣٩).

وقال الرازي (ت ٦٦٦هـ) إن «الدولة» في الحرب أن تُدال إحدى الفئتين على الأخرى يقال كانت لنا عليهم الدولة والجمع (الدول) بكسر الدال. و(الدولة) بالضم في المال يقال صار الفيء دولة بينهم يتداولونه يكون مرة لهذا ومرة لهذا والجمع (دولات) و(دول)»^(١).

وقال ابن منظور (ت ٧١١هـ) إن «الدولة والدولة: العقبة في المال والحرب سواء»^(٢).

وقال الفيروزآبادي (ت ٨١٢هـ) إن «الدولة انقلاب الزمان والعقبة في المال ويضم أو الضم فيه والفتح في الحرب أو هما سواء أو الضم في الآخرة والفتح في الدنيا ج دولٌ مثلثة»^(٣).

وقال الزبيدي (ت ١٢٠٥هـ) إن «الدولة انقلاب الزمان من حال البؤس والضر إلى حال الغبط والسرور والبدال ويضم كما في المحكم والضم فيه والفتح في الحرب»^(٤).

ونجد أيضاً أن بعض أهل اللغة لم يستعملوا المعايير للدلالة المعنية وذلك عندما وضخوا مفهوم الدولة كما يلي:

قال عيسى بن عمر (ت ١٤٩هـ) إن الدولة والدولة «تكونان جميعاً في المال والحرب سواء ولست أدري فرق ما بينهما»^(٥).

وقال أبو عمرو ابن العلاء (ت ١٥٤هـ) إن «الدولة في المال والدولة في الحرب»^(٦).

(١) الرازي، مختار الصحاح، ص ٢١٥-٢١٦.

(٢) ابن منظور، لسان العرب، ج ١، ص ١٠٣٤.

(٣) الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص ٤٧٧.

(٤) الزبيدي، تاج العروس، ج ٧، ص ٣٢٦.

(٥) ابن قتيبة، أدب الكاتب، ص ٣١٩-٣٢٠؛ قارن مع الأزهري، تهذيب اللغة، ص

١٧٥؛ الجوهري، الصحاح، ص ١٧٠٠؛ الرازي، مختار الصحاح، ص ٢١٦؛ ابن

منظور، لسان العرب، ج ١، ص ١٠٣٥؛ الزبيدي، تاج العروس، ج ٧، ص ٣٢٦.

(٦) الأزهري، تهذيب اللغة، ص ١٧٥؛ الجوهري، الصحاح، ص ١٧٠٠؛ الرازي، مختار

الصحاح، ص ٢١٦؛ ابن منظور، لسان العرب، ج ١، ص ١٠٣٥؛ الزبيدي، تاج

العروس، ج ٧، ص ٣٢٦.

وأيضاً قال الليث بن سعد (ت ١٧٥هـ) إن «الدولة والدولة لغتان، ومنه الإدالة»^(١).
وقال يونس (ت ١٨٢هـ) «أما أنا فوالله ما أدري ما بينهما (أي الدولة والدولة)»^(٢).
وقال الزمخشري (ت ٥٢٨هـ): «دالت له الدولة، ودالت الأيام بكذا»^(٣).

القسم الثاني: الإصطلاح ومفهوم الدولة

الإصطلاح، أي الدلالة السياقية، هو ما يكون قد طرأ على الكلمة من تطور دلالي في الزمان المتتابع بين العصور، وفي المجالات المختلفة. فالكلمة تكسب أبعاداً جديدة، أو تحصر في إطار خاص أو تنقل إلى مواقع لم تألفها قبل.
دعنا نلقي الضوء على تطور الدلالة السياقية لمفهوم الدولة خلال الأزمنة المتتابعة بين العصور لتحديد الدلالة المعنية لمفهوم الدولة المحصورة في صدر الإسلام، على النحو التالي:

١- في عهد النبي صلى الله عليه وسلم وما بعده

إذا نسهب في الآيات القرآنية والأحاديث النبوية نجد أن كلمة الدولة قد استعملت في الآية السابعة من سورة الحشر في قوله تعالى: ﴿وما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كي دولة بين

(١) الأزهرى، تهذيب اللغة، ص ١٧٥؛ ابن منظور، لسان العرب، ج ١، ص ١٠٣٥.
(٢) الأزهرى، تهذيب اللغة، ص ١٧٥؛ الجوهرى، الصحاح، ص ١٧٠٠؛ الرازى، مختار الصحاح، ص ٢١٦؛ ابن منظور، لسان العرب، ج ١، ص ١٠٣٥؛ الزبيدي، تاج العروس، ج ٧، ص ٣٢٦.
(٣) الزمخشري، أساس البلاغة، ص ٢٨٨.

الأغنياء منكم ...»، كما نجد اشتقاق كلمة الدولة في الآية أربعين ومائة من سورة آل عمران في قوله تعالى: «إن يمسسكم قرح فقد مس القوم قرح مثله» وتلك الأيام نداولها بين الناس، وليعلم الله الذين آمنوا ويتخذ منكم شهداء، والله لا يحب الظالمين».

ولمعرفة المعيار المعني في الدلالة السياقية لمفهوم الدولة من الآيتين المذكورتين أعلاه يقتضي منا تتبع آراء المفسرين القدماء وذلك على النحو التالي:

نزلت الآية السابعة من سورة الحشر في يوم (بني النضير) بعد يوم (بدر). وأما الآية الأربعون بعد المائة من سورة آل عمران فقد نزلت بعد يوم (بني النضير) بل بعد يوم (أحد)^(١).

وقد فسر ابن عباس (ت ٦٨هـ) كلمة «الدولة» بمعنى «قسمة» من النصر والغنيمة، ويرى ابن عباس أن الحصول على النصر من الآية «ما أفاء الله على رسوله منهم» والفيء من الآية «ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى» يكون بالسلطة التي سلب الله بها رسوله عليهم، وذلك عندما فسر الآية السادسة مع بداية الآية السابعة بما يلي: «ما أفاء الله على رسوله» ما فتح الله لرسوله «منهم» من بني النضير فهو لرسول الله ﷺ خاصة من دونكم «فما أوجفتم عليه» فما أجريتم إليه «من خيل ولا ركاب» إبل ولكن مشيتم إليه مشياً لأنه كان قريباً إلى المدينة «ولكن الله يسلط رسوله» يعني محمداً عليه الصلاة والسلام «على من يشاء» يعني بني النضير «والله على كل شيء» من النصر والغنيمة «قدير» قدير، «ما أفاء الله على رسوله» ما فتح الله لرسوله «من أهل القرى» قرى عريضة وقريظة والنضير وفدك وخيبر^(٢).

وفسر الطبري (ت ٣١٠هـ) قوله تعالى «كي لا يكون دولة بين

(١) جلال الدين محمد أحمد المحلى و جلال الدين عبد الرحمن أبو بكر السيوطي، تفسير

الجلالين للقرآن العظيم، استانبول ١٩٨٢، ج ٢، ص ٩٩-١٠٠ و ج ١، ص ٧٧-٩١.

(٢) ابن عباس، تنوير المقباس من تفسير ابن عباس، ص ٤٦٤.

الأغنياء منكم» بمعنى «كي لا يكون الفيء من قوله تعالى ﴿ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى﴾ دولة يتداوله الأغنياء منكم»، فيرى الطبري أن الحصول على الفيء من الآية المذكورة أعلاه لا يكون إلا بقدرة الله سلط نبيه محمداً ﷺ على ما سلط عليه من أموال بني النضير وغيرهم وذلك عند تفسيره للآية السادسة بما يلي: «يخبر بذلك جل ثناؤه أن ما أفاء الله عليه من أموال من لم يوجف المسلمون بالخيال والركاب من الأعداء مما صالحوه له خاصة يعمل فيه بما يرى يقول فمحمداً ﷺ إنما صار إليه أموال بني النضير بالصلح لا عنوة فتقع فيها القسمة. والله على كل شيء قدير يقول والله على كل شيء أراده ذو قدرة لا يعجزه شيء وبقدرته على ما يشاء سلط نبيه محمداً ﷺ على ما سلط عليه من أموال بني النضير فحازه عليهم»^(١).

وأما الآية مائة وأربعون من سورة آل عمران فقد فسرت مع آية مائة وتسع وثلاثون من نفس السورة بما يلي: «وأنتم الأعلون» آخر الأمر لكم بالنصرة والدولة «إن كنتم» إن كنتم «مؤمنين» أن النصر والدولة من الله «وتلك الأيام» أيام الدنيا «تداولها بين الناس» بالدولة نديل المؤمنين على الكافرين والكافرين على المؤمنين^(٢).

هكذا فنرى أن الدلالة السياقية لمفهوم الدولة في الآيات القرآنية تقبل في إطار «الفيء» و «النصرة»، ونلاحظ أن الفيء يكسب بعباء الله، وأما النصر فتنال بقدرة الله أو سلطته، كما نلاحظ أن كلا الفيء والنصرة يحصلان نتيجة للغلبة وذلك بمشيئة الله عز وجل.

(١) الطبري، جامع البيان، ج ٢٨، ص ٢٥-٢٦.

(٢) ابن عباس، تنوير المقياس من تفسير ابن عباس، ص ٥٦-٥٧؛ الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج ٧، تحقيق محمود محمد شاكر، ط ٢، دار المعارف، مصر، ص ٣٢٤-٣٤٥. علاوة إلى ذلك أنظر إلى: ابن هشام، السيرة، ج ٢، ص

١١١، ١١٦، ١١٨.

واستناداً على الملاحظتين المذكورتين أعلاه، فيمكننا القول في معيار الدلالة المعنية لمفهوم الدولة أن اصطلاح الدولة في الآيات القرآنية يأتي بمعنيين، وهما: «النعمة» و «الغلبة»^(١).

ويؤيدنا في ذلك الشعراء لما أنشدوا في يوم (بدر)، وفي يوم (بني النضير)، وفي يوم (أحد) كما يلي:

فأنشد الحارث بن هشام بن المغيرة في الجاهلية في ذكرى يوم (بدر) رداً على شعر حمزة رضي الله عنه^(٢)، قائلاً:

فإن يك قوم صادفوا منك دولة فلا بد للأيام من دول الدهر
وأنشد كعب بن ملك في ذكرى يوم (بني النضير)^(٣)، فقال:

لقد حزيت بقدرتها الحبور كذاك الدهر ذو صرف يدور

أرى الله النبي برأي صدق وكان الله يحكم لا يجور
فأيده وسلطه عليهم وكان نصير نعم النصير
فغودر منهم كعب صريعاً فذلت بعد مصرعه النصير
كما أنشد أبو زيد الأنصاري في ذكرى يوم (أحد)^(٤)، فقال:

رسول الله مصطبر كريم بأمر الله ينطق إذ يقول
ألا من مبلغ عني لؤيا فبعد اليوم دائلة^(٥) تدول

(١) أنظر لنفس معنى الدولة إلى: الزبيدي، تاج العروس، ج ٧، ص ٢٢٦؛ المنجد في اللغة والأعلام، الطبعة السابعة والعشرون، دار المشرق، بيروت ١٩٨٦، ص ٢٣٠؛ إبراهيم مصطفى ورفقاؤه، المعجم الوسيط، الجزء الأول، الطبعة الأولى (مجمع اللغة العربية)، المكتبة العملية، طهران، بدون تاريخ، ص ٣٠٤؛ جبران مسعود، الرائد، ج ١، ص ٦٨٦، وأيضاً إلى: الدكتور جميل صليبا، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والانكليزية واللاتينية، الطبعة الأولى، دار الكتاب اللبناني، بيروت ١٩٧١، ص ٥٦٨؛ كما أنظر إلى:

Nihat Sâmî Banarlı, Devlet ve Devlet Terbiyesi, İstanbul 1985, s. 9-11, 24-25.

- (٢) ابن هشام، السيرة النبوية، ج ٢، ص ٢٦١.
- (٣) ابن هشام، السيرة النبوية، ج ٣، ص ١١٥-١١٦.
- (٤) ابن هشام، السيرة النبوية، ج ٣، ص ٢٦١.
- (٥) الدائلة: يقصد بها «الحرب».

ونرى من بيوت الشعر المذكورة أعلاه أن استعمال كلمة الدولة يأتي بمعنى «الغلبة» بالرغم من وجود فرق بين المعنيين في الجاهلية وفي العهد النبوي. فكانت الغلبة تعني في الجاهلية «بما يداولها الدهر بين الناس» بينما الغلبة تعني في العهد النبوي «بما يداولها الله بين الناس».

وبعد هذا العرض لاصطلاح الدولة في الآيات القرآنية، نرجع الى كتب الأحاديث النبوية لاتمام البحث عن تطور الدلالة السياقية لمفهوم الدولة، فنجد أن استعمال كلمة الدولة لم تطرق إلا في مسند أحمد بن حنبل (ت ٢٤٨هـ) في روايته عن عائشة رضي الله عنها حيث قالت: «مات رسول الله ﷺ بين سحري ونحري وفي دولتي لم أظلم فيه أحد فمن سفهي وحادثة سني أن رسول ﷺ قبض وهو في حجري ثم وضعت رأسه على وسادة وقمت ألتدم مع النساء وأضرب وجهي»^(١).

وبالنسبة لمعنى كلمة «الدولة» في قول عائشة رضي الله عنها، ففسرها (F. Rosenthal) بمعنى «دَوْر» حيث قال:

"... the famous report of the *Sira* (Ibn Hishâm, 1011) on Muhammad's death mentions that it took place when it was 'Â'isha's regular "turn" (*daw/ûlatî*) for Muhammad to visit her"^(٢).

وربما استند في ذلك إلى تعليق نخبة من العلماء لعبارة «في دولتي» في حاشية السيرة النبوية لابن هشام على أنها «تريد في نوبتها التي كانت لها»^(٣).

وفي رأي، فقد أخطأ (F. Rosenthal) والعلماء الذين علقوا في حاشية السيرة النبوية لابن هشام في تفسير معنى الدولة وذلك

(١) الإمام أحمد بن حنبل (ت ٢٤٨هـ)، مسند، ج ٦، ط ٤، المكتب الإسلامي، بيروت ١٩٨٣م، ص ٢٧٤.

(٢) F. Rosenthal, "Dawla", *Encyclopaedia of Islam*, C. II, s. 177.

(٣) أبو محمد عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية، راجع أصولها وعلق على حواشيتها نخبة من العلماء، الجزء الرابع، دار الفكر، القاهرة، بدون تاريخ، ص ١٥١٣.

لأن الدور في ذلك الوقت لم يكن دور عائشة لقولها: «... وهو في بيت ميمونة، فدعا نساءه، فاستأذنهن في أن يمرض في بيتي فأذن له»^(١)، وأيضاً لاختلاف الروايات المنقولة عن عائشة رضي الله عنها في هذا الموضوع، ومن هذه الروايات ما يلي:

عن الأسود قال: «... قالت كيف أوصى ولقد دعا بالطست ليبول فيها فأنخنت في حجري وما شعرت أنه مات، وما مات إلا بين سحري ونحري»^(٢). فلا نرى في هذه الرواية عبارة «في دولتي».

وعن ملكية قال: «قالت عائشة توفي رسول الله ﷺ في بيتي وبين سحري ونحري...»^(٣). ولا نرى أيضاً فيها عبارة «في دولتي».

وعن الملكية عن القاسم بن محمد قال: «سمعتة يقول: سمعت عائشة تقول: كان من نعمة الله عليّ وحسن بلائه عندي أن رسول الله ﷺ مات في بيتي وفي يومي وبين سحري ونحري وجمع بين ريقى وريقه عند الموت!...»^(٤). فنرى في هذه الرواية أن عائشة وصفت موت النبي ﷺ عندها بنعمة الله لها، وكما نرى أيضاً دخول عبارة «في يومي» في الرواية المذكورة أعلاه.

وعن عباس بن عبد الله عن عائشة قالت: «إن من نعمة الله عليّ أن نبي الله مات بين سحري ونحري وفي بيتي وفي دولتي لم أظلم فيه أحداً»^(٥). ونرى في هذه الرواية دخول عبارة «دولتي لم أظلم فيه أحداً» وهي إحدى «نعم الله التي منّا على عائشة رضي

(١) ابن هشام (ت ٢١٢هـ)، السيرة النبوية، ج ٤، ص ٢١٢؛ ابن سعد (ت ٢٣٠هـ)، الطبقات الكبرى، ج ٢، دار صادر، بيروت، بدون تاريخ، ص ٢٣٢ و ٢٣٣. أنظر الى الروايات المتعددة في «استئذان رسول الله ﷺ نساءه أن يمرض في بيت عائشة» في الطبقات الكبرى لابن سعد، ج ٢، ص ٢٣١-٢٣٣.

(٢) ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ٢٦٠-٢٦١.

(٣) ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ٢٦١.

(٤) ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ٢٣٤.

(٥) ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ٢٦٢.

الله عنها» وفقاً للرواية السابقة.
وهكذا يتضح لنا مما سبق ان اصطلاح الدولة في حديث عائشة رضي الله عنها يأتي بمعنى «النعمة» لا بمعنى «الدور» ولا بمعنى «النوبة».

ونلاحظ كأن كلمة الدولة في ذلك العصر كانت تستعمل غالباً بمعنى «النعمة». فنجد استعمال كلمة الدولة بمعنى «النعمة» في الجاهلية في شعر الزبير^(١) عندما كان يرقص النبي ﷺ وهو طفل، فكان يقول^(٢):

محمد بن عبّادٍ عشت بعيش أنعم

في دولة ومغنم دام سجييس الألزم

كما نلاحظ نفس المعنى في شعر فروة بن سيك المرادي لما أنشد

في يوم قدومه^(٣) قائلاً:

كذاك الدهر دولته سجال تكرر صروفه حيناً فحيناً

فاذا نظرنا إلى استعمال كلمة الدولة التي تأتي بمعنى النعمة

في الجاهلية والعهد النبوي، أدركنا الفرق بين معنى النعمة في الجاهلية والعهد النبوي، فكانت النعمة تعني في الجاهلية «بما أنعمه الألزم، أي الدهر» بينما تعني النعمة في العهد النبوي «بما أنعمه الله»، وهذه هي نفس الملاحظة التي لاحظناها حول الفرق بين معنى الغلبة في الجاهلية والعهد النبوي.

وبناء على ما تقدم من «اصطلاح الدولة في عهد النبي ﷺ وما

بعده» فيمكننا القول عن المعيار المعني في اصطلاح الدولة في عهد

النبي ﷺ بأن الدُّولة والدُّولة لغتان تأتيان بمعنى واحد وهو

(١) كان الزبير ولداً من أولاد عبد المطلب وهو أكبر أعمام النبي ﷺ (ابن هشام، السيرة النبوية، قدم لها وعلق عليها وضبطها طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل، بيروت ١٩٨٧م، ج ١، ص ٩٩).

(٢) ابن هشام، السيرة النبوية، ج ١، ص ٩٩.

(٣) ابن هشام، السيرة النبوية، ج ٤، ص ١٦٩؛ الطبري، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، مصر ١٩٦٢، ج ٣، ص ١٣٥.

«الغلبة في المال والحرب».

وننتقل الآن للبحث في تطور اصطلاح مفهوم الدولة في عهد الأمويين والعباسيين:

٢- في عهد الأمويين (٤١- ١٣٢هـ/ ٦٦١-٧٥٠م)

استعمل شخص من بني أمية كلمة الدولة مخاطباً عثمان رضي الله عنه، قائلاً: «نحن نقاتل عن دولتكم وأنت تكيدها»^(١)، فنجد هنا أن كلمة الدولة تأتي بمعنى «الأيام التي يغلب عثمان فيها»، وبناءً على ذلك فنستطيع القول أن مفهوم الدولة في العهد الأموي أخذ المعنى التالي وهو «ثبوت هذه الأيام التي يغلب فيها شخص ما بواسطة ما».

٣- في عهد العباسيين (١٣٢-٩٢٢هـ/ ٧٥٠-١٥١٧م)

أ- في أيام العباسيين الأولى

استعمل أبو العباس كلمة الدولة حينما صعد المنبر عندما بويع له بالخلافة فقال: «... يا أهل الكوفة... وأتاكم الله بِدَوْلَتِنَا ...»^(٢). ونجد أن كلمة الدولة هنا تأتي بمعنى «الأيام التي يغلبون فيها». وبعد أبي العباس صعد داود بن علي فقام دونه على مراقي المنبر، فقال: «... يا أهل الكوفة؛ إنا والله ما زلنا مظلومين مقهورين على حقنا، حتى أتاح الله لنا شيعتنا أهل خراسان، فأحيا

(١) أحمد بن يحيى بن جابر البلاذري (ت ٢٨٤هـ)، أنساب الأشراف، الجزء الرابع-القسم الثاني، ص ٣٩.

(Edited By: Max Schloessinger, at th Uni. Press, Jerusalem, 1938).

(٢) تاريخ الطبري، ج ٧، ص ٤٢٦.

بهم حقنا وأفلج بهم حجتنا وأظهر بهم دولتنا، وأراكم الله ما كنتم تنتظرون...»^(١)، فكلمة الدولة هنا جاءت بمعنى «غلبة بني العباس بواسطة أهل خراسان».

واستعمل أبو جعفر المنصور كلمة الدولة بنفس المعنى المذكور أعلاه^(٢). كما استعمل المنصور كلمة الدولة بنفس المعنى عندما راسل عيسى بن موسى كاتباً له: «... وارتاح بالرحمة لأهل بيت نبيه ﷺ؛ فابتعث الله لهم أنصاراً يطلبون بثأرهم، ويجاهدون عدوهم، ويدعون إلى حبهم وينصرون دولتهم...»^(٣). وأيضاً استعمل الربيع كلمة الدولة في نفس المعنى أعلاه عندما وصى المهدي كاتباً له: «... ثم أخذ في وصيتهم بالمهدي، واذكارهم البيعة له، وحضهم على القيام بدولته، والوفاء بعهده إلى آخر الكتاب»^(٤).

واستعمل ابن قتيبة (ت ٢٧٦هـ) كلمة الدولة أيضاً بنفس المعنى وذلك عندما وضع عنواناً داخل كتابه «عيون الأخبار» باسم «باب من أخبار الدولة والمنصور والطالبيين»^(٥).

وأنشد الشاعر أبو دلالة مستعملاً كلمة الدولة بنفس المعنى المذكور أعلاه قائلاً:

أبا مجرم ما غير الله نعمة على عبده حتى يغيرها العبد
أفي دولة المهدي حاولت عدة ألا إن أهل الغدر أبأوك الكرد
أبا مجرم خوفتني القتل فانتحى عليك بما خوفتني الأسد الورد^(٦)
وبناء على ما تقدم فنستطيع أن نقول أن مفهوم الدولة في

(١) تاريخ الطبري، ج ٧، ص ٤٢٨.

(٢) أنظر لذلك إلى: تاريخ الطبري، ج ٧، ص ٤٦٨.

(٣) تاريخ الطبري، ج ٨، ص ١٥. ونلاحظ هنا تأثير الجند على المنصور في كتابة هذه الرسالة. أنظر إلى: تاريخ الطبري، ج ٨، ص ١٤، و ج ٧، ص ٤٨٣.

(٤) تاريخ الطبري، ج ٨، ص ١١٢.

(٥) ابن قتيبة، عيون الأخبار، ج ١، نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب، القاهرة، ١٩٦٣م، ص ٢٠٤ وما بعدها.

(٦) ابن قتيبة، عيون الأخبار، ج ١، ص ٢٦.

أيام العباسيين الأولى قد تطور واكتسب معنى: «ثبوت الأيام التي يغلب بني العباس (أي أهل البيت) فيها، لهم بواسطة شيعة خراسان الذين قاموا بتأسيس جيش منظم ومعظم».

وربما أن بني العباس وغيرهم من المسلمين قد أُعتبروا بامداد الله المسلمين بثلاثة آلاف من الملائكة منزلين في بدر وهم أقل عدد وأضعف قوة، فأنصرهم الله على من خالفهم^(١). وعليه فقد أنشد الشاعر^(٢):

وفينا جنود الله حين يمدنا بهم في مقام ثم مستوضح الذكر
فشد بهم جبريل تحت لوائنا لدى مأزق فيه مناياهم تجري

ب- في أيام العباسيين اللاحقة

قد لاحظنا أنه طرأ تطور في مفهوم الدولة في بداية عهد العباسيين، فدخل في إطار اصطلاح الدولة مفهوم الوساطة التي يقام بها ثبوت الأيام التي يغلب العباسيون فيها، أي ثبوت دولتهم، ورأينا أن هذه الوساطة هي الجيش المنظم والمعظم. ولعب الجيش دوراً هاماً في حياة العباسيين، حتى أنه بدأ باعطاء لقب لكل من الذين أخذوا الوظائف العسكرية، منها: «ولي الدولة»^(٣)، و«عميد الدولة»^(٤)، و«عماد الدولة»، و«ركن الدولة»، و«معز الدولة»، و«عضد الدولة»، و«بهاء الدولة ونظام الدولة»^(٥).

(١) ابن هشام، السيرة النبوية، ج ٣، ص ٤٨.

(٢) ابن هشام، السيرة النبوية، ج ٢، ص ٢٦٠.

(٣) قد لُقّب المكتفي بالله أبا الحسين بن القاسم بن عبید الله بـ «ولي الدولة» (أبو العباس أحمد بن علي القلقشندي (ت ٨٢١هـ)، صُبْح الأعمش في صناعة الإنشاء، المؤسسة المصرية العامة، القاهرة ١٩٦٣م، ج ١، ص ٤٣١، ج ٥، ص ٤٤٢.

(٤) ولقب المقتدر بالله علي بن أبي الحسين المتقدم ذكره بـ «عميد الدولة» (أحمد بن محمد، أبو علي، المعروف بمسكويه (ت ٤٢١هـ)، كتاب تجارب الأمم، شركة التمدن الصناعية، مصر ١٩١٤، ص ٢٢٣).

(٥) القلقشندي، صُبْح الأعمش، ج ٥، ص ٤٤٢.

ثم تزايد التقليل بالدولة وأفرط، فدخل التقليل في الكتاب والسيارف والأطبة أولئك الذين أُستُخدموا لخدمات الدولة، حتى صارت الدولة لقباً لأهل الأسواق وسائر من طلب وأراد، وحتى وجد أن من أهل الذمة من لُقّب بالدولة^(١).

الخاتمة

إن الدولة والدولة لغتان تأتيان بمعنى واحد وهو أن الغلبة في الحرب والمال وحتى في العلم سواء. وطبقاً لهذا المعنى ففي الجاهلية استعمل الزبير كلمة الدولة عندما كان يرقص النبي ﷺ وهو طفل، كما استعملها الشعراء في شعرهم، وأما في عهد النبي ﷺ فقد بين فاعل فعل «الغلبة» وهو الله، ودخل في إطار مفهوم الدولة الذي معناه «الغلبة وفاعله الله» معنى «الأيام التي فيها الغلبة»، وأما في عهد الأمويين فقد دخل في إطار مفهوم الدولة الذي معناه «الغلبة وفاعله الله، والأيام التي فيها الغلبة» معنى «ثبوت واستمرار هذه الأيام لشخص ما بواسطة ما». وفي عهد العباسيين تطور مفهوم الدولة حيث حددت بواسطة الجيش. وأخيراً اتخذ مفهوم الدولة معناً وهو: «ثبوت واستمرار هذه الأيام التي يغلب فيها بني العباس بواسطة الجيش»، حتى أن كلمة الدولة صارت لقباً لكل من الذين أخذوا الوظائف العسكرية في الدولة.

(١) القلقشندي، صبح الأعشى، ج ٥، ص ٤٩٠، ٤٩١.

HZ. PEYGAMBER (A.S.) DÖNEMİNDE BEYTU'L-MÂL *

Doç. Dr. Zekeriyâ Muhammed el-Kudât **
Çeviren: Dr. Mehmet Nuri GÜLER ***

ÖZET

7 Bu araştırma, İslâm Devlet'inde kâmu malı oluşumuna ait başlangıçları inceler. Bu başlangıçları, İslâm Devleti'nin Medîne'de kurulmasından ve bu devletin gelirleri ile harcamalarının (giderlerinin), Kur'ân ve Sünnet teşrîâtınca düzenlenmesinden itibaren ele alır. Bu gelir ve harcama çeşitlerini, vakaları izleyen bir iniş ile Hz. Peygamber (a.s.)'ın zamanında tamamlanan şerî hükümlere göre açıklar. Yine, kamu mallarının toplanmasında ve harcanmasında izlenen idârî düzenlemeleri bildirir.

Aynı şekilde, kamu mallarının, gelirler ile harcamalar (giderler) olarak, Hz. Peygamber (a.s.), ya da onu temsil eden kimsenin kontrolünde belirlenip tesbit edildiğini (toplanıp tanzim edildiğini), bunun için belirli sayıda âmil ve vâlilerin kullanıldığını açıklamaktadır. Bölge vâlileri, bu malları, şerî ahkâma uygun olarak toplamaya ve ondan, ya ihtiyacın ya da şerî ahkâmın gereğine göre harcama yapmaya

* Bu makale, Yermuk Araştırmaları Dergisi "Beşerî ve Sosyal İlimler Dizisi", Yermuk Üniversitesi İlmî Araştırma ve Lisans Üstü Öğretim Dekanlığı Yayınları, Cild IV, Sayı 1, Yıl 1988, (İrbid-Ürdün) s. 7-35'de bulunmaktadır. Arapça te'fîf edilmiş olup, özgün adı, "**Beytu'l-Mâl fi 'Asri'r-Rasûl, Sallallahu Aleyhi ve Sellem**"dir. İlmî bir yazı olduğu için, o ülkedeki, yani Ürdün'deki tercihi göstermek amacı ile, gerek yazım ve sayfa düzeni şekli, gerekse referans, dipnot verme ve kaynakları sıralama şeklinde, müellifin usûbu aynen muhâfaza edilmiştir.

** Ürdün Yermuk Üniversitesi İslâmî Araştırmalar ve Şerî'ât Fakültesi Fıkıh ve İslâm İktisadî Öğretim Üyesi.

*** Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Hukuku Öğretim Görevlisi.

yetki sâhibiydiler. Sonra, geri kalanı, Devlet'in başkentindeki Hz. Peygamber (a.s.)'e göndermekteydiler.

Kamu mallarının, tahsis edilen cihetlere harcama işlemini tamamlanıncaya kadar korunması için de başkentte özel yerler bulunmaktaydı: Nakdî fazlalıklar, Hz. Peygamber (a.s.)'in *el-Mescidu'n-Nebevî*'ye bitişik olan evinde; zirâî fazlalıklar, yine Mescid'e eklenmiş olan '*Ulliyye* (عَلِيَّة) denilen yerde ve Hz. Peygamber'in (Medîne'deki diğer) evlerinde; hayvan fazlalıkları, *en-Nakî*' adı verilen himâda (otlukta) korunuyordu. Bu malların idâresi Hz. Peygamber (a.s.) zamanında belli sahâbeye (sahâbîlere) verilmişti. Bunlar arasında, *Ömer b. el-Hattâb*, *Bilâl b. Rabâh* ve *Ebû Ubeyde Âmir b. el-Cerrâh* vardır. Bölgelerde de aynı şekilde, kamu mallarının harcama, veya başkente gönderme işlemleri tamamlanıncaya kadar korunması için, yerler bulunmaktadır.

Araştırmacı, neticede şu sonuçlara varmıştır: Kamu malını düzenleyen teşrîât (yasalar) Hz. Peygamber (a.s.) zamanında tamamlanmıştır. Bu teşrîâtın uygulanmasından sorumlu kesim, bu iş için uygun gördüğü kimseleri kendi yerine temsilci kılan Hz. Peygamber (a.s.)'in sevk ve idâresindeki Devlet'tir. Devlet'in başkentinde *merkezî beytu'l-mâl*, bölgelerinde ise, bu merkez beytu'l-mâle bağlı, onun kontrol ve sorgulaması altında *şube (taşra) beytu'l-mâllar* vardır.

GİRİŞ

Hz. Peygamber (a.s.)'in, *Medîne-i Münevvere*'ye hicreti, İslâm Devleti'ni kurmanın ve İslâm Toplumu'nu tanzim etmenin ilk merhalesi sayılır. Yeni durumun gerektirdiği ihtiyaç ve ilişkileri düzenlemek için, teşrî'in amelî hükümlerinin vucûdu kaçınılmaz olmuştur. Şüphesiz, Hz. Peygamber (a.s.), Medîne'ye varışından itibaren, Devlet'i kurmak ve toplumu istikrara kavuşturmak için ihtiyaç duyulan işler ile icraatlara yönelik çalışmalar içinde görülür.

8 İşte bu araştırma, Hz. Peygamber (a.s.) döneminde İslâm Devleti'nin malî düzenlemeleri etrafında döner ve şu soruyu cevaplamaya çalışır: İslâm devletinin bir beytu'l-mali, bu devletin kurucusu ve idârecisi aleyhi's-selatu ve's-selâm zamanında var mıydı?

Konunun ayrıntılarında konuşmaya başlamadan önce, baştan itibaren kullanılan "*beytu'l-mâl*" tâbiri ile anlatılmak istenilen şeyin ne olduğunu belirlemek gerekir. Çünkü, dikkatlice bir hüküm verebilmek,

ancak bu kavram ve tâbiri tarif ettikten sonra mümkün olabilecektir.

Bu tâbire şu iki açıdan bakılabilir:

Birincisi: “**Beytu Mali’l-Müslimîn: Müslümanların Mâl Evi**”, müslümanların hak etmiş olması yüzünden devlete giren ve devletten çıkan her mala mahsus “**cihet**” (verilmiş yön) ile kamu malını özel maldan ayıran ve bu kamu malını harcama şekillerini açıklayan “**şerî ahkâm**”dır. Bu itibarla, müslümanların şerî ahkâma göre sâhibinin kim olduğu belli olmaksızın hak etmiş olduğu her mal, Beytu’l-Mâl’in geliridir. Hak edenleri ve sâhipleri için, ya da müslümanların umûmî faydası (kamu yararı) ve işlerinin muhafazası için harcanması gerekli olan her mal da, Beytu’l-Mâl’in gideridir.

Bu bakış açısından, beytu’l-mâl, kamuya ait malî hakların lehine ve aleyhine (yani hak sahibi ve borç yükümlüsü olarak) şerî ahkâma göre sübût bulduğu manevî bir cihetten ibarettir. O, sarf yerlerine harcamayı tamamlayıncaya kadar, kamu mallarının içinde korunduğu mekana sâhip olmamaktadır; yani, bu mekan, beytu’l-mâl değildir. Daha da ötesi, Devlet’in hak etmiş olduğu mal, beytu’l-mâlın içinde eşya saklanmak üzere hazırlanmış herhangi bir yerine konulsa da bir, konulmasa da, beytu’l-mâlın mülkü sayılır. Yine müslümanların faydalarına sarfı gereken her hak (pay) da, beytu’l-mâlın borcu sayılacaktır (1).

İkincisi: “**Beytu’l-Mâl**”, devletin gelirleri olan malların içine konulduğu ve oradan sarfının yapıldığı “**mekan**”dır. Gerçi bu, giriş ve çıkışı belirlemek için bir idâre cihazını gerektirir. İşte bu mekan zamanın gelişmesi ile gelişir, malî ve idârî düzenlerin birbirini izleyen islâmî asırlarda olgunlaşması ile olgunlaşır; sonunda, içinde harcamalara ait bütün yazılar bulunduğu için malî denetimi yapacak bir divana sahip olur. Beytu’l-mâlın mütevellisi de, aylık olarak hesapları gözden geçirmek, giriş ve çıkışları uyuşturmak ve meydana gelmiş olan herhangi bir farkı ortaya çıkarmakla yükümlüdür (*Kudâme, 1981, 35-36*). Bu, büyük oranda dikkat ve mahâret gerektiren bir iştir. Bunun için, *İbn Haldûn*, malî görevin en önemli devlet görevi olduğunu görmektedir. Çünkü bu görev, devletin haklarını (paylarını) girişinde ve çıkışında korumaya önem verir. Bu hisselerin hepsi şahid bir kitapta ayrıntılı olarak yazılmıştır. Giriş ve çıkıştaki bu ayrıntı ise, ancak bu işin ehli olan mâhir kimseler tarafından yapılabilen hesapların büyük bir kısmı 9 üzerine kurulmuştur (*İbn Haldûn, 1984, 243*). Belki bu, çağdaş bir kısım yazarları, beytu’l-mâlî şimdiki zamanımızda Mâlîye veya Hazine Bakanlığı’na benzettikleri ve beytu’l-mâl sâhibinin (nazırının) Maliye Bakanı görevini yaptığını söyledikleri husustur (*Hasan, 1970, 237; Şelebî, 1964, 313*).

“Beytu Mâli’l-Müslimîn: Müslümanlar’ın Mâl Evi” tâbirine bu iki açıdan bakacağım. Bu şekilde, Hz. Peygamber (a.s.) zamanında, özel malı, kamu malından ayıran şerî ahkâm var mıydı? Devlet’in gelirleri bu ahkâma göre nedir? Harcamaları nedir? Bu ahkâmın uygulamasından sorumlu olan kimdir? Bunda izlenen düzenlemeler nelerdir? Kamu mallarının meşrû’ şekillerde harcamasını tamamlayıncaya kadar konulduğu özel bir yer var mıdır? Başka bir ifadeyle; Hz. Peygamber (a.s.) zamanında, müslümanlar için **cihet** ve devletin gelirleri ile harcamalarını **düzenleyen ahkâm** anlamında bir “beytu’l-mal” var mıdır? Yine aleyhi’s-salâtu’s-selâm zamanında müslümanlar için, kamu mallarının içinde muhafaza edildiği **mekan** (yer) anlamında bir “beytu’l-mal” var mıdır?

Şüphesiz bütün bunların araştırılmasının başlangıcı, Hz. Peygamber (a.s.) zamanında devletin gelir ve harcamalarını açıklamaktır.

Bu da, bize, aleyhi’s-salâtu ve’s-selâm zamanındaki savaş hareketini, bu hareket üzerine kurulan mali neticeleri, gelir ve harcamaları düzenleyen teşrî’âtı, onda uyulan idârî düzenlemeleri takib etmeyi gerektirir. Bu gereklilik de, malî yön, veya ona bağlı olanı (ondaki teferruatı), malî yönün üzerine bina edildiği fiilî ve yasal esasları araştırma amacından kaynaklanır. Çünkü yeni gelişmeler, ister devletin doğumundaki başlangıçta, isterse islâmî fetihlerde yapılan malî düzenlemelerde olsun -devletin doğumunun başlangıcındaki ile islâmî fetihlerdeki malî düzenleme bunlardandır- şerî hükümleri gerektiği vakit, olaylar ile beraber hükümünü açıklayan Kur’ân’dan bir âyet iniyor; ya da Hz. Peygamber (a.s.) hükmü, sözü veya fiili ile açıklıyordu. İşte bu nass ve olayların toplamı, İslâm’da Malî Düzenleme’nin Genel Teşrî’ne ait esasları meydana getirmişlerdir.

Bu bakımdan araştırmamı şu üç kısma ayırıyorum:

Birinci Kısım : Hz. Peygamber (a.s.) Zamanında Devletin Gelirleri

İkinci Kısım : Hz. Peygamber (a.s.) Zamanında devletin Harcamaları (Giderleri)

Üçüncü Kısım: Kamu Mallarını Koruma (Muhafaza) Yerleri

Birinci Kısım **HZ. PEYGAMBER (A.S.) ZAMANINDA** **DEVLETİN GELİRLERİ**

Müslümanlara ait bir kamu malı oluşumu, Medîne-i

Münevvere’de devletlerinin doğuşundan sonra başlamıştır. Devlet’in sayılı gelirleri vardır. Bunların bir kısmı, savaş hareketinden doğmuştur. Diğer bir kısmı da, devletin teb’asına farz kılınmış olan malî yükümlülüklerdir. Bu gelirlerin kapsamı bakımından bu kısmı şu üç altkısma ayırıyorum:

- 10 *Birinci Alt kısım* : Savaş Hareketinden Doğan Mallar
İkinci Alt kısım : “Allah Yolunda Harcanması” Gereken Gelirler
Üçüncü Alt kısım : “Zekât” Gelirleri

Birinci Alt kısım **Savaş Hareketinden Doğan Mallar**

Müslümanlar Mekke’de müslümanlardan gördükleri ve kendilerinin oradan hicret etmelerine yol açan eza ve incinmenin arkasından, Allah’ın onlara kâfirleri öldürmeye, yani onlarla savaşmaya izin vermesinden sonra, İslâm’ın Medîne’ye yerleşmesinden ve devletini ortaya çıkarmasından çok geçmeden, akideyi (inancı) savunma ve onu yaymadan dolayı düşmanlar ile aralarında kızışma başladı. Bu izin el-Hacc süresinin 39. ve 40. şu âyetlerinin nüzülü ile olmuştur: “*Haksızlığa uğratarak kendilerine savaş açılan kimselerin karşı koyup savaşmalarına izin verilmiştir...*” (İbn Hişâm, *Tarih Yok, II, 50; el-Vâkidî, 1980, 208; es-Suyûtî, 1980, 150*).

Müslümanların birçok malî gelirlere ulaşması, bu savaşlardan neşet etmiştir. Kur’ânî ve Nebevî teşrîât da, bu olaylarla beraber yürümüştür. Bu teşrîât, bu mallardan neyin kamu, neyin özel olduğunu, bu malların hak sâhiplerine nasıl paylaşılacağını ve bu mallardan müslümanların kamu yararı için kamuya nasıl tahsis edileceğini açıklamıştır.

Şimdi, Hz. Peygamber (a.s.) zamanında bu savaş hareketinin en önemli hadiselerini izleyip, bu hadiseler üzerine kurulan malî neticeleri ve arkasından gelen teşrîâtı ortaya çıkarmaya çalışalım:

Müslümanların ele geçirdiği ilk ganimet Kureys’lilere ait birtakım develerdi. Bu devler, ekmek arasına katık olacak yiyecek, kuru üzüm ve ticâret eşyası yükleri taşıyorlardı. Hz. Peygamber (a.s.)’ın *Abdullah b. Cahş* komutasında gönderdiği az sayıda bir keşif seriyesi (askeri birlik) bunlara rastgelmişti. Olay, İkinci Hicrî yılda ve “*Nahle*” denilen yerde vukû’ bulmuştu. Seriyenin buraya gönderilşi de, Kureys’i gözetlemek ve onlardan haber edinmek içindi (2). Bu develer ile birlikte seriye Kureys’ten iki adamı da esir almış ve onları Hz. Peygamber (a.s.)’e

getirmişti. Bu iki Kureyş'li adamdan herbiri 40 (kırk) ukiyye gümüşü fidiye verip, serbest bırakıldılar. Bir ukiyye 40 (kırk) dirhemdir. Buna göre toplam fidiye 3200 (üç bin ikiyüz) dirhem olmaktadır. (*el-Vâkidî, 1984, I, 17*).

Bu ğanimetin nasıl dağıtıldığı konusuna gelince, *İbn Hişâm (II, 180)* ve *el-Vâkidî (1984, I, 18)*, şu rivâyette bunu şöyle zikretmektedirler: “Seriyenin komutanı olan *Abdullah b. Cahş*, arkadaşlarına şöyle dedi: Ele geçirdiğimizin (ğanimetimizin) beştebiri Hz. Peygamber (a.s.)’ındır. Ancak bu Yüce Allah’ın ğanimetlerin beşte birini farz kılmadan önce idi. Bu sözünden sonra Abdullah b. Cahş, develerin beşte birini Hz. Peygamber (a.s.)’e ayırdı. Geri kalan develerin tümünü de, arkadaşları arasında bölüştürdü”. Ancak, *el-Vâkidî* ikinci bir rivâyette de şöyle demektir: “Hz. Peygamber (a.s.), Nahle’ye katılanların ğanimetlerini durdurdu. Bedir’e geçti. Nihayet Bedir’den döndü. Sonra hemen, Nahl’e katılanların ğanimetlerini Bedir’e katılanların ğanimetleri ile birlikte her topluluğa hakkını vermek suretiyle bölüştürdü” (*el-Vâkidî, 1984, I, 18*).

11 Aynı ikinci senenin Ramazan ayında, *Büyük Bedir* savaşı oldu. Burada, müslümanlar ğanimet olarak silah ve mallar kazandılar. Yetmiş kureyşli kâfiri de esir aldılar (*Müslim, Tarih Yok, XXII, 86; el-Vâkidî, 1984, I, 144; et-Taberî, Tarih Yok, II, 474; el-Ya’kûbî, Tarih Yok, II, 46; İbn Hişâm, Tarih Yok, II, 256*).

Bu Bedir ğanimetleri, müslümanların elde ettikleri büyük oranda ilk maldı. Ğanimetlerin nasıl bölüştürüleceğini açıklayan bir yasama (teşrî) de yoktu. Bunun üzerine Allah, Bedir ğanimetlerinin bölüştürme emrini Hz. Peygamber (a.s.), şu sözleri ile indirdi: “*Sana enfâla (ğanimetlere) dâir soru sorarlar, de ki: Ğanimetler, Allah’ın ve Peygamberi’nindir; inanyorsanız, Allah’tan sakının, aranızdaki münasebetleri düzeltin, Allah’a ve Peygamber’ine itaât edin.*” (8 el-Enfâl: 1). Akibinde Hz. Peygamber (a.s.) Bedir ğanimetlerini mücâhidlere (savaşçılara) eşit olarak dağıttı. Bedir ğanimetleri beşe bölünmedi. (*el-Vâkidî, 1984, I, 144; et-Taberî, Tarih Yok, II, 474; İbn Hişâm, Tarih Yok, II, 206*).

Esirleri de, esirin durumuna ve sosyal stasüsüne (toplumdaki yerine) uygun malî meblağlar mukabilinde fidiye olarak serbest bıraktılar. Bu, Hz. *Ebû Bekir es-Siddîk* (r.a.)’in Hz. Peygamber (a.s.)’e şöyle dediğinde göstermiş olduğu yola göre yapıldı: “Onlardan fidiye alalım da aldıklarımız bize kuvvet (güç) olsun. Umulur ki Allah onlara doğru yolu gösterir; o vakit de bize yardımcı olurlar”. (*en-Nevevî, Tarih Yok, XXII, 86; et-Taberî, Tarih Yok, II, 474*).

Bir adamın fidyesi (kurtuluş bedeli), dört bin dirhem ile bin

dirhem arasında değişti. Ancak malı olmayacak derecede ihtiyaç sahibi (fakir) kimseyi, Hz. Peygamber (a.s.) bağışladı (3).

Hz. Peygamber (a.s.), Bedir enfâli (đanimetleri) için, dağıtımı tamamlanıncaya kadar, emin bir adamı âmil kıldı. Bu emin adam, *Abdullah b. Ka' b b. Amr b. Avf b. Mebzûl b. Amr b. Ğanm b. Mâzin b. en-Naccâr*'dır (*el-Vâkidî, 1984, I, 100; İbn Hişâm, Tarih Yok, II, 207; et-Taberî, Tarih Yok, II, 458*). Esirlerin başına da, Abdullah'a yardım için, *şakrân* diye çağrılan bir hizmetçiyi âmil kıldı. (*el-Vâkidî, 1984, I, 115*). Yine *Cumh* oğullarının müttefikisi *Mahmiyye b. Cez' b. Abdiyeğuz ez-Zebîdî*'yi de đanimetlerin dağıtımında âmil olarak kullandı (dağıtımı için âmil kıldı) (*el-Vâkidî, 1984, II, 76*). İşte bu sağâbiler, Hz. Peygamber (a.s.)'ın emri ile harcama yerlerine dağıtımları tamamlanıncaya kadar kamu mallarını koruma sorumluluğunu üstlenen (üzerlerine alan) ilk kimseler olabilirler.

Bedir Savaşı'ndan bir ay sonra, Benû Kaynukâ' yahûdîleri kendileri ile Hz. Peygamber (a.s.) arasında olan anlaşmayı bozdular. Müslümanlara dűřmanlık gösterdiler. Halbuki, Medîne'ye geldiğinde Hz. Peygamber, Yahûdiler ile ahidleştiği bir akid (sözleşme) yazmıştı. İşte bunlar ilk bozguncu ve ahidlerini ihlâl eden kimselerdi. Bunun üzerine Hz. Peygamber (a.s.), onları řam'a sürü (*İbn Selâm, 1981, 194; el-Belâzurî, 1978, 30; İbnu'l-Esîr, 1967, II, 96-97*). Müslümanlar 12 onların mallarını đanimet olarak ele geirdikler. Onlar arazilere sâhip değillerdi. Sadece kuyumcu idiler. Hz. Peygamber (a.s.), onların silâhlarını ve kuyumculuk âletlerini aldı (*el-Vâkidî, 1984, I, 179; et-Taberî, Tarih Yok, II, 481*).

Bu münasebet, ya da Bedir'in arkasından ve bu münasebetten biraz önceki sebeble, Allah řu âyeti indirdi: "*Biliniz ki, ele geçirdiğiniz đanimetin beşte biri sadece Allah'ın, Peygamber'in ve yakınlarının, yetimlerin, dűřkünlerin ve yolcularındır...*" (8 el-Enfâl 41) (*ez-Zemahřerî, Tarih Yok, II, 159*). Buna göre, Hz. Peygamber (a.s.) đanimeti ve beşte birini dağıttı. Bu, İslâm'da beře bölünen ilk đanimet idi. Hz. Peygamber (a.s.) beşte bir đanimeti, bu âyette adı geçen haksahiplerine harcamak (dağıtmak) için aldı. Đanimetin geri kalan dörtane beşte birini, yani beşte dörtünü de mücâhidlere (savaşa katılanlara) dağıttı. (*el-Vâkidî, 1984, II, 179; et-Taberî, Tarih Yok, II, 481; el-Mâverđî, 1982, 139; ez-Zemahřerî, Tarih Yok, II, 159*).

Hz. Peygamber (a.s.)'ın sâhip olduğu ilk araziye (ilk toprağa) gelince, bu, *Benû'n-Nadîr* yahûdî âlimlerinden biri olan *Muhayrîk*'in Hz. Peygamber (a.s.)'e vasiyet ettiği arazidir. Muhayrîk müslüman olmuş, savaşmış ve *Uhud*'da Hicret'in üçüncü senesinde

öldürülmüştür. (*el-Vâkidî, 1984, I, 262; İbn Hişâm, Tarih Yok, III, 34*). Bu arazi, yedi meyve bahçesine sâhipti. Bunlar şu bahçelerdir: *el-Meyseb, es-Safiye, ed-Delal, Husna, Berka, el-E'vâf* ve *el-Meşrebe*. Hz. Peygamber (a.s.) bu araziye **sadaka kılmıştır** (vakfetmiştir). (*el-Vâkidî, 1984, I, 378; el-Mâverdi, 1982, 169*).

Hz. Peygamber (a.s.)'ın fethettiği ilk araziye gelince, bu, Benû'n-Nadîr arazisidir. Uhud savaşından altı ay sonra, yani Hicret'in dördüncü senesinin Rabî'u'l-Evvel ayında fethedilmiştir. Bu yahûdîler, Hz. Peygamber (a.s.) ile ahidlerini, Uhud savaşının sonucunu duyduktan sonra bozmuşlardı. *Ka' b b. el-Eşraf*, kırk adam ile birlikte Mekke'ye gitti. Kureyş ile ahidleştiler. Kureyş'liler onları Hz. Peygamber (a.s.)'i öldürmeye teşvik ettiler. Nitekim onlar Hz. Peygamber (a.s.)'e ihânet etmeye çalışmış ve evlerine iki maktûlun (öldürülen kimsenin) diyetini istemek için geldiğinde, Hz. Peygamber (a.s.)'a su'î kast girişiminde bulunmuşlardı. (*el-Balâzurî, 1978, 31; İbn Hişâm, Tarih Yok, III, 108; ez-Zemahşerî, Tarih Yok, IV, 79*). İşte, Benû'n-Nadîr'in bu işi ortaya çıktığında, Hz. Peygamber (a.s.) onlara Medîne'den çıkmalarını emretti. Başlağışta bunu reddettiler. Savaşa davet ettiler. Bunun üzerine, Hz. Peygamber (a.s.) onları onbeş gün kuşatma altında bulundurdu. Bu onbeş günden sonra Hz. Peygamber (a.s.) ile, Medîne'den çıkmaları, zırh ve silâhın tamamı dışında develerin yüklenebileceği kadar mallarını almak üzere sulh (barış anlaşması) yaptılar. Bazıları *Hayber*'e gitti. *Ebû'l-Hakîk* ailesi bunlardandır. Bazıları da Şam'a. (*el-Balâzurî, 1978, 31; İbn Hişâm, Tarih Yok, III, 109; ez-Zemahşerî, Tarih Yok, IV, 80*). Onlardan müslüman olan iki kişinin arazisi (toprakları) dışında, arazilerinin tamamı da müslümanların oldu. Bu iki kişinin müslüman olması, bu ikisine ait malların hepsini onlara kazandırdı (5).

13 İşte Benû'n-Nedîr'in bu malları, müslümanların sulh yoluyla elde ettikleri malların ilki idi. Bu sebeple, bu malları **"fey"** olarak adlandırılan el-Haşr sûresi nâzil oldu (*es-Suyûtî, 1980, 208*). Bu sûre, fey'in hükümlerini açıkladı ve fey'i, Hz. Peygamber (a.s.)'in görüşüne göre müslümanların yararına harcanacak kanu mülkü kıldı (6).

Hz. Peygamber (a.s.), arazilerin dışında bunların mallarını, özellikle muhâcirlere, onların yüklerini Ensâr'dan kaldırmak için dağıttı. Ancak Ensâr'dan fakir olarak anılan iki adama, *Sehl b. Huneyf* ile *Ebû Ducâne Simâk b. Hareşe*'ye de Hz. Peygamber (a.s.) bu maldan verdi (*el-Belâzurî, 1978, 32; İbn Hişâm, Tarih Yok, III, 110; el-Mâverdi, 1982, 169*). Bu uygulama ile, Hz. Peygamber (a.s.), islâm toplumundaki topluluklar arasını yakınlaştırıp onları dengeledi. Araziye

gelince, Hz. Peygamber (a.s.) onu müslümanlar arasında dağıtmayarak kamu yararına vakfetti. O, bu arazideki hurma ağaçlarının altını ekiyordu. Bundan gelir elde ediyor; bu gelirden hanımlarının ve ev halkının senelik yiyeceğini çıkarıyor; arta kalanı da, at ve silâh şeklinde Allah yolunda kullanılacak malzemeye çeviriyordu. (*el-Kuşeyrî, Tarih Yok, XXII, 80; el-Vâkidî, 1984, I, 378; el-Balâzurî, 1978, 31*).

Hicretin beşinci yılında Şevvâl ayında, Ahzâb veya Hendek savaşı oldu. Çünkü Benû'n-Nadîr yahûdîleri, Hayber'den Mekke'ye gelenler, birleşip toplanmışlardı. Kureyş ve Ğatafân'ı da Hz. Peygamber (a.s.)'i öldürmek üzere ayaklandırmış ve buna teşvik etmişlerdi. Onlara Benû Kureyza da katılmıştı. Bu şekilde Benû Kureyza, müslümanlara hâinlik etmiş ve ahdi bozmuştu. (*İbn Hişâm, Tarih Yok, III, 146; el-Vâkidî, 1984, II, 496; el-Belâzurî, 1978, 35; et-Taberî, Tarih Yok, II, 564*). Bu ahzâb (tarafhtarlar), müslümanların etrafına ve girişine müşriklere engel olan hendek kazdığı Medîne'yi kuşattılar. Sonra bir fayda elde etmeden, veya bir amaca ulaşmadan Medîne'yi terkettiler.

Bundan bir ay sonra, yani Hicret'in beşinci yılında Zû'l-Ka'de ayında, müslümanlar Benû Kureyza ile, ahdi bozmalarının cezası olarak savaşmak için çıktılar (*el-Vâkidî, 1984, II, 496; el-Belâzurî, 1978, 35; et-Taberî, Tarih Yok, II, 581*). Onları yirmibeş gece kuşatma altında tuttular. Nihayetinde, kuşatma onları bitkin düşürdü. Sonra, Hz. Peygamber'in izni ile Sa'd b. Mu'âz'ın vermiş olduğu hükmü kabul ettiler. O da, onların savaşçılarını öldürmeye ve mallarını almaya hükmetmişti. (*el-Buhârî, Tarih Yok, V, 44; el-Vâkidî, 1984, II, 512; el-Belâzurî, 1978, 35; İbn Hişâm, Tarih Yok, III, 146; et-Taberî, Tarih Yok, II, 587*). Hz. Peygamber (a.s.), bu mallara, el-Enfâl sûresinin kırkbirinci âyetinde açıklanan ve bu olaydan önce nâzil olmuş bulunan ğanimet hükmünü uyguladı. Buna göre, ğanimeti beşe ayırdı. Onun dört tane beşte birini (yani beşte dördünü) mücahidler (savaşa katılanlar) arasında dağıttı (*el-Vâkidî, 1984, II, 522; et-Taberî, Tarih Yok, II, 591; İbn Hişâm, Tarih Yok, III, 149*).

14 Hicret'in altıncı senesinin Zu'l-Ka'deh (Zu'l-Ka'det) ayında, Hz. Peygamber (a.s.), Kureyş ile "Hudeybiye Barışı"nı (Sulhu'l-Hudeybiye) yaptıktan sonra, müslümanlar tamamen, belâlarını bekleyen düşman Hayber yahûdîlerine doğru yöneldiler. Hz. Peygamber (a.s.), Hudeybiye Barışı'ndan iki ay sonra, yani yedinci senenin Muharrem ayında, onlarla savaştı. Bir ay kadar devam eden kuşatmadan sonra onlara boyun eğdirdi (*el-Belâzurî, 1978, 36*).

Bu şekilde, müslümanlar, Hayber'deki malları ğanimet olarak kazandılar (ele geçirdiler). Hz. Peygamber (a.s.), bu mallardan taşınır

onların (menkûlun) beşte birini aldı ve geri kalanı savaşa katılanlara dağıttı. Araziye gelince, Hayber halkı Hz. Peygamber (a.s.)'dan, kendilerini arazileri ile bırakmalarını ve bunun için çıkan ürünün yarısıyla kendileri ile muâmele yapmasını istediler. Hz. Peygamber (a.s.), bunda onları, müslümanların uygun görecekları süreyle sınırlı olmak üzere kabul etti. Zirâ onlara şöyle demişti: “Sizi Allah'ın sizi yerleştirdiği müddetçe yerleştiriyoruz, fakat çıkartılmanızı istediğimizde sizi çıkartırız”. (el-Kuşeyrî, Tarih Yok, XX, 208; İbn Selâm, 1981, 431; Belâzurî, 1978, 36; et-Taberî, Tarih Yok, III, 15). Hz. Peygamber (a.s.) Abdullah b. Revâhe'yi, ürünün miktarını belirlemek ve her sene onun yarısını almak için onlara vâli kıldı. (İbn Selâm, 1981, 432; İbn Hişâm, Tarih Yok, III, 229; el-Belâzurî, 1978, 37; et-Taberî, Tarih Yok, III, 20). Hayber, Hz. Peygamber (a.s.)'in, sonra da, Ebû Bekir es-Sıddîk'in hayatları boyunca ve Ömer'in halîfeliğinde de, bir müddet bu durumda kaldı. Sonra Ömer, Hicâz'dan ehû'z-zime kimseleri çıkartması üzerine Hayber halkını sürgün etti (el-Kuşeyrî, Tarih Yok, X, 209; el-Belâzurî, 1978, 49; İbn Hişâm, Tarih Yok, III, 231).

Fedek halkı, Hz. Peygamber (a.s.)'in Hayber'lilere karşı yaptığını öğrenince, Muhayyisa b. Mes'ûd elçiliğiyle Hz. Peygamber (a.s.) ile barış yapmayı istediler. Hz. Peygamber (a.s.) de, araziyi onlara terk edip, çıkan ürünün yarısı üzerine muâmele ederek onlarla sulh ve anlaşma yaptı. İşleri, Ömer b. el-Hattâb (r.a.)'nin kendilerini sürgün etmesine kadar bu şekilde devam etti (et-Taberî, Tarih Yok, III, 20).

Yine yedinci senede, Hz. Peygamber (a.s.), Hayber'den ayrıldıktan sonra Vâdî'l-Kurâ'ya geldi. Halkını İslâm'a çağırdı. Onlar savaşarak bundan geri durdular. Bunun üzerine Hz. Peygamber (a.s.) burayı kuvvet kullanarak (unveten) fethetti. Allah da bura halkının mallarını ona ğanimet olarak verdi. Onlardan müslümanlara çokça ev eşyası ile ticaret eşyası mal kaldı. Hz. Peygamber (a.s.) bunun beşte birini aldı. Araziyi, hurmalıkları sakinlerine bıraktı. Onlara Hayber halkına yaptığı şekilde işlem yaptı. (el-Vâkidî, 1984, II, 711; el-Belâzurî, 1978, 47). 'Amr b. Sa'îd b. el-'Âs b. Umeyye'yi de Vâdî'l-Kurâ'ya vâli kıldı. Aynı şekilde Zeyd b. Ebî Sufyân'ı da, Teymâ'nın fethinden sonra vâli kıldı. (el-Belâzurî, 1978, 48). Teymâ halkına, Hz. Peygamber (a.s.)'in Hayber, Fedek ve Vâdî'l-Kurâ'ya yaptığı kolaylık 15ulaşınca, Hz. Peygamber (a.s.) ile mal üzerinde sulh ve anlaşma yaptılar. Bölgelerini ve arazilerini ellerinde tuttular. (el-Vâkidî, 1984, II, 711; el-Belâzurî, 1978, 48).

Hicret'in sekizinci yılı Ramazan ayında Mekke'nin fethi gerçekleşti. Hz. Peygamber (a.s.), Mekke'yi halkına geri verdi. Ondan hiçbir malı ganimet olarak almadı. Mekke'lilere şöyle hitâb ederken, şu meşhûr cümlesi ile Mekke'yi onlara ihsân etti: "*Ey Kureys topluluğu! Benim size yaptığının ne olduğunu görüyor musunuz? Cevap verdiler: İyiliktir, cömert kardeş ve cömert kardeşin oğlu. Sonra Hz. Peygamber (a.s.) onlara, 'gidin haydi serbestsiniz' dedi.*" (İbn Hişâm, Tarih Yok, IV, 41; *el-Ya'kûbî, Tarih Yok, II, 60; et-Taberî, Tarih Yok, III, 61*).

Hz. Peygamber (a.s.), '*Attâb b. Esîd*'i Mekke'ye âmil kıldı. Ona her gün için, *İbn Hişâm*'ın *es-Sîre*'de naklettiğine göre bir dirhem maaş verdi. Bunun üzerine '*Attâb b. Esîd* insanlara şöyle diyerek hitâb etti: "Bir dirheme aç kalan kimsenin karımını Allah aç bıraksın. Zirâ, Allah'ın Elçisi, bunun yeterliliğini takdir etti ve bana, her gün bir dirhem maaş verdi. Artık hiçbir kimseye muhtaç değilim". Ancak *İbnu'l-Esîr, Usdu'l-Gâbe*'de bunu şöyle zikretmektedir (1328, III, 557): "Hz. Peygamber (a.s.), ona gündelik iki dirhem maaş verdi. Sonra o, insanlara şöyle diyerek hitâb etti: "Hiçbiriniz '*Attâb* benden şunu aldı diyemeyecek; zirâ, Allah'ın Elçisi, maaş olarak bana, her gün iki dirhem verdi. Her gün iki dirhemini duyurmadığı bir karnı Allah hiç doyurmasın!"

Aynı yılın (sekizinci) Şevvâl ayında, *Huneyn* savaşı oldu. Müslümanlar, şiddetli çarpışmadan sonra *Havâzin*'i yendiler. Büyük bir topluluk olan *Havâzin*'den ölen ve esir alınan oldu. Müslümanlar, çokça ganimet elde ettiler (7). Hz. Peygamber (a.s.), esirleri ve ganimetleri *el-Ci'râne*'ye götürdü. *Mes'ûd b. Amr el-Ğifârî*'yi ganimetlerin başına getirdi. (İbn Hişâm, Tarih Yok, IV, 76; *el-Vâkidî, 1974, 949 v.s.*). Sonra *Havâzin* heyetleri, *el-Ci'râne*'ye intikâlin arkasından geldiler ve Hz. Peygamber (a.s.)'dan esirlerin bağışlanmasını istediler. Bunun üzerine Hz. Peygamber esirleri bağışladı. (*el-Ya'kûbî, Tarih Yok, II, 63; et-Taberî, Tarih Yok, III, 82*). Ganimetlerin beşte birini aldı. İnsanların kalblerini, onlara beşte birden vererek ısındırdı (te'lif etti). (*el-Vâkidî, 1984, III, 944; et-Taberî, Tarih Yok, III, 90*). Sonra Hz. Peygamber (a.s.), ganimetlerin beşte birinin geri kalanını götürdü. *ez-Zahrân*'ın bir bölgesi olan *Meccene*'de tuttu. Kendisi de umreye gitti. Umresini tamamlayınca, *Zu'l-Ka'b*'nin son altı gecesi için *Medîne*'ye'ye döndü. Ganimetlerin arta kalanı da Hz. Peygamber (a.s.)'ı izledi. (İbn Hişâm, Tarih Yok, IV, 107).

Hicret'in dokuzuncu yılında, *et-Tevbe* diğer adıyla *Berâ'et* sûresi nâzil oldu (*ez-Zemahşerî, Tarih Yok, II, 172; İbnu Kesîr, et-Tefsîr, Tarih Yok, II, 346*). Bunda, "ehlu'l-kitap"tan "cizye"

alınması Yüce Allah'ın şu sözleri ile teşrî kılındı: “*Kitab verilenlerden, Allah'a, âhiret gününe inanmayan, Allah'ın ve Peygamberi'nin haram kıldığını haram saymayan, hak dînini dîn edinmeyenlerle, boyunlarını büküp kendi elleriyle cizye verene kadar savaşın.*” (9 et-Tevbe: 29). Akibinden Hz. Peygamber, Rum (Bizans) Kralı (İmparatoru) Hirakl'ın 16 kendisini öldürmeyi emrettiğini öğrendikten sonra, eş-Şâm civarlarında Tebûk'da Rumlar ile savaşmak için insanlara hazırlanmalarını buyurdu. Hz. Peygamber (a.s.), dokuzuncu yılın Recep ayında Tebûk'a ulaştı. Savaşmadı. Onlarla Cizye üzere barış yaptı. (*el-Vâkidî, 1984, III, 990; et-Taberî, Tarih Yok, III, 100*).

Tebûk'ta bulunan Hz. Peygamber (a.s.)'e *Eyle*'nin vâlisi *Yuhanna b. Ru'be* geldi. Hz. Peygamber (a.s.) ile, her adam için yılda bir dinar vermek üzere barış yaptı. Bu da, üçyüz dinar tuttu. (*el-Belâzurî, 1978, 81*). *Ezruh* halkı ile her Receb'te yüz dinar üzere barış yaptı. Aynı şekilde (her Receb'te yüz dinar olarak), *Cerbâ'* halkı ile de cizye üzere barış yaptı. *Maknâ* halkı ile ise, ürünlerinin dörtte biri üzere barış yaptı (*el-Vâkidî, 1984, III, 1031; el-Belâzurî, 1978, 81*).

Hz. Peygamber (a.s.), *Hâlid b. el-Velîd*'i, *Dumetu'l-Cendel* kralı *Ukeydir el-Kindî*'ye gönderdi. Hâlid, onu esir etti ve Hz. Peygamber (a. s.)'a getirdi. Ancak Hz. Peygamber (a. s.), onunla cizye üzere barış yaparak onu bağısladı ve serbest bıraktı (*İbn Hişâm, Tarih Yok, IV, 126; et-Taberî, Tarih Yok, III, 109*).

Hz. Peygamber (a.s.), Hicret'in dokuzuncu yılı Ramazan ayında Tebûk'tan döndüğünde, *Himyer Krallıkları*'nın elçileri, müslüman olmaları nedeniyle Hz. Peygamber (a.s.)'e geldiler. Hz. Peygamber (a.s.) de, onlara müslüman olmalarının gerektirdiği malları ve arazileri ile ilgili vecibelerini belirleyen bir yazı gönderdi (8). Elçilerini ve âmillerini, İslâm'ın ahkâmını ve üzerlerine vâcib olan sadakaların miktarlarını bildirmek için, onlara doğru sevketti. Yemen halkından ehlu'z-zimme olan her ergin kimse için de bir dirheme veya onun değerinde (onun yerine) “*el-Ma'âfir (المعافير)*” adlı giyecekleri (cizye olarak) şart koydu. *Mu'âz b. Cebel*'i onlara emir kıldı. Hz. Peygamber (a.s.) *Mu'âz b. Cebel*'den “*sadaka*” ve “*cizye*”yi de toplamasını istedi(9). (*el-Belâzurî, 1978, 82; el-Ya'kûbî, Tarih Yok, II, 81; et-Taberî, Tarih Yok, III, 121*).

Bu yılda, *Tebâle* ve *Cureş* halkları da, çarpışma olmaksızın, İslâm dinine girdiler. Hz. Peygamber (a.s.), onlarla müslüman olmaları üzerine yükledikleri yükümlülükleri belirdi. Onların arasında bulunan ehlu'l-kitab'tan her bir ergin kimse için, bir dinar (cizye olarak) koydu.

(*el-Vâkidî, 1984, II, 754; el-Belâzurî, 1978, 70; Ibn Hişâm, Tarih Yok, IV, 174*).

Hicret'in onuncu yılında, *Necrân* halkı, heyetini Hz. Peygamber (a.s.)'e gönderdi. Hz. Peygamber (a.s.)'dan barış istedi. Hz. Peygamber (a.s.) da onlarla barış anlaşması yaptı. *Necrân* halkına, hak ve vecibelerini bildiren bir yazı gönderdi. Vecibeleri arasında bin adedi Sefer ayında bin adedi de Receb ayında olmak üzere, iki bin "hulle" (elbise) ödemelerini, her bir hulle bir gümüş ûkiyye kıymetinde olması şart konulmuştur. Bir ûkiyye kırk dirhem ağırlığında idi. Bu artıp eksile bilirdi. Buna göre hullelerin (elbiselerin) kıymetinin yekûnû, $40 \times 2000 = 80.000$ (seksen bin dirhem) olmakadır. (*el-Belâzurî, 1978, 75; el-Ya'kûbî, Tarih Yok, II, 83*).

Aynı şekilde, Hz. Peygamber (a.s.), *el-Bahreyn*'deki *Hicr*'de bulunan mecusi halktan da cizye aldı. Bunlar, İran'a bağlıydılar (*Ebû Yûsuf, 1979, 129; el-Belâzurî, 1978, 83; el-Ya'kûbî, Tarih Yok, II, 82*).

17 Hz. Peygamber (a.s.) dönemindeki harb (savaş) hareketinin bu takdiminden (sunuluşundan) sonra, islâm devletinin gücünü Mekke ve Medîne civarına, Şam yakınlarına kadar kuzey Hicaz'a, *Necrân*, Yemen, Umân ve Bahreyn ile Yarımadanın ortalarında birçok bölgeye yaydığını anlıyoruz.

İşte islâm devleti bu hareketin sonucu olarak, birçok malî kaynak elde etmiştir. Bu harekete ait vakı'aların hemen peşini de bu malların haksahiplerini ve nasıl bölüştürüleceğini açıklayan yasaların konulması izlemiştir. Bu kaynaklar şu üç çeşit içinde kendini göstermektedir:

1- Ğanimetler: Bu, müslümanların savaş sonucunda elde ettikleri mallardır.

Müslümanlar ğanimetler kazanmaya *Hicret*'in ikinci yılından itibaren, ilk olarak *Nahl sûvâri müfrezesi* ile başladı. Sonra *Büyük Bedir*'in "enfali", daha sonra *Benû Kaynukâ'*, *Benû Kureyza*, *Hayber*, *Vâdî'l-Kurâ* ve *Havâzin*'in malları, ... ile devam etti.

Hicret'in ikinci yılında *Bedir enfâlinden* sonra, ğanimetlerin beşe bölünmesi teşrîf kılındı. İlk olarak *Benû Kaynukâ'* ğanimetlerine uygulanan bu düzenleme gereğince, ğanimetlerin beşte dördü (yani dört tane beşte biri) mücâhidlere (savaşa katılanlara) dağıtılır oldu. Diğer beşte bire (yani beşinci beşte bire) gelince, bunu, Hz. Peygamber (a.s.) haksahiplerine harcamak için alıyordu.

Ğanimetler ile, bunların dikkatlice bölüşümü yapılan parçalarına ait miktarların sayımı yapılıyordu (istatistiği tutuluyordu). *Mu'aykib b. Ebî Fâtıma ed-Dûsî*, Hz. Peygamber (a.s.)'in ğanimet kâtibi idi. (*el-*

Cehşiyârî, 1980, 12). Aynı şekilde o, Hz. Peygamber (a.s.)'in mührünün sorumlusuydu. (*İbn Abdi'l-Berr*, 328 h., III, 476; *İbnu'l-Esir*, *Usdu'l-Ğâbe*, 1328 h., V, 241).

Hz. Peygamber (a.s.), her ğanimete, dağıtımını tamamlanıncaya kadar bir "emîn" tayin ediyordu. Nitekim, *Abdullah b. Ka' b b. Ğanm*'i Bedir enfali için tayin etmiştir. Aynı şekilde, Bedir esirleri için Şakrân diye çağrılan bir hizmetçiyi; *Mahmiyye b. Cez*'i Bedir ğanimetlerinin bölme işlemi için; *Mes'ûd b. Amr el-Ğifârî*'yi *Havâzin* ğanimetleri için, âmil edinmiştir. İşte, hak sahiplerine bölüştürülüp dağıtma işlenmi tamamlanıncaya kadar Hz. Peygamber (a.s.)'in belirlediği yerde malı korumak bunların görevindendi. Bu görev, bazen malı bir yerden diğerine Hz. Peygamber (a.s.)'in emri ile nakledilmesini de gerektirebilirdi. Nitekim, *Huneyn* ğanimetleri ile *Havâzin* esirlerinde olduğu gibi. Zirâ bunlar, önce el-Ci'râne, sonra ez-Zahrân'ın bir bölgesindeki *Mecenne*'ye, daha sonra da, Medîne'ye nakledildiler. Aynı şekilde, bu görev bazan dağıtma işleminden önce bir müddet malı korumayı da gerektirebilirdi. Nitekim *Havâzin* ğanimetlerinde olduğu gibi. Zirâ bu ğanimetler ikinci yılın Şevvâl ayında kazanılmış ve daha sonraları Hz. Peygamber (a.s.)'in *Zu'l-Ka'de*'nin veya *Zu'l-Hicce*'nin başında ümreden dönerek Medîne'ye ulaşmasından sonra ona getirilmiştir. (*İbn Hişâm*, *Tarih Yok*, IV, 76, 108). Ayrıca, *el-Vâkidî*'nin iki rivâyetinden birine göre, Hz. Peygamber (a.s.) ikinci yılın Receb ayında ğanimet olarak kazandıkları *Nahle* halkının ğanimetlerini, Bedir'in ğanimetleri ile paylaştırmak için aynı yılın Ramazan ayına kadar bekletti. (1984, I, 18).

Hz. Peygamber (a.s.)'in ğanimetlerin beşte birleri için âmili vardı. Bu, Benû Esed'den *Mahmiyye b. Cez*' diye çağrılan bir adamdı. (*el-Kuşeyrî*, *Tarih Yok*, VII, 179, 181). Şüphesiz o, hakedilenlerin sâhibleri belirleninceye ve paylarını almak için kendilerine verilmeye kadar bu malı herhangi bir müddet için ve herhangi bir mekanda gözetimi altında korumaktaydı.

2- el-Fey': Bu kaynak, Hz. Peygamber (a.s.) zamanında, müslümanların çarpışma (savaşma) olmaksızın elde ettikleri, veya üzerine barış anlaşması yaptıkları mallar ve ürününden bir kısmının halkına bırakıldığı arazilerin gelirlerinden, müslümanların payı şeklinde görülür.

Fey', Hz. Peygamber (a.s.) zamanında devletin bir gelir kaynağını teşkil eder. Bu, Muhayrîk'in Hz. Peygamber (a.s.)'e verdiği, Hz. Peygamber (a.s.)'in de onu, kamu yararına harcadığı sadakaları arasına koyduğu topraktan başlar ve Hz. Peygamber (a.s.)'in

taşınırlarını muhâcirler arasında dağıttığı, toprağını ise, ürününden nafakasını almak ve kalanını da Allah yolunda malzeme olarak at ve silaha harcamak suretiyle kamu yararına vakfettiği Benû'n-Nadîr mallarına kadar şâmil olur. Aynı şekilde, müslümanlar, ürünün bir kısmını halkına bıraktıkları topraktan yıllık olarak çok miktarda ekin ve meyva elde ediyorlardı. *Hayber, Fedek, Vâdî'l-Kurâ ve Maknâ* toprakları böyleydi. Hz. Peygamber (a.s.), buralardan elde edilen bu gelirleri “kamu yararına”, “elçileri karşılamaya” ve “orduyu hazırlamaya” harcıyordu.

3- el-Cizye: Bu, devletin müslüman olmayan (ğayr-i müslîm) teba'sından (vatandaşından) aldığı maldır. Cizye, Hicret'in dokuzuncu yılında teşrî' olunmuştur. Devlet'in gelirlerinden bir kısmını meydana getirir. Zirâ müslümanlar, *Teymâ, Tebûk, Eyle, Uzreh, Cerbâ', Maknâ, Dûmetu'l-Cendel, Nocrân, Hicr, Yemen* halkının zimmîleri ile *Tebâle ve Curesh* halkından cizye alıyorlardı. Şüphesiz ki, savaş hareketinin gelirleri, Hz. Peygamber (a.s.) dönemindeki devlet gelirlerinin önemli bir kısmını oluşturmaktadır.

İkinci Altkısım

Allah Yolunda Harcanması Vâcib Olan Gelirler

Allah, kamu yararı için, islâm toplumundaki fakirleri ve ihtiyaç sahiplerini gözetmek üzere kendi yolunda harcama yapmalarını daha Mekke döneminde, davetin doğuşundan itibaren müslümanlara farz kıldı(10). Bu “infâk farizesi” zekât farzından ve nisâblarının belirmesinden sonra Medîne döneminde de devam etti. Bu yüzden, Hz. Peygamber (a.s.) şöyle buyurdu: “*Malda, zekâtta başka hak vardır*”.

19 Sonra Yüce Allah'ın şu sözü takib etti: “*Yüzlerinizi doğudan yana ve batıdan yana çevirmeniz iyi olmak demek değildir; lakin iyi olan, Allah'a, Âhiret Günü'ne, Melekler'e, Kitab'a, Peygamberler'e inanan, O'nun sevgisiyle, yakınlarına, yetimlere, düşkünlere, yolculara, yoksullara ve köleler uğrunda mal veren, namaz kılan, zekât veren... kimselerdir...*” (2 el-Bakara: 177) (et-Tirmizî, 1966, III, 21).

Buna göre Allah, mü'min itaat kâr kulların sıfatlarını, onların mallarından sarf etmesi, yani onlardan harcama yapması, namaz kılması ve zekât vermesi şeklinde sıralamaktadır. Burada, zekât verme mal vermeye atfedilmiştir. Bu ikisinin arası namaz kılmak ile ayrılmıştır. Bu da gösteriyor ki, mal vermek, -ilk olarak zikredilmiştir- zekât vermekten

başkadır. Zirâ, atfın, ma'tûf ve ma'tûfun aleyh arasında değişik olması gerektiği bilinmektedir.

O halde "infak" (harcama), aslında zorunlu bir farizedir. Ancak İslâm onun, nicelik ve niteliğini belirlememiştir; daha da ötesi, olağan üstü haller beklentisi, savaş, açlık ve tabî felaketler gibi ortaya çıkan ihtiyaçların karşılanması için, onun durumunu açık bırakmıştır. Bu gibi haller ile ümmet bazan karşılaşır. Bu da, zekât ve diğer olağan kaynakların karşılayamayacağı malları gerektirir... Bunun için, ihtiyaç halinde icrâsı gerekli kurallar koymak, veliyyu'l-emr üzerine vâcib olur. (*el-Kudât, 1984, 47*).

Bu vâcibin Hz. Peygamber zamanında edâsı, tek bir şekilde olmayıp; aksine birçok tatbiki şekillerde görülmüştür:

- Doğrudan acil ihtiyaç olmadığında, her bir müslüman uygun gördüğü malını hür iradesi ile tasadduk etmeye serbest bırakılıyordu. Sahâbe sadakalarda birbirleriyle yarışıyor ve ondaki çoklukla birbirlerine övünüyorlardı. Öyle ki, Ebû Bekir (r.a.), bir kaç kere, bütün malını bağışladı. O devamlı olarak müslümanların yararlarına harcamalarda bulunuyordu. Sonunda, onun için Hz. Peygamber (a.s.) şöyle dedi: "*Dostluğunda ve malında insanların bana en iyilikte bulunanı Ebû Bekir'dir.*" (*el-Buhârî, Tarih Yok, V, 4; et-Taberî, Tarih Yok, III, 191*). Ömer b. el-Hattâb malının yarısını bağışladı. (*es-Suyûtî, Târîhu'l-Hulefâ, Tarih Yok, 37*). Abdurrahman b. Avf, defalarca çokca mal bağışladı. Nitekim o, malının yarısıyla, sonra kırkbin dinarla bağışta bulunmuştur. Daha sonra malından, beşyüz at ve beşyüz deve Allah yolunda savaşmak için hazırladı (*İbn Hâcer, el-İsâbe, 328 h., II, 416*). Kâ'b b. Mâlik, Tebûk savaşına oturup gitmemesinden hemen sonra, Allah'a tövbe için bütün malını bağışlamak istedi; ancak, Hz. Peygamber (a.s.) ona şöyle dedi: "*Malının bir kısmını kendin için tut.*" (*el-Buhârî, Tarih Yok, 139*). Halid b. el-Velîd, zırhlarını ve harb malzemelerini Allah yolunda vakfetti (*el-Buhârî, Tarih Yok, II, 51; el-Kuşeyrî, Tarih Yok, VII, 57*).
- 20 - Müslümanlar, mal (para) vermeyi gerektiren bir olağan üstü durumla karşılaştıkları zaman, Hz. Peygamber (a.s.) bu olağan üstü durumu karşılamak için, müslümanları, mallarını (paralarını) bağışlamaya çağırır. Bağışlayacakları miktarda, müslümanların inançlarının gücünü ve Allah ile Resûlu'nun hoşnutluğunu kazanmak üzere mal dağıtımında birbirleriyle yarışmalarına bakmak için, onları serbest bırakıyordu. Bu da, Hz.

Peygamber (a.s.)'in, belirlemesine ihtiyaç göstermeden yeterli malin onda toplanmasını sağlıyordu.

Nitekim müslümanlar, su istekleri için su kaynağına ihtiyaç duyduğunda, Hz. Peygamber (a.s.) şöyle buyurdu: “*Kim Ruma’da (رومة) kuyu açarsa Cennet onudur.*” Hemen Osman b. Affân (r.a.) orada kuyuyu açtı. (*el-Buhârî, Tarih Yok, V, 17*). Yine Hz. Peygamber (a.s.) Tebûk savaşına hazırlanmak isteyip, yeterli mal bulamadığında, şöyle buyurdu: “*Kim Tebûk savaşında çarpışacak müslüman ordusunu hazırlarsa, Cennet onudur.*” Bunun üzerine yine Osman b. Affân bu orduyu hemen hazırladı. (*el-Buhârî, Tarih Yok, V, 17*). İmâm Müslim’in rivâyetine göre (*Tarih Yok, VII, 102*), Mudar’dan bir kavim Hz. Peygamber (a.s.)’e geldiğinde, Hz. Peygamber (a.s.)’in onlara gösterdiği ihtiyaç ve yoksulluk sebebiyle yüzü asılıp sarardığında, girdi sonra çıktı -yani evlerine, veya kamu mallarının korunduğu yere girdi ve hiçbir şey bulamadı-. Bunun üzerine insanları topladı. Sonra hangi miktar ve çeşitten mal ile sadakaya gücü yeten herkese emrederek hitâb etti. Öyleki şöyle diyordu: “*Isterse bir hurmanın yarısı ile.*” Hemen Ensâr’dan bir adam, içinde çok mal (para) bulunan avcunun nerdeyse güç yetiremediği bir keseyi çabucak getirdi. Sonra insanlar pesişişine bunu yaptılar. Nihayetinde, biri yiyecek ve diğeri giyecek olmak üzere iki küme oluşuverdi. Hz. Peygamber (a.s.)’in yüzü, müslümanların Yüce Allah’a itaâta, mallarını sarfetmeye, “bir” ve “takva”da kendi aralarında yardımlaşmaya koşuştukları için sevinçten parladı.

- Hz. Peygamber (a.s.) diğerk zamanlarda, olağan üstü hallerin baskısı altında bulunulduğunda, müslümanlara ihtiyaç duymadıkları bütün mallarını terketmelerini ve bu malları, ona ihtiyaç duyan kimselere vermelerini emrediyordu. Müslim’in **Sahîh**’inde bu şöyledir: “*Müslümanlar bir seferdeyken Hz. Peygamber onlara şunu buyurdu: Yanında hayvan fazladığı bulun kimse onu hayvanı olmayan kimseye versin. Yanında azık fazladığı bulunan kimse onu azığı bulunmayan kimseye versin. Bu şekilde malların sıralanabilecek bütün çeşitlerini sıraladı. Nihayetinde biz, içimizden hiçbir kimsenin fazladıkta hakkının (payının), kalmadığını gördük.*” (*el-Kuşeyrî, Tarih Yok, XXII, 33*).

Üçüncü Altkısım Zekât Gelirleri

Zikri önce geçen Allah yolunda umumî bir şekilde yapılan bu infak vâcibesine ilaveten, Allah, mallarının birkaç çeşidiyle sınırlı zekâti müslümanlara farz kıldı. Bu bakımdan zekât, nakdî çokluğu (serveti), ticâret mallarına, bir kısım hayvan sınıfına ait çokluk (servet) ile zirâf çokluğa (servete), şimdi ayrıntılarına girmeye imkân olmayan özel şartlar ve oranlar ile şâmil olur.

Zekât, yasal (şerî), zorunlu bir farîzedir. O, İslâm'ın rukûnlerinden (esaslarından) biridir. Daha da ötesi, islâmın bu esasları içinde toplumsallığı âşikar olan esastır. Çünkü o, güç yetiren ferdin boynundaki topluma ait hak (pay) dır. Zekât toplumun bir kısmına şerefli bir hayat yaşamak için yeterli olanı sağlamak üzere toplanır. En yaygın kabûle göre, zekât, Medîne döneminde Hicret'in ikinci yılında farz kılınmıştır. Yüce Allah, zekâtın sarf yerlerini şu sözü ile açıklamıştır: *"Zekâtlar, Allah'tan bir farz olarak yoksullara, düşkünlere, onu toplayan me'mûrlara, kalpleri müslümanlığa ısındıracaklara verilir; kölelerin, borçluların, Allah yolunda olanların ve yolda kalanların uğruna sarf edilir. Allah bilendir, hakîmdir."* (9 et-Tevbe 60).

Hz. Peygamber (a.s.), islâm devletine boyun egen bölgelere zekâtı toplamak ve onu yukarıda zikredilen âyette sıralanan haksahiplerine dağıtmak için, âmiller gönderiyordu. Bu âmiller, işlerinin ticretini, Yüce Allah'ın zekâtın sarf edildiği kimseler arasında sıraladığı şu sözünü yerine getirmek için: *"والعاملين عليها: zekât âmillerine"*, bizzat zekât gelirlerinden alıyorlardı. Böylece, devletin zekât için idâre cihazına bir külfet yüklemediğini; aksine idâre cihazına zekât gelirlerinin kendisinden harcama yapıldığını anlıyoruz.

Tarih kaynakları, Hz. Peygamber (a.s.) dönemindeki sadaka âmillerinin ya da " musaddikîn المصدقين " inin yeterli sayıda isimlerini bize kadar korumuşlardır. Bunlar şunlardır: Amr b. el-Âs, el-Ezd kabilesinin ikamet ettiği yer olan Umân'a (*İbnu'l-Esîr, 1968, II, 167*); Hâlid b. Sa'îd b. el-Âs, Murâd (مراد) ve Mezhic'e (*İbnu'l-Esîr, II, 202*); el-Muhâcir b. Umeyye, San'â'ya (*İbnu'l-Esîr, II, 202*); Ziyâd b. Lebîd, Hadra Mevt'e; Udey b. Hâtemi't-Tâ'î, kavmi Tâ'y'a; Ali b. Ebî Tâlib, Negrân'a, sadakalar ve cizye için (*el-Ya' kûbî, Tarih Yok, II, 76*); Mu'âz b. Cebel, Yemen'e, sadakalar ve cizye için (*el-Buhârî, Tarih Yok, II, 158; et-Taberî, Tarih Yok, III, 121*); Amr b. Hazm, Negrân ve Yemen'e, sadakalar ve humuslar için; Ebû Sufyân b. Harb,

Necrân'a (*el-Belâzurî*, 1978, 80); el-Esed'den bir adam olan İbnu'l-Lutbiyye, Benû Selîm sadakaları için (*el-Buhârî*, *Tarih Yok*, II, 160; *el-Kuseyrî*, *Tarih Yok*, XXII, 218); Ebû Mûsâ el-Eş'ârî, Adn ve es-Sahil'e (*el-Belâzurî*, 80); el-Alâ b. Hadramî, Behreyn'e, sadakalar ve cizye için. Bu sonuncusu, yani el-Alâ b. Hadremî, Hz. Peygamber (a.s.)'e, çok mal getirdi. Bu, seksen bin idi. Bu miktardan ne önce, ne de sonra bundan daha fazlası Hz. Peygamber (a.s.)'e gelmedi. (*el-Belâzurî*, 1978, 90, 91); Ebân b. Sa'îd b. el-Âsî b. Umeyye, el-Âlâ'dan sonra Bahreyn'e (*el-Belâzurî*, 92); ez-Zebrakân (الزبرقان) b. Bedr ve Kays b. Âsım, Benî Sa'd sadakaları için musaddık olarak atanmışlardır (*el-Ya' kûbî*, *Tarih Yok*, II, 67).

Bu zikredilenlerden şu ortaya çıkıyor ki, sadakakalar ve humuslara ait görev ve yetki tek bir şahısta, 'Amr b. Hazm gibi, aynı şekilde, sadakalar ile cizyeye ait görev ve yetki de Ali b. Ebî Tâlib ve Mu'âz b. Cebel gibi tek bir şahısta toplanabilmektedir.

22 Zekât âmîlinin görevi, vâcib olan zekâtı, zenginlerden toplamak ve onu önce görev bölgesindeki fakirlere dağıtmaktır. Bu, Hz. Peygamber (a.s.)'in Himyer krallarına şu ifadeleri içeren yazısı ile izah ettiği zekât teşrî'nin açık hedefidir: "*Sadaka, ne Muhammed'e ve ne de ailesine helâl değildir. Sadaka ancak kendisiyle temizlendiğiniz zekât olup, o sadece müslim ve mü'minlerin fakirlerindedir.*" (*el-Belâzurî*, 1978, 81). Hz. Peygamber (a.s.), Mu'âz b. Cebel'i Yemen'e gönderirken, ona Yemen halkını İslâm'a davet etmesini (çağırmasını) emretmiş; sonra şöyle buyurmuştu: "*Sonra eğer onlar bu daveti kabul ederlerse, onlara, Allah'ın kendilerine, zenginlerinden alınıp, fakirlerine verilen sadakayı farz kıldığımı bildir.*" (*el-Buhârî*, *Tarih Yok*, II, 159).

Sadaka görevlisinin görev bölgesindeki ihtiyaç fazlasına gelince, o bunu Medîne-i Münevvere'deki Hz. Peygamber (a.s.)'e, dağıtımını başkente gelen haksahiplerine yapılarak tamamlanması için gönderiyordu. Bazan Hz. Peygamber (a.s.), Medîne'deki olagan üstü ihtiyaçları karşılamak için, âmîllerinde bulunan malı istiyor ve onlara bu malı kendilerinden teslim alacak kimseyi gönderiyordu. Nitekim, Hz. Peygamber (a.s.), el-Bahreyn vâlisi olan el-Alâ b. el-Hadramî'ye, onda toplanan sadakayı göndermesi için yazı yazmıştı. el-Bahreyn'deki Kısra'nın (İranlılar'ın) âmili olan el-Munzir b. Sâvâ'ya kendisinde toplanan cizyeyi teslim almak için de Kudâme ile Ebû Hureyre'yi göndermişti. el-Munzir'in bu konuda çabuk olmasını el-Âlâ'ya emretmişti. (*İbn Sa'd*, 1957, IV, 359; *Hamidullah*, 1941, 61). Aynı şekilde, Himyer'li Zer'â b. Zî Yezen'e de bir elçi göndermiş ve ona sizde bulunan sadaka ve cizyeyi toplayıp, onu, elçime ulaştırınız

şeklinde yazmıştır. (*İbn Hişâm, Tarih Yok, III, 175; el-Belâzurî, 1978, 81*).

Böylece, zekât mallarının, Hz. Peygamber (a.s.) zamanında islâm devletinin önemli gelirlerinden biri olduğunu; âmillerinin, ücretlerini bu mallardan aldıklarını; geri kalan malı, bölgelerdeki haksahiplerine dağıttıklarını ve bu dağıtımda dağıtımdan artanı da, Hz. Peygamber (a.s.)'e gönderdiklerini görmekteyiz. Cizye ve toprak üzerine vâcib olan mallara gelince, bunlar, Hz. Peygamber (a.s.)'in onları kamu yaralarına harcaması için, doğrudan doğruya devletin başkentine gönderiliyordu.

Sadaka âmillerinin zekâtları toplayabilip onları hak sahiplerine dağıtabilmeleri için belli bir vakite muhtaç olmalarına ve zekâtın, senenin tek bir vaktinde malların bütün çeşitleri üzerinde hakkedilmemesine baktığımızda, şunu anlarız ki, bu malların sadaka âmili veya onun yerine geçen kimsenin gözetiminde (kontrolunda) korunmasına mahsus (ayrılmış) kamu mallarının içinde toplanmasına has olan belli bir yer vardı. Devletin başkentinde, bu yer, diğer kamu malları kaynaklarına ek olarak zekâtlara ait malların fazlalığının konulduğu merkezî yerlere ilâveten bulunmaktaydı.

23 Böylece, anlıyoruz ki, Hz. Peygamber (a.s.) zamanında, kamu malını özel maldan ayıran bütün teşrî'ât vaz' edilmiştir; yani devletin kamu gelirleri, Hz. Peygamber (a.s.)'in idâresindeki devletin görev ve yetkisinde, faydası müslümanlara umumî olarak dönecek biçimde belirlenmiştir. Bu gelir kaynaklarını da şunlar teşkil eder: **Ganimetlerin beşte birleri; fey'**; **ürün oranına göre ehline bırakılan toprak gelirleri; cizye; müslümanlara farz kılınmış mâlî yükümlülükler.** Müslümanlara farz kılınmış bu mâlî yükümlülükler, Allah yolunda harcama vecibesi ile zekâttan meydana gelmektedir. (Bunların sarfyerlerinin şerî'atca belirlenmiş olmasını nazar-ı dikkate alarak).

İşte bu, gelir kaynakları kısmıdır. Şimdi, harcamalar hakkında konuşmaya geçelim:

İkinci Kısım **HZ. PEYGAMBER (A.S.) ZAMANINDA** **DEVLETİN HARCAMALARI**

Hz. Peygamber (a.s.) zamanında devlet, o zamanki toplumsal yapıya ait zarûretin gerektirdiği birçok harcamalarla karşı karşıya idi. Bu harcamaların en önemlileri olarak şunları göstermek mümkündür: "Haksahiplerine zekât harcaması", "âmil ve vâflerin maaşları" ile "diğer

kamu yaralarına yönelik harcama”.

1- Haksahiplerine Zekât Harcaması:

Azönce zekâtın, devlet gözetiminde toplanıp, sarf yerlerine dağıtıldığını; Hz. Peygamber (a.s.)’in bunun için âmiller tayin ettiğini ve bu âmillerin de çalışmalarının ücretini bizzât zekâtın, “es-Sadakât” âyetinde sıralanan zekâtın sarf yerlerinden biri “ **والعاملين عليها** ” olmaları sıfatıyla aldığını zikretmiştik. Yani devlet, zekât için idâre cihazına bir yük yüklememekte; aksine idâre cihazı kendisine bizzât zekât gelirlerinden harcama yapmaktaydı.

2- Maaşlar:

Hz. Peygamber (a.s.), bir takım sahâbeyi, kamu görevlerinde kazâda (yargıda) ve bölgelerdeki dinî öğretim ile eğitimde yetkili kılmıştı. Kazâda yetkili kıldıkları arasında şu kimseler vardır: Ömer b. al-Hattâb, Ali b. Ebî Tâlib, Abdullah b. Mes’ûd, Ubey b. Ka’b, Zeyd b. Sâbit, Ebû Mûsâ el-Eş’arî ve diğerleri. (*et-Tabarânî, 1983, I: 201; el-Kettânî, Tarih Yok, I: 258*).

Aynı şekilde, Hz. Peygamber (a.s.), bir takım sahâbeyi de, bölgelerde veya zekâtın toplanması ile cizye, müslümanların payı olan toprak ürünü ve humuslar gibi malî vazîfelerde idârecî yetkililer (vâliler) olarak çalıştırdı. Malî görevlerde yetkili kılınan kimselerin zikri önce geçmişti. İdârecî yetkililere (vâflilere) gelince onlar da şunlardır: Vâdî’l-Kurâ’da, Amr b. Sa’îd b. Umeyye, ondan sonra Yezîd b. Ebî Sufyân (*el-Belâzurî, 1978, 48*), Mekke’de ‘Attâb b. Esîd (*el-Belâzurî, 53; et-Taberî, Tarih Yok, III, 37*), el-Bahreyn’de, el-Alâ’ b. el-Hadramî (*İbnu’l-Esîr, 1967, II, 203*) ve Negrân’da da, Amr b. el-Âs es-Sehmî (*el-Belâzurî, 104*) ve diğerleri.

24 Bu vâfliler (idâreciler) ve âmiller devletten maaşlar alıyorlardı. - Ancak, önceden belirtilen sadakalar âmillerinin ücretinin bizzât sadakalar gelirlerinden alındığını burada vurgulayalım-. Nitekim, Hz. Peygamber (a.s.)’in Attâb s. Esîd’e, Mekke’nin idâresini verdiğiğinde (onu Mekke’ye vâflî tayin ettiğinde) hergün bir veya iki dirhem -rivâyetlerdeki değişikliğe göre- verdiği (*İbn Hişâm, Tarih Yok, IV, 107; İbnu’l-Esîr, 1328h., III, 557*); yine Ömer b. el-Hattâb’a da çalışmasına karşılık ücret ödediği önce geçmişti. Ömer b. el-Hattâb’ın **Sahîhu Müslim** (*Tarih Yok, VII, 137*)’de şöyle dediği rivâyet edilmektedir: “Şüphesiz ben de Allah’ın Resûlu (a.s.) zamanında çalıştım. O da beni çalıştırdı - Yani çalışmamın ücretini bana verdi-” (*İbn Manzûr, Tarih Yok, AML maddesi*).

Hız. Peygamber (a.s.), belli kamu işinde (hizmetinde) kullandığı kimseye belirli bir ücret veriyordu. Âmillere güvenirliliği, kamu malının tam olarak korunmasını ve kendisi tarafından onlara verilen dışındakileri almamalarını öğütüyordu. Bunun için şöyle söylüyordu: “Bir işte (kamu hizmetinde) âmil kıldığımız kimseyi, bir rızık ile rızıklandırırız. Bundan sonra aldığı hiyanettir”. (Ebû Dâvûd, Tarih Yok, III, 134). Yine, şöyle demekteydi: “Bir işte sizlerden âmil kıldığımız kimse, azını da çoğunu da getirsin. Verilene alsın yasak edilenden vazgeçsin (yasak edilene bıraksın)” (el-Kuşeyrî, Tarih Yok, XXII, 222).

Bölgelerin vâlılerine gelince, Hız. Peygamber (a.s.) yaşantı seviyelerinin vâliye, Peygamber İdâresi'ne tabi bölgelerdeki yaşantı seviyelerinin değişikliğine uygun olarak yaşadığı bölgeye göre külfeti (yükü) ne olursa olsun temel ihtiyaç ve hizmetlerini elde etmesine izin veriyordu. Bu, vâliye geçimi için verilen maaşa ek olmaktaydı. İşte bu anlamda Hız. Peygamber (a.s.) şöyle buyuruyordu: “Bizim için bir işi üzerine alan kimse, evi yoksa bir ev edinsin, karısı yoksa evlensin, hizmetçisi yoksa bir hizmetçi edinsin, bineği yoksa bir binek alsın. Bundan başka bir şey edinen kimse hâindir.” (İbn Hanbel, Tarih Yok, IV, 229; Ebû Dâvûd, Tarih Yok, III, 134; İbn Selâm, 1981, 246).

Bunlar, vâlılerin kamu mallarını toplama ve korumasından sorumlu olmalarına ek olarak, elleri altlarında bulunan bu mallardan yukarıda bu zikredilen ihtiyaç duydukları şeylere harcamalarının da yetkisi kendilerine verildiğinin açık bir göstergesidir. Sonra onlar, bu harcamaları yekûndan düştükten sonra Medîne'de Hız. Peygamber (a.s.) ile hesablaşıyorlardı.

Hız. Peygamber (a.s.), kamu malını korumada sağlamlığın en üst derecesini âmillere öğretmek için onları devamlı olarak hesaba çekiyordu. Âmilin görevini kötüye kullanarak elde ettiğini gördüğü şeyi, kamu yararı için zorla ellerinden alıyordu. Nitekim, İbnu'l-Lutbiye'nin - el-Esed'den bir kimsedir- Hız. Peygamber (a.s.) için çalıştığında kendisine bağışlanan hediyelerini zorla elinden almıştır. Hız. Peygamber (a.s.) insanlara şöyle diyerek hitâb etmiştir: “...Gönderdiğim âmile ne oluyor ki şöyle diyor: Bu sizin bu da bana hediye edildi! Babasının, ya da anasının evinde oturunca baksın kendisine hediye ediliyor mu, yoksa edilmiyor mu?...”. İbnu'l-Lutbiye ve diğer vâlılere Hız. Peygamber (a.s.) şöyle demiştir: “Nefsim elinde (kudretinde) olana (Allah'a) andolsun, sizden biri ondan (kamu malından) bir şey almasın” (el-Buhârî, Tarih Yok, II, 160; el-Kuşeyrî, Tarih Yok, XII, 219 ve 221).

Hız. Peygamber (a.s.), kamu malının korunmasında sonu ve sınırı belirtmiştir. Küçük bir çocuk olduğu halde, Ali'nin oğlu Hasan'a

sadaka (zekât) hurmasından bir tane hurma yemesine izin vermemiştir. Çünkü Hz. Hasan'ın onda hiçbir hakkı yoktur. Zira, sadaka (zekât) Muhammed (a.s.)'in ailesine helâl değildir (11).

3- Diğer Kamu Yararlarına Harcama:

Hız. Peygamber (a.s.) zamanında, orduların silahlandırılması ve onların Allah yolunda cihâd için hazırlanması, en fazla yönelinen kamu harcamasıdır. Hız. Peygamber (a.s.) bunun için genellikle toprak gelirlerini kullanıyordu: Benû'n-Nadîr arazisi gibi. Çünkü, burayı ekiyor, onu ailesine harcıyor ve geri kalanını da, Allah yolunda malzeme olarak at ve silah yapıyordu (*el-Belâzurî, 1978, 13*). Aynı şekilde Hayber arazisinde de, ondan orduları hazırlamaya harcıyordu. (*el-Mâverî, 1982, 169*).

Yine, elçileri karşılama ve yolculara yapılan harcamalar (*İbn Selâm, 1981, 19*) ile İslâm'ın ve müslümanların insanları İslâm'a ısındırma veya onların tuzaklarını müslümanlardan uzaklaştırma işi için yapılan harcamalar, bu kamu harcamalarındandır. Nitekim Havâzin ğanîmetlerinin beşte birinin dağıtımında, onların kalblerinin ısındırılmasına büyük bir meblâğ (yekün) verildiğinde görüldüğü gibi (*el-Vâkidî, 1984, III, 944; et-Taberî, Tarih Yok, III, 90*).

Bu takdimden (sunuştan) sonra, Hız. Peygamber (a.s.) zamanında İslâmî Devlet'in (İslâm Devleti'nin), belirli gelir ve harcamalara sahip olduğunu ve Hız. Peygamber (a.s.)'in, uygun gördüğü kimseleri malî vazîfeleri (görevleri) yapmakla yetkilendirdiğini görüyoruz. Bu da, kamu malı ve düzenlemesinden sorumlu yönü (ciheti) mânâsiyle beytu'l-mâlın, Hız. Peygamber (a.s.) zamanında bütün yasaları ve düzenlemeleri ile var olduğu anlamına gelir.

Şimdi, kamu mallarını koruyan yerleri, yani yer (mekan) olarak beytu'l-mâlî araştırmaya geçiyoruz...

Üçüncü Kısım KAMU MALLARI'NIN SAKLANIP KORUNDUĞU YERLER (MEKANLAR)

Kamu mallarını koruyan yerler veya "yer (mekan) olarak beytu'l-mâl", Hız. Peygamber (a.s.)'in döneminde Devlet'in elde ettiği (kazandığı) malların cinsindeki değişikliğe göre değişiyordu. Bazan bu 26 mallar nakdî, bazan zirâî ürünler ve bazan da, zekât, ğanîmetler ve fey'den elde edilen deve, inek ve koyun ile müslümanların ğanîmet veya

fev'de kazandıkları atlar gibi hayvana ait çokluk (servet) olabiliyordu.

Hiz. Peygamber (a.s.), nakdî malları evinde, -el-Mescidu'n-Nebevî'ye doğrudan bitişikti- dağılımı tamamlanıncaya kadar saklıyordu. Bu mallar, nisbeten kaynaklarının azlığı ve gelişlerinin düzensizliğinden dolayı -daha sonra belli vakitlerde toplanmaya başlanan cizyenin farz kılınmasından önce- başlangıçta, uzun bir süre bekletilmediği bilinmelidir. Çünkü, Hiz. Peygamber (a.s.), kendisine gelen malı üç gün içinde bölüştürüyordu. Hiz. Peygamber (a.s.)'ın kâtibi olan ve mührünü yanına koyduğu Hanzele b. Sayfî

(صيفي)'den şöyle nakledilmektedir: "Allah'ın Rasûlu ona şunu buyurmuştur: Her şeyde bana üçüncü -yani üç gün- say. Buna göre, bir malın ve yiyeceğin üzerinden üç gün geçmeden onu hatırlatıyordum. Allah'ın Rasûlu da, o mal ve yiyecekte kendisinde bir şey bulunduğu halde gecelemedi". (el-Cahşiyârî, 1980, 12). Bunu, el-Buhârî'nin Ukbe b. el-Hâris (r.a.)'dan naklettiği rivâyet de kuvvetlendirmektedir. Ukbe b. el-Hâris şöyle demiştir: "Nebî (a.s.) bize ikinde namazını kıldırdı. Aceleliydi. Sonra eve girdi. Çok kalmadan çıktı. Ona bunun sebebini ben sordum veya soruldu. O da şu cevabı verdi: Evde, sadakadan (zekâtten) bir külçe altın ve gümüş arkamda bırakmıştım. Onunla gecelemeği istemedim. Bölüştürdüm". (el-Buhârî, Tarih Yok, II, 140; İbn Selâm, 1981, 232). Yine bunu, İmâm Müslim'in şu rivâyeti de -zikri önceden geçmişti- teyid etmektedir: "Mudar (مضر)'dan bir kavim Hiz. Peygamber (a.s.)'a geldiler. Onlara gösterdiği yoksulluk sebebiyle yüzü değişti ve sarardı. Girdi, sonra mal bulamayarak çıktı. Akibinden insanlara, onlardan bu fakirler için mal toplamayı isteyen hitâbda bulundu.". (VII, 102).

'Aynî mallara -hayvandan başka- gelince, onlar belli bir yerde toplanıyordu. Sonra tahsislerine göre harcamaları gerçekleşinceye kadar özel yere konuluyordu. Sahîhu'l-Buhârî (II, 156)'de, Ebû Hureyre (r.a.)'dan şu rivâyet vardır: "Hurma ağaçlarının kesimi yapılırken Rasûlullah (a.s.)'a hurma getiriliyordu. Bu, hurmasını getiriyor; o, hurmasından getiriyor; nihayetinde Resûlullah (a.s.)'ın yanında bir hurma kümesi oluşuyordu...". Ebû Hureyre'den diğer bir rivâyette şöyle dediği nakledilmektedir: "Hasan b. Alî, Allah onların her ikisinden razıolsun, sadaka (zekât) hurmasından bir tane hurma aldı... Bunu ondan Hiz. Peygamber (a.s.) geri aldı ve şunu söyledi: Bizim sadaka (zekât) yemediğimizi bildirmedi mi?...". (el-Buhârî, Tarih Yok, II, 156; el-Kuşeyrî, Tarih Yok, VII, 175). Bu, zirât ürünlerin Hiz. Peygamber (a.s.)'ın gözetiminde özel bir yerde toplandığını gösterir.

Hiz. Peygamber (a.s.), Bu ürünlerin bir kısmını ihtiyaç için

depoluyordu. *Ebû Dâvûd*'un **Sunen** (II, 106)'inde, Dukeyn b. Sa'îd el-Mâzinî (دكين بن سعيد المازني)'den bir rivâyet vardır. Şöyle demiştir: "Nebî (a.s.)'a geldik. Öndan yiyecek istedik. Şunu dedi: Ey Ömer, git

27 de onlara ver. O da bizi 'Ulliyye'ye çıkarttı "Haceze"sinden anahtarı aldı ve açtı. el-Haceze; "Kaşağın iki tarafı" veya "iç pantolunun üst kemer kısmı" demektir (*er-Râzî, 1976, HCZ maddesi*).

Bu da, artan gıda maddesi zekât mallarının Hz. Peygamber (a.s.)'a ait "'Ulliyye" denen yerde korunduğunun bir delilidir. *el-Buhârî, Sahîh*'inde (III, 106) bu 'Ulliyye'nin, Mescidin ve Hz. Peygamber (a.s.)'ın zaman zaman çekilip tek başına kaldığı odaların üstünde bir oda olduğunu belirtmiştir. Bunlar da, bu beytu'l-malın el-mescidu'n-nebeviyye (Hz. Peygamber'in mescidi) ile Hz. Peygamber (a.s.)'ın evlerine bitişmiş olduğunu göstermektedir. Yine *el-Buhârî*'nin **Sahîh**'indeki bu hadis, başka yönden de Ömer b. el-Hattâb (r.a.)'nın bu beytu'l-malın vâfî (yetkili idârecisi) olduğunu bildirmektedir.

Bununla beraber, Hz. Peygamber (a.s.)'ın Hayber mallarını koruyup saklayan ve bu mallardan onun emriyle veren bir vekili vardı. Bu, Mervân b. el-Cuda' (الجدع) el-Ensârî idi. (*İbn Hacer, el-İsâbe, 1328 h., III, 403*). Hz. Peygamber (a.s.) ile bu vekili Mervân arasında gizli bir işaret bulunmaktaydı. Mervân, kendisinden bir mal talebinde bulunan kimseden, yetkisi dolayısıyla, onun doğruluğunu açıklamak ve gönderenin Hz. Peygamber (a.s.) olduğundan emin olmak için, bu gizli işareti istiyordu. Bu da, kamu mallarının muhafazasında ve Hz. Peygamber (a.s.)'ın emri ile vekîlin yaptığı sarfiyatın belgelenmesinde yeterli titizliğin gösterildiğine işaret etmektedir. (*Ebû Dâvûd, Tarih Yok, III, 314*).

Beytu'l-mâl gelirlerinin bir kısmını meydana getirip zekât, fey', humus sûretiyle alınan hayvanlardan oluşan hayvan servetine gelince, bunlar özel bir yerde toplanıyordu. Hz. Peygamber (a.s.), bu zekât hayvanlarını diğer hayvanlardan ayırmak için sayımını yapıyor ve onları işaretliyordu. (*el-Buhârî, Tarih Yok, II, 160*). Bu hayvanlar paylaştırılmalarından önce bir süre bekletiliyorlardı. Aynı şekilde bu hayvanlar, kamu yararlarına, hacc işinde olduğu gibi kullanılıyordu. (*el-Buhârî, Tarih Yok, II, 274*).

Bu hayvanların, yaşaması ve otlanması için geniş alanlara ihtiyaç duyulması sebebiyle, Hz. Peygamber (a.s.), bilinen özel bir yeri bu hayvanlar için müslümanlara himâ olarak tahsis ediyordu. Bu hayvanların otlatılması için de bir "kayyum" görevlendiriyordu. Nitekim Hz. Peygamber *en-Nakf* arazisini -Medîne'ye yakın bilinen bir yerdir,-

Allah yolunda savaşmak için hazırlanan müslümanların sûvârilerine hima kılmıştır. (*el-Buhârî, Tarih Yok, III, 148; İbn Selâm, 1981, 274; el-Belâzûrî, 1978, 23*). Yine, zekât develeri için belli bir yeri -belki bu da en-Nakî' veya ona yakındır.- kamuya verdi. *Muslim*'in **Sahîh**'inde (*XI, 154*) ve *el-Buhârî (II, 160)* de, Medîne'yi begenmeyen insanlara -yani Medîne'nin havasasının kendilerine uygun gelmeyip de hasta olanlara- develerin sütlerinden içmeleri ve hava değiştirmeleri için, Hz. Peygamber (a.s.) zekât (sadaka) develerinin yerine çıkmalarına izin verdiği ve onların da bu izni kullandıkları nakledilmektedir. Bu da, sadaka (zekât) develerinin korunması için bilinen ve özel olan yerlerin varlığını gösterir.

8 Böylece, Hz. Peygamber (a.s.) zamanında, vâflilerin veya Hz. Peygamber (a.s.)'ın izin verdiği kayyumların gözetiminde kamu mallarının korunması için belli yerlerin var olduğunu müşahâde ediyoruz. Buna göre, nakidler, beytu'l-malde; zirâî ürünler, mescide bitişik 'Ulliyye ile beytu'l-malde; ve hayvanlar da, en-Nakî' gibi bilinen ve özel olan yerlerde korunuyorlardı.

Bu, devletin başkenti ile ilgilidir. Bölgelere gelince, Hz. Peygamber (a.s.)'ın, malî ve idârî görevlere, vâfliler (idâreciler) atadığı ve onların şerîat hükümlerine göre toplama ve harcama yetkisi verdiği, bu yüzden de, onları hesaba çektiği, onların da cizye malları ile geri kalan kaynaklara ait fazlalığı ona gönderdiği önce geçmişti. Bu mallar, haksahiplerine sarfedilmeden veya Hz. Peygamber (a.s.)'a gönderilmeden önce, bir süre onların yanında kalıyordu. Çünkü bunların toplanması bir süre içeriyordu. Ayrıca bunlar bir vakitte de toplanmıyordu. Yine Hz. Peygamber (a.s.)'ın, bir kısım âmillerine, yanlarında toplanan malı isteyen yazılar yazdığı da önceden belirtilmişti. Buna göre o, el-Bahreyn vâlisi olan el-Alâ' b. el-Hadramî'ye, yanında toplanan el-Bahreyn'in cizyesi ile oradan artan sadakalarını isteyen yazı yazdı. Zur'a b. Zî Yezan'a, yanında toplanan zekât ve cizyeyi ondan alacak birisini Himyer'den gönderdi. Yine Hz. Peygamber (a.s.)'ın Hayber mallarındaki vekili olan Mervân b. el-Cuda' el-Ensârî'ye yanındaki gıda maddelerinden bir miktarını sarf etme emrini gönderdi. Hz. Peygamber (a.s.), vâflilerine (idârecilerine), ellerinde bulunanlardan eksiklik duydukları zarûrî ihtiyaçlarına harcama yetkisi veriyordu. Bundan sonra, onlarla hesaplaşıyordu.

Her vilâyette bu malların, haksahiplerine harcanması tamamlanincaya, veya onları Hz. Peygamber (a.s.)'e gönderinceye kadar saklanıp korunmasına ayrılmış yerlerin varlığı kaçınılmaz.

Yine hayvanlar, onlara hima olarak tahsis edilen özel yerlerde

korunmalıdır. Hz. Peygamber (a.s.)'ın, hayvan serveti için en-Nakî' arazisini hima kıldığı zaman, Hz. Peygamber (a.s.)'ın bu fiili örnek alındığında, hayvanların otlatılması ve yaşaması için geniş alanlara ihtiyaç duyulduğu önce geçmişti. Buna göre, hayvanların, onlara hima olarak tahsis edilen özel yerlerde korunması da kaçınılmaz olmaktadır. Nakidler ile zirâî ürünlere gelince, bunların vâlî ve kayyumların evlerinde ve onların doğrudan korumaları altında muhafaza edildiği açıkça ortaya çıkmaktadır. Bu görevliler, bu gaye için, Hz. Peygamber (a.s.)'ın devletin bütün amaçlarında mescidi kullanması sebebiyle, onu örnek alarak mescidi kullanabilirler. Ancak Hz. Peygamber (a.s.) önce de geçtiği gibi, evini ve içinde bulunan 'Ulliyye'yi mal korumak için, bu ikisinin doğrudan el-mescidu'n-nebeviyye bitişik olması dolayısıyla kullanmıştır -önce geçtiği gibi-.

Bununla şu açıklanmış oluyor ki, her velâyetin Devlet'in başkentindeki merkez beytu'l-mâla bağlı, ve Hz. Peygamber (a.s.)'ın bizzat üstlendiği titiz hesaba tabi şube bir beytu'l-mâlî vardı.

Hz. Peygamber (a.s.) zamanında, beytu'l-mâlın varlığına ve onun düzenlemesine dair bu delillerle birlikte, Hz. Peygamber (a.s.) zamanında beytu'l-mâlın varlığı konusunda açık tarihî nasslar da zikredilmiştir. Bunlar da şu nasslardır:

29 Az önce, Ömer b. el-Hattâb (r.a.)'ın, Mescid'e ve Hz. Peygamber (a.s.)'ın evlerine ekli olan 'Ulliyye'deki zirâî ürünlerin beytu'l-maline vâlî (idâreci) olduğunun zikri geçmişti.

İbn Hacer, el-İsâbe (1328 h., I, 165)'de, *Bilâl b. Rabâh* (r.a.)'ın biyografyasında, şöyle diyor: "O, Hz. Peygamber (a.s.)'ın haznedarıydı".

İbn Hacer, Fethu'l-Bârî (Tarih Yok, IV, 304)'de, şöyle diyor: "İbn Sa'd, Atâ' b. es-Sâib'den şunu dediğini tahrîc etti: Ebû Bekir ile beyatleştigiğinde, o, yanında ticâretini yaptığı giyeceklerle birlikte çarşıya gitti. Ömer b. el-Hattâb (r.a.) onunla karşılaştı. Şöyle dedi: Sen müslümanların işini üstlendiğin halde bunu nasıl yapıyorsun? O da şöyle cevap verdi: Peki bakacağım kimselere nereden yiyecek sağlayayım? Hz. Ömer cevap verdi: Yürü, Ebû Ubeyde sana maaş versin. Birlikte ona gittiler. Her gün yarım koyun, bir kışlık, bir yazlık elbise ona maaş olarak verdi ve şöyle söyledi: Ama birşeyi eskitirsen onu getirip başkasını alman şartıyla.

Sonraları halifenin maaşı yıllık olarak ikibin beşyüz dirheme artırıldı (*İbn Sa'd, 1957, III, 185; es-Suyûtî, Târîh, Tarih Yok, 73*).

İşte bu, Hz. Peygamber (a.s.) zamanında beytu'l-mâlın varlığına ve onun bir koruyucusunun (emîninin) bulunduğu açık bir delildir. Bu emîn, Ebû Ubeyde'dir. O, görev ve yetkisini devam ettirerek halife

Ebû Bekir'in maaş sarfını, kamu mallarının geri alınmasını ve onları halifede eskimiş elbisiler bile olsa, beytu'l-mâla konulmasını kontrol etmiştir.

Böylece, Hz. Peygamber (a.s.) zamanında beytu'l-mâl vazîfe ve yetkisini üstlenen kimselerin üç kişi olduğu ortaya çıkıyor. Bunlar: Ömer b. el-Hattâb, Bilâl b. Rabâh ve Ebû Ubeyde b. Âmir b. el-Cerrâh'tır. Ebû Ubeyde'nin Hz. Peygamber (a.s.) öldükten sonra da, beytu'l-mâl emînliği devam etmiştir.

SONUÇ

“Hz. Peygamber (a.s.) Döneminde Beytu'l-Mâl” konulu bu araştırmanın bitiminde, bu konuda biri, beytu'l-mâlî kamu malından ve onu düzenleyen şerî hükümlerden sorumlu manevî bir cihet (yön), diğeri ise, beytu'l-mâlî, kamu mallarının içinde muhâfaza edildiği ve oradan harcamalarının yapıldığı, ve aynı anda “idâre cihazını” da gerektiren iki bilimsel görüşten (farazyadan) hareket ederek yapılan “beytu'l-mâl” kavramı üzerindeki bu incelemenin, en önemli neticelerini bu iki görüş kapsamında aşağıdaki gibi ortaya çıkarıyorum:

Birincisi: Cihet ve Ahkâm Olarak Beytu'l-Mal:

- 1- Hz. Peygamber (a.s.) döneminde, İslâm'ın doğuşundan itibaren, kamu malı ile özel mal arasında ayırım yapan şerî hükümler bulunmuştur. Sonra bu hükümler, olayların gelişmesine göre tamamlanmıştır. Nihayet, kamu malı kaynaklardan şu kısımları içine almıştır: Harb hareketinden ortaya çıkanlar: **Ganimetler**, arazî gelirlerini içeren **fey'** ve **cizye**. Devlet'in uyruklarından toplananlar: Bunlar, Allah yolunda harcanması vâcib gelirlerde görünenler -uygulama ve sınırlarındaki değişik şekillerine göre- ile zekât gelirleri.
- 2- Kamu malını, islâm toplumunun yüksek menfaatini sağlamak üzere meşrû' kılınmış yerlere harcama esaslarını açıklayan şerî hükümler vardır.
- 3- Devlet -Hz. Peygamber (a.s.) ile temsil edilmiştir- bu hükümlerin, kamu yararına uygun görülen ve onu gerçekleştirebilecek değişik yol ve yöntemler ile tatbikatından sorumlu manevî taraftır.
- 4- Hz. Peygamber (a.s.), -başkentte ve bölgelerde (taşrada)- gelirleri toplama ve belirleme, harcamaları yapma şeklindeki malî görevlere uygun gördüğü kimseyi vâlî (idâreci)

kılıyordu. Bu vâfilere (idârecilere), merkezin devamlı muhâsebesi ve kontrolünde şerî hükümlere uygun olarak toplama ve harcama yetkisini veriyordu.

İkincisi: Yer (Mekan) Olarak Beytu'l-Mal:

- 1- Hz. Peygamber (a.s.) döneminde, devletin başkentinde kamu malını muhâfaza için bilinen yerler bulunmuştur. Dolayısıyla bu yerler, devletin “merkez beytu'l-mal” olarak adlandırılabilir. Bir takım sahâbî bu yerlerin idâresini üstlenmiştir. Bunlar arasında şunlar vardır: Ömer b. el-Hattâb, Bilâl b. Rabâh, Ebû 'Ubeyde 'Âmir b. el-Cerrâh. Ebû 'Ubeyde 'Âmir b. el-Cerrâh, bu velâyeti Hz. Peygamber (a.s.)'ın ölümüne kadar devam ettirmiştir.
- 2- Aynı şekilde, her bölgede kamu malını muhâfaza için bilinen diğer yerler de bulunmuştur. Dolayısıyla bu yerler de, her bölgeye ait “şube (taşra) beytu'l-mal” olarak adlandırılabilir.
- 3- Şube (taşra) beytu'l-mallar, Hz. Peygamber (a.s.) tarafından tayin edilmiş vâlilerin gözetiminde, ve devletin merkezî sevk ve idâresine dâima bağlıydılar.
- 4- “Şube (taşra) beytu'l-mâl”ın görevi, toplama ve harcama bakımından uzmanlığı ve yetkisi çerçevesinde malî alanda şerî hükümleri uygulamak, toplama ve harcamayı belirlemek, “merkez beytu'l-mâl” ile hesablaşmak, gelirlerin fazlasını devletin başkentine göndermektedir.

DİPNOTLAR

- 311- Ebu'l-Hasan el-Mâverdî, kitabı **el-Ahkâmu's-Sultâniyye ve'l-Vilâyâtu'l-Dîniyye**, Dâru'l-Kitâbi'l-'İlmiyye, Beyrut, 1982, s. 213'de şöyle diyor: "Müslümanların, aralarında mâliki (sâhibi) belirlenmeyecek şekilde haksahibi olduğu her mal, beytu'l-malın hakkı (payı) dır. Kabzedildiğinde beytu'l-malın paylarına kabz ile eklenmiş olur. Bunda, beytu'l-malın korumasına girse de, girmese de birdir. Çünkü beytu'l-mal, "cihetten (yönden)" ibarettir. Yerden (mekandan) değil. Müslümanların yararlarına sarf edilmesi gereken her pay, beytu'l-malın vecibesi olan paydır..."
- 2- Bu, Hz. Peygamber (a.s.)'ın, düşmanının haberlerini bilmeye, onlarla karşılaşmasını hazırlama bakımından bir cüz' olarak önem verdiği bir delildir. Bu seriyeyi, İbn Hişâm'ın *Sîre* (2: 179)'sindeki gibi sekiz, ve komutanları Abdullah ile toplamları dokuz kişi olarak hazırladı. Bu, *Târîhu't-Taberî* (2: 410)'da da böyledir. *el-Vâkîdî*'ye gelince, **el-Mağâzi** (1: 19)'sinde, birliğin toplamının sekiz olduğunu tercih etmiştir. Şöyle demiştir: "Bizde sâbit olan sekizdir. Oniki ve onüç olduğu söylenir".
- 3- Hz. Peygamber (a.s.), sadece gücü yeterlerden malî kudretlerine göre fidyeye aldı. Onların en yüksek fidyesi, el-Vâkîdî'nin **el-Mağâzi** (1: 129)'sinde ve İbn Hişâm (2: 220)'de dedikleri gibi dörbin, üçbin, ikibin ve Hz. Peygamber (a.s.)'a borçlu kimseler olan malsız (parasız) bir topluğa kadar varıyordu. Esirlerden okuma ve yazma bilen kimseye gelince, Hz. Peygamber (a.s.) onun fidyesini, müslümanlardan bir topluğu öğretmek olarak takdir etti. Bu, davranıştaki hoşgörüyü ruhunu ve malî yararın hedef olmadığını yansıtır.
- 4- Hz. Peygamber (a.s.), Medîne'de ikâmesi durumunda, Müslümanlar ile Yahûdîler arasındaki ilişkileri düzenleyen bir anayasa koydu. Böylece, bir takım önemli ilkeleri içeren bir yazı yazılmıştı. Bu ilkeler şunlardı: Hakka tecevüzün yokluğu; harb halinde Medîne'nin savunma harcamalarına Yahûdîler'in katılma gereği; akraba topluluğu üzerine kurulu diyetler ilkesinin kabûlü; esirlerin serbest bırakılmasında yardımlaşma ve gücü yetmeyenlerin diyetlerini ödeme gereği... Bu önemli belgenin metnine bakınız: İbn Hişâm, **es-Sîre** (2: 106), takdim: Taha Abdurra'ûf Sa'd, el-Kahire, tarih yok; Ebû 'Ubeyde el-Kâsım b. Selâm, **Kitâbu'l-Emvâl**, s. 194, tahkîk ve ta'lîk: Muhammed Halîl Hurâs (هراس), *Menşûrâtu Mektebeti'l-Kullîyyâti'l-Ezheriyye ve Dâru'l-Fikr, el-Kahire, et-Tab'atu's-Sâlise*, 1981.
- 5- Çünkü islâm, malı ve canı korumaktadır. Zirâ, islâmî fetihlerin hedefi, akideyi (inancı) savunmak ve onu yaymaktır; mal elde etmek değildir; ancak o, bunun yanında gelir. İslâm'a giren iki adam şunlardır: *Yâmîn b. 'Umeyr*

(يامين بن عمير) ile *Ebû Sa'd b. Vehb* (el-Mâverdi, el-Ahkâmü's-Sultâniyye, s. 169).

- 6- es-Suyûtî, *Lubâbu'n-Nukûl fî Esbâbi'n-Nuzûl*, s. 208, Dâru İhyâi'l-Ulûm, Beyrut, et-Tab'atu's-Sâlise, 1980'de: el-Buhârî, İbn Abbâs'tan el-Haşr suresinin Benû'n-Nadîr hakkında indiğini tahrîc etmiştir. Bu surenin âyetleri (6-10), el-fey' hükümlerini açıklar. Âyetler şöyledir: “*Ey inananlar!. Onların mallarından, Allah'ın peygamberine verdiği şeyler için siz ne at ve ne de deve sürdünüz; fakat Allah peygamberlerine, dilediği kimselere karşı üstünlük verir. Allah her şeye Kadîr'dir. Allah'ın, fethedilen memleketleri Allah, Peygamber, yakınlar, yetimler, yoksullar ve yolda kalmışlar içindir; tâki içinizdeki zenginler arasında elden ele dolaşan bir devlet olmasın. Peygamber size ne verirse onu alın, sizi neden menerdese ondan geri durun; Allah'tan sakının, doğrusu Allah'ın cezâlandırması çetindir. Allah'ın verdiği bu ğanîmet malları bilhassa; yurtlarından ve mallarından edilmiş olan, Allah'tan bir lutûf ve rızâ dileyen, Allah'ın dînine ve peygamberine yardım eden muhâcir fakirleridir. İşte doğru olanlar bunlardır. Daha önceden Medîne'yi yurt edinmiş ve gönüllerine imanı yerleştirmiş olan kimseler, kendilerine hicret edip gelenleri severler; onlara verilenler karşısında içlerinde bir çekememezlik hissetmezler; kendileri zarûret içinde bulunsalar bile onları kendilerinden önde tutarlar. Nefsinin tamahkârlığından korunabilmiş kimseler, işte onlar saâdete erenlerdir. Onlardan sonra gelenler:'Rabbimiz! Bizi ve bizden önce inanmış olan kardeşlerimizi bağışla; kalbimizde mü'minlere karşı kin bırakma; Rabbimiz! Şüphesiz Sen şefkattisin, merhametlisin' derler”.*
- 7- Bu konuda el-Vâkidî, *el-Meğâzî* (3: 943-944)'te şöyle diyor: “*Esîr, altıbin idi, deve yirmidört bin yükdevesiydi; koyunun da kırkbin olarak söylenen adedi bilinmiyordu. Hz. Peygamber (a.s.) ğanîmet olarak dörtbin ukiyyeyi bulan (yüz altmışbin dirhem) çokça gümüş elde etti. Karşılaştırınız: Târîhu'l-Ya'kûbî* (2: 63), Dâru Sâdır, Beyrût, tarih yok.
- 8- Yazının metnine bakınız: el-Belâzurî, *Futûhu'l-Buldân*, 1978, 90; İbn Hişâm, *es-Sîre*, tarih yok, 4:174; et-Taberî, *Târih*, tarih yok, 3:120.
- 9- Yazının metnine bakınız: el-Belâzurî, *Futûhu'l-Buldân*, 76; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 4:179; el-Ya'kûbî, *Târih*, 2: 83.
- 10- İslâm'ın, Mekke'de ışıklarının kendisini gösterdiğinden beri, yoksulluk probleminde önem vermiştir. Kur'ân, Mekke döneminde fakirlerin ve miskinlerin gözetilmesi yanında, büyük bir yardım ve devamlı bir ihtimam şeklinde iyilikte bulunmuştur. Bunu bazan, miskinin yedirilmesi adıyla, dikkatleri onun üzerine çekerek ve bazan de, Allah'ın rızıklandığından harcama başlığı altında, zaman zaman dilenen, yoksul, miskin ve yolcunun payının ödenmesi adıyla anmıştır... Bu mesele hakkında yeterli ayrıntı için başvurunuz: *Kitâbu Fikhi'z-Zekât*, Yûsuf el-Kardâvî, Muessesetu'r-Risâle, et-Tat'atu's-Sâbi'e, 1984, c. 1, s. 52 ve devamı.

- 11- el-Buhârî, **Sahîh**'inde, c. 5, s. 156, Tab'atu Dâri'sh-Şa'b, tarih yok, ile Muslim de **Sahîh**'inde, c. 7, s. 175, el-Matba'atu'l-Mısriyye, tarih yok, Ebû Hureyre (r.a.)'den onun şöyle dediğini rivâyet etmişlerdir: "Allah'ın Rasûlu (a.s.)'ne, hurma ağaçlıklarının kesiminde (meyvelerinin toplanması sırasında) hurma getiriliyordu. Bu, hurmasını; o, hurmasından getiriyor ve sonunda onun yanında bir küme oluşuyordu. Böylece Hasan ile Hüseyin, Allah her ikisinden de razı olsun, bu hurma ile oynamaya başlıyorlardı. O ikisinden birisi, bir hurma aldı. Onu ağzına koydu. Rasûl (a.s.) ona baktı ve onu ağzından çıkardı. Şöyle dedi: Sen, Muhammed'in ailesinin sadaka (zekât) yemediğini bilmiyor musun?"

el-Buhârî ve Müslim, Ebû Hureyre (r.a.)'dan şöyle dediğine dair başka bir rivâyet de bulundurlar: "Hasan b. Alî, Allah her ikisinden de razı olsun, sadaka hurmasından bir hurma aldı ve ağzına koydu. Bunun üzerine Nebî (a.s.) onu çıkarsın diye şöyle dedi: Kih kih. Sonra devam etti: Sen bizim sadaka yemediğimizi biliyor musun?"

KLASİK VE ÇAĞDAŞ KAYNAKLAR

- 33 İBNİ'L-ESİR/ Ali Muhammed b. 'Abdilkerîm (ö. 630 h.), **Usdu'l-Gâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe**, Tah.: 'Abbirrahîm el-Bennâ ve Âherîn, et-Tab'atus-Sâniye, 1328 h.
____ / **el-Kâmil fî't-Târih**, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, et-Tab'atus-Sâniye, 1967 m.
İBNU HACER/ Şihâbu'd-Dîn el-'Askalânî (ö. 852 h.), **Fethu'l-Bârî 'ala Ehâdisi'l-Buhârî**, Tah.: Muhammed Fuad 'Abdulbâkî, Beyrut, ty.
____ / **el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe**, Matba'atu's-Se'âde, el-Kahire, Musavvere 'ani't-Tab'ati'l-Ûle, 1328 m.
İBNU HALDÛN/ 'Abdurrahmân b. Muhammed (ö. 808 h.), **Mukaddimetu'bnû Haldûn**, Dâru'l-Kalem, Beyrut, et-Tab'atu'l-Hâmise, 1984 m.
İBNU RECEB/ 'Abdurrahân (ö. 795 h.), **el-İstihrâc li Ahkâmi'l-Hurûc**, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1979 m.
İBNU SA'D/ 'Abdullah b. Muhammed b. Munî' el-Basrî (ö. 230 h.), **et-Tabakâtu'l-Kubrâ**, Dâru Sâdır, Beyrut, 1957 m.
İBNU SELÂM/ Ebû 'Ubeyd el-Kâsım (ö. 224 h.), **Kitâbu'l-Emvâl**, Tahkik ve Ta'lik: Muhammed Halîl Harrâs, Menşûrat Mektebetu'l-Kulliyyâti'l-Ezheriyye ve Dâru'l-Fikr, el-Kahire, et-Tab'atu's-Sâlise, 1981 m.
İBN 'ABDU'L-BİRR/ Ebû 'Omer Yûsuf (ö. 463 h.), **el-İstî'âb fî Esmâ'i'l-Ashâb**, 'ala Hâmişi Kitabi **el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe**, li Şehâbi'd-Dîn b. Hicr (ö. 852 h.), Matba'atu's-Se'âde, el-Kahire, Musavvere 'ani't-Tab'ati'l-Ûle, 1328 m.
İBNU KESİR/ Ebu'l-Fidâ' İsmâîl (ö. 774 h.), **Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm**, Dâru İhyâ'u'l-Kutubi'l-'Arabiyye, el-Kahire, ty.
İBNU MENZÛR/ Cemâlu'd-Dîn Muhammed b. Mukrrem el-Ansârî (ö. 711 h.), **Lisânu'l-'Arab**, el-Hey'etu'l-Mısriyye el-'Âmme li't-Te'lîfi ve'l-Enbâ'i ve'l-Neşr, ty.
İBNİ HİŞÂM/ Ebû Muhammed 'Abdumelik el-M'âfirî (ö. 213 h.), **es-Sîretu'n-Nebeviyye**, Takdim ve Ta'lik: Tahâ Abdurr'ûf Sa'd, el-Kahire, ty.
34 EBÛ DÂVÛD/ Suleymân b. el-Eş'as el-Sicistânî (ö. 275 h.), **es-Sunen**, Dâru İhyâu's-Sunne, el-Kahire, ty.

- EBÛ YÛSUF/ Ya'kûb b. İbrâhîm (ö. 182 h.), **Kitâbu'l-Harâc**, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1979 m.
- el-BUHÂRÎ/ Ebû 'Abdullah Muhammed b. İsmâîl (el-İmâm) (ö. 256 h.), **Sahîhu'l-Buhârî**, Dâru ve Metâbi'u's-Ş'ab, el-Kahire, ty.
- el-BELÂZURÎ/ Ebu'l-Hasan Ahmed b. Yehyâ (ö. 279 h.), **Futûhu'l-Buldân**, Murâca'a ve Ta'lik: Ruzvân Muhammed Ruzvân, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1978 m.
- et-TİRMİZÎ/ Muhammed b. İsâ (ö. 279 h.), **es-Sunen**, Matb'atu'l-Endelus, Hıms, et-Tab'atu'l-Ûlâ, 1966 m.
- el-CEHŞİYÂRÎ/ Ebû Abdullah b. 'Abdûs (ö. 331 h.), **el-Vuzerâ' ve'l-Kuttâb**, Tah.: Mustafa es-Sakâ ve Âherîn, Matba'atu'l-Halebî bi Mısır, et-Tab'atu's-Sâniye, 1980 m.
- HASAN/ Hasan İbrâhîm Hasan (ed-Duktûr), **en-Nuzumu'l-İslâmiyye**, Mektebetu'n-Nehdatu'l-Mısriyye, el-Kahire, et-Tab'atu'r-Râbi'a, 1970 m.
- HAMİDULLAH/ Muhammed (ed-Duktûr), **Mecmû'atu'l-Vasâiku's-Siyâsiyye fi'l-'Ahdî'n-Nebevî ve'l-Hilâfeti'r-Râside**, Lecnetu't-Te'lîfi ve't-Tercemti ve'n-Neşr, el-Kahire, 1941 m.
- er-RÂZÎ/ Muhammed b. Ebî Bekr b. 'Abdulkâdir (ö. 666 h.), **Muhtâru's-Sihâh**, Tertîb: Mahmûd Hâtır, el-He'ye'tu'l-Mısriyye el-Âmme li'l-Kitâb, 1976 m.
- er-REYYÎS/ Muhammed Ziyâuddîn (ed-Duktûr), **el-Harâc ve'n-Nuzumu'l-Mâliyye li'd-Devleti'l-İslâmiyye**, Dâru'l-Ansâr, el-Kahire, et-Tab'atu'r-Râbi'a, 1977 m.
- ez-ZEMEHŞERÎ/ Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. 'Omer (ö. 538 h.), **el-Keşşâfu 'an Hakâiki't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Akâvîl fi Vucûhi't-Te'vil**, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ty.
- es-SUYÛTÎ/ Celâluddîn 'Abdurrahman b. Ebî Bekr (ö. 911 h.), **Lubâbu'n-Nukûl fi Esbabi'n-Nuzûl**, Dâru İhyâi'l-'Ulûm, Beyrut, et-Tab'atu's-Sâniye, 1980 m.
- ____ / **Târihu'l-Hulâfa'**, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ty.
- ŞELEBÎ/ Ebû Zeyd (ed-Duktûr), **Târihu'l-Hadâratî'l-İslâmiyye ve'l-Fikri'l-İslâmî**, el-Kahire, et-Tab'atu'r-Râbi'a, 1964 m.
- 35 es-SÂLİH/ Subhî (ed-Duktûr), **en-Nuzumu'l-İslâmiyye: Neş'atuhâ ve Tetavuruhâ**, Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, Beyrut, et-Tab'atu'l-Hâmise, 1980 m.
- et-TEBARÂNÎ/ Ebu'l-Kâsım Suleymân b. Ahmed b. Eyyûb el-Lehmî et-Tebarânî (ö. 360 h.), **el-Mu'cemu's-Sağîr**, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1983 m.

- et-TEBARÎ/ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr (ö. 310 h.), **Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk**, Tahkik: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim, Dâru Suveydân, Beyrut, ty.
- KUDÂME/ Ebu'l-Ferec b. Ca'fer b. Kudâme (ö. 337 h.), **el-Harâc ve Sinâ'atu'l-Kitâbe**, Şerh ve Ta'lik ed-Duktûr: Muhammed Hasan ez-Zubeydî, Dâru'r-Raşîd li'n-Neqr, el-Îrâk, 1981 m.
- el-KURÂŞÎ/ Yahyâ b. Âdem (ö. 203 h.), **el-Harâc**, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1979 m.
- el-KARDÂVÎ/ Yûsuf (ed-Duktûr), **Fıkhuz-Zekât**, Muessesetu'r-Risâle, et-Tab'atu's-Sâbi'a, 1984 m.
- el-KUŞEYRÎ/ Muslim b. el-Haccâc (el-Îmâm) (ö. 261 h.), **Sahîhu Muslim**, el-Matb'atu'l-Mısıryye ve Mektebetuhâ, el-Kahire, ty.
- el-KUDÂH/ Zekerıyye Muhammed (ed-Duktûr) ve Zumelâuhu, **Dirâsât fi'l-Sakâfeti'l-İslâmiyye**, el-Bâbu'l-Evvel "Dirâsât fi'l-İktsâdi'l-İslâmî", Ammân, 1984 m.
- el-KETTÂNÎ/ 'Abdulhayy, **Nizâmu'l-Hukûmeti'l-Nebeviyye el-Musemma: et-Terâtibu'l-İdâriyye**, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut, ty.
- el-MÂVERDÎ/ Ebu'l-Hasan Alî b. Habîb el-Basarî el-Bağdâdî (ö. 450 h.), **el-Ahkâmu's-Sultâniyye ve'l-Vilâyâtu'l-Dîniyye**, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1982 m.
- en-NEVEVÎ/ Muhyi'd-Dîn (ö. 676 h.), **Şerhu Sahîhi Muslim**, el-Matba'tu'l-Mısıryye ve Mektebetuha, Beyrut, 1980 m.
- el-VÂHİDÎ/ Alî b. Ahmed (ö. 468 h.), **Esbâbu'n-Nuzûl**, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1980 m.
- el-VÂKİDÎ/ Muhammed b. 'Umer b. Vâkıd (ö. 207 h.), **Kitâbu'l-Meğâzî**, Tahkîk ed-Duktûr: Maridin Cons, 'Âlimu'l-Kutub, Beyrut, et-Tab'atu's-Sâlise, 1984 m.
- el-Y'AKÛBÎ/ Ahmed b. Ya'kûb (ö. 284 h.), **Târîhu'l-Ya'kûbî**, Dâru Sâdır, Beyrut, ty.

EĞİTİM DENETİMİNDE İLKÖĞRETİM MÜFETTİŞLERİ YETİŞTİRMESİ VE SORUNLARI

Prof. Dr. İbrahim YILDIRIM*
Şemseddin KOÇAK**

GİRİŞ

A. PROBLEM DURUMU

Eğitim sisteminin ve okul yönetimlerinin amaçlarını ne derece gerçekleştirebildiklerini anlayabilmek ve daha üst düzeyde gerçekleştirebilmek için denetime ihtiyaç duyulmaktadır. Denetim yapılamadığında, örgütteki işler karmaşaya dönüşür. Görevliler neyi, ne için, ne düzeyde yaptıklarını bilemeden çablayıp dururlar.

“Denetimde okulların görülen en büyük sorunu, denetimin amaçlarına uygun olarak nitelikli yönetmen ve denetmenler eliyle yapılmayıdır. Bu yüzden de denetim ve değerlendirme kavramları öğretmenlere sevimsiz görünmektedir. Oysa insanın doğasında, yaptıklarını denetlemek ve değerlendirmek bulunmaktadır” (Başaran, 1982: 106).

Eğitim sistemimizde denetimin amaçlarına ulaşabilmesi, denetim elemanlarının iyi seçimi ve başarılı eğitimlerine bağlıdır. Müfettiş adaylarının seçimi veya yetiştirilmek üzere seçilen adayların hizmetiçi eğitim yoluyla daha kısa zamanda başarılı bir biçimde yetiştirilmeleri, araştırma ve uygulama sonuçlarına dayanılarak bilimsel yaklaşımlarla sağlanmalıdır.

Ülkemiz eğitim sisteminde ikili bir denetim uygulaması bulunmaktadır. İlköğretim kurumlarının denetiminden sorumlu İlköğretim Müfettişliği ile ortaöğretim kurumlarının denetiminden sorumlu Bakanlık Müfettişliği, bu sistemin iki temel ögesidir. Millî

* Cumhuriyet Üniversitesi İİBF Dekanı.

** Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Eğitim Bilimi Öğretim Görevlisi.

Eğitim Denetim Sisteminin bugünkü görevlerini tam anlamıyla yerine getirmede önemli güçlüklerinin varolduğu Ondüördüncü Millî Eğitim Şûrası'nda da dile getirilmiştir. Bu araştırma, ilköğretim kurumlarının denetiminoen sorumlu olan İlköğretim Müfettişlerinin yetiştirilmesi konusunda yapılmıştır.

B. PROBLEM

İlköğretim Müfettişlerinin birçok problemi bulunmaktadır. Bunlardan biri de müfettişlerin yetiştirilme problemidir.

Problem Cümlesi

Araştırma kapsamındaki İlköğretim Müfettişlerinin görüşlerine göre, yetiştirilmeleri nasıl olmalıdır?

Alt Problemler

Müfettişlerin yetiştirilmeleri konusunda görüşleri;

1. Yaşlarına,
 2. Ünanlarına,
 3. Kıdemlerine,
 4. Eğitimlerine,
 5. Branşlarına,
- göre farklılık göstermekte midir?

C. SAYILTILAR

1. Müfettişlerin iyi yetiştirilmeleri teftiş sistemindeki etkinliği arttıracaktır.

2. Müfettişlerin niteliklerinden kaynaklanan, görüşlerini etkileyen, duruma bağlı çok sayıda bağımsız değişken vardır.

3. Müfettişlerin hizmet öncesi ve hizmetiçi eğitimle verimliliklerinin artırılması eğitim yönetiminin görevidir.

D. SINIRLAMALAR

Bu araştırma, 18 ilde görev yapan İlköğretim Müfettişleri arasından seçilen 208 müfettişin görüşleri ile sınırlıdır.

KONU YA TEORİK VE KAVRAMSAL YAKLAŞIM

Ekonomik ve mekanik sistemlerdeki denetim sürecine oranla toplumsal sistemlerdeki denetimi tanımlamak ve sınırlamak çok daha güçtür. Sistemlerin farklılığı, denetimin amaçları, fonkiyonları ve yararlanılan teknikler, denetim konusunun farklı ele alınmasını zorunlu kılmaktadır.

A. DENETİM (TEFTİŞ) TANIMLARI

Teftiş, dilimize Arapça'dan girmiş bir kelime olup, "Bir şeyi sormak ve araştırmak" demektir (Mustafa, 1980: 672).

Teftiş, kamu yararı adına davranışı kontrol etme sürecidir. Önceden kararlaştırılmış amaçların gerçekleşme derecesini bulmak üzere her kurumda teftiş yapılır. Teftişin yasal işlevini esas alan tanımda daha çok kontrol ve soruşturmalara ağırlık verilmektedir. Bütün sistemlerin bir ögesi olan teftiş, kontrol ve değerlendirme süreçlerini kapsamaktadır (Taymaz, 1982: 1-2).

Denetim, örgütsel eylemlerin kabul edilen amaçlar doğrultusunda saptanan ilke ve kurallara uygun olup olmadığının anlaşılması süreci olarak düşünülebilir (Aydın, 1986: 1).

Eğitim sisteminde gözlem ve inceleme yolu ile yapılan ölçme ve sonundaki değerlendirmeye denetim veya teftiş denir. Denetim çok kısa bir tanımla, çalışan insan davranışlarını ve ortaya koyduğu ürünü kontrol etme sürecidir (Taymaz, 1985: 83).

Kamu hukukunda teftiş, "bilumum devlet dairelerindeki görevlilerin kanun ve nizamname hükümlerine göre, vazifelerini hakkıyla ifa edip etmediklerini, aykırı hareket ederek memuriyet vazifelerini yerine getirmede ihmal ve dikkatsizlik gösterip göstermediklerini, suistimal yapıp yapmadıklarını tespit edecek, haklarında gereken yasal işlemlerin yürütülmesi için devlet dairelerinin teşkilat kanunlarına göre tayin edilmiş müfettişler, murakıplar veya bu işle görevlendirilmiş memurlar vasıtası ile yapılan murakabedir" (Taymaz, 1982: 2).

Denetim çok yönlü ve karmaşık bir süreç kurum personelinin ortak bir ürünü, görevi ve sorumluluğudur. Bundan dolayı kurumdaki tüm personelin birlikte çalışması, işbirliği yapmaları ve birbirine yardım etmeleri gerekir.

Ondüördüncü Millî Eğitim Şura Kararlarında denetim konusunda aşağıda belirtilen görüşlere yer verilmiştir:

“Yönetim sistemlerinin en önemli alt sistemlerinden birisi olan denetimin tanımı, farklı biçimlerde yapılmaktadır. Ancak bu tanımda görüş birliğine varılan husus, denetimin kontrolden çok eğitim-öğretim ve yönetim faaliyetlerinde öğretmene ve yöneticiye rehberlik ve yardım amacıyla yapılmasıdır. Bu görüş çerçevesinde, denetim görevinin sadece durum saptaması olmadığı ve denetimin niteliğinin sistemin geliştirilmesine, verimin nicelik ve nitelik açısından artırılmasına katkı sağlayacak bir rehberlik ve mesleki yardım olduğudur. Bu görevleri yapan kişi veya kişilere denetici (müfettiş) denilebileceği gibi, görevleri gereği kurum yöneticileri de denetim elemanı olarak mütalaa edilmelidir.

Denetim sisteminde rehberlik ve yardım esastır. İnceleme ve soruŐtırma yönetim sürecinin temel fonksiyonlarındanır. Bu durum gözönüne alınarak, eğitimde rehberlik ve yardım hizmetleri ile inceleme ve soruŐtırma hizmetlerinin aynı kişi üzerinde bulunmaması, denetim faaliyetlerinin amacına ulaŐmasını kolaylaŐtıracaktır”.

Kontrol, yönetim organlarının, meydana gelen olaylar ile meydana gelmesi beklenen olayların birbirleriyle bađdaŐıp bađdaŐmadıđını araŐtırmakla ilgilendir. Eğer bu bađdaŐma gerçekte olmemiŐse gerekli düzeltmeler yapılır. Kontrol işlevi tüm yöneticilerin görevidir.

Kontrol ihtiyacı iki faktörden doğar. Birincisi, bireysel ve örgütsel amaçlar birbirinden farklıdır. Bu nedenle üyelerin örgüt amaçlarını sağlamak üzere kontrol gereklidir. Bu faaliyetlerinin alternatifini gelişi güzel ve eşgüdümsüz faaliyetlerdir. İkincisi, kontrol gereklidir; çünkü amaçların oluşturulması ile amaçlara ulaşılması arasında belirli bir süre geçer. Bu süre içinde beklenen başarı ile arzulanan başarı arasında önceden görülmeyen bazı koŐullar nedeniyle sapmalar meydana gelebilir (Hicks, 1979: 462).

Kontrol nasıl yapılırsa yapılsın, koŐullara uyan dinamik bir süreçtir. Amaçlar sürekli olarak deđiŐirler ve kontrol da örgütün bu deđiŐmeleri karşısında amaçlara uyumu sağlamalıdır. Eğer kontrol bir takım sapmaların meydana gelebileceğini umuyorsa, bu sapmaları önleyici nitelikte olabilir (Hicks, 1979: 463).

B. YÖNETİM SÜRECİNDE DENETİMİN YERİ VE ÖNEMİ

Her örgüt belli amaçları gerçekte gerçekleştirmek için kurulur. Bunun için

kaynaklarını rasyonel kullanarak bu amaçlarını gerçekleştirmek zorundadır. Örgütün amaçlarına ulaşma derecesi bir bakıma kaynaklarını ne oranda kullandığına bağlıdır. Bu ise ancak denetim ile belirlenebilmektedir.

Denetim, aslında yönetim sürecinin her alanında yer alan bir süreçtir. Yönetim sürecinin verimli ve rasyonel işlemesi, örgütsel amaçlardan sapmaması için denetleme sürecine ihtiyaç duyulmaktadır.

Denetleme sürecinin öneminden dolayı birçok örgütte yönetim sürecinin dışında denetim birimleri kurulmuştur. Bir yandan yönetim sürecinin içinde üstler, astlarının eylem ve işlemlerini denetlerken, öbür yandan da örgütün denetleme biriminin elemanları, personeli ve örgütün işteyişini denetlerler (Başaran, 1989: 307).

Denetim işlevi tüm yöneticilerin görevidir. Örgütün her bir kademesi planlar yapar. Bu planlama ışığında örgütlemeye gidilerek diğerlerini etkileme yoluyla planların gerçekleştirilmesine çalışılır. Alt kademelere inildikçe bu süreçlerin alanı daralır (Can, 1992: 218).

Üç açıdan denetim süreci yönetim için gerekli ve kaçınılmazdır. Bir örgütün bütün alt sistem ve parçaları örgütsel amaçları gerçekleştirmek için çaba harcarlar. Örgütün en önemsiz görünen bir parçası dahi amaçlardan saptığında örgütün etkinliği düşer. İşte denetim, örgütünün bütününü kapsayarak, bütün birimleri örgütsel amaçları yönlendirmek açısından gerekli ve kaçınılmazdır.

İkinci olarak örgütün varlığını sürdürebilmesi ve etkin bir biçimde amaçlarını gerçekleştirebilmesi için çevresinde vuku bulan değişmelere uyum sağlaması ve haberdar olması gerekir. Bu açıdan da denetim, yönetim alt sistemi olarak önemli görevler üstlenir.

Üçüncü olarak, örgütte çalışan personel bilerek veya bilmeyerek örgütsel işlem ve eylemlerden sapmaktadır. Denetim süreci söz konusu sapmaları önlemek açısından gerekli ve kaçınılmazdır.

Eğitim sistemimizde örgüt yönünden yeterince kavramlaştırılmayan süreçlerin başında teftiş ve dolayısıyla değerlendirme süreci gelmektedir (Taymaz, 1982: 3).

Ondüdüncü Millî Eğitim Şûra Hazırlık Dökümanında (1993: 37) belirtildiği gibi “İlköğretim Müfettişleri genelde Rehberlik ve denetimden ziyade idare yürütme (Sicil Amirliği, Kurs, Seminer, Toplantı) ve soruşturma hizmetlerini yürütmektedir”.

C. İLKÖĞRETİMDE DENETİMİN TARİHSEL GELİŞİMİ

Millî Eğitimde teftiş hizmetinin gereğine, ilk kez Rüştüye Okulları

açıldığı zaman ihtiyaç duyulmuştur. Bu tarihte Meclis-i Umur-u Nafia aldığı bir kararda, Rüştüye Okullarının açılmasında temel görevi yapan Mahalle okullarının bir düzene sokulması, bu okullarda görev yapan öğretmenlerin öğrencilerine bir şeyler öğretebilecek seviyede olup olmadıklarını anlamak üzere teftiş edilip bilgi edinilmesi ve niteliklerinin meydana çıkarılması, istenilmektedir (Su, 1983: 177).

“İlköğretim Müfettişlerinin görev ve yetkilerinin belirlendiği ilk Yönetmelik (Mekatib-i İptidaiye Müfettişlerinin Vezaifine Müteallik Talimat) 1910’da yürürlüğe konulmuştur. Yönetmelikte soruşturma, teftiş ve aydınlatma konularının yer aldığı görülmektedir.

Teftiş konusunda da öncelikle okul binalarının, demirbaş eşyaların, öğretim araç ve gereçleri ile öğretimin teftişi yer almaktadır” (Aydın 1986: 137).

“İlköğretimle ilgili en önemli gelişme hiç kuşkusuz, 1913 yılında kabul edilen “Geçici İlköğretim Yasasıdır”. Okulların teftişi bu yasada da yer almaktadır. Ayrıca yasada “Genel Eğitim Müfettişlerinin bulunmadıkları yerlerde onların teftiş görevleri de İlköğretim Müfettişlerine verilmektedir” (Aydın, 1986: 138).

1914 yılında MEB İlköğretim Müfettişlerinin Görevlerine İlişkin Yönetmelik yürürlüğe konulmuştur. Yönetmelikte müfettişlerin görev ve yetkileri ile teftişlerde gözönünde bulundurulacak esaslara yer verilerek “teftiş, soruşturma ve yol gösterme” Esas Görevler olarak ifade edilmiştir. Ayrıca Yönetmelikte müfettişlere okul dışı konularda da görevler verilmiştir. Örneğin, müfettişlerin teftiş bölgelerinin nüfusu, ekonomik durumu ve yaşam biçimine ilişkin bilgileri toplamaları ve bu bilgileri raporlarında belirtmeleri de istenmektedir (Aydın, 1986: 138).

İlköğretim Müfettişlerinin Görevlerine İlişkin Yönetmelik 1923 yılında yürürlüğe girmiş, bunu 1927 yılındaki İlköğretim Müfettişleri Yönetmeliği izlemiştir. İlköğretim Müfettişleri yıllık çalışma raporlarına göre yılda dokuz ay teftiş etmekle yükümlü kılınmışlardır.

İlköğretim Müfettişleri Yönetmeliğinde müfettişlerin soruşturmaya ilişkin, öğretim ve yol göstermeye ilişkin, teftişe, görevlerin yerine getiriliş biçimi ve sonuçlarına ilişkin ve diğer konulara ilişkin görevlerine yer verilmiştir (Su, 1974: 3).

Cumhuriyet döneminin üçüncü yönetmeliği “İlköğretim Müfettişleri Yönetmeliği” adı ile 1962 yılında yayınlanmıştır. Bu Yönetmelikte ilköğretim kurumları, halk eğitim kurumları, ilköğretim müdürlükleri, çocuk kitaplıklarının denetimi, ilköğretimle ilgili inceleme ve araştırmaların yapılması, öğretmen, eğitimci ve yöneticilerin işbaşında yetiştirilmeleri, mesleğe yönlendirilmeleri ve kendilerine

rehberlik edilmesi, yıllık teftiş raporlarının düzenlenmesi, yıllık raporlar ve yıl sonu raporları gibi konulara yer verilmektedir.

1969 yılında yürürlüğe giren “ilköğretim Müfettişleri Yönetmeliği” daha önceki yönetmeliklerde yer alan noktaları da içermekle birlikte bazı yenilikleri de getirmiştir. Bu yenilikler arasında “İlköğretim Müfettişleri Kurulu”nu müfettiş görevleri yerine “Kurul Görevleri” kavramlarının kullanılmasını gösterebiliriz.

İlköğretim Müfettişleri Yönetmeliğine göre, İlköğretim Müfettişlerinin bölge merkezleri genellikle iller ve gerektiğinde ilçeleridir. İllere atanan İlköğretim Müfettişleri, Millî Eğitim Müdürlüğü bünyesinde İlköğretim Müfettişleri Kurulunu oluşturur. İlköğretim Müfettişlerinin görevleri; teftiş, meslekî yardım ve işbabında yetiştirme, soruşturma, inceleme, olmak üzere dört grupta toplanabilir.

İlköğretim Müfettişleri Yönetmeliği müfettişlerin görevlerini aşağıdaki şekilde belirlemiştir:

“İlköğretim müdürlerinin, resmi ve özel ilköğretim, okulöncesi eğitim, yatışkinler eğitimi kurumlarının, çocuk kitaplıklarının, her türlü kurs ve dersanelerin çalışmalarını ve bütün bu kurumlarda çalışanları teftiş etmek ve denetlemek, bu kurumlardaki görevlilerin işbaşında yetiştirilmelerine yardımcı olmak, gerekli incelemeleri yapmak ve verilecek soruşturma görevlerini yürütmek” (Taymaz, 1982: 16).

Denetleme Devamlı Yönergesi 1983 yılında yayınlanmıştır. Bu yönerge Milli Eğitim Bakanlığına bağlı tüm eğitim kurumları ile diğer kurum ve kuruluşları kapsamaktadır. Yönerge, İlköğretim kurumları ile bu kurumlarda görevli öğretmenlerin denetlenmesinden “İlköğretim Müfettişleri Kurulu Başkanları”nı sorumlu tutmaktadır. Ayrıca, genel özel ve sınav denetimleri üzere üç türlü denetimin yapılacağı bu yönergede yer almaktadır.

Halen yürürlükte bulunan MEB İlköğretim Müfettişleri Kurulu Yönetmeliği 27.10.1990 tarihinde uygulamaya konulmuştur. (MEB Tebliği Dergisi: sayı, 2329, s. 22). Yönetmelikte, müfettişlerin seçimi, yetiştirilmesi ve görevleri ile ilgili değişiklikler şunlardır:

- a. Müfettiş Yardımcılığı kavramı (Md. 4/c/e, Md. 6),
- b. Müfettiş Yardımcılığına, Eğitim Bilimleri Bölümü mezunlarının dışında, ilköğretim öğretmenlerinin (ön lisans eğitimi) de başvurabilmesi (Md. 6/a),
- c. Ön lisans eğitimi öğretmenlere lisans tamamlama (Md. 31/a) ile diğer alan öğretmenleri için en az altı ay süreli, “Eğitim Yönetimi, Teftişi, Planlaması ve Ekonomisi” alanında hizmetçi eğitim kursunun (Md. 13/b) -göreve atanmadan önce- getirilmesi,
- d. Bağımsız Ortaokullar ile İlköğretim Okulları (ikinci kademe)

teftişlerinin, 1991-1992 Öğretim yılından itibaren Bakanlık Müfettişlerinden alınarak İlköğretim Müfettişlerine devredilmesi (Geçici Md. 5),

e. İlköğretim Müfettişliğine, Çocuk Gelişimi ve Eğitimi ile Alan Öğretmenlerinin de başvurabilmesi ve İlköğretim Müfettişliğinde Alan Müfettişliğinin oluşturulması (Md. 6/a),

f. Yönetmelikte, "soruşturma" ile ilgili olarak getirilen değişiklik de, müfettiş ve müfettiş yardımcılara, İl İdaresi Kanunu hükümlerine göre, Valilikçe verilecek **EĞİTİM DIŞI** soruşturma emirlerinin yerine getirilmesinin, eğitimle ilgili bir mevzuat içerisine alınmasıdır (Md. 34/d).

Aydın'a göre, Türk Eğitim Sistemindeki 'denetim' uygulaması büyük ölçüde, var olan yapıyı koruyucu, kurallara uygunluğu sağlayıcı, denetim-yönetim karşımı bir nitelik taşımaktadır, Kurallar, denetim görevini yürütenlere girişim özgürlüğü veya liderlik imkanı tanımamaktadır. Ayrıca deneticilerin bu yönde hazırlanmaları için gerekli önlem ve düzenlemelere de yeterince yer verilmemektedir (Aydın, 1986: 142).

D. DENETİMDE YETERLİK ALANLARI

Bir denetmenin fonksiyonu, öğretme ve öğrenmenin değerlendirilmesi ve geliştirilmesine ilişkin tüm etkinlikleri kapsar (Aydın, 1986: 13).

Denetim, bir kurumun her alan ve kademesinde yapılır. Bu nedenle müfettişlerin görevlerini başarı ile yapabilmeleri için yeterli alanlarına göre yetiştirilmeleri gerekir. Müfettişlerin görev ve fonksiyonları incelendiğinde; yöneticilik, liderlik, rehberlik, öğreticilik, araştırma uzmanlığı ve sorgu yargıçlığı ile teftiş, alanlarında hizmet ettikleri ve rol oynadıkları görürler (Taymaz, 1982: 4; Cengiz, 1992).

Yöneticilik: Müfettiş profesyonel yönetici rolünde, yönetici, uzman, öğretmen ve diğer personelin çalışmalarını koordine ederek örgütün amaçlarına katmalıdır.

Liderlik: Müfettiş denetlediği kişilere örnek davranışlar göstererek ve onlarla birlikte çalışarak etkili ilişkilerini geliştirmelidir. Her lider yöneticidir, fakat her yönetici lider değildir.

Rehberlik: Müfettiş, bir rehber gibi davranış gösterebilmek için denetlediği personele meslekî yardımda bulunmalı, sorunlarının çözümünde kendilerine yardımcı olmalıdır.

Öğreticilik: Müfettiş, teftiş ettiği personelin öğretim eksikliğini

bulup düzelterek, hizmeti çinde yetiştirilmesini sağlamalıdır.

Araştırma Uzmanlığı: Müfettiş, sistemin geliştirilmesi için bir araştırmacı gibi ilgili alanlara dönük bilgi toplamalı, sorun alanlarını belirlemeli ve sonuçlardan yararlanılmasını sağlamalıdır.

Sorgu Yargıçlığı: Müfettiş, teftiş ettiği kurumlarda görevli personelin suç sayılan eylemleri karşısında gerekli soruşturmayı yaparak, ilgili yerlere surmakla da görevlidir.

Teftiş: Müfettiş, önceden kararlaştırılan amaçların gerçekleşme derecesini ilgilere bildirmelidir.

Ondüncü Millî Eğitim Şûrasında, Teftişle ilgili alınan aşağıdaki kararlar, denetimde yeterliğin gerekliliği açısından oldukça önemlidir:

“Denetimin (teftişin) bir bilim olduğu ve bu alanda görev yapacak kişinin özel bir eğitimden geçmesi gerektiği, bugün herkesçe kabul edilmektedir. Bu nedenledir ki, Türk Eğitim Sisteminde, denetim görevi yapacak olan kişilerin, bu alandaki gerekli bilgi ve deneyime sahip olmalarını sağlayacak bir düzenlemeye gidilmesi yararlı olacaktır.

Öncelikle şu husus kabul edilmelidir ki; denetleyen kişi denetlenen kişiden daha fazla eğitime, bilgiye ve deneyime sahip olduğu takdirde, denetim faaliyeti amacına daha kolay ulaşmaktadır. Bu nedenledir ki, müfettişlerin denetleyecekleri öğretmen ve yöneticiden daha üst düzeyde eğitim görmelerini sağlayacak bir düzenlemeye gidilmelidir.

Bunun için iki yol önerilebilir:

1. Üniversitelerle işbirliği yapılarak, Türk Eğitim Sisteminde görev alacak müfettiş adaylarının Eğitim Yönetimi ve Denetimi alanında yüksek yisans ve doktora yapmaları sağlanmalıdır. Bu adayların seçiminde objektif değerlendirmelere ağırlık verilmelidir.

2. Millî Eğitim Bakanlığı bünyesinde açılması düşünülen Eğitim Akademisinde müfettiş adaylarına en az yüksek lisansa eşdeğer bir öğretim imkanı verilmelidir.

Denetim görevi ile yükümlü olanların sık sık hizmetiçi eğitimden geçirilerek, eğitim sistemindeki yeni uygulama ve buluşlar hakkında bilgilendirilmeleri sağlanmalıdır. Böylece, bu kişilerden, eğitim sisteminin geliştirilmesinde, kaynak kişi ve rehber olarak yararlanılabilecektir (MEB, 1993: 90-91).

Uzun yıllar öğretmen, yönetici ve müfettişler birer eğitimci olarak görülmüş, bunların farklı işlevler yerine getirdiklerine ve bu işlevlerine göre farklı programlarla yetiştirilmeleri gerektiğine dikkat edilmemiştir. Ayrı işlevleri yerine getirecek elemanların, sürekli olarak öğretmen kaynağından devşirilmesi geleneği yerleşmiştir. Nitekim, 789 sayılı yasanın yetiştirilmesini öngördüğü İlköğretim Müfettişi adayları da, belli bir süre başarılı hizmet gören ilköğretim öğretmenleri arasından seçilmiş;

her düzeydeki yöneticiler ile ortaöğretim müfettişi ihtiyaçları ise herhangi bir uzmanlık eğitimi aranmaksızın, öğretmenler arasından seçilerek tayin edilen elemanlarla karşılanmıştır.

1739 Sayılı Millî Eğitim Kanununun 45. maddesi “Hangi derece ve türdeki eğitim-öğretim, teftiş ve yönetim görevlerine, hangi seviye ve alanda öğrenim görmüş olanların, ne gibi şartlarla seçilecekleri yönetmelikle saptanır” hükmü ile aslında yönetim ve denetim elemanlarının özel olarak yetiştirmelerini gerekli görmekte ve bunun yapılmasını ve şartlarının tespitini yönetmeliğe bırakmaktadır (Bülbul, 1984: 105-107).

YÖNTEM

I. ARAŞTIRMANIN MODELİ

Bu araştırmada, durum tespiti (survey) modeli kullanılmıştır. Ayrıca, eski bir müfettiş olarak araştırmacının geçmişteki deneyimleri, gözlem ve görüşmeleri araştırmanın her aşamasına katkı sağlamıştır.

II. ARAŞTIRMANIN EVRENİ

Bu araştırmanın evrenini, Millî Eğitim Bakanlığı İlköğretim Müfettişleri oluşturmaktadır. Açıklamanın yapıldığı tarihte, yaklaşık olarak 1970 İlköğretim müfettişinin görev yaptığı saptanmıştır. Evrenin branşlara göre dağılımı Tablo 2.1 de görülmektedir.

Tablo 2.1
Evrende Yeralan Müfettişlerin Branşlara Göre Dağılımı

Müfettişlerin Branşları	f	%	Müfettişlerin Branşları	f	%
Almanca	2	0,01	İngilizce	4	0,02
Müzik	4	0,02	Fransızca	9	0,04
Beden Eğitimi	12	0,06	Resim	18	0,09
İlkokul öğretmeni*	27	0,17	Matematik	123	6,24
Fen Bilimleri	176	9,03	Türkçe-Edebiyat	224	11,37
Sosyal Bilimler	270	14,00	Eğitim Bilimleri	1101	56,00
TOPLAM				1970	100,00

*(7135 Sayılı Yasaya göre)

Tabloda da görüldüğü gibi, İlköğretim Müfettişlerinin %56,00'sını Eğitim Bilimleri branşında olan müfettişler teşkil etmektedir. İkinci sırayı Sosyal Bilimler branşında olan müfettişler takip etmektedir.

III. ARAŞTIRMANIN ÖRNEKLEMİ

Araştırmanın örneklemini 18 ilde görev yapan 208 İlköğretim Müfettişi oluşturmaktadır. Örneklem, evrenin %10,56'sıdır.

Tablo 2.2
Örneklemin Mezun Oldukları Bölümlere Göre Dağılımı

Mezun Olunan Bölüm	f	%	Mezun Olunan Bölüm	f	%
Pedagoji	109	52,40	Coğrafya	7	3,37
Türkçe	7	3,37	Fen Bilgisi	10	4,81
Matematik	15	7,21	Edebiyat	6	2,88
Sosyal Bilgiler	13	6,25	Resim-İş	1	0,48
Müzik	1	0,48	Fransızca	1	0,48
Eğitim Yönetimi, Tef.	18	8,65	Eğitim Prog. ve Öğr.	1	0,48
İngilizce	1	0,48	Bankacılık	1	0,48
Tarih	2	0,96	Beden Eğitimi	1	0,48
Diğerleri*	14	9,73			
TOPLAM				208	100,00

* 7135 Sayılı Yasayla İlköğretim Müfettişi olanlar.

Eğitim Yönetimi ve Teftişi branşı ile Eğitim Programları ve Öğretim branşını Eğitim Bilimleri Bölümü olarak ele aldığımızda, örneklemin %61,23'ü meydana çıkar Ayrıca müfettişler tarafından Türkçe ve Edebiyat branşları da ayrı gösterilmiştir.

İller itibarı ile deneklerimiz 18 ilden seçilmişlerdir. İllerin bölgeleri temsil etmesine dikkat edilmiştir.

Tablo 2.2
Örneklemin Teftiş İllerine Göre Bağlılığı

Teftiş İlleri	f	%	Teftiş İlleri	f	%
İzmir	20	9,62	Karaman	5	2,40
Diyarbakır	19	9,13	Aksaray	10	4,81
Ankara	12	5,77	Kırşehir	9	4,33
Bursa	18	8,65	Malatya	19	9,13
Şanlıurfa	14	6,73	Trabzon	5	2,40
Rize	5	2,40	Bartın	3	1,44
İstanbul	5	2,40	Nevşehir	9	4,33
Burdur	8	3,85	Kahramanmaraş	11	5,29
Hatay	19	9,13	Gaziantep	17	8,17
TOPLAM				208	100,00

IV. VERİ TOPLAMA ARACININ GELİŞTİRİLMESİ

Araştırma temelde, uygulanan anketten elde edilen verilere ve müfettişlik hizmeti yürütüldüğü zaman elde edilen gözlemlere dayalıdır. Veri toplama aracı olarak kullanılan anket, Cengiz'in (1992) araştırmasında kullandığı anket formu esas alınarak hazırlanmış ve araştırmacı tarafından örneklemdaki illere gönderilmiştir.

V. VERİLERİN ANALİZİ

Veri toplama aracı olan anketten elde edilen bilgiler beş başlık altında toplanmıştır:

1. Deneklerin Nitelikleri,
2. Deneklerin Yurt Dışında Bulunma Konusundaki Görüşleri,
3. Deneklerin Çeşitli Kurs ve Eğitimden Geçirilme Konusundaki Görüşleri,
4. Belirlenen ders veya konuların Açılacak Kurs veya Okullarda Okutulması Konusunda Müfettişlerin Görüşleri,
5. Sorulara Verilen Cevapların Dışında Yazılan Görüş ve Öneriler.

Araştırmada elde edilen veriler, her soruya ve konu alanına göre

frekans, yüzde, aritmetik ortalama ve standart sapmalara göre tablolar halinde gösterilmiştir.

BULGULAR VE YORUM

I. DENEKLERİN NİTELİKLERİ

Deneklerin nitelikleri olarak; yaş, cinsiyet, ünvan, kıdem, eğitim, yöneticilik deneyimi, uzmanlık öğrenimi, yurt dışında bulunma süresi, gibi değişkenler üzerinde durulmuştur.

Yaş

Deneklerin %30,29'u 31-40 yaşları arasında, %58,17'si 41-50 yaşları arasında, 50 yaşın üstünde olan denekler ile 30 yaşın altında olan deneklerin toplamı %10 civarındadır.

Tablo 3.1
Ankete Katılan Müfettişlerin Yaşlara Göre Bağlılığı

Yaş Grupları	f	%	Yaş Grupları	f	%
21-30 yaş	6	2,88	31-40	63	30,29
41-50	121	58,17	51-60	17	8,17
			61-yukarısı	1	0,48
TOPLAM				208	100,00

Cinsiyet

Araştırma kapsamındaki İlköğretim Müfettişlerinin %98,56'sı erkektir. Türkiye genelinde bayanların oranı ile ilgili elimizde bir veri bulunmamaktadır. Mesleğin niteliğinden çok, bayanlara mesleğe giriş kapılarının açılmamasından dolayı oranın düşük olduğu sanılmaktadır.

Deneklerin Görev Yaptığı İller

İlköğretim Müfettişlerinin büyük bir çoğunluğu İstanbul, Ankara, İzmir ve Bursa gibi büyük kentlerde görev yapmaktadırlar. Örneklemin illeri temsil etme oranı büyük illerden İstanbul'da oldukça düşük, diğerlerinde ise oldukça yüksektir

Tablo 3.1
Örneklemin ve Mevcut Müfettişlerin Araştırma Göre Bağlılığı

Teftiş İlleri	Örnekleme f (1)	%	Mevcut* f (2)	(1)/(2) %
İzmir	20	9,62	85	23,52
Karaman	5	2,40	8	62,50
Diyarbakır	19	9,13	20	95,00
Aksaray	10	4,81	16	62,50
Ankara	12	5,77	131	11,45
Kırşehir	9	4,33	16	56,25
Bursa	18	8,65	51	35,29
Malatya	19	9,13	22	86,36
Şanlıurfa	14	6,73	20	70,00
Trabzon	5	2,40	33	15,15
Rize	5	2,40	16	31,25
Bartın	3	1,44	6	50,00
İstanbul	5	2,40	209	2,39
Nevşehir	9	4,33	10	90,00
Burdur	8	3,85	15	53,33
Kahramanmaraş	11	5,29	14	78,57
Hatay	19	9,13	48	39,58
Gaziantep	17	8,17	32	53,12
TOPLAM	208	100,00	752	

* 24.8.1993 Tarihi itibariyle araştırma illerindeki İlköğretim Müfettişlerinin sayısı.

Ünvanları

Deneklerimizin arasında başmüfettiş olmamasının nedeni, İlköğretim Müfettişlerinde böyle bir kardonun bulunmamasındadır. Müfettiş yardımcılarının oranı %3 dolaylarındadır. Diğer denekler ise müfettiş ünvanına sahiptir.

Müfettişlik Kıdemi

Deneklerimiz arasında beş yıl ve altında müfettişlik kıdemi olan müfettişler %23,56, altı ve on yıl kıdemi olanlar, %35,58'dir. Onbir yıl ve üzeri kıdemi olanlar ise %40,86'dır.

Memuriyet Kıdemi

Denek müfettişlerimiz arasında 5 yıldan az kıdemi olanlar 2 kişi, 10 yıldan az kıdemi olanlar %5 kadarken, 11-15 yıl arası kıdemi olanlar yaklaşık %10 dolaylarındadır. Deneklerin memuriyet kıdeminin en büyük dilimi %67,31 oranında 21 yıl ve üzeri kıdemi olanlar teşkil etmektedir.

Müfettişlikten Önceki Yıllarda Yöneticilik Görevleri

Deneklerimizin %25'i müfettişlikten önce herhangi bir yöneticilik görevinde bulunmamıştır. Beş yıla kadar yöneticilik görevi olanlar deneklerin %41,35'ini, on yıla kadar yöneticilik olanlar ise deneklerin %24,52'sini oluşturmaktadır.

Tablo 3.3
Örneklemin Müfettişlikten Önceki Yöneticilik Görevlerine Göre Dağılımı

Yöneticilik Görevi	f	%	Yöneticilik Görevi	f	%
Yapmadım	52	25,00	1-5 yıl	86	41,35
6-10 yıl	51	24,52	11-15 yıl	15	7,21
			16 ve yukarısı	4	1,92
TOPLAM				208	100,00

Genel durum değerlendirildiğinde, deneklerin yaklaşık %75'i müfettişlikten önce bir yöneticilik görevlerinde bulunmuştur.

Deneklerin Öğrenim Süreleri

Deneklerin %40,9'u dört yıl, %47,6'sı 3 yıl, %9,1'i 2 yıl, %2,4'ü ise diğer şekilde eğitim görmüşlerdir. Deneklerin yaklaşık %57'si dört yıldan daha az süreli okullardan mezun olmuştur. Üç yıllık öğrenim gören denekler, en yüksek dilim olan %47,60 ile ön sırada yer almaktadır.

Bitirilen İkinci Bir Yükseköğretim

Deneklerin yaklaşık beşte biri ikinci bir yükseköğretimi bitirmiştir. Halen ikinci bir yükseköğretime devam eden müfettişler yaklaşık %6 dolayındadır. Örnekleminizdeki İlköğretim Müfettişlerinden altısı yüksek lisans, ikisi doktora yapmaktadır.

Tablo 3.4
Bitirilen İkinci Bir Yükseköğretime Göre Örneklemin Dağılımı

İkinci bir yükseköğretim	f	%	İkinci bir yükseköğretim	f	%
Var	38	18,27	Yok	170	81,73
TOPLAM				208	100,00

Deneklerin Katıldığı Hizmetçi Eğitim Kursları

Denekler arasında eğitim-öğretim, yönetim veya teftiş alanında hizmetçi eğitim kurslarına hiç katılmayanların oranı %11,06'dır. Bir kursa katılan %20,19, iki kurs katılan %24, 52, üç kursa katılan %16,83, dört ve daha fazla kursa katılanların oranı ise %27,40'dır.

Branş Grupları

Araştırma kapsamındaki müfettişlerin 17 değişik branşta olduğu görülmektedir. Birbirlerine yakın branşlar aynı anabilim dalı altında gösterilmek suretiyle, bu konudaki bulguları Tablo 3.5'te görüldüğü gibi 6 grupta toplanmıştır.

Eğitim Bilimleri grubunda; Pedagoji, Eğitim Yöneticiliği ve Deneticiliği, Eğitim Programları ve Öğretim, Eğitimde Psikolojik Hizmetler branşları yer almaktadır. Sosyal Bilimler grubunda; Coğrafya, Tarih, Bankacılık, Sosyal Bilgiler Öğretmenliği branşları gösterilmiştir. Güzel Sanatlar ve Yabancı Dil grubunu Resim, Müzik, Fansızca, İngilizce ve Beden Eğitimi branşında olan müfettişler temsil etmektedir. Edebiyat-Türkçe branşları aynı adla gösterilmiştir. Fen Bilimleri grubunda; Fen Bilgisi ve Matematik branşları yer almıştır. Yukarıda belirtilen branşların dışında kalan ve 7135 Yasa ile İlköğretim Müfettişi olanlar ise "diğerleri" olarak ifade edilmiştir

Tablo 3.5
Deneklerin Branş Gruplarına Göre Dağılımı

Branş Grupları	f	%	Branş Grupları	f	%
Eğitim Bilimleri	127	61,06	Sosyal Bilimleri	23	11,06

Tablo 3.5
Deneklerin Branş Gruplarına Göre Dağılımı (Devamı)

Branş Grupları	f	%	Branş Grupları	f	%
Türkçe-Edebiyat	13	6,25	Fen Bilimleri	25	12,02
Güzel Sanatlar-Y. Dil	5	2,40	7135 S. Yasa	15	7,21
TOPLAM				208	100,00

Yabancı Dil

Deneklerin %60,10'u İngilizce, 24,52'i Fransızca ve %7,21'i Almanca'yı Yabancı Dil olarak öğrenimleri sırasında görmüşlerdir. Deneklerin %22,60'ı hiç yabancı dil bilmediğini, %52,40'ı az düzeyde bildiğini, %19,23'ü orta düzeyde bildiğini, %4,33'ü iyi düzeyde ve %1,44'ü çok iyi düzeyde yabancı dil bildiğini belirtmiştir.

Tablo 3.6
Bir İmkân Doğduğunda Müfettişlerin Yabancı Dil Öğrenme İstekleri

Yabancı Dil Öğrenme İsteği	f	%	Yabancı Dil Öğrenme İsteği	f	%
Hiç	21	10,10	Az	26	12,50
Orta	43	20,67	Çok	71	34,13
			Pekçok	47	22,60
TOPLAM				208	100,00

Bir imkân doğduğunda, müfettişlerin büyük çoğunluğunun yabancı dil öğrenmeye istekli oldukları görülmektedir. Çok ve pekçok düzeyinde istekli olanlar yarıdan fazladır.

II. YURTDIŞINDA BULUNMA SÜRELERİ VE MESLEKİ FAYDASI KONUSUNDA DENEKLERİN GÖRÜŞLERİ

Deneklerin %85,10'u yurtdışında hiç bulunmamıştır. Diğerleri değişik sürelerde yurtdışında bulunmuşlardır. Altı aydan fazla sürede

yurtdışında bulunanlar %4,33 kadardır.

Tablo 3.7
Makul Bir Süre Yurtdışında Bulunmanın Meslekî Faydaları
Konusunda Müfettişlerin Görüşünün Dağılımı

Meslekî Fayda	f	%	Meslekî Fayda	f	%
Hiç	15	7,21	Çok	93	44,71
Az	3	1,44	Pekçok	72	34,62
Orta	25	12,02			
TOPLAM				208	100,00

Çok ve pekçok görüşleri birlikte alındığında, deneklerin büyük çoğunluğu %79,33'ü yurtdışında bulunmanın çok meslekî fayda sağlayacağı görüşünü paylaşmaktadır.

Makbul bir süre yurtdışında bulunmanın meslekî faydası, konusunda deneklerin görüşlerinin analiz sonuçları, Tablo 3.8'de gösterilmiştir.

Tablo 3.8
Yurtdışında Bulunmanın Meslekî Yararları Konusundaki
Denek Görüşlerinin Çeşitli Değişkenlerle Karşılaştırılması

Değişkenler	χ^2	S.D.	Sonuç	Değişkenler	χ^2	S.D.	Sonuç
Yaş	14,077	16	$p > .05$	Ünvan	16,161	8	$p < .05$
Müfettişlik Kıdemi	23,197	16	$p > .05$	Memuriyet Kıdemi	17,744	16	$p > .05$
Öğr. Süresi	16,985	16	$p > .05$	İkinci Bir			
Hiz.Eğit.Kat.	10,543	16	$p > .05$	Yüköğ.Bit.	6,678	4	$p > .05$
Yab.Dil.Bilme D.	40,628	16	$p < .01$				

Yukarıdaki tablo sonuçlarında da izleneceği üzere sözkonusu değişkenlerden yalnız ikisine göre yurtdışında bulunmanın mesleki yararları konusundaki müfettiş görüşleri farklılık göstermektedir.

III. HİZMETİÇİ EĞİTİM VE ÇEŞİTLİ KURLAR KONUSUNDA DENEKLERİN GÖRÜŞLERİ

A. Göreve Atanmadan Önce Kuslar

Müfettişlerin göreve atanmadan önce, adayların bir kurstan geçirilmelerine ve buradaki başarılarına göre atamalarının yapılması, görüşüne katılma derecesine göre denekler şöyle dağılmışlardır:

Tablo 3.9
Adayların Bir Kurstan Geçirilmelerine ve Buradaki Başarılarına Göre Atamalarının Yapılması Görüşüne Katılma Derecesine Göre Deneklerin Dağılımı

Görüşe Katılma Derecesi	f	%	Görüşe Katılma Derecesi	f	%
Hiç	29	13,94	Çok	56	26,92
Az	8	3,85	Tam	99	47,60
Orta	16	7,69			
TOPLAM				208	100,00

Denekelerin %74,52 gibi büyük bir çoğunluğu, müfettişliğe atamada bir kurstan geçirilme ve buradaki başarıya göre atamanın yapılması görüşündedirler.

B. Göreve Atandıktan Sonra Bir Kurstan Geçirilme Konusunda Deneklerin Görüşleri

Müfettişlerin atamadan sonra ilk iki yıl içinde amaca uygun bir kurstan geçirilmeleri gerektiği görüşüne deneklerin %15,38'i hiç katılmamış, %10,10'u bu görüşe az katıldığını, %12,98'i orta düzeyde katıldıklarını, %29,33'ü çok ve %32,21'i tam olarak bu görüşe katıldıklarını belirtmişlerdir.

Atamadan önce kursun gerekliliği konusundaki görüşlerin dağılımını gösteren tablo ortalaması 3,90 iken (Tablo 3.9), atamadan sonraki ilk iki yıl içerisinde bir kursa tabi olmak gerektiği konusundaki görüşlerin dağılımını gösteren tablonun (Ek Tablo 13) ortalaması 3,52'dir.

Yukarıdaki analiz sonuçlarına göre, denekler hizmetiçi eğitimden ziyade, hizmetöncesi yapılacak bir eğitimi daha çok tercih etmektedir. Aynı zamanda hizmetöncesi eğitimdeki başarının atamada bir kriter

olması gerektiği görüşünü paylaştıkları ortaya çıkmaktadır.

C. Herhangi Bir Kursu İhtiyaç Olmadığı, Görüşüne Deneklerin Katılma Derecesi

Deneklerin %5,29'u kurslara ihtiyaç olmadığı görüşüne tam katılmakta iken, %7,69'u bu görüşe çok katıldığını, %6,25'i orta düzeyde katıldığını ve 15,87'si az katıldığını belirtmişlerdir. Deneklerin %64,90'ı gibi büyük bir kısmı, "Müfettişler belli bir yeterlilik ve yetişkinlik içinde olduklarından herhangi bir kursa ihtiyaç duymamaktadırlar" görüşüne hiç katılmayarak kursların bir ihtiyaç olduğu görüşünü paylaşmaktadırlar.

Herhangi bir kursa ihtiyaç olup olmadığı, konusunda deneklerin görüşlerinin; yaş, ünvan, müfettişlik kıdemi, yöneticilik deneyimi, öğrenim süreleri, uzmanlık, hizmetiçi eğitime katılma derecesi ve branş gibi değişkenlere göre fark göstermekte midir? sorusuna ilişkin analiz sonuçları Tablo 3.10'da gösterilmiştir.

Tablo 3.10
Müfettişlerin Herhangi Bir Kurstan Geçirilmelerine Gerek Olup Olmadığı, Konusundaki Denek Görüşlerinin Çeşitli Değişkenlerle Karşılaştırılması

Değişkenler	χ^2	S.D.	Sonuç	Değişkenler	χ^2	S.D.	Sonuç.
Yaş	23,874	16	p>.05	Öğrenim Süresi	11,648	12	p>.05
Ünvan	19,819	8	p>.05	Uzmanlık Eğitimi	38,815	8	p<.01
Müfettişlik Kıdemi	33,003	16	p<.05	Hizmetiçi Eğit.Kat	36,301	16	p<.01
Memuriyet Kıdemi	27,524	16	p<.05	Branş	31,708	20	p>.05
Yöneticilik deneyimi	28,996	16	p<.05				

Tablo 3.10'da görüldüğü gibi, müfettişlerin kurslara ihtiyaçları olup olmadığı konusundaki görüşleri; yaş, ünvan, öğrenim süresi ve branşlara göre farklılık göstermemektedir.

Bunlara karşılık müfettişlik kıdemi, memuriyet kıdemi, yöneticilik deneyimi, uzmanlık ve herhangi bir hizmetiçi eğitime katılma gibi değişkenlere göre kurs ihtiyacı konusundaki denek görüşlerinin farklılık gösterdiği ortaya çıkmıştır.

D. Bütün Müfettişlerin Her Beş Yılda Bir Hizmetiçi Eğitimden Geçirilmeleri Konusundaki Görüşleri

Deneklerin büyük bir kısmı bu görüşe olumlu yaklaşmaktadırlar.

Tablo 3.11’de görüldüğü gibi sözkonusu görüşe tam katılan denekler, %49,52 iken, çok katılanlar %37,02’dir.

Bütün müfettişlerin her beş yılda bir yüksek düzeyde hizmetiçi eğitim kurslarında geçirilmesi, görüşüne hiç katılmayan ve az katılanların toplam oranı %8 dolaylarındadır.

Tablo 3.11
Bütün Müfettişlerin Her Beş Yılda Bir Yüksek Düzeyde Hizmetiçi Eğitim Kurslarından Geçirilmesi Görüşüne Katılma Derecesi

Görüşe Katılma Derecesi	f	%	Görüşe Katılma Derecesi	f	%
Hiç	9	4,33	Çok	77	37,02
Az	7	3,37	Tam	103	49,52
Orta	12	5,77			
TOPLAM				208	100,00

E. Deneklerin Açılacak Kurs Süresi Konusundaki Görüşleri

“Millî Eğitim Bakanlığı Müfettişlerinin bir kurstan geçirilmeleri konusundaki görüşünüz ne olursa olsun, göreve başlamalarından önce veya sonra iki yıl içinde bir kurstan geçirilecekler ise, sizce en uygun süre hangisidir?” sorusuna verdikleri cevapların dağılımına Tablo 3.21’de baktığımızda, deneklerin ağırlıklı bir görüşe sahip olmadıkları gözlenmektedir.

Tablo 3.12
Deneklerin Kurs Süresi Konusundaki Görüşleri

Görüşe Katılma Derecesi	f	%	Görüşe Katılma Derecesi	f	%
En ez 21 gün	49	23,56	En az 6 ay	21	10,10
En az 30 gün	54	25,96	Bir akademik yıl*	58	27,88
En az 3 ay	26	12,50			
TOPLAM				208	100,00

(* 9 ay nazari, bir yıl alan çalışması-araştırma olmaz üzere yasal olarak yüksek lisansa eşdeğer).

Görüşler genel olarak değerlendirildiğinde, deneklerin büyük çoğunluğunun kısa süreli kurslardan yana oldukları görülmektedir.

F. İstekli Olan Müfettişlerin Çeşitli Eğitim Çalışmalarına Katılımının Sağlanması Konusunda Deneklerin Görüşleri

Her yıl istekli olan müfettişlere, (kurul kadrosunun yirmide birini geçmemek üzere) sertifika, resmi-özel yabancı dil kursları, yüksek lisans ve doktora çalışmalarına katılmalarının sağlanması, görüşüne deneklerin %86,56'sı çok ve tam katıldıklarını ifade etmişlerdir. Deneklerin eğitim çalışmalarına karşı çok istekli oldukları gözlenmektedir.

Tablo 3.13

Her Yıl İstekli Olan Müfettişlere-Kurul Kadrosunun Yirmide Geçmemek Üzere-Sertifika, Resmi-Özel Yabancı Dil Kursları, Yüksek Lisans ve Doktora Çalışmalarına Katılmalarının Sağlanması Görüşüne Deneklerin Katılma Derecesi

Görüşe Katılma Derecesi	f	%	Görüşe Katılma Derecesi	f	%
Hiç	3	1,44	Çok	80	38,46
Az	3	1,44	Tam	100	48,08
Orta	22	10,58			
TOPLAM				208	100,00

IV. BELİRLENEN DERS VE KONULARIN AÇILACAK EĞİTİM PROGRAMLARINDA OKUTULMASI KONUSUNDA DENEKLERİN GÖRÜŞLERİ

Millî Eğitim Bakanlığı Müfettişleri için açılacak eğitim programlarında okutulması düşünülen dersler birkaç kategoride ele alınabilir. Bunlar; Hukuk, Kamu Yönetimi, Eğitim Bilimleri, İşletme Yönetimi, Ekonomi, Sosyoloji ve Teftiş konularındaki dersleri içermektedir.

A. Hukuk

Tablo 3.14
Müfettişlere Hukukla İlgili Okutulması Önerilen Ders veya Konuların Deneklere Göre Önem Sırası

Müfettişlere Hukukla İlgili Okutulması Düşünülen Ders veya Konular	Tablo A. Ortalaması (x)
Hukukun Temel Kavramları ve İlkeleri	4,0913
Türk Anayasa Düzeni, Temel Hak ve Hürriyetler	4,1779
Eğitim Hukuku ve Yürürlükteki Mevzuata Göre Uygulamalar	4,4038
İdare Hukuk, İdare, Yargı, Yönetimin Yargısal Denetimi, İdare Yargı Usul Mevzuatı	4,4423

Hukuk konuları içinde deneklerin birinci derecede almak istedikleri ders veya konular; “İdare Hukuku, İdari Yargı, Yönetimin Yargısal Denetimi, İdare Yargı Usul Mevzuatı”ıken, ikinci sırada istedikleri hukuk konusu “Eğitim Hukuku ve Yürürlükteki Mevzuata Göre Uygulamalar”dır.

B. Kamu Yönetimi

Kamu Yönetimi alanında deneklerin öncelikle “Yönetim, Kamu, Yönetimi, Türkiye'nin Yönetim Yapısı ve Özellikleri” dersini; ikinci olarak “Planlama, Önemi, Amaç ve İlkeleri ile Yönetimi, DPT'ye Göre Eğitimin Hedefleri” dersini; üçüncü sırada “Çevre Sorunları, Çevrenin Korunmasında Eğitim Kurumlarına Düşen Sorumluluklar” dersini önemli gördükleri ortaya çıkmaktadır.

Tablo 3.15
Müfettişlere Kamu Yönetimi ile İlgili Okutulması Önerilen Ders veya Konuların Deneklere Göre Önem Sırası

Müfettişlere Kamu Yönetimi ile İlgili Okutulması Düşünülen Ders veya Konular	Tablo A. Ortalaması (x)
Mahalli İdareler ile Özel Teşebbüsün Eğitim Yatırımları Çalışmalarında Roller ve Önemi	3,6827
Kamu Maliyesi, Bütçe ve İlkeleri ile Uygulama Teknikleri, Eğitim Bütçesinin Tatbiki	3,7788
Kamu Maliyesinde Ayniyat ve Satınalma İşleri,	

Tablo 3.15
Müfettişlere Kamu Yönetimi ile İlgili Okutulması Önerilen
Ders veya Konuların Deneklere Göre Önem Sırası (Devamı)

Müfettişlere Kamu Yönetimi ile İlgili Okutulması Düşünülen Ders veya Konular	Tablo A. Ortalaması (x)
Uygulama Örnekleri ve Problemleri	3,8798
Çevre Sorunları, Çevrenin Korunmasında Eğitim Kurumlarına Düşen Sorumluluklar	3,9856
Planlama, Önemi, Amaç ve İlkeleri ile Yönetimi, DPT'ye Göre Eğitimin Hedefleri	4,1827
Yönetim, Kamu Yönetimi, Türkiye'nin Yönetim Yapısı ve Özellikleri	4,2356

C. Eğitim Bilimleri

Eğitim Bilimleri ile ilgili derslerden, “Eğitim Yönetimi ve Temel İlkeleri, Türk Eğitim Sisteminin Sorunları ve Çözüm Yolları” dersi birinci olarak, “Program Geliştirme Yönetim ve Teknikleri” ikinci sırada ve “Eğitim Teknolojisi ve Eğitim Araçlarının Geliştirilmesi” dersi üçüncü sırada, denekler tarafından önemli bulunmuştur.

Tablo 3.16
Müfettişlere, Eğitim Bilimleri ile İlgili olarak Okutulması
Önerilen Ders veya Konuların Deneklere Göre Önem Sırası

Müfettişlere Eğitim Bilimleri ile İlgili Okutulması Düşünülen Ders veya Konular	Tablo A. Ortalaması (x)
Halk Eğitiminde Amaç, İlke, Yöntem ve Teknikler ile Temel öncelikler	3,8365
Eğitim İşletmeciliği, Eğitim Yapılarının Amaca Uygun Kullanımı, Korunması ve Bakımı	3,9712
Eğitimde Standartlaşma ve Verimlilik	3,9760
Türk Kültür, Bilim ve Eğitim Tarih, Eğitim Felsefesi ve Sosyolojisi	4,0433
Hizmetiçi Eğitimin Önemi ve Öncelikleri	4,0673
Bilgi Çağında Bilgisayar ve Eğitimde Önemi	4,0913
Öğretim Teori ve Modelleri, İlke ve Yönetimleri	4,1250
Özel Eğitimde Yöntem ve Teknikler ile Türkiye'nin Özel Eğitim Problemleri	4,1731
Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme, İstatistik	4,1827

Tablo 3.16
Müfettişlere, Eğitim Bilimleri ile İlgili olarak Okutulması
Önerilen Ders veya Konuların Deneklere Göre Önem Sırası
(Devamı)

Müfettişlere Eğitim Bilimleri ile İlgili Okutulması Düşünülen Ders veya Konular	Tablo A. Ortalaması (x)
Türk Millî Eğitim Politikası ve Uygulamaları	4,2067
Öğrenci Kişilik Hizmetleri ve Eğitsel Etkinliklerin Eğitim Ortamının Oluşmasında Rolü	4,2163
Alan (dal) Öğretiminde Yöntem ve Teknikler	4,2260
Eğitim Teknolojisi ve Eğitim Araçlarının Geliştirilmesi	4,2356
Program Geliştirme Yöntem ve Teknikleri	4,2981
Eğitim Yönetimi ve Temel İlkeleri, Türk Eğitim Sisteminin Sorunları ve Çözüm Yolları	4,4279

D. İşletme Yönetimi

İşletme Yönetimi ile ilgili derslere, deneklerin çok önem verdikleri, tabloların aritmetik ortalamalarından anlaşılmaktadır. “Halkla İlişkiler ve Örgütsel Davranış” dersi, deneklerin işletme yönetimi alanında birinci derecede önemli gördükleri ders olarak ortaya çıkmıştır. İkinci sırada, “Çalışma İlişkileri” dersi gelmektedir.

Tablo 3.17
Müfettişlere İşletme Yönetimi ile İlgili Okutulması Önerilen
Ders veya Konuların Deneklere Göre Önem Sırası

Müfettişlere İşletme Yönetimi ile İlgili Okutulması Düşünülen Ders veya Konular	Tablo A. Ortalaması (x)
Personel Yönetimi ve Büro Yönetim Teknikleri	4,0817
Çalışma İlişkileri	4,1346
Halka İlişkiler ve Örgütsel Davranış	4,1779

E. Ekonomi

Araştırma kapsamındaki İlköğretim Müfettişleri, Ekonomi alanında Temel kavramlar ve Ekonomi Terimlerinden ziyade, “Eğitim Ekonomisi ve Verimlilik” dersini daha önemli görmektedirler

Tablo 3.18
Müfettişlere Ekonomi ile İlgili Okutulması Önerilen Ders
veya Konuların Deneklere Göre Önem Sırası

Müfettişlere Ekonomi ile İlgili Okutulması Düşünülen Ders veya Konular	Tablo A. Ortalaması (x)
Ekonomi Terimleri ve Temel İlkeleri	3,8029
Eğitim Ekonomisi ve Verimlilik	4,0721

F. Sosyoloji

“Türkiye’nin Toplumsal Yapısı ve Özellikleri” dersi denekler arasında eğitim programlarında önemli bir yer almıştır. Bunun yanında “Bilimsel Araştırma Yöntem ve Teknikleri” dersinin de önemsendiği görülmektedir.

Tablo 3.19
Müfettişlere Sosyoloji ile İlgili Okutulması Önerilen Ders
veya Konuların Deneklere Göre Önem Sırası

Müfettişlere Sosyoloji ile İlgili Okutulması Düşünülen Ders veya Konular	Tablo A. Ortalaması (x)
Bilimsel Araştırma Yöntem ve Teknikleri	4,0577
Türkiyenin Toplumsal Yapısı ve Özellikleri	4,1635

G. Teftiş

Araştırma kapsamındaki müfettişlerin önemsendiği teftiş konularının başında, “Soruşturmalarda İlke, Yöntem ve Teknikler; Adli ve İdare Soruşturmalarda Görev, Yetki ve Sorumluluklar ile İlgili Mevzuat” dersi gelmektedir.

Tablo 3.20
Müfettişlere Teftişle İlgili Okutulması Önerilen Ders veya
Konuların Deneklere Göre Önem Sırası

Müfettişlere Teftişle İlgili Okutulması Düşünülen Ders veya Konular	Tablo A. Ortalaması (x)
Denetim Raporlarının Değerlendirilmesi, Ortaya Konan	

Tablo 3.20
Müfettişlere Teftişle İlgili Okutulması Önerilen Ders veya
Konuların Deneklere Göre Önem Sırası (Devamı)

Müfettişlere Teftişle İlgili Okutulması Düşünülen Ders veya Konular	Tablo A. Ortalaması (x)
Genel Nitelikli Problemlerin Tespiti, Çözüm Tekliflerinin Projelere Dönüştürülmesi Yöntemleri ve Bunların Makama Sonulması, Brifing ve Kritik Toplantılar	4,1731
Denetim Çeşitleri, Eğitim Ortamında Denetimin Amaç, İlke, Yöntem ve Teknikleri ile Denetim Fonksiyonları	4,3125
Yazışma Usulleri, Rapor Çeşitleri ve Tekniği Fezleke ve Özellikleri ile Örnek Uygulamaları, Rapor ve Fezlekelerin Tabi Olduğu İşlemler ve Bunlara Ait Mevzuat	4,3654
Soruşturmalarda İlke, Yöntem ve Teknikler, Adli ve İdari Soruşturmalarda Görev, Yetki ve Sorumluluklar ile İlgili Mevzuat	4,4760

İkinci sırayı “Yazışma Usulları, Rapor Çeşitleri ve Tekniği, Fezleke ve Özellikleri ile Örnek Uygulamalar, Rapor ve Fezlekelerin Tabi Olduğu İşlemler ve Bunlara Ait Mevzuat”, üçüncü sırayı ise “Denetim Çeşitleri, Eğitim Ortamında Denetimin Amaç, İlke, Yöntem ve Teknikleri ile Denetimin Fonksiyonları” dersi izlemektedir.

H. Eğitim Programlarında Deneklerin Seçtikleri Derslerin Standart Sapmalarının Dağılımı

Tablo 3.21
Müfettişlere Okutulması Önerilen Eğitim Programı
Hakkında Deneklerin Görüşlerinin Derslere Göre Standart
Sapmalarının Dağılımı

Müfettişlere Kurs ve Okullarda Okutulması Düşünülen Ders veya Konular	STDEV
1. Eğitim Yönetimi ve Temel İlkeleri, Türk Eğitim Sisteminin Sorunları ve Çözüm Yolları	0,7643
2. Soruşturmalarda İlke, Yöntem ve Teknikler; Adli ve İdari Soruşturmalarda Görev, Yetki ve Sorumluluklar ile İlgili Mevzuat	0,7673
3. Bilgi Çağında Bilgisayar ve Eğitimde Önemi	0,7717
4. Alan (dal) Öğretiminde Yöntem ve Teknikler	0,7752

Tablo 3.21
Müfettişlere Okutulması Önerilen Eğitim Programı
Hakkında Deneklerin Görüşlerinin Derslere Göre Standart
Sapmalarının Dağılımı (Devamı)

Müfettişlere Kurs ve Okullarda Okutulması Düşünülen Ders veya Konular	STDEV
5. Denetim Çeşitleri, Eğitim Ortamında Denetimin Amaç, İlke, Yöntem ve Teknikleri ile Denetimin Fonksiyonları	0,7761
6. Hizmetiçi Eğitimin Önemi ve Öncelikleri	0,7896
7. İdare Hukuku, İdare Yargı, Yönetimin Yargısal Denetimi, İdari Yargı Usul Mevzuatı	0,7965
8. Eğitim Hukuku ve Yürürlükteki Mevzuata Göre Uygulamalar	0,8108
9. Yönetim, Kamu Yönetimi, Türkiye'nin Yönetim Yapısı ve Özellikleri	0,8149
10. Öğretim Teori ve Modelleri, İlke ve Yöntemleri	0,8187
11. Özel Eğitimde Yönetim ve Teknikler ile Türkiye'nin Özel Eğitim Problemleri	0,8217
12. Öğrenci Kişilik Hizmetleri ve Eğitsel Etkinliklerin Eğitim Ortamının Oluşmasında Rolü	0,8319
13. Eğitim Ekonomisi ve Verimlilik	0,8338
14. Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme, İstatistik	0,8486
15. Çalışma İlişkileri	0,8519
16. Yazışma Usulleri, Rapor Çeşitleri ve Tekniği, Fezleke ve Özellikleri ile Örnek Uygulamaları, Rapor ve Fezlekelerin Tabi Olduğu İşlemler ve Bunlara Ait Mevzuat	0,8519
17. Hukuk Temel Kavramları ve İlkeleri	0,8548
18. Eğitim Teknolojisi ve Eğitim Araçlarının Geliştirilmesi	0,8610
19. Program Geliştirme Yöntem ve Teknikleri	0,8612
20. Türk Milli Eğitim Politikası ve Uygulamaları	0,8684
21. Eğitim İşletmeciliği, Eğitim Yapılarının Amaca Uygun Kullanımı, Korunması ve Bakımı	0,8732
28. Halkla İlişkiler ve Örgütsel Davranış	0,9179
29. Personel Yönetimi ve Büro Yönetim Teknikleri	0,9211
30. Türk Kültür Bilim ve Eğitim Tarihi, Eğitim Felsefesi ve Sosyolojisi	0,9341
31. Bilimsel Araştırma Yöntem ve Teknikleri	0,9359
32. Kamu Maliyesinde Ayniyat ve Satınalma İşleri, Uygulama Örnekleri ve Problemleri	0,9377
33. Kamu Maliyesi, Bütçe ve İlkeleri ile Uygulama Teknikleri, Eğitim Bütçesinin Tatbiki	0,9526
34. Çevre Sorunları, Çevrenin Korunmasında Eğitim	

Tablo 3.21
Müfettişlere Okutulması Önerilen Eğitim Programı
Hakkında Deneklerin Görüşlerinin Derslere Göre Standart
Sapmalarının Dağılımı (Devamı)

Müfettişlere Kurs ve Okullarda Okutulması Düşünülen Ders veya Konular	STDEV
Kurumlarına Düşen Sorumluluklar	0,9754
35. Ekonomi Terimleri ve Temel İlkeleri	1,0094
36. Türk Anayasa Düzeni, Temel Hak ve Hürriyetler	1,0642

Yukarıdaki Tablo 3.21'e göre, müfettişlerin alma konusunda görüşbirliği içinde olmadıkları derslerin başına; Türk Anayasa Düzeni, Temel Hak ve Hürriyetleri, ikinci olarak, Ekonomi Terimleri ve İlkeleri, üçüncü olarak, Çevrenin Korunmasında Eğitim Kurumlarına Düşen Sorumluluklar, gelmektedir.

V. ARAŞTIRMA KAPSAMINDAKİ İLKÖĞRETİM MÜFETTİŞLERİNİN SORULARA VERDİKLERİ CEVAPLARIN DIŞINDA YAZDIKLARI GÖRÜŞ VE ÖNERİLERİ

Araştırma kapsamında bulunan İlköğretim Müfettişlerinin, "teftiş ve müfettiş"le ilgili, ortak görüşleri şunlardır:

1. İlköğretim Müfettişliği ile MEB Bakanlık Müfettişliği mutlaka birleştirilmelidir.
2. Hizmetiçi Eğitim Kurslarına ağırlık verilmeli, bütün müfettişler belirli zamanlarda bu kurslardan geçirilmelidir.
3. Müfettişler, bilgi ve görülerini arttırmak için kısa süreli olarak yurtdışında gönderilmelidir.
4. Hizmetiçi ve hizmetöncesi eğitim uygulamaya yönelik olmalıdır.
5. Ortaöğretimde de teftiş ilden yönetilmelidir.
6. Müfettişler, teftiş edecekleri bireylerden en az, iki yıl fazla eğitim görmelidir.
7. Müfettişler, tek kaynaktan yetiştirilmelidir.
8. Müfettişler, ya Bakanlığa ya da direk Valiliklere bağlı olmalıdır.
9. Müfettiş adaylarının seçimi ve yetiştirilmesi, ÖSYM tarafından

yapılmalı ve adaylar öğrenimleri süresince ücretli izinli sayılmalıdır.

10. Müfettişlere, akademik ünvanlar verilmelidir.

11. Teftiş rehberliğe ağırlık verilmelidir.

12. Kurslarla müfettiş yetiştirilmemelidir.

13. Araştırmanın yararlı olacağına inıyorum.

Bütün müfettişlerin, görüş birliği içinde oldukları konu, ilköğretim Müfettişliği ile MEB Bakanlık Müfettişliğinin tek çatı altında birleştirilmesi ve teftişin tek elden yürütülmesi'dir.

SONUÇ VE ÖNERİLER

Müfettişlerin görevlerini başarı ile yerine getirebilmeleri için yeterlik alanları gözönünde bulundurularak yetiştirilmeleri gerekir.

Denetleyen kişi, denetlenen kişiden daha fazla eğitime, bilgiye ve deneyime sahip olduğu takdirde, denetim faaliyeti daha kolay amacına ulaşacaktır.

Araştırmadan elde edilen sonuçlar şöyle sıralanabilir:

1. Müfettişlerin büyük bir çoğunluğunun Yabancı Dil bilmediği, fakat imkan doğduğunda, Dil öğrenmeye istekli oldukları görülmektedir.
2. Müfettişlerin büyük çoğunluğu (%85'i) yurt dışında hiç bulunmadıklarını belirtmişlerdir. Belirli bir süre yurt dışında bulunmanın mesleki fayda sağlayacağı görüşünü paylaşanlar çoğunlukta bulunmaktadır. Yaş ve Dil bilme gibi bağımsız değişkenlerin bu görüşü etkilediği ortaya çıkmıştır.
3. İlköğretim Müfettişlerinin büyük bir çoğunluğunun Eğitim Bilimleri branşından geldiği görülmektedir.
4. Araştırma kapsamındaki İlköğretim Müfettişlerinin üçtebiri 31-40 yaşları arasında ve yarıdan fazlası 41-50 yaşları arasında bulunmaktadır. Böylece çoğunluk, 40 yaşın üzerindedir. Aynı zamanda büyük bir çoğunluğun yirmi yıldan fazla hizmetinin bulunması ve müfettişlikten önceki yıllarda yöneticilik yapanların %75 gibi yüksek bir oranda olması, kendilerinin eğitim bürokrasisinde ne kadar deneyimli olduklarını göstermektedir.
5. Müfettişler, hizmetiçi eğitime oranla, göreve atanmadan önce yapılacak bir hizmetöncesi eğitimi daha çok tercih

etmektedirler. Aynı zamanda hizmetöncesi eğitimdeki başarının atamada bir kriter olması, gerektiği görüşünü paylaştıkları da görülmektedir.

6. Müfettişler belli bir yeterlik ve yetişkinlik içinde olduklarından herhangi bir kursa ihtiyaç duymamaktadırlar, görüşüne katılanların oranı çok düşüktür. Müfettişlerin çoğunluğu, hizmetiçi eğitim kurslarının kendileri için bir ihtiyaç olduğu görüşündedirler. Müfettişlerin bu konudaki görüşünün; müfettişlik kıdemi, memuriyet kıdemi, yöneticilik deneyimi, uzmanlık eğitimi ve herhangi bir hizmetiçi eğitime katılmış olma gibi değişkenlere göre farklılık gösterdiği, araştırma sonucunda ortaya çıkmıştır.
7. Müfettişler, bütün müfettişlerin her beş yılda bir hizmetiçi eğitimden geçirilmeleri gerektiği, görüşünü olumlu karşılamaktadırlar.
8. Müfettişlerin kurs süreleri konusunda ortak ve belirgin bir görüşe sahip olmadıkları görülmektedir. Bu ise onların farklı eğitim ihtiyacı içinde olduğunu göstermektedir. Sözkonusu farklılıklar, eğitim programları hazırlanırken gözönünde bulundurulmalıdır.
9. Müfettişler, hukuk alanında öncelikle, İdare Hukuku, İdari Yargı, Yönetimin Yargısal Denetimi ve İdari Yargı Usul Mevzuatı, ders veya konularını almak istediklerini belirtmişlerdir.
10. Kamu Yönetimi alanında müfettişlerin almak istedikleri ders veya konuların başında; Yönetim, Kamu Yönetimi, Türkiye'nin Yönetim Yapısı ve Özellikleri, gelmektedir.
11. Eğitim Bilimleri alanında müfettişlerin birinci sırada almak istedikleri ders veya konular; Eğitim Yönetimi ve Temel İlkeleri, Türk Eğitim Sisteminin Sorunları ve Çözüm Yolları, olarak ortaya çıkmaktadır.
12. Müfettişler, açılacak herhangi bir eğitim programında, İşletme Yönetimi alanında; Halkla İlişkiler ve Örgütsel Davranış dersini öncelikle tercih etmektedirler.
13. Teftiş alanında, Soruşturmalarda İlke, Yöntem ve Teknikler; Adli ve İdari Soruşturmalarda Görev, Yetki ve Sorumluluklar ile İlgili Mevzuat, başlıklı konuları birinci sırada göstermeleri, bu alanda müfettişlerin duydukları eğitim ihtiyaçlarını belirlemek açısından oldukça önemlidir.
14. Müfettişlere önerilen derslerin tümü gözönünde bulundurulduğunda, görüş birliğine vararak almak istedikleri

ilk üç ders ve konular şunlar olmuştur:

- a) Soruşturmalarda İlke, Yöntem ve Teknikler; Adli ve İdari Soruşturmalarda Görev, Yetki ve Sorumluluklar ile İlgili Mevzuat,
- b) Eğitim Yönetimi ve Temel İlkeleri, Türk Eğitim Sisteminin Sorunları ve Çözüm Yolları,
- c) İdare Hukuku, İdari Yargı, Yönetimin Yargısal Denetimi, İdari Yargı Usul Mevzuatı.

15. Müfettişlerin büyük çoğunluğu; İlköğretim Müfettişliği-Bakanlık Müfettişliği ayrımına karşı çıkarak, tek ad ve tek çatı altında birleştirilmesi kanaatini ifade etmektedir.

Yukarıdaki sonuçlardan hareketle, aşağıdaki öneriler dikkate alınmalıdır:

1. Hizmetiçi eğitim kurslarına gereken önem verilmelidir.
2. Müfettişler için hazırlanan hizmetöncesi veya hizmetiçi eğitim programları uygulamaya yönelik olmalıdır.
3. Denetleyen kişi, denetlenen kişiden daha fazla eğitim, bilgi ve deneyime sahip olmalıdır, ilkesi gereğince müfettişlere dört yıllık lisans eğitiminden sonra lisansüstü düzeyde eğitim sağlanmalıdır.
4. Kurslarla müfettiş yetiştirilmesine son verilmelidir.
5. Müfettiş atamalarında her türlü politik tercih bir tarafa bırakılmalı, mesleki formasyon, yeterlik ve liyakat esaslarına uyulmalıdır.
6. Hizmetiçi eğitim kurslarında, Millî Eğitim Teşkilatını bilen, deneyimli akademik elemanlar görevlendirilmelidir.

KAYNAKLAR

- AKYÜZ, Yahya, **Türk Eğitim Tarihi**. (4. Basım), İstanbul: Kültür Koleji Yay., 1993.
- ALFONSO, Robert. G.R.Firth ahd R.F.Neville. **Instructional Supervision**. (Second Ed.), Boston: Allyn and Bacon, Inc., 1981.
- AYDIN, Mustafa. **Çağdaş Eğitim Denetimi**. Ankara: İM Yay., 1986.
- BAŞAR, Hüseyin. **Eğitim Müfettişlerinin Seçilmesi ve Yetiştirilmesi**. Basılmamış Doktora Tezi. Ankara: A.Ü. S.B.E., 1985.
- BAŞARAN, İbrahim Ethem. **Yönetim**. Ankara: Gül Yayınevi, 1089.
- _____. **Temel Eğitim ve Yönetimi**. Ankara: A.Ü.E.F. Yayını, 1982.
- BURSALIOĞLU, Ziya. **Eğitim Yönetiminde Teori ve Uygulama**. (5. Basım) Ankara: PeGem Yay., 1991.
- BÜLBÜL, Sudi. "Eğitim Uzmanlarının Eğitimi", **Eğitim Bilimleri Sempozyumu**. Ankara: A.Ü.E.B.F. Yay, 1984.
- CAN, Halil. **Organizasyon ve Yönetim**. Ankara: Adım Yayıncılık, 1992.
- CENGİZ, Cevdet. **Milli Eğitim Bakanlığı Bakanlık Müfettişlerinin Yetiştirilmesi ve Teftişin Geliştirilmesi**. İstanbul: MEB Yay., 1992.
- DORSAL, Willam R.V. **The Successful Supervisor in Government and Business**. (2nd ed.) NewYok: Harper and Row, Publishers, 1968.
- ERGUN, Turgay ve Aykut Polat. **Kamu Yönetimine Giriş**. Ankara: TODAİE Yay., 1984.
- ERTEKİN, Yücel. **Örgüt İklimi**. Ankara: TODAİE Yay., 1978.
- HICKS, Herbert. **Örgütlerin Yönetimi: Sistemler ve Beşeri Kaynaklar Açısından**. 3. Basım (Çev. Osman Tekok ve diğerleri) Ankara: 1979.
- İSBİR, Eyüp G. **Türkiye'de Devlet Memurlarının Denetimi**. Ankara: A.İ.T.İ.A.Yay., 1977.

- KARAGÖZOĞLU, Galip. **Türk Eğitim Düzeninde Bakanlık Müfettişlerinin Rolü.** Ankara: Yayınlanmamış Doktora Tezi, 1984.
- LUTZ, Frank and Laurence Iannacconne. **Understanding Educational Organizations: A Field Study Approach.** Colmubus: Charles E. Merrill Books., 1969.
- M.E.B. **Ondüdüncü Milli Eğitim Şurası: Hazırlık Dökümanı.** Ankara: MEB Yay., 1993.
- _____. **Ondüdüncü Milli Eğitim Şurası: Raporlar Görüşmeler Kararlar.** Ankara: MEB Yay., 1993.
- _____. **İlköğretim Müfettişliği Yönetmeliği,** MEB Tebliğler Dergisi, Sayı: 1580, Ankara: 1969.
- _____. **M.E.B. İlköğretim Müfettişleri Kurulu Yönetmeliği,** MEB Tebliğler Dergisi, Sayı: 2329, Ankara: 1991.
- MUSTAFA, İbrahim ve diğerleri. **el-Mu'cemü'l-Vasit.** Metabiu'l-Daru'l-Mearif, Mısır: 1980.
- ÖZ, M.Fevzi. **Türk Eğitim Sisteminde İlköğretim Müfettişlerinin Rolü.** Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ankara: H.Ü., 1977.
- SU, Kamil. (1983) "Milli Eğitimde Teftiş". **Cumhuriyet Döneminde Eğitim.** Ankara: MEB Yay.
- _____. **Türk Eğitim Sisteminde Teftişin Yeri ve Önemi.** İstanbul: ME Basımevi, 1974.
- TAYMAZ, Haydar. (1985) "Öğrenci Hizmetlerinin Değerlendirilmesi", **Eğitim Yönetiminde Denetleme ve Değerlendirme Sempozyumu.** Ankara: A.Ü.E.B.F. Yay.
- _____. **Teftiş.** Kavramlar İlkeler Yöntemler. Ankara: A.Ü.E.B.F. Yay.
- TORTOP, Nuri. **Kamu Personal Yönetimi.** Ankara: 1987.
- YILDIRIM, İbrahim ve Şemseddin Koçak. "Eğitim Denetiminde İlköğretim Müfettişleri" Yetiştirilme ve Sorunları. Yayınlanmamış araştırma, Diyarbakır: 1994.

KUR'ÂN VE İLİM

Ahmet BEDİR *

Kur'ân'ı Kerîm'in bazı ayetleri ile asrımızda çoğalan fenni keşifleri arasında münasebet kurmak, Kur'ân ayetlerini keyfi yorumlama sayılmaz. Bizi bu kanaate götüren, Yüce Allah'ın kendi beyanıdır. Kur'ân'da tabii ilimleri teşkil eden meselelere dikkatimizi çeken çok sayıda ayet vardır. Fıkıh ilminin sahasına giren 150 ayete mükabil; fizik, kimya, astronomi, biyoloji, tıp ... gibi sahalara dair 750 kadar ayetele Kur'ân, inceleme ve tefekkürü emretmektedir¹.

Yüce Allah (cc) şöyle buyurur: "Biz ayetlerimiz gerek kâinatta, gerek kendi şahsi alemlerinde onlara peyderpey göstereceğiz, ta ki; onlar da bu Kur'ân'ın hak olduğunu anlayacaktır."² Bu ayeti kısaca tahlil edecek olursak anlaşılır ki:

a) Allah (cc) varlığını ispat maksadına bağlı olarak, makro ve mikro alemde bir kısım deliller gösterecektir.

b) Bu deliller Kur'ân'ın indiği dönemden başka, daha ildeki zamanlarda olacaktır.

c) İstikbalde meydana çıkacak olan bu delillerin bir kısmı bizzat insanların öz varlıklarında tebeyün edecektir.

d) Bu deliller Kur'ân'ın vahyi eseri olduğunu ispatlayacaktır.

e) Kur'ân'ın çekirdek ve prensipler halinde fenni mevzular da dahil, her şeyi ihtiva ettiği peyderpey anlaşılacaktır.

Kur'ân fizik, kimya ve tıp kitabı değildir. O, esas olarak tevhid, nübüvvet, haşir ve adalet mevzuları üzerinde durur ve fenni mevzularından dolayı olarak bahseder.

Kur'ân'da yukarıdaki zikredilen ayet gibi içiçe manaların dopdolu olduğu nisbî müteşabih ayetler³ hakkında fazla mütalaa yürütülebilen bir durum arzeder⁴. Elmalılı, bu gerçeği şöyle dile getirir:

* Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Öğretim Görevlisi.

1 Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, II, 437

2 *Fussilet* (41): 53

3 bkz. Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, II, 310

“Müteşabihat-ı Kur’ân’dan bir çoğu böyle kesreti maaniden dolayı bir şaşaaı beyan içinde bulunduğundan nazarları kamaştırır”⁵. Bu kısım ayetlerin manaları izafi olup anlaşılması duruma göre farklılık arzeder. Ancak, bu manalar arasında, vakti gelince belli olurlar⁶.

Burada şu kadarını ifade edelim ki; insan kendisini çevreleyen dünya ile çok sıkı münasebetler içindedir. Kendisi de kâinatın bir parçasıdır. Fakat insan gerek kendisi, gerek ise kâinatın yapısı hakkında çok azşey bilmektedir. Varlığın gerçeğine dair bildiği, sadece sınırlı duyuları ve idrakiyle çerçevelemiştir. Lisandaki kelimeler bile duyuların çerçevesine giren manalarla sınırlı olursa, ya bilmediği hakikatlar hakkında nasıl fikir edinecektir? Meselâ siz, *Asr-ı Saadet*’te yaşayan insanlara radyoyu anlatmak istiyoruz. Elbette bilmedikleri bu meseleyi, bildikleri bir mefhumu kullanarak: “Radyo, demir veya tahtadan bir kutu olup, dünyanın öbür yanında konuşan adamın sesini alıp tekrarlar” vb. şeyler diyerek anlatmaya çalışırız. Halbuki, radyo, onların bildiği kutu değildir. Elektrik, elektronik, elktromanyetik dalgalar, transistörler, verici merkezi vb. bir çok unsurun mevcudiyetiyle meydana gelmiştir. Sadece bir yönüyle kutuya benzer. Ama ne çare ki, o günün insanlarına anlatmak için bu *müşabih* (benzer) kelimeyi kullanmak zaruridir.

Aynı zamanda müteşabih kelimelerden gerçekleri tam olarak öğrenmeye çalışmak insanı yanıltarak çıkmaza götürür. Siz o, *Asr-ı Saadet*’in toplumuna “Ülkemizde radyo diye demir ve tahtadan konuşan bir kutu var” deyip ayrılınca, onlar “konuşan demir kutu” mefhumundan çeşitli neticeler çıkarmaya gideceklerdir. Birisi “Demir kutu konuştuğuna göre dilinin de olması gerekir. Çünkü dilsiz konuşma olmaz. Bir başkası “dili olduğuna göre ağzı da olmalıdır.” diyecektir. Görüldüğü üzere, müteşabih kelimelerle ne kastedildiğini bilmeyenlerin böyle yanlışlara düşmesi mukadderdir⁷.

Halbuki Allah’ın “Kitapta müteşabihler de vardır. Onları değerlendirmekte çok temkinli olun.”⁸ kabilinden ikazlarını kendisine rehber eden mü’min, o müteşabih kelimeleri Kur’ân açısından arzu edilen biçimde anlar. Şöyleki: Onlar, Allah tarafından gelen her şeyin hakk

4 Not: Nisbî müteşabihler diye isimlendirilen bu ayetler, Allah’u Tealala’nın sıfatlarına dair olan, inceliği ne kadar gayert sarfedilse de bilinmeyen müteşabih ayetlerle karıştırılmamalıdır.

5 Elmalı, a. g. e., aynı yer.

6 A. g. e., aynı yer.

7 Yıldırım, Suat, *Kur’ân’da Fenni Keşifler*, Sızıntı Dergesi, Sayı: 101

8 *Âl-i İmrân* (3): 7

olduğuna inanır, keza bildiği gerçeklere delaletlerinin tam olmadığını bilir, lafızlar üzerinde inatılığa girmeksizin, ayetlerin yardımıyla belirli bir fikir edinirler.

Cahiller ve kötü maksatlılar ise bu müteşabih ayetlerin üslubunu incelemeden, manalarını düşünmeden ve geleceğe dair verdiği haberlerin gerçekleşmesini beklemeden hemen kr krne onları yalanlamaya kalkışıp müteşabihleri menfi manada yorumlayarak mü'minler arasına şüphe atmaya çalışırlar. Allah (cc) bu her iki sınıf insanı Rasûlullah'a hitaben: "Kitabı indiren odur. Onda bir kısım ayetler muhkemdir (manası açık olan, hakkında şüphe ve tereddüt meydana gelmeyen ayetler) ki bunlar Kitab'ın anası (temeli)dir. İşte kalplerinde yamukluk bulunanlar sırf fitne aramak (tekini berikini saptırmak) ve kendi arzularına göre O'nu yorumlamaya yeltenmek için O'nun müteşabih olanına yapışıp onunla uğraşıp dururlar. Halbuki O'nun te'vilini ancak Allah bilir. İlimde yüksek payeye erenler derler ki: 'Biz inandık hepsi Rabbimiz tarafındandır' derler. (Bunları) aklı selim sahiplerinden başkası anlamaz"⁹.

İslâm'in başlangıcından günümüze kadar bu tür ayetleri menfi olarak yorumlayan kimseler kmıştı ve çıkacaktır da.

Hem niçin Kur'an ayetleriyle fenni keşifleri irtibatlandırılmalayalım ki!? Müslümanların, tarihte Kur'an'dan kaynaklanan büyük bir medeniyet gerçekleştirmiş olmaları, Kur'an'ın kıyamete kadar gelecek insanlığa ilmi, her Şeyi kuşatan Yüce Allah tarafından bir rehber olarak gönderilmiş olması, hem az önce zikrettiğimiz Kur'an'daki *müteşabih* ayetlerde olan manaların bu duruma müsait olması bizi sonuna kadar haklı göstermiyor mu?

Bununla birlikte bazı kimselerin hatırına Şöyle bir soru gelebilir: "Kur'an bu gerçekleri sarıp sarmalamak, onlara mücmel (kapalı) işaretlerde bulunmak yerine, açık ve kesin ifadelerle bildirirse daha iyi olmaz mıydı?"

Kur'an tabii ilimlerin sahasına giren bu kabil meseleleri, esas maksad ve gaye olarak anlatmaz. Gaye, Allah'ın varlığına, birliğine, Şu muhteşem kâinatın yaratıcısı olduğuna; insanın, yuları boynunda meraya salı verilmiş bir deve olmadığına, bir daha dirilmemek üzere kabre girip rtmeyeceğine, insanların dikkatlerini bu muhteşem nizama, nizamın tezahürlerine ve delillerine çekmek, Allah'a iman etmenin meyvelerini göstererek hidayet ve istikamete götürmektir.

şimdi Kur'an delil göstermek için, "Ey insanlar! Şu koca dünyanın nasıl döndüğüne bakınız ve Rabbinizin kudretini ta'zim

9 l-i İmrân (3): 7

ediniz, böylece Allah'ı bilmeye vasıl olunuz" veya "Allah'ın büyüklüğünü anlamak için şu bir avuç su içindeki binlerce organizmaya veya şu bir santimetre küp içinde üçyüz milyon spermaya bakanız da Allah'ın hikmet ve ilmini tefekkür ediniz" buyurmuş olsaydı, delil; kendisine, anlaşılması için delil getirilen şeyden daha gizli kalırdı. Hatta inanmaya bir türlü yaklaşmayan inançsız kimseler bunu inkârlarına ayrı bir bahane sayar, Kur'ân'ın insanları hidayete götürme gayesinden uzaklaşırlardı.

Halbuki ispatlama metotlarında delil olacak nesnenin benimsenmiş bariz ve bilinen bir netice olup, ondan hareketle delil gösterilen şeye varılması, esastır. Yoksa son bir kaç asırda yaşayan mensuplarının keyfini tatmin etmek için, ondört asırdır yaşamakta olan nesilleri İslâmiyet'ten uzaklaştırmanın, Kur'ân'ın insan merkezli irşad programında yeri olmazdı.

Eğer bu noktaya kadar ilahi anlatım tarzının hikmeti anlaşıldı ise, bir adım daha atarak diyebiliriz ki: Kur'ân'ın, bu gerçekleri böylesine kapalı halde ifade etmesi onun ayrı bir veciz yönüdür. Zirâ bu muazzam kâinattaki aciz insanlara bildikleri gerçekleri, kendi seviyelerine göre anlatır.

Halbuki Kur'ân'ın mucizevi üslubu, Mecnun'u peşine takan Leyla misali; kıyamete kadar birbiri arkasına dizilmiş, her biri farklı seviyedeki nesiller, gökteki yıldızlar misal göz kırparak peşinde koşturmakta, "Her gün yeniden doğarız/Bizden kim usanası?" (Yunus Emre) hakikatini yaşatarak, her gün yeniden vicdanlara doğmaktadır. Aslında Allah'a iman ile bilimin bağdaştırılamıyacağını savunan ve bunun reklamcılığını yapanlar ya Batı'nın oriyentalistleri ya da onların içimizdeki temsilcileridirler.

Bazıları, dini kitaplarda bilimle ilgili konuların bulunmasını, bunların incelenmesini, bilimsel hipotezlerle karşılaştırılmasını tuhaf bulabilir. Bu düşüce tarzı bize batıdan intikal etmiştir. Batılı, bilim ve din ilişkisinden bahsederken çok defa sadece Hıristiyanlığı ve Yahudiliği göz önüne değerlendirme bazan bilgisizlik; fakat çok defa oriyentalistlerin kasıtlı aleyhtarlıklarından ileri gelmektedir.

Bunlara rağmen İslâm'ı çok iyi değerlendirip ona hayranlıklarını dile getirenlerin sayısı da çoktur. Buna tipik bir misal olarak Kanada'lı embriyoloji uzmanı Prof. Dr. Keith L. Moore'u verebiliriz. Kanada'da Toronto Üniv. Tıp Fak. Anatomi Bölümü başkanı Moore şöyle diyor: "İnsanın yaratılışından bahseden ayet ve hadislerdeki bilgiler Hz. Muhammed (sav)'in kesin olarak Allah tarafından vazifeli olduğunu gösteriyor. Zirâ bütün bu gerçekler daha yeni keşfedildi. Bu da gösteriyor ki; Hz. Muhammed (sav) Allah'ın elçisidir." Bir Kanada'lı

bu gerçeği haykırırken, nasibi olmayan insanların Kur'ân'dan istifade etmemeleri ne acı ...

Şimdi günümüz ilmîne ışık tutan Kur'ân'ın bu ilmî ayetlerinden Mü'minun suresi 23/12-14, İnsan suresi 76/2, Tarık suresi 86/7 ayetleri ile Buhari, Tevhid 28 deki hadisînin mucizeliğini, Kur'ân ile hadisteki bütünlük içerisinde anlatıp yeri geldiğinde zikredilen ayet ve hadislerle işarette bulunacağız. Böylece Kur'ânî bütünlük içinde, seçilip tenkide tabi tutulan ayet ve hadislerin manaları daha iyi anlaşılacak ve bir mucize oldukları ortaya çıkacaktır. Konunun daha iyi anlaşılması için şunları önceden belirtmede fayda mülahaza ediyoruz. Önce şuna dikkat etmemiz gerekir; Kur'ân'da bu tür ayetleri, O'nun bu türlü ilimlerle ilgisi olmadığını ileri süren kimseler, iktibasta buldukları bu ayetlerin kaynağına sadık kalmadan, çarpıtarak ele almışlardır. Manalarını çarpıttıkları ayetlerdeki kelimeler, anlamları bakımından çok kıymetli manaları kaybetmiş ve tenkide kapı açacak konuma getirilmiştir.

Kur'ân Mucizeleri

1- İnsan'ın topraktan yaratılışı

Yüce Allah kendi varlığına delil göstererek buyuruyor ki: “(Allah'ın ayetlerinden) birisi de sizi topraktan yaratmasıdır.”¹⁰ Topraktan yaratılışla ilgili ayrıca bkz. Kehf 18/37, Fâtır 35/11, Gâfir 40/67.

Bu gün mevcut ilim ispat etmiştir ki, insan vücudunun aslı karbon, oksijen, hidrojen, fosfor, kükürt ... gib toprakta bulunan elementlerdendir. Ayrıca İsrâ suresinin 49-51 ayetleri de bu meseleye ışık tutar: “Bir de şöyle dediler: Biz kemik ve toz yığını olduğumuz vakit mi yeni bir yaratılışla diriltileceğiz? (Ey Rasûlüm) söyle: İster taş olsun ister demir (yeni bir yaratılışla diriltileceksiniz)” İnsan vücudunda demir yok mudur? Kanımızın rengi nedendir? Taşlar toprağın annesi değil midir? Müsbet ilmin ondört asır önce insan bünyesindeki bu elementlerin varlığını tesbit etmesi mümkün müdür? Öyle ise ümmî olan Hz. Muhammed (as)'ın dilinden bu hakikatların aynıyla ifade edilmesi mucize değil midir?

2- Nutfe, nutfe-i emşac ve sulb ile terâib

Kadın yumurtalıkları, rahimin sağında ve solunda yerleşmiştir. Fallop tüpü denen kanallar yumurtalıklardan ayda bir defa ayrılan ince

¹⁰ Rûm (30): 20

bir kum tanesi büyüklüğündeki dişi yumurtayı rahme ulaştırırlar.

Sprem hücreleri, testislerde (husyeler) normal vücut hücrelerindeki genetik bilginin yarısını ihtiva edecek şekilde meydana gelirler. Burada üretilen yüz milyonlarca sperm depo edilmek üzere seminifer tüplerde epididim (testis arkasındaki keseler)'e gelir, burada tam hareketlerini kazanırlar ve uyarım sonucunda sperm kanalına doğru hareket ederler. Seminal kanallardan ve prostat kesesinden aldıkları sıvı ile birlikte "meni" olarak dışarı çıkarlar. Anne rahmine boşalan milyonlarca spermelerden biri, fallop borusundan ovuma (olgun yumurta) ulaşır ve taşıdığı genetik (nesil)'le ilgili bilgiyi nakleder. Meydana gelmiş döllenmiş yumurtaya "zigot" denir. Zigot mitoz bölünme ile çoğalırken 6-8 günde fallop borusundan rahme ulaşır ve rahim cidarına tutunur.¹¹ Cenin artık gelişmesini burada devam ettirecektir.

Kadın ve erkekte bulunan üreme organları erkekte prostat, testisler¹² ve meni kanalları, kadınlarda yumurtalık, yumurtalık yolları (fallop tüpleri), döl yatağı, hamileliğin son aylarında göğüs kemiğinin alt sınırına dek büyüyen rahim organının, buyruk sokumu ile göğüs kemiğinin alt sınırı arasındaki boşluğa yerleşmiştir.

Diğer bir nokta da şudur: Hipofiz bezi (beyin tabanında hayatiyet ve cinsiyet faaliyetlerini kontrol etmekle görevli merkez) erkek ve kadında böbrek üstü bezlerinin¹³ de yardımı ile yumurtalık ve testislerin faaliyetlerini kontrolle görevlidirler. Bu kontrolde ayrıca bel bölgesi ve leğen boşluğunun arka kısmından gelen otonom sinirler de yer alır¹⁴.

Buraya kadar verdiğimiz bilgilere göre diyebiliriz ki:

- a) Üreme organları leğen boşluğu içinde yer almıştır¹⁵.
- b) Meni, içerisinde başka sıvıların da bulunduğu bir sıvıdır.
- c) Döllenme, rahim kanalında, bir spermanın yumurta içine genetik bilgiyi naklederek *zigot* meydana getirmesidir.
- d) Üreme ile ilgili faaliyetlerin kontrolü hipofiz bezi, böbrek üstü bezleri, husye ve yumurtalıklardan salgılanan hormonlarla gerçekleşir.

11 Özyazıcı, Alpaslan, **Hücreden İnsan**, s. 20

12 Not: Husyeler anne karınındaki ceninin sıbû ile teraiibi arasındaki bölgede oluşur. Sonra husye, gebeliğin ilerlemesiyle yavaş yavaş aşağı iner, 7. ayda vücut dışındaki hayat torbası içine girer. (Ateş, Süleyman, **Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri**, X, 195-196)

13 Not: Zikredilen böbrek üstü bezleri böbreklerin hemen üzerinden son kaburgaların omurga ile birleştikleri yerlere yakın yerleşmişlerdir. (bkz. Sobotta Becher, **İnsan Anatomisi Atlası**, II, 261)

14 Artur, C. Guyton, **M. D. Tıbbî Biyoloji**, II, 986-1004

15 Sobotta Becher, **İnsan Anotomisi Atlası**, II, 261

Kur'an'ı Kerim, üreme organlarının leğen boşluğunda olduğunu beliğ bir tarzda *kinâf*¹⁶ bir üslup ile ifade eder: "İnsanın neden yaratıldığına bir bakın: Atılan bir sudan yaratıldı. Sulb ile teraib arasından (atılan bir sudan)¹⁷. Müfessirlere göre *sulb*; omurga kemiğine¹⁸ ve onun da kuyruk sokumuna yakın, leğen boşluğunun arka alt tarafına yerleşmiş omurlara¹⁹, *teraib* ise *teribe* kelimesinin çoğulu olup göyüs veya bağıra²⁰ denir. Böylece Kur'an-ı Kerim erkek ve kadının cinsî nahiyelerinin *sulb* ile *teraib* arasında bulunduğunu beyan etmektedir.

Ayrıca ayet-i kerimede "sulb ile teraib arasından çıkan" denip, "sulb ile teraibden çıkan" denmemesi bu gerçeği destekler mahiyettedir ve bu ayetin veciz ifadesi bu arada bulunan üreme ile ilgili bütün organlara işaret etmekten *kinaye*²¹ edilmiştir.

Meni, içinde spermelerin de bulunduğu değişik sıvılardan meydana gelen "bir terkiptir" gerçeğini Allah (cc) şöyle beyan eder: "insan başıboş bırakılacağını mı sanar? Kendisi dökülen meniden bir *nutfe* değil midir?"²²

Bu ayetler tetkik edilince iki husus açıkça ortaya çıkar. Birincisi: Meni ile nutfe aynı olmayıp, meni, "nutfe"yi içinde taşıyan bir terkip olduğudur. İkincisi: Nutfe, meniden bir parçadır. Buna göre nutfenin meniden bir parça olduğunu yani erkek mensinin ihtiva ettiği milyonlarca canlı hücreler (spermeler)'den her birine ad olduğunu söylemek mümkündür.²³ Hz. Peygamber (sav) de: "Suyun (menin) hepsinden çocuk olmaz"²⁴ hadisi şerifi ile, nutfenin meniden bir parça olduğunu beyan buyurmuştur.

Diğer taraftan Kur'an-ı Kerim'de nutfe-i emşac diye bir başka tabir vardır ki, o da karışık nutfe manasınadır²⁵. Bu "karışık nutfe"den erkekten gelen bir nutfe ile kadından bir nutfenin karıştığı ifade edilmektedir ki; bu da "zigot"a hatta karışan kromozomlara (gros-over)

16 Elmalılı, a.g.e., IX, 124

17 Kıyamet (76): 36-37

18 Elmalılı, a.g.e., IX, 109; Alûsi, *Rûhu'l-Meâni*, XXX, 124

19 Alusi, a.g.e., XXX, 97

20 Taberi, *Camu'l-Beyan*, XXX, 97

21 Elmalılı, a.g.e., IX, 124; Alusi, a.g.e., XXX, 98

22 Kıyamet (75): 36-37

23 Fahrüddîn er-Razi, *Tefsiru'l-Kebir*, XXX, 234; Elmalılı, a.g.e., VIII, 455

24 Müslim, *Nikah* 133; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 49,59,93

25 İnsan (76): 2

işaret eder. Kur'an-ı Mucizu'l-Beyan'ın bu gerçeği asırlarca önce zikretmesi; dünü, bu günü veyarını bir anda gören Allah Kelam'ının mucize olduğunu göstermez mi?

İşte Kur'an'ın bu türlü ilimlerden bahsetmesine inanmayan bazı kimseler diyorlar ki: "Bu karışık nutfe tabiri ilk çağların ilkelerinde bile bilinen bir anlatım biçimi".

Başta, bu mantığın yanlış olduğu ortadadır. Çünkü 20. asrın ilk yarısına kadar insanın sperm hücresi ile yumurta hücresinin karışımından meydana geldiği bilinmiyordu. Bu konudaki fikirler 1542 yılında ortaya atılmış ve ancak 1974 yılında ilim otoriteleri tarafından kabul edilmiştir²⁶.

İlkçağın ilkeleri değil, aydınlarının bile bu konuda ilei sürdükleri şeyler, varsayımlardan öteye geçmeyen kupkuru safsatalardan ibaretti. Onları hipotezlerine şimdi çocuklar bile güler.

İlkçağın filozoflarından Hipokrates ve Calinos diyor ki: Döllenme erkeğin de kadının da gözlerinden, kulaklarından neş'et eden cüzî uzuvların dizilmesinden meydana gelir²⁷. *Pisagoras*: "Döllenme erkeğin menisinin akmasıyla veya mknatıslanma ile veya taif sinirsel unsurlar vasıtasıyla oluşur."²⁸ Prof. Dr. Keith: "Orta çağda ilim çok yavaş ilerledi. Bildiğimize göre emriyoloji konusunda Ortaçağda pek az bilimsel görüş ileri sürülmüştür. Ancak Kur'an bundan müstesnadır. Müslümanların mukaddes kitabı Kur'an-ı Kerim insanın erkekle, kadının salgıları karışımından (karışık bir nutfedden yaratıldığını söylüyor."²⁹ Şimdi Kur'an'ı tenkid edip inkâr edenlerin, bu gerçekleri gözardı etmeleriyle hiçbir yere varamıyacakları ortadadır. Böyle ön yargı ile hareket edip peşin fikirli olanlar bu tavırlarıyla ancak Kur'an'ın şu ayetine muhatab oluyorlar. "Kur'an'ı düşünmüyorlar mı? Yoksa kalpleri üzerinde kilitler mi var? ki hiç bir hakikat gönüllerine girmiyor."³⁰

3- Cenin'in Rahimde Geçirdiği Safhalar

"Sonra onu sağlam bir karargâhta nutfe haline getirdik, sonra nutfeyi alaka (aşılanmış yumurta) yaptık. Peşinden, alakayı, bir parçacık et haline soktuk; bu bir parçacık eti kemiklere (iskelete) çevirdik; bu kemikleri etle kapladık. Sonra onu bir başka yaratışla insan haline

26 Özyazıcı, Alpaslan, *İnsanın Yaratışı*, Panzehir Dergisi, Sayı: 20

27 Elmalılı, a.g.e., IX, 117

28 A.g.e., IX, 118

29 Keit Moore, *The Developing Human*, s. 8

30 *Muhammed* (47):24

getirdik. Yapıp-yaratanların en güzeli olan Allah pek yücedir.”³¹ Ana rahmine karışık bir nutfe olarak giren ceninin sıra ile alaka, mudga, kemik, kemiklere et giydirmesi, yaratılışının tamamlanıp sonradan ruhun verilmesi ve bilinen belirli bir süre sonra dünyüyü gelmesi, yukarıda mealini vermiş olduğumuz ayette sözü edilen merhalelerdir. Şimdi sıra ile görelim:

a) Alaka Dönemi:

Döllenmeden ortalama dört gün sonra³² doğacak yavrunun basit modeli rahim boşluğuna ulaşır. Yedi-Sekiz günde ise bu cisim rahim duvarına gömülmeye başlar.³³ Mûcize olduğu tenkid edilen Mü'minun suresi 14. ayette Allah (ca) şöyle buyuruyor: “Sonra nutfeyi alaka haline getirdik” *Alaka* aslında *ulûk*, *tauluk* gibi ilişmek, yapışıp tutunmak, başlı olmak manalarına gelen bir kökten türetilmiştir.³⁴ Bir nesneye yapışan, tutunan şeye Araplar *alaka* tabir ettikleri gibi, suda yaşayan ve tutunduğu canlının kanını emen (bizlerin sülük dediği) canlıya *dûdetu'l-ulûk* adını verirler³⁵.

Müfessirler genellikle bu safahayı döllenmenin tamamlanmasından sonra yapışkan yapışkan bir madde olarak *rahim cidarına asılıp tutunan* diye tanımlarlar. Bir tıp doktoru olan Maurice Bucaille de: “Yumurtanın döl yatağına yerleşmesi onun pörtüklü özelliği sayesinde gerçekleşir. Bu pörtükler yumurtanın gerşek uzantıları olup, toprağa yerleşen kökler gibi yumurtanı gerekli gelişimini sağlamak amacıyla ihtiyacı olan elemanları almak üzere organın derinliklerine doğru dalar. Bu oluşumlar kelimenin tam manasıyla döl yatağına yapıştırır. Bunların bilinmesi ise ancak çağdaş dönemde (1940 sonrası) gerçekleşmiştir³⁶.

İlginç bir gerçek de şudur: Alaka kelimesi Kur'an'da altı yerde geçer ve onlardan birisi de *Hira*'da Hz. Peygamber (sav)'e oku emriyle gelen “Yaratan Rabbinin adıyla oku, O insanı alakadar yarattı”³⁷ ayetidir. Çünkü nazil olan bu surenin adı *alak* suresidir. Bu açıklamaları ışığında diyebiliriz ki, bu ayette *fertilizasyon* (döllenme) tamamlandıktan sonra, rahim cidarına tutunan, bir sülük gibi tutunduğu

31 Mü'minun (23): 12-14

32 Özyazıcı, Alpaslan, Hücreden İnsana, s. 18

33 A.g.e., aynı yer

34 İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, a-l-k md.

35 Ebu Bekir er-Razi, *Muhtasaru's-Sıhah*, s 385-386

36 Bucaille, Maurice, *Kitab-ı Mukaddes, Kur'an ve Bilim*, s. 300-301

37 *Alak* (96): 2

yerden beslenmesini sağlayan bir fetüsten bahsedilmekte ve Kur'an'ın asırlar önce bu gerçeği söylemesiyle mucize olduğunu ibret alacak aklı olanlara duyurmaktadır.

İtirazcıların, “ayetin bu *asılıp tutunan manasını*” donmuşkan diye tercüme etmesi ve asıl kastedilen manaları gizleyip belirtmemeleri ilmin ve ilim adamı olmanın gerektirdiği dürüstlük açısından pek düşündürücüdür. Zira tercüme de mezkûr ayetle ilgili verilen manalardan sadece hellerine el verenleri almış, diğer alternatiflere hiç bakmamışlar bilhassa kaçınmışlardır.

Yoksa itirazcılar sözü geçen ayetin, mucize olması için Kur'an'dan şunu demesini mi bekliyorlardı? “Andolsun gerçekten biz insanı, mayoz bölünme ile meydana gelen 23 kromozomlu bir sperma ile yine 23 komozomlu *ovum*'un birleşmesiyle oluşan tam hucre *zigotun* mitoz bölünme ile çoğalıp bir hafta sonra döllendiği yerden hareketle gelip, rahim cidarında bir yere asılıp tutunan blastuladan yarattık”.

Evet öyle dese idi, bu günün ilim adamlarına gelinceye kadar bunu kimse anlamazdı. Geleceğin insanına ise çok basit gelirdi. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi son bir kaç mukallit dinsizlerin keyfini tatmin için bin küsür senelik nesilleri hidayetden uzaklaştırmak; Kur'an'ın, insanın yetişmesini, kemale ermesini, bizzat maksud olan Allah'a vasil olmasını hedefleyen irşad programında yeri olamazdı.

b) Mudga Dönemi:

Allah (cc): “Sonra *alakayı* da mudga yaptık”³⁸ buyuruyor. *Mudga* ağızda çiğnemek manasına gelen “d-m-ğ” kökünden türetilmiş bir isimdir. Çiğnenecek büyüklüteki et parçasına Araplar mudga demektedirler³⁹. Çünkü bu normal bir ek olsaydı, Allah (cc) *mudga* kelimesine değil de *lahm* kelimesine kullanırdı. Çünkü Araplar et demek için genelde *lahm* kelimesini kullanmaktadırlar.

Şu halde diyebiliriz ki; mudga, görünümü ve özelliği itibariyle normal et parçası değildir. Çünkü bu safhanın sonunda ceninin tamamen veya kısmen kemiğe dönüşüp iskeletin kitlesini meydana getirir. Maurice Bucaille'nin ifadesi de bu görüşü doğrulayacak niteliktedir: (Çiğnememiş gibi olan et) metindeki *mudganın*, (tane et gibi olan) et ise *lahm* kelimesinin tercümesidir. Kur'an'da bu inceliğe dikkat edilmesi çok mühimdir. Bu embriyo başlangıcında küçük bir kütledir ki, gelişmesinin belirli bir döneminde, çıplak gözle bakılacak olsa

38 Mü'minun (23): 14

39 İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, d-m-ğ md.

çiğnenmiş bir et görünümünde olduğu tesbit edilir. Kemik sistemi, bu kitmenin içinde mezoderm denilen yerde gelişir. Şekillenen etlere kaslar giydirilir, işte *lahm* kelimesi bu kaslar için kullanılmıştır⁴⁰.

İçinde yaşadığımız teknoloji çağının verdiği imkânlardan istifade ile mudga safhasındaki bir ceninin fotoğrafla görünen şekli M. Bucaille'nin de belirttiği gibi gerçekten çiğnenmiş ve üzerinde diş izleri görünümünü veren bir durum arzeder. Mudga safhasının böyle bir sıfatla arzedilmesi ne mükemmel bir ifade tarzıdır.

Efendimiz (as) taknik imkânların olmadığı bir zamanda sanki endoskoplara bakıp görüyormuşçasına mudga dönemindeki bu safhayı belirtmesini mucize değil de ne ile izah edebiliriz? Rasulullah'ın bu bilgiyi kendisi bizzat vermemiyeceğine göre bu durum Kur'an-ı Kerim'in açık seçik Allah kelamı olduğunu göstermez mi?

c) Diğer Dönemler:

“Sonra mudgayı kemik haline çevirdik ve kemiklere et giydirdik”⁴¹. Bu ayetle yüce Allah mudga'nın (bir çiğnem et parçası) ceninde iskeleti meydana getiren kemiklere dönüştürüldüğünü beyan etmekte, bilahare kemiklere et giydirildiğini belirtmektedir.

Ceninin geçirdiği safhaları anlatan bu ayete dikkat edilirse görülecektir ki, nutfenin rahme yerleşmesinden sonra alaka, mudga, kemik ve kemiklere et giyedirilme merhalelerini belirten lafızlar Arapçada *fa-i takibiye* denilen bağlaçlarla birbirine bağlanmışlardır.

Lafızların birbirine *tertib ve takibini* ifade eden atıf harfleriyle bağlanmaları, belki de bu safhalar arasında hiç bir zaman aralığı bulunmayan, *alaka dönemi* tamamlanır tamamlanmaz *mudga*; *mudga dönemi* kemale erince ve kemiklere ifadesidir. Çünkü aynı ayet, kemiklere et giyedirilmesini ifade eden kelime ile, cenin'e ruhun verilmesi manasındaki “sonra onu bambaşka bir yarattık yaptık” cümlesi arasındaki atıf harfi *sümme*'dir. Bu atıf harfi iki fiil arasında bir zaman aralığının bulunduğu ve atıf ile matuf arasında da bir farlılık olduğuna işaret eder.

Bu durumda, ceninde iskeletin meydana gelmesiyle ruhun verilmesi arasında, önceki safhalarda mevcut olmayan bir zaman sürecinin mevcudiyeti söz konusudur, denilebilir⁴². Burada önemle üzerinde durulması gereken bir husus vardır. Memelilerin ceninleri ilk merhalelerde birbirine benzerlik arzeder. Fizikî görünümleriyle birbirine

40 Bucaille, a.g.e., s. 25

41 Mü'minun (23): 14

42 Duman, M. Zeki, Kur'an-ı Kerim ve Tıbbıya Göre Yarattığı ve Tüp Bebek Meselesi, s. 36

benzemelerine rağmen diğer özellikleriyle her memeli, kendisine has çizgiyi korur. Ama fizikî durumlardaki bu sathi benzerlik Darwin ve Darvıncilerin akıllarını bulandırmıştır. Hatta *ateizm*, Darvinizmin bağrında kök salmış ve birbirlerine destek vererek komünizmin vaz geçilmez unsuru haline gelmiştir. İşte ceninlerin birbirinden ayırılması merhalesindeki durumu, Kur'an *Halk-ı aher* (bambaşka bir yaratık) olarak tarif ediyor. "Sonra biz onu bambaşka bir yaratık olarak inşa ettik"⁴³ diyor.

Böylece Kur'an tevhid gerçeğini, inkâr selinin önünü kapatarak, insan iradesini şüpheden muhafaza etmekle tevhid kapılarını açmış bulunuyor.

Ceninin gelişme süresi ve ruhunun verilmesi hususuna gelince itirazcıların tenkid ettiği Abdullah b. Mesud (ra) hadisi bu mevzuyu açıklamada apayrı bir kıymet taşır.

Söz konusu hadis ve bu konuda rivayet edilen hadislerin birbirine mutabakat sağlanması ile birlikte; Kur'an'da bahsi edilen aynı konudaki ayetlerle tamimatına uygunluk sağlamaları gerek ayet gerekse hadislerin ışığını tek bir kaynaktan alan nurani kandiller olduğunu gösterir.⁴⁴

Ne var ki, tenkid edilen Abdullah b. Mesud hadisinin tercümesi yapıldığında, lafızlar iyi değerlendirilip aynı mevzudaki hadisler de dikkate alınarak bir konu bütünlüğü içinde incelenmesi gerekir.⁴⁵ Bu takdirde hakikat ortaya çıkmış ve bu hadisin tenkid edilecek bir yanı olmadığı tebeyyün etmiş olacaktır.

Abdullah b. Mesud (ra) rivayet ediyor: "Doğruyu söyleyen ve doğru söylediği tasdik edilmiş olan Rasulullah (sav) bize dedi ki: "Her birinizin, anasının karnındaki hilkati 40 günde delenip toparlanır. Sonra aynı zaman içerisinde tamamen alaka olur, sonra Allah bir melek gönderir ve ona şu dört kelmeyi; amelini, rızkını, ecelini ve şaki ya da said olduğunu yazmasını söyler. Sanra da ruh verilir."⁴⁶

İtirazcı bu ayetin manasını çarpıtarak vermekle birlikte kastedilen manayı da tamamen ters bir şekilde yorumlamıştır. Sözü edilen hadiste: "Cenin anne rahminde 40 günde derlenip toparlanır" denmesine karşılık o, bunu değiştirerek, "Cenin anne rahminde 40 günde tamamlanır" demiştir.

Halbuki yukarıda da anlattığımız gibi durum, itirazcının dediği gibi değildir. Hadiste bulunan manaya göre; "Cenin (embriyo), kırk gün

43 Mü'minun (23): 14

44 bkz. Buhari, Enbiya 1; Müslim, Kader 2

45 bkz. Mecelle'tu'l-Fıkhi'l-İslami, Sayı: 3, s. 673-677

46 Buhari, Kader 1; Müslim, Kader 2

içerisinde, nutfe, alaka, mudga safhalarını ardarda tamamlayıp derlenip toparlanmaktadır. “Kırk veya kırkbeş günün sona ermesiyle Allah Teala tarafından, ceninin gelişmesiyle ilgilenmesi için görevli ayrı bir melek daha gönderilir. Benzeri gelişimini tamamladıktan sonra da ruh verilir.⁴⁷

Ruhun mahiyetine gelince bu, hiç bir zaman beşer tarafından keşfedilemez. Bu konuda ileri sürülen faraziyeler hep neticesiz kalmıştır. Ruh, Allah’ın emrinden yani O’nun yaratma işlerindedir. O’nun mahiyetini ancak Allah bilir.⁴⁸ Bilim dünyasınca, insanoğluna verilen ruh, bu mekânın ayrı buudu olarak değerlendirilmiştir.⁴⁹ Yani üç buutlu mekâna, zamanın eklenmesi ile dört, hayatın eklenmesi ile beş, şuurun eklenmesi ile altıncı buud kazandırılmıştır. İnsana verilen ruhun künhü bilinmemekle birlikte hayata bir başka buut kazandırıldığı ortadadır. O halde bunu kalp atışlarıyla yahut biyolojik canlılıkla eş manada değerlendirmek apayrı bir cehaletin hatta cinnetin ifadesidir.

Çünkü hadiste anlatılan ruh, kalbin atması değildir. 19 günlük cenin henüz anneden bir parçadır. Bu durumda bebekteki canlılık emaresi ise spermdeki biyolojik bir canlılık gibi olduğundan pek ayırdedilemez. Çünkü ona da *sperm hayvancığı* denmektedir. İtirazcı eğer ruh ile kalp atışlarını veya hareketli olmayı bir tutuyorsa, bebeğin anne karnındaki hareket tahi hakkında çok geç bir vakit söylüyor. Bu tarih 19. günü değil belki zigot halinde ve ondan da öne götürülebilir.

Netice olarak diyebiliriz ki, Kur’an ve hadiste ifade edilen ruh kavramı ile 19 günlük bebeğin ilkel kalp hareketi belirtileri arasında hiçbir ilgi kurulamaz. Tahripkâr tavır, göz boyama ve cerbezelerle hiçbir yere varılamıyacağı apaçık meydandadır. Kur’an ve Hadisin mucizevî beyanlarını değil enbilgisiz insanlar, en büyük ilim adamları ve filozoflar bile bu güne kadar susturamadılar. “Hayatını din aleyhtarlığına vakfetmiş bu kısım inançsızlar, hiç olmazsa dinsizliğin neye yaradığını ve bir kısım meyvelerini göstermeleri gerekmez miydi?”

Sonuç

Bu güne kadar *Kur’an ve ilim* hakkında bir çok makale ve kitaplar telif edilmiştir. Lakin biz bu makalemizle okuyuculara bu güne kadar söylenenlerin dışında şu hususları anlatmak istedik:

47 bkz. Müslim, Kader 2

48 bkz. İsrâ (17): 85

49 Halis, Çelebi, ed-Dıbbu Mihrabu’l-İman, II, 54

1- Kur'an bir kısım fenni keşiflerden bahsetmiştir. Fakat Kur'an'ın bu konudaki anlatım tarzı apaçık anlaşılır mahiyette değildir. Bu güne kadar bu konuda yazılan makale ve kitaplar, Kur'an'ın bu konuları sanki iki artı iki dört eder derecesinde açık ifade ettiğini söylemişlerdir ki bu, Kur'an hakkında kuşkusuz bulunanları tenkide celbetmiştir. Biz bu konuya *Nisbî ayetler ve bunların fenni keşiflere ışık tuttuğunu ifade etmekle* sanırım bu problemi ortadan kaldırmış olacağız.

2- Kur'an ile ilimin çelişmediği delilleriyle gösterilmiştir.

3- İbn Mesud Hadisi ve bu konudaki yanlış değerlendirme vuzuha kavuşturulmuştur.

4- Muasır Kur'an tenkitçilerine isim verilmeden cevap verilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

- Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, I-VI, Kahire 1313/1895
- Alûsi, Ebu'l-Fadl Şihabuddin es-Seyyid el-Bağdadi, **Ruhu'l-Meani fi Tefsiri'l-Kurani'l-Azim**, I-XXX, Beyrut 1985
- Artur C. Guyton, **Tıbbi Fizyoloji**, çev. Nuran Gökhan vd., İstanbul 1989
- Ateş, Süleyman, **Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefisiri**, I-X, İstanbul 1991
- Bucaille, Maurice, çev. Suat Yıldırım, **Kitab-ı Mukaddes, Kur'an ve Bilim**, İzmir
- Buhari, **Sahih**, İstanbul 1897
- Cerrahoğlu, İsmail, **Tefsir Tarihi**, I-II, Ankara 1988
- Claude, A. Villee, **Biyoloji**, çev. M. Nihat vd. MEB, 1983
- Çelebi, Halis, **ed-Dıbbu Mihrabu'l-İman**, I-II, Beyrut 1985
- Duman, M. Zeki, **Kur'an'ı Kerim ve Tıbbı Göre İnsanın Yaratılışı ve Tüp Bebek Meselesi**, İzmir 1990
- Dursun, Turan, **Tabu Can Çekişiyor Din Bu**, Kaynak Yay., İstanbul 1990
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, **Hak Dini Kur'an Dili**, I-X, Azim Yay., İstanbul 1995
- İbn Manzur, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem, **Lisanu'l-Arab**, I-V, Beyrut 1968
- Keith, L. Moore, **The Developing Human**, Toronto 1982
- Kutub, Seyyid, **Fi Zilali'l-Kur'an**, I-VI, Beyrut
- Mecelletu'l-Fıkhi'l-İslami**, Sayı: 3, Kahire 1987
- Müslim, **Sahih**, I-V, Beyrut
- Özyazıcı, Alpaslan, **Hücreden İnsana**, İstanbul 1979
- Razi, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hüseyin el-Kureyşi, **Tefsiru'l-Kebir**, I-XXX, Beyrut
- Sobotta, Becher, **İnsan Anatomisi Atlası**, I-III, İstanbul
- Yıldırım, Suat, **Kur'an'da Fenni Keşifler**, Sızıntı, Sayı: 101, Yıl: 1987, İzmir

ANONİM ŞİRKETİ VE İSLAM HUKUKU

Ahmed YILMAZ*

GİRİŞ

Tabiatı ile medeni ve sosyal bir varlık olan insan'ın dünya ve Âhret hayatını tanzim etmek üzere gönderilen islam Dini ve bu Dine dayalı İslam hukukunun, insan hayatını etkin bir şekilde ilgilendiren ticarî ve sosyal müesseselerin kuruluş ve faaliyetleri ile de ilgilenmiş olması, aklın ve ilmin gereğidir.

Ancak, insanın maddî ve manevî yönden terbiye edilmesini ve olgunlaştırılmasını hedef alan islam hukuku, normlarını vaz' ederken, ortaya çıkışı zamanındaki insanların iktisadî, siyasî, sosyal ve kültürel hayat şartlarını gözönünde bulundurulması ve bu şartların zamanla gelişmesiyle paralel olarak geliştirilebilecek şekilde düzenlenmesi de kaçınılmazdı.

İşte İslam Hukukunun, ticarî ve sosyal hayatın gelişmesi ile gelişecek ve hayat şartları geliştikçe, yeni yeni ortaya çıkacak problemlerin çözümüne sahne olacak bölümleri, özellikle ticarî ve iktisadî hayatı ilgilendiren muamelât bölümünü teşkil eden kuralları, bu süreç nazari itibara alınarak tanzim edildiği için, İslamın ilk asrında bulunan ve çoğunlukla iki kişi arasında kurulan ve ibtidaî bir durumda bulunan ticarî ve sosyal şirketleri, o günün şartlarına uygun bir şekilde düzenleyerek sağlam kurallara bağladığı gibi, günümüzün gelişen en modern şirketlerini de ihtiva edebilecek ve onlara cevaz verecek esneklikte kurallar vaz' ederek müctehidlerin ictihadlarına açık bırakılmıştır.

Bunun aksını düşünmek, günümüzde gelişen şartlara uygun ve ekonomik hayatı büyük ölçüde ilgilendiren, sanayi ve teknolojinin baş döndürücü bir hızla gelişmesine sebep olan modern şirketlerin, müslümanların tarafından kurulamıyacağı anlamına gelir ki, hem islam hukukuna karşı, hem de islam toplumuna karşı kabul edilmesi zor bir düşünceden ibarettir ki, sadece islamı tenkit edenlerin işine yarar.

* Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arapça Öğretmeni.

Çünkü: Bilindiği gibi, islam bir yaşama düzenidir. Hiç bir helal kazanç yoktur ki, islam hukuku onu uygun görmüş ve teşvik etmiş olmasın. Ve insanlar arasında nizâ' cidal ve kargaşaya sebep olacak, sevgi ve yardımlaşma ilişkilerini zedeleyecek hiç bir kazanç ve kazanç yolu yoktur ki, islâm Dini onu yasaklanmış ve önüne engel koymuş olmasın¹.

Şu halde, islam Dini, insanlara daima musamaha ile bakmış ve kolaylık göstermiştir. Yeter ki, kndi aralarında adaletten ve karşılıklı hak ve hukuka saygılı olmaktan ayrılmasınlar.

İşte, islam hukukunda şirketler, bu esasa göre ve karşılıklı rıza, hoşgörü, adalet, karşılıklı menfaatlara saygı, meşru örf ve adet ilkelerine ve Akidlerde asıl, "helal ve mübah olmaktır" ve "Müslümanlar şartlarına bağlıdırlar" temel kurallara dayalı olarak düzenlenmiştir².

Günümüz modern kânunî şirketlerin islam hukuku açısından değerlendirilmesi yapılırken yukarda zikredilen esasların gözönünde bulundurulması gerekir.

Modern şirketlerin günümüzde büyük önem arzedenlerden biri, Anonim şirkettir. Bu şirketin islam hukuku açısından değerlendirilebilmesi için önce bu şirketin bazı önemli özellikleri ile, islam hukukunun bazı genel kuralları zikretmekte fayda vardır.

ANONİM ŞİRKETİN ÖZELLİKLERİ VE İSLAM HUKUKU:

a- Anonim şirketi, Türk Ticaret kanununda tarif edildiğine göre, aşağıdaki özellikleri taşımaktadır.

1- Anonim şirketi, şekli, kuruluş biçimi ve hukuki yapısı bakımından bir ticaret şirketi olmakla birlikte, sadece ticari işlerle uğraşmak için değil, her çeşit ekonomik faaliyetlere yönelmek üzere tesis edilebilir³.

2- Ortakları, sadece koydukları sermaye ile, şirket de yalnız esas sermayesi ile sınırlı bir sorumluluğa sahiptir ve bu nedenle, gerek şirketin kuruluşu, gerekse yeterince ortak bulunması kolaylaşmaktadır⁴.

1 ez-Zuhayli, Vehbe, el-Fıkhü'l-İslami ve Edilletuh, IV, 875.

2 el-Hallat, A. Aziz, eş-Şerikat fi'ş-Şeriatü'l-İslamiyye ve'l-Kanunu'l-Vad'i, 2, 193, 194; Tirmizi, Ahkam, 17; Buhari, İcra, 14, 50; Ebu Davud, Akdiye, 12.

3 ez-Zuhayli, a.g.e, IV, 881; el-Hayyat, A. Aziz, a.g.e, 2, 88.

4 el-Hayyat, Abdul Aziz, a.g.e, 2, 88.

3- Bu kolaylık neticesinde hasıl olan yaygın katılış imkanı, Anonim şirketlerde, şahıs şirketlerinin gerçekleştiremeyeceği kadar güçlü sermaye birikimine imkan sağlamaktadır. Bu ise, başarılması geniş kaynaklara bağlı olan büyük projelerin gerçekleştirilmesine imkan vermek sureti ile teknik alanda baş döndürücü aşamalara geniş çapta önayak olmaktadır⁵.

4- Anonim şirketinin kurulması için belli sayıda kurucusu (en az beş kişi) bulunması ve her ortağın ödemesi gereken belli miktarda payı olması gerekir⁶.

5- İdare meclisi, anonim şirketinin yönetim organıdır. şirketin kuruluş amacını gerçekleştirecek tüm tasarrufları, onun tüzel kişiliği adına bu organ gerçekleştirir ve uygular⁷.

6- Şirket sermayesinin üçte ikisinin zayî olması halinde şirket alacaklıları şirketin feshini isteyebilirler⁸.

7- Şirket ortakları, gerçek ve tüzel kişiler olabilir⁹.

8- Şirketin esas sermayesi, aksine bir hüküm yoksa, 500.000 TL.den eksik olamaz. Şirketin tüzel kişiliği vardır¹⁰.

b- Anonim şirketinin islam hukuku açısından değerlendirilmesi:

Anonim şirket hakkında son asrın islam hukukçuları değişik görüşler ileri sürmüşlerdir. Takiyü'd-Din en-Nebhanî gibi zatlar, mutlak olarak haramdır. Demişler.

Eski Mısır Müftüsü Muhammed Abduh Şeyh Abdulvahhab el-Hallaf gibi zatlar da, İbni Kayyım el-Cevzinin faiz teorisine dayanarak "Anonim şirketi mutlak olarak mübahdır." Demişlerdir¹¹.

Bir kısım İslam hukukçuları ise, anonim şirketini şartlı olarak caiz görmüşler ve demişlerdir ki, "Faiz, aldatma, garer, domuz ve alkol alış ve satışı gibi islamın açıkça yasakladığı işlem ve muameleler bulunmamak şartı ile anonim şirketi caizdir. Yani islam hukuku kapmasında mutalaa edilebilir. Yoksa caiz değildir¹².

5 ez-Zuhayli, a.g.e, IV, 881; el-Hayyat, A. Aziz, a.g.e, 2, 89.

6 Türk Ticaret Kanunu, Mad. 277.

7 Türk Ticaret Kanunu, Mad. 312.

8 Türk Ticaret Kanunu, Mad. 436.

9 Güneç Halil, **Günümüz Meselelerine Fetvalar**, 1, 144; Türk Ticaret Kanunu, Mad. 275.

10 Türk Ticaret Kanunu, Mad. 272.

11 el-Hayyat, Abdul Aziz, a.g.e, 2, 154, 155.

Anonim şirketini caiz görmeyen en-Nebhani ve benzeri gibi islam hukuçularının görüş ve delillerini ve delillerin tartışmasını yaptıktan sonra, caiz görenlerin görüşleri ile kanaatımızı belirteceyiz.

A- Anonim şirketini İslam hukuku açısından caiz görmeyenlerin delilleri:

1- Anonim şirketi bir akid değildir. Çünkü, bir akdın inikadı için iki şahıs arasında icap ve kabul ile yapılmış olması gerekir. Oysa, anonim şirketine şahıslar arasında herhangi bir icap ve kabul bulunmamaktadır. Kurucuların şirket sözleşmesi üzerindeki ittifakları ve hissedarların koydukları imzalar da icap ve kabul sayılmamaktadır. Çünkü aralarında icap ve kabulü ifade edecek sözler geçmemektedir. Belki, bir nevi, şartlar üzerinde meydana gelen bir ittifaktır.

Hisse satın almak suretiyle ortak olmak da icap ve kabul değildir. Bir nevi, tek taraflı bir irade ile yapılan bir tasarruftur. Çünkü, kişinin hisse satın alması yeterli olur. Diğer ortakların rızalarının olup olmadığı aranmamaktadır. Bu nedenle, anonim şirket, İslam Hukukunun kabul edeceği bir akit değildir¹³.

2- Şirketin tarifinden anlaşıldığı gibi, meşru olabilmesi için, kâr elde etmek maksadı ile bir ortak sermayede çalışmak üzere yapılan bir anlaşmadır. Sermaye üzerinde çalışma unsuru ise Anonim şirketine bulunmamaktadır. Çünkü Anonim şirketine, sözleşmeye imza konarak bir miktar mal teslim edilmekte ise de, teslim mal üzerinde çalışma ve tasarruf, sözkonusu edilmemektedir. Bu ise şirketin batıl olmasına sebeptir¹⁴.

3- Şirketin inikadında önemli bir unsur da, şirkette tasarruf eden şahıslardır. Anonim şirketine ise önmeli olan sermayedir. Şahıs unsuru söz konusu değildir¹⁵. Çünkü, Anonim şirketine şahıslar yerine mallar ortak olmaktadır. Bu nedenle, şahısların hisseleri ne kadar fazla olsa da, ortak sıfatıyla şirkette tasarruf yapma selahiyetine sahip değildir. Şirkette tasarruf yetkisine sahip olan kişi ise, ortakların dışında bir müdürdür ve genel kurul tarafından seçilen bir idare meclisidir. Seçim ise, hisselerin çokluğuna göre sayılan oylarla yapılır. Hakiki ortak, mallar olduğu için oylar hisselerine göre olur. Kişiler fazla önem taşımamaktadır. Sermayeler önemlidir. eş-Şeyh Takiyyü'd-Din en-Nebhanî der ki: "İşte bu sebeble Anonim şirketinin tarifi, islam

12 el-Hayyat, Abdul Aziz, a.g.e, 2, 158, 159.

13 el-Hayyat, Abdul Aziz, a.g.e, 2, 161.

14 el-Hayyat, Abdul Aziz, a.g.e, a. s.

15 el-Hayyat, Abdul Aziz, a.g.e, 2, 163.

hukukunda şirketin sahih olması için gerekli şartları (şahıs şartını) taşımadığından batıldır”.

4- İslamda kabul edilen akid şirketi, bir mal üzerinde tasarruf yapmak ve malı artırmak maksadı ile yapılan bir ortaklıktır ki Mülkün artırılması şer’i bir tasarruftur. Tasarruf ise, şahıstan sadır olan sözlerle olur¹⁶. Halbuki, Anonim şirketi tüzel kişidir. Tüzel kişi ise sermaye demektir. Dolayısıyla şirkette tasarrufta bulunan maldır şahıs değildir. Bu ise İslam düşüncesine aykırıdır. Çünkü İslama göre, Mutasarrif, gerçek şahıs olmalıdır. Ortakların kendi yerlerine tasarruf için vekil veya ücretli bir şahıs tutmaları da caiz değildir. Belki kendileri bizzat şirket işlerinde çalışmaları gerekir. Müdür ve idare meclisi de ortaklara vekil değildirler. Belki malın vekilidirler ve üç sebepten dolayı şirkette tasarrufa yetkili değildirler¹⁷.

a- İdare heyeti hissedarların vekili olarak çalışmaktadır. Halbuki, hissedar ortaklar, vekalet verme yetkisine sahip değildirler. Çünkü, şirket, mal üzerinde kurulmuştur. Yani ortak olan mallardır. Şahıslar değildir.

b- İdare meclisi, Malların vekilidir. Ortakların vekili değildir. Öyle ise ortakların adına tasarrufa yetkili değildir.

c- Hissedarlar mal ortaklarıdır. beden ortakları değildirler. Mal ortağı ise tasarrufa yetkili olmadığı gibi, başkasına vekalet de veremez. Dolayısıyla İdare mecmisi ile Müdürün tasarrufları batıldır.

5- Anonim şirketi devamlı olduğundan şeriatı aykırıdır. Çünkü, şer’i şirket caizî akitlerdendir. Ölüm, cunun ve fesih gibi durumlarla sona ermesi gerekir. Anonim şirkette ise, ortaklardan biri veya bir kaç ölse veya istifa etse ve yahut deli olsa da, Şirketin tüzel kişiliği devam ettiğinden, sona ermemektedir. Bu ise, İslam nazarında batıldır.

6- Bir şirkette tasarrufun caiz olması için, akıllı ve mümeyyiz şahıslar tarafından yapılmış olması gerekir. Anonim şirkette ise, Tasarruf, tüzel kişilik adına yapılmakta, bu ise âkil ve mümeyyiz olmadığından batıldır. Batıl ile kazanılan mallarda batıldır ve helal değildir¹⁸.

7- Anonim şirkette idarecilere ayrı ve belli bir ücret veya maaş verilmektedir. Bu ise, şirketin ortağı olduklarından kendi malından ücret alır durumda olduğundan abes karşılanmaktadır.

8- Anonim şirkette, ortakların ve şirketin, sorumluluğu, hisseleri ve sermaye ile sınırlı olduğundan, şirketin iflas etmesi halinde

16 el-Hayyat, Abdul Aziz, a.g.e, 2, 164.

17 el-Hayyat, Abdul Aziz, a.g.e, 2, 165.

18 el-Hayyat, Abdul Aziz, a.g.e, 2, 165-166.

alacaklıları mağdur olabilir ve hakları zayı olabilir. Bu ise islam düşüncesine aykırıdır.

9- Anonim şirkette, çeşitli senet ve tahviller çıkarılarak piyasaya sürülmekte ve faizli muamelelere girilmektedir. Bu ise, islam hukukuna aykırı ve haramdır. Çünkü, "Yüce Allah, alış veriş, helal, ribayı (faizi) ise haram kılmıştır¹⁹.

B- Bu delillerin tartışılması:

1- Anonim şirkette icap ve kabulun bulunmadığı, dolayısıyla bir akid olmadığı iddiası, doğru değildir. Çünkü, Anonim şirketinin kuruluş şekli gözönüne alındığında, icap ve kabulun bulunduğu görülmektedir. Şöyle ki: ilk önce şirket kurma düşüncesi bir şahsın zihnine girer o da, bir diğerini şirket kurmaya davet eder, ve şirket kurulur. Yapılan davet bir icaptır ve diğerinin kabul etmesi de kabuldür. Böylece şirketin kuruluşu icap ve kabul ile tamamlanmış olur. Ayrıca, Şirketin kurucuları tarafından, insanları ortak olmaya ve sözleşmeyi imzalamaya çağrı, bir icaptır. Gelip imza atmaları ve ortak olmaları da kabul'dür. Bu nedenle, Anonim şirkette icap ve kabulun bulunmadığı iddiası yersiz bir iddiadır²⁰. Çünkü, Muâtat (yani, alıcı tarafından semenin verilmesi, satıcının da malı teslim etmesi) yolu ile yapılan bey' akdında olduğu gibi sözle olmasa da fiil ile yapılan akdın sahih olduğu, islam hukukçuları tarafından ittifakla kabul edilmektedir. Ve buna fiili icap ve kabul denilmektedir²¹.

2- Ortakların şirkette çalışmadığı, onlar için tasarruf hakkı bulunmadığı, dolayısıyla şirket batıl olduğu görüş ve gerçeğe de zayıftır. Çünkü, şirketlerde, bütün ortakların iş yapmaları ve kâr maksadı ile tasarrufta bulunmaları esas olmakla beraber, şart değildir. Nitekim, mudaraba şirkette, amel (çalışma) yalnız Âmil tarafından yapılacağı gibi, İnan şirkette de, tasarruf, ortaklardan birine veya birkaçına şart edilebilir. Kaldı ki, Anonim şirkette, tüm ortaklar adına, şirketin hükmî şahsiyetini temsilen, yönetim kurulu ve Müdür, tasarrufta bulunmaktadır ve tasarruf, ortaklara vekalet yolu ile yapılmaktadır²².

Ayrıca, şirketin manevi şahsiyeti bulunmakla bir zimmeti bulunmaktadır ve bu zimmet adına, gerçek şahıslar iş yapmakta ve hukuki işlemleri yürütmektedirler. Ancak, şirketin malî sorumluluğu, hükmî şahsiyetine ait malvarlığına aittir. Ortakların şahıslarına veya

19 el-Bakara suresi, ayet 275.

20 el-Hayyat, Abdul Aziz, a.g.e, 2, 178, 179.

21 el-Hayyat, Abdul Aziz, a.g.e, 2, 180.

22 el-Hayyat, Abdul Aziz, a.g.e, 2, 180.

şirketin dışındaki malvarlıklarına şirayet etmez. Mudarabadaki mal sahibinin sorululuğu gibi.

3- Anonim şirkette şahıs önemli olmadığı, sadece mal önem taşıdığı, gerçek şahıs olmayınca da akid teşekkül etmediği, dolayısıyla şirket akdi batıl olduğu ve batıl bir şirketin yapacağı tasarruflar da batıl ve gayri meşru olacağı iddiası da, diğer iddialar gibi zayıftır. Çünkü, Anonim şirketi her ne kadar bir sermaye şirketi olup, şahıs şirketleri kadar gerçek kişilere önemli rol verilmemekte ise de, bütünü gerçek kişilere itibar edilmediği anlamına gelmez. Çünkü, şirketi temsil ve idare eden ve kuranlar, gerçek kişilerdir²³.

Anonim şirkette böyle olması bir nevi zarurettir. Çünkü, Şirket bütünü ortaklar şirket işlerine karıştırsa, Ortaklar çok olduklarından, durum cürcünaya dönüşeceğinden, kendi aralarından bir idare meclisini seçerek, idare ve temsil yetkisini onlara bırakmaktadırlar. Bu ise, şirkette şahıs unsururur bulunmadığı anlamına gelmemesi gerekir²⁴.

Malların kendi kendine idare edildiği, hiç kimse tarafından ileri sürülemez. O halde, şirkete ortak olanlar, ortaklığa çağrı yapanlar, ortaklığı kabul edenler, itiraz hakkı olanlar ve tasarruf edip idare edenler hep gerçek kişilerdir. Öyle ise, Anonim şirkette “şahıs unsuru yoktur” denilemez.

4- “Anonim şirketteki akid, bir mal üzerinde tasarruf yapmak üzere yapıldığı, Tasarruf ise, âkil ve baliğ olan gerçek kişiler için söz konusu olduğu, tüzel kişilik ise, islamda batıl olduğundan tasarrufa ehil olmadığı, dolayısıyla tüzel kişilik adına yapılan tasarruf batıldır”. İddiası da diğer iddialar gibi yersizdir. Çünkü, Şirketin tüzel kişiliği tasarrufta bulunmamaktadır. Belki, tasarrufta bulunan, gerçek kişilerdir. İdare heyetine karşı sorumlu olan müdür ve genel kurula karşı sorumlu olan idare meclisi üyeleri, hep gerçek kişilerdir ve ortaklar tarafından seçilmiş, zımnî vekaletle tasarruf yetkisine sahiptirler²⁵.

5- Tüzel kişiliğin iktisaba ehil olmadığı iddiası da zayıftır. Çünkü, İslam hukukçuları, Tüzel kişilik ismini talaffuz etmemekle beraber, Mescit, Vakıf ve Devlet gibi müesseselere mustakil bir zimmet tanıyarak, bir nevi tüzel kişilik kabul etmişlerdir ve müesseseler, bu tüzel kişilikle haklara sahip ve vaciplere karşı sorumlu kabul edilmişlerdir.

Binaen aleyh, tüzel kişilik islam hukukuna yabancı olmadığı halde ve günümüz islam hukukçuları arasında tartışıldığı halde “Tüzel kişilik islamda batıldır.” Deyip kestirmek doğru olmasa gerektir.

23 el-Hayyat, Abdul Aziz, a.g.e, 2, 181.

24 el-Hayyat, Abdul Aziz, a.g.e, 2, 182.

25 el-Hayyat, Abdul Aziz, a.g.e, 2, 183.

6- Şirket Müdürünün ve idare meclisi üyelerinin tasarrufu, yetkisiz bir tasarruf olduğu, vekaletе dayanmadığı, iddiası da zayıf bir iddiadır. Çünkü, idare meclisi, ortaklardan teşekkül eden genel kurul tarafından ve hissedarların oyları ile seçilmekte ve ona, Müdürü atama yetkisi verilmektedir. Onların seçilmesi ve yeki verilmesi ise, vekalet vermektir. Bütün islam hukukçuları, “Şirketlerin esası, inan, vekalet üzerine, Mufavada ise, vekalet ve kefalet üzerine kaimdir.” Demişlerdir. O halde, Anonim şirketinde vekalet caiz değildir. İddiası, yersizdir²⁶.

7- “Anonim şirket, bir mal üzerinde kurulmuş bir hükmî şahıstır. Hükmî şahıs ise mal olduğundan, tasarrufu batıldır. Dolayısıyla, tevkili de batıldır.” iddiası da yersizdir. Çünkü malın kendisi tasarruf ve tevkilde bulunduğunu söyleyen yoktur. Malın sahipleri, oyları ile tevkili gerçekleştirmektedirler ve tüzel kişilik adına, gerçek kişiler, verilen vekalet yetkisi ile tasarrufta bulunmaktadırlar. İslami şirketlerde de her ortak diğerlerinin vekilidir. Mudarabada da Âmil, mal sahibinin vekilidir²⁷.

8- “Anonim şirketin devam ettiği, ortaklardan birinin ölümü ile sona ermediği, oysa, islami şirketlerde, ortaklarından birinin ölümü veya sürekli cünûnün ariz olması ile şirket son bulmaktadır. Bu nedenle anonim şirket, İslam hukukuna aykırıdır.” iddiası da diğerleri gibi zayıftır. Şöyleki: İslam hukukçuları, ortaklarından birinin ölümü, sürekli deliliği veya kısıtlı hale girmesi ile şirketin son bulacağı üzerinde ittifak etmeleri, iki kişi arasında kurmuş şirketler için söz konusudur²⁸.

İkiden fazla ortağı bulunan şirket ise, bir ortağın ölümü veya benzeri arızalar sonunda, kalan diğer ortaklar, ölen ortağın şirketteki hissesini varislerine vermek suretiyle şirketi devam ettirme hakkına sahiptirler. “Şayet varislerin ehliyeti yeterli değil ise, veli veya vasileri tarafından temsil edilirler”. Diye islam hukukçuları cevaz vermişlerdir²⁹.

Şirketin devamına verilecek karar, ölümden sonra olabileceği gibi, şirket kurulurken bu şekil, kararlaştırılmış olması veya şirket sözleşmesine bir madde olarak konulmuş olması da caizdir³⁰. O halde,

26 el-Hayyat, Abdul Aziz, a.g.e, 2, 184.

27 el-Hayyat, Abdul Aziz, a.g.e, 2, 185.

28 el-Hayyat, Abdul Aziz, eş-Şerikat fi’ş-Şeriatî’l-İslamiyye ve’l-Kanunu’l-Vad’i, 2, 185.

29 İbn Abidin, a.g.e, III, 351; İbni Kuddame, el-Muğni, V, 22; el-Hayyat, Abdul Aziz, a.g.e, 1, 348; Şekerci, O., a.g.e, 347, 348.

30 el-Hayyat, Abdul Aziz, a.g.e, 2, 185.

bir ortağın ölümünden sonra da şirketin devam etmesi, islam hukukuna aykırılığı iddia edilemez.

Anonim şirkette ortakların sorumluluklarının sermayeleri ile sınırlı olması ve idarecilere ayrı ücret verilmesinin islam hukukuna aykırı olduğu iddiası da doğru değildir. Çünkü, bu hususlar, inan ve mudarabâ şirketlerinde de bulunmaktadır³¹.

9- Şirketin, hisse senetleri, tahvil ve âdî senet gibi kıymetli evrak çıkarması, tedavüle sürmesi ve faizli muamelelere girmesi nedeniyle batıl ve islam hukukuna aykırı olması iddiasına gelince, şöyle bir tafsilatla tahlil edilmesi gerekmektedir.

a- Anonim şirketinin çıkardığı senet şayet, ortağın hissesini belgeleyen ve tedavüle arz edilmeyen adi senetler ise, bu, kişinin hakkını belgeleyen bir senet olduğundan islam hukukuna aykırı bir tarafı bulunmamaktadır.

b- Şayet çıkardığı senet, ortağın hissesinin miktarını gösteren ve istendiği vakıt, hissenin satışı maksadı ile tedavüle arz edilen hisse senetleri ise, ne faizli muamele ile ilgisi, ne de islam hukukuna aykırılığı bulunmamaktadır. Bu senetlerin zamanla fiyatının yükselip iniş göstermesi ise, temsil ettiği hissenin (mulkun) değerini ifade ettiğinden islam hukukunda ademi cevazına (caiz olmadığına) bir delil bulunmamaktadır³².

c- Şayet şirketin çıkardığı senet, fayda karşılığında tedavüle çıkarılıp ciro edilen tahvil cinsinden borç senetleri ise, bunda, asrî islam hukukçuları ihtilaf etmişler ise de, racih görüşe göre, faiz olduğundan caiz değildir. O tip senetlerin şirket tarafından çıkarılması ve bu fizili şekilde kullanılması haramdır³³. Şirketin çıkardığı, "Hamiline" yazılı senetler de caiz değildir. Çünkü, kime ait olduğu bilinmediğinden çeşitli aldatma ve haksızlıklara sebe olabilmektedir.

Ancak, şirketin haram bir işlemle, şirket akdi batıl olmaz. Sadece ğeyri meşru o işlem batıl olur³⁴.

Buna binaen, islam hukukçularının cumhuruna göre, Anonim şirketinde, islam dininin kesin olarak yasakladığı ve akit hukukuna aykırı olduğu hususlardan sakınıldığı takdirde, cevazına bir engel görülmemiştir. Anonim şirketi, Mudaraba ve inan şirketi hukukuna tabi tutulabilmektedir³⁵.

31 el-Hayyat, Abdul Aziz, a.g.e, 2, 210.

32 el-Hayyat, Abdul Aziz, a.g.e, 2, 212.

33 el-Hayyat, Abdul Aziz, a.g.e, 2, 213.

34 el-Hayyat, Abdul Aziz, a.g.e, 2, 214.

35 el-Hayyat, Abdul Aziz, a.g.e, 2, 214-220.

d- Anonim şirketinin çıkardığı emre yazılı ve nâme yazılı senetler de, faizle verilmemek kaydı ile caizdir. Çünkü, sahibi belli olduğundan zarar ve aldatmaya sebep olmaz.

e- İmtiyazlı hisse senetleri ise, şayet, sahibine, normal kârın dışında bir kar nisbeti ön görüyorsa, şer'an caiz olmaması gerekir. Çünkü, kâr, ya mal, ya çalışma, ya da sorumlulukla kazanılır. İmtiyazlı hisselerde ise, bunlardan biri bulunmadığından elde edilen fazladan kâr, haksız kazanç olması vechiyle caiz olmaz. Şayet, İmtiyaz sahibine verilen fazla kâr, daha önce şirkete yapmış olduğu bir hizmetten dolayı verilmiş ise, caizdir³⁶.

Şayet tanınan imtiyaz, Şirketin tasfiyesi halinde, diğer ortaklarından önce hissesini kamilen alma imtiyazı ise, bu da caiz değildir. Çünkü, şirket, şer'an caiz olması için hem kâra hem zarara muhtemel olması gerekir. Bu hisse sahiplerine tanınan imtiyaz ise, zarara katılmamak olduğundan caiz değildir. Çünkü, adalete aykırıdır.

Şayet, tanınan imtiyaz, hisse oranından fazla oy kullanma hakkı ise, yine caiz değildir. Çünkü adaletsizliktir³⁷.

Anonim şirketi caiz değildir diyenlerin delillerini böylece tahlil ettikten sonra diyebilirizki, terciha şayan, üçüncü görüşür. Yani, Kanuni şirketler ve bu arada Anonim şirketi, islam hukukunun sarahaten yasakladığı faizli ve diğer haram muameleleri ihtiva etmediği takdirde islam hukuku açısından cevazına bir engel yoktur. Çünkü:

1- Akidlerde karşılıklı riza esastır. Yapılan akidlere vefa, şer'an farzdır. "Ey iman edenler, Akidlerin (gereğini) yerine getiriniz." (Maide, Ayet 1) "Ey iman edenler, aranızda karşılıklı rızaya dayanan ticaret olması halı müstesna, mallarınızı batıl ile aranızda yemeyiniz." (en-Nisa, Ayet 29).

Ayrıca Müslümanların anlaşma ile koydukları şartlar caizdir ve onları bağlar. Şer'an batıl olmayınca. "Müslümanlar şartlarına bağlıdırlar."³⁸

2- Anonim şirketin, islami şirketlerden birine veya birkaçına idhalı mümkündür. Mesela, Anonim şirketi, mudarabaya ilhak edilebilir. Keza inan şirketine de idhal edilebilir.

3- Eşyada ve akidlerde asıl, ibahadır. Haram olduğuna dair bir nas bulunmadıkça her akid yapılabilir. Mübahdır³⁹.

36 el-Hayyat, Abdul Aziz, a.g.e, 2, 222.

37 el-Hayyat, Abdul Aziz, a.g.e, 2, 223.

38 el-Hayyat, Abdul Aziz, a.g.e, 2, 193; Teberani, Kebirde, Rafi bin Hurayc da rivayet etmiştir; Tirmizi, **Ahkam**, 17; Buhari, **İcra**, 14.

39 el-Hayyat, Abdul Aziz, a.g.e, 2, 194, 195 (cilt 2), 159, 160.

4- Harama girmemek kaydı ile insanların meslahatına riayet edilir ve faydasına olan muamelelere cevaz verilir⁴⁰.

5- İslamda, zarar vermek ve zarara girmek (zararla karşılık vermek) yoktur (yasaktır).

6- Anonim şirketi, islam hukukundaki şirketler gibi. Sermaye ve kârda ortak olmak için kurulan bir akittir⁴¹. İcab, kabul ve tasarruf iznini ihtiva etmektedir. Çünkü, şirket kurucularının ortaklığa davet etmeleri, icaptır ve ortakların da hisse olarak belgeye imza atmaları kabuldur ve ser'an caizdir⁴².

7- Anonimde islami şirket manası mevcuttur. Çünkü, ortaklar, hisselerini sermaye olarak koymuştur. Maksatları da kar elde etmektir. Aynı zamanda zarar ihtimali de mevcuttur. Bu da islam hukukuna uygundur.

8- Anonim şirketine tasarruf izni ve vekalet de mevcuttur. Çünkü, ortaklar idare meclisine tasarruf yetkisini vermiştir ki, idare meclisi ve Müdür, idare etmekte ortakların vekilidir. Bu da islam hukukuna uygundur. Ayrıca kar ve zarar da hisselerle göredir ki islama uygundur⁴³.

Şirketin Devamlı olması veya muvakkat olması da islam hukukuna aykırı değildir. Çünkü ortaklar zamanı istedikleri şekilde kararlaşırma yetkisine sahiptirler⁴⁴.

9- Şirketin sermayesinin hisselerle bölünmesi, tedavüle kabil olması ve şirket siciline tescil edilmesi de islam hukukuna aykırı değildir⁴⁵.

10- Ortakların hisseleri nisbetinde sorumlu olmaları da islam hukukuna aykırı değildir. Çünkü Mudarabede de mal sahibi, yalnız verdiği mala göre sorumlu olur. Borçlar sermayeyi aşarsa mal sahibi aşan kısımdan sorumlu olmaz⁴⁶.

11- Şirketin, ortakların ismini almaması ve resmen tescili ve kurulması için resmi iznin verilmesi de islam hukukuna aykırı değildir. Çünkü bunlar Devletin aldığı tedbirlerdir ki, islamın nasslarına aykırı değilse (ki aykırı değildir) uyulması vaciptir⁴⁷.

40 el-Hayyat, a.g.e, 2, 195.

41 el-Hayyat, Abdul Aziz, a.g.e, 2, 206.

42 el-Hayyat, Abdul Aziz, a.g.e, 2, 206.

43 el-Hayyat, Abdul Aziz, a.g.e, 2, 207.

44 el-Hayyat, Abdul Aziz, a.g.e, 2, 209.

45 el-Hayyat, Abdul Aziz, a.g.e, 2, 209.

46 el-Hayyat, Abdul Aziz, a.g.e, 2, 210.

12- Anonim şirketindeki ortakların ticaret yapmamaları da Mudarabede ki Mal sahibinin durumuna uygundur⁴⁸.

İslam hukukunun bu genel kuralları ve Anonim şirketinin özellikleri gözönüne alındığı zaman, Anonim şirketinin İslam hukuku kurallarına göre düzenlenen hem inan şirketine hem de Mudaraba şirketine idhalının olduğu anlaşılır. Şöyle ki⁴⁹:

Inan şirketinde karşılıklı rıza ve vekalet bulunmakta, sermayede, kârda ve tasarrufta eşitlik aranmamaktadır. Bunlar Anonim şirketinde de mevcuttur⁵⁰.

Ayrıca, Anonim şirketi, ortakların sorumluluklarının, sadece koydukları sermaye ile sınırlı olması ve şirketin bir yönetim kurulu tarafından yönetilmesi ciheti ile de mudarabeye benzemektedir. Ortaklar, mal sahibi, yönetim kurulu da Mudarib (amil) hükmündedir⁵¹. Aynı ayrı caiz olan inan ve mudarebenin bir arada (Anonim şirketi olarak) caiz olmamaları için bir sebep yoktur.

Anonim şirketinin İslam hukuku çerçevesinde mutalaa edilmesinin cevazına bir engel olmamakla birlikte, bunu caiz görmeyen bazı İslam hukukçularının ileri sürdükleri bazı engel gibi gördükleri şüphe ve problemler bulunmakta se de, İslam hukukunun Genel kurulları ışığında tahlil edildiği zaman, bu şüphelerin izalesi ve problemlerin haledilmesi de mümkün olduğu görülecektir. Şöyle ki:

a- Tüzel kişilik problemi:

İslam hukukçuları, iki sebeben dolayı manevi şahsiyet (Tüzel kişilik) tabirini kullanmamışlardır:

1- İslam hukukçuları, insanın Rabbine karşı ilişkilerini, kendi nefesine karşı durumunu ve diğer varlıklara karşı hak ve sorumluluklarını incelerken, bunlarla ilgili ehliyetini gözönünde bulundurarak bahsetmişlerdir. İnsanın hak ve sorumluluklara ehliyeti ise, Zimmeti ve insanlığı ile ilgilidir ki ölümü ile son bulur. İnsan ve canlı olmayan şeylerde zimmet düşünmemişler. Dolayısıyla insanın ölümünden sonra da zimmetinin devamını düşünmemişlerdir ki tüzel kişilikten bahsetsinler.

2- İslamın hakimiyeti zamanında, Ticaret ve sanayi o kadar gelişmemişti ki, büyük sermaye ve çok ortaklara ihtiyaç duyulsun ve

47 el-Hayyat, Abdul Aziz, a.g.e, 2, 210.

48 el-Hayyat, Abdul Aziz, a.g.e, 2, 211.

49 Zuhayli, a.g.e, IV, 881.

50 Zuhayli, a.g.e, IV, 881.

51 Zuhayli, a.g.e, IV, 881.

büyük müesseseler meydana getirilsin ki onlara ayrı bir zimmet ve hukmi şahsiyet tanıma zorunluğu ortaya çıksın. Çünkü, islam hukukçuları, çoğunlukla mevcut problemler için icihad geliştirmişler, gelecekte çıkacak problemleri düşünmemişler⁵².

Bununla beraber, ticari hayat genişledikçe ve büyük ticari ve sanayi müesseseleri kurulma zorunluğu ortaya çıkınca, tüzel kişilik de vazgeçilmez bir duruma gelmiştir. Ayrıca, İslam hukukçuları, hukmi şahsiyetin lafzını kullanmamakla birlikte, manasını söylemiş ve ona ahkam binaetmişlerdir. Çünkü, Hakiki şahısların dışında, Cami, Beytül-Mal ve vakıf gibi müesseselere müstakıl bir zimmet (hukmi şahsiyet) tanımak zorunda kalmışlardır⁵³.

Çünkü, zimmet bir vasıf olarak düşünüldüğü zaman ve insanda bulunması, hak ve vaciplere ehliyetinden dolayı olduğu gözönüne getirilince, insandan başka şeylerin de hak ve vaciplere kabil olabileceğine ve onlara da zimmet (kişilik) tanınabileceğine bir engel bulunmadığı, son asrın islam hukukçuları tarafından düşünülmüş ve tüzel kişilik, islam hukukuna aykırı olmadığı, dile getirilmiştir ve, Cami, Vakıf ve Beytümâl (Hazine)'nin, gerçek şahıslardan ayrı hak ve mesuliyetlere mahal olmakla hükmî şahsiyete sahip birer müessese oldukları kabul edilmiştir⁵⁴.

Sonuç olarak, genel maslahatın icabı, şirketlere hükmî şahsiyetin verilmesi, bağımsız bir varlığı tanınması, müstakıl bir zimmeti, ismi, merkezi ve cinsiyeti bulunması, hak ve sorumluluklara ehil kabul edilmesi gerekir. Kitap ve sünnette buna bir engel olmadığı gibi insanların genel maslahatı, örf ve zaruret de bunu gerektirmektedir ki, ancak, insanlar arasındaki muameleler bununla gelişebilir⁵⁵.

b- Yönetim Problemi:

İslam hukukunda, yönetim, şirket ortaklarının tümüne ait olması esas olmakla beraber, Mudarabe ve inan gibi şirketlerde yönetim bir kısım ortaklara devredilmesi caizdir. Buna göre, Anonim şirketteki yönetimin, yönetim kurulunda ve şirket müdüründe bulunması, islam hukukuna aykırı olduğu söylenemez. Hatta günümüzde akit hukukunun yönetim kuruluna ve şirketin tüzel kişiliğine bırakılması bir zaruret haline gelmiştir⁵⁶.

52 el-Hayyat, Abdul Aziz, a.g.e, 2, 212.

53 el-Hayyat, Abdul Aziz, a.g.e, 2, 214, 215, 216; Bakkal Ali, İslam Hukukunda Şirketler (Yayınlanmamış makale), s. 20.

54 el-Hayya, a.g.e, 2, 214, 215, 216.

55 el-Hayyat, a.g.e, 2, 221; Bakkal, Ali, a.g.e, s. 20.

c- Sorumluluğun Sermaye ile Sınırlı Olması Problemi:

Anonim ve diğer bir kısım kanuni şirketlerde, alacaklılara karşı sorumluluk, şirketin sermayesi ile sınırlıdır. Bu ise alacaklıların zararınadır. İslam hukukuna göre ise mesuliyet, gerçek kişilere de geçmelidir.

Ancak burada belirtmek gerekirken, modern şirketlerde sorumluluğun sermaye ile sınırlı tutulması, şirketin ortakların kişiliğinden başka tüzel kişiliğe sahip olmasından dolayıdır. İslam hukukunda da şirketlere tüzel kişilik tanındığı takdirde bu problem de çözülmüş olur ve şirket, tüzel kişiliğe sahip olduğundan kendi mavarlığı ile kendi borçlarından sorumlu olması gayet tabiidir. Ve İslama aykırı bir tarafı yoktur⁵⁷. Kaldı ki, Gerek modern, gerekse İslami şirketlerde, sermayenin tamamen tüketilip, özel mülklere de sirayet edecek bir zararın vukuu pek mümkün görülmemektedir. Hem de, şirketin üçte iki sermayesi zayi olduğunu gören alacaklılar el koydurtmak için dava açma hakkına da kanunen sahiptirler. O halde, bu sorumluluk meselesi de Anonim şirketinin İslam hukuku kapsamına girmesine engel değildir⁵⁸.

d- Çalışan Ortaklara ve Müdüre Ayrı Ücret Verme Problemi:

Modern şirketlerde, şirketin yönetim ve işletmesinde çalışanlara iş karşılığında belli bir ücret verilmektedir. İslam hukukunda ise, yönetimde çalışanlar şirketin aynı zamanda ortağı iseler, bir kimsenin kendi malında ücretle çalışması gibi mutalaa edildiğinden anlamsız görülmüştür. Bu mesele, iki kişi arasındaki bir şirkette abes karşılanabilir. ancak, binlerce kişinin ortak olduğu ve tüzel kişiliğe sahip bir şirkette, durum başka mutalaa edilmelidir. Ayrıca İnan ve mudarabe şirketlerinde olduğu gibi, şirketin yönetimi bir kısım ortaklara bırakılması ve bunların diğer ortaklara vekaletle çalışmış olmaları caizdir⁵⁹.

Aynı zamanda, vekaletle çalışan kişilerin vekalet ücretini almaları da İslam hukukuna aykırı olmadığından, Anonim şirketindeki yöneticilerin de, şayet ortak iseler, aldıkları ücret, mudarabe şirketindeki Amil'in (Mudarib) nafakasına, veya İnan şirketindeki vekalet ücretine ve yahutta, şirketin tüzel kişiliğinin ortakların kişiliğinden ayrı olmasına

56 el-Hayyat, a.g.e, 2, 213; Bakkal, Ali, a.g.e, s. 21.

57 el-Hayyat, a.g.e, 2, 210; Bakkal, Ali, a.g.e, s. 21.

58 Bakkal, Ali, a.g.e, s. 21, 22.

59 Zuhayli, a.g.e, IV, 881; el-Hayyat, a.g.e, 2, 240; Bakkal, a.g.e, s. 25, 2.

hamledilerek, islam hukuku kapsamına girdiğine hükmedilebilir⁶⁰.
Şirket ortaklarının şirkete mal satmaları veya kira ile vermeleri de bu kategoriye girmektedir.

e- Anonim Şirketinin Faizli Muamelelere Girdiği Problemi:

Anonim şirketlerin islam hukuku kapsamında mübah sayılabilmesi için, faizli senet, tahvil, Domuz ve alkol ticareti gibi haram muamelelerden sakınılması gerekir. Çünkü hiç bir suretle, nass ile yasaklanmış bir şey, normalde meşru hale getirilemez⁶¹.

f- Sonuç ve Kanaat:

Yukarda serd edilen ve tartışılan leh vealeyteki delil ve açıklamalardan anlaşılıyor ki, İslam Dininin Nass ve İcma ile yasakladığı faiz ve diğer haram muamelelere girilmediği takdirde, Hukukçuların cumhuruna göre, modern şirketlerin ve bu arada Anonim şirketinin islam hukuku kapsamında mutalaa edilmesine bir engel bulunmamaktadır. Ayrıca, bu şirketin, tüm islam ülkelerinde gittikçe yaygınlaşması ve herhangi bir engel ile karşılaşmaması, filî bir icma hükmünde düşünülebilir. Engel gibi görünen meseleler de, tahlil edildiğinde, gerçekte engel olmadığı görülmektedir.

Günümüzde, Toplumların Ticarî, sanayî ve teknolojik hayatlarını büyük ölçüde etkileyen modern şirketlerin, islam hukukuna aykırı olduğunu iddia etmenin ve tartışmasız red etmenin islama ve islam toplumuna hizmet sayılamayacağı kanaatindeyiz.

60 el-Hayyat, Abdul Aziz, a.g.e, 2, 232, 233; Bakkal, Ali, a.g.e, s. 27.

61 Zuhayli, a.g.e, IV, 883; Bakkal, Ali, a.g.e, s.30.

BİBLİYOGRAFYA

- 1- GÖNENÇ, Halil, **Günümüz meselelerine Fetvalar**, İlim Y. 2. Baskı, İstanbul 1983, C. 1.
- 2- el-HAYYAT, Abdul Aziz İzzet, **eş-Şerikât fi's-Şerîati'l-İslamiyye ve'l-Kanuni'l-Vad'i**, Beyrut 1985/1403, C. 2.
- 3- İBNİ 'ÂBİDÎN, Muhammed Emin, **Reddü'l-Muhtar ala'd-Durri'l-Muhtar**, Daru'l-İhya et-Turasi'l-Arabi, Beyrut 1323, C. 3.
- 4- İBNİ KUDÂME, Abdullah bin Ahmed, **el-Muğni**, Mektebetü'l-Cumhuriyye el-Arabiyye, Kahire, C. 5.
- 5- ŞEKERCİ, Osman, **İslam Şirketler Hukuku**, Marifet Y. İstanbul 1987.
- 6- Türk T. K., Doruk Y. 1975.
- 7- ez-ZERKA, Mustafa Ahmed, **Çağdaş Yaklaşım İslam Hukuku**, Timaş Y. İstanbul 1993, C. 1-3 (Prof. Dr. Servet ARMAĞAN tarafından trc.)
- 8- ez-ZUHAYLİ, Vehbe, **el-Fıkhü'l-İslami ve Edilletuh**, et-Tab'atü's-Salise, Dimaşk 1989/1409, C. IV.

RESULULLAH'IN ŞAİRİ HASSAN B. SABİT'İN HAYATI VE ŞİİRLERİ

Yasin KAHYAOĞLU*

Nesebi:

Hassan b. Sabit'in nesebi kaynaklarda şöyle geçmektedir. Hassan b. Sabit b. Münzir b. Haram b. Amr b. Malk b. Neccar b. Sa'lebe b. Amr b. Hazrec, künyesi, Ebu'l Velid Ebu Abdurrahman ve Ebu'l Husam olarak bilinmektedir. Ünvanı, Şair-i Resulullah'dır.

Babası Sabit, annesi ise Furay'e binti Halid b. Kays'dir. Soyu Neccaroğulları kabilesinden gelip Kahtani Araplarına ulaşır¹.

Doğumu:

Hassan Medine'de doğdu. Ancak raviler onun doğumu hakkında herhangi bir rivayet söylememişlerdir².

Doğum tarihi, kendisinden nakledilen bir rivayete göre, Peyğamberin doğumundan 7-8 sene öncesine rastlar. Çünkü kendisi henüz 7-8 yaşlarında küçük bir çocuk iken, bir gün Yesrib'de bir yahudinin beklenmekte olan hak peyğamberin doğumunu haber verdiğini duymuş idi. Peyğamberin 570 miladi yılında doğduğu kabul edilirse, kendisi 562 veya 563 yılında doğmuş olmalıdır³.

İbnu İshak, Hassan'ın hicri 54 tarihinde Muaviye zamanında Medine'de vefat ettiğini nakletmiştir⁴.

Medine şehir hayatını yaşamasına rağmen, badiye çöl hayatından da etkilenmiştir. Özellikle cahiliye devrinde söylediği şiirlerinden bu nokta açıkça anlaşılmaktadır⁵.

* Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arapça Öğretmeni.

1 İbni Hacer el-Askalani, el-İsabe, c. 1, s. 326.

2 Hassan b. Sabit'in Divan'ı, s. 5.

3 İslam Ansiklopedisi, M.E.B. c. 5, s. 343.

4 Siyer A'lam en-Nübe'la, c. 2, s. 523.

5 Divan Hassan b. Sabit el-Ensari, s. 5.

Şöhreti:

Hassan, Hz. Peyğamberin şairi olup, İslam düşmanlarının hüçularına şiirleriyle karşı koyması sebebiyle, bütün müslümanlar arasında fevkaleda bir şöhret ve hürmete mazhar olmuştur.

Meşhur dilci Ebu Ubeyde'ye göre araplar arasındaki şairlerin en büyüğüdür. Babası Sabit şair olup, kabilesinin Evs ve Hazrec kabileleri arasında meydana gelen "Sumeyha" vak'sında hakemlik yapmıştı. Yani baba tarafından Hazreclilerin en ileri gelenlerindendi⁶.

el-Müberred 'el-Kamil adlı eserinde Hassan ve ailesinin şiirle olan münasebeti hakkında şöyle der: "Şairler içerisinde en köklü aile Hassan'ın ailesidir".

Zira onların hepsi şair idiler. Bunlar:

Said b. Abdurrahman,

Hassan b. Sabit ve

el-Münzir İbni Haram'dır⁷.

Hayatı:

Hassan b. Sabit'in hayatını iki devrede mutalaa etmek mümkündür.

a- Cahiliye Devri

b- İslam Devri

a- Cahiliye Devri:

Hassan'ın cahiliye devrindeki hayatını muntazam olarak takip etmek mümkün değildir. Ancak şiirlerinden hayatının birkaç safhasını tesbit etmek mümkündür. Mesela 'Ükaz' panayırına gider ve ordaki şiir müsabakalarına iştirak ederdi. Bunların bir tanesi meşhur el-Nabiğa el-Zubyanı'nın hakemliği altında cereyan etmiştir. Bu müsabakada el-A'şa birinciliği, el-Hansa da ikinciliği almıştı. Hassan bunlardan sonraya kalınca, hakemlik eden el-Nabiğa'ya, kendisinden daha üstün şairlerin varlığını i'tiraf etmiştir⁸.

Hassan b. Sabit'in böyle oldukça hararetli geçen cahiliye devri hayatının ne tarzda sona erdiği bilinmemektedir.

Ancak Hassan b. Sabit'in Divanı'nın mukaddimesinde, cahiliye devrinde söylediği şiirlerin İslam devrinde söylediği şiirlerden daha iyi

6 İslam Ans., c. 5, s. 343.

7 el-'Alam, Zirikli, c. 2, s. 175.

8 İbni Kuteybe, eş-Ş'ir ve Şu'ara, s. 197.

olduğu ileri sürülmektedir. Bu konuda el-Esma'i şöyle demiştir: Hassan'ın cahiliyedeki şiirleri en güzel olanlarıdır. İslam, onu firenledi ve kuvvetini kesti.

Hassan'a şöyle soruldu: Ya Ebel Husam! İslam gelince şiirlerin yumuşadımı yoksa ihtiyarladımı? Hassan şöyle cevap verdi: Ey kardeşim oğlu, İslam yalanı men' etmiştir, şiir ise yalanı süslüyor.

Cahiliyede kendisinden şiir işiten Nabığa, Hassan'a: "Sen gerçekten şairsin" « إنك لشاعر » diyerek onu takdir etmiştir⁹.

b- İslam Devri:

Hassan müslüman olduktan sonra hayatı tamamıyla peygamberin yanında geçmiş ve onu medh etmek için pek çok şiirler yazmıştır.

Divanında, Peygamberin medhiyesi hakkındaki bir şiiri şöyledir:

وأحسن منك لم تر قط عيني وأجمل منك لم تلد النساء
خلقت مرأاً من كل عيب كأنك قد خلقت كما تشاء

Anlamı : "Senden iyisini gözlerim görmedi asla
Senden güzelini doğurmadı hiç bir ana
Her ayıp ve kusurdan pak yaratıldın
Sanki dilediğin gibi yaratıldın"¹⁰.

Hassan Peygamberimizin vefatiyle ruhi bir çökütü içerisine girmiş ve üzüntüsünden gözleri görmez olmuştur. Uzun mersiyeler söyleyerek Peygamberimizin arkasında yas tutmuştur. Gözlerini kaybedince de şu beyitleri söylemiştir:

إن يأخذ الله من عيني نورهما قلب زكي وعقل غير ذي رذل
ففي لساني وقلبي منهما نور وفي فمي صارم كالسيف ماثور

"Allah gözlerimin nurunu alınca, lisan ve kalbime onların nurunu koydu ... Zeki bir kalb ve çürük olmayan akıl ile, ağzımda keskin kılıç gibi bir cevherim var"¹¹.

Uzun bir hayat yaşayan Hassan b. Sabit, m. 682 yılında vefat etmiştir. (R.A.)

Peygamberimizin "Muhakkak ki Allah'u Teala, Resülünü övmek ve müdafa etmek hususunda Hasan'ı Cebrail (A.S.) ile takviye

9 Divan Hassan b. Sabit el-Ensari, s. 6.

10 Divan Hassan b. Sabit el-Ensari, s.10.

11 Divan Hassan b. Sabit el-Ensari, s. 94.

etmektedir" Hadisi onun tek tesellisi olmuştur¹².

İbni Sa'd el-Vakidi'den rivayetle derki: "Hassan korkak olduğundan, Peyğamberin yaptığı hiç bir muharebeye katılmamıştır¹³.

Her ne kadar Hassan'ın korkak olduğu söylenmiş ise de, bir şair olarak Peyğambere ve islamiyete hizmet etmiştir.

Bu konuda Zirikli el-A'lamında şöyle der: Hassan kendisine isabet eden bir illetten dolayı gazvelere katılmamıştır¹⁴.

Hassan'ın, korkaklığından dolayı gazvelere katılmadığı meselesi ihtilafli bir konu olduğundan, bu konunun tafsilatına girmeyip onun, İslam ve peyğamber düşmanlarına, şiir kılıcıyla nasıl saldırdığını, bu meziyetiyle "Şair-i Resulullah" vasfına mazhar olması Hassan için kafi bir şereftir. Şiirleriyle Peyğamberi övüyor, Peyğamberi hiciv eden kureyş şairlerine güzel cevaplar veriyordu.

Kureyşlilerden Abdullah b. el-Zibara, Ebu Sufyan b. el-Haris, Amr b. el-'As gibileri Peyğamberi hicv ediyorlardı. Onlara evvela Ali'nin cevap vermesi düşünüldü ise de, Peyğamber ona müsaade etmedi. Sonra Hassan cevap vermeğe talip oldu. Peyğamber yine teriddüt ediyordu, çünkü hicv edilecek şahısların hepsi kendisinin yakın veya uzak akrabaları idi. Hassan ona, kendisini, yağdan kıl çeker gibi onlardan ayıracağını söyledi. Peyğamber buna rağmen Ebu Bekir ile konuşup hicv edeceği kimselerin neseplerini öğrenmesini, kimleri ve ne suretle hicv edeceğini sormasını emr etti. Hassan bunları öğrendikten sonra Kureyşlileri hicv etmeğe başladı. Hassan'ın şiirleri beklendiğinden daha fazla tesirli olmuştur¹⁵.

Hicretten hemen sonra başlayan gazalar Hassan'a birçok şiir, hicviye, fahriye, hicviye cevabı olmak üzere mevzular ilham etti. Mesela Bedir Muharebesi ile, ona iştirak edenler hakkında yediden fazla şiiri bize kadar gelmiştir¹⁶. Bu şiirlerin hepsi Hassan'ın divanında mevcuttur.

Yahudi Ka'b b. el-Eşref Mekke'ye gidip, Bedir'de ölen kureyşliler üzerine söylediği şiirin uyandırdığı tesire karşılık olmak üzere, Peyğamber (S.A.V.) Hassan'dan bir şiir yazmasını ve onu misafir edenleri hicv etmesini enretti. Hassanın şiirleri o kadar tesirli olduki, hiç kimse Ka'bi evinde misafir etmeğe cesaret edemedi.

12 İ. Buhari, **Bed'ul Halk**.

13 **Siyer A'lam en-Nübela**, c. 2, s. 512.

14 **Siyer A'lam en-Nübela**, c. 2, s. 175.

15 **İslam Ans. M.E.B.** c. 5, s. 344.

16 **Divan Hassan b. Sabit el-Ensari**, s. 44, 47, 263, 292, 293, 361, 385.

Diğer bütün muhim vakalar için de divanında bir veya birkaç şiirine tesadüf etmek mümkündür¹⁷.

İbni Asakir Tehzibinde, İbni Kelbinin şöyle dediğini nakleder: "Hassan son derece fasih ve cesurdu. Fakat kendisine isabet eden bir illet onu korkaklaştırdı"¹⁸.

Cahiliye ve İslam devirlerini yaşayan, "Muhadremûn" şairlerinden olan Hassan b. Sabit, yaşadığı yüz yirmi yılının altmışını cahiliyede altmışını da İslamda geçirmiştir.

Ebu Ubeyde der ki: Hassan üç meziyetten dolayı diğer şairlerden farklı ve üstündür.

- 1- Cahiliyede Ensarın
- 2- Nübuvvette Hz. Peyğamberin
- 3- İslamda da Yemenlilerin şairidir¹⁹.

Hassan b. Sabit'in Divanı:

Hassan b. Sabit'in yazdığı şiirler bir divan halinde toplanmış bulunmaktadır. Bu divanın ne suretle toplandığı kat'i olarak belli değildir. Ancak eski yazmaların birçoklarının üzerindeki kayıtlara göre ilk defa olarak Basra mektebine mensüp büyük arap dilcisi Ebu Ca'fer Muhammed b. Habip (ölm. h. 245 m. 860) tarafından toplanmış, oradan Ebu Said el-Hassan b. el-Hüseyn el-Sükkeri (ölm. h. 275 m. 888) tarafından rivayet edilmiştir.

Bugün elimizde bulunan divanın ona ait olduğu kuvvetle muhtemeldir. Bu divan şimdiye kadar birçok defalar basılmıştır. Tunus 1281 h., Bombay 1281, Lahor 1295, Leiden 1910, Kahre 1347²⁰.

Hayatı ve Şiirleri Hakkındaki Yazılmış Olan Eserleri:

- ۱- أخبار حسان - للزبير بن بكار
- ۲- حسان بن ثابت - حنان نمر
- ۳- حسان بن ثابت - خلدون الكنانى
- ۴- حسان بن ثابت - فؤاد البستاني²¹.

17 İslam Ans. c. 5, s. 344.

18 Siyer A'lam en-Nübela, c. 2, s. 521.

19 el-A'lam Zirikli, c. 2, s. 175.

20 İslam Ans. M.E.B. c. 5, s. 346.

21 el-A'lam Zirikli, c. 2, s. 175.

Hassan b. Sabit'in Bazı Menkibeleri:

Hassan hicret ederken altmış yaşında, Hz. Peyğamber ise elli üç yaşında idi.

Baid b. Musayyib der ki: Hz. Ömer, Hassan'ı mescitte şiir söylerken gördü. Ona mescitte olduğunu hatırlatınca Hassan: Hz. Peyğamber mescitte olduğunda da ben şiir söyledim. O ise senden daha hayırlıdır" diyince, Ömer: "(Sadekte) doğru söyledin" diye cevap verdi²².

Hz. Aişe derki: "Peyğamber (S.A.V.) Hassan için mescitte minber kurardı. Hassan oraya çıkıp Peyğamberi müdafa ederdi. Resülullah (S.A.V.) kendisine "Hassan Allah Resülünü müdafa ettikçe Allah'da onu Ruhul Kudus ile te'yid eder" derdi.

Tirmizi ve Ebu Davud'un rivayet ettikleri başka bir hadiste, Ahzap günü Peyğamber S.A.V. ashabına: "Bugün müslümanların ırz ve haysiyetlerini kim koruyacak? diye sordu. Ka'b b. Malik ben dedi. İbni Revaha da ben dedi. Hassan da ben ya Resulullah deyince, Peyğamber S.A.V. evet sen, (Ya Hassan) onları hicvet, Ruhul Kudus onlara karşı sana yardım edecektir" dedi²³.

Şiirlerinin Edebi Değeri:

Hassan b. Sabit'in şiirlerinin edebi değerine gelince, bütün arap müellifler onun cahiliye devrinde yazdığı şiirlerin çok güzel olduğunu ittifakla kabul etmişlerdir. Hatta kendisi bu devrin şehirlerde yaşayan şairlerinin en büyüğü sayılmaktadı.

İslam devrinde yazdığı şiirler ise, Peyğamber tarafından beğenildiği ve takdir edildiği bilinmektedir.

Peyğamber (S.A.V.) bir defasında, sefer esnasında bu şiirleri kendisine okutmuş, dikkatle dinledikten sonra "Bu onlar (düşmanlar) için okların saplanmasıdan daha te'sirlidir" demiştir.

Bir defasında da "Sen Allah ve Resulunu müdafa ettikçe, Ruhul Kudus seni teyid edecektir. İfadesi Hz. Aişe tarafından rivayet edilmiştir.

Bütün bu rivayetler Hz. Peyğamberin, Hassan'ı diğer iki şair olan Abdullah b. Revahe ile, Ka'b b. Malik'e tercih ettiğini teyid etmektedir²⁴.

Hassan'ın divanında islam devrinde söylenmiş pek çok güzel

22 Hadisi, Buhari 6/221; Müslim (2485); Nesai 2/48; Ebu Davud (5013), Ahmed 5/222, 223'te rivayet etmişlerdir.

23 Siyer A'lam en-Nübela, c. 2, s. 514.

24 İslam Ans. c. 5, s. 346.

şiiirler vardır. Ebu Sufyan b. el-Haris'e karşı söylediği manalı şiiirlerin birinde şöyle demiştir:

هجوت محمدا فأجبت عنه وعند الله في ذلك الجزء
فإن أبي ووالده وعرضي لعرض محمد منكم وقاء
أتهجوه ولست له بكفاء فشركما لخيركما الفداء²⁵

"Muhammed'i hicvettin, ben ise onu savundum. Allah katında bunun hesabı görülecek... Babam, babamın babası, ırzım, size karşı onu korumaya siperdir... Ona denk olmadığın halde onu hicivmi ediyorsun? Şerli olan, halırlıya feda olsun!"

Hassan şiiirlerinde, sade, akıcı ve vazıh bir üslup kullanmıştır.

Netice olarak şunu söylemek mümkündür: Hassan'ın şiiirleri, zamanında umumiyetle şiiirlerden beklenen -düşmanları hicvetmek, düşman hicivlerine karşı kabileyi korumak ve kabilenin şan ve şerefini ögmek- vazifesini fazlasıyla yapmış idi.

Şiiirlerinde, İslam ve Peyğamberi müdafaa edilmiş ve düşmanları da hicv olunmuş idi. İşte bu özellik Hassan'ın diğer şairlere olan bir üstünlük ve meziyeti idi (R.A.).

25 İmam Şemseddin el-Zehebi, *Siyer A'lam en-Nübela* adlı eserinde, *el-Eğani*'de c. 4, s. 163'te geçtiğini kaydetmiştir. *Siyer A'lam*, c. 2, s. 515.

HAZIRLIK SINIFLARINDAKİ DEVAMSIZLIKLARIN SEBEBLERİ VE ARAPÇA ÖĞRETİMİNİN VERİMLİLİĞİ ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA*

Arş. Gör. Şükrü KEYİFLİ**

I. BÖLÜM

GİRİŞ

1- Problem

İlahiyat fakültelerindeki hazırlık sınıflarında ağırlıklı olarak Arapça öğretimi yapılmaktadır.¹ İslami bilimleri anlama ve araştırmada, Arapça bilmenin önemli bir araç olduğu düşüncesi, hazırlık sınıflarında verilmekte olan Arapça öğretimine daha da önem verilmesine sebep olmuştur.

İlahiyat fakültesinde okuyan öğrenciler için son derece önemli görülen Arapça dersinde uygulanan programlar kadar, öğrencilerin derslere devam etmeleri de önemli bir husustur. Arapça öğretiminden istenilen verimin alınabilmesi, büyük ölçüde öğrencilerin, derslere devamı aksatmamasıyla de yakından ilgilidir. Çünkü program, içerik,müfredat ne kadar mükemmel olursa olsun, programın hedef kitlesi durumunda olan öğrenciler, yerinde ve zamanında sınıflarda hazır bulunmazlarsa, bunları uygulama imkanı yoktur. Bu bakımdan öğrencilerin derslere devamı konusu, hedef davranışların gerçekleşmesinde çok önemli bir eğitsel boyut olarak karşımıza çıkmaktadır.

Başta ülkemizdeki Üniversiteler olmak üzere, bütün örgün eğitim

* Bu Araştırma, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığına Rapor olarak sunulmuştur.

** Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Araştırma Görevlisi.

1 İlahiyat fakültesinde haftada 20 saat Arapça, dört saat Kuran-ı Kerim, iki saat İslam Dini Esasları dersleri okutulmaktadır.

kurumları, öğrencilerin derslere devamı konusunu belli esaslara bağlamışlardır. Bu konuyla ilgili, yönetmelik ve yönergelere hükümler konmuştur.

Bu bağlamda Harran Üniversitesi İlahiyat fakültesi de öğrencilerin, derslere devam- devamsızlık meselesini, bir yönerge ile tesbit etmiştir. Adı geçen yönergenin hazırlık sınıflarıyla ilgili bölümünde şöyle denilmiştir: *“Hazırlık sınıfı öğrencileri bir öğretim yılı içinde yapılan derslerin % 70 'ine devam etmek zorundadırlar. Aksi halde devamsızlık sayılarak yeterlilik sınavına giremezler. Bu öğrenciler, bir sonraki öğretim yılının başında yeni kaydolun öğrencilerle, muafiyet sınavına girebilirler. Ancak, bu sınavda da başarısız olan öğrenciler hazırlık sınıfının tüm derslerine devam etmek zorundadırlar².”*

Yönergeye göre, derslerin % 70'ine devam eden öğrencilere devam verilirken, %30 da devamsızlık hakkı verilmektedir. Devamsızlık hakkını aşan öğrenciler, devamsızlıklarından dolayı sınıfta kalmakta ve ancak, bir sonraki öğretim yılının başında yeni kaydolun öğrencilerle birlikte muafiyet sınavına girebilmektedirler.

Görüldüğü gibi yönerge, öğrencilerin derslere devamını belli esaslara bağlayarak müeyyideler de koymaktadır. Bu esasların ve müeyyidelerin amacı, eğitim- öğretimi düzenli hale getirerek öğrencilerin Arapça öğretiminden azami verimi temin etmek içindir. Öğrencilere Arapçayı daha iyi kavrayabilmek için fakülte idaresi de, öğrencilerin derslere devamında aksamaların olmaması için gayret sarfetmektedir. Dekanlık, en azından devamsızlıkların yönergede belirtilen sınırın aşılmasına çalışmaktadır.

Ancak yönerge, bir taraftan derslere devamı bir takım müeyyidelere bağlarken, diğer taraftan da bu müeyyidelerin, fazla bağlayıcı olmadığını hissettirmektedir. Yönergenin kendileriyle ilgili bölümlerine vakıf olan öğrenciler, derslere devam konusunda fazla titiz davranmamaktadırlar. Çünkü yönerge, öğrencilere %30 devamsızlık hakkı vermektedir. % 30 devamsızlık hakkını kullanan öğrenci bir yılda yaklaşık 9.5 hafta derslere gelmeyebilecektir. Bu süre eğitim öğretimin aksaması için yeterli bir zamandır.

Diğer taraftan öğrenci devamsızlıktan dolayı sınıfta kalsa bile, ikinci yılın dönem başında yeni kaydolun öğrencilerle muafiyet sınavına girebileceği için, bu da öğrencileri, derslere devamı pek zorunlu kılmamaktadır.

Bütün bunlardan da anlaşılacağı gibi, aslında belli müeyyideler ihdas eden yönerge, biraz daha iyi tetkik edildiğinde, hazırlık sınıfı

2 Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hazırlık Sınıfı Yönergesi, Madde: 11.

öğrencilerini fazla bağlayıcı olmadığı anlaşılacaktır. Dolayısıyla, öğrencilerin yönergenin getirdiği hükümlerden kaynaklanan bir devam hakları vardır. Öğrenciler bu haklarını kullandıkları takdirde devamsızlıktan dolayı eğitim öğretim aksayabilecektir.

Yönergedeki bu boşluğun farkına varan bazı hazırlık sınıfı öğrencileri, devamsızlık haklarını biriktirerek, dönem başlarında ve sonlarında, bayram tatillerinde, gittikleri memleketlerinden zamanında dönmeyerek, tatillerini uzatabilmektedirler. Yapılan bir ön araştırmada, öğrencilerin dönem başlarına ve sonlarına rastlayan günlerde, bayram tatillerine tekabül eden haftalarda, derslere devam etmedikleri anlaşılmıştır.

Adı geçen günlerde ve haftalarda, hazırlık sınıfı öğrencilerinin büyük bir ekseriyetinin derslere devam etmemiş olmaları, büyük ölçüde eğitim-öğretimi aksatmıştır. Böylece öğrencilerin derslere devam-devamsızlığı bireysel bir sorun olmaktan çıkıp, fakültenin eğitim-öğretimini aksatan bir sorun haline gelmiştir.

Bu durumu farkederek fakülte yönetim kurulu yapmış olduğu bir toplantıda, konunun çok yönlü olarak araştırılmasına karar vermiş ve bir komisyon kurarak, durumun detaylarıyla araştırılmasını komisyon üyelerinden istemiştir.

Komisyon, yönetim kurulu kararı doğrultusunda hazırlıklara başlayarak, konuyu çok yönlü araştırmıştır. Araştırmacı, bu nedenle bir anket formu hazırlayarak öğrencilere uygulamıştır. Ankette, bazı kişisel bilgilerin yanısıra, devamsızlığa sebep olabilecek doğrudan veya dolaylı bilgilere de başvurulmuştur. Bu bilgileri iki grupta toplamak mümkündür: Bunlardan birincisi, öğrencilerden kaynaklanan problemler, ikincisi de, fakülte içi yetersizliklerden kaynaklanan problemlerdir. Öğrencilerin kendilerinden kaynaklanan problemler; devamsızlık haklarının sonuna kadar kullanma eğilimleri, fakülteye geldiği halde derslere girmeme, bazı kişisel ve ailevi sorunlar vb. Fakülte içi yetersizliklerden kaynaklanan problemlere gelince bunlar; ders saatlerinin tanzimi, Arapça öğretimiyle ilgili program, müfredat, öğretim elemanı, derslerin metod ve işleyiş yönünden değerlendirilmesi, öğrencilerin Arapça derslerinden beklentileri vb. konulardır.

İşte bu araştırmada, yukarıda zikredilen konuların derslere devamdaki aksamalara ne ölçüde yansdığı üzerinde durulmuştur. Bütün bu konuları kapsayan, anketler öğrencilerin tamamına yakın bir kısmına uygulanmıştır. Anketler uygulandıktan sonra gerekli ayıklamalar yapılarak, bilgisayar yardımıyla frekansları alınmış, sonuçlar yorumlanmıştır. Yorumlardan çıkan sonuçlara göre de bazı öneriler geliştirilmiştir.

2. Araştırmanın Amacı

Bu araştırmanın temel amacı, İlahiyat fakültesi hazırlık sınıfı öğrencilerinin derslere devamındaki görülen aksamaların sebeplerinin çok yönlü olarak araştırılması ve gerekli tedbirlerin alınarak daha verimli bir Arapça öğretimi yapabilmek için öneriler geliştirilmesidir.

Araştırmada, yukarıda belirtilen temel amaç çerçevesinde şu sorulara cevap aranacaktır.

1. Hazırlık sınıfı öğrencilerinin devamsızlıklarında “Hazırlık sınıfı yönergesi”nden kaynaklanan problemler var mıdır, varsa nelerdir?

2. Öğrencilerin kişisel ve ailevi problemlerinden kaynaklanan aksamalar var mıdır, varsa nelerdir?

3. Derslere giren hocaların Arapça alan bilgisi, metodoloji, işleyiş ve sunuşla ilgili problemler nelerdir ve bu problemlerin devamsızlıklara yansımaları nasıldır?

4. Arapça derslerinin öğrencilerin beklentilerine cevap verebilecek düzeyde programlanıp, programlanmamasından kaynaklanan problemler var mıdır, varsa bunların derslere devamdaki aksamalara etkileri nelerdir?

5. Öğrencilerin derslere devamdaki aksamalarda fakülte idaresinin fiziki düzenlemelerinin etkisi olmuş mudur?

Araştırmacı, bu sorular ışığında veriler toplamıştır. Elde edilen bu veriler yorumlanarak öneriler geliştirilmiştir. Araştırmanın amaçları doğrultusunda toplanıp, işlenen verilerin, geliştirilen önerilerin, hazırlık sınıfı öğrencilerinin derslere devamındaki aksamaları asgariye indirerek, daha verimli bir eğitim- öğretim ortamının hazırlanmasına katkıda bulunacağı ümit edilmektedir.

3. Araştırmanın Önemi

Bu araştırma, hazırlık sınıfı öğrencilerine daha iyi bir Arapça öğretimi sunabilmeye yardımcı olabilmesi bakımından son derece önemlidir.

Çünkü, hazırlık sınıfı öğrencileri, ilk defa karşılaştıkları üniversite ortamında bazı uyumsuzluklar yaşayabilmektedirler. Öğrencilerin, hem yeni geldikleri üniversite ortamına hem de bir kısmının yeni karşılaştıkları derslere daha kısa sürede adepte olarak, eğitim- öğretimden bekledikleri hedeflere ulaşmalarını sağlamada yardımcı olacak bir çalışmadır.

Öğrencilerin derslere devamında görülen aksamalarla ilgili değerlendirmeler, şimdiye kadar daha çok yönetmelikler ve yönergeler çerçevesinde kalmış, öğrencilerin derslere devam edip- etmedikleri

sadece yoklama kayıtlarındaki bilgilerle değerlendirilmiştir. Oysa bu çalışmada, devamsızlıkların sebepleri çok boyutlu olarak incelenmiştir. Öğrencilerin derslere devamsızlıklarını sadece yoklama kayıtlarındaki verilerle değil, sınıf içi ve sınıf dışı sebepleri de dikkate alarak araştırılması, ilk olması itibarıyla da önemlidir.

Bu araştırmadan elde edilen sonuçlar ve oluşturulan öneriler, fakülte yönetiminin, hazırlık sınıflarıyla ilgili yapacak oldukları her türlü düzenlemeye ışık tutabileceği gibi, derslere giren Arapça hocalarına da yardımcı olacaktır. Ayrıca, öğrencilerle hocalar arasındaki iletişimi kuvvetlendirici bir fonksiyonu yerine getirmesi bakımından da önemlidir.

Bu araştırmanın bir başka önemi de , sadece Harran Üniversitesi hazırlık sınıfları ile sınırlı kalmayıp, diğer İlahiyat fakültelerinin hazırlık sınıflarındaki benzer problemlere de ışık tutabilecek örneklemi teşkil edecek olmasıdır.

4. Araştırmada Varsayımlar

Araştırmanın konusu, amacı ve önemiyle ilgili konular dikkate alındığında şu varsayımlar üzerinde durulabilir.

1. Hazırlık sınıfı öğrencileriyle ilgili yapılan bir ön araştırmada, öğrencilerin, eğitim-öğretimi aksatabilecek boyutlarda devamsızlıklar yaptıkları tesbit edilmiştir. Öğrenciler bu devamsızlıkları, kendilerine yönetmeliklerle verilen %30 devamsızlık haklarını sonuna kadar kullanma arzularından kaynaklanmış olabileceği tahmin edilmektedir.

2. Öğrencilerin bazılarının memleketlerinin uzak oluşu, devamsızlık haklarını tatile dönüştürerek kullandıkları için, bazı haftalarda hiç derslere gelmemişlerdir.

3. Hazırlık sınıfındaki öğrencilerin çoğunluğu İmam - Hatip Lisesi mezunudurlar. Bu durum öğrencilerin Arapça öğretiminden beklentilerinin yüksek olmasına sebep olmaktadır. Ancak, öğrenciler İlahiyat fakültesinde bu beklentilerine büyük ölçüde cevap bulamamaktadırlar. Arapça derslerinden belentilerine yeterince cevap bulamayan öğrenciler, fakülte dışında verilen mahalli Arapça kurslarına devam etme ihtiyacı duymaktadırlar.

İlk bakışta normal gibi görünen bu durum, zamanla fakültedeki hocalarına karşı Arapça konusunda bir güvensizlik duygusuna dönüşebilmektedir. Dolayısıyla öğrenciler, fakültedeki derslere devamı lüzumsuz gibi görerek, mümkün olduğu kadar devamsızlık haklarını kullanma yoluna gitmektedirler. Şimdiye kadar pek üzerinde durulmayan bu çelişki, devamdaki aksamaların sebeplerinden biri olarak görülmelidir.

4. Hazırlık sınıflarındaki 20 kredi saatlik Arapça derslerinin bir

veya iki hoca tarafından okutulması, öğrencilerin derslerde sıkılmalarına sebep olabildiğinden, öğrencilerin zorunlu olmadıkça derslere girmede isteksiz davrandıkları gözlenmiştir.

5. Öğrencilerin derslere devamındaki aksamaların, bazı kişisel ve ailevi sorunlardan da, kaynaklanmış olabileceği tahmin edilmektedir.

6. Arapça derslerindeki müfredat programlarının, metodlardaki tek düzeliğin, sunuş ve işleyişteki yetersizliklerin de, öğrencilerin derslere karşı motivasyonlarını engellediği tahmin edilmektedir.

Araştırmada bu ve benzeri varsayımlar üzerinde durulmuştur. Varsayımlar elde edilen verilerle test edilmiştir.

5. Sınırlılıklar

Bu araştırma, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hazırlık sınıflarındaki öğrencilerin derslere devamındaki aksamaları çok yönlü olarak araştırmayı hedeflediği için, sadece hazırlık sınıfı öğrencileriyle sınırlıdır. Bu bağlamda araştırma kapsamına birinci ve ikinci öğretimde okuyan hazırlık sınıfı öğrencileri dahil edilmiştir. Diğer sınıflarda öğrenim gören öğrenciler, araştırma kapsamı dışında tutulmuştur.

6. Metodoloji

Araştırma, hazırlık sınıflarındaki öğrencilerin derslere devamlarındaki aksamaları esas aldığı için, ilk olarak öğrencilerin bu konudaki görüşlerinin alınması düşünülmüştür. Dolayısıyla bu araştırmada anket metodu kullanılmıştır. Anket metoduna yardımcı olarak; görüşme ve gözlem yöntemleri ne de başvurulmuştur.

Anketlerle elde edilen verilerin bilgisayar yardımıyla frekansları alınmış ve sorular birbirleriyle karşılaştırılarak aralarındaki korelasyonlar bulunmaya çalışılmıştır.

II. BÖLÜM

A. BULGULAR VE YORUMLAR

Bu bölümde araştırmada elde edilen bulgular tablolar halinde verilmiş ve yorumları yapılmıştır. Tablolar incelenirken değişkenler arasındaki frekans farklılıkları belirtilerek, farklılıkların nedenleri üzerinde durulmuştur.

1. Ankete katılan öğrencilerin cinsiyetlere göre dağılımı:

Tablo 1:

Cinsiyet Durumu:

<u>Seçenekler</u>	<u>Sayı</u>	<u>%</u>
Erkek	45	64.3
Kız	25	35.7
Toplam	70	100

Ankete katılan öğrencilerin çoğunluğunu erkek öğrenciler oluşturmaktadır. (% 64.3) Kız öğrencilerin sayısı da az değildir. Hazırlık sınıfında okumakta olan kız öğrencilerin tamamına yakını bu ankete katılmışlardır. Ankete katılan kız öğrencilerin, katılan erkek öğrencilere oranı % 35.7' dir.

Hazırlık sınıflarında karma öğretim yapılmaktadır. Erkek öğrencilerin sayıca biraz daha fazla olması sebebiyle, kız öğrenciler sınıf içi kararlarda fazla etkili değillerdir. Hatta çoğu kere, derslerde dahi konuşmamayı tercih etmektedirler. Kız öğrencilerin derslere katılımının oldukça düşük oluşu, onları derslere karşı ilgisiz kılabilmektedir. Kendileriyle görüşmelerde bulunduğumuz bazı kız öğrenciler bu durumdan rahatsız olduklarını belirtmişlerdir. Ders işleyişi içinde anlayamadıkları bir konuyu sormak isteyipde erkek öğrencilerin olumsuz tutumlarından dolayı soramadıklarını ifade edenler vardır. Derslerde daha çok erkek öğrencilerin aktif olmasının hocaların tutumlarından da kaynaklandığını belirten bir kız öğrenci anket formunun sonuna şunları yazmıştır: "*Hocalar erkek öğrencilere*

gösterdikleri toleransı, kız öğrencilere de göstermelidirler”.

Kız öğrencilerin derslere yeterince katılamamalarını hocaların toleranssızlığı olarak gören öğrencilerin, gerek derslere devam, gerekse derlere karşı ilgi düzeylerini artırma konusunda fazla istekli olmadıkları anlaşılmaktadır. Gerçi bu durumu kendilerine problem etmeyen kız öğrenciler de yok değildir. Ama yine de böyle bir problemin varlığından söz etmek mümkündür. Hocalar, derslere aktif olarak katılmak isteyen tüm öğrencilere eşit fırsat tanımaya çalışmalıdırlar. Kendilerinin kayırdığını düşünen öğrencilerin olduğu bir sınıfta, hocalara güven zedelenektir. Yeterli güven ortamının bulunmadığı bir sınıfta verimli eğitim-öğretim yapmak da oldukça zordur.

Kız öğrencilerin bu şikayetleri, onların derslere devamını pek engellememektedir. Fakat Arapça öğrenimi husunda birtakım sıkıntılara sevkettiği de bir gerçektir.

2. Sınıf Durumu

Hazırlık sınıfları dört şubeden oluşmaktadır. Bunların ikisi birinci öğretimde, ikisi de ikili öğretimdedir. Anketin güvenirliliği ve geçerliliği konusunda daha hassas davranabilmek için, her sınıftaki öğrencilere bu anket uygulanmıştır. Ankete katılan öğrenciler tesadüfi örneklem yöntemiyle seçilmiştir.

Buna göre, birinci öğretim hazırlık “A” şubesinde 14 öğrenci, “B” şubesinde 21 öğrenci ankete katılmıştır. İkili öğretim “A” şubesinde 18 ve “B” şubesinde de 16 öğrenci ankete katılmışlardır.

3. Mezuniyet Durumu:

Tablo 2:

<u>Seçenekler</u>	<u>Sayı</u>	<u>%</u>
Lise	13	19.0
Meslek Lisesi	5	7.0
İmam-Hatip Lisesi	52	4.0
Toplam	70	100

Hazırlık sınıfında okuyan öğrencilerin çoğunluğu İmam -Hatip Lisesi mezunudur.(% 74.0)

Öğrencilerinin çoğunluğunun İmam - Hatip Lisesi mezunu olduğunun bilinmesi, hazırlık sınıflarıyla ilgili idari ve eğitsel düzenlemeler yapılırken, dikkate alınması gereken bir husustur. Sayıları İmam-Hatip Lisesi mezunlarına göre biraz daha az da olsa, Lise ve

Meslek lisesi çıkışlı öğrencilerin bulunması ise, ayrı bir düzenleme yapılması luzumunu ortaya koymaktadır.Çünkü, İmam -Hatip lisesi mezunu öğrenciler diğerlerine göre belli bir düzeyde Arapça, Kur'an-ı Kerim bilmektedirler. Kur'an-ı Kerim ve Arapça bilmeyen öğrencilerle aynı sınıfta, aynı müfredata tabi olan bu öğrenciler derslere aktif olarak katılamamaktadırlar. Bu durum, İmam-Hatip Lisesi mezunu olan öğrencileri tembelliğe sevketmektedir. Başlangıçta Arapça ve Kur'an-ı Kerim bilmeyen öğrenciler ise, Arapça ve Kur'an-ı kerim bilen öğrencilerin karşısında sıkılarak, derslerde daha içine kapalı, çekingen davranmaktadırlar,

İşte bütün bunların önlenebilmesi için, hazırlık sınıfları şubelere ayrılırken, İmam-Hatip Liselerinden gelen öğrencileri ayrı bir şubeye, diğerlerini de ayrı bir şubeye yerleştirmek, eğitim- öğretimin verimini artırmak için gereklidir.

Nitekim, hazırlık sınıfına kaydolun öğrencilerin bu durumu göz önünde tutularak, dönem başlarında muafiyet sınavı yapılmaktadır.Bu sınavda başarılı olanlar,birinci sınıfa devam etmeye hak kazanmaktadır. Bu düzenleme büyük ölçüde İmam-hatip Lisesi mezunlarıyla ilgilidir. Böyle bir düzenlemenin yapılması olumludur. Ancak, yeterli değildir. Muafiyet sınavında başarılı olamayan öğrencileri de ayrı bir düzenlemeye tabi tutmak gerekmektedir.

Bazen İmam-Hatip Lisesi mezunlarını ayrı bir şubeye koyma, diğerlerini ayrı şubelere koyma yeterli olmayabilir. İmam-Hatip Lisesi mezunları içinde Arapçası ve Kur'an-ı Kerim'i zayıf olanlar bulunabileceği gibi, diğerleri arasında Arapçası ve Kur'an-ı Kerimi iyi olan öğrenciler de bulunabilmektedir. Bu nedenle, öğrencileri ayrı bir seviye tesbit sınavına tabi tutarak şubeleri o, sınav sonuçlarına göre tanzim etmekte yararlar vardır.

Seviye tesbit sınavları basitten karmaşığa doğru hazırlanmış testlerle yapılabilir. Sınav sonuçları değerlendirildiğinde, aynı veya aynıya yakın puan alanlar biraraya getirilerek bir şubede toplanmalıdır. Bu sınıflama yapıldıktan sonra, öğretime esas olacak müfredatlar da şubelerin seviyelerine göre, ayrı ayrı hazırlanmalıdır.

Harran Üniversitesi İlahiyat fakültesi 1993-1994 öğretim yılında hazırlık sınıfı öğrencilerini mezuniyet durumlarına göre tanzim etmiş fakat, aynı yılın ikinci döneminde bundan vazgeçilmiştir. Oysa bu uygulamanın devam ettirilmesi gerekirdi.

Böyle bir uygulamadan vazgeçilmesinin sebebi bazı fiziki yetersizliklerden kaynaklanmış olabilir.Ancak, yide bu konuda mevcut imkanlar zorlanmalıdır. Çünkü bu, eğitim- öğretim ortamı bakımından

son derece önemli bir konudur.

Hazırlık sınıfında öğrenim gören bütün öğrencilerin derslere katılımını sağlayabilmek için, eğitsel açıdan fiziki ortamın hazırlanması gerekmektedir. Böylece öğrenciler, derslere devamda isteksiz davranmazlar, derslere karşı motivasyonları artar.

Hazırlık sınıflarına öğrenim gören öğrencilerin derslere devamında görülen aksamaların sebepleri arasında ,onlarla ilgili idari ve eğitsel düzenlemelerin yeterince yapılamamış olması da vardır.

4. Memleketiniz

Öğrencilerin derslere devamında görülen aksamaların sebepleri arasında memleketlerinin uzak oluşu da etkili olabileceği varsayılmıştır. Bu nedenle, öğrencilerden hangi İlden olduklarını öğrenmek amacıyla, açık uçlu olarak verilen bölüme, memleketlerini yazmaları istenmiştir.

Öğrencilerin bu soruya verdikleri cevaplardan anlaşıldığına göre, hazırlık sınıfında öğrenim gören öğrencilerin çoğunluğu, Akdeniz, İç Anadolu, ve Güneydoğuanadolu bölgelerinden gelmedir. Aralarında, az da olsa, İstanbul, Tekirdağ, Çanakkale, Balıkesir, Denizli, Zonguldak, Trabzon, Ordu, Kastamonu, Tokat, Bayburt, Gümüşhane ve Bitlis gibi, Şanlıurfa'ya uzak sayılabilecek İllerden gelenler de vardır.

Öğrenciler, memleketlerinin uzak veya yakın oluşunu devamsızlık yapmak için yeterli bir sebep olarak görmemektedirler. Ancak, yukarıda isimleri sayılan bazı İllerden gelen öğrenciler, dönem başlarında ve sonlarında, bayram tatillerinde bazen devamsızlık haklarını biriktirerek kullandıklarını belirtmişlerdir.

Hazırlık sınıflarıyla ilgili yapılan ön araştırmada göze çarpan dönem başı ve sonları ,bayram tatillerinin uzatılması neticesinde ortaya çıkan toplu devamsızlıklar, daha çok memleketlerin uzak oluşuyla ilgili değil, devamsızlık haklarının çok olmasındandır.

Öğrencilerin, öğretimin başladığı haftalarda fakülteye devamlarının sağlanabilmesi için özellikle; dönem başlarında yapılmakta olan ders protokollerinin yapılması işini, daha ciddi tutmalı ve verilen sürenin kesinlikle uzatılmaması gerekmektedir. Öğretimin başladığı hafta protokollerin kesinlikle yapılması gereğine inanan öğrenciler, her hal'ü-karda fakülteye gelmek zorunda kalacaklardır. Oysa, bu konuyla ilgili şimdiye kadarki uygulama, öğrencileri istediği zaman gelip protokollerini yaptırabileceği kanatine vardığı için, öğrenciler de, istedikleri zamanda gelmeyi tercih etmişlerdir.

Bu konuda bir başka tedbirde; bazı haftalarda yapılan kısa süreli sınavları her hafta yaparak, notları ne olursa olsun, bütün öğrencilerin

bu sınavlara katılmalarını zorunlu kılmak olabilir. Ayrıca, bu sınavların yıl sonu başarı notuna katkısı artırılarak, kısa süreli sınavları daha etkin hale getirmek mümkündür.

Protokolleri zamanında yaptırmayan,ve kısa süreli sınavlara da katılmayan öğrencilerin kendileriyle ilgili olumsuz bir durumla karşılaşmamak için deslere zamanında gelmeye çalışacakları muhakkaktır. Böylece, adı geçen zamanlarda derslere devam etmeyen öğrencilerin, derslere zamanında gelmeleri sağlanabilir.

5. Öğrencilerin Şanlıurfa'daki İkamet Yerleri

Yukarıdaki soruya bağlı olarak, bir de buradaki ikamet yerlerinin öğrenilmesi düşünülmüştür. Bunun amacı da, öğrencilerin oturdukları yerlerin kampüse uzaklığını ve bu uzaklığın, derslere zamanında yetişip-yetişmemeyi nasıl etkilediğini öğrenmektir. Bu soru da öğrencilere, açık uçlu sorulmuştur. Öğrencilerin verdikleri cevaplardan anlaşıldığına göre, ikamet ettikleri mahallerin kampüse fazla uzak olmadığı görülmüştür. Pek çok öğrenci, kampüs çevresindeki evlerde ikamet ettiklerini söylemişlerdir. Öğrenciler, fakülteye çoğu kere yürüyerek gidip- gelmektedirler.Yürüyerek gidip-gelemeyecek uzaklıkta ikamet edenler de, toplu taşıma araçlarıyla kısa sürede fakülteye ulaşabilecek imkanlara sahip olduklarını belirtmişlerdir.

Görülüyor ki, öğrencilerin derslere zamanında gelmelerini engelleyici bir durum sözkonusu değildir. Ancak, bazı öğrencilerin İmam-Hatiplik, Müezzin Kayyimlik,gibi memuriyetleri dolayısıyla derslere zamanında yetişemedikleri de olmaktadır. Bu öğrencilerin durumu ise, istisna kaabilindedir.

6. Ev İle Fakülte Arasındaki Mesafenin Uzaklığı

Öğrencilerden nerede oturduklarıyla ilgili bilgileri aldıktan sonra,onlara oturdukları ev ile fakülte arasındaki mesafeyi uzak bulup-bulmadıkları sorulmuştur. Yine bu soruyu sormaktan maksat,onların derslere devamındaki aksamaların sebeplerini öğrenmektir.

Ankete katılan deneklerin %27.2' si ev ile fakülte arasındaki mesafeyi uzak bulduklarını belirtirlerken,%21' i kısmen uzak bulmaktadırlar. Deneklerin %42. 8' i ise ev ile fakülte arasını dahi mesafenin uzak olmadığını belirtmişlerdir

Verilen oranlardan da anlaşıldığı gibi, öğrencilerin çoğunluğu,oturdukları ev ile fakülte arasındaki mesafeyi uzak bulmamışlardır. Dolayısıyla, devamda görülen aksamaların sebepleri arasında ,öğrencilerin fiziki şartlarındaki oluşumlarının pek etkisi yoktur.

7. Evin Uzak Oluşu Derslere Zamanında Yetişmeyi Engelliyor mu?

Bir önceki soruya verilen cevaplarda öğrencilerin çoğunluğunun (% 42.8) ev ile fakülte arasındaki mesafenin derslere zamanında yetişmeye engel olmadığı ortaya çıkmış idi. Bu soru daha çok, ev ile fakülte arasındaki mesafeyi uzak bulanların kanaatlerini öğrenmek için sorulmuştur.

Ankete katılan denekler, bu soruya da benzer cevaplar vermişlerdir. Öğrencilerin %42.8' i ev ile fakülte arasındaki mesafeyi, derslere zamanında yetişmek için bir engel olarak görmediklerini ifade etmişlerdir.

Ev ile fakülte arasındaki mesafeyi uzak bulmayanlarla, evin fakülteye uzak oluşunu derslere zamanında yetişmeyi engellemediğini söyleyenler arasında, oran bakımından bir benzerlik vardır. Bu benzerlik araştırmanın tutarlılığını göstermesi bakımından son derece önemlidir.

Her iki sorunun verileri değerlendirildiğinde Şanhurfa'da ikamet eden öğrencilerin, evi ile fakülte arasındaki mesafenin derslere zamanında yetişmeye, herhangi bir sebep teşkil etmediği anlaşılmıştır.

8. Devamsızlıkların Sebebi

İlâhiyat Fakültesi hazırlık sınıflarındaki öğrencilerin yapmış oldukları derslere devamsızlıkları eğitim-öğretimi aksatacak ölçüde bir problem olmuştur.

Öğrencilere devam etmediğiniz derslerde sizce bu devamsızlığın en önemli sebebi nedir? sorusu sorulmuş ve onlara bu soru kökü altında altı seçenek sunulmuştur. Bu seçenekler şunlardır:

Tablo 3:

<u>Seçenekler</u>	<u>Sayı</u>	<u>%</u>
a) Derslerde verilen bilgilerin seviyeye göre düşük olması	6	8.6
b) Derslerin zor ve sıkıcı olması	17	24.3
c) Devamsızlık hakkımı sonuna kadar kullanmak istiyor olmam	2	2.9
d) Kişisel ve ailevi sorunların olması	18	25.7
e) Yoklamalarda tolerans gösterilmesi	2	2.9
f) Başka (belirtiniz)	37	52.9
Toplam	70	100

Tablodan da anlaşıldığı gibi ankete katılan deneklerin yarısından fazlası (%52.9) başka seçeneğini tercih ederek bu konudaki düşüncelerini açık uçlu bölümde dile getirmişlerdir.

Öğrenciler açık uçlu bölümde dile getirdikleri en önemli sebep olarak devamsızlık haklarının sonuna kadar kullanmak istediklerinden dolayı derslere devamı kısmen de olsa aksattıklarını belirtmişlerdir. Seçeneğin (c) şikkında bu konu sorulmuş olmasına rağmen sözkonusu seçeneği tercih etmeyip düşüncelerini açık uçlu bölümde dile getirmiş olmaları dikkat çekicidir.

Aslında devamsızlık haklarını kullanmak isteği aşağı yukarı bütün öğrencilerde rastlanabilecek bir durumdur. Yönetmelik ve yönergelerle kendilerine verilmiş olan %30'luk devamsızlık hakkı pek de eğitim-öğretimi aksatacak boyutlarda değildir. Ancak bu durum hazırlık sınıflarında biraz farklıdır. Daha öncede belirtildiği gibi hazırlık sınıflarında okutulan Arapça derslerinin 20 kredi saatlik olması ve bu Arapça derslerinin bir dönemlik değil de bir yıllık olması, öğrencilerin devamsızlık haklarının yaklaşık 216 kiredi saate ulaşmasına neden olmaktadır. Bunun farkına varan öğrenciler, bu kadar büyük bir devamsızlık hakkını kullanmak istediklerinde, eğitim ve öğretimi aksatacak boyutlara ulaşması mümkündür. Bu bakımdan diğer öğrencilerin %30'luk devamsızlık hakları eğitim-öğretimi aksatmasa da hazırlık sınıfı öğrencilerinin devamsızlıkları, eğitim-öğretimi aksatabilmektedir.

Devamsızlık haklarından dolayı ortaya çıkan eğitim-öğretimdeki aksamaları gidirmek için, yeni düzenlemeler yapmaya ihtiyaç vardır. Bu düzenlemeler yapılırken, öğrencilere yönetmelikler ve yönergelerle verilen hakların zayi edilmemesine dikkat edilmelidir. Başkalarının yararlandığı birtakım haklardan, kendilerinin yararlandırılmadığını hisseden öğrenciler, farklı muamele gördükleri intibasına kapılarak bir takım rahatsızlıklar duyabilirler. Bu rahatsızlık onların, fakülte idaresine ve derslere karşı olumsuz tavır takınmalarına sebep olabilir.

Bu probleme çözüm getirebilmek için, 20 kredi saatlik ders dörde bölünebilir. Her dersin kredisi bağımsız hele getirilip, bu dersleri de haftanın çeşitli günlerine yaymak mümkündür. Böylece, öğrenciler, haftada en az üç veya dört gün derslere devam etmeleri sağlanabilir.

Ayrıca, öğrencilerin derslere devamını sağlayabilmek için, "Hazırlık Sınıfı Yönergesi" nin sekizinci maddesinin "b" fıkrasına işlerlik kazandırılabilir. Adı geçen yönergenin ilgili fıkrası, hazırlık sınıflarında bir dönemde en az altı defa kısa süreli sınav yapmayı emretmektedir.

Daha önce de belirtildiği gibi, kısa süreli sınavları her hafta

yaparak, bu sınavların yıl sonu başarı puanına katkısı artırıldığında, öğrenciler her hafta kendilerini derslere katılmak mecburiyetinde hissedeceklerdir. Böylece öğrencilerin devamsızlık haklarından mahrum edilmeden derslere devamı temin edilecektir.

Ankete katılan öğrencilerin bir kısmı da dersleri sıkıcı bulduklarını belirterek, bu durumu devamsızlıklarına bir sebep olarak göstermektedirler (% 24.3)

Yukarıda zikredilen tabloda (Tablo 3) üzerinde durulması gereken önemli bir hususta öğrencilerin, % 25.7'sinin kişisel ve ailevi sorunlarından dolayı derslere yeterince devam edemediklerini belirtmiş olmalarıdır. Öğrenciler yeni geldikleri üniversite ortamında, uyum problemi çekmeleri doğaldır. Özellikle kişisel problemler, uyum güçlüğünden kaynaklanmış olabilir. Öğrencilere uyum kolaylığı sağlayabilmek için, öğrenci danışmanlığı mekanizması daha verimli ve kapsamlı hale getirilmelidir. Gerekirse rehberlik merkezi oluşturulmalıdır. Buralarda öğrencilerin, maddi ve manevi her türlü problemleriyle ilgilenilmeli, onları eğitim - öğretime kazandırmalıdır.³

Fakülte genelinde hocaların yoklamalara yeterince önem vermedikleri varsayımını, görüşlerine başvurduğumuz öğrenciler, pek doğrulamamaktadırlar. "Yoklamalarda tolerans gösteriliyor mu?" seçeneğini tercih eden öğrencilerin, diğerlerine oranı sadece %2.8'dir.

Derslerde verilen bilgileri seviyelerinin altında bulanlar daha çok İmam-Hatip Lisesi mezunu olarak gelen öğrencilerdir. Bu konuda kendileriyle görüştüğümüz öğrencilerden biri şunları söylemiştir.

"Ben İmam-Hatip Lisesi mezunuyum. İlahiyat fakültesini tercih etmemin en önemli sebeplerinden biri de Arapçayı daha mükemmel öğrenebilirim düşüncesiydi. Çünkü bir yıl Arapça okuyacaktım. Bu bir yıl içinde, bana ileriki yaşamımda gerekli olan Arapçayı öğrenebilirim diye tahmin etmiştim. Mesleğimde ilerleyebilmem ve başarılı olabilmem için Arapçanın ne kadar önemli bir ihtiyaç olduğunun farkındaydım. Ne yazık ki, bu fakültede Arapçadan aradığımı bulamadım. Hayal kırıklığına uğradım. İmam-Hatip Lisesinde gördüğümüz Arapça dersinden pek fazla bir şey bulamadım.

Sınıflarda lise ve meslek lisesi çıkışlı öğrencilerin bulunması nedeniyle, seviye oldukça düşük tutuluyor. Bu da beni derslerden soğutuyor, Ben daha fazla çalışarak, daha iyi Arapça öğrenmek istiyorum".

3 Hasan Tan, **Psikolojik Danışma ve Rehberlik**, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1986, s. 45; Rasim Bakırcıoğlu, **Rehberlik ve Psikolojik Danışma**, Bakırcıoğlu Yay. Ankara, 1985, s. 17.

Düşüncelerini bu şekilde ifade eden öğrenciler olduğu gibi, aynı minvalde düşünüp de, düşüncelerin açıklamaktan çekinen öğrencilerin varlığı da bir gerçektir.

9. Ders Saatinin Fazla Olması Sebebiyle Sık Sık Aynı Hoca İle Muhatap Olmaktan Sıkılıyor musunuz?

Tablo 4:

<u>Seçenekler</u>	<u>Sayı</u>	<u>%</u>
Evet	21	30
Zaman Zaman	18	26
Hayır	31	44
Toplam	70	100

Ankete katılan öğrencilerden % 30' u sık sık aynı hocala muhatap olmaktan sıkıldıklarını belirtmişlerdir. Öğrencilerin %26'sı zaman zaman sıkıldıklarını ifade ederlerken, % 44' ü de sıkılmadıklarını beyan etmişlerdir.

Bilindiği gibi, hazırlık sınıflarındaki Arapça derslerine en fazla iki hoca girmektedir. Ortalama bir hocanın aynı sınıfa haftada en az 10 saat dersi vardır. Haftada 10 saat aynı hocala muhatap olmak, değişiklik ve yenilik arayan öğrencilerin sıkılmalarına neden olabilir. Bu sıkılma durumu, onların derslere isteksiz gelmelerine; dolayısıyla derslere devamdaki aksamalara bir sebebe olabileceği varsayılmıştır. Bu nedenle öğrencilere böyle bir soru yöneltilme ihtiyacı hasıl olmuştur.

Tablodan da anlaşılacağı gibi, öğrencilerin çoğunluğu uygulamadan sıkılmadıklarını ifade etmişlerdir. Ancak, sıkıldıklarını ifade edenlerin oranı ile zaman zaman sıkıldıklarını ifade edenlerin oranı birleştirildiğinde, yide de bu uygulamanın fazla cazibesinin olmadığı görülmüştür.

Örencilere verilen anketlerin son bölümünde ,onlardan ankette ifade imkanı bulamayıpda, ifade etmek istedikleri diğer hususları yazmaları istenmişti. Öğrencilerin çoğu, bu bölümde, derslerin sıkıcı ve monoton geçtiğini, yazmışlardır.

Sıkıcılık ve monotonluk daha çok derse giren hocaların tutum ve davranışlarıyla ilgilidir⁴. Uygun metodları seçememe, öğrencilerle sağlıklı iletişim kuramama, dersleri akıcı bir üslupla aktaramama gibi

4 Bkz. Mustafa Öcal, *Din Eğitimi ve Öğretiminde Metodlar*, T.D.V., Yay. Ankara, 1990, s. 229.

sebebler, dersleri monotonlaştıran sebeblerdir. Bunların yanı sıra, öğrencilerin aynı hocayla sık sık muhatap olması, hocaların ders içi davranışlarına karşı aşinalık kazandırır. Bu aşinalık belli bir süre sonra monotonluk ve sıkıcılığa dönüşebilir. Dolayısıyla, öğrenciler de bundan sıkılarak derslerde yeterli iletişimi kurmakta zorlanırlar. Derslerin cazibesi azalabilir.

Dersleri monotonluktan uzak, daha ilginç ve cazip hale getirebilmek için, eldeki imkanlar ölçüsünde, aynı derslere giren hocaların sayısını artırmakta yararlar vardır.

10. Fakülteye Geldiğiniz Halde Derslere Girmedığınız Oluyor mu?

Tablo 5:

<u>Seçenekler</u>	<u>Sayı</u>	<u>%</u>
a) Sık sık oluyor	1	1.4
b) Arasına oluyor	6	8.5
c) Nadiren oluyor	27	38.5
d) Hiç olmuyor	36	51.4
Toplam	70	100

Ankete katılan öğrencilerin çoğunluğu fakülteye geldikleri halde derslere girmemezlik yapmamaktadırlar. (%51.4) % 38'i nadiren oluyor derlerken, % 8.5' i arasıra oluyor, %1.4'ü de sık sık oluyor diye cevap vermişlerdir.

Öğrencilerin yarısından fazlası derslere devam etme sorumluluklarının bilincindedirler. Ancak, bazıları da böyle bir davranış sergilediklerini belirtmişlerdir. Elde edilen bu verilerden de anlaşılacağı gibi, öğrencilerin büyük ekseriyeti, fakülteye geldikleri halde derslere girmemeyi alışkanlık haline getirmemişlerdir.

Fakülteye geldikleri halde, nadiren de olsa derslere girmediklerini belirten öğrenciler, girmemiş sebeplerini, ya gelen bir misafiriyle ilgilenmek, ya da bir sonraki sınava daha iyi hazırlanabilmek için yaptıklarını ifade etmişlerdir.

Evden derslere girmek için gerekli hazırlıkları yaparak çıkan öğrencilerin ,fakülteye geldikleri zaman, derslere bile bile girmemiş olması pek mantıklı bir davranış biçimi değildir. Böyle bir davranış içinde bulunan bir öğrenci vardır ki, o da istisnai bir durumdur.

11. Derslere Sabah Erken Saatlerde Başlanması Devamı Engelliyor mu? :

Tablo 6:

<u>Seçenekler</u>	<u>Sayı</u>	<u>%</u>
Evet	23	32.9
Kısmen	7	10
Hayır	22	31.4
Cevap yok	18	25.7
Toplam	70	100

Ankete katılan deneklerin % 32 9' u derslerin erken saatlerde başlamasını devamdaki aksamaların sebeplerinden biri olarak görmekte-dirler.

Sabah erken saatlerde derse başlamak bir takım fiziki yeter-ziliklerden kaynaklanmıştır. Özellikle 1992 yılında çıkarılan "İkili Öğretim ile İlgili kanundan sonra fakülteler, bu tür düzenlemelere gitme ihtiyacı duymuşlardır.

Adı geçen kanun uyarınca, 1993-1994 öğretim yılından itibaren Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi de ikili öğretime geçmiştir. Normal öğretim ile birlikte ikili öğretimin de yapılıyor olması, fakülte idaresini bazı düzenlemeler yapmak durumuyla karşı karşıya getirmiştir. Bu düzenlemelden biri de ders saatleriyle ilgilidir.

Normal öğretimi erken saatlerde başlatarak, ikili öğretimi öğleden sonra başlatıp daha erken saatlerde bitirebilmek amacıyla yapılmıştır. Özellikle kış günlerinde akşam geç saatlere kadar ders yapmanın güçlükleri de dikkate alınarak yapılan bu uygulama, birinci öğretime devam eden öğrencileri kısmen madur etmiştir. Öğrenciler, sabah oldukça erken sayılabilecek bir saatte derse yetişmenin güç olduğunu, hatta zaman zaman, bu yüzden derslere yetişemediklerini ifade etmişlerdir.

Derslerin sabah erken saatlerde başlamasının önemli olmadığını belirten öğrenciler, daha çok Üniversite kampüsü çevresinde oturanlardır. Fakülteye uzak mahallelerde oturan öğrencilerin, bu uygulamadan memnun olmamalarını anlayışla karşılamak gerekir.

Derslere devamdaki aksamaları asgariye indirebilmek için, öğrencilerin tamamına yakınına madur etmiyecek şekilde yeni bir saat uygulamasının yapılmasında fayda görülmektedir.

12. Şehir Ulaşımındaki Bazı Aksaklıkların Derslere Devamı Engelleme Durumu

Derslerin sabah erken saatlerde başlaması derslere zamanında yetişmeyi engelleyici bir neden olabildiği gibi, şehir ulaşımındaki bir takım aksaklıklar da zamanında derslere yetişmede bir olumsuzluk olabilir.

Ancak, Şanlıurfa nüfus itibariyle fazla yoğun bir şehir olmadığı için, yerleşim yerleri de birbirlerine yakın sayılabilecek mesafededir. Tek bir ulaşım aracı ile istenilen mekana varmak mümkündür. Yine de yolcuların yoğun buldukları saatlerde ,bazı güzergahlarda yeterince toplu taşıma aracının bulunmayışı, bazı aksaklıklara sebep olabilmektedir. Özellikle Üniversite öğrencilerine tahsis edilmiş bir servisin bulunmayışı, bu konuda zaman zaman maduriyetlere neden olmuştur.

Az da olsa şehir ulaşımındaki bu yetersizlikler, öğrencilerin zamanında derslere yetişmesini engellemektedir. Nitekim, ankete katılan öğrencilerin % 15.7' si bu konudaki şikayetlerini belirtmişlerdir. Öğrencilerin % 52.8' i ise bu durumdan pek şikayetçi olmadıklarını beyan etmişlerdir.

Sayıları az da olsa şehir ulaşımındaki aksamalardan dolayı derslere zamanında yetişemediklerini ifade eden öğrencilerin şikayetleri dikkate alınmalıdır. Fakülte idaresinin yerel yönetimdeki ilgililerle temasa geçerek, özellikle servis tahsisi konusunda bir ilerleme kaydetmeleri mümkün olabilecektir.

13. Hazırlık Sınıfında Verilen Arapça Derslerini Yeterli Buluyor musunuz?

Tablo 7:

<u>Seçenekler</u>	<u>Sayı</u>	<u>%</u>
Evet	8	11.4
Kısmen	22	31.3
Hayır	37	52.9
Cevap yok	5	7.1
Toplam	70	100

Ankete katılan öğrencilerin %52.9' u Arapça öğretimini yetersiz bulmaktadırlar.

Araştırmanın bu ve bundan sonraki kısmı derslere devamda görülen aksamaların ikinci boyutu olan sınıf içi organizasyonları ile

ilgilidir. Burada amaç ders hocalarını veya müfredat programlarını irdelemek değil, ders programlarının ve uygulanan metodların, öğrencilerin derslere devamındaki aksamalarına etkilerini araştırmak, aralarındaki korelasyonları ortaya çıkarmaya çalışmaktır.

Bilindiği gibi, eğitim - öğretim süreci içinde öğrencilerin, derslere isteyerek devam edip etmemesinde müfredat programlarının, metod ve işleyişin de önemi büyüktür. Müfredat programları, öğrencilerin beklentilerine cevap verebilecek yeterlilikte olması gerekmektedir. Öğrencilerin içinde buldukları bireysel, zihinsel ve fiziksel şartlara göre hazırlanan ve uygulanan programlar, onların derslere karşı olan motivasyonlarını artırır.

Arapça öğretiminde de durum aynıdır. Hazırlık sınıflarında uygulanmakta olan müfredat programlarının, öğrencilerin isteklerine cevap verip-vermediği ile ilgi bir fikir sahibi olabilmek ve bunun devamsızlıklara etkisini tesbit edebilmek için, onlara böyle bir soru sorma ihtiyacı hissedilmiştir.

Bu soruya öğrencilerin, yarıdan fazlası yetersiz cevabı vermişlerdir. Öğrencilerin, %31.4' ü Arapça derslerini müfredât yönünden kısmen yeterli bulurlarken, % 11.4' ü de yeterli bulmuşlardır.

Dersleri program yönünden yetersiz bulan öğrenciler, derslerde aradıklarını bulamadıkları için, eksik tamamlamak amacıyla, daha çok mahalli Arapça kurslarına gitmeyi tercih etmektedirler. Bu da derslere zorunlu olmadıkça gelmeme temayülünü ortaya çıkarmaktadır. Dolayısıyla, Arapça öğretimindeki müfredât yetersizliği, devamsızlık sebebi olarak yansımaktadır.

Arapça öğretimi sürecindeki uygulanmakta olan müfredât programları yeniden gözden geçirilerek, öğrencilerin beklentilerine cevap verecek şekilde düzenlenmelidir. Bu alanda yapılacak düzenlemeler, öğrencilerin derslere ilgilerini artıracığı gibi, dışarıda verilen mahalli Arapça kurslarına olan ilgiyi de azaltacaktır.

14. Arapça Derslerini Metod ve İşleyiş Yönünden Yeterli Buluyor musunuz?

Tablo 8:

<u>Seçenekler</u>	<u>Sayı</u>	<u>%</u>
Evet	2	2.9
Kısmen	31	44.3
Hayı	37	52.9
Toplam	70	100

Ankete katılan öğrencilerin çoğunluğu, Arapça öğretimini metod ve işleyiş yönünden yeterli bulmadıklarını belirtmişlerdir.(% 52.9)

Eğitimin temel sorunlarından biri de çocuğa ne öğretmeli ve nasıl öğretmeli sorusudur⁵. Nasıl öğretelim sorusu, eğitim- öğretimdeki metod problemine işaret etmektedir.

Metod; belli bir sonuca ulaşmak, bir problemi çözmek, herhangi bir işi görmek, bir girişimi sonuçlandırmak için bilinçli bir biçimde seçilen ve izlenen yol ve başvuru teknik⁶ diye tanımlanmaktadır.

Bir eğitim programından beklenen verimin elde edilebilmesi büyük ölçüde seçilen metodlara bağlıdır.⁷ Bu bağlamda, hazırlık sınıfı öğrencilerine verilen Arapça öğretiminde de seçilen metodun önemi büyüktür. Arapça öğretimi yapılırken, eğitim teknolojisinin verilerinden yararlanma yoluna gidilmelidir. Hazırlık sınıflarına Arapça dersini verme durumunda olan hocaların, alan formasyon yeterliliği kadar, seçtikleri ve uyguladıkları metodların da yeterli olması gereği vardır.

Bu nedenle araştırmacı, hem Arapça derslerinin verimliliğinde seçilen metodların negatif veya pozitif etkilerini öğrenmek, hem de devamlardaki aksamalara yansımalarını öğrenebilmek için öğrencilere seçilen metodlar ve işleyişle ilgili sorular sormuştur.

Öğrencilerin % 2.8' i evet cevabını verirlerken, % 44.2' si kısmen yeterli bulduklarını söylemişlerdir. Kendilerine uygulanan metodları ve işleyiş yeterli bulmadıklarını ifade eden öğrencilerin oranı % 52.8' dir.

Yukarıda zikredilen bu oranlarda da görüleceği gibi, öğrenciler Arapça öğretimini metod ve işleyiş yönünden yeterli bulmamaktadırlar.

Öğrencilerin Arapça öğretimini metod ve işleyiş yönünden yeterli bulmamaları, Arapça öğretiminin verimliliğini düşürecek bir husustur. Bu gün bazı Arapça hocalarının ısrarla takip etmeye çalıştıkları "klasik öğretim metodları" nı öğrenciler pek tasvip etmediklerini belirtmişlerdir. Herşeyden önce Arapça bir lisan olduğu için, diğer dillerde uygulanan öğretim teknik ve metodlarının bu derste de uygulanması, öğrencilerin en büyük beklentilerinden biridir.

Hem göze hem de kulağa (Audia Vizuel) hitap eden öğretim araçları, teknik donanımlı lisan laboratuvarları, öğrencilerin öğrenme güdülerini geliştirir ve motivasyonlarını artırır. Nitekim öğrenciler, bu isteklerini anket formunun sonunda yazarak da belirtmişlerdir. Özellikle

5 Hilmi Ziya Ülken, **Eğitim Felsefesi**, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1967, s. 18.

6 Ruşen Alaylıoğlu-A. Ferhan Oğuzkan, **Ansiklopedik Eğitim Sözlüğü**, İnkılap ve Aka Yayınları, İstanbul, 1976, s. 205.

7 Cavit Binbaşıoğlu, **Öğretim Metodu ve Uygulama**, Binbaşıoğlu Yay., Ankara, 1974, s. 32.

teknik donanımlı bir lisan labaratuarı isteyen öğrencilerin sayısı oldukça fazladır.

Tablo 8 de de görüldüğü gibi, hazırlık sınıfı öğrencileri, Arapça derslerini metod ve işleyiş yönünden yeterli bulmamaktadırlar. Öğrencilerin yeni metod ve işleyiş tekniklerine ihtiyaçları vardır. Arapça derslerine giren hocaların, öğrencilerin bu beklentilerine cevap verecek değişiklikleri ve yeni metodları uygulamaya geçirmelidirler. Özetle, hocalar benimsedikleri öğretim metodlarını yeniden gözden geçirmelidirler.

Arapça hocaları uyguladıkları metodları daha cazip hale getirebilmek için, özel hazırlanmış teksir notları, alıştırma kitapları, değişik Arapça yayınlar; dergiler, gazeteler, sesli ve görüntülü yayınlar temin ederek bunları, yerinde ve zamanında kullanabilmelidirler.

Yapılacak bu tür düzenleme ve değişiklikler, öğrencilerin hocalarına karşı güvenlerini artıracığı gibi, mahalli Arapça kurslarına karşı olan ilgilerini de azaltacaktır.

Diğer bazı illerde olduğu gibi, Şanlıurfa'da da "medrese" diye adlandırılan bazı evlerde, birtakım camilerde klasik metodlarla Arapça öğretilmektedir. Hazırlık sınıfına gelen öğrenciler, gerek Arapça bilgilerini geliştirmek, gerekse, bir takım sebeplerden dolayı bu kurslara devam etmektedirler. Belli bir plan ve program dahilinde verilmeyen bu derslere devam eden öğrenciler, İlahiyat fakültesinde verilen planlı ve programlı Arapça'yı karşılamamaktadırlar. Bu durum öğrencileri kendi içlerinde ikileme düşürmektedir. Bir tarafta örgün eğitim veren hocalar, diğer tarafta yaygın eğitim verenler. Hangilerinin daha bilgili ve verimli olduğu zihinlerde istifhamlar meydana getirmektedir. Bu istifhamlar zaman zaman, hocalara olan güveni sarsmaktadır. Hatta bazı kereler, örgün eğitim veren hocalara, diğerlerini, tercih edilebilmektedir. Adeta "*nasıl olsa biz burada Arapça öğrenemiyoruz, bari mahalli kurslara devam edelim de Arapçayı daha iyi öğrenelim*" düşüncesi yaygınlaşabilmektedir. Böyle düşünen ve söyleyen öğrenciler mümkün olduğu kadar fakültede verilen Arapça derslerine gelmemekte dolayısıyla da, derslere devamı aksatmaktadırlar. Böyle bir anlayış, yaygın hale geldiği zaman, Arapça öğretimindeki metod ve işleyiş yetersizliği, devamsızlık sebebi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Öğrencilerin, mahalli Arapça kurslarında Arapça öğrenimi yapmalarının yararları da vardır kuşkusuz. Ancak, buralarda verilen Arapça öğretimi, program itibariyle, fakültede de verilen Arapça öğretimini takviye edici muhtevada olmalıdır. Aksine, birbiriyle çelişir durumda olmamalıdır.

Hazırlık sınıflarında daha çok takrir(düz anlatım)metodu

kullanılmaktadır. Bu metod eğitim-öğretimde, çok kullanılan bir metod olmakla birlikte, bazı eksiklikleri de vardır.⁸ Daha çok hocayı merkeze alan, hocaları aktif hale getiren bu metodun en önemli eksikliği, öğrenciyi pasif duruma düşürmesidir. Oysa özellikle dil öğreniminde öğrencilerin aktivitesi önemlidir.

Takrir yöntemi, bazı ek yöntemler ve rehber ilkelerle takviye edilmediği sürece, öğrencilerin derslere katılımını sağlamak pek mümkün olamaz.⁹ Arapça derslerinde, gerek teleffuz gerekse, cümle kalıplarının öğrenilmesinde, öğrencilerin aktif olması gereği vardır.

Hazırlık sınıflarında daha çok gramer ağırlıklı müfredatlar uygulanmaktadır. Gramer kurallarının incelikleri ve nüansları hocalar tarafından anlatılmalıdır. Ama, gramer kurallarının uygulanmasında, metin analizlerinde öğrenci aktif duruma geçirilebilir.

Öğrencilere değişik metodlar sunulmalı, modern dil öğretim yöntemlerinden yararlanılma yoluna gidilmelidir. Bu bağlamda öğrencilere, değişik öğretim metodları sunabilmek için, Arapça derslerini çeşitlendirmek faydalı olabilir. Mesela; Sarf-Nahiv, Pratik Arapça veya Mukaleme, Eski metin çözümlenmeleri, Tercüme Tekniği gibi dersler ihdas edilebilir. Böylece öğrenci her derste değişik bir metodla karşılaşma imkanına kavuşmuş olacaktır.

Öğrenciler, Sarf-Nahiv dersinde soru cevap, takrir metoduyla karşılaşırken, Pratik Arapça veya mükalemede, lisan labaruarını kullanabilir. Eski metinleri çözümlenme derslerinde, Tefsir, Hadis Kelam, İslam Tarihinin klasik kaynaklarını tanıma imkanına kavuşurken, Tercüme dersinde de ayet ve hadislerle muhatap olabilecektir.

Öğrencilerin, metod ve işleyiş yetersizliği ile ilgili tatminsizliklerini ortadan kaldırmak için, en kısa sürede lisan labaratuvarının kurulması gereği vardır. Lisan labaratuvarının teknik faydaları yanında, öğrencilerin derslere karşı motivasyonunu artırıcı etkisi de vardır.

İlk bakışta derslere devamdaki aksamalarla pek ilgisi yok gibi görünen, metod ve işleyişteki yetersizlik, aslında derslere devamdaki aksamaların başlıca sebeplerinden biridir.

Netice olarak şunu söylemek mümkündür: Hazırlık sınıflarında verilen Arapça derslerindeki metod ve işleyişler yeniden gözden geçirilerek yeterli hale getirildiğinde, hem daha verimli bir Arapça öğretimi elde edilecek hem de, derslere devamdaki aksamalar büyük

8 Bkz. Leyla Küçükahmet, **Öğretim İlke ve Yöntemleri**, Gazi Üniv. Yay., Ankara, 1989, s. 41.

9 Beyza Bilgin - Mualla Selçuk, **Din Öğretimi**, Akid Yay., Ankara, 1991, s. 111.

ölçüde giderilmiş olacaktır.

15. Devam Etmediğiniz Derslerde Bir Bilgi Boşluğu Oluşuyor mu?

Tablo 9:

<u>Seçenekler</u>	<u>Sayı</u>	<u>%</u>
Bilgi boşluğu olacağını sanmıyorum	7	10
Kısmen bilgi boşluğu olsada önemli değil	7	10
Bilgi boşluğu oluyor ama, kendim telafi ederim	19	27.2
Bence devam edilmeyen her ders bilgi boşluğu oluşturur	36	51.4
Cevap yok	1	1.4
Toplam	70	100

Ankete katılan deneklerin % 51.4' ü devam edilmeyen her dersin bilgi boşluğu oluşturacağını söylemişlerdir.

Örgün eğitimler de dersler; yıllık haftalık ve günlük planlarla öğrencilere sunulmaktadır.¹⁰ Planlar yapılırken, öğrencilerin derslere fiili olarak katılacağı günler dikkate alınır¹¹. Her yılın, her haftanın, her günün bir ders planı vardır. Hocalar eğitim-öğretim süreci içinde hedeflenen planlara ulaşılmasına âzami dikkat ederler.

Ders plânları hocalar açısından önemli olduğu kadar, öğrenciler açısından da önemlidir. Bir takım nedenlerle derslere devam etmeyen hocalar, plânları aksatabileceği gibi, öğrencilerin derslere devam etmemesi de, zamanında bilgilenemediği için öğrenme boşluğu meydana getirir.

Buradan hareketle öğrencilerin, zamanında devam etmedikleri derslerin öğrencilerde bir bilgi boşluğu oluşturacağını söylemek pek zor değildir. Devamsızlıklardan dolayı meydana gelen bilgi boşluklarının doldurulması, zaman alıcı ve zordur. Bu zorluğun bilincinde olan öğrenciler, derslere devam edeceklerdir. Ancak, devamsızlıktan dolayı ortaya çıkan bilgi boşluğunu dışarıdan telâfi edebileceklerini düşünen öğrenciler ise, tersine derslere devamı pek luzumlu görmeyeceklerdir.

İşte bu anlayıştan hareketle, derslere devamdaki aksamaların nedenleri araştırılırken, öğrencilere "devam etmediğiniz derslerde bir bilgi boşluğu oluşuyor mu" sorusu yöneltilmiştir.

10 Bkz. Binbaşoğlu, s. 175.

11 Bkz. Öcal, s. 212.

Ankete katılan öğrencilerin % 10' u bilgi boşluğu olacağını sanmıyorum derlerken,% 10'u da kısmen bilgi boşluğu olsa da önemli değil demişlerdir.Bilgi boşluğu oluyor ama, kendim telâfi edebilirim diyenlerin oranı % 27.1 dir. Öğrencilerin yarıdan fazlası ise (% 51 4), devam edilmeyen her dersin bilgi boşluğu oluşturduğunu söylemişlerdir.

Öğrencilerin yarıdan fazlasının, derslere devam etmemenin bilgi boşluğu oluşturacağını düşünüyor olmaları aynı zamanda,derslere devam etmenin gereğine inandıklarının da göstergesidir. Yalnız ne var ki, dersleri metod, işleyiş ve program yönünden yetersiz bulmaları onları, derslere zorunlu olmadıkça devam etmeme gibi bir psikoloji içine itmektedir.

Öğrencilerin derslere devamını sağlayabilmek için,hazırlık sınıflarındaki Arapça derslerini program, müfredat,metod ve işleyiş yönünden yeniden düzenlemeye tabi tutmakta faydalar vardır.Ayrıca öğrencilerin her türlü bilgi boşluğunun ancak düzenli eğitim -öğretimin yapıldığı örgün eğitim kurumlarında verilebileceği anlayışına vardırılmaları gerekmektedir.

B. VERİLERİN KARŞILAŞTIRILMASI

1. Cinsiyete Göre Mezuniyet Durumları

Ankete katılan erkek öğrencilerin 10 tanesi lise mezunu, 3'ü meslek lisesi mezunu ve 32 tanesi de İmam -Hatip Lisesi mezunudur.

Kız öğrencilerin ise, 19 tanesi İmam-Hatip Lisesi, üç tanesi Lise ve iki tanesi de meslek lisesi mezunudurlar.

Yukarıda zikredilen verilerden de anlaşılacağı gibi, hazırlık sınıfı öğrencileri cinsiyet bazında da İmam -Hatip Lisesi çıkışlı olanların sayısı fazladır.

2. Oturulan Evin Uzak Olduğunu Söyleyenlerin,Bu Uzaklığın Derslere Zamanında Yetişmeyi Engeleme Durumları

Ankete katılanların % 32. 8' i ev ile fakülte arasını uzak bulmadıklarını ve bu nedenle de derslere zamanında yetişmeyi engellemediğini belirtmişlerdir. Öğrencilerin,% 18.6'sı ise, ev ile fakülte arasını kısmen uzak bulmalarına rağmen, yine de bu uzaklığın, derslere zamanında yetişmeyi engellemediğini ifade etmişlerdir.

3. Cinsiyete Göre En Önemli Devamsızlık Sebepleri

Hazırlık sınıflarına devam eden erkek öğrencilerin, % 51.1' i devamsızlıkların en önemli sebebi olarak " başka " seçeneğini işaretlemişlerdir. Erkek öğrencilerin, % 8.8 ' i devamsızlık sebebi olarak "verilen bilgilerin seviyelerine göre düşük olması" nı gösterirlerken, % 22.2 ' si " derslerin sıkıcı olmasını göstermişlerdir. Ankete katılan hiç bir erkek öğrencinin " devamsızlık hakkımı sonuna kadar kullanmak "istediğinden dolayı devamsızlık yapmadıklarını belirtmesi ilginçtir. Kişisel ve ailevi sorunlardan dolayı devamsızlık yapan erkek öğrencilerin diğerlerine oranı, % 28.8 dir.

Kız öğrenciler de erkek öğrenciler gibi, en önemli devamsızlık sebebi olarak " başka " seçeneğini işaretlemişlerdir. (% 52.) . Kızların % 28 ' i Derslerin zor ve sıkıcı olduğundan dolayı devamsızlık yaptıklarını belirtirlerken, % 8' i de devamsızlık haklarını sonuna kadar kullanmak istediklerini ifade etmişlerdir. Yine kız öğrencilerin, % 20' si, Kişisel ve ailevi sorunlarından dolayı devamsızlık yaptıklarını belirtmişlerdir.

Burada üzerinde durulması gereken nokta, erkek öğrencilerin hiç birisi devamsızlık haklarını sonuna kadar kullanmak istemediklerini söylerlerken, kız öğrencilerin sayıları az da olsa, böyle bir hakkı kullanma eğiliminde olmalarıdır.

4. Ders Saatinin Fazla Olması Sebebiyle Aynı Hocalarla Muhatap Olmaktan Sıkılan Öğrencilerin Cinsiyet Durumları

Karma eğitimin yapıldığı hazırlık sınıflarında, aynı hocayla muhatap olmaktan sıkılıyor musunuz sorusuna erkek öğrencilerin, % 33.5' i evet, % 46. 6' sı zaman zaman, % 20 si de hayır cevabını vermişlerdir.

Aynı soruya, kız öğrencilerin % 24' ü evet, % 64' ü zaman zaman, % 8' i de hayır cevabını vermişlerdir.

Verilen oranlardan da anlaşılacağı gibi kız ve erkek öğrencilerin çoğunluğu derslerde sık sık aynı hocayla muhatap olmaktan zaman zaman sıkıldıklarını ifade etmişlerdir.

5. Fakülteye Geldikleri Halde Derslere Girmeyen öğrencilerin Cinsiyete Göre Dağılımları

Öğrencilerin tamamına yakını fakülteye geldikleri halde derslere girmemezlik yapmamaktadırlar. Erkek öğrencilerin, % 48.8' i nadiren de olsa, ders çalışmak amacıyla bazen fakülteye geldikleri halde derslere

girmediklerini ifade etmişlerdir. Bu anlamda derslere girmediklerini söyleyen kız öğrencilerin oranı erkeklere göre daha düşüktür.(% 16)

6. Arapça Öğretimini Yetersiz Bulanların Mezuniyet Durumlarına Göre Dağılımı

Ankete katılan öğrencilerden,İmam -Hatip Lisesi mezunu olanların % 53' ü kendilerine verilen Arapça öğretimini yeterli bulmadıklarını beyan etmişlerdir. Yine İmam-Hatip Lisesi mezunu olan öğrencilerin % 28.8' i kısmen yeterli bulurlarken, % 13.4' ü de yeterli bulmuşlardır.

Meslek lisesi mezunu olan öğrencilerin tamamı Arapça öğretimini yetersiz bulmuşlardır (% 100).

Lise mezunu olan öğrencilerin % 53.8' i Arapça öğretimini kısmen yeterli bulurlarken, % 38.4' ü yetersiz, % 7.6 sı da yeterli bulmuşlardır.

Ankete katılan öğrencilerin tamamına yakını Arapça öğretimini müfredat yönünden yetersiz bulmaktadırlar.

7. Arapça Öğretimini Metod ve İşleyiş Yönünden Yeterli Bulup- Bulmayanların Mezuniyetlere Göre Dağılımı

Ankete katılan öğrencilerden İmam-Hatip Lisesi mezunu olan öğrencilerin % 3.8' i evet, % 38.4' ü kısmen, % 55.7 si de hayır cevabını vermişlerdir. Aynı soruya, Lise ve meslek lisesi çıkışlı öğrencilerin tamamı evet demişlerdir. Ancak, lise mezunu olan öğrencilerin, % 69.2 si meslek lisesi mezunu olan öğrencilerin % 40' ı, kısmen diye cevap verirlerken, lise mezunlarının % 30.7 si ile,meslek lisesi mezunu öğrencilerin % 60' ı da hayır cevabını vermişlerdir.

İmam-Hatip Lisesi mezunu öğrencilerin Arapça öğretimini yetersiz bulmalarının değişik sebepleri olabilir bunlardan bazıları şunlardır:

1- İmam-Hatip lisesi mezunu olan öğrenciler,mezun oldukları okullarında uzun sayılabilecek bir süreçte Arapça öğretimi görmüşlerdir.Bu nedenle Arapça öğretiminin metod ve işleniş konusunda belli bir bilgi birikimine sahiptirler.Bu bilgi birikimi onları, işlenen metod konusunda karşılaştırma yapmaya imkan vermektedir.Bu öğrenciler, helen uygulanmakta olan metodları,geçmişteki bilgileriyle karşılaştırarak,yetersiz bulmuş olabilirler.

2- Gerek İmam-Hatip Liselerinde ve gerekse İlahiyat fakültelerinde, Arapça metodları konusunda değişik görüşler daima ortaya atılmış ve tartışılmıştır.Arapça öğretimiyle ilgili sözlü, yazılı neşriyatlar, bröşürler ve ilanlar sık sık bu kurumlara gönderilmektedir.

Öğrenciler, bunlardan edindikleri bilgileri dikkate alarak, yeni metodların kendilerine de uygulanmasını isteyerek, halen verilen Arapça öğretimindeki metodları yetersiz görmekte-dirler.

3- İmam-Hatip Liseleri ve İlahiyat fakültelerinde Arapça öğretimi fazla idealize edilmektedir. Bu idealizasyon öğrencileri, oldukça yüksek bir beklenti içine sokmaktadır. Beklentilerine büyük ölçüde cevap bulamayan öğrenciler, kendilerine uygulanan metodlarla bu beklentilerine karşılık bulamadıkları için uygulanan metodları yetersiz bulmaktadırlar.

4- Arapça öğretimi İlahiyat fakülteleri dışında daha çok klasik metodlarla verilmektedir. İlahiyat fakültelerinde verilen metodlarla, mahalli medreselerde verilen klasik metodları karşılaştıran öğrenciler, zaman zaman mahalli medreselerde verilen Arapça metodlarını daha verimli bularak, kendilerine uygulanan metodu daha verimsiz bulmaktadırlar.

5- Hazırlık sınıflarında verilen Arapça öğretimini daha çok, taktırir metoduyla-dır. Bu metodu sıkıcı bulan öğrenciler, metodun yetersizliğine hükmetmişlerdir.

6- Arapça derslerine giren hocaların, değişik metodlar deneyemedikleri için, öğrenciler metod konusunda yeterince tatmin olamamaktadırlar. Bu nedenle, Arapça öğretimini metod ve işleyiş yönünden yetersiz bulmuşlardır..

İmam-Hatip Lisesi mezunları dışındakilerinin daha az yeterziz bulmaları, onların ilk defa Arapça öğretimiyle burada karşılaşmış olmalarındandır. Onların büyük ölçüde bir metod mukayesesi yapabilecek bilgi birikimleri yoktur. Ancak yine de, % 30' unun yetersiz bulmuş olmaları, diğer öğrenci arkadaşlarından etkilenmiş olabileceklerini göstermesi bakımından önemlidir.

8. Devam Edilmeyen Derslerin Bir Bilgi Boşluğu Oluşturup-Oluşturmamasının Mezuniyete göre Dağılımı

Burada, öğrencilerin mezuniyet durumlarına göre bir karşılaştınma yapılmıştır. Bu karşılaştırmayı yapmaktan maksat, öğrencilerin mezunuyetlerine göre Arapça derslerini değerlendirmektir. Bununla birlikte daha çok, hangi okul mezunu öğrenciler, derslere devamda fazla dikkatli davranmadıklarını tesbit etmektir.

Ankete katılan öğrencilerden, lise mezunlarının % 61.5' i meslek lisesi mezunlarının % 60' ı, İmam-Hatip Lisesi mezunlarının da % 46.1' i, devam edilmeyen her dersin bir bilgi boşluğu oluşturacağını belirtmişlerdir. Yine bilgi boşluğu olsa da önemli değil, diyenlerin oranı, Lise mezunlarında % 23, Meslek Lisesi mezunlarında % 20,

İmam-Hatip Lisesi mezunlarında da % 28.8 dir.

Buna göre, öğrencilerin yarısından fazlası devam edilmeyen her dersin bir bilgi boşluğu oluşturduğunu kabul ettikleri anlaşılmıştır. Fakat bu boşluğu kendilerinin telafi edebileceklerini de söylemeden edememişlerdir.

O halde öğrenciler, derslere devam etmek istemektedirler ancak, dersleri metod ve işleyiş yönünden yetersiz buldukları için, o boşluğu kendi imkanlarıyla telafi etmek düşüncesindedirler.

Bu verilere, derslere devamda görülen aksamalar açısından bakıldığında öğrencilerin, Arapça öğrenmeye karşı istekli oldukları, Arapçayı derslere devam ederek öğrenebilecekleri düşüncesinde oldukları anlaşılmaktadır. Fakat, Burada beklentilerine yeterli cevap bulamadıkları için, eksiklerini fakülte dışında da telafi etme eğilimindedirler. Böylece öğrenciler, gerekli gördüklerinde, derslere devam etmemeyi dahi göze alabilmektedirler.

C.VARSAYIMLARIN TEST EDİLMESİ

Çalışmanın bu bölümünde, daha önce ortaya konan varsayımlar, elde edilen veriler ışığında kontrol edilerek doğrulukları ve yanlışlıkları test edilecektir.

1- Araştırmada öğrencilerin derslere devamında görülen aksamaların sebepleri arasında, onların yönergede belirtilen % 30 devamsızlık haklarını sonuna kadar kullanmak istediklerinden dolayı böyle bir devam etmeme problemi meydana gelmiş olabileceği varsayılmış idi. Yapılan alan araştırmasında bu konuyla ilgili öğrencilere sorulan soruya verdikleri cevapta, onların bu hakları kullanmak istemedikleri anlaşılmıştır. Devamsızlık haklarını sonuna kadar kullanmak isteyen öğrencilerin oranı % 2.9' dur.(Bakz. Toblo 8)

2- Öğrencilerin bir kısmı, dönem başlarında ve sonlarında, bazı bayram tatillerinde memleketlerinde daha fazla kalabilmek amacıyla devamsızlıklarını uzatmışlardır. Bu varsayım kısmen de olsa doğrulanmıştır.

3- Öğrenciler, hazırlık sınıfında verilmekte olan Arapça derslerinden beklentilerine yeterince cevap bulamadıklarını ifade ederek bu varsayımı da doğrulamışlardır.

4- Ders saatinin fazla olması nedeniyle, sık sık aynı hocayla muhatap olmaktan sıkıldıkları için derslere devamı aksatabildikleri varsayılmış idi. Elde edilen veriler neticesinde öğrencilerin % 30 ' u

sıkıldıklarını belirtmişlerdir. (Bakz. Tablo 9)

5- Öğrencilerin % 25.7 si kişisel ve ailevi sorunlardan dolayı derslere devamı aksatabildiklerini belirtmişlerdir.(Bakz. Toblo 8)

6- Arapça derslerinin metod ve işleyişdeki yetersizlikleri büyük ölçüde bir devamsızlık sebebi olarak ortaya çıkmaktadır. Öğrencilerin % 52. 9' u Arapça derslerini metod ve işleyiş yönünden yetersiz bulmuşlardır.

II.BÖLÜM

SONUÇ VE ÖNERİLER:

A- SONUÇ:

Bu araştırma, hazırlık sınıflarındaki derslere devamda görülen aksamalar üzerine, devamsızlıkların sebeplerini çok yönlü olarak araştırmak amacıyla yapılmıştır. Bu amacı gerçekleştirebilmek için uygulanan anketlerden sağlanan verilerden şu sonuçlara varmak mümkündür.

Hazırlık sınıflarında öğrenim gören öğrencilerin çoğunluğu İmam-Hatip Lisesi mezunu olmakla birlikte diğer liselerden gelen öğrenciler de vardır. Mezuniyet itibariyle homojen olmayan böyle bir öğrenci ortamında, öğrencilerin mezuniyet ve bigi birikimlerine göre idari ve eğitsel düzenlemelerin yapılmasının faydalı olacağı sonucuna vardırılmıştır.

Öğrencilerin derslere devamını engelleyen bir çok iç ve dış neden olabilir .Bunlardan biri de ulaşım sorunudur. Araştırma sonucunda memnuniyetle görülmüştür ki, öğrencilerin çoğunluğu, ev ile fakülte arasındaki mesafenin uzak olup-olmamasını, derslere devamı engelleyici bir faktör olarak görmemektedirler.

Öğrenciler, kendilerine uygulanan müfredat programlarını yeterli bulmamaktadırlar.Onun için hazırlık sınıflarında verilmekte olan Arapça derslerinin müfredatlarının yeniden gözden geçirilerek,öğrencilerin beklentilerine cevap verebilecek şekilde düzenlenmesi gereği ortaya çıkmıştır.

Diğer bütün öğrenciler gibi, hazırlık sınıfı öğrencilerinde bir takım kişisel ve ailevi sorunlarının olması tabiidir.Bu nedenle özellikle, fakülteye ilk gelen öğrencilerin psiko- sosyal problemleriyle ilgilenilerek onları, daha kısa zamanda adepte etmenin luzumu tartışmasız gereklidir.

Hazırlık sınıfların okutulmakta olan Arapça derslerini imkanlar ölçüsünde çeşitlendirilmesi gerekmektedir.Zira, öğrenciler aynı hocalarla sık sık muhatap olmaktan, zaman zaman sıkılmaktadırlar.

Öğrencilerin tamamına yakını,dersi derste öğrenmenin gereğine inanmaktadırlar. Dolayısıyla, fakülteye geldikleri halde derslere girmemezlik yapmamaktadırlar.

Daha verimli ve istekli eğitim- öğretim yapabilmek için, idari ve

eğitsel düzenlemelerde öğrencilerin içinde buldukları sosyo-psikolojik şartların dikkate alınması gerekmektedir. Ders saatlerinin erken başlaması bile, bazı öğrencilerde derslere karşı isteksizlik meydana getirebilmektedir.

Hazırlık sınıfında öğretim gören öğrenciler, Arapça derslerinin metod ve işlenişinden memnun olmadıkları anlaşılmıştır. Öğrencileri içinde buldukları bu kanattan kurtarma gereği vardır. Aksi halde öğrencilerin derslere karşı motivasyonları azalır.

Öğrenciler, kendilerine ders veren hocaları bilgi yönünden yeterli bulmaktadırlar. Ancak, bu bilgilerini uygun metodlarla aktaramadıklarından şikayet etmektedirler.

Bu çalışmada hazırlık sınıflarında görülen devamdaki aksamaların sebepleri çok yönlü olarak araştırılmaya çalışılmıştır. Çalışmanın sonuçlarının bundan sonraki düzenlemelerde rehberlik yapacağı ümit edilmektedir.

B. ÖNERİLER:

Araştırmada elde edilen veriler doğrultusunda bazı öneriler geliştirilmiştir. Bu önerileri şöyle sıralamak mümkündür.

1- Hazırlık sınıfına gelen öğrencilerin mezuniyetleri dikkate alınarak, şube tanzimleri ona göre yapılmalıdır. İmam-Hatip Lisesi mezunlarını ayrı bir şubeye, diğerlerini ayrı bir şubeye vermek eğitim-öğretim açısından faydalı olacaktır.

2- Hazırlık sınıfı öğrencileri muafiyet sınavından sonra tekrar bir seviye tesbit sınavından geçirilerek, müfredat programları seviyelerine göre oluşturulmalıdır.

3- Hazırlık sınıflarında okutulmakta olan Arapça derslerinin sayısı artırılarak, devamzılık kredi limitini düşürebilmek için her dersin kredisini kendine özgü hale getirilmelidir. Böylece öğrencilerin, devamsızlık haklarını birleştirmeleri önlenmelidir.

4- öğrencilerin dönem başlarındaki toplu devamsızlıklarını önleyebilmek için, ders protokollerinin dönem başlarındaki haftalarda imzalanması temin edilmelidir. Verilen süre kesinlikle uzatılmamalıdır.

5- Kısa süreli sınavların her hafta yapılması zorunlu hale getirilmelidir. Ayrıca, bu sınavların yıl sonu başarı puanına katkısı artırılarak daha cazip hale getirilmelidir.

6- Arapça öğretimini metod ve işleniş yönünden daha cazip hale getirerek, öğrencilerin mahalli Arapça kurslarına gitmeleri asgariye indirilmelidir.

7- Fakültenin denetiminde Arapça takviye yaz kursları

düzenlenmeli ve yıl sonu sınavında başarılı olamayan öğrencilerin, bu kurslara katılımı zorunlu hale getirilmelidir.

8- Devamsızlıktan kalan öğrencilerin muafiyet sınavına katılma hakları yeniden düzenlenmelidir.

9- Arapça dersleri işlenirken, öğrencilerin derslere aktif olarak katılımları sağlanmalı, devam edilmeyen her dersin bir bilgi boşluğu oluşturacağı kanaati yaygınlaştırılmalıdır. Arapça derslerinde değişik kaynak kitaplar kullanılarak öğrencilerin bu derslere karşı ilgileri artırılmalıdır.

10- Arapça lisan laboratuvarı kurulmalı ve öğrencilerin hizmetine sunulmalıdır.

Oluşturulan bu önerilerin öğrencilerin, devamında görülen bir takım aksamları önleyeceği ümit edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

ALAYLIOĞLU, Ruşen,- A. OĞUZKAN, Ferhan, **Ansiklopedik Eğitim Sözlüğü**, İnkılap ve Aka Yayınları, İstanbul,1976.

BAKIRCIOĞLU, Rasim, **Psikolojik Danışma ve Rehberlik**, Bakırcıoğlu Yayınları, Ankara, 1985.

BİLGİN, Beyza - SELÇUK, Mualla, **Din Öğretimi**, Akid Yayınları,Ankara, 1991.

BİNBAŞIOĞLU, Cavit, **Öğretim Metodu ve Uygulama**, Binbaşıoğlu Yayınları, Ankara, 1974.

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi **Hazırlık Sınıfı Yönergesi**, Şanlıurfa, 1992.

ÖCAL, Mustafa, **Din Eğitiminde Metodlar**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara,1990.

TAN, Hasan, **Psikolojik Danışma ve Rehberlik**, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1986.

HADİS'TE İSRÂİLİYÂT'A BAKIŞ (1)

Veli ATMACA*

İlâhî dinler kısmında bulunan islâm dini'nin temel prensiplerinin Kur'ân'la ve vahiy kontrolündeki sahih sünnetle belirlendiği ne kadar gerçekse, fer'i meselelerin bütün çözümlerinin de bu iki kaynaktan bulunmadığı aşikârdır.

Bu dinin kaynakları sadece birtakım kanunlar mecmuu değil; sahil olduğu iki temel kaynaktan da görüleceği gibi, metafizik konuları, bazı şehir ve şahıs menkıbelerini, faziletlerini Peygamberler ve kavimlere dair kıssaları... da nakletmektedir.

İslâmın eğitim anlayışında kıssalarında önemli bir yer tuttuğu muhakkaktır. Ancak zaman zaman bu kıssalar başka amaçlarla anlatılar olmuştur. İşte bu gâye sapması neticesinde çoğunlukla kaynağı belli olmayan kıssalar, sahih kaynaklardan gelen rivâyetlerle karışmış, zaman paralelinde onlar da -gerek yazılı gerek şifahi- anlatılagelmiştir.

Çeşitli kültür ve memleketlere mensup insanların, islâmı kabul etmesinden sonra, bu geniş coğrafyada, geçmisi kesin tarihle belirlenemeyen bir çok din ve kültür kalıntıları da nakledilegelmiş, hatta bazıları da hadis zannedilmiştir.

Genel adıyla isrâiliyât denilen bu rivâyetlerin, kendisinden önceki ilâhî menşe'li ve beşeri kaynaklı inanışları neshetme vasfını haiz İslâm dinince nazarı itibara alınamayacağı kesindir.

Ne yazık ki, fezâil ve menâkıp gibi, ahkâma taalluk etmeyen konulara dair rivâyetlere, hadis münekkidlerince tesâhul gösterilmesi, mazeret olarak kabul edilip, menşei bile belli olmayan bir çok rivâyete kapılar aralanmıştır. Yine bunun gibi teorik zeminlerin, bazan uydurma rivâyetlerin girişi için istismar edildiği de ortadadır.

Kur'ân ve sahih sünnet gibi iki sağlam kaynağa` sahip olan islâmın teorik veya pratik açıdan bu tür rivâyetlere ihtiyacı olduğunu söylemek mümkün değildir. Hükmü mensûh olan nakillerin ve hatta uydurma sözlerin oluşturduğu şüpheler çemberini ıkmak için tereddüt

* Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Araştırma Görevlisi.

gösterilmemeli, bilakis bu amaçla yapılan çalışmalarını teşvik ederek itikâdî konularda olduğu gibi, terğîb ve terhîbe dair sadra şifa vermeyen bu curufun sağlıklı bünyeden atılması gerekmektedir.

Bu gâye ile, ileride yapmayı düşündüğümüz daha detaylı ve kapsamlı çalışmalara bir başlangıç olması açısından "Hadis'te İsrâiliyâta Bakış ve kâ'bu'l-Ahbâr" başlıklı bir konunun incelenmesinde fayda gördük.

Menşei ne olursa olsun, insanların düşünce ve gönüllerinden başlayıp yaşama tarzına doğru model edindikleri dînî bilgi ve birikimlerinin kaynağı öncelikle incelenmeli, diğerleriyle ortak ve ayırıcı noktaları teşhis edilmelidir.

İslâm dini için bu kaynaklar, Kur'ân ve sahih sünnettir. İlmî ve pratik problemlerin çözümünde de bunlar ölçü alınmalıdır. Bu iki kaynak hem bizzat delil hem de istidlâl kaynağı olma haysiyetiyledir ki, Kur'ân ve Sünnete dayalı yorumları da göz ardı etmek insafsızlık olur.

Kur'ân'ın, vahyinden kraatine kadar yekün teşkil eden konular hakkında olduğu kadar, sünnet'in nevelerinden rivâyetine kadar bir çok meseleye dair asırlarca yapılmış çalışmalar, bir başka dine nasip olmuştur. Biz, bu iki menba' hakkında, isrâiliyâtı ilgilendiren cephesinden kısaca bahsetmeden geçemeyeceğiz.

a) Kur'ân:

Kendi diliyle Kur'ân, kaynağı vahiy olan kitapların sonunsucudur. Bu münasebetle kendisinden önceki kitapların hükmünü neshetmiştir. Hukuki konularda durum böyle olmakla birlikte itkada müteallık mevzularda da bir değişiklik olmayacağı kabul edilmekle beraber subût ve delâlet bakımından en güvenilir kitap olma itibariyle Kur'ân geçmiş hadiseler açısından da öncelikli kaynaktır.

Filvâki önceki kitaplara güvenilemeyeceği Kur'ân'da bir çok âyetle sabittir. Kur'ân'ın tefsiri mahiyetinde bile olsa önceki ktaplardan nakledildiği belirtilen haberlerin kullanılmaya kalkılması, mütehasısların esas konudan uzaklaşıp, teferruatla uğraşmasına hatta halkın Kur'ân ve hadis kaynaklı saf akidesinin bulandırılması gibi bir çok tehlikeye sebep olacağından dolayı tümüyle isrâiliyâta itibar edilmemesi gerektiğinde inanıyoruz.

b) Sünnet:

Bilindiği gibi sünnet, ıstılah itibariyle Hz. Peygamberin sözleri, fiilleri ve takrirleridir. Vahiyle gelen emir, nehiy, terğîb ve terhip gibi bir

çok hususta Hz. Peygamber'in de söz ve fiilleri mevcuttur. Kur'ân'la sünnetin gerçek manada ihtilafı veya tenakuzu düşünilmez. Kısaca Kur'ân'ın izahı demek olan nebevi uygulamaların içinde kıssalar, Fezâil ve metafizik konuların bir çoğu hakkında Kur'ân'dakinden daha fazla malûmât göze çarmaktadır. Ancak bütün bu izahlar insanları iyiliğe, hayra teşvik için olup, eğitim amaçlıdır. İbret verici özelliği olmayıp; gereksiz teferruata dair nakledilmiş olan isrâilî rivâyetler hem sünnet'in hem de Kur'ân'ın esas gayesine uygun düşmemektedir. Bu sebeptendir ki, kitab ve Sünnet'te mevcut olanın dışında aktarılmış bilgi sıradan bir müslüman için pek önemli değildir. Bu rivâyetler akademik alanda branş elemanları için oldukça önemli olabilir.

O halde bizim sıkıntımız, İsrâiliyât dediğimiz rivâyetlerden bazılarının hadis görünümü verilerek nakledilmiş olmasıdır. Binâenaleyh bu problemin olacağını önceden sezmiş olan Hz. Peygamber ve O'nun ashâbı (kanaatimizce) hadis kitabetini yasaklamayı, gelen bir haberin takibini, nakledilen bir hadisin tevsikini önermiş, bilahare ulemâ tarafından, cerh ve ta'dil metodunun uygulanması gibi bir dizi önlem almışlardır.

Bir kısım İsrâiliyât, merfu gibi nakledilmeye çalışılmışsa da mevkuf ve mektu hadis görünümünde rivâyet edilenlerin daha çok olduğu kanaatindeyiz.

Halbuki mevkuf ve maktu' hadis ile sahibi ve tâbiilerden bazılarının kaynaklık ettiği isrâiliyatı ayrı telakki etmek icabeder.

Bir hususun daha berraklaşmasında fayda var. O da, Peygamber'imiz tarafından ibka ve ıslah edilerek islâmiyetin postasında erimiş cahiliye ve ehl-i Kitab'ın örf ve adetlerini isrâiliyat olarak değerlendirmeyip, taktıriri sünnet nevine dahil etmek daha makuldür.

Bu konuda yapılmış ciddi bir çalışma olarak, İslâm'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve Adetleri adı ile, Yrd. Doç. Dr. Ali Osman ATEŞ'e ait doktora tezini zikretmek icabeder.

Bu inceleme esnasında gördük ki, mevzu çok şumullü, kaynaklar da o nisbette fazladır. Biz, sadece kendi türünde önemli yeri olan birinci derecedeki eserleri kullanmakla yetindik. Ne var ki bize lâzım olan bir çok eseri de imkansızlık sebebiyle incelem fırsatı bulamadık. Aslen bu mevzunun girişi mahiyetinde olan araştırmamızda, sadece genel çerçeveyi çizmeye çalıştık.

a- İsrâiliyât Kelimesinin Lügat ve İstilah Anlamları

"İsrâiliyat" isrâiliyye kelimesinin çoğuludur. Kelime İsrâilî bir

kaynaktan aktarılan kıssa veya hâdise mânâsına gelir.

Istılahî manasıyla isrâiliyyât her ne kadar tefsire girmiş olan yahudî kültürünü ifade ediyorsa da bunda bir inhisar düşünelemez. İslâma ve özellikle tefsire girmiş olan yahudî, hıristiyan ve diğer dinlere ait kültür kalıntılarıyla, dinin gerek lehine ve gerekse aleyhine uydurulup, Hz. Peygambere, O'nun muasırları olan sahabe ile müteakip nesillere izafe edilen her türlü haber, İsrâiliyyât kelimesinin manası içine girer.

İslâm'a yabancı olan her şeyi ifâde için bu kelimenin seçilmesi ise branş ifadesi ile tağlibden dolayıdır. Yani Yahudilere ait haberlerin Hıristiyanlar ve diğer milletlerin kültürüne tercihinden ötürüdür¹.

b- İsrâiliyyâtın Şumûlü ve Kısımları

İsrâiliyyât -az önce de belirtildiği gibi- sadece İslâm kültürü cephesinden diğer din ve inanışlara ait haberlere verilen genel bir terimdir. İslâm, diğer din ve kültürlerin coğrafi muhitlerinde yayılıp, kabul görünce, insanlar öteden-beri içinde buldukları, âdeta bütünleştikleri eski uygulamaları ile yeni dinin emir-nehiy ve tavsiyeleri arasından hemen birini tercih edip diğerini silercesine yokedemez ve beraberlerinde bazı alışkanlık ve uygulamaları hiç olmazsa anlatarak taşırlar.

Daha H.I. asırda, Müslümanlar Yahudilik, Hıristiyanlık, Mecusilik, Budizm ve eski Mısır dinleri ile Yunan felsefesine ait hikmetli sözler ve gaybi bilgilerle tanıştılar. Ashında bunlardan bazılarına insanlar müslüman olmadan önce de aşına idi².

İslam'a, farklı din ve inançlara dayanan bir çok rivâyet girmiş olmakla birlikte hepsi aynı değer hükmüne tâbî tutulamaz. İleriki başlıklarda izah edeceğimiz gibi Kur'ân ve hadislerde yer alan, konu ile ilgili haberlere göre isrâilî rivâyetleri şöyle bir tasnif yapmak uygun düşecektir.

- a) Sened ve Metin İtibariyle,
- b) Rivâyet Maksadı İtibariyle,
- c) İslâm Açısından Kabul ve Red İtibariyle.

1 A. Aydemir, *Tefsirde İsrâiliyyat*, s. 6-7; İ. Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 244.

2 M.G.S. Hodgson, *İslâm'ın Serüveni* (Trc.), I/36; İ.L. Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar*, s. 130.

1- Sened ve Metin İtibariyle:

aa) Senedi ve Metni Sahih Olan İsrâiliyât,

Muteber hadis kaynaklarında sahih olarak değerlendirilmiş yada cerh-ta'dil imamlarınca sahih addedilen rivâyetler bu sınıfa örnek teşkil eder. Bizzat Hz. Peygamber'in bahsettiği isrâilî haberler bu türdendir.

ab) Senedi ve Metni Sahih Olmayan İsrâiliyât,

Cerh ve Ta'dîl İmamlarının tenkidine maruz kalmış olan; sahih kaynaklarda yer almayan ve mevzu' olarak da nitelenmeyen nakillerdir. Bunlar daha ziyade ahlâk, târih ve bazı tefsir kitaplarında bulunmaktadır. Bazı şerh kitapları, menâkıb ve ricâl kaynakları da bu tür zayıf rivayetleri ihtivâ etmektedir³.

ac) Mevzû' Olan İsrâiliyât,

Hadis tekniği itibarıyla Hz. Peygamber'e ait olmadığı halde O'na nisbet edilen rivâyetleri ihtiva eden isrâiliyât, konumuzun en bâdireli kısmını oluşturmaktadır. Zira geçmiş peygamberlere, milletlere, menâkıp ve Fezâile dair Hz. Peygamber'den sahih olarak nakledilmiş rivayetleri diğerlerinden ayırdedebilmek için çok dikkatli olunmalıdır.

Mevzu' olan isrâiliyâtı genellikle bulabileceğimiz kaynaklar, Ahlâk, Edebiyat, Tarih, Tasavvuf, Mevzûât kitaplarıyla Müşkulu'l-Hadis türünden eserlerdir.

2- Rivâyet Maksadı İtibariyle:

- ba) Mev'ize gâyesiyle anlatılanlar,
- bb) Sadece kıssa anlatmak için rivâyet edilenler,
- bc) Dini tahrib etmek ya da fitne çıkarmak için nakledilenler

3- İslâm Açısından Kabul-Red İtibariyle Kısımları,

- ca) İslâm'ın kabul ettikleri,
- cb) İslâm'ın ne kabul ne de reddettikleri,
- cc) İslâm'ın reddettikleri⁴.

Biz bu bölümlerin izahı ve misalleriyle hacmi genişletmek istemiyoruz. Sadece konunun detaylarına işaret etmek için maddeler halinde saydığımız kısımlar arasında ortak bir yöne işaret edelim.

3 Bkz. Ali Osman ATEŞ, İslâm'a Göre Câhiliye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri, s. 1.

4 Muhammed Ebu Zehv, el-Hadis ve'l-Muhaddisûn, s. 185.

Buradan da anlaşılıyor ki, her üç kısmının son maddeleri İslâm'ın ruhuna ters düşmekte olup, hiç bir gerekçe ile kabul edilemez⁵. İkinci maddeler ise gereksiz ve faydasız rivâyetleri açıklamaktadır. Birinci maddelere gelince: sahih rivâyetle, İslâm'ın da temel hedeflerine ve mantiki çatısına uygun olup, gerek bir hüküm koymada gerekse mev'ize konusunda kullanılmasında bias görülmeyen isrâilî rivâyetleri içine almaktadır. Konu ile ilgili âyet ve hadisler ile diğer kaynakları, ileriki bahislerde belirteceğiz.

Böylece isrâilî rivâyetleri, niteliği itibariyle kısımlara ayırdıktan sonra bu tür rivâyetlerin merkezlerinden de bahsetmek icabeder.

c- İsrâiliyâtın Coğrafi ve Kültürel Merkezlerinden Bazıları

Daha önce de bahsettiğimiz gibi kültür bir toplum ürünü olduğu için coğrafi mahal de söz konusudur. Çeşitli bölgelerde farklı kültürler temerküz etmiş durumdadır. İnsanların farklı mecralardaki münasebetleri kültürlerin de kaynaşması sonucunu doğurur. Bu kaynaşma sonucunda ya biri diğerini, kendi içinde eriterek değişim meydana getirir ya da sindiremeyip aynen uygulanır halde bırakır. Tabii ki, bazı kültür unsurları da reddedilir. Bütün etkileşim sonuçları, toplumun şuuruna, kültürün muhtevasına ve insanların ihtiyaç ve faydalarına yönelik olarak meydana gelir.

1- Yahûdîlik:

Meşhur olan anlamıyla Hz. Musa'nın Peygamberi bulunduğu din kastedilmekle beraber doğrusu Musa A. S.'in sahih Tevrat'la tesis ettiği dine Mûsevîlik demek daha münasip olacaktır. Yahûdîlik ise, her ne kadar Tevrat'a ve Hz. Musa'ya isnad edilse de sonraki müntesipler tarafından tahrif edilmiş Tevrat ve onun etrafında geliştirilmiş dini kaynaklara dayanan, daha ziyade İsrailoğlularının "millî dini" hüviyetine büründürülmüş inanç sistemi şeklinde görülmektedir.

Kur'ân'ın ve hadislerin bildirdiğine göre muharref din olarak vasıflandırılan Yahûdîlikten⁶ İslâm'a geçen ve uygulanan bazı hükümler ve âdetler mevcuttur. Bazı alimlerden, bu tür uygulamaları ehl-i kitabı

5 Bkz. Suyûf, *Tedrib*, II/67-68; Zekiyuddin Şa'bân, *Usûlü'l-Fıkh* (Trc.), s. 180.

6 *Bakara*, 79; *Nisa*, 46; *Buhârî*, *Şehâdât*/29, Nr. 2675; *Nesâî*, *Kudât*/12, Nr. 5400.

ısrındırmaya yönelik sstrateji olarak değerlendirenler de vardır⁷. Bu da Hz. Peygamber'in bizzat uygulamaları ve sonrakilerin tatbikatlarında görölmektedir. Sağlığında Peygamber'imizin kontrolünde olan önceki şeriatlardan istifade şekli, sonraki nesillerce toplu olarak Tevrat okuma ve camilerde kıssa ve ibret maksatıyla nakillerde bulunmak gibi lüzûmsuz hatta zararlı boyuta ulaştırılmıştır. Bunda etkili olan etbette Yahûdîlikten İslâm'a geçen bazı isimlerdir⁸. İleride bunların ismi zikredilecektir.

2- Hıristiyanlık:

Kendi insafılı araştırmacılarının da ifade ettiği gibi, Hıristiyanlık da Yahûdîlik gibi muharref olmakla beraber, belirli bir kavmin dini konumuna getirilmemiş olup, nisbeten daha genel bir mahiyet arz eder.

Bu din de muharref İncil ve O'nun yorumları, mütemmimleri diyebileceğimiz bir takım dînî kaynağa sahiptir. İslâm literatürüne girmiş, mezkûr dine ait görüş ve rivâyetler, Yahûdîlikten geçenler kadar çok değildir. Önceden Hıristiyan olup İslâm'a giren kimseleri, kendi din ve kültürlerini devam ettirip yayma konusunda Yahudiler kadar faal olmadıklarını görüyoruz. Ravi sayısının farklı oluşu da yukarıdaki mukayesenin bir göstergesidir⁹.

Mecûsîlik, Hind-İran ve Mısır inançlarının İslâm'daki izlerinden bahsetmek biraz güç olmakla beraber, önceden bu dinlerden birine mensup müslümanın yaşayışında ve yeri geldikçe âyet-hadis yorumlarında önceki kültürün tesirinde kalmaması da düşünülemez. İtikâdi ve siyâsi mezheplerin görüşlerinde ve tefsirlerinde bunlara dair bir çok misal bulabileceğimize inanıyoruz. Hatta Kütüb-i Sitte'nin önemli şerhlerinde mezheplerin görüşleri meyanında bu hususta bir hayli malûmat bulunmaktadır¹⁰. Hemen şunu belirtelim ki, ilâhi din olmak hasebiyle vahyolunduğu gibi her üç dinde de sahih, ortak uygulamalar mevcuttur. Asıl mesele, şâri' durumundaki İslâm Peygamber'nin inisiyatifî dışında girmiş olan rivâyetlerin tesbiti ve ayıklanmasıdır.

7 Misâller için Bkz. Muvatta, Sıyâm/II, Nr. 665; Ali Osman ATEŞ, İslâm'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve Âdetleri, s. 5, v.d.; Z. Şa'bân, Usûlü'l-Fıkh (Trc.), s. 364; Şah Velliyullah, Huccetullahu'l-Bâliğa, II/179.

8 İ. Cerrahoğlu, Tefsir Usûlü, s. 245.

9 Misâller için bkz: Ali Osman ATEŞ, a.g.e., s. 6, v.d.

10 A. O. Ateş, a.g.e., s. 2; Şah Veliyullah, Huccetullahu'l-Bâliğa, II/179.

3- Hind-İran ve Arap Yarımadası:

İsrâiliyatın coğrafi mekezlerinden, mecûsilik ve budizm gibi inançların yoğun olduğu Hind-İran bölgesi ile hıristiyanlığın, siyâsi otorite ile desteklenip medrese eğitimi ile pekiştiği bu günkü Sûriye ve Anadolu¹¹ ile Yahudiliğin yoğun olduğu Filistin civarı ve önemli yahudi âlimlerinin beşiği durumunda bulunan Yemen'in çevrelediği Arap Yarımadası'nda yeni bir din nazil olmuştur. Doğudan batıya, kuzeyden güneye bütün ticari ve askeri yolların uğrak yeri olan bu bölgelerin ortasında putperestlik dahil bir çok dine mensup İnsan topluluklarının yaşadığı yarımadaın, dinler açısından önemi de herkesce bilinmektedir¹².

O dönemde araplar göçebe bir toplum olup, diğer milletler gibi semâvî kitaplara sahip değillerdi. Varlık, hilkat, geçmiş milletlere ait kıssaları kendileri gibi göçebe Yahudi ve Hıristiyanlardan dinliyorlardı¹³.

Bu saydığımız bölgeler içinde Yemen, ayrıca incelemeye değer bir kültür merkezidir.

4- Yemen:

Arap Yarımadası'nın güney uç bölgesinin adı olan Yemen¹⁴ kelimesini, Grekler ve Romalılar, "Mesud Arabistan" diye tercüme ederler. Bölge olarak da Suriye (Şam)'nin güneyindeki ülkeler kastedilirdi. Bu tarif aşağı yukarı Peygamber devrindeki sınırlara uymaktadır. Nitekim Peygamber, Tebuk yakınındaki bir tepenin üzerine çıkıp bütün buralar Şam'dır, sonra cenuba dönerek bütün buralar Yemen'dir demiştir. İslâm Coğrafyacıları Yemen'in sınırlarını daha dar tutarlar. Gümüizde ise o zamanın San'a bölgesi anlaşılır¹⁵.

Yemen, eski krallarının merkezi olup, o devirde bölge insanları Hind ve uzak doğu ile yakın münasebet halinde idiler. Yemenlilerde konunlar bronzdan ya da taştan levhalara yazılıp, halkın uğrak yerine konurdu¹⁶. Bize göre bu, halkın kültürel seviyesini göstermesi bakımından önemlidir.

Yemen'in eski kabilelerinden biri olan Himyer kabilesi, aslen arap

11 Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, s. 112, 130-132.

12 Heyet, *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, I/156-180.

13 İbn Haldûn, *Mukaddime*, II/466.

14 Yakut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, V/447.

15 *İslâm Ans.*, Yemen Mad., XIII/371.

16 N. Çağatay, *İslâm Dönemine Dek Arap Tarihi*, s. 28.

olup, bazen burada devlet de kurmuşlardır¹⁷. Tevrat ehlinin çoğu Himyer arapları idi. Bunlar İslâm'ı kabul ettikten sonra da eski bildiklerini muhafaza ettiler, halka da anlattılar¹⁸. Burada Yıldızlara ve kısmen de puta tapma gibi inançlar mevcut idi. VI. asırda Yahudi dini, bilahare Hıristiyanlık, Himyerliler arasında revaç buldu. 630 yılına doğru bütün Güney Arabistan ve Yemen halkı İslâm'ı kabul etti¹⁹.

Kitâbî dinler içinde önce Yahûdîlik buraya girmiş ancak nasıl, ne zaman ve ne şekilde girmiş olduğu hakkında Yahudi kaynaklarında bile yeterli bilgi yoktur²⁰. Yahûdiler, Hıristiyanlar derken Fil Vak'ası'ndan sonra Yemen, İranlıların egemenliğine geçti ve İslâm'ın zuhuruna kadar böylece devam etti²¹.

Hasılı Yemen çok çeşitli din ve kültüre mekan olmuştur. Buranın insanları özellikle bilginleri gittikleri yerlerde bu inançlarını da anlatıyor, yaymaya gayret ediyorlardı.

Yemen'in medhiyle ilgili rivâyetler de mevcuttur²². Zira Resul-ü Ekrem de, Arabistan'ın mütebaki kısmına nazaran, Yemen'in ilmî sahadaki ilerlemesinden çok mütehassıs olmuştu. Yemen'den gelen bir heyete: "İman Yemen'dedir, Fıkıh Yemen'dedir, Hikmet Yemen'dedir..." buyurmuştur²³. Yani yemenli yahudiler hicazlı yahudilerden daha fazla rivayette bulunmaktadır. Bunun sebebi belki de o dönemde Yemen medeniyet itibariyle daha müreffeh idi. Bununla birlikte Yahudi medreselerinin hicazdakilerden daha üstün olduğu zikredilebilir. Tevrat ve şerhleri yanında tarih hikayeleri vasıtasıyla yahudî kültürü daha yaygın idi. Yemenli yahudiler müslüman olunca da bunları rivâyet ettikleri için diğerlerine üstünlük sağlamışlardı. Hıristiyan Temim, İran asıllı Vehb ve Himerli Ka'b bir çok kıssanın kaynağı olarak

17 İ.A. XIII/373; N. Çağatay, a.g.e., s. 2-3.

18 **Fethu'l-Bâri**, VIII/20; **Tefsir/II**, Nr. 4485; İbn Haldûn, **Mukaddime**, II/466-467; Ahmed Emin, **Fecru'l-İslâm**, s. 160-162.

19 N. Çağatay, a.g.e., s. 36-38.; Hatta, Lat, Hubel gibi isimleri, yıldızlardan almışlar ve kısaltmışlardır.

20 İ.A. XIII/373.

21 İ.A. XIII/374.

22 Tirmizî, **Fiten**/61, Nr. 2243; İbn Hanbel, **Müsned**, III/Nr. 7508; IV/Nr. 13345; İbn Fûrek, **Müşkil**, s. 198.

23 Buharî, **Meğâzi**/75, **Menâkıb**/1; Müslim, **İmân**/76, 77; M. Hamidullah, **Muhtasar Hadis Tarihi**, s. 50.

hepsi Yemenli'dir²⁴.

A- İsrâiliyât Rivâyet Etmîş Olan Bazı Şahıslar

1- Abdullah b. Selâm:

Benû Kaynuka'dan olup Hz. Peygamber, Medine'ye geldiğinde Müslüman oldu. Medine'de H. 43 yılında vefat etti²⁵. Sahabi olan bu şahıs Yahudi kültürünü iyi bilenlerden birisidir. Kendisinden İsrâiliyât konusunda nakiller bulunmaktadır. Hatta ka'bu'l-Ahbâr'ın bile hatasını düzeltmiştir. Cuma günündeki icâbet saatına dair gelen merfu hadisin açıklamasında "Ka'b yalan söylüyor" diyerek Tevrat bilgisini göstermiştir²⁶.

2- Ebû Hureyra:

İbn Âmir b. Abdi Zi's-Şera, Müslüman olup, Hayberin fethi (H.7) senesinde Medine'ye geldi. H.57 senesinde vefat etti²⁷. Ebu Hureyra da, Ka'b'ın ifadesiyle Tevrat'ı iyi biliyor²⁸, bazen Ka'b ile oturup hadisleri Tevrat'la karşılaştırıyor²⁹, bir tarafatan Merfu hadis naklederken diğer taraftan Ka'b'dan aldığı İsrâilî haberleri rivâyet ediyordu. Bazı sahabeler bu durumu biliyor hatta bu yüzden tenkit ve tehdit ediyorlardı³⁰. Buna rağmen Ebu Hureyra hadis konusunda bir serçeşmedir³¹.

İbnü Abbas ve diğer temayüz etmiş sahabe yanında Ebu Hurerya'nın şöret ve otoritesi de istismara uğramış, hadis ve tefsir sahasında pek çok şey, bu büyük insana izafe edilmiştir. Bu bir gerçektir. Uydurma hadis ile ilgili mecmualar bunun canlı

24 A. Emin, *Fecru'l-İslâm*, s. 160-162.

25 İbn Hacer, *el-İsâbe*, IV/80

26 Muvatta', *Cuma*/7 Nr. 243; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III/Nr. 7692; IV/Nr. 11624; IX/Nr. 23840; Nesâî ise hadisin râvilerinden İbn Süveyd'in Metrûku'l-Hadis olduğunu belirtir, *Sünen*, *Cum'a*/45, Nr. 1432.

27 *el-İsâbe*, VII/199. Adı, "Abdurrahman b. Sahr" olmalıdır. Bkz. İbn Abdülhâdî, *Tabakâtu Ulemâi'l-Hadis*, I/91.

28 İbn Hacer, *el-İsâbe*, VII/205; Hamidullah, *age*, s. 49.

29 Nesâî, *Cum'a*/45, Nr. 1430; Muvatta', *Cum'a*, 7. Nr. 243.

30 İbn Hacer, *el-İsâbe*, VII/201, Ebû Zehv, *el-Hadis*, s. 68, 150, 153; Mustafa Sibâî, *Sünnet* (Trc.) s. 298.

31 M. Hamidullah, *Muhtasar*, s. 51.

şahitlerindedir. Bu konuda titiz davranılmadığı; aşırı gidildiği takdirde, gayeleri sadece İslâmı yakıcı tenkidler icad etmek olan bazı oryantalistlerin mesaîlerine prim vermek olacaktır.

Hele Ebu Hüreyre için "Ka'b'ın her dediğini kabul ediyordu" demek asla yakışık almaz. Zira elde mevcut bir takım belgeler, işin böyle olmadığını açıkça göstermektedir. Meselâ Cuma günündeki "İcâbet" saati ile ilgili tartışma bu cümledendir³².

3- Temim ed-Dârî:

Temim b. Evs ki, nasrânî olup, devrenin râhibi idi. H. 9 senesinde müslüman olmuştur. Hz. Peygamber'e Cessâse ve Deccâl kıssalarını anlatmıştır. Mescidde serraçlık yaptığı söylenir. Ömer zamanında ilk kıssa anlatan kişidir. Osman'ın şehadetinden sonra Kudüs yakınlarındaki 'Aynün Köyüne yerleşmiştir, Zühd hayatı yaşardı. Mezarı Filistindedir³³. Hıristiyan kökenli rivâyetlerin önde gelen bir ismidir.

4- İbn 'Abbas:

'Abdullah b. 'Abbas Hz. Peygamberin amca oğludur. H. 68 yılında Taif'te vefat etti³⁴. Tefsir konusunda önde gelen sahabilerden biri hatta en önemlisidir. Dolayısıyla İsrâiliyâtın Tefsire giriş kapılarından biridir. Hadisteki İsrâilî rivâyetlerinin incelenmesi gerekir.

5- İbn 'Amr:

'Abdullah b. 'Amr b. el-As da sahâbi oğlu sahabidir. Hadis ilmi için önemi büyüktür. İbn 'Amr da bazı sahabiler gibi ilme aşık bir kimsedir. Bu sevgisi onu, diğer din ve kültürlere ait kitap ve bilgileri öğrenmeye teşvik etmiştir ki, Yermuk Harbi dönüşünde iki yük kitap götürmüştür. Bazı sahabiler bu sebeple kendisini tenkit etmişlerdir³⁵. Hadisleri yazıya geçiren ilk ravilerden biridir. Kendisine atfedilen es-Sâhifetu's-Sâdika'sı, hadis ilmi için çok önemlidir.

İbn 'Amr 69. yılında Mekke'de vefat etmiştir³⁶.

32 Nesâî, Cum'a/45; A. Aydemir, a.g.e., s. 56.

33 İbn Hacer, el-İsâbe, I/191; Ş. Sâmî, Kâmus, III/1670-1671.

34 İbn Hacer, a.g.e., IV/94.

35 Maraşlı, Mukaddimetu Tefsîri İbn Kesîr, I/5, Ebû Zehv, el-Hadîs, s. 189.

36 el-İsâbe, IV/111.

6- İbn Ömer:

'Abdullah b. Ömer de önceki iki akranı gibi ilmi seven, bu vasfıyla itibar gören sahabilerden biridir. O, rivâyet ilimlerinin vazgeçilmez isimlerindedir. II. halife Hz. Ömer'in oğludur. İbn Ömer 73.H. yılında vefat etmiştir³⁷.

7- Vehb b. Münebbih:

Ebu Hureyra'nın hâs talebesi olan İran asıllı Hemmam'ın küçük kardeşi Vehb, İsrâîlî rivayetler açısından önem arzeden bir şahıs iken kardeşi Hemmâm, es-Sahifetu's-Sahihâ'sı ile hadis ilimlerinde müstesna bir yere sahiptir. Babası, Kısra'nın Yemen seferine gönderdiği ordu ile gitmiş, orada yerleşmiştir. Babası, Hz. Peygamber'in sağlığında müslüman olmuştur. Vahb, İslâm ilimlerinde Yemen menşe'li bir çok alimden biridir. Kaynaklarda, ticaret münasebetiyle gittiği yerlerden kardeşi Hemmam'ın getirdiği muhtelif dini, kültürel ve tarihi eserlerden Vehb'in istifade ettiği belirtilir. Vahb H.114 senesinde vefat etmiştir³⁸.

8- İbn Cüreyc:

Ebû Hâlit 'Abdülmelik b. 'Abdülaziz el-Kureyşi el-Emevi, H.80'de doğdu. İslâm'da en evvel kitab telif eden zat olduğu bildirilir. Temim'in yanısıra Hıristiyanlık menşe'li haberleri nakleden birisi olarak bilinir³⁹. Bizanslı olduğu için er-Rûmi diye nisbet edilir. Bu zat 149. H. yılında Mekke'de vefat etmiştir.

Burada, Hıristiyan itikadında olup, İncil'i Arapçaya tercüme yapan önemli alim Varaka b. Nevfel'den bahsedemiyoruz. Zira İslâmlığında şüphe vardır. Ancak Hıristiyanlığa müstenid rivayetler itibariyle bu şahsın da bilinmesinde fayda vardır⁴⁰.

Hadis mütehasıslarınca görülecektir ki, bu saydığımız isimlerden, Ebu Hureyra, İbn 'Amr, İbn 'Abbas, İbn Ömer Muksirûn'dan olup, Hadisin omurga şahsiyetlerindedir. Aynı zamanda bu dört kişi ileride kendisinden genişçe bahsedeceğimiz Ka'bu'l-Ahbar'ın ravileridir.

Biz bununla hadislerin itham altında olduğunu iddia etmiyoruz.

37 el-İsâbe, IV/108.

38 ez-Zehabi, Tezkire, I/100; İbn Abdilhâdî, Tabakât, I/177; ez-Zehabî, Mizân, IV/352-353; Ebû Zehv, el-Hadis, s. 183.

39 ez-Zehabî, Mizân, II/659; Ş. Sâmi, Kâmus, I/613.

40 İbn Hacer, Fethu'l-Bârî, VIII/Tefsir, s. 586, 891, Nr. 4953, 4954; Ş. Sâmi, Kâmus, VI/4683.

Elbette sahih sünnet üzerinde lüzümsüz şüphe bulutları ihdas edilemez. Ne var ki, bir çok klasik eserler isrâiliyât menşe'li olup kültürümüze iyice sızmış rivayetleri de ihtiva etmektedir. Bunları rivâyet eden sahabileri de itham etmek niyetinde değiliz. Sahih hadis açısından onlara bir şey söylenemez. Ancak bu vasıf onların Hz. Peygambere ait olmayan külkür kalıntılarına tartışmasız nakletmelerine geçerlilik kazandırmayacaktır. Çünkü esas olan şahıslar değildir; Hz. Peygaber'in sünnetidir.

B- Kur'ân ve Sünnet Işığında İsrâiliyâtın Görünümü

Kur'ân ve Sünnet, İslâm dininin iki temel kaynağıdır. Her ikisi de hem bizzat delil hem de delil (istidlal)e kaynak olma durumundadır. Önceki ya da kutsal kitaplarda varolan bir hükmün geçerliliği ancak Kur'ân ve Sünnetin tasvibine bağlıdır. Zaten bu durumda "asıl" önceki bir şer'i hüküm değil ona mutabık düşen Kur'ân veya sünnettir. Bu durum, muharref olmayan Tevrat ve İncil Hükümleri için geçerlidir. İhticâc itibariyle isrâiliyâta bakış böyle olmakla birlikte o haberlerin rivayeti açısından durum daha farklıdır. Hukukçuların "şer'u men kablenâ" demekle kastettiği şey, genel anlamda isrâiliyâtın içinde yer alır. İsrâiliyât'ın bir kısmını oluşturan Tevrat ve İncil'e dayalı sahih rivayetlerden istifade etmenin ölçüsü İslâm'ın nasslarıdır. İlâhi ve beşeri kaynaklı inançlardan geri arda haberlerin rivayetine cevaz verildiğini zannetmiyoruz. Ehl-i Kitâb'ın haberlerine aşağıdaki deliller ışığında bakarak meseleye açıklık getirmeye çalışacağız. Bu delillerden anlaşılan izin ve yasaklama, ehl-i Kitabın nakilleri çerçevesinde olup, bir kısmını tasvip ederken bir kısmı için ya tevakkuf etmekte ya da yasaklamaktadır. İlâhi dinler haricindeki inançların ürünü olan rivâyetlerin ne ihticâc ne de rivâyet değeri vardır.

1- Ehl-i Kitab'ın Rivâyetlerini Tecviz Eden Deliller

İslâm alimlerinden bu konu ile ilgili görüş beyan edenler, bazı isrâilî rivâyetlerin nakline ve istişhâd için kullanılmasına dair âyet ve hadislerden deliller serdederler. Biz önce ilgili ayetleri sıralamaya çalışacağız.

﴿... فأتوا بالتوراة فاتلوها إن كنتم صادقين﴾⁴¹.

41 Âl-i İmrân, 93.

Burada her ne kadar Tevrat'ın okunması belirtiliyorsa da bunun gayesinin, İsrâili haberlere cevaz veren bir delil olarak belirlenmemesi daha uygundur. Zira muhatablar, müslümanlar değil yahudilerdir. Aynı zamanda o zamanki Tevrat'ta muharref olmayan kısımların bulunduğu bir işaret vardır.

﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ...﴾⁴²

Ayetin manasından, ilahi dinlerin ortak yönü anlaşılmaktadır. Ancak bu ortak çizgi, itikadi esaslar olup, tevhid inancı vurgulanmaktadır. Bu nokta esas alınarak diğer kutsal kitaplardan nakillerde bulunma işine meşruiyet kazandırılmıyacağı. Maide suresindeki ﴿... وَطَعَامَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلْ لَكُمْ...﴾ 5. âyetten hareketle "neden rivayetleri caiz olmasın?" diye bir soru akla gelebilir. Buradaki yiyeceklerin vasfını belirleyen metinlerin tesbiti gerekmektedir. Kur'ân'daki haram yiyeceklere dair âyetler ve ilgili hadisler esas alınırsa önceki şeriâtlerde zikredilmiş hükümler de belirtilmiş olacaktır. Ne var ki bu nass, İsrâiliyât konusunda bize ruhsat verecek berraklıkta değildir.

Bu hususta Peygamberimiz S.A.S.'den ve ashabdan gelen rivâyetlere de temas etmek yerinde olacaktır.

عن عبد الله بن عمرو قال: قال رسول الله ﷺ: بلغوا عني ولو

آية وحدثوا عني بني اسرائيل ولا حرج ومن كذب علي متعمداً...»⁴³

Hadisten anlaşılıyor ki İsrailoğullarının haberlerinin nakledilmesinde bir mahzur yok. Fakat bunun belirtilmesi zımnen istenmekte olup, Hz. Peygamber'e dayandırılarak istismar edilmemesi emredilmektedir.

'Abdullah b. 'Amr'dan gelen bir başka rivayette:

كان نبي الله ﷺ يحدثنا عن بني اسرائيل حتى يصبح ما يقوم
إلا عظم صلاة.⁴⁴

Hız. Peygamber'in bizzat naklettiği haberler mevcut olup, bunların

42 Şûra, 13.

43 Buhârî, **Enbiyâ**/50, Nr. 3461, Yalan isnadda bulunmama kaydıyla bu nevi nakillere izin veren bir başka rivâyette de Ebû Sa'id el-Hudrî tarikiyle: **Müsned**, IV/Nr. 11424. Başka rivayetler için bkz: **Müsned**, III/Nr. 101536, 10534; Ebû Dâvûd, **İlim**/11, Nr. 3662.

44 Ebû Dâvûd, **İlim**/11. Nr. 3663.

ayrıca tesbiti icabetmektedir. Ancak Peygamber'imizi bu durumda eğitici pozisyonu itibariyle düşünüp; kıssacılardan ayırmak isabetli bir yaklaşım olacaktır.

Ehl-i Kitâba ait rivâyetler hakkında cevaz veren bu hadisler yanında sukût etmeyi emreden haberler de mevcuttur.

عن أبي هريرة قال: كان أهل الكتاب يقرؤون التوراة بالعبرانية، ويفسرونها بالعربية لأهل الإسلام فقال رسول الله ﷺ: لا تصدقوا أهل الكتاب ولا تكذبوهم وقولوا: أمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إليكم.⁴⁵

Ebu Hureyra'dan gelen bu rivâyette de görüldüğü üzere daha Peygamber'imiz S.A.S. zamanında ehl-i kitaba ait haberler naklediliyordu. Müslümanların da yabancı olması düşünlmeyen bu tür rivâyetler karşısında alınması gereken tavrı yine Hz. Pelgamber'in yukarıdaki hadislerinde görmekteyiz.

İsrâiliyâtın rivâyetine cevaz veren alimlerden bazılarının görüşlerini, örneklemek suretiyle kısaca belirteceğiz.

Bu tür rivâyetleri isrâiliyat, eski ümmetlerin haberleri ve hikâyeleri olarak Mevkûf veya Maktû' Hadis şeklinde isnâd eden kimseye gelince ne bunda tehlike vardır ne de râviye bir günah sözkonusudur. Eğer bunun dışında faydalı, müslümanların ihtiyacı olan bir meşguliyetse bu en uygunu ve en faydalısıdır⁴⁶.

Böyle bir hususu müslümanların ihtiyacı veya menfaati açısından değerlendirerek cevaz vermek, bu maksada dayalı mevzu hadislere de müsaadeyi gerektirir. Nitekim bu düşüncenin zararları ortadır. Mevkuf ve Maktu olarak isnadına gelince burada bir başka yanılma sözkonusudur. Sözüün veya fiilin sahibi ya da tabî olmak kaydıyla, nasslara ters düşmeyen haberlere mevkûf veya maktû' terimi kullanılmaktadır. İsrâiliyat sözkonusu olunca, ilk iki nesil bu rivâyetlerin kaynağı değil râvisidir.

"Ka'b'ın, İsrailoğullarının peygamberlerinden ve ashâbının kitaplarından naklettikleri, sizin Peygamberinizden ve ashabından naklettikleriniz gibidir"⁴⁷ şeklinde İbn Hacer'in beyân ettiği görüşten anlaşılın, Ka'b'ın itham altında bırakılmamasıdır. Ancak rivâyetlerin sıhhati ve kaynağına isnadı itibariyle bu mukayeseyi kabul etmek güçtür.

45 Buhârî, İtisâm/25, Nr. 7362, Tefsir/11, Nr. 4485; Tevhid/51, Nr. 7542.

46 Ömer b. Hasan, el-Vaz'u Fi'l-Hadis, I/332.

47 İbn Hacer, el-İsâbe, V/324.

Ehl-i Kitab'a ait, gerçekleşmiş veya vukû' bulmamış olan acâib hadiselerle dair gelen rivâyetleri nakletme hususunda Ka'b ve Vehb gibi şahıslara Allah'ın müsaade ettiğine dair kat'i bir delil olmamasına rağmen aşağıdaki eserin müellifini de haklı görmek mümkün değildir⁴⁸. Bu haberler doğru dahi olsalar doğrulanmaz ve yalanlanmaz. Ayrıca Kur'ân ve sünnetle uygun düşmedikçe de itimat edilemez⁴⁹.

Zaten Hz. Peygamber bu durumda ashabının takınması icbeden tavır belirlemiştir. Ne var ki, müslümanlar ehl-i kitab'dan haber alma konusunda tesahül göstermişler, böylece tefsir kitaplarına, İbn Selam, Ka'b, Vehb ve İbn Cüreyc vasıtasıyla bu tür malumat girmiştir⁵⁰.

2- Ehl-i Kitab'a Ait Rivâyetleri Yasaklayan Deliller

Bu hususta bir çok delil ortaya koymak mümkündür. Ancak biz bir kısmını zikretmekle yetineceğiz.

- 1- من الذين هادوا يحرفون الكلم عن مواضعه...⁵¹
- 2- قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى نوراً وهدى للناس تجعلونها قراطيس تبدونها وتخفونها كثيراً وعلمتم مالم تعلموا أنتم ولا آباؤكم.⁵²
- 3- وإن الذين أورثوا الكتاب من بعدهم لفي شك منه مريب.⁵³
- 4- إن هذا القرآن يقص على بني إسرائيل أكثر الذي هم فيه مختلفون.⁵⁴
- 5- فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله...⁵⁵
- 6- ومنهم أميون لا يعلمون الكتاب إلا أماني وإن هم إلا يظنون.⁵⁶

48 Ömer b. Hasan, a.g.e., I/332.

49 İbn Kesir, I/114; Bakara 67. âyetin tefsiri.

50 Yusuf Maraşlı, Mukaddime, I/19.

51 Nisâ, 46; Mâide, 13.

52 En'âm, 91.

53 Şûrâ, 14.

54 Neml, 76.

55 Bakara, 79.

56 Bakara, 78.

7- فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهوائهم عما جاءك من

الحق.⁵⁷

Yukarıdaki belirttiğimiz âyetleri sırasıyla değerlendirecek, bu husustaki yaklaşım tarzı ortaya çıkmış olur. Öncelikle Yahudilerin vahiy ürünü kitabın kelimelerini değiştirip, parça parça ederek, bir kısmını örtbas ettikleri için sonrakilere sıhhatli bilgi gelmediğinin belirtilmesiyle, genel anlamda kendilerine gönderilen kitabın muhatabı olan önceki toplumların da derin şüpheler içinde buldukları beyan edilmektedir. İşte bu sebepler neticesinde önceki ümmetler bir çok hususta ihtilafa düşmüşlerdir. Bazan çıkıp, "bu Allah'ın gönderdiği hükümdür" diye iddiada bulunurken, bilgisi sığ olanlar zanni bilgileriyle zihinleri bulandırmışlardır. Bu manzara karşısında, Allah "Onların arzuları karşısında haktan ayrılıp hevaları doğrultusunda hüküm verme" buyurarak Hz. Peygamber'i uyarmıştır.

Bu âyetler yanında aşağıda işaret edeceğimiz Kur'an delilleri de topluca değerlendirilirse İslâm'ın bu bilgilere ihtiyacının olmadığı görülecektir. Hatta bu dinin İslâm'la ve Kur'an'la tamamlanıp kemâle erdirildiğine dair delille dahi temellendirilebilir.

Tevbe Suresi'nin 123. âyetindeki uyarıda, islâm ordularının çeşitli din ve inanışlara sahne olmuş beldelerin fethine gidişinde, oralarda karşılaşacakları bazı uygulama ve düşüncelerin tesirinde kalacakları düşünülerek, seferden dönenlerin Kur'an ve Sünnetin öngördüğü ahlâka tevcihi ve zihinlerindeki muhtemel istifhamların giderilmesi sebebiyle geride ilim ve irşad ekibinin kurulması istenmiş olabilir⁵⁸.

Bir hadiste dikkat çekmek istediğimiz hususlardan birisi de, ilimiyle ve inançtaki samimiyetiyle temayüz etmiş bir sahibi olan Hz. Ömer gibi birinin tenkit edilmesidir. Şu halde dini iyi bilen kimseler için ya da ilim olarak istifade edilmesi gerçekesiy ehl-i kitâb'ın rivâyetlerine cevaz veren görüşler iptal edilmiştir. Hz. Ömer bu tepkiden sonra değil bu nevi rivâyetlere, (bizce gayet tabîf olan merfû') hadisin çok sayıda rivâyetine bile hoş bakmamıştır⁵⁹. Bu, O'nun hadis konusundaki titizliğine, tevhid inancındaki hassasiyetine hamledilebilir. Binaenaleyh hadis kitâbetine taraftar olmadığı metehassıs larca bilinmektedir. Ebû

57 Mâide, 48.

58 Bu hususta diğer âyetler, Âl-i İmran, 77, 187; Kehf, 22; Nahl, 44; Neml, 76.

59 Aclûnî, Keşfu'l-Hafâ, I/16; Ebû Zehv, el-Hadîs ve'l-Muhaddisûn, s. 188.

Hureyra'nın sözü de bizim kanaatimizi güçlendirmektedir.

فقد قيل لأبي هريرة: أكنت في زمن عمر هكذا؟ قال لو كنت
أحدث في زمن عمر ما أحدثكم لضرب بمخفقته.⁶⁰

Hiz. Ömer'in Ka'b'in nasihat etmesini istediği rivayette ise:

إن عمر قال له: يا كعب خوفنا. قال: قلت: يا أمير المؤمنين!
أليس فيكم كتاب الله وحكمة رسول الله ﷺ؟ قال: بلى، ولكن
خوفنا...⁶¹

Ka'b'in kitâb ve sünnete rağmen böyle bir faaliyette bulunmasını Hiz. Ömer'e ikrar ettiren bu rivâyet, muteber kaynaklarda geçen hadislere uygun düşmemektedir. Kaldı ki Hiz. Peygamber çok hadis rivayetini bile sakıncalı bulmaktadır.

إياكم وكثرة الحديث ومن قال عني فلا يقولن إلا حقاً.⁶²

Ehl-i Kitâb'ın haberlerini yasaklayan hadislere gelince, onlar da bir hayli fazladır.

من قال في كتاب الله عز وجل برأيه فأصاب فقد أخطأ.⁶³

Hadisten anlaşıldığına göre mesnedsiz şahsi görüşle âyetlerin izahına izin verilmemektedir. Muharref bir kitapta dahi yeri bulunmayan, bir kısmı da ehl-i kitab ulemasına ait nakillerin de kişisel görüş meyanında telakki edilmesi daha münasıptır. İşte bunlar isabetli de olsa hatalı sayılmaktadır. Halbuki kendisinden mesul olduğumuz, sıkıca tutduğumuz tekdirde şaşır düşmeyeceğimiz iki dayanak ve sığınak bulunmaktadır.

وقد تركت فيكم مالم تضلوا إن اعتصمتم به كتاب الله وأنتم
مسؤولون عني.⁶⁴

Bir müslüman topluma ve ferdine yeterli olduğu bildirilen bu iki kaynak haricinde ehl-i kitab'ın vereceği cevaplara iltifat edilmemesi de yeğlenmektedir.

60 Ebû Zehv, a.g.e., s. 68.

61 İbn Manzûr, Muhtasar, XXI/185.

62 Müslim, Mukaddime/6-10; İbn Mâce, Mukaddime/4, Nr. 35, (Aynı anlamda farklı tarik).

63 Ebû Dâvûd, İlim/5, Nr. 3652.

64 İbn Mâce, Menâsik/84, Nr. 3074; bir başka rivâyet için: Müsned, IV/30, Nr. 11104.

- لا تسألوا أهل الكتاب عن شيء فإنهم لن يهدوكم.⁶⁵
- عن عمر بن الخطاب أنه مر برجل يقرأ كتاباً من التوراة
فذكر للنبي ﷺ فقال: إنما بعثت فاتحاً وخاتماً وأعطيت جوامع
الكلم...⁶⁶

- قال عمر بن الخطاب: فانطلقت أنا فانسخت كتاباً من أهل
الكتاب ثم جئت به في أديم فقال رسول الله ﷺ ما هذا في يدك يا
عمر! قلت يا رسول الله كتاب نسخت لنزداد به علماً إلى علمنا
فغضب رسول الله ﷺ حتى احمرت وجنتاه.⁶⁷

Ibn Abbas'ın bu konudaki tutumu da Hz. Peygamber'in ve önde gelen sahabelerinkinden farklı değildir.

إن ابن عباس قال كيف تسألون أهل الكتاب عن شيء وكتابكم
الذي أنزل على رسول الله ﷺ أحدث تقرؤونه محضاً لم يشب؟
وقد حدثكم أن أهل الكتاب بدلوا كتاب الله وغيروه وكتبوا
بأيديهم الكتاب وقالوا: هو من عند الله ليشتروا به ثمناً قليلاً ألا
ينهاكم ما جاءكم من العلم عن مسألتهم لا والله ما رأينا منهم رجلاً
يسألكم عن الذي أنزل عليكم.⁶⁸

Hz. Ali de bazı endişelerden dolayı arkadaşlarını uyarmış, zihin bulandırıcı yalan yanlış bilgilerin âyet veya hadislere isnad edilmemesini salık vermiştir.

ويروي عن علي أيضاً: حدثوا الناس بما يعرفون! أحبون أن
يكذب الله ورسوله.⁶⁹

Müctehid imamlardan muhaddis İbn Hanbel de: "Sözün en kötüsü kendisiyle amel edilmeyen ve kendisine itimad edilmeyen gariblerdir" demek sûretiyle destanvâri, anlaşılması güç birçok isrâilî haberleri kastetmektedir.⁷⁰ Hz. Peygamber Kur'ân ve sünneti gölgeliyecek olan

65 Müsned, V/98, Nr. 14636.

66 Aclûnî, Keşfu'l-Hafâ, I/15.

67 Aclûnî, a.g.e., I/16.

68 Buhârî, İtisâm/25, Nr. 7363; Tevhid/42, Nr. 7522.

69 Ebû Zehv, el-Hadis, s. 73.

70 Başka görüşler için bkz. Hatib, el-Kifâye, s. 141.

hiç bir kitaba ve habere itibar etmemiştir⁷¹. Raviler kasten ya da yanılarak Hz. Peygamber'e isnad etmişlerdir. Bunlar cerh edilmiş olup, hadisleri de mevzuattan sayılmıştır⁷².

Bazı araştırmacılar, Hz. Peygamber'in bir kısım sahabî'ye bu konuda rivâyet izni verildiğini belirtiyorlarsa da buna delil göstermemektedirler⁷³. O halde biz Kur'ân ve Sünnette bulduğumuz delilleri gözönüne alarak tutumumuzu belirlemek durumundayız.

Dinin kaidelerine riâyet etmeden isrâiliyât'ın hepsini tekzip veya tasdik etmek -riâyet açısından- aşırı bir tutum olduğu kadar, zihin ve mantık itibariyle doğrusunu yanlışından ayırdedebilme kabiliyetinden uzak kimselerin itikâda veya ahkâma dair konularda bu tür rivâyetleri esas ittihaz etmeleri de akideyi ifsad, fikirleri şüpheye düşürmesi açısından o nisbette tehlikelidir. Hz. Peygamber'in Hz. Ömer'e verdiği cevap, meselenin ehemmiyetini vurgulamaktadır.

أن عمر بن الخطاب أتى النبي ﷺ بكتاب أصابه من بعض الكتب فقال: يا رسول الله ﷺ! اني أصبت كتاباً حسناً من بعض أهل الكتاب، فقال: فغضب وقال: أمتهوكون فيها يا ابن الخطاب، والذي نفسي بيده لقد جئتكم بها بيضاء نقية، لا تسألوهم عن شيء فيحدثوكم بحق فتكذبوا به أو بباطل فتصدقوا به، والذي نفسي بيده لو أن موسى كان حياً ما وسعه إلا أن يتبعني.⁷⁴

Yukarıdaki muhâvereden de anlaşılacağı üzere isrâiliyat, Hz. Peygamber'in sağlığında bir problem olarak mevcut idi. Bu belirleme, hadis kitabeti ve mevzû' hadis konularındaki yasaklamaların, bilinenden başka sebebinin de olduğu yolundaki kanaatimizi desteklemesi açısından mühimdir. Bu hususa ileride temas edeceğiz.

İsrâiliyatın rivâyeti yanında bir de "istişhad"⁷⁵ konusu vardır ki, bu

71 Şah Veliyullah, *Huccetu'llahu'l-Bâliğa*, (Trc.) II/151.

72 Ömer b. Hasan, *el-Vaz'u fi'l-Hadis*, I/332.

73 Ebû Zehv, *el-Hadis*, s. 189.

74 Ebû Zehv, *a.g.e.*, s. 188.

75 Şahid tutmak, anlamına gelen bu kelime, Hadis Usûlü'nde bir hadisin aynı mânaya gelen ve bir başka sahâbîden nakledilen şahidini rivâyet etmek, onu şahidi ile desteklemek manasına kullanılmıştır. Bkz. Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, s. 169.

hususla dair âyetlere sadece atıfta bulunup⁷⁶, kısaca bir değerlendirme yapmak istiyoruz. Akabinden bir mukayese yapıp, tercihimizi belirteceğiz.

Mezkûr âyetlerde, ehl-i kitâbın rivâyetlerini tecviz edecek sarîh bir delil bulmak mümkün değildir. Zira Kur'ân için مصدقا لما بين يديه bulmak mümkün değildir. Zira Kur'ân için مصدقا لما بين يديه vasfının zikredilmesi ile muharref olmayan mukaddes kitaplardaki temel itikadi konuların tasdiki kastedilmiştir.

Âl-i İmrân 3/93. âyette istîşhâdın gayesi de bir Kur'ân hükmünü teyid değil, âsî Yahudi gurubunun hiç olmazsa kendi kitaplarına uymalarını sağlamaktır. Yani muhatab müslümanlar değildir. Bu husus dahi bir istisnadır, İstisnalar kaideyi bozmasa da istisna üzerine genel kaide bine edilemez. İlgili âyetlerin zorlama yorumlarıyla kaynağı bile belli olmayan, tahlili ve anlaşılmaması güç olan bir çok yabancı rivayete pencere aralamanın, faydasından çok zararı sözkonusudur. Kitap ve sünnete uygunluk arzetsen bile bu, İslâm'a bir şey kazandırmayacağı gibi, itibar edilmemesi durumunda bir kayıp sayılmaz. Ancak tarihi birer vasika olması itibarıyla elbette gözardı edilemezler.

Klasik rivâyet tefsirleri bu gibi rivâyetlerle doludur. Ancak müfessirler bunu incelemeyen almıştır denilemez. Meselâ İbn Kesir bunları bazan icmâli bazan da tafsili olarak belirtir⁷⁷. Müfessir, İsrâiliyatın istîşhad için kullanılacağı görüşündedir. Çünkü ona göre bu tür rivâyetler üçe ayrılır.

a) Sıhhati bilinen ve kitap ya da sünnette onu doğrulayan bir delili bulunan.

b) Kizbi bilinen, sahih kaynaklara muhâlefet edenler.

c) Hakkında bir hüküm verilmeyenler. Buna ne inanırız ne de onu yalanlarız. Ancak bunun nakli caizdir. Fakat bir faydası yoktur⁷⁸.

Bu üçlü taksim epeyce kabul görmüştür. Zaten böyle bir ayırım yapmadan problemi çözümlenmek çok zordur. Bütün bu tasnifler ve tartışmalar bir yana, bilhassa günümüzde her hangi bir amaçla istismara malzeme teşkil eden bu birikimin, Kur'ân ve Sünneteki belirtilenlerden ayrı değerlendirilmesi icâbeder. Onlar da araştırmalara malzeme olmak açısından muteberdir. Ne var ki, böyle bir taksimât, isrâiliyatın islâm dini açısından gerekli olduğunu ortaya koyar ki, biz bu kanaatte değiliz.

76 Bkz. Âl-i İmrân 3/93; Mâide 5/13, 48; En'âm 6/92; Şu'arâ 26/196; Neml 27/76; Şûrâ 42/13, 14.

77 İbn Kesir, Tefsir, (Mukaddime) I/23.

78 İbn Kesir, Tefsir, (Mukaddime) I/5; Ömer b. Hasan, el-Vaz', I/331.

Hız. Peygamber'in İsrâiliyât konusundaki izni hakkında ulemâdan bir kısmı şöyle değerdendirme yapar:

a) İzin, herkese değil; ancak ehil kimselere yöneliktir⁷⁹.

b) İslâmın ahkâm ve akâid konularına ait olmayan rivâyetlere ruhsat vardır⁸⁰.

c) İslâm toplumu belli bir dini seviye kazandıktan sonra buna izin verildi⁸¹.

d) Dini hükümlerin ve kaidelerin yerleşmesinden sonra müsâade edilmiştir. Aksi taktirde bir takım fitne korkusu sözkonusu idi⁸².

e) Müslüman olmuş ehl-i kitâbtan rivâyete izin verilmiştir⁸³.

Görüldüğü gibi sadece izin sebebi ve gayesi de tam olarak anlaşılmanıştır. Bazıları da bu haberlerin yasaklanmasının rivâyet ve tahammul açısından olup, israilîyat haberleri cihetinden olmadığını söylemektedirler⁸⁴.

İslâm dini için çok gerekli olmayan bu nakillerin muhtevaları da tartışma konusudur. Maamâfih kesin bilgi de ihtiva etmeyen ve sübûtu da zannî olan bu rivâyetler, incelenince görülecektir ki, Allah'ın zâtı, sıfatları, varlık, geçmiş peygamber ve kavimler, fazîletler, hikmetler ve gaybi bilgiler gibi ancak kati haber gerektiren muhataralı konulara aittir. Bu hususta Allah insanları temkinli davranmaya teşvik eder.

فلم تحتاجون فيما ليس لكم به علم⁸⁵. ما لهم به علم إلا اتباع الظن⁸⁶. ولا تستفت فيهم منهم أحدا⁸⁷.

Buna rağmen insanlar bir çok yoruma gitmiş ve israiliyatı kullanmışlardır. Hız. Peygamber:

من يقل عليّ ما لم أقل فليتبوأ مقعده من النار⁸⁸.

Buyurmasına rağmen kendisine isnad edilmeye çalışılan haberlere şahit oluyoruz. Meselâ Cum'a günündeki icâbet zamanı hakkında Hız.

79 Ebû Zehv, el-Hadis, s. 189.

80 Ebû Zehv, a.g.e., s. 190.

81 Ömer b. Hasan, el-Vaz', I/330.

82 Ebu Zehv, el-Hadis, s. 189-190.

83 İ. Cerrahoğlu, Tefsir Usûlü, s. 240.

84 Ömer b. Hasan, a.g.e., I/332.

85 Âl-i İmrân, 66.

86 Nisâ, 157.

87 Kehf, 22.

88 Buhârî, İlim/39, Nr. 109.

Peygamber'in

إني كنت قد أعلمتها ثم أنسيتها كما أنسيت ليلة القدر
şeklinde belirtilmesine rağmen arayışlar devam etmiş, bir çok fikir yürütülmüştür⁸⁹. Nil, Fırat, Seyhan ve Ceyhan nehirleri hakkındaki hadisler, cünüb olarak sabahlayanın orucuna dair haberler, İnsanın, Adem'in sûreti, Allah'ın Arş'a isitivâsı ve şekli, cennet ve sıfatları, güneş ve ay'ın secdeye kapanmaları ya da batınca cehenneme yuvarlandıkları, dünyanın balık sırtında oluşu gibi daha bir çok konulara dair haberlerin kaynağının tesbitini gerekli görüyoruz. Ancak ileriki çalışmalarımızda bunu müstakil olarak ele almamız daha uygun olacaktır.

Bunlar tetkik edilirken, sadece senedin ittisali, sıhhati hakkındaki hükmün metne de şâmil olmadığı kabul edilmelidir⁹⁰. Metnin sıhhatine dair daha başka ölçüler esas alınmalıdır. Bunlar, Kur'ân ve sahih sünnete uygunluk başta olmak üzere akıl, bilim vs. dir. "Kur'ân'ın bazı âyetlerini açıklamayı konu edinen hadisler, bazan günümüzde kabulü pek mümkün olmayan izahlar verirler. Meselâ;

Yasin/38.'in tefsirinde güneşin batarken secdeye kapandığını bildiren rivâyet⁹¹ ilmi tesbitlere ters düşer. İnsanın anne karnındaki ilk 120 günlük gelişmesi⁹² ile ilgili rivâyet de ilmi sonuçlara uygun değildir⁹³.

Bu tür tetkik ve araştırmaları, bazı çevreler pek hoş karşılmıyorsa da biz, dinin temel kaynaklarının şaibe ve ithamlardan uzak tutulması; haksız tenkidlere mahal vermemek için bunu, yerine getirilmesi elzem bir mücedele olarak görüyoruz. Ameller niyetlere göredir.

c- İslâm Kültüründe Kıssacılık ve Kıssaclar

Kıssa (القصة) kelimesi arapça olup, قصاً veya قصصاً mastarından isimdir⁹⁴. Kelime anlamları arasında bulunan "-e bir haberi anlatmak, bildirmek" nüasından hareketle, islâm literatüründe, geçmiş ümmetler ve Peygamberler hakkında nakledilen haberler ile onların şerhleri anlamındadır. Bunları da üç nevi kabul etmek lazım. Sadece kıssa makadıyla anlatılanlar, tezkir yani Allah'ın nimetlerini kullara

89 Müsned, IV/ Nr. 11624.

90 İbn Kesir, el-Bâisu'l-Hasis, s. 36.

91 İbn Kesir, Tefsir, sûre 36/38. âyet, III/579.

92 Müslim, Kader/1, Nr. 1-v.d.

93 M. Bucaille, Kitab-ı Mukaddes, Kuran ve Bilim (Trc.), s. 359-360.

94 Fîrûzâbâdî, el-Kâmusu'l-Muhît, II/324-325.

anlatmak ve va'z-u nasihat, insanların sakındırılması amacıyla nakledilenler⁹⁵. Mütekaddimûndan nakledilen kıssalar, özellikle benû isrâile ait haberler muharref olduğundan, sıhattli değildir⁹⁶.

Bu kıssarlardaki tahrifin failleri, islâm öncesinde olduğu gibi sonradan "pek muhtelif maksatlarla hadis imaline girişen yalancılar, zaman zaman gayelerine uygun malzeme bulmakta sıkıntıya düşmüşler, bu sebeple de diğer bazı kaynaklar yanında ehl-i kitab'ın sözlerine de muracaat etmiş, bunları da düşüncelerine göre şekillendirmişlerdir⁹⁷.

Kıssa anlatımı ve buna yeltenenler İslâm'ın ilk çeyrek asrında tenkit edilmiştir. Ne yazık ki, sonradan yine ortaya çıkan kıssacılar, gün olmuş itibar görür olmuşlardır⁹⁸. Kıssacılığı, fitnelerin çıkış zamanıyla eşzamanlı görenler de vardır⁹⁹. Bazı müelliflere göre, kıssacılık İslâm'ın ilk zamanlarına kadar dayanır. İbn Şihab'dan bir rivayete göre Hz. Peygamber'in mescidinde ilk defa kıssa anlatan Temim ed-Dârî'dir. Temim, Yemen'li bir hıristiyan idi. Hz. Ömer, onun kıssa anlatmasına izin vermedi. Hz. Osman zamanında izin aldı, demektedirler. Temim'in Hz. Peygamber'e Cessâse ve Deccal kıssalarını anlattığı yolundaki rivayet meşhur olmakla birlikte, Ahd Emin buna dair bir kaynağa rastmadığını belirtir¹⁰⁰. Temim bir gün Hz. Ömer'den kıssa anlatmak için, izin ister, izin alamaz. Israr edince Hz. Ömer boynunu göstererek

İn شئت وأشار بيده şeklinde tavrını gösterir. Bir başka rivâyette, Hz. Ömer, Temim'in iki sene ısrar etmesi üzerine ne okuyacaksın? diye sorar. O da: İnsanlara Kur'ân okuyup, iyiliği emredip, kötülükten sakındıracağım! der. Ömerde ذلك الذبح der. Sonra da ona cuma günü vaaz etmesi için izin vermiştir¹⁰¹.

Hz. Ali de kıssacıları mescidden kovmuş, sadece Hasan Basrî'ye dokunmamıştı. Muâviye ile Hz. Ali arasında vukû' bulan fitne hadiselerinde kıssacılık devreye girmiş ve bunu bizzat Muâviye emretmiştir¹⁰². Muâviye'nin kıssa anlatmasını emrettiği şahsın da bir

95 Ömer b. Hasan, el-Vaz', I/272-273 (Suyuti'nin Tahzir'inden).

96 Ömer b. Hasan, a.g.e., I/275-276.

97 Yaşar Kandemir, Mevzû' Hadisler, s. 172.

98 S. Nursi, Muhakemât, s. 16-17.

99 Ömer b. Hasan, el-Vaz', I/274 (Suyûtî'den).

100 A. Emin, Fecru'l-İslâm, s. 158, 159.

101 Ömer b. Hasan, a.g.e., I/273.

102 A. Emin, Fecr, s. 160.

rivâyette Ka'b olduğu söylenmektedir. "Ka'b kıssa anlatırdı, bunu Hz. Peygamber'in **لا يقص إلا أمير أو مأمور أو محتال** buyurduğu söylenince, bunu bıraktığı ve Muâviye'nin emriyle yine kıssa anlatmaya başladığı¹⁰³ rivâyet edilir.

Yukarıda Hz. Ömer'in kıssacılığı yasakladığı rivâyetlerle, daha önce geçen "Ka'b bizi korkut, bize vaaz et" vs. haberlerden, kıssa anlatımı konusunda da yasakların ve izinlerin bulunduğunu görmekteyiz. Kıssalara genel olarak bir göz gezdirirsek, evveleminde bu ravîlerin, doğruyu arayıp hatadan sakınan kişiler olmadıklarını; ilmi ve takvası zayıf kimseler olduklarını, buna rağmen insanlar nazarında itibar sağlayıp, iltifat görmek için garib, mücmel sözleri ve harikulâde şeyleri anlatmaya yeltendiklerini, sonuç olarak bir sürü halkın yalanlarla gönlünü ve fikrini bozduklarını görüyoruz¹⁰⁴.

Ebu Reyeye'nin, sahâbler zamanında ehl-kitab dönmelerinin, bazı rivâyetleri kasıtlı olarak Hz. Peygamber'e isnad etmeleri, sahâbenin, onların söylediklerinin doğruluğunu veya yanlışlığını tefrik edememeleri, ya da merfû' hadislerle karıştırdıkları yolundaki iddiası¹⁰⁵ gerçek olsa bile bu iddia bütün hadisleri kapsamaz. Zaten bir çok iddiada bulunup yeterli kaynak göstermemektedir.

Rivâyetlerdeki yanlış isnadların hatasını sadece İslâm'a girmiş ehl-i kitâba veya selef ravilerine affetmek de bizce çok iddialı bir sözdür. "Tefsirde özellikle Kâ'bu'l-Ahbâr ve onun gibi yahudîlikten dönüp müslüman olanların haberleri de yer almaktadır. Kâ'b, geçmiş peygamberlere ait kıssalar ve Tevrat'a dayanan haberler naklederdi¹⁰⁶. Ne var ki bu, uydurmacıların maksâdı, bâtil iddialarını onlar vasıtasıyla senede kavuşturup insanların iltifatlarını kazanmaktadır. Bazı kıssacı, tarihçi, edebiyatçı ve tefsirciler bunları araştırmadan hakikatmış gibi aktarırlar¹⁰⁷.

Selef, kıssaların bid'at olduğu, çünük bunun Hz. Peygamber zamanında almadığı kanaatindedir. İbn Zürrare'den gelen bir rivâyete göre der ki, ben kıssa anlatıyordum, İbn Mesûd yanımda durdu ve ey 'Amr! sen çarpık bir bid'at işliyorsun. Yoksa sen Muhammed ve

103 İbn Hacer, **el-İsâbe**, V/323; İbn Manzûr, **Muhtasar**, XXI/187.

104 Ömer b. Hasan, **el-Vaz'**, I/276 (Suyûtî'nin Tahzîru'l-Havâss'ından).

105 Ebû Reyeye, **Muhammedî Sünnetin Aydınlatılması**, (Trc.) 132, 165.

106 Ahmed Emin, **Zuhru'l-İslâm**, II/37.

107 Ebû Zehv, **el-Hadis**, s. 191; İ. Cerrahoğlu, **Tefsir Usûlü**, s. 257.

ashabından daha mı mühtedîsin? dedi¹⁰⁸. Peygamber S.A.S.'in ve ashabının, insanları hidâyetten uzaklaştırmaması, şüphelere mahal vermemesi için kıssa anlatmayı yasakladığını, bu rivâyetten anlamaktayız. Diğer sahabîler ve Tabîîn Hz. Ömer'in yaptığı gibi, insanları kıssacıların meclislerine katılmaktan, onları dinlemekten menederdi¹⁰⁹. Az ileride de temas edeceğimiz gibi hadis kitabedinin yasaklanmasını biz mevzû' hadisler, isrâiliyât ve kıssalarla ilgili bir mesele olarak kabul ediyoruz. Suyûtî'nin de belirttiği şekilde: "Hz. Ömer'in hadis kitabedinin vazgeçmesinin sebebi Allah'ın kitabının aksine olan, saf akideyi bulandıracak şeylerin hadis olarak rivayet ediliyor olmasıdır. Yoksa sahih hadis Allah'ın kitabını gölgelemez"¹¹⁰.

c- İsrâiliyât, Kıssa ve Mevzû'at Münasebeti

Hadis mütehasıslarınca önem atfedilen meselerden birisi de hadis kitabetidir. Bu konuda yazma yasağı yanında, hadisleri yazmaya teşvik eden veya izin veren rivâyetler ve görüşlerde mevcuttur. İhtilaflı gibi gözükse de bu rivayetlerin zaman itibarıyla yorumu yapılarak araları te'lif edilmiştir. Biz bunların detayına inmeden hadisleri yazma yasağı hakkında öne sünülen sebeplerden birisinin, hatta en önemlisinin, islâmdan önceki kültür ve din unsurlarıyla, yapılan tercümelerin, kutsal kitapların, yeni müslüman olan insanlar arasında tedavülde bulunması ve kısmen uygulanıyor olması neticesinde bunların Kur'ân'a ve sahih sünnete karıştırılmasını önlemek olduğu kanaatindeyiz. Hatta Kur'ân âyetleri dışında hiç bir şeyin yazımına izin verilmemiştir¹¹¹. Bunun yazı bilenlerin az olduğu, yazı malzemesinin eksikliği, hadislerin Kur'ân'a karışmaması gibi sebepler pek önemli değildir. Çünkü burada Kur'ân'a vahiy dışında bazı şeylerin karışmasını önlemek olduğu kabul edilmektedir. Kaldı ki vahiy kitapları yazıyı iyi bilen kişilerdi. Sahih sünnet de Kur'ân'ın ihtivâ ettiği tevhid inancını ifsad edecek değildir¹¹². Sünnet yazılı levhalara başka görüşlerin karışması, Kur'ân sayfalarına girmesinden daha kolaydır. O devirde de İslâm'a cephe alanlar vardı. Bu dine mensup insanları hedef alan faaliyetler olduğu gibi, bilgi

108 Ömer b. Hasan, *el-Vaz'*, I/275.

109 Ömer b. Hasan, *a.g.e.*, I/274.

110 Suyûtî, *Tedribu'r-Râvî*, II/67-68. Burada konu ile ilgili gelişmeler ve çeşitli görüşler de verilmektedir.

111 *Müsned*, IV/Nr. 11085, 11087.

112 Suyûtî, *Tedribu'r-Râvî*, II/67-68.

kaynaklarının bulandırılması için de maksatlı çabaların bulunması uzak bir ihtimal değildir. Maksatlı girişimler yanında, kasıtsız olarak nakledilen veya yazılan kıssalar ve isrâîlî rivâyetler de mevcuttur. Ancak bunlar mümkün mektebe ayıklanıyor, rivâyet edenler ihtâr ediliyordu.

Burada isrâîliyât ve kıssalarla mevzû'at arasındaki farklılıklara dikkat çekmek istiyoruz. Mevzû' hadisler zaman itibariyle İslâm'ın I. asrına kadar dayanırken, isrâîliyât ve kıssalar milattan öncesine dayanan, zamanla halkın katkılarıyla değişip, zenginleşerek gelen bir anânedir. İsrâîliyâtın, ehl-i kitaba ait bazı sahih rivayetler bu genellemenin dışında kalır. Buna rağmen subût itibariyle zan ifade etmesi açısından önemli bir farklılıkları yoktur. Hadis ilminde haber-i âhâdların bir kısmının da subûtu zannidir. Ancak derece itibariyle isrâîliyât, kıssa ve mevzuat gibi değildir. Mevzuât, ortaya atılış maksadı itibariyle isrâîliyât ve kıssalardan farklıdır. Bu sebeple bazı âlimler isrâîliyâtı kullanırken mevzû'ata hiç itibar etmezler. Rivayet tefsirlerinde görüleceği gibi bazı klasik eserlerde çok miktarda isrâîliyât bulunabilir, ancak mevzû' rivayetler ya çok az ya da hiç yoktur.

Ehl-i kitaba ait bazı rivâyetlerin sahih olma ihtimali düşünülürken mevzû'at için bu sözkonusu değildir. Biz, mevzû' rivâyetleri senedi itibariyle niteliyoruz. Kasıtsız olarak Hz. Peygamber'e isnad edilmiş olan metin itibariyle tutarlı ve hikmetli sözlerin terminoloji kurbanı edilmemesi; onlardan istifade edilmesi kanaatindeyiz. Bu düşünce "onları merfu kabul edelim" anlamında değildir¹¹³. Ne var ki, İslâm Hukûkunda önceki şeriâtler fer'i hüküm kaynaklarından sayılırken, mevzû'at için böyle bir statüden sözedilemez. İsrâîliyâtın, ehl-i kitaba aid olanlarıyla bunun dışında kalanlar diye iki kısma ayrılıp, ehl-i kitab rivayetlerinin de aslı muharref olmayan, sahih rivâyetlerle tebdil ve tağyire uğramış olanlarını da farklı değerlendirmek icâbeder. Kıssa ve mevzû'atın kaynağı deyince, kutsal metinlerden ziyâde şahsi veya anonim ürünler kastedilir. Mevzû'u hadis tariflerinde görüleceği gibi "bir kasıt"ın ölçü alınmasını¹¹⁴, ilgili hadislerdeki teammüden (متعمدا)¹¹⁵ kelimesi desteklemektedir. Az önce de belirttiğimiz gibi, bir sahâbî veya tâbi'î'nin fetvasının ya da müteahhir ulemanın hikmetli bir sözünün sonrakiler tarafından merfû' hadis olarak rivâyet edilmesi veya böyle

113 Geniş bilgi için bkz. Ali Yardım, **Hadis I**, s. 51.

114 Nevevî, **et-Takrîb**, I/287 (Suyûtî'nin Tedrib'i ile birlikte) Suyûtî de kasıtsız olanların "Müdreç" olarak değerlendirilmesi görüşündedir.

115 Buhârî, **İlim/38**, Nr. 108; **Müsned**, I/Nr. 584, 15482; IV/Nr. 11350 vs.

meşhûr olması, müteammiden isnad edilenlerden farklı değerlendirilmesini icabettirir¹¹⁶. Yani sened ve rivâyet tekniği itibariyle mevzû'at, diğerlerinden farklılık arzeder.

Değerlendirme

İsrâiliyât kavramı, genel anlamıyla islâm literatürüne girmiş, ehl-i kitâba aid olan ve olmayan rivâyetlerin hepsini ihtiva eder. Bu münasebetle bunlardan ehl-i kitâba ait olanların da, muharref olanlarla sahih olanlar olmak üzere iki kısma ayrıldığı görülmektedir. Sahih olanlar için de Kur'ân ve sünnete uygun olanlar ve mutearız olanlar mevcuttur.

Fakat bunların hepsi zan ifade ederler. Kemâle ermiş bir dinin sahih kaynakları mevcut iken, subûtu zannî olan, bir çoğunun delâleti de zannî olan rivâyetleri delil kabul etmek bir yana, rivâyetinin bile hadis ilmi için lüzûmsuz olduğu ortadadır.

Kaldı ki, insanları şüphe ve tereddüde düşürmeyecek, teferruattan uzak tarihi ve metafizik bilgiler Kur'ân ve sünnette bir hayli mevcuttur.

Başka ilim dalları için önem arzeden bu dini tarihi birikim, o devrin insanlarınca biliniyor ve yaşanıyordu. Bir kısmı, islâma giren insanlar vasıtasıyla ve, çeşitli beşeri münasebetler sebebiyle müslümanlar, diğer din ve kavimlerin kültürüne âşinâ idiler.

İslâm Peygamberi ve onun önde gelen sahabîlerince bu nevi rivâyetlere izin verilmediği görülmektedir. Bunların Kur'ân ve sünnete karışmasını önlemek için bazı tedbirler alınmıştır. Çok hadis rivayetinin yasaklanması, yalan uduranların hadislerde uyarılması, âyet ve hadis alırken onu destekleyecek şahidin istenmesi ve hadislerin yazılmasına konulan yasak gibi daha nice tedbirler bu cümledendir. Cerh ve ta'dil uygulamasını, mevzû' hadislerin ortaya çıkışına bağlayan görüşlerin doğruluğuna katılmakla birlikte, mevzû' rivâyetlerin ve kıssaların, âyet ve sahih sünnete karışmasını önleyen bir tedbirler bütünü olarak düşünülmeleri bizce daha münasiptir.

İsrâiliyâtın rivâyet edilmemesi ve, istinbâtta ya da istishadda kullanılmaması yolundaki görüşler bize göre tercih edilmeye daha uygundur.

Ne var ki, isrâilî rivâyetler o gün olduğu gibi bundan sonra da devam edecektir. Önemli olan bunların tayin ve tesbitidir. Zaten bunlar

116 Bkz. Ali Yardım, *Hadis I*, s. 51-52; İbn Mace, *Mukaddime/4*, Nr. 30-38.

etrafında geliştirilmiş zengin bir literatüre sahip bulunmaktayız. İslâm alimleri bu konuda da gereken titizliği göstermişlerdir.

İlgili bibliyografyayı, yayınlayacağımız, **Hadis'te İsrâiliyâta Bakış II. (Ka'bu'l-Akbar)** yazısını müteakiben vermeyi uygun bulduk.

Kelâm Açısından VELÂYET-NÜBÜVVET İLİŞKİSİ

Temel YEŞİLYURT*

GİRİŞ

Nübüvvet, İslam inanç sisteminin inanılması zaruri, işgal ettiği konum ve yerine getirdiği görev itibariyle ihmali asla mümkün olmayan konularından biridir. Peygamberler, her bakımdan müteâl (aşkın) bir varlık olan Allah ile insan arasındaki iletişimin sağlanması yanında, kitlelere sosyal ve psikolojik açıdan yol gösterme, tarihe yön verme ve toplumu bütün kurum ve kuruluşları ile yeniden yapılandırmada kendilerine biçilen oldukça zor başarılabilen bir rol üstlenmişlerdir. Kendilerine yüklenen bu zor görevi yerine getirirken, direktiflerine uydukları ve müracaat ettikleri bilgi kaynağı *Kutsal* ve *Aşkın* bir varlığın iradesini yansıtan vahiy olmuştur. İlahî denetim ve kontrolün altındaki nübüvvet misyonunun son halkasını temsil eden Hz. Muhammed (S.A.V) ile bu kapı açılmamak üzere kapatılmıştır.

Peygamberliğin nihailiği fikri, hayatta en sonunda heyecanların bertaraf edileceği ve yalnız aklın egemen olacağı anlamına gelmez. Bu mümkün olmadığı gibi, arzu edilecek bir şey de değildir. Bu düşüncenin akıl bakımından değeri şudur: İnsanlık tarihinde doğa üstü bir kaynak iddia eden kişisel egemenliklerin son bulduğu inancını geliştirerek, tasavvufi duyulara karşı bağımsız, eleştireci bir tavır meydana getirmeye yöneliktir. Böyle bir inanç psikolojik bir güç teşkil eder ve bu tarzda bir egemenliğin gelişmesine engel olur. Bu itibarla tasavvufi hayat bir müslüman için gayet doğal olmalıdır ve insanın diğer yaşatıları gibi eleştireci bir gözle incelenmelidir¹.

* Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelâm Araştırma Görevlisi.

1 Muhammed İkbâl, *İslamda Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, (Terc: Dr. N. Ahmet Asrar), Bir Yayıncılık, İstanbul 1984, s. 174.

Veli kavramı tasavvuf literatürü içerisinde doğmuş, zamanla ıstılâh anlam kazanmış bir Kur'an kelimesidir. İlk devirden beri kelmâ eserlerde bu kavramın ele alınıp incelenmesi, nübüvvet müessesesini ilgilendirışı yönüyle olmuş ve "Velilerin kerametleri hakdır" ifadesini tekrarlamaktan öteye geçmemiştir. Veliler nebiye tâbi olmakla birlikte toplumun yönlendirilmesi ve irşadında oldukça aktif bir rol oynamışlar², daima saygı ve hürmet layık olmuşlardır. Velilik ve velâyet kavramları Harraz (ö. 286/899), Sehl et-Tusterî (ö. 283/896) ve Hakim et-Tirmizî (ö. 320/932)'nin bu konudaki denemelerini yazdıkları milâdi dokuzuncu yüzyılın sonlarından bu yana, sûfiler arasında tartışılan biricik konu olmuştur³. Veli mefhumu, asırlarca süren inkişafında, beraberinde bazı meseleleri de getirmiştir ki, bunları mutasavvıfların hayat ve görüşlerinden bahseden eserlerde bulmak mümkündür. Velinin mümtaz şahsiyeti ve kerâmetlerinin, cemiyetin ilâhî lideri olan nebinin şahsiyeti ve mucizeleriyle mukayesesine ve böylece her ikisinin de mevkilerinin tesbitine lüzum hissettirmiş gözükmektedir⁴. Velinin mi yoksa peygamberin mi daha yüksek mertebede olduğu sorunu, Hakim et-Tirmizî (ö. 320/932)'den beri sık sık tartışma konusu olmuştur⁵.

Aslında Kelâm İlmini de ilgilendiren bu bahisler, sistematik tasavvuf kitaplarından önce Ebu Bekr eş-Şiblî (ö. 334/945) gibi bazı mutasavvıfların sözlerinde kendine yer bulmuş, daha sonraları da Ebu Nasr es-Sarrac (ö. 378/988) "*Kitabu'l-Lum'a*" da, Abdülkerim el-Kuşeyrî (ö. 465/1072/ "*er-Risale*" de ve el-Câmi (ö. 898/1492) "*Nafhatu'l-Uns*" da daha geniş bir zeminde ele almışlardır⁶. Yapılan bu karşılaştırmaların doğrudan doğruya nübüvvet müessesesinin derece ve mertebesiyle ilgili oluşu Kelâm alimlerini de harekete geçirmiş ve dokuzuncu yüzyıl sonrası Kelâm alimlerinin eserlerinde nübüvvet ve velâyetin derecelerinin tesbiti cihetine gidilmiştir. Günümüz Türkiyesinde de velilik ve velâyet makamıyla ilgili yanlış değerlendirmeler az da olsa bulunmakta ve nebilere ait bazı niteliklerin -özellikle avam tarafından- velilere verilmesinde bir mahzur

- 2 Anadolu'nun fethedilip islamaştırılmasında, maddî fetihten önce, Horasan erenlerinin irşad ve faaliyetleriyle manen fethedildiği ve bunun da fethi kolaylaştırdığı kabul edilen bir husustur. Bunu velilerin kitleleri yönlendirmedeki başarılarına örnek göstermek mümkündür.
- 3 Annemarie Schimmel, *Tasavvufun Boyutları*, (Terc: Ender Gürol), İstanbul 1982, s. 177.
- 4 Ahmed Subhi Fırat, İ.A, "Veli" Maddesi, İstanbul 1986, XIII/290.
- 5 Annemarie Schimmel, a.g.e, s. 181.
- 6 Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Ahmed Subhi Fırat, a.g.e, 290.

görülmeyeceği gözlenmektedir. Pratikte karşılaşılan bu problem ise, bizde, veli ve nebi konusundaki bir durum tesbitinin faydalı olacağı kanaatini uyandırmaktadır.

A. VELÎ VE VELÂYET KAVRAMLARI

Veli, Arapça (و ل ی) kök fiilinden isim, velâyet ise bundan masdar olup sözlükte, siddik, yardımcı, dost, sevgili anlamlarına gelmektedir⁷. Mutasavvıflarca kavramın izahı yapılırken, kelimenin vezni dikkate alınarak yapılmaktadır. Velinin *alîm* ve *kadîr* vezninde mübalağalı ism-i fail olduğu kabul edilirse, “Allah’a karşı kulluğunda herhangi bir eksiklik bulunmayan ve isyana bulaşmadan bunu devam ettiren kimse” anlaşılmaktadır. *Fa’îl* vezninden *mef’ul* anlamında oluşu dikkate alınır, *maktûl* manasına gelen *katîl* ve *mecrûh* manasına gelen *cerih* gibi, “himaye ve muhafazasını Allah’ın deruhte ettiği ve özel korunum altında olan kişi” anlamına gelir ve çoğulu “*evliyâ*” şeklinde gelmektedir⁸. Şüphesiz bu iki anlam da velinin ayrılmaz sıfatlarından olup, velinin Allah’ın emir ve yasaklarına en ince teferruatına kadar uymasının bir zaruret oluşunu ifade etmektedirler. Bu durumda Allah’ın onu himaye ve gözetimi altında bulunduracağı da açıktır⁹.

“Veli kavramı” hem bir Kur’an terimi hem de Allah’ın isimlerinden bir isimdir¹⁰. Kur’an-ı Kerimde hem “**müm’minlerin Allah’ın dostu**”¹¹, hem de “**Allah’ın müminlerin dostu**”¹² olduğu ifade edilirken, bazı ayetlerde ise inananlarla inanmayanlar arasında tesis edilecek bir dostluk men edilmiş¹³ ve müminlerin

7 İbn Manzur, *Lisanu’l-Arap*, Beyrut, Tsz, XV/407; Firûzâbâdî, *Mecduddin Muhammed Yakub, el-Kamûsu’l-Muhit*, Beyrut, Trs. IV/404.

8 Cürcânî, Seyyid Şerif, *et-Ta’rifât*, (Tah: Abdurrahman Ümeyra), Beyrut 1987, s. 310; el-Kuşeyrî, Ebu’l-Kasım Abdulkerim b. Hevazin en-Neysâbü’rî, *er-Risâle*, (Tah: Ali Abdulhamid Baltacı). Beyrut 1993, s. 259; Alûsî, *Ruhu’l-Meânî*, Beyrut 1985, XI/148; Ahmed Subhi Fırat, a.g.e, XIII/287; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1991, s. 517.

9 el-Kuşeyrî, a.g.e, s. 260.

10 Allah’ın Veli isminin ne anlama geldiği konusunda bkz. Razi, Fahrudin, *Şerhu Esmâillahi’l-Hüsnâ*, Beyrut 1990, s. 300, 335.

11 *Araf* (7) 196.

12 *Âl-i İmrân* (3) 68.

13 *Âl-i İmrân* (3) 28.

birbirinin dostu (velisi) olduđu¹⁴ özellikle vurgulanmıştır¹⁵. Kelâm alimlerinin veli tarifleri de yukarıdaki anlamlara yakın olarak “Allah’ı sıfatlarıyla birlikte bilip tanıyan, mümkün olduğunca ibadetlere devam edip yasaklardan sakınan, şehvet ve lezzetlere dalmayan kişi” şeklinde olmuştur¹⁶.

Veli kavramının tasavvuf muhitlerinde yardımcı, hami, dost gibi anlamlarda kullanılışı sözlük anlamıyla da uygunluk arz etmektedir. Bu nedenle kavramın bu şekilde kullanılışı rahatlıkla izah edilebilir.

Velinin çoğulu olan “evliyâ”nın Kur’anda kullanıldığı birçok anlamı yanında, özellikle Yunus sûresindeki manası konumuzu yakından ilgilendirmektedir. Bu sûrede velilerin korkuları olmayacağı ve mahzun da olmayacakları ifade edilmektedir¹⁷. Ayette geçen “evliyaullah” tabirinden müminlerin kastedildiğini, onların karşılaşacaklarını azaptan korku duymayacakları ve geride bıraktıklarına da mahzun olmayacaklarını düşünmek mümkündür. Çünkü veli isminin verilebilmesi konusunda asgari ölçü, emirleri yapıp yasaklardan kaçınarak farzları yerine getirmek suretiyle Allah’a yakınlaşmaktır. Azami ölçü ise Allah’a yakınlaştırması mümkün olan her şey ile O’na yakınlaşmaktır¹⁸. Çünkü velinin kendisinde ibadet, gökle yerin buluşma noktası olmuştur. Böylece o, evreni içinde barındırır ve evren de onunla beraber ibadet eder¹⁹. Dolayısıyla o, boşlukta ve sonsuzluğa değin zirvelerde, kendini dağıtan, açılan çiçekte, gülde ya da bir kuşun kanat çırparken çıkardığı sesin musikisinde kendini Allah’a yaklaştıracı bir yol bulabilmektedir.

Zemahşerî (ö. 538/1144) ise velinin velilik derecesine ulaşmasında rol oynayan faktörün kerametlerden ziyade taat ve takvası

14 Tevbe (9) 71.

15 Bu konularla ilgili ayetler verdiğimiz bu örneklerle sınırlı olmayıp daha birçok ayet mevcuttur. Bu konudaki diğer ayetler ve Kur’an’da veli kavramının kullanıldığı anlamlar için bkz. Rağıb el-İsfahânî, el-Müfredât, (Tah: Safvan Adnan Dâvûdî) Beyrut 1992, s. 885.

16 Kelam alimlerinin veli tarifleri için bkz. Cürcani, a.g.e, s. 310; Taftazânî Saduddin, Şerhu’l-Akâid, (Tah: Ahmed Hicazi es-Seka), Kahire 1987, s. 92; Şerhu’l-Mekâsıt, (Tah: Abdurrahman Ümeyra), Beyrut, Tsz., V/72; Kemalettin el-Beyazi, İşâretu’l-Meram an İbâratı’l-İmam, İstanbul 1985, s. 338; Aliyyu’l-Kâfî, Şerhu’l-Emâlî, İstanbul, Tsz., s. 23.

17 Yûnus (10) 2.

18 Alusi, a.g.e, XI/148.

19 Seyyid Hüseyin Nasr, İslamda Düşünce Ve Hayat, (Terc: Fatih Tathlıoğlu), İstanbul 1988, s. 296.

olduğunu, buna bir sonraki ayetin işaret ettiğini belirterek²⁰, bu hususda belirleyici niteliğe parmak basmaktadır. Bu konuda en ilginç yorum ise Fahreddin er-Razî (ö. 606/1209)'ye aittir. Zira o, veli kavramını türediği kelime bakımından da sözlüklerde rastlanılandan farklı anlamda ele almaktadır. Ona göre, bir şeyin *vely'i* kendisine yakın olanıdır. Allah'a yakınlık zaman, mekân ve cihet bakımından olamaz. O'na yakınlık, kalb ve ma'rifet nuru içinde istiğrakla gerçekleşir. Bu durumda kul gördüğünde Allah'ın kudretinin delillerini görür; işittiğinde, Allah'ın âyetlerini duyar; konuştuğunda, Allah'ın kudretini metheder; hareket ederse, Allah uğrunda hareket eder; çalışırsa Allah için çalışır. Böylece, Allah'a yakın olur, O'nun velisi konumuna geçer²¹. Bu yorumuyla Razi, velinin psikolojik bir ruh tahlilini yapmakta, Allah korkusu ve sevgisinin insanın dış faaliyetlerini düzenleyen iç benliği üzerindeki tesirini ortaya koyarak, bunların faaliyetlerine aksedişinin bir portresini çizmektedir.

Ayette, korku ve hüznün velide bulunmayacağını zikredilmesiyle, Allah korkusunun veli üzerindeki tesirinin derecesine işaret olunmuştur, kanaatindeyiz. Zira onlarda Allah korkusu her korkuyu sildiği için başka korku kalmamıştır²².

Tasavvufta önemli bir yer işgal eden bu kavram, hadislerde de zikredilen anlamlar korunarak kullanılmıştır. Rasululah (s.a.v)'e velilerin kimler olduğunun sorulması üzerine "*Görüldüklerinde Allah hatıra gelen kimselerdir*"²³ buyurmuştur. Yakınlarında bulunmak, halleri, duruş ve davranışları Allah'ı hatırlatır ki, Abdullah b. Abbas (ö. 68/687) "semt ve hey'etleri" yerine "ihbat ve sekinet" yani duruş ve yürüyüşleri olarak tefsir etmektedir²⁴. Diğer bir kutsi hadis ise velâyetin şartlarını ve özelliklerini göstermesi bakımından ilgi çekicidir: "Kim benim bir veli kuluma düşmanlık ederse, ben ona karşı harb ilan ederim, kulum bana kendisine farz kıldığım şeylerden daha hoş bir şeyle yaklaşamaz. Kulunun bana olan yakınlığı nafilerle devam eder ve ben de onu severim. Ben onu sevince de onun işiten kulağı, gören gözü, tutan eli, yüreyen ayağı olurum. Benden bir şey isterse veririm. Benden kendisini bir şeyden korumamı isterse korurum."²⁵ Bazı hadislerde ise

20 Zemahşerî, *Keşşâf*, Beyrut 1983, II/243.

21 Fehreddin Razî, *Mefâtihu'l-Gayb*, Mısır 1938, XVII/126.

22 Yazır, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, (Sadeleştirilmiş), İstanbul, Tsz. Feza Yayıncılık, V/495.

23 Ibn Mâce, *Zühd* 4.

24 Yazır, a.g.e, IV/495.

25 Buhari, *Rikak* 38.

onların ahirette ulaşacakları makamdan bahsedilmiştir: “Allah’ın kullarından birtakım insanlar vardır ki, peygamber ve şehit değillerdir ama kıyâmet gününde Allah nezdindeki makamlarından dolayı şehitler ve nebiler imrenerek bakacaklardır.” Bunların kimler olduğunun sorulması üzerine de “Bunlar bir kavimdir ki, aralarında ne akrabalık, ne ticaret ve iş ilişkisi olmaksızın, Allah için birbirini severler. Vallahi yüzleri bir nur, kendileri nurdan minberler üzerindedirler. İnsanlar kortukları zaman bunlar korkmazlar, insanlar mahzun oldukları zaman bunlar hüzünlenmezler”²⁶ buyurulmuştur.

Hadiste geçen “Allahın velinin gören gözü, işiten kulağı” ibaresi, “Ben onların duyularını ve bütün azalarını korurum, bunları yaptıkları zaman Allah onlardan razı olur ve onlar da inayet altında olurlar. Ayrıca bu hadis velilere hürmeti de gerekli kılmaktadır” şeklinde yorumlanmıştır²⁷.

Bu noktaya kadar zikredilen ayet, hadis ve yorumların ışığında velinin “Allah’a inanan, bununla birlikte bütün davranış ve fiillerinde takvayı gözetken, farzların yanında nafileleri de yerine getiren Allah dostu” olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir. O halde Allah’a iman eden ve mümin sıfatına kazanan herkesin veli olması lazım geldiği düşüncesinden hareketle velâyet iki katagoride ele alınmıştır:

1. **Velâyet-i âimme**: Dinin emirlerinin farzlar ve vacipler dairesindeki toplamına ve bu önemli emirlerin ifası için didinme gayretine verilen isimdir ki bunu öğrenmek ve tahsil etmek her mükellef üzerine vaciptir. Bunu yerine getiren herkes velâyet kapsamı içine dahil edilmiştir²⁸. Bu anlayışın inananlar arasında ahlakî bir prensibin tesisinde önyak olduğunu, her insanın veli olabileceği ihtimalinden dolayı, insanlar arasında hüsn-ü zannın yerleşmesini sağladığını düşünüyoruz.

2. **Velâyet-i hâsse**: Farz ve vacip olan amelleri tam olarak yerine getirmeye çalışmakla birlikte, Kur’anın zikir ve tefekkür konusundaki emirlerine sarılarak, ayakta, oturarak ve yanları üzerine yattıklarında bile zikir ve fikir uyanıklığına ermiş, mürâkabeden gâfil

26 Hakim, el-Müstedrek, IV/170; Ayrıca hadisi Alûsî ve Elmalılı Hamdi Yazır da tefsirlerinde zikretmektedirler (Bkz. Alusi, a.g.e, XI/150; Yazır, a.g.e, IV/495).

27 Alusi, a.g.e, XI/149.

28 Abd el-Bâri en-Nedvî, Tasavvuf ve Hayat, (Terc: Mustafa Ateş), İstanbul 1974, s. 272; Doç. Dr. Hasan Kamil Yılmaz, “Velâyet ve Veli”, Altınoluk Dergisi, Sayı 114, Yıl 1995, s. 32; Süleyman Uludağ, a.g.e, s. 518.

olmayan, bütün ibadetlerinde “ihsan” seviyesine ulaşmış kişilerin halidir. Bu derece *kurb* ve *huzur* derecesidir²⁹. Zaten veli’yi “şuhut” ve “kurbiyet” derecesine ulaştırarak olan “takva”, “insanı Hakk’tan alıkoyan her şeyden temizlenmesi ve külliyyen Hakk’a yönelmesi” ile tefsir olunmuştur³⁰.

Hiçbir veli, peygamberler gibi ma’sum değildir, bu konuda söylenebilecek nihaî söz, onların mahfûz oluşlarıdır ki mutasavvıflar da bunu ifade etmişlerdir. Hatta Kuşeyri (ö. 465/1072), bunu veliliğin şartlarından biri olarak kabul etmektedir³¹. Peygamberlerin Allah’ın denetim ve kontrolü altında olduklarında bütün müslümanlar müttefiktir. Ancak velinin mahfûz oluşu ne anlama gelmektedir? Bunun anlamı: “Velinin günah işlemesi de mümkün olmakla birlikte, günahın onlardan sudur etmeyeceği veya işledikleri günah ve zellede ısrar etmeyişleri” şeklinde olmaktadır. “Günah işlemesi mümkün olmakla birlikte” kaydının konulması ismetten ayırmak için olmaktadır³². Zira nefsin isteklerine muhalefeti kendisine şair edinmiş ve iradesini kontrolü altına almış, aklî ve kalbî meleklerini buna göre eğitmeye alışmış, gözü kâinata, gönlü Allah’a açık olan insanın içinde günah meylinin azalması tabiidir. Artık böyle birisi “içindeki nefsi de müslüman olmuş” bir noktada bulunmaktadır. Ancak böyle bir veliyi hiç günah işlemez manasında mahfûz saymak yanlış olur. Ama onları sıradan insanlar gibi düşünmek de haksızlıktır. Bu yüzden takva ehli olma yolundaki veliler, emredilen şeylerde nafilelerden başlayarak, müstehab, sünnet, vacib ve farz sınırlarını dıştan içe doğru korumaya özen gösterir. Nafilelerin sünnetleri, sünnetlerin vacibleri, vaciblerin de farzları daha sıkı koruduğunu düşünür. Yasaklar konusunda da, önce mübahlarda aşırılığın kerâhete, kerâhette dikkatsizliğin harama sebebiyet vereceğini hesaba katarak hareket eder. Zahir ve batınıyla bunu meleke haline getiren insan elbette daha duyarlı olduğu ve ayak kaymasına fırsat verecek yerlerden uzak durduğu için “mahfûz” sayılmıştır. İnsanı bu “hıfz” duygusuna yaklaştıran şey, zikir sonucunda insanda meydana gelen “maiyyeti-i ilahiyye” duygusu ve “ihsan” suurudur. Allah’ı görüyormuşçasına ibadet eden ve Allah tarafından görüldüğünün zikir sayesinde hayatının temel esası haline getiren kişide bu tür tezâhürün bulunması gayet tabiidir³³.

29 en-Nedvî, a.g.e, s. 2672; Hasan Kamil Yılmaz, a.g.e, s. 32.

30 Alusî, a.g.e, XI/148.

31 Kuşeyrî, a.g.e, s. 260.

32 Kuşeyrî, a.g.e, s. 359; Alusî, a.g.e, XI/148.

33 Hasan Kamil Yılmaz, a.g.e, s. 33.

Mutasavvıflar arasında velinin, veli olduğunu bilip bilmeyeceği konusunda da ihtilaf vuku' bulmuş, bazıları bunun bilinmeyeceğini zira akibetin hüsn-i hatimeye bağlı olduğunu belirtmişlerdir. Kendisinden kerâmet zuhur etse de bunun bir mekr-i ilâhi ve bir istidrac olması ihtimali daima mevcuttur. Bu nedenle bu görüşte olanlar hüsn-ü hâtimeyi de veliliğin şartlarından saymışlardır. Hiç kimse akibetinin ne olduğunu bilemeyeceğine göre veli olduğunu da bilemeyeceğini belirtmişlerdir. Bu konuda diğer bir görüş, velinin, veli olduğunu bilmesinin caiz olduğu yönündedir. Çünkü Allah'ın onlara akibetinin güzelliğini bildirmiş olması da mümkündür. Aşere-i mübeşşerenin durumu buna delildir. Çünkü Ashab-ı Kiramdan olan bu on sahibi Allah Rasulü tarafından cennetle müjdelenmişlerdir. Onlar hayatlarında bunu bilebildiklerine göre, daha sonrakilerinin de hayatlarında veli olduklarını bilmeleri caizdir³⁴. Kuşeyrî'ye göre, "hüsn-i hâtime" velâyetin şartlarından biri değildir. Caiz olan, içinde yaşamış olduğu anda gerçekten veli oluşudur. Sonuçta hali değişebilir. Ancak bir kerâmet olarak akibetinin güzelliğini de bilmesi caizdir³⁵.

Ayet ve hadislerde ve alimlerimizin yorumlarında velinin karakteristik ve psikolojik özelliklerini özetlemek gerekirse;

. Farzları yerine getirip yasaklardan sakınmak. Bunu müteakib nafilelere devam etmek

. Sağlam bir inanç ve tam bir teslimiyet

. Zahiri hükümleri yerine getirmenin yanında, dinî âdâba saygı. Şeklinde ifade etmek mümkündür.

Şu halde şer'î hüküm ve yasakların zâhir ve bâtin cihetini tam olarak yerine getirmekle ulaşılabilen velâyetin, peygamberlik müessesesine göre bulunduğu mevki ve derecenin ne olduğunun tesbiti ve nübüvveti te'yit etme cihetinin ortaya konma vaktinin geldiğini düşünüyoruz.

B. VELÂYETİN NÜBÜVVETİ TE'YİTTEKİ ROLÜ

Kelam alimlerine göre nübüvvetin kitlelere tesiri ve faydası - birkaç fırka hariç- tartışmasız kabul edilmiştir. Ancak görüşlerini açıklama ve ispatta başvurdukları metod, kelam mekteplerine göre farklılık arz etmektedir. Nübüvvetin isbatına dair deliller ilgili eserlerde ortaya konularak, bütün ayrıntılarıyla ele alınmıştır. Bir peygamberin dinî tecrübesinin değeri hakkında hüküm vermenin başka bir yolu da,

34 Kuşeyrî, a.g.e, s. 261; Hasan Kamil Yılmaz, a.g.e, s. 33.

35 Kuşeyrî, a.g.e, s. 261.

meydana çıkardığı insan tipini ve tebliğlerinin ruhundan doğan kültür dünyasını incelemektir³⁶. İşte vahyin aydınlığındaki kültür ortamında yeşeren velilerin varlığı, peygamberin doğruluğuna delil kabul edilmektedir.

Zira veli, müttaki, Allah ve sıfatları hakkında marifet sahibi, iç ve dış dünyasıyla O'na yönelmiş bir mümin olarak nebiyi tastik etmektedir³⁷. Buradan hareketle velâyet yolları içinde en güzelinin, en doğrusunun, en parlağının ancak nebinin sünnetini harfiyyen takib etmekle olabileceğini söylemek mümkündür. O halde velâyetin şartı bazılarının zann ve iddia ettiği gibi keramet ve keşif gibi bir takım olağanüstülükler değil, Kur'an ve Sünnete ittiba ve istikamettir. Çünkü en büyük keramet sünnete ittiba ve nefse muhalefettir³⁸. Aynı zamanda bir veli nebinin tebliği ettiği şeriati "kalbî bir şuhud" ve "ruhânî bir zevk" ile aynelyakın derecesinde yaşar, görür ve tastik eder, bu nedenle de nebinin doğruluğuna bir delil olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü bir veli bulunduğu makama, zevkiyle, keşfiyle, nebiye ve nebinin tebliğ ettiği dine tam bir tabiiyyet ile ulaşmıştır ve tabiiyyet derecesini aşamaz. Eğer istiklaliyet iddia edip nebiye tabi olmaktan vazgeçse, kelamcılarımızdan Taftâzânî (ö. 793/1390)'ye göre veli olmaktan çıkar³⁹. O halde nebinin tebliğ ettiği dinin haricinde ve ona tabi olmaksızın bir velâyet düşünülemez.

Bazı velilerin istiğrak ve cezbeye veya sekre mağlub olarak zahiren şeriatin dışına çıkmış hissini uyandıran görüşleri, şeriatin hükümlerini beğenmemek veya istememekten değil belki ihtiyarsız olarak gerçekleştiğinden bu kategoriye dahil edilmesinin uygun olmadığını düşünüyoruz.

Velinin bütün hareket ve davranışlarına yön veren faktör, Allah'ın emir ve yasakları ve resülünün sünneti olmaktadır. Bu nedenle de velinin ulaştığı makam başta olmak üzere, kazandığı bütün üstün nitelikler bağlı bulunduğu ve feyz aldığı kaynağa yakınlığı nisbetinde olmaktadır. Veli bir ömür boyu yaşasa, bütün faziletleri metbuunun faziletine ilhak olunur⁴⁰. Bu yönüyle de velinin ulaştığı derece ve fazilet nebinin kıymet ve kadrini artırmaktadır. Bütün büyük veliler ister açık zikrin, ister gizli zikrin bağlıları olsunlar, her zaman Allah resülünün ahlak, fazilet ve nübüvvet nurunun temsilcileri olmayı

36 Muhammed İkbâl, a.g.e, s. 172.

37 Ahmed Subhi Furat, a.g.e, XIII/291.

38 Hasan Kamil Yılmaz, a.g.e, s. 33.

39 Taftâzânî, Ş. Akâid, s. 94.

40 İbn Hazm, Ebu Ali Muhammed b. Ali, el-Fasl Beyrut 1986, s. 20.

kendilerine gaye edinmişlerdir. Sahabeden, tabiinden itibaren velâyet makamında kendilerine yer verilen üstün meziyetlerin sahibi evliyaullah, Hz. Muhammed (s.a.v)'in izinden asla ayrılmamış, daima onun nübüvvetinin ışığında yol almışlardır. Zira velâyetin varlığı nübüvvetin varlığına bağlıdır⁴¹.

Velinin veli oluşuna delalet eden unsurlardan biri olan kerametler⁴² Allah'ın yardımıyla olduğu için sihir nevinden sayılmazlar. Çünkü bu dereceye ulaşan sofuların mezheb ve tarikatları, peygamberliğin eseri ve peygambere bağlıdır. Bu dereceye yükselenler, kendi tutumları, imanları ve Allah'ın buyrukları ve sözleriyle amel etmeleri nisbetinde Allah'ın yardımına ulaşırlar⁴³.

Nübüvvet müessesesinin isbatında ortaya konan delillerden biri de o peygamberin elinde zuhur eden aklî ve hissî mucizelerdir. Zira mucize gösterene kadar peygamberin verdiği haber istidlâlî bilgi olarak değerlendirilmektedir. Peygamberin mucizesine benzer mahiyette zuhur eden velilerin kerametleri de tabi olduğu peygamberin mucizesi kabul edilmektedir. Hatta bazı alimlerimizin peygamberin mucizesi nevinden bir harikuladeliğin velinin kerameti olarak izharını bile caiz görmektedir. Zira keramet caiz ise, her cihetten caiz olmalıdır⁴⁴. Bu nedenle de herhangi bir harikulade olay, nebiye nisbet olunursa mucize, veliye nisbet olunursa keramet olur ve aralarını nübüvvet iddiasının varlığı veya yokluğu ayırır. Peygamberin risaletinin hakkaniyetine delalet ettiği için, bunun peygamberin kendisinden veya ümmetinden birisi tarafından gerçekleştirilmiş olması arasında bir fark yoktur. Bu sebeble keramet peygamber için mucize sayılmaktadır⁴⁵.

Bu konuda ilginç bir görüş de Maturidî kelamcılarının Ebu'l-Muin en-Nesefî (ö. 508/1115)'ye aittir. Ona göre, velâyet ve keramet,

41 Şerefettin Gölcük-Süleyman Toprak, **Kelam**, Konya 1988, s. 328.

42 Kerametın velinin doğruluğuna delil olduğuna dair bkz. Bağdâdî, **Usûlu'd-Din**, Beyrut tsz, s. 184 **el-Fark Beyne'l-Firak** (Tah: Muhammed Muhyiddin Abdulhamid), Beyrut 1990, s. 344; Nesefî, a.g.e, I/536.

43 İbn Haldun, **Mukaddime**, (Terc: Zeki Kadiri Ugan), M.E.B.Y, İstanbul 1991, s. III/15.

44 Cüveynî, Seyyid Şerif, **Kitabu'l-İrşad** (Tah: Es'ad Temim), Beyrut 1992, s. 267; Aliyyu'l-Kârî, **Şerhu Fıkhi'l-Ekber**, Beyrut 1984, s. 114; Taftazanî, **Ş. Mekâsıd**, V/74.

45 Aliyyu'l-Kârî, **Şerhu Fıkhi'l-Ekber**, s. 114; **Şerhu'l-Emâlî**, İstanbul, Tsz, s. 23; Nurettin es-Sabûnî, **el-Bidâye fi Usûli'd-Din** (Bekir Topaloğlu tarafından yapılan tercümesiyle birlikte), D.İ.B.Y, Ankara 1991, s. 56. Bu gerçek bir takım sûfilerce benimsenmiştir. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Ahmet Subhi Furat, a.g.e., XIII/291.

peygamberin risalet iddiasında ve teblig ettiği din ve şeriatte doğruluğuna delildir. Çünkü velinin her kerameti nebinin de mucizesi olmaktadır. Zira onun veli olması kerametın zuhuruyla bilinir. Onun veli olması ise, inancında haklı olduğunu gösterir. Akidesinde haklı olması - o rasule tabi olması cihetiyle- o peygamberin risaletinin doğruluğuna da delildir. Ayrıca Neseî meseleye fayda açısından yaklaşmakta ve kerametın izharının faydası olarak peygamberin risaletinin isbatını göstermektedir. Çünkü velinin kerametini gören kimse, peygamberin asrında yaşayıp da onun mucizesini gören kimse gibi olur, demektir⁴⁶. Bu tavrıyla Neseî, isbat değeri bakımından mucize ile keramet arasında bir fark görmemektedir.

Peygamber ümmetinden olan veliler ile, o peygamberin velâyeti kıyamete kadar insanlar arasında hak ile tasarruf etmektedir. O halde velinin şereî peygambere tabi olmaktadır. Çünkü veli ancak peygamberin tasarrufatının mazharı olmaktadır⁴⁷.

Şu ana kadar ortaya koyduğumuz görüşlere göre kerametın nübüvvet müessesesinin isbatında büyük rol oynadığı anlaşılmaktadır. Zira mucizeler peygamberin ahirete irtihali ile tekrar izharı imkanı kalmadığından (aralarında fark olmasına rağmen) bunların bir nevi kerametler yoluyla devam ettiğini ve velinin ve kerametinin risaletin yaşayan şahitleri olduğunu söylemek mümkündür. Peygamber ve ona tabi olan velinin toplumda oynadığı rol gibi, keramet ve mucizenin mahiyetleri arasında da benzerlikler bulunduğundan, bir durum tesbiti luzumu hasil olmuştur. Kelam alimlerimizin veli ve nebi, keramet ile mucize arasındaki benzer ve farklılıklar konusundaki görüşlerine de yer vererek, her iki müessesenin de mevki ve derecelerinin tesbit edilmesi, velâyetin nübüvvetten üsütün oluşu gibi bazı görüşlerin zihinlerde meydana getireceği zihni bunalımların giderilmesi açısından pratikte de faydalı olacaktır.

C- VELÂYET İLE NÜBÜVRET ARASINDAKİ FARK

Nübüvvet makamında bulunan bir peygamberin, her zaman için,

46 Neseî, Ebu'l-Muin, *Tabsıratü'l-Edille*, (Tah: Claude Salame), Dımaşk 1993, I/537. Neseî'nin bu görüşü Kuşeyri ile de mutabakat halindedir. Kuşeyri "velinin kerametinin peygamberin mucizesine lâhik olduğunu, zira sâdık olmayan birinden kerametın zuhur etmeyeceğini, ümmetinden birinde zuhur eden her keramet o nebinin mucizesi olacağını, aksine davasında doğru olmayan bir peygamberin ümmetinden birinde böyle bir harikuladeliğe zuhur edemeyeceğinden, böyle bir olayın nebinin mucizesi olacağının açık olduğunu" belirtmektedir. (Kuşeyri, a.g.e, s. 356).

47 Taftazânî, Ş. *Mekâsıd*, V/78.

her şeyden münezze olan aşkın bir varlıkla ilişki içerisinde bulunmasının yanında, bu ilişkinin tesisinde aracı konumunda bulunan vahiy meleği ile de müşerref olması olması ve bütün kurum ve kuruluşlarıyla birlikte iflas etmiş bulunan bir toplumun yeniden islâh ve yapılandırılmasında çok kısa sayılabilecek bir surede ulaştığı başarı, onu, hiç şüphesiz derece ve makam itibarıyla hiçbir kişi ve kurumla karşılaştırılması mümkün olmayacak bir payenin sahibi yapmıştır. Bu nedenle ilk dönem kelim alimlerimiz böyle bir derecelendirme ve taftil içine girmemişlerdir.

Ancak özellikle milâdî dokuzuncu asırdan itibaren bazı mutassavvıfların, mübüvvet-velâyet, keramet-mucize gibi konular arasında bir takım mahiyet benzerlikleri görerek karşılaştırmalar yapmaları üzerine, sonraki kelim eserlerinde de nübüvvet ve velâyetin derecelerinden bahsedilerek bir durum tesbiti cihetine gidilmiştir. Hakim et-Tirmizî (ö. 320/932)'nin velâyet konusunu ele alıp işleyerek, nübüvvet ile yaptığı karşılaştırmalardan sonra Muhyiddin el-'Arabî (ö. 638/1240)'de de bu neviden karşılaştırmalara rastlamak mümkündür.

İbn 'Arabî Hz. Peygamber (s.a.v)'in son nebi oluşuna karşılık velilerin de sonuncusunun bulunduğunu ifade etmektedir. Ona göre, Tanrı hakkındaki bilginin en yüce mertebesi, peygamberlerin ve velilerin sonuncusuna verilmiştir. Bu ilmi, nebi ve resüllerden görebilenler ancak son peygamberin ışığıyla görürler. Velilerden görebilenler ise onun mirasçısı olan son velinin kandilinden müşahede ederler. Hatta o hali ne zaman müşahede etseler ancak hâtem-i velâyet kandilinin ışığıyla görürler⁴⁸. Bu izahıyla İbn 'Arabî, meseleye bilgi teorisi açısından yaklaşmakta ve bu açıdan nebi ile veli arasında benzerlik görmektedir. Velâyeti daha genel bir manada ele alan İbn 'Arabî, nübüvveti velâyet içerisinde hususi bir derece olarak görmektedir. Bunu onun şu görüşleri de te'yit etmektedir: "Çünkü resüllük ve nebilik, yani şeriat kurma keyfiyeti sona ermiştir. Velilik asla sona ermeyecektir. Kitap ile gönderilen peygamberler aynı zamanda velilerden olduklarından, bahsettiğimiz ilmi ancak hâtem-i evliyanın ışığından alırlar. Her ne kadar hâtem-i evliya hükümde son peygamberin şeriatına bağlı ise de bu onun mertebesine eksiklik vermez. Bu nedenle hâtem-i evliya olan zat bir cihetten yüksek, bir cihetten ise geri sayılır"⁴⁹.

İbn 'Arabî'nin son veliye vermiş olduğu fonksiyon, velinin bulunduğu konum itibarıyla son peygamber ile benzerlik arzetsede de

48 Muhyiddin el-'Arabî, **Fusûsu'l-Hikem**, (Terc: Nuri Gençosman), M.E.B.Y, İstanbul 1992, s. 44.

49 İbn 'Arabî, a.g.e, s. 84.

hüküm de ona tabi olduğunu söyleyerek, onun tâbi durumunda olduğunu vurgulamakta ve eserinin bir başka yerinde bu hususu işlemektedir. “Bu itibarla resüllerin sonuncusu hem veli, hem nebi, hem de resüldür. Hâtem-i evliya ise, irfanı aslından alan bir vâristir. Mertebeleri müşahade eder, şefaath kapısını açmak hususunda insanların efendisi, cemaatin lideri olan Hz. Muhammed’in faziletlerinden bir fazilet örneğidir”⁵⁰.

İbn ‘Arabî’ye göre velilik sıfatı umumi, geniş bir mana taşır. Bunun için veliliğin arkası kesilmemiştir. Çünkü bu sıfat hem nebide ve hem de nebi olmayanda mevcuttur⁵¹. Bu durumda nübüvvet, velâyetin hususi bir tezâhuru olmaktadır. Zira her nebi velidir, ancak her veli nebi olamaz⁵². Kanaatimizce bu tesbit yerinde bir tesbittir. Veli kavramı daha genel ve şumullu bir kavramdır. Çünkü Allah’a inanan ve mümin olma özelliğini kazanmış herkesin veli olabileceği ihtimali mevcuttur. Nübüvvet ise, velâyet içerisinde hususi bir mertebe olması bir yana, aynı zamanda ulaşılması insanın iradesine bağlı olmayıp Allah’ın iradesine bağlı olduğu için hem erişilmez ve hem de hepsinden yüce bir mertebenin ünvanıdır.

Muhyiddin el-‘Arabî nübüvvetin sona ermesi ve velâyetin devam etmesi, Allha’ın kendisini veli adıyla isimlendirip nebi ve resül adlarıyla adlandırmaması nedeniyle velâyeti nübüvvetten üstün görmektedir⁵³. Ancak bu üstünlüğü mutlak manada ele almamakta ve şu görüşleriyle kayıtlamaktadır. “Nebinin hem alim bir peygamber, hem de veli olması bakımından makam ve mertebesi, sadece resul ve şeriat sahibi olması bakımından işgal ettiği makamdaki daha ileri ve daha yücedir. Allah erlerinden birinin, ‘velilik nübüvvetten üstündür’ dediğini veya ondan böyle bir rivayetin nakledildiğini duyarsan bil ki, o sadece bu hakikati kastetmiştir. Hatta onlardan birinin ‘veli nebi ve resülden üstündür’ dediğini de işitsen o bu sözüyle bir tek şahsı murad etmiştir. Çünkü o şahsın nebi ve resül olması dolayısıyla işgal ettiği makamdaki, veli olması yönüyle işgal ettiği mertebe daha tam ve kamildir. Yoksa nebiye bağlı olan veli hiçbir zaman nebiden üstün değildir. Zira tâbi olan kimse tabi olduğu şeyde asla metbuunu geçmez. Şu halde resülün ve şeriat sahibi

50 A.g.e, s. 47.

51 A.g.e, s. 176.

52 Ahmet Subhi Furat, a.g.e, XIII/291. Kelamcılarımızdan Muhammed Ali Ebu’l-İzz de nübüvveti velâyetten daha hususi görmekte ve bunu “risaletin nübüvvetten daha hususi” oluşuna benzetmektedir. Bkz. Ebu’l-İzz, Şerhu’t-Tahaviyye fi Akideti’s-Selefiyye, Beyrut 1988, s. 334.

53 İbn ‘Arabî, a.g.e, s. 177, 178.

nebinin sığınacağı makam velilik makamıdır.”⁵⁴ Böylece İbn ‘Arabî, nebinin makamlarını birbiriyle karşılaştırmakta, nebinin velâyetinin nübüvvetinden üstün olduğunu sarih bir şekilde belirtmekte ve herhangi bir velinin derece bakımından tâbi bulunduğu bir nebiyi asla geçemeyeceğini ifade etmektedir. Çünkü ona göre, velâyet peygamberin Hakk’a dönük yüzü, nübüvvet ise halka dönük yüzüdür. Ayrıca veli Allah’ın isim, velâyet ise O’nun sıfatıdır⁵⁵. Buna dayanarak mutlak olarak velâyetin nübüvvetten üstün olduğunu söylemek mümkün değildir⁵⁶. Çünkü İbn ‘Arabî, bunu yaparken Allah’ın isimleriyle bağlantı kurmakta ve O’nun veli isminin son bulmayıp devam etmesinden velâyetin de devam edeceği hükmünü çıkararak peygamberin velâyetinin nübüvvetinden daha üstün olacağı sonucuna varmaktadır ki, kanaatimizce bu pek isabetli gözükmemektedir. Zira burada gâibin şâhîde kıyaslanması sözkonusudur.

O halde İbn ‘Arabî’nin “Veliyi nebiden üstün” gördüğüne dair görüş nereden kaynaklanmaktadır? Kanaatimizce onun özellikle hâtemü’l-evliya ile nebi arasında kurmuş olduğu benzerlik ve yapmış olduğu karşılaştırmalar böyle bir anlaşılmaya sebebiyet vermiştir. Hatta onun bu nevi karşılaştırmaları bu kadarla da sınırlı kalmamış ve bu görüşlerine şöyle bir temsille devam etmiştir: “Bir defasında peygamber efendimize nebilik tuğladan yapılmış bir duvar olarak temsil olundu. O duvarda yalnız bir tuğla eksik idi. Hz. Peygamber de bu son tuğla oldu. Şu kadar ki, Tanrı resûlunun buyurduğu gibi o, ancak eksik olan bu tuğladan başkasını görmedi. Hâtimü’l-evliyaya gelince, onun için de bu rüya sahihtir. O da Hz. Peygambere temsil olunan şeyi görür. Hatta o duvarda iki tuğla yerini görür ki, bunlardan biri altından biri gümüştenidir. Duvarda eksik olan ve onun yerini tamamlayan tuğlanın birini altından birini de gümüşten görür. Böyle olunca da onun kendi nefsinin bu tuğlaların konulduğu yerde aksetmiş görmesi lazımdır. Şu halde hâtem-i evliya bu iki tuğlanın timsali olup duvar tamam olur. Hâtem-i evliyanın onu iki tuğla görmesinin sebebi de zahirde son nebinin şeriatına tabi olmasıdır. Ona bağlılığının timsali ise gümüş tuğladır. Bu da zahirdir ve Allah’tan alır. Çünkü o emri olduğu hal üzere görür ve böyle görmesi zaruridir. Bu görüş ise batını temsil eden tuğlanın mahallidir. O ilmi öyle bir kaynaktan alır ki, peygambere getiren melek de aynı kaynaktan alır. Eğer işaret ettiğim bu nükteyi

54 İbn ‘Arabî, a.g.e, s. 179.

55 Mu`tezile velâyeti Allah’ın fiili olarak görmektedir. Bu konu için bkz. Eş’ari, Ebu’l-Hasen, *Makâlâtü’l-İslamiyyin*, (Tah: Muhammed Abdulhamid), Beyrut 1990, II/255.

56 Süleyman Uludağ, a.g.e, s. 218.

anlayabildiysen, senin için faydalı bir bilgi hasıl olmuştur”⁵⁷.

Mutlak olarak velâyetin nübüvvetten üstün görülmesi kelim alimlerimiz tarafından küfür olarak değerlendirilerek reddedilmiştir⁵⁸. Zira veli asla nebi derecesine yetişemez. Bu nedenle de başkasının velâyeti nübüvvetten asla üstün olmaz⁵⁹. Bizzat İbn ‘Arabî’yi ismen muhatap sayarak eleştiren ve tekfir eden Ebu’l-İzz, İbn ‘Arabî ve benzerlerinin nübüvvetin sona ermesi ve velâyetin sona ermemesi nedeniyle velâyeti daha üstün gördüklerini, hatta bütün peygamberlerin -tıpkı nübüvvet makamının berzahta resûlun üstünde velinin altında bulunduğunu söyledikleri gibi- velâyetten müstefid olduklarını söylemişlerdir. İbn ‘Arabî’nin bu konuda vermiş olduğu tuğla temsilini hatırlatan Ebu’l-İzz, kendisini altın tuğla ve resûlu de gümüş tuğla konumunda gören, kendini resûlden daha faziletli görenin küfüründen daha büyük küfür olmayacağını⁶⁰, hatta nebilerin Allah bilgisini son velinin mişkâtından alacağını söyleyerek, kendinin de son veli olduğunu söylemenin Firavun’un sözüne benzendiğini ifade edip, tek bir nebinin bütün evliyadan daha üstün olduğunu belirtmektedir⁶¹.

Konu ile ilgili ayet ve hadislerle bakıldığında, ayetlerde velâyetin üstünlüğüne delalet eden bir hüküm bulunmamaktadır. Ancak yukarıdaki zikredilen hadislerden birinde geçen “Onlar ne nebi ve ne şehid olmadıkları halde, Allah nezdindeki derecelerinden dolayı ona nebiler ve şehitler gıpta ederler” şeklindeki ibare, velâyetin ulaşılan derece bakımından nübüvvetten üstün olduğunu gösteriyor gibi görünse de bu böyle değildir. Zira sözün söyleniş gayesi ve makamı ümmetini irşad ve teşvikirdir. Nebilerin bu şekilde vafedilmesiyle, ümmetlerinin durumlarıyla uğraşmaktan dolayı peygamberlere arız olan endişelerden velilerin uzak olduğu belirtilmiştir. Ayrıca bu onların hüsn-ü hallerini temsil yoluyla beyandır. Ayrıca bu nebinin velâyeti, nübüvvetinden üstündür şeklinde de yorumlanabilir. Yoksa mutlak olarak velâyetin nübüvvetten üstünlüğünü göstermez⁶².

“Nübüvvetin velâyetten üstün oluşu” konusuna geniş yer ayıran Taftazânî (ö. 793/1390), velâyette kurbiyyet ve ihtisas manası var olması, nubuvvette ise halk ile Hakk arasında vasıtalık ve halkın

57 A.g.e, s. 45. IX/345.

58 İbn Hazm, a.g.e, IV/20; Taftazânî, Ş. Mekâsıd, V/57; Aliyyu’l-Kârî, Şerhu Fıkhi’l-Ekber, s. 183; Kemalettin el-Beyâzî, a.g.e, s. 338.

59 Kemalettin el-Beyâzî, a.g.e, s. 338.

60 Ebu’l-İzz, a.g.e, s. 335.

61 A.g.e, s. 333-334.

62 Alûsî, a.g.e, XI/150.

maslahatını gözetmek anlamı mevcut olduğundan dolayı velâyetin nübüvvetten üstün olduğunu iddia etmenin mümkün olmadığını belirterek, nebiden başkasının velâyetinin nebiden hiçbir şekilde üstün olmayacağını açıkça ifade etmektedir. Bazı mutasavvıflardan ve bazı Kerramiler'den ⁶³, velâyette kurbiyyet anlamı bulunması, nebide ise melikin reâyaya ahkâmını tebliğ için gönderdiği kimsede olduğu gibi, sadece haber verme anlamı bulunması nedeniyle velâyetin nübüvvetten daha üstün olduğu görüşü nakledildiğini belirten Taftâzânî, bunu ki yönden doğru bulmamaktadır:

1. Peygamber velâyet şerefine sahip olmakla birlikte, günahlardan korunmuş, açık naslarla kötü akibetten emin kılınmış, vahiy ve melekle müşerref olmuş ve dünya ve ahiret işlerini tanzim için gönderilmiştir.

2. Nübüvvet Hakk'tan halka tebliğle ilgilidir. Bu kesin olarak velâyetin kurbiyyet ve şerefini de ihtiva eder. Bu yönüyle nebi olmayan velinin mertebesinden geriye kalmaz. Zira velâyetin nihâf derecede mükemmelliği düşünülemez. Çünkü son derece mükemmel derecede bulunmanın alâmeti nübüvvet derecesine ulaşmakla mümkündür⁶⁴.

Bu görüşleriyle Teftâzânî, nebinin velinin vasıflarını taşıdığını, zira her nebinin aynı zamanda mükemmel derecede veli olduğunu belirtmekte ve daha sonra da nebinin velide asla bulunmayan bazı özelliklerini zikrederek, nübüvvetin velâyet karşısındaki mutlak üstünlüğünü ortaya koymaktadır. Diğer bazı kelimciler de Taftâzânî'ye benzer fikirler ileri sürmektedirler⁶⁵.

Nübüvvetin velâyetten üstünlüğünün aklî ve naklî olmak üzere iki yönden isbat edilebileceğini söyleyen Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1209), naklî delil olarak Hz. Peygamber (s.a.v)'in Hz. Ebu Bekir hakkındaki "*Vallahi nebiden sonra Hz. Ebu Bekir'den daha faziletli bir güneş ne doğmuş ve ne de batmıştır*"⁶⁶ hadis-i şerifini gösterir. Bu hadis Hz. Ebu Bekir'in nebi olmayan herkesten daha faziletli olduğunu göstermektedir. O, nebi olanların daha aşağısında bir mertebede bulunmaktadır. Bu ise nebilerin hal olarak herkesten daha faziletli olduklarını göstermektedir.

⁶³ Bu görüşün Kerrâmiler'e isnadı için bkz. Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, s. 352.

⁶⁴ Taftâzânî, *Ş. Mekâsıd*, V/77-78.

⁶⁵ Karşılaştırınız, Aliyyu'l-Kârî, *Ş. Fıkhı'l-Ekber*, s. 182.

⁶⁶ Heysemî, Nurettin Ali b. Ebi Bkr, *Mecmau'z-Zevâid ve Menbau'l-Fevâid*, Beyrut 1988, IX/44, ancak Heysemî bu ve buna benzer hadisleri yayıf olarak değerlendirmektedir.

Aklî delile gelince veli yalnız zatında kamildir. Nebi ise hem kâmil hem de kemâl erdiricidir. İkincisinin (hem kâmil ve hem de mükemmil olanın) daha üstün olduğu açıktır. Bazı cahiller “ben nakıslardan bir kısmını kemale erdirdim” iddiasında bulunursa, sayı ve adet bakımından kendi ashabı mı yoksa Hz. Muhammed (s.a.v)’inki mi daha çok bunu karşılaştırması lazımdır. Şayet kendi kavmini Hz. Muhammed’e nisbetle denizde bir katre gibi görürse, o zaman ona nisbetinin olmayacağını da anlayacaktır⁶⁷.

Veli ile nebiyi ayıran farklardan biri de ulaştıkları mertebelerin farklı oluşudur. Zira velinin ulaştığı mertebe, o an için ulaşabildiği son mertebedir. Oysa ki nübüvvette ulaşılacak mertebelere sınırlanmamaktadır. Velîlik dereceleri, sözkonusu kişi tarafından ulaşılan aydınlanma ve marifet derecesine bağlıdır⁶⁸. Bu nedenle velinin kabiliyet farklarına göre ulaşabilecekleri en son mertebe nebilerin ulaştığı mertebedir ki; onlarda velâyet ve nübüvvet bir araya gelmiştir. Zira onların insanlarla olan münasebetleri, asla onları, kudsî kuvvet tarafından te’yt edilmiş zeki nefislerinin kamil kabiliyetleri nedeniyle Cenâb-ı Hakk’a olan zühhterinden ayırmamıştır⁶⁹. Bu nedenle velinin rüyasında görebildiğini nebi yakaza halinde görebilecek güce sahiptir⁷⁰. İbn ‘Arabî ise yakaza halinde hissetme konusunda veli ile nebiyi müşterek görmektedir⁷¹.

Bir mutasavvıfın “Hz. Muhammed (s.a.v) *Miraç’ ta, göklerin en yükseğine, cennetin en yücesine ulaşıp geri döndü*⁷² Allah’ın huzurunda yemin ederim ki, eğer öyle bir mertebeye ulaşmış olsaydım asla geri dönmezdim” şeklindeki görüşünü nakleden Muhammed İkbâl, bu örneği, nebiler ve velilerin şuurunda mevcut psikolojik farka nüfûz edip bir tek cümle halinde bunu dile getiren, en isabetli cümle olarak değerlendirmektedir.

Zira mutasavvıf tevhidin iç huzurundan ayrılıp madde alemine dönmeyi arzu etmez. Zorunlu olarak dönünce de, madde alemine bu dönüş beşer için bir fayda sağlamaz. Oysa ki, nebi veya peygamberin

67 Râzî, Meâlimu Usûli’-Dîn, Kahire, Tsz, s. 101.

68 Annemaria Schimmel, a.g.e, s. 60.

69 Alûsî, a.g.e, XI/148.

70 Gazâlî, Ebu Hamid, *Maznun bihi Ala Gayri Ehlih*, Beyrut 1994, s. 103.

71 Prof. Dr. Nihak Keklik, *el-Futûhât el-Mekkiyye*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990, s. 440.

72 “Çünkü peygamber Allah’ın vizyonu içerisinde yitmekte, geri dönüp Allah’ın iradesini ve İlâhî olan ile sonrasızca birleşmeyi halkına anlatmaktadır” (Annemaria Schimmel, a.g.e, s. 180).

dönüşü yaratıcı mahiyettedir. Peygamberler tarihe yön veren güçleri kontrol edip, bu suretle yeni bir gayeler dünyası kurmak amacıyla, geri döner ve kendini zamanın akışına bırakır. Velinin tevhit yolunda elde ettiği huzur son hedeftir. Halbuki, peygamberde tevhit, insanın dünyasını tamamen değiştirecek şekilde ayarlanmıştır ve dünyayı sarsacak psikolojik güçler uyandırır⁷³. Böylece İkbâl, velilerin tevhit denizinden elde edebildiği nihâî noktayı ve nebinin bu konudaki üstünlüğüne işaret ederken, aynı zamanda nebi ile veli arasındaki psikolojik farka da işaret etmektedir.

Mutlak olarak velâyetin nübüvvetten üstün olmayacağı konusunda fikir birliği içerisinde olan kelim alimlerimiz, hem velâyet ve hem de nübüvvet mertebesini kendisinde birleştirmiş nebide hangi makamın daha üstün olduğu konusunda tavakkuf etmişlerdir. Ancak hakim olan görüş nebinin nübüvvetinin velâyetinden daha üstün oluşudur. Çünkü velâyetinin üstünlüğünü söyleyenler, velâyetin kurbiyet anlamı yanında, nübüvvetin kul ile Allah arasında aracılıktan ibaret olduğunu belirtmekle, gâibi şahide, hâlıkı mahluka kıyas etmişlerdir. Bütün makamların nebi de toplandığını bilememişlerdir⁷⁴. Taftazânî, bu konuda mutasavvıfların görüşlerinin mutlak mana da değil, "Nebinin velâyeti nübüvvetinden üstündür" şeklinde takyid edilerek anlaşılmasının daha uygun olacağını belirtmektedir⁷⁵. Bu görüşüyle o, nebinin nübüvvetinin üstünlüğünü kabul etmekle birlikte, mutasavvıfların görüşlerinin bu şekilde takyid edilmesinde de bir mahzur görmemektedir. Çünkü ona göre, teşriî nübüvvet vaktin maslahatlarına bağlıdır, velâyetin herhangi bir vakte taalluku yoktur. Aksine onların saltanatı kıyamete kadar devam etmekle birlikte Hz. Muhammed'in peygamberliği ile son bulmuştur. Velîler vasıtasıyla Hz. Muhammed'in velâyeti tasarruf eder. Bundan dolayı onların alametleri peygambere mutabaat olmalıdır. İhlas ve muhabbette mükemmel olan ancak peygamberdir ve bu yüzden habibullah ünvanına sahiptir⁷⁶. Ayrıca velilerin hilafına nebilerin her türlü günahattan masun oluşları, akibetlerinden emin oluşları, vahiyle ve meleği görmekle şereflenmiş olmaları da nebileri velîlerden üstün kılan nitelikler arasında yer almaktadır⁷⁷. Bu nedenle de velilerin nebilere derece bakımından ulaşamayacakları konusunda icma olduğu söylenmektedir⁷⁸.

73 Muhammed İkbâl, a.g.e, s. 171-172.

74 Aliyyu'l-Kârî, Ş. Fıkhı'l-Ekber, s. 183.

75 Taftazânî, Ş. Mekâsıd, V/73.

76 A.g.e, s. 78.

77 Taftazânî, Ş. Akâid, s. 105; Aliyyu'l-Kârî, Ş. Fıkhı'l-Ekber, s. 182.

Veli ile nebi hakkında mahiyetlerinin benzerliği itibarıyla bir durum tesbitine ihtiyac duyulan konulardan biride mucize ve keramet konusu olmuştur. Her türlü fiil ve hareketinde nebiye tabi olan velinin elinde kerametın zuhur edebileceğinin imkanı, Allah'ın kudretinin her şeye şamil oluşudur. Kerametın peygamberin mucizesi nevinden olması gibi, velinin iradesiyle olması da caizdir. Bunlara karşı çıkan kelâmcılar da bulunmaktadır. Bazı fırkalar bu noktadan hareketle, mucizeyle karıştığı, dolayısıyla nübüvveti ispat kapısının kapandığı gerekçesiyle kerameti kabul etmemişlerdir⁷⁹. Kelamla ilgili eserlerde ikisi arasını ayıran birçok ayrıcı noktaya temas edilse de onlardan bir çoğu keramette de bulunması caiz olması nedeniyle, bu konuda en ayrıcı nokta "nübüvvet iddiasının" keramette bulunmayışıdır. İşte bu, keramette bulunması asla caiz olmayan ve ikisi arasını kesin çizgiyle ayıran husus olmaktadır. Zira veli, nübüvvet iddia etmesi halinde velilik bir tarafa, İslamdan bile çıkar⁸⁰.

Nebi ve veliyi aydınlatan bilgi kaynağı olan vahiy ve ilham arasında da büyük ölçüde farklılıklar bulunmaktadır. Vahiy her türlü şek ve şüpheden uzak kesin bilgi kaynağı iken, ilhamın bilgi ifade edebilmesi için evhamdan uzak oluşunun bilnebilme şartı bulunmaktadır. Zira ilhamın kaynağı her zaman ilahî olmayabilir. Ayrıca vahiy herkese göre bilgi ifade etmesine rağmen, ilham sadece sınırlı kişiler için bilgi ifade etmektedir.

SONUÇ

Şu ana kadar verilen bilgi ve değerlendirmeler ışığında denilebilir ki, nübüvvet insanlık aleminde bir kutub ve bir mihverdir. Risalet semasının bir güneşi olan peygamberimiz (s.a.v)'in zatında, Allah'ın emir ve iradesinin yansımaları olan vahiy ve nübüvvet ağacının en nazdar meyvelerinden biri de velilerdir. Bu nedenle velinin

78 Ahmed Subhi Furat, a.g.e, XIII/291; Aliyyu'l-Kârî, Ş. Fıkhı'l-Ekber, s. 183.

79 Kerameti kabul etmeyenlerin görüşleri için bkz. Şehristânî, el-Milel ve'n-Nihal, Beyrut, Tsz, S. I/84; Bağdâdî, el-Fark, s. 352; İbn Haldun, a.g.e, III/557; Nesefî, a.g.e, I/0536; Cürçânî, Şerhu'l-Mevâkıf, Mısır 1907, VIII/288.

80 Bu konuda geniş bilgi için bkz. Adududdin el-İcî, el-Mevâkıf, Beyrut, Tsz, s. 370; Cürçânî, Şerhu'l-Mevâkıf, VIII/288; Bağdâdî, Usulu'd-Din, s. 184; Cüveynî, a.g.e, s. 267; Taftâzânî, Ş. Mekasid, V/73; Sâbûnî, a.g.e, s. 56; Nesefî, a.g.e, I/0536; K. Beyâzî, a.g.e, s. 338; Aliyyu'l-Kârî, Ş. Fıkhı'l-Ekber, s. 113; Ş. Emâli, s. 23; Ebu'l-İzz, a.g.e, s. 336.

kazanmış olduğu bütün üstün nitelik ve değerler, istifade ettikleri nübüvvet suyunun kaynağına olan yakınlıklarına bağlı olmaktadır. Kaynaktan temiz ve saf olarak çıkan suya daha sonra bulaşmış olan renklerden, ilk kaynağın sorumlu tutulması uygun olmayacaktır.

Velâyet mertebesine ulaşmada, velinin dikkat etmesi gereken şeylerin başında, emir ve nehiylere tam bir teslimiyet, nefse muhalefet ve istikamet gelmektedir. Kısaca bunu “*takva*” olarak özetlemek mümkündür. Ulaşabildiği her makam ve derece kendi irade ve gayreti sonucu olup, bu ise tâbi olduğu nebiyi tam bir samimiyetle takip etmekle olabilmektedir. Bu nedenle de velinin bulunduğu velâyet makamı başta olmak üzere, nâil olduğu bütün harikuladelikler nebiye tâbi oluşunun bir neticisidir. Bu yönüyle de onda meydana gelen bütün üstün meziyet ve olağanüstülükler, nebiye tam bir ihlasla tabi oluşunun bereket ve feyziyle gerçekleşmektedir. Buradan hareketle, velinin elinde zuhur eden kerametler, kelim alimlerince tabi olduğu peygamberin mucizesi olarak değerlendirilmiştir. O halde velâyetin varlığı, nübüvvet müessesesinin doğruluğunun canlı şahididir.

Bununla birlikte velinin ulaştığı olağanüstülükler ile nebinin mucizesi, velide nübüvvet iddiasının bulunmamasıyla kesin çizgiyle ayrılır. Her ne kadar peygamberin mucizesi nevinden bir kerametın zuhuru caiz görülmüşse de, nebilik iddiası bulunmayışı nedeniyle mucize derecesine ulaşamamaktadır.

Toplumu yönlendirme ve yapılandırmada ifa ettikleri rol bakımından nebi gibi, velinin de tesiri olduğu inkar edilemez bir gerçektir. Ancak bir veli asla nebi derecesine ulaşamaz. Zira nebi, velinin sahip olduğu bütün üstün niteliklere sahip oluşunun yanında, meleği görüp vahiyle müşerref olma, büyük ve küçük günahlardan masum oluş gibi velide bulunmayan hususiyetleri de bünyesinde barındırmaktadır. Velilerin ulaşabildikleri son mertebe, velinin tabi olduğu nebinin velâyeti ile sınırlıdır. Zira bütün nebiler aynı zamanda mükemmel derecede birer velidirler. Bu nedenle mutlak manada velâyet nübüvvetten asla üstün olamaz. Bunu kabul ise kelamcılar tarafından küfür olarak değerlendirilmektedir. Ancak velâyet ve nübüvveti kendisinde birleştiren bir nebinin, nübüvvetinin velâyetinden üstün olduğu görüşünü benimseyen kelamcılarımızdan bazıları, bu konuda velâyeti nübüvvetten üstün gören sûfî anlayışı tamamen reddetmek yerine, bunun “*Nebinin velâyeti nübüvvetinden daha üstündür*” şeklinde anlaşılmasını daha uygun bulmaktadırlar.

AMEL AÇISINDAN AZÎMET RUHSAT MUKAYESESİ

Arş. Gör. Halit ÇALIŞ*

GİRİŞ

İnsanlar arasında sağlam iletişim kurmada kavramlara yüklenen anlamlar önem arz etmektedir. Çoğu zaman anlaşılammaktan, ya da yanlış anlaşılmaktan şikayet edilir. İnsanlar aynı dili kullanmakta, ancak anlaşamamaktan şikayetlenmektedirler. Bunun temel sebeplerinden biri günümüzde kavram kargaşası diye ifade edilen aynı kavramlara farklı anlamların yüklenmesidir. İşte bu durum anlaşmazlıklara sebep olduğu gibi, kırıci tutum ve davranışlara, ilişkilerin bozulmasına da yol açmaktadır.

Sözkonusu kargaşanın yaşandığı alanlardan birisi de kanaatimizce azîmet ve ruhsat konusudur. Azîmet, Yüce Allah'ın, mükelleflerin hepsi için bütün durumlarda bağlayıcı genel bir kanun olmak üzere ilkten koyduğu hükümlerdir.¹ Ruhsat ise, haramlığı gerektiren küllî bir asıldan istisnâ olmak ve sadece ihtiyaç mahallerine has kılınmak üzere meşakkat veren bir özür sebebiyle meşrû kılınan hükümlerdir.² Biz bu çalışmamızda konu çerçevesinde günümüzde sıkça karşılaştığımız bir husus üzerinde durmak istiyoruz ki o da, azîmet ve ruhsattan hangisi ile amelin daha üstün olduğu meselesidir.

Günümüzde bazı davranışlar azîmet olarak değerlendirilip takdir görürken, ruhsat olarak değerlendirilen bir takım davranışlar ise

* Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Hukuku Araştırma Görevlisi.

- 1 Şa'bân, Zekiyüddîn, **İslam Hukuk İlminin Esasları**, Ter: Doç. Dr. İbrahim Kâfi Dönmez, Ankara 1990, s. 222. Benzer tarifler için bkz. Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl, **Usûlü's-Serahsî**, Tah: Ebu'l-Vefâ el-Afgânî, Beyrut 1973, I, 117; Semerkandî, Alâuddîn, **Mizânu'l-Usûl fî Netâici'l-Ukûl**, Tah: Dr. Muhammed Zeki Abdü'l-Berr I.baskı, Katar 1984, s. 55; İbn Melek, **Şerhu Menâri'l-Envâr**, İstanbul 1965, s. 194.
- 2 Şâtübî, Ebû İshâk İbrahim b. Mûsa b. Muhammed el-Girnâfî, **el-Muvâfakât**, Ter: Dr. Mehmet Erdoğan, İstanbul 1990, I, 302.

kınanmakta ve yerilmektedir. Azîmetle amel daha üstün kabul edilip takvâ alâmeti sayılmakta, ruhsatları kullanmak ise dine karşı lâkaytlık olarak görülmektedir. Bu anlayışın sonucu insanlar, birbirlerini yerli yersiz kınamakta, samimi müslüman olmamakla suçlamaktadır. Acaba azîmetle amel etmek her ortam ve şartta daha üstün müdür? Aynı şekilde ruhsatla amel etmek dine karşı lâkaytlık veya hep kolay ve basit olan hükümlerin tercihi midir? Bu sorulara genel bir çerçevede cevap aramaya çalışacağız. Önce bazı değerlendirmeler ve örnekler üzerinde durmak istiyoruz.

Bazı Örnekler

Şâtîbî (790/1388) azîmetle ruhsattan hangisinin daha üstün olduğu konusunu her iki tarafın da delillerini zikrederek genişçe işlemekte ve sonunda kendisi bir tercihte bulunmayıp konuyu müctehidin değerlendirmesine havâle etmekte ve müctehidin değerlendirmesine göre bazen azîmet daha üstün olurken, bazen de ruhsatın daha üstün olabileceğini ifâde etmektedir. Bu arada azîmetle amelın daha üstün olduğunu söyleyenlerin delillerini zikrederken şu olaylar da bunun delilleri arasında sayılmaktadır:

1. Hz. Peygamber(sav)'in vefâtından sonra araplar irtidâd etmişlerdi. Hz. Ebû Bekir(r.a) dışındaki bazılarının ya da çoğu sahâbenin görüşleri, bunları zekâttan belli bir süre muaf tutmak sûretiyle gönüllerini almaya ve işi idâre etmeye çalışmak, ümmetin durumu istikrar kazanınca da ne gerekiyorsa onu yapmak şeklinde idi. Hz. Ebû Bekir(r.a) buna yanaşmadı ve Allah'a yeminle tek başına da kalsa onlarla savaşağını ısrarla ifâde etti... Bu olay karşısında sahâbe ruhsatla amelın (mürted araplardan geçici bir süre zekât almamak) daha uygun olacağını düşünürken, Hz. Ebû Bekir(r.a) bunu kabul etmemiş ve azîmetle (ne pahasına olursa olsun onlardan zekât almak) amel etmiştir.³

2. Hz. Peygamber(sav) ölümünden hemen önce Üsâme'yi Suriye bölgesine gönderilen bir ordunun başına getirmişti. Ordunun çıkışı Efendimizin hastalığının ağırlaşması üzerine geciktirilmişti. Sonunda da vefat ettiler. İnsanlar Ebû Bekir'e: "Üsâme'yi ordusuyla birlikte yanında tut. Onu sana karşı harp ilan edenlere karşı kullanırsın" demişlerdi. Fakat Hz. Ebû Bekir: "Hiç kimse kalmasa da köpekler Medinelî kadınların halhallerini yalayacak hale gelseler bile, Allah Rasûlü'nün sevkettiği bir orduyu geri çeviremem." demiş, ancak Üsâme'den rica ederek Hz. Ömer'i kendisine yardımcı olmak üzere bırakmasını istemişti... Hz. Ebû Bekir(r.a) burada da azîmetle ameli

³ Şâtîbî, Muvâfakât, I, 328.

tercih etmiştir. Bu da azîmetin ruhsattan üstün olduğunun delillerindedir.⁴

3. Azîmetle amelin ruhsatla amelden daha üstün olduğunu gösteren bir diğer delil de şudur: Hz. Peygamber(sav), “Sizden biriniz için daha hayırlı olan, hiçbir kimseden bir şey istememesidir.” buyurmuştur. Ashab bu sözü genelliği üzere almıştır. Böyle bir manada bu hadisle amel etmeyi üstlenmenin pek çok meşakkatleri getireceğinde şüphe yoktur. Bununla birlikte onlar genelliği üzere almışlar ve evliyâdan pek çoğu da onlara uymuşlardır. Bunlardan birisi de **Ebû Hamza el-Horasânî**'dir. **Kuşeyrî** ve daha başkalarının zikrettiğine göre bu zât kuyuya düşmüş fakat hiç kimseden yardım istememiştir. Halbuki böyle bir noktanın hiç bir şey istememe aslından istisnâ edilmesi uygundu. Bu da azîmetin daha üstün olduğunu gösterir.⁵

4. Diğer bir delil ise şudur: Tebük seferinden geri kalan üç sahâbî savaş sonrası Hz. Peygamber'e gelmişler ve özür beyân etme durumları bulunmasına rağmen bu yola gitmemişlerdir. Bunlara yeryüzü dar gelmiş, içleri içlerine sığmaz olmuşlardı. Ancak bunlar Allah'tan başka sığınılacak bir kapı olmadığını görmüşler ve sıdk ile tövbe etmişlerdi. Sonunda da tövbeleri kabul edilmişti. Allah onlar için kabul kapısını açmış ve onları doğrulardan saymıştı. Çünkü bunlar kendilerine bir özür bulmak gibi bir ruhsatla amel etmek yerine azîmetle amel yolunu tutmuşlardı.⁶

Örneklerin Değerlendirilmesi

1-2. İlk iki maddede zikredilen olayların bizce azîmet ve ruhsatla bir ilgisi yoktur. Hz. Ebû Bekir(r.a)'ın bu davranışları siyâsîdir ve siyâsî tercihini kullanmıştır. Rasûlullah(sav)'in vefâtıyla birlikte müslümanların zayıfladığı, birliklerinin dağıldığı gibi bir imajın uyanmasını önleme amacına mâtuftur, siyâsî taktik gereği yapılan uygulamalardır. Dolayısıyla bu uygulamaların azîmet ve ruhsatla bir ilgisi yoktur, bunlardan hangisinin daha üstün olduğu konusunda da delil olmaya elverişli değildir.

Bu iki olayda olduğu gibi Hz. Ali ile Hz. Muâviye arasında geçen olaylar da bazı alimlerce azîmet ve ruhsat kapsamında değerlendirilmiştir. Biz bu değerlendirmelerin de isabetli olmadığını kanaatindeyiz. Her şeyden önce bir olayı azîmet ve ruhsat kapsamında

4 Şâtibî, Muvâfakât, I, 330-331.

5 Şâtibî, Muvâfakât, I, 329.

6 Şâtibî, Muvâfakât, I, 329-330.

değerlendirebilmek için o konuda, normal durumlarda bağlayıcı ve uyulması istenilen genel bir kuralın (kanunun) ve bu kanunun uygulanmasının aşırı sıkıntılara sebep olacağı durumlarda geçerli olmak üzere hafifletici bir hükmün bulunması gerekir. Sözkonusu olaylarda ise böyle bir durum yoktur ve mesele tamamen siyâsî tercih meselesidir.

3. Bu olay da kanaatimizce konuyla ilgili değildir. Rasûlullah(sav)'in kastettiği şey sadaka, ganîmet v.b. gibi bir şey istememektir. Nitekim bunun böyle olduğu aynı sahifede muhakkıkın zikrettiği bir hadisten de anlaşılmaktadır. Gerçi sahâbenin yere düşen kamçılarını dahi başkalarından istemeyip inip kendilerinin aldığı rivâyet olunmuştur.⁷ Ancak bu, bir insanın normalde kendisinin yapabileceği ve nefesine işkence etme anlamına gelmeyen davranışlardandır. Örnekte zikredilen şahsın durumu ise nefesine işkence etmektir. Nefse eziyet etme ise ibâdetlerde dahi istenmeyen bir durumdur.⁸

4. Bu olayın da azîmet ve ruhsatla bir ilgisi yoktur. Zîra;

a) Tebük seferinde genel seferberlik îlân edilmiş ve özürülüler hâriç herkesin sefere katılımı istenmiştir.⁹

b) Seferden geri kalanlar âyet-i kerîmede kınanmıştır.¹⁰ Halbuki -iddiâ edildiği gibi olsa idi- meşrû mâzeretleri olanların kınama kapsamından hariç tutulması gerekirdi. Bilâkis bu üç sahâbî cezalandırılmışlardır.

c) Seferden geri kalan üç sahâbî meşrû mâzeretlerinin olmadığını bizzat kendileri ifâde etmişlerdir. Tebük seferine katılmayan sahâbîlerden biri olan Ka'b b. Mâlik, Rasûlullah(sav)'in Tebük'ten dönerek gelmekte olduğunu duyunca kendisini bir üzüntü kapladığını ve yalan söylemeyi düşünmeye başladığını, ancak sonradan bu düşünceden vazgeçtiğini söylemektedir... Ka'b, Rasûlullah(sav)'in huzuruna gelmiş ve Rasûlullah(sav)'in: "Neden gazadan geri kaldın? Hayvanını satın almamış mıydın?" diye sorması üzerine şöyle cevap vermiştir: "*Yâ Rasûlallah! Vallahi ben dünya halkından senden başka birinin yanında otursaydım, onun hışmından bir özürle kurtulurdum sanırım. Bana fasahat da verilmiştir. Lâkin ben vallahi bildim ki, bugün sana seni râzı*

7 Müslim, Zekât, 108.

8 Enes b. Mâlik'ten gelen bir rivâyete göre, Rasûlullah(sav) iki oğlunun kolları arasında götürülen bir ihtiyarı görerek: "Buna ne olmuş?" diye sormuş. "Yürümeyi nezretmiş" demişler. Rasûlullah(sav): "Şüphe ki Allah, bu adamın kendisine azap etmesinden müstağnîdir." buyurmuş ve hayvanına binmesini emretmiştir. Buhârî, Eyman, 31; Teheccüd, 18; Müslim, Nüzur, 9.

9 Tövbe 9/39-41.

10 Tövbe 9/83, 93, 94.

edecek bir yalan söylesem, Allah'ın hüsnüne uğramam yakındır. Sana doğruyu söylesem bu hususta bana gücenirsin. Ben sözüm hususunda Allah'ın ukbâsını dilerim. Vallahi hiç bir özürüm yoktu. Vallahi senden geri kaldığım zamankinden daha kuvvetli ve daha zengin olduğum hiç bir zaman yoktur.” Bunun üzerine Rasûlullah(sav) de Ka'b'ın doğru söylediğini ifade etmiştir.¹¹

Görüldüğü gibi bu olayın da azîmet ve ruhsatla bir ilgisi yoktur. Söz konusu sahâbîlerin bu şartlar altında özür beyan etmeleri yalan söylemeleri demek olurdu. Zira geçerli bir mazeretlerinin olmadığını kendileri de itiraf etmektedirler.

Azîmet ve ruhsatın bu şekilde anlaşılması bir çok sıkıntılara, yanlış uygulamalara ve yersiz ithamlara sebep olur. Her şeyden önce kavramların ifade ettiği anlamlar iyi bilinmeli ve o çerçevede kullanılmalıdır. Konunun bu şekilde algılanması azîmet ve ruhsat hükümlerinin gayelerinden uzaklaşılmasına neden olur. Bu uzaklaşma, dinin fert ve toplum hayatında gerçekleştirmek istediği hedefe varılmasına da bir engel teşkil etmektedir.

Azîmet ve Ruhsatla Kendi Ortam ve Şartlarında Amel Etmek

Amel yönüyle azîmetin mi, yoksa ruhsatın mı daha üstün olduğu konusunda alimler ihtilaf halindedir. Azîmeti ruhsata tercih edenler, ruhsat illetini nazarı dikkate alırlar ki, o da meşakkatin bizzat kendisidir. Meşakkat ortadan kalkarsa, iş asıl olan azîmete döner.

Ruhsatı azîmete tercih edenler ise, illetin mazinnesini (muhtemelen bulunduğu yer veya durumu) illetin bizzat kendisi makamında mütâlâ etmişlerdir. Meselâ seferde orucu bozmak, seferde oruç meşakkatinin illetidir. Orucu bozmayı sefer sebebine bağlayanlar -ki sefer meşakkatin mazinnesidir (muhtemelen bulunduğu yer)- meşakkat olsun veya olmasın mutlak olarak oruç tutmamanın ruhsat olduğu kanaatinde dirler. Orucu bozmayı aslî illete bağlayanlar -ki o da meşakkattir- meşakkat bulunmazsa azîmetle amel ederek oruç tutmanın daha evlâ olduğu kanaatinde dirler.¹²

Azîmetle ruhsattan hangisinin daha üstün olduğu geniş bir ictihad sahasıdır. Bazı durumlarda azîmetle amel etmek, ruhsatla amel etmekten daha üstün olurken, bazı durumlarda da bunun tam zıddı olmaktadır. Bu, mücdehidin olaya bakışına göre değişir. Bazen de mücdehid

11 Buhârî, *Megâzî*, 79; Müslim, *Tövbe*, 53. Ayrıca bkz. *Tövbe* 9/102.

12 Cemîl Muhammed b. Mübârek, *Nazariyyetü'd-Darûrâti's-Şer'iyye*, Mansûra 1988, s. 248.

azîmetle ruhsatın her ikisini de eşit seviyede görür. Nitekim **Ahmed b. Hanbel**'in mest üzerine mesh ile -ki bu ruhsattır- ayakların yıkanmasını -bu da azîmettir- eşit seviyede gördüğü rivâyet olunmuştur. O'nun şöyle dediği nakledilir: "*Mesh ve yıkamanın her ikisi de câizdir. Hangisinin daha üstün olduğu noktasında kalbimde oluşan bir kanaat yoktur.*"¹³

Azîmet ve ruhsatla kendi mahallerinde (ortamlarında) amel etmek, şeriâtın emirlerine tam olarak itaati gerçekleştirilmek için istenen bir şeydir. Allah'ın koyduğu ruhsat hükmünü reddederek kim ruhsatı terkeder ve azîmetle amel ederse, onun bu durumda ruhsatı terketmesi şeriâte muhâlifdir. Bunu tekid eden bir çok hadis rivâyet olunmuştur. **Ahmed b. Hanbel**, *Müsned*'inde Ebû Tu'me'den onun şöyle dediğini rivâyet eder: Ben İbn Ömer(r.a)'nın yanındaydım, ona bir adam geldi ve: "Ey Ebâ Abdirrahmân! Benim seferde oruç tutmaya gücüm yetiyor" dedi. Bunun üzerine İbn Ömer(r.a) şöyle dedi: Rasûlullah(sav)'in şöyle buyurduğunu işittim: "*Kim Allah'ın ruhsatını kabul etmezse, Arafat dağları büyüklüğüne günah işlemiş olur.*"¹⁴

Rasûlullah(sav), seferde oruçtan nehyetmiş, fakat bazıları oruç tutmuşlardı. Bunun üzerine Rasûlullah(sav) onları "*âsîler*" diye isimlendirmiştir.¹⁵ Bunlara, Allah'ın ruhsatını kabul etmemeleri sebebiyle "*âsîler*" denilmiş olması mümkündür. **Şâfiî** (204/819) böyle bir durumun mekruh olduğunu söylemiştir.¹⁶

Münâvî (1032/1623), ruhsat mahallerinde ruhsatla amel etmemeyi aşırılık olarak niteler. O şöyle der: "*İhtiyaç hasıl olduğunda ruhsat mahallerinde, ruhsatın kullanılması gerekir. Özellikle de insanların tâbî olduğu bir âlim ise. (Bu durumda âlimin ruhsatı mutlaka uygulaması gerekir.) Bir kimse mendupta ısrar eder ve ruhsatı uygulamazsa şeytan ondan nasiplenir. Ya bid'atte ısrar edenin durumu nice olur! Öyleyse şer'î ruhsatın kullanılması gerekir. Ruhsat mahallerinde azîmetle amel etmek aşırılıktır.*"¹⁷

Münâvî (1032/1623)'nin bu değerlendirmesi gerçekten yerindedir. Nitekim "nâfile namaz kılacağım, cemaatle tesbih çekip dua yapacağım" diye seyahat etmekte olduğu vâsıtayı kaçıranları zaman zaman duyarız. Bu anlayışı kaybetmiş oluşumuzun dînî problemlerimizdeki etkisi büyüktür. Halbuki Rasûlullah(sav): "*Allah azîmetleriyle amel edilmesini sevdiği gibi ruhsatlarıyla amel edilmesini*"

13 a.g.e., a.y.

14 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 71.

15 Müslim, *Sıyam*, 90; Tirmizî, *Savm*, 18; Nesâî, *Savm*, 49.

16 Cemil Muhammed b. Mübârek, s. 249-250.

17 a.g.e., s. 250.

de sever." buyurmuştur.¹⁸ Allah'ın ruhsatları sevmiş olması, kezâ bizim hakkımızda kolaylığı murad etmesi, ruhsatların Allah'a hoş geldiğinin bir delili olmaktadır. Bu da en azından mendûb düzeyinde ruhsatlara yönelik bir talebin bulunmasını gerektirir.¹⁹

SONUÇ

Azîmet ve ruhsat hükümlerinin mevcudiyeti Allah'ın, kullarına olan rahmetinin bir göstergesidir. Bununla, dinin hükümlerinin her ortam ve şartta -o ortam ve şarta uygun olarak ve dinin gösterdiği şekilde- uygulanması hedeflenmiştir.

Azîmetle ruhsat arasında mutlak anlamda bir üstünlük söz konusu değildir. Azîmet mahallerinde azîmetle, ruhsat mahallerinde de ruhsatla amel etmek matlûbdur. Azîmet hükümlerinin uygulanması bir menfaat temin etmeli, ruhsatların tercihi de bir mefseleti ortadan kaldırmalı,

18 Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh, *Hilyetü'l-Evliyâ*, Beyrut 1987, VI, 191; Suyûtî, *Câmiu'l-Ehâdis*, H.no: 5580. Bu hadis azîmet ve ruhsat bahsinde hemen hemen tüm usûl kitaplarında geçmektedir. Hadis için kaynak gösterenler (Şâtıbî, I, 306.(Hadisleri mütercim tahrîc etmiştir.), Cemîl Muhammed b. Mübârek s. 250 gibi) Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 108 olarak göstermektedirler. *Suyûtî* de hadisi rivâyet edenler arasında Ahmed b. Hanbel'i zikretmektedir. Ancak *Müsned*'in gösterilen cilt ve sayfasında bu şekilde bir hadis bulunmamaktadır. *Müsned*'in ilgili cilt ve sayfasında hadis şu şekilde geçmektedir: "*Allah, ma'siyetlerinin işlenmesinden hoşlanmadığı gibi, ruhsatlarıyla amel edilmesini de sever.*" Kanaatimizce bu hata hadiste geçen bir kelimenin *Concordance*'den bulunup orada referans verilen yerlerin -gösterilen kaynaklarda hadisin o şekilde yer alıp almamasına bakılmaksızın- aynen alınıp nakledilmesinden neşet etmektedir. Ancak bu değerlendirme *Şâtıbî* ve *Cemîl Muhammed b.Mübârek* için geçerlidir. Ayrıca *Cemîl Muhammed b.Mübârek*, hadis için Ahmed b. Hanbel'i kaynak göstermekte, bunun yanında dipnotta *Müsned*'in ilgili cilt ve sayfasında geçtiği şekilde hadisi zikretmektedir. Bu bizce çok garip bir durumdur. *Suyûtî*'nin hadis için *Müsned*'i kaynak göstermesine gelince, bu hususta net bir şey söylemek mümkün değildir. Zira *Suyûtî* hadis için cilt ve sayfa belirtmediğinden hadisin, *Müsned*'in başka yerlerinde bu lafızlarla geçmesi mümkündür. Onun için hadislerin gösterilen kaynaklarda bulunup bulunmadığı mutlaka araştırılmalı, *Concordance* ile yetinilmemelidir. *Concordance*'de -az da olsa- bazı hatalar bulunmaktadır. Nitekim biz, çalışmamız esnasında bazı numara hatalarına rastladık. İlmî çalışmalar aşırı titizlik ve ciddiyet gerektirmektedir. Aksi taktirde bazı hatalar nesiller boyu devam edebilir.

19 Şâtıbî, I, 312 (Muhakkikin notu)

foyda zarar dengesi devamlı gözönünde bulundurulmalıdır. Her ikisinin de yerli yerince kullanılmaması yanlış uygulamalara, sıkıntılara maruz kalmaya ve yersiz ithamlara sebep olur.

Azîmetle amelin, insanın normalin üstünde bir sıkıntıya katlanmasına sebep olmaması gerektiği gibi, ruhsatla amelin de dinde lâkaytlığa ve gevşekliğe yol açmaması gerekir.

FUZÛLÎ'DE HZ. PEYGAMBER (S. A. V.) SEVGİSİ

Hikmet ATİK*

İnsan madde ve mana buudlu sırlarla dolu bir hazinedir. Bu hazinenin akıl ve kalb şifrelerini çözüp ona sonsuz âlemin kapılarını açacak anahtarı sunan seçilenlerin en erdemlisi ve en mükemmeli de Hz. Muhammed (SAV)'dir. O, adeta dünden bugüne kadar gelen ve her zamanda devam eden bir silsile içinde hep edebiyat bahçemizin gülü olmuştur. Şâirler ise hep ona ağıtlar yakan ona sevda sözleri söyleyen onun güzelliğini terennüm eden bülbüllerdir. O maneviyâtıyla bizim içimizde, sözlerimizin ve şiirlerimizin sertacı olduğu müddetçe, zaman, hep mütebessim olmuştur. Söz mana kazanmış, şiir güzellik kesbetmiştir. Hemen her şâir ona şiirler yazmış eserlerinde ondan bahsetmiştir. Bazıları ise o kadar coşkulu bir dille ona olan sevgisini kaleme almıştır ki, bazen onu herşeyden kıskanır, bazen de ona olan sevgisinden mest ve hayran olarak duygularını dile getirir.

Şâirlerimiz sözlerinde ne zaman "gül" kelimesi kullansalar bununla hep Hz. Muhammed (SAV)'i kastetmişlerdir. Ruhlarımızı aşkın, sevginin, merhametin coşkulu çağlayanında yıkayıp arındıran Rasûlullah'ı her şâirimiz gönlünün sonsuzluk ufkunda hep selamlamıştır. Şâirlerin bazıları Hz. Muhammed'i görememenin ezikliğiyle doludurlar. Yani bu arkası gelmeyen bir özlem ve aşktır.

Evet edebiyat bir bahçedir. O bahçenin biricik ve nazik gülü Efendimiz Hz. Muhammed (SAV)'dir. Şâirler de o güle sevda şiirleri yazan ve söyleyen bülbüldür. Bu silsile Asr-ı Saâdetten günümüze kadar devam etmiştir. Bu bülbül, bazen Akif, bazen Şeyyâd Hamza, bazen Fenâî, bazen bir hükümdar şâir, bazen de Fuzûlî gibi İlahi aşkın kendisi ile en zirvede temsil edildiği bir şâir olmuştur.

Biz de burada Peygamber sevdalısı şâirlere örnek olarak Fuzûlî'den bahsetmek istiyoruz. Fuzulu aşkın ve sevginin şâiridir. Ona

* Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türk-İslâm Edebiyatı Araştırma Görevlisi.

göre alemde ne varsa aşkın bir tezâhürüdür. Hatta çok değerli ve aziz olan ilim bile çoğu zaman bir kuru söz ya da dedikodudan ibarettir. O şiirlerinde hep ilâhî aşkı işlemiştir. Şu beyit bunun en güzel misalidir.

*“Aşk imiş her ne var alemde
İlm bir kıyl ü kâl imiş ancak”*

“Hilkatın fatıhası, nübüvvetin hâtimesi, insaniyetin melcei, adalet ve hürriyetin bânisi, ins-ü cinnin Peygamberi, Mahkeme-i Kübrâ'nın şefaata tacı, Sidre-i Müntehâ'nın husûsî misafiri, mekârim-i ahlakın mütemmimi Hz. Muhammed ki, O sonsuzluğa eriş ve sonsuzlukta yokoluş sırrının mukaddes yolunu nokta nokta çizen ve bütün alemlere Rahmet olarak gönderilendir.

O varlıkların en güzelinin ve Allah sevgilisinin hakkında şimdiye kadar neler yazılmadı, neler söylenmedi ki. O, yazmakla, söylenmekle bitecek, tükenecek bir şey değil ki. O RAHMET anıldıkça, O deryaya dalındıkça insan ancak insanlığını bulabiliyor. Fakat bugünün şaşkın insanı, O'nu bilememenin ve sevmemenin ızdırabı içinde kıvraniyor. İnsanlık âlemi bütün zaman ve mekan boyunca başını nereye vursa bundan başka bir hakikat bulamayacaktır.”¹ İnsanoğlu hakda, adaletde, yemede, içmede, oturup kalkmada, işte, güçte kısacası hayatın her şubesinde âlemlere rahmet olan Hz. Muhammed'i (SAV) örnek almadıkça feryadı bir an olsun dinmeyecektir.

“O'nu anlatmak, O'nun mukaddes hayatını yazmak için Asr-ı Saadetten bu yana nice şâir ve yazarlar kalem oynattılar, Ciltler hatta kütüphaneler dolusu eserler verdiler. Hz. Mevlânâ “O'nun vasıflarının şerhini eğer ben devamlı, durmadan söylesem yüzlerce kıyamet geçer de O yine bitmez.” diyerek O'nu anlatmanın, hakkıyla anlatmanın insan diline nasip olmadığını ifade etmiştir. Evet O'nun lütufla baktığı gönüllerde nice irfan çiçekleri açtı. O'nun nuruna pervâne olanlar ruhuyla Arşa uçtu. Onun elinden tuttuğu bahtiyarlar gönüllere ışık oldu. Risalet-i Ahmediye güneşi ile gönülleri aydınlanan Hak âşıkları O'nu övmekten kendilerini alamadılar.”² Bu vadide at koşturan oynatan kimler yok ki;

*“Senin nurun görenler ne ay gözler ne yıldızlar
Nurundan, nice gündüzler ziyâdır YÂ RÂSÛLALLAH”*

1 ÇALIŞKAN, Adem, Fuzulî'nin Su Kasidesi ve Şerhi, DİB. Yayınları s. 50, Ankara, 1992.

2 ÇALIŞKAN Adem, age, s. 50.

diyen Şeyyâd Hamza,

“Bir muazzam şehrsin kim bâbı O’ nun Murtezâ
İlm ile ma’ mursun Tevhîd ile mahsûrsun”

mısralarıyla Hz. Peygamber’e olan sevgisini anlatmaya çalışan
Fenâî,

“Kimse Sensiz bulamaz Hakka vüsûl
Feyz-i lütfunla olur merd-i kabûl
Rahmeten lil-Âlemînsin YÂ RASÛL
El meded ey ma’ den-i Nûr-i Hudâ”

diyerek sevgisini çoşkuyla anlatmaya çalışan Padişah Yavuz
Sultan Selim.

O “GÛL’ü yani Hz. Muhammed (SAV)’i anlatan yüzbinlerce şâir
gelmiş geçmiştir bu edebiyat bahçesinden. Bunların herbiri bir bülbül
edasıyla söyledikleri bu birbirinden güzel beyitleriyle adeta O gülün
etrafını halkalayan binlerce gül meydana getirmişlerdir. Ve etrafı gülcâra
döndürmüşlerdir.

Gerçek manasıyla şâir, gaibten ürperti alan bir duygu cümbüşü
içinde durmadan hakikatı arayan bir Hakk kahramanıdır. Onun dilinden
dökülen sadece elmas renkli incilerdir. Şâir, güneşe açılan yapraklar
gibi, hayatı emen, hem de nefes nefes emen ve emdikçe yanan,
yandıkça çoşan, çoştukça da hep sevgisini haykıran bir gönlün
sahibidir. “Hayat sazının teline mızrap vuran, gönül mumunu büyük bir
aşkla yakan altın başaklı cihan hâlesinin başında arılar gibi dönüp duran,
kâinat gülîstânını gezip ıtrılar koklayan, gelin gibi tüllere türküler yakan,
bahar rüzgarı gibi nefesi herkese şifa veren nice şâirler gelmiştir bu
cihan bahçesine.

Onlar gönüllerini ilahi adaletin emrine serdiler. Ahmed-i Muhtâr
(SAV)’in yoluna kurban oldular. O’nun ayağının tozunu başlarında bir
taç gibi taşımak için çırpındılar. Evet aşk ehlinin göğsünden yükselen
inleyişler cihanın kalbinde nice fırtınalar kopardı. Cihan aşıkların
feryadıyla dolup taşıtı. Ve ... bir Fuzûlî çıktı, muhabbet arkına düştü.
Hz. Peygamber (SAV) aşkına yandı da. Sonra da susuzluğunu
gidermek için “su, su, su!” diye duygularını şiir halinde terennüm etti.
Meşhur Su Kasidesi’ni bu aşkla kaleme aldı.”³

Fuzûlî’de dikkat çeken en büyük temalardan başlıcaları hicran,
aşk, ızdırıp, rintlik, vefa metafizik mevzulardaki düşüncülerdir. “Aynı

3 ÇALIŞKAN Adem, age, s. 52.

temalar Fuzûlî'nin şuurla ve şiddetle inandığı islâm imanıyla, Vahdet-i Vücûd'a dayalı duyuş ve düşünüşlerle, bütün bunlar da büyük bir fikir adamına yakışır, hür ve çok zeki anlayışlarla ve bunların hepsinde samimi olmanın hissilikleri ve coşkunluklarıyla kaynaşmış durumdadır.

Fuzûlî'de aşk, aşk insanı olarak yaratılmış bir ruhun tabii duygusudur. Fuzûlî aşka, insan içine sıcak ürperişler salan bir duygu olduğu için değil, yüksek ve muzdarip ruhunun inandığı biricik iman ve deva olduğu için sarılmıştır.⁴

Aşkı, insanı ebediliğe götüren tek yol bildiği için benimsemiş, kısaca yaradılıştan bir aşk insanı olduğu için her şeyden üstün tutmuştur.

Fuzûlî yüce Peygamberimize son derece samimi bir duyguyla beslediği ilahi aşkı ve sevgiyi Su Kasidesi'yle çok güzel dile getirmiştir. Hz. Muhammed (SAV) sevgisinin en güzel dile getirilişine manzuma çok mükemmel bir örnektir.

Fuzûlî'deki ilâhî aşk, "Gayet saf, dünyevi ve denaetkâr bir şaibe ile lekelenmemiş bir aşktır." Bu aşk Gibb'in ifadesi ile "Meleklerin semada birbirlerine karşı taşıyacakları derecede saf ve temizdir."⁵

Fuzûlî'deki aşkın mebdinin mecâzi olduğu hakkında söylenen sözler vardır. Yani okul döneminde hocasının kızıyla başlayan bir gönül macerasıyla doğan bir aşk. Daha sonrada ilahi aşka geçiş. Varlık boyutunun dışına taşma. Bütün bunlardan dolayı onun aşkına transendental aşk denilmektedir. Yani mecâzi aşktan hakiki aşka geçiş. Ve neticede, İlâhî aşkın, ızdırabın, vefanın şâiri olmak, Fuzûlî'nin belirleyici bir özelliği ve şiirlerinde işlediği temalardandır.

"Fuzûlî, beşeri veya transendental olsun aşk denilen emsalsiz duyguya bütün hayatı boyunca kendini kaptırmış ve bu sayededir ki ebedilik vasfına hak kazanmıştır."⁶

Fuzûlî, Bağdat şehrinde yaşamıştır. Bütün ömrü burada geçmiştir de diyebiliriz. Bağdat bütün Güneydoğu ve o bölge şehirleri gibi suya hasret bir şehirdir. Dolayısıyla burada yaşayan insanlar için su, ihtiyaçla aranan ve arzulanan en büyük nimettir. Hz. Pegamber (SAV) Efendimiz de çorak gönüllere, taşlaşmış kalplere, şerha şerha dudaklara ab-ı hayat sunan insanları hidayet menba'larına ulaştıran bir mürşit ve rahmet kaynağıdır. Kısaca "O âlemlere Rahmettir."⁷

4 BANARLI, N. Sami, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, Cilt 1, s. 538 Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları ANKARA-1987.

5 KARAHAN, Abdülkadir, *Fuzuli Hayatı ve Eserleri*, Kültür Bakanlığı Yayınları, s. 163.

6 KARAHAN, Abdülkadir, *age*, s. 173.

“Fuzûlî, Dicle nehrinin kavurucu sıcaklığında böyle bir nimetin ne derece büyük bir lütf olduğunu düşünüyor. Suyun azizliğini, Hz. Peygamber e karşı beslediği derin muhabbetle yoğurup gönlünde duyduğu bu fevkalâde ulvi heyecanı içli mısralarla bize aksettiriyor.”⁸

Fuzûlî, Hz. Peygamber’e olan bu içten ve samimi sevgisini Su Kasidesi adı verilen şiiriyle dile getirmiştir. Bu kaside bana göre tamamen sanat ve gösteriş düşüncesinden uzak tutularak kaleme alınmıştır. Ve son derece samimi, duygulu ve özlem dolu burcu burcu Muhammedî aşk kokan bir üslupla yazılmıştır.

Şimdi bu kasideden bazı beyitleri açıklayarak Fuzûlî’deki derin Peygamber aşkını görmeye çalışalım.

“Saçma ey göz eşkden gönlümdeki odlâre su
Kim bu denlü dutuşan odlâre kılmaz çâre su”⁹

“Ey gözüm, gönlümdeki ateşlere göz yaşından su saçma. Zirâ bu kadar fazla tutmuş ateşlere suyun faydası olmaz.”¹⁰ Yani gözlerimden akan, yaşlar kalbimdeki Peygamber sevgisi yangınının ateşlerini söndürmeye yetmez, çare olmaz diyor. Hz. Peygamberi idrak edip O’nun sevgisiyle bir insanın ateşini hangi gözyaşı söndürebilecektir.

“Zevk-i figünden acep yoh olsa gönlüm çâk çâk
Kim mürûr ile bırağur rahneler dîvâre su”¹¹

Ey sevgili, senin kılıca benzeyen keskin bakışlarının zevkinden gönlüm parça parça olsa şaşılır mı? Nitekim su da akarken duvarlarda yarıklar meydana getirir. Yani, ey Nebi senin gönülleri yaralayan ve kendisine râm edip bağlayan kılıç gibi keskin bakışlarının zevkinden gönül evi parça parça olsa hiç şaşılır mı? Zaten, coşkun sular da geçtikleri topraklarda derin izler bırakır. Çünkü biz biliyoruz ki, suyun geçtiği her yer nasıl yemyeşil olursa, Hz. Peygamber (SAV)’in girdiği her vicdan, her kalp de aynıdır. Bir tebessümüyle, bir iltifatı ile nice insanlar Hz. Peygamber’in ikliminde eriyip gitmiş ve ölümsüzlüğe

7 Enbiya Suresi Ayet 107.

8 ÇALIŞKAN Adem, age, s. 53.

9 Prof. Dr. Kenan AK YÜZ - Süheyl BEKEN - Dr. Sedit YÜKSEL- Dr. Müjgan CUMBUR, Fuzuli Türkçe Divanı, s. 23, Ankara, 1990.

10 ÇALIŞKAN Adem, age, s. 59.

11 Prof. Dr. K. AKYÜZ - S. BEKEN - Dr. S. YÜKSEL- Dr. M. CUMBUR, age, s. 23-25.

ermişlerdir. Halid b. Velid, Hz. Omer, Abdullah İbn-i Selâm bunlardan sadece birkaçıdır. Suyun toprakta ve geçtiği yerlerde iz bırakması gibi bu insanlarda da iman nakış nakış işlenmiştir. Artık onların tek mutlu olacakları yer Hz. Peygamber'in yanı ve onun şefkatli kucığıdır.

Peygamberimizle beraber yürüyen bir sahabe biraz geri kalınca hemen tekrar hızlanıp O'na yetişmiş; ve "Senden geri kalmakla neredeyse helâk olacaktım Ya Rasûlallah." demiştir. O'ndan uzak kalmak ve bakışlarının atmosferinden uzaklaşmaktan korkusunu böyle dile getirmiştir.

*"Vehm ilen söyler dil-i mecrûh peykânun sözün
İhtiyat ilen içer her kimde olsa yâre su"*¹²

"Yaralı gönlüm senin ok temrenine benzeyen kirpiklerinin ismini korkarak söyler. Nitekim yarası olan hasta kişi de suyu çekinerek içer."¹³ Hasta bir insan suyu nasıl ihtiyatla ve çekinerek içerse, benim senin derdine mübtelâ olan şu gönlüm senin ismini korkarak söyler. Senin aşkından dolayı su gibi "Rahmet" olan adını ihtiyatla anar. Yani seni o kadar çok seviyorum ki adını anarak bile seni rencide etmekten korkuyorum.

Ve Fuzûlî Dicle'nin o çoşkulu akışına bakar bakar sonra sanki onun Hz. Peygamber'e doğru aktığını, güya ona ittiba etmek arzusuyla dolu olduğunu ya da ittiba ettiğini isbat için aktığını düşünerek şöyle söyler:

*"Tıynet-ü pâkini rûşen kılmış ehl-i âleme
İktidâ kalmış tarîk-i Ahmed-i Muhtâre su"*¹⁴

Su, Hz. Muhammed (SAV)'in gösterdiği yola (Yani Kur'ân yoluna) uymak suretiyle, temiz yaratılışını bütün dünyaya açıkça göstermek istemiştir. Suyun berraklığı aynı bir mü'min ve onun müntesibi olduğu islâm gibidir.

Bir yerde de Fuzûlî Hz. Muhammed sevgisiyle adeta mest ve sarhoş bir şekilde şöyle der:

12 Prof. Dr. K. AKYÜZ - S. BEKEN - Dr. S. YÜKSEL- Dr. M. CUMBUR, age, s. 23-25.

13 ÇALIŞKAN Adem, age, s. 107.

14 Prof. Dr. K. AKYÜZ - S. BEKEN - Dr. S. YÜKSEL- Dr. M. CUMBUR, age, s. 23-25.

*“Ya Habiballah Ya Hayr’ al-Beşer müştâkınam
Eyle kim leb-teşneler yanıp diler hem-vâre su”¹⁵*

“Ey Allah’ın sevgilisi, ey insanların en hayırlısı! Nasıl ki çok susamış, dudağı susuzluktan çatlamış olanlar hararetle yanıp her an su isterlerse, işte ben de sana öylesine tutkunum.”¹⁶ Sana çölde susuz kalmış bir insan kadar muhtacım. Susuzluktan dudakları çatlayan ve şerha şerha olan bir insan kadar seni ve senin sevgini arıyorum.

Önünden hiç durmayıp çağlayışlarla akıp giden suyu Hz. Muhammed (SAV)’in yoluna girmiş gibi gören Fuzûlî, şöyle diyor.

*“Hâk-i pâyine yetem der ömrlendir muttasıl
Başını taştan taşa urup gezer avâre su
Zerre zerre hâk-i dergâhına ister salınır
Dönmez ol dergâhtan ger olsa pâre pâre su.”¹⁷*

Su, ömürler boyunca Hz. Peygamber’in ayağının toprağına, mezarına yaşadığı yere, varayım diye başını taştan taşa vurarak avare gezip dolaşüyor. Nasıl ki bir aşık sevgilisini görünce hiç durmaz ve kayalardan, ormanlardan adeta yuvarlana yuvarlana ona doğru koşar.

Su bazen akarken taşlara çarparak parça parça olsa da yine Hz. Muhammed’in eşiğinin toprağına nur salmak, yani orayı aydınlatmak gayesiyle o dergâhtan dönmez. Yani ne kadar da parça parça olsa sonra yine birleşir yine senin eşiğine ulaşır.

Fuzûlî, Hz. Peygamber’e olan sevgisini ve bitmez aşkını arka arkaya coşkulu bir dil ile beyitlerde sıralar. Ve en son şunu söyler, lütuf ve ihsanlar bekleyen bir dilenci gibi ya da sultanların kapısında bahşiş bekleyen bir köle gibi:

*“Umduğum oldur ki Rûz-i Haşr marhum olmayan
Çeşme-i vaslun vire men teşne-i didâre su”¹⁸*

Ya Muhammed (SAV) umduğum odur ki, kıyamet gününde seni görmekten, senin şefaatine nail olmaktan marhum olmayayım. Nasıl

15 Prof. Dr. K. AKYÜZ - S. BEKEN - Dr. S. YÜKSEL- Dr. M. CUMBUR, age, s. 23-25.

16 ÇALIŞKAN Adem, age, s. 133.

17 Prof. Dr. K. AKYÜZ - S. BEKEN - Dr. S. YÜKSEL- Dr. M. CUMBUR, age, s. 23-25.

18 Prof. Dr. K. AKYÜZ - S. BEKEN - Dr. S. YÜKSEL- Dr. M. CUMBUR, age, s. 23-25.

susamış bir insan suyu ararsa ve çeşmeyi bulunca kana kana içerse, ben de seni öyle arayıp bulayım ve şefaatine nail olayım. Bu susamış gönlüme senin "Vuslat" pınarın su versin.

Fuzûlî bu beytiyle hem dua ediyor, hem de sadece Hz. Muhammed'i ve onun sevgisini istiyor. O'nu ümit ediyor, O'nu bekliyor ve başka hiçbir şeyi talep etmiyor.

*"Ne yanar kimse bana ateş-i dilden özge
Ne açar kimse kapım bâd-ı sabâdan gayrı"*

diyen 16 yy çile ve aşk şâirinin kapısını biz de çalalım dedik (Artık 20. yy da onu tanıyan onun eserlerini okuyan birilerinin varolduğunu ona anlatmaya çalıştık.) Çünkü Fuzûlî yaşadığı çağda yeterince anlaşılmamıştır. Belki kapısını sadece sabâ rüzgarı çalmıştı. Bugün ise O, bütün bir Türk dünyasının şâiri ve her şâire kolay kolay nasip olmayacak bir misyonun sahibidir.

BİBLİYOGRAFYA

- 1- BANARLI, N. Sami. Resimli Türk Edebiyatı Tarihi, MEB. Yay., ANKARA - 1987.
- 2- ÇALIŞKAN, Adem, Fuzûlî'nin Su Kasidesi ve Şerhi, DİB. Yayınları, ANKARA - 1992.
- 3- KARAHAN, Abdülkadir. Fuzûlî Hayatı ve Eserleri, Kültür Bakanlığı Yayınları.
- 4- KARAHAN, Abdülkadir, Fuzûlî Muhiti, Hayatı ve Şahsiyeti. İstanbul Üniversitesi Yayınları, İSTANBUL 1949.
- 5- İPEKTEN, Haluk, Fuzûlî Hayatı, Edebi Kişiliği, Eserleri ve Bazı Şiirlerinin Açıklanması, Atatürk Üniv. Yay. ERZURUM- 1972.
- 6- MAZIOĞLU, Hisbe; Fuzûlî ve Türkçe Divanından Seçmeler, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, ANKARA- 1986.
- 7- Prof. Dr. Kenan AKYÜZ-Süheyl BEKEN- Dr. Sedit YÜKSEL- Dr. Müjgan CUMBUR, Fuzûlî Türkçe Divanı. Akçağ Yayınları, ANKARA-1990.
- 8- PEKOLCAY, Necla; İslami Türk Edebiyatı, Kitabevi Yayınları, İSTANBUL- 1994.
- 9- ONAN, Necmettin Halil, İzahlı Divan Şiiri Antolojisi, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İSTANBUL- 1991.
- 10- Kur'ân-ı Kerim ve Açıklamalı Meali, Diyanet İşleri Bakanlığı Yayınları, ANKARA-1993.