



ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ISSN 1303 - 295X

Yıl : 2012, Sayı : 38 , Erzurum

MAKALELER

Âdet Halindeki Kadının Orucuyla İlgili Hadislerin Tenkid ve Tahlili
Arif ULU

XII. Yüzyıl İslâm Dünyasında Örnek Bir Yönetici: İmâdeddin Zengî
Osman GÜRBÜZ

Kur'an ve Çevre Sorunları
Zeki YILDIRIM

Meşhur Ama Az Tanınan Çok Yönlü Bir İlim Adamı: Râğb el-İsfahânî
Ömer KARA

İnsan Aynasında Tecellî Eden Cemâl-i İlahî'nin Divân Şairlerimizin Dilindeki İfadesi
Mehmet GÖKTAŞ

Yaşlılar İçin Cami Temelli Sosyal/Dini Hizmetler
Özcan GÜNGÖR

İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitapları "Ahlak" Öğrenme Alanlarının İncelenmesi
Eyüp ŞİMŞEK

Mâturîdiyyenin Temel Kaynaklarında Râfıza ve Râfîzî Fırkalar
Kıyasettin KOÇOĞLU

Kur'an'da Burçlar-Mahiyeti ve İnsana Etkisi Bağlamında
Davut AĞBAL

Şatibî'nin İlmî Tefsir Anlayışına Eleştirel Bir Yaklaşım
Ergün ÇAPAN

Yakın Döneme Etkileri İtibarı İle Kerbelâ
Yakup KESKİN

İlköğretimde Küresel Değerler-100 Temel Eser Üzerine Bir İnceleme
Recep ÖZKAN ve Ümit SİVRİKAYA

Hollanda Okullarında Müslüman Çocukların Din Eğitimi ve İslam Okulları
Muhammet Fatih GENÇ

T. More'un 'Ütopya'sındaki Din Anlayışının Eleştirisi
Mahmut AVCI

Sanatta Araç Olarak Dilin Önemi
Ayşe EROĞLU

Osmanlı Devlet Teşkilatında Fetvâ Eminlerinin Görevleri
Talip AYAR

مفارقات النظرية البلاغية بين العرب والغرب علاقة البلاغة بالمجتمع

Araplarla Batı Arasındaki Belagat'a Dair Görüş Farklılıkları-Belagatin Topluma Etkisi
Henâdî Muhammed Buhayrî

KİTAP TANITIMI

İslam Hukukuna Göre Hukukî İşlemler ve Hükümleri
Yazar: Ali el-Hafif

Tanıtım: Emine Gümüş BÖKE

ISSN: 1303 – 295X

T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
Atatürk University
Faculty of Divinity Review
(EAÜİFD)



Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi ULAKBİM Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanında Dizinlenmektedir.

Ataturk University, Faculty of Divinity Journal has been indexed in ULAKBIM Social Sciences and Humanities Index.

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Hakemli Bir Dergi olup Her Yıl Haziran ve Aralık Aylarında Yayımlanmaktadır.

Ataturk University, Faculty of Divinity Journal is a Semiannual (Spring and Fall) Publication, Operates with a Blind Peer Referee System.

Yıl / Year: 2012 Sayı / Issue: 38

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi-25240 / Erzurum

Tel: 0 442 236 09 51- Fax: 0442 236 09 53

e-mail: ilahiyatdergi@atauni.edu.tr



T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
Atatürk University
Faculty of Divinity Review
Yıl / Year: 2012 Sayı / Issue: 38
ISSN: 1303 – 295X



YAYIN SAHİBİ / PUBLISHER

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına / On Behalf of Ataturk University
Faculty of Divinity

Prof. Dr. Davut YAYLALI (Dekan/Dean)

EDİTÖR / EDITOR in CHIEF

Prof. Dr. İsa ÇELİK

Alan Editörleri

Prof. Dr. Davut YAYLALI (İlahiyat)

Prof. Dr. Kazım KÖKTEKİN (Edebiyat)

Prof. Dr. Nurullah ALTAŞ (Eğitim)

Prof. Dr. Kenan DEMİRAYAK (Arapça)

Doç. Dr. Ahmet BEŞE (İngilizce)

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Davut YAYLALI (Başkan/Chief)

Prof. Dr. İsa ÇELİK

Doç. Dr. Ömer KARA

Arş. Gör. Muhammet KOÇAK

Arş. Gör. Reyhan KELEŞ

Arş. Gör. Muammer CENGİZ

Arş. Gör. M. Fatih AY

DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

Prof.Dr. Abdullah AYDINLI (Sakarya Üniv.), Prof.Dr. Abdullah KAHRAMAN

(Cumhuriyet Üniversitesi), Prof.Dr. Osman TÜRER (Kilis 7 Aralık Üniv.),

Prof.Dr. Niyazi USTA (Ondokuz Mayıs Üniv.),

Prof.Dr. Şamil DAĞCI (Ankara Üniv.), Prof.Dr. Ömer AYDIN (İstanbul Üniv.),

Prof.Dr. Şuayb ÖZDEMİR (Fırat Üniv.), Prof.Dr. Ahmet YÜCEL (Marmara Üniv.),

Prof.Dr. Talat SAKALLI (S.Demirel Üniv.), Prof.Dr. Saffet KÖSE (Selçuk Üniv.),

Prof.Dr. Ahmet YAMAN (Akdeniz Üniv.), Prof.Dr. İdris ŞENGÜL (KSİ Üniv.),

Prof. Dr. Saffet SANCAKLI (İnönü Üniv.)

DİZGİ VE TASARIM / DESIGN

Leyla TAŞKESEN

KAPAK / COVER DESIGN

Güven Matbaası / Erzurum

BASKI / PRINT

Yılmaz GÜZELBOYACI

Hikmet ÖZDEMİR

Baskı Tarihi / Publication Date: Aralık / 2012

HAKEM KURULU / BOARD OF REFEREES*

Prof.Dr. Abbas ÇELİK	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Abdulhamit TÜFEKÇİOĞLU	Yüzüncü Yıl Üniv.	Fen-Edeb. Fak.	Van
Prof.Dr. Abdullah AYDINLI	Sakarya Üniv.	İlahiyat Fak.	Sakarya
Prof.Dr. Abdullah KAHRAMAN	Cumhuriyet Üniv.	İlahiyat Fak.	Sivas
Prof.Dr. Ahmet Ali BAYHAN	Atatürk Üniv.	Edebiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Ahmet ÇELİK	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Ahmet ÖNKAL	Selçuk Üniv.	İlahiyat Fak.	Konya
Prof.Dr. Ahmet Saim KILAVUZ	Uludağ Üniv.	İlahiyat Fak.	Bursa
Prof.Dr. Ali EROĞLU	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Ali Rafet ÖZKAN	Kastamonu Üniv.	İlahiyat Fak.	Kastamonu
Prof.Dr. Beşir GÖZÜBENLİ	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Celal KIRCA	Erciyes Üniv.	İlahiyat Fak.	Kayseri
Prof.Dr. Davut YAYLALI	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Enbiya YILDIRIM	Cumhuriyet Üniv.	İlahiyat Fak.	Sivas
Prof.Dr. Faruk KARACA	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Fevzi GÜNÜÇ	Selçuk Üniv.	Güzel San. Fak.	Konya
Prof.Dr. H.İbrahim ACAR	Uludağ Üniv.	İlahiyat Fak.	Bursa
Prof.Dr. H.Ömer ÖZDEN	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Hayri KIRBAŞOĞLU	Ankara Univ.	İlahiyat Fakültesi	Ankara
Prof.Dr. Hüseyin ELMALI	Dokuz Eylül Üniv.	İlahiyat Fak.	İzmir
Prof.Dr. İ. Hakkı AYDIN	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. İbrahim YILMAZ	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. İsa ÇELİK	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Kemal SÖZEN	S. Demirel Üniv.	İlahiyat Fak.	İsparta
Prof.Dr. Kenan DEMİRAYAK	Atatürk Üniv.	Edebiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Lütfullah CEBECİ	Erciyes Üniv.	Eğitim Fak.	Kayseri
Prof.Dr. M.Abdulmuttalip MUSTAFA	Ayn Şems Üniv.	Edebiyat Fak.	Kahire
Prof.Dr. M. Kazım YILMAZ	Harran Üniv.	İlahiyat Fak.	Şanlıurfa
Prof.Dr. M. Zeki İŞCAN	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. M. Hanefi PALABIYIK	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. M.Yunus ABDULÂL	Ayn Şems Üniv.	Edebiyat Fak.	Kahire
Prof.Dr. Mehmet OKUYAN	Ondokuz Mayıs Üniv.	İlahiyat Fak.	Samsun
Prof.Dr. Mevlüt ÖZLER	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Muhammet ÇELİK	Dicle Üniv.	İlahiyat Fak.	Diyarbakır
Prof.Dr. Mustafa AĞIRMAN	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Mustafa BAKTIR	Erciyes Üniv.	Eğitim Fak.	Kayseri

* Dergimize verilen yazılar, üniversitelerin çeşitli birimlerinde görev yapıp adları yukarıda geçen değerli bilim adamlarımıza, Bilim dalına göre tetkik ettirilerek yayım kurulunun onayıyla bastırılmaktadır. Hakem Kurulu'nun oluşturulmasında öğretim üyeleri arasında herhangi bir ayırım yapılmamakta, ihtiyaca göre temas kurulabilenlerden kabul edenler bu kurula alınmaktadır. Böylece dergimiz hem hakemli nitelik kazanmakta, hem de bu sayede farklı akademik birimler ve üniversiteler arasında bilimsel temelli bir iletişim zemini hazırlanmaktadır. Hakem Kuruluna, yayımlanacak makalelerin karakteristiğine göre ekleme yapılabilir.

Prof.Dr. Mustafa ERDEM	Ankara Üniv.	İlahiyat Fak.	Ankara
Prof.Dr. Mustafa USTA	Marmara Üniv.	İlahiyat Fak.	İstanbul
Prof.Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU	Erzincan Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzincan
Prof.Dr. Necati KARA	Yüzüncü Yıl Üniv.	İlahiyat Fak.	Van
Prof.Dr. Necdet ÇAĞIL	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Nevzat HAFIZ YANIK	Atatürk Üniv.	Edebiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Nimet YILDIRIM	Atatürk Üniv.	Edebiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Niyazi USTA	Ondokuz Mayıs Üniv.	Fen-Edeb. Fak.	Samsun
Prof.Dr. Nurullah ALTAŞ	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Osman TÜNER	Kilis 7 Aralık Üniv.	Eğitim Fak.	Kilis
Prof.Dr. Ömer AYDIN	İstanbul Üniv.	İlahiyat Fak.	İstanbul
Prof.Dr. Ruhattin YAZOĞLU	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. S.Kemal SANDIKÇI	Rize Üniv.	İlahiyat Fak.	Rize
Prof.Dr. Sadık KILIÇ	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Sadi ÇÖĞENLİ	Atatürk Üniv.	Edebiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Sayın DALKIRAN	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Selçuk COŞKUN	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Süleyman TÜLÜCÜ	Erzincan Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Şamil DAĞCI	Ankara Üniv.	İlahiyat Fak.	Ankara
Prof.Dr. Şehmus DEMİR	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Tarık Sa'd ŞELEBİ	Ayn Şems Üniv.	Edebiyat Fak.	Kahire
Prof.Dr. Vahdettin BAŞÇI	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Veysel GÜLLÜCE	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Yusuf Ziya KESKİN	Harran Üniv.	İlahiyat Fak.	Şanlıurfa
Doç.Dr. Ahmet BEŞE	Atatürk Üniv.	Edebiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr. Abdulkadir YILMAZ	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr. Abdumecit OKÇU	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr. Ahmet ALBAYRAK	Rize Üniv.	İlahiyat Fak.	Rize
Doç.Dr. Bozkurt KOÇ	Ondokuz Mayıs Üniv.	Fen-Edeb.Fak.	Samsun
Doç.Dr. Cengiz GÜNDOĞDU	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr. Erdoğan ERBAY	Atatürk Üniv.	Edebiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr. Eyüp BEKİR YAZICI	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr. Fazlı POLAT	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr. Hüsnü KOYUNOĞLU	İstanbul Üniv.	Eğitim Fak.	İstanbul
Doç.Dr. Hüseyin GÜLLÜCE	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr. Hüseyin YILMAZ	Cumhuriyet Üniv.	İlahiyat Fak.	Sivas
Doç.Dr. Kemal POLAT	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr. M. Kazım ARICAN	Cumhuriyet Üniv.	İlahiyat Fak.	Sivas
Doç.Dr. Mehmet DAĞ	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr. Muhammet YAZICI	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr. Murtaza KÖSE	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr. Musa BİLGİZ	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr. Mustafa MACİT	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr. Mustafa KAYA	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr. Naci İSPİR	Atatürk Üniv.	İletişim Fak.	Erzurum
Doç.Dr. Nevzat TARTI	Yüzüncü Yıl. Üniv.	İlahiyat Fak.	Van

Doç.Dr.	Nihat YATKIN	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr.	Nurettin CEVİZ	Gazi Üniv.	Eğitim Fak.	Ankara
Doç.Dr.	Orhan BAŞARAN	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr.	Osman ELMALI	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr.	Osman GÜRBÜZ	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr.	Ömer KARA	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr.	Sabri ERTURHAN	Cumhuriyet Üniv.	İlahiyat Fak.	Sivas
Doç.Dr.	Salih ARI	Yüzüncü Yıl Üniv.	İlahiyat Fak.	Van
Doç.Dr.	Sebahattin ÇEVİKBAŞ	Atatürk Üniv.	Edebiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr.	Sinan ÖGE	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr.	Tuncay İMAMOĞLU	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr.	Yusuf SANCAK	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr.	Zeki YILDIRIM	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum

İÇİNDEKİLER

MAKALELER

- Arif ULU **Âdet Halindeki Kadının Orucuyla İlgili Hadislerin Tenkid ve Tahlili**
The Criticism and the Analysis of the Hadiths about the Fast of Woman in Menstruation 1
- Osman GÜRBÜZ **XII. Yüzyıl İslâm Dünyasında Örnek Bir Yönetici: İmâdeddin Zengî**
A Exemplary Administrator in the World of Islam at XII. Century: Imad ad -Din Zengi 51
- Zeki YILDIRIM **Kur'an ve Çevre Sorunları**
Qur'an and Environmental Issues 67
- Ömer KARA **Meşhur Ama Az Tanınan Çok Yönlü Bir İlim Adamı: Râğîb el-İsfahânî**
A Famous but Less-Known Versatile Scholar: Raghîb al-Isfahani 101
- Mehmet GÖKTAŞ **İnsan Aynasında Tecellî Eden Cemâl-i İllâhî'nin Divân Şairlerimizin Dilindeki İfadesi**
The Expression of the Divine Beauty that was Manifested in the Human Mirror in the Tongues of our Divan Poets 147
- Özcan GÜNGÖR **Yaşlılar İçin Cami Temelli Sosyal/Dini Hizmetler**
Mosque-Based Social/Religious Services for the Elderly 161
- Eyüp ŞİMŞEK **İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitapları "Ahlak" Öğrenme Alanlarının İncelenmesi**
An Examination of "Morality" Learning Fields of Religious Culture and Ethics Course Textbooks at Primary School Level 189
- Kıyasettin KOÇOĞLU **Mâturîdiyyenin Temel Kaynaklarında Râfıza ve Râfîzî Fırkalar**
Al-Rafida and Rafidite Sects in the Primary Sources of Maturidiyya 215

Davut AĞBAL	Kur'an'da Burçlar-Mahiyeti ve İnsana Etkisi Bağlamında <i>Constellations in Qur'an-In Context of Constellation's Nature and their Effect to People</i> 249
Ergün ÇAPAN	Şatibî'nin İlmî Tefsir Anlayışına Eleştirel Bir Yaklaşım <i>A Critical Approach to Shatibi's Interpretation of Qur'anic Verses Alluding to Scientific Facts</i> 277
Yakup KESKİN	Yakın Döneme Etkileri İtibarı ile Kerbelâ <i>Investigation of Near-Term Effect of the Karbalâ</i> 307
Recep ÖZKAN - Ümit SİVRİKAYA	İlköğretimde Küresel Değerler (100 Temel Eser Üzerine Bir İnceleme) <i>A Research on 100 Basic Works Global Values at Primary Education</i> 341
M. Fatih GENÇ	Hollanda Okullarında Müslüman Çocukların Din Eğitimi ve İslam Okulları <i>Education of Muslim Students in Dutch Schools and Islamic Schools in the Netherlands</i> 361
Mahmut AVCI	T. More'un 'Ütopya'sındaki Din Anlayışının Eleştirisi <i>The Critique of the Understanding of Religion on T. More's 'Utopia'</i> 379
Ayşe EROĞLU	Sanatta Araç Olarak Dilin Önemi <i>The Important of Language as a means of Literature in Art</i> 393
Talip AYAR	Osmanlı Devlet Teşkilatında Fetvâ Eminlerinin Görevleri <i>Duties of Fatwa Authorities in Ottoman State Organization</i> 403
هنادي محمد بحيري	مفارقات النظرية البلاغية بين العرب والغرب علاقة البلاغة بالمجتمع Araplarla Batı Arasındaki Belagat'a Dair Görüş Farklılıkları-Belagatin Topluma Etkisi <i>Paradoxes between the Rhetorical Theory in the East and the West Rhetoric in the Society</i> 423
Emine Gümüş BÖKE	KİTAP TANITIMI İslam Hukukuna Göre Hukukî İşlemler ve Hükümleri, Yazar: Ali el-Hafif 451

ÂDET HALİNDEKİ KADININ ORUCUYLA İLGİLİ HADİSLERİN TENKİD VE TAHLİLİ

Arif ULU (*)

ÖZ

Âdet halindeki kadının orucu, son zamanlarda yeniden tartışmaya açılan konulardandır. Çalışmalarında konuyla ilgili hadislere de müracaat eden bazı araştırmacılar, âdet gören kadının oruç tutabileceğini söylerken diğer bazı araştırmacılar ise oruç tutamayacağını belirtmişlerdir. Bu makalede âdet gören kadının orucuyla ilgili hadisler incelenmiştir. İlgili rivâyetler önce isnad tenkidine tabi tutulmuş, ardından metin ve muhteva yönünden değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Hayız, Âdet dönemi, Oruç tutmak, Orucu kazâ etmek

ABSTRACT

The Criticism and the Analysis of the Hadiths about the Fast of Woman in Menstruation

The fast of the woman in menstruation is one of the recent subjects under discussion. Some of the researchers referring to the related subjects at their works claim that the woman menstruating can fast whereas the others say that they can't. In this article, the hadiths related to the fast of the woman menstruating were studied. The isnads of related hadiths were first analyzed and then assessed in terms of the text and the content.

Keywords: Hadith, Menstruation, Menstrual period, Fasting, Compensation of the fast

* Yrd. Doç. Dr. Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı Öğretim Üyesi. e-mail: aulu @ atauni.edu.tr

Giriş

Kadınların erkeklerden farklı olarak âdet ve nifas gibi özel halleri vardır. Hayız, aybaşı hali, âdet kanaması, regl ve menstruation gibi tabirlerle de ifade edilen âdet hali, ergenlik çağına giren sağlıklı kadının rahminden düzenli aralıklarla akan kanı ifade eder¹. Nifas kanı ise kadınların doğum yaptıktan sonra lohusa oldukları müddet içerisinde gördükleri kandır². Bazı kadınlarda bunlara ilaveten istihâza durumu da olabilmektedir. Hayz kökünden türeyen istihâza kelimesi, kadınların yaşla ilgisi olmadan genellikle bir hastalık sonucu gördükleri ve diğer iki kandan farklı olan kanı ifade eder. İstihâza kanı gelen kadına müstehâza denir³.

Kadınların bu halleri nedeniyle bazı dinler, onların hem sosyal hayatlarıyla hem de ibadetleriyle ilgili özel hükümler koymuştur. Diğer bazı dinlerde olduğu gibi İslâm'da da kadınların âdet halleriyle ilgili bir kısım düzenlemelerin varlığı dikkati çekmektedir. Bu düzenlemelerin ayrıntılarının ise hadislerde yer aldığı gözlenmektedir. Bu bakımdan makalemizde âdet halindeki kadının orucuyla ilgili hadisleri inceleyeceğiz. Âdetli kadının orucuyla ilgili hükümlerin daha doğru değerlendirilebilmesi için öncelikle Yahûdîlik, Hristiyanlık ve İslâm'ın âdet gören kadına yaklaşımlarına kısaca değineceğiz.

1- Yahûdîlik, Hristiyanlık ve İslâm'a Göre Âdet Halindeki Kadının Durumu

Yahûdîlik'te âdet halindeki kadının durumuyla ilgili ayrıntılı bilgiler yer almaktadır. Nitekim *Eski Ahid*'teki Levililer ve Hezekiel bölümlerinin içerisindeki metinler bu anlamda dikkati çekmektedir.

Yahûdî kaynaklarına göre âdet halindeki kadın, bu süre içerisinde ve sonrasındaki yedi gün boyunca pis sayılmaktadır⁴. Yine bu kaynaklara göre âdet halindeki kadının kendisi pis olmakla kalmamakta kendisine dokunan kimseyi de pis yapmaktadır⁵. Hatta onun yatağındaki ya da oturduğu şeyin üzerindeki herhangi bir şeye dokunan da pis olmaktadır. Yahûdîlerin kutsal kitaplarına göre, âdet halindeki kadının kirliliği onunla aynı yatakta yatan adama da bulaşır. Böyle bir adam ise yedi gün kirli kalır ve yattığı her yatak

1 Yavuz, Yunus Vehbi, "Hayız", *DİA*, İstanbul, 1998, XVII, 51.

2 Günay, Hacı Mehmet, "Nifas", *DİA*, İstanbul, 2007, XXXIII, 79-81.

3 Ögüt, Salim, "İstihâze", *DİA*, İstanbul, 2001, XXIII, 334-335.

4 *Kutsal Kitap Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)*, Yeni Yaşam Yay. İstanbul, 2011, "Levililer", 12/2-5; 15/19-24.

5 "Levililer", 12/5; 15/19-20.

kirli sayılır⁶. Bu nedenle Yahûdî kaynaklarında bir kimsenin âdet halindeki kadına yaklaşması yasaklanmıştır⁷.

Yahûdîlerin kutsal kitaplarında istihâza halindeki kadına da âdetli ile aynı yaklaşım sergilenmiş ve o da pis sayılmıştır⁸.

Yahûdîler, Kutsal kitaplarında âdet halindeki kadınla ilgili yer alan bu hükümleri uygulamaya koymuşlardır. Kaynaklarda yer alan bilgilerden onların bu tür anlayış ve değerlendirmelerinin İslam'ın gönderildiği dönemde de hâlâ mevcut olduğu ve bu inancı devam ettirdikleri görülmektedir. Nitekim Enes b. Mâlik'ten nakledilen bir rivâyette Yahûdîlerin bir kadın hayız olduğunda, onu evden çıkardıkları, onunla beraber yiyip içmedikleri ve aynı evde birlikte bulunmadıkları anlatılmaktadır⁹. Aynı tavrın Cahiliye Arapları tarafından da sergilendiği belirtilmektedir¹⁰.

Hristiyanların ise Yahûdîlerin aksine bu konuda çok rahat davrandıkları ve âdet halindeki kadınlarla cinsel ilişkiye dahi girdikleri pek çok müellif tarafından ifade edilmiştir¹¹. Hristiyanların bu tutumu, muhtemelen, Kutsal kitaplarında âdet halindeki kadının durumuyla ilgili hükümlerin yer almasından kaynaklanmıştır. Nitekim konuyla ilgili yapılan bazı araştırmalarda Hristiyanlık'ta âdet halindeki kadının durumunun özel dini hükümlere tabi tutulmadığı ifade edilmiştir¹². Bu konu özelinde Hristiyanların kutsal kitabı *Yeni Ahid* üzerine yaptığımız incelemede, biz de herhangi bir hükme rastla-

6 “Levililer”, 15/23-24.

7 “Hezekiel”, 18/6.

8 “Levililer”, 15/25-27. Yahûdîlerin hayz ve istihâza halindeki hanımlarla ilgili uygulamaları konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Ateş, Ali Osman, *İslam'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve Âdetleri*, Beyan Yay. İstanbul, 1996, s. 31-33.

9 Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, İstanbul, 1992, “Tahâret”, 104; Nesâî, Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Şuayb, *es-Sünen*, İstanbul, 1992, “Hayz ve İstihâza”, 8.

10 Bkz. Fahrüddîn er-Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Omer, *Mefâtihü'l-Gayb (et-Tefsîru'l-Kebîr)*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2000, VI, 54; Beydâvî, Ebû Saîd Abdullah, *Tefsîru'l-Beydâvî el-Musemmâ Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Tevîl*, tahk. Abdulkâdir Arafât, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1996, I, 508; Kurtubî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed el-En-sârî, *el-Câmi' li Abkâmi'l-Kur'an*, tahk. Hişam Semîr el-Buhârî, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Riyad, 2003, III, 81; Neseî, Ebu'l-Berakât Abdullah b. Ahmed, *Tefsîru'n-Neseî*, tahk. Mer-vân Muhammed eş-Şa'âr, Beyrut, 2005, I, 119; Reşid Rıza, Muhammed, *Tefsîru'l-Menâr*, Mısır, 1990, II, 285.

11 Sa'lebî, Ebû İshak Ahmed b. İbrahim, *el-Keşf ve'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'an (Tefsîru's-Sa'lebî)*, tahk. Ebû Muhammed b. Âşûr, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2004, II, 258; Fahrüddîn er-Râzî, VI, 54; Beydâvî, I, 508; Neseî, I, 119; Reşid Rıza, II, 285.

12 Yavuz, XVII, 51.

yamadık¹³. Ancak âdet halindeki kadına Hristiyanların da Yahûdîler gibi davrandıklarını iddia edenler de olmuştur. Meselâ Tâhir b. Âşûr, Yemenli Kuzâa kabilesine mensup Hristiyanların hayız olmuş kadınları temizleninceye kadar şehrin dışına gönderdikleri yolundaki bir bilgiyi delil olarak zikrederek, âdet halindeki kadına Hristiyanların da Yahûdîlerle aynı tutumu sergilediklerini ifade etmiştir¹⁴.

İslâm'ın konuya yaklaşımı bu iki dinden de farklıdır. Âdet halindeki kadınlara yönelik birbirinden çok farklı olan bu anlayışlar hakkında Hz. Peygamber'e yöneltilen sorular üzerine¹⁵ Kur'an; "*Sana kadınların âdet halini soruyorlar. De ki: O bir ezâdır. Onun için, âdet halinde kadınlardan geri durun ve onlar temizleninceye kadar, kendilerine cinsel yaklaşımda bulunmayın...*" ifadesiyle İslâm'ın yaklaşımını ortaya koymuştur¹⁶. Görüldüğü üzere; Kur'an, âdet halini bir ezâ olarak tanımlamakta ve bu dönemlerinde hanımlara cinsel yaklaşımda bulunmamayı emretmektedir. Ancak onları bu halleri esnasında kendilerine dokunanları bile pis hale getiren bir varlık olarak da asla nitelememektedir. Nitekim Hz. Peygamber de âdet halinin, kadınların kendi iradelerinden kaynaklanan bir durum değil, Allah'ın takdiri olduğunu "*Bu, Allah'ın Âdem kızlarına yazdığı bir yazgıdır*" ifadeleriyle vurgulamıştır¹⁷. Ayrıca Hz. Peygamber bu hallerinden dolayı ailevî ve sosyal ilişkilerinde kadınlarla ilgili olumsuz bir tavır sergilenmesine karşı olduğunu hem sözleriyle hem de uygulamalarıyla her zaman göstermiştir. Nitekim Hz. Peygamber, hanımları âdet halindeyken onlarla yemek yemiş¹⁸, onlarla aynı yatağı paylaşmaya devam etmiş¹⁹ hatta itikâfta iken başını uzatıp âdet halindeki Hz. Âişe'den yıkamasını istemiştir²⁰.

Hz. Peygamber'in âdet halindeki kadınların dini hayattan uzak kalmamaları konusunda da bazı uygulamaları olmuştur. Nitekim hanımları âdet halindeyken başını onların kucığına koymuş ve onlara Kur'an okumuştur²¹.

13 *Kutsal Kitap Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)*, Yeni Yaşam Yay. İstanbul, 2011.

14 Bkz. Tâhir b. Âşûr, *et-Tabrîr ve't-Tenvîr*, Dâru Sahnûn, Tunus, 1997, II, 364-365.

15 Kurtubî, III, 80-81; Reşid Rıza, II, 285-286.

16 2. Bakara, 222.

17 Buhârî, Muhammed b. İsmâîl, *el-Câmiu's-Sahîh*, İstanbul, 1992, "Hayz", 1; Nesâî, "Hayz ve İstihâza", 1; "Menâsikü'l-Hac", 58.

18 Nesâî, "Hayz ve İstihâza", 15; Müslim, Ebu'l-Huseyn b. Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-Sahîh*, İstanbul, 1992, "Hayz", 14.

19 Müslim, "Hayz", 4,5; Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahman, *es-Sünen*, İstanbul, 1992, "Tahârer", 106.

20 Buhari, "İtikâf", 19; Buhârî, "Hayz", 6; Müslim, "Hayz", 6-10.

21 Buhârî, "Hayz", 4; Müslim, "Hayz", 15; Nesâî, "Hayz ve İstihâza", 19.

Yine bayram gibi özel günlerdeki faaliyetlere, âdet halindeki kadınların da katılmaları konusunda hassasiyet göstermiş ve bu durumdaki kadınlar da Müslümanların dualarına iştirak etmişlerdir²².

Görüldüğü gibi İslâm'ın âdet halindeki kadına yaklaşımı diğer iki dinden farklıdır. Aynı şekilde istihâza halindeki kadın için de farklı yaklaşımlar söz konusudur. Nitekim Yahûdîlik'te hayız haliyle istihâza hali aynı kabul edilmiş ve her iki durumdaki kadın için aynı hükümler verilmişken, İslâm'da ikisi farklı görülmüş ve her biri için farklı hükümler verilmiştir²³.

2- Âdet Halindeki Kadının Oruç İbadeti

Kur'an-ı Kerim'de âdet gören kadınla cinsî münasebetten uzak durulması gerektiği belirtilmiştir²⁴ ancak bu durumdaki hanımların ibadetleriyle ilgili herhangi bir hüküm yer almamıştır. Hz. Peygamber'in hadis ve sünnetine baktığımızda ise, âdet halindeki kadınların ibadet hayatına ilişkin bazı düzenlemelerin yapıldığını görmekteyiz. Dolayısıyla fıkıh âlimleri de âdet halindeki kadının ibadetiyle ilgili fetvâlarını bu hadislere dayandırmışlardır.

Bu makalede âdet halindeki kadının oruç ibadeti konusundaki hadisleri inceleyeceğiz. Âdet halindeki kadının namaz, hac, Kur'an okuma gibi diğer ibadetleriyle ilgili hadisleri ise bir başka çalışmamızda ele alacağız.

Âdet halindeki kadının orucu hakkında yapılan bazı çalışmalarda, Kur'an'da âdet gören kadınların orucuyla ilgili bir yasaklama olmadığından hareketle bu kadınların, arzu ettikleri takdirde oruç tutabilecekleri belirtilmiştir²⁵. Bu çalışmalarda hadislere ve ilk dönem uygulamalarına müracaat edilmemiştir. Konuyla ilgili hadislere ve ilk dönem uygulamalarına da müracaat eden bazı çalışmalarda, âdetli kadının oruç tutamayacağı sonucuna varılmışken²⁶, yine aynı rivâyetlerden hareket eden bazılarında ise tutabileceği ifade edilmiştir²⁷. Ancak bu çalışmalarda, hadislerin yeterince değerlendirilmediği ve rivâyetlerin farklı tarîkleri görülmeden hüküm verildiği gözlenmiştir. Bu

22 Buhârî, "Hayz", 23; "İdeyn", 12; Müslim, "Salatü'l-İdeyn", 10, 11; Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *es-Sünen*, İstanbul, 1992, "Salât", 276.

23 Bkz. Yavuz, XVII, 51-52; Ögüt, XXIII, 334-335.

24 2. Bakara, 222.

25 Atay, Hüseyin, *Kur'ana Göre Araştırmalar I-III*, Atay Yay., Ankara, 1997, 2. baskı, s. 27-29; Öztürk, Yaşar Nuri, *Kur'an'daki İslâm*, İstanbul, 1988, s. 451-452.

26 Bkz. Dalgın, Nihat, *Gündemdeki Tartışmalı Dini Konular*, Etüt Yay., İstanbul, 2004, 2. baskı, s. 60-75; Beşer, Faruk, "Âdetli Kadının Namazı ve Orucu Meselesi", <http://farukbeser.com/yazi/adetli-kadının-namazı-ve-orucu-meselesi-175.html>. Erişim tarihi: 03.12.2012.

27 Bkz. Bayındır, Abdulaziz, *Kur'an Işığında Doğru Bildiğimiz Yanlışlar*, Süleymaniye Vakfı Yay., İstanbul, 2011, 4. baskı, s. 204-207; 214-225; a.mlf., "Âdetli Kadının Orucu İle İlgili

nedenle çalışmamızda konuyla ilgili rivâyetleri hadis usûlü ilminin kriterleri açısından inceleyeceğiz.

3- Âdet Halindeki Kadının Orucu İle İlgili Rivâyetler

Âdet halindeki kadının oruç tutup tutmayacağıyla ilgili hükümlerde kullanılan bazı rivâyetler vardır. Bu rivâyetleri şu başlıklar altında incelemenin konuyu daha anlaşılır kılacağını düşünmekteyiz.

- A. İstihâza ile ilgili rivâyetler
- B. Hz. Peygamber'in hanımlara yaptığı bazı konuşmaları aktaran rivâyetler
- C. Hz. Âişe'den nakledilen rivâyetler

A. İstihâza ile İlgili Rivâyetler

Bu rivâyetler aslında doğrudan müstehâza kadınların durumlarıyla alakalıdır. Kaynaklarda Hz. Peygamber döneminde dokuz müstehâza hanımdan bahsedilmektedir²⁸. Bu durumdaki kadınlarla ilgili olarak hadis kaynaklarında birçok rivâyet nakledilmektedir. Bu rivâyetlerin bazılarında, müstahâza hanımlardan bir kısmının Hz. Peygamber'e gelerek durumlarını arz ettikleri esnada hayız halinde oruç tutmayla ilgili hükümlere de temas edildiği yer almıştır. Bu yönde iki rivâyet vardır. Bunlardan birisi Adiy b. Sâbit'den diğeri ise Hamne bintu Cahş'tan nakledilmiştir.

1- Adiy b. Sâbit Rivâyeti

Bu rivâyeti İbn Ebî Şeybe, Dârimî, Ebû Dâvûd, Tirmizî, İbn Mâce ve diğer bazı müellifler nakletmiştir.

Bu hadisi nakleden ilk müelliflerden İbn Ebî Şeybe şu lafızlarla rivâyet etmiştir:

...عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: المستحاضة تدع الصلاة أيام أقرائها ثم تغتسل وتوضأ لكل صلاة وتصوم وتصلّي.

Nebî (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: “İstihâza (âdet dışı kanama) gören kadın, âdet gördüğü günlerde namazı bırakır sonra yıkanır ve her namaz vaktinde abdest alır, oruç tutar ve namaz kılar”²⁹.

Şüpheler (Kazâ Kelimesi)”, <http://www.Suleymaniyevakfi.org/arastirmalar/adetli-kadinin-orucu-ile-ilgili-supheler-kazâ-kelimesi.html>. Erişim tarihi: 16.12.2012.

28 Bkz. Süyûtî, Ebu'l-Fazl Celaeddin Abdurrahman, *Şerhu's-Süyûtî li Süneni'n-Nesâî*, tahk. Abdül-Fettah Ebû Gudde, Mektebu'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, Halep, 1986, 2. baskı, I, 116.

29 İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah, *el-Musannef*, tahk. Hamed b. Abdullah el-Cemaa - Muhammed İbrahim Lihaydan, Mektebetü'r-Ruşd, Riyad, 2004, I, 235 (no: 1373,1374).

Dârimî³⁰, Tirmizî³¹ ve İbn Mâce³² de, İbn Ebî Şeybe'nin rivâyetindeki benzer lafızlarla bu hadisi nakletmiştir. Ebû Dâvûd'un rivâyetindeki lafızlar ise biraz farklıdır. Nitekim Ebû Dâvûd'un *Sünen*'inde rivâyet şu lafızlarla nakledilmiştir:

... عن النبي صلى الله عليه وسلم في المستحاضة «تدع الصلاة أيام أقرائها ثم تغتسل وتصلى والوضوء عند كل صلاة». قال أبو داود زاد عثمان «وتصوم وتصلى».

Ebû Dâvûd, rivâyetin sonundaki “وتصوم وتصلى” ifadesinin Osman tarafından ziyâde edildiğini belirtmektedir³³. Ebû Dâvûd'un kastettiği Osman'ın, rivâyetin râvîleri arasında yer alan Osman b. Ebî Şeybe olması muhtemeldir. Ancak söz konusu ifadenin, rivâyeti Osman b. Ebî Şeybe'nin dışındaki râvîlerden nakleden eserlerde de yer alması bu ihtimali ortadan kaldırmaktadır. Bu nedenle, Ebû Dâvûd'un kastettiği Osman'ın, Ebu'l-Yekzân olması kuvvetle muhtemel görünmektedir. Çünkü Dârimî'nin belirttiğine göre rivâyetin râvîlerinden Ebu'l-Yekzân'ın ismi, Osman b. Umeyr'dir³⁴. Şayet, Ebû Dâvûd'un bu iddiası doğruysa, söz konusu ziyâdenin Ebu'l-Yekzân tarafından yapıldığının kabul edilmesi uygun görünmektedir. Ancak rivâyeti hem Ebû Dâvûd'dan önce hem de ondan sonra rivâyet eden müellifler tarafından böyle bir iddia söz konusu edilmemiştir. Rivâyet hakkında değerlendirmelerini sunan bazı müelliflerin bu hususa hiç işarette bulunmamalarından da onların Ebû Dâvûd ile aynı kanaati paylaşmadıkları sonucunu çıkarmak mümkündür.

a- Rivâyetin Tarîkleri

Adiy b. Sâbit'in rivâyeti kaynaklarda iki tarîkle nakledilmiştir. Bu iki tarîkin sadece Hz. Peygamber'den nakilde bulunan sahâbî râvîsi farklıdır. Rivâyeti kaynakların çoğu şu isnadla nakletmiştir:

Şerîk ◀ Ebu'l-Yekzân ◀ Adiy b. Sâbit ◀ Adiy b. Sâbit'in babası ◀ Adiy b. Sâbit'in dedesi ◀ Hz. Peygamber

Rivâyetin ikinci isnadı ise şu şekildedir:

Şerîk ◀ Ebu'l-Yekzân ◀ Adiy b. Sâbit ◀ Adiy b. Sâbit'in babası ◀ Hz. Ali ◀ Hz. Peygamber

Bu iki isnadı, rivâyeti eserlerinde nakleden müelliflerle birlikte şema üzerinde şu şekilde göstermek mümkündür:

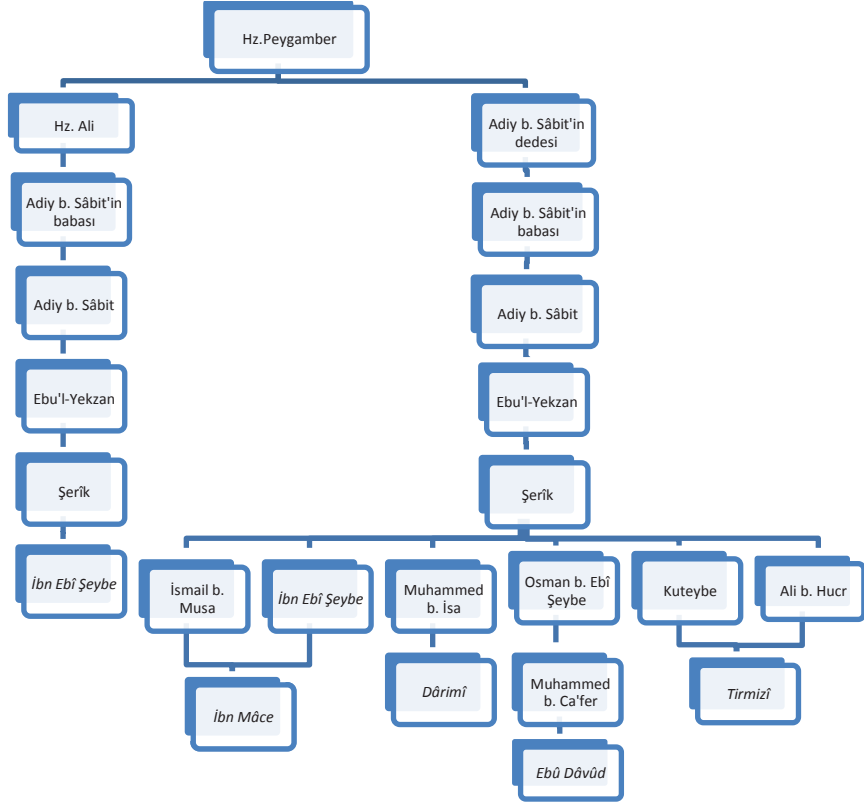
30 Dârimî, “Tahâret”, 83.

31 Tirmizî, “Tahâret”, 94.

32 İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd, *es-Sünen*, tahk. Muhammed Fuâd Abdül-bâkî, İstanbul, 1992, “Tahâret”, 115.

33 Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 114.

34 Bkz. Dârimî, “Tahâret”, 83.



İsnad şemasında görüleceği gibi Dârimî, Tirmizî, Ebû Dâvûd ve İbn Mâce, Adiy b. Sâbit'in dedesi kanalıyla naklettiği hadisi tahriç etmişlerdir. Aynı tarikle nakleden Tirmizî de bu rivâyeti Buhârî'ye sorduğunu, onun da "Bu tarikin dışında bir tarikle bilmiyorum" dediğini ifade etmiştir³⁵. İsnad şemasında da görüleceği gibi Tirmizî, Adiy b. Sâbit'in dedesi kanalıyla naklettiği rivâyeti eserine almış ve muhtemelen Buhârî'ye de bunu sormuştur. Ancak rivâyeti Tirmizî'den ve diğer birçok müelliften daha önce nakleden İbn Ebî Şeybe, iki ayrı tarikle nakilde bulunmuştur. Buhârî'nin bu değerlendirmelerini; ya diğer tarikten haberdar olmadığı veya o tarikin de yine son râvîsi dışındakilerin aynı olması nedeniyle ikisini bir tarik olarak görmüş olabileceği şeklinde yorumlamak mümkündür. Ancak, Buhârî'nin Tirmizî'ye ifade ettiği değerlendirmelerinde, Adiy b. Sâbit'in dedesinin kim olduğu üzerinde durduğundan hareketle diğer tarikten haberdar olmadığı ihtimali daha güçlü görünmektedir.

35 Tirmizî, "Tahâret", 94.

b- Rivâyetin Râvîleri

İbn Ebî Şeybe'nin, bu rivâyeti eserinde nakleden ilk müellif olması ve her iki tarîke de yer vermesi, ayrıca sonraki bazı müelliflerin de hadisi ondan nakletmeleri sebebiyle onun isnadında yer alan râvîleri inceleyeceğiz.

Şerîk: Şerîk diye meşhur olmuş bu râvî, Şerîk b. Abdullah en-Nehâî el-Kâdî'dir. Hicrî 95 senesinde doğup 177 senesinde vefat ettiği belirtilmektedir. Muhammed b. Abdullah el-Murâdî, Ebû Bekr et-Teymî ve diğer bazı râvîlerden hadis rivâyet etmiştir³⁶. Şerîk, birçok cerh ve taddîl âlimi tarafından taddîl edilmiştir³⁷. Bununla birlikte, onun hakkında bazı cerh edici ifadeler de kullanılmıştır³⁸. Hakkındaki cerh ve taddîl ifadelerini nakleden ez-Zehabî, Şerîk'le ilgili olarak; rivâyetleri hasen bir râvîdir demiştir³⁹.

Ebu'l-Yekzân: Ebu'l-Yekzân'ın ismi Osman b. Umeyr el-Kûfî'dir⁴⁰. Hicri 150 yılı civarında vefat ettiği belirtilmiştir⁴¹. Enes b. Mâlik, Zeyd b. Vehb, Ebû Vâil, Saîd b. Cubeyr, Ebu't-Tufeyl ve Ebû Ömer gibi râvîlerden hadis rivâyet etmiştir⁴². Kendisinden de A'meş, Haccâc b. Ertât, Süfyan ve Şerîk gibi

36 Buhârî, Muhammed b. İsmâîl, *et-Târihu'l-Kebîr*, tahk. es-Seyyid Hâşim en-Nedvî, Dâru'l-Fikr, Beyrut, tsz., I, 131.

37 Nitekim onunla ilgili olarak, Yahyâ b. Maîn ve diğer bazı âlimlerin sika ve sadûk dediği nakledilmiştir (İbn Adiy, Abdullah b. Abdillâh el-Curcânî, *el-Kâmil fi Duafâ'ir-Ricâl*, tahk. Yahya Muhtâr Gazâvî, Beyrut, 1988, 3. baskı, IV, 8; Zehebî, Ebû Abdillâh, Muhammed b. Ahmed, *el-Muğnî fi'd-Duafâ*, tahk. Nureddin el-Itr, Katar, tsz., I, 297). Nesâî bu râvî hakkında "La be'se bih" tabirini kullanmıştır (Zehebî, *el-Muğnî*, I, 297). Abdullâh b. el-Mubârek onun Kûfelilerin hadisini Sevri'den daha iyi bildiğini ifade etmiştir (Zehebî, *el-Muğnî*, I, 297). İclî ise onu *Mârifetüs-Sikâat*'inde zikretmiş ve hakkında sika ve hasenu'l-hadis nitelmesi yapmıştır (İclî, Ahmed b. Abdillâh *Mârifetüs-Sikâat*, tahk. Abdü'l-Âlim el-Bustî, Mektebetü'd-Dâr, Medine, 1985, I, 119).

38 Ebû Hâtîm'in, Şerîk'in bazı galatlarının olduğunu söylediği belirtilmiş (İbnu'l-Cevzî, Abdurrahman b. Ali, *Kitâbu'd-Duafâ ve'l-Metrûkin*, tahk. Abdullâh el-Kâdî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1406, II, 39), Dârekutnî ve bazı âlimlerin ise onun kavî olmadığını belirttikleri nakledilmiştir (Bkz. İbnu'l-Cevzî, II, 39; Zehebî, *el-Muğnî*, I, 297).

39 Zehebî, Ebû Abdillâh, Muhammed b. Ahmed, *Tezkiratü'l-Huffâz*, tahk. Zekeriyâ Umeyrât, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1998, I, 170. Ebû Dâvûd, Tirmizî ve İbn Mâce gibi müellifler Şerîk'in rivâyetlerini nakletmiştir. Zehebî'nin tespitine göre bu şahsın rivâyetlerini Buhârî *Sahîb*'inde istihşad, Müslim de *Sahîb*'inde mutâbaat için nakletmiştir. Bkz. Zehebî, *Tezkiratü'l-Huffâz*, I, 170.

40 Yahyâ b. Maîn, *Târihu İbni Maîn (Abbâs b. Muhammed ed-Dûrî rivâyeti)*, tahk. Ahmed Nur Seyf, Mekke, 1979, III, 376.

41 İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali, *Takribu't-Tehzîb*, tahk. Muhammed Avvâme, Dâru'r-Reşîd, Suriye, 1986, s. 386.

42 Dârekutnî, Ali b. Ömer, *ed-Duafâ ve'l-Metrûkin*, tahk. Abdullâh b. Abdulkâdir, Mektebetü'l-Maârif, Riyad, 1984, s. 309.

râvîler rivâyette bulunmuştur⁴³. Ebu'l-Yekzân'ın Şîî olduğu belirtilmiştir⁴⁴. Birçok cerh ve ta'dîl âlimi tarafından cerhedilen⁴⁵ Ebu'l-Yekzân'ı, İbn Şâhin *Târihu Esmâi's-Sikat*'ında zikretmiş ve sâlih olarak tavsif etmiştir⁴⁶. Hakkında değerlendirme yapan cerh ve ta'dîl âlimlerinin çoğunluğunun Ebu'l-Yekzân'ı cerhmetleri sebebiyle onun zayıf bir râvî olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Adiy b. Sâbit: Bu râvî, el-Ensârî ve el-Kûfî nisbeleriyle tanınmıştır⁴⁷. Berâ b. Âzib, Abdullah b. Yezîd ve bir topluluktan rivâyette bulunduğu belirtilmiştir. Kendisinden de Yahya b. Saîd el-Ensârî, Şu'be ve Mis'ar hadis rivâyet etmiştir. Bu râvînin, hicrî 116 senesinde vefat ettiği söylenmiştir⁴⁸. Bu râvîyi, Ahmed b. Hanbel, Iclî ve Nesâî sika olarak nitelemiştir⁴⁹. Yine Dârekutnî bu râvîyi, bir taraftan râfîzî olarak nitelendirmiş diğer taraftan sadûk olduğu da ifade etmiştir⁵⁰.

Adiy b. Sâbit'in babası/Sâbit: Hz. Ali'den ve babasından hadis rivâyet etmiştir. Sadece oğlu vasıtasıyla tanınmaktadır. Berâ b. Âzib'in kardeşinin oğlu olduğu söylenmektedir. Ancak Zehebî'nin de işaret ettiği gibi oğlu dışında ondan rivâyet eden başka biri bilinmediğinden bu râvî meçhul olarak kabul edilmiştir⁵¹.

Adiy b. Sâbit'in dedesi: Adiy b. Sâbit'in dedesinin kim olduğu konusunda âlimler arasında ihtilaf meydana gelmiştir. Nitekim, Tirmizî, bu rivâyetin

43 İbn Ebî Hâtim, Abdurrahman er-Râzî, *Kitâbu'l-Cerh ve't-Ta'dil*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1952, III, 161, 613-614.

44 İbn Adiy, *el-Kâmil*, V, 167; Zehebî, Ebû Abdillâh, Muhammed b. Ahmed, *el-Kâşif fi Mârifeti Men lehu Rivâye fi'l-Kütübî's-Sitte* (Ebu'l-Vefâ el-Halebî'nin Hâşiyesiyle birlikte), Müessesetü Ulûmî'l-Kur'an, Cidde, tsz., II, 11.

45 Bkz. Yahyâ b. Maîn, III, 458; Buhârî, *et-Târihu'l-Kebîr*, VI, 244-245; Dârekutnî, Ali b. Ömer, *el-İleu'l-Vâride fi'l-Ehâdisi'n-Nebeviyye*, tahk. Mahfûz er-Rahman es-Selefi, Dâru Taybe, Riyad, IV, 118; İbn Adiy, *el-Kâmil*, V, 167; Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *Kitâbu'd-Duafâ ve'l-Metrûkîn*, tahk. Yusuf Kemal el-Hût, Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, Beyrut, 1985, s. 175; İbn Hibbân, Muhammed b. Ahmed Ebû Hâtim et-Teymî, *Kitâbu'l-Mecrûhîn mine'l-Muhaddisîn ve'd-Duafâi ve'l-Metrûkîn*, tahk. Mahmud İbrahim, Daru'l-Mârifet, Beyrut, 1992, II, 95; İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali, *Takrîbu't-Tehezîb*, tahk. Muhammed Avvâme, Dâru'r-Reşîd, Suriye, 1986, s. 386.

46 İbn Şâhin, Ebû Hafs Ömer b. Ahmed b. Osman el-Bağdadi, *Târihu Esmâi's-Sikat mimmen Nukile anhumu'l-İlm*, tahk. Abdülmu'tî Emin Kal'aci, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1986, s. 140.

47 Buhârî, *et-Târihu'l-Kebîr*, II, 161; VII, 44.

48 Buhârî, *et-Târihu'l-Kebîr*, VII, 44.

49 Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Sijeru A'lâmi'n-Nubelâ*, tahk. Şuayb el-Arnaut, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1983, V, 188-189.

50 Sülemî, Ebû Abdurrahman b. Muhammed b. el-Huseyn, *Süelâtü's-Sülemî li'd-Dârekutnî*, tahk. heyet, Riyad, h.1427, s. 210.

51 Bkz. Zehebî, *el-Muğnî*, I, 122.

ardından yaptığı değerlendirmede şöyle demiştir: “Buhârî’ye söz konusu rivâyetle ilgili kanaatini sorduğumda, ‘...Adiy b. Sâbit’in dedesinin kim olduğunu bilmediğini söyledi. Bunun üzerine ben kendisine Yahyâ b. Maîn’in onun dedesinin adının Dînâr olduğunu söylediğini belirtiyorlar dediğim de bana iltifat etmedi”⁵². Buhârî’nin bu kanaati, muhtemelen Adiy b. Sâbit’in baba tarafından dedesiyle alakalıdır. Zira Buhârî kendi eserinde Adiy b. Sâbit’in anne tarafından dedesinin Abdullah b. Yezîd olduğunu ifade etmiştir⁵³.

Adiy b. Sâbit’in dedesiyle ilgili olarak birçok âlim değerlendirme yapmıştır. Bazı âlimler değerlendirmelerini anne tarafından dedesiyle ilgili yapmışken, bazıları baba tarafından dedesiyle ilgili yapmıştır⁵⁴. Kaynaklardaki bilgilerden Adiy b. Sâbit’in anne tarafından dedesiyle ilgili küçük bir isim karışıklığının yaşandığı anlaşılmaktadır. Çünkü bazı âlimler onun dedesinin Ubeydullah b. Yezîd veya Ubeyd b. Yezîd olduğunu belirtirken, diğer bazı âlimler Abdullah b. Yezîd olduğunu ifade etmişlerdir. Neticede her iki dedesinin de sahâbî olduğu, ancak bu rivâyette yer alan dedesinin, Yahyâ b. Maîn ve İbn Ebî Hâtîm’in işarette buldukları baba tarafından dedesi olan Dînâr olduğu anlaşılmaktadır.

c- Rivâyetin Sıhhat Yönünden Değerlendirilmesi

Rivâyeti nakleden müelliflerden bazıları, rivâyetle ilgili değerlendirmeler de yapmışlardır. Nitekim, Tirmizî, Şerîk’in Ebu’l-Yekzân’dan rivâyetinde teferüd ettiğini belirtmiştir. Ayrıca Tirmizî, söz konusu hadisi Buhârî’ye sorduğunu, onun da bu tarîkin (Adiy b. Sâbit’in dedesinden gelen) dışında bir tarikle bilmiyorum dediğini nakletmiştir⁵⁵.

52 Tirmizî, “Tahâret”, 94; a. mlf. *el-İlelû’t-Tirmizî el-Kebîr* (tertib: Ebû Tâlib el-Kâdî), tahk. Subhî es-Samerrâî ve diğerleri, Âlemu’l-Kütüb, Beyrut, 1989, s. 57-58.

53 Buhârî, *et-Târîhu’l-Kebîr*, VII, 44.

54 Yahya b. Maîn’in talebelerinden Muhammed ed-Dûrî, hocasından Adiy b. Sâbit’in dedesinin isminin Dînâr olduğunu işittiğini belirtmiştir (Yahyâ b. Maîn, III, 7; İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve’t-Tâdil*, III, 430; Beyhakî, Ahmed b. el-Huseyn, *Sünenu’l-Beyhakî el-Kübrâ*, tahk. Muhammed Abdulkadir Atâ, Mekke, 1994, I, 347). Yine İbn Ebî Hâtîm ismi Dînâr olup da kendisinden hadis rivâyet edilenler arasında ilk sırada bahsettiği Dînâr’ın Adiy b. Sâbit’in dedesinin olduğunu, bu şahsın Hz. Peygamber’den rivâyette bulunduğunu ve kendisinden de oğlunun hadis naklettiğini belirtmiştir (İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve’t-Tâdil*, III, 429-430). İbn Hibbân’ın verdiği bilgiye göre ise Adiy b. Sâbit’in dedesi, Berâ b. Âzîb’in de kardeşi olan Ubeyd b. Yezîd’dir. Bu bilgilerden sonra İbn Hibbân, Adiy b. Sâbit’in babası kanalıyla dedesinden söz konusu istihâza hadisini naklettiğine de işaret etmiştir (İbn Hibbân, Muhammed b. Ahmed Ebû Hâtîm et-Teymî, *es-Sikât*, tahk. es-Seyyid Şerafu’d-dîn Ahmed, Beyrut, 1975, III, 283). Bâcî’nin verdiği bilgilere göre Adiy b. Sâbit’in dedesi Abdullah b. Yezîd’dir. Ebû Hâtîm bu râvîyle alakalı olarak sadûk tabirini kullanmış ve onu Şia camisinin imamı ve onların kadısı olarak tanıtmıştır (Bâcî, Ebu’l-Velîd, Süleyman b. Halef, *et-Tâdil ve’t-Tecrîh*, tahk. Ebû Lubâbe Huseyn, Riyad, 1986, III, 1159).

55 Tirmizî, “Tahâret”, 94; a. mlf. *İlelû’t-Tirmizî el-Kebîr*, s. 57-58.

Ebû Dâvûd istihâza konusunda bazı rivâyetleri naklettikten sonra bunlarla ilgili değerlendirmeler yapmış ve diğer bazı rivâyetlerle birlikte Adiy b. Sâbit'in naklettiği bu hadisin de zayıf olduğunu belirtmiştir⁵⁶.

İbn Abdilber'in belirttiğine göre bu rivâyet, bazıları tarafından delil olarak kullanılmış ve müstehâza hakkındaki hüküm de buna göre verilmiştir⁵⁷.

Rivâyetle ilgili değerlendirmeler yapan Zeylaî, bu isnadıyla hadisin zayıf olduğunu, ancak ondaki hükümleri destekleyen şâhid rivâyetlerin bulunduğunu da belirtmiş ve bazı hadisler nakletmiştir⁵⁸. Zeylaî'nin naklettiği bu rivâyetler, müstehâzanın her namaz için abdest alması gerektiği yönündeki hükmü desteklemekte ve bu yönüyle şâhid de kabul edilebilecek niteliktedir⁵⁹. Ancak, onun şâhid olarak gösterdiği bu rivâyetlerde hayızlının veya istihâzalinin orucuyla ilgili bir ifade yer almadığından dolayı, bu ifadelerin yer aldığı Adiy b. Sâbit rivâyetine şâhid olarak kabul edilmesi uygun olamaz.

Netice olarak bu rivâyet, iki sahâbî tarafından nakledilmiş olmasına rağmen daha sonra râvî sayısı teke düşmüş ve Şerîk'e kadar da tek isnadla rivâyet edilmiştir. Şerîk'ten sonra ise bu rivâyet intişar etmiştir. Muttasıl bir isnadla nakledildiği anlaşılan bu rivâyeti, babasından ve Hz. Ali'den nakleden Sâbit'in meçhul olması, Ebu'l-Yekzân'ın ise bazı kusurlarından dolayı cerhedilmesi nedeniyle zayıf kabul etmenin uygun olacağı sonucuna ulaştık.

2- Hamne bintu Cahş Rivâyeti

Hz. Peygamber döneminde müstehâza olan hanım sahâbîlerden Hamne bintu Cahş'tan da müstehâzanın durumu ile ilgili bir rivâyet nakledilmiştir. Bu rivâyetin bazı tarîklerinde âdet döneminde hanımların oruç tutup tutmamasıyla ilgili bilgiler de yer almıştır. Birçok kaynakta yer aldığına göre Hamne'den şöyle bir rivâyet nakledilmektedir:

... عن إبراهيم بن محمد بن طلحة عن عمه عمران بن طلحة عن أمه حمنة بنت جحش قالت كنت أستحاض حيضة كثيرة شديدة فأتيت رسول الله -صلى الله عليه وسلم- أستفتيه وأخبره فوجدته في بيت أختي زينب بنت جحش فقلت يا رسول الله إني امرأة أستحاض حيضة كثيرة شديدة فما ترى فيها قد منعتني الصلاة والصوم فقال «أنعت لك الكرسف فإنه

56 Bkz. Ebû Dâvûd, "Tahâret", 114.

57 İbn Abdilber, Ebû Omer Cemâluddîn en-Nemerî, *et-Temhid limâ fi'l-Muvattâ mine'l-Maâni ve'l-Esânîd*, tahk. Saîd Ahmed A'rab, Vizaretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, Tıtvân, 1985, XVI, 94.

58 Zeylaî, Ebû Muhammed Cemaluddîn, *Nasbu'r-Râye li Ehâdîsi'l-Hidâye*, tahk. Muhammed Avvâme, Beyrut, 1997, I, 201-204.

59 Bkz. Zeylaî, I, 203-204.

يذهب الدم». قالت هو أكثر من ذلك. قال «فاتخذى ثوبا». فقالت هو أكثر من ذلك إنما أتج ثجا. قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم- «سأمرك بأمرين أيهما فعلت أجزأ عنك من الآخر وإن قويت عليهما فأنت أعلم». فقال لها «إنما هذه ركضة من ركضات الشيطان فتحيضى ستة أيام أو سبعة أيام في علم الله ثم اغتسلى حتى إذا رأيت أنك قد طهرت واستنقأت فصلى ثلاثا وعشرين ليلة أو أربعاً وعشرين ليلة وأيامها وصومى فإن ذلك يجزئك وكذلك فافعلى فى كل شهر كما تحيض النساء وكما يطهرن ميقات حيضهن وطهرهن وإن قويت على أن تؤخرى الظهر وتعجلى العصر فتغتسلين وتجمعين بين الصلاتين الظهر والعصر وتؤخرين المغرب وتعجلين العشاء ثم تغتسلين وتجمعين بين الصلاتين فافعلى وتغتسلين مع الفجر فافعلى وصومى إن قدرت على ذلك». قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم- «وهذا أعجب الأمرين إلى».

İmrân b. Talha'nın naklettiğine göre, annesi Hamne bintu Cahş şöyle demiştir: *“Aşırı derecede hayız görüyordum. Durumu haber verip fetva almak üzere Rasûlullah (s.a.s.)’e geldim. O’nu kız kardeşim Zeyneb bintu Cahş’ın evinde buldum ve dedim ki: Ey Allah’ın Rasûlü! ben aşırı derecede hayız gören bir kadıyım. Bu duruma ne buyurursun (ne yapayım)? Bu beni namazdan ve oruçtan alıkoydu. Rasûlullah (s.a.s.): “Sana pamuğu tavsiye ederim. Çünkü o kanı giderir” buyurdu. O kan bundan (pamuğun mani olacağından) daha çoktur, dedim. Bez kullan buyurdu. Kan bundan da fazla devamlı geliyor, dedim. Bunun üzerine Rasûlullah: İki hüküm söyleyeyim. Hangisini yaparsan sana yeter, ikisine de gücün yeterse, orasını sen bilirsin: Şunu bil ki bu, ancak şeytanın darbelerinden biridir. Altı veya yedi gün, Allah’ın sana (kadınların âdetlerinden) bildirdiği şeylerde kendini hayızlı say sonra da yıkan. Temizlendiğine ve paklandığına kanaat getirdiğinde yirmi üç veya yirmidört gün namaz kıl ve oruç tut. Çünkü bu (takdir edilen müddet) sana yeter. (Sağlıklı) kadınlar nasıl hayız vaktinde hayız oluyorlar, temizlik günlerinde de temizleniyorlarsa sen de her ay öylece yap. Eğer öğleyi (son vaktine kadar) geciktirip ikindiye (ilk vaktinde) öne almaya ve yıkanıp bu iki namazı bir arada kılmaya, akşamı geciktirip yatsıyı öne almaya, sonra da yıkanıp iki namazı birleştirmeye gücün yeterse öyle yap. Sabah namazında yıkanabilirsen yıkan, (namaz kıl) ve gücün yeterse oruç tut”. Rasûlullah: “Bu (iki namazı birleştirerek ikisi için bir gusul etmek) bana iki işin daha sevimli olanıdır” buyurdu⁶⁰.*

Ebû Dâvûd’un *Sünen*’inden aktardığımız bu rivâyeti bazı lafız farklılıklarıyla Şâfiî⁶¹, Abdurrazzâk⁶², İbn Ebî Şeybe⁶³, Ahmed b. Hanbel⁶⁴, İshak b.

60 Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 111.

61 Şâfiî, Muhammed b. İdrîs, *el-Ümm*, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut, h. 1393, I, 60-62; a. mlf., *Müsnedü’l-İmam eş-Şâfiî* (Sindî tertibi), Dâru’l-Kütübî’l İlmiyye, Beyrut, 1951, s. 47-48.

62 Abdurrazzâk, Ebû Bekr b. Hemmâm es-San’ânî, *el-Musannef*, tahk. Habîburrahman el-A’zamî, Beyrut, tsz., I, 306-307.

63 İbn Ebî Şeybe, I, 234 (no: 1372).

64 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, Beyrut, tsz., VI, 439.

Râhuye⁶⁵, Tirmizî⁶⁶, Dârekutnî⁶⁷, Hâkim⁶⁸, Beyhakî⁶⁹ ve diğ̈er bazı müellifler nakletmiştir.

a- Rivâyetin Tarîkleri

Rivâyeti nakleden kaynakların tamamında yer alan isnadlara göre bu hadisi Hamne bintu Cahştan oğlu Imrân b. Talha b. Ubeydullah, ondan da yeğeni İbrahim b. Muhammed b. Talha rivâyet etmiştir. İbrahim b. Muhammed b. Talha'dan ise Abdullah b. Muhammed b. Akîl nakletmiştir.

Bu rivâyet, Abdullah b. Muhammed b. Akîl'e kadar tek isnadla ulaşmış, ondan sonra intişar etmiştir. Tespitimize göre, İbn Akîl'den bu rivâyeti İbn Cureyc, İbrahim b. Muhammed, Zuheyr b. Muhammed, Şerîk, Amr b. Sâbit, İbrahim b. Ebî Yahyâ ve Ubeydullah b. Amr er-Rakkî olmak üzere yedi râvî nakletmiştir. Ancak isnadın müntehasında râvî sayısı teke düştüğünden dolayı, rivâyet ferd veya garibtir.

Rivâyeti nakleden müelliflerden Şâfiî, İbrahim b. Muhammed tarîkini; Abdurrazzâk, İbn Cureyc tarîkini; İbn Ebî Şeybe, Şerîk tarîkini; Ahmed b. Hanbel, hem Zuheyr b. Muhammed hem de Şerîk tarîkini nakletmiştir. Ebû Dâvûd ve Tirmizî ise rivâyetin Zuheyr b. Muhammed tarîkini nakletmişlerdir. Rivâyeti nakleden bazı erken dönem müelliflerinden hareketle isnadları şu şekilde şema üzerinde gösterebiliriz:

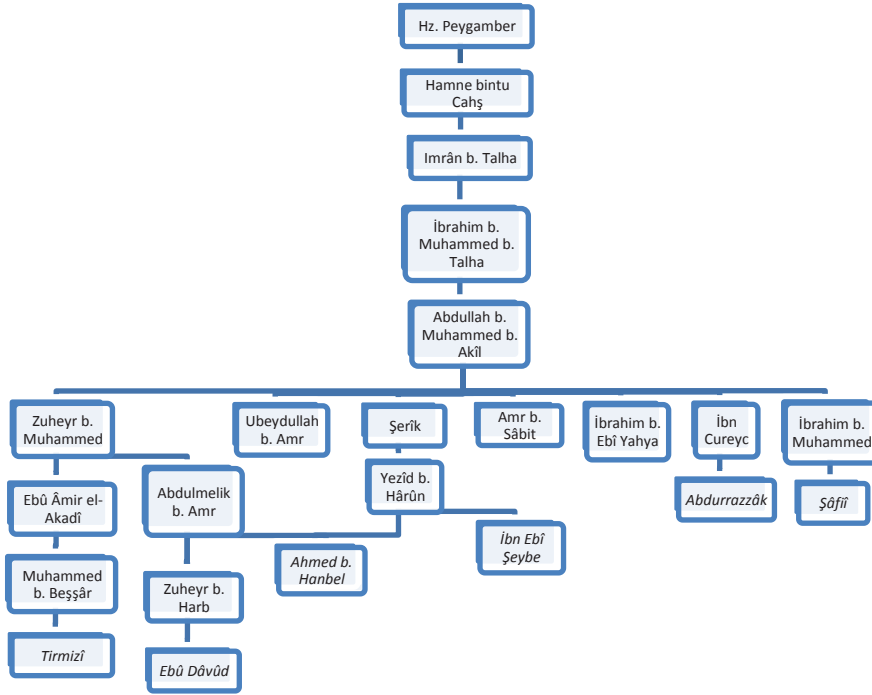
65 İbn Râhuye, İshak b. İbrahim b. Mahled, *Müsnedü İshak b. Râheveyh*, tahk. Abdulkadîr el-Belûşî, Mektebetü'l-Eymân, Medine, 1991, V, 83.

66 Tirmizî, "Tahâret", 95.

67 Dârekutnî, Ali b. Ömer, *Sünenü'd-Dârekutnî*, tahk. Şuayb el-Arnaûd vd., Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2004, II, 398-399.

68 Hâkim en-Neysâbûrî, *el-Müstedrek alâ's-Sahîheyn (ez-Zehebî'nin Telhîsıyla birlikte)*, Dâru'l-Mâ'rife, Beyrut, tsz., I, 172-173.

69 Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn, *Mârifetü's-Sünen ve'l-Âsâr*, tahrir. Abdulmu'tî Emin Kalacî, Beyrut, 1991, II, 157-158.



İsnad şemasında da görüleceği gibi, Ahmed b. Hanbel, rivâyeti hem Şerîk hem de Zuheyr b. Muhammed olmak üzere iki farklı tarikle nakletmiştir⁷⁰. Ebû Dâvûd ise Zuheyr b. Muhammed tarikiyle naklettikten sonra Amr b. Sâbit'in de İbn Akil'den bu rivâyeti naklettiğini belirtmiştir⁷¹.

b- Rivâyetin Râvîleri

Rivâyeti nakleden bütün kaynaklarda, isnadın müntehasındaki dört râvî aynıdır.

Hamne bintu Cahş: Olayın kahramanı olan Hamne, Hz. Peygamber'in hanımı Zeynep bintu Cahş'ın kızkardeşi ve dolayısıyla Hz. Peygamber'in bal-dızıdır. Yine istihâza ile ilgili bazı rivâyetlerde Ümmü Habîbe bintu Cahş ismi geçmektedir. Ali b. el-Medînî gibi bazı müellifler bu ikisinin aynı hanım olduğunu iddia etmişlerdir⁷². Ancak, Ma'mer b. Râşid, İbn Ebî Zî'b, Yahyâ b. Mâin, İbrahim b. Sa'd ve diğer bazı âlimler, bunun bir hata olup ikisinin kardeş olduğunu belirtmişlerdir. İkisinin kardeş olduğunu belirten bu âlimler, söz konusu kanaatlerini, Ümmü Habîbe'nin Abdurrahman b. Avf'la, Hamne'nin

70 Ahmed b. Hanbel, VI, 439.

71 Ebû Dâvûd, "Tahâret", 111.

72 Beyhakî, *Mârifetü's-Sünen*, II, 160.

ise önce Mus'ab b. Umeyr, onun şehit olmasından sonra da Talha b. Ubeydullah ile evlendiği bilgisiyle desteklemiştir⁷³.

İmrân b. Talha b. Ubeydullah: Rivâyeti Hamne'den oğlu İmrân b. Talha b. Ubeydullah nakletmiştir⁷⁴. Bu râvî Hz. Peygamber zamanında doğmuş ve onun tarafından İmrân diye isimlendirilmiştir⁷⁵. Annesi Hamne'den ve Hz. Ali'den rivâyette bulunduğu belirtilmiştir⁷⁶. İbn Hibbân bu râvîyi *es-Sikat'*ında zikretmiş⁷⁷, İclî tarafından da sika olarak tanıtılmıştır⁷⁸.

İbrahim b. Muhammed b. Talha: Bu rivâyeti İmrân b. Talha b. Ubeydullah et-Teymî'den yeğeni İbrahim b. Muhammed b. Talha nakletmiştir. Bu râvînin hicrî 110 tarihinde vefat ettiği, Hz. Âişe ve Ebû Hureyre'den rivâyette bulunduğu⁷⁹, kendisinden de Muhammed b. Abdurrahman, Abdullah b. Muhammed b. Akîl ve Sa'd b. İbrahim'in hadis naklettiği ifade edilmiştir⁸⁰. İbrahim, cerh ve ta'dîl âlimlerince sika olarak nitelenmiştir⁸¹. Ayrıca İbn Hibbân, İbrahim'in söz konusu istihâza hadisini aktardığını da ifade etmiştir⁸².

Abdullah b. Muhammed b. Akîl: Rivâyeti İbrahim b. Muhammed b. Talha'dan Abdullah b. Muhammed b. Akîl nakletmiştir. Abdullah b. Muhammed b. Akîl hakkındaki değerlendirmeler ise muhtelifdir. Bazı cerh ve ta'dîl âlimleri bu râvîyi cerhe tabi tutmuşken, bazıları onu ta'dîl etmiştir. Nitekim bu râvîyi Yahya b. Ma'în ve Ebû Hâtim er-Râzî tenkide tabi tutmuş ve zayıf olduğunu söylemişlerdir⁸³. Ukâyli de bu râvîye *el-Kâmil*'inde yer vererek, onun zayıf olduğunu ifade etmiştir⁸⁴. Süfyan b. Uyeyne'nin, "İbn Akîl'in hıfzı

73 Ebû Avâne, Ya'kub b. İshâk, *Müsnedü Ebî Avâne*, tahk. Eymen bin Ârif ed-Dımaşkı, Dâru'l-Marife, Beyrut, 1998, I, 270; Beyhakî, *Ma'rifetü's-Sünen*, II, 159-160.

74 Bu râvînin isminin Amr b. Talha olduğu da ifade edilmiştir. Ancak İbn Hibbân doğrusunun İmrân b. Talha şeklinde olduğunu zannettiğini belirtmiştir. Bkz. İbn Hibbân, *es-Sikat*, V, 173.

75 Mizzî, Yûsuf b. Zekî Abdurrahman, *Tehzibu'l-Kemâl*, tahk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1980, XXII, 333.

76 Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, VI, 415-416; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, VI, 299.

77 İbn Hibbân, *es-Sikat*, V, 217.

78 İclî, *Ma'rifetü's-Sikat*, II, 189.

79 İbn Hibbân, *es-Sikat*, IV, 5.

80 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, II, 124; İbn Hibbân, *es-Sikat*, IV, 5.

81 İbn Hibbân, *es-Sikat*, IV, 5; İbn Hacer, *Takribu't-Tehzîb*, s. 793. Diğer birçok âlim gibi İclî de bu şahsı eserinde zikretmiş ve bu şahsın tâbiûn neslinden ve sika olduğunu belirtmiştir. Bkz. İclî, *Ma'rifetü's-Sikat*, I, 204.

82 İbn Hibbân, *es-Sikat*, V, 217.

83 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, V, 153.

84 Ukâyli, Ebû Cafer Muhammed b. Amr b. Musa b. Hammad, *ed-Duafâu'l-Kebîr*, tahk. Abdulmu'tî Emin Kal'acı, Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, Beyrut, tsz., IV, 127.

övülmez” dediği, yine Süfyan es-Sevrî’nin de onun hıfzını iyi bulmadığı belirtmektedir⁸⁵. İbn Hıbbân ise Abdullah b. Muhammed b. Akîl’i, müslümanların efendisi, ehl-i beytin fakih ve kurrâsı olarak takdim etmiş, bununla birlikte, hıfzının kötü olduğunu da belirtmiştir⁸⁶. İclî de *Mârifetü’s-Sikat*’ında ona yer vermiş ve kendisinin tâbiî ve sika olduğunu belirtmiştir⁸⁷. Abdulah b. Muhammed b. Akîl’den Ahmed b. Hanbel, Abdurrazzâk, İbn Ebî Şeybe, Ebû Dâvûd, Tirmizî ve İbn Mâce gibi müellifler rivâyette bulunmuşlardır.

Söz konusu rivâyeti nakleden müelliflerden Tirmizî, Abdullah b. Muhammed b. Akîl ile ilgili olarak *Sünen*’inin bir başka yerinde şu değerlendirmeyi sunmaktadır: “...Abdullah b. Muhammed b. Akîl; doğru ve dürüst kişilerdendir. Fakat hafızası konusunda tenkit edilmiştir. Muhammed b. İsmail’den işittim o şöyle derdi: Ahmed b. Hanbel, İshâk b. İbrahim ve Humeydî, bu kimsenin hadisini delil olarak kabul ederlerdi. Muhammed (Buhârî) hadis konusunda bu kimsenin mukâribu’l-hadis⁸⁸ olduğunu söylerdi”⁸⁹. Birçok müellifin rivâyetlerini naklettiği Abdullah b. Muhammed b. Akîl ile ilgili tenkitlerin, özellikle hafızası konusunda yapıldığı görülmektedir.

Rivâyeti Abdullah b. Muhammed b. Akîl’den Rivâyet Edenler: Söz konusu rivâyet Abdullah b. Muhammed b. Akîl’den sonra intişar etmiştir. İsnad şemasında görüleceği üzere bu hadis İbn Akîl’den yedi râvî tarafından nakledilmiş ardından da eserlere girmiştir. Kronolojik olarak bakıldığında rivâyetin ilk önce Şâfiî ve Abdurrazzâk’ın eserlerinde nakledildiği görülmektedir. Burada rivâyetle ilgili bir değerlendirme sunabilmek için kronolojik yönden diğerlerinden daha erken dönemde telif edilmiş bazı eserlerdeki tarîkleri incelemek istiyoruz.

Rivâyetin Abdullah b. Muhammed b. Akîl’den sonraki bazı tarîkleri şu şekildedir:

Abdullah b. Muhammed b. Akîl ➔ İbrahim b. Muhammed ➔ Şâfiî

Rivâyeti Abdullah b. Muhammed b. Akîl’den nakledenlerden birisi Şâfiî’nin hocalarından İbrahim b. Muhammed’dir. Şâfiî de hocasından nakletmiştir. Şâfiî, hocasını sika olarak nitelemiş ve ondan birçok rivâyet nakletmiştir. Ancak İbrahim b. Muhammed’i Abdullah b. Mubârek, İmam Malik gibi birçok âlimin cerhederek rivâyetlerini terkettikleri belirtilmektedir. Hat-

85 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’r-Tâdil*, V, 152-153.

86 İbn Hıbbân, *el-Mecrûhîn*, II, 3.

87 İclî, *Mârifetü’s-Sikat*, II, 57.

88 Bu istilâh hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Aydın, Abdullah, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, Hadisevi Yay., İstanbul, 2006, s. 212.

89 Tirmizî, “Tahâret”, 3.

ta onu yalanla itham edenler de olmuştur⁹⁰. Şu halde bu tarîkin İbrahim b. Muhammed'den dolayı şiddetli zayıf olduğu sonucu çıkmaktadır.

Rivâyetin diğer bir tarîki şu şekildedir:

Abdullah b. Muhammed b. Akîl ➔ İbn Cureyc ➔ Abdurrazzâk

Rivâyeti İbn Akîl'den nakledenlerden İbn Cureyc; Atâ b. Ebî Rabah, Amr b. Dînâr ve Meymûn b. Mihrân'ın öğrencilerindendir. İbn Cureyc, rivâyetleri *Kütüb-i Sitte* müelliflerinin tamamınca nakledilmiş bir râvîdir.

Bir diğer tarîk ise şöyledir;

Abdullah b. Muhammed b. Akîl ➔ Şerîk ➔ Yezîd b. Hârûn ➔ İbn Ebî Şeybe

Abdullah b. Muhammed b. Akîl ➔ Şerîk ➔ Yezîd b. Hârûn ➔ Ahmed b. Hanbel

Önemli hadis müelliflerinden İbn Ebî Şeybe ve Ahmed b. Hanbel bu rivâyeti aynı isnadla nakletmişlerdir. İbn Akîl'den bu hadisi nakleden Şerîk hakkında Adiy b. Sâbit rivâyeti incelenirken bilgi verilmişti. Bu râvî cerh ve ta'dîl âlimlerinin çoğunluğu tarafından muaddel kabul edilmiştir.

Rivâyeti Şerîk'ten nakleden Yezîd b. Hârûn ise hicrî 118'de doğmuş ve 206 senesinde vefat etmiştir. Bu râvî, Asım el-Ehval, Dâvûd b. Hind ve diğer bazılarında hadis rivâyet etmiştir⁹¹. Ondaki da, İbn Ebî Şeybe, Ahmed b. Hanbel ve diğer birçok kişi hadis rivâyet etmiştir. Yezîd b. Hârûn'u, Ebû Hâtîm sika, sadûk ve hadiste imam; Ali b. el-Medîni, Yahya b. Maîn ve Ahmed b. Hanbel ise sika olarak nitelemiştir⁹². İbn Hibbân da *es-Sikât*'ında ondan övgüyle söz etmiştir⁹³.

Şu halde bu senedin baş tarafında yer alan râvîlerle ilgili bir problem olmadığı rahatlıkla söylenebilir.

Ahmed b. Hanbel *Müsned*'in bir başka yerinde ise şu tarikle de rivâyeti nakletmiştir;

Abdullah b. Muhammed b. Akîl ➔ Zuheyr b. Muhammed ➔ Abdulmelik b. Amr ➔ Ahmed b. Hanbel

Ahmed b. Hanbel'in eserindeki bu tarîke göre rivâyeti İbn Akîl'den Zuheyr b. Muhammed nakletmiştir. Ebû Dâvûd ve Tirmizî de eserlerinde Zuheyr b. Muhammed tarîkini nakletmişlerdir. Künyesi Ebu'l Munzir olan Zuheyr b. Muhammed'i, Yahya b. Maîn sika olarak ta'dil etmiş, onun hakkında Ebû

90 Buhârî, *et-Târihu'l-Kebîr*, I, 323.

91 Buhârî, *et-Târihu'l-Kebîr*, VIII, 368.

92 İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, IX, 295; Bâci, III, 1407-1408.

93 İbn Hibbân, *es-Sikât*, VII, 632.

Hâtim “sika râvîlerden ve la be’se bih”⁹⁴, Ahmed b. Hanbel “müstekîmu’l-hadis”⁹⁵, Iclî ise “câizü’l-hadis” tabirini kullanmıştır⁹⁶. İbn Hibbân ise onun bazı hatalar yaptığını belirtmiştir⁹⁷.

Rivâyeti Zuheyr b. Muhammed’den nakleden Abdulmelik b. Amr’la ilgili olarak da Şu’be, Ali b. el-Mubârek gibi râvîlerden hadis rivâyet ettiği, kendisinden de Ahmed b. Hanbel ve İshak’ın hadis aldığı ve hicrî 205 senesinde vefat ettiği belirtilmektedir⁹⁸. Buhârî kendisinden birçok bâbta hadis rivâyet etmiştir⁹⁹. Ebû Hâtim er-Râzî bu râvî hakkında sadûk, İbn Maîn ise sika tabirini kullanarak onu ta’dil etmişlerdir¹⁰⁰. İbn Hibbân da *Sikat*’ında kendisine yer vermiştir¹⁰¹. Bu râvîyi Iclî de eserinde zikretmiş ve sika olduğunu belirtmiştir¹⁰².

Ahmed b. Hanbel, Ebû Dâvûd ve Tirmizî’nin naklettiği bu tarîkin başında yer alan her iki râvî de sikadır. Bu nedenle Şerîk tarîki gibi bu tarîkin baş tarafındaki râvîlerle ilgili de bir problemin olmadığı anlaşılmaktadır.

c- Hamne Rivâyetinin Sıhhat Yönünden Değerlendirilmesi

Hamne bintu Cahş’tan nakledilen bu rivâyetin isnadı üzerine tarihi süreçte birçok değerlendirme yapılmıştır. Rivâyetin isnadı hakkında yapılan bu değerlendirmelerin senedin baş tarafı üzerine yoğunlaştığı görülmektedir.

Bu rivâyet hakkında hem sahih hem hasen hem de zayıf değerlendirilmesi yapılmıştır. Nitekim İbn Ebî Hâtim, bu rivâyeti babasına sorduğunu, onun da isnadının zayıf olduğunu söylediğini nakletmiştir¹⁰³. Tirmizî ise rivâyetin “hasen sahih” olduğunu belirtmiştir¹⁰⁴. Rivâyetle ilgili bu farklı kanaatlerin, farklı tarîklerle ve o tarîklerdeki bazı râvîlerle alakalı olabileceği anlaşılmaktadır. Meselâ, Ebû Dâvûd önce Zuheyr b. Muhammed tarîkini nakletmiş, ardından bu rivâyetin Amr b. Sâbit tarafından nakledildiğini de belirtmiştir¹⁰⁵. Amr b.

94 Buhârî, *et-Târîhu’l-Kebîr*, III, 427.

95 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-Ta’dîl*, III, 589-590.

96 Iclî, *Mârifetü’s-Sikât*, I, 371.

97 İbn Hibbân, *es-Sikât*, VII, 451.

98 Buhârî, *et-Târîhu’l-Kebîr*, V, 425; İbn Hibbân, *es-Sikât*, VIII, 388.

99 Bâcî, II, 1008.

100 Bâcî, II, 1008.

101 İbn Hibbân, *es-Sikât*, VIII, 388.

102 Iclî, *Mârifetü’s-Sikât*, II, 103.

103 İbn Ebî Hâtim, *Kitâbu’l-İlel*, işraf ve inaye Said b. Abdullah el-Humeyyid, Halid b. Abdurrahman el-Cureysi, Riyad, 2006, I, 583-584.

104 Tirmizî, “Tahâret”, 95.

105 Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 111.

Sâbit'i, Yahya b. Maîn ve Nesâî zayıf kabul etmişlerdir¹⁰⁶. Bu nedenle de Amr b. Sâbit tarîkinin zayıf olduğu ifade edilmiştir¹⁰⁷. Ancak Ebû Dâvûd, onunla ilgili şöyle demektedir: "Amr b. Sâbit Râfızîdir ve kötü bir adamdır. Ancak hadiste sadûktur"¹⁰⁸.

Rivâyeti *et-Târîhu'l-Kebîr*'inde nakleden Buhârî, rivâyetin bazı tarîklerini de sıralamış ve bunlardan en sahih olanın Şerîk tarîki olduğunu, bazılarının ise İbn Cureyc tarîkini en sahih tarîk kabul ettiklerini belirtmiştir¹⁰⁹.

Tirmizî ise Zuheyr b. Muhammed tarîkiyle naklettiği bu rivâyetin sıhhatinden emindir. Nitekim rivâyetin sonunda şöyle bir değerlendirme yapmaktadır: Bu rivâyet "hasen ve sahih" bir rivâyettir. Tirmizî, bu değerlendirmesinin ardından rivâyetle ilgili olarak iki âlimin daha değerlendirmelerini sunmuştur. Tirmizî, bu hadisi Buhârî'ye sorduğunu, onun da "hasen sahih" dediğini, aynı şekilde söz konusu rivâyetle ilgili Ahmed b. Hanbel'in de "hasen sahih" ifadesini kullandığını nakletmiştir¹¹⁰.

Ayrıca Tirmizî, *el-İlel*'inde, Buhârî'nin bu rivâyetle ilgili olarak "Bu hasen bir hadistir, ancak İbrahim b. Muhammed b. Talha yaşlıdır (eskidir). Bu nedenle Abdullah b. Muhammed b. Akîl'in ondan hadis işitip işitmediğini bilmiyorum" dediğini nakletmiştir¹¹¹. Yukarıda da belirtildiği gibi İbrahim b. Talha hicrî 110 tarihinde vefat etmiştir. Birçok müellif Muhammed b. Akîl'i İbrahim b. Talha'dan hadis nakledenler arasında zikretmiştir¹¹². Buhârî'nin bizzat ifade ettiğine göre; bu râvî, Abdullah b. Ömer, Câbir b. Abdullah gibi sahâbîlerden rivâyette bulunmuştur¹¹³. Mezkûr her iki sahâbî de Abdullah b. Muhammed b. Akîl'in kendisinden rivâyette bulunduğu diğer râvî İbrahim b. Talha'dan daha önce vefat etmişlerdir. Nitekim Şevkânî de bu gerekçe ile Buhârî'ye itiraz etmiş ve mezkûr sahâbîlerden rivâyet etmişken hicrî 110 tarihinde vefat ettiği belirtilen bir tâbîiden rivâyette bulunmasına nasıl karşı

106 Bkz. Aynî, Bedruddîn Ebû Muhammed, *Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, tahk. Ebû'l-Munzir Hâlid b. İbrahim, Mektebetü'r-Ruşd, Riyad, 1999, II, 71.

107 Aynî, *Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, II, 71.

108 Ebû Dâvûd, "Tahâret", 111.

109 Bkz. Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, I, 315-316. Bazı araştırmacılar İbn Cureyc'le Abdullah b. Muhammed b. Akîl arasında inkitâ olduğunu ileri sürerek İbn Cureyc tarîkinin zayıf olduğunu iddia etmişlerdir. Bkz. Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlânî, *Neylu'l-Evtâr Şerhu Munteka'l-Abbâr*, Dâru'l-Hayr, Dımaşk, 1998, 2. baskı, I, 260-263.

110 Bkz. Tirmizî, "Tahâret", 95.

111 Bkz. Tirmizî, *el-İlelu't-Tirmizî el-Kebîr*, s. 58.

112 Meselâ bkz. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve'r-Tâdil*, II, 124; İbn Hıbbân, *es-Sikât*, IV, 5.

113 Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, V, 183-184.

114 Şevkânî, I, 262-263.

115 Bkz. Ebû Dâvûd, "Tahâret", 111.

çıkılabileceğini sorgulamıştır¹¹⁴. Öte yandan Buhârî, *et-Târihu'l-Kebîr*'inde rivâyetin tarîklerini değerlendirirken böyle bir şeyden hiç söz etmemiştir.

Ebû Dâvûd da rivâyetin arkasından bazı değerlendirmeler yapmış ve Ahmed b. Hanbel'in rivâyetle ilgili görüşlerini de aktarmıştır. Ancak, Tirmizî'nin Buhârî'den yaptığı naklin aksine o, Ahmed b. Hanbel'den bu rivâyetle ilgili olarak "İbn Akîl'in hadisi hakkında içimde bir şüphe var" dediğini işittiğini belirtmiştir¹¹⁵.

Burada dikkat çeken, hadisle ilgili Ahmed b. Hanbel'den nakledilen ifadelerdir. Çünkü Ahmed b. Hanbel, Tirmizî'nin naklettiğine göre; bu rivâyet hakkında "sahih"¹¹⁶ ve "hasen- sahih"¹¹⁷ tabirlerini kullanmışken, Ebû Dâvûd'un aktardığına göre ise "İbn Akîl'in hadisi hakkında içimde bir şüphe var" demiştir. Ahmed b. Hanbel'den nakledilen iki farklı değerlendirmede çeşitli ihtimaller söz konusu olabilir. Bu ifadelerden herhangi birinde yanlışlık söz konusu olabileceği gibi, Ahmed b. Hanbel'in ifadelerden birini daha önce, diğerini daha sonra ifade etmiş olabilir. Yine, dile getirilen bir başka ihtimal ise, Ahmed b. Hanbel'in rivâyeti isnad yönünden sıhhatli görmüşken, fıkıh ve istinbât açısından içine tam sinmemiş olabileceğidir¹¹⁸. Bu ihtimallerin yanı sıra hadis şârihleri Ahmed b. Hanbel'e nispet edilen bu değerlendirmelerle ilgili bir başka hususa daha dikkat çekmektedir. O da; Tirmizî'nin Ahmed b. Hanbel'den bizzat bu hadisle ilgili yapmış olduğu değerlendirmeyi naklettiği, Ebû Dâvûd'un ise Ahmed b. Hanbel'in sözlerini yorumlayarak bu sonucu çıkartmış olabileceğidir. Nitekim birçok müellifin naklettiğine göre Ahmed b. Hanbel: "في الحيض حديثان والآخر في نفسي منه شيء" "Hayız konusunda iki hadis var diğeri/üçüncüsü hakkında ise içimde bir şüphe var" demiş, Ebû Dâvûd bu üçüncüyü, Hamne hadisi olarak yorumlamıştır¹¹⁹. Bu nedenle bazı müellifler, Tirmizî'nin Ahmed b. Hanbel'den naklettiği değerlendirmenin, Ebû Dâvûd'unkinden daha evlâ olduğunu ifade etmişlerdir¹²⁰. Bu yöndeki rivâyetleri değerlendiren Şevkânî, Ahmed b. Hanbel'in rivâyetle ilgili önceleri "içimde bir şey var" demişken, daha sonra sıhhati konusunda kanaati oluşmuş ve bundan dolayı sahih tabirini kullanmış olabileceğinin de ihtimal dâhilinde olduğunu ifade etmiştir¹²¹.

116 Tirmizî, *İlelu't-Tirmizî el-Kebîr*, s. 58.

117 Tirmizî, "Tahâret", 95.

118 Bkz. Mubârekfürî, Ebu'l-Hasen Ubeydullah b. Muhammed, *Mirâti'l-Mefâtiḥ Şerhu Mişkâti'l-Mesâbih*, Beyrut, 1984, II, 263-266.

119 Meselâ bkz. İbn Abdilber, *et-Temhîd*, XVI, 60-62; Şevkânî, II, 336-337; İbnu'l-Mulakîn, Ebû Hafı Siracuddin Ömer b. Ali b. Ahmed, *el-Bedru'l-Munîr fî Tabrici'l-Ehâdis ve'l-Âsâri'l-Vakua fî Şerhi'l-Kebîr*, tahk. Ebû Ammar Yasir b. Kemal vd., Dâru'l-Hicre, Riyad, 2004, III, 61-62.

120 Şevkânî, I, 263.

121 Şevkânî, I, 263.

Rivâyeti Zuheyr b. Muhammed ve Şerîk tarîkleriyle nakleden ardından da değerlendirilmeye tabi tutan Tahâvî ise şöyle demiştir: وهذا الحديث من أحسن الأحاديث المروية في هذا الجنس “Bu hadis bu türdeki/konudaki hadislerin en güzellerindedir”¹²².

Bu hadise yönelik günümüzde yapılan bazı değerlendirmelerde ise rivâ-yetteki فإذا رأيت أنك قد طهرت واستنقأت فصلى أربعاً وعشرين ليلة أو ثلاثاً وعشرين ليلة وأيامها وصومى وصلّى *... tertemiz olduğun kanaatine varınca yirmi dört veya yirmi üç gece ve bunların gündüzlerinde namaz kıl ve oruç tut ve namaz kıl* ifadesinin Peygamberimizin üslubuna uymadığı belirtilerek bu kısmın müdrec olduğu iddia edilmiştir¹²³. Yukarıdaki metin, Tirmizî'nin naklettiği rivâyetten alınmıştır. Mezkûr ifade diğer eserlerde bu şekilde olmadığı gibi, rivâyeti Tirmizî ile aynı tarikle nakleden eserlerde de ondaki gibi değildir. Meselâ bu ifade, rivâyeti nakleden kaynaklardan Ebû Dâvûd'un *Sünen*'inde şu şekilde yer almıştır:

... حتى إذا رأيت أنك قد طهرت واستنقأت فصلى ثلاثاً وعشرين ليلة أو أربعاً وعشرين ليلة وأيامها وصومى...

Dolayısıyla metindeki bu farklılığın rivâyeti nakleden müelliften ya da sonraki müstensihlerden kaynaklanmış olabileceği, kanaatimizce daha uygun bir yaklaşım olacaktır.

Yine çokça kanaması olan bir hanıma Hz. Peygamber'in tibbî müdahaleyi tavsiye etmeyip namazı ve orucu nasıl yerine getireceği yönünde tavsiyelerde bulunduğu gerekçesiyle de rivâyet eleştiriye tabi tutulmuştur¹²⁴. Ancak, Hamne bintu Cahş Hz. Peygamber'e sağlığına çözüm bulması için değil, bu hali sebebiyle namaz kılamayıp oruç tutamadığını arz etmek ve buna bir çözüm bulmasını talep etmek maksadıyla başvurmuştur.

Bütün bu malumatlardan sonra rivâyetle ilgili şu değerlendirmeyi yapabiliriz: Rivâyetin bütün tarîklerinde yer alan Abdullah b. Muhammed b. Akîl; adâlet yönünden âdil olmakla birlikte, bazı zabt kusurları olan bir râvidir. Rivâyetin Şerîk, Zuheyr b. Muhammed ve İbn Cureyc tarîklerinde yer alan diğer râviler ise sikadır. Bu nedenle, rivâyeti hasen olarak nitelememiz uygun olacaktır.

Bu rivâyetin metninde yer alan Hamne'nin *... beni namazdan ve oruçtan alıkoydu.* ifadesi önem arz etmektedir. Zira bu ifade, Hamne'nin âdet halindeyken oruç tutulamayacağı kanaatine sahip olduğunu göstermektedir.

122 Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed, *Şerhu Muşkili'l-Âsâr*, tahk. Şuayb el-Arnaud, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, h. 1415, VII, 147.

123 Bayındır, *Kur'an Işığında Doğru Bildiğimiz Yanlışlar*, s. 217.

124 Bayındır, *a.g.e.*, s. 217.

Çünkü Hamne bu problemini Hz. Peygamber'e aktarırken istihâzayı hayızla aynı nitelikte görmekte ve kendisinden akan bu kanın namaz kılmasına ve oruç tutmasına mani olduğunu düşünmektedir. Yine onun, "beni alıkoydu" ifadesinden, hanımların hayız halindeyken oruç tutup tutmamasının onların tercihine bırakılmadığı da anlaşılmaktadır. Konumuz açısından, Hz. Peygamber'in Hamne'ye yaptığı şu tavsiye de önem arz etmektedir: "*Altı veya yedi gün, Allah'ın sana (kadınların âdetlerinden) bildirdiği şeylerde kendini hayızlı say sonra da yıkan. Temizlendiğine ve paklandığına kanaat getirdiğinde yirmi üç veya yirmidört gün namaz kıl ve oruç tut. Çünkü bu (takdir edilen müddet) sana yeter...*". Hz. Peygamber istihâza ile hayız aynı şey olarak gören Hamne'yi uyarılmış ve ikisinin hükmünün farklı olduğunu ifade etmiştir. Bu bağlamda Hz. Peygamber Hamne'ye her ayın altı veya yedi gününü hayız hali için ayırmasını, ardından temizlenmesini ve geri kalan yirmi üç veya yirmi dört günde namaz kılmasını ve oruç tutmasını tavsiye etmiştir. Bu rivâyetten hareketle, Hz. Peygamber'in, altı veya yedi gün olarak tanımladığı, âdet hali süresince namaz kılmayı ve oruç tutmayı uygun görmediği rahatlıkla ifade edilebilir.

B. Hz. Peygamber'in Hanımlara Yaptığı Konuşmalar

Hz. Peygamber, hanımlara zaman zaman konuşmalar yapmıştır. Bu konuşmaların bazısında, âdet gören kadının oruç tutup tutamayacağıyla alakalı hususlara da temas edildiği görülmektedir. Nitekim birçok kaynakta bazı sahâbîlerden bu konuyla ilgili rivâyetler nakledilmiştir. Meselâ Buhârî şöyle bir rivâyet nakletmektedir:

... عن أبي سعيد الخدري قال خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم في أضحى أو فطر إلى المصلى فمر على النساء فقال « يا معشر النساء تصدقن ، فإني أريتكن أكثر أهل النار » . فقلن وبم يا رسول الله قال « تكثرن اللعن ، وتكفرن العشير ، ما رأيت من ناقصات عقل ودين أذهب لب الرجل الحازم من إحداهن » . قلن وما نقصان ديننا وعقلنا يا رسول الله قال « أليس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرجل » . قلن بلى . قال « فذلك من نقصان عقلها ، أليس إذا حاضت لم تصل ولم تصم » . قلن بلى . قال « فذلك من نقصان دينها »

Ebû Saîd el-Hudrî'nin rivayetine göre "*Rasûlullah (s.a.s.) bir Kurban veya Ramazan bayramında namazgâha çıktı, kadınlar tarafına geçti ve şöyle seslendi: "Ey kadınlar topluluğu! Sadaka verin; çünkü bana, cehennem halkının çoğunluğunu, sizin oluşturduğunuz gösterildi"* buyurdu. Bunun üzerine hanımlar; "Neden ya Rasûlallah?" dediler. O da dedi ki; "Çok lanet edersiniz ve kocalarınıza nankörlük edersiniz. Akli ve dini eksik olanlar içinde kendine hâkim akıllı bir erkeğin gönlünü sizin kadar çalanını görmedim". "Dinimizin ve aklımızın noksan olması nedendir ya Rasûlallah?" diye sorduklarında dedi ki: "Kadının şahit-

liği erkeğin şahitliğinin yarısı kadar değil mi?” “Evet” dediler. “İşte bu, aklının noksanlığıdır” dedi. “Âdet halindeyken namaz kılmaz ve oruç tutmaz; değil mi?” “Evet” dediler. “İşte bu da dinlerinin noksanlığıdır” dedi¹²⁵.

Buhârî, Ebû Saîd el-Hudrî'nin naklettiği bu rivâyeti, *Sahîb*'inin farklı bölümlerinde zikretmiştir¹²⁶. Bu rivâyeti, bazı lafız farklılıklarıyla Ebû Hureyre ve İbn Ömer de nakletmiştir. Müslim, Abdullah b. Ömer'in rivâyetini nakletmiş, daha sonra Ebû Saîd el-Hudrî ve Ebû Hureyre'nin de İbn Ömer'le aynı anlamda rivâyet ettiklerini belirterek onların isnadlarını da vermiştir¹²⁷. Ebû Dâvûd ve İbn Mâce de Müslim gibi Abdullah b. Ömer'in rivâyetini nakletmiştir¹²⁸. Tirmizî ise, Ebû Hureyre rivâyetini nakletmiş ardından diğer iki isnada da işaret etmiştir¹²⁹. Rivâyeti eserinde zikreden müelliflerden Ahmed b. Hanbel de hem Ebû Hureyre¹³⁰ hem de İbn Ömer¹³¹ rivâyetini, İbn Hibbân ise Ebû Saîd el-Hudrî rivâyetini nakletmiştir¹³².

Yine bazı sahabîlerden bayram namazlarında veya diğer bazı özel zamanlarda Hz. Peygamber'in hanımlarla yaşadığı bazı diyalog ve onlara yaptığı tebliğle ilgili bilgiler nakledilmiş, ancak bunlarda hayız halindeki hanımın ibadetiyle ilgili konular yer almamıştır¹³³.

Ebû Saîd el-Hudrî ve Abdullah b. Ömer'in rivâyetlerinde, kadınların dinlerinin noksanlığının sebebi olarak, “hayızlıyken namaz kılmaması ve oruç tutmaması” zikredilmiştir. Ebû Hureyre'den nakledilen rivâyetlerin bazısında da ifade bu şekilde yer almışken, bazısında sadece namaz kılmaması zikredilmiştir. Buradan hareketle, orucun zikredilmemesinin ya Ebû Hureyre'den ya da ondan rivâyette bulunan diğer râvîlerden kaynaklandığı sonucuna ulaşmak mümkündür.

Söz konusu rivâyet, Hz. Peygamber'den üç sahâbî tarafından nakledilmiş daha sonra ise intişar etmiştir. Rivâyet bu yönüyle *meşhur* bir rivâyettir. Ayrıca, *müttefekun aleyh* rivâyetlerdendir. Rivâyetin tarîkleri arasında bazı lafız farklılıkları vardır. Ebû Saîd el-Hudrî rivâyetinde, olayın Ramazan veya Kurban bayramında meydana geldiği belirtilmiştir. Müslim'in naklettiği Abdullah

125 Buhârî, “Hayz”, 6.

126 Bkz. Buhârî, “Savm”, 40; “Şehâdât”, 12. Buhârî bu rivâyeti “Zekât”, 44'te de bazı lafız farklılıklarıyla yine Ebû Saîd el-Hudrî'den nakletmiştir.

127 Müslim, “İman”, 132.

128 Ebû Dâvûd, “Sünne”, 15; İbn Mâce, “Fiten”, 19.

129 Tirmizî, “İman”, 6.

130 Ahmed b. Hanbel, II, 374.

131 Ahmed b. Hanbel, II, 67.

132 İbn Hibbân, *Sahîb*, XIII, 54.

133 Bkz. Müslim, “Salâtü'l-İdeyn”, 1; Tirmizî, “Cum'a”, 32.

b. Ömer rivâyetinde, olayın ne zaman geçtiği konusunda bir bilgi mevcut değildir. Ancak bu üç rivâyet karşılaştırıldığında, aralarında bazı lafız farklılıkları olmakla birlikte anlam yönünden aynı olduğu sonucuna varılmaktadır. Hz. Peygamber'e nispetle nakledilen bu rivâyetlerin sahih olduğu konusunda klasik kaynaklarda herhangi bir ihtilafa rastlamış değiliz. Rivâyet üzerine günümüzde de hem isnad hem de metin yönünden birçok çalışma ve değerlendirme yapılmıştır¹³⁴. Bu çalışmaların bazılarında isnad şeması da çizilerek değerlendirmeler yapıldığından¹³⁵ biz söz konusu rivâyet için isnad şeması oluşturmayacak ve sıhhat yönünden değerlendirme yapmayacağız.

Bazı kaynaklarda ise söz konusu rivâyet merfû olarak değil, Abdullah b. Mes'ûd'a nispetle mevkûf olarak nakledilmiştir¹³⁶. Bu durumdan hareketle, bir çalışmada, rivâyet metninin Hz. Peygamber'e değil Abdullah b. Mes'ud'a ait olabileceği değerlendirilmiştir. Yine bu çalışmada, rivâyetin başlangıçta mevkûf iken daha sonra merfû hale gelmiş olma ihtimali üzerinde de durulmuştur¹³⁷. Ancak Hz. Peygamber'den nakledilen rivâyetlerle İbn Mes'ud'dan nakledilenler arasında bazı farklılıklar vardır. Meselâ; Abdullah b. Mes'ud'dan nakledilen rivâyetlerde hayızlının orucuyla alakalı bir ifade yoktur. Bu rivâyetler üzerine daha sonra yapılan bir başka çalışmada ise, bir rivâyetin merfû iken mevkûf olarak da nakledilmesinin bir vâkıa olduğu vurgulanmış ancak, sözkonusu rivâyet için tam tersi bir durumun yani merfû iken mevkûf olarak da rivâyet edilmiş olabileceği, bazı deliller ileri sürülerek ispatlanmaya çalışılmıştır. Yine bu çalışmada, söz konusu rivâyetin mevkûf tarihinin senesinde yer alan Vâil b. Muhâne et-Teymî isimli râvîyi bazı müelliflerin ma'ruf kabul etmediklerinden hareketle merfûya tercih edilmesinin mümkün olamayacağı da ifade edilmiştir. Bahsi geçen bu çalışmada söz konusu rivâyetin hem isnad hem de metin yönünden, Hz. Peygamber'e ait olduğu konusunda bir problem olmadığı sonucuna ulaşılmıştır¹³⁸.

Rivâyet üzerine yine günümüzde yapılan bazı değerlendirmelerde ise rivâyetin isnad yönünden sahih olduğu, ancak muhtevasında yer alan bazı hu-

134 Meselâ bkz. Coşkun, Selçuk, *Bir Eğitimci Olarak Hz. Peygamber'in İnsan Anlayışı*, Ekev Yay., Erzurum, tsz., s. 138 vd.; Çakın, Kamil, "Kadınlar İle İlgili Bir Hadis ve Değerlendirilmesi", *Dini Araştırmalar*, c:1, sayı: 1, Mayıs, 1998, s. 5-30; Güler, Zekeriya, "Kadın Akıl ve Din Bakımından Eksik midir?", *Mehir*, sayı: 2, 1998, s. 14-21; Tuksal, Hidayet Şefkatli, *Kadın Karşısı Söylemin İslâm Geleneğindeki İzdüşümleri*, Kitâbiyât Yay., Ankara, 2000, s. 83-192; Ateş, Ali Osman, *Hadis Temelli Kalıp Yargılarda Kadın*, Beyan Yay. İstanbul, 2000, s. 151-253.

135 Bkz. Coşkun, *Hz. Peygamber'in İnsan Anlayışı*, s. 140-145; Çakın, s. 5-22.

136 Mesela bkz. Dârimî, "Tâhâret", 104. Bu konudaki merfû ve mevkûf rivâyetleri Kamil Çakın bir araya toplayarak incelemeye tabi tutmuştur. Bkz. Çakın, s. 5-30.

137 Bkz. Çakın, s. 26-29.

138 Güler, s. 14-16.

suslardan dolayı Hz. Peygamber'e ait olamayacağı belirtilmiştir¹³⁹. Bu yönde en çok üzerinde durulan husus ise, rivâyette yer alan *kadınların aklen ve dinen noksanlığı* ifadesidir. Bu iddiayı dile getirenler, muhtemelen akıl noksanlığını, bilme yetisindeki noksanlık olarak anlamışlardır. Ancak rivâyet üzerine yapılan ayrıntılı çalışmalarda, İslâm âlimlerinin akıl noksanlığını; bilgi eksikliği ve aklın fonksiyonlarındaki farklılıklar olarak yorumladıkları belirtilmiştir¹⁴⁰. Yine bu çalışmalarda dikkat çekilen bir diğer husus şudur: Kadınların noksan akıllı diye vasıflandırılmaları; onların geri zekâlı olduklarını değil, aklın fonksiyonlarından olan zabtın, çeşitli sebeplerle noksan olmasından kaynaklanmaktadır. Bu durum ise tek tek bütün kadınlar için değil, genel manadadır. Zira kadınların bütün erkek fertlerinden bu bakımdan geri olduğunu söylemek yanlış olur. Nitekim İbn Ömer'den nakledilen rivâyette yer alan ve Hz. Peygamber'e sözlerinin nedenini soran kadını kastederek kullanılan *جزلة* “cezle” ifadesi de *akıl ve rey sahibi* diye açıklanmıştır¹⁴¹.

Rivâyette kadının dinin noksanlığına gerekçe olarak günlerce namaz kılmaması ve Ramazan'da (bazı günlerinde) oruç tutmaması gösterilmiştir. Bazı müellifler, eserlerinde bu rivâyete, hayızlının namazı ve orucu konusuy- la ilgili olarak yer vermişlerdir. Nitekim bu rivâyeti Buhârî, hayızlı kadının orucu konusunda iki farklı yerde nakletmiştir. Birincisinde; Kitâbu'l-Hayz'ın *باب ترك الحائض الصوم* “Hayızlının orucu terketmesi” bâbında nakletmiştir¹⁴². Buhârî, rivâyetin son kısmını ise Kitâbu's-Savm'da *باب الحائض تترك الصوم والصلاة* “Hayızlı orucu ve namazı terkeder bâbı” altında nakletmiştir¹⁴³.

Yine, Beyhakî bu rivâyeti bir eserinde *باب الحائض لا تصلي ولا تصوم* “Hayızlı namaz kılmaz ve oruç tutmaz” bâb başlığı altında¹⁴⁴, bir başka eserinde de *باب الحائض لا تصلي ولا تصوم وإذا طهرت قضت الصوم دون الصلاة* “Hayızlı namaz kılmaz ve oruç tutamaz, temizlendiğinde orucu kazâ eder namazı kazâ etmez” bâb başlığı altında nakletmiştir¹⁴⁵.

139 Bayındır, *Kur'an Işığında Doğru Bildiğimiz Yanlışlar*, s. 219. Konuyla ilgili yapılan bazı çalışmalarda rivâyete yönelik yapılan eleştirilere cevaplar verilmiştir. Bkz. Güler, s. 16-20, Coşkun, *Hz. Peygamber'in İnsan Anlayışı*, s. 151 vd.

140 Bu konuda ayrıntılı değerlendirmeler için bkz. Coşkun, *Hz. Peygamber'in İnsan Anlayışı*, s. 151 vd.

141 Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref, *Şerhu'n-Nevevî ala Sahîbi Müslim*, Dâru İhyâit-Türâsî'l-Arabî, Beyrut, h. 1392, 2. baskı, II, 66. Konuyla ilgili ayrıntılı değerlendirmeler için bkz. Coşkun, *Hz. Peygamber'in İnsan Anlayışı*, s. 156.

142 Buhârî, “Hayz”, 6.

143 Bkz. Buhârî, “Savm”, 41.

144 Beyhakî, *Sünenü'l-Beyhakî el-Kübrâ*, I, 308.

145 Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Huseyn, *es-Sünenü's-Sağîr*, tahk. Abdülmü'ti Emin Kal'aci, Câmîâtü'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, Pakistan, 1989, II, 103.

Bu rivâyette dikkat çeken bir husus da, hanım sahâbilerin, Hamne bintu Cahş gibi hayız halinde oruç tutulmayacağı kanaati taşıdıklarıdır. Nitekim rivâyette yer aldığına göre; Peygamber'in "Âdetli iken namaz kılmaz ve oruç tutmaz; değil mi?" şeklindeki sorusuna orada bulunan hanımlar "Evet" şeklinde cevap vermişlerdir. İbn Hacer de söz konusu ifadelerden hareketle; "bu ifadeler hayızlıyı namaz ve oruçtan menetmenin bu meclisten önce şer'î bir hükümle sâbit olduğunu hissettirmektedir" değerlendirmesini yapmıştır¹⁴⁶.

C. Hz. Âişe'den Nakledilen Rivâyetler

Hz. Âişe'den nakledilen bazı rivâyetlerde de, âdet halindeyken hanımların oruç tutup tutamayacağına ve Hz. Peygamber dönemindeki uygulamanın ne şekilde olduğuna yönelik bilgiler bulmak mümkündür. Bu rivâyetlerde Hz. Âişe, hayız döneminde kılamadıkları namazların ve tutamadıkları oruçların kazâsı konusunda nasıl davrandıklarını açıklamaktadır. Bu rivâyetler, Hz. Âişe'den bazı lafız farklılıklarıyla nakledilmiştir. Nitekim bu rivâyetlerin bazılarında ismi bilinmeyen ya da belirtilmeyen bir hanımın veya Muâze isimli bir kadının, hayız gören kadının edâ edemediği ibadetlerin kazâsıyla ilgili Hz. Âişe'ye yönelttikleri sorular ve bunlara Hz. Âişe'nin verdiği cevaplar yer almıştır. Bazı rivâyetlerde ise soru kısmı yer almamış, doğrudan Hz. Âişe, âdetli kadının ibadetlerini kazâ etmesiyle ilgili uygulamayı ve Hz. Peygamber'in konu hakkındaki emrini aktarmıştır.

Meselâ, Müslim şöyle bir rivâyet nakletmiştir:

... عن معاذة قالت: سألت عائشة فقلت ما بال الحائض تقضي الصوم ولا تقضي الصلاة؟ فقالت أحرورية أنت؟ قلت لست بحرورية ولكني أسأل قالت كان يصيينا ذلك فنؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلاة

Kendisinden nakledildiğine göre Muâze şöyle demiştir: "Âişe'ye neden hayızlı kadın orucu kazâ ediyor da, namazı kazâ etmiyor" dedim. Âişe: "Sen Harûralı mısın?/ Harûrî misin?"; dedi. "Harûralı/Harûrî değilim ama soruyorum", dedim. Âişe: "(Vaktiyle) Bu iş bizim başımıza gelirdi de orucu kazâ etmekle emrolunur; namazı kazâ etmekle emrolunmazdık" cevabını verdi"¹⁴⁷.

Müslim'in *Sahih*'inden aktardığımız bu rivâyeti onun dışında birçok müellif de nakletmiştir¹⁴⁸. Muâze isimli hanımın sorusuna Hz. Âişe'nin verdiği cevapta yer alan "orucu kazâ etmekle emrolunur; namazı kazâ etmekle emrolunmazdık" ifadesinden dolayı rivâyet, merfû niteliği kazanmıştır.

146 İbn Hacer el-Askalâni, Ahmed b. Ali, *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahihî'l-Buhârî*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, h. 1379, I, 406.

147 Müslim, "Hayz", 69.

148 Bkz. Abdurrazzâk, I, 331 (no: 1277); Nesâî, "Siyâm", 64. İbn Mâce, "Siyâm", 13.

Ayrıca, bu rivâyetin bazı tarîklerinde yer aldığına göre; Hz. Âişe, kendisine herhangi bir soru yöneltmeden, doğrudan âdet halindeki kadının ibadetlerini kazâ etmesiyle ilgili uygulamayı ve Hz. Peygamber'in konu hakkındaki emrini aktarmıştır.

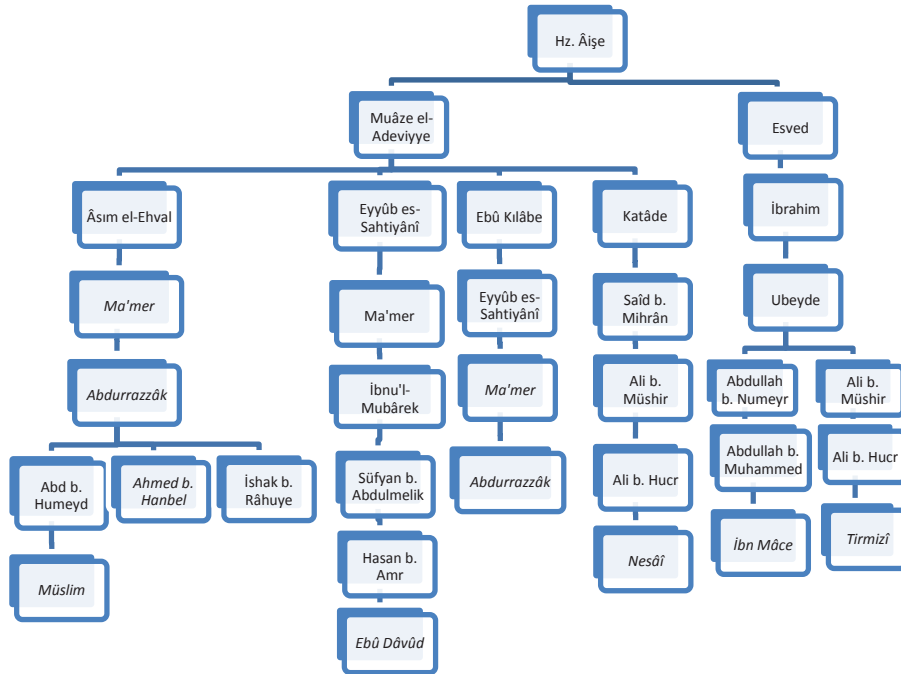
Mesela Tirmizî'nin naklettiği bir rivâyet şu şekildedir:

... عن الأسود عن عائشة قالت كنا نحيض على عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ثم نظهر فيأمرنا بقضاء الصيام ولا يأمرنا بقضاء الصلاة.

Esved'in naklettiğine göre Hz. Âişe şöyle demiştir: “*Rasûlullah zamanında hayız olurduk, sonra temizlenirdik de bize (tutamadığımız) oruçları kazâ etmemizi emreder, namazları kazâ etmemizi emretmezdi*”¹⁴⁹

Rivâyetin Tarîkleri ve Sıhhat Yönünden Değerlendirilmesi

Kaynaklarda yer aldığına göre; bu konu ile ilgili rivâyetler Hz. Âişe'den iki tâbiî tarafından nakledilmiş, daha sonra ise intişar etmiştir. Rivâyeti Hz. Âişe'den, Muâze el-Adeviyye ve Esved b. Yezîd nakletmiştir. Daha sonra ise rivâyet birçok tarikle kaynaklardaki yerini almıştır. Rivâyeti nakleden erken dönemdeki bazı müelliflerden hareketle şu şekilde bir isnad şeması oluşturmamız mümkündür:



149 Tirmizî, “Savm”, 68.

İsnad şemasında görüleceği gibi; rivâyeti Buhârî'nin dışındaki tüm *Kütüb-i Sitte* müellifleri ve diğer birçok müellif nakletmiştir. Aslında, Muâze'den nakledilen bu hadisi Buhârî de nakletmiş¹⁵⁰ ancak, onun rivâyetinde sadece âdetlinin kılamadığı namazı kazâ edip edemeyeceği hususu yer alıp orucuyla ilgili kısım yer almadığından şemaya dâhil etmedik.

Şemadan da anlaşılacağı üzere; rivâyet, Muâze tarîkiyle daha yaygın bir şekilde nakledilmiştir. Söz konusu rivâyeti eserinde nakleden ilk müellif; Abdurrazzâk'tır. Tirmizî, Esved tarîkini nakletmiş ardından rivâyetin Muâze'den de nakledildiğine işaret etmiştir¹⁵¹. Yine, İbn Mâce de Esved tarîkini nakletmiştir¹⁵². Ahmed b. Hanbel, İshak b. Râhuye ve Abd b. Humeyd rivâyeti Abdurrazzâk'tan nakletmişlerdir. Müslim ise hocası Abd b. Humeyd vasıtasıyla Abdurrazzâk'tan almıştır. Hem rivâyeti nakleden ilk müellif olması hem de birçok müellifin de ondan nakletmesi nedeniyle Abdurrazzâk'ın eserindeki isnadı inceleyeceğiz.

Abdurrazzâk rivâyeti şu isnadla nakletmiştir:

Hiz. Âişe ➡ Muâze ➡ Âsım el-Ehval ➡ Ma'mer ➡ Abdurrazzâk

Muâze el-Adeviyye: Başta Hiz. Âişe olmak üzere, Hiz. Ali ve Ümmü Amr bintu Abdullah b. Zübeyr gibi bazı sahâbilerden hadis rivâyet etmiş, kendisinden de Katâde b. Diâme, Eyyûb es-Sahtiyânî ve Âsım el-Ehval gibi âlimler rivâyette bulunmuştur¹⁵³. Tâbiûnun fakihlerinden sayılmıştır¹⁵⁴. Buhârî, Yahya b. Maîn ve İbn Hıbbân, onu, sika olarak kabul etmişlerdir¹⁵⁵. Muâze'nin rivâyetlerini tüm *Kütüb-i Sitte* müellifleri nakletmiştir. Hicrî 83 tarihi genel kabul görmekle birlikte, 101 yılında vefat ettiği de ifade edilmektedir¹⁵⁶.

Âsım el-Ehval: Bu tarîke göre rivâyeti Muâze'den nakleden râvî Âsım el-Ehval'dır¹⁵⁷. Bir başka çalışmamızda ayrıntılı olarak incelediğimiz Âsım el-Ehval, cerh ve taddil âlimlerinin neredeyse tamamının taddil ettiği bir râvîdir¹⁵⁸.

150 Bkz. Buhârî, "Hayz", 20.

151 Bkz. Tirmizî, "Savm", 68.

152 İbn Mâce, "Sıyâm", 13.

153 İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali, *Tehzîbu't-Tehzîb*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1984, I, 206.

154 İbn Hacer, *Fethu'l-Bâri*, I, 421.

155 İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, XII, 401.

156 Hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Uraler, Aynur, "Muâze el-Adeviyye", *DİA*, İstanbul, 2005, XXX, 340-341.

157 Hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, VI, 485; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Taddil*, III, 1120; el-Mizzî, XVIII, 324; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, V, 38.

158 Bkz. Ulu, Arif, "Önceleri İsnaddan Sormazlardı... Rivâyetinin Senedi Üzerine Bir İnceleme", *EAÜİFD*, Erzurum, 2011, sayı: XXXVI, s. 28-30.

Ma'mer (b. Râşid): 95 veya 96 yılında Basra'da doğmuştur. *el-Câmi'* adlı eseri günümüze ulaşan hadis kitaplarının en eskisi kabul edilmektedir. Katâde b. Diame, Zührî ve Amr b. Dînar gibi birçok tâbiûn âliminden ilim öğrenmiştir. Hadis hafızı olan Ma'mer, yaşadığı devrin en âlimi, Zührî'den rivâyette bulunanların en güvenilirini kabul edilmiştir. Ebû Hâtim er-Râzî onun için "sâlihu'l-hadis" tabirini kullanmıştır¹⁵⁹.

Abdurrazzâk (b. Hemmâm): Rivâyeti nakleden müellif, *el-Musannef* adlı eseriyle meşhur olmuş Abdurrazzâk b. Hemmâm es-San'ânî'dir. Ma'mer b. Râşid'in en yakın talebelerinden birisidir¹⁶⁰. Kendisinden de Ahmed b. Hanbel ve Yahyâ b. Maîn gibi önde gelen hadis âlimleri ilim almışlardır. Yine o, başta Buhârî ve Müslim olmak üzere tüm *Kütüb-i Sitte* müelliflerinin en çok rivâyette bulunduğu râvîlerden biridir. Sadece Buhârî'nin *Sahîb'*inde yüzden fazla rivâyeti vardır¹⁶¹.

Kaynaklardaki bilgilere göre; Abdurrazzâk'ın naklettiği bu tarîkte yer alan râvîlerin tamamı, muaddel râvîlerdir. Yine bu tarîk, ittisal yönünden de mutasıldır. Çünkü, râvîler arasında lika gerçekleşmiştir. Hatta bazı râvîler arasında mumârese de söz konusudur. Nitekim Abdurrazzâk ile Ma'mer arasında uzun süreli bir hoca-talebe ilişkisi gerçekleşmiştir. Yine aynı şekilde, Hz. Âişe ile Muâze arasında da benzer bir ilişki söz konusudur. Netice olarak, söz konusu rivâyetin bu isnadı sahihtir. Bu rivâyeti Abdurrazzâk'tan nakleden Ahmed b. Hanbel'in ve İshak b. Râhuye'nin rivâyeti de isnad yönünden sahihtir. Müslim de rivâyeti bu isnadla, hocası Abd b. Humeyd vasıtasıyla nakletmiştir. Abd b. Humeyd'in sika bir râvî olması nedeniyle Müslim rivâyeti de isnad yönünden sahihtir¹⁶².

159 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Tâdîl*, VIII, 257. Zehebî onu sika, imam tabiriyle tâdil etmiş, ancak bazı hatalar yapmasının ihtimal dâhilinde olduğuna da işaret etmiştir (Zehebî, *el-Muğnî*, II, 671). Abdurrazzâk'ın güvenilirliği ile ilgili bir eleştiri yöneltilmemiş, kendilerinden rivâyette bulunduğu bazı hocaları nedeniyle tenkit edilmiştir (Hatiboğlu, İbrahim, "Ma'mer b. Râşid", *DİA*, Ankara, 2003, XXVII, 552-553).

160 İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, VI, 279.

161 Abdurrazzâk hakkında başta Şîilik ithamı olmak üzere bazı tenkitler yapılmış ancak yapılan çalışmalarda söz konusu tenkitlerin isabetli olmadığı sonucuna ulaşılmıştır. Abdurrazzâk'a yöneltilen tenkitler ve bunların değerlendirilmesi için bkz. Tokpınar, Mirza, *Abdurrazzâk b. Hemmâm ve Musanna'f'ı*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, DEÜSBE, İzmir, 1988, s. 173-244; a. mlf., "Abdurrazzâk b. Hemmâm'a Yöneltilen Bir Tenkidin Tenkidi", *EKEV*, Erzurum, 2005, sayı: 24, s. 209-218. Bu bağlamda cerh ve tâdil ilminin otoritelerinden Yahya b. Maîn'in, Abdurrazzâk'ın hadislerini terkedip terketmediği yönündeki bir soruya; "Eğer Abdurrazzâk irtidat etmiş olsaydı, biz yine onun hadislerini terketmezdik" ifadesi önem arz etmektedir (İbn Adiy, *el-Kâmil*, V, 311; Ukaylî, *ed-Dua'fâ'u'l-Kebîr*, III, 110; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, VI, 281).

162 Abd b. Humeyd hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Koçyiğit, Talat, "Abd b. Humeyd", *DİA*, İstanbul, 1988, I, 58.

Abdurrazzâk'ın naklettiğine göre hocası Ma'mer bu rivâyetin kendisine, Hz. Âişe ➔ Muâze ➔ Ebû Kılâbe ➔ Eyyûb es-Sahtiyânî isnadıyla da ulaştığına işaret etmiştir. Bu isnada da bakıldığında yine râvîlerinin tamamının sika râvîler olduğu dikkati çekmektedir. Zira Ebû Kılâbe¹⁶³ ve Eyyûb es-Sahtiyânî¹⁶⁴, tâbiûn neslinin önde gelen sika âlimlerindedir. Yine râvîler arası ilişkiler dikkate alındığında bu tarîkin de muttasıl olduğu anlaşılmaktadır.

Rivâyeti Hz. Âişe ➔ Esved ➔ İbrahim ➔ Ali b. Müshir ➔ Ali b. Hucr isnadıyla nakleden Tirmizî, bu rivâyetin “hasen” olduğunu belirtmiştir¹⁶⁵. Tirmizî, bu hadisi Buhârî'ye sorduğunu, onun da; “mahfûz olmasını ümit ederim” dediğini nakletmiştir. Yine, Tirmizî'nin naklettiğine göre; Buhârî bu hadisin râvîlerinden Ubeyde b. Muattib el-Dabbî'nin künyesinin Ebû Abdilkerim olduğunu, az hadis rivâyet ettiğini¹⁶⁶ ve kendisinin de ondan hadis aldığını söylemiştir¹⁶⁷. Buhârî'nin yaptığı bu değerlendirmelerin, rivâyetin tüm tarîkleriyle alakalı değil, Tirmizî'nin naklettiği Esved tarîkiyle ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü bu râvî, rivâyetin Muâze tarîkinde yoktur. Tirmizî'nin naklettiği rivâyeti değerlendiren Elbânî ise ona sahih hükmünü vermiştir¹⁶⁸.

İbn Mâce de eserinde Tirmizî gibi Esved b. Yezîd rivâyetini nakletmiştir¹⁶⁹.

Nesâî ise Muâze rivâyetini nakletmiştir¹⁷⁰. Nesâî'nin isnadı şu şekildedir:

Nesâî ◀ Ali b. Hucr ◀ Ali b. Müshir ◀ Saîd (b. Ebî Arûbe) ◀ Katâde (b. Diame) ◀ Muâze ◀ Hz. Âişe

Nesâî rivâyetinin isnadını da sıhhat açısından kısaca değerlendirmek istiyoruz:

Katâde: Bu râvî, tâbiûn âlimlerinden Katâde b. Diâme'dir. Katâde'nin hicrî 60 veya 61 yılında doğduğu ve 117 tarihinde vefat ettiği belirtilmektedir¹⁷¹. Saîd b. el-Museyyib; “Katâde'den daha hafız bir Iraklı bana gelmedi”,

163 Ebû Kılâbe, cerh ve ta'dîl âlimlerince sika kabul edilen bir râvîdir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ateş, Ali Osman, “Ebû Kılâbe el-Cermî”, *DİA*, İstanbul, 1994, X, 176.

164 Hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Akgündüz, Ahmet, “Eyyûb es-Sahtiyânî”, *DİA*, İstanbul, 1995, XII, 19.

165 Tirmizî, “Savm”, 68.

166 Tirmizî'nin naklettiğine göre Buhârî bu râvî hakkında “kalîlu'l-hadis” demiştir. “Kalîlu'l-hadis” tabiri için bkz. Aydın, s. 161.

167 Tirmizî, *Ilelu'l-Tirmizî el-Kebîr*, s. 126.

168 Tirmizî, *Sünen*, tahk. ve rivayetleri değerlendiren Nâsiruddîn el-Elbânî, *Mektebetü'l-Maârif*, Riyad, tsz., s. 193.

169 İbn Mâce, “Sıyâm”, 13.

170 Nesâî, “Sıyâm”, 64.

171 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, VII, 133.

demıştır¹⁷². İbn Sîrîn ise onu, insanların en hafızı olarak nitelemiştir¹⁷³. Ahmed İbn Hanbel onu, hâfız tabiriyle¹⁷⁴ diğer birçok âlim de sika ve sebt gibi lafızlarla ta'dil etmiştir¹⁷⁵. İbn Hıbbân ve İclî de eserlerinde onu zikretmişlerdir¹⁷⁶. Hadisleri, *Kütüb-i Tis'a* müelliflerinin tamamı tarafından nakledilmiştir. Sadece Buhârî ve Müslim yüzden fazla hadisini nakletmiştir.

Saîd: Rivâyette Saîd ismiyle yer alan bu râvî Katâde'nin talebesi Saîd b. Ebî Arûbe Mihrân el-Adevî Ebu'n-Nadr'dır. Hicrî 76 yılında doğduğu ve 156 yılında vefat ettiği belirtilmektedir¹⁷⁷. Kendisini, Yahyâ b. Saîd el-Kattân, Yahyâ b. Maîn, Ebû Avâne, Ebû Zur'a er-Râzî, Nesâî, İbn Hıbbân ve İbn Adiy gibi cerh ve ta'dil âlimleri sika ve hâfız olarak nitelemişlerdir¹⁷⁸. Rivâyetleri *Kütüb-i Sitte* müelliflerinin tamamı tarafından nakledilmiştir¹⁷⁹.

Ali b. Müshir Ebu'l-Hasen el-Kûfi: Muhaddis ve fakih olup hicrî 189 tarihinde vefat ettiği belirtilmiştir. Hişam b. Urve, Ebû İshak eş-Şeybânî ve A'meş'ten rivâyette bulunmuştur¹⁸⁰. Kendisinden Hennâd ve Ali b. Hucr hadis almıştır¹⁸¹. Buhârî ve Müslim de dâhil olmak üzere *Kütüb-i Sitte* müellifleri rivâyetlerini nakletmişlerdir. Ebû Zur'a gibi birçok cerh ve ta'dil âlimi tarafından sika, sadûk gibi tabirlerle ta'dil edilmiştir¹⁸². İbn Hıbbân kendisini *es-Sikat'*ında zikretmiştir¹⁸³. İclî de bu râvîyi sika, fikhî ve hadisi cemedan biri olarak tanıtmıştır¹⁸⁴.

172 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, VII, 133.

173 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, VII, 134.

174 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, VII, 134.

175 İbn Hacer, *Takribu't-Tehzib*, s. 453.

176 İbn Hıbbân, *es-Sikât*, V, 321; İclî, *Mârifetü's-Sikât*, II, 215. Hakkındaki bu ta'dil hükümlerine rağmen Katâde'yi tedlîs yaptığını ileri sürerek eleştirenler de olmuştur (İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali, *Tabakâtü'l-Müedellisin*, tahk. Âsım b. Abdillâh, Ürdün, tsz., s. 43). Bu yönde bazı eleştiriler olsa da âlimlerin çoğunluğu tarafından ta'dil edilmiş bir râvidir.

177 Sönmez, Mehmet Ali, "İbn Ebû Arûbe", *DİA*, İstanbul, 1999, XIX, 421-422.

178 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, IV, 65-66; Zehebî, *Tezkiratü'l-Huffâz*, I, 177-178.

179 Saîd'in vefatına yakın yıllarda hafızası zayıflamış ve ihtilat arız olmuştur. Bu durumdan önceki rivâyetleri güvenilir kabul edilmiştir. Yine Saîd'in tedlîs yaptığı belirtilmiş ve bu nedenle de eleştirilmiştir. Ancak Katâde ile ilgili bir tedlîs söz konusu olamaz. Çünkü Katâde'nin öğrencisidir ve kendisinden pek çok rivâyet nakletmiştir. Onun Katâde'den rivâyette bulunanlar arasında en güvenilir olduğu Yahyâ b. Maîn gibi bazı âlimler tarafından ifade edilmiştir (İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, IV, 65). Hakkında bazı eleştiriler bulunmasına karşın *Kütüb-i Sitte* müelliflerinin tamamının onun rivâyetlerini nakletmelerini onu ta'dil ettikleri şeklinde değerlendirmek de mümkündür.

180 Buhârî, *et-Târibu'l-Kebir*, VI, 297.

181 Zehebî, *el-Kâşif*, II, 47.

182 Bâcî, III, 1084; Zehebî, *el-Kâşif*, II, 47.

183 İbn Hıbbân, *es-Sikât*, VII, 214.

184 İclî, *Mârifetü's-Sikât*, II, 158.

Ali b. Hucr: Buhârî'nin belirttiğine göre Ali, hicrî 244 senesinde vefat etmiştir¹⁸⁵. İbn Hibbân ona *es-Sikat*'ında yer vermiştir¹⁸⁶. İbn Şâhin *Târihu Esmâi's-Sikat*'ında zikretmiş ve hâfız sikalardan biri olarak tanıtmıştır¹⁸⁷. Bu râviyi el-Mervezî; fâzıl, hâfız, Nesâî; sika, me'mun, hâfız, Hatîb ise; hâfız ve sadûk olarak nitelemiştir. Kendisinden Buhârî, Müslim, Tirmizî, Nesâî, İbn Huzeyme, Huseyn b. el-Alâ ve diğer bir çok müellif rivâyette bulunmuştur¹⁸⁸.

Muaddel râvilerin yer aldığı bu isnadın ittisal yönünden de muttasıl olduğu anlaşılmaktadır. Zira tabakât kitaplarındaki bilgilerden, rivâyeti birbirinden alanların muasır oldukları ve bazıları arasında lika ve mümâresenin de gerçekleştiği görülmektedir. Bu değerlendirmelerden Nesâî'nin naklettiği tarîkin de sahih olduğu sonucuna ulaşılmış bulunmaktayız.

Görüldüğü gibi, Hz. Âişe'den âdet gören kadının namazlarını ve oruçlarını kazâ etmesiyle ilgili nakledilen bu rivâyet, birçok sahih tarikle eserlerde yer almıştır. Bu tarikler arasında Muâze'den nakledilenlerin daha sahih olduğu kanaatine ulaşılmış bulunmaktayız. Muâze'nin sorusu üzerine Hz. Âişe'nin verdiği cevaplara göre; hanım sahâbiler hayız halinde iken namaz kılmamışlar ve oruç tutmamışlardır. Bu halleri sona erince kılamadıkları namazları kazâ etmeleri istenmemişken tutamadıkları oruçları ise kazâ etmeleri emir buyrulmuştur. Hz. Âişe'nin hayız halindeyken tutulamayan oruçların kazâsı için "emrolunurduk veya bize emrediyordu" kılınamayan namazlar için ise "emrolunmazdık veya emretmiyordu" ifadelerini kullanması önem arz etmektedir. Zira bu emri veren, Hz. Peygamber'den başkası değildir. Yine, Hz. Âişe'nin, bu ifadeyi "oruçları kazâ etmekle emrolunurduk/bize oruçlarımızı kazâ etmemizi emrederdi" şeklinde cemi siygasıyla kullanması da söz konusu emrin, aynı durumda olan herkese şamil olduğunu göstermesi bakımından da ayrıca önemlidir.

4- Âdet Halindeki Kadının Tutamadığı Oruçları Kazâsı ve Kazâ Kelimesinin Anlamı

Muâze'nin Hz. Âişe'den naklettiği bu rivâyeti, âdet döneminde bir kadının oruç tutup tutamayacağı konusunda araştırma yapan bazı çağdaş araştırmacılar da "Muâze Hadisi" şeklinde isimlendirerek değerlendirmişler ve sahih olduğu sonucuna ulaşmışlardır. Hatta hayızlının orucuyla alakalı diğer rivâyetleri sahih kabul etmeyen bu araştırmacılar Muâze'nin rivâyetiyle ilgili ola-

185 Buhârî, *et-Târihu'l-Kebîr*, VI, 273.

186 İbn Hibbân, *es-Sikât*, VII, 214.

187 İbn Şâhin, s. 14. Bu râvi Fadl b. Mûsa, Mesleme b. Amr, Ali b. Müshir, İshak b. İbrahim ve Abdullah b. Mubârek'ten hadis rivâyet etmiştir (İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-Tâdil*, VI, 183; İbn Hibbân, *es-Sikât*, VII, 319, 489; VIII, 122).

188 İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, VII, 259.

rak “Adetli kadının orucu konusunda delil alınacak vasıftaki tek hadis budur” ifadesini kullanmışlardır¹⁸⁹. Bu ifadenin ardından ise rivâyetin âdet halindeki kadının oruç tutamayacağına delil getirilemeyeceğini çünkü, rivâyette yer alan kazâ (قضى) kelimesine yanlış anlam verildiğini iddia etmişler ve söz konusu rivâyeti şu şekilde tercüme etmişlerdir:

عن معاذة قالت: سألت عائشة فقلت ما بال الحائض تقضي الصوم ولا تقضي الصلاة؟ فقالت أحرورية أنت؟ قلت لست بحرورية ولكني أسأل قالت كان يصيبنا ذلك فنؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلاة

Muâze dedi ki, Âişe’ye sordum, dedim ki: “Neden âdetli kadın oruç tutuyor da namaz kılmıyor?” “Sen Harûriyye misin?” dedi. “Hayır, Harûriyye değilim ama soru soruyorum” deyince şöyle dedi: “Başımıza bu olay gelince oruç tutmamız emredilir ama namaz kılmamız emredilmezdi”¹⁹⁰.

Hadisi Türkçe’ye tercüme ederken verdikleri anlamdan da anlaşılabilirliği gibi bu iddiayı dile getirenler söz konusu rivâyette yer alan kazâ/takdî kelimesine; *vaktinde yerine getirilemeyen bir ibadetin daha sonra yerine getirilmesi* anlamını (kazâ) değil, *ibadeti normal vaktinde yerine getirme anlamını* (edâ) vermişlerdir. Bu yaklaşımlarıyla iddia sahipleri, Hz. Âişe ile Muâze arasında yaşanan ve öğrencisine Hz. Âişe’nin “Sen Harûralı mısın / Harûrî misin?” diye hitapta bulunduğu diyalogun, hayız gören hanımın tutamadığı oruçları kazâ ederken kılamadığı namazları neden kazâ etmemesiyle ilgili değil bilakis hayızlı olduğu dönemde oruç tutup tutamayacağı veya namaz kılıp kılamayacağıyla ilgili olduğunu ifade etmişlerdir.

Bu araştırmacılar konuyla ilgili diğer rivâyetleri de bu şekilde tercüme etme ve anlama yoluna gitmişlerdir. Meselâ, yine Müslim’in Kitâbu’l-Hayz’da zikrettiği şu rivâyeti de şöyle tercüme etmişlerdir:

أتقضي إحدانا الصلاة أيام محيضها؟ فقالت عائشة أحرورية أنت؟ قد كانت إحدانا تحيض على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم. ثم لا تؤمر بقضاء¹⁹¹.

Muâze dedi ki, bir kadın Âişe’ye: “Birimiz âdet günlerinde namaz kılar mı? diye sordu. Âişe; “Sen Harûralı mısın? Rasûlullah (s.a.s.) zamanında (bizden biri) âdet görürdü, sonra (namazı) kılmakla emr olunmazdı”¹⁹².

Bu şekildeki tercümeden rivâyetteki kazâ/takdî kelimesine edâ anlamı verildiği açıktır. Nitekim bunu, bizzat tercüme yapanlar da ifade etmişler ve Muâze’nin namazla alakalı bu sorusunun da “*adet kanaması devam eden kadınla ilgili*” olduğunu iddia etmişlerdir¹⁹³.

189 Bayındır, *Kur’an Işığında Doğru Bildiğimiz Yanlışlar*, s. 221.

190 Bayındır, *a.g.e.*, s. 205.

191 Müslim, “Hayz”, 67.

192 Bayındır, *a.g.e.*, s. 224.

193 Bayındır, *a.g.e.*, s. 224.

Söz konusu araştırmacılar bu yaklaşımlarını daha ileri bir noktaya taşımışlardır. Nitekim hanımların hayızlı oldukları dönemde oruç tutamayacakları yönündeki hükmün, kazâ kelimesine yanlış anlam vermekten kaynaklandığını ileri sürerek; “*İnsanları yanıltan kazâ (فضی) kelimesidir. Bu kelime, Kur’an ve Sünnette ibadetler için kullanılmışsa eda yani ibadeti zamanında yapma anlamındadır*” demişlerdir¹⁹⁴.

Kazâ kelimesine, hayızlı kadının orucuyla ilgili hadislerde, edâ anlamı veren araştırmacılar, kadınların hayızlıyken oruç tutmalarının engellenmesinin sorumlusu olarak fakihlerin kazâ kelimesini yanlış kullanımlarını göstermiş ve şu şekilde bir değerlendirme yapmışlardır:

“*Kazâ kelimesine fakihlerin sonradan verdiği anlam kafaları karıştırmasaydı, Âişe validemizin sözünü, adetlinin adetten temizlenmesinden sonrasiyla ilgilendirmek mümkün olmazdı*”¹⁹⁵.

Burada cevabı aranması gerekli olan soru şudur: Muâze ya da ismi bilinmeyen veyahut belirtilmeyen bir hanımla Hz. Âişe arasında yaşanan bu diyalogda hangi konu tartışılmıştır? Bir başka ifadeyle, acaba Muâze ya da diğer hanım, Hz. Âişe’ye, hayızlılığın yerine getiremediği ibadetlerin kazâsıyla ilgili kanaatini mi sormuştur, yoksa bir hanımın hayız halinde iken neden oruç tutabildiğini fakat namaz kılamadığını ve bunun hikmetini mi sorgulamıştır da, o da buna cevaben önce, “Sen Harûralı mısın?/Harûri misin?” demiş, ardından da Hz. Peygamber’in emrinin hangi yönde olduğunu belirtmiştir?

Kaynaklardaki kazâ tabiri incelendiğinde, ibadeti hem normal vakti içerisinde hem de daha sonraki bir vakitte yerine getirmek anlamında kullanıldığı görülmektedir. Elbette kazâ kelimesinin sadece bu iki anlamı yoktur. Nitekim Ebu’l-Bekâ, Kur’an ve hadislerden de hareketle kazâ kelimesi için on taneden fazla anlam sıralamıştır. Bunlar içerisinde edâ anlamı olduğu gibi ibâdetin sonradan yerine getirilmesini ifade eden (kazâ) anlamı da vardır¹⁹⁶.

Yukarıda zikrettiğimiz Müslim rivâyetinde, Muâze’nin ya da ismi bilinmeyen veya belirtilmeyen bu hanımın ve Hz. Âişe’nin kazâ/takdî ifadesiyle edâyı mı yoksa kazâyı mı kastettikleri konusunda yeterli ayrıntı yoktur. Ancak ortada çözülmeyi bekleyen ciddi bir problem vardır. Zira onlar kazâ kelimesiyle edâyı kastetmişlerse, bu durumda Muâze’nin ya da diğer hanımın ifadesi

194 Bkz. Bayındır, *Kur’an Işığında Doğru Bildiğimiz Yanlışlar*, s. 205.

195 Bayındır, “Adetli Kadının Orucu İle İlgili Şüpheler (Kazâ Kelimesi)”, <http://www.Suleymaniyevakfi.org/arastirmalar/adetli-kadinin-orucu-ile-ilgili-supheler-kazâ-kelimesi.html>. Erişim tarihi: 16.12.2012.

196 Ebu’l-Bekâ, Eyyûb b. Mûsâ el-Huseynî, *el-Külliyât*, tahk. Adnan Derviş- Muhammed Mısıri, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut, 2011, 2. baskı, s. 593-594.

“Neden hayızlı oruç tutuyor da namaz kılmıyor” şeklinde olacaktır. Bu sorulara muhatap olan Hz. Âişe'nin ifadesi ise; “Başımıza bu olay gelince oruç tutmamız emredilir ama namaz kılmamız emredilmezdi” şeklinde olmalıdır. Şayet bu tabirle, vakti içerisinde yerine getirelemeyen ibadetlerin daha sonra yapılmasını (kazâ) kastetmişlerse, bu kez Muâze'nin ya da diğer hanımın ifadesi; “Neden hayızlı (bu halden temizlendikten sonra) orucu kazâ ediyor da namazı kazâ etmiyor” şeklinde, bu soruların muhatabı olan Hz. Âişe'nin ifadesi ise; “(Vaktiyle) Bu iş bizim başımıza gelirdi de orucu kazâ etmekle emrolunur; namazı kazâ etmekle emrolunmazdık” şeklinde olmak durumundadır.

Konuyla ilgili rivâyetlerde yer alan kazâ kelimesinin anlamının belirlenmesi neticesinde; sahâbe ve tâbiûn döneminde hayızlının orucuyla ilgili ne türlü bir yaklaşım olduğu da netliğe kavuşacaktır. Şayet sahâbî ve tâbiû hanımlar burada edâyı yani hayızlıyken yapılacak ibadeti kastetmişlerse, bu durumda, o dönemdeki hanımların hayız halindeyken oruç tutulacağı kanaatine sahip oldukları, şayet kazâ anlamını kastetmişlerse, hayız halindeyken oruç tutamayacaklarını ve namaz kılamayacaklarını ve sonrasında namazların kazâ edilmeyip oruçların kazâ edilmesi gerektiği yönündeki hükmü bildikleri ve buna göre hareket ettikleri sonucu çıkacaktır.

Bunu bilmenin bize göre tek bir yolu vardır ki o da; Hz. Âişe'den konuyla ilgili nakledilen rivâyetlerin ayrıntılarını incelemektir. Bunun için de yapılacak ilk şey; bu rivâyetlerin tarîklerini incelemektir. Zira bir rivâyetin tarîklerini incelemek, onun anlaşılmasında önemli bir konuma sahiptir. Çünkü hadislerin çoğunluğunun mânen rivâyet edildiği, tarihi bir gerçektir. Hadis ilminin otoritelerinden Yahyâ b. Maîn, muhtemelen bu gerçeği dikkate alarak şöyle demiştir: “Şayet bir hadisi otuz vecihten yazmazsak, onun ne ifade ettiğini anlayamazdık”¹⁹⁷ Yine, aynı dönemin bir diğer önemli hadis âlimi Ahmed b. Hanbel ise: “Bir hadisin bütün tarîklerini bir araya getirmediğiniz sürece, onu anlayamazsınız. Hadisin farklı tarîkleri, birbirini tefsir eder, açıklar” demiştir¹⁹⁸.

Tespitlerimize göre, rivâyetin bazı tarîkleri bu konudaki problemi çözecek mahiyettedir. Nitekim bu tarîklerde konu ile ilgili daha fazla ayrıntı bulabilmemiz mümkün gözükmektedir. Şimdi bu tarîklerden bazalarına göz atalım:

Rivâyetin bazı tarîklerinde Müslim, “Hayz”, 67'de olduğu gibi hayızlının sadece namaz ibadetiyle ilgili durumu yer alırken bazı tarîklerinde ise Müslim, “Hayz”, 69'da yer aldığı gibi hem namazı hem de orucu konu edilmektedir.

197 Yahyâ b. Maîn, IV, 271.

198 Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *el-Câmi' li Ablâki'r-Râvi ve Âdâbi's-Sâmi'*, thk. Mahmûd et-Tahhân, Mektebetü'l-Maârif, Riyad, 1403, II, 212. Bir rivâyetin anlaşılmasında tarîklerinin bir araya getirilmesinin önemi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Özafşar, Mehmet Emin, *Hadîsi Yeniden Düşünmek*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2000, s. 208 vd.; Coşkun, Selçuk, *Hadîse Bütüncül Bakış*, İFAV Yay. İstanbul, 2011, s. 120.

Öncelikle, sadece namazın konu edildiği rivâyetin bazı tarîklerine bakalım: Müslim'in hocalarından İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef*'inde yer aldığına göre; Muâze, Hz. Âişe'den şöyle nakletmiştir:

...عن معاذة العدوية عن عائشة أن المرأة سألتها تقضي الحائض الصلاة فقالت لها عائشة : أحرورية أنت قد كنا نحيض على عهد النبي صلى الله عليه وسلم ثم نطهر فلا يأمرنا بقضاء الصلاة.

Hz. Âişe'nin muhatabına verdiği bu cevapta diğer bazı tarîklerde yer almayan bir ayrıntı vardır. Bu da; ثم نطهر sözcüğüdür. Bu sözcük dikkate alındığında rivâyetin tercümesi şöyle olacaktır: Muâze'den nakledildiğine göre bir hanım, Hz. Âişe'ye; “Hayız gören namazını kazâ edecek mi?” dedi. Âişe de ona şöyle demiştir: “Sen Harûralı mısın?/Harûrî misin? Şüphesiz biz, Nebî (s.a.s.) zamanında hayız olurduk sonra temizlenirdik, bize (kılmadığımız) namazların kazâsını emretmezdi”¹⁹⁹. Rivâyeti İbn Ebî Şeybe'den aynı isnadla ve bazı küçük lafız farklılıklarıyla İbn Mâce de nakletmiştir²⁰⁰.

Bu rivâyetteki kazâ kelimesine ister edâ anlamı, isterse ibadetin normal vaktinin dışındaki bir zamanda yerine getirilmesi anlamı verilsin, Hz. Âişe'nin cevabında âdet halindeyken namaz kılınıp kılınamayacağı değil, bu hal sona erip temizlendikten sonra, kılınamayan namazların durumu konu edilmektedir.

Buhârî'nin naklettiği şu rivâyette²⁰¹ ise bizzat Hz. Âişe'ye soru yönelten hanım إذا طهرت (temizlendiğinde) kaydıyla sorusunu yöneltmektedir.

... حدثنا قتادة قال حدثني معاذة أن امرأة قالت لعائشة أتجزئ إحدانا صلاتها إذا طهرت فقالت أحرورية أنت كنا نحيض مع النبي صلى الله عليه وسلم فلا يأمرنا به أو قالت فلا نفعله.

Yine, Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde naklettiğine²⁰² göre; Hz. Âişe'ye Muâze de, إذا طهرت “temizlendiğinde” kaydıyla sorusunu şu şekilde yöneltmiştir:

... حدثنا قتادة أن معاذة حدثته قالت قلت لعائشة أتجزئ إحدانا صلاتها إذا طهرت فقالت أحرورية أنت كنا نحيض ونحن مع رسول الله -صلى الله عليه وسلم- فلا نفع ذلك أو قالت لم يأمرنا بذلك.

199 İbn Ebî Şeybe, II, 124 (no: 7238).

200 İbn Mâce, “Tahâret”, 119.

201 Buhârî, “Hayz”, 20.

202 Ahmed b. Hanbel, VI, 120.

Bu iki rivâyette Hz. Âişe'ye konuyla ilgili sorunun *أتقضي* şeklinde değil *أتجزى* veya *أتجزئ* şeklinde yöneltildiği görülmektedir. Hem dilbilimciler hem de hadisçiler bu fiillerin de kazâ anlamında olduğunu ifade etmişlerdir²⁰³.

Cezâ filinin kazâ anlamında kullanıldığından hareketle, Buhârî'nin rivâyetine şu şekilde anlam vermemiz uygun olacaktır: Katâde'nin bize anlattığına göre Muâze ona şöyle demiştir: “Bir kadın Âişe'ye: *Bizlerden biri temiz olduktan sonra (hayız zamanındaki) namazını kazâ etmeli mi? diye sordu. Âişe: Sen Harûralı mısın?! Harûri misin? Biz, Peygamber (s.a.s.) ile birlikte iken hayız olurduk da bize bunu emretmezdi yahut biz bunu yapmazdık, diye cevap verdi*²⁰⁴.

Ahmed b. Hanbel'in rivâyetini de şu şekilde tercüme edebiliriz: Muâze'nin naklettiğine göre kendisi şöyle demiştir: “*Birimiz temizliğe ulaştığında namaz-*

203 Buradaki fiillerin *جزا* veya *جزأ* kökünden türemiş olması muhtemeldir. Yine konuyla ilgili bazı rivâyetlerde de bu köklerden türemiş fiillerin çeşitli kalıplarda yer aldığı görülmektedir. Meselâ Müslim'in bir rivâyetinde (Müslim, “Hayz”, 68) şu şekilde yer almıştır:

... عن يزيد قال سمعت معاذة أنها سألت عائشة أتقضي الحائض الصلاة فقالت عائشة أحورية أنت قد كن نساء رسول الله يحضن أفامرهن أن يجزين.

Müslim'in bu rivâyetinin sonundaki fiil *يجزين* şeklinde yer almıştır. Konu bağlamında, bu fiillerin yer aldığı rivâyetleri incelediğimizde *جزا* fiilinin *جزا*'ye göre daha yaygın kullanıldığı sonucuna ulaştık. İbn Manzûr, *جزا* fiilinin; “karşılığını buldu”, “yeterli oldu”. (Bkz. İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mukerrem, *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut, 1990, I, 45-47; XIV, 144), *جزأ* fiilinin *if'al* kalıbı olan *أجزأ* nin de; “yeterli oldu”, “kâfi oldu” ve “onun yerine geçti” gibi anlamlara geldiğini ifade etmiştir (İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I, 45-47). İbn Manzûr'un belirttiğine göre; hem *جزا* hem de *أجزأ* fiili *قضى* anlamına da gelmektedir (Bkz. İbn Manzûr, I, 45-47; XIV, 144). Konuyla ilgili bir rivâyeti nakleden Dârimî, metinde yer alan *يجزين* fiilinin *يُقَضِّي* anlamında olduğunu belirtmiştir (Bkz. Dârimî, “Tahâret”, 102).

Müslim de yukarıdaki hadisi naklettikten sonra, râvilerden Muhammed b. Ca'fer'in rivâyetin sonunda yer alan *يجزين* fiilinin *يُقَضِّي* anlamında olduğunu söylediğini nakletmiştir. Yine İbnü'l-Esir el-Cezerî de bu rivâyetlerdeki *cezâ* fiilinin *kazâ* anlamında olduğunu belirtmiştir (İbnü'l-Esir el-Cezerî, *en-Nihâye fî Garibi'l-Hadis*, tahk. Tâhir Ahmed Zâvi-Mahmûd Muhammed Tanâhî, Dâru'l-Fikir, Beyrut, tsz., I, 270). Aynı şekilde, bazı şerhlerde de bu fiilinin *kazâ* anlamında olduğu ifade edilmiştir. Bu konuyla ilgili değerlendirmeler için bkz. Aynî, Bedruddîn Ebû Muhammed, *Umdetü'l-Kâri Şerhu Sahibi'l-Buhâri*, tash. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2001, III, 444-446; İbn Receb el-Hanbelî, Ebu'l-Ferec Zeynuddin Abdurrahman b. Ahmed, *Fethu'l-Bâri Şerhu Sahibi'l-Buhâri*, tahk. Mecdi b. Abdülhâlık eş-Şâfiî ve diğerleri, Kahire, 1996, II, 132. Öte yandan, Müslim rivâyetinde (Müslim, “Hayz”, 68) yer aldığı şekliyle sorunun *kazâ* ile sorulup cevabın *cezâ* ile verildiği dikkate alınırsa bu iki fiilin müterâdif olduğunu düşünmek de mümkündür.

204 Buhari, “Hayz”, 20.

larını kazâ edecek mi diye Âişe'ye sordum da bana: 'Sen Harûralı mısın? / Harûrî misin? Biz, Rasûlullah'la birlikte iken hayız olurduk da bunu yapmazdık veya bize bunu emretmezdi, dedi'²⁰⁵.

Bu rivâyetlere جزاً veya أجزاء filinin lügatlardaki "kâfi oldu", "onun yerine geçti" gibi anlamları verilse dâhi yine meselenin hükmünde bir değişiklik olmayacaktır. Çünkü bu durumda rivâyetlerin tercümesi şu şekilde olacaktır: "...Birimize temizlendiğindeki namazları yeterli olur mu? (Yani âdet halindeyken kılamadığı namazlarını temizlendiğinde kılacak mı?) 'Sen Harûralı mısın? / Harûrî misin? Biz Rasûlullah'la birlikte iken hayız olurduk da bunu yapmazdık veya bize bunu emretmezdi'".

Buhârî ve Ahmed b. Hanbel'den naklettiğimiz bu rivâyetlerde dikkat çeken önemli bir husus daha vardır: Her iki rivâyeti de Muâze'den Katâde nakletmekte ve her ikisinin de lafızları en son kısmı hariç aynı olmasına rağmen, birincisinde; Hz. Âişe'ye soruyu soranın ismi bilinmeyen veya belirtilmeyen bir hanım olduğu yer almışken, Ahmed b. Hanbel'in rivâyetinde ise bizzat Muâze'nin kendisidir. Yine Katâde'nin Muâze'den benzer lafızlarla naklettiği bir başka rivâyette²⁰⁶ de soruyu yöneltenle ilgili olarak; "bir kadın Âişe'ye sordu..." ifadesi yer almaktadır. Bütün bunlardan hareketle, aslında bu soruları Muâze sormuş, ancak kadınların özel halleriyle ilgili sorular olduğundan dolayı bunları naklederken, doğrudan kendi ismini vermemiş olabileceği gibi bir sonuca ulaşmak mümkündür.

Buhârî'nin hocası İshâk b. Râhuye'nin *Müsned*'inde naklettiği rivâyette ise; hem soruyu yönelten hanım إذا طهرت "temizlendiğinde" kaydıyla sormuş hem de Hz. Âişe kendi uygulamalarını aktarırken ثم نظهر "sonra temizlendirdik" ifadesini kullanarak; كنا نحيض على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم نظهر فلا نؤمر بالقضاء "Rasûlullah (s.a.s.) zamanında hayız olur sonra temizlendirdik, namazları kazâ etmekle emrolunmazdık" şeklinde cevap vermiştir²⁰⁷.

Görüldüğü gibi, naklettiğimiz bu rivâyetlerde Hz. Âişe ile muhatapı, hayızlığının namaz kılıp kılamayacağını değil, hayızlı iken kılamadığı namazları temizlendikten sonra kazâ edip etmeyeceğini tartışmaktadırlar.

Makalenin hacmini artırmamak maksadıyla burada nakletmediğimiz birçok rivâyette de konunun, âdet halindeki kadının, bu döneminde namaz kılamasıyla değil, temizlendikten sonra bunları kazâ etmesiyle alakalı olduğunu gösteren; "temizlendiğinde/sonra temizlendirdik" lafızları yer almaktadır²⁰⁸.

205 Ahmed b. Hanbel, VI, 120.

206 Bkz. Ahmed b. Hanbel, VI, 143.

207 İshak b. Râhuye, III, 769.

208 Meselâ bkz. Ahmed b. Hanbel, VI, 187; Dârimî, "Tahâret", 101.

Yine Hz. Âişe'den hem namaz hem de oruçların kazasıyla ilgili nakledilen ve bizim isnad yönünden incelediğimiz rivâyetlerin bazı tariflerinde de olayın gerçek mahiyetini anlamamıza katkı sağlayacak bazı ayrıntıların olduğu dikkat çekmektedir. Meselâ, yukarıda yaptığımız incelemede sahih bir isnada sahip olduğu sonucuna vardığımız Nesâî rivâyeti şöyledir:

... عن معاذة العدوية أن امرأة سألت عائشة أتقضى الحائض الصلاة إذا طهرت قالت أحرورية أنت كنا نحيض على عهد رسول الله -صلى الله عليه وسلم- ثم نطهر فيأمرنا بقضاء الصوم ولا يأمرنا بقضاء الصلاة.

Bu rivâyete göre bir hanım veya Muâze طهرت إذا طهرت “temizlendiğinde” ifadesini kullanarak Hz. Âişe'ye “Kadın temizlendiğinde hayız halindeyken kıladığı namazları kazâ ederler mi?” diye sormuş, Hz. Âişe de ثم نطهر ifadesini kullanarak Hz. Peygamber dönemindeki uygulamalarını şu şekilde aktarmıştır: “Sen Harûralı mısın? / Harûrî misin? Biz Rasûlullah (s.a.s.) döneminde hayız olurduk sonra temizlenirdik de bize orucu kazâ etmeyi emreder, namazı kazâ etmeyi emretmezdi”²⁰⁹. Görüldüğü üzere; kazâ kelimesine nasıl anlam verilirse verilsin, her ikisinin de kullandığı bu sözcüklerden kadınların hayız halindeyken yapamadığı ibadetleri, bu halleri sona erip temizlendikten sonra onların yerine yapıp yapmayacakları konusunu tartıştıkları sonucu çıkacaktır. Bir diğer ifadeyle, rivâyette yer alan bu lafızlardan, hem soruyu yönelten hanımın hem de Hz. Âişe'nin, hayız halindeki bir hanımın bu hali devam ediyorken namaz kılmasını ve oruç tutmasını değil, temizlendikten sonra bunları kazâ edip etmeyeceği konusu üzerine konuştukları anlaşılmaktadır. Nitekim temizlendikten sonraki zaman dilimi, edâ vaktinin dışında bulunulduğunu gösterdiğinden dolayı, bu rivâyetlerdeki kazâ kelimesine edâ anlamı vermek mümkün değildir. Ayrıca, Hz. Âişe'nin muhatabı için kullandığı “sen Harûralı mısın? / Harûrî misin?” ifadesini de o kadın tarafından yöneltilen “hayızlı temizlendikten sonra namazlarını da kaza edecek mi?” sorusundan dolayı kullandığı sonucu çıkmaktadır ki bu konuya ileride temas edeceğiz.

Ayrıca Tirmizî'nin eserinde de şöyle bir rivâyet yer almıştır:

... عن إبراهيم عن الأسود عن عائشة قالت كنا نحيض على عهد رسول الله -صلى الله عليه وسلم- ثم نطهر فيأمرنا بقضاء الصيام ولا يأمرنا بقضاء الصلاة.

Bu rivâyette, Hz. Âişe'ye konuyla ilgili bir soru yöneltilip yöneltilmediği belli değildir. Burada Hz. Âişe, âdet döneminde yerine getiremedikleri ibadetlerle ilgili uygulamalarını ve Hz. Peygamber'in konuyla ilgili emrini aktarmıştır. Rivâyetin lafızlarına bakıldığında, Nesâî rivâyetinin ikinci kısmıyla; yani, Hz. Âişe'nin kendisine yöneltilen soruya verdiği cevapla, bunun aynı olduğu

209 Nesâî, “Siyâm”, 64.

görülmektedir. Bu rivâyette de Nesâî rivâyetinde olduğu gibi Hz. Âişe'nin *ثم نطهر* ifadesi yer almıştır. Burada dikkat çeken bir husus da Tirmizî'nin bu rivâyetteki isnadının Nesâî'den tamamen farklı olmasıdır. Dolayısıyla, rivâyetteki *ثم نطهر* sözcüğünün, isnadda bulunan diğer râvîlere değil de her iki rivâyetin de kaynağı konumunda bulunan Hz. Âişe'ye ait olması kuvvetle muhtemel görünmektedir.

Rivâyetin metninde yer alan *ثم نطهر* sözcüğü de dikkate alındığında, Tirmizî rivâyetinin şu şekilde tercüme edilmesi uygun olacaktır: İbrahim'in Esved'den onun da Hz. Âişe'den naklettiğine göre Âişe şöyle demiştir: “*Rasûlullah (s.a.s.) zamanında hayız görür sonra temizlenirdik de bize orucu kazâ etmemizi emreder, namazı kazâ etmemizi emretmezdi*”²¹⁰.

Görüldüğü gibi *إذا طهرت* “temizlendiğinde” *ثم نطهر* “sonra temizlenirdik” ifadeleri rivâyetin birçok târikinde yer almıştır. Naklettiğimiz rivâyetlerdeki bu ifadelerden hareketle, Hz. Âişe'nin, kadınların hayızlıyken oruç tutup namaz kılamayacaklarından değil, hayız hali sona erip temizlendikten sonra namazları kazâ etmeyip oruçları kazâ etmelerinden ve bu konudaki Hz. Peygamber'in emrinden bahsettiği anlaşılmaktadır.

Rivâyetin târiklerindeki bu önemli ayrıntı, telif edilen eserlerdeki bâb başlıklarına da yansımıştır. Meselâ, Nesâî konuyla ilgili bazı hadisleri şöyle bir bâb başlığı altında nakletmiştir:

إذا طهرت الحائض أو قدم المسافر في رمضان هل يصوم بقية يومه

“Hayızlı temizlendiğinde veya yolcu döndüğünde, günün geri kalanında oruç tutacak mı?”²¹¹. Nesâî gibi birçok müellif de benzer bâb başlıkları oluşturarak bu rivâyetleri onların altında zikretmişlerdir.²¹²

Âdet halindeki kadının namazını ve orucunu kaza etmesiyle alakalı Hz. Âişe'den nakledilen bu rivâyetlerden, kazâ ve cezâ kelimeleriyle ibadeti bu hali içerisinde yerine getirmeyi değil, temizliğe ulaştıktan sonra yerine getirmeyi kastettiği anlaşılmaktadır. Yine, kendisinden nakledilen bazı rivâyetlere göre; Hz. Âişe Ramazan'da tutamadığı oruçları daha sonra tuttuğunu anlatırken

210 Tirmizî, “Savm”, 68.

211 Nesâî, “Sıyâm”, 65.

212 Meselâ Beyhakî şöyle bir bâb başlığı koymuştur: *باب الحائض لا تصلي ولا تصوم وإذا طهرت قضت الصوم دون الصلاة* “Hayızlı namaz kılmaz ve oruç tutmaz. Temizlendiğinde orucu kaza eder, namazı etmez” (Bkz. Beyhakî, *es-Sünenü's-Sağîr*, II, 103). Beğavî de *Şerhu's-Sünne'sinde* Tirmizî'nin naklettiği yukarıdaki rivâyeti *باب الحائض إذا طهرت تقضي الصوم ولا تقضي الصلاة* “Hayızlı temizlendiği zaman orucu kaza eder namazı kaza etmez” bab başlığı altında zikretmiş ve onun yaptığı değerlendirmeleri de sunmuştur (Beğavî, Huseyn b. Mes'ûd, *Şerhu's-Sünne*, tahk. Şuayb el-Arnaud – Zuheyr Şaviş, Mektebu'l-İslâmî, Beyrut, 1983, II, 138).

kazâ kelimesini bu anlamda kullanmıştır. Nitekim Tirmizî şöyle bir rivâyet nakletmektedir:

...عن عائشة قالت ما كنت أقبض ما يكون على من رمضان إلا في شعبان حتى توفي

رسول الله.

Kendisinden nakledildiğine göre, Hz. Âişe şöyle demiştir: “Hz. Peygamber vefat edene kadar Ramazan’dan üzerimde kalan oruçları (tutamadığım oruçları) ancak Şa’ban ayında kazâ ederdim”. Tirmizî, bu rivâyetin sıhhat durumuyla ilgili olarak “hasen sahih” tabirini kullanmıştır²¹³.

Bu rivâyete göre, Hz. Peygamber hayatta iken Hz. Âişe tutamadığı Ramazan oruçlarını bir sonraki yılın Şa’ban ayına kadar kazâ edemediğini anlatmaktadır. Bu durumda, rivâyet merfû niteliğe kavuşmaktadır. Çünkü bu yöndeki bir uygulama, en azından, Hz. Peygamber’in takrîrinden geçmiştir. Rivâyetin bir başka tarikinde, onun tutamadığı orucu bu kadar uzun süre kazâ edemesinin gerekçesi de yer almıştır. Nitekim Müslim’in rivâyetine göre; Hz. Âişe kazâya kalan oruçlarını Şa’ban ayına kadar tutamamasına gerekçe olarak; Hz. Peygamber’le meşgul olmasını göstermiştir²¹⁴. Nesâî’nin rivâyetine göre ise, Ramazan’da tutulamayan orucun Şa’ban ayına kadar kazâ edilememesinin, sadece Hz. Âişe’ye has bir uygulama olmadığı da anlaşılmaktadır. Çünkü bu rivâyete göre; Hz. Âişe’nin ifadeleri şöyledir: “Bizden biri Ramazan’da orucunu bozardı da Şa’ban ayı gelinceye kadar bu orucu kazâ edemezdi...”²¹⁵. Hz. Âişe, “Bizden biri ifadesiyle muhtemelen Hz. Peygamber’in diğer hanımlarını kastetmektedir. Bu durum, konuyla ilgili uygulamanın hükmünü değiştirecektir. Neticede, Hz. Âişe ve Hz. Peygamber’in diğer hanımları Ramazan’ın bazı günlerinde oruç tutamamışlar ve bunları daha sonraki bir vakitte kazâ etmişlerdir.

Hz. Âişe ve Hz. Peygamber’in diğer hanımları Ramazan ayında tutamayıp kazâya bıraktığı bu oruçları, büyük bir ihtimalle âdet hali sebebiyle tutamamışlardır. Çünkü hastalık ve benzeri olaylar sürekli karşılaşılan bir durum değildir. Nitekim Nesâî de bu rivâyeti *باب وضع الصيام عن الحائض* “Hayızlı kadınlardan orucun kaldırılması babı” altında tekrar zikretmiştir²¹⁶.

5- Hz. Âişe’nin “Harûralı mısın?/Harûrî misin?” İfadesinin Anlamı

İsmi bilinmeyen ya da belirtilmeyen bir hanımın veya Muâze’nin “Hayızlı bu dönemde kılamadığı namazları temizlendikten sonra kazâ edecek mi?” ve

213 Tirmizî, “Savm”, 66.

214 Bkz. Müslim, “Sıyâm”, 151.

215 Nesâî, “Sıyâm”, 34.

216 Nesâî, “Sıyâm”, 64.

“Hayızlı neden tutamadığı oruçları kazâ ediyor da kılamadığı namazları kazâ etmiyor” sorularına Hz. Âişe; “Sen Harûralı mısın?/ Harûrî misin?” şeklinde karşılık vermiştir. Rivâyetlere bakıldığında, bu soruları Hz. Âişe’ye, genelde onun öğrencilerinden Muâze’nin²¹⁷ yönelttiği görülmektedir. Onun Harûralı ya da Harûrî olup olmadığını en iyi bilecek isimlerden biri Hz. Âişe’dir. Öte yandan Muâze de bu tepkiye karşılık olarak, Harûralı veya Harûrî olmadığını da ifade etmiştir. O halde öğrencisinin bu sorularına, muhtemelen, Hz. Âişe taaccüp ya da istifhami inkâri ile karşılık vermiştir. Bu durumda cevaplanması gereken bir soru daha vardır. O da Hz. Âişe’nin söz konusu muhatabının sorusuna niçin “أحرورية أنت” diye karşılık verdiğiidir?

Hz. Âişe’nin “Sen Harûralı mısın?/Harûrî misin?” ifadesiyle kendilerine Harûrîler de denilen Hâricîler’i kastettiği belirtilmiştir. Hâricîler’e Harûralılar ya da Harûrîler isminin ise Harûra köyüne nispetle verildiği ifade edilmiştir. Nitekim hicrî 36. senenin sonu ile 37. senenin başlarında meydana gelen Sıffin savaşının ardından ortaya çıkan hakem olayını kabul etmeyenler, kendilerine Abdullah er-Râsibî’yi reis edinerek Kûfe’ye dönmemiş, yakınındaki Harûra köyünde toplanarak hareketlerini buradan geliştirmişlerdir²¹⁸.

Hâricîler/Harûrîler kendi aralarında Ezârika, Necedât, Sufriyye ve İbâdiyye gibi birkaç gruba ayrılmışlardır. Bu grupların içerisinde en sert ve en uç fikirleri Nâfi b. Ezrâk (ö. 65/685) etrafında oluşan Ezârika’nın savunduğu belirtilmiştir²¹⁹. Sünnete de en çok bu grubun muhalefet ettiği ifade edilmiştir²²⁰. Nitekim bu grup, Kur’an’da yer almayıp sünnetle belirlenen hükümleri kabul etmemiştir. Meselâ, bunlara göre, evli iken zina edenlere recm cezası Kur’an’da yer almadığı için uygulanamaz²²¹. Yine, bu firkadan bazıları, hırsızlık yapan kişinin çaldığı şeyin değeri çok az bile olsa kolunun kesilmesine hükmetmişlerdir²²². Hz. Âişe’nin işaretle bulunduğu hayızlı kadının ibadetiyle ilgili genel yaklaşımdan farklı tutum sergileyenlerin de yine bunlar olduğu belirtilmek-

217 İbn Hacer, *Tehzîbu’l-Tehzîb*, I, 206;

218 Tâberî, Muhammed b. Cerîr, *Tarîhu’t-Taberî*, tahk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrahim, Beyrut, tsz., V, 64-66, 73-74; Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim, *el-Milel ve’n-Nihâl*, tahk. Muhammed Seyyid Kilânî, Beyrut, h. 1404, I, 114-117; Fiğlalı, Ethem Ruhi, “Hâricîler”, *DİA*, İstanbul, 1997, XVI, 169.

219 Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Yıldız, Harun, *Kendi Kaynakları Işığında Hâricîliğin Doğuşu ve Gelişimi*, Etüt Yay., Samsun, 2008, s. 100 vd.; Öz, Mustafa, “Ezârika”, *DİA*, İstanbul, 1995, XII, 45-46.

220 İbnu’l-Esîr el-Cezerî, *Câmiu’l-Usûl fi Ehâdisi’r-Rasûl*, tahk. Abdulkadir el-Arnaut, Dâru’l-Fikr, Beyrut, 1971, VII, 356.

221 İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Fasl fi’l-Milel ve’l-Ehvâi ve’n-Nihâl*, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut, 2007, 3. baskı, III, 124-125.

222 İbn Hazm, III, 124-125.

tedir. Nitekim kaynaklarda yer alan bilgilere göre, bu gruptan bazıları hanımların hayız halinde kılamadıkları namazı kazâ etmelerini gerekli görürken²²³ bazıları hayız halindeki hanıma namazı ve orucu emretmişlerdir²²⁴. Bu ifadeleriyle Hz. Âişe'nin, muhatabına, *bu sorularınla ya da düşünce tarzınla sen de sünnete muhalefet ettin, Hâricilerin Müslüman cemaatinden ayrıldığı gibi sen de cemaatten ayrıldın* demek istediği belirtilmiştir²²⁵.

Hz. Âişe'den bu konu bağlamında nakledilen bütün bu rivâyetlerden hareketle şunu rahatlıkla ifade edebiliriz: Hz. Peygamber ve sahâbe döneminde hayızlının oruç tutup tutmayacağı konusunda herhangi bir görüş ayrılığı yoktur. Bazı hanımların merak ettikleri ise; sadece, âdet halindeki kadının orucunu kazâ ettiği halde neden namazını kazâ etmediğidir.

Hz. Âişe'ye yöneltilen sorunun benzeri tâbiûn döneminde de bazı âlimlere sorulmuştur. Meselâ, İbn Cureyc, hocası Atâ'ya; “Hayızlı kılamadığı namazları kazâ eder mi?” diye sormuş, o da; “Hayır bu bid'attır” şeklinde cevap vermiştir²²⁶. Atâ b. Ebî Rabah “Bu bid'attır” ifadesiyle, böyle bir yaklaşımın Hz. Peygamber döneminde olmadığını dile getirmiş olabileceği gibi, bu düşüncenin *bid'at* olarak kabul edilen itikâdî bir fırka tarafından iddia edildiğini de belirtmek istemiş olabilir. Çünkü tâbiûn döneminde bazı âlimlerin, teşekkül sürecinde olan itikâdî fırkaları “bid'at”, onlara mensup olanları da ehl-i bid'at olarak niteledikleri bilinmektedir²²⁷. Yine tâbiûn âlimlerinden Zührî; “Hayızlı orucu kazâ eder” ifadesini kullanınca, öğrencilerinden Mâmer b. Râşid, bunu kimden naklettiğini sormuştur. Bu soruya Zührî, “Bu, üzerinde insanların icma ettiği bir şeydir. Her şey için bir isnad bulmamız gerekmez” sözleriyle cevap vermiştir²²⁸.

223 İbn Kudâme, Abdullah b. Ahmed el-Makdisî, *el-Muğni fî Fıkhi'l-İmam Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî*, Dâru'l-Fıkr, Beyrut, h. 1405, I, 347; İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemâluddîn en-Nemerî, *el-İstizkâr*, tahk. Salim Muhammed Atâ, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2000, I, 338; İbn Hazm, III, 125; İbn Battal, Ebu'l-Hasen Ali b. Halef b. Abdî'l-Melik el-Bekrî el-Kurtübî, *Şerhu Sabîhi'l-Buhârî*, tahk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim, Mektebetü'r-Ruşd, Riyad, 2003, 2. baskı, I, 419; İbn Receb el-Hanbelî, *Fethu'l-Bârî*, II, 132-134; Nevevî, IV, 27; Aynî, *Umdetu'l-Kâri*, III, 445-446.

224 İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, I, 338; a.mlf., *et-Temhid* XXIII, 322; el-Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, tahk. Abdullah b. Abdü'l-Hasan et-Türkî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2006, III, 481; İbn Receb el-Hanbelî, *Fethu'l-Bârî* II, 134.

225 İbnü'l-Esîr el-Cezerî, *Câmiu'l-Usûl fî Ehâdisi'r-Rasûl*, tahk. Abdulkadir el-Arnaut, Dâru'l-Fıkr, Beyrut, 1971, VII, 356.

226 Abdurrazzak, I, 331.

227 İbn Sa'd, VI, 273-274. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Ulu, Arif “Hadis Rivâyetinde İsnadın Başlaması ya da Fitnenin Tarihi”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c: XII, sayı: 1, 2012, s. 145-148.

228 Abdurrazzâk, I, 332.

Tarihî süreçte, Ezarika'nın dışında kadının âdet halinde oruç tutacağını iddia eden herhangi bir grup ya da ekol olmamıştır. Bu hususta zaman zaman tartışılan konu, âdet halinden sonra kadınların oruçlarını kazâ ederken neden namazlarını kazâ etmedikleridir. Bu konuda âlimler arasındaki genel kanaat, orucun yılda bir ay olduğu ve bu nedenle de kazâsının zor olmayacağı, namazın ise yılın her günü olduğu için âdet halindeki kadının üzerine daha ağır sorumluluk yükleneceği için Yüce Allah'ın iki ibadeti birbirinden ayırmış olabileceğidir²²⁹.

Sonuç

Âdet halindeki kadının oruç tutup tutamayacağı son dönemlerde tekrar tartışmaya açılmış konulardandır. Nitekim bu konu, bilimsel toplantılarda tartışıldığı gibi, yapılan kitap ve makale çalışmalarında da yer almaktadır.

Âdet halindeki kadının ibadetiyle ilgili Kur'an'da detaylı hükümler yer almamış, buna karşın hadislerde ayrıntılı bilgilerin olduğu görülmüştür. Konuyla ilgili olarak incelemeye tabi tuttuğumuz rivâyetlerden bir tanesinin zayıf, bir tanesinin hasen ve diğerlerinin sahih olduğu sonucuna vardık. Bu rivâyetlerde, kadınların âdet döneminde oruç tutamayacakları hükmü ve pratikte de tutmadıkları yer almaktadır. İlgili rivâyetlerden, sahâbe döneminde kadınların, bu konunun hükmünü bildikleri, bu hükümlere göre hareket ettikleri ve âdet döneminde oruç tutup tutmamayla ilgili soru sorma ihtiyacı hissetmedikleri anlaşılmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber'e veya önde gelen sahâbîlere konu ile ilgili yöneltilen sorular incelendiğinde, âdet halindeki kadının oruç tutup tutamayacağıyla alakalı bir soruyla karşılaşılmamıştır. Bu konu çerçevesinde soruların daha çok istihâza (özür kanı) dönemlerinde nasıl davranılacağıyla alakalı olduğu görülmektedir. Yine hanım sahâbîlerin Hz. Peygamber'le olan bazı diyaloglarında zaman zaman bunu bildiklerini ifade etmeleri, bazen de kendilerine hatırlattığında onu ikrar etmiş olmaları da bu hükümlerin bilindiğinin bir göstergesidir.

Kaynaklardaki bütün bu bilgiler dikkate alındığında, hadislerden ve sünnetten yola çıkarak âdet halindeki kadının oruç tutabileceğini iddia etmek imkânsızdır. Nitekim bu yönde sahih veya hasen bir yana, zayıf bir hadis bulmak dahi mümkün değildir. Aynı şekilde ibadetleri konusunda çok titiz ve hassas davrandıkları bilinen hanım sahâbîlerden herhangi birisinin âdet halinde oruç tuttuğu yönünde hiçbir bilgiye ulaşabilmiş de değiliz. Aynı durum tâbiûn dönemi hanımları için de geçerlidir. Zira yaptığımız araştırmalarda onlardan da âdet halindeyken oruç tutanların olduğu yönünde kaynaklarda bir bilgiye rastlamadık. Hatta tarihî süreci incelediğimizde Hâricîler'in kendi içlerinde

229 İbn Receb el-Hanbelî, *Fethu'l-Bârî*, II, 134; Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, III, 445-447.

bile marjinal olarak gördükleri Ezârika'dan bir grubun dışında, âdet halindeki kadının oruç tutabileceğini iddia eden hiçbir âlim ve ekole de rastlayamadık.

Bir hanımın Hz. Âişe'ye yönelttiği “ما بال الحائض تقضي الصوم ولا تقضي الصلاة” ifadesi bazı araştırmacılar tarafından kazâ kelimesine edâ anlamı verilerek “Neden âdetli kadın oruç tutuyor da namaz kılmıyor?” şeklinde tercüme edilmiş ve bundan hareketle de ilk dönemlerde hanımların âdet halinde oruç tuttıkları sonucuna varılmıştır. Oysa bu, ifadenin yer aldığı rivâyetin diğer tarikleri görülmeden ve konunun detayları incelenmeden yapılmış hatalı bir çeviridir. Rivâyetin diğer sahih tarikleri incelendiğinde ve meselenin ayrıntıları araştırıldığında Hz. Âişe'ye yöneltilen sorunun âdet halindeki kadının oruç tutup tutmamasıyla değil, bu dönemde tutamadığı oruçları kazâ etmesiyle alakalı olduğu görülecektir. Bu sebeple söz konusu ifadenin tercümesinin “(temizlendiğinde) âdet halindeki kadın orucunu kazâ ediyor da neden namazını kazâ etmiyor” şeklinde yapılması daha doğru olacaktır.

Kaynakça

Abdurrâzâk, Ebû Bekr b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef*, tahk. Habîburrahman el-A'zamî, Beyrut, tsz.

Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, Beyrut, tsz.

Akgündüz, Ahmet, “Eyyûb es-Sahtiyânî”, *DİA*, İstanbul, 1995, XII, 19.

Atay, Hüseyin, *Kur'ana Göre Araştırmalar I-III*, Atay Yay., Ankara, 1997, 2. baskı.

Ateş, Ali Osman, “Ebû Kılâbe el-Cermî”, *DİA*, İstanbul, 1994, X, 176-177.

-----, *Hadis Temelli Kalıp Yargılarda Kadın*, Beyan Yay. İstanbul, 2000.

-----, *İslam'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve Âdetleri*, Beyan Yay. İstanbul, 1996.

Aydın, Abdullah, *Hadis İstıbları Sözlüğü*, Hadisevi Yay., İstanbul, 2006.

Aynî, Bedruddîn Ebû Muhammed, *Şerhu Süneni Ebi Dâvûd*, tahk. Ebu'l-Munzir Hâlid b. İbrahim, Mektebetü'r-Ruşd, Riyad, 1999.

-----, *Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, tash. Abdullah Mahmûd Muhammed Omer, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2001.

Bâcî, Ebu'l-Velîd Süleyman b. Halef, *et-Tâdil ve't-Tecrîh*, tahk. Ebû Lubâbe Huseyn, Riyad, 1986.

Bayındır, Abdulaziz, “Adetli Kadının Orucu İle İlgili Şüpheler (Kazâ Kelimesi)”, <http://www.SüleymaniyeVakfi.org/araştırmalar/adetli-kadinin-orucu-ile-ilgili-supheler-kazâ-kelimesi.html>. Erişim tarihi: 16.12.2012.

-----, *Kur'an Işığında Doğru Bildiğimiz Yanlışlar*, Süleymaniye Vakfı Yay., İstanbul, 2011, 4. baskı.

Beğavî, Huseyn b. Mes'ûd, *Şerhu's-Sünne*, tahk. Şuayb el-Arnaud – Zuheyr Şaviş, Mektebu'l-İslâmî, Beyrut, 1983.

Beşer, Faruk, “Adetli Kadının Namazı ve Orucu Meselesi”, <http://farukbeser.com/yazi/adetli-kadinin-namazı-ve-orucu-meselesi-175.htm>. Erişim tarihi: 03.12.2012.

Beydâvî, Ebû Saîd Abdullah, *Tefsîru'l-Beydâvî el-Musemmâ Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Tevîl*, tahk. Abdulkâdir Arafât, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1996.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn, *Ma'rifetü's-Sünen ve'l-Âsâr*, tahrir. Abdulmu'tî Emin Kalacî, Beyrut, 1991.

-----, *Sünenü'l-Beyhakî el-Kübrâ*, tahk. Muhammed Abdulkadir Atâ, Mekke, 1994.

-----, *es-Sünenü's-Sağîr*, tahk. Abdülmu'tî Emin Kal'aci, Câmîâtü'd-Dirâsâtü'l-İslâmiyye, Pakistan, 1989.

Buhârî, Muhammed b. İsmâîl, *el-Câmiü's-Sahîh*, İstanbul, 1992.

-----, *et-Târihu'l-Kebîr*, tahk. es-Seyyid Hâşim en-Nedvî, Dâru'l-Fikr, Beyrut, tsz.

Coşkun, Selçuk, *Bir Eğitimci Olarak Hz. Peygamber'in İnsan Anlayışı*, Ekev Yay., Erzurum, tsz.

-----, *Hadîse Bütüncül Bakış*, İFAV Yay. İstanbul, 2011.

Çakın, Kamil, "Kadınlar İle İlgili Bir Hadis ve Değerlendirilmesi", *Dini Araştırmalar*, c:1, sayı: 1, Mayıs, 1998, s. 5-30.

Dalgın, Nihat, *Gündemdeki Tartışmalı Dinî Konular*, Etüt Yay., İstanbul, 2004, 2. baskı.

Dârekutnî, Ali b. Omer, *ed-Duafâ ve'l-Metrûkîn*, tahk. Abdullah b. Abdulkâdir, Mektebetü'l-Maârif, Riyad, 1984.

-----, *el-İlelu'l-Vâride fi'l-Ehâdisi'n-Nebeviyye*, tahk. Mahfûz er-Rahman es-Selefi, Dâru Taybe, Riyad, tsz.

-----, *Sünenü'd-Dârekutnî*, tahk. Şuayb el-Arnaûd vd., Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2004.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman, *es-Sünen*, İstanbul, 1992.

Ebû Avâne Ya'kub b. İshâk, *Müsnedü Ebî Avâne*, tahk. Eymen bin Ârif ed-Dımaşkî, Dâru'l-Marife, Beyrut, 1998.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, İstanbul, 1992.

Ebu'l-Bekâ, Eyyûb b. Mûsâ el-Huseynî, *el-Külliyât*, tahk. Adnan Derviş- Muhammed Mısırî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2011, 2. baskı.

Fahrüddîn er-Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Omer, *Mefâtihu'l-Gayb (et-Tefsîru'l-Kebîr)*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2000.

Fiğlalı, Ethem Ruhi, "Hâriciler", *DİA*, İstanbul, 1997, XVI, 169-175.

Güler, Zekeriya, "Kadın Akıl ve Din Bakımından Eksik midir?", *Mehir*, sayı: 2, 1998, s. 14-21.

Günay, Hacı Mehmet, "Nifas", *DİA*, İstanbul, 2007, XXXIII, 79-81.

Hâkim en-Neysâbü'rî, *el-Müstedrek alâs-Sahîheyn (ez-Zehabi'nin Telhisiyle birlikte)*, Dâru'l-Ma'rif, Beyrut, tsz.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *el-Câmi' li Ahlâki'r-Râvî ve Âdâbi's-Sâmi'*, thk. Mahmûd et-Tâhhân, Mektebetü'l-Maârif, Riyad, 1403.

Hatiboğlu, İbrahim, "Ma'mer b. Râşid", *DİA*, Ankara, 2003, XXVII, 552-553.

Iclî, Ahmed b. Abdillâh, *Ma'rîfetü's-Sikât*, tahk. Abdül-Âlim el-Bustî, Mektebetü'd-Dâr, Medine, 1985.

İbn Abdilber, Ebû Omer Cemâluddîn en-Nemerî, *el-İstizkâr*, tahk. Salim Muhammed Atâ, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2000.

-----, *et-Temhid limâ fi'l-Muvatta mine'l-Maânî ve'l-Esânîd*, tahk. Saîd Ahmed Arab, Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuûnî'l-İslâmiyye, Tıtvân, 1985.

İbn Adiy, Abdillâh b. Abdillâh el-Curcânî, *el-Kâmil fi Duafâi'r-Ricâl*, tahk. Yahya Muhtâr Gazâvî, Beyrut, 1988, 3. baskı.

İbn Battal, Ebu'l-Hasen Ali b. Halef b. Abdî'l-Melik el-Bekrî el-Kurtûbî, *Şerhu Sahibi'l-Buhârî*, tahk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim, Mektebetü'r-Ruşd, Riyad, 2003.

İbn Ebî Hâtîm, Abdurrahman er-Râzî, *Kitâbu'l-Cerh ve't-Tâdil*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1952.

-----, *Kitâbu'l-İlel*, işraf ve inaye Said b. Abdillâh el-Humeyyid, Halid b. Abdurrahman el-Cureysi, Riyad, 2006.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdillâh, *el-Musannef*, tahk. Hamed b. Abdillâh el-Ce-maa - Muhammed İbrahim Lihaydan, Mektebetü'r-Ruşd, Riyad, 2004.

İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali, *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahibi'l-Buhârî*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, h. 1379.

-----, *Tabakâtü'l-Müdellesîn*, tahk. Âsım b. Abdillâh, Ürdün, tsz.

-----, *Takribu't-Tehzîb*, tahk. Muhammed Avvâme, Dâru'r-Reşid, Suriye, 1986.

-----, *Tehzîbu't-Tehzîb*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1984.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2007, 3. baskı.

İbn Hibbân, Muhammed b. Ahmed Ebû Hâtîm et-Teymî, *Kitâbu'l-Mecrûhîn mine'l-Muhaddisîn ve'd-Duafâi ve'l-Metrûkîn*, tahk. Mahmud İbrahim, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, 1992.

-----, *es-Sikât*, tahk. es-Seyyid Şerefu'd-Dîn Ahmed, Beyrut, 1975.

İbn Kudâme, Abdillâh b. Ahmed el-Makdisî, *el-Muğnî fi Fikhi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, h. 1405.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd, *es-Sünen*, tahk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî, İstanbul, 1992.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mukerrem, *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut, 1990.

İbn Râhuye, İshak b. İbrahim b. Mahled, *Müsnedü İshak b. Râbeveyh*, tahk. Abdul-kadîr el-Belûşî, Mektebetü'l-Eymân, Medine, 1991.

İbn Receb el-Hanbelî, Ebu'l-Ferec Zeynuddin Abdurrahman b. Ahmed, *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahibi'l-Buhârî*, tahk. Mecdî b. Abdulhâlık eş-Şâfiî vd., Kahire, 1996.

İbn Şâhin, Ebû Hafs Ömer b. Ahmed b. Osman el-Bağdadi, *Târîhu Esmâ's-Sikât mimmen Nukile anhumu'l-İlm*, tahk. Abdülmu'ti Emin Kal'aci, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1986.

İbnu'l-Cevzî, Abdurrahman b. Ali, *Kitâbu'd-Duağâ ve'l-Metrûkin*, tahk. Abdullah el-Kâdî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1406.

İbnu'l-Esîr el-Cezerî, *Câmiu'l-Usûl fî Ehâdisi'r-Rasûl*, tahk. Abdulkadir el-Arnaut, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1971.

-----, *en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadis*, tahk. Tâhir Ahmed Zâvi-Mahmûd Muhammed Tanâhî, Dâru'l-Fikr, Beyrut, tsz.

İbnu'l-Mulakkîn, Ebû Hafis Siracuddin Ömer b. Ali b. Ahmed, *el-Bedru'l-Munîr fî Tabrici'l-Ehâdis ve'l-Âsâri'l-Vakia fî Şerhi'l-Kebir*, tahk. Ebû Ammar Yasir b. Kemal vd., Dâru'l-Hicre, Riyad, 2004.

Koçyigit, Talat, "Abd b. Humejd", *DİA*, İstanbul, 1988, I, 58.

Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Câmi' li Ahkâmî'l-Kur'an*, tahk. Hişam Semîr el-Buhârî, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Riyad, 2003.

Kutsal Kitap Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil), Yeni Yaşam Yay. İstanbul, 2011.

Mizzî, *Yusuf b. Zekî Abdurrahman, Tehzibu'l-Kemâl*, tahk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1980.

Mubârekfûrî, Ebu'l-Hasen Ubeydullah b. Muhammed, *Mirâtü'l-Mefâtiḥ Şerhu Mişkâti'l Mesâbib*, Beyrut, 1984.

Müslim, Ebu'l-Huseyn b. Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-Sahîb*, İstanbul, 1992.

Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb, *Kitâbu'd-Duağâ ve'l-Metrûkin*, tahk. Yusuf Kemal el-Hût, Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, Beyrut, 1985

-----, *es-Sünen*, İstanbul, 1992.

Nesefî, Ebu'l-Berakât Abdullah b. Ahmed, *Tefsîru'n-Nesefî*, tahk. Mervân Muhammed eş-Şa'âr, Beyrut, 2005.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref, *Şerhu'n-Nevevî ala Sahîbi Müslim*, Dâru İhyâit-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, h. 1392, 2. baskı.

Öğüt, Salim, "İstihâze", *DİA*, İstanbul, 2001, XXIII, 334-335.

Öz, Mustafa, "Ezârîka", *DİA*, İstanbul, 1995, XII, 45-46.

Özafşar, Mehmet Emin, *Hadîsi Yeniden Düşünmek*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2000.

Öztürk, Yaşar Nuri, *Kur'an'daki İslâm*, İstanbul, 1988.

Reşid Rıza, Muhammed, *Tefsîru'l-Menâr*, Mısır, 1990.

Sa'lebî, Ebû İshak Ahmed b. İbrahim, *el-Keşf ve'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'an (Tefsîru's-Sa'lebî)*, tahk. Ebû Muhammed b. Âşur, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2004.

Sönmez, Mehmet Ali, "İbn Ebû Arûbe", *DİA*, İstanbul, 1999, XIX, 421-422.

Sülemî, Ebû Abdirrahman b. Muhammed b. el-Huseyn, *Süelâtüs-Sülemî li'd-Dârekutni*, tahk. heyet, Riyad, h.1427.

Süyûtî, Ebu'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman, *Şerhu's-Süyûtî li Süneni'n-Nesâî*, tahk. Abdu'l-Fettah Ebû Gudde, Mektebu'l-Marbûâtî'l-İslâmiyye, Halep, 1986, 2. baskı.

Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs, *Müsnedü'l-İmam eş-Şâfiî* (Sindî tertibi), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1951.

-----, *el-Ümm*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, h. 1393.

Şehristânî, Muhammed b. Abdulkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, tahk. Muhammed Seyyid Kîlânî, Beyrut, h. 1404.

Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlânî, *Neylu'l-Evtâr Şerhu Muntekal-Abbâr*, Dâru'l-Hayr, Dımaşk, 1998, 2. baskı.

Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Tarihü't-Taberî*, tahk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Beyrut, tsz.

Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed, *Şerhu Muşkilî'l-Âsâr*, tahk. Şuayb el-Arnaud, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, h. 1415.

Tâhir b. Âşûr, *et-Tabrîr ve't-Tenvîr*, Dâru Sahnûn, Tunus, 1997.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *el-İlelu't-Tirmizî el-Kebîr* (tertib: Ebû Tâlib el-Kâdî), tahk. Subhi es-Samer râî ve diğerleri, Âlemu'l-Kütüb, Beyrut, 1989.

-----, *es-Sünen*, İstanbul, 1992.

-----, *es-Sünen*, tahk. ve rivayetleri değerlendiren Nâsıruddîn el-Elbânî, Mektebetü'l-Maârif, Riyad, tsz.

Tokpınar, Mirza, "Abdurrazzâk b. Hemmâm'a Yöneltilen Bir Tenkidin Tenkidi", *EKEV*, Erzurum, 2005, sayı: 24.

-----, *Abdurrazzâk b. Hemmâm ve Musannaf'ı*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, DEÜSBE, İzmir, 1988.

Tuksal, Hidayet Şefkatli, *Kadın Karşıtı Söylemin İslâm Geleneğindeki İzdüşümleri*, Kitâbiyât Yay., Ankara, 2000.

Ukaylî, Ebû Cafer Muhammed b. Amr b. Musa b. Hammad, *ed-Duafâu'l-Kebîr*, tahk. Abdulmu'tî Emin Kal'acî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, tsz.

Ulu, Arif, "Hadis Rivâyetinde İsnadın Başlaması ya da Fitnenin Tarihi", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c: XII, sayı: 1, 2012, s. 119-166.

-----, "Önceleri İsnaddan Sormazlardı... Rivâyetinin Senedi Üzerine Bir İnceleme", *EAÜİFD*, Erzurum, 2011, sayı: 36, s. 19-46.

Uraler, Aynur, "Muâze el-Adeviyye", *DİA*, İstanbul, 2005, XXX, 340-341.

Yahyâ b. Maîn, *Târihu İbni Maîn (Abbâs b. Muhammed ed-Dûrî rivâyeti)*, tahk. Ahmed Nur Seyf, Mekke, 1979.

Yavuz, Yunus Vehbi, "Hayız", *DİA*, İstanbul, 1998, XVII, 51-53.

Yıldız, Harun, *Kendi Kaynakları Işığında Hariciliğin Doğuşu ve Gelişimi*, Etüt Yay. Samsun, 2008.

Zehebî, Ebû Abdillâh, Muhammed b. Ahmed, *el-Kâşif fi Ma'rifeti Men lehu Rivâye fi'l-Kütübî's-Sitte* (Ebu'l-Vefâ el-Halebî'nin Hâşiyesiyle birlikte), Müessesetü Ulûmî'l-Kur'an, Cidde, tsz.

-----, *el-Muğnî fi'd-Duafâ*, tahk. Nureddin el-Itr, Katar, tsz.

-----, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, tahk. Şuayb el-Arnaut, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1983.

-----, *Tezkiratü'l-Huffâz*, tahk. Zekeriyâ Umeyrât, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1998.

Zeylâî, Ebû Muhammed Cemaluddîn, *Nasbu'r-Râye li Ehâdîsi'l-Hidâye*, tahk. Muhammed Avvâme, Beyrut, 1997.

XII. YÜZYIL İSLÂM DÜNYASINDA ÖRNEK BİR YÖNETİCİ: İMÂDEDDİN ZENGÎ

Osman GÜRBÜZ (*)

ÖZ

İmâdeddin Zengî, ünlü Selçuklu komutanı ve devlet adamı Kasîmüddeve Aksungur'un oğlu olup Zengî hânedanının kurucusudur. Çocukluğunda iyi bir eğitim aldı ve kısa zamanda kahramanlık ve cesaretiyle tanındı. Önemli devlet görevlerinde bulundu. Musul'da kurulan emîrlik, içeride siyasi birliği sağlamak, dışarıda Haçlılara karşı savaşmak suretiyle, Haçlıların saldırılarıyla kan kaybeden İslâm dünyasının ümidi haline geldi. Urfâ Haçlı Kontluğu'nu ortadan kaldırarak başarılarını iyice perçinledi. İmâdeddin babasından devraldığı olumlu özellikleri sağlam bir eğitimle zenginleştirerek yılmaz bir savaşçı ve seçkin bir devlet adamı olarak yaşadı. Adaleti, emniyeti, kahramanlığı, heybeti, cesareti, uyanıklığı, ihtiyatlılığı, siyasi dehası, kurnazlığı ve imar faaliyetleriyle örnek Müslüman devlet adamı olarak sonraki nesillere yol gösterdi.

Anahtar Kelimeler: İmâdeddin Zengî, Müslüman yönetici, Musul, Zengiler, Haçlılar

ABSTRACT

A Exemplary Administrator in the World of Islam at XII. Century: Imad ad -Din Zengi

Imad ad-Din Zengi, son of famous Seljuk Commander and Statesman Kasim üd-devle Aksungur, is founder of The Zengi dynasty. He had good education in his childhood and became known as his brave and heroism in a short time. He had important state tasks. The emirate which was established by based in Mosul had became the hope of Islamic World which losed power due to attacks of Crusaders by ensuring political unity inside and fighting against Crusaders outside. They improved their success by eliminating The Crusader County of Edessa. Imad ad-Din led a life as a tireless commander and distinguished statesman by enriching

* Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü
İslam Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.(ogurbuz@atauni.edu.tr)

positive attributes which inherited from his father with a good education. He, as an example of Muslim statesman, led to later generations with his justice, safety, heroism, grandeur, courage, alertness, cautiousness, political genius, cunning and reconstruction activities.

Keywords: *Imadad-din Zengi, Muslim Statesman, Mosul, Zengi dynasty, Crusaders*

Musul Hâkimliğine Kadar Hayatı

İmâdeddin Zengî Selçuklu hükümdarı Melikşah'ın çocukluk arkadaşı ve büyük Türk komutanlarından Aksungur'un biricik oğlu olup 477/1085 yılında doğdu.¹ Doğumundan iki sene sonra babasının Halep yönetimini üstlenmesi sebebiyle İmâdeddin'in çocukluğu bu şehirde geçti. Aksungur'un ölümüne kadar geçen on yıl boyunca hususi bir eğitimden geçirilen çocuğun şahsiyetinin oluşmasında en büyük pay babasına aittir. İmâdeddin'in karakteri, bir yandan babasının ahlâk ve davranışlarıyla şekillenirken, diğer yandan binicilik, ok atma, savaş oyunları ve çarpışmalardaki sıkıntıları göğüslüyebilme konularında sıkı bir eğitimden geçirildi. 487/1094 yılında Aksungur, Tutuş tarafından öldürüldü; fakat onun Selçuklu ailesine yapmış olduğu hizmet unutulmadı. Merhumun on yaşında babasından geri kalan tek erkek çocuğu olan İmâdeddin, bizzat Sultan Berkiyaruk'un direktifleriyle babasının yakın dostları olan komutanların gözetimi altında çok özel bir eğitimle yetiştirildi.² Bundan tam iki yıl sonra Berkiyaruk taraftarı olan Emîr Kürboğa, Harran, Musul, Mardin şehirlerini ele geçirince, İmâdeddin'in kendi yanına getirilmesini emretti ve şöyle dedi: "O benim kardeşimin emanetidir; onun eğitimiyle ilgilenecek ilk kişi benim". Çocuk yanına getirilince hem kendisine, hem de onun eğitimiyle ilgilenen babasının cesur ve vefalı memlûklarına değerli iktalar bağışlandı. Bu gözü kara yiğitler Kürboğa'nın giriştiği savaşlarda onunla birlikte olup, kendisine yardımcı oldular.³ Zengî, Diyarbakır'ın alınmasında Kürboğa yanında çarpışmalara katıldı ve 494/1101 yılında onun ölümüne kadar yanından ayrılmadı.

1 Ebu Şâme, Şihabuddin Abdurrahman b. İsmail (ö:665), *Kitabu'r-ravdateyni fi ahbari devleteyni en-Nuriyyeti ve's-Salahiyyeti*, Notlar ve açıklamalar: İbrahim Şemsi, Daru'l-kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2002, I, 138; İbn Hallikan, Ebu'l-Abbas Şemseddin Ahmed, *Vefayâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zaman*, thk. İhsan Abbas, Daru Sadır, Beyrut, 1977 (I-VIII), I, 241

2 Ebû Şâme, *a.g.e.*, I, 146.

3 İbnü'l-Esir, İzzeddin Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Abdilvahid, *et-Târihu'l-bâhir fi'd-devleti'l-Atabekiyye*, thk: Abdulkadir Ahmed Tuleymat, Daru'l-kütübî'l-hadîse, Kahire, 1963, s.16

Sultan Melikşah'ın memlûklarından Çökürmüş, Musul'u ele geçirince İmâdeddin'i yakın çevresine kattı; kendisini beğenip takdir etti. Babasının hatırasına ona evlâd gibi davrandı.⁴ 500/1107 senesine kadar Çökürmüş'in yanında kalan İmâdeddin, onun ölümünden sonra oğlu Nâsîrüddin'e sahip çıkıp, önemli görevlere getirerek vefa ve kadirşinaslık gösterdi. 507/1114 yılına kadar Musul hâkimleri olan Çavlı ve Mevdûd'un yanı başında savaşlara katılan İmâdeddin'in cesaret ve yiğitliği gün be gün artarak devam etti. Taberiyye'de Frenklere karşı benzeri görülmemiş bir mücadele sergiledi.⁵ Aksungur Porsukî komutasında Haçlılara karşı yapılan çarpışmalarda cesaret ve kahramanlığı askerler arasında dilden dile anlatılır oldu.⁶ Irak Selçuklu Sultanı Mahmûd adına Musul hâkimliğine getirilen kardeşi Sultan Mes'ûd ve atabeyi Cüyüş Bey ağabeyine karşı isyan edince 514/1121, İmâdeddin onların yanlışı yolda olduklarını belirtti ve kendilerine katılmadı.⁷ Sultan Mahmûd isyancıları mağlup edince, İmâdeddin'e Vasıt şehrini ikta ederek onu Basra şahneliğine tayin etti 516/1123. Bu görevlerdeki üstün başarıları ve ileri görüşlülüğü sebebiyle sırasıyla Basra hâkimliği ve Bağdat şahneliğine yükseltildi.⁸ Sultan Mahmûd ve Abbâsî Halifesi arasındaki çekişmelerden dolayı oldukça kritik ve önemli olan bu göreve atanması,⁹ onun sultan Mahmûd yanındaki kadrinin tesciline işaret etmekteydi.

Musul ve çevresinin hâkimi olan kudretli emîr Aksungur Porsukî'nin Batınîler tarafından katledilmesinden sonra, yerine geçen oğlu İzzeddin Mes'ûd'da kısa bir süre sonra öldü. Mes'ûd'un yerine henüz küçük yaşta bulunan kardeşi geçerken, onun adına devlet işlerini Çavlı yürütmekteydi. Çavlı, Musul ve çevresinin yönetiminin kendisine bırakılması için Sultan Mahmûd'a bir hey'et göndermişti;¹⁰ ancak yolda fikir değiştiren elçiler, Bağdat'ta bulunan Sultan Mahmûd ve vezirinin huzuruna İmâdeddin'in yeni hâkimleri olması teklifiyle çıktılar. Irak, Suriye ve el-Cezîre'de oldukça sıkıntılı günler geçirmekte olan Müslümanlar, Haçlılar yüzünden tam bir zillet yaşamaktaydılar. Onları cesaret, dirayet ve yönetimdeki kudretiyle kurtarabilecek kişinin İmâdeddin'den başkası olamayacağı kanaatine¹¹ Sultan ve veziri de katılınca,

4 İbn Vâsıl, Cemaledin Muhammed(697/1298) , *Müferricü'l-kürûb fi abbâr-ı beni Eyyûb*, Yay. A. Şeyyâl, Kahire, 1957, I, 28.

5 İbnu'l-Esîr, *a.g.e.*, s.18

6 İbnu'l-Esîr, *a.g.e.*, s.20.

7 Ebû Şâme, *a.g.e.*, I, 147.

8 Ebû Şâme, *a.g.e.*, I, 154.

9 İbnu'l-Esîr, *a.g.e.*, s.3

10 İbn Vâsıl, *a.g.e.*, I, 31.

11 İbnu'l-Esîr, *a.g.e.*, s.35

İmâdeddin, 521/1127 yılı Ramazan ayında Musul hâkimliğine getirildi. Irak Selçuklu Sultanı Mahmud b. Muhammed Tapar'ın, oğluna atabey tayin ettiği İmâdeddin Zengî'ye Musul'u iktâ etmesiyle burada Musul Atabeyliği (Zengîler) denilen devletin temelleri atılmış oldu.¹² İbni Hallikan ise Musul'a atanacak kişi konusunda Sultan ve Halife Müsterşid arasında anlaşmazlık çıkınca, Zengî'nin isminin gündeme geldiğini, söylemektedir.¹³

Zengî'nin Musul hâkimliğinden başlayarak 541/1146 yılında Câber kalesinde hançerlenip öldürülmesine kadar süren 20 yıllık yönetimi, içeride Suriye, Irak ve el-Cezîre bölgesinde siyasi birliğin sağlanması, dışarıda Haçlıların İslâm beldelerindeki saldırılarına başarıyla karşı konulup kaybedilen toprakların yeniden kazanılması ve bir aya yakın bir kuşatmadan sonra 539/1144 yılında¹⁴ Urfa Haçlı Kontluğu'nun ortadan kaldırılmasıyla, Müslümanların kaybettikleri kendilerine güven duygusuna yeniden kavuştukları mutlu bir dönem olmuştu. Urfa'nın fethi sadece Türk dünyasının değil, bütün İslâm aleminin gururu olurken Avrupada tam bir şok etkisine yol açmıştı.¹⁵ Bu yeni dönemle kazanılan güven duygusu, Nureddin Zengî ve Selâhaddin Eyyubî ile artarak güçlenecek, Sultan Baybars ile Moğol istilâsına karşı koyup, Osmanlılarla birlikte yeni hamlelere kapı aralayacaktı. İbni Adîm'in tespitiyle Allah Müslümanlara önce Zengî, daha sonra oğluyla yardımını gönderdi.¹⁶ Büyük devlet adamı Zengî, Caber Kalesini kuşatması esnasında, yatağında uyuduğu sırada, Yarınkuş adındaki Frenk kölesi tarafından şehit edildi. Sıffin'de Hz. Ali'nin ashâbı yanında toprağa verildi (14 Eylül 1146).¹⁷

Babadan Devir Alınan Miras

İmâdeddin'in kişiliğinin oluşmasında en büyük katkının babası Hacib Kasîmüddeve Aksungur'a¹⁸ ait olduğu yukarıda belirtilmişti. Şimdi onun şahsiyetini şekillendiren en yakın örneğin hayatını kısaca özetlemek suretiy-

12 Es-Sakkâr, Sâmî, "Musul", *DİA*, İstanbul, 2006, XXXI, 362.

13 İbn Hallikan, *a.g.e.*, II, 327.

14 Ebu'l-Fidâ, İmâdüddin İsmail, *el-Muhtasar fi ahbârî'l-beşer*, el-matbaatu'l-Hüseyniyye, Kahire, ty, III, 17; Urfa kuşatmasının süresi için farklı tarihler verilmektedir. 12 gün devam ettiğini söyleyenler de bulunmaktadır. Bkz. el-İsfahanî, 'İmâdüddin Kâtib, *el Fethu'l-kussî fi'l-fethi'l-kudsi*, daru'l-menar, Beyrut, 2004, s.24

15 Alptekin, Coşkun, "Zengî", *İA*, Kültür ve Turizm Bakanlığı yay., İstanbul, 1986, XIII, 532; Demirkent, Işın, "Haçlılar", *DİA*, İstanbul, 1996, XIV, 533.

16 İbnu'l-Adîm, Kemâleddin Ömer b. Ahmed, *Buğyetü't-taleb fi târihi Haleb*, thk.Süheyl Zekkâr, Daru'l-fikr, Beyrut, ty., (I-XI-bir arada), s.3846

17 Şeşen, Ramazan, *Selahâddin Eyyübî ve Devlet*, İstanbul, 1987, s.37; Kök, Bahaeddin, *Nûruddin Muhmud bin Zengî ve İslâm Kurumları Tarihindeki Yeri*, İstanbul, 1992, s.28

18 İbni Hallikan, *a.g.e.*, I, 246.

le oğlunun karakterini etkileyen faktörleri daha yakından tanıtmak istiyoruz. Kasîmüddevele Ebu Sa'îd Aksungur, Türkmen kabilelerine mensup olup Selçuklu yönetim sistemi içerisinde önemli görevler üstlenmişti. Melikşah'ın en yakın arkadaşı, sırdaşı, en çok güvendiği dostu olan Aksungur, devletin kudretli veziri Nizamülmülk'ün bile sakınıp kışkırdığı saygın bir makamı işgal etmekteydi.¹⁹ Bu duygular içinde onu merkezden uzaklaştırabilmek için çabalayan vezir, onu görülen lüzum üzerine Halep'e gönderebilmek için çok uğraşmıştı.²⁰

Selçuklu ordusuyla birlikte birçok savaşa katılan Aksungur Diyarbakır'ın ve Musul'un fethinde önemli hizmetlerde bulunmuştu. Müslim b. Kureyş el-Ukaylî'yi mağlup ederek öldüren Kutalmış oğlu Süleyman, Halep'i kuşatmış, ancak Tutuş ile girmiş olduğu savaşı kaybederek öldürülmüştü. Halep şehri Tutuş'un eline geçmiş; fakat onun yönetiminden memnun olmayan halk, Melikşah'a haber göndererek şehri ona teslim etmek istediklerini bildirmişlerdi. Ordusuyla birlikte Halep'e ulaşan Melikşah kısa bir kuşatmadan sonra bu stratejik şehri ele geçirmiş ve yönetimini Aksungur'a bırakmıştı.²¹ Sürüp giden mücadeleler sebebiyle şehirde sosyal ve ekonomik dengeler alt üst olmuş, üretim ve diğer gelirler gerilemeye başlamış, açığı kapatmak üzere üst üste konulan vergiler halkı bıktırmıştı. Hırsızlar ve yol kesicilerin artmasıyla yollarda ve şehirde emniyet kaybolmuş, haliyle bu güvensiz ortam, ticari faaliyetleri durma noktasına getirmişti. Halep'e diğer yerlerden gelmek isteyen kimseler güven yokluğu ve korku yüzünden şehre giremiyorlardı.

Uzun yıllar kabileler arası savaşlar, anarşi, hırsızlık, zorbalık, hayat pahalılığının kol gezdiği şehirde Aksungur'un yönetime gelmesiyle yeni bir dönem başladı. Yönetimi üzerinden çok zaman geçmeden sultanların bile erişemeyeceği saygınlık kazanıp otorite sağlayarak işleri düzene koymaya gayret sarfetti. Önce İslâm hukukunun cezai hükümlerini tavizsiz uygulayarak hırsızları, eşkıyaları uzaklaştırıp ortadan kaldırdı; ülkede var olan anarşiyi yok ettiği gibi, huzursuzluk çıkarıcı şer odaklarından şehri kurtardı. Halep halkına o kadar iyi davrandı ki herkes onu rahmet ve minnetle anmayı görev bilmişlerdi. O bu tedbirleri sadece Halep'te uygulamaya koymakla yetinmeyip, yönetiminde bulunan diğer şehir ve kasabalarda da aynı önlemleri almakta gecikmedi.²² Diğer yandan toplumsal sorumluluk prensibi gereğince, herhangi bir şehir veya kasabada hırsızlığa maruz kalmış tüccarın ve saldırıya uğrayıp malları

19 Ebû Şâme, *a.g.e.*, I, 139.

20 İbnu'l-Esîr, *a.g.e.*, s.4.

21 İbni Vâsıl, *a.g.e.*, I, 19.

22 Ali Muhammed Sallâbî, *ed-Devletu'z-Zengiyye, daru'l-ma'rife*, Beyrut, 2007, s.26

yağmalanan kervanın zararlarını ödemedi, olayın meydana geldiği yörenin halkı toplu olarak sorumlu tutuldu. Bu kararlar birlikte köy ve kasabalarda yaşayan insanlar, güvenliğin sağlanmasında gönüllü olarak yöneticilerin yanında yer aldılar.²³ Artık herhangi bir yerleşim birimine inen tüccar, eşya ve ticari emtiasını yanı başına koyup rahatça uyuyabiliyordu; zira yöre halkı onları korumakla sorumlu tutulmuşlardı. Halkın bu sorumluluğa katılması sonucunda ıssız yollarda bile güvenlik sağlandı; tüccar ve yolcular Ak Sungur'un ahlak ve uygulamalarındaki mükemmelliği anlata anlata bitiremiyorlardı. Tarihçiler onun bu güzel ve başarılı yönetimini övmekte birbirleriyle yarış içindedirler.

İbnu'l-Esîr: "Kasîmuddevle, halk nazarında en iyi yönetici ve devlet adamıydı. Ülkesinde herkese adaletle davranılır, her yerde ucuzluk görülür ve tam bir emniyet hüküm sürerdi".

İbn Vâsıl: "Kasîmuddevle döneminde fiyatlar ucuzladı; şer'î hukuk ve cezalar yürürlüğe konuldu; ulaşım sağlanıp yollar güvenliğe kavuştu. Bozguncular yok edildi; nerede bir müfsit ve yol kesen görülürse şehrin kapılarında derhal asılırdı".²⁴

İbni Adîm ise Halep tarihçisi olması itibarıyla Ak Sungur hakkında en detaylı ve ilginç bilgiler sunar: "Kasîmuddevle Ak Sungur ülkede güvenliği sağlayınca, hiç kimsenin eşyasını olduğu yerden kaldırmaması ve güvenlik önlemleri almaması için halka duyuruda bulundu. Bir gün ava çıkıp Halep yakınlarında bir köye uğradı. Tarımla meşgul olan köylüler işlerini bitirmişler, öküzlerinden boyunduruğu açmışlar ve köye götürmek üzere bir hayvana yüklemek üzereydiler. Bunu gören Ak Sungur çiftçiye dönerek, Kasîmuddevle'nin kimse araç ve eşyasını çalınır korkusuyla yerinden kımlıdatmasın emrini işte medin mi? dedi. Köylü şöyle cevap verdi: "Kasîmuddevle'den Allah razı olsun, emniyeti onun zamanında gördük; boyunduruğu çalarlar endişesiyle köye götürmüyorum. Burada çakal denilen bir yırtıcı hayvan bulunmakta olup boyunduruğun deri olan bölümlerini yediği için böyle yapıyoruz". Kasîmuddevle Ak Sungur oradan dönünce, avcılara bir karar çıkararak Halep ve çevresinin çakallardan temizlenmesini emretti; çakallar ortalıkta görülmeinceye kadar avcılar görevlerine devam ettiler. Bu sebeple İbnu'l-Adîm, Ak Sungur'un ölümünden 60-70 sene sonra bile Halep çevresinde diğer yerlere nazaran çok az çakal bulunduğunu belirtir.²⁵

İmâdeddin Zengî, yukarıdaki satırlarda hayat ve şahsiyetinden bazı kesitler verilen böyle değerli, halk tarafından sevilen bir babanın mirasçısı olarak

23 İbn Vasil, *a.g.e.*, I, 27.

24 İbn Vasil, *a.g.e.*, I, 19.

25 İbnu'l-Adîm, *a.g.e.*, s.1995

işe başladı. Bu miras birikimini, kendi çaba ve gayretleriyle olabildiğince geliştirip zenginleştirdi; Müslüman devlet adamlığının örnek şahsiyeti olarak tarih sahnesindeki yerini aldı; onun şahsiyet ve ahlakı dostları kadar düşmanlarının da takdir ve övgülerine mazhar oldu.

Efsanenin Tanıklığı

Suriye’de Haçlılar arasında yaygın bir efsane dolaşmaktadır. Buna göre Atabey Zengî, Frenk asıllı olup annesi Avusturyalı güzel bir prenses idi. Bu talihsiz kadın Müslümanlarla yapılan bir savaşta esir olarak düşmanların eline düşmüş ve hayatının geri kalan kısmını Ak Sungur’un haremindedir geçirmek zorunda kalmıştı. İşte İmâdeddin Zengî bu kadından dünyaya gelmiştir; çünkü böyle bir kahramanı ancak Avrupalı büyük bir Frenk kadın dünyaya getirebilir. Tabiatıyla böyle bir hikâye doğru olamaz; zira baba Ak Sungur Haçlı savaşları başlamadan senelerce önce ölmüştü.²⁶ Ne var ki efsane, İmâdeddin’in düşmanlarının gönlünde edindiği yeri göstermesi açısından oldukça manidardır.

Adalet ve Emniyeti

“Onun zamanında bütün halk emniyet ve güven içinde yaşardı; çünkü güçlülerin zayıflara zulmetme imkânı yoktu” der, İbnu’l-Esîr²⁷ ve babasından duyduğu şöyle bir olayı nakleder: “Şehid Zengî bir kış mevsiminde Cizre’ye gelince kaleye indi, askerler çadırlara yerleşti. İmâdeddin’in komutanları arasında, kendisinin görüşlerini dinlediği büyük emîrlerden İzeddin Ebubekir Dubeyî adlı bir bey de bulunmakta idi. Emîr Dubeyî, Cizrede bir Yahudinin evini gasbederek el koydu. At üstünde gitmekte olan İmâdeddin’e gelerek yardım isteyen Yahudi, başından geçenleri bir bir anlattı ve Zengî’nin yanında bulunmakta olan Dubeyî’yi şikâyet etti. Haberi dinleyen İmâdeddin, Dubeyî’ye öfkeli öfkeli bakarak bir kelime bile konuşmadı. Geri çekilme işlemini sonraya bırakarak şehre girdi; çadırını çıkararak şehrin dışında kurulumasını emretti. Yağmur ve çamurun çokluğu sebebiyle çadır kurmak imkânsız gibiydi. Çadır kuranlar toprak getirip sardılar; ancak bu yeterli olmayınca saman taşıyarak onun üzerinde çadırları kurdular. Derhal oraya gelen İmâdeddin, arkadaşlarının mülk edinmelerini yasaklayarak şöyle dedi: “Her ne kadar bu ülkeler bizim olsa da sizin mülk edinmeye ne ihtiyacınız olabilir? Zaten yeterli iktalarınız var. Şayet bu topraklar elimizden çıkarsa, edindiğiniz mülk-

26 Sallâbî, *a.g.e.*, s.33

27 İbnu’l-Esîr, *a.g.e.*, s.76

ler de onunla birlikte elden gider. Ne zaman devlet görevlileri mülk edinmeye başlarlar ise halka zulmeder, haksızlık yapar, mallarını ellerinden alırlar”. Bu olayı bize anlatan tarihçi, ülkelerde uygarlığın ancak ahalinin mallarına uzanan ellerin önlenip, adaletin uygulanmasıyla gerçekleşebileceğini belirtir.²⁸

Diğer yandan o, Ma'arratunnu'man kasabasını fethedip Frenklerden alınca, daha önce orada mal mülk sahibi olan Müslümanlar kendisine başvurup eski topraklarını geri almak istediler. Oysa İmâdeddin'in mensup olduğu Hanefi mezhebine göre, Müslümanların mülk sahibi olduğu ülkeler düşman eline geçtiği takdirde, daru'l-harb sayılması yüzünden bu topraklar elden çıkmış olur ve yeniden fetih durumunda artık eski sahiplerine geri verilmeyip devlet hazinesine devredilir. Müslümanlar söz konusu mallarını isteyince, durumu müftülerden soran İmâdeddin'e Hanefilerin bilinen görüşüyle cevap verildi ve bu malların hazineye ait olduğu belirtildi. Bunun üzerine İmâdeddin, “Frenkler onların mallarını alıyor, biz de onların mallarını alıyorsak aramızdaki fark nedir?” dedi ve mal sahibi olduğuna dair belge getiren herkesin mal ve mülkünü kendilerine geri verdi.²⁹

Müverrih İbnu'l-Adîm, amcasından naklen şöyle der: “Babam Ebu'l-Fadl, babasının ölümünden sonra Zengî tarafından Halep ve çevresine kadı tayin edilmek üzere huzuruna alındı ve kendisine şöyle denildi: “Ey kadı! Bu görevi kendi sorumluluğundan çıkarıp sana emanet ettim; bu işi nasıl yapacağına dikkat et, Allâhtan kork. Şehâdet ve orta parmağını birleştirerek, hasımlar arasında böyle adaletle davran, taraf tutma, duygusallığı bırak” dedi ve ekledi, “böyle yapmana kim karşı koyarsa, bil ki biz senin arkadayız”.³⁰

İbni Vâsıl ise onun ülkesinde adaleti hâkim kılmasına rağmen başlangıçta insanlara karşı zalimane davrandığını, bir gece vakti Hamâda iken Asi nehri kenarında bir şahsın “işleriniz kâr ve zarar verdiği sürece adaletten ayrılmayın” diye bir şarkı terennüm ettiğini, (bundan etkilenip) ağladığını ve zulümden vazgeçip o andan itibaren adaletle hükmettiğini, kaydeder.³¹

Kahramanlığı, Cesareti ve Heybeti

İmâdeddin Zengî olabildiğince cesur ve yiğit idi. Hatta o Allahın yaratıkları içinde en kahramanlardan biri sayılmaktaydı.³² Herhangi bir kimse-

28 İbnu'l-Esîr, *a.g.e.*, s.77; Ebû Şâme, *a.g.e.*, I, 184.

29 İbn Vâsıl, *a.g.e.*, I, 75.

30 İbnu'l-Adîm, *a.g.e.*, s.3853.

31 İbn Vâsıl, *a.g.e.*, I, 101.

32 İbni Hallikan, *a.g.e.*, I, 329.

nin yiğitliği övülmek isteniyorsa “İmâdeddin gibi yiğit” denilirdi.³³ Ülkesi bir yandan halife ve sultan diğer yandan Frenkler, Ermeniler ve güçlü emirliklerle çevrili³⁴ olmasına rağmen o, bunların hiç birinden çekinmez, onlarla savaşa tutuşur, yenilgiye uğratar ve topraklarını ele geçirirdi. Çevresindeki meliklerin hepsi ondan çekinirler ve kendisiyle iyi ilişkiler kurmaya çalışırlardı.³⁵ Girmiş olduğu savaşlarda yenilgiye uğraması onu fazlaca etkilemez, birkaç gün geçmeden yeni bir sefere koyulurdu. Musul emirleri arasında çok erken yaşlarda cesaret ve kahramanlığıyla öne çıkmıştı. Mevdûd ile birlikte Frenklere karşı savaşa katılmış, Taberiyye savunmasında yapmış olduğu saldırılarla düşmanı gerileterek kale kapısına kadar dayanmıştı. Bu sırada arkadaşları geride kaldığı için tek başına vuruşarak geri çekilmeye başlamış, insanlar onun yaptıkları ve düşmandan kurtuluşu karşısında parmak ısırılmışlardı. Onun Akra'l-Hamidiyye kalesine yapmış olduğu saldırı, kalenin bulunduğu tepeye çıkarak surlara tırmanışı ve yukarıya çıkması çok meşhur olup İbnu'l-Esîr'in zamanında bile dilden dile söylenmekteydi.³⁶

Askerleri ve halkı üzerinde saygınlığı büyüktü.³⁷ Heybetinden dolayı hiç kimse onun önünde oturmaya cesaret edemezdi. Çeşitli ırk ve oymaklardan meydana gelen ordusunu tam bir nizam ve intizam içerisinde yürütür, askerleri ekili alanları çığner ve atları tarladan gidip, ekinleri ezer korkusuyla arkasında iki saf halinde ip gibi kendisini izlerlerdi. Hiç kimse herhangi bir çiftçiden izinsiz veya köy muhtarına hitaben yazılmış bir resmi yazı olmaksızın, ücretsiz saman bile alamazdı. Eğer askerlerinden birinin köylünün hakkını yediğini duyarsa, onun maaşını keser ve kovardı.³⁸ Musul naibi olan yakın komutanlarından Ali Küçük, Urfâ'nın fethinde gönlünü çelen çok alımlı bir cariyeyi, onun heybet ve korkusundan nasıl geri verdiğini anlatır.³⁹

Bir gün İmâdeddin Zengî Cizre kalesinin gizli kapısından çıktı. Bu esnada uyumakta olan kayıkçısını bazı muhafızlar uyandırdılar. Zengî'yi görür görmez kayıkçı yere düştü. Bütün çabalara rağmen kımıldamadı; ölmüştü.⁴⁰

33 İbnu'l-Esîr, *a.g.e.*, s.80.

34 Ebu'l-Fida, *a.g.e.*, III, 18.

35 Ebû Şâme, *a.g.e.*, I, 186.

36 İbnu'l-Esîr, *a.g.e.*, s.80; İbn Vasil, *a.g.e.*, I, 44.

37 İbni Hallikan, *a.g.e.*, II, 328; Ebu'l-Fida, *a.g.e.*, III, 18.

38 İbnu'l-Adîm, *a.g.e.*, s.3851.

39 İbnu'l-Adîm, *a.g.e.*, s.3856.

40 Ebû Şâme, *a.g.e.*, I, 187.

İhtiyat ve Uyanıklığı

İmâdeddin Zengî yılmaz bir kahraman olmakla birlikte işlerinde çok uyanık ve dikkatli idi. Çevresinde olup bitenleri dikkatle izler; yalnız kaldıkları zaman bile görevlilerin durumlarını araştırırdı. Özellikle yönetim merkezleri ve saraylardaki haberleri araştırır, bu uğurda masraftan kaçınmaz, buralarda görevlendirdiği kimseler, sultanın gece ve gündüz meşgul bulunduğu savaş, barış, şaka, gerçek ne varsa hiç birini bırakmaksızın araştırıp, inceler ve kendisine rapor ederlerdi. Görevlendirdiği istihbarat elemanları her gün kendisine birçok mektup ulaştırırlardı. Önemli devlet işleriyle uğraşması, onu ayrıntılarıyla ilgilenmekten alıkoymazdı; bu konuda şöyle derdi: “Küçük hatalar, bilinip giderilmez ise büyür, sıkıntıya yol açarlar”.⁴¹ İmâdeddin Zengî zamanında, askeri ve siyasi amaçlarla kullanılan sağlam bir posta ve istihbarat sisteminin var olduğu bilinmektedir.⁴²

İbnu'l-Esîr, babasından naklen şöyle bir olay anlatır: “Ölümünden birkaç gün önce Câber kalesindeki karargâhına vardım; Vezir Cemâleddin'in çadırlarına doğru yönelince beni içeri aldı ve hangi yoldan geldiğimi sordu. Bu sırada Zengî tarafından gönderilen bir Türk memlûk içeri girip, benim anlamadığım bir dille kendisine bir şeyler söyledi. Bunun üzerine vezir bana dönüp, “ne zaman geldin” dedi. Ben, “şimdi” deyince, “garip bir durum, şimdi geldim, diyorsun; ama Atabey geldiğinden haberdar. Kuşkusuz sen bana gelmeden önce o haberdar olmuş; zira bana adam gönderip senden Fenek kalesini, oradaki kuşatmayı, kaledeki askerlerin durumunu, onların aldıkları maaşları, silahlarını ve diğer bütün durumlarını sormamı, istiyor” dedi. Vezire kaledekilerin durumunun iyi olduğunu anlattım, gözleriyle görüyormuşçasına beni dikkatle dinledi. Sonra Zengî'nin yanına varıp döndü. Bana Zengî'nin kaledeki kuşatmacıların bir şeye ihtiyacı olup olmadığını sormamı, eğer öyle bir ihtiyaç olursa gerekenleri yapacağını, bildirdi.⁴³

İzin almadan herhangi bir melikin onun memleketinden geçmesi mümkün değildi. Elçinin izin isteme durumunda kendisine müsaade edilir; ancak yanına bir görevli katılarak onun refakatinde gitmesi sağlanırdı. Bu kişilerin ahali veya başka birisiyle görüşmesine kesinlikle izin verilmezdi. Elçi ülkenin bir ucundan giriş yapar ve hiçbir şey öğrenmeden diğer uçtan çıkar giderdi.⁴⁴

41 İbnu'l-Esîr, *a.g.e.*, s.78; Ebû Şâme, *a.g.e.*, I, 184.

42 Alptekin, Coşkun, “Musul Atabegliği”, *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, Çağ Yayınları, İstanbul, 1992, VII, 575.

43 İbnu'l-Esîr, *a.g.e.*, s.78,79; *a.g.e.*, s.46.

44 İbn Vasil, *a.g.e.*, I,102; Ebû Şâme, *a.g.e.*, I, 185.

Elinde çok mal topladığı zaman, bir kısmını Sincar'da, bir kısmını Musul'da, diğerlerini ise Musul ve Halep gibi şehirlerde depolar ve şöyle derdi; “Bu şehirlerin herhangi birinde sakladığım malları almak için bir engel çıkarsa, diğer şehirdeki depolanmış malları alır, ihtiyacımızı gideririz”.⁴⁵

İmâdeddin bir meseleyi etraflıca düşünür tartar, yapmaya karar verdiği şeyi kimseye söylemezdi. Herhangi bir işi yapmağa başladığı zaman en kötü ihtimale göre hazırlık yapardı. Bağdat'tan Musul'a hareket ettiği zaman, kasabayı ele geçirip gücünü artırmak için Tikrit yakınlarındaki Bevâzic yolunu seçti. Eğer Çavlı kendisini Musul'a sokmak istemezse sırtını buraya dayayıp muhtemel bir yenilgiden kurtulmuş olacaktı. Yine aynı ihtiyatlı tutuma bir kez de Dımaşk'tan bir grubun kendisini şehre davet edip kapıları kendisine açmaya söz verdikleri zaman görüyoruz. Şehirde askerlerinin sağa sola dağılması, yol ve sokakların darlığı ve evlerin damlarından Dımaşkluların saldırı ihtimalini göz önüne alarak daveti ihtiyat ve tereddütle karşılamıştı.⁴⁶

Başarılı Elemanları Seçebilme Kabiliyeti

Yöneticilerin en önemli özelliklerinden birisi, hiç kuşkusuz kendisiyle birlikte çalışacak, her alanda görüş ve desteklerine ihtiyaç duyacağı, kendisinden sonra ise yönetimini devam ettirecek akıllı, yetenekli, kendi alanlarında başarılı insanları keşf edip onların beceri ve birikimlerinden yararlanmak; mevcut görevlileri ise yakından tanımaya çalışıp kabiliyet ve çalışkanlıkları ölçüsünde onlardan yararlanma yoluna gitmektir. Nitekim Bahaeddin Şehrezurî, Ziyaeddin Ebu Sa'îd, Nâsırüddin Çakar, Necmeddin Eyyûb ve diğer başarılı insanları hep onun yanı başında görürüz.

Şehîd Zengî'ye denildi ki: “Kemaleddin'e her yıl neden on binlerce dinar veriyorsunuz? Oysa aynı işi başkasına beş yüz dinara yaptırabilirsiniz“. İmâdeddin onlara şöyle cevap verdi: “Siz devlet işlerini bu kafayla mı yöneteceksiniz? Kemaleddin'e bu ücret az, başkasına ise beş yüz dinar çoktur. Kemaleddin'in yaptığı tek bir iş bile yüz bin dinardan daha değerlidir”.

Çalıştırdığı insanları gözetir, korur bazen de onları sınırdı. Hiç kimseyi hakkı olan makamın üstünde ve altında görevlendirmez; bir kimseye ancak bilinen kabiliyeti ölçüsünde güvenirdi. Bir gün Taştardına hoşkunâne denilen bir pasta verip, bunu sakla, dedi. Taştard, Zengî kendisinden bir gün pastayı ister korkusuyla emaneti tam bir yıl yanından ayırmayıp beraberinde gezdirdi. Bir yıl sonra kendisinden pasta istenince, bir mendil içinde saklamış olduğu

45 Ebû Şâme, *a.g.e.*, I, 185.

46 Sallâbî, *a.g.e.*, s.47.

pastayı çıkarıp Zengî'ye takdim etti. Bu davranışından dolayı memnun olan Zengî, kendisini Musul'un doğusuna düşen Kevâşî kalesi muhafızlığına atadı. Atabey ölünceye kadar o, bu görevine devam etti.⁴⁷

Üzerinde önemle durduğu hususlardan birisi de birlikte çalıştığı insanların ülkeyi terk etmesine izin vermemesiydi. Bu konuda şöyle dardi: "Ülke etrafı çitle çevrilmiş bahçe gibidir; kim çitin dışına çıkarsa, çiti yıkmış olur, Bir kimse çitten dışarı çıkarsa düşmanın o ülkeyi ele geçirme arzusu artar, heybet ortadan kalkar, düşmanlar üşüşür. Bundan dolayı Bekçibaşılık yapmakta olan Emîr Ebubekir, memleketini terk edip Mardin sahibi Timurtaş'ın yanına kaçınca, Zengî adam gönderip Ebubekir'in teslim edilmesini istedi ; fakat teslim edilmedi. Bunun üzerine Zengî, ordusuyla Mardin'e gelerek şehri kuşattı. Timurtaş onunla başa çıkamayacağını anlayınca Ebubekir'i Sultan Mes'ûd'un sarayına gönderdi. Bunu haber alan Zengî, Sultan Mes'ûd'a hediyeler göndererek görevlisinin kendisine teslim edilmesini sağladı ve onu hapsedti.⁴⁸

Onun Emîr Yaruk komutasında etrafta huzursuzluk çıkaran Yıva Türkmenlerinden bir grubu, Şam bölgesinde Halep taraflarına yerleştirip Frenkler ile cihat yapmakla görevlendirmesinde aynı anlayışı görürüz. Buna göre onların Frenklerle yapmış oldukları saldırılarda ellerine geçirdikleri bütün topraklar kendilerinin malı olacaktı. Bu yolla onlardan önemli bir araziye ele geçirip bu önemli sınır boyunu düşman saldırılarından korumuş oldular.⁴⁹

Siyasi Dehası ve Kurnazlığı

İmâdeddin Zengî keskin bir zekâyâ sahipti. Karşılaşmış olduğu çeşitli sıkıntı ve zorlukları aşip başarılar elde etmesinde onun ne kadar güçlü bir zekâyâ sahip olduğu hemen fark edilirdi. 532 senesinde Bizans-Haçlı ittifakına karşı ortaya koymuş olduğu diplomatik çabalar bunun en parlak örneklerinden biridir. Önce kalabalık bir orduyla Suriye'ye inmiş olan Rumlara haber gönderen Zengî, onlara şöyle bir teklifte bulunur: "Bu surlar ardında niçin saklanıyorsunuz, dışarı çıkın, buluşup çarpışalım". Onun Rumlara bu şekilde meydan okuması, Zengî'nin yeni takviye kuvvetler alıp güçlendiği zannını doğurduğu için, Rumlar, onun meydan okumasına cevap vermekten korkarlar; oysa onun elde etmek istediği sonuç zaten böyle düşünmelerini sağlamaktı. Daha sonra Suriye Haçlılarına mektuplar yazarak, Bizanslılar ile Müslümanlar arasında bir ittifak yapıldığı izlenimini güçlendirmeyi başardı. Diğer yandan Bizanslılarla mektuplaşarak, Haçlılar ile ittifak yapmak üzere olduğunu vehmettirdi. Bu yolla Haçlı-Bizans ittifakının parçalanıp dağılmasına yol açtı. Bu

47 İbnü'l-Esîr, *a.g.e.*, s.79.

48 İbn Vasıl, *a.g.e.*, I, 103.

49 Ebû Şâme, *a.g.e.*, I, 185

gelişmeler üzerine Suriye'den çekilmeye başlayan Bizans ordusuna saldırarak, onların çekilişlerini hızlandırdı.⁵⁰

İmâdeddin Zengî'nin Müslüman topraklarının böğrüne saplanmış paslı hançer gibi duran Urfa Haçlı prinkepsliğini söküp atması, yine böyle bir diplomatik manevra ile gerçekleşmişti. O doğrudan Urfa'yı muhasara ederek ele geçiremeyeceğini çok iyi biliyordu; bunun için önce Diyarbekir kuşatmasına başlayarak dikkatleri başka tarafa çekmeyi düşündü. Gerçekten de olaylar onun düşündüğü gibi gelişti. Urfayı elinde bulunduran ve savunan Ermeni Coslin, Zengî'nin Diyarbekir kuşatmasıyla meşgul olduğunu görerek, zayıf bir ihtiyat kuvveti bırakmış olduğu Urfa'yı terk etti. Zengî'nin casusları, Coslin'in şehirden ayrıldığını haber verince, beklediği fırsatın geldiğini gören Zengî hızla kuşatmayı kaldırarak Urfa'ya yöneldi ve şehri ele geçirdi.⁵¹

Onun siyasi dehasını belirten tavırlarından bir diğeri ise, Musul merkezli melikliğinde asla bağımsız bir yönetici olarak ortaya çıkmamasıdır. Kendisi Selçuklu Sultanı Mahmûd'un iki oğlunun atabeyi olduğunu her fırsatta belirtir ve herhangi bir kararı ancak sultan adına yürürlüğe soktuğunu ifade ederdi. Devlet yazışmalarını kaleme alırken veya bir başka devlete elçi gönderirken hep sultanın ismini zikreder ve kendisi onun temsilcisi olduğunu belirtirdi. Atabeyi olduğu Alp Arslan adına asker ve mal toplayıp saltanat talebinde bulunmak için Sultan Mes'ûd'un ölümünü bekledi. Çok geçmeden bu arzusuna kavuştu.⁵² Onun oldukça farklı güç odaklarının bulunduğu ve siyasi açıdan yeterince kaygan bir zeminde sivrilerek öne çıkması siyasi deha ve yeteneğinin en iyi tanığıdır.

İnşa ve İmar Faaliyetleri

İmâdeddin'in şükranla yâd edilmesi gerekli çabalarından bir bölümünü ise Musul ve çevresindeki bayındırlık faaliyetleri oluşturur. O yönetim, askerlik ve savaşta başarılı olduğu kadar imar ve inşaa alanında da haklı bir şöhrete sahiptir. İbnu'l-Esîr onun bu sahadaki çalışmalarını şöyle anlatır: "Onun yönetime gelmesinden önce bu memleketin halini bilen, burasını ne ölçüde imar ettiğini bilir. Şehirlerin anası olarak bilinen Musul, Zengî'nin yönetiminin ilk dönemlerinde büyük bölümüyle haraptı. Harap alan, Davulcular mıntıkasından başlayıp kaleye, oradan hükümet sarayına kadar devam ediyordu. Türkmen Camisi'nin yanında bulunan arsa Davulculara ulaşıyordu, Eski Cami bile harabeye dönmüştü. Sura yakın bütün yerlerde imardan eser yoktu. Sura en yakın meskûn mekân bir taş atımı mesafedeydi. Oturdıkları yerlere

50 İbnu'l-Esîr, *a.g.e.*, s.55,56

51 İbnu'l-Esîr, *a.g.e.*, s.67, 68

52 Sallâbî, *a.g.e.*, s. 46

uzak olması dolayısıyla insanlar Cuma dışında, namaz kılmak için camiye gidemiyorlardı. Hükümet sarayının yakınında ilk binayı yapan Emîr Nâsîrüd-din Kurî b. Çökürmüş idi. O, Şehid Zengî'den hizmet etmek için yakınlarda bir bina izni istedi ve aldı. Yapacağı bina, kaleye bir mancınık taşı atımı uzaklıkta olması gerekiyordu. Böylece ilk evi yapmış oldu. Bugün söz konusu ev, Melik Salih'in annesinin vakfettiği medrese olarak hizmet görmektedir. Daha sonra hükümet sarayına daha yakın evler yapılmaya başlandı. Bunlardan başka şehrin surlarını yükseltti, hendeğini derinleştirdi ve kendi adıyla bilinen İmâdeddin kapısını açtı.⁵³ Ülkenin Zengî'den önceki perişan halini anlatmak sözü uzatır.

Zengî'nin yönetimi uzayıp, şer odaklarına karşı gerekli önlemler alınıp zorbalıklar ortadan kaldırılınca, ülke istikrar ve huzura kavuştu. Bunun üzerine insanlar Musul'a gelip yerleşmeye başladılar. Musul ve çevresinde yapılaşma hâlâ devam etmektedir; (tarihçi kendi zamanını kastediyor) o kadar ki mezarlıklar yıkılıp yerlerine evler yapılmaktadır...⁵⁴

Öte yandan Zengî'nin yönetime gelmesinden önce Musul, en az meyve yetişen memleketlerden birisiydi. Az bulunmasından dolayı üzüm satanların yanında makas bulunur, tartı yerine salkımı keserek satarlardı. Ülke bayındır hale gelince şehrin banliyölerinde ve il dahilinde bağ ve bahçeler arttı. Bugün en çok meyvesi olan yerlerden birisi Musuldur. Nar ve armut yenisi çıkıncaya kadar pazarda bulunabilirdi. Üzüm de hemen hemen böyleydi. Elma ise yenisi eskisiyle karışacak kadar bol miktarda yetiştirdi.

Nitekim Zengî'nin katlinden sonra, Musul'da huzurun bozulduğunu, yollarda emniyetin kalmadığını, Türkmenler ve eşkıyanın çevrede bozgunculuk yapıp kargaşa çıkardıklarını, ünlü şair Ebû Ya'lâ et-Temimî beyitlerinde dile getirir.⁵⁵

Sert ve Tavizsiz Kişiliği ve Bazı Değerlendirmeler

İmâdeddin Zengî kanun ve emirlere uymayan, suç işleyip ülkede huzursuzluk çıkararak ve karşı koyanlara karşı sert ve tavizsiz idi. Suçluların peşini bırakmaz, onları yakalayıp cezalandırıncaya kadar uğraşır. Onun bu tavırları bazı tarihçiler tarafından eleştiri konusu edilmiştir. Düşmanlarına ve bazı görevlilerine karşı takındığı tavır sert, katı, acımasız bulan hatta zulüm sayan tarihçiler arasında Zehebî, İsfahanî, Üsâme b. Münkız ve İbni Vâsıl'ı sayabiliriz.⁵⁶ Bütün bu tarihçilerin görüşlerini ele alıp değerlendiren Iraklı tarihçi

53 Ebû Şâme, *a.g.e.*, I, 184.

54 İbnu'l-Esîr, *a.g.e.*, s. 77, 78.

55 Ebû Şâme, *a.g.e.*, I, 188.

56 Sallâbî, *a.g.e.*, s. 52

İmâdeddin Halil, Suriye bölgesindeki parçalanmış emirliklerle kesin bir zaferin imkânsızlığını anladıktan sonra, Haçlı tehlikesine karşı koyabilmek için başına buyruk emirliklerden birleşik bir İslâm cephesi oluşturmaya çalışan Zengî'nin ortaya koyduğu ciddi çabaların, onun Suriye bölgesi emirliklerine karşı tutumunu anlayışla karşılamamıza yardımcı olacağını söyler.⁵⁷ Nitekim İbnu'l-Adîm, savaş ve kuşatma için onun zorla adam topladığını kaydederek, "eğer küffarla savaş için bunu yapıyorsa, katılmaları gerekir" diyerek ona bu şartla hak verir.⁵⁸ Yine İmâdeddin Halil, Zengî'nin 534 yılında Ba'lebek'i ele geçirdiği zaman sözünde durmayan emirlere karşı tutumunun, birçok tarihçi tarafından suçlanmasına sebep olduğunu, belirtir. Ancak hatasını anladıktan sonra idamlık birçok kişi için af çıkardığını, ilave eder. Onun Suriye bölgesinde üstlenmiş olduğu sorumluluk ve kendisini diğer emirlerden farklı kılan tutumunu aşağıda nakledeceğimiz olaylar vasıtasıyla daha iyi anlayabiliriz.

Musulda çiftçilik yapmakta olan bir grubun Mardin'e gittiğini haber alan Zengî, Mardin Sahibi Hüsameddin Timurtaş'a durumu bildirip gidenlerin iadesini istedi; ancak şöyle bir cevap aldı: "Biz çiftçilere iyi davranır, onlardan az vergi alırız. Biz onlardan sadece öşür alırız; şayet siz de böyle yapaydınız, sizi bırakıp gelmezlerdi". Zengî, Hüsameddin'in elçisine, efendisine şöyle söylemesini söyledi: "Siz ahaliden yüzde bir vergi alsanız, bu sizin için çok sayılır; çünkü siz Mardin tepesinde zevklerinize oyalanmaktasınız. Biz ise halktan üçte iki (sülüseyn) alsak, bu miktar az sayılır; zira biz düşmana saldırı ve cihatla meşgulüz. Şayet biz olmasaydık, düşman ele geçireceğinden dolayı siz Mardin'de rahatça su içemezsiniz. Eğer giden çiftçileri iade etmezseniz, Mardin'deki bütün çiftçileri Musul'a götürürüz". Bunun üzerine giden çiftçiler iade edildi.⁵⁹

Onun sert ve tavizsiz tutumunu gösteren bir başka olay ise şudur. Merhum, kadınlar özellikle de asker kadınları konusunda son derece hassastı; onlara karşı işlenmiş bir suç veya onların maruz kaldığı saldırıları asla affetmezdi ve şöyle derdi: "Askerler ailelerinin yanında kalmayıp benimle sefere çıkıyorlar; eğer biz onlara yapılacak bir saygısızlığı önlemezsek, onlara yazık olur, ahlaken bozulma baş gösterir". Bundan dolayı onun nazarında bu tür suçları işleyen günahkârlar affedilmezdi. Cizre kalesine muhafız olarak görevlendirdiği Hasan Barbutî, onun en yakın adamlarından birisiydi; fakat ahlaken pek mazbut bir kimse değildi. Onun kadınları rahatsız ettiğini duyunca, Hacibi Selâhaddin Yağisiyan'a aceleyle hareket edip kimseye duyurmadan Cizre'ye gitmesini, Barbutî'yi yakalayıp erkeklik organının kesilmesini ve kadınlara bakmanın

57 Sallâbî, *a.g.e.*, s. 52

58 İbnu'l-Adîm, *a.g.e.*, s. 3852

59 İbnu'l-Esîr, *a.g.e.*, s. 83.

cezası olarak gözlerinin çıkarılıp asılmasını, emretti. Selâhaddin aceleyle yola koyuldu. Barbutî onun Cizre'ye vardığını ancak şehre girmesinden sonra öğrendi. Kendisini karşılamaya gelen Barbutî'ye ikramlarda bulunan Selâhaddin, onunla birlikte oturunca şöyle dedi: "Atabey sana selam söylüyor, seni taltif edip, daha yüksek bir göreve atamak istiyor. Burada Nâsırüddin Çakar'ın görevinde olduğu gibi, sana Halep kelesini teslim edip, bütün Suriye bölgesi hâkimi yapacak. Hemen hazırlan, varını yoğunu gemilere yükleyip Musul'da hizmetine koş. Bu habere sevinen Barbutî, neyi var neyi yoksa hepsini Dicle nehri yoluyla Musul'a gitmek üzere gemilere yükledi. Bütün bu işleri bitirince Hacib Selâhaddin, kendisini yakalayıp cezasını verdi; onun her şeyini aldı, geride bir çekirdek bile kalmadı. Bundan sonra kimse onunki gibi bir suç işlemeye cesaret edemedi".⁶⁰

Kaynakça

Alptekin, Coşkun, "Zengi", *İA, XIII*, Kültür ve Turizm Bakanlığı yay. , İstanbul, 1986, ss.526-532.

-----, "Musul Atabegliği", *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, Çağ Yay., İstanbul, 1992 (I-XV).

Demirkent, Işın, "Haçlılar", *DİA, XIV*, İstanbul, 1996, ss.525-546.

Ebu'l-Fidâ, İmâdeddin İsmail, *el-Muhtasar fi abbâri'l-beşer*, el-matbaatu'l-Hüseyniyye, Kahire.

Ebü Şâme, Şihabuddin Abdirrahman b. İsmail, *Kitabu'r-Ravdateyni fi ahbari devleteyni en-Nuriyyeti ve's-Salahiyyeti*, Notlar ve açıklamalar: İbrahim Şemsi, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2002.

İbnu'l-Adîm, Kemâleddin Ömer b. Ahmed, *Buğyetü't-taleb fi târihi Halep*, thk.Süheyl Zekkâr, Daru'l-fikr, Beyrut, ty., (I-XI-bir arada).

İbn Hallikan, Ebu'l-Abbâs Şemseddîn Ahmed, *Vefayâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zemân*, thk. İhsan Abbas, Beyrut, 1977(I-VIII).

İbnü'l-Esîr, İzzeddin Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Abdulvahid, *et-Târihu'l-bâhir fi'd-devleti'l-Atabekiyye*, thk: Abdulkadir Ahmed Tuleymat, Daru'l-kütübi'l-hadîse, Kahire, 1963.

İbni Vâsıl, Cemaleddin Muhammed, *Müferricü'l-kürûb fi abbâr-ı beni Eyyûb*, Yay. A. Şeyyâl, Kahire, 1957.

el-İsfahanî, İmâdüddin Kâtib, *el-Fethu'l-kudsî fi'l-fethi'l-kudsî*, daru'l-Menar, 2004
Kök, Bahaeddin, *Nûruddin Mahmud bin Zengi ve İslam Kurumları Tarihindeki Yeri*, İstanbul, 1992.

Sakkâr, Sâmî, "Musul", *DİA, XXXI*, İstanbul, 2006, ss.361-363.

Sallâbî, Ali Muhammed, *ed-Devletü'z-Zengiyye*, daru'l-ma'rife, Beyrut, 2007.

Şeşen, Ramazan. *Salahaddin Eyyubi ve Devlet*, Çağ Yayınları İstanbul, 1987.

60 Ebü Şâme, *a.g.e.*, I, 186.

KUR'AN ve ÇEVRE SORUNLARI

Zeki YILDIRIM (*)

ÖZ

Kur'an'da çevre ile ilgili meselelerde yol gösteren ve çevreye nasıl muamele edeceğimizi bize öğreten yaklaşık beşyüz âyet vardır. Dolayısıyla hiçbir kutsal kitap Kur'an kadar, tabiatın ve evrenden bahsetmez. Kur'an kâinatın nasıl yaratıldığı, niçin yaratıldığı, ondaki varlıkların yapısı hakkında çok çeşitli bilgiler verdiği gibi; insanın onunla nasıl bir ilişki içinde olması gerektiği hususunda da bilgiler vererek ona yol göstermektedir.

Kur'an kendisini bir kitap olarak tanıttığı gibi; insan ve evreni de birer kitap olarak tanıtmaktadır. Bu kitapların üçünün de aynı dikkat ve ciddiyetle okunması gerektiği, Kur'an'ın ısrarlı buyrukları arasındadır. Kur'an ve Sünnet öğretilerine göre kâinattaki herşey insanın hizmetine sunulmuş ve onun menfaati için yaratılmıştır. Ancak bunların değersiz sayılması, kirlenmesi, yapılarının bozulması veya aşırı tüketilmesi de, aynı zamanda yasaklanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Çevre, Varlık, İsrâf, İlâhî denge, Emanet, Fesâd, Ekoloji, Dinler, Aydınlanma

ABSTRACT

Qur'an and Environmental Issues

There are five hundred verses in the Qur'an which lead to environmental issues and teach us how we will treat to it. So far no holy book talks about nature and the universe than does the Qur'an. The Qur'an gives a variety of information about that how the universe was created, why was created, the structure of assets in it. Likewise gives a variety about that how the people in a relationship should be with it.

The Qur'an introduces the people and the universe as a book just as introduced himself as a book. Reading all three of these books in the same attention and seriousness is among the persistent Qur'an commands. According to the teachings of the Qur'an and the Sunnah, everything in the universe offered to people and it has been created for the benefit of. However, to count all of them worthless, defile

* Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

them, degradation of structures or overconsume them also prohibited.

Keywords: *Environment, Existence, Extravagance, The divine balance, Safety, Corruption, Ecology, Religions, Enlightenment*

Giriş

Çevre sorunu, günümüzde en güncel ve önemli bir insanlık sorunudur. Hatta tüm insanlığın farkına varıp üzerinde ittifak ettiği ve çözümünü için çaba sarfetmeye başladığı devasa bir felakettir. Dünyamızdaki doğal dengeyi, bencilliğimiz, israfımız ve sınırsız isteklerimiz nedeniyle bozarak yeryüzünü yaşanmaz hale soktuk. Su, hava ve toprak kirlendi. Sanayileşme ile büyük hız kazanan hava kirlenmesi özellikle büyük kentlerin çevresinde yoğunlaşmaktadır. Çünkü büyük kentler ve onların çevresinde yoğunlaşan üretim ve tüketim faaliyetleri sonucunda atıklar hızla çoğalıyor. Ayrıca egzoz gazları, trafik tıkanıklıkları ve gürültü de hayatın kalitesini hızla düşürmektedir.¹ Olumsuz davranış ve sınırsız tüketim anlayışımıza paralel olarak küresel ısınmanın olumsuz etkileri nedeniyle sıkıntılar yaşamaya başladık. Anormal iklim değişiklikleri sonucu buzullar erimeye, su kaynakları kurumaya, ormanlar yok olmaya, bitki ve hayvan türleri gittikçe azalmaya başladı. Hele ozon tabakasının delinmesi, sera gazlarının etkisi, zehirli gazların atmosferi kirletmesi, asit yağmurlarının görülmesi ve bunlara bağlı olarak hastalıkların artması yeryüzündeki tüm canlıları tehdit eder hale geldi. Havadaki karbon tozları, katı parçacıklar, karbonmonoksit, kükürt, dioksit, doymamış hidrokarbonlar, aldehitler ve diğer kanserojen maddeler insanlarda solunum yolları hastalıkları, nefes darlığı ve akciğer kanseri gibi değişik hastalıklara yol açmaktadır.² Böylece insanlık, kendi aç gözlülüğünün, kendi emrine amade edilmiş³ eşyaya karşı sorumsuz yaklaşımının feci sonuçlarının farkına vardı. Kur'an'da boşuna: "**Başımıza gelen bir musibeti kendi ellerinizle kazanırsınız**" (42. Şûrâ, 30) denilmemiştir.

"**Kirlilik**" denilince akla ilk olarak fiziksel çevre gelmektedir. Fiziksel çevreye toplumsal çevre ve daha da önemlisi düşüncedeki kirliliği de katmak gerekir. Bunlar da bir kirliliktir. Dolayısıyla fiziksel çevrenin kirliliğini bu tür

1 Özdemir, İbrahim-Yükselmiş, Münir, *Çevre Sorunları ve İslâm*, DİB. Yay. Ankara, 1995, s. 35.

2 Bkz. Bağdatlı, Yaşar, "Çevre ve İnfeksiyon Hastalıkları", *Çevre ve İnsan Sempozyum Tebliğleri*, İnsanlığa Hizmet Vakfı Yay. İst. 1992, s. 325. "... Çalışmalar, hava kirliliği derecesi ile solunum hastalıkları yüzünden meydana gelen ölümler arasında kesin bir münasebet bulunduğunu göstermiştir. Keza kalp ve damar hastalıkları, çocuk ve altmışbeş yaşın üstündekilerin ölüm oranları ile hava kirliliği arasında yakın bir alâka bulunduğunu ispatlamıştır. Mısıroğlu, F. Mehlika, Yeşil Çevre ve İslâm, Sebil Yayınları, İst. 1994, s. 133.

3 Bkz. 2. Bakara, 29;16. Nahl, 5-14; 22. Hacc, 65.

kirliliklerden bağımsız olarak düşünemeyiz. Çevre kirliliğini önlemeye yönelik her girişimin diğer tür kirlilikler dikkate alınmadıkça, yeterli sonuç vermesi hiç te kolay değildir, belki mümkün de değildir. Çünkü düşünce kirliliğinin olduğu bir yerde, çevre bilinci olmayacak, sonuçta da çevre kirliliğinin önemi fark bile edilmeyecektir. Herhangi bir toplumsal olay veya sorun, eğer “**değer kirliliği**” kavramı ile birlikte ele alınmazsa, sonuca gidilmesi zorlaşacak, bu konudaki çabalar derde deva olmayacaktır. Dolayısıyla çevre kirliliği ile savaşmak için çok boyutlu bir bakış açısına sahip olmamız gerekmektedir. Bunun için de, kirlettiğimiz çevrelerle samimi bir şekilde yüzleşmek daha da önemlisi öncelikle kendimizle hesaplaşmak zorundayız. Çünkü çevre ve ekoloji sorunu aynı zamanda bir ahlâk sorunudur. Maddi-manevi her türlü imkan, çevre kirliliğinin önüne geçilmesi için son derece gereklidir. Bu garip paradoksun çözümünde, yani çevreyi kirletenin de onu temizleyecek olanın da insan olması dolayısıyla bu işin çözümünde maddi ve manevi her türlü yapıcı değerlerin kullanılması kaçınılmazdır.

Geleneksel Batı düşüncesi Descartes'ten bu yana “**res extansa**” ve “**res cogitans**” ayırımı üzerine inşa edilmiştir.⁴ Birbirinden farklı kurallara göre işleyen ve biri diğerine indirgenemeyen bu ikili varlık anlayışı, Batı dünyasının ilmî başarılarına zemin hazırlamış ve dolayısıyla da onlarla doğrudan veya dolaylı bir şekilde ilgi içinde olagelmıştır. “Acımasız bir şekilde “**zihin**” (res cogitans) “**beden, cisim** (res extansa) ayrışması ve çatışmasının yaşandığı parçalanmış evrende, “düşünen ve tasavvur eden özne” olarak insan, alet kullanan ve işleyen makineye (homofaber) dönüşürken; doğa da bir iş ve üretim atölyesi hâlini alır. Beraberinde insan ve toplum da dahil tabiat ve bütün görüngülerine karşı derin sorumluluklar ilham eden “kutsal düşüncesi; gittikçe de aşkın ve etkin bir tanrı inancı kaybedilir... Yerine en fazla mefluç ve uzakta; enerjisini yitirmiş ve kozmostan elini çekmiş bir tanrı (deus otiosis) imajı ikame edilir...”

Bu yeni paradigmada doğa, ebedî hikmetin (philosophia perennis) ve kutsal bilimin (scientia sacra) de yitirilmesi; ideâl ve aşkın değerler mertebelerinden uzaklaştıran felsefelerin de kışkırtmasıyla, nihayet bir atık olarak ifraz edilen nesne mertebesine indirildi.”⁵

Bu insan merkezci anlayış onaltıncı ve onyedinci yüzyılda Bacon ve Descartes'in akli tek ölçü olarak kabullenmeleri ile bambaşka bir boyuta, aydınlanmacı tavrın meşhur düalizmine taşınmıştır. Descartes'in epistemolojisi

4 Özden, H. Ömer, *İbn-i Sina Descartes Metafizik Bir Karşılaştırma*, Dergâh Yay. İst., 1996, s. 156-158. Ayrıca bkz. Laland, André, *Vocaboluaire Technique et Critique de la Philosophie*, Press Universitaire de la Franc, Seizième édition, Quadrige, 1988, I, 146.

5 Kılıç, Sadık, “Ruhsal Yozlaşma ve Toplumsal Çürümenin Ekolojik Dengenin Bozulmasına Etkisi”, *Sivil Toplum Dergisi*, 5(20), s. 25-26.

ve aydınlanmanın kültür anlayışı çerçevesinde gelişen modern doğa biliminin bugünkü kültürel sorunlarımızın kaynağı olduğu pek çok düşünürün kabul ettiği bir gerçektir. Az önce değindiğimiz gibi, Descartes'in ruh-beden ayrımında özneye sadece epistemolojik öncelik değil; aynı zamanda metafiziksel öncelik vermesi ben ile ben olmayan arasında kapatılması hala mümkün olmayan bir yarık oluşturmuştur. Bu sonuç ben olmayanın yani doğanın istenildiği kadar bölünebilmesinin meşruluğunu, bilimden kaynaklanan otorite ile özneye vermiştir. Çünkü, bilmek bölmektir ve bilginin gereği doğaya hakim olmaktır. Artık aklını yegane kılavuz edinen insan, doğada mistik değil; hesaplanabilir, formüllere aktarılabilir mekanik bir dünyanın efendisi olarak doluşmaya başlamıştır. Doğanın cömertçe sunduğu imkanlar, bilimsel ilerlemenin, kısacası teknolojinin deney sahası olup çıkmış ve modern insanın doğaya hakim olma duygusu, nihayetinde materyalist doğa anlayışı ile birleşmiştir.⁶

Descartes tarafından başlatılan ve bugünkü hayat tarzının temelini oluşturan Modern Felsefe'nin daha önceki felsefelerden ayrılan temel özelliği, insanın diğer pekçok özelliklerine rağmen "düşünen canlı" olarak öne çıkmasıdır. Böylece insana ait irrasyonel öğeler ve bunlara bağlı bilgi kanalları tamamen reddedilmese dahi ikinci plana itilmiştir. Özellikle pozitivist felsefenin ve bilim paradigmasının doğu ve batı toplumlarında kuvvetli bir kabul görmesi, din, felsefe, sağduyu bilgisi ile kadim hikmet geleneğini irrasyonel ve bilim dışı olarak reddedilmesine sebep olmuştur. Çünkü Aydınlanma Felsefesi'nden sonra bilimsel metotlarla ispat edilemeyen, gözlenemeyen ve ölçülemeyen Tanrı ve ruh gibi metafizik kavramların gerçekliği tartışılmaya başlanmıştır.⁷

Batı'da positivism, bilgiyi sadece eşyanın dış görünümünün algılanması sanan bir bilim anlayışına, kuvvetlinin zayıfı ezmesine, Hobbes'in dediği gibi "insan, insanın kurdu" (homo homino lopus) olmasına, tabiatın yağmalanmasına, "ihtiyaçların sonsuzluğu" fikrinin doğmasına, insanın insanı öldürmesine yarayacak kitlesel silah üretiminin caiz olmasına yol açtı. Bu anlayışlar içerisinde oluşan bilim-teknoloji ve ekonomik sistemler, bugün insanı içinden çıkılması zor bir çevre sorunuyla karşı karşıya getirdi. O halde buna köklü bir çözüm getirmek için herkesten önce Batılıların, onları bu noktaya getiren başlangıç noktasına dönmeleri, sapmaları tesbit edip yeniden yeni bir insan ve tabiat anlayışı tesbit etme yoluna gitmeleri gerekir.⁸

Bu anlayışın doğal bir sonucu olarak önce değerler erozyonu sonra da sınır tanımayan tüketme arzusunun kamçılacağı üretim teknolojisi ile ekolojik

6 Türer, Celal, "Pragmatik Çevre Etiği", *Çevre ve Din Sempozyumu*, Bildiri Metinleri, İÜİF. İst. 2008, II, 137.

7 Ünder, Hasan, *Çevre Felsefesi*, Doruk Yay. Ankara, 1996, s. 51.

8 Bayraktar, Mehmet., *İslâm ve Ekoloji*, DİB. Yay. Ankara, 1992, s. 146.

denge yavaş yavaş bozulma sürecine girmiştir. Daha da kötüsü Batının bilim ve teknolojik üstünlüğü ele geçirmesinden sonra doğu toplumları da onu taklit etmeye başlamış ve Batıdaki hastalıklar bir kat daha yıkıcı olarak doğu toplumlarına da yansımıştır. Doğu ve batı toplumlarının bu kadar benzer problemler yaşamasının sırrı, işte bu bilinçsiz takip ve taklidin bir yansımasıdır.

Ayrıca şunu da belirtelim ki, çevrecilik esasen bir modernite eleştirisidir. Zira modernite tabii çevrede ciddi tahribatlara yol açmıştır. Biz bu tahribi Modernite'nin, manayı maddeye göre talî bir mevkiye alması, kutsalı fonksiyonsuzlaştırması, dünyayı kutsaldan arındırması, insan hayatındaki dinî rengin kaldırılmasında aracılık etmesi, özelde Hıristiyanlık'tan kaynaklanan bazı sorunları tüm dinlere teşmil etmesi, insan dışındaki varlıkları kendinde değerli saymayıp insandan dolayı değerli sayması, özgürleştirme iddiası ile yola çıktığı halde özellikle üretim-tüketim girdabına sokarak insanı bir hürriyet yanılışına düşürmesi, sanat, kültür ve uygarlıkları tek tip batı standartlarına uymaya zorlaması gibi karakterleri ile bir sürü küresel problemler ortaya çıkarmıştır.⁹

Çevreciliğin Gelişimi

Çevre sorunları, insanın çevreden yararlanma isteğiyle başlamıştır. İnsanın doğadan sınırsız bir şekilde ve bencilce faydalanma isteği ise tahribata yol açmıştır. Unutulmamalıdır ki, yalnız bir dünya vardır ve bu sadece insanların değildir. Yüce Allah dünyayı ve içindekilerini tüm canlılar için yaratmış ve aynı zamanda bir denge, düzen ve ölçü koymuştur ki, insanlar dengeyi bozup ölçüyü kaçırmaları, istikametle ölçüp biçsinler, ölçme değerlendirme yaparken aşırı davranıp haksızlık etmesinler.¹⁰ Öyleyse bitki ve hayvanların da, insanlar kadar bu dünyada hakları vardır. Ancak kirlüten, tüketen, yok eden ve haddi aşan sadece insanlardır. Bu nedenle doğayla insan arasındaki denge bozulmuş, nihayetinde farkına varılan varılmayan bir sürü çevre problemi yaşanmaya başlanmıştır.

Sanayi ve teknolojinin ürettiği kirlilik arttıkça çevre sorunlarıyla ilgilenenlerin sayısı artmıştır. Daha sonraları Alman biyoloji uzmanı Ernst Haeckel, ekoloji (çevrebilim) ilmini biyoloji'den ayırarak çevreciliği sistematik bir bilim dalı olarak ortaya çıkarmıştır. Ekoloji terimi, "insan ve diğer canlıların birbirleriyle ve çevreleriyle olan ilişkilerini inceleyen bilim dalı"¹¹ veya "canlı

9 Aydın, Hüseyin, *Ekolojik Sorunlara Teolojik Yaklaşımlar*, DİB. Yay. Ankara, 2009, s. 45-46.

10 Bkz. 55. Rahman, 7-10. Ayrıca bkz. İslam Beyhan, *Ekoloji Terimleri Sözlüğü*, İst. 2000, s. 77-78.

11 Kışlalıoğlu, Mine-Berkes, Fikret, *Ekoloji ve Çevre Bilimleri*, 3. bsk. İst. 2001, s. 13.

varlıklar ile onların çevre arasındaki münasebetleri inceleyen bir bilim dalı”¹² ya da, “Canlıların çevre ile uyum içinde yaşamalarını sürdürmelerini inceleyen bir bilim dalı”¹³ şeklinde tarif edilir.¹⁴

Asrımızda her türlü boyutuyla hissedilen çevre sorunlarına çare bulmak amacıyla 1972 yılında İsveç’in başkenti Stockholm’da yapılan Birleşmiş Milletler Çevre Konferansında “5 Haziran Dünya Çevre Günü” olarak kabul edilmiştir. Özellikle bu tarihten sonra dünyada bu büyük sorunun çözümüne yönelik çok katımlı konferanslar düzenlenmiş, ilim adamları, devlet ricali ve çeşitli çevre örgütleri tarafından bildiriler sunulmuş, tehlikenin boyutları göz önüne serilerek çareler aranmıştır. Çünkü bugün gelişmiş ülkeler 70 bin ayrı cins kimyasal madde üretmekte ve bunların kontrolsüz ve dikkatsiz kullanımıyla bütün canlıları tehdit etmekte ve birçok çevre sorununun doğmasına sebep olmaktadır. Buna bir de israf ve tüketim çılgınlığı eklenince, konu, içinden çıkılmaz küresel bir problem haline gelmiş, böylece sınır tanımayan çevre sorunları bütün bir dünyayı tehdit eder bir hale gelmiştir. Kaynakların sonsuz olduğunu düşünen insan, sorumsuz ve şuarsuzca davranarak kendisini tehlikeye atmış; önce psikolojik zihni çevreyi sonra sosyal çevreyi daha sonra da pek tabii olarak fiziki çevreyi bozmuştur. Dolayısıyla günümüzde toplumsal insiyatın ve sivil toplum baskısının yoğun hissedildiği alan, çevre ve onun korunması olmuştur.¹⁵

Bu konuya girmeden hemen şunu belirtelim ki, hiçbir kutsal kitap Kur’an kadar, tabiatın ve kâinatın bahsetmez. Kur’an, kâinatın nasıl yaratıldığı, niçin yaratıldığı, ondaki çeşitli varlıkların yapısı hakkında çok çeşitli bilgiler verdiği gibi; insanın onunla nasıl bir irtibat ve ilişki içerisinde olması gerektiği hususunda da bilgiler vererek ona yol göstermektedir. Kur’an kendisini bir kitap olarak tanıttığı gibi, insanı ve evreni de birer kitap olarak tanıtmaktadır. Bu kitapların üçünün de aynı dikkat ve ciddiyetle okunması gerektiği,

12 Mutlu, Yılmaz, *Ekoloji ve Çevre Sorunları*, İst. 2000, s. 1.

13 Görmez, Kemal, *Çevre Sorunları ve Türkiye*, Ankara, 1997, s. 7.

14 Ekoloji sözcüğü, Yunanca iki kelimenin birleştirilmesinden türetilmiştir. Birincisi, içinde yaşanan mekân ve ev anlamına gelen “Oikos”, ikincisi ise, bilgi ve ilim manasında olan “Logos” kelimesidir. O halde ekoloji teriminin basit sözlük anlamı “ev bilgisi” veya “mekân bilgisi” demek olur. Bu kelimeyi ilk defa Alman zoologu E.K. Haeckel 1873 yılında kullanmıştır. Haeckel bu terimi, canlı varlıkların ve organizmaların çevreleriyle ve birbirleriyle olan ilişkilerini inceleyen bilimin adı olarak kullanmıştır. Bugünkü kullanımıyla ekoloji, tanımda dile getirilen anlamının yanında başka bütün çevre sorunlarını da konu edinen bir bilim dalı haline gelmiştir. (Bkz. Bayraktar, Mehmet, *İslâm ve Ekoloji*, s. 18-19) Ayrıca bkz. Keleş Ruşen-Hamamcı Can, *Çevrebilim*, Ankara, 2002, s. 34. Çepel Necmettin, *Doğa Çevre Ekoloji ve İnsanlığın Ekolojik Sorunları*, Altın Kitaplar, Yay. 1. bsk. İst. 1992, s. 13; Yıldırım B. Ferzan, *Çevre Terimleri Sözlüğü*, İst. 1997, s. 24.

15 Özdemir, İbrahim-Yükselmiş Münir, *a.g.e.*, s. 49 vd.

Kur'an'ın ısrarlı buyrukları arasındadır.¹⁶ Çünkü Kur'an, Allah'ın insana sözlü hitabı (tedvîni âyet) iken, evren de Allah'ın sözsüz kitabı (tekvîni âyet)dir. Ve bu ikisi, yani sözlü ve sözsüz vahiy, birbirini tamamlayan, biri diğerine işaret eden unsurlardır. Bu nedenle de Kur'an'da evrene ve ona ait parçalara sürekli göndermede bulunmaktadır... Mülkiyeti sadece Allah'a ait olan evrende var olan en küçük parça bile Allah'ın insana sunduğu bir âyet, belge olduğuna göre, insan evrene ve içindekilerine gerekli değer ve önemi vermelidir.¹⁷ Çeşitli âyetlerde, insanın yakın çevresine ve uzak çevresine dikkatini çekmekte ve onlar hakkında, düşünmesini ve ibret almasını ve aynı zamanda kendisine emanet edilen tabiatın korunmasını istemektedir.

Kur'an'da, çevreyle ilgili meselelerde yol gösteren ve çevreye nasıl muamele edeceğimizi öğreten yaklaşık 500 âyet vardır. Buna rağmen, bu problemleri en iyi bilim adamlarının, ekonomistlerin ve diğer bilgili insanların çözebileceğini ve İslam'ın sadece manevî konularda bize yol göstereceğini düşünenler bulunmaktadır. Oysa İslâm, insanlığın maddî ve manevî esenliği arasında böyle bir ayırım yapmaz. İnsanlık ve ekolojiyi ele alırken¹⁸ indirgemeci bir yaklaşımı (Reductionism) tasvip etmiyoruz. Çünkü tabiatla barışık olmak manevî alanda barışık olmaya bağlıdır. Burada manevî alanda ortaya çıkan kaosun tabiatla da barışık olmamaya yol açacağını Hz. peygamber şöyle ifade eder: “**Facir bir kul öldüğü zaman insanlar, ülkeler, ağaçlar, hayvanlar ondan rahatsız ederler**”.¹⁹ Onun eziyetinden kurtulurlar.

Evrenin İnsana Musahhar Kılınışı

Evren ve içindeki bilinen bilinmeyen her şey insan için yaratılmıştır. Türkçemizde, “hizmetine verilmiş, kullanımına sunulmuş, emrine amâde kılınmış” anlamlarına gelen “**musahhar**” kavramı, Kur'an'da birçok âyette²⁰ geçmekte ve insanın en değerli ve seçkin varlık olma sırrını ifade etmektedir. Bir başka ifadeyle, yaratılmış varlıklar içerisindeki üstünlük ve kerametini göstermektedir. Ancak Kur'an bize gösteriyor ki bu insanın hizmetine verme hiçbir zaman tahribe ve hiyanete teslim etme anlamı taşımıyor. Çünkü dünyamız ne yaratılış ne ontolojik ne de kullanım bakımından bize ait değildir.

16 Öztürk, Yaşar, *Kur'an Açısından Küresel Âfetler*, Yeni Boyut, 3. bsk. İst. 2008, s. 10.

17 Demir, Şehmuz, *Çevre Sorunu ve Kur'an'ın Çevreye Yaklaşımı*, İlmi Dergi (Diyabet) c. 44, Sayı. 4, Aralık-2008, s. 83-84.

18 Aydın Hüseyin, *Ekolojik Sorunlara Teolojik Yaklaşımlar*, s. 210.

19 Müslim, Cenâiz, 61.

20 Bkz. 2. Bakara, 30; 14. İbrahim, 33; 16. Nahl, 12; 22. Hacc, 36-37, 65; 31. Lokman, 20; 43. Zuhuf, 13.

Kur'an'da eşyanın, insanın hizmetine mahsus olduğunu dolaylı yünden de olsa ifade eden başka kavramlar da mevcuttur.²¹

Yüce Allah, Kur'an'da yeryüzünde kendisinin halifesi olan insanı muhatap almakta, ona mesaj göndererek kabiliyet ve algılama gücünü ortaya koymasını istemektedir. Çünkü yerlerde ve göklerde ne varsa hepsi insan için var edilmiş, onun hizmet ve tasarrufuna sunulmuştur. Mikro varlıklar o mini dünyalarıyla, makro alemler o baş döndüren görünüşleriyle, insanoğlunun maslahatlarına muvafik olarak yaratılmışlardır... Bu geniş alanlı ve olabildiğine kapsamlı musahhar kılınış, sonra hilafet ünvanıyla umum varlığa müdahale hakkı ve yetkisi, insana ancak ve ancak Allah'ın lütfu ve ihsanıyla olmuştur.²²

Yüce Allah'ın yeryüzüyle uzak yakın irtibatı olan bütün varlıkları insanın hizmetine sunması ve böylelikle onu kainatın merkezine yerleştirmesi, çevre diye tanımladığımız ekosistemin bütünüyle ahenkli bir şekilde ilişkilendirilmiştir. Dolayısıyla ekosistemde özne insandır. Çevreyi islah eden, mamur bir hale getiren o olduğu gibi; çılgınca tüketim adına çeşitli olumsuz tasarruflarıyla yapısını ifsad eden de odur. Halbuki, yeryüzünde Allah'ın kendi ulûhiyetinin bir nişanesi olarak halife kılınan insan, teolojik bakımdan başıboş yaratılmamış²³ ve ona aynı zamanda birtakım görev ve sorumluluklar yüklenmiştir. Sonuçta insanoğlu da bir imtihan için yaratılmıştır.²⁴

Kur'an-ı Kerim, ekolojiyle ilgili olarak beden ve ruh sağlığını olumsuz yönde etkileyen gereksiz ve aşırı tüketimi uygun görmez. Ölçülü tüketim, hem insana emanet edilen nimete karşı bir saygı ve hem de nimetin asıl sahibine yönelik bir şükür ifadesidir. Zira beşerî ihtiyaçların belli bir ölçüde tutulmasının, insan sağlığı ve mutluluğu açısından da önemi büyüktür. Yüce Allah: "**Yiyiniz içiniz fakat israf etmeyiniz. Zira O (Allah) israf edenleri sevmez**" (7. A'raf, 31); "**Saçıp savuranlar şeytanların kardeşidir. Şeytan ise, Rabbine karşı çok nankörlük etmiştir**" (17. İsrâ, 27) buyurarak israf ve savurganlığı yasaklamıştır.²⁵ İsrâf ve savurganlığı sadece maddî unsurlara indirgemek doğru bir yaklaşım değildir. Kıymetini bilemediğimiz zaman ve enerji israfı, günümüz insanının farkına varmadan heder ettiği en önemli değerlerdir. Hiç unutmamamız gerekir ki, dünyamızda bulunan doğal kaynaklar sınırsız değildir. O halde, bize sonsuz kudret tarafından bahşedilen bu güzel nimetleri hoyratça kullanma hakkına sahip değiliz. Çevreyi bütün insanlığın istifadesine sunan Yüce Allah, özellikle hava, su, toprak ve enerjinin israf edil-

21 Geniş bilgi için bkz. Okçu Abdulmecit, *Kur'an'a Göre Evrenin İnsana Musahhar Kılınışı*, Salkımsöğüt Yay. Erzurum, 2009, s. 30 vd.

22 Okçu Abdulmecit, *a.e.* s. 41.

23 51. Zariyât, 56; 75. Kıyâme, 36; 90. Beled, 5-7.

24 67. Mülk, 2.

25 Bu konu ile ilgili ayrıca bkz. 2. Bakara, 21-22; 25. Furkân, 67.

meden dengeli bir şekilde kullanılmasını emreder.²⁶ Dünyayı imar etme ve orada tasarrufta bulunma yetkisi verilen insanın aşırılığa sapmadan, israf ve cimrilik yapmadan kendisinden istenen şekilde hareket etmesi, var olabilmesinin ve mutlu bir hayat sürdürebilmesinin temel esasıdır. Bu çerçevede sorumluluk bilinci, Allah'a karşı kul bilinciyle birlikte değerlendirilmelidir. Egoist bir yaklaşımla, sürekli zevk ve haz peşinde koşan, aynı oranda da yalnızlığı yaşayan (Kaliforniya Sendromu) insanın mutluluğu, inadına tüketimde araması,²⁷ sağlıksız ruh halini gösterdiği kadar, toplum ve çevre açısından da tehlike sinyalleri vermektedir.

Kaynakları israf etmenin hiçbir haklı gerekçesi olamaz, zira bu hakkın sahibi gelecek nesillerdir ve haklarını kimseye devretmemişlerdir. İsrâf, her türlü ölçüsüz tasarruf, yerinde kullanmama, hesapsız davranma anlamına gelmektedir ki, Allah'ın evrene koyduğu sistem buna izin vermez. Nitekim tabiattaki nimetlerin kullanılmasının ölçülü olması gerektiğine Kur'an şöyle değinir: "***Ve harcadıkları zaman, ne israf ederler ne de cimrilik ederler; harcamaları, bu ikisinin arasında dengeli olur.***" (25. Furkân, 67).

Bu anlatılanlardan yola çıkarak, Kur'an'ın, nimetlerden faydalanmayı büsbütün yasakladığı ya da iyice kısıtladığı anlaşılmalıdır. Kur'an'da bu husus da şöyle ifade edilmiştir: "***... Her biri meyve verdiği zaman meyvesinden yiyin, hasat günü hakkını (sadakasını) verin; fakat israf etmeyin; çünkü Allah israf edenleri sevmez***" (6. En'am, 141).

Anlaşılan o ki Kur'an, insanlara sunulan bu paha biçilmez imkanların, israf edilmeden, aşırıya gidilmeden ölçülü bir şekilde kullanılmasını öğütlemekte, aksi halde tabiî-fitrî dengenin bozularak yerkürenin, başta insan unsuru olmak üzere bütünüyle canlıların yaşamasına elverişli olmaktan çıkacağını ihtar etmektedir.

Ayrıca dinimizin üzerinde hassasiyetle durduğu ve ısrarla korunmasını emrettiği şu hususların çoğunun da ekolojinin ilgi alanına girdiğini belirtmemiz gerekir. Bunlar, dinin, canın, aklın, neslin ve malın korunmasıdır.²⁸

Diğer yönden Kur'an temizliğin her türlüsüne fevkalade önem atfederek Müslümanın bedenini, kalben, fikren ve içinde bulunduğu ortamın temiz olmasını ister.²⁹ Kur'an, otuz kadar yerde, temizlikten bahsederek onu fazilet ve

26 Nur Sayf Ahmed Muhammed, *Himâyetü'l-Bie fi'l-Fıkhî'l-İslâmî*, Mecelletü'l-Ahmediyye, sayı: 1, 1419/1998, s. 286 vd.

27 Tarhan Nevzat, *Kendinizle Barışık Olmak*, İst. 2007, s. 14.

28 Gazzâlî, Ebû Hamid, *el-Mustafsa min İlmi'l-Usûl*, Dâru'l-Fıkr. Beyrut, tsz. I, 287-288; Zeydan Abdulkerim, *el-Vecîz fi Usûli'l-Fıkh*, Dersaadet Kitabevi, İst. tsz. s. 379.

29 2. Bakara, 125; 9. Tevbe, 108.

ahlak anlayışı olarak telakki eder. İslâm'da ahlak-ı hasene dediğimiz iyi huylar sayılırken en başta temizlik gözümüze çarpar. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v) de, "**Temizlik imanın yarısıdır**";³⁰ "**Allah temizdir, temizliği sever**"³¹ buyurarak bu konuda son noktayı koyar. Ayrıca Fıkıh konularına göre tertip edilen bazı hadis kitaplarının ilk bölümlerinin "**Taharet**" bahsi olması, makro-ekolojik bir bağlam içinde İslâm'da temizliğin önemi ve gerekliliği hususunda yeterli işareti vermektedir.

Kâinattaki İlâhî Denge

Kur'an'da iç (enfüsî) ve dış (afakî) âlemin varlıkları arasında müşahede edilen düzen, denge, uyum ve güzellik Yaratıcının varlığını gösteren en önemli kanıtlardandır.³² Kur'an'da **nizam** kelimesi geçmemekle birlikte **kader, takdir, vezin, hesâb, mîzân** ve **islâh** kavramları etrafında oluşan semantik bir alan içinde ekolojik dengeye ve onu oluşturan varlıklara temas edilmektedir. Meselâ Rahman Sûresi'nin 7-9. Âyetlerindeki "**vezin**" kelimesi birçok anlamı ifa etmesinin yanında "ekolojik dengeyi" de ifade etmektedir.³³ Dünyamızda ve onu kuşatan gökyüzünde ne varsa hepsi belli bir düzen ve belli bir denge/mîzân dahilinde yaratılmıştır. Bilgi ve program dışı hiçbir şey yoktur. Her şeyi yaratıp düzenine koyan, takdir eden, yol gösteren hatta yeşil otu dahi çıkararak Allah Teâlâdır.³⁴ Bu konuda söylenmedik hiçbir şey de bırakılmamıştır (30. Rûm, 16). Dolayısıyla bu gök, bu yer ve onların arasındakiler bir "oyuncak" olarak yaratılmamıştır (21. Enbiya, 16). **Ekolojik denge** tabiri, çevre bunalımını ve onun altında yatan temel nedenleri, özellikle de metafizik ve ahlakî nedenleri görmek ve uygun bir çıkış yolu bulmak için çok önemlidir. Ekolojik denge, tabiatta bir düzen, varlıklar arasında bir ahenk ve insicamın olduğunu, herşeyin tabiatta bir ölçü ve miktarda bulunduğunu ifade eder.³⁵ Yerde, gökte ve bunların içinde yaşayan canlı cansız herşeyde mükemmel bir düzen ve uyum vardır. Çünkü "Dünya kaos değil düzen ve kozmos" içindedir.³⁶ Bu sadece evrenin ve doğanın belirli bir bölümünde değil, aynı zamanda tamamına hâkim olan, yıldız, gezegen ve galaksiler gibi makro yapılardan, proton, nötron ve elektron gibi mikro yapılara kadar var olan bir şeydir. Öyle ki dünya üzerindeki canlılara dikkatle baktığımızda aralarındaki muazzam ahenk ve dü-

30 Müslim, Taharet, 1.

31 Tirmîzî, Edep, 41.

32 7. Araf, 56; 13. Ra'd, 8; 54. Kamer, 49; 55. Rahman, 7-9.

33 Bkz. el-İsfehâni, Ragıp, *el-Müfredat fi Garibi'l-Kur'an*, Kahraman Yay. İst. 1986, s. 819

34 50. Kaf, 6; 87. A'la, 1-5

35 Bayraktar, Mehmet, *İslâm ve Ekoloji*, s. 20.

36 Nasr, Seyyid Hüseyin, *İnsan ve Tabiat*, çev. Nabi Avcı, İşaret, Yay. İst. 1988, s. 27.

zeni kolayca müşahede edebiliriz. Meselâ, bir kefal balığı bir seferde beş milyon yumurtayı deniz sularına terk eder. Eğer bu yumurtaların hepsi gelişerek ve hayatta kalarak kefal balığı olsa idi, denizlerde diğer varlıkların yaşamasına imkân kalmazdı. Su kaplumbağaları da yaklaşık olarak aynı sayıda yumurtayı sulara bırakıyorlar. En kalabalık canlı türü olan böcekler için de aynı durum söz konusudur. Eğer bu oranda çoğalacak olsalardı, yaşadığımız dünyayı onlara terketmemiz gerekecekti. Bu yumurtaların birçoğu, başka canlılara rızık olarak tüketilmekte ve diğer bir kısmı ise, daha yumurta halinde iken ölmekte ve böylece akıllara durgunluk verecek derecedeki ilahî denge sağlanmış olmaktadır.

Kur'an'da konunun genel anlamda nasıl sunulduğunu göstermesi bakımından ekolojik dengeden ve onun unsurlarından bahseden bazı âyetleri şöyle sıralayabiliriz:

*“Allah gökten yere her işi düzenleyip yönetir.”*³⁷

*“Allah'ın yaratmasında bir düzensizlik göremezsin.”*³⁸

*“Her şeyi yaratıp nizam veren ve herşeyin varlığını bir ölçüye göre belirleyen O'dur.”*³⁹

*“Muhakkak ki biz her şeyi bir ölçüyle yarattık.”*⁴⁰

*“Her şeyin hazineleri bizim yanımızdadır. Biz onu ancak belli bir ölçüyle indiririz.”*⁴¹

Kur'an'da ekolojik dengeyi gösteren âyetler, alemin düzenli ve ahenkli yapısı yanında onun gayeliliğine de işaret eder tarzda sunulmaktadır. Varlıkların belirli bir düzen içinde sürekliliği ancak belirli bir amaç etrafında birleşmesiyle mümkündür. Bunun aksı olan düzensizlik, tesadüf ve kaos, alemde hayatın sürekliliğini imkansız kılar.⁴² Alemdeki bu dengenin gayesi, yeryüzündeki varlıkların devamını sağlamaktır. Kur'an, kâinattaki fitrî denge ile insanın yapısı ve ihtiyaçları arasındaki mutlak uyuma da işaret etmektedir. Dolayısıyla birçok âyette bu dengenin insan hizmetine uyumlu bir halde tasarlanması ancak evrendeki varlıklardan faydalanırken ölçünün kaçırılmaması gerektiği vurgulanmıştır.⁴³

37 32. Secde, 5.

38 67. Mülk, 3

39 25. Furkân, 2.

40 54. Kamer, 49.

41 15. Hicr, 21.

42 Bkz. 10. Yûnus, 5; 17. İsrâ, 12; 36. Yâsîn, 37.

43 2. Bakara, 22; 3. Âl-i İmrân, 27; 6. En'âm, 95; 10. Yûnus, 31; 30. Rûm, 19.

Şunu da belirtelim ki, Kur'an'da verilen ekolojik bilgiler bugünün bilim anlayışı ile de uyumaktadır.⁴⁴ Kur'an bir bilim kitabı olmamakla birlikte insanları bilime teşvik ederken bazı hareket noktaları göstermektedir. Örneğin Kur'an günümüzde bitki ve ağaçların döllenme yollarından biri olduğu kabul edilen rüzgârların ekolojik sistem içindeki aşılıyıcı rolüne işaret etmekte,⁴⁵ yağmur, kar ve dolu gibi meteorolojik olayların fonksiyonlarını vurgulamakta, bulutların elektrik yüklü olmasına⁴⁶ değinmektedir. Bunun gibi yeryüzünde canlılığın devamı için suyun varlıklar için önemine birçok âyette dikkat çekip suyun devamlı olarak katı, sıvı ve gaz haline dönüşerek atmosfer, okyanus ve karalar arasında dolaşması anlamına gelen hidrolojik döngüye temas etmektedir.⁴⁷

Yine “**Arz/dünya, yeryüzü**” kelimesi, Kur'an'da ikiyüz'den fazla yerde geçerken, bunlardan ellidört yerde arzın insan emrine verildiği ve insanlar tarafından imar edileceği belirtilmektedir.⁴⁸ Yeryüzündeki canlı hayatının devamı mevcut tabii düzenin olduğu gibi işlemlerine bağlıdır. Bu düzenin bozulması, yeryüzündeki hayatın sona ermesi demek olan kıyametin kopması anlamına gelmektedir. Bu nedenle âyetlerde geçen denizlerin kaynaması, yıldızların dökülmesi, güneşin dürülmesi, göğün yarılması, yeryüzünün dümdüz olması gibi kıyamet tasvirleri aynı zamanda kozmolojik/ekolojik bir bozuluşa işaret etmektedir.⁴⁹

Görüldüğü gibi Kur'an-ı Kerim bir taraftan bütün varlıkların bir ölçü ve dengeye göre yaratıldığını beyan ederken diğer taraftan da insanın tabiatı faydalanması esnasında, mevcut bu ölçü ve dengeyi bozmaması gerektiğine de dikkat çekmektedir. Ölçülü bir biçimde tabiatla ilişki içine girmek, insan türünün mümkün olan en uzun sürede tabiatı faydalanması sonucunu doğuracaktır. Tabiatı faydalanma, aynı zamanda üretim ve tüketim yapma anlamına da gelmektedir. Ancak tüketirken en çok dikkat etmemiz gereken

44 Kur'an'ı daha iyi anlamak amacıyla yapılan çalışmalar neticesinde görülmüştür ki, Kur'an'la fen bilimleri arasında herhangi bir çatışma yoktur ve tam aksine bunlar arasında şaşırtıcı bir uyum mevcuttur. Çünkü Kur'an Allah kelâmıdır, kâinat ve tabiat kanunları da, Allah'ın eseridir. Allah'ın var ettiği kâinat ile kelâmının birbirleriyle çelişmesi imkansızdır (Bu konuda geniş bilgi için bkz. Kırcı, Celâl, *Kur'an ve Fen Bilimleri*, Marifet Yay. 5. bsk. İst. tsz. s. 392. Ayrıca bkz. Bucaille, Maurice, *Müsbet İlim Yönünden Tevrat İnciller ve Kur'an*, çev. Mehmet Ali Sönmez, DİB. Yay. İst. 1987, s. 241.

45 15. Hicr, 22.

46 24. Nûr, 43.

47 23. Mü'minûn, 18.

48 Abdülbaki Muhammed Fuad, *el-Mu'cemu'l-Müfrehes li-Elfâzı'l-Kur'ani'l-Kerim*, Çağrı, Yay. İst. 1986, s. 33-40.

49 81. Tekvîr, 1-6; 82. İnfîtâr, 1-3; 84. İnşikâk, 1-3.

nokta, tabiatın düzenine yani ekosisteme zarar vermemektir. Çünkü çevreye zarar vermekle insanoğlu bindiği dalı kesmekte ve akıl almaz tahribatlar yaparak gelecek nesilleri bilmeden tehlikeye atmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de insanlara isabet eden bir kısım musibetlerin kendi yaptıklarının bir sonucu ve cezası olduğu açıkça belirtilmektedir.⁵⁰

Diğer yönden insanı merkeze, tabiatı ikinci dereceye yerleştiren dinî öğretiler ve bunların oluşturduğu değer yargıları bugünün bilim anlayışıyla tahribata uğramıştır. Bunun sonucunda da ne hazindir ki günümüz temel değerleri, üretim, katma değere katkı ve verimlilik gibi tek boyutlu bir hale dönüşmüş ve böylece ilâhî denge bozulmuş, tasarruf, arsız tüketime, tüketim de, her alanda tahribat ve fesada yol açmıştır. Çevre sorunlarını çözmek için insanımıza öncelikle manevî ve vijdanî sorumluluk bilinci, dünya-ahiret dengesi ve ebedî hayat inancı yani ferdî çıkar ve maddî değerleri mutlaka manevî değerlerle de mezcederek post modern anlayışa alternatif bir medeniyet inşa etmek gerekir.

Çevre olayına manevi değerler nazarıyla bakmak demek, çevre kirliliği konusunda, çevreyi ve bazı canlı türlerini koruma anlamına gelen parçacı ve lokal bir yaklaşımla yetinmeyip olaya ekolojinin bütüncül boyutuyla daha derin ve kapsamlı bir şekilde yaklaşmak demektir ki bunu, “çevre koruma değil ekolojik dengeyi muhafaza ve doğal ortamı devam ettirme önemlidir” şeklinde özetlemek mümkündür. Çevre sorunlarını çözmeye ya da doğal ortamı korumaya yönelik olarak ta, sadece lokal ve parçacı tutumlara dayanarak ya da sadece fayda ekseninde olaylara yaklaşarak ekolojik dengeyi yeniden kurmanın mümkün olamayacağı artık tecrübeyle sabittir. Çünkü aydınlanma felsefesinin ortaya çıkardığı dar ve sınırlı çevreci yaklaşımlar insan ve üretim tüketim merkezli olup diğer varlık alemine pragmatist olarak bakmakta ve doğayı salt bir araç olarak görmektedir. Halbuki komşusunun ağacını kesen bir insan sadece ona karşı bir suç işlemiş olmaz, aynı zamanda bir bitkiye ve entegre bir biçimde de ondan yararlanacak olan tüm canlılara karşı da suç işlemiş olur.⁵¹ Aynen bunun gibi çevredeki hayvan türleri ve bitki örtüsünü korumak için bazı hayvanların o bölgeden uzaklaştırılması ya da yeni hayvan türlerinin aynı bölgeye getirilmesi de, yine çevrenin dengesini başka öngörülemez bir şekilde bozabilmektedir. Dolayısıyla doğaya müdahale edilmesi, onun bütünlüğünün bozulması, yeni çevre problemlerinin yaşanması anlamına gelmektedir.⁵²

50 26. Şuara, 30; 30. Rûm, 41.

51 Ünder Hasan, *Çevre Felsefesi*, s. 64.

52 Fersahoğlu Yaşar, *Dinler ve Çevre*, 2. bsk. Çamlıca Yay. İst. 2011, s. 286 vd.

Öyle anlaşılıyor ki, doğadan faydalanmanın en bariz yönü “**ekolojik denge**”den uzak veya yakın oluşturma ortaya çıkıyor. Buna ek olarak gittikçe doğal ritim ve ahengin bozulması da başka bir tehdit oluşturmaktadır.⁵³ Bu cümleden olarak, dengeden uzak oluş ve diğer tehditler bağlamında, tabiatın ayrılmaz bir parçası olan “hayvanları avlayıp yemek, zevk ve post için var oldukları” düşüncesi⁵⁴ açıklayıcı bir örnek olarak görülebilir. Oysa ilgili ilişki çift yönlü olarak değerlendirilmeli ve “besleyen-beslenen”, “kollayan-kollanan”, “veren-alan” gibi, tabiatla ünsiyet ve iletişimi ifade eden daha başka açılardan da ele alınmalıdır.⁵⁵ Çünkü, “doğanın bütünlüğü” ilkesi temel ekolojik prensiplerden biridir.⁵⁶ Dinî ve felsefî düşüncenin doğaya ilişkin bütüncül (holistik) bakışı, metafizik, mistik ve etik eğilimleri öne çıkaran bir yaklaşım olarak görülmektedir.⁵⁷

Kur’an’a Göre Hayvanlar ve Bitkiler

Kur’an-ı Kerim, insana mesajını iletip onunla ilişki kurarken, makro-ekolojik bir bağlam içinde sık sık onun tabii uzak ve yakın çevresini oluşturan hayvanlardan, çeşitli bitkilerden, dağlardan, ağaçlardan, sema ve yıldızlardan misaller vermektedir. Bu, ister istemez insanda çevresine karşı bir duyarlılık sağlamakta, insanın onlara karşı her açıdan bir değer atfetmesini öngörerek kendi çevresine karşı bir yakınlık hissi uyandırmaktadır. Böylece bunlarla, insanın çevresine karşı bir sevgi bağının oluşmasına ve onları korumasına yönelik bir psikolojisinin teşekkülüne ortam hazırlanmaktadır.

Kur’an-ı Kerim, hayvanların da insanlar gibi birer ümmet olduklarını,⁵⁸ onları da ihmal etmediğini bildirir. Hayvanlar da Yüce Yaratıcıya karşı secde ve itaat görevlerini kendilerince yerine getirmektedirler. Şu halde insanlar, yeryüzünde yaşayan canlı bir sınıf oldukları gibi, hayvanlar da bu varlıklar arasında yaşayan canlı ve sosyal bir sınıftır.⁵⁹

53 Kılıç Sadık, *Tabiattaki Metafizik ve Guenon’un Doğu Metafiziği*, Akçağ, Yay. Ankara, 1995, s. 18.

54 Krishnamurti, J., *Doğa ve Çevre Üzerine*, çev. Nurgül Demirdöğen-Deniz Demirdöğen, Ayna, Yay. İst. 2001, s. 23.

55 Kılıç Sadık, *a.g.e.*, s. 41.

56 Doğanın bütünselliği konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Frederic Vester, *Ekolojinin Anlamı: Evrendeki Bütünsellik Ağının Kavranması*, çev. Aydın Arıtan, Arıtan, Yay. İst. 1997.

57 Görmez Kemal, *Çevre Sorunları*, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara, 2007, s. 104.

58 Bkz. 6. En’am, 38.

59 Alimler, yeryüzündeki varlıklar arasında insanlar gibi hareket eden ve gelişip büyüyenlerin, sadece hayvanlar ve bitkiler olduğunu belirtirler. Onlara göre hayvanlar da, uçanlar, yürüyenler, yerde sürünenler ve suda yüzenler olmak üzere dört kısma ayrılmaktadırlar. bkz. El-Cahız Ebû Osman Amr b. Bahr, *Kitâbu’l-Hayavân*, thk. Abdüsselâm M. Harun, Dâru İhyâit-Turâsî’l-Arabî, Beyrut tsz. I, 27.

Meselâ, En'am 38. Âyetinde geçen "ümme" kelimesi, her türlü hayvanın birer canlı türü, cinsi ve topluluğu olduğunu bildirmektedir.⁶⁰ Hz. Peygamber de, hayvan sınıflarının birer ümmet olduklarını haber vermiştir.⁶¹

Kur'an'da, hayvan ve bitkilerin Allah tarafından insanlar için yaratılan birer nimet oldukları anlatılmakla beraber, bunların Allah'ın varlığını, birliğini, üstün kuvvet ve kudretini gösteren birer delil oldukları da vurgulanmaktadır. İnsanlar bu gibi uyarılarla Allah'a iman ve O'na ibadet etmeye yönlendirilmektedirler. Bu arada insana gökte ve yerde olan varlıkların, havada uçan kuşların bile Allah'ı zikrettikleri hatırlatılmaktadır.⁶² Hayvanlar yaratılışları açısından insanlara, Allah'a inanma ve O'na ibadet etme yönünde pek çok ders ve ibretler verdikleri gibi aynı zamanda dünya hayatında, insanların ibadet etmelerinde adeta bir malzeme gibi bir araç olarak hizmet vermektedirler.

Kur'an'da hayvanlar ve bitkiler, insan hayatının ayrılmaz birer parçası olarak tanıtıldığı gibi, ahiret hayatında da var olacakları haber verilmektedir. Yine bitkiler de, insan hayatının her safhasında önemli bir yer tutmaktadır. İnsanlar, bitkilerden beslenip gıda aldığı gibi onlardan ilaçlar da yapmaktadırlar. İnsanlar yine, ulaşım, giyim, elbise, besin, tarım, ilaç yapımı gibi birçok alanda hayvanlardan faydalanır. Bitki ve hayvanlar ayrıca dünya hayatının birer süsüdürler.

Yeryüzündeki bitki ve hayvanlar yalnız bizleri değil aynı zamanda diğer varlıkları da ilgilendirdiğinden onların korunması aynı zamanda bir evrensel insan hakları konusudur. Dolayısıyla bunlara zarar vermek veya bunlardan faydalanma hususunda gereğinden fazla tasarrufta bulunmak, başta, Allah'ın iradesine saygısızlık olmak üzere diğer insanların haklarını çiğnemek anlamına gelir.

Hz. Peygamber, insanın hiçbir ayırım yapmaksızın bütün canlılara karşı sorumlu olduğunu, onlara şefkat ve merhamet duyguları içerisinde yaklaşması gerektiğini bildirmiştir. İnsanın, evrenin bir parçası ve tamamlayıcı bir cüz'ü olan hayvanlara karşı hakkaniyet ölçüleri içerisinde şefkat ve merhamet göstermesi gerekir. Onların da birtakım ihtiyaçlarının olduğu ve bunların karşılanması gerektiği bilinmelidir. Ayrıca hayvanlara karşı kötü muameleden dolayı insanın hesaba çekilip ceza göreceği, aksine iyi muamele edenlerin de sevap kazanacağı da bilinen bir gerçektir.⁶³

60 el-İsfehâni, *el-Müfredât*, s. 27.

61 Ebû Davûd, Edâhî, 22; Tirmizî, Sayd, 16-17; Nesâî, Sayd, 19; İbn Mâce, Sayd, 2; Müslim, Selâm, 148.

62 24. Nûr, 41.

63 Müslim, Selâm, 102-103.

Hadis kaynaklarında, hayvanların, hayatımızda oynadığı rol nisbetinde geniş ve oldukça detaylı bir yer tuttuğu görülüyor. Öyle ki, bu kaynaklarda onların adlarına açılmış bâb ve fasıllar vardır. Bilhassa hayvan hakları, onlara iyi muamele gibi konularda son derece ısrar edildiği görülmektedir. Hatta Hz. Peygamber'in bazı tavsiyelerinde normal bir insan hayatının, bir kısım evcil hayvanlardan tamamen tecrid edilmemesi gerektiği manası çıkmaktadır.⁶⁴ Hadislerde sürekli olarak onların da bir can taşıdığı, acı çektiği, ihtiyaçlarının bulunduğu hatırlatılarak onların haklarına riayet edilmesi istenmektedir. Bu cümleden olarak çok çeşitli olan ihtiyaçlarını ihmal etmemek, taşıyamayacakları yükleri onlara yüklememek ve hayvan türlerinin yok edilmemesi için gerekli önlemleri almak bir insanlık borcu olarak kabul edilmelidir.

İçerisinde yaşadığımız ve bizlere Allah Teâlâ'nın karşılıksız ihsanı olan doğa; insanıyla, hayvanıyla ve bitkisiyle bir bütündür. İnsanın insana karşı sorumlulukları olduğu gibi insanın hayvan ve bitkilere karşı da sorumlulukları vardır. Faziletli insan, sadece insan haklarına değil, tüm canlıların haklarını gözetir ve saygı gösterendir. Çünkü İslâm, can taşıyan her şeye rahmetle yaklaşmayı öngörür. Dolayısıyla doğal hayatın korunmasına karşı duyarsız veya ilgisiz kalmak kişiyi manevi yönden ve bal altında bırakır. Hz. Peygamber'in hayvanlarla olan ilişkilerine, hayvanlarla ilgili uygulama ve sözlerine bakıldığında bu konudaki duyarsızlığın kişiyi hak ihlallerine kadar götüreceği vurgusu görülmektedir.⁶⁵

Kur'an, hayvanların önem ve değerini, sadece onlardan yararlanma veya faydacı bir bakış açısına değil, aynı zamanda Allah'ın varlığına delâlet eden bir alamet olarak görülmesine dikkati çeker. Nitekim, Bakara (inek), Ankebût (örümcek), Neml (karınca), Nahl (arı), Fil (fil) ve Âdiyât (koşan atlar) gibi, sûrelerin bazı hayvanların isimlerini taşıması ve Kur'an'da çeşitli hayvanlardan bahsedilmesi tesadüfi değildir. Yeryüzünde başka canlılar olmadan nasıl yaşayıp mutlu olabilirdik.⁶⁶ Böylece Kur'an bize, yeryüzünde yaşama hakkına sahip olan tek canlının sadece insan olmadığı gerçeğini hatırlatmakta ve bizi uyarmaktadır.

Bugün gezegenimizdeki birçok hayvan neslinin yok olma tehlikesiyle karşı karşıya gelmesinin, onların hak ve hukukunun çiğnenmesinin altında yatan en büyük etken, sadece onlara faydacı bir gözle bakılması, onların bu

64 Canan, İbrahim, *Peygamberimizin Sünnetinde Terbiye*, Tuğra Neşriyat, İst., tsz. s. 196.

65 Geniş bilgi için bkz. Sancaklı, Saffet, "Çevrenin Korunması Bağlamında Hz. Peygamber'in Hayvan Haklarına Verdiği Önem ve Değerin Analizi", *Çevre ve Din Sempozyumu*, I, 312 vd.

66 Ateş, Ali Osman, "İslâm ve Doğal Hayatın Korunması", *ÇÜİF Dergisi*, c. 3, Sayı, 1 (Ocak-Haziran), 2003, s. 14.

gezegenin ve ekosistemin önemli bir parçası olduğu gerçeğinin göz ardı edilmesidir.⁶⁷

Kur'an'da pek çok yerde ağaçlara da işaret edilmektedir. İbrahim sûresi yirmidördüncü âyetinde: “*Güzel söz*” “*kökü yerde, dalları gökte olan güzel bir ağaca*” benzetilmekte; Vakia elli altıncı âyetinde ise, “*Biz onu (ağacı) hem bir ibret olsun, hem de çöl yolcularına bir fayda olarak yarattık*” denilmektedir. Yine, hurma ağacı hakkında Yüce Allah, “*Hurma ağaçlarından herhangi birini kesmeniz veya olduğu gibi bırakmanız hep Allah'ın izniyledir*” (59. Haşır, 5) buyurarak bu ağaç ile özdeşleşen ve özel bir olay ile ilgili olsa bile, ağacın kesimi konusunu kendi iznine bağlamış bulunmaktadır. Ayrıca hurma ve nar “cennet meyvesi olarak⁶⁸ zikredilmektedir. Diğer taraftan Yüce Allah'ın Tîn Sûresi'nde, incir, zeytin ve Sina dağı üzerine yemin etmiş olması bunların kutsallığına bir alamettir. Yine Vakia 28 ve 29. âyetlerinde ise, kiraz ve muz cennet meyvesi olarak nitelenmektedir. Başka bir âyette de, “*Biz yeryüzünde nice hurma bahçeleri, üzüm bağları yarattık ve ovalarda birçok pınarlar kaynattık*” (36. Yâsin, 34) buyurularak, ekosistemin kurucu figürleri perspektifinde, çok değişik bağlamlarda ağaca, bitkiye, bağa ve bahçeye dikkat çekilmektedir.⁶⁹

Hiz. Peygamber de, “*Kıyamet kopmaya yakınken elinizde bir fidan ağacı varsa ve onu dikmeye vakit bulabilirsiniz onu dikin*”⁷⁰; “*Kim bir ağaç dikerse onun için o ağaçtan hasıl olan ürün kadar Allah sevap yazar*”⁷¹; “*Müslümanlardan birisi bir ağaç dikerse, o ağaçtan yenen mahsul onun sadakasıdır*”⁷² buyurmuştur. Bununla da kalmayıp lüzumsuz yere ağaç kesenlere; özellikle de sedir ağacını kesenlere lanet etmiştir.⁷³

Bu bağlamda, Yüce Allah'ın salih kullarını “cennet” ile müjdelediğini de belirtmemiz gerekir. Kur'an'da 56 sûrede toplam 133 âyette cennetten bahsedilmekte ve cennetin tanımlaması yapılmaktadır. Şöyle ki, “Cennet” kelime anlamı itibariyle “bahçe” “yeşillik” demektir. Cennet daima, “altından sürekli ırmak akan, nice pınarlarla bezeli, ağaçların gölgeleri üzerine sarkan,

67 Özdemir, İbrahim, “Kur'an'a Göre Çevre”, *İslami İlimler Dergisi*, Güz, Çorum Çağrı Eğitim Vakfı, Ankara, 2006, s. 12-14.

68 Bkz. 55. Rahman, 68.

69 Günay Turhan, “İslâm ve Kur'an'da Çevre/Doğal Denge”, *Çevre ve Din Sempozyumu*, İÜİF. İst. 2008, II, 468.

70 Ahmed b. Hanbel, III, 183-184, 191.

71 Müslim, Musakat, 7-12.

72 Ebû Dâvûd, Edeb, 158.

73 Müslim, Hacc, 475.

canın çektiği ve kolayca koparılabilen meyvelerin her an hazır olduğu, giyilen elbiselerin ve yaslanılan döşeklerin bile yeşil atlastan olduğu koyu yeşillikler...” olarak tasvir edilmektedir. Dolayısıyla bu âyetlerin yeşili koruma ve insan olarak etrafımızı yeşertme anlamında ne büyük mesajlar içerdiği açıktır. Yani, öbür dünya için va'dedilen cennet, bu dünyadaki örneği ile, yeşil dünya ve dolayısıyla orman ile tanımlanmaktadır. İslâm, renk ve özlem olarak boşuna “yeşil” ile özdeşleşmemiştir. Peki, bu ormanı yakıp yıkan, bugünü ve yarınını düşünmeksizin talan eden ve sonuçta hem kendisini ve hem de gelecek kuşakları sel, taşkın, heyelan, erozyon, çığ, kuraklık gibi çölleşmenin tüm sorun ve felaketleri ile karşı karşıya bırakan insan, aslında dünya cennetini cehenneme çevirmiyor mu? Ve böylece, zımmen de olsa, Allah’a ve O’nun kurduğu düzene karşı gelinmiş olunmuyor mu? Bizler, yeşilliklerle bezeli sırlı sırlı suların aktığı bir tabiat köşesini gördüğümüzde hemen “cennet gibi bir yer” demez miyiz? İşte Yüce Allah ta, iyi kullarına va'd ettiği cenneti bir ölçüde de olsa bu dünyadaki canlı örneği ormanlar ve dolayısıyla yeşillikler üzerinden bizlere tanıtmaktadır.⁷⁴

Kâinat Beden Diliyle Bir Çevredir

Kur’an, maddî çevremizi oluşturan varlıkların maddî yanlarının yanında manevî boyutlarının olduğunu da belirtir. Bu husus, geçmişten günümüze daima ihmal edilmiştir. Kaldı ki, çevremizdeki tabii varlıkların manevî boyutlarıyla ilgili olarak birçok âyet de⁷⁵ vardır. Bu âyetlere göre, kâinattaki varlıkların simgesel anlamda bir kutsallık yönleri vardır ve bu çevre kavramı ve fenomeni bakımından çok önemlidir.

Meselâ Kur’an-ı Kerim’in: “*Yer-gök, yerde ve gökte olan herşeyin Allah’ı zikir ve tesbih ettiğini*”⁷⁶ ifade eden âyetlerinden, sevgili Peygamberimizin “*Yeryüzü bana mescid kıldı*”⁷⁷ sözlerinden anlıyoruz ki, dünyanın hatta kâinatın tamamı bir mescit, bir mabettir. Mescit, Allah’a secde edilen yer, mabed ise, Allah’a ibadet edilen yer demektir. Dolayısıyla bu evrende Allah’a itaat ve ibadet edilemeyecek bir yer olmadığı gibi, Allah’a itaat ve ibadet etmeyen bir varlık ta yoktur. İnsanların bir kısmı hariç, her şey, her yerde kendi özel dili ve haliyle Allah’ı tesbih etmekte, büyük bir muhabbet ve iştiaqla üstlendiği görevi yapmakta ve kâinattaki temizlik ve düzenin bozulmaması için elinden

74 Bkz. Günay Turhan, *İslâm ve Kur’an’da Çevre/Doğal Denge*, II, 464.

75 Bkz. 2. Bakara, 30; 7. Araf, 206; 13. Ra’d, 13; 17. İsrâ, 44; 21. Enbiyâ, 79; 24. Nûr, 41; 38. Sâd, 18; 39. Zümer, 57; 40. Mü’min, 7; 41. Fussilet, 38; 42. Şûra, 5; 57. Hadid, 1; 59. Haşr, 1, 24; 62. Cuma, 1.

76 17. İsrâ, 44; 59. Haşr, 24; 62. Cuma, 1.

77 Buhârî, Teyemmüm, 1, Salat, 56, Mesâcid, 3-5.

gelen gayreti sarfetmektedirler. İşte böylesine tertemiz bir mabed ve tertemiz bir evreni önümüze koyan Rabbimiz, bizden de bu mabedi kirletmememizi, yaşamaya ve ibadete elverişli halini, ahengini bozmamamızı istemiştir. Bu ahengi bozanları da, “müfsid/bozguncu” olarak ilan etmiş ve onları sevmediğini: “**Sakın yeryüzünde düzeni bozma. Çünkü Allah bozguncuları sevmez**” sözleriyle ifade etmiştir. Öyleyse bu kâinat bir mabed gibi korunmalı, temiz tutulmalı, ilâhî düzen bozulmamalı ve bozanlara da fırsat verilmemelidir.⁷⁸

Ayrıca Kur'an-ı Kerim'in okumak hakkındaki ilk inen “**Allah'ın adıyla oku**” (96. **Alak**, 1) âyetinin ardından temizlik hakkındaki: “**Elbiseni ve bütün kullandığın şeyleri temiz tut, kötü ve pis şeylerden sakın**” (74. Müddessir, 1-5) âyetlerinin inmesi, ekoloji kavramıyla bir bütünlük içinde ele alındığında Kur'an'ın temizliğe ne kadar önem verdiğini göstermektedir.

Ayrıca Kur'an-ı Kerim, bütün canlı varlıkların sudan yaratıldığını bildirmekte ve suyun teşekkülünden önce hayatın bulunmadığını ifade etmektedir. Konuyu gayet açık ve net bir biçimde açıklayan âyetler ise, şunlardır:

“**O Allah'tır ki, sudan beşeri yarattı**” (25. Furkan, 54).

“**Allah her canlıyı sudan yarattı**” (24. Nûr, 45).

“**Her canlı şeyi sudan yarattık**” (21. Enbiyâ, 30).

Son âyetteki “**her şey**” ifadesinin umumi anlamda, insanlar, hayvanlar ve diğer bütün canlı varlıklara ve bitkilere şamil olduğunu ve dolayısıyla her şeyin sudan yaratıldığını bazı çağdaş müfessirler de açıkça ifade etmektedirler.⁷⁹ Kozmik âlemde su hayatın kaynağıdır ve her şey onunla neşv-ü nema bulmaktadır. Çünkü, hayvanlar, bitkiler ve diğer bütün canlı varlıklar suyun yaratılmasından sonra meydana gelmişlerdir. Bütün canlıların hayatîyetlerini devam ettirebilmeleri de yine suyun varlığına bağlıdır.⁸⁰

Ekolojik Dengenin Bozulması

İslâm düşüncesine dair eserlerde evrendeki ekolojik dengeyi tevhid ilkesine dayandıran müellifler, bu birliğin zıddı olan düzenin bozulmasını ise, “**fesad**” kavramıyla ifade etmişlerdir. Ekolojik dengenin, sosyal düzenin ve ahlakî yapının bozulması anlamına gelen bu terim birçok âyette vurgulanmıştır. Ayrıca Kur'an ekolojik düzeni tehdit eden en tehlikeli düşmanın insan olduğunu belirtmektedir. İnsan kendi eliyle ve fiiliyle hem karada hem de

78 Karakaş Vehbi, *Farklı Bir Bakış Açısıyla Kur'an ve Sünnet'te Çevre*, Rağbet, Yay. İst. 2011, s. 38-39.

79 Elmalılı M. Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, V, 3352; Şevkanî, *Fethu'l-Kadir*, III, 405; Merâğî Mustafa, *Tefsir-i Merâğî*, XVII, 62.

80 Mâverdi, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, III, 444; İbn Aşûr, *et-Tenvîr ve't-Tabrîr*, XVII, 42. Ayrıca bkz. Kırca Celâl, *Kur'an ve Fen Bilimleri*, s. 200.

denizde düzeni bozarak yeryüzünü fesada vermekte, ekinleri tahrip edip nesilleri bozmak için çalışmakta,⁸¹ buna karşılık Allah Teâlâ, tuttıkları bu kötü yoldan dönmeleri için yaptıklarının bir kısmını onlara tattırmaktadır. Nitekim Kur'an'da şöyle denilmektedir: “**İnsanların elleriyle kazandıkları/yapıp ettikleri yüzünden, karada ve denizde (yani bütün yer kürede) fesad/bozukluk, olumsuzluk çıktı. Belki dönerler diye (Allah) onlara yaptıklarının bir kısmını tattırıyor**” (30. Rûm, 41).

Bozgunculuk anlamına gelen **ifsâd**, salah kelimesinin zıddı olan **fe-se-de** kökünden olup, if'âl babında bir mastardır. Bir şeyi itidal (denge) dairesinden az veya çok çıkarmak demektir. Bu kavram yiyecek, içecekler için bozulma, kokma; ameller için geçersiz olma, hükmü olmama; bunların dışındaysa gerek nefis gerekse bedende meydana gelen maddî-manevî bozulma; toplumda ortaya çıkan kokuşma-dejenere olma ve dengeden sapma durumlarını ifade etmek için kullanılır. Ayrıca anlamları arasında, bozmak, fesad çıkarmak, ifsad etmek, itidalden (dengeden, faydalı ve adil olmaktan) çıkarmak, kokuşmak bulunmaktadır.⁸² Bu terim Kur'an'da onbir yerde geçer, her geçtiği yerde tabiatla beraber zikredilmesi dikkat çekicidir. Sosyolojik birtakım buhranlara göndermede bulunan âyetler her defasında fesadı çevre ile ilişkilendirmektedir. Kadî Beyzâvî (ö. 485/1286) bu âyeti yorumlarken fesadın çıkışını çevre felaketlerinin işlenmesi ile ilişkilendirir. Ona göre bu felaketler şunlardır: “Toprağın çoraklaşması, verimsizleşmesi, toplu ölümler, orman yangınları, denizlerin bozulması, bereketin ortadan kalkması, her türlü zarar-zıyanın artması, sapkınlıkların başgöstermesi ve her türlü zulüm”.⁸³ Şu halde günahlar, insan ruhunun ve toplumların dejenere olmasına sebep olduğu gibi çevrenin tahrib edilmesine de yol açmaktadır.⁸⁴

Taberî (ö. 310/122)'ye göre, günahların her biri yeryüzünde bir ifsad/bozgunculuk mesabesindedir. İşlenen günahlar, ifsad kategorisinde değerlendirilir. Yüce Allah, Kur'an'da: “**Yeryüzünde fesad çıkarırlar**” buyururken ifsadı genel anlam çizgisinde ve onun her türüne işaret etmiştir. Yani işlenen günahların boyutu ne olursa olsun bir masiyet olduğu için bunlar ifsad sayılır.⁸⁵ Dolayısıyla Rebi b. Enes, yeryüzünde Allah'a karşı günah işleyen veya bir günahı başkasına emreden kimse için, “yeryüzünde ifsad/bozgunculuk çı-

81 bkz. 2. Bakara, 205.

82 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sadır, Beyrut, tsz. “fe-se-de” mad; el-İsfehâni, *el-Müfredât*, s. 571. Ayrıca bkz. Tehanevî, *Keşşâfu İstilahâtı'l-Funûn*, Kalkuta, tsz. III, 419-422.

83 Kadî Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Tevîl*, Muessesetu Şaban, Beyrut, tsz. IV, 147.

84 Aydın Hüseyin, *Ekolojik Sorunlara Teolojik Yaklaşımlar*, s. 215-216.

85 Taberî Ebû Ca'fer, *Câmiu'l-Beyân an Têvîli Âyi'l-Kur'an*, thk. Ahmed Şakir, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2000, IV. 239.

karan kimsedir” demiştir.⁸⁶ Buna göre, “**masiyet**” kavramı, her çeşit günahı, ilahî iradeye maddî-manevî her tür karşı gelmeyi ifade eder.⁸⁷ Meselâ Kur'an, doğruları söyleyerek günah işleyen insana lanet edildiğini haber vermektedir: “**İndirdiğimiz açık delilleri ve kitapta insanlara apaçık gösterdiğimiz hidayet yolunu gizleyenlere hem Allah hem de bütün lanet ediciler lanet eder**” (2. Bakara, 159). Kurtûbî (ö. 671/1272), âyette geçen “**...bütün lanet ediciler lanet ederler**” ifadesinin yorumunda, Mücahid ve İkrime'nin “Bunlar böcekler ve hayvanlardır. Hakkı gizleyen kötü ilim adamlarının günahları sebebiyle böcekler ve hayvanlar kuraklığa mahkûm olurlar, dolayısıyla da onlara lanet ederler” dediklerini nakleder.⁸⁸

Kur'an'da olduğu gibi hadislerde de, “**günah işleme**” olgusunun çevreyi olumsuz etkileyen bir faktör/unsur olarak mü'minlerin zihnine yerleştirilmek istendiği görülür. Ayrıca Hz. Peygamberin çevreye bakışını ele alacağımız için burada sadece bu vurguyla yetinelim.

O halde sorunun çözümü için şu ilahî ihtarın gereği yapılmalıdır.

“**Düzeltilmiş olan yeryüzünü ifsâd etmeyin/bozmayın...**” (7. A'raf, 56). Dahhak (ö. 106/723) bu âyeti, “su kaynaklarını kurutmayınız, meyveli ağaçları kesmeyiniz” şeklinde çevreyi koruma anlamında yorumlamıştır. Çünkü, kirlilik problemi dolayısıyla çevrenin tahribatı yani ekosistemin bozulması, ilahî iradeye karşı çıkılarak sergilenen hatalı düşünce ve davranışlar sonucu ortaya çıkar.⁸⁹

Diğer taraftan Rûm Sûresi 41. Âyetinde geçen “**berr**” lafzını Mücahid (ö. 103/721)'in kırsal alanlar; “**bahr**”ı da, büyük şehir merkezleri anlamında yorumladığını görüyoruz.⁹⁰ Bu âyetle ilgili Elmalılı da şu yorumu yapar: “İlk yaratılışının tersine insanın şirke sapsması, ahlaksızlık, haksızlık, nefsi arzular, çeşitli mezheplerle beşeri ihtirasların çarpışması sebebiyle fitrata özgü düzen bozuldu, gerek doğal ve gerekse sosyal ortamda bozulma meydana geldi”.⁹¹

86 Taberî, *a.e.* I, 288.

87 Kâinat bütün görünüşleriyle bir bütündür, parçalanmayı ve parçacı yaklaşımları onaylamaz. Kur'an'a göre, Allah'tan başkasına kullak etmek te, toplum-çevre ilişkilerinde ifsâd oluşturan bir durumdur. Çünkü, O'ndan başkasına kulluk edenler, Allah'ın emrine ve ilahî düzene aykırı davranmış olurlar. Halbuki onların asıl görevi, yeryüzünü imar edip, orayı bir barış yurdu haline getirmektir. Bkz. Kayhan Mustafa, *Kur'an'da Çevre Kavramı ve Çevre-İnsan İlişkisi*, SBE. Erzurum, 2002, s. 104.

88 Kurtûbî, *el-Câmiu li-Abkâmi'l-Kur'an*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1988, II, 125. Ayrıca bkz. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, Dâru'l-Ma'rîfe, Beyrut, 1969, I, 200.

89 Beğavî, *Tefsîru'l-Beğavî el-Müsemma Meâlimu't-Tenzîl*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. bsk, Beyrut, 1993, II, 139; İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*, el-Mektebu'l-İslâmî, 4. bsk. Beyrut, 187, III, 215-216; Şevkânî, *Fethu'l-Kadir*, II, 244.

90 Maverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, IV, 317-318.

91 Elmalılı, *Hak Dini*, VI, 3832.

Bazı müfessirler de, “**karada ve denizde**” ifadesiyle, Tufan korkusunun kastedildiğini söylerken, diğerleri de, bununla, bir kısım arazinin, hiçbir nebat bitirmemesi; deniz sularının acılaşması veya gözelerin suyunun azalması kastedilmiştir. Çünkü gözeler de denizlerden sayılır⁹² derler. Bazıları da, “**berr**” sözcüğü, toprağı ve kuru maddeleri kuşatan gaz kütesini içine alan kara parçasını; “**bahr**” ise, yeryüzünün çukur bölgeleriyle, buraları dolduran su ve gazlara işaret ettiğini belirterek bunların kara ve denizlerin fiziksel yapılarının bozulmasını ifade ettiğini söylemektedirler.⁹³ Sonuçta da Rabbimiz bu tür olumsuzlukların bir yıkıma, global felaketlere yol açmaması için âyetin sonunda insanlara “**belki onlar dönerler**” ikazıyla onların kendilerine gelebileceklerine, dönüş yapabileceklerine imkân tanımaktadır.

Kur’an, sosyal bir yapı olan toplumu ifade eden “**nâs**” sözcüğünü, iki yüz kırk bir defa tekrar eder. İnsanlar anlamına gelen bu kavram, sosyolojik olarak toplumlara veya kitleleri ifade eder. Kitlelerin yaptığı yanlış davranışların olumsuz sonuçları, sırf insanlarla sınırlı kalmaz. “Âyetler bunların, insan da dahil olmak üzere tüm varlıkları kapsayacağını anlatır. Mesela bir âyette, “**Allah, insanları zulümleri yüzünden cezalandıracak olsaydı, yeryüzünde hiçbir canlı bırakmazdı. Fakat onları takdir edilen bir müddete kadar erteler**” (16. Nahl, 61)⁹⁴ buyrulur. Kur’an, toplumların yükseliş ve çöküşüne değinirken aynı zamanda bunun maddî çevreyle ilgili birçok tezahürüne de işaret eder ki bunların bazıları, kıtlık, aşırı sıcaklık, sel ve yangınlardır. Buna mükabil toplumların iyi davranışlarının ise, pozitif yönlerinin olacağını her zaman vurgular. Çevredeki her varlık, bir şekliyle insanın istifade etmesi için yaratılmıştır.⁹⁵

Bozgunculuk ile ilgili başka bir âyette ise, Yüce Allah şöyle buyurur: “**İnsanlardan öylesi var ki, dünya hayatına dair sözü senin hoşuna gider. Kalbinde olana (samimi düşüncelerini söylediğine) Allah’ı şahid tutar. Oysa o, hasımların en yamanıdır. Dönüp gitti mi (veya iş başına geçti mi) yeryüzünde bozgunculuk yapmaya, ekin ve nesli yok etmeye çalışır; Allah da bozgunculuğu sevmez**” (2. Bakara, 204-205). Bu insan tipi iş başına geçince bütün katılığı, kırıncılığı ve inatçılığı ile, kötülüğe ve bozgunculuğa yönelir. Maddî-manevî her şeyi yozlaştırarak her türlü canlının kökünü kurutmaya ve dejenere etmeye çalışır. Sonuçta ne tarım alanları ve ne de hayatın sürekliliği-

92 Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb* (et-Tefsîru’l-Kebîr) Matbaatu’l-Behiyyeti’l-Misriyye, 1. bsk. Kahire, tsz. XXV, 127-128.

93 Bkz. Mâverdi, *en-Nüket* IV, 317-318; İbn Kesir, *Tefsîr*, III, 435; Şevkânî, *Fethu’l-Kadir*, IV, 228. İbn Aşur, *et-Tahrîr ve’t-Tevîr*, XXI, 64-65.

94 Benzer bir âyet için bkz. 35. Fatır, 45.

95 Tabatabâî, Muhammed Hüseyin, *el-Mizân fi Tefsîri’l-Kur’an*, Müessesetü’l-İlmîyyi li’l-Matbuat, 3. bsk. Beyrut, 1971, XII, 280-281.

ni sağlayan insan nesli bu yıkımdan kurtulabilir. Bu ölçüdeki bir hayat düşmanlığı, yıkıcılığı seçen yaratığın yapısına iradî olarak sinmiş kini, kötülüğü, gaddarlığı ve bozgunculuğu sembolize etmektedir.⁹⁶

Görüldüğü üzere Kur'an, doğal çevredeki her türlü bozulmayı⁹⁷ iki ana başlıkta ele almaktadır:

- a) Masiyetin çevre üzerindeki olumsuz etkileri (manevi boyut)
- b) İnsanların kendi elleriyle yaptıkları yanlışlar (maddi boyut).⁹⁸

İşte yeryüzünde Allah'ın halifesi/temsilcisi durumunda olan insan⁹⁹ aynı zamanda yeryüzünü imar etme görevini de yüklenmiştir.¹⁰⁰ Çünkü, “**Şüphesiz ki arza salih kullarım varis olacak**” (21. Enbiyâ, 105) buyurulmuştur. Bu âyetle ilgili R. El-İsfehânî (ö. 502/1108)'nin şu değerlendirmesi dikkat çekicidir: “Gerçek manada varis olmak demek, sonucunda herhangi sorgulama ve borçlanma olmaksızın, insanın bir şeyi elde etmesidir. Dolayısıyla salih kullar dünyadan gerektiği kadarını gerektiği zamanda ölçülü olarak alırlar”.¹⁰¹ Hemen şunu da belirtelim ki, âyetteki “**salih kullar**” ifadesi genel bir anlam taşıdığı için şartlarını yerine getirmeleri halinde diğer insanlar da yeryüzünden faydalanabilirler. Çünkü âyetin öncesinde, “**Allah, öncekilere yaptığı gibi sizden de inanarak yararlı işler yapanları yeryüzüne mirasçı kılacağını**” bildiriyor. Burada asıl önemli olan, dinin uygun gördüğü şeyleri yapmak, bozgunculuk ve dinin cevaz vermediği şeyleri yapmamaktır.

Anlatılanlardan hareketle çevreyi genelde **fiziki çevre** ve **manevi çevre** olmak üzere iki kategoride değerlendirmek gerekir. Bu, insanın doğasına da uygun bir yaklaşımdır. Manevi çevre daha çok insanın duygu ve düşüncelerinden oluşan, bir bakıma değerlerin inşa ettiği din, ahlâk ve hukuk gibi kurumların rol oynadığı bir dünyadır. Dinî ve ahlâkî değerlere içtenlikle bağlı olan ve bu şuurla yetişen bir insanın, hem fiziki çevresi hem de manevî çevresi temiz

96 Kutub, Seyyid, *Fî Zilâli'l Kur'an*, Daru's-Şurûk, Beyrut, 1982, I, 205.

97 Âyetlerin indiği sıralarda Arabistan'da kıtlık, darlık, güvensizlik gibi olayların vuku bulunmuş olması muhtemeldir. İşte sıkıntılardan yakınmakta olan insanlara, Kur'an, bu düzensizliklerin, bozuklukların, Allah'a isyandan ileri geldiğini; bunların, insanların yaptıklarından sadece bir kısmının cezası olduğunu, İnsanların Allah yoluna dönmeleri için bu olaylarla uyarıldıklarını hatırlatıyor. Bkz. Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İst. 1985, VII, 28.

98 Çevreyi olumsuz yönde etkileyen her tür bozgunculuk konusunda geniş bilgi için bkz. Aydın, Muhammed, *Kur'an ve Sünnete Göre İnsanların Bozgunculuklarının Çevreye Etkileri*, Çevre ve Din Sempozyumu, I, 193 vd.

99 2. Bakara, 30.

100 11. Hûd, 6.

101 el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 814-815.

olur. Dolayısıyla fiziki çevrenin temiz ve düzgün olması, manevî çevrenin temiz olmasına bağlıdır. Dinî ve ahlakî değerler insanın iç denetimini sağlarken, beşerî otoriteler de dış denetimini sağlar. Bu nedenle, çevre krizini aşmanın en etkin yolu bu denetim mekanizmalarını birlikte ve bir bütün olarak devreye sokmaktır. Görülüyor ki Kur'an, bu süreçleri de hesaba katarak işin özellikle metafizik ve ahlakî boyutunu ön plana çıkarmaktadır.¹⁰²

Bugün, insanın iç dünyasında ve insan-evren ilişkisinde baş gösteren kriz karşımıza çevre felaketi olarak çıkmaktadır. İnsanın kim olduğunu (varoluşsal mahiyetini) unutmaması, davranış ve varoluş hikmetini idrak edememesi; dolayısıyla kendisini sorumsuz zannetmesi sadece onun ruhunu karartmıyor, küresel boyutta ekolojik bir bozulmayı da beraberinde getiriyor.¹⁰³ Dolayısıyla insan, önce kendi krizini çözerek etrafındaki her şeyle barışık ve uyumlu olması gerekir. Bu noktada iç denetim mekanizması olarak dinî ve ahlakî değerler büyük bir önem taşır. Öyleyse burada asıl sorun, insan-doğa ve insan-evren ilişkisinde ve buna paralel olarak ta, insan-Allah ilişkisinde ortaya çıkmaktadır. Ancak herkes bunun farkına varmış değildir.¹⁰⁴

Madem ki bütün problemler insanın bozulması veya kirlenmesiyle ortaya çıkmıştır, o halde önce onun temizlenmesi gerekir. O temizlenmeden hiçbir şeyin düzelmesi mümkün değildir. Zaten Kur'an'ın önce insana yönelmesinin sebebi de budur. "... **Gerçek şu ki, insanlar kendi iç dünyalarını değiştirmeden Allah onların durumunu değiştirmez ...**" (13. Râd, 11). Çünkü insanlar, başlarına gelen musibetlere kendileri sebep olurlar.

Özetlersek Kur'an, insanın bütün boyutlarda ölçü, ahenk ve dengeye riayet etmesini, onu sarsacak davranışlara gitmemesini ısrarla istemektedir. İnsan, tartıda, ticarete, ölçüp biçmede, sözünde, takdirlerinde, iş ve hukuk hayatında, nimetlerin paylaşımında, harcamada vezne uymaya çağrıldığı gibi varlığın dengelerini bozmamak üzere tabiatı, atmosferi kirletmemeye, doğal yasaları tahrip etmemeye çağrılmaktadır.¹⁰⁵

Hız. Peygamber'in Çevreciliği

Hız. Peygamber çevre konusunda da yaptıkları ve söyledikleriyle Müslümanlara örnektir. Müslümanlar için Hız. Peygamber'in her konuda, hayatın her alanında yegâne örnek olduğu bir gerçektir.¹⁰⁶ Dolayısıyla en önemli dinî otorite olarak Hız. Peygamber'in söylediği veya yaptığı bir şeyle müminlere

102 Bayraktar Mehmet, *İslâm ve Ekoloji*, s. 62.

103 Merter Mustafa, *Doküzyüz Katlı İnsan*, Kaknüs Yay. İst. 2007, s. 412.

104 Nasr, Seyyid Hüseyin, *İnsan ve Tabiat*, s. 19.

105 Öztürk, Yaşar, *Kur'an Açısından Küresel Afetler*, s. 71.

106 60. Mümtehine, 6.

hitap edildiğinde onun hemen kabul ve tatbik edildiği görülür. Çünkü günümüzde de en ilkel şartlardan en modern şartlara varıncaya kadar Hz. Peygamberin çevre duyarlılığı konusunda tavsiyeleri güncelliğini korumaktadır. Mesela Hz. Peygamber'in ağaç dikimine dair teşvik ve tavsiyeleri bugün bizim için çok daha fazla anlam taşımaktadır. Çünkü yapılaşma veya haklı olmayan başka gerekçelerden dolayı çok sayıda ağacın kesilerek veya yakılarak dünyamızı oksijensiz bırakma sorumluluğuna ne yazık ki Müslümanlar da ortak olabilmektedir. Bilinçsiz bir şekilde tabiatı tahrip etme ve çevreye bu nevi zarar verme eyleminin doğru olmayacağı bilinci, Hz. Peygamber'i örnek alma konumunda olan Müslümanlar için daha fazla sorumluluk getirmektedir. Bu sorumluluğa en güzel örneklerden birisi de, çevreye başkalarını rahatsız edecek şekilde eziyet ve zarar verilmemesidir. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in şu hadisi fazlasıyla önem arz etmektedir: Ebû Hüreyre (58/678) Hz. Peygamber'den şöyle nakletmektedir: **“Lanet edilen iki şeyden sakının”** buyurdular. Ashab, **“Lanet edilen iki şey nedir?”** diye sordular. Hz. Peygamber de, **“İnsanların gelip geçtikleri yolu ve gölgelendikleri yeri helat/туalet ihtiyacını gidermek için kullanmaktır”**¹⁰⁷ buyurdu.

Bu hadisin İbn Abbas'tan (ö. 68/687) gelen başka varyantında **“üç şeyden”** ifadesi yer almakta ve üçüncü olarak ta “pınarın başı” geçmektedir.¹⁰⁸ Böylece Hz. Peygamber'in insanların kullandıkları yol ve patikalara, dinence yerlerine ve su/pınar başlarına tuvalet ihtiyacının giderilmesini kesinlikle yasakladığını görüyoruz. Bu prototip yasaklamaya ilaveten, hayatî bir öneme ve dikkate layık olmak üzere, hem durgun hem de akan sulara tuvalet ihtiyacının giderilmesini yasaklayan başka rivâyetler de vardır.¹⁰⁹ Bu ve benzer rivayetler en ilkel durumlarda bile su ve onun yakın çevresine tuvalet ihtiyacının giderilmesinin şiddetle yasaklanması, “su ve havzalarını korumanın dinî anlamda toplumsal bir sünnet” olduğunu açıkça göstermektedir.

Başka bir hadiste de, insanların geçtiği yollarda onlara eziyet ve sıkıntı verecek olanların “lanet edilmeye” maruz kalacakları haber verilerek, çevrenin doğallığını bozacak her türlü olumsuz davranışa işaret edilmektedir. Hz. Peygamber'in insanları rahatsız edici herhangi bir şeyi yoldan kaldırmanın “imanın bir şubesi olarak tavsif edip bu yönde sık sık tavsiyelerde bulunması,¹¹⁰ günümüz Müslümanlarının örnek alması gereken evrensel bir sünneti olarak algılamaları gerekir. Bu ve buna benzer tavsiyelerden hareketle, uluslararası camiada kabul görmüş ve ortak aklın benimsediği insanlığın yararına

107 Müslim Tehâret, 68; Ebû Davûd, Taharet, 14.

108 Müslim, Taharet, 49; Tirmizî, Taharet, 51; Nesâî, Taharet, 31; İbn Mâce, Taharet, 25.

109 Buhârî, Vudû, 73; Müslim, Taharet, 94-97; Ebû Davûd, Taharet, 14.

110 Müslim, İman, 58.

yönelik ilkeler ve kurallar da, Hz. Peygamber'in sünnetine uygun olduğunu açıkça göstermektedir.¹¹¹

Diğer yönden Hz. Peygamber (s.a.v), Bedir savaşına başlarken savaş meydanında ve Hicret'den sonra da muzaffer olarak Mekke'yi ele geçirirken askerlerine, “*Size kılıç kalkmadığı sürece kimseye kılıç çekmeyin, kimseyi öldürmeyin, tarlasında çalışanlara dokunmayın, ağaçlara ve ekinlere zarar vermeyin...*” emrini vererek insan hayatı, toprakla uğraşmanın, onu ekip biçmenin kutsallığı, ağaç ve örtünün önemi konularındaki duyarlılığını ortaya koymaktadır.

Hz. Ebubekir'in de, savaşta askerlere hurma ağaçlarını kesmemeleri, hiçbir meyve ağacına zarar vermemeleri konularında emirleri olduğu bilinmektedir.

Bununla beraber Hz. Peygamber, hemen her konuda biz insanlara sadece önerilerde bulunup yol göstermekle kalmamış, esasen örnek olarak çok güzel uygulamalarda da bulunmuşlardır.¹¹² Meselâ, Medine yakınlarındaki Beni Harise'lilerin otlak yeri olan ve “Zureybu't-Tavril” adıyla bilinen bir yerin ormana dönüştürülmesini istemişler ve: “*Kim buradan bir ağaç kesecek olursa, onun karşılığında bir ağaç diksin*” talimatını vererek günümüz moda deyimi ile doğal kaynaklardan yararlanmada temel bir prensip olan “**sürdürülebilirlik**” ilkesinin belki bilinen ilk örneklerinden birini vermişlerdir. Bunun üzerine ağaçlar dikilmiş ve bu bölgeye “**el-Gabe**” adı verilmiştir.¹¹³

Yine Hz. Peygamber, Mekke bölgesi, Medine'nin 32 km'lik çevresi ve Taif şehirleri ile yakın çevresini “**haram bölge**” yani bugünkü tanımlaması ile bir anlamda “**sit alanı**” olarak ilan etmişler ve bu bölgelerin ağaçlarının kesilmesini, kuşların ve diğer hayvanların avlanmasını, otların yolunmasını yasaklamışlardır.¹¹⁴

Diğer yönden yine Hz. Peygamber, Taif'in korunmuş bölge ilan edilmesi konusunda Taif halkıyla anlaşma metni imzalamış, ayrıca bu hususta özel bir beyanname hazırlayarak o yörenin Müslümanlarına göndermiştir. Bu beyannameye göre, Taif vadisinin dikenli ağaçları ile çalılarının tahrip edilmeme-

111 Hz. Muhammed, tarihin “sit alanı” fikrini ortaya atan ve sistemli sit alanları oluşturan ilk önderidir. Hayret verici olan sadece bu değildir: Onun bu sit alanı oluşturmada ki becerisi, plan ve programı günümüzün bu alana ilişkin beklentileriyle, tespitleriyle birebir örtüşmektedir. Eğer, Hz. muhammed'in mucizelerinden söz edeceksek onun en büyük mucizelerinden biri, işte budur (Öztürk Yaşar, *Kur'an Açısından Küresel Afetler*, s. 64).

112 Çevrecilikle ilgili koruma alanı oluşturma fikri ve uygulaması ilk defa 1870'li yıllarda Amerika'da gündeme gelirken, Kur'an, henüz inzâl sürecinde çevreyi hem fiziki hem de sosyal ilişkiler açısından koruma altına alıyordu...

113 Belâzûrî, *Futûhu'l-Buldan*, çev. Zakir Kadri Ugan, İst. 1955, s. 55-57.

114 Buhârî, Cihâd, 71; Müslim, Hacc, 458, 464, 472; Ebû Davûd, Menâsik, 96,

si, av hayvanlarının korunması gerekiyordu. Hz. Ömer de, Medine civarına bekçi tayin ederek onu, ağaçların kesilmesine ve yapraklarının silkelmesine müsaade etmemesi, bunları yapanların yakalanması ile görevlendirmiştir.¹¹⁵

Görüldüğü üzere Hz. Muhammed, çağdaş manada henüz sanayileşmenin olmadığı dönemlerde çevreyi korumaya yönelik ilginç tedbirler olarak **Mekke**, **Medine** ve **Taif** bölgelerini harem alanı ilan ederek buralarda ağaç kesmeyi ve hayvan avlamayı yasaklamıştır.

Sonuç olarak Müslümanlar hem kendileri hem de insanlık için küresel kapitalizmin dünyamıza verdiği maddi ve manevi tahribatı ortadan kaldırmaya yönelik her türlü çalışmaya ve faaliyete katkıda bulunmalı ve bu sorunu daha fazla sahiplenmelidir. Zira insanlık maddi-manevi her alanda insanoğlunu ve yaşadığı çevreyi zehirlemeye devam eden küresel kapitalizm karşısında nebevî sünnet gibi evrensel bir panzehire sahiptir.

Dinlerin Çevreye Bakışı

İslâm dışındaki diğer dinlerde de, çevreye saygı ve ekolojik dengenin bozulmaması konusunda önemli uyarılar ile insanların çevreye yönelik sorumlulukları hatırlatılmaktadır. Bu husus, Hinduizm, Budizm gibi Hint dinleri, Mecûsîlik, Sabîlik gibi Ortadoğu kökenli dinlerde var olduğu gibi, Yahudîlik ve Hıristiyanlık'ta da önemli bir yer tutar.¹¹⁶

Hemen şunu belirtelim ki, her semavî din şu veya bu ölçüde çevrecidir. Belki de dinlerin geliş amacı veya önemli amaçlarından biri budur. Gerek Yaratıcı ile yaratılanlar arasındaki ve gerekse yaratılmışların kendi aralarındaki ilişkileri düzenlemek...

Dünyanın en büyük dinlerinden biri olan Hıristiyanlığı bundan ayrı düşünmek yanlış olur. Hiç şüphesiz bu din de özü itibarıyla çevreci bir dindir.

Bu dinin çevre ile ne ölçüde ilgili olduğunu onun temel kaynağı olan İncil'e baktığımızda görürüz.¹¹⁷ Ancak İncil'deki çevre ile ilgili bazı ifadeler değişik şekillerde yorumlanmaya müsait ifadelerdir. Nitekim kamuoyunda bu ifadeler uzun uzun tartışılmış, halen de tartışılmaktadır.¹¹⁸ Bu cümleden

115 Hamidullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, çev. İrfan Yay. İst. 2003 I, 535-537.

116 Gündüz Şinasi, *İslâm Dışı Dinlerde Doğal Çevre, Kâinattan Sorumluyuz*, İstanbul Müftülüğü Kültür Yayınları, İst. 2008, s. 4-6. Daha geniş bilgi için bkz. Kayadibi Fahri, *Çevre Sorunları ve Dinlerin Çevreye Bakışı*, Çevre ve Din Sempozyumu, İÜİF. İst. 2008, I, 279 vd.

117 İncil'deki çevre ile ilgili değerlendirmeler hususunda geniş bilgi için bkz. Fersahoğlu, *Dinler ve Çevre*, s. 149 vd.

118 Bu sebeple, ekoloji üzerine Batı'da yapılan bazı çalışmalarda da, bugünkü ekolojik bunalımın temelinde büyük dinlerin insanı merkeze koyup ona her türlü istismar hakkını ta-

olarak Clive Ponting şunları söylemektedir: “İlk ve ortaçağ hıristiyan düşünürleri, Tanrı'nın insanlara bitkileri, hayvanları ve tüm dünyayı kendi çıkarları için kullanma hakkını verdiğiine ilişkin Yahudi kökenli yazarların görüşlerini hemen hemen hiç karşı çıkmadan kabul ettiler. Buna göre doğa kutsal değildir ve dolayısıyla hiçbir vicdanî sorumluluk hissedilmeden sömürülmeye açıktır; insanlar doğayı kendilerince en iyi olan biçimde kullanma hakkına sahiptir. Bu anlayışta Tanrı, dünyanın üzerinde ve dünyadan ayrı olarak görülür ve en önemli konunun, bireylerin doğal dünyayla değil, Tanrı'yla aralarındaki ilişkiler olduğuna inanılır. Gerçekten de bu düşünce tarzı, insanı doğal dünyanın bir parçası olarak kabul etmez. Çünkü Tanrı'nın insanı diğer bütün yaratılmışlardan üstün kıldığına ve dünyanın temeli konumuna yükseltmiş benzersiz bir canlı olarak yaratıldığına inanılır”. Ortaçağ Avrupa'sında, on ikinci ve on üçüncü yüzyıllarda klasik yazarlardan gittikçe daha fazla etkilenen bu görüş, dünyayı ve insanın bu dünyadaki yerini anlayabilmek için geniş kabul gören bir temel oluşturdu. Bu bağlamda John Stuart Mill de: “Doğanın güçleri genellikle insana karşıdır. İnsan zorla ve yaratıcılığını kullanarak kendi yararına olabilecek en küçük şeyi bile ondan almalıdır” der. Bir başka yazar, insanı doğanın efendisi, bir diğeri, onun dünyanın kralı olduğunu ve gökyüzündeki Tanrıyla birlikte dünyaya hükmettiğini söyler. Rönesans yazarı İtalyan Marsilio Ficino ise, daha da ileri giderek insanı tanrılaştırır.¹¹⁹ Halbuki Yahudilik, Hıristiyanlık ve diğer dinler insanlara ayrıcalıklı bir konum vermekle beraber onları böylesine egoist, sorumsuz ve özel bir statüye getirmemiştir. Doğayı, insanların istedikleri gibi sömürebilecekleri bir varlık olarak görmezler. Mesela, Kur'an, insanın bu zaafını ilk yaratılış haberinde şöyle bildirmiştir: “**Rabbın meleklere, Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım**” deyince melekler: **Orada bozgunculuk edip, kanlar akıtacak birini mi yaratacaksın...** demişlerdi...” (2. Bakara, 30).

Yukarıda kısaca da olsa değinmeye çalıştığımız, Yahudilik ve Hıristiyanlıktaki insan merkezli dünya görüşüne tabii ki itiraz eden bazı düşünürler de vardır. Çünkü genelde bu dünya görüşünün sebep olduğu çevre sorunu ve diğer problemler bugün yaşanan bariz küresel gerçeklerdir. Dolayısıyla batılı birçok düşünür, bugünkü durum karşısında özellikle de çevre konusunda özleştirici yaparak küresel felakete dikkati çekiyorlar. Mesela Alain Herve, “Dünyanın Son Ümidi” isimli makalesinde gelinen noktada garip felaketlerin

nıyan anlayışlarının bulunduğu ifade edilmiş ve çok ciddi biçimde taraftar bulmuşlardır (Öztürk Yaşar, *Kur'an Açısından Küresel Afetler*, s. 7).

119 Geniş Bilgi için bkz. Fersahoğlu, *a.e.* s. 151 vd.

120 Son dönemlerde batıda yayınlanan kitapların bir çoğunda çevre felaketi çeşitli yönleriyle ele alınarak çareler aranmaktadır. Öyle ki, bu konuda çıkan kitapların çoğunda “dünyanın sonu”nun geldiğinden bahsedilmektedir. Bu konuda geniş bir bilgi için bkz. Fersahoğlu, *a.e.* s. 158-159.

bizi beklediğini, dünyanın tehlikede olduğunu vurgulamakta, bu durumun sebeplerinin başında da sanayileşmiş Batı medeniyetinin yer aldığını ve buna da “**beyaz tehlike**” dendiğini söylemektedir. Daha sonra da, “*kirlenen deniz, kısırlaşan toprak, zehirlenen hava, çatlayan içtimaî neseç, ezilen kabile medeniyetleri... Bu arada bahtiyar neşideler söylenmektedir: Gayrı safı millî hasıla artıyormuş, enerji tüketimi artıyormuş, nüfus artıyormuş...*” gibi ironik ifadelerle durumun vehametini gözler önüne sermektedir.¹²⁰

Kısacası batılı yazarlar, düşünürler, daha çok kendi toplumlarının Kut-sal kitabı yanlış yorumlamalarının yanında, bilim anlayışında meydana gelen değişimler, modern felsefenin doğuşu, mekanik alem anlayışı, ahlâk anlayışı gibi birtakım sebeplerle bozdukları ekolojik sistemin bir nevi yasını tutarak özeleştiride bulunuyorlar. Ancak kanaatimizce bundan daha beteri, batılıların sömürdükleri toplumları her yönden kendilerine benzetmeye çalışmalarıdır. Kendi toplumlarında ne kadar olumsuzluk varsa hepsini, medenileşmek, sanayileşmek adına diğer toplumlara da empoze etmektedirler.

Yahudîlik te, aslında çevreci bir din olmasına rağmen Hıristiyanlık gibi insanı merkeze almakla itham edilmiş ve eleştirilmiştir. Bu eleştiri yapan düşünürler: “Musevîlik ve Hıristiyanlık etiğinin, insanı doğasına (fitratına) yabancılaştırdığını, doğal değerleri ve süreçleri “metalaştırdığını”, buna da, bu dinlerin doğa karşısında insanı ön plana çıkarmalarının ve her ne pahasına olursa olsun gelişme ereğine öncelik vermelerinin yol açtığını öne sürmüşlerdir.¹²¹

Sonuç

Kâinata ilahî bir denge mevcuttur; bütüncül-entegre bir denge.. Ölçsüz ve abes hiçbir şey yaratılmamıştır. Geniş feza boşluğunda zerrelere kürelere kadar yaratılan her şeyde, ince bir nizam dakik bir ölçü, birbirini tamamlayan ahenk ve akıllara durgunluk verecek bir dengenin var olduğunu Kur'an haber vermektedir.¹²²

Yüce Allah yeryüzündeki her şeyi insan için yaratmış ve ona, yeryüzünde kendisinin bir halifesi (temsilcisi) olarak yetki ve sorumluluk yüklemiştir.¹²³ Dolayısıyla insan, hem kendi fitratının hem de evrendeki kurulu nizamın fesada uğrayıp bozulmaması, yeryüzünün imar ve ihyası sorumluluğunu taşımaktadır.¹²⁴ Açıkça anlaşılıyor ki, çevrecilik aynı zamanda Kur'an'a gönül vermiş Müslüman bireyin ilgi alanıdır. Çünkü Kur'an'da direkt veya dolaylı olarak ekolojik dengenin korunmasına ilişkin emirler, teşvikler ve önlemler

121 Keleş Ruşen-Hamamcı Can, *Çevrebilim*, s. 245.

122 Bkz. 54. Kamer, 49; 55. Rahman, 7-8; 65. Talak, 3.

123 Bkz. 2. Bakara, 29-30

124 Dartma Bahattin, *Kur'an ve Ekoloji*, Rağbet Yay. İst. 2005, s. 11-12.

görüyoruz. Ayrıca buna paralel olarak Hz. Peygamber'in yaşantısı, mübarek sözleri ve takrirlerinden de, ekolojik meselelere ışık tutan ve çevre duyarlılığına dikkat çeken emir, tavsiye ve ilginç uygulamalara muhatap bulunmaktayız. Her konuda olduğu gibi insan kaynaklı çevre konusunda da; örnek ve model insan olan¹²⁵ Hz. Peygamber'in uygulamaları günümüz insanına bütün berekliliğiyle sunularak çevre bilincinin oluşmasına çalışılmalıdır. Daha da önemlisi, meseleye sahip çıkarak, insanın ruh ve bedenini kuşatıcı olmayan; “**ben**” ve “**ben olmayan**” şeklinde ifade ettiğimiz ikili varlık anlayışı gibi çarpık ve eksik metotların yerine, birbirlerini tamamlayıcı bir varlık anlayışını ve sorumluluğu ifade eden Kur'an'î tahlillerin beşeriyete arz edilmesidir.

İslâm dininin çevre dostu karakteri günümüzde başta Müslümanlar tarafından göz ardı edilmekte, ilk Müslümanların bugünkü tabirle “ekolojik” olan yaşayış ve gelenekleri günümüzde yeterince fiiliyata dökülememektedir. İslâm'ın ekolojik karakteri ve mirası hakkında epistemolojik bir eksikliğin olduğunu kabul etmek gerekir. Diğer yandan Müslümanlar da, menfi Modernite'den kendilerine düşen payı alarak İslâm'ın ekolojik ruhundan uzaklaşmışlardır. İslâm düşüncesinde ekolojik bilincin yeniden canlandırılması için gerekli bilgi ve inanç temeli modern dünyaya cevap verecek bir biçimde yeniden kurulmalıdır.¹²⁶

Diğer sorunlarda olduğu gibi kendisine emanet edilen çevreyi kirleten yanlış tasarrufları sebebiyle insandır. Çünkü o, evrende kendi hizmetine sunulmuş her nimete hiyanet etmiştir. Bu nedenle Kur'an, fiziki çevreden önce birey olarak insanın maddî ve manevî yönden kirlenmemesini ve beraberinde başka sorunlar çıkarmamasını esas alır. Ortaya çıkan sorunlarda da, en tabii ve insan fitratına en uygun çözümleri ortaya koyar. O halde, Kur'an kültürü kazanmış olan bir kişinin çevreye zararlı olması düşünülemez. Onun içindir ki, çevre korumacılığında, tabiatın güzelliklerini muhafaza etme hususunda, daha da önemlisi insan haklarının yaşatılması konusunda kesinlikle mukaddes kitabımızın rehberliğine ihtiyaç vardır. O ilahî buyruk, çevre sorunu da dahil olmak üzere her problemin insan kaynaklı olduğunu haber veriyor. Madem ki, bütün problemler onun bozulması veya kirlenmesiyle ortaya çıkmıştır, o halde önce onun temizlenmesi gerekir. O temizlenmeden hiçbir şeyin düzelmesi mümkün değildir. Daha önce de vurguladığımız gibi dinlerin önce insana yönelmesinin, onda yoğunlaşmasının sebebi de budur. Olacak şey, insanın değişmesi aslî fitratına dönmesidir. Onu değiştirecek olan da yine onun kendisidir. “**Gerçek şu ki, insanlar kendi iç dünyalarını değiştirmeden Allah onların durumunu değiştirmez...**” (13. Ra'd, 11). Çünkü insanlar başlarına

125 Bkz. 33. Ahzâb, 21.

126 Aydın Hüseyin, *Ekolojik Sorunlara Teolojik Yaklaşımlar*, s. 10.

gelen musibetlere kendileri sebep olurlar.¹²⁷ Olmuşlardır da. Bunun kanıtı, dünyanın bugünkü halidir. Ezeli ve ebedî ilmiyle, bunu çok önceden bilmiş olan Allah insanları şöyle uyarılmıştı: “**İnsanların elleriyle işledikleri yüzünden karada ve denizde fesat çıkar; Allah da belki dönerler diye yaptıklarının bir kısmını böylece kendilerine tattırır**” (30. Rûm, 41).

İnsanlık bugün “**belki dönerler**” noktasındadır. Çünkü tatması gerekeni tatmış, olayın vehametini sezmiştir. Öyle ise dönmeli ve değişmelidir. Ancak o zaman saplandığı bataklıktan kurtulacak ve bu sayede huzura kavuşacaktır.

İnsan, varlıklar üzerinde halife kılınmasının gereği olan metafizik sorumluluğun hakkını vererek tabiattaki nizam ve dengeyi ciddiye almak, onu kendine uydurmak yerine, onunla bütünleşmek zorundadır. Bu dengeyi gözetmeksizin tüketme içgüdüğü içinde hareket eden ve dolayısıyla çevre felaketlerine davetiye çıkaran günümüz insanı, sebep olduğu bu yıkımın bedelini ödemektedir. Buna karşın modern insanın bozulan dengeyi çeşitli tedavilerle ayakta tutma teşebbüsleri ise oldukça yetersiz kalmaktadır. Teknolojinin baş döndürücü hızı karşısında sadece insan ırkı değil aynı zamanda tüm varlıklar hazin bir şekilde hayatiyetlerini sürdürememe tehlikesiyle karşı karşıyadır. Bu nedenle insanoğlu, doğayla ilişkilerinde temel ilişkileri yeniden tespit etmek ve aynı zamanda insan-tabiat ilişkilerinde modern yaklaşımları yeterince eleştirmek durumundadır. Çünkü çevre sorunlarının bir paradigma sorunu olduğu; kökeninde bir zihniyet, inanç ve ahlâk probleminin yattığı noktasından hareketle problemleri ele almak, bize en sağlıklı bir yaklaşım gibi görünmektedir. Bu tavrın başlangıç noktası ise, ilahî mesajın doğru algılanması, tüm barındırdıklarıyla birlikte tabiatın salt insan hizmetine sunulan bir imkanlar coğrafyası olmaktan çok, yaratıcının ifsad ve israf etmemek kaydıyla insan hizmetine sunduğu bir nimetler yekünü olarak görmek ve O'nun mesajını anlamaya çalışmak olmalıdır. Bu gerçeğe rağmen, bazı Batılı çevreciler, “**dünyadaki varlıkların insan hizmetine sunulduğu**” şeklinde kutsal kitaplarda yer alan bazı ifadeleri¹²⁸ çevre sorunlarının temel nedeni gibi göstermektedirler. Hakikatte ise bunlar, gerçek nedeni ve hatta gerçek suçluyu kamufle etme çabalarıdır. Çünkü kutsal metinlerdeki insan vurgusu, ilahî tasarımın tek amacının insan olmadığı gibi, insan dışındaki varlıkların insan hatırına oluşturulmuş değersiz yan ürünler olduğunu da ileri sürmez.

Son tahlilde, A. Toynbee'nin tarihi tesbitini hatırlatıyoruz: “**İnsanoğlunu, maddi hırsın ilham ettiği teknolojinin sonuçlarından korumak için bütün dinle-**

127 4. Nisâ, 79.

128 Meselâ, Tevrat'ta şöyle ifade edilir: “**Ve Allah dedi: Suretimizde, benzeyişimize göre insan yapalım ve denizin balıklarına ve göklerin kuşlarına ve sığırlara ve bütün yeryüzüne ve yerde sürünen her şeye hâkim olsun**” Tekvin, 1, 26.

rin ve felsefelerin taraftarları arasında dünya çapında bir işbirliğine ihtiyacımız olduğunu sanıyorum”¹²⁹

Kaynakça

- Abdulkaki, Muhammed Fuad, *el-Mucemu'l-Mufehres li-Elfâzi'l-Kur'anî'l-Kerim*, Çağrı, Yay. İst. 1986.
- Ateş, Ali Osman, “İslâm ve Doğal Hayatın Korunması”, *ÇÜİF Dergisi*, c. 3, s. 1, Ocak-Haziran, 2003.
- Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İst. 1985.
- Aydın, Hüseyin, *Ekolojik Sorunlara Teolojik Yaklaşımlar*, DİB Yay. Ankara, 2009.
- Aydın, Muhammed, “Kuran ve Sünnete Göre İnsanların Bozgunculuklarının Çevreye Etkileri”, *Çevre ve Din Semozyumu*, İÜİF İst. 2008.
- Bağdatlı, Yaşar, Çevre ve İnfeksiyon Hastalıkları, Çevre ve İnsan Sempozyumu Tebliğleri, İnsanlığa Hizmet Vakfı, Yay. İst. 1999.
- Bayraktar, Mehmet, *İslâm ve Ekoloji*, DİB. Yay. Ankara, 1992.
- Beğavî, *Tefsîru'l-Beğavî el-Müsemma Meâlimu't-Tenzil*, 1. bsk. Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1993.
- Belâzûrî, *Futûhu'l-Buldan*, çev. Zakir Kadri Ugan, M.E.B. Yay. İst. 1955.
- Bucaille, Maurice, *Müsbet İlim Yönünden Tevrat İnciller ve Kur'an*, çev. Mehmet Ali Sönmez, DİB. Yay. İst. 1987.
- Buhârî, Sahîhu'l-Buhârî.
- el-Cahız, Ebû Osman Amr b. Bahr, *Kitâbu'l-Hayavân*, thk. Abdusselâm M. Harun, Dâru İhyâit-Turâsî'l-Arabî, Beyrut, tsz.
- Canan, İbrahim, *Peygamberimizin Sünnetinde Terbiye*, Tuğra Neşriyat, İst. tsz.
- Çepel, Necmettin, *Doğa Çevre Ekoloji ve İnsanlığın Ekolojik Sorunları*, Altın Kitaplar Yay. 1. bsk. İst. 1992.
- Dartma, Bahattin, *Kur'an ve Ekoloji*, Rağbet Yay. İst. 2005.
- Demir, Şehmuz, “Çevre Sorunu ve Kur'an'ın Çevreye Yaklaşımı”, *İlmi Dergi (Diyamet)*, c. 44, Sayı, 4, Aralık-2008.
- Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*
- Elmalılı, M.Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Kitabevi, İst. tsz.
- Fersahoğlu, Yaşar, *Dinler ve Çevre*, 2. bsk. Çamlıca Yay., İst. 2011.
- Frederic, Vester, *Ekolojinin Anlamı Evrendeki Bütünsellik Ağının Kavranması*, çev. Aydın Arıtan, Arıkan Yay. İst. 1997.
- Gazzalî, Ebu Hamid, *el-Mustasfa min İlmi'l-Usûl*, Dâru'l-Fıkr, Beyrut, tsz.
- Görmez, Kemal, *Çevre Sorunları ve Türkiye*, Ankara, 1997.

129 Bkz. Toynbee A.-D. İkedâ, *Yaşamı Seçin*, çev. Umut Arık, A.Ü. Basımevi, 1992, s. 114.

-, *Çevre Sorunları*, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara, 2007.
- Günay, Turhan, "İslâm ve Kur'an'da Çevre/Doğal Denge", *Çevre ve Din Sempozyumu* İÜİF. İst. 2008.
- Gündüz, Şinasi, *İslâm Dışı Dinlerde Doğal Çevre, Kâinattan Sorumluyuz*, İstanbul Müftülüğü Kültür Yay. İst. 2008.
- Hamidullah, Muhammed, *İslam Peygamberi*, İrfan Yay. İst. 2003.
- İbn Aşûr, Muhammed Tahir, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Dâru't-Tunûsiyye, tsz.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fida İsmail, *Tefsîru'l-Kur'an'l-Azîm*, Dâru'l-Mâ'rife, Beyrut, 1969.
- İbn Mâce, *Sünenü İbni Mâce*.
- İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sadir, Beyrut, tsz.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec, *Zâdu'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*, 4. bsk. el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut, 1987.
- el-İsfehânî, Ragıp, *el-Müfredât fî Garibi'l-Kur'an*, Kahraman Yay., İst., 1986.
- İslam, Beyhan, *Ekoloji Terimleri Sözlüğü*, İst. 2000.
- Kâdi Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Tevîl*, Müessesetu Şaban, Beyrut, tsz.
- Karakaş, Vehbi, *Farklı Bir Bakış Açısıyla Kur'an ve Sünnet'te Çevre*, Rağbet Yay. İst. 2011.
- Kayadibi, Fahri, "Çevre Sorunları ve Dinlerin Çevreye Bakışı", *Çevre ve Din Sempozyumu*, İÜİF. İst. 2008.
- Kayhan, Mustafa, *Kur'an'da Çevre Kavramı ve Çevre-İnsan İlişkisi*, Atatürk Üniv. SBE. Erzurum-2002 (Basılmamış doktora tezi).
- Keleş, Ruşen-Hamamcı, Can, *Çevrebilim*, Ankara, 2002.
- Kılıç, Sadık, "Ruhsal Yozlaşma ve Toplumsal Çürümenin Ekolojik Dengenin Bozulmasına Etkisi", *Sivil Toplum Dergisi*, 5(20).
-, *Tabiattaki Metafizik ve Guenon'un Doğu Metafiziği*, Akçağ, Yay. Ankara, 1995.
- Kırca, Celâl, *Kur'an ve Fen Bilimleri*, 5. bsk. Marifet, Yay. İst. tsz.
- Kışlalıoğlu, Mine-Berkes, Fikret, *Ekoloji ve Çevre Bilimleri*, İst. 2001.
- Krishnamurt, J., *Doğa ve Çevre*, çev. Nürgül ve Deniz Demirdöven, Ayna Yay., İst. 2001.
- Kurtûbî, *el-Câmiu li-Abkâmi'l-Kur'an*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1988.
- Laland, André, *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*, Press Universitaire de la France, Seizième édition, Quadriga, 1988.
- Mâverdî, Ali b. Muhammed, *en-Nüketu ve'l-'Uyûn (Tefsîru'l-Mâverdî)*, thk. es-Seyyid b. Abdulmaksûd b. Abdurrahîm, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Bsk. Beyrut, 1992
- Merâğî, Ahmed Mustafa, *Tefsîru'l-Merâğî*, M. el-Bâbi el-Helebî 2. bsk. Mısır, 1953.
- Merter, Mustafa, *Dokuz Yüz Katlı İnsan*, Kaknüs, Yay. İst. 2007.
- Mısıroğlu, F. Mehlika, *Yeşil, Çevre ve İslâm*, Sebil Yay. İst. 1994.

- Mutlu, Yılmaz, *Ekoloji ve Çevre Sorunları*, İst. 2000.
- Müslim, *Sahihu'l-Müslim*
- Nasr, Seyyid Hüseyin, *İnsan ve Tabiat*, çev. Nabi Avcı, İşaret Yay. İst. 1988.
- Nesâî, *Sünenu Nesâî*
- Nûr Sayf, Ahmed Muhammed, *Himâyetü'l-Bie fi'l-Fıkhil-İslâmî*, Mecelletü'l-Ahmediyye, Sayı, 1, 1419/1998.
- Okçu, Abdulmecit, *Kur'an'a Göre Evrenin İnsana Musahhar KılmıŖı*, Salkımsöğüt Yay. Erzurum, 2009.
- Özdemir, İbrahim, "Kur'an'a Göre Çevre", *İslâmî İlimler Dergisi*, Güz, Çorum Çağrı Eğitim Vakfı, Ankara, 2006.
- Özdemir, İbrahim, Yükselmiş, Münir, *Çevre Sorunları ve İslâm*, DİB. Yay. Ankara, 1995.
- Özden, Hacı Ömer, *İbn Sinâ Descartes Metafizik Bir Karşılaştırma*, Dergâh Yay. İst. 1996.
- Öztürk, Yaşar Nuri, *Kur'an Açısından Küresel Afetler*, Yeni Boyut, 3. bsk. İst. 2008.
- Râzî, Fahrudin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *Mefâtihu'l-Ğayb (et-Tefsîru'l-Kebîr)*, Matbaatü'l-Behiyyeti'l-Mısıriyye, 1. bsk. Kahire, tsz.
- Sancaklı, Saffet, "Çevrenin Korunması Bağlamında Hz. Peygamber'in Hayvan Haklarına Verdiği Önem ve Değerin Analizi", *Din ve Çevre Sempozyumu*, İst. 2008.
- Seyyid Kutub, *Fi Zilâil-Kur'an*, Dâruş-Şurûk, Beyrut, 1982.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Fethu'l-Kadîr Beyne Fenneyi'r-Rivâyeti ve'd-Dirâyeti min İlmi't-Tefsîr*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut tsz.
- Tabatabâî, Muhammed Hüseyin, *el-Mizân fi Tefsîri'l-Kur'an*, Müessesetü'l-İlmiyyi li'l-Matbuat, 3. bsk. Beyrut, 1971.
- Taberî, Ebû Ca'fer, *Câmiu'l-Beyân an Têvili Âyî'l-Kurân*, thk. Ahmed Şakir, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 2000.
- Tarhan, Nevzat, *Kendinizle Barışık Olmak*, İst. 2007.
- Tehanevî, *Keşşâf u Istılahatı'l-Funûn*, Kalkuta, tsz.
- Tirmizî, *Sünenu't-Tirmizî*
- Toynbee, A.-D., İKEDA, *Yaşamı Seçin*, çev. Umut Arık, A.Ü. Basımevi, Ankara, 1992.
- Türer, Celal, "Pragmatik Çevre Etiği", *Uluslararası Çevre ve Din Sempozyumu*, Bildiri Metinleri, İÜİF. İst. 2008.
- Ünder, Hasan, *Çevre Felsefesi*, Doruk Yay. Ankara, 1996.
- Yıldırım, B. Ferzan, *Çevre Terimleri Sözlüğü*, İst. 1997.
- Zeydan, Abdulkerim, *el-Veciz fi Usûli'l-Fıkh*, Dersaadet Kitabevi, İst. tsz.

MEŞHUR AMA AZ TANINAN ÇOK YÖNLÜ BİR İLİM ADAMI: RÂĞİB EL-ISFAHÂNÎ

Ömer KARA (*)

ÖZ

Bu makale, özellikle Müfredât'ı olmak üzere kendisinden çokça yararlanan ama kendisi hakkında çok az bilgi ve çalışma bulunan; var olan bilgilerin de ihtilaflı olduğu çok yönlü bir müfessir olan Râğib'in hayatı, eserleri ve etkin ve yetkin olduğu bilim dallarındaki pozisyonunu ortaya koymaya çalışacaktır. Râğib'in hayatı hakkındaki bilgiler, çok yetersizdir; mevcut olanlar da ya yanlış ya da ihtilaflıdır. Doğum tarihinden ölüm tarihine; itikaden, hukuken ve amelen hangi mezhebe tabi olduğuna kadar birçok mesele sorunludur. Maksadımız, ulaşılabildiğimiz tüm bilgileri değerlendirmek suretiyle sahip bir Râğib portresi çıkarmak; tefsirci olarak bilinen müellifin -anahatlarıyla da olsa- çok yönlü boyutunu ortaya koyabilmektedir. Makalenin sınırlarını zorladığından dolayı, akademik mirası başka bir çalışmaya bırakılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Râğib el-İsfahânî, Müfessir, Dilci, Filozoflahlakçı, el-Müfredât, Câmîü't-tefsir

ABSTRACT

A Famous but Less-Known Versatile Scholar: Raghīb al-Isfahani

This article will try to present Râğib al-Isfahânî's life, personality, theological-juridical-sufistical sects and multidimensional scientificity that he is effective and competent, who is a versatile commentator. Raghīb is a person who widely utilized from him especially his Müfredât and that there are very little information about him and the existing information are also disputed. Information about Raghīb's life is a very inadequate; the existing ones are wrong or controversial. Dates of death and birth, the sect he belong to it theologially and juridically, attributing their work to him, all these are problematical. Our aim is to put an authentic portrait of Raghīb and to present a multi-faceted dimension of him who known as an exegete –though outline size- by evaluating all the information about him

* Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Aabilim Dalı Öğretim Üyesi.
(e-mail: omerkara-erzurumi@hotmail.com)

which we are able to reach. For forcing the limits of the article, his academical heritage will be left to another study.

Keywords: *Râğhib al-İsfahânî, Commentator, Linguistic, Philosopher, moralist, al-Mufradât, Câmiu't-Tafsir.*

Giriş: Kapsam ve Problemler

Râğib el-İsfahânî... İslam bilimlerinin kendisinden ve özellikle de Müfredât'ından bigâne kalamadığı çok yönlü bir müfessir... Meşhur; evet klasik dönemde hiçbir müellif kendisinden bigâne kalamamış; modern dönemde de otoriter olduğu alanlarda ve eserleri üzerinde çalışma yapılmış ama bir o kadar da az tanınan bir şahsiyet... Hayatı hakkında klasik tabakât kitaplarında bilgi yok denecek kadar az. Var olan bilgiler de çok ciddi düzeyde çelişkili. Modern dönem kaynaklarında hakkındaki bilgilerin birçoğu sıkıntılıdır. Hakkında çok az çalışma yapılmış... İsmi ihtilafı, doğum tarihi sıkıntılı, ölüm tarihi çelişkili... Kaç yaşında vefat etti, tam olarak bilinmiyor; nerede vefat etti, karmaşık. Hayatının detaylarıyla ilgili bilgiler çok kıt... Kimi şî'î olduğunu söylüyor, kimi mu'tezilî, kimi sünnî... Kişiliğiyle ilgili bilgiler de çok az. Ama hakkında iddialar bir hayli kabarık. Türkiye'de yapılan araştırmalar, kimi mevcut bilgileri tam olarak elde edememiş, kimi mevcut bilgileri yeterince değerlendirememiş. Birkaç çalışma mevcut; hepsi Râğib'i hayatını aralamak için gayret sarfetmiş. Örneğin Muhsin Demirci'nin ve Müfredât'ın mütercimlerinden biri olan Mehmet Yolcu'nun bu konuda birer makaleleri bulunmaktadır. Brockelmann'ın ve Ömer Kara'nın birer ansiklopedi maddesi var. Bunların yanında O'nunla ilgili yazılan tezlerin hayatı bölümünde önceki çalışmalardan teşekkül ettirilmiş bilgiler mevcut.¹ Ancak elimizdeki tüm yazılanları inceleyince, Râğib'in hayatının bir daha yazılması kanaatine sahip olduk. Öte yandan temelde müfessir olarak tanınan Râğib'in, yetkin olduğu öteki alanlardan pek bahsedilmemektedir. Örneğin bir dilci ve edebiyatçı Râğib, bir Ahlakçı/Felsefeci Râğib, bir kelimci Râğib, bir hadisçi Râğib ve hatta bir Sosyal Bilimci Râğib portresi ihmal edilmektedir. Çok yönlü bilimselliği de anahatlarıyla sunulmayı hak etmektedir. Makalenin sınırlarını zorlayacağı için "akademik mirası" başka bir çalışmaya bırakılacaktır.

Bu makalenin amacı, önceki çalışmalara ilaveten elde ettiğimiz bilgileri de desteğimize alarak, Râğib'in hayatı, kişiliği ve mezheb-meşrebi üzerinde

1 Örneğin bkz. Tuncer, Taner, **Râğib el-İsfahânî ve Mukaddimetü't-Tefsîr'i**, (mastır), Selçuk Üniversitesi SBE, Konya, 1992; Temizkan, Abdullah, **Râğib el-İsfahânî'nin Kur'an'ı Anlama ve Yorumlama Yöntemi**, (doktora), Ankara, 2008; Ekinci, Özden Kanter, **Râğib İsfahânî'nin Kelam Anlayışı**, (Doktora), Ankara Üniversitesi SBE, Ankara, 2011, s. 4 vd.

bilgi yanlışlarını ve çelişkilerini –mümkün mertebeye– gidererek bir Râğib portresi sunmaya çalışmaktır. Bu bağlamda ismi, nisbesi, künyesi, doğum tarihi, ölüm tarihi, ölüm yeri, yaşı, hayatından kesitler, kişiliği, İtikâdî ve ameli, hatta tasavvufî mezheb ve meşrebi, çok yönlü bilimselliği: tefsirciliği, kelamcılığı/felsefeciliği, diltçiliği, ahlakçılığı, sosyal bilimciliği konuları üzerindeki sıkıntıları bertaraf etmeye ve var olan bilgilerden hareketle sahipsiz bir Râğib fotoğrafı çekmeye çalışacağız.

Çalışmamız, hayatı, kişiliği, mezhebî mensubiyeti ve bilimselliği şeklinde dört kısım olarak tasarlanmış olup incelenme metodu, mevcut bilgilere yenilerini eklemek; yanlış ve genel kabullenmelerin doğruluğunu veya yanlışlığını ortaya koyarak sahipsizini ortaya çıkarmaya çalışmak; en küçük ipucu ve detayları kullanarak konuyu netleştirmeye çabalamak şeklinde gerçekleştirilecektir.

I. Hayatı

Râğib el-İsfahânî'nin hayatıyla ilgili son derece kısıtlı ve bir o kadar da çelişik bilgilere sahibiz.² Arap dili ve edebiyatı, tefsîr, ahlak, sözlük alanındaki eserlerine büyük rağbete, ahlak alanında Gazzâlî ve diğerleri; tefsîr alanın-

2 Râğib'in hayatı ile ilgili olarak kendisinden sonra yazılan birçok tabakât eserinde terceme-i hali ne yazık ki mevcut değildir. Örneğin Se'âlibî'nin (ö. 430) **Yetümetüt-Dehr**'inde (tah. Müfid Muhammed Kamiha, Beyrut-Lübnan, 1983), Hatîb Bağdâdî'nin (ö. 463) **Tarihu Bağdad**'ında (tah. Beşâr Avvâd Ma'ruf, Kahire, 2001), Ebu'l-Berekât el-Enbârî'nin (ö. 577) **Nüzhetü'l-Elibbâ fi Tabakâti'l-Üdebâ**'sında (tah. İbrahim Sâmerrâî, Zerka-Ürdün, 1985), Yakut'un (ö. 626) **Mu'cemu'l-Üdebâ**'sında (tah. İhsan Abbas, Beyrut-Lübnan, 1993), İbn Hallikân'ın (ö. 681) **Vefeyâtü'l-A'yân**'ında (tah. İhsan Abbas, Beyrut, 1994), Tacuddin es-Sübkî'nin (ö. 771) **Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ**'sında (tah. Mahmud M. Tanahi-Abdulfettah Muhammed el-Halv, ys., 1964), İbn İmâd'ın (ö. 1089) **Şezeratü'z-Zehab**'inde (tah. Abdulkadir Arnavud-Muhammed Arnavud, Dimeşk-Beyrut, 1986) Râğib'a hiç yer ayrılmamıştır. Râğib'a, Zahîruddin el-Beyhâkî'nin (ö. 565) **Tarihu Hükemai'l-İslâm**'ında (tah. Muhammed Kürd Ali, Dimeşk, ts.) Safedî'nin (ö. 764) **el-Vâfi bi'l-Vefeyât**'ında (Beyrut, 1984; XIII/45) Suyûtî'nin (ö. 911) **Buğyatu'l-Vuât fi Tabakâti'l-Luğaviyyin ve'n-Nuhât**'ında (tah. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Beyrut, ts.), Zehebî'nin (ö. 784) **Siyeru A'lâmi'n-Nübüvve**'sinde (Beyrut, 1413), Muhammed Bakır Hansârî'nin (ö. 1313/1895) **Ravdatü'l-cennât fi Ahvâli'l-Ulemâ ve's-Sadât**'ında (Beyrut, 1991); Muhsin el-Emin Âmilî'nin (ö. 1371/1952) **A'yânü's-Şia**'sında (Beyrut, 1983); Abbas el-Kummî'nin (ö. 1290/1359) **Sefinetü'l-Bihâr**'inde (Beyrut, 1925) ve **el-Künâ ve'l-Elkâb**'ında (nşr. Züheyr Fethullah, Beyrut 1984); Suyûtî'nin (ö. 911/1505) **Tabakâtu'l-Müfessirin**'inde (Kahire, 1976); Zirikî'nin (ö. 1396/1976) **A'lâm**'ında (Beyrut-Lübnan, 1998, II/255); Kâtip Çelebî'nin (ö. 1067/1657) **Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütübi ve'l-Funûn**'unda (Beyrut, 1992); Bağdâdî'nin (ö. 1338/1920) **Hediyetu'l-Ârifin Esmâu'l-Mü'ellifin ve Âsâru'l-Musannifin**'inde (nşr. K. R. Bilge, İbnülemin M. K. İnal, İstanbul, 1951); Ömer Rıza Kehhâlî'nin **Mu'cemu'l-müellifin**'inde (Beyrut, 1993, I/642) birkaç cümle ile yer verilmiştir. Râğib'i en geniş ele alan Brockelman'ın eseri olsa gerek. Modern zamanlarda Râğib hakkında yazılanların bir çoğu, Brockelman'ın bilgilerine dayanmaktadır. Ne var ki kaynaklarda bulunan bilgiler de birbiriyle çelişebilmektedir.

da kendisinden sonraki müfessirler üzerindeki etkisine rağmen klasik biyografik kaynaklarında kendisine hemen hemen hiç yer verilmemiş olması dikkat çekicidir. Zahirüddin el-Beyhakî (ö. 565/1169), Zehebî (ö. 784/1348) ve Suyûtî'nin (ö. 911/1505) onun hakkında verdikleri malumat ise birkaç cümleden ibarettir. Çağdaş araştırmacılardan Ömer Abdurrahman es-Sârîsî, Zehebî'nin *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*da ona yer vermediğini söylerse de bu doğru değildir. Çünkü Zehebî, birkaç satırla da olsa ona yer verir. Hal böyle olunca, kaynaklardan tespit edebildiğimiz en küçük ayrıntıyı bile değerlendirmeye alarak bir Râğıb portresi çıkarmaya çalışacağız.

1. İsmi, Nisbesi ve Künyesi

Müellifin ismi, ihtilafıdır; kaynaklarda, hatta bir kaynakta bile, değişik şekillerde geçebilmektedir. Kâtip Çelebî, bir yerde Hüseyin b. Muhammed³, iki yerde Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed⁴; yedi yerde de Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal⁵ olarak vermektedir. Zehebî, Fîrûzâbâdî ve Suyûtî, müellifin ismini Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal⁶ şeklinde zikretmektedirler. Edirnevî, bir yerde sadece Hüseyin b. Muhammed; bir yerde ise Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal olarak ismi sunmaktadır.⁷ Öte yandan bazı kaynaklar, müellifin ismini Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal⁸; bazısı, Hüseyin b. Mufaddal⁹, bazısı, Mufaddal b. Muhammed¹⁰; bazısı ise Hüseyin b. Ali¹¹ şeklinde vermektedir. Zahirüddin el-Beyhakî de, ismini hazfederek Ebu'l-Kâsım b. Muhammed b. Mufaddal şeklinde sunmaktadır.¹²

3 Kâtip Çelebî, *Keşf*, I/15, II/1609.

4 Kâtip Çelebî, *Keşf*, I/36, 131.

5 Kâtip Çelebî, *Keşf*, I/377, 447, 462, 739, 827; II/1729, 1773.

6 Zehebî, *Siyer*, XVIII/120-1; Fîrûzâbâdî, Mecdüddin Muhammed b. Yakub, *el-Bulğa fi Tarihi Eimmeti'n-Nahvi ve'l-Luğa*, tah. Muhammed Mısırî, Kuveyt, 1407, s. 91; Suyûtî, Celalüddin, *el-Muzhir fi Ulûmi'l-Luğa*, ed. Fuad Ali Mansur, Beyrut, 1998, I/160.

7 Edirnevî, Ahmed b. Muhammed, *Tabakâtü'l-Müfessirin*, tah. Süleyman b. Salih, Medine, 1997, s. 300, 400.

8 Ziriklî, *Alâm*, II/255; Kehhâle, *Mu'cem*, IV/59; Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi*, İstanbul, 1974, II/441; Brockelmann, Carl, "Râğıb İsfahânî", *İA*, İstanbul, 1993, IX/593.

9 Şehrezûrî, Muhammed b. Mahmud el-İşrakî, *Nüzhetü'l-Ervah ve Ravzâtu'l-Efrah*, 1988, II/44.

10 Suyûtî, *Buğye*, II/297; Edirnevî, *Tabakât*, I/168; Kâtip Çelebî, *Keşf*, I/337 (Suyûtî'nin bu şekilde verdiğini nakletmektedir.); Kannûcî, Sıddık b. Hasan, *Ebcedü'l-Ulûmi'l-Vesyi'l-Merkûm Fi Beyâni Ahvâli'l-Ulûm*, tah. Abdülcebbar Zekkar, Beyrut, 1978, III/68.

11 Kâtip Çelebî, *Keşf*, I/881. Kâtip Çelebî'nin, müellifin ismini diğer tüm yerlerde Hüseyin b. Muhammed şeklinde vermesini dikkate alırsak, bunun bir hata veya baskı hatası olabileceğini söyleyebiliriz.

12 Beyhakî, *Tarih*, s. 112

Kaynakların çoğuna göre, müellifin ismi için en çok kabul edilen bütüncül adın, *Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal* olduğunu söylemek mümkündür.¹³ Râğib'in *Müfredât*, *Zerîa*, *Tafsîl*, *Tabkiku'l-Beyân*, *risale fi zikri'l-Vahid ve'l-Ehed* gibi yazmalarında da ismin bu şekliyle geçmesi de bunu desteklemektedir. Öteki isimler, ya eksik yazılmış; ya yanlış kaydedilmiş (Hüseyin b. Ali gibi), ya da müellif-baba-dede isimlerinde takdim tehir yapılmak suretiyle karıştırılmış gözükmektedir. Suyûtî örneğinde bunu görmemiz mümkündür: O, bir eserinde Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal, (ki bu, en yaygın olanla uyushmaktadır); bir başka eserinde Mufaddal b. Muhammed olarak vermektedir.¹⁴ Kâtip Çelebî için de, aynı şey geçerlidir.¹⁵

Bütün kaynakların müellif için ittifak ettiği husus, kendisiyle meşhur olduğu lakabının *Râğib*, nisbesinin *el-İsfahânî* ve künyesinin ise *Ebu'l-Kâsım* olduğudur.¹⁶ Dolayısıyla Râğib'in künye ve nisbesiyle beraber tam ismi, şöyledir: *Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Râğib el-İsfahânî*.

Burada şunu tespit etmemiz zorunludur: İsfahânî nisbesiyle İsfahanda doğmuş birçok ulemâ bulunmaktadır.¹⁷ Hatta bunlar arasında Ebu'l-Kâsım el-İsfahânî künye ve nisbesiyle de âlim mevcuttur.¹⁸ Özellikle bu isim-künye benzerliği, matbu veya yazma eserlerin müelliflerinin karıştırılmasına bile sebep olmaktadır. Bütün bu İsfahânî'lerden müellifimizi ayıran özellik, Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal isminin yanında Râğib lakabıdır.

13 Bkz. Beyhakî, *Tarih*, s. 112; Bağdâdî, *Hediyeye*, s. 3110; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Miftâhu Dâri's-Saâde*, Beyrut, 1994, I/183; Safedî, *el-Vafî*, XIII/45; Brockelmann, "Râğib İsfahânî", IX/593.

14 Suyûtî, *Muzhir*, I/160.

15 Kâtip Çelebî, *Keşf*, I/15, 131, II/1609 (Hüseyin b. Muhammed); 377 447, 462 739, 827, II/1729, 1773 (Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal); 881 (Hüseyin b. Ali).

16 Kâtip Çelebî, *Keşf*, II/36, 131, 377, 447, 462, 729, 739, 827, 1773; Zehebî, *Siyer*, XVIII/120-1; Kannûcî, *Ebcad*, III/38; Firûzâbâdî, *Bulğa*, s. 91; Suyûtî, *Muzhir*, I/160; Edirnevî, *Tabakât*, s. 300, 400; Ziriklî, *A'lâm*, II/255; Kehhâle, *Mu'cem*, IV/59; Bilmen, *Tabakât*, II/441; Brockelmann, "Râğib İsfahânî", IX/593.

17 Meşhur isimlerden bazıları şunlardır: Ebû Nuaym el-İsfahânî, Şemsuddîn el-İsfahânî, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed İbn Miskeveyh el-İsfahânî, Ebu's-Sena Mahmud b. Abdurrahman el-İsfahânî, Ebû Şüca' el-İsfahânî, Ebû Muslim el-İsfahânî, İmâduddin el-İsfahânî, Hamza b. Hasan el-İsfahânî, Ebu'l-Ferec el-İsfahânî.

18 Sözüünü ettiğimiz alim, Ebu'l-Kâsım İsmail b. Muhammed b. Fadl et-Teymi et-Talhi el-İsfahânî'dir. Bilgi için bkz. Zehebî, *Siyer*, XX/80-88; İbn Cevzî, *el-Muntazam fi Tarihi'l-Müluk ve'l-Ümem*, Beyrut, 1995, XI/90; Brockelmann, Carl, *Târihu Edebi'l-Arabîyye*, Arapça çev. Ramazan Abdüttevâb, Kahire, ts., VI/39; Ziriklî, *A'lâm*, I/323; Kehhâle, *Mu'cem*, II/293.

2. Doğum Tarihi ve Yeri

Nisbesinden anlaşılacağı üzere Râğıb, İsfahân'da doğmuştur. Müfredât'ın Seyyid Muhammed Lütfi el-Hatîb Kütüphanesi'ndeki bir yazma nüshasında İsfahan kasabasında doğduğu kaydedilmiştir.¹⁹ Ne var ki doğum tarihi hakkında klasik tarih ve tabakât kaynaklarımızda kesin bir bilgi bulunmamaktadır.

Râğıb'ın doğum tarihi hakkında elde edebildiğimiz bilgiler, sadece şunlardan ibarettir:

a) Zahiruddin Beyhakî, doğum tarihini hicri 499 yılını vermektedir.²⁰ Zerî'a'nın muhakkıkı Ebu'l-Yezid el-Acemi, vefat tarihini 502 olarak tercih ettiği için, Beyhakî'nin ölüm tarihini 565 olarak vermesini de dikkate alarak bu doğum tarihi konusunda Beyhakî'nin yalnız kaldığını ve hata ettiğini düşünmektedir.²¹ Daha sonra ele alacağımız gibi, bir kısım ipuçlarından hareketle vefat tarihinin (502/ yani hicri altıncı asır değil de) hicri beşinci asrın ilk çeyreği (400 küsur yılları) olduğu kuvvetle muhtemel olunca, 499'un doğum tarihi olması mümkün gözükmemektedir.

b) Adnân Cevhercî, Dimeşk Muhammed Lütfi Hatîb Kütüphanesinde h. 409 tarihinde yazıldığı kaydedilen Müfredât'ın bir yazma nüshasının orta sayfalarında hamîşe düşülen şu notu nakletmektedir: “*Bu kitap, Râğıb el-İsfahânî'nin el yazısıyla yazılmıştır. O, hicri 343 yılının başlarında Recep ayında İsbahan kasabasında doğmuş, 412 tarihinde vefat etmiştir.*”²²

Nota dikkat edilirse, ilgili yazmanın yazım tarihi (409), müellifin ölüm tarihinden yaklaşık 3 yıl öncesine tekabül etmektedir. İkinci önemli vurgu da, yazma nüshanın Râğıb'ın el yazmasıyla yazılmış olması; müellif hattı olmasıdır. Yazmanın hamîşine yazılan bu not, -üçüncü tekil şahıs ile kullanılması hasebiyle- Râğıb'ın kendisine ait olmadığı; muhtemelen sonradan yazmaya eklenen bir kayıt olduğu anlaşılmaktadır. Yazmadaki ölüm tarihi 412; doğumu 343 olunca 69 yıllık bir ömre sahip olmaktadır. Ancak ölüm tarihinin tamamen 412 olmasının önünde, Müfredât'ın muhakkıkı Davûdî, Ebû Mansur Cabban'ın *Şamil* adlı eserini 416 yılında İsbahan'da okutmasını engel olarak görmektedir. Bunlara ilaveten Müfredât'tan sonra *Hallu Müteşâbihî'l-Kur'ân* adlı eserini yazdığını; 406 vefat tarihli Şerif Râzî; 421 vefat tarihli İbn Miskeveyh, 420 vefat tarihli İbn Ebî Alâ ve 410 vefat tarihli Ebu'l-Kâsım b.

19 Cevhercî, Muhammed Adnan, “Re'yün fi Tahdidi Asri'r-Râğıb el-İsfahânî”, *Mecelletü Mecmai'l-Luğati'l-Arabiyye bi Dimeşk*, 62/1, Dimeşk, 1986, s. 199.

20 Beyhakî, *Tarih*, s. 112.

21 Râğıb el-İsfahânî, *ez-Zerî'a fi Mekarimiş-Şerî'a*, tah. Ebu'l-Yezid el-Acemi, Kahire, 1987, s. 19.

22 Cevhercî, “Re'yün”, s. 194.

Babek'e eserlerinde atıf yaptığını, 412 tarihinin imkansızlığı için kanıt olarak kullanmaktadır.²³

Sonuç olarak, Beyhakî'nin verdiği tarih (499) gerçeği yansıtmamakla birlikte 343 tarihinden başka bir bilgiye de rastlamıyoruz. Ancak ölüm tarihini yaklaşık olarak hicri 5. asrın ilk çeyreği (400-425 arası) olarak belirleyince, 343 tarihi yabana atılacak bir tarih olmamakla birlikte ihtiyatla bakmak gerekecektir.

3. Vefat Tarihi, Yeri ve Yaşı

Doğum tarihindeki bilgi kıtlığına rağmen vefat tarihi için ciddi bir çelişkili bilgi enflasyonu, dolayısıyla da çok ciddi bir karışıklık söz konusudur. Suyûtî, 5. asrın başları (400'lü yıllar) olarak verir.²⁴ Zehebî, vefat tarihini bilmediğini itiraf eder ve onu 42. tabaka arasında zikreder ki bu tabaka, 440 ile başlar; 470 yıllarında sona erer.²⁵ Kâtip Çelebî, birçok yerde 500 küsür ve 500'lü yılların başı²⁶ şeklinde takriben sunarken iki yerde 502 tarihini vermektedir.²⁷ Bağdâdî, 500²⁸; Zirikli, Kehhale ve Brockelmann 502²⁹; Edirnevî ise bir yerde 535, bir yerde 689, bir başka yerde ise 690³⁰ olarak vermektedir. Bilmen ise 503'ü tercih etmektedir.³¹ Dimeşk Muhammed Lütî Hatîb Kütüphanesinde h. 409 tarihinde yazıldığı kaydedilen Müfredât'ın bir yazma nüshasının orta sayfalarında hamışteki not ise 412 tarihini vermektedir.³²

Beyhakî'nin Tarihu Hükemai'l-İslam adlı eserinde ölüm tarihini zikretmezken,³³ eserin muhakkığı Kürd Ali, Râğîb'in ele alındığı metne düştüğü dipnotta vefat tarihini 402 olarak verir; sonra da en sahih rivayete göre, 5. asrın başları olarak not düşer.³⁴ Bir makalesinde 399 ve 402 tarihlerini kayde-

23 Râğîb el-İsfahânî, *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'ân*, tah. Safvan Adnan Dâvûdî, Dimeşk-Beyrut, 1992, s. 38 (Müfredât'ın bu nüshası bundan sonra **Müfredât1** şeklinde verilecektir.)

24 Suyûtî, *Buğye*, II/297.

25 Zehebî, *Siyer*, XVIII/120.

26 Kâtip Çelebî, *Keşf*, II/36, 377, 447, 462; II/1773.

27 Kâtip Çelebî, *Keşf*, I/881; II/1773.

28 Bağdâdî, *Hediyye*, s. 3110.

29 Zirikli, *A'lâm*, II/255; Kehhale, *Mu'cem*, IV/59; Brockelmann, *Tarih*, V/209; Brockelmann, "*Râğîb İsfahânî*", IX/593.

30 Edirnevî, *Tabakât*, s. 169; 302, 440.

31 Bilmen, *Tabakât*, II/441.

32 Cevhercî, "Re'yün", s. 194.

33 Beyhakî, *Tarih*, s. 112.

34 Beyhakî, *Tarih*, s. 112.

der.³⁵ En nihayetinde makalelerini topladığı *Künûzu'l-Ecdad* eserinde ise 502 tarihi verir.³⁶

Esat Talas ise bir makalesinde Beyhakî'nin Tarihi'ne referans göstererek vefat tarihini 452 olarak verir.³⁷ Cevhercî, bunun bir tahrif olduğunu söyler ve bu yanlış Zirikli ve Kehhale'nin devam ettirdiğini ifade eder.³⁸ Ömer Ferruh, vefatının ihtilafı olduğunu, tercihe şayan görüşün 502 veya 503 olduğunu kaydetmektedir.³⁹

Şî'i kaynaklardan Tahrânî, Ahbaru'l-Beşer adlı esere dayandırarak vefat tarihini 565 olarak zikretmektedir.⁴⁰ Yine eserinin bir başka yerinde önce Suyûtî'nin vefat tarihini 5. asrın başları olarak verdiğini; hicri 6. asrın başlarına yettiğini ve 502 tarihinde öldüğünü; Kâtip Çelebî'nin 500 küsur yıllarında vefat ettiği şeklindeki ifadesini nakletmektedir.⁴¹ Bir başka yerde de 322 olarak vermektedir.⁴² Kummî, Hansârî gibi müellifler de 565 tarihini sunmaktadırlar.⁴³ Âmilî ise *Ravzâtu'l-Cennat*'tan nakledilen 565 tarihinin yanlış olduğunu; bu tarihi verdikten sonra vefatının 538 yılında vefat eden Zemahşeri'den önce olduğunu; Keşfu'z-Zünûn'da 505 yılında vefat eden Gazalî'nin Râğıb'ın *Zerîa*'sını sürekli yanında taşıdığını söyleyerek çelişkiye düştüğünü ifade eder ve 502 tarihini tercih eder.⁴⁴

Tabakât kitaplarının bu çelişkili tarih verileri yanında bir de Râğıb'ın bazı yazma eserlerine kaydedilen vefat tarihleri söz konusudur. Örneğin Sârîsî, -ismini ve kaynağını vermediği bir eserinin yazma eserinde- meçhul bir yazarın kalemıyla vefat tarihinin 406 olarak yazıldığını not etmektedir.⁴⁵ Sârîsî, -yine ismini ve kaynağını vermediği- bir başka yazma eserinde meçhul bir yazarın "Râğıb'ın 66 yaşında vefat ettiğini" kaydettiğini söylemektedir.⁴⁶

35 Kürd Ali, Muhammed, "Künûzu'l-Ecdad: Râğıb el-İsfahânî", *Mecelletü Mecmei'l-Luğati'l-Arabiyye*, sayı: 2, Dimeşk, 1947, s. 166.

36 Kürd Ali, Muhammed, *Künûzu'l-Ecdad*, Dimeşk, 1984, s. 256.

37 Talas, Esad, "Nefâisu'l-Mahtûtâtî'l-Arabiyye fil Meşhedî'r-Radaviyye", *Mecelletü Mecmei'l-İlmi'l-Arabi*, Dimeşk, 1949, 24/3, s. 278.

38 Cevhercî, "Re'yün", s. 192.

39 Ferruh, Ömer, *Tarihü'l-Edebi'l-Arabi*, Beyrut, 1972, 214.

40 Tahrânî, Ağa Büzürg, *ez-Zerîa ila Tēsanifiş-Şîa*, Beyrut, tsz., I/374, XI/28.

41 Tahrânî, *Zerîa*, V/45-6.

42 Tahrânî, *Zerîa*, III/95.

43 Kummî, *Künâ*, II/42; Hansârî, Muhammed Bakır el-İsfahânî, *Ravdâtü'l-cennât fi Ahvâli'l-Ulemâ ve's-Sadât*, Beyrut, 1991, III/216.

44 Âmilî, *A'yânuş-Şîa*, 27/220.

45 Sârîsî, Ömer Abdurrahman, *er-Râğıb el-İsfahânî ve Cühûduh fi'l-Luğa ve'l-Edeb*, Amman, 1987, s. 45.

46 Sârîsî, *Râğıb*, s. 46.

Cevhercî, Dımeşk Muhammed Lütfî Hatîb kütüphanesinde Müfredâtın nadir nüshalarından birine ulaştığını ifade etmektedir. Risalenin sonunda 409 tarihinin Muharrem ayında yazıldığını görünce Râğîb'in asrını belirlemek için bir karine olabileceğini düşüncesiyle dikkatini çekmiştir. Çünkü bu tarih, Suyûtî'nin verdiği 5. asrın evveline denk düşmektedir. Üstelik yazmanın orta sayfalarından birinde kitabın haşiyesinde "...412 yılının *Rebiu'l-Evvel* ayında vefat etti." şeklinde sonradan yazılmış bir kayıt bulunmaktadır. Cevhercî, yazmayı inceledikten sonra tam tarih vermemekle birlikte Râğîb'in vefat tarihinin 5. asrın başlarında olduğunun kesin olduğunu kaydeder.⁴⁷

Görülebileceği üzere Râğîb'in vefat tarihi ile ilgili h. 322 ile h. 690 arasında üçyüzlük yıl gibi bir aralıkta birbirinden çok uzak tarihler (322, 399, 402, 406, 412, 425, 452, 502, 503, 535, 565, 689, 690) verilmektedir. Bunlar içerisinde yaygın tercih, 502 tarihidir. Yuvarlak olarak V. asrın başları da sunulmaktadır. Bunların hangisi, Râğîb'in gerçek ölüm tarihidir veya en azından hangisi ölüm tarihini yaklaşık olarak da olsa vermektedir?

H. 4. asra ait tarihler (322, 399) ile h. 7. asra tekabül eden tarihlerin tümü (689, 690), dayanağı olmayan görüşlerdir. 6. asra ait tarihlerden meşhur olan 502 dışındakilerinin (503, 535, 565) durumu da aynıdır. Bu son tarih (502), Kâtip Çelebî'ye ait olup Brockelmann da ondan almış, sonra da yaygınlaşarak meşhur olmuştur. Ne var ki, 502 tarihi, tespit ettiğimiz bir takım kanıtlardan ve ipuçlarından dolayı Râğîb'in ölüm tarihi olmaya uygun değildir. Şöyle ki;

a) Öncelikle 502, klasik kaynaklarda yer almamaktadır. Muhtemelen ilk olarak Kâtip Çelebî'nin eserinde yer almıştır; ama onun zikrettiği tek tarih değildir. Kâtip Çelebî, 502 tarihini iki yerde⁴⁸ zikretmesine karşılık, bir başka yerde 500 küsur⁴⁹, beş yerde de, hicri beşinci asrın başları⁵⁰ tarihini vermektedir. Dikkat edilirse, Kâtip Çelebî, Suyûtî'den aldığı 5. asrın başları ifadesini yoğun bir şekilde kullanırken, 502 ve 500 küsuru çok az zikretmektedir. Kanaatimizce, Suyûtî'den aldığı 5. asrın başları (رأس المائة الخامسة / اوائل) ifadesini, normalde 400'lü yıllarını karşılmasına karşın, Kâtip Çelebî, yanlışlıkla 500'lü yıllar olarak anlamış; Brockelmann da, beşinci asrın başları gibi yaklaşık ifade yerine onun 502 tarihini kesinlik ifade ettiği için tahkik etmeden almış olabilir.

b) Kâtip Çelebî, Gazzâlî'nin Râğîb'a ait *ez-Zeria'yı* sürekli yanında taşıdığını ve övdüğünü belirtmektedir.⁵¹ 505 (1111) yılında ölen Gazzâlî gibi bir

47 Cevhercî, "Re'yün", s. 195, 196.

48 Kâtip Çelebî, *Keşf*, I, 881; II, 1773

49 Kâtip Çelebî, *Keşf*, I, 36

50 Kâtip Çelebî, *Keşf*, I/337, 447, 462, II/1773

51 Kâtip Çelebî, *Keşf*, II, 1773

şahsiyetin 502'de öldüğü söylenen bir çağdaşının kitabına bu şekilde rağbeti imkân dâhilinde değildir.

c) Râğıb'ın, Muhâdarât'ında Büveyhî meliklerinden İmâduddevle Ebu'l-Hasan Ali b. Büveyh(322/933-338/949) Adudüddevle b. Rüküddevle (338/949-372/982); Fahruddevle (Adudüddevle'nin kardeşi-373/983-387/997); İzzuddevle Bahtiyar b. Muizzuddevle (356/966-367/977)'ye; yine Büveyhî vezirlerinden Ebü'l-Fazl İbnü'l-Amîd (328/939-360/970); Sâhib İbn Abbâd (366/976-385/995); Ebü'l-Abbâs ed-Dabbî(385/995-399/1008)'ye atıfta bulunmasına; son ikisinin meclislerine katıldığını gösteren ifadelerine; hatta sonuncusu için hem Muhâdarât'ı yazmış, hem de öteki üç eserini (Mecma', Merâtib, Tafsîl) takdim etmiş olmasına rağmen, Büveyhîlerden sonra Isbahana sırasıyla hakim olan Kaküyiler, Gazneliler ve nihayet 448/1056 yılında bölgeyi tamamen hakimiyetlerine alan Selçukluların devlet adamlarından (örneğin 485 tarihinde vefat eden Nizamü'l-Mülk'ten⁵²); alim ve ediplerinden hiç bahsetmemiş olması, ölüm tarihi için 502/1108 yılını imkânsız hale getirmektedir. Çünkü eserlerini takdim ettiği Dabbî'nin dönemi dikkate alındığında, Dabbî'nin vefatının 399/1008 olması ve Râğıb'ın da, bu eserleri yaşının ilerlediği dönemlerde kaleme almış olması, 502 tarihini imkânsız kılar. Çünkü Cevhercî'nin sözünü ettiği Müfredât yazma nüshanın "Râğıb'ın kendisi tarafından 409/1018 yılında yazıldığı" kaydına ilaveten, o, Müfredât'tan önce yazdığı Zerî'a kitabının sonunda⁵³ yaşlı olduğuna; Müfredât'tan sonra kaleme aldığı Dürretü't-Te'vil'de ise pir-i fani olduğuna⁵⁴ vurgu yapmıştır. Bu tarihlerde yaşlılık dönemini yaşayan Râğıb'ın vefat tarihinin, bu tarihten sonra yaklaşık 100 yıllık bir zamanı ifade eden 502/1108 olması mümkün olamaz.

d) Yine Râğıb'ın eserleri incelendiğinde, Ebu'l-Abbâs ed-Dabbî'nin meclislerine katılan edib ve âlim zatlardan ve yararlandığı kişilerden Şerif er-Radî (ö. 406/1015); Ebu'l-Kâsım Abdüssamed b. Babek(ö. 410/1019); Ebû Mansûr el-Cebbân (ö. 416/1025); Ebu'l-Kâsım b. Ebi'l-A'la (ö. 420/1029) gibi şahısları vermekte; en son ölüm tarihi olarak ise İbn Miskeveyh'in (ö. 421/1030) ismini vermektedir. Bu tarihten sonraki herhangi bir kişiye atıfta bulunmamaktadır ki, aynı yüzyılın ortalarında vefat etmiş olan hemşehrisi Mufaddal b. Sa'd el-Mâferrûhî el-İsfahânî'nin, zamanlarına yetiştiği veya akranları olan yahut kendilerinden biraz sonraya kaldığı İsfahanlıları sayarken İbn Miskeveyh gibi onu da zikretmesi, bu hususu teyid eden en önemli delil

52 İbn Cevzî, *Muntazam*, IX/634.

53 Râğıb, *Zerîa*, 426.

54 Râğıb el-İsfahânî, *Dürretü't-Te'vil*, Râğıb Paşa, nr. 180, vr. 1a; *Hallü Mütешâbihâti'l-Kur'ân*, Esat Efendi, nr. 176, vr. 1a

niteliğindedir.⁵⁵ Bu durumda ilgili şahıslarla birlikte meclislere katılmış olan Râğıb'ın h. altıncı asırda vefat ettiğini söylemek mümkün gözükmemektedir.

e) Cevhercî'nin sözünü ettiği Müfredât yazmasındaki bilgiler de, 502 tarihini imkânsız kılmaktadır. İlgili yazmanın orta yerlerindeki haşiyede, “yazmanın Râğıb'ın hattı ile 409/1018 yılında yazıldığı; Râğıb'ın İsfahan kasabasında 343 yılının Recep ayı başlarında doğduğu; 412/1021 yılında da vefat ettiği” bilgileri yer almaktadır⁵⁶ ki, bu notun bilgi değeri kesinlik ifade etmese de, Suyûtî'nin 5. yüzyılın başları belirlemesiyle uyuşması açısından önemlidir.

Şimdi elimizdeki bir kısım verilerden ve ipuçlarından hareketle Râğıb'ın ölüm tarihini belirlemeye çalışalım.

1. Adnân Cevherci, yukarıda doğumunda sözünü ettimiz 409 tarihli yazmanın hamışındaki notta “...412 yılında vefat etmiştir.” denildiğini nakletmektedir.⁵⁷

2. Râğıb, “Muhâdarât” isimli eserinde h. 385 tarihinde vefat eden Isfahân veziri Sâhib b. Abbâd'ın yerine geçen Ebu'l-Abbâs Ahmed b. İbrahim el-Dabbî'nin(ö. 399) huzurunda yapılan meclislerine (bilimsel ve edebî toplantı) referans göstermektedir.⁵⁸ Bu toplantılarda dönemi aşağı yukarı tespit edebileceğimiz birçok bilim adamı, şair ve dilci bulunmaktadır. Örneğin Ebu'l-Kâsım b. Ebî Alâ (ö. 420), Abdu's-Samed b. Babek (ö. 410) gibi şahıslar, Sâhib b. Abbâd'ın meclislerinde bulunan şahıslardır⁵⁹ ki Râğıb da kitaplarında bu şahısları zikretmektedir.⁶⁰ Ayrıca Sâhib b. Abbâd'a referansları da mevcuttur.⁶¹

3. Râğıb'ın eserlerini taradığımızda kendisinden faydalandığı ve nakilde bulunduğu bilim adamlarının en geç tarihli olanları da bu konuda bize fikir verecektir. Râğıb, eserlerinde Halil b. Ahmed (ö. 175), Sibeveyh (ö. 180), Asmai (ö. 216), Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellam (ö. 224), Ebû Muhammed et-Tevzi (ö. 230), İbn Arabî Muhammed b. Ziyad (ö. 231), İbn Sikkit (ö. 244), İbn Kuteybe (ö. 276), Mubarrred (ö. 285), Sa'leb (ö. 291), Zeccac (ö. 311),

55 Bkz. Mâferrûhî, Mufaddal b. Sa'd b. Hüseyin el-İsfahânî, *Mehâsinu İsfahân*, nşr. Celâlüddin et-Tahrânî, Tahran 1312/1933, s. 27, 32, 34

56 Cevhercî, “Re'yün”, s. 194.

57 Cevhercî, “Re'yün”, s. 194.

58 Râğıb el-İsfahânî, *Muhâdarâtü'l-Üdebâ ve Muhâverâtü'ş-Şuarâ ve'l-Büleğâ*, Beyrut, ts., I/68.

59 Bkz. Se'âlibî, Ebû Mansur Abdülmelik b. Muhammed, *Yetîmetü'd-Dehr fi Mehasini Ebli'l-Asr*, tah. Müfid Muhammed Kamiha, Beyrut, 1983/1403, III, 256, 270, 329.

60 Râğıb, *Muhâdarât*, I, 86; II, 706. Ayrıca bkz. *Müfredât1*, s. 72.

61 Örneğin bkz. Râğıb, *Tafsîl*, s. 50; Râğıb, *Meratib*, vr 2; Râğıb, *Risâletü Edeb*, vr 1; Râğıb, *Muhâdarât*, I/302; II/487.

Ahfeş-i Asğar (ö. 315), İbn Dureyd (ö. 321), Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377), İbn Fâris (ö. 395), Ebû Mansur el-Cebban Muhammed b. Ali b. Ömer (ö. 416 sonrası) gibi çoğunluğu dilci olan bilim adamlarının yanında en son olarak Ebu'l-Kâsım b. Halil b. Ebî Alâ (ö. 420)'ye ve İbn Miskeveyh (ö. 421)'ye atıfta bulunmaktadır.⁶² Râğıb'ın kendisine atıfta bulunduğu veya referans gösterdiği 421 tarihinden sonra vefat eden herhangi bir müellifi tespit edemedik.

Bütün bu verileri dikkatlice karşılaştırdığımızda 385 yılında vefat eden Sâhib b. Abbâd'ın yerine geçen Ebu'l-Abbâs ed-Dabbî'nin (399)'un bilimsel meclislerine fiilen katılmış olması, bu noktada önemlidir. Buna paralel olarak Râğıb'ın eserlerinde yer alan ve bu toplantılara katılan ulemâ ve ediplerin en son tarihlieleri, 420 tarihli İbn Ebî Alâ ve 421 tarihli İbn Miskeveyh'dir. Bu durumda biz, buradan hareketle 420'li tarihlere kadar Râğıb'ın yaşadığını söyleyebiliriz. Hal böyle olunca Cevhercî'nin Râğıb'ın vefat tarihi için Müfredât'ın bir yazmasındaki nottan naklettiği 412 bilgisinin, çok sonraları kaydedilmiş çok yakın bir tarih olduğu düşünülebilir. Öte yandan Müfredât'ın editörü Safvân Davûdî'nin bir kısım değerlendirmelerden hareketle tespit ettiği yaklaşık 425 tarihi⁶³ elimizde bulunmaktadır. Bizce de Râğıb, 421 tarihinden sonraki yıllar içinde vefat ettiği doğru gibi gözükmektedir ki bu Suyûtî'nin verdiği 'beşinci asrın başlarında vefat ettiği'⁶⁴ bilgisiyle örtüşmektedir. Öte yandan Zehebî, tam olarak vefat tarihini bilmediğini ifade etmekte, vefat tarihlerini 440 tarihiyle başlatıp 470 ile bitirdiği 42. tabakanın içinde sokmakta, kendisini -vefat tarihleri sıralı olmamakla birlikte- 450 vefatlı Melik er-Rahim isimli zat ile 447 vefatlı Rafîzi Keraciki arasında zikretmektedir.⁶⁵ Ne var ki Zehebî'nin 'Onun vefat tarihi ile ilgili bir bilgiye ulaşamadım' ifadesinden hareketle Zehebî'nin bu yerleştirilmesinin takribi olduğunu söylemek durumundayız. Dolayısıyla Râğıb'ın ölümü için kesin bir tarih veremezsek de, yaklaşık olarak beşinci asrın ilk çeyreğinde bir tarihte vefat ettiğini söyleyebiliriz.

Bütün bunların yanında Râğıb'ın ölüm tarihi konusunda Cevhercî, ilgili yazmadan hareketle Suyûtî'nin verdiği "5. asrın başları" nı kabaca kabul ederken, ölüm tarihi ile ilgili verileri değerlendiren Sârîsî, bir yazma eserindeki "vefat tarihinin 406/1015"; bir diğerkindeki "ömrünün altmış altı yıl olduğu" kayıtlarını Suyûtî'nin 5. asrın başları ifadesiyle birleştirerek yaklaşık bu sıralarda vefat ettiğini benimsemektedir.⁶⁶ Ama Müfredât'ın muhakkıkı Dâvûdî, söz konusu yazmada nüshadaki 412 ölüm tarihinin, Ebû Mansûr el-Cebban'ın

62 Râğıb, *Müfredât I*, s. 92, 164, 264, 309, 317, 376, 457, 848.

63 Râğıb, *Müfredât I*, (muhakkıkın girişi), s. 38.

64 Suyûtî, *Buğye*, II/297.

65 Zehebî, *Siyer*, XVIII/120.

66 Sârîsî, *Râğıb*, s. 42-46

416 yılında İsfahan'da okuttuğu Şamil'inden Râğîb'in nakil yapmış olması; Müfredât'tan sonra Durre'yi kaleme almış olması; Râğîb'in eserlerinde en son zikrettiği şahsın ölüm tarihinin 421 olması sebebiyle uzak görür ve yaklaşık 425/1033 yıllarında vefat ettiği sonucuna varır.⁶⁷ Kanaatimizce Râğîb'in vefat yılını tam olarak belirlemek mümkün olmasa da, eldeki verilerin ve ipuçlarının tümünün, 5. asrın ilk çeyreğini (400'lü yıllar) kesin olarak göstermektedir. Hal böyle olunca, Râğîb'in, İsfahan'ın Büveyhî saltanatından başlayıp yıkılışından sonra Kakuyiler ve Gazneliler devrine kadar yaşadığı söylenebilir.

Sârîsî, bir yazma nüshada Râğîb için "altmış altı yaşında öldüğü" kaydedildiğini söylemektedir.⁶⁸ Daha önce sözünü ettiğimiz gibi, Cevhercî, de bir yazmanın kenarına düşülen notta Râğîb'in 343 yılında doğduğu, 412 yılında da öldüğünün yazılı olduğunu nakletmektedir. Cevhercî'nin verdiği doğum ile ölüm tarihi arasında 69 yıl bulunurken, Sârîsî, 66 yıl olarak vermektedir. Doğum tarihinin doğru olduğunu varsayarsak, bu durumda Râğîb, 409 yılında vefat etmiş olmaktadır ki, ilgili yazmanın yazım tarihine denk düşmektedir. Ölüm tarihinin doğru olduğunu kabul edersek, bu durumda 340 yılında doğmuş olduğu ortaya çıkacaktır.

Peki nerede ve nasıl vefat etmiştir? Nerede öldüğüne dair Âmilî, Ravzâtu'l-cennat'tan naklen, "İsfahânda değil, Bağdat'ta vefat etmiştir." derken, Zirikli, "Endülüste Katande (قائدة) olayı gerçekleşince, gazi olarak bu olaya şahit olmuş, burada şehit edilmiştir"⁶⁹ demektedir. Görüldüğü üzere biri Bağdat'ta, öteki Endülüste olmak üzere iki mekân gösterilmiş, birinde şehit edildiğine vurgu yapılırken ötekinde normal bir ölümden söz edilmektedir. Ancak Zerî'a muhakkık'ın Zirikli'ye atfederek verdiği "Bağdat'a gidip orada kadılık yaptı; Endülüste meydana gelen Kutende vakasına gazi olarak katıldığı ve orada şehit düştüğü" şeklinde naklettiği bilgiyi Zirikli, Râğîb için değil, İbn Sükkere(ö. 514/1120) için zikretmektedir.⁷⁰ Çağdaş bazı araştırmacılar, İsfahânî'nin Bağdat'ı ziyaret ettiğine veya doğum yeri olan İsfahan'dan ayrıldığına dair hiçbir kesin delil bulunmadığını ileri sürerken⁷¹ bazıları da Bağdat'a uğradığının veya burada yaşadığının kesin olduğunu;⁷² Zerî'a'nın bir yazmasının ilk sayfasında "altmış altı yaşında iken Bağdat'ta vefat ettiğinin" kayıtlı

67 Râğîb, *Müfredât 1*, (muhakkıkın girişi), s. 37-8

68 Sârîsî, *Râğîb*, s. 46.

69 Zirikli, *Alâm*, II/255.

70 Zirikli, *Alâm*, II/255

71 Rowson, E. K., "al-Râğhib al-İsfahânî", *Encyclopaedia of Islam*, VIII, 389-390, VIII, 389.

72 Sârîsî, Ömer Abdurrahman, "Re'yün fi Tahdidi Asri'r-Râğîb el-İsfahânî", *Mecelletü'l-Mecma'i'l-Luğati'l-Arabiyye el-Ürdüni*, Amman, 1981, IV/11-12, s.58

olduğunu belirtir.⁷³ Âmilî ise, Ravzâtu'l-Cennat'tan naklen, "İsfahanda değil, Bağdad'da vefat ettiğini" benimser.⁷⁴

Bu kısım ile ilgili son bir istifham kaldı: Biyografi yazarları neden Râğıb'a yer vermemişlerdir? Gerek çağdaşları gerek sonraki biyografi müelliflerinin Râğıb hakkında suskun kalmalarını izah çeçevesinde, resmî bir görevinin bulunmaması, İsfahan dışında devrin pek adını duyurmeyen bir İran kentinde yaşamış olabileceği gibi ihtimaller ileri sürülmüştür. Herhangi bir mezhep veya fırkanın bayraktarlığını yapmamış olması da önemli bir ihtimal olarak durmaktadır. Daha önemli bir sebep olarak Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'e olan saygı ve sevgisinden dolayı Sünnî çevrelerce Şîî sayılıp ihmal edilmesi akla gelirse de klasik Şîa kaynaklarının da ona yer vermediği dikkat çekmektedir.⁷⁵ Bir başka sebep olarak ise mu'tezilî olduğu iddiası gösterilmektedir. Muhtemelen Râğıb'ın devlet erkânından ve resmi görevlerden uzak duruşunun; kişilik olarak mütevası ve şöhreti sevmeyen bir tip olmasının da bunda etkisi büyük olsa gerektir. Kanaatimizce, Râğıb'ın ihmalinde en önemli etken, sünnî bir alim olarak Şî'î Büveyhî hakimiyetinde yaşamış olmasından hareketle "şî'îlik"le itham edilmesidir. Dolayısıyla Râğıb, sünnî kesim tarafından Şî'î muhitinden dolayı dışlanmış; şî'îler tarafından ise şî'î bir muhit içinde sünnîliğini korumasından dolayı dışlanmış olması kuvvetle muhtemeldir. Birincisini, Suyutî'nin onu şî'î olarak bildiğini; sonradan gerçeği öğrendiği şeklindeki ifadesinden çıkarsamak mümkün olduğu gibi, ikincisini de Sâhib b. Abbâd ve Ebu'l-Abbâs ed-Dabbî'nin meclislerine katılmasına karşın pek iltifat görmediğine; ters düş-tüğünde de hemencecik hapisle cezalandırmasından anlamak mümkündür.

4. Hayatından Kesitler

Hayatının ilk yılları, ailesi, yetişmesi, hocaları ve talebeleri ile ilgili kaynaklarda hiçbir bilgiye rastlanmamaktadır.

Yukarıda yaklaşık olarak Râğıb'ın doğumunu 340'lı yıllar; ölümünü de 420'li yıllar olarak tespit ettiğimize göre, Râğıb'ı tarihteki yerine -kabaca olsa da- yerleştirmeye çalışalım. Tarih olarak İsfahân, hicri IV. asrın başlarında Ziyâîlerden sonra Büveyhîlerin eline geçmiş; sırasıyla İmâdu'd-devle Ali (320-323), Rüküddevle Hasan (323-366), Müeyyüddevle (366-373), Fahru'ddevle Ali (373-387), Şemsuddevle(387-412), Semâuddevle (412-419) İsfahân'a emirlik yapmıştır. 419 yılında İsfahân, Kakuyîlerin eline geçmiştir.

73 Sârisî, *Râğıb*, s.32

74 Âmilî, *Ayânü's-Şîa*, XXVII/220, 228.

75 Sârisî, "Re'yün", IV/11-12, s. 71-73

421 yılında ise Gazneli Mahmud tarafından Gazneli topraklarına katılmıştır.⁷⁶

Bu bilgilerle Râğıb özelinde tespit ettiğimiz bilgileri harmanladığımız zaman şu tablo ortaya çıkmaktadır: Eğer, Cevhercî'nin tespit ettiği yazma eserin hamışındaki 343 tarihine itibar edersek, Râğıb'ın doğum yılları tahminen Büveyhî Rüküddevle Hasan'ın emirliği dönemine (323-366) rastlamaktadır ki bu dönem, Râğıb'ın çocukluk ve gençlik yıllarına tekabül etse gerektir. Müeyyidüdevle zamanında (366-373) Râğıb, gençlikten yetişkinliğe geçtiği dönemi yaşamıştır. Fahruddevle ile beraber artık olgunluk dönemindedir. Ve vezir Sâhib b. Abbâd(385)'dir. Râğıb'ın bu dönemde Sâhib b. Abbâd'ın meclislerine katıldığını görüyoruz. Şemsudevle döneminde Râğıb, yaşlılık dönemindedir. Bu dönemde de vezir Ebu'l-Abbâs ed-Dabbî(385-399)'dir. Râğıb'ın bu vezirden stajışle eserlerinde söz ettiğini, aynı zamanda meclislerine katıldığını görüyoruz. Kanaatimizce bu dönemden sonra da Büveyhîlerin son dönemi olan Semauddevle (412-419) dönemini de görmüş; hatta hayatının son yılları hicri beşinci asrın ilk çeyreğine tekabül edince Kakuyiler(419-421) dönemini yaşamış, Gaznelilerin de ilk dönemlerine yetişmiş olabilir.

Bazıları, Şamil adlı dil kitabını kendisinden okuduğu Ebû Mansûr el-Cebbân el-İsfahânî, İbn Miskeveyh ve İbn Fûrek el-İsfahânî'nin hocaları arasında olabileceğini ifade etmektedir.⁷⁷ Buna belki, Muhâdarât ve öteki risâlelerinde üstad diye söz ettiği Ebu'l-Abbâs ed-Dabbî'yi eklemek mümkündür.

Müellifin hayatının bir döneminde Vezir Ebu'l-Abbâs ed-Dabbî ile bir konuda mücadelesi neticesinde hapsedildiği anlaşılmaktadır. Söz konusu hadiseye, iki eserinde temas edilmektedir.

Râğıb, *Merâtibu'l-Ulûm* adlı eserinde şöyle demektedir: “Şeyh Fadıl'ın (Ebu'l-Abbâs ed-Dabbî?)'in bir kısım meselelerde farklı düşündüğünü görmem, beni büyük bir şaşkınlığa itti. Bu meselelerden biri, “kuvvet” kelimesini filozofların kullandığını sebep göstererek bu lafzı kullanmamdan hoşlanmaması; bunun yerine “kudret” kelimesini kullanmamı istemesiydi. Sanki o, elit tabaka şöyle dursun, avamın örfünde bile var olan bu iki kelime arasındaki farkı bilmiyor gibiydi. Bazen kapalı ve imalı sözlerle; bazen de açık ifadelerle taraftarlarına ve tebasına karşı küçük düşürerek ve aşağılayarak beni tüketmeye çalışıyordu. Benim ona ağır / dolu cümlelerle cevap verdiğimi görünce söz üstüne söz katıyordu. Ben ise bana

76 Bkz. Özgüdenli, Osman Gazi, “İsfahân”, *DİA*, İstanbul, 2000, XXII/499, 501; Merçil, Erdoğan, “Büveyhîler”, *DİA*, İstanbul, 1992, VI/497.

77 Bkz. Şiddî, Adil b. Ali b. Ahmed, *Tefsîru'r-Râğıb el-İsfahânî: Tabkik ve Dinase Min Evveli Sureti Al-i İmran hatta nihayet il-Âyet 113 min suretil maide*, Camiatu Ummi'l-Kura, Külliyyetü'd-Da've ve Usûli'd-Din, Kitab ve's-Sünne Bölümü, Doktora tezi, Mekke, 1417, 66-67

*karşı büyük şeyhin taraftarlarının hakikatte ayıpla karşılanacak bir şeyle karşılık vereceklerine ihtimal vermiyordum.*⁷⁸

Anlaşılan o ki Râğıb ile vezir arasında bir ihtilaf çıkmış ve o geri çekilmek yerine vezir ve taraftarlarıyla münazara yapmıştır. Bu ise vezirin hoşuna gitmemiş ve Râğıb hiç ummadığı bir şeyle karşılaşmıştır ki o da hapse gitmektir. Bunu da yine Râğıb'ın diğer bir eserinin mukaddimesine düştüğü şu notlardan anlıyoruz:

*“Bir halvete (yalnızlık) maruz kaldım ki bu halvetin vahşetinden Kur’ân’la kurtuldum. Kur’ân’la ünsiyet kurmasaydım, o vahşi halvetten kurtulmam imkânsızdı. Ben bir zaman sonra “Kitabu Me’âni’l-Ekber” yazdım; “İhticâcu’l-Kırâat”ı imla ettim. Bu halvet, bir göz halvetiydi; kalp halveti değildi. Zorbacaydı; iradi değildi; tamamen baskıcı ve kahrediciydi. Zihnim allak bullak; arzularım darmadağık olmuştu.”*⁷⁹ ifadelerden anlaşılacağı üzere, Râğıb, vezir ve taraftarları ile yaptığı münakaşa sonucunda onlar tarafından zorla ve baskıyla hapse gönderilmiştir. Ne yazık ki bununla ilgili detaylar (hapse ne zaman girdi, ne kadar kaldı vb.) hakkında bilgiye sahip değiliz.

II. Kişiliği ve Özellikleri

Râğıb'ın fiziki ve ruhi yapısıyla, sosyal hayatıyla ilgili olarak kişisel özellikleri hakkında kaynaklarda fazla bilgi bulunmamaktadır. Bu yüzden, biz burada hem kendi eserlerinden, hem de öteki kaynaklardan elde edebildiğimiz bilgilerden hareketle -olduğu kadarıyla- bir Râğıb kimliği çıkarmaya çalışalım.

Safadî, onun “fudela”dan (=saygın, âlim, itibarlı) biri olduğunu⁸⁰ kaydetmektedir. Hansârî, onun hakkında şöyle demektedir: “Onun kıymeti, tarif edilmeyecek kadar yüksek, betimlenmeyecek kadar meşhurdu. İnsanların ve yöneticilerin/ elit kesimin takdiri ise onun hakkında bir efsane olacak niteliktedir.”⁸¹

Sârîsî, Zerî’ a isimli eserinin bir nüshasına kaydedilen bir nottan hareketle, onun ruhî ve ahlakî özelliklerinin çok güzel olduğunu, insanlarla olan iyi ilişkileri hasebiyle insanları kendisine meftun ettiğini ifade etmektedir.⁸²

Hallu Müteşâbihâti’l-Kur’ân adlı eserinin bir yazmasının son sayfasına kaydedilen “Onun, halka vaaz ve öğütler verdiği, talebelere ders verdiği, kıy-

78 Râğıb, *Müfredât I*, s. 30 (Râğıb, *Meratibu’l-Ulûm*, vr 2’den naklen).

79 Râğıb, *Müfredât I*, s. 29 (Râğıb, *Hallu Müteşâbihâti’l-Kur’ân*, vr 1’den naklen).

80 Safedî, *Vaîf*, XIII/45.

81 Hansârî, *Ravdâtu’l-Cennat*, III/186.

82 Sârîsî, *Râğıb*, s. 33.

metli kitaplar ve risâleler yazdığı, ilginç münazaralarda bulunduğu, Hindistan ve başka yerlere yolculuk yaptığı; Nisabura dönerken, yolda 406 yılında vefat ettiğini; sonra da Nisabur'a nakledilip defnedildiği⁸³ şeklindeki notlardan hareketle ilmîni halka vaaz ve irşad yoluyla aktardığı, talebeler yetiştirdiği ve bilimsel toplantılarda münazaralarıyla dikkat çektiğini Sârîsî, kaydetmiş ise de⁸⁴, Şiddi ilgili yazmayı incelediğini; bu kaydın İbn Furek'e ait olduğu kaydedilen "Hallü Müteşâbihâtî'l-Hadis" adlı yazmada bulunduğunu; dolayısıyla verilen bilgilerin İbn Furek'le alakalı olduğunu; Râğîb'le hiçbir ilişkisinin bulunmadığını kaydeder.

Zehebî, onun "zekî" olduğunu kaydetmektedir⁸⁵ ki, *Hallü Müteşâbihâtî'l-Kur'ân* adlı eserin yazmasının son sayfasındaki "ilginç tartışmaları" da bunu desteklemektedir.⁸⁶ Daha önce verdiğimiz vezirin meclisindeki bilimsel toplantılarda Râğîb'in münazaralara bilfil katıldığını, bildiklerini çekinmeden söylediğini; hatta bu uğurda hapse bile girdiğini müşahede ediyoruz. Bunun bir örneğini "kuvvet" kelimesi yerine "kudret" kelimesinin kullanmasının istenmesi neticesinde çıkan münazarada Râğîb'in kendi ifadesiyle "dolu dolu cümlelerle karşılık vermesi" neticesinde mahpus olmakla ödüllendirilmesi olayında görmekteyiz.

Bir başka örnek ise Râğîb'in Muhâdarât'ın da zikrettiği şu olaydır: Sâhib b. Abbâd'dan sonra onun yerine geçen Ebu'l-Kâsım b. Ebi'l-Ala'nın bir edebî meclisinde bulunduğu bir günkü olayı Râğîb şöyle anlatır: "*Ebu'l-Kâsım, kendisine aitmiş gibi bir şiiri inşad etti. Ne var ki daha önce de bu şiiri işitmiştik. Bunun üzerine bu konuda kendisine (bu şiir senin değil diye) itiraz edildi. O da 'Onu ben nazmettim, dilediğim kişiyi taklit ederim' dedi.*"⁸⁷ Burada her ne kadar Râğîb, meçhul şîğasıyla "itiraz edildi/ikaz edildi" demiş ise de bir önceki cümlede geçen "biz bu şiiri daha önce işitmiştik" ifadesinden hareketle burada "ikaz eden kişi"nin kendisi olduğunu, meçhul şîğasını ise tevazü kabilinden kullandığını veya en azından itiraz eden kimseler arasında yer aldığını söyleyebiliriz. Bütün bunlardan hareketle O'nun 'gözüpek, bildiğini çekinmeden söyleyen, zekî, mücadeleci ve hitabeti güzel' bir kişiliğe sahip olduğunu söyleyebiliriz.

Bir kısım eserlerinde geçen "*nefsinin arzularının esiri bir şahıs olmaktan Allah'a sığınırım*" gibi ifadelerinden onun "*övülmeyi, meşhur olmayı sevmeyen*

83 Sârîsî, *Râğîb*, s. 33.

84 Sârîsî, *Râğîb*, s. 33.

85 Zehebî, *Siyer*, XVIII/120.

86 Sârîsî, *Râğîb*, s. 33.

87 Râğîb, *Muhâdarât*, I/86.

mütevazı bir kişilik” olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir.⁸⁸ Öte yandan Hucvirî'nin nakline göre⁸⁹, şeyh olduğunu da düşünürsek, yukarıdaki ifadelerinin de işaret ettiği gibi, sufi bir duruşa sahip olduğu söylenebilir.

III. Mezhebî Mensubiyeti

Râğıb'ın mezhebî mensubiyeti bağlamında üç alandan söz edilebilir: a) İtikat, b) Amel ve c) Tasavvuf. Özellikle ilk ikisi üzerinde bayağı bir sis perdesi mevcuttur. Şimdi her üçünü açalım.

A. İtikâdî Mezhebi

İtikâd bağlamında “mu'tezilî” veya “şî'î” veya “sünnî-Eş'arî” olduğuna dair üç ayrı nispet bulunmaktadır. Şimdi bunları ele alalım.

1. Mu'tezilî Olduğu İddiası

Râğıb el-İsfahânî'nin kelâmi açıdan “mu'tezilî olduğu” iddia edilmiştir.⁹⁰ Ancak Râğıb'ın gerek kelâmi eserlerinde, gerekse öteki eserlerinde “Mu'tezilî fikirleri eleştirmesi” ve şî'î olduğuna dair hiçbir açıklamasının bulunmaması hasebiyle bu, ispatlanmamış bir iddiadan ileri gitmemektedir.

Örneğin Suyûtî, “her ne kadar inanç açısından mu'tezilî ve şî'î olarak suçlanmış ise de, onun sonraki ulemânın şahitliği ve eserlerindeki görüşlerinden dolayı sünnî olduğu anlaşılmaktadır” demektedir.⁹¹ Bir başka eserinde Suyûtî şunları kaydetmektedir: “Ben, onun mu'tezilî olduğunu sanıyordum. Sonunda İbn Abdisselâm'ın “el-Kavaidü's-Suğra”sının bir nüshasında Şeyh Bedruddin Zerkeşî'nin hattıyla şu ifadeyi gördüm: Fahrüddin Râzî, *T'esisu't-Takdisde* Ebu'l-Kâsım Râğıb'ın ehl-i sünnet imamlarından olduğunu zikretmektedir.” Bunun üzerine Suyûtî, “bu son derece faydalı bir bilgidir; çünkü insanların birçoğu onu mu'tezilî sanıyor” demektedir.⁹² Gerçekten Fahrüddin Râzî, ilgili eserinde onun mu'tezilî olmadığını açık bir şekilde ifade etmektedir.⁹³

Öte yandan vakıa olarak Râğıb, Mu'tezilî âlimlerinden (Ebu'l-Kâsım Belhî, Ali el-Cübbâî, Ebû Müslim el-İsfahânî, Kâdî Abdülcebbâr, Ebubekir Allâf, Ebubekir el-Eşâm gibi) eserlerinde iktibaslarla bulunarak onlardan faydalanmaktadır. Bu bağlamda mu'tezilî alimlerden etkilendiğini söylenebilir; ama bu,

88 Râğıb, *Muhâdarât*, I/7. Başka ifadeleri için bkz. Râğıb, *Muhâdarât*, I/110.

89 Hucvirî, Ebu'l-Hasan Ali b. Osman, *Keşfu'l-Mahcub*, Kahire, 1975, II/584.

90 Kannûci, *Ebcad*, III/68; Brockelmann, “Râğıb İsfahânî”, IX/593.

91 Suyûtî, *Muzhir*, I/160.

92 Suyûtî, *Buğye*, II/297.

93 Râzî, Fahrüddin, *Esâsü't-takdis*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Kahire 1406/1986, s. 7; Brockelmann, “Râğıb İsfahânî”, IX/593.

onun mu'tezilî olduğu anlamına gelmez. Çünkü Râğıb, hem *Müfredât*'ında, hem de *el-İtikâd*'ında Mu'tezilî görüşleri eleştirmiş ve reddetmiştir.⁹⁴ Örneğin "irade-meşîet"⁹⁵, "münasebetü'l-iman bi'l-amel"⁹⁶, "ibda'-halk"⁹⁷, "zahir-batın"⁹⁸, "bekâ"⁹⁹, "taba'a-hateme"¹⁰⁰, "hulle-halil"¹⁰¹ ve "hayır-şerr"¹⁰², "ru'yetullah"¹⁰³ gibi konularda mu'tezilî görüşleri eleştirmiş, reddetmiştir. Aksi durum olsaydı, bunları savunması ve benimsemesi gerekirdi.

Bütün bunlardan en önemlisi, Râğıb'ın "İtikâd"ında "Mu'tezile'yi ehl-i bidat grubu içerisinde sayması"dır.¹⁰⁴ Dolayısıyla bidat ehli saydığı ve ehl-i sünnetin 'firka-i naciye' olduğunu söyleyen birisinin 'mu'tezilî' olduğunu söylemek anlamsız durmaktadır.

2. Şîi Olduğu İddiası

Râğıb el-İsfahânî'nin "şî'i" olduğu da iddia edilmiştir.¹⁰⁵ Bu iddia, özellikle şîi müellifler tarafından dillendirilmektedir. Örneğin Hansârî, "şî'liği konusunda ihtilaf edildiğini" söyledikten sonra bunun için müspet anlamda "Âl-i beyti çok sevmesini, onlardan rivâyette bulunmasını; onları methetmesini"; olumsuz anlamda ise "Hz. Ali'nin dışında halifelerden rivâyette bulunmamasını" delil olarak sunmaktadır.¹⁰⁶ Yine Âmilî, "şî'liğinin ihtilafı olduğunu" belirttikten sonra "*Hüseyn et-Tabressî'nin Kitabı Esrari'l-İmame adlı eserinin sonunda Râğıb'ın şî'i hükemadan olduğunu beyân ettiğini*" söylemektedir.¹⁰⁷ Âmilî, buna ilaveten mu'tezilî olduğu şeklindeki iddiayı da şî'liğini te'kit eden bir argüman olarak sunmaktadır.¹⁰⁸ Özetle Râğıb'ın -şî'i bir muhit olan-

94 Kelâmî meselelerdeki açıklamaları için örnek olarak bkz. Râğıb, *er-Risâle fi'l-İtikâd*, ed. Ehter Cemal Muhammed Lokman, Câmîatu Ummi'l-Kura, Mekke, 1401-2, s. 43, 54, 105; Râğıb, *Müfredât*, s. 15-6; 31, 39, 50, 67, 71, 74, 206, 220, 231-2, 398-9.

95 Bkz. Râğıb, *Müfredât*, s. 14-15; 398-9.

96 Bkz. Râğıb, *Müfredât*, s. 31-2.

97 Bkz. Râğıb, *Müfredât*, s. 50.

98 Bkz. Râğıb, *Müfredât*, s. 67.

99 Bkz. Râğıb, *Müfredât*, s. 74.

100 Bkz. Râğıb, *Müfredât*, s. 206.

101 Bkz. Râğıb, *Müfredât*, s. 220.

102 Bkz. Râğıb, *Müfredât*, s. 231-2.

103 Bkz. Râğıb, *Müfredât*, s. 26.

104 Râğıb, *İtikâd*, s. 54.

105 Kannûcî, *Ebced*, III/68; Brockelmann, "Râğıb İsfahânî", IX/593.

106 Hansârî, *Ravzât*, III/197.

107 Âmilî, *A'yân*, XXVII/221.

108 Âmilî, *A'yân*, XXVII/222.

İsfahân'da doğup yaşaması, ehl-i beytten rivâyette bulunması, mu'tezililikle itham edilmesi sebebiyle (ğulat-ı Şîadan değil de) mu'tedil bir şi'î olduğuna hükmedilmiştir.¹⁰⁹ Hatta görünen o ki, sünnî kesimde de bu düşünce yer bulmuştur. 911 ölüm tarihli Suyûtî'nin "şi'î olarak suçlandığını, sonraki ulemânın şahitliği ve eserlerindeki görüşlerinden dolayı sünnî olduğu"nu¹¹⁰ ifade etmesi, bunun bir göstergesidir.

İddialara baktığımız zaman Râğıb'ın İsfahânlı olmasının, şi'îliği için yeterli bir argüman olduğu söylenemez. İsfahanda doğup büyüyen yetişen herkesin şi'î olduğunu söylemek imkân dâhilinde olmadığı gibi, Büveyhî şi'î ortamında Râğıb'ın itibar görmemesi ve ihmal edilmesi de bunu destekler. İlaveten Ehl-i Beyt'ten ve özellikle Hz. Ali'den rivâyette bulunması da,¹¹¹ aynıdır. Çünkü "ehl-i beyt" sevgisi, sadece Şîaya has bir olgu değildir; aynı zamanda ehl-i sünnet de, aynı sevgiyi beslemektedir; üstelik ehl-i beyt sevgisi, Hz. Peygamber'in bizzat kendi ifadeleriyle ümmetin hepsine mal ettiği bir husustur. Şi'îlik ithamını desteklemek için kullanılan ehl-i beyt dışındaki seleften ve özellikle halifelerden rivâyette bulunmadığı iddiası ise vakıyayla uyuşmamaktadır. Çünkü O, öteki halifeler Ebubekir, Osman, Ömer, Muaviye başta olmak üzere¹¹² seleften İbn Abbâs, İbn Mes'ud, Hasan Basri, İkrime, Şa'bi gibi birçok isimden rivâyette bulunmaktadır.¹¹³

Bütün bunların yanında onun şi'îliğini ortaya koyacak ifadelerine eserlerinde rastlamak mümkün gözükmemektedir. Örneğin Müfredât'ta "Ve üli'l-emri minküm"¹¹⁴ âyetindeki "ulu'l-emr", kelimesi için üç açıklama sunmaktadır ki bunlardan biri de, "el-eimme min ehli'l-beyt" şeklindeki açıklamasıdır.¹¹⁵ Yine "ehl" maddesinde "âlu nebi" terkiibini değişik şekillerde açıklamaktadır. En yakın anlam olarak "ekabirehu" verdikten sonra "ümme-

109 Bkz. Abbâs Muhammed Ahmed, *er-Râğıb ve Menbecuhu fi'l-Müfredât*, (Mastır tezi), İskenderiye, 1971, s. 70 vd.

110 Suyûtî, *Muzbir*, I/160.

111 Râğıb'ın eserlerine bakınca özellikle Hz. Ali olmak üzere Cafer-i Sadık ve diğer ehl-i beytten bolca rivâyet ettiği görülmektedir. Örnek olarak bkz. Râğıb, *Müfredât1*, s. 57, 83, 98, 107, 127, 131, 146, 183, 185, 215, 225, 236, 300, 337, 417, 445, 577, 582, 594, 667, 772, 864; Râğıb, *Zerî'a*, s. 37, 61, 62, 69, 86, 119, 126, 132, 144, 169, 172, 192, 231, 237, 244, 247, 254, 283, 286, 294, 308, 329, 334, 367, 405.

112 Bkz. Râğıb, *Müfredât1*, s. 84, 131, 145, 162, 226, 247, 296, 312, 417, 484, 558, 560, 578, 631, 633, 676, 754, 780; Râğıb, *Zerî'a*, s. 123, 141, 144, 202, 224, 278, 369.

113 Râğıb, *Müfredât1*, s. 60, 65, 75, 90, 92, 126, 137, 162, 172, 176, 178, 204, 212, 238, 250, 312, 359, 360, 363, 398, 445, 450, 457, 467, 487, 507, 535, 555, 582, 594, 606, 662, 668, 676, 677, 678, 702, 706, 709, 719, 722, 794, 803, 865, 879 vb.

114 4.Nisa, 59.

115 Râğıb, *Müfredât*, s. 30.

tim” anlamına geldiği şeklindeki görüşle ilgili olarak Cafer-i Sadık’la ilgili şu konuşmayı aktarmaktadır: “Cafer-i Sadık’a, “insanlar, bütün müslümanların nebinin âli olduğunu söylüyorlar” denince, o da “yalan söylemişler ve doğru söylemişler” der. Bunun üzerine “bunun anlamı nedir?” diye sorulunca Cafer de, “ümmetin tümü, onun alidir” demeleri konusunda yalan söylemişlerdir; ancak onlar, nebinin Şer’atini uygularlarsa, ali olurlar” sözlerinde ise doğrudurlar.”¹¹⁶ demiştir.

Kanaatimizce bu ifadeler, onun şi’iliğini ortaya koyacak nitelikte değildir. Şi’î olmadığını ortaya koyan esaslı argüman, Râğıb’ın *İtikâd* adlı eserinde “Şîa”yı “ehl-i bidat” sınıfına sokması ve “onların imamet konusunda sapıklığa düştüğünü” açıkça ifade etmesidir.¹¹⁷

3. Sünnîliği (ve de Eş’arîliği)

Yukarıdaki iki iddianın gerçek olmadığı ortaya çıkınca Râğıb’ın ehl-i sünnet olduğu anlaşılmaktadır. Fırka-i naciyenin “ehl-i sünnet ve’l-cemaat olduğunu” açıklayan¹¹⁸ ve eserlerinde itikâdi bağlamda ehl-i sünnete aykırı fikirlere yer vermeyen Râğıb’ın ehl-i sünnet olduğunu¹¹⁹, hatta “Eş’arî” mezhebine mensup olduğunu kaynaklar ifade etmektedirler.¹²⁰ Eserlerini de bir sünnî olarak inşa etmiş olması da, bunu destekleyen bir unsurdur.

B. Amelî Mezhebi

Amelî(fikhî) mezhep olarak Şâfi’î mezhebine bağlı olduğu ifade edilmektedir.¹²¹ Bu bilginin dışında öteki tabakât kaynaklarında ve Râğıb’ın mevcut eserlerinde herhangi bir mezhebe mensup olduğuna dair bilgi olmadığı gibi, Râğıb’ın hukuk ve usûl ile ilgili bir eser yazdığına dair bir bilgiye sahip değiliz.

Şâfi’î mezhebine mensup olduğu bilgisi, eserlerinde çeşitli amelî mezhep imamların görüşlerine yer verdiği; bunun yanında Şâfi’î ve bu mezhebin imamlarının görüşlerini reddettiği örnekleri kanıt olarak sunulurken eleştirilmiştir, hatta reddedilmiştir.¹²²

116 Râğıb, *Müfredât*, s. 37-8.

117 Râğıb, *İtikâd*, s. 43, 54.

118 Râğıb, *İtikâd*, s. 43, 54.

119 Râzî, *Esasû’t-Takdîs*, s. 7; Suyûtî, *Buğye*, II/297; Brockelmann, “Râğıb Isfahânî”, IX/593; Kannûcî, *Ebced*, III/68.

120 Hansârî, *Ravzât*, III/187; Kürd Ali, *Künûz*, s. 268.

121 Bkz. Hansârî, *Ravdat*, III/186; Kürd Ali, *Künûz*, s. 268.

122 Râğıb, *Müfredât 1*; (muhakkıkın girişi), s. 16-7.

Gerçekten Râğıb, bazen bir mesele ilgili olarak –kabul ettiğini veya reddettiğini ifade etmeksizin- değişik mezhep imamlarının görüşlerini sunmaktadır. Örneğin “ع-و-د” maddesinde “*ellezine yuzahirune min nisaihim sümme yeudune lima kalu*”¹²³ zihar âyetinin “son kısmı” için Zahirilerin, Ebû Hanifenin ve Şâfi’î’nin görüşlerini yorumsuz nakletmektedir.¹²⁴

Öte yandan Râğıb, bazen Şâfi’î(ler)’nin görüşünü paylaşıırken, bazen de eleştirebilmektedir. Örneğin Müfredât’ta “t-h-r” maddesinde “*vela takrebuhunne hatta yedburne fe iza tedahharne...*”¹²⁵ âyetinde “*lafzen kadınlarla cinsel ilişkinin ancak temizlik (hayızdan kurtulma) ve temizlenmeden (gusûl) sonra mümkün olacağını*” söylemektedir ki¹²⁶, bu görüş, Şâfi’î’ye aittir.¹²⁷ Diğer taraftan yine aynı maddede geçen “*enzelna mine’s-semâi maen taburen*”¹²⁸ âyetindeki “tahûr” kelimesini bazı Şâfi’îlerin “mutahhir” anlamına geldiğini benimsemelerini “*bu, lafız cihetinden sahih değildir. Çünkü feul vezni, efale ve fe’le yapılmaz; sadece feule sülasi vezninden yapılır*” diyerek reddetmektedir.¹²⁹

Müfredât’ın muhakkıkı, bütün bunlardan hareketle Râğıb’ın Şâfi’î mezhebine veya muayyen bir mezhebe müntesip olmadığını; bütün mezheplere aynı mesafede olduğunu; hatta bir mukallid değil müçtehid olduğunu benimsemektedir.¹³⁰

Kanaatimizce, Safvân Adnân Davûdî’nin kati olarak sunduğu bu görüşe ihtiyatla yaklaşmak gerekir. Davûdî’nin söylediği gibi, Râğıb, mezhep farkı gözetmeksizin gerek itikâdi (ehl-i sünne, ehl-i beyt, havaric vb.) gerekse amelî (Şâfi’î, hanefi, maliki, hanbeli vb.) mezheplerinin imamlarının görüşlerine yer vermektedir. Bunları bazen kabul etmekte, bazen de reddetmektedir. Bu noktada ne İmam Şâfi’î’yi ve aynı mezhebe mensup fıkıhçıları bazı meselelerde eleştirmesi, ne de ötekilerin görüşlerini nakletmesi, onun bir mezhebe müntesip olmasını engelleyen bir unsurdur.

Öte yandan Râğıb’ın fıkıh ve usûlde tanınan ve otorite olan bir şahsiyet olduğuna dair bir bilgimiz olmadığı gibi, bunu eserleri arasında bu alanda hiçbir eseri bulunmaması da desteklemektedir. Fıkıhla ilgili meseleler ise öteki eserlerinde mecburen girmek durumunda kaldığı çok kısıtlı ve sayılı mesele-

123 58. Mücadele, 3.

124 Râğıb, *Müfredât1*, s. 593.

125 2. Bakara, 222.

126 Râğıb, *Müfredât1*, s. 525.

127 Bkz. Şâfi’î, Muhammed b. İdris, *Abkamu’l-Kur’ân*, Beyrut, tsz., s. 208; Kiya Herrasi, *Abkamu’l-Kur’ân*, Beyrut, tsz., I/137; Ebu’s-Su’ûd, *İrşad*, I/222; Âlûsî, *Rub*, II/122.

128 25. Furkan, 48.

129 Râğıb, *Müfredât1*, s. 526.

130 Râğıb, *Müfredât1*, s. 16-7.

lerdir ki bunlar da onun fakih olduğunu göstermeye yetmez. Bütün bunlardan dolayı, Râğîb'in fıkhîta müçtehid olduğunu ve kendi mezhebi olduğunu söylemek zor görünmektedir. Bir tefsirci, dilci, mutasavvıf ve hekim olarak meşhur olan Râğîb'in -aksi bir bilgi olmadığını da dikkate alırsak- Şâfi'î mezhebine müntesip olduğunu söylemek, daha doğru olacaktır.

C. Tasavvufi Meşrebi

Hucvirî onun, tasavvufi bir mezhebin şeyhi olduğunu nakletmektedir.¹³¹ Ancak bu bilgiye başka kaynaklarda rastlayamadığımız gibi, hangi tasavvufi ekol olduğunu da bilmiyoruz. Öte yandan tasavvufi hayatının 'hal' (içsel) boyutu konusunda bir açıklık olmasa bile, 'kal' (sözel) tarafını verdiği ahlaki eserleriyle ortaya koymuştur. Özellikle Zerîa ve Tafsil adlı eserleri bunun en önemli göstergesidir.¹³²

Öte yandan Râğîb, takabat kaynakları tarafından genellikle "mütekellim" ve "mutasavvıf" olarak nitelenmektedir.¹³³ Bilindiği gibi, gerek kelâm, gerekse tasavvuf "eşyanın hakikatinin araştırılması" noktasında felsefeyle örtüşmekte; bu bağlamda her iki alanın felsefi boyutu bulunmaktadır. Dolayısıyla i'tikâdın felsefi boyut kazanarak kelâma dönüşmesi ve tasavvufun zühd hayatından varlığın anlaşılmasına kayarak felsefileşmesiyle her mütekellim ve her mutasavvıfın aynı zamanda bir filozof olduğu sonucuna varılabilir. Râğîb'a da özellikle ahlak ve tasavvuf alanındaki çabaları cihetinden bir filozof gözüyle bakılabilir ki, Şehrezûrî onu, "eserlerinde şeriat ile hikmeti cemedan şahsiyet" olarak tanımlamaktadır.¹³⁴ Şi'î âlimler ise onun "hukema-i Şîa"dan biri olarak sunmaktadırlar.¹³⁵

131 Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcub*, II/584.

132 Râğîb'in ahlak sahasındaki yeri üzerine bir doktora tezi hazırlanmıştır. Yasien, Mohamed, *The Ethics of al-Raghib al-Isfahani, his Kitab al-Dhari'ah ila Makarim al-Shari'ah, Translated with Notes and Introduction*, Ph.D. Thesis, Frankfurt, Johann Wolfgang Goethe University, 2000. (Mail yoluyla irtibat kurduğumuz müellifin ifadesine göre tez, *The Path to virtue The Ethical Philosophy of Al-Raghib Al-Isfahani* ismiyle yayım aşamasındadır.) Bunun yanında aynı yazarın Râğîb merkezli şu çalışmaları bulunmaktadır: Yasien, Mohamed, "The Unifying Thread: Intuitive Cognition of the Intellect in al-Farabi, al-Isfahani & Al-Ghazali", *Journal of Islamic Science*, 12(2): 27-47, July-December 1996; Yasien, Mohamed, "Reason and Revelation in Al-Raghib al-Isfahani", *Muslim Educational Quarterly*, 16(1): 41-49, 1998; Yasien, Mohamed, "The Moral education of Isfahani", *Plato's Philosophy of Education and Its relevance to Contemporary Society & Education in the Ancient World* (ed. J.D. Gericke & J.D. Maritz). Pretoria: South African Society of Greek Philosophy and the Humanities. 2: 243-267, 1998; Yasien, Mohamed, "Function of the Intellect: Isfahani's Definition of Arabic Terms", *Journal of Islamic Science*, 15(1-2):135-143, January - December 1999.

133 Zehebî, *Siyer*, XVIII/120-1; Edirnevî, *Tabakât*, s. 168;

134 Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-Ervah*, II/44.

135 Âmilî, *A'yân*, XVII/221.

Râğıb'ın filozof olarak değerlendirilmesi, onun eserlerinde akla önem vermesinden ve filozofların görüşlerine itibar etmesinden kaynaklanıyor olsa gerektir. Hatta bu yüzden de kendisi "itizal" ile suçlanmıştır. Ancak biz Râğıb'ın "şeriat ile hikmeti" cemetmesine ve akla önem vermesine yoğunlaştığımızda, daima önce nakle itibar ettiğini; hukemanın görüşleriyle nakli desteklediğini; akli da naklin anlaşılmasına bir vasıta olarak değerlendirdiğini çıkarılabiliyoruz.¹³⁶

IV. Bilimselliği ve Yetkin Olduğu Bilimsel Alanlar

A. Bilimsel Kişiliği ve Çok Yönlülüğü

Râğıb; dilci, mütekellim, mutasavvıf, filozof/hekîm (ahlakçı) ve müfessir sıfatlarına layık olan muhakkık, mütehassıs bir ilim adamı olarak görülmektedir.¹³⁷

Zehebî, onun bilimselliği ve çokyönlülüğü hakkında aşağıdaki ifadelerle yer verir: "Râğıb, otoriter bir bilim adamı (el-allametü'l-mahir), mükemmel bir araştırmacı (el-muhakkıku'l-bahir), son derece zeki bir kelâmcı/teolog (min ezkiya'l-mütekellimin)'dur."¹³⁸ Hansârî, Zehebî'nin ifadelerine şunları ilave eder: "İmam, edib, hafız, Arap dili, hadis, şiir, ahlak, felsefe, kelâm ve benzeri sahalarda yazan bir müellif"¹³⁹ Beyhakî ve Şehrezuri ise şunları söylemektedirler: "O, İslâm hukuku ile İslâm Felsefesini barıştıran biriydi; kendine ait birçok akli/rasyonel çıkarımları mevcuttur."¹⁴⁰ Safadi ise şunları kaydetmektedir: "O, bütün (İslâmi) bilim dallarında otoriter ve yetkin bilim adamlarından biriydi. Zaten değişik alanlardaki birçok kitabı da, onun bilimsel yetkinliğini ve kapasitesini göstermektedir."¹⁴¹ Mu'cemu'l-Üdebâ sahibi ise, onun "bilimlerdeki otoriterliğini" tekrarlamaktadır.¹⁴²

Son olarak yukarıda da naklettiğimiz gibi, *Hallu Müteşâbihâti'l-Kur'ân* adlı eserinin bir yazmasının son sayfasına kaydedilen nottan anlaşılacağı üzere, kısmen de olsa halka ve talebelere yönelik dersler verdiği, felsefi ve kelâmi tartışmalara katıldığı, birçok alanda eserler kaleme aldığı görülmektedir.¹⁴³

136 Râğıb'ın bütün kitaplarında tavrı bu olmakla beraber akli naklin hizmetine vermesi, şeriat ile hikmeti birincinin lehine cemetmesi konusunda örnekler için bkz. Râğıb, *Zerî'a*, 125, 247, 140, 232, 244, 321.

137 Zehebî, *Siyer*, XVIII/120-1; Edirnevî, *Tabakât*, s. 168;

138 Zehebî, *Siyer*, XVIII/120.

139 Hansârî, *Ravdât*, III/186.

140 Beyhakî, *Tarih*, s. 112. Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-Ervah*, II/44.

141 Safedî, *Vafi*, XIII/45.

142 Yakut el-Hamevi, *Mu'cemu'l-Üdebâ*, Beyrut, 1955-57, XVIII/260

143 Sârisî, *Râğıb*, s. 33.

Bilimsel yönüyle ilgili kaynakların bu genel açıklamaları yanında Râğıb'ın eserlerinden hareket ederek, onun tefsîr, Kur'ân ve kırâat (*Câmi'u't-Tefsîr, Mukaddimetü't-tafsîr, Hallu Müteşâbihâti'l-Kur'ân, Tahkik al-Beyân, İhticâc al-Kırâat vb.*); teoloji-kelâm (*el-İ'tikâdât, er-Risâle fi Âdâbi'l-Münazara*); Arap dili ve edebiyatı (*Mecma'u'l-Belâğa, el-Müfredât, Muhâdarâtul-Üdebâ vb.*), tasavvuf ve ahlak (*Tafsîlu'n-Neş'eteyn, ez-Zerî'a, er-Risâle fi Âdâbi Muhalatâti'n-Nâs, vb.*) ve başka alanlarda (*er-Risâle fi enne Fazile'tl-İnsan bi'l-Ulûm, Risâle fi Merâtibu'l-Ulûm ve'l-A'mâl, Şerhu Kelâmi Resulillah fi Hakki Ali b. Ebi Talib*) eserler ve risâleler kaleme alan çok yönlü, otoriter ve yetkin bir bilim adamı olduğunu söylememiz mümkün gözükmemektedir. Şimdi etkin olduğu alanlardaki durumunu anahatlarıyla sunalım.

A. Tefsîrciliği

Râğıb, dînî ilimlerin tefsîr sahasında önem arzeden bir şahsiyettir. Bu alanda hacimli bir eser olduğu vurgulanan¹⁴⁴ bir tefsîri vardır ki, bu eser, bütünüyle günümüze ulaşmamış, Maide suresinin sonuna kadar yazma ve matbu olarak gelebilmiştir. Tefsîrini önemli kılan unsur, 32 fasıl halinde hazırlanmış olduğu tefsîr usûlüyle ilgili mukaddimesidir. İlk üç fasılda kelimenin taksimi; lafız-mana ilişkisine yoğunlaşır. Burada lafızların sınırlı; anlamların ise sonsuz olması öncülünden hareketle lafzın taksimatını ve dil alt yapısını sunar. Özellikle iştirâk-müşterek (çokanlamlılık) konusu üzerinde genişçe durur. Modern dönemlerde hermenötik alanında tartışılan metin-özne-nesne ilişkisine getirdiği açılım ilginçtir: Hitabın anlaşılması konusunda önemli üç afe-tin bulunduğunu; bunlardan birincisinin hitabın –müşterek veya hafî olması gibi- kendi yapısından (lafız veya anlamından); ikincisinin –Allah'ı tenzih ederek- metninin kastettiği anlamını tasavvur zayıflığı yönünden muhatıbdan (metin sahibi); üçüncüsünün ise ya hitabın kastettiğini anlamada özür-lü olması (anlayış kıtlığı); ya da zihninin başka şeylerle meşgul olması cihetinden muhataptan kaynaklandığını ifade etmektedir. Bunun bir devamı olarak, tefsîrde ihtilafın, ya lafzın iştirâkinden/çokanlamlılığından; ya müfessirlerin mezhebî duruşundan/dünya görüşünden; ya da müfessirlerin lafızdan manaya veya manadan lafza doğru yaklaşımlarından neşet ettiğine vurgu yapmaktadır. Bir başka fasılda kelimeler türlerinden (haber, istihbâr, emir, nehiy, talep, şefa-at) Kur'ân'ın ihtiva ettiklerini sunar. Kur'ân'ın beyân keyfiyetinde, özellikle müteşâbih âyetleri Arapçaya ve belâğata vakıf olanların anlayabileceğini; ama anlamının herkesin dil ve öteki alanlardaki bilgi seviyesine ve ihtisas alanlarına göre farklılaşacağını ifade etmektedir. Yorumlama faaliyeti açısından önem arzeden “tefsîr” ve “tevil” kavramlarının nüanslarını, tefsîrin daha çok lafız ve

144 Fîrûzâbâdî, *Bulğa*, s. 91; Kannûcî, *Ebcad*, II, 186

Müfredât'ta; te'vîlin ise anlam ve terkiplerde olduğu şeklinde netleştirir; tefsîri metin düzeyinde anlama; te'vîli ise daha geniş ve derinlere inme şeklinde algılar. Râğîb'in özellikle tefsîrinin bütün kısımlarına pratik olarak ilmek ilmek dokuduğu bir anlam etrafında odaklanan yakınanlamlı kelimelerin nüanslarının açıklanmasının metnin gerçek anlamını yakalamada önemli bir unsur olduğunu bir başlıkta detaylandırır ve aynı müsemmanın farklı isimlerle anılmasının farklı maksat ve anlamları öncelimesinden kaynaklandığına dikkat çeker. Sonraki iki fasılda hakikat-mecaz, umum-husus, muhkem-müteşabih kavramlarının tefsîr metodolojisi açısından kapsamını irdeler. Kur'an'ın ica-zına geniş yer verir; i'câzı, nazmın fesahati ve belağati ile ilişkili olan i'câz; insanları muaraza yapmaktan menetme şeklindeki i'câz (sarfe görüşü) şeklinde iki kısma ayırır. Özellikle mutezileye nispet edilen sarfe görüşünü benimser ve temellendirmeye çalışır. Tefsîr ilminin önemli bir ilim olmasını, bir şeyin konusunun, yaptığı işin ve gayesinin önemli olmasına göre anlam kazanacağı öncülünden hareketle konusunun kalamullah olması; eylem şeklinin kapalı olan kısımlarının izharı ve maksadının ise dünyada Kur'an'a sınımsız sarılma; ahirette de gerçek saadete ulaşma olmasıyla irtibatlandırır. Bir kişinin Kur'an tefsîr edebilmesi için, sarf, iştikâk ve nahviyle dile, kırâate, sebep-i nüzuller başta olmak üzere âsâr ve ahbâra, sünnete, tüm elfâz bahsiyle usûl-i fıkha; furu fıkha, zühde, kelama, vehbi ilme sahip olması gerektiğini söyler.

Râğîb, tefsîrinde rivâyet tefsîrinin önemli unsurlarını kullanır; âyetleri, âyetlerle; hadislerle, sahabe-tabiiun kavliyle açıklar; kırâat farklılıklarının –sahih şazz ayırımına fazla itina göstermeden- anlam farklılıklarına işaret eder; -varsa- sebep-i nüzülü âyetlerin anlaşılmasına araç yapar; nesh olgusunu ilgili âyetlerde uygular. Dil açısından lafızların sarfi açılımlarına; etimolojik kökenlerine ve gramatik yapılarına önem verir. İstîşhad olarak şiirden zaman zaman yararlanır. Dirâyet açısından ahlak ve zühhd ile ilgili âyetlerin tefsîrinde sûfi geleneğin; inanç ve itikatla ilgili âyetlerin tefsîrinde kelimeler ve felsefecilerin; ahkâm âyetlerinin tefsîrinde fıkıh mezheplerinin görüşlerinden mümkün mer-tebe yararlanır. Gerek dil, gerekse yorum açısından benimsemediği görüşleri eleştirir. Râğîb'in tefsîri, geleneksel filolojiyi doğrudan felsefi gelenekten alınan kavramlarla; teolojik ve hukuki terminolojiyle; hatta sûfi geleneğin diliyle mükemmel ve yeni bir yolla birleştirmeyi becermiştir. Râğîb'in tefsîrini asıl kıymetlendiren husus, Mukaddime'de üzerinde durduğu "mütেকâripler arasındaki nüansların tespitini" hemen hemen her âyette pratik olarak uygulamasıdır ki, bu açıdan bir özgünlüğe ve orjinaliteye sahip olup, kendisinden sonra gelen (Şevkânî, Beydâvî, Suyûtî, Ebu's-Suûd, Âlûsî gibi) müfessirleri ciddi bir biçimde etkilemiştir.¹⁴⁵

¹⁴⁵ Râğîb'in tefsîri ve tefsîrciliği hakkında geniş bilgi için bkz. Ğurab, Muhammed Abdulaziz Besyuni, *Menhecû'r-Râğîbi'l-İsfahânî fi't-Tefsîri mea Tabkiki Mukaddimetihi ve tef-*

Tefsîr alanında Râğîb'ı önemli kılan diğer bir eseri, bir Kur'ân sözlüğü olarak *Ğarîbu'l-Kur'ân* geleneğine göre yazmış olduğu *Müfredât* ıdır. *Ğarîbu'l-Kur'ân* geleneğinin önemli bir halkasını teşkil eden *Müfredât*, bu gelenek için bir dönüm noktası olmuş, kendinden önceki literatürden birkaç açıdan farklılık göstermiştir. Önceki eserler tertip açısından Kur'ân surelerinin dizimini esas alırken, *Müfredât* alfabetik olarak düzenlenmiştir. Önceki ğarîb literatüründe kelime stoku, ilk muhataplarca anlaşılmayan az sayıdaki ğarîb kelimeler ile sınırlı iken *Müfredât*, Kur'ân kelimelerinin hemen hemen hepsini kapsayan hacimli bir Kur'ân sözlüğüne dönüşmüştür. Öncekilerde ğarîb kelimeler, tek kelime ile karşılanırken *Müfredât*'ta sözlük mantığı ile ilgili kelimenin Kur'ân'da geçen tüm türevlerinin anlamları verilmiştir. Önceki ğarîb sözlüklerinde âyetler ve diğer şevâhid kullanılmaz iken *Müfredât*'ta kelimeyle ilgili âyetlere ve destekleyici argümanlara çokça yer verilmiştir.

Müfredât, leksikolojik açıdan *Ğarîbu'l-Kur'ân* geleneğini aşan ve tüm Kur'ân kelimelerini türevleriyle açıklayan bir Kur'ân sözlüğü tiplemesi çizer. Bu özelliğiyle Arap dilinin kelime stokunun Kur'ân dışındakilere yer vermesi ile genel leksik kaynaklardan; ğarîb kelimelerle sınırlamayıp tüm Kur'ân kelimelerini alması açısından da *Ğarîbu'l-Kur'ân* geleneğinden ayrılmaktadır. *Müfredât*, leksikografik (sözlük yapım sanatı) açıdan ise şu özelliklere sahiptir: Kur'ân'da geçen tüm kelimeler, sözlüğün maddelerine taşınmıştır. Tertibinde, Râğîb'ın da ifade ettiği gibi, alfabetik dizim esas alınmıştır. Madde tasarımında, kelimenin etimolojisine inilerek “asl...”, “me'hûzun min...”, “müştakkun min...” gibi ifadelerle önce hakikî anlamına yer verilmiştir. Kelimenin, Kur'ân'da geçen morfolojik (sarfi) türevlerinin tümü zikredilmiş; geçen morfolojik türeve uygun âyetler gruplandırılarak ilgili anlamla özdeşleştirilmiştir. Bunların ya-

sîri li sureteyi'l-Fatiha ve'l-Bakara, (Doktora), Camiatü Tanta, Külliyyetü'l-Adab, 1999; Serdar, Hind binti Muhammed b. Zahid, *Tefsîru'r-Râğîb el-İsfahânî min Sureti'n-Nisa Ayet 114 ve Hatta nihayeti Sureti'l-Mâide: Dirase ve Tahkik*, (Mastır), Camiatü Ümmi'l-Kur'a, Külliyyetü'd-Davet, Mekke, 1422, s. 59 vd.; Serdar, Hind binti Muhammed b. Zahid, “er-Râğîb el-İsfahânî ve Menhecüh fi't-Tefsîr”, *Mecelletü'l-Kırae ve'l-Marife*, sayı: 105, cüz: 2; Camiatü Ayni's-Şems, 2010, s. 227-247; Şiddi, Adil b. Ali, *Tefsîru'r-Râğîb el-İsfahânî min EVELİ Sureti Al-i İmran ve Hatta Nihayeti'l-Ayet 113 min sureti'n-Nisa: Dirase ve Tahkik*, Riyad, 2003, I/139 vd.; Abdullah b. Avvâd b. Luveyhik el-Mutîrî, *er-Râğîb el-İsfahânî ve Cühûduhu fi't-Tefsîr ve Ulûmu'l-Kur'ân*, (Mastır), Câmîatu'l-İslamiyye, Külliyyetü'l-Kur'ânî'l-Kerim, Kısmî't-Tefsîr, Medine, 1410, s. 174 vd.; Ferhat, Muhammed İkbâl Ahmed, *er-Râğîb el-İsfahânî ve Menhecüh fi't-Tefsîr mea Tahkiki tefsîrih: Sureti'l-Bakara*, (Doktora), Camiatü'z-Zeytuniyye, Tunus, 1998; Kiriş, Mustafa, *er-Râğîb el-İsfahânî'nin Mukaddimetü't-Tefsîr Adlı eseri ve Fatiha Suresindeki Uygulamasının Tefsîr Usulü Açısından Değerlendirilmesi*, (Mastır), Samsun, 2006; Temizkan, Abdullah, *Râğîb el-İsfahânî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*, (Doktora), Ankara, 2008, Sârisî, Râğîb, s. 205 vd.; Demirci, Muhsin, “er-Râğîb el-İsfahânî ve Tefsîri”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 5-6, İstanbul, 1993.

nında kelimelerin *'teşbihî, isti'ârî, kinâî, mecâzî'* yan anlamlarına da (bazen *üstümilel uhbirel sümmiyel 'uniyel üridel üşirel qîle-yuqâlü* ifadeleriyle; bazen de *teşbih, isti'âre, mecâz, kinâyeye* kelimelerinin türevleriyle) işaret edilmiştir. Kısmen sentaktik açılımlara yer verilmiştir. Kelimelerin anlamlarını destekleme konusunda şevâhid olarak *"âyet, kıraât vechi, akvâlû's-selef, akvâlül-arab, nazım ve nesir pasajları, hadis metinleri"* yoğun bir şekilde kullanılmıştır. Belirgin diğer bir özelliği, âyetlerde geçen kelimelerin leksik anlamlarının seçiminde Kur'ân bağlamına yoğun bir şekilde itimat etmesi; özellikle kelimelerin insan ve Allah arasındaki kullanımında teolojik tenzih anlayışının etkisiyle *"mebdemünteha"* ayırımına gitmesidir. Müfredât'ın, tıpkı Tefsîri gibi, en önemli yönlerinden birisi, kendi leksik yapılanması ve sunumu içerisinde yakınanlamlı kelimelerin nüanslarına yoğun bir şekilde ihtimam göstermesi;¹⁴⁶ bu açıdan kendisinden sonraki tefsîr, arap dili ve furûk geleneğine yön vermesidir.

Müfredât'la ilgili gerek sözlük tekniği açısından gerekse içerik açısından bir kısım eleştiriler yapılmış ise de, hem içerik açısından kendisinden önceki leksik, filolojik ve linguistik birikim esas olmak üzere tefsîr, nahiv, sarf, kıraât, mantık, hikmet, edeb, usûl, tevhid gibi birçok konuda arkasındaki merviyâtı ve birikimi sırtlanmış; hem de kaynak açısından önceki birçok isim ve eserden beslenmiştir. Bu özellikleriyle de hem sonraki ulemânın övgüsüne mazhar olmuş,¹⁴⁷ hem de Münâvî, Fîrûzâbâdî, Semîn gibi birçok *Ġarîbu'l-Kur'ân* ve *Kur'ân sözlüğü* müelliflerini; Ebû Hayyân, Ebu's-Su'ûd, Şevkânî, Bikâ'î, Beydâvî, Âlûsî, İbn Âşûr ve Elmalılı gibi dirâyet tefsîr yazarlarını; Zerkeşî ve Suyûtî gibi *Ulûmu'l-Kur'ân* müelliflerini ciddi bir şekilde etkilemiştir.¹⁴⁸

146 Münecid, Muhammed Nureddin, *et-Teradüf fi'l-Kur'ani'l-Kerim beyne'n-Nazariyye ve't-Tatbik*, Beyrut, 1997, s. 123, 134; Şayi', Muhammed b. Abdurrahim, *el-Furuku'l-Luġaviyye ve Eseruha fi'l-Kur'ani'l-Kerim*, Riyad, 1993, s. 190-194; Chaudhary, Mohammad Akram, "Al-Furuq al-Lughawiyyah: the culmination of a genre", *Islamic Studies*, 26/1, İslamabad, 1987, s. 67-8; Kara, Ömer, "Arap dilbilimindeki teradüf olgusunun Furuk Paralelinde Tarihsel Süreci ve Arka Planı-el-Furuku'l-Luġaviyye'ye Giriş-I", *Ekev Akademik Dergisi*, yıl: 7, sayı: 14, Erzurum, 2003, s. 214 vd.; Kara, Ömer, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Yakınanlamlılık ve Nüans –Râġib el-İsfahânî Örneği-* İstanbul, 2009.

147 Zerkeşî, *Burhan*, I, 291; Kâtip Çelebî, *Keşf*, II, 1207; Fîrûzâbâdî, *Bulġa*, s. 91; Kannûcî, *Ebcad*, II, 502; Münâvî, Muhammed Abdurrauf, *et-Tevfik ala Mühimmâtî'r-Te'arif*, Beyrut, 1997, s. 25; Semîn, Ahmed b. Yusuf el-Halebi, *Umdetü'l-Huffâz fi Tefsîri Eşrefi'l-Elfâz*, tah. Muhammed Tuncî, Beyrut, 1993, I, 38

148 Râġib'in Müfredâtı ve tefsîr açısından önemi hakkında bkz. Abbâs Muhammed Abdülhamîd, *er-Râġib el-İsfahânî ve Menbecuhu fi Kitâbi'l-Müfredât fi Ġaribi'l-Kur'ân*, Câmîatu İskenderiyye, Külliyyetü'l-Âdâb, Mastır, İskenderiye, 1971, s. 70 vd.; Râfi Abdullah el-Mâlû, *Menbecü'r-Râġib fi Kitâbibi Müfredâtî Elfâzi'l-Kur'ân*, (Mastır), Câmîatu Musûl, Külliyyetü'l-Âdâb, Musûl, 1989; Süsen binti Abdillâh el-Hindî, *el-Müvâzene beyne Kitâbey Tefsîri Ġaribi'l-Kur'ân li İbn Kuteybe ve'l-Müfredât fi Ġaribi'l-Kur'ân li'r-Râġib el-İsfahânî*,

Tefsîr sahasında Râğîb'in uzman olduğu diğer bir alan ise, müteşâbihu'l-Kur'ân alanıdır. Bu konuyu İskâfî'ye yanlışlıkla isnad edilen *Durretu't-Tevîl ve Ğurretü't-Tenzîl* adındaki eserinde ele almaktadır. Sârîsî, her ne kadar eseri Râğîb'a nispet etme adına Müfredât'ın mukaddimesinde Râğîbın “yakınanlamlı kelimelerin nüansları” konusunda yazmayı düşündüğünü söylediği eserin Durre olduğunu söylese de,¹⁴⁹ Ahmet H. Ferhat da, isnadı red mahiyetinde bunun iştirâk konusunu ele aldığını iddia etse de,¹⁵⁰ Dürre, ne A. Ferhat'ın iddia ettiği gibi, iştirâk (çokanlamlılık) türü bir eserdir; ne de Sârîsî'nin ifade ettiği gibi, bir furûk (yakınanlamlılıkları nüanslandırma) eseridir. Bu eser, Bakara suresinden başlayıp Nas suresine kadar lafızları benzeyen âyetlerdeki lafzî tearüzleri gidermeyi amaçlayan bir müteşâbihu'l-Kur'ân eseridir. Bakara 35. âyet (رعدا.. يا آدم اسكن انت وزوجك الجنة وكلا منها) ile Araf 19. âyet (يا آدم اسكن انت وزوجك الجنة فكلتا من) âyetlerindeki “külâ”nın başına “vav” ve “fe” harflerinin gelmesinin neyi ifade ettiğini ortaya koyması örneği gibi, eser, Kur'ân'daki lafzen müteşâbih olan âyetlerin tümünü toplu olarak incelemesi açısından önem arz etmektedir.

Tefsîr alanında bunların dışında Râğîb, *İhticâcu'l-kırâat ve fevâidu'l-Kur'ân* konularında mahir olmakla beraber bu alanlarla ilgili eserleri ne yazık ki günümüze ulaşmamıştır.

Külliyeti'l-Âdâb, Mastır, Riyad, 1988/1408; Kara, Ömer, “el-Müfredât”, *DİA*, İstanbul, 2006, XXXI, 504-5; Muhammed b. Abdurrahman el-Humeyyis, “et-Tenbihât alâ'te'vîlât fi Kitâbi'l- Müfredât li'r-Râğib el- İsfahânî” *Mecelletu Câmîati'l-İmâm Muhammed b. Süüd el-İslâmiyye*, 22, Riyad, 1419h/1998; Muhammed b. Hamd el-Muhaymid, *Ğaribu'l-Kur'ân beyne Kitâbeyi'l-Müfredât li'r-Râğib el-İsfahânî ve Umdeti'l-Huffâz li's-Semin el-Halebi: Müvâzene ve Dirâse*, (Mastır), Câmîatu'l-İmâm Muhammed b. Süüd, Kur'ân ve Ulûmuh Bölümü, Mekke, 1409; Hedvâre, Ömer, *el-Bahsü'd-Dilali indêr-Râğib el-İsfahânî min hilali kitabih el-Müfredât fi Ğaribi'l-Kur'an*, (Mastır), Camiatü'l-Cezair, Külliyyetü'l-Ulumi'l-İslamiyye, 2005-2006; ez-Zevahire, Muhammed Mahmud Musa, *el-Furuku'l-Luğaviyye indêr-Râğib el-İsfahânî fi Kitabihi'l-Müfredât ve Eseruha fi Delalati'l-Elfâzi'l-Kur'aniyye*, (Mastır), el-Camiatü'l-Ürdüniyye, Külliyyetü'd-Dirasati'l-Ulya, 2007; Ba'yun, Raniye Mahmud, *Mu'cemu'l-Müfredâti Elfâzi'l-Kur'an li'r-Râğib el-İsfahânî: Dirase Luğaviyye li'l-Cevanibi's-Sarfıyye ve'n-Nahviyye ve Salatuha bi şerbi'l-Me'ani*, (Mastır), Camiatü'l-Beyrutü'l-Arabiyye, Külliyyetü'l-Adab, Beyrut-Lübnan, 2003; Zeydî, Kâsîd Yâsir, “Min Evhâmî'r-Râğib fi Mu'cemihî: Müfredātu Elfâzi'l-Kur'ân”, *Mecelletü Âdâbi'r-Rafideyn*, Musûl, 1992, c. 24, s. 34-67; Yolcu, Mehmet, “Râğib el-İsfahânî ve el-Müfredât fi Ğaribi'l-Kur'an'ı”, *Hikmet Yurdu*, I/1, 2008, s. 109-147.

149 Sârîsî, *Râğib*, s. 75 vd.

150 Ahmed Hasan Ferhat, “Kitabu Dürretü't-Tenzil ve Ğurretü't-Te'vîl la tasihhu nisbetühü ila Râğib el-İsfahânî”, *Mecelletü's-Şeria ve'd-Dirasatü'l-İslamiyye*, sayı: 15, Kuveyt, 1989, s. 33-41

B. Dilciliği

Dil alanında Râğıb'ın meşhur olduğu ilk alan, leksikoloji (sözlükçülük) alanıdır. Bu alanda esas başarısı, daha önce sözünü ettiğimiz Müfredât'ıdır. Temelde Kur'an'a odaklı olmakla beraber Râğıb'ın da ifade ettiği gibi, eserini Arap dili başta olmak üzere tüm şer'î ilimlerde faydalı olması için tasarlamıştır. Leksik boyutuna ilaveten Müfredât'ta Râğıb'ın sarf, nahiv, iştikâk gibi dilbilim alanlarındaki; terâdüf, furûk, iştirâk, tezdad, itba, kalb gibi dilsel olgulardaki başarısını görmek mümkündür.

Sözlükçülükte ikinci ilgi alanı, mu'cemu'l-me'ânî/mevzuat sahasıdır. Çok geniş bir literatüre sahip olan bu alan, terâdüfü de içine alacak şekilde bir muhteva altında yer alan kelimelerin manalarını içeren anlam/konu sözlükleridir. Bu tür, iki kısım olarak kendini göstermektedir: Genel ve özel. Genel me'ânî sözlükleri, *Ğaribu'l-Musannef* ve *Kitabu's-Sıfat* isimleri ile telif edildikleri gibi, farklı isimlerle de tesmiye edilmişlerdir. Özeller ise genel me'ânî eserlerinin fasıl veya bab seviyesinde ele aldığı konulardan sadece birine (ibil, seyf, hayl vb.) yoğunlaşan eserleri karşılamaktadır. Râğıb'ın *Mecma'u'l-Belağa*, öteki ismiyle, *Efânini'l-Belağa* adlı eseri, genel me'ânî eserleri grubuna ait olup, İbn Kuteybe (ö. 276/889)'nin *Kitabu'l-Cerâsim*'i, Askerî(ö. 395/1004)'nin *Telhis*'i, Ebû Ubeyd(ö. 224/838)'in *el-Ğaribu'l-Musannef*'i, Kurâ'u'n-Neml(ö. 310/922)'in *Müntehab*'ı; İbn Sîde(ö. 458/1065)'nin *Muhassas*'ı, İbn Cinni(ö. 392/1001)'nin *Hasâis*'iyle aynı paraleli taşımaktadır. Ancak Râğıb'ın *Mecma*'ı temelde bu eserlere benzemekle beraber, terâdüf kaynaklarından Asma'î'nin(ö. 216/831) *Ma'htelefet Elfâzuhu ve İttefakat Me'ânîhi*, Reyâşî(ö.257/870)'nin *Ma'htelefet Esmâuhu min Kelâmi'l-Arab*; Rummânî(ö.384/994)'nin *el-Elfâzu'l-Müterâdifetu'l-Mutekâribetu'l-Ma'nâ*'sının müteradif sunum tekniklerini eserinde yoğun bir şekilde kullanmaktadır. Aynı şekilde müteradifleri yoğun bir şekilde veren *Kitabu'l-Elfâz* türününün (İbn Sikkît(ö. 244/858)'in *Elfâz*'ı; Hemedânî (ö. 320/932)'nin *el-Elfâzu'l-Kitâbiyye*'si, Kudâme b. Cafer(ö. 337/948)'in *Cevâhiru'l-Elfâz*'ı, İbn Fâris(ö. 395/1004)'in *Mutehayyiru'l-Elfâz*'ı) tekniklerini de bulmak mümkündür. Bunun yanında hayvanlarla insanlar arasındaki ortak müsemmaların farklı isimlendirmelerini ihtiva eden Asma'î'nin, Sâbit b. Ebî Sâbit'in, Ebû Hâtim es-Sicistânî'nin ve İbn Fâris'in *Kitabu'l-Fark*'larının malzemeleri de azımsanmayacak kadardır. Öte yandan ciddi bir şekilde furûk malzemesi de ihtiva etmektedir.

Joseph Sadan, Râğıb'ın bu eserini genel anlamda “*bir tür dekoratif ifadeler ve retorik süslemeler Kâmûsu*” olarak tanımlamakta, özelde ise “*bu tür ifadeler ve süslemelerin esas itibarıyla nesir halinde olduğu veya daha doğrusu metinsel üniteler haline getirilmemiş şiir veya nesre uygun şekilde sokuşturulan kelimeler,*

*mecâzlar, ifadeler, bir nesir cümlesinden veya bir beyit ünitesinden daha küçük ibareler ve küçük parçalardan ibaret bir kitap*¹⁵¹ olarak tasvir etmektedir.

J. Sadan, değişik tasvirlerin süslemesi için nadir kelimeleri; bir edebî tasvirde linguistik ve şiirsel açıdan belli isimlerle kullanılan münasip sıfatları/lakapları, süslü ibareleri, imgeleri, konuşma figürlerini ve benzerlerini içerdiğini; hoş ve güzel olduğu kadar ortaçağ ediplerine, kâtiplerine ve şairlerine malzeme sağlamada maharetli ve fonksiyonel/pratik bir eser olduğunu vurgular. Serî er-Reffâ'nın *Muhibbül-Mahbûb*'u ve benzeri eserlerle mukayese edildiğinde, konularının ve terkiplerinin zenginliğiyle, Mecma'nın başından sonuna kadar *The Home Book of Quotations* veya *Dictionnaire des mots et des idées* çizgilerine sahip olan bir rehber-kitabın çok ötesinde bir kitap olduğu görülür. Dahası bu kitap, münferid kelimelerle ilgilenen sıradan bir kamus değil, bir süslü terkipler/ibareler kamusunu temsil etmektedir.

Se'âlibî(ö. 429/1038) tarafından kaleme alınan *Nesru'n-Nazm, Secu'n-Nesr Nazmu'n-Nesr, Sihru'l-Belağa, el-Mübbhic Simâru'l-Kulûb* gibi eserlerin kapsadığı "kelimeleri, teşbihleri, terkipleri, meselleri ve deyimsel ifadeleri içeren süslü nesr"i Râğib el-İsfahânî'nin kitabının temsil ettiği görülmektedir. Hatta *Mecma'u'l-Belağa, Se'âlibî'nin Sihru'l-Belağası* anımsatmaktadır. Ama Râğib el-İsfahânî'nin *Mecma'u'l-Belağası*, temaların bölümlenmesi ve alt bölümlerinin kalitesinden ve imgelerin farklı elementleri arasındaki ayırımından dolayı kendisinden önceki tüm derlemeleri aşmıştır. Öyle ki bu kitap, sanatsal yazılar için kaynak mesabesinde gerçek bir kamus olarak görülmektedir.

Farklı bir açıdan bu eser, linguistik farklar (müterâdif vb.) üzerine yazılan kitapların, sözlüklerin ve benzerlerinin geleneğini izler. Örneğin Râğib el-İsfahânî'nin kitabındaki bazı kısa pasajlar, Se'âlibî'nin başka bir kitabı olan *Fıkhul-Luğâ*'daki hâkim teknikleri temsil etmektedir. Tıpkı Se'âlibî'nin eseri gibi, terâdüflerin derlenmesiyle, okuyucuyu onlar arasındaki farkları gözlemlemeye sevkmesi ve böylece de okuyucuya yazılarında bu hacimli leksik servetin kullanımını kolaylaştırması tasarlanmıştır. Özetle *Mecma'u'l-Belağa*, birkaç yönden, esasen de farklı materyal türlerinin, onları ele alma metodlarının ve kitabın dizayn edilmesinde gözetilen farklı pratik faydaların terkibi açısından tamamıyla yeni bir eserdir.

Râğib eserini önce "had" (had-hudûd) başlıklarına ayırmış; eseri 16 hadd olarak tasnif etmiştir. Birinci hadda, "akıl, zıddı ve bunlarla ilgili müfre-

151 Joseph Sadan, "Maiden's Hair and Starry Skies-Imagery system and ma'ani guides; the practical side of Arabic poetics as demonstrated in two manuscripts-", *Israel Oriental Studies*, XI (1991), Telaviv, s. 57-88; Joseph Sadan, "Bakirelerin Saçları ve Yıldızlı Gökler-Betimleme Sistemi ve Me'ani Rehberleri; İki Yazma Bağlamında Arap Şiirinin/Belağatının Pratik Yönü: I-II", çev. Ömer Kara, *Nüsha Şarkiyat Araştırmalar Dergisi*, III/10, 63-81; III/11, s. 72

dâtı”, ikinci hadda “nutk ve ilgili müfredât”, üçüncüsünde “kötü ve iyi ahlak, velâyet, siyadet, zayıflık, kuvvetlilik ve bunlarla ilgili müfredâtı”, dördüncüsünde “mal, kazanma, çalışma, emel, himmet ve bunlarla ilgili müfredâtı”, beşincisinde “ata, hibe, almak-vermek ve bunlarla ilgili müfredâtı”, altıncısında “harp, savaşçı, harp aletleri ve bunlarla ilgili müfredâtı”, yedincisinde “sevgi, kin, haset, öfke gibi kalbi eylemler ve bunlarla ilgili müfredâtı”, sekizincisinde “güzellik, çirkinlik, gençlik, yaşlılık ve bunlarla ilgili müfredâtı”, dokuzuncusunda “akrabalık, yakınlık, annelik, babalık ve bunlarla ilgili müfredâtı”, onuncusunda “yiyecekler, içecekler, beslenme, giyecekler, sevinç ve bunlarla ilgili müfredâtı”, onbirincisinde “açlık, doyma, yemekler, çeşitleri, içecek, çeşitleri ve aletleri, kokular ve bunlarla ilgili müfredâtı”, onikicisinde “yürümek, koşma, inme ve bunlarla ilgili müfredâtı”, onüçüncüsünde “takva, dindarlık, zaman, ağlamak, sabr, hastalık, ölüm, uyku ve bunlarla ilgili müfredâtı”, ondördüncüsü “göklar, yıldızlar, yağmur, rüzgar, nebat, şecer, ateş, binalar, sıcaklık soğukluk ve bunlarla ilgili müfredâtı”, onbeşincisinde “hayvanları, at, deve, sekiz çeşit evcil hayvanı, vahşileri, kuşları, eşekleri, sığırları ve bunlarla ilgili müfredâtı”, onaltıncı ve sonuncusunda ise “funûn-u muhtelif” ismiyle çeşitli konularla ilgili merviyatı sunmaktadır.

Bu onaltı haddi kendi içlerinde bab seviyesinde bölmek suretiyle iç sistematiği oluşturmuştur. Bir bab altını “bab” başlığına yerleştiği kelimeyle ilişkili olan müfredât ile kurgulamış; her bir kelimenin eşanlamlılarını veya yakınanlamlılarını sıralamıştır. Aralarında fark varsa onları ihmal etmemiştir. İlgili müsemmanın hakikî anlamlarını karşılayan kelimeleri; peşi sıra yanamlam itibariyle (teşbih, mecâz, kinâye, istiare...) aynı anlama gelen kelimeleri sunmaktadır. Ve en çok yoğun olan açıklama biçimi ise bab başlığına taşıdığı kelimenin terkip, ifade grubu, deyimsel ibareler olarak ifadelendirdiği tipleri de sıralamasıdır. Ayrıca başlığa taşınan kelimenin zıddlarını ve mütekâriplerini ve bununla ilgili olan müfredâtı da bazen aynı madde içinde ele alabilmektedir ki bu yönüyle Kitabı’l-Elfazların tekniğini yansıtır. Râğıb, eserinde bütün bu malzemeleri sunarken yoğun şevâhide yer vermektedir. Başta şiir metinlerini olmak üzere âyet ve hadis metinlerini, meselleri, kelâm-ı kibar örneklerini kullanmaktadır.

Râğıb, dil alanında ilgi duyduğu diğer bir alan ise, Muhâdarât alanıdır. Muhâdarât türü, ilim ve edebiyat meclislerinde ulemânın, üdebânın, şuarânın yaptığı sohbet ve tartışma ortamlarından derlenen farklı edebî, etik, dinî, filolojik, tarihsel verileri ve genel eğitici materyalleri kapsayan edebiyat antolojisi anlamına gelmektedir. *Mecâlis* ismiyle de anılan bu türün *Muhâdarât* ismiyle ilkinin, Ebû Ubeyde(ö. 209/824)’nin *el-Muhâdarât ve’l-Muhâvarât*’ı oluşturmaktadır. Ebû Ali et-Tenûhî’nin eserleriyle Ebû Hayyân et-Tevhîdî’nin

Mukâbesât'ı, Se'âlibî'nin *et-Temsîl ve'l-Muhâdara* ve *Hilyetü'l-Muhâdara*'sı; Zemahşerî'nin *Rebî'u'l-Ebrâr ve nusûsu'l-ahbâr*'ı da bu alanda önemli eserlerdir.¹⁵²

Râğıb'ın bu alandaki başarısı, *Muhâdarâtü'l-Udebâ ve muhâverâtü's-suarâ ve'l-büleğâ* adlı eseri ile gerçekleşmiştir. Râğıb, bu eserini Büveyhî veziri Ebu'l-Abbâs ed-Dabbî'nin isteği üzerine kaleme almış ve kendisine takdim etmiştir. Râğıb, muhtemelen önceleri Sâhib b. Abbâd ve Ebu'l-Fadl İbnü'l-Amîd'in meclislerine katılmış veya katılanlarla görüşmüş; son dönemlerde ise Ebu'l-Abbâs ed-Dabbî'nin ilim ve edep meclislerine bilfiil iştirâk etmiş; Muhâdarât'ının verilerini de büyük oranda bu meclislerdeki sohbet ve tartışmalardan meydana getirmiş; kendi birikimiyle harmanlayarak ilgili eserde sunmuştur. Eseri "had" adı verdiği yirmi beş bölüme ayırmış, hadlere de "ilim, akıl, cehalet, ahlak, övgü, yergi, yöneticilik, zanaatlar, zenginlik, fakirlik, kardeşlik, ihsan, cesaret, aşk ve ölüm" gibi konuları taşımış; her haddi kendi içinde fasıllara ve bablara ayırmıştır. Farklı edebî, etik, dinî, filolojik, tarihsel verileri ve genel eğitici materyalleri sunmak suretiyle yaşadığı dönemin dini, ictimai, kültürel, gündelik ve bilimsel birikimini yansıtmakla beraber tarihin derinliklerinden hikmet ve bilgi asarını tarihe aktarmıştır.¹⁵³

Bunun dışında dil cihetinden Râğıb'ın etimoloji, sarf, nahiv, lafızların münasebeti ve dilin tashihi konularında da Arap diline katkıları olmuştur. Etimolojiye yoğunlaşan *Usûlü'l-İştikâk* adlı eseriyle *Risâle fi münasebatil-Elfâz* adlı eseri, ne yazık ki günümüze ulaşmamıştır. İbn Sikkit'in *İslâhu'l-Mantık* adlı eserini ihtisarıyla takvîmu'l'tashîhu'l-lisan (dil hatalarının tashihi) boyutuna katkı yapmıştır.

Dil açısından bütün bunların yanında Müfredât'ın mukaddimesinde bu eserden sonra "müteradif/mütekârip lafızlar ve bunlar arasındaki farklara dair bir eser yazacağını" ifade eden yazar, sözünü ettiği eseri ya yazmış günümüze ulaşmamış yahut da yazmaya imkân bulamamıştır. Sârîsî'nin, söz konusu eserin Dürre olduğu iddiası, bazılarının da bu eserin Mecma' olduğu iddiası, ilgili kitapların konuları ve işleniş tarzları açısından mümkün görünmemektedir. Ne var ki, ilgili eser mevcut olmasa da, Râğıb, mütekâripler arasındaki nüansları *Tefsîrî*, *Müfredât*'ı, *Zerîa*'sı ve *Mecma'*ında yoğun bir şekilde günümüze

152 Bkz. Stephanie Bowie Thomas, *The Concept of Muhadara in the Arab Anthology with special reference to al-Raghib al-Isfahani's Muhadarât al-udeba'*, (Doktora), Harvard University, Cambridge: Massachusetts, 2000, 22 vd.; Yazıcı, Hüseyin, "Muhâdarât", *DİA*, XXX, 391-2; Adnan Ömer el-Hatîb "er-Râğıb el-İsfahânî ve Kitabuhu el-Muhâdarât", *Mecelletü't-Türasi'l-Arabi*, Dimeşk, 2004, XXIV/96.

153 Geniş bilgi için bkz. Thomas, *The Concept of Muhadara*, s. 154 vd.; el-Hatîb, "er-Râğıb el-İsfahânî", s. 248-263.

aktarabilmiştir.¹⁵⁴ Farklar konusunda vahid ve ehed kelimelerinin farklarına odaklandığı risâlesi de bu alana bir başka katkı olmuştur.

C. Kelamcılığı, Ahlakçılığı ve Felsefeciliği

Râğıb el-İsfahânî'nin göze çarpan en önemli özelliklerinden biri de, geleneksel dinî ilimler ve felsefeyi mükemmel ve yeni bir tarzda birleştirmesidir. Bu husus ahlak konusundaki en ünlü eseri olan *ez-Zerîa ilâ mekârimi's-Şerîa*'da açık bir şekilde görülür. Tabir yerindeyse Eflatuncu-Aristocu bir psikoloji üzerine kurulan bu eserdeki kapsamlı felsefi etki ileri ölçüde İbn Miskeveyh'i hatırlatır. İbn Miskeveyh'in eski Yunan, Fars ve Arap geleneklerini birleştirmesi, genç çağdaşı İsfahânî'yi derinden etkilemiştir. O *ez-Zerîa*'da bir İslâmî ahlak felsefesi geliştirmek için İbn Miskeveyh, Fârâbî ve İhvân-ı Safâ'nın fikirlerini Kur'an'daki ahlakî esaslarla birleştirmiştir. Ancak *Muhâdarât*'ta İbn Miskeveyh'ten yapılan kısa bazı nakiller bir tarafa bırakılırsa her iki müellifin eserleri arasında metin paralelliği görülmemektedir. Bununla birlikte Râğıb'ın felsefesi, hemen hemen her konuda delilleri Kur'an ve Sünnet'ten yapılan atıflara dayandığından İbn Miskeveyh'inkinden daha çok İslâmîleşmiştir. Zahîrüddin el-Beyhakî'nin, Râğıb'ın eserlerinde şeriat ve hikmeti birleştirdiğine dair tesbiti özellikle *ez-Zerîa* için daha yerindedir. Bu eserin en büyük etkisi *Mizânü'l-amel*'in büyük kısmında, *İhyâu ulûmi'd-dîn*'in önemli bölümlerinde ve *Meâricü'l-Kuds*'ünde doğrudan kaynak olarak Gazzâlî üzerinde görülür. *İhyâu ulûmi'd-dîn* ile *ez-Zerîa* arasındaki metin benzerliği dikkat çekmekle birlikte Gazzâlî'nin ahlak anlayışı daha çok dinî ve ahlakî formlara dayanır. Râğıb'ın *ez-Zerîa*'ya eş bir çalışma olarak kaleme aldığı *Tafsîlü'n-neş'eteyn ve tahsîlü's-saadeteyn*'i aynı düşüncelerin çoğunu sunsa da daha çok sarahatle akıl ve şeriatın birbirini tamamlayıcı özelliklerine vurgu yapar.

Râğıb'ın *el-İ'tikâdât* adlı Kelam ilmine dair risâlesinde felsefi geleneğin tesiri aynı şekilde açıktır. Râğıb'ın kelama dair genel konuları ele aldığı bu eserindeki çoğu tartışma ve muhakemeleri felsefi bir özellik taşır. Sık sık Mu'tezile'ye ve bazan da Şîa'ya hücumlarda bulunur; Müşebbihe, Kaderiyye, Mürcie, Havâric, Müteşeyyia, Kur'an'ın mahlûk olduğunu ileri sürenleri ve İlahî sıfatları nefyedenleri bidat ehli sayar, yanıldıkları hususlara dikkat çeker. Özellikle Mu'tezile'nin halku'l-Kur'an meselesini ortaya sürmelerinde Yahu-di tesirine işaret eder, Müteşeyyia'nın imamet konusunda yanıldığına vurgu yapar.¹⁵⁵ Akaid ve kelam konularını Sünnî bir tavırla sunar. Râğıb'ın kelamî tavrı, kâinatı aklî-ahlakî bir düzenin varlığını kabul etmemeleri sebebiyle kendilerini eleştiriyorsa da gerçekte Eş'ariler'le aynı olduğu görüntüsü verir.

154 Bkz. Kara, *Yakınanlamlılık ve Nüans*, Van, 2009

155 Sârîsî, Ömer Abdurrahman, "er-Râğıb el-İsfahânî ve Mevkifuhu Mine'l-Fireki'l-İslamiyye", *Mecelletü Camiati'l-İslamiyye*, sayı: 53, Medine, 1402, s. 86-87

Çağdaşı İbn Sina'dan etkilenmediği açık olan Râğıb, felsefenin daha yaygın bir şeklini aklileştirilmiş fakat nisbî olarak muhafazakâr İslamî bir tavırla kabul ve kullanmada Gazzâlî'nin önemli bir habercisi olmuştur.

Eş'arî bir âlim olarak Isfahânî'ye göre akıl için ilahî vahyin kılavuzluğu gerekli olup Allah'a inanmak, aklın aydınlanmasında merkezî rol oynayan bir nur meydana getirir. Böylece aklî meleke, kişinin nefsini temizleyebileceği aşkın (transcendental) bir nurla yolunu bulur; nefsin temizlenmesiyle de fazilet elde edilir. Şeriat bu kılavuzluğun hâricî, akıl ise dâhilî kaynağını meydana getirir. Burada atıfta bulunulan akıl, vahiy ile uygunluk ve dolayısıyla şeriatle ahenk içinde bulunan fitrî akıldır. Akıl, vahiy olmadan kılavuzluk yapamayacağı gibi şeriat de akıl olmadan açıklanamaz. Akıl temele, şeriat de onun üzerine kurulan binaya benzer ve dolayısıyla temelsiz yapı olmaz. Böylece akıl ve şeriat karşılıklı bağımlılık içindedirler.

Râğıb'a göre fitrî akıl beşerî nefsin (fitrat) merkezinde yer alır; bunun da içinde kişinin fitrî olan Allah bilgisi bulunur. Aydınlanmış akıl, Allah'la ilgili fitrî bilginin kazanılmasını mümkün kılar. Ona göre nefsi bilmekle Allah'ı bilmek aynı anlama gelir, biri diğerini içerir. Tabii olarak nefsi bilmek, nihâî amaç olan ve kendini bilmekten daha yüce ve asil olan Allah'ı bilmeğe götürür. Kendini bilmek buna ulaştıran bir vasıta. Kendisini tanımayı nihâî amaç olarak gören kimse bu iki bilgi seviyesi arasındaki farkı kavrayamaz. Isfahânî'ye göre insanı hayvandan ayıran özellik aklî melekedir; akıl vasıtasıyla insan mükemmellik ve mutluluğa ulaşır. Akıl sahibi bir varlığın, insan olma imkânı varken hayvan seviyesinde kalması, melek olma imkânı varken de insan seviyesinde kalması ona yakışmayan çirkin bir durumdur. Ancak bu, insanın melek olabileceği anlamına gelmez, çünkü bu imkânsızdır. Fakat insan meleklerin özelliklerini edinebilir. Kişinin akıl vasıtasıyla insanlığını aşabileceği düşüncesi İbn Miskeveyh ve Râğıb'da ortaktır.

Çağdaş araştırmacılardan Macid Fahri ahlak teorilerine dair eserinde Râğıb'ın ahlak anlayışını, köklerini özellikle Kur'ân ve hadisten alması sebebiyle "felsefî ahlak" olmaktan çok "dinî ahlak" çerçevesinde değerlendirir¹⁵⁶ ve bu bölümde ele alır. Ebu'l-Kâsım ise onun teorisini felsefî ahlak, İslamî dinî öğretiler ve tasavvufî fikirlerin bileşkesinden ibaret görüp felsefî unsuru daha hâkim kabul eder.¹⁵⁷ Bu son görüş, onun hikmet ve şeriatî birleştiren, aklî ilimlerle daha yakından ilgilenen İslam filozoflarından biri olduğunu söyleyen Zahîruddîn el-Beyhakî'nin tesbitiyle daha çok uygunluk içindedir.¹⁵⁸

156 Majid Fakhry, *Ethical Theories in Islam*, Leiden 1991, s. 176-185.

157 Abu'l-Quasem, Muhammed, *The Ethics of al-Ghazali*, Edinburgh, 1973.

158 Beyhakî, *Tarih*, s. 112. Râğıb'ın ahlak felsefesi hakkında geniş bilgi için bkz. Wilferd Madelung, "ar-Râğıb al-Isfahânî und die Ethik al-Gazâlîs", *Islamwissenschaftliche Ab-*

Sonuç

Müellifin tam ve doğru ismi, *Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mu-faddal Râğıb el-İsfahânî*dir. Künyesi, *Ebu'l-Kâsım*; lakabı, *Râğıb* ve nisbesi ise *el-İsfahânî*dir. İsfahanda doğmuştur. Doğum tarihiyle ilgili elimizde 499 ve 343 tarihi mevcuttur. Birincisinin doğru olması imkân dâhilinde değil iken ikincisi doğum zamanını takriben karşılamaktadır. Ancak ikincisi, Müfredât'ın bir yazma nüshasına sonradan kaydedilmiş bir bilgi olduğundan dolayı bilgi değerinin sağlamlığını test/tespit etmek mümkün değildir. Sonuçta Râğıb'ın 340'lı yıllarda doğduğu söylenebilir. Vefat tarihi için ise ciddi bir ihtilaf söz konusudur. 322 ila 690 arasında 10 küsur ölüm tarihi (322, 399, 402, 406, 412, 425, 452, 502, 503, 535, 565, 689, 690) verilmektedir. Hicri dördün-cü ve yedinci asra tekabül eden tarihler, dayanağı olmayan görüşlerdir. 502 dışındaki altıncı asır tarihlerinin durumu da aynıdır. Yuvarlak olmakla birlikte Suyuti'nin ve diğerlerinin verdiği 5. asrın başları (400'lü yıllar) bilgisi, doğruya yakın gözükmemektedir. 502'ye gelince, çok meşhur olmasına karşın, Râğıb'ın ölüm tarihi olması, bazı delil ve ipuçlarından dolayı mümkün gö-zükmemektedir.

Öncelikle ilgili tarihin menşei, anladığımız kadarıyla Kâtip Çelebî'dir. Muhtemelen Suyuti'den almıştır. Ancak Suyuti'nin "5. Asrın başları" ifade-sini, 502 şeklinde yanlış anlamış olma ihtimali yüksektir. Brokcelmann da ondan almıştır. Böylece meşhur olmuştur. Râğıb'ın eserlerinde kendisinden faydalandığı şahısların en son vefat tarihlisinin 421 olduğu; yaşının ilerleyen

handlungen Fritz Meier zum 60sten Geburtstag, nşr. Richard Gamlich, Wiesbaden 1974, s.152-163; Yasein Mohamed, *The Ethics of al-Raghib al-İsfahâni, his Kitab al-Dhari'ah ila Makarim al-Shari'ah, Translated with Notes and Introduction*, Ph.D. Thesis, Frankfurt, Johann Wolfgang Goethe University, 2000; Yasein Mohamed "The Moral education of İsfahâni." In *Plato's Philosophy of Education and Its relevance to Contemporary Society & Education in the Ancient World* (ed. J.D. Gericke & J.D. Maritz). Pretoria: South African Society of Greek Philosophy and the Humanities. 2: 243-267, 1998; Yasein Mohamed, "Function of the Intellect: İsfahâni's Definition of Arabic Terms", *Journal of Islamic Science*, 15 (1-2): 135-143, January - December 1999; Yasein Mohamed, "Reason and Revelation in Al-Raghib al-İsfahâni", *Muslim Educational Quarterly*, 16(1): 41-49, 1998; Yasein Mohamed, "The Cosmology of Ikhwan al-Safa, Miskawaih and al-İsfahâni", *Islamic Studies*, 2000, 39(4), 657-679; Yasein Mohamed, "The Ethical Philosophy of al-Raghib al-İsfahâni", *Journal of Islamic Studies*, 1995, 6: 51-75; Yasein Mohamed, "The Unifying Thread: Intuitive Cognition of the Intellect in al-Farabi, al-İsfahâni & Al-Ghazali", *Journal of Islamic Science*, 12(2): 27-47, July-December 1996; Yasein Mohamed, "Knowledge and Purification of the Soul: An Annotated Translation with Introduction of İsfahâni's Kitab al-Dhari'ah ila Makarim al-Shari'ah", *Journal of Islamic Studies*, Vol. 8 no.2, Fall 1997 pp.58-92; aynı dergi, X/1, 1998, s.1-34; Yasein Mohamed, "The Ethical Philosophy of al-Raghib al-İsfahâni", *Journal of Islamic Studies*, VI, 71, 1995, s.51-75; en-Nâhî, Salahuddin Abdullatif, *el-Hevalid min Arai'r-Râğıb el-İsfahâni*, Amman-Beyrut, 1987.

dönemlerinde Büveyhî vezirlerinin (Sâhib b. Abbâd ve Ebu'l-Abbas ed-Dabbî) meclislerine katıldığı ve onlar için bazı eserlerini takdim ettiği; 502 tarihlerine tekabül eden süreçte Kakuyi, Gazneli ve Selçuklu dönemlerindeki hiçbir devlet adamı, âlim ve edibe referans göstermediği, Müfredâtı'nın yazım tarihinin 409 olması; Müfredâttan önceki kitabı Zerîa'yı yazdığına, yaşlı; Müfredâttan sonra yazdığı Dürre'yi yazdığına ise pir-i fani olduğuna vurgu yapması, 502 tarihini imkânsız kılmaktadır. Çünkü bu tarihle Râğıb'ın ölüm tarihi arasındaki zaman, yaklaşık bir asra tekabül etmektedir. Ölüm tarihiyle mümkün merteye uyuşan iki tarih söz konusudur. Birincisi, 412; ikincisi ise 5. asrın başları. Ayrıca öldüğünde yaşının 66 altı olduğu bilgisi de mevcuttur. Elindeki verileri değerlendiren Sârîsî, 5. asrın başlarını; Cevhercî, yazmadaki 412 tarihini; Müfredât'ın muhakkıkı ise 425 tarihini Râğıb'ın ölüm tarihi olarak belirlemektedir. Kanaatimizce eldeki verilerle kesin olarak söyleyemsek de, Râğıb'ın 5. asrın başlarında; 420'li yıllarda vefat ettiğini söyleyebiliriz. 66 altı yaşında vefat ettiği söylenen Râğıb, ihtilafı olmakla birlikte Bağdat'ta vefat ettiği daha kuvvetli gözükmektedir.

Hayatının ilk yılları, ailesi, yetişmesi, hocaları ve talebeleri ile ilgili kaynaklarda hiçbir bilgiye rastlanmamaktadır. Doğumunu ve ölümünü dikkate alarak Râğıb'ı şu zaman dilimlerine yerleştirmek mümkündür: Râğıb'ın doğum yılları tahminen Büveyhî Rüküddevle Hasan'ın emirliği dönemine (323-366) rastlamaktadır ki bu dönem, Râğıb'ın çocukluk ve gençlik yıllarına tekabül etse gerekir. Müeyyidüdevle zamanında (366-373) Râğıb, gençlikten yetişkinliğe geçtiği dönemi yaşamıştır. Fahruddevle ile beraber artık olgunluk döneminde. Ve vezir, ölümü 385 vefat tarihli Sâhib b. Abbâd'dır. Râğıb'ın bu döneminde Sâhib b. Abbâd'ın meclislerine katıldığını görüyoruz. Şemsudevle döneminde Râğıb, yaşlılık döneminde. Bu dönemde de vezir, Ebu'l-Abbas ed-Dabbî(385-399)'dir. Râğıb'ın bu vezirden stajişle eserlerinde söz ettiğini, aynı zamanda meclislerine katıldığını görüyoruz. Kanaatimizce bu dönemden sonra da Büveyhîlerin son dönemi olan Semauddevle (412-419) dönemini de görmüş; hatta hayatının son yılları hicri beşinci asrın ilk çeyreğine tekabül edince Kakuyiler(419-421) dönemini yaşamış, Gaznelilerin de ilk dönemlerine yetişmiş olabilir.

Bazıları, Şamil adlı dil kitabını kendisinden okuduğu Ebû Mansûr el-Cebbân el-İsfahânî, İbn Miskeveyh ve İbn Fûrek el-İsfahânî'nin hocaları arasında olabileceğini ifade etmektedir. Buna belki, Muhâdarât ve öteki risâlelerinde üstad diye söz ettiği Ebu'l-Abbâs ed-Dabbî'yi eklemek mümkündür. Hayatıyla ilgili olarak vezirle aralarında çıkan anlaşmazlıktan dolayı bir müddet hapsedildiği anlaşılmaktadır.

Râğıb, kişilik olarak birçok alanda yetkin bir alim, ilmiyle amil, ahlaki özellikleri mükemmel, insanlarla diyalogu iyi düzeyde, halka vaazlar veren ve

irşad eden; resmi görevlere itibar etmeyen; mütevazi ve son derece zeki, bilimsel toplantılarda zekası ve muhakemesiyle adından söz ettiren bir şahıs portresi çizer.

Mezhebî bağlılık açısından Râğıb'ın durumunu şöyle sunabiliriz:

İtikâdî düzlemde Râğıb'ın mutezili, şî'î ve sünnî olduğu iddia edilmiştir. Ancak gerek Mutezile'nin gerekse Şîa'nın görüşlerini eleştirmesi ve her iki fırkayı ehl-i bidat fırkalarından sayması bu iki görüşü anlamsız kılmaktadır. Temelde itikatla ilgili eserini ve diğer tüm eserlerini sünnî çizgide hazırlamış, ehl-i sünnetin fırkayı naciye olduğunu net bir şekilde ifade etmiş olması hasebiyle sünnîliğinde hiçbir şüphe mevcut değildir. Üstelik Eş'arî rengi de kendini yoğun bir şekilde göstermektedir.

Amelî düzlemde Râğıb'ın herhangi bir mezhebe bağlı olduğuna dair kesin bir bilgi olmadığı gibi, hukuk alanıyla ilgili herhangi bir eseri de mevcut değildir. Sair eserlerinden hareketle bütün İslam hukuk mezhep imam ve âlimlerinden faydalandığı, bazı görüşlerinde onları eleştirdiği görülmektedir. Şâfi'i eleştirdiği için bu mezhebe müntesip olmasının mümkün olmayacağı ileri sürülmüş olmakla birlikte, Şâfi mezhebine müntesip olduğunu söylemek daha doğru olacaktır. Davudî'nin hiçbir mezhebe bağlı olmayan bir müçtehid tanımlaması, mümkün gözükmemektedir. Çünkü Râğıb'ın fıkıhla ilgili herhangi bir eseri bulunmadığı gibi, hiçbir mezhepte kendisine atıf da ne yazık ki bulunmamaktadır.

Tasavvufî bağlamda bir tasavvufî mezhebin şeyhi olduğu söylenmektedir. Ancak bundan başka bir bilgiye sahip değiliz. Tasavvuf ve ahlak alanındaki eserlerden hareketle, Râğıb'ın şeriat ile hikmeti birleştiren bir filozof nitelmesi daha uygun düşecektir.

Bilimsel alanda Râğıb, sonrakiler tarafından muhakkık, müdekkik alim, zeki mütekellim, dilci, şair, felsefeci gibi tanımlamalar yapılmaktadır. Eserlerinden de hareketle, Râğıbın tefsîr, kelam, hadis, ahlak ve dil alanlarında yetkin bir şahsiyet olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir.

Bir tefsîrci olarak Râğıb, öncelikle ğaribü'l-kur'an alanında Müfredât'ıyla önem arzeder. İlgili sözlük, bildik ğaribü'l-kur'an eserlerinden tam bir Kur'an sözlüğü olma ile ayrılmaktadır. Eserde hemen hemen tüm Kur'an kelimeleri ele alınmış olup kelimelerin etimolojisi, morfolojisi ve semantiği kurgulanmıştır. Semantik düzlemde hakiki anlam yanında tüm çeşitleriyle mecazi anlamlara da yer verilmiştir. Ayrıca her bir kelimenin Kur'anî bağlamına önem atfettiği gibi, yakınanlamlı kelimelerin farklarını da yoğun bir şekilde tespit etmiştir. Sonuçta Müfredât, filolojik ve linguistik birikim yanında tefsîr, nahiv, sarf, kırâat, mantık, hikmet, edeb, usûl, tevhid gibi birçok konuda arkasındaki merviyâtı ve birikimi sırtlanmış; hem de kaynak açısından önceki

birçok isim ve eserden beslenmiştir. Bu özellikleriyle de hem sonraki ulemânın övgüsüne mazhar olmuş, kendisinden sonraki müellifleri ciddi bir şekilde etkilemiştir.

İkinci olarak tefsîrcilik açısından Râğıb'ı önemli kılan, *Camiü't-Tefsîr* isimli tefsîridir. 32 fasıl olarak yazdığı mukaddimesi, usul açısından son derece kıymetlidir. Burada lafız-mana ilişkisini birçok boyutuyla incelemekte; anlama ve tefsîr olgusunun temel dinamiklerini ve önündeki engelleri ustaca sunmaktadır. Tefsîrdeki hataların kaynağını, metin, tefsîrci ve ortam açısından ciddi bir şekilde sorgulamaktadır. Ayrıca kelimelerin türlerini; dilsel paradigmaları tefsîrine mukaddime olacak şekilde tahlil etmekte; tefsîr ve tevil kavramlarının anlam dünyasını aralamaktadır. Kur'an'ın icazına önem atfekte, müfessirin tefsîr yapabilmesi için belli bir donanıma sahip olması gerektiğini vurgulamakta, sahip olunması gereken ilimleri sıralamaktadır.

Tefsîrci olarak Râğıb, rivayet tefsîrinin önemli unsurlarını tefsîrinde kullanır: Âyetleri, âyetlerle; hadislerle, sahabe-tabiiun kavliyle açıklar; kıraat farklılıklarının –sahih şazz ayırımına fazla itina göstermeden- anlam farklılıklarına işaret eder; -varsa- sebep-i nüzulü âyetlerin anlaşılmasına araç yapar; nesh olgusunu ilgili âyetlerde uygular. Dil açısından lafızların sarfî açılımlarına; etimolojik kökenlerine ve gramatik yapılarına önem verir. İstişhad olarak şiirden zaman zaman yararlanır. Dirâyet açısından ahlak ve zühd ile ilgili âyetlerin tefsîrinde sûfi geleneğin; inanç ve itikatla ilgili âyetlerin tefsîrinde kelimeler ve felsefecilerin; ahkâm âyetlerinin tefsîrinde fıkıh mezheplerinin görüşlerinden mümkün merteye yararlanır. Gerek dil, gerekse yorum açısından benimsemediği görüşleri eleştirir. Râğıb'ın tefsîri, geleneksel filolojiyi doğrudan felsefi gelenekten alınan kavramlarla; teolojik ve hukuki terminolojiyle; hatta sûfi geleneğin diliyle mükemmel ve yeni bir yolla birleştirmeyi becermiştir. Râğıb'ın tefsîrini asıl kıymetlendiren husus, Mukaddime'de üzerinde durduğu “mütekâripler arasındaki nüansların tespitini” hemen hemen her âyette pratik olarak uygulamasıdır ki, bu açıdan bir özgünlüğe ve orjinaliteye sahip olup, kendisinden sonra gelen müfessirleri ciddi bir biçimde etkilemiştir.

Tefsîr sahasında Râğıb'ın uzman olduğu diğer bir alan ise, müteşâbihu'l-Kur'an alanıdır. Bu konuyu İskâfî'ye yanlışlıkla isnad edilen *Durretü't-Tevîl ve Ğurretü't-Tenzîl* adındaki eserinde ele almaktadır. Bu eser, Bakara suresinden başlayıp Nas suresine kadar lafızları benzeyen âyetlerdeki lafzî tearüzleri gidermeyi amaçlayan bir müteşâbihu'l-Kur'an eseridir. Kur'an'daki lafzen müteşâbih olan âyetlerin tümünü toplu olarak incelemesi açısından önem arz etmektedir. Tefsîr alanında bunların dışında Râğıb, *İhticâcu'l-kıraat* ve *fevâidu'l-Kur'an* konularında mahir olmakla beraber bu alanlarla ilgili eserleri ne yazık ki günümüze ulaşmamıştır.

Râğıb'ın dil bağlamında ilgilendiği alanlardan biri, sözlükçülük alanıdır. Bu alandaki esas başarısı, Müfredât'ıdır. İkinci olarak, mucemü'l-mevzuat/me'ani (konulu sözlükler) alanıdır. Râğıb'ın Mecma'u'l-Belağa, öteki ismiyle, Efâninü'l-Belağa adlı eseri, genel me'ânî eserleri grubuna ait olup, bir taraftan da teradüf ve fark kaynaklarını andırmaktadır. Eser, "bir tür dekoratif ifadeler ve retorik süslemeler Kâmûsu" olarak tanımlanmaktadır. Bir yandan Se'âlibî'nin *Nesru'n-Nazm, Secu'n-Nesr Nazmu'n-Nesr, Sihru'l-Belâğa, el-Mübhic Simâru'l-Kulûb* gibi eserlerine; öte yandan Se'âlibî'nin *Sihru'l-Belâğası*na da benzemektedir. Öte yandan Se'âlibî'nin *Fıkhü'l-Luğâ*'daki hâkim teknikleri de temsil etmektedir.

Râğıb, dil alanında ilgi duyduğu diğer bir saha ise, Muhâdarât alanıdır. Seleflerinin yolunu takip ederek inşa ettiği *Muhâdarât*'i büyük oranda bu meclislerdeki sohbet ve tartışmalardan meydana getirmiş; kendi birikimiyle harmanlayarak ilgili eserde sunmuştur. Farklı edebî, etik, dinî, filolojik, tarihsel verileri ve genel eğitici materyalleri sunmak suretiyle yaşadığı dönemin dini, ictimai, kültürel, gündelik ve bilimsel birikimini yansıtmakla beraber tarihin derinliklerinden hikmet ve bilgi asarını tarihe aktarmıştır.

Bunun dışında dil cihetinden Râğıb'ın etimoloji, sarf, nahiv, lafızların münasebeti ve dilin tashihi konularında da Arap diline katkıları olmuştur. Etimolojiye yoğunlaşan *Usûlü'l-İştikâk* adlı eseriyle *Risâle fi münasebatil-Elfâz* adlı eseri, ne yazık ki günümüze ulaşmamıştır. İbn Sikkit'in *Islâhu'l-Mantık* adlı eserini ihtisarıyla *takvîmu'l-tashîhu'l-lisan* (dil hatalarının tashihi) boyutuna katkı yapmıştır.

Dil açısından bütün bunların yanında furuk alanına da ciddi katkısı söz konusudur. Müfredât'ın mukaddimesinde böyle bir eser yazacağını ifade etmiş, ama imkân bulamamıştır. Ancak mütekâripler arasındaki nüansları *Tefsîri, Müfredât'ı, Zerîası* ve *Mecma'*nda yoğun bir şekilde günümüze aktarabilmiştir. Farklar konusunda vahid ve ehed kelimelerinin farklarına odaklandığı risâlesi de bu alana bir başka katkı olmuştur.

Felsefi bağlamda Râğıb el-İsfahânî'nin göze çarpan en önemli özelliği, geleneksel dinî ilimler ve felsefeyi mükemmel ve yeni bir tarzda birleştirmesidir. Bir anlamda şeriat ile hikmeti bir potada eritmiştir. Bu bağlamda *Zerîası* ve *Tafsili* önem arz etmektedir.

Kelam düzleminde Râğıb, sünni/Eş'arî bir duruşa sahip olmakla birlikte *el-İtrikâdât* adlı eserinde felsefi geleneğin tesiri görülmektedir. Sünni geleneği savunurken öteki kelam ekollerine ciddi düzeyde eleştiriler getirir; onları bidat ehli sayar. Felsefi aklı sünnileştirme bağlamında Gazalî'nin habercisi olmuştur.

Kaynakça

- Abdülhamîd, Abbâs Muhammed, *er-Râğîb el-İsfahânî ve Menbecuhu fî Kitâbi'l-Müfredât fî Ğaribi'l-Kur'an*, Câmîatu İskenderiyye, Külliyyeti'l-Âdâb, Mastır, İskenderiye, 1971.
- Abul Quasem, Muhammed, *The Ethics of al-Ghazzâlî*, Edinburgh 1973.
- Ağâ Büzürg-i Tahrânî, *ez-Zerîa ilâ tesânîfi Ş-Şîa*, Necef-Tahrân 1355-1398.
....., *Tabakâtu alâmi Ş-Şîa (es-Sikâtü'l-uyûn)*, Beyrut 1392/1972.
- Âlûsî, Şihâbuddin Muhammed, *Rûbu'l-Me'ânî*, Beyrût, ts.
- Âmilî, Muhsin Emîni el-Hüseynî, *A'yânü Ş-Şîa*, Dîmeşk, 1948.
- Amril M., 1956, *Etika İslâm: Telaah pemikiran filsafat moral Raghîb al-İsfahânî*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar; Pekaribaru: Lembaga Studi Filsafat, Kemasyarakatan, Kependidikan dan Perenpuan, 2002.
- Anar Gafarov, *Râğîb el-İsfahânî'nin İnsan ve Ahlak anlayışı*, MÜSBE, İstanbul, 2004.
- Ba'yun, Raniye Mahmud, *Mu'cemul-Müfredâti Elfazi'l-Kur'an li'r-Râğîb el-İsfahânî: Dirase Luğaviyye li'l-Cevanibi's-Sarfîyye ve'n-Nahviyye ve Silatuha bi şerhi'l-Me'ani*, Mastır, Camiatü'l-Beyrutü'l-Arabiyye, Külliyyetü'l-Adab, Beyrut-Lübnan, 2003.
- Bağdâdî, Hatîb, *Tarihü Bağdad*, tah. Beşâr Avvâd Ma'ruf, Kahire, 2001
- Bağdâdî İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-Ârifîn Esmâu'l-Mü'ellifîn ve Âsârü'l-Musannifîn*, nşr. K. R. Bilge, İbnülemin M. K. İnal, İstanbul, 1951.
- Beydâvî, Nâsiruddin Abdullah b. Ömer, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Tevvîl*, tah. Abdulkâdir Arafat Aşa Hasune, Beyrût, 1996.
- Beyhakî, Zahrüddin, *Tarihü hukemâi'l-İslâm*, nşr. Muhammed Kürd Ali, Dîmeşk 1946.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsîr Tarihi*, İstanbul, 1974.
- Brockelmann, Carl, *Tarihü Edebi'l-Arabiyye*, Arapça çev. Ramazan Abdüttevâb, Kahire, ts.,
....., "Râğîb el-İsfahânî", *İA*, İstanbul, 1993, IX/593.
- Cevhercî, Muhammed Adnân, "Re'yün fî Tahdîdi Asri'r-Râğîb el-İsfahânî", *Mecelle-tü Mecma'i'l-Luğati'l-Arabiyye bi Dîmeşk*, Dîmeşk, 1986, 61/1, s. 191-200.
- Cezâirî, Nureddin, *Furûku'l-Luğât*, tah. Muhammed Rıdvân Dâye, Dîmeşk, 1987.
- Chaudhary, Mohammad Akram, "Al-Furûq al-Lughawiyah: the Cultivation of a Genre", *Islamic Studies*, 26:1, İslâmabad, 1987.
- Cürçânî, Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed, *et-Târîfât*, Tunus, 1357.
- Dagmar A. Riedel, *Adab as A source for Medieval Social History: The Chapters on ghazal and Mujun/sukhf from the Muhâdarâtu'l-Udeba of Raghîb al-İsfahânî (d. 1050)*, Indiana University.
-, *Can't Tell an Author by his Manuscript: The Example of the Muhâdarât al-udabâ' Ascribed to al-Raghîb al-İsfahânî (d. ca. 1050)*, Indiana University.
- Daiber, Hans, "Griechische Ethik in İslâmischen Gewande. Das Beispiel von Râğîb-al-İsfahânî (11. Jh.)" *Historia philosophiae medii aevi. Studien zur Geschichte der Philoso-*

phie des Mittelalters içinde, ed. Burkhard Mojsisch 2 cilt., Amsterdam/Philadelphia: B.R. Grüner, 1991.

Demirci, Muhsin, “er-Râğıb el-İsfahânî ve Tefsîri”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 5-6, İstanbul 1993, s.201-215.

Ebu'l-Bekâ, Eyyûb b. Mûsâ el-Kefevî, el-Külliyât, tah. Adnân Dervîş-Muhammed Mısrî, Beyrût, 1993.

Ebu's-Su'ûd, Muhammed b. Muhammed, *İrşâdu'l-Aklî's-Selîm*, Beyrût, ts.

Edirnevî, Ahmed b. Muhammed, *Tabakâtu'l-Müfessirîn*, tah. Süleyman b. Salih, Medine, 1997.

Ekinci, Özden Kanter, *Râğıb İsfahânî'nin Kelam Anlayışı*, (Doktora), Ankara Üniversitesi SBE, Ankara, 2011.

Enbârî, Ebu'l-Berekât, *Nüzhetü'l-Elıbbâ fi Tabakâti'l-Üdebâ*, tah. İbrahim Sâmerrâî, Zerka-Ürdün, 1985

Fakhry, Majid, *Ethical Theories in Islam*, Leiden 1991.

Ferhat, Ahmed Hasan, *Me'acimu Müfredâtı'l-Kur'an: Müvazenat ve Mukterahat*, Medine, 1421.

....., “Kitabu Dürretü't-Tenzil ve Ğurretü't-Te'vîl la tasihhu nisbetühü ila Râğıb el-İsfahânî”, *Mecelletü's-Şeria ve'd-Dirasatü'l-İslamiyye*, sayı: 15, Kuveyt, 1989, s. 23-80.

Ferhat, Muhammed İkbâl Ahmed, *er-Râğıb el-İsfahânî ve Menhecühü fi't-Tefsîr mea Tahkiki tefsîrihi: Sureti'l-Bakara*, Doktora, Camiatu Zeytuniyye, Tunus.

Ferrûh, Ömer, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, Beyrut 1984.

Fîrûzâbâdî, Mecduddin Muhammed b. Yakub, *Besâiru Zevi't-Temyîz fi Letâifi Kitâbi'llahi'l-Aziz*, tah. Muhammed Ali Neccâr, Beyrut, ts.

....., *el-Bulğa fi Tarihi Eimmeti'n-Nahvi ve'l-Luğa*, tah. Muhammed Mısrî, Kuveyt, 1407.

Hamevi, Yakut, *Mu'cemu'l-Üdebâ*, tah. İhsan Abbas, Beyrut-Lübnan, 1993

Hansârî, Muhammed Bakır el-İsfahani, *Ravdatü'l-cennât fi Ahvali'l-Ulemâ ve's-Sadât*, Tahran-Kum 1390-1392.

Hatîb, Adnan Ömer, “er-Râğıb el-İsfahânî ve Kitabuhu el-Muhâdarât”, *Mecelletü't-Türasi'l-Arabî*, Dımeşk, 2004, XXIV/96, s. 248-263.

Hedvâre, Ömer, *el-Bahsü'd-Dilali indêr-Râğıb el-İsfahânî min hilali kitabih el-Müfredât fi Ğaribi'l-Kur'an*, (Mastır), Camiatü'l-Cezair, Külliyyetü'l-Ulumi'l-İslamiyye, 2005-2006.

Hilmi, Mustafa, “ez-Zerî'a ila Mekarimi's-Şeria Kema Yuvaddihuha er-Râğıb el-İsfahânî”, *Mecelletü'd-Dare*, 1977.

Hindî, Süsen binti Abdillâh, *el-Müvâzene beyne Kitâbey Tefsîri Ğaribi'l-Kur'an li İbn Kuteybe ve'l-Müfredât fi Ğaribi'l-Kur'an li'r-Râğıb el-İsfahânî*, Külliyyetü'l-Âdâb, Mastır, Riyad, 1988/1408.

Hucvirî, Ebu'l-Hasan Ali b. Osman, *Keşfu'l-Mahcub*, Kahire, 1975, II, 584.

Humeyyis, Muhammed b. Abdurrahman, “Er-Râğıb El-İsfahânî'nin El-Müfredât'ındaki Bazı Te'villere Eleştirel Bir Yaklaşım”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev. Hasan Keskin, Cilt: VII / 1, Sivas, 2003, s.399-416.

Humeyyis, Muhammed b. Abdurrahman, “et-Tenbîhât alât-te’vîlât fî Kitâbi’l- Müfredât li’r-Râğîb el- İsfahânî”, *Mecelletu Câmiati’l-İmâm Muhammed b.Suiûd el-İslâmiyye*, 22, Riyad, 1419h/1998.

İsfahânî, Mirza Abdullah, *Riyâzü’l-ulemâ ve hıyazü’l-fudalâ*, Kum 1401.

İbn Hallikân, *Vefeyâtü’l-A’yân*, tah. İhsan Abbas, Beyrut, 1994

İbn İmâd, Ebu’l-Felah Abdülhıy b. Ahmed, *Şezeratü’z-Zeheb*, tah. Abdulkadir Arnavud-Muhammed Arnavud, Dımeşk-Beyrut, 1986

İskâfî, Hatîb, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdullah, *Durretu’t-tenzil ve Ğurretu’t-Tevîl*, tah. Mehmet Mustafa Aydın, camiatu ümmi’l-kura, doktora, Mekke, 2001.

Kannûcî, Sıddık b. Hasan, *Ebcedü’l-Ulûmi’l-Veşyi’l-Merkûm Fi Beyâni Ahvâli’l-Ulûm*, tah. Abdülcebbar Zekkâr, Beyrut, 1978.

Kara, Ömer, *Kur’an’ın Anlaşılmasında Yakınlıklılık ve Nüans –Râğîb el-İsfahânî Örneği-*, Van, 2009.

....., “Arap Dilbilimindeki ‘Terâdüf’ Literatürünün ‘Furûk’ Paralelinde Tespit ve Tahlili -Furûku’l-Luğaviyye’ye Giriş- (II)”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl: XLV, sayı: 2, 2004, s. 230-1.

....., “Arap Dilbilimindeki ‘Terâdüf’ Olgusunun ‘Furûk’ Paralelinde Tarih-sel Süreci ve Arkaplanı -Furûku’l-Luğaviyye’ye Giriş- (I)”, *EKEV Akademi Dergisi*, yıl: 7, sayı: 14, 2003, s. 214-216.

....., “el-Müfredât”, *DİA*, İstanbul, 2006, XXXI, 504-5.

....., “Râğîb el-İsfahânî”, *DİA*, İstanbul, 2007, XXXIV, 398-401.

Kâtip Çelebî, *Keşfü’z-Zunûn an Esâmi’l-Kütubi ve’l-Funûn*, Beyrut, 1992

Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu’cemül-müellifin*, Beyrut 1414/1993.

Kummî, Abbâs, *el-Künâ ve’l-elkâb*, Beyrut 1403/1983.

Kürd Ali, Muhammed, *Künûzü’l-ecdâd*, Dimeşk 1984.

....., “Künûzu’l-Ecdad: Râğîb el-İsfahânî”, *Mecelletü Mecmai’l-Luğati’l-Arabiyye*, 2, Dimeşk, 1947.

Madelung, Wilferd, “*ar-Râğîb al-İsfahânî und die Ethik al-Gazâlîs*”, *Islamwissenschaftliche Abhandlungen Fritz Meier zum 60sten Geburtstag*, nşr. Richard Gamlich, Wiesbaden 1974, s.152-163.

Mâferrühî, Mufaddal b. Sa’d b. Hüseyin el-İsfahânî, *Mehâsinu İsfahân*, nşr. Celâlüddin et-Tahrânî, Tahran 1312/1933.

Merçil, Erdoğan, “Büveyhiler”, *DİA*, İstanbul, 1992.

Muhaymid, Muhammed b. Hamd, *Ğaribu’l-Kur’an beyne Kitâbeyi’l-Müfredât li’r-Râğîb el-İsfahânî ve Umdeti’l-Huffâz li’s-Semîn el-Halebi: Müvâzene ve Dirâse*, Câmiatu’l-İmâm Muhammed b. Su’ûd, Kur’an ve Ulûmuh Bölümü, Mastır, Mekke, 1409.

Mutîrî, Abdullah b. Avvâd b. Luveyhik, *er-Râğîb el-İsfahânî ve Cübûduhu fi’t-Tefsîr ve Ulûmu’l-Kur’an*, Mastır, Câmiatu’l-İslamiyye, Külliyyetu’l-Kur’ânî’l-Kerim, Kısmî’t-Tefsîr, Medine, 1410.

Münâvî, Muhammed Abdurraûf, *et-Teufik alâ Mühimmâti’t-T’arîf*, ed. Muhammed Rıdvan Dâye, Beyrut-Dimeşk, 1410.

Müneccid, Muhammed Nureddin, *et-Terâdüf fi'l-Kur'âni'l-Kerim beyne'n-Nazariyyeti ve't-Tatbik*, Beyrut, 1997.

Nâhî, Salahuddin Abdullatif, *el-Hevalid min Arai'r-Râğib el-Isfahânî*, Amman-Beyrut, 1987

Özgüdenli, Osman Gazi, "İsfahân", *DİA*, İstanbul, 2000, XXII/499, 501.

Râfi Abdullah el-Mâlû, *Menbecü'r-Râğib fi Kitâbihi Müfredâti Elfâzi'l-Kur'an*, (Mas-tır), Câmîatu Musûl, Külliyyeti'l-Âdâb, Musûl, 1989.

Râğib el-Isfahânî, *Mukaddimetu Câmi'i't-Tefasir*, thk. Ahmed Hasan Ferhat, Kuveyt, 1984.

....., *Durretu't-Tevîl ve Ğurretu't-Tenzil fi'l-Ayati'l-Müşebbehe ve'l-Mükerre-re*, Süleymaniye ktp., Esad Efendi, nr. 176.

....., *Risâle fi Zikri'l-Vahid ve'l-Ehed*, tah. Abdurrahman Ömer, Amman: Daru'l-Furkan, 1992.

....., *er-Risâle fi'l-İ'rikâd*, ed. Ehter Cemal Muhammed Lokman, Câmîatu Ummi'l-Kura, Mekke, 1401-2.

....., *Hallu Müteşâbihâti'l-Kur'an*, Koca Râğib Paşa, nr. 180, vr. 128

....., *Mecmau'l-Belağâ*, tah. Sârîsî, Amman: Mektebetü'l-Aksa, 1987/1406.

....., *Muhâdarâtu'l-Üdebâ ve Muhâverâtü's-Şuarâ ve'l-Büleğâ*, Beyrut, ts.

....., *Mukaddimetu Câmi'i't-Tefasir mea tefsiri'l-fatiha ve metali'l-Bakara*, thk. Ahmed Hasan Ferhat, Kuveyt, 1984.

....., *Müfredâti Elfâzi'l-Kur'an*, İstanbul, 1986.

....., *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'an*, tah. Safvan Adnan Dâvûdî, Dımeşk-Beyrut, 1992.

....., *Zerî'a fi Mekarimi's-Şeri'a*, tah. Ebu'l-Yezid el-Acemi, Kahire, 1987.

Râzî, Fahreddin, *Esâsü't-takdîs*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Kahire 1406/1986.

Rowson, E. K., "al-Râğhib al-Isfahânî", *Encyclopaedia of Islam*, VIII, 389-390.

Sadan, Joseph, "An Admirable and Ridiculous Hero: Some Notes on the Bedouin in Medieval Belles-Lettres, on a Chapter of Adab by Raghîb al-İsfahânî and on a Literary Model in which admiration and Mockery Coexist", *Poetics Today*, 10:3 (1989): 471-492.

....., "Bakirelerin Saçları ve Yıldızlı Gökler-Betimleme Sistemi ve Me'ani Rehberleri; İki Yazma Bağlamında Arap Şiirinin/Belağatının Pratik Yönü: I-II", çev. Ömer KARA, *Nüşha Şarkiyat Araştırmalar Dergisi*, III/10, 63-81; III/11, s. 67-84.

....., "Maiden's Hair and Starry Skies-Imagery system and ma'ani guides; the practical side of Arabic poetics as demonstrated in two manuscripts-", *Israel Oriental Studies*, XI (1991), Telaviv, s. 57-88.

Safadî, Salahattin Halil b. Aybek, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, Beyrut, 1984.

Sârîsî, Ömer Abdurrahman, "er-Râğib el-Isfahânî ve cühûduhu fi'l-luğâ", *Mecelletü'l-Câmîati'l-İslâmiyye*, sayı 52, Medine 1401, s. 222-239.

....., "er-Râğib el-Isfahânî ve mevkıfuhu mine'l-firaki'l-İslâmiyye", *Mecelle-tü Camiati'l-İslamiyye*, sayı 53, Medine 1402, s. 83-90.

....., “er-Râğib el-İsfahânî ve Cühuduhu fi’t-Tefsîr”, *Hüda’l-İslam*, Ürdün, 1402.

....., “Havle nisbeti Kitâbi Dürreti’t-te’vîl fi müteşâbihi’t-Tenzîl li’r-Râğib el-İsfahânî (redd alâ redd)”, *Mecelletü’l-Mecmai’l-Luğati’l-Arabiyyeti’l-Ürdüni*, XVIII/47, Amman 1414-1415/1994, s. 255-285.

....., “Kitabu Dürreti’t-Tenzîl ve Ğurretü’t-Te’vîl li’r-Râğib el-İsfahânî ve Leyse li’l-Hatip el-İşkâfi”, *Mecelletü Mecmai’l-Luğati’l-Arabiyye bi Dimeşk*, 51/1, Dimeşk, 1976, s. 114-117.

....., “Re’yün fi Tahdidi Asri’r-Râğib el-İsfahânî”, *Mecelletü’l-Mecmai’l-Luğati’l-Arabiyye el-Ürdüni*, IV/11-12, Amman, 1981, s. 43-76.

....., “Tahkîku nisbeti Kitâbi Dürreti’t-Tenzîl ve Ğurretü’t-te’vîl”, *Mecelletu Mecmai’l-luğati’l-Arabiyyeti’l-Ürdünî*, II/3-4, Amman 1399/1979, s.97-106.

....., *er-Râğib el-İsfahânî ve Cühuduhu fi’l-Luğa ve’l-Edeb*, Amman, 1987.

Se’âlibî, Ebû Mansur, *Yetimetü’t-Dehr*, tah. Müfid Muhammed Kamiha, Beyrut-Lübnan, 1983

Semîn el-Halebî, Ahmed b. Yusuf, *Umdetu’l-Huffâz fi Tefsîri Eşrefi’l-Elfâz*, tah. Muhammed et-Tuncî, Beyrût, 1993.

Stephanie Bowie Thomas, *The Art of Apt Speech in al-Râğhib al-İsfahânî’s Muhâdarâtü’l-Udeba*, Harvard University.

....., *The Concept of Muhadara in the Arab Anthology with special reference to al-Râğhib al-İsfahânî’s Muhâdarât al-udeba*, (Doktora), Harvard Universty, Cambridge: Massachusetts, 2000.

Suyûtî, Celaluddin, *Buğyetü’l-Vuât fi Tabakâti’l-Luğaviyyîn ve’n-Nuhât*, tah. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrahim, Beyrut, tsz.

....., *el-İtkân fi Ulûmi’l-Kur’ân*, Kâhire, 1415.

....., *el-Muzhir fi Ulûmi’l-Luğa*, ed. Fuad Ali Mansûr, Beyrut, 1998.

Şâyî, Muhammed b. Abdîrahmân, *el-Furûku’l-Luğaviyye ve Eserubâ fi Tefsîri’l-Kur’âni’l-Kerîm*, Riyad, 1993.

Şehrezûrî, Muhammed b. Mahmud el-İşraki, *Nüzhetü’l-Ervah ve Ravzâtu’l-Efrah*, 1988.

Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Fethu’l-Kadîr*, Beyrût, tsz.

Şiddî, Adil b. Ali b. Ahmed, *Tefsîru’r-Râğib el-İsfahânî: Tahkîk ve Dirase Min Evveli Sureti Al-i İmran hatta nihayet i’l-Âyet 113 min suretil maide*, (Doktora), Camiatu Ummi’l-Kura, Külliyyetü’d-Da’ve ve Usûli’d-Din, Kitab ve’s-Sünne Bölümü, Mekke, 1417.

Tacuddin es-Sübkî, *Tabakâtu’ş-Şâfiyyeti’l-Kübra*, tah. Mahmud M. Tanahi-Abdulfettah Muhammed el-Halv, ys., 1964

Tâlib, Abdülhamîd Seyyid, *Garîbü’l-Kur’ân: ricâluhu ve menâhicühüm*, Safet 1986.

Taner, Tuncer, *Râğib el-İsfahânî ve Mukaddimetü’t-Tefsîri*, SÜSBE, Konya 1992.

Temizkan, Abdullah, *Râğib el-İsfahânî’nin Kur’an’ı Anlama ve Yorumlama Yöntemi*, (Doktora), Ankara, 2008.

Yasein, Mohamed, "Function of the Intellect: İsfahânî's Definition of Arabic Terms", *Journal of Islamic Science*, 15 (1-2): 135-143, January - December 1999.

....., "The Moral education of İsfahânî." In *Plato's Philosophy of Education and Its relevance to Contemporary Society & Education in the Ancient World* (ed. J.D. Gericke & J.D. Maritz). Pretoria: South African Society of Greek Philosophy and the Humanities. 2: 243-267, 1998.

....., "Al-Raghib al-İsfahânî ve Said Nursî'nin Çalışma Ahlakı", *Risâle-i Nur Işığında Küreselleşme ve Ahlak Sempozyumu*, İstanbul, 2002.

....., "Knowledge and Purification of the Soul: An Annotated Translation with Introduction of İsfahânî's Kitab al-Dhari'ah ila Makarim al-Shari'ah", *Journal of Islamic Studies*, Vol. 8 no.2, Fall 1997 pp.58-92; aynı dergi, X/1, 1998, s.1-34.

....., "Reason and Revelation in Al-Raghib al-İsfahânî", *Muslim Educational Quarterly*, 16(1): 41-49, 1998.

....., "The Cosmology of Ikhvam al-Safa,' Miskawaih and al-İsfahânî", *Islamic Studies*, 2000, 39(4), 657-679.

....., "The Ethical Philosophy of al-Râghib al-İsfahânî", *Journal of Islamic Studies*, VI, 71, 1995, s.51-75.

....., "The Ethical Philosophy of al-Raghib al-İsfahânî", *Journal of Islamic Studies*, 1995, 6: 51-75.

....., "The Unifying Thread: Intuitive Cognition of the Intellect in al-Farabi, al-İsfahânî & Al-Ghazali", *Journal of Islamic Science*, 12(2): 27-47, July-December 1996.

....., *The Ethics of al-Raghib al-İsfahânî, his Kitab al-Dhari'ah ila Makarim al-Shari'ah, Translated with Notes and Introduction*, Ph.D. Thesis, Frankfurt, Johann Wolfgang Goethe University, 2000.

Yazıcı, Hüseyin, "Muhâdarât", *DİA*, İstanbul, 2005, XXX, 291-2.

Yolcu, Mehmet, "Râğib el-İsfahânî ve el-Müfredât fi Ğaribi'l-Kur'an'ı", *Hikmet Yurdu*, I/1, 2008, s. 109-147.

Zehebî, Muhammed b. Ahmed, *Siyeru A'lâmi'n-Nübüvve*, Beyrut, 1413.

Zerkeşi, Bedruddin, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'an*, tah. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim, Beyrût, 1391.

Zevahire, Muhammed Mahmud Musa, *el-Furuku'l-Luğaviyye inde'r-Râğib el-İsfahânî fi Kitabihî'l-Müfredât ve Eseruha fi Delalati'l-Elfazi'l-Kur'aniyye*, (Mastır), el-Camiatü'l-Ürdüniyye, Külliyyetü'd-Dirasatü'l-Ulya, 2007.

Zeydî, Kâsîd Yâsir, "Min Evhâmi'r-Râğib fi Mu'cemihî: Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'an", *Mecelletü Âdâbi'r-Rafideyn*, Musûl, 1992, c. 24, s. 34-67.

Zirikli, *el-A'lâm*, nşr. Züheyr Fethullah, Beyrut 1984.

Ziyâdî, Hâkim Mâlik, *et-Terâdüf fi'l-Luğa*, Bağdad, 1980.

İNSAN AYNASINDA TECELLÎ EDEN CEMÂL-İ İLÂHÎ'NİN DİVÂN ŞAİRLERİMİZİN DİLİNDEKİ İFADESİ

Mehmet GÖKTAŞ (*)

ÖZ

Başta Kur'an, hadis ve tasavvuf olmak üzere çok geniş kaynaklardan beslenen Divan edebiyatı, dünyanın en zengin ve ilgi çekici edebiyatlarından biridir. Divan şairlerinin düşünce dünyası üzerinde çok derin tesirler bırakan tasavvuf şüphesiz bu edebiyatın en önemli kaynakları arasındadır. Osmanlı toplumunda şiir, düşünceyi aktarıldığı en önemli vasıtalarından biridir. Tasavvufi düşüncede insan ilahî tecellilere mazhurdur ve o, Allah'ın isim ve sıfatlarını en güzel bir şekilde aksettiren bir "ayna" konumundadır. Sahih hadis kaynaklarında insanın 'Rahmân' ya da 'Hak' suretinde yaratıldığını ifade eden hadis-i şerifler de bu düşünceyi kuvvetlendiren amillerdir.

Bu çalışmada dînî ve tasavvufî düşünceden hareketle insanın ilâhî tecellilere mazhar oluşunun divan şairlerimiz tarafından sanat zemininde nasıl ifade edildiği incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: İnsan, Ayna, Cemâl-i ilâhî, Tecellî,

ABSTRACT

The Expression of the Divine Beauty that was Manifested in the Human Mirror in the Tongues of our Divan Poets

The classical Ottoman poetry or the Divan Literature is primarily nourished by the Holy Book –Koran, hadith – the sayings of the Prophet (PBUH), and by Sufism – Islamic mysticism. Besides, it is one of the richest and most interesting literatures of the world. Sufism, which affected the thinking style of the Divan poets deeply, is undoubtedly among the most important sources of this literature. It is true that, in the Ottoman society, the ideas were expressed within the poetic discourse. In the Sufi notion, the human enjoys and reflects the divine manifestations. He/She is in the position of a mirror that reflects the names and attributes of Allah in a most beautiful fashion. According to authentic hadith sources, there are

* Yrd. Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü Türk İslam Edebiyatı Anabilim Dalı Öğretim Üyesi. (dr.kerimoglu@gmail.com)

numerous hadiths that mention the man to be created in the image of “Rahman (The merciful) ” or “Haq (The Truth)”, which reinforce this consideration.

We, hereby, would like to investigate in our study, how the Divan poets expressed the divine manifestations on human on an artistic ground, based on religious and sufistic thought.

Keywords: Human, Mirror, Divine manifestations, Manifestation

Giriş

İnsanı varlıklar düzeninde en kıymetli yapan sebeplerden biri de her insanın Allah Teâlâ'nın güzel isimleri için bir tecelligâh olarak yaratılmasıdır. Tecelli lügatte, aşıkâr olmak, açığa çıkmak, görünmek, zuhur etmek manasına gelir.¹ Tasavvufta Hakk'ın zat, sıfat ve esmasının zuhurudur.²

Allah Teâlâ'nın birçok ismi vardır ve bu âlemi isimleriyle kuşatmıştır. Yani, âlemdeki bütün oluşlar ve eylemler, O'nun isimlerinin deveranıyla gerçekleşir. Sûfilere göre insan, kendisinde Allah'ın isimlerinin açığa çıktığı bir varlıktır. İsim, zuhura ereceği bir mekânı arar. İşte o mekân insandır. Bu açıdan insan, Hakk'a ayna olmuştur.³

Önüne konan cismin imgesini (ya da kopyasını) yansıtan, bakana kendi aksini sunan bir nesne olarak ayna, beşerî düşünce tarihinin ziyadesiyle dikkat çekilen ve bilvesile zor, karmaşık ve ince anlamların iletimi amacıyla istihdam edilen anlam iletim araçlarından biridir.⁴ Ayna metaforu genel olarak tasavvufî-sûfî literatürde hem insanın hem de evrenin Allah'ın tecelligâhı olduğu anlamını ve dolayısıyla da vahdet-i vücûd tabir edilen tasavvufî kuramı ifadelemek amacıyla kullanılmaktadır.⁵

Tasavvufî düşüncenin zirve şahsiyetlerinden biri olan Şeyhü'l-Ekber Muh-yiddîn İbnü'l-Arabî (ö.638/1240) kendine izâfe edilen ve sistematik temellerini attığı vahdet-i vücûd düşüncesinin ana unsurlarını anlatmak için ayna metaforuna çokça başvurmuştur. Bu bağlamda o, ayna metaforunu, Tanrı-insan özdeşliğini değil, Tanrı ile insan arasında aynı anda var olan özdeşlik/aynîyet ve başkalık/gayriyet ilişkisini göstermek amacıyla kullanmıştır. İbnü'l-Arabî'ye göre, âlemlerden her bir varlık Cenâb-ı Hakk'ın tecellîlerini yansıtan birer

1 Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yayınları, İst. 1995, s. 514.

2 Kılıç, Mahmut Erol, *Tasavvufa Giriş*, Sûfi Kitap, ist. 2012, s.49.

3 Kılıç, *age*, s.44.

4 Atalay, Mehmet, “Düşünce Tarihinde Epistemolojik Bir Denge Unsuru Olarak Ayna Metaforu”, *Kutadgubilig, Felsefe – Bilim Araştırmaları*, Sayı: 12,(Ekim – 2007), İst. (136-172) s. 138.

5 Atalay, *agm.* s. 144.

ayna olmakla birlikte, bunlar tam anlamıyla cilâlanıp parlatılmış kusursuz *aynalar* değildir. İlâhî tecellîlerin yansımalarını en mükemmel şekilde alıp en açık ve kusursuz bir şekilde gösterecek *ayna*, bu âlem üzerinde ancak *insandır*. Çünkü *insan*, ilâhî bir numûnedir.⁶

İnsan ilâhî yaratılıştan en çok pay almış veya ilâhî tekvin sıfatının kendisinde en fazla tecelli ve tezahür ettiği bir varlıktır. Bu bir bakıma, yaratıklara dönük ilâhî rahmetin de en fazla onda yankı bulmuş olduğunu gösterir.⁷

İnsan mertebesi son varlık mertebesi olunca, insanın kendisi de hem varlığın bütün mertebelerinin ve hakikatlerinin tecelli ettiği yer olması hem de hakikat-i ilâhiyenin tecelligâhı olması bakımından, en gelişmiş ve en yüce varlık olmak durumundadır.⁸

İnsanın müşebbehünbihi olarak "*ayna*"nın zikri ilâhî tecellileri göstermesi sebebiyledir. Nitekim Divân şairlerimiz üzerindeki tesiri tartışılmaz derecede büyük olan Mevlânâ insanı, "Cemâl-i şâhî'nin aynası" olarak niteler⁹ ve Hz. Âdem'e secdeyi ilâhî tecellilere mazhar olma ile izah eder:

"İblis, senin hakikatini görmedi de; 'Niçin topraktan yaratılana secde edeyim?' dedi.

İnsan topaktan yaratıldı ama görüldüğü gibi bir suretten bir gölge varlıktan ibaret değildir!

Gözlerini oğuştur da iyi bak; onda celâl nuru, ilâhî nur parlamada, göz kamaştırmadadır."¹⁰

"Onu, can olarak gör; ona; 'can beyi' de! Onu beden, cisim olarak görme; onu öz bil, iç olarak tanı; onu etten ve kemikten ibaret sanma!

Güneşin yol arkadaşına 'yarasa' deme; kendisine secde edileni, secde eden sanma!

Bunlar akislere benzer ama, akis değildir; bunlar, akis şeklinde Hakk'ın görünüşleridir!"¹¹

6 Ögke, Ahmet, "İbnü'l-Arabî'nin Fusûsu'l-Hikem'inde Ayna Metaforu", *Tasavvuf, İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2), yıl: 10 [2009], sayı: 23 , s.75-89.

7 Kılıç, Sadık, *Tarihsellik ve Akılcılık Bağlamında Kur'an'ı Anlama Sorunu*, İst.1999, s. 10.

8 Nasr, Ebu Zeyd, "Sûfî Düşüncede Hakikat-Dil İlişkisi Üzerine- İbn Arabî'de Dil, Varlık ve Kur'an" (trc. Ömer Özsoy), *İslâmiyat*, Cilt: 2, Sayı: 3 (Temmuz-Eylül), Ankara, 1999, s. 29.

9 Levend, Agah Sırrı, *Divân Edebiyatı, Kelimeler Ve Remizler, Mazmunlar ve Mefhumlar*, İst. 1984, s.22.

10 Mevlâna, *Mesnevî*, c. VI, s. 658, (4589).

11 Mevlâna, *age*. c. VI. s. 570, (3187-3190).

“(Âdem’i) teni, bedeni görmede, o sağır, dilsizler gibi, kendilerine doğru bir şey söylenince inkâr edenlerden olma!

Kâmil insana hizmet, Hakk’a hizmettir; kâmil insanı görmek, ilâhî nûru görmek, ilâhî nurla aydınlanmak demektir!”¹²

İnsanın “Cemâl-i İlâhî’nin’ nin aynası” oluşu Dînî- Tasavvufî Türk şiiri- nin değişmez temalarından biridir. Bu temanın en güzel ifadelerinden biri şu şekildedir:

Cilve-i envâr-ı Zât’a mazhar u meclâ biziz
Aç gözün derviş kim dünya vü mâfiha biziz¹³

Dede Sabir Parsa

İnsanın Cemal-i İlâhî’ye Ayna Oluşunun Divan Şairleri Tarafından Sanat Zemininde İşlenişi:

Divân şairlerimiz içerisinde insanın Cemâl-i şâhî’nin aynası olması özellikle “vahdet-i vücud” düşüncesine sahip şairlerimiz tarafından daha yoğun olarak işlenmiştir.

Nitekim XIV. yüzyıl şairlerinden, Dîvân edebiyatının olduğu kadar, Tekke edebiyatının da önemli bir siması olan Nesîmî, insanın ilâhî tecelliye mazhar oluşunu onun câmi yapısına da dikkat çekerek şu şekilde ifade eder:

*Hem Hakkın sen mazharısın lâ şerîk bî-güman
Sendedir nûr-ı tecellî Arş ü kürsî hem naîm*

Nesîmî G. 258-6

Yine Nesîmî, yukarıda Mevlâna’nın da dediği gibi, Hz. Âdem’e secdenin hakikatte Âdem’in suretinde tecellî eden Hakk’ın nuruna secde olduğunu şu beytiyle ifade eder:

*Âdemde tecellî kıldı Allah
Kıl Âdem’e secde, olma gümrâh*

Nesîmî M. I- 25

Nesîmî, insanın Esmâ-i İlahiyé’nin tecellilerine mazhar olduğunu söylerken Hak Teâla’nın kelâmından hayli delil bulduğunu da şu beytiyle ifade eder:

12 Mevlâna, age. c. VI. s. 571, (3196-3197).

13 Levend, age. s. 22.

*Ger inanmazsan ki Âdem mazharıdır Tanrının
Hak Teâlâ'nın sözünden bunca bürhan buldum uş*

Nesîmî G. 205-9

Şairin, Hz. Âdem'in Tanrı mazharı oluşuna 'Hak Teâlâ'nın sözünden bulduğu delillerle, gerek Kur'an'da gerekse kutsî hadislerde insanla bağıntılı olarak geçmekte olan övgü muhtevalı ayet ve hadisler olduğu anlaşılmaktadır.

İnsanın ilâhî tecellilere mazhar oluşuna, Hak Teâlâ'nın kelimından hayli delil bulduğunu ifade eden Nesîmî, Hz. Âdem'in Hakk'ın mazharı oluşunun en parlak delili olarak kendi şahsında tüm insanları gösterir. Vahdet-i vücud inancının bir ifadesi olan bu beyitle şair, Âdem'in ilâhî tecellilere mazhar oluşunun delil ve medlûlü olarak da yine kendine işaret eder:

*Çün Nesîmî Âdem'i bildi ilâhın mazharı
Uşta rûşen mazharın medlûl ü dâli bendedir*

Nesîmî G. 50-7

Nesîmî, insanın ilâhî tecellilere mazhar oluşunu bir manzumesinin ilk mısraında; mazhar ve zuhur kelimeleriyle iştikak yaparak;

Kıldı insan mazharından Hak zuhûr

Nesîmî Tğ. 79

şeklinde sarîh olarak ifade ederken; bir başka manzumesinde insanın ilâhî tecellilere mazhar oluşunu Âdem'in (insanın) vücudunu haneye teşbihle ve hane sahibi olan Hakk'ı, Âdem hanesinde ikametle ifade eder:

*Hak Teâlâ varlığı Âdem'dedir
Ev ânundur Ol bu evde demdedir*

Nesîmî Tğ. 55

Yine Nesîmî insanın yüzünü "Arş-ı Rahman" olarak niteler ve o arşta (insanın yüzünde) Yezdân'ı gördüğünü söyler. Arşla insan yüzü arasındaki ilgi Allah'ın isim ve sıfatlarının (görme, işitme, konuşma gibi) insanın yüz aynasında daha belirgin olarak müşahede edilebilmesi sebebiyledir:

*Vech-i Âdem ki Arş-ı Rahmândır
Gözlerim anda gördü Yezdânı*

Nesîmî Trc. Bnd. 3- II,10

*Sûretin nakşında her kim görmedi nakkâşını
Vâhib-i sûret ânun gözsüz yaratmış başını*

Nesîmî G. 441-1

Eserin müessire delaleti gibi binlerce ince ve dakik nakşu barındıran insanın suretindeki nakışlar da nakkâşını göstermektedir. Ahsen-i takvîmde yarattığı insana bu sureti hibe eden de O'dur. Göz, sanatı; basiret, sanatkârı görmelidir. İnsan şîmasını harika nakışlarla tezyin eden sanatkâr da Cenab-ı Hakktır. Yine Nesîmî,

*Her kim ki demez suretine mazhar-ı Hak'dır
Vâkıf değil ândan*

Nesîmî Mz. 4- 9

mısralarıyla insanın suretine Hakk'ın mazharıdır demeyenleri, hakikate vâkıf olmamakla suçlar. Hatta bu suçlamayla kalmaz insanda parlayan tecellî nurlarını görmeyenleri hayvan olarak niteler:

*Ey yüzün nûr-ı tecellî ma'ni-i iman budur
Her kim ikrâr eylemez insan değil hayvan budur*

Nesîmî G. 162-1

Allah “*Evvel'dir, Ahir'dir, Zahir'dir, Batın'dır,*”¹⁴ İnsanın da –Allah'ın kelimesi olarak- iki yönü bulunduğu söylenebilir. Bunlardan biri, en gelişmiş düzeyinden en alt düzeyine kadar bütün varlık mertebelerini bünyesinde toplayan zâhir yönü; diğeri berzâh-ı berazih düzeyindeki ulûhiyet âleminden kaynaklanan rûhî hakikatinden oluşan bâtın yönü.¹⁵

Nesîmî, İbn-i Arabî'nin görüşlerinin izahı olan yukarıdaki paragrafa paralel bir şekilde insanın; Allah'ın “*zâhir, bâtın*” isimlerinin de mazharı olduğunu “*zâhir, mazhar, muzhir*” kelimeleriyle iştikak yaptığı beytinde şu şekilde ifade eder:

*Zâhirim zâhirde fâşım mazharım hem muzhirim
Bâtınım her şeyde ya'ni batının mestûrüyum*

Nesîmî G. 240-9

XV. Asır şairlerinden Şeyhî, insanın yüzünü güneşe teşbihle ele alır. İnsanın sureti Allah'ı gösteren parlak bir ayna gibidir. Şeyhî, Hüdâ'nın tecellî ettiği ayna olan insana secdeyi, vacip olarak değerlendirirken Kur'an'da anlatılan meleklerin Hz. Âdem'e (as) secde etmesine telmihte bulunur:

14 57. Hadid, 3.

15 Nasr, Ebu Zeyd, *agm.*, s. 30.

*Secde güneş yüzüne vâcib dürür ki derler
Âyîne sûretinin âyîne-i Hüdâyî*

Şeyhî G. 198-5

Yine XV. Asır şairlerinden ve divan edebiyatın ilk büyük merhalesi sayılan Ahmed Paşa, Hakk'ın cemâlinin nurunu Şeytan eğer Âdem simasında görebilseydi secde emrine asla inat etmezdi der. Toplumumuz nezdinde dillerde dolaşan ve şeytanın değişmez bir vasfı olan körlüğüne de bu vesileyle işaret eder:

*Âdem alınında eğer görse cemâlin nûrunu
Secde emrinde inad etmezdi iblis-i lâin*

Ahmed Paşa K. 23-18

Allah'ı tanıma ve tanıtmaya yönüyle de insanın ilâhî tecellilere mazhar oluşuna şairlerimiz "*Nefsini bilen Rabbini bilir*"¹⁶ kelimelerini kısmen ya da anlam olarak iktibas etmek suretiyle temas etmişlerdir. XV. asrın ikinci yarısında yetişmiş olan şairlerin en büyüğü olarak kabul edilen Necati Bey, "*Baksana*" ve "*bak sana*" kelimeleriyle cinas yaptı; "*nefsini bilen Rabbini bilir*" sözüne telmihte bulunduğu manzumesinde insanın Hakk'ın mazharı oluşunu şu şekilde ifade eder:

*Âşinalık vere diye ey fakîr
Nice yüzlerden göründü Hak sana
Baksana Hak'dan yana ey bü'l heves
Nice kerre demedim mi bak sana*

Necâtî Bey Kt. 4

XVI. yüzyılın başlarında yaşamış ve dönemin önde gelen temsilcilerinden olan Zâtî, insanın ilahî tecellilere mazhar oluşunu, insanın suretini parlak cilâlı bir levhaya teşbihle anlatır. Ona göre Allah varlığının, birliğinin, cemâlinin alâmet ve delillerini, insan levhasında inşa etmiştir. Bu yönüyle insanın sureti, Allah'ın "ayet-i hüsn-i şerifini" en güzel şekilde yansıtan parlak bir levhadır.

*Suret-i insanı bir garrâ mücellâ levh idüp
Ayete-i hüsn-i şerifün anda inşa eyledün*

Zâtî G. 73-2

¹⁶ Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfü'l Hafâ Ve Müzîlül-ilbas Ammâ İstehera Mine'l-Ehâdîs Alâ Elsineti'n-Nâs*, Beyrut, 1988. c. II, s. 361.

Tasavvufta her şey zıddı ile kâim olduğu için Vücut-ı Mutlak'ın zıddı olan adem-i mutlak bir ayna olarak düşünülür. Adem-i mutlak müstakil bir mevcudiyete sahip olmayıp aynada görülen bir hayâl gibidir. Aynada akseden eşya bir gölgeden ibarettir. Allah bir an tecelli etmemeyi murad etse bütün mümkünat ve mezâhir ortadan kalkar. Nitekim Allah Teâlâ insanı bir ayna olarak yaratmış. Onda Zâtının güzelliğini seyreder.¹⁷ Evet, insan Allah'ın güzel isimlerinin tecelli ettiği şuurlu bir aynadır.

İnsanı Hakk'ın aynası olarak değerlendiren “Cemâl-i sun'-ı Yezdânî”nin insan aynasında tecelli ettiğini söyleyen XVI. yüzyıl şairlerimizden Hayâlî Bey, bu yüksek mazhariyetin farkında olmayanları kendisinde türlü güzellikler aksettığı halde bu güzelliklerden habersiz olan maddî aynaya teşbihle şu şekilde ifade eder:

*Tecelli eyledi sende cemâl-i sun'-ı Yezdânî
Velî âyine gibi ol sıfattan bî habersin sen*

Hayâlî G. 412-3

Nesîmî tarzı şiirin XVI. asırdaki mümessili olan Usûlî, insanın yüzünü ‘vech-i pâk’ terkihiyle lekesiz bir aynaya benzetir. Bu aynada Cenâb-ı Hakk'ın, cemâl ve kemâlî tecelli etmektedir. Şair, “âyet-i Rahmân” terkihiyle insanı Cenâb-ı Hakk'ın sıfatlarından haber veren kevnî bir ayet olarak görür ve insanın Rahmân suretinde yaratılışını ifade eden “Allah Adem’i, Rahman suretinde yaratmıştır”¹⁸ Hadîs-i şerifine telmihte bulunur.

*Vech-i pâkinde Hak izhâr-ı kemâlât eyleyib
Nice göstermiş sıfâtın âyet-i Rahmâna bak*

Usûlî G. 64-5

Yine Usûlî aynı anlamı diğer bir beytinde de şu şekilde ifade eder:

*Yüzün metn-i kelâmullah sözün âyât-ı Rabbânî
Cemâlinde ayân olmuş kemâl-i sun'-ı Yezdânî*

Usûlî G. 129-1

Evren aynadır ama insan olmadan parlamayan bir ayna; onu ancak insanın varlığı parlatmaktadır. Başka bir ifadeyle, evren ancak insanın varlığıyla, ilâhî varlığı temsil etme liyakatine ulaşmıştır. Çünkü evrene nispetle insan, bedene nispetle ruh mesabesindedir. Yani, insan evrenin ruhudur. Bu hususu

¹⁷ Pala, İskender, *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*, Ank. 1989, s. 61.

¹⁸ Müslim b. El-Haccac, *Sahih*, İst. 1992, Birr, s. 112, (2612).

şairlerinin ilham kaynağı tasavvuf olan XVI. yüzyılın zirve sanatkarlarından Fuzûlî, bir beytinde şu şekilde ifade eder:

*Sen ne nûr-ı pâksin ey mazhar-ı sun'-ı ilâh
Kim alır şem-i ruhundan âftâb ü mâhtâb*

Fuzûlî G. 27-2

Allah'ın duyma, görme, hayat gibi birçok sıfatları vardır. Bu sıfatların hepsi mezhirde (aynalarda/yaratıklarında) zuhur etmekte ve bu vasıta ile his ve idrak olunmaktadır.

İnsanın duyma, görme ve diğer zâhirî ve batınî kuvvetlerinin hepsi Hakk'tan ibarettir.

Şairler, insanı ve insanın yüzünü, bütün yaratılanların en üstünü oluşu sebebiyle Allah'ın sıfatlarının yansıdığı bir ayna olarak görürler. Nitekim XVI. yüzyıl Osmanlı sahası Türk edebiyatının en büyük şairi olarak kabul edilen Bâkî, devrin padişahını methederken özelde padişahı, genelde nev-i insanı, Hayy ve Kadîr olan Allah'ın Cemâlinin görüldüğü bir ayna gibi düşünür.

*Bâkî cemâl-i pâdişeh-i dil-pezirî gör
Mir'ât-i sun'-ı hazret-i Hayy ü Kadîri gör*

Bâkî Ms. I-VII, 1

XVII. yüzyılın ikinci yarısında yetişmiş şairlerin en ünlüsü olan ve 'Şeyhü'ş-Şuarâ' olarak anılan Nâbî, insanın Hakk'ı gösteren bir ayna oluşunu harika bir nakşa teşbihle anlatır; çünkü nakış, nakkaşın maharet ve ustalığını gösteren en güzel delildir. İşte insan, nakkaş olan Allah'ın (cc) güzel isimleriyle nakşedip süslediği müstesna bir nakıştır ve nakkaşını göstermektedir. Ancak insan sahip olduğu bu özelliklerin niçin verildiğinin farkında olmazsa cehaletle kendini beğenme hastalığına tutulur.

*Cehlden üftadeyüz hod-râylık vâdisine
Yoksa nakşuz ma'nî-i nakkâşa mazhar gelmişüz*

Nâbî G. 296-6

Allah insanı Hayat, İlim, İrade, Kudret, Duyma, Görme, Kelâm gibi kendi sonsuz sıfatlarından birçoklarına ortak kıldı ve kendini insanda bu sıfatlarla bilip bildirdi.¹⁹

19 Sunar, Cavit, *Tasavvuf Felsefesi Veya Gerçek Felsefe*, Ank. 1974, s. 168-169.

Nâbî, insanın bu mazhar (ayna) olma durumunu, insanın sahip olduğu her şeyin Allah vergisi olduğunu ifadeyle şu şekilde anlatır:

*Vücut cûd-ı ilâhî hayat bahş-ı kerîm
Nefes atıyye-i rahmet kelâm fazl-ı kadîm
Beden binâ-yı Hüdâ rûh nefha-i tekrîm
Kuvâ vedâ-i kudret havâs vaz'-ı hakîm
Bu kâr-hânedede bilsem neyüm benüm nem var*

Nâbî Thm. 1-II

*Harf u savt u nefes ü ilm ü hayât u kudret
Şüphe yok olduğuna cümle atıyyât-ı Hüdâ
Bende vü mâ-melek-i bende Hüdânun olıcak
Cehldür kim ki benüm diyü iderse dâvâ*

Nâbî Kt.18

Dîvân şiiirinin son büyük temsilcisi olarak kabul edilen Şeyh Gâlib, “Hak âdem suretinde tecelli etmiştir. Aynadan yapılmış evde insan, her yönde kendi görüntüsüyle karşılaşır; yabancı bir şey ve konuşabileceği başka kişi görmez.”²⁰ demek suretiyle Hakk’ın insanın gönül hanesinde misafir olduğunu bu şekilde ifade eder:

*Ağyârla gaugâyâ komaz hayret-i dîdâr
Kim hâne-i âyînedede mihmân edemez bahs*

Gâlib G.45-3

Gönül, sevgilinin cemâl sıfatının tecellisi ile başka âlem bulmuş, hem cihanı aydınlatan güneş, hem de ancak güneş ışığında görülebilen zerre olmuştur. Güneşe ve âleme nispetle zerre olan gönül, İlâhî tecellî sonucunda, ışığı âleme şâmil bir güneş haline gelmiştir.²¹

*Başka ‘âlem bulmuş ol mihr-i cemâl-i yârdan
Zerredir hem âftâb-ı ‘âlem-ârâdır gönül*

Gâlib G.228-4

Yine Gâlib Dede, insanı –zâhir ve batınıyla- Hakk’ın isim ve sıfatlarının tamamının tecelli ettiği bir aynaya teşbihle anlattığı bir manzumesinde şu şekilde ifade eder:

20 Güler, Zülfü, “Şeyh Galib Divanında Ayna Sembolü”, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt: 14, Sayı: 1, Elazığ, 2004, (103-121), s. 4.

21 Güler, *agm.* s. 6.

*Ey ruh-ı pâkinde ıyân nûr-ı zât
Sinesi âyîne-i vech-i sıfât
Pertev-i hüsnünde nümâyân tamâm
Sırr-ı Hüdâ mâ-basal-ı kâinât*

Gâlib Trc.Bnd. I.-1, 2

Gâlib'in bu beyitleriyle ilgili olarak Gölpınarlı şu tahlili yapar: “Zât, sıfatları haiz olan varlıktır; sıfat zattan zâhir olan çeşitli şeylerdir. Sözelimi yazı yazmak, resim yapmak, oturmak, kalkmak sıfatlardır; bu sıfatları meydana getirense zattır. Tanrının zatı düşünülemez, bilinemez; fakat sıfatlarının eser ve hükümleri görülür, düşünülür. Ebedi ve ezeli dirilik, gücü yetiş, her şeyi biliş, daima tedbir ve tasarrufta bulunuş, eşi ortağı olmayış gibi zatına sıfatları olduğu gibi var ediş, yok ediş, öldürüş gibi var edicilik, yok edicilik, yaratıcı, öldürücü oluş gibi yarattıklarına raci sıfatları da vardır. Bütün kainat, bilhassa kainatın özü ve özeti olan insan, adeta Tanrı sıfatlarının aynası mesabesinde- dir.²²

Gâlib, Hüda sırlarına ermek, sevgilinin (Allah) cemalini görmek için mahşer gününü bekleyenlere, aradıklarını, mahşere kalmadan, âşık'ın sinesinde bulabileceklerini şu şekilde ifade eder.

*Koysun erbâb-ı mahabbet intizâr-ı mahşeri
Bunda gelsün sine-i âşıkda görsün dilberi
Dinle Gâlib bak ne der ol vakt-i nakd-i Hayderî
Şâhid-i Mevleviyem ârifem gelsün beri
İsteyen sırr-ı Hüdâyı men Hudâyî-zâdeyem*

Gâlib Th. V- 5

Sonuç

Divan şairlerin, insanın “Cemâl-i İlâhiye” ayna oluşu ile ilgili olarak tasavvufî düşünce etrafında şekillenen beyitlerinden hareketle netice olarak diyebiliriz ki: Doğunun gerek dinî gerekse mistik anlayışına göre insan, yaratılanların en şereflisi olup meleklerin secde edecekleri kadar yüce bir varlıktır. Bu düşünceye biraz da vahdet-i vücud inancının karıştırılmasıyla geliştirilen bir başka görüşe göre, bütün yaratılanlarda değişik halleriyle kendini gösteren Allah, en mükemmel şekilde insanda tecelli etmiştir. İnsanın yüzü, Allah nurlarını yansıtan bir ayna gibidir.

22 Gölpınarlı, Abdalbaki, *Şeyh Gâlib Divânı'ndan Seçmeler*, Ank. 1985, s. 299.

Kronolojik bir sıra takip ederek incelemeye çalıştığımız şairler içinde insanın ilahî tecellilere ayna oluşu özellikle Nesimî, Usûlî ve Gâlib gibi mutasavvıf şairlerimiz tarafından daha çok işlenmiştir. Tasavvufi düşüncenin Osmanlı şiiri ve şairleri üzerindeki derin etkisi tartışılmaz bir gerçektir. Sûfi olmayan şairler de, mutasavvıf şairler kadar olmasa da, bu etki ve oluşan gelenek çerçevesinde insanın Cemâl-i İlâhî'ye ayna oluşunu ifade eden manzumeler kaleme almışlar, bu düşüncüyü; *mazhar, meclâ, ma'nî-i nakkaşa mazhar, âyine-i Hüdayî, garrâ mücellâ levh, Mir'ât-i sun'ı hazret-i Hayy ü Kadîr* gibi değişik terkip ve teşbihlerle sanat zemininde işlemişlerdir. Muhibbî' Mahlaslı divan şairi Kanûnî Sultan Süleyman'ın,

Kadd-i yâre kimisi ar'ar dedi kimi elif
Cümlenin maksûdu bir ama rivayet muhtelif

beytiyle çok veciz ifade ettiği hakikat gibi, bütün şairlerimizin değişik teşbih ve terkiplerle ifade etmeye çalıştıkları ortak husus insanın "*Cemâl-i ilahîyi*" gösteren mükemmel bir ayna olduğudur.

Kur'an ve Hadislerde insanın varlıklar içindeki üstün konumunu ifade eden ayetler ve Hadis-i Şeriflerin de bu düşüncüyü kuvvetlendiren amiller olduğu şairlerin yer yer bu kaynaklara telmihte bulunmalarından anlaşılmaktadır.

Kaynakça

- Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l Hafâ Ve Müzîlül-ilbâs Ammâ İştêbera Mine'l-Ehâdis Alâ Eksineti'n-Nâs*, I-II, Beyrut, 1988.
- Ahmet Paşa, *Divân* (haz. Ali Nihat Tarlan), Ankara, 1992.
- Akkuş, Metin, *Divân Şiirinde İnsan, I. Dini Kişilikler*, Erzurum, 2000.
- Atalay, Mehmet, "Düşünce Tarihinde Epistemolojik Bir Denge Unsuru Olarak Ayna Metaforu", *Kutadgubilig, Felsefe – Bilim Araştırmaları*, Sayı: 12 (Ekim 2007), İstanbul.
- Bâkî, *Divân Tenkitli Basım* (haz. Sabahattin Küçük), Ankara, 1970.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail, *el-Camiu's-Sahih*, İstanbul, 1981.
- Devellioğlu, Ferit, *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Ankara, 1988
- Fuzûlî, *Divân* (haz. Kenan Akyüz, Süheyl Beken, Sedit Yüksel, Müjgan Cunbur), İstanbul, 1990.
- Gölpınarlı, Abdülbaki, *Mesnevî ve Şerhi*, İstanbul, 1985.
- Güler, Zülfü, "Şeyh Galib Divanında Ayna Sembolü", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt: 14, Sayı: 1, Sayfa: 103-121, Elazığ, 2004.
- Hayâlî, *Divân* (haz. Ali Nihat Tarlan), Ankara, 1992.

- Kılıç, Sadık, *Tarihsellik ve Akılcılık Bağlamında Kur'an'ı Anlama Sorunu*, İstanbul, 1999.
- Kurnaz, Cemal, *Hayâlî Bey Dîvânı'nın Tablîli*, İstanbul, 1996.
- Kürkçüoğlu, Kemâl Edib, *Seyyid Nesîmî Dîvânı'ndan Seçmeler*, İstanbul, 1973.
- Levend, Agah Sırrı, *Divân Edebiyatı, Kelimeler ve Remizler, Mazmunlar ve Meşhurlar*, İstanbul, 1984.
- Mevlâna Celaleddin-i Rûmî, *Mesnevî* (haz. Şefik Can), İstanbul, 2002.
- Muhyiddîn İbn'ül-Arabî, *el-Futûhât el-Mekkiyye* (haz. Nihat Keklik), Ankara, 1990.
- Müslim b. el- Haccâc, *Sahih*, İstanbul, 1992.
- Nâbî, *Divân* (haz. Ali Fuat Bilkan), İstanbul, 1997.
- Nasr, Ebu Zeyd, "Sûfî Düşüncede Hakikat-Dil İlişkisi Üzerine- İbn Arabî'de Dil, Varlık ve Kur'an" (trc. Ömer Özsoy), *İslâmiyat*, Cilt: 2, Sayı: 3 (Temmuz-Eylül), Sayfa: 15-39, Ankara, 1999.
- Necati Bey, *Divân* (haz. Ali Nihat Tarlan), Ankara, 1992.
- Okcu, Naci, *Şeyh Galib, Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri, Şiirlerinin Umumî Tablîli ve Divânının Tenkidli Metni*, Ankara, 1993.
- Öğke, Ahmet, "İbnü'l-Arabî'nin Fusûsu'l-Hikem'inde Ayna Metaforu", *Tasavvuf, İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2), Yıl: 10 [2009], Sayı: 23, Sayfa: 75-89, Ankara, 2009.
- Öztürk, Yaşar Nuri, *Kur'an Ve Sünnete Göre Tasavvuf*, İstanbul, 1997.
- Pala, İskender, *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*, Ankara, 1989.
- Sunar, Cavit, *Tasavvuf Felsefesi Veya Gerçek Felsefe*, Ankara, 1974.
- Şentürk, Ahmet Atilla, *Osmanlı Şiiri Antolojisi*, İstanbul, 1999.
- Şeyhî, *Divân* (haz. Mustafa İsen, Cemal Kurnaz), Ankara, 1990.
- Tahir-ül Mevlevî, *Şerh-i Mesnevî*, İstanbul, 1963.
- Tarlan, Ali Nihad, *Şeyhî Dîvânı'nı Tetkik*, İstanbul, 1964.
- Tarlan, Ali Nihat, *Fuzûlî Divânı Şerhi*, Ankara, 1998.
- Tolasa, Harun, *Ahmed Paşanın Şiir Dünyası*, Ankara, 1973.
- Türer, Osman, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, İstanbul, 1995.
- Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yayınları, İstanbul, 1995.
- Usûlî, *Divân* (haz. Mustafa İsen), Ankara, 1990.
- Zâtî, *Divân* (haz. Ali Nihat Tarlan), İstanbul, 1970.

YAŞLILAR İÇİN CAMİ TEMELLİ SOSYAL/DİNİ HİZMETLER

Özcan GÜNGÖR (*)

ÖZ

Yaşlılık, önlenemeyen bir süreç olmakla birlikte, her yaşam evresinin içerdiği birçok sorun, beklenti ve avantaja sahip bir dönemi ifade eder. Günümüzde dini değerlere dayanan cami temelli sosyal hizmetler yaşlılar için anlamlı bir dünyada varlıklarını sürdürmeleri adına son derece önemlidir. Çünkü başta yalnızlık olmak üzere pek çok dönemsel sorunun çözümünü cami ortamında bulmak ve bu yolla yaşlılar için camiyi daha fonksiyonel konuma getirmek mümkündür. Bu konuda yetkili kurum olarak Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kurumsal olarak ve onun din hizmetleriyle ilgili personelinin de bireysel olarak, ülkemizde giderek artan yaşlılık konusuna ve yaşlılara dönük hizmetlerinin niteliğine yeniden eğilmelerinde yarar görülmektedir. Biz bu çalışmada yaşlılar için cami temelli sosyal hizmetlere, yaşlıların en temel sosyo-psikolojik durum tablillerini ve beklentilerini gözönüne alarak bir katkı yapmaya çalıştık. Bu çalışma Erzurum Palandöken Güneş Camii'nden gözlem ve şahsi tecrübelerle dayalı olarak elde edilen verilerle yürütülmüştür. Buna göre normal cami içi din hizmetlerini yürüten din görevlilerinin (aktif görev) çağımızda en çok karşılaşılan insani ve sosyal ihtiyaçlara cevap bulmak adına yaşlılara karşı sosyal hizmet bağlamında daha gayretli ve farklı yöntemleri kullanmalarının (proaktif görev), din hizmetlerinin kalitesini artıracığı gibi cemaatte de istenilen sonuçları ortaya çıkaracağı düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Yaşlılık, Yaşlılık Beklentileri, Manevi Sosyal Hizmet, Cami, Din Görevlileri.

ABSTRACT

Mosque-Based Social/Religious Services for the Elderly

Aging is a process that can't be avoided, but it has a lot of problems and advantages as is the case in all stages of the life cycle. Today, the mosque-based social services which depend on religious values for the elderly is of utmost importance

* Yrd. Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü
Din Sosyolojisi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.
(ogungor@atauni.edu.tr; ozcangungor@yahoo.com)

for them to maintain a significant presence in the World. Because, it is possible to find a solution for the periodic problems of the elderly, especially the loneliness, through the mosque and to set the mosque at the heart of the modern life. Since the rate of aging is increasing in our country periodically, the Presidency of Religious Affairs as the competent authority and its personnel related to the religious services individually have to focus and reconsider the aging issues and the quality of social services. In this study, we tried to draw a framework and analyze what mosque-based social services might contain for the elderly, taking into account the most basic socio-psychological situation and expectations of the elderly. This study data was conducted from Erzurum Palandöken Güneş Mosque with basis of observation and own experience. According to the study, if the religious leaders who lead basic daily prayers (as an active duty) use different methods and are more enthusiastic (as a proactive duty) in terms of solving the most common human and social needs in the context of social/religious services for the elderly in our age, the quality of religious/social services will improve and produce the desired results in the congregation.

Keywords: *Aging, Elderly's expectations, Spiritual Social Services, Mosque, Religious Leaders.*

Giriş

Yaşlanma, bireysel olmakla birlikte, toplumsal değerler ve diğer etkenler, toplumda yaşlıya ve yaşlılığa verilen değeri ve yeri belirlemektedir. Bu nedenle yaşlılık, sadece biyolojik bir olay olmayıp aynı zamanda toplumsal ve kültürel bir olaydır.¹ Yaşlılık döneminde fiziksel olarak kendisini aciz hissedilen insanın, durumunu sorgulaması, boş zamanları değerlendirmenin en anlamlı yolunun inanç temelli uygulamalar olması, ibadetlerin sosyal ilişki ağlarını güçlendirmesi, ibadetlerdeki durağanlığa bağlı olarak bu etkinliklerin hayatın yavaş akan temposuna uygun olması, bir kurumun içinde kendisine ihtiyaç duyulduğunun hissedilmesi, sosyal etkinlik olarak ibadet mekanlarında imkanlar bulunması ve belki de en önemlisi 'en üstün güç olana' sığınma ve yardım dileme imkanının dinde olması, yaşlılık dönemi dini yaşamı ve beklentilerini anlaşılır kılmaktadır.² Diğer taraftan yaşlılık dönemi beklentileri aynı zamanda yaşlılık ve cami temelli sosyal hizmetler ilişkisinin boyutlarını anlamak açısından da önemli ipuçları olmaktadır.³

1 Emiroğlu, Vedia. *Yaşlılık ve Yaşlının Sosyal Uyumu*, Şafak Matbaacılık, Ankara, 1995.

2 Akgül, Mehmet. "Yaşlılık ve Dindarlık: Dindarlık, Hayattan Zevk Alma ve Mutluluk İlişkisi -Konya Huzurevi Örneği" *Dini Araştırmalar*, 19: 7 (2004), s.21-23.

3 Güngör, Güngör, "Yaşlılık ve Din", *Din Sosyolojisi El Kitabı*, Edi., Akyüz, N.-Çapçıoğlu, İ., Grafiker Yayınları, Ankara, 2012, s.258.

Sosyal hizmetler, “insanların sağlık ve iyilik hallerinin geliştirilmesinde, insanların başkalarına bağımlı olma hallerinin önlenmesinde ve kendilerine daha yeterli hale gelmelerinde, aile bağlarının güçlendirilmesinde, fertlerin, ailelerin, grupların veya toplulukların sosyal işlevlerini başarıyla yerine getirebilmelerinde yardımcı olmak maksadıyla sosyal hizmet uzmanları ve diğer profesyonel elemanlar tarafından gerçekleştirilen etkinlikler bütünüdür”.⁴ Dini içerikli sosyal hizmetler ise, sosyal hizmet türlerinden birini teşkil eden, dini değerlere dayanan bir sosyal hizmet anlayışı ve uygulamasıdır.⁵

Hristiyanlıkta ibadet ve sosyal hayat ortamı olarak kilise temelli sosyal ilişkiler dinin sosyolojik açıdan incelenmesinde baştan beri önemli bir yer işgal etmektedir.⁶ Bu bağlamda Müslümanlarla ilgili çalışmalarda cami ve cami cemaati, doğası gereği kilise gibi ele alınmamaktadır. Çünkü Kilise gerek yetkileri, gerek imkanları, gerek üyeleri ve üyelik sistemi ve gerekse kurumsal yapısı itibarıyla ibadet yeri olması dışında büyük oranda cami ve cami cemaatinden ayrılmaktadır. Yapılan çalışmalarda bireylerin dini sosyalleşmesinde camilerin büyük bir önem taşıdığı görülmektedir. Din sosyolojisi açısından da dini tecrübelerin yaşandığı/aktarıldığı yer olarak bireyin dinle ilgili somut gerçeklerle/imgelerle karşılaştığı mekan olması ve yaşlıların sosyalleşmesinde aile ile birlikte en etkin kurum olması nedeniyle cami ve fonksiyonları önemlidir. Öyle ki Türkiye’de yapılan din sosyolojisi alan çalışmalarında fertlerin dini bakımdan toplumun normlarını öğrenmesinde etkili olan dini bilgileri aileden, okuldan, Kur’an Kurslarından, camiler aracılığıyla din görevlilerinden, medyadan, özellikle TV’deki dini tartışmalardan ve kitaplardan aldıkları görülmektedir.⁷

4 Sosyal hizmetler ve sosyal çalışma kavramları Türkiye’de aynı anlamda kullanılmakta ise de Batı dünyasında sosyal çalışma (social work) mesleğin adını, sosyal hizmet (social service) ise daha çok mesleğin çalıştığı hizmet alanını ifade etmek için kullanılmaktadır. Ayrıca sosyal hizmetlerin kapsamı ve tanımı için ayrıntılı bkz. Barker, Robert. “Social Work Dictionary”, NASW, Washington DC, 1999, s.453’den nakil Seyyar, Ali, “Sosyal Hizmet Ve Sosyal Pedagoji Odaklı Din Eğitimi Nasıl Olmalıdır? (Sosyal İlahiyat Mesleğinin Eğitimi)” Yaygın Din Eğitimi Sempozyumu (30.03. - 01.04.2012 – Ankara) <http://www.sosyalsiyaset.net/documents/07032012.asp> (03.07.2012); Seyyar-Genç. Sosyal Hizmet Terimleri, s. 684-6.

5 Seyyar, Ali-Genç, Yusuf. Sosyal Hizmet Terimleri, Sakarya Yayıncılık, Sakarya, s.2010, s. 180, 680, 694.

6 Durkheim, Emile Dini Hayatın İlkel Biçimleri, Çev. Fuat Aydın, Ataç Yayınevi, İstanbul, 2005; Weber, Max, Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu, Çev. Zeynep Gürata, Ataç Yayınevi, İstanbul 1999.

7 Koştaş, Münir, *Üniversite Öğrencilerinden Dine Bakış*, TDV Yayınları, Ankara, 1995, s.71; Günay, Ünver, *Erzurum Kenti ve Çevre Köylerinde Dini Hayat*, İstanbul: Erzurum Kitaplığı, İstanbul, 1999, s.228; Güngör, Özcan, “Modernizm Sürecinde Cami Cemaatinin Din Anlayışı (Batıkent Örneği)”, (Basılmamış Y.Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2004),

Cami ve cami temelli sosyal hizmetlere ilişkin çalışmalar ülkemizde oldukça azdır. Yaşlılara yönelik cami temelli sosyal hizmetlere ilişkin bir çalışmaya da rastlanılmamıştır. Cami temelli sosyal destek yaşlılık için son derece önemli olmasına rağmen öte yandan Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yaşlılara dönük hizmetlerinin henüz kurumsal bir yapıda cereyan etmediği görülmektedir.⁸ Örneğin daha çok özel günlerde huzurevi sakinlerini ziyaret veya yaşlıları konu edinen hutbeler ve vaazlar yaşlılara dönük hizmetlerin DİB tarafından uygulanan faaliyetlerdir. Bu kimi din görevlilerinin cami temelli din hizmetleri denilince akla ilk önce camiye bağlı olarak caminin açılması, ezanın okunması, namazın kıldırılması, hutbenin iradı, caminin temizliği gibi birkaç maddeden ibaret olduğunu ifade etmekle yetinmiş olmalarından da anlaşılmaktadır.⁹ Başkanlığın buna ilişkin planlamalar içinde olmasının yaşlılar için önemli olduğunu düşünmekteyiz.¹⁰

İslam dini yaşlıya pozitif ayrımcılık tanıyan bir dindir. Örneğin savaşta yaşlıya dokunulmaması, gayri Müslim yaşlıdan cizye alınmaması, Ramazan'da oruç tutmaya gücü yetmez hale geldiğinde oruç tutmaması, imamın, içinde yaşlı olan cemaate namaz kıldırırken daha kısa süreler okuması,¹¹ Hz. Peygamber'in hayatında bedduanın çok az kullanıldığı bilindiği halde yaşlı anne babasına ilgisiz davrananlar için "burnu sürtülsün"¹² tabirinin kullanılması, yağmur duasında rahmete vesile olacağı ümidiyle mutlaka yaşlıların bulundurulmasına dikkat edilmesi, genç olanın yaşlı olana selam vermesi gerekliliği, saygı ifadesi olarak insanın insana ayağa kalkması hoş karşılanmasa da bazı insanlar için ayağa kalmak hoş karşılanmıştır ki bunların başında yaşlıların olması bunlardan bazılarıdır.¹³

s. 81-87; Mehmet E. Köktaş, *Türkiye'de Dini Hayat, (İzmir Örneği)*, İşaret Yay., İzmir, 1993, s.159-160; Arslan, Mustafa. "Geleneksellik ve Yaşlı Dindarlığı: Taşrada Sosyal Hizmet Alamayan Yaşlıların Dindarlık Durumları Üzerine Uygulamalı Bir İnceleme" *Yaşlı Sorunları Araştırma Dergisi* (2 (2009)), s.120.

8 Altaş, Nurullah, "Din Hizmetleri ve Dini Danışmanlık İlişkisi", *Dini Danışmanlık ve Din Hizmetleri*, Edit. Nurullah Altaş-Mustafa Köylü, Gündüz Yayıncılık, Ankara, 2012, s.31.

9 Onay Onay, Ahmet, "Cami Eksenli Din Hizmetleri". *Değerler Eğitimi Dergisi*, 4 (12), 2006, s.151.

10 Akbaş, Abdurrahman. "Sosyal Hizmet Bağlamında Yaşlılara Din Hizmeti", *I. Din Hizmetleri Sempozyumu*, C.2, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları: Ankara, 2008, s.320-321.

11 Müsned, 2/525, 502.

12 Müslim, "Birr", 9.

13 Tan, Zeki. "Yaşlıya Din Hizmeti Sunarken Onların Yaşam Kalitesini Artırma ve Yaşlılığı Anlamlı Kılmada Dinin Tanıdığı Pozitif Ayrımcılığın Boyutları", *I. Din Hizmetleri Sempozyumu*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları: Ankara, s.294-295; Beşer, Faruk, İslam ve Yaşlılık Sorunu, ÖZVERİ Dergisi, 2005. <http://www.ozida.gov.tr/default20.aspx?menu=ozveri&sayfa=ov4/ov4islamveyasli> (06.07.2012).

Bu bağlamda yaşlılar için cami temelli sosyal hizmetlerin uygulayıcılığını öncelikle camide görev yapanlar (imam-hatip, müezzin, kayyum, cami dernek yöneticileri), sonra da sırasıyla Diyanet İşleri Başkanlığı'na kadar din hizmetleriyle mükellef herkes yürütmeye çalışmaktadır. Dolayısıyla, cami görevlileri sadece cami içi ibadetleri yerine getirmiyorlar; bunun yanında, bu görevlilerin cami dışında dini anlam katarak yürüttükleri her türlü sosyal, kültürel ve geleneksel faaliyet de cami temelli dini/sosyal hizmet olarak kabul edilmektedir. İşte çalışma da esas olarak cami dışı dini/sosyal hizmet diye adlandırılan bu alana ilişkin yaşlıların temel sosyo-psikolojik beklentileri paralelinde düşünülerek dizayn edilmiştir. Çünkü cami dışı dini/sosyal hizmet alanında yaşanan sorunlar veya yeterince karşılanamayan beklentiler, cami içi din hizmetlerini de doğrudan etkileyerek özellikle yaşlıların yaşam doyumu ve sürekliliği, toplumsal desteği görmeleri ve en önemlisi sosyal olarak da uyumlu bir birey olarak yaşamlarını sürdürmelerini zorlaştırmaktadır. Bu bağlamda din adamının formasyonuna bağlı olarak sosyal hizmet maksatlı bireye ve topluma yönelmesi ve cami dışında aktif olması, toplum tarafından olumlu karşılık bulmakta olduğu söylenebilir.¹⁴ İfade edilenler paralelinde bu çalışmanın temel amacını, yaşlılığa ilişkin temel sosyo-psikolojik beklentilerin ışığında cami dışı dini/sosyal hizmetlere¹⁵, aktör olarak yaşlıların durum tanımlarını gözlem ve tecrübeye dayalı olarak nitel yöntemlerle ele alarak sosyolojik bir katkı sunmak oluşturmaktadır.

1) Araştırmanın Metodu

Çalışma nitel araştırma metodunun katılarak gözlem ve tecrübe teknikleri uygulanarak yürütülmüştür. Çalışmanın evrenini Erzurum Palandöken Güneş Camii'ndeki yaşlılar oluşturmaktadır. Bu evrende, katılımcılar bizzat

14 Altaş, Nurullah, "Din Hizmetleri ve Dini Danışmanlık İlişkisi", *Dini Danışmanlık ve Din Hizmetleri*, Edit. Nurullah Altaş-Mustafa Köylü, Gündüz Yayıncılık, Ankara, 2012, s.22.

15 Onay çalışmasında din görevlilerinin yürüttükleri cami temelli din hizmetlerinin iki boyuttan bahsediyor. Bunlar:

Cami içi din hizmetleri: Cami içi din hizmetlerini; *i.* ibadetlerin yerine getirilmesi, *ii.* dini konularda cami cemaatinin aydınlatılması, *iii.* caminin temizlik, bakım-onarım ve güvenliği ile ilgili işlerin yapılması şeklinde üç madde halinde özetlemek mümkündür. Cami eksikli din hizmetlerinin, cami içi din hizmetler boyutu daha çok camiyle ve vakit namazlarına devam eden cami cemaatiyle ilgilidir.

Cami dışı din hizmetleri: Cami dışı din hizmetlerini ise; *i.* dini ağırlıklı sosyal ve kültürel yardım hizmetleri, *ii.* mutlu olaylara ilişkin merasimlere katılma veya icra etme, *iii.* kederli olaylara ilişkin ziyaretlerde ve merasimlerde bulunma ve *iv.* dini telkin ağırlıklı psikolojik yardım hizmetleri olmak üzere dört başlık altında toplamak mümkündür. Sosyokültürel ve sosyo-psikolojik yönlü din hizmetlerini oluşturan ikinci boyutu ise, cami ve cami cemaati yanında daha çok toplumun geniş kesimleriyle ilgilidir. Onay, a.g.m., s.154.

gözlemlenerek ve bu gözlemler daha önceki tecrübelerimizle birleştirilerek sahadan veri toplanmıştır. Katılımcıların hemen hemen tamamı emekli kategorisinde yer almaktadır. Ancak emekliliğin ileri dönemlerinde (60–74) olanlar olduğu gibi daha erken (45–59) dönemlerinde olanlar da evrene dahil edilmiştir. Gözlemlenen kişilerin eğitim seviyelerinin kısmen yüksekliğini dile getirmek uygun olacaktır. Ancak bunun yanında eğitim seviyesi düşük yaşlılar da gözlemlenmeye çalışılmıştır.

İmkân ve sınırlılıklar bağlamında dikkat çekilmesi gereken birkaç nokta vardır. Öncelikle verileri sosyo-ekonomik ve eğitim seviyesi orta veya yüksek sayılabilecek yerleşim yerinden elde edilmiştir. Burada görev yapan din görevlisinin eğitim seviyesi de yüksek olup, aynı zamanda caminin mekânsal donanımının da yeterli olduğu tespitlerimiz arasındadır. Öte yandan çalışmamızda cinsiyete bağlı olarak bir ayırım yapılmamıştır. Her ne kadar bir eksiklik olarak görülsün de cami temelli sosyal hizmetler denilince akla öncelikle erkekler gelmektedir. Dolayısıyla sonuçlar değerlendirilirken bu sınırlılıklar dikkate alınmalıdır. Onay'ın dikkat çeken cami içi ve cami dışı din hizmetleri kategorileştirmesi¹⁶, geneli kapsayıcı niteliğiyle yaşlılar için cami temelli sosyal hizmetlere çerçeve oluşturmada bize yardımcı niteliktedir. Ancak bu çerçeve genelle ilgili olmakla birlikte cami içi ve dışı sosyal ilişkilerin yürütülmesine ve sürekli cemaatin çoğunun yaşlı olması hasebiyle onların sosyo-kültürel beklentiler, kuşak çatışması, ekonomik sorunlar ve yalnızlık gibi özel sosyo-psikolojik sorunlarıyla ilgili bir içeriğe sahip değildir. Bu bağlamda Onay'ın çerçevesinde doğrudan hizmet alanları gösterilirken, bizim çalışmamızda camideki genel ortamın yaşlılar için daha fonksiyonel hale nasıl getirileceğinin izlerini görmek mümkündür. Başka bir deyişle bizim çalışmamızda özneler yaşlılar olup, onların anlam dünyalarından cami temelli sosyal hizmetlere bakılmaya çalışılmıştır.

2) Yaşlılık, Sosyal Hizmetler ve Türkiye

Yaşlanma ve yaşlılık; kronolojik, biyolojik, fizyolojik, psikolojik, sosyo-kültürel, ekonomik ve toplumsal olmak üzere farklı boyutları ile tanımlanabilirken sosyolojik yaşlılık, bireyin içinde yaşadığı toplumdaki yaşla ilgili değerler ve normlar, diğer deyişle toplumda belirli bir yaş grubundan beklenen davranışlar ve o toplumun o gruba verdiği değerler ile ilgilidir. Dolayısıyla bu olgu, toplumda bireyler ve kurumlar arasında kurulan toplumsal ilişkinin hak ve sorumluluk zincirine göre bir düzen içinde akışına vurgu yapar.¹⁷ Toplum-

¹⁶ Onay, a.m., s.154.

¹⁷ Baran, Aylin. “Aile ve Yaşlanma”. A. Kasapoğlu-N. Karkıner, (Ed.). Aile Sosyolojisi, AÖF Yayınları, Eskişehir, 2011, s.18.

sal yaşlılık ise, bireyin toplum içindeki yaşamında, çalışma ve sosyal işlerinde gücünün ve yeteneğinin azalarak kaybolmasıdır.¹⁸

Bugün dünya ölçeğinde en çok kullanılan yaşlılık tanımı kronolojik perspektiften yapılan tanımdır.¹⁹ Dünya Sağlık Örgütü tarafından, yaşlılığa ilişkin bir sınıflandırma sistemi ortaya konulmuştur. Bu sisteme göre 45–59 arası “orta yaşlı”, 60–74 yaş arası “yaşlı” ve 75’in üzeri “ileri yaşlı” kabul edilmiştir.²⁰ Günümüzde yaşlılık sınırını birçok kaynak 65 olarak kabul etmektedir.²¹ Kabul edilen bu yaşın Batı standartlarında olduğu dile getirilmelidir.²² Çünkü Afrika’da ve Çin’de bu yaşın çok altındaki yaşlar da yaşlılık olarak kabul edilmektedir.²³ Ancak yaşlı bireylerin içinde yaşadıkları toplumun sosyokültürel koşullarının bireylerin kendilerini yaşlı olarak algılayıp algılamamalarında önemli bir faktör olduğu unutulmamalıdır.²⁴

Sosyal hizmetler ‘doğrudan doğruya ve birinci derecede insanın korunmasına ve geliştirilmesine yönelmiş etkinlikleri’ ifade eder.²⁵ Sosyal hizmet, birey ile sosyal çevresi (aile, iş, emeklilik, arkadaş, dost vb.) arasında etkileşimler sürecinde ortaya çıkan ve onların sosyal işlevselliklerini olumsuz yönde etkileyen sorunları ve farklı yaşam durumlarını değerlendiren, ele alan ve bunlara müdahale yetkisi olan bir meslektir. Sosyal hizmetin mesleki etkinlik odağı, “çevresi içinde birey”dir.²⁶

18 Hablemitoğlu, Şengül-Özmete, Emine. *Yaşlı Refahı Yaşlılar İçin Sosyal Hizmet*, Kilit Yayınları, Ankara, 2010, s.15; Arpacı, Fatma. *Farklı Boyutlarıyla Yaşlılık*, Türkiye İşçi Emeklileri Derneği, Ankara, 2005, s.18-20.

19 Bu kronolojik tariflere rağmen artık 65’inde ve daha sonrasında birçok insan “yaşlı” gibi davranmıyor. Günümüzde 70 yaşındaki bir insanın çalışmalarının ve etkinliklerinin yirmi yıl öncesinde 50 yaşındaki bir insanın yaptıklarına eşit olduğu söyleniyor. Kısaca, toplum yaşlanıyor ancak yaşlılar gençleşiyor denebilir.

20 Lopez, A.D., vd., Health Systems Performance Assessment Peer Review Technical Documentation, <http://www.who.int/healthinfo/paper40.pdf> (12.10.2012).

21 Erdil, Fethiye-Çelik, Sevilay. Şenol-Baybuğa, Media. Subaşı. Yaşlılık ve hemşirelik hizmetleri. Yaşlılık Gerçeği. Hacettepe Üniversitesi Geriatrik Bilimler Araştırma Merkezi, Ankara, 2004, s.59.

22 Güngör, Yaşlılık ve Din, s.256.

23 Phillipson, Chris. “Age”, The Cambridge Dictionary of Sociology, (s. 11-15) Edit. Bryan S. Turner, Cambridge: Cambridge Un. Press., Cambridge, 2006, s.15.

24 Baran, Aile ve Yaşlanma, s.161.

25 Kongar, Emre. *Sosyal Çalışmaya Giriş*, Sosyal Bilimler Derneği, Ankara, 1972, s.35 .

26 Tomanbay, İlhan. “Yaşlılara Yönelik Sosyal Hizmetler”, (Ağustos 2007, Ankara).

http://www.gebam.hacettepe.edu.tr/sosyal_boyut/yaşlılara_yonelik_sosyal_hizmet.pdf (01.07.2012); Bulut, Işıl (2006) *Sosyal Hizmet Uygulamaları El Kitabı*, Başkent Üniversitesi S.B.F. Sosyal Hizmetler Bölümü, Ankara, 2006, s.3-4.

1983 tarih ve 2828 sayılı kanun hükmünce Sosyal Hizmetler şu şekilde tanımlanmakta ve hizmetler de bu tanımdan hareketle koordine edilmektedir. Sosyal Hizmetler ‘Kişi ve ailelerin kendi bünye ve çevre şartlarından doğan veya kontrolleri dışında oluşan maddi, manevi ve sosyal yoksunluklarının giderilmesine ve ihtiyaçlarının karşılanmasına, sosyal sorunlarının önlenmesine ve çözümlenmesine yardımcı olunmasını ve hayat standartlarının iyileştirilmesini ve yükseltilmesini amaçlayan sistemli ve programlı hizmetler bütünüdür.’²⁷

Ülkemizde sosyal hizmetler genelde devlet eliyle yapıldığından toplumda sosyal hizmet algısı devlet merkezli bir anlayış oluşturmuştur. Oysa sosyal hizmetleri sadece devletin sosyal kurumlarına bırakmak sorunu çözmeye sınırlı kalır. Bu bağlamda cami gibi sosyal ve dini mekanlara veya konuya ilişkin başka ara kurumlara ihtiyaç vardır. *Din hizmetlerinin insanın manevi anlamda mutluluğunu, toplumun ıslahını ve toplumsal barışın teminini kendisine amaç edinmesi, onun aynı zamanda sosyal hizmetleri de kapsayan bütüncül yanını teşkil eder.* Diğer taraftan sosyal hizmet kurumlarınca yürütülen faaliyetlerde milli ve manevi değerlere uygun biçimde uygulamaların yapılması bu faaliyetlerin toplumsal doku, gelenek ve değerler ile örtüşmesi adına son derece gereklidir.²⁸

Ülkemizde yaşlılar için, sosyal hizmet kurumlarında tesis edilmiş yaşam alanında kalma düşüncesi çok olağan bir durum olarak algılanmamaktadır. Çünkü ebeveynler ülkemizde çocuklarını bir bakıma kendilerinin gelecekte sigortası (sosyal destek)²⁹ olarak görme eğilimindedirler. Genel olarak “Allah oraların yokluğunu göstermesin ama çocuklarım (oğlum) beni oralara bırakmaz” şeklindeki yaklaşım kültürel, dinsel ve sosyal bir anlayıştan kaynaklanır.³⁰ Yaşlı bireyin huzurevinde kalmayı “aileden itilmişlik” olarak kabul ettiği, yetişkin evladın da böyle bir durumda “sosyal çevre tarafından ayıplanacağı” kaygısı ile sorumluluk duygusu taşıdığı söylenebilir. Bu yüzden birçok kişi anne ve babasını huzurevine göndermek istememektedir. Bunda huzurevlerinin “düşkünler evi” olarak algılanması da rol oynamaktadır.³¹ Ancak her şeye

27 Mevzuat, <http://www.mevzuat.adalet.gov.tr/html/614.html> (06.07.2012).

28 Seyyar, Ali, “Sosyal Hizmet Ve Sosyal Pedagoji Odaklı Din Eğitimi Nasıl Olmalıdır? (Sosyal İlahiyat Mesleğinin Eğitimi)” Yaygın Din Eğitimi Sempozyumu (30.03. - 01.04.2012 – Ankara).

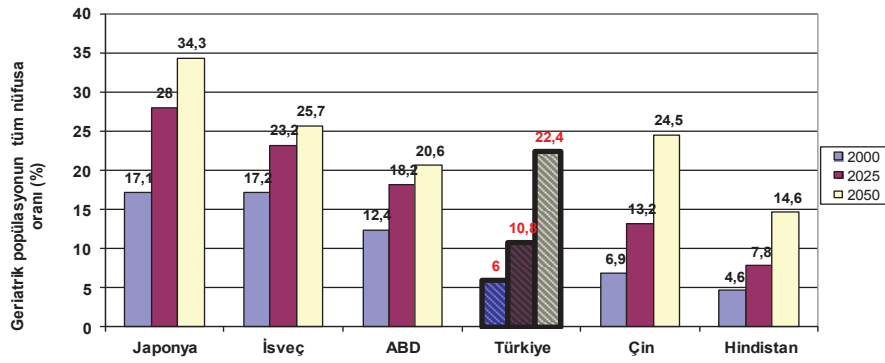
29 Aile üyelerinin ekonomik, duygusal ve araçsal olarak birbirlerine yardımcı olmaları “sosyal destek” terimiyle ifadelendirilmektedir. (Baran, Aile ve Yaşlanma, s.155).

30 Güngör, Yaşlılık ve Din, s. 262.

31 Atıla, Sevim. *Toplumsal Değişmenin Aile ve Yaşlılar Üzerine Etkisi*, Sakarya Ü.S.B. Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya, 2006, s.56.

rağmen özellikle ekonomik sorunları olan, sağlık güvencesi olmayan, bakacak kimsesi kalmamış ve kimsenin eline bakmak istemeyen yaşlılar için huzurevleri bir alternatiftir. Gelişmiş ülkelerle kıyas edildiğinde Türkiye'deki huzurevi sayısı ve sakinlerinin sayısı oldukça az görünmektedir.³²

Türkiye'de ve Diğer Ülkelerde 2025-2050 Yıllarında Yaşlı Nüfusun Tüm Nüfusa Oranı³³



Günümüzde yaşlı nüfus oranlarına bakıldığında, 65 yaş ve üzeri kategorisinde Avrupa Birliği ülkelerinin % 17, Japonya'nın %19 ve ABD'nin % 13 olduğu görülür. Ülkemizin yaşlılığa ilişkin en son verisi aşağıdaki gibidir. Buna göre toplam nüfus 76.175.083 kişidir. Bu nüfus içinde yaşlıların oranı ise % 9.49 olarak görülmektedir.³⁴ Ancak yapılan nüfus artışı projeksiyonlarına göre bu oranın 2025 yılında % 10.8, 2050 yılında ise % 22.4 olacağı öngörülmektedir. Bu haliyle ülkemizdeki yaşlı nüfus oranı, gelişmiş Batı ülkelerinin seviyesine ulaşmamıştır.³⁵ Ancak bu açıklamalara göre Türkiye'nin genç olan nüfusu aslında giderek yaşlanmaktadır.³⁶

Modernleşme ve kentleşme sosyal süreçlerinin etkinliği dikkate alındığında; yaşlı bireylere hizmet veren huzurevi gibi kuruluşların sayısının arttığı

32 Tezcan, Mahmut, "Toplumsal Değişme ve Yaşlılık", Aile Yazıları II, (s. 237-244), T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Bakanlığı, Ankara, 1991, s.242; Güngör, Yaşlılık ve Din, s.262-263.

33 Yaşlanma Ulusal Eylem Planı Uygulama Taslağı Programı, s.10.

34 NVİ, (2011) *Yaş ve Cinsiyete Göre Nüfus İstatistiği* (Türkiye Geneli). http://www.nvi.gov.tr/Files/File/Istatistikler/Nufus_Kutukleri/pdf/Ya%5c5%9f%20Ve%20Cinsiyete%20G%3c%b6re%20N%3c%bcfus%20%4%b0statisti%4%9fi%20%202008.pdf (06.06.2012).

35 Baran, Aile ve Yaşlanma, s.162; Ayrıca bkz. Kurt, Gökhan. *Türkiye'de Yaşlılık Olgusuna Sosyolojik Bir Bakış (Sivas İli Örneği)*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, Sivas, 2008, s.2.

36 Baran, Aile ve Yaşlanma, s.158.

görülse de aile yanında bakım anlayışı, gerek yaşlılar, gerekse yetişkin evlatlar tarafından dile getirilen bir durum olarak saptanmıştır. Türkiye’de 2012 verilerine göre 294 huzurevi vardır. Bu huzurevlerinin kurumlara göre dağılımı ise; devlete bağlı olarak toplam 105 huzurevi, diğer kuruluşların işlettiği huzurevleri olarak da toplamda özel kişilere ait 127, azınlıklara ait yedi, dernek ve vakıflara ait 33, yerel yönetimlere ait 20 ve kamu kurum ve kuruluşlarına ait iki huzurevi bulunmaktadır. 2012 yılında toplam 294 huzurevinde 19.652 kişi yaşamaktadır.³⁷

3) Yaşlılık, Din ve Cami Temelli Sosyal Hizmetler İlişkisi

Dünyada yaşlılık, din ve sosyal hizmetler hakkındaki çalışmaların Batı orijinli olduğu görülmektedir; bu çalışmalar genellikle kiliseye katılım, boş zamanların değerlendirilmesi şeklinde gönüllü olarak kiliselerde hizmetler, kiliseye üyelik ve yaşlıların dindarlık düzeyleri arasındaki ilişkileri konu edinmektedir.³⁸ Oysa İslamiyet’te kilise benzeri bir kurum olmadığı gibi sadece ibadetlere devamı dindarlığın ölçütü şeklinde yorumlamak bizi yanlış sonuçlara götürebilir.³⁹

Batıdaki durumun aksine, ülkemizde sağlık sorunları olmayan yaşlıların camiye ve dinsel içerikli kültürel faaliyetlere katılımının yüksek olduğu görülmektedir.⁴⁰ Böylelikle ülkemizde yaşlıların camilere en fazla devam eden top-

37 Yaşlanma Ulusal Eylem Planı Uygulama Taslağı Programı, Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı, Özürlü ve Yaşlı Hizmetleri Genel Müd, Ankara, 2012, s.14 http://www.ozurluveyasli.gov.tr/upload/mce/tr_yaslanma_ulusal_eylem_plani_uygulama_programi.docx (12.10.2012).

38 Unruh, H. Rolland. “Religious Elements of Church-Based Social Service Programs: Types, Variables and Integrative”, *Strategies Review of Religious Research*, 40: 4,2004 ss. 317-335; Taylor, Robert.-Linda M. Chattars. “Patterns of informal support to elderly black adults: Family, friends, and church members”. *Social Work*, 31 (1986), ss.432-38; Krause, Neal, *Handbook of Religion and Social Institutions*, Edit. Helen Rose Ebaugh, New York: Springer Science Business Media, Inc, 2006; Krause, Neal.-Christopher G. Ellison- Keith M. Wulff. “Church-based emotional support, negative interaction, and psychological well-being: Findings from a national sample of Presbyterians”. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 37 (1998), ss.725-41.; Krause Neal.- Christopher G. Ellison.- Benjamin A. Shaw.-Jack P. Marcum.-Jason D. Boardman. “Church-Based Social Support and Religious Coping”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 40: 4, (2001), ss. 637-656; Ellison, Christopher-Linda K. George. “Religious involvement, social ties, and social support in a Southeastern community”. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 33 (1994), ss.46-61.

39 Çapcıoğlu, İhsan-Bilgin, Önder, “Yaşlılara Yönelik Sosyal Hizmet Uygulamaları Bağlamında Yaşlılık ve Din İlişkisinin Tarihsel Gelişimi ve Ülkemizdeki Durum Üzerine”, *EKEV*, 47-15 (103-112), 2011, s.111.

40 Akgül, a.g.m., s.50.

lumsal kesim olduğu düşünülmektedir.⁴¹ Bunun ana nedeni, caminin yaşlılar için kutsal bir mekân olmasının yanında “*gündelik yaşantının merkezi öğelerinden birisini oluşturduğu*” gerçeği de olabilir.⁴² Cami, yaşlılar için yalnız dini ibadetlerin yapıldığı ve huzura erişilebilen kutsal bir mekân değil, zamanın da değerlendirildiği bir alandır. Camiler yaşlılar için düzenli bir sosyal etkinlik, hastalar ya da ölenler hakkında bilgi alınabilen, hastalığında ziyaretine, ölüm haberinde cenazesine ya da taziyesine katılma imkânı sunan dinsel ve sosyal bir işlev görmektedir.⁴³

Toplumsal bir değer olarak dinin pratik uygulamaları olan ibadetlerin öğrenilip yaşanması her şeyden önce inananların sosyalleşmelerinin bir parçasıdır.⁴⁴ Camideki toplu ibadetlerin sosyolojik boyutunda da gözlemlendiği üzere ibadetlerin özü, biçimlerinde değil, bireysel ve toplumsal boyutlarıyla, insanın kendine yabancılaşmasını ve toplumdaki kopmasını önleme amacıyla gizli görünmektedir.⁴⁵ Başka bir deyişle ibadetlerin insan üzerindeki sosyalleştirici ve bütünleştirici yönleri onların bir yönüyle özünü teşkil etmektedir. Özellikle toplu ibadetlerde kişi hem bireysel anlamda toplumdaki yerini hem de toplumsal anlamda aidiyetini görmekte ve öz güvene bağlı toplumsal kabul oluşmaktadır. Bu bağlamda cami temelli sosyal hizmetler hedef kitlenin toplumsallaşması, dolayısıyla rehabilitesi açısından bir katalizör görevi üstlenmektedir.⁴⁶ O halde cami temelli sosyal desteğin boyutlarını belirlemeye dönük ilk denemede şunları dile getirebiliriz.⁴⁷

41 Cami cemaati üzerine yapılan bir çalışmada cemaate devam edenlerin yaş ortalaması olarak % 31'inin 55 yaş ve üstü olduğu görülmektedir. Bkz. Güngör, Modernizm Sürecinde Cami Cemaatinin Din Anlayışı, s. 31.

42 Yaşlı insanların dinsel olarak ibadetlerde birbirlerini teşvik ettikleri, sosyal olarak arkadaşlık ederek yalnızlıklarını giderdikleri, duygusal olarak sorunlarını paylaşarak hayatlarını kolaylaştırdıkları bilimsel tespitler arasındadır. (Krause vd., Church-based emotional support, negative interaction, and psychological well-being, s.727-30).

43 Arslan, a.g.m., s.122.

44 Wach, Joachim. Din Sosyolojisi, Ünver Günay (çev.), MÜİFV Yayınları, İstanbul, 1995, s.71 Ayrıca araştırmalarda, yaşlıların dini sosyalleşmesinde en güçlü kurum olarak aile ve cami önde görünürken, en zayıf dini sosyalleşme kurumunun ise okul olduğu ortaya konmaktadır. Geleneksel toplumlarda oluşan dinsel yorumların toplumsal işlevlerinin azalmasına karşın, bu yorumlar modern toplum şartlarında da kendilerini meşru kılarak devam ettirmektedirler. Arslan, a.m., s.120.

45 Özsoy, Ömer.-Güler, İlhami. Konularına Göre Sistematik Kuran Fihristi, Fecr: Ankara, 1997, s.351.

46 Özdemir, Saadettin. “Dini Sosyal Hizmetlerin Temelleri” *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Mayıs 2012, (125-138) 25, s.199.

47 Bu maddelerin çıkarılmasında Krause'nin *Handbook of Religion and Social Institutions*, adlı eserin s.152'de yer alan çalışmasından yararlanılmış; ancak, yeni maddeler eklenip içerik genişletilerek zenginleştirilmiştir.

- 1) Aynı saftaki fiziksel temasa bağlı yakınlık
- 2) Sosyal olarak benzer problemlerin yaşandığı alan olarak tecrübe aktarımı
- 3) Maddi olarak cemaate devam edenlerden alınan destek
- 4) Manevi olarak cami içi sohbetlerden ve ibadetlerden destek alarak mutlu olmak
- 5) Bizzat cami görevlisinin bir rehber uzman olarak destekçi olması
- 6) Dindarlık ölçüsü olarak dini hassasiyetleri daha fazla olanların manevi rehberliği
- 7) Sosyal temelli sorunlara çözüm sunmada fikirlerini sunabilmek ve bu türden sorunlarda tecrübeli olarak fikirlerine değer verilmesi.
- 8) İbadet esnasında ve öncesinde fiziksel aktiviteye bağlı olarak zihni duruluk ve aktif olma halinin yaşanması.
- 9) Her gün birlikte oldukları insanlarla hem dualarını birleştirmeleri hem de birbirleri lehine dua ederek kardeşliklerini pekiştirmeleri hali.
- 10) Birey yaşamın bütün dilimlerinde ait olma ve özdeşlik kurma ihtiyacı hisseder; camide yaşlı insan kendisini camiye ait bir birey hissettiği gibi bu çağda kendisi için en önemli özdeşim kuracağı kişi olarak da imamı seçme imkânına sahiptir.
- 11) Camideki yardıma ihtiyacı olan insanlara yardım edebilme imkânı bulmak: Başkalarına yardım edebiliyor olmak iki yönlü duygu temeli oluşturmaktadır. Birincisi ve en önemlisi birey kendisini işe yarar bir insan olarak görmesi kendine olan saygısını geliştirecektir, ikincisi de başkalarının problemleriyle ilgilenecek, kendi problemlerini belirli bir süre gündeminden çıkarmasını sağlar. Bu da ona daha aktif bir hayat sürme imkanı tanır. Yapılan çalışmalarda başkalarına yardım eden/edebilen yaşlıların depresyon veya benzeri hastalıklardan daha uzak oldukları saptanmıştır.⁴⁸

4) Yaşlılıkta Temel Sosyo-Psikolojik Beklentiler ve Cami Temelli Sosyal Hizmetler

Cami temelli sosyal hizmet uygulamalarının uygulayıcısı olacak din görevlilerinin şu ana kadar yapılan çalışmalarda daha çok inanç ve ibadetler ile ilgili konularda bilgi verici danışmanlık, aile içi ilişkilerde yaşanan problem-

⁴⁸ Krause, *Handbook of Religion and Social Institutions*, s.152.

lere, sosyal hayattaki ilişkilerde anlaşmazlıklara ve çatışmalara, ölüm ve hastalık anlamında moral desteğe ve yalnızlık çeken bireylere dostluk ve samimiyet gösterme çerçevesinde sürdürüldüğünü söylemek mümkündür.⁴⁹ Haddi zatında dini içerikli sosyal hizmetler, sosyal hizmet türlerinden birini teşkil eden, dini değerlere dayanan bir sosyal hizmet anlayışı ve uygulamasıdır.⁵⁰

Günümüz kentleşme sürecinde manevi sosyal hizmet aktörleri olarak din görevlileri, insan gruplarının sosyal ilişkilerini anlayarak toplumsal bağlamda sapma eğiliminde olan veya şahsi sorunlarını kendi gayretleriyle çözemeyen sosyal ve manevi sorunlu insanların problemlerini azaltmak, hafifletmek veya çözmek amacıyla kişilerin sosyal rehabilitasyonunu sağlamayı kendisine problem edindikleri takdirde cami temelli sosyal hizmetlere katkı yapmış olacaktırlar.⁵¹ Elbette bu denli etkili bir hizmet tıpkı bir sosyolog gibi halkı ve kültürünü anlayarak ortaya çıkardığı sosyal dünya ve problemleri hakkında bilgi sahibi olmaya ve bu bilgilerin ışığında da manevi içerikli sosyal problem çeken kişiler üzerinde uygulama yapmakla mümkün olacaktır.⁵² Bu açıdan din görevlileri için yaşlılık dönemindeki insanların beklentilerine sosyal hizmet açısından karşılık vererek proaktif faaliyetler yürütmek, onların nitelikleriyle yakından ilgilidir.

Ortak kültürel ve dinsel alanların kullanımları durumunda bireylerin kişilik özellikleri, değerleri, alışkanlıkları farklılık gösterse de uyum içinde yaşayabilmeleri için *yaşlılık döneminin en temel sorunlarını ve beklentilerini göz önüne alan ve yaşlılar tarafından üzerinde durularak ifade edilen şu hususların din görevlileri tarafından dikkate alınması, cami temelli cami içi ve cami dışı sosyal/dini destek hizmetlerinde oldukça önemli olduğu düşünülmektedir.*

a) Yetkiye Dair Beklentiler

İbadet mekanının yönetiminde çeşitli konulardaki sorumlulukların neler olduğu (dernek, müftü, müezzin ve imama ilişkin) ve kimden ne beklendiği bazen sorunlara sebebiyet verebilmekte ve genellikle din görevlilerinin yaşlılara ilişkin en büyük sorunları da bu alanlardan çıkmaktadır.

49 Altaş, Nurullah. "Dini Danışmanlığın Teorik Temelleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 41: 41, (327-350), 2001, s.342.

50 Seyyar-Genç, *a.g.e.*, s.694.

51 Ülkemizde ilk defa hapisanelerde ve hastanelerde uygulama alanı bulan manevi sosyal hizmetlerde, bu hizmeti yürütenlerin yeterli düzeyde bilgi donanımına sahip olmamaları sebebiyle örneğin, cezaevine gidenler daha çok hapisteki insanların cami içi hizmet özlemlerine dönük uygulamalar gerçekleştirmişler, hastanelere gidenler ise bu işi sistematik vaaz etkinliği olarak algılamış ve hastane odaları vaaz salonları olarak kullanılmıştır. Altaş, Dini Danışmanlık ve Din Hizmetleri İlişkisi, s.22.

Bu bağlamda yaşlıların beklentileri çerçevesinde gözlemlenen şu hususlar dikkat çekicidir: Camide temizlik görevlisi varken çok rahat bir şekilde “*lavabolar niçin kirlî*” diye İmam’a sorması; zaruret halinde camiye gelemeyen din görevlisiyle ilgili olarak müftülük yerine cami derneğinden bir yetkiliye; “*İmam’a niçin izin veriyorsunuz*” çıkışı; unutulmuş bazı lambalar değiştirilmezse veya kaloriferler yanmazsa dernek yönetimi yerine ilk önce İmam’a, “*camiyeye gerekli ilgiyi göstermiyorsun*” demesi; camide icra edilen veya edilemeyen herhangi bir aktivite de verilen hediyeler az da olsa çok da olsa dernek yetkilileri yerine İmam’a, “*bu işler böyle yapılmaz ki*” diye uyarması; sesini beğenmediği gönüllü veya resmi müezzin için sık sık imama veya dernek yetkilisine “*bu müezzinin sesi iyi değil, ya imam okusun veya başka bir çare bulun*” diye şikayet ederek sorununu giderme yoluna gitmesi veya, “*biz camide 40 kişiyiz hoca bazen kendi müezzinlik yapıyor, bu bize hakarettir*” ifadesi cami içi ve dışındaki yetkiye dair sorunları gözönüne getiren örneklerden sadece bir kağıdır.

İfade edilenlerin bağlamı içerisinde bakıldığında tutumların cami içi ve dışı “yetki”ye dair olduğu ve sınırların belirsizliği veya karmaşıklığı sebebiyle sorunlar oluştuğu görülmektedir. Bunun yanında yaşlının kendisine alan açma ve yaşlılık dönemi talebi olarak dikkate alınma ve otoritesini hissettirme eğilimi de bu tutumlarda etkili olabilmektedir. Başka bir deyişle bazı yaşlıların söylemlerinde “yetkiye dair” bir sorundan ziyade kendi varlıklarını hissettirme isteği gözlemlenmiştir. Halbuki şehir merkezindeki cami cemaatinin büyük kısmı memur kökenlidir ve yetkiye dair ilişkileri gündelik hayatlarında yaşamış ve uygulamış insanlardır. Öyleyse özellikle yaşlı insanların bazen kendileriyle ilgili olmayan alanlara müdahil olabildiğini veya sorunun kaynağını kişiselleştirerek farklı mecralara çektiğinin bilinerek ibadet mekanının yönetiminde müftünün, imamın, müezzinin (varsa kayyumun) ve dernek yönetiminin yetkileri net bir şekilde ortaya konmaya çalışılmalıdır.

b) Yaşam Riski

Uzun yaşam beraberinde birtakım risklere de sebebiyet vermektedir. “Yaşlılıkta bakıma ve yardıma muhtaçlık riski artmaktadır. Bütün dünyada ve ülkemizde demografik değişimler, bakıma muhtaç yaşlı sayısının artacağını göstermektedir”.⁵³ İnsanlarda bakıma muhtaçlık korkusu 50 yaşlarında başlamaktadır. Yapılan bir çalışmada 50-60 yaşları arasında olan bireylerden % 67’si bakıma muhtaç hale gelmekten korktuğunu belirtmiştir. Dünyadakilerle

52 Seyyar-Genç., Sosyal Hizmet Terimleri, 2010, s. 666.

53 Tufan, İsmail. *Yaşlılıkta Bakıma Muhtaçlık ve Yeni Bir Bakım Kültürü*, 2006, s.8, (Basıma Hazır Kitap) http://www.itgevakif.com/pdfs/sosbaksigorta_itufan_sicher.pdf (04.07.2012).

paralel olarak Türkiye’de yaşlılar, en çok sakatlık, hastalık ve fakirlik korkusu yaşamaktadır.⁵⁴ Ülkemizde yaşlıların sık sık “Allah ele avuca düşürmeden emanetini alsın” ifadesi bu endişenin açığa vurumudur.

Yaşlılıkla birlikte ortaya çıkan fiziksel zaafaların onların aynı zamanda ibadet ve toplum hayatlarına da etki ettiği bir gerçektir. Bu bağlamda Camiye haftada bir defa gelen, görünüşte sağlıklı bir yaşlıya, niçin vakit namazlarına gelemiyorsun diye sorulunca, o yaşlı insanın; “cami merdivenleri çok dik, gözüm kararıyor” demesi; başka bir yaşlının caminin ısı problemini dile getirerek “hasta olursam bakacak kimsem yok” diye ifade etmesi gözlemlenen cami için çok problem oluşturmuyorsa da yaşlılar için risk oluşturan unsurların cami temelli sosyal hizmetlerde dikkate alınması gereken durumlarda biri olduğu görülmektedir.

Rahat ve ulaşılabilir aynı zamanda bizatihi mimarisıyla yaşlıların camide ibadet ve zaman geçirmelerini kolaylaştırıcı mekanlar olarak cami mimarisinin özenli olması özellikle yaşlılar için bir gereksinimdir. Örneğin dik merdivenler veya yerleşim mahalline uzak yerlere inşa edilen camiler bu konuda risk taşıyan unsurlardır. Görüldüğü üzere yaşlılık beklentileri çerçevesinde cami mimarilerinin bu riski dikkate alması bir zorunluluk olduğu anlaşılmaktadır.⁵⁵

c) Din Görevlisine Bakış ve Olmasını İstedığı Tipoloji

Camiye devam eden yaşlıların din görevlilerinden belediklerinin gerçekçi düzeyde olmaması sorunlar oluşturabilmektedir. Yaşlılar din görevlilerini “Peygamber postunda oturan”, “günahsız”, “Allah adamı/dostu”, “sözüne itibar edilen” ve “hata yapmayan”, “maddiyattan uzam münzevi”, insan olarak görme eğilimindedirler ve onlardan böyle olmalarını beklemektedirler.

Gözlem ve tecrübelerde arkadaşıyla şakalaşan bir din görevlisinin yaşlı bir insan tarafından “laubali”; bir defasında çocuklarına sert bir şekilde sesini yükselten görevliyi “merhametsiz”; randevuya birkaç dakika geç kaldığı için görevliyi “sözüne sadık değil” ve çocuklarla futbol oynayan görevlinin “çoluk çocuğun maskarası oldu” gibi ithamlar da bulunulması; ekonomik statü olarak din görevlisini aşağıda görme noktasında “hocaefendi yeni bir araba aldı, ev aldı, nasıl oluyor bu işler” gibi ifadeler yine benzer bakış açısına örnek teşkil etmektedir.

54 Tufan, *Yaşlılıkta Bakıma Muhtaçlık ve Yeni Bir Bakım Kültürü*, s.33.

55 2-5 Ekim 2012 tarihinde Diyanet İşleri Başkanlığı ve Mimar Sinan Üniversitesi Güzel Sanatlar Üniversitesi Mimarlık Fakültesi tarafından İstanbul’da organize edilen I. Ulusal Cami Mimarisi Sempozyumu bu konuda Başkanlığın istekli, tedbirli ve bilinçli bir ihtiyaç olarak cami mimarilerini yeniden düşündüğünü gösterir niteliktedir. Özellikle Gün Işık’ın, Mehmet Kerem Özel’in ve Osman Tural’ın çalışmaları konuyla yakından ilgilidir. Bkz. <http://www.camimimarisisempozyumu.com/> (11.11.2012).

Öte taraftan zaman zaman oruç tutan görevlinin “*Allah dostu adam, haf-tanın çoğunu oruçla geçiriyor*” diye övülmesi; Kur’an’ı Kerim’in bazı ayetlerinin yorumlarını iyi bilen görevlinin “*hafız, su gibi Arapça biliyor*” diye nitelenmesi; bir defa doğru rüya yorumlayan görevlinin “*bu hocanın kalp gözü açık, rüyaya ilişkin söyledikleri aynen çıktı*” gibi aşırı beklentileri yansıtan durumlarda ki bu ifadeler yukarıdaki eleştirel beklentilerin aksine sergilenen beklenti ve bakış-ların ifadelerini ortaya koymakta ve zamanla beklenti içinde olanlarda hayal kırıklığını beraberinde getirebilecek tutumlardır.

Yapılan araştırmada cami cemaatiyle din görevlileri arasındaki diyalog-ların bazıları ifadelendirilmiştir. Bu diyaloglar bir yönüyle de cami cemaati içerisinde özellikle yaşlıların din görevlisine bakış açıları ve onlardan beklen-tileri fikrini açığa çıkardığı kanaatindeyiz. Bu yüzden din görevlileri bu eğili-min farkında olarak beşeri yönlerini onların nazarlarında tahrifata sebebiyet vermeden ortaya koyarak yaşlıların bu konudaki beklentilerini daha makul sınıra çekmeye çalışmalıdır. Çünkü toplumsal yapıda insanların kendilerinin idealize ettikleri ahlaki ve sosyal davranışları kendilerinde olmasa bile özellikle idare eden konumunda olan kişilerde görmek istedikleri bilinmektedir.

d) Kişisel Tercihlere saygı

Maslow (1943), insan ihtiyaçlarını en alt düzeyden en üst düzeye kadar fizyolojik, güvenlik, sevgi ve ait olma, saygı görme ve kendini gerçekleştirme ihtiyaçları olarak sıralamıştır. Ancak yapılan araştırmalar özellikle yaşlılık dö-neminde bu hiyerarşinin tam olarak tersine döndüğünü ortaya koymaktadır.⁵⁶ Bu bağlamda camiye devam eden yaşlıların kimisi sandalye gibi kişisel eşyalar bulundurmakta kimisi de sürekli aynı yerde ibadete devam etmektedir. Ca-minin aslı yapısına ve ibadetin gerektirdiği şartlara riayetle birlikte bu türden taleplere saygı önemli görülmektedir.

Kişisel tercihlerin, yaşlılık dönemi beklentilerini etkileyerek cami içi-dışı sosyal hizmetleri belirlediğini görebiliyoruz. Örneğin daha önce camiye giden, ayaklarında kireçlemesi olan bir yaşlıya görevlinin “*tabureyle namaz ka-bul olmaz, ya tabureni al veya ben kaldıracığım*” demiş olduğunun aktarılması; yine sürekli mihrabın yanında namaz kılan yaşlının imam tarafından “*caminin başka yerlerinde de namaz kılmalısın*” ikazına maruz kalması; özellikle Rama-zan aylarında camideki rahleleri sahiplenen yaşlıların başka birisi tarafından kullanılmak istendiğinde “*o benim rahlem veya Kur’an’ım diyerek eşyaları ki-şiselleştirmesi*” yaşlıların kişisel kullanım alanları açısından kendilerine yeteri kadar saygı gösterilmediği düşüncesine sevk etmektedir. Yaşlı insanların kişi-sel haklarına saygı duyulduğu ve beklentilerinin göz önünde bulundurulduğu

56 Hablemitoğlu-Özmete, a.g.e, s.53.

özellikle konumuz itibariyle cami içi ve dışında ortaya konmasına önem verilmesi gereken hususlardan biri olduğu açığa çıkmaktadır. Böylece söz konusu bireylerde cami içi ve cami dışı alanlarda daha uyumlu, diyaloga açık ve daha bir yüksek moral oluşturacağı kanaatindeyiz. Bu durum yaşlıların ibadetleri yerine getirmede fiziksel açıdan yaşadıkları zorlukları kişisel olarak aşma istekleri veya her hangi bir eşya veya alanı kendileri için bireysel bir tercih konumuna getirmeleri onların içinde bulunduğu yaşlılık döneminin sonuçlarından olarak görülebilir.

e) Danışanın Kişisel Bilgilerini Muhafaza

Ülkemizde, Batıdaki yaşlıların hemen hemen bütün sorunlarında profesyonellerden destek alma tutumlarının aksine⁵⁷ her yaş grubunun ancak özellikle de yaşlıların, birçok sorunuyla ilgili din görevlilerine yöneldikleri bilinmektedir.⁵⁸ Bu bir yönüyle problem teşkil eden bir konuya da doğru yönlendirme ve ilk dinleme ile sosyal hizmetin gereklerini yerine getirmesinden önemli bir fırsattır. Özellikle yaşlıların fiziksel rahatsızlıkları büyük bir ihtimalle doktorlar tarafından takip edilmektedir, ancak onların yaşlılığa bağlı olarak yaşadıkları sosyal ve manevi sorunlarında ilk merci olarak din görevlilerini görmeleri cami temelli sosyal hizmetlerin temel dayanaklarından birini oluşturmaktadır.

Yine gözlemlerimiz açısından bir görevlinin yakından sorunlarını bildiği bir kişiyi başka bir ortamda örnek verdiğinin yaşlı tarafından duyulması sonucu, *“ben emin bildiğim için ona sorunlarımı anlatmıştım, ama o beni örnek göstererek arkadaşlarım arasında küçük düşürdü”* ifadesi; eşyle olan problemini anlatan kişiye görevlinin *“ne yaptın eşinle olan sorunlarını”* diye açıktan sorması; oğlundan dert yanan ve ilişkisinde çözüm bekleyen yaşlının, *“bunun oğlu da babasına hiç benzemiyor”* diyerek oğlula olan ilişkisinin açığa çıkarılması gibi kişisel bilgilerin görevliler tarafından ifşa edilmesi örnekleri gözlemlenmiştir.

Sadece yaşlılar değil bütün bireylerin şahsi bilgi ve durumlarının muhafaza edilmesi oldukça önemlidir. Cami temelli sosyal hizmetlerde de yaşlı insanların kendilerinin yeterince saygı görmediği veya mahremiyetinin dikkate alınmadığı hissi uyanması halinde, beklenen uyum yerine içe kapanma ve içte hesaplaşarak görevliyle veya bazen arkadaşlarıyla sosyal iletişimi kesme sonucu oluşturabilmektedir.

57 Krause Neal.-Christopher G. Ellison.- Jack P. Marcum. “The Effects of Church-Based Emotional Support on Health: Do They Vary by Gender?” *Sociology of Religion*, 63: 1, (2002), s.21-24.

58 Altaş, a.g.m., s.340.

f) “İşe Yarıyorum” Hissini Destekleme İçin Sosyal Sorumluluk

Yaşlı insanların, yaşlılık döneminde sosyal ihtiyaçlarını karşılamaları ve yalnızlık duymamaları, bir işe yaramaları, bir işi başarmaları ve toplumsal sorumluluk duygusunu tatmalarıyla yakından ilgilidir. Yaşlılık dönemi üstlenilen sosyal sorumluluklar bir bakıma yaşamı anlamlandırmanın da yoludur.⁵⁹ Cami ortamı içinde yaşlılara yapabilecekleri sorumlulukları vermek bu bağlamda önemlidir.

Hayatında hiç müezzinlik yapmayan yaşlı bir insanın görev verildiğinde, *“daha önce bir iş için hiç bu kadar heyecanlanmamıştım”* ifadesi; veya yine aynı görev kendisine öğretilen bir yaşlının *“müezzinlik yaptıktan sonra insanların bana hürmeti arttı”* mutluluğu; Peygamberin rumuzunun gül olduğu dolayısıyla bahçedeki güllerin bakımının bir yaşlıya verilmesi karşısında yaşlının *“hoca bizi peygambere komşu etti”* ifadesi vb. pek çok gözlem yaşlı insanlar için bir anlamda *“toplumsal sorumluluk”* özelliği taşımaktadır. Yaşlı birey bu sorumluluğu diğerleri ile paylaştıkça bir işe yaradığını düşünür ve bundan dolayı mutlu olur. Yaşlılara küçük de olsa verilmiş bu sorumluluklar belki onlar için yeni tecrübe olabilir, ancak yaşlının yalnızlığını giderip böylelikle *“yaşama bağlı olmayı”* pekiştirebilmesi böyle mümkün olacaktır.⁶⁰

Özellikle birkaç yaşlının dile getirdiği husus olarak değişik iş kollarından emekli olmuş insanlardan kendilerine meslekleriyle ilgili danışılması ve küçük görevler verilmesi halinde “onur” kabul ederek severek yapacakları yönünde beklentiler gözlemlenmiştir, bunun yanında bu tür talepler karşılığında aksi yönde cevapların verileceğinin de bilinmesi önemlidir. Örneğin çalıştığı kurumun kütüphanesinden emekli bir kişiye caminin kütüphanesiyle ilgilenme görevi verilmiş *“ben zaten yıllardır bu işi severek yapıyorum, kitapları görmek, onların okunduğunu bilmek son derece zevkli, benim vaktimi de almıyor zaten günde bir iki defa camiye geliyorum”* ifadeleri; dernek odasında her hafta yapılan kahvaltılarda öğretmenlik yılları ve günümüz Türkiye’sinin karşılaştırılması bir yaşlıdan istenmiş *“ben zaten kafamdaki şeyleri, gördüklerimi anlatıyordum...bu benim için hem kendimi tanıtmam hem de düşüncelerimi paylaşmam için sunulmuş birkaç dakika çok işe yaradı”* cümlesi; belediyeden emekli bir yaşlının, *“sağolsun hocam bana bahçe işlerini mutlaka sorar, ben de elimden geldiği kadar Allah’ın evine hizmet etmek ediyorum”* cümleleri bu bağlamda cami dışı kültürel ortamda cemaatin ve özellikle boş zamanı çok olan yaşlıların yeteneklerinin tanınıp geliştirilmesi sağlanması ve bireylerin boş zamanlarını değerlendirmesi için önemli örneklerdir.

59 Baran, Aylin G. “Yaşlılığın Sosyal Boyutu” http://www.gebam.hacettepe.edu.tr/sosyal_boyut/yaşlılığın_sosyal_boyutu.pdf (06.06.2012).

60 Baran, “Yaşlılığın Sosyal Boyutu”.

Böyle görevlendirmelerin yaşlıların beklentilerinin karşılanması yanında cami içi ve dışı çeşitli etkinliklerle cemaat arasında uyumu sağlayabileceği, “*hoca bana değer veriyor*” hissini vererek camiyle özdeşimi güçlendireceği ve gereksiz tartışma, dedikodu ve gücenmeler en alt düzeye indirme imkanı vereceği de düşünülmektedir.

g) Kutlu Günleri Anmak ve Bu günlerde Anılmak

Dini olarak özel kutlanan günlerde (Cuma, bayram, arefe ve kandil geceleri) normal mesai saatlerinde camiye gelme gücü ve imkanı olmayanlar bu gecelerde ve günlerde mutlaka birilerinin yardımıyla da olsa camiye gelmektedirler⁶¹.

Camide bugünlerde özel programların icra edildiğini dile getiren yaşlı bir insan, “*evde televizyondan da seyredirim, ancak burada birkaç insanın yüzünü görmem, hal hatır sormam benim sıkıntılarımı azaltıyor*”; başka bir yaşlının, “*birlikte tekbirler getirerek bayram namazı kılmak için çocuklarıma rağmen camiye gidiyorum*”, yine bir başka yaşlının, “*kandil günlerinde aynı işyerinden emekli arkadaşımın da geleceğini biliyorum, normalde camiye gidemesem de bu geceler için gitmeye çalışıyorum, hem de arkadaşımı yüzyüze görüyorum, o da benim gibi*” ifadeleri bu gerçeği göstermektedir. Bu gözlemlerde yalnızlık gibi bir sorunla birlikte yaşlıların topluluk ruhunu ve birlikteliğini özlediği görülmektedir. Yalnızlığın tatmini ve kollektif ruhun coşkunluğuna duyulan ihtiyaç cami temelli sosyal hizmetler için bir beklenti olabilmektedir.

Bir görevlinin kandil gecesini aradığı bir yaşlı, “*benim evlatlarım bile beni bu gece aramadı, ama camiden arkadaşlarım aradı*” sevinç; sürekli camiye geldiği halde son zamanlarda hastalıklar sebebiyle gelemediği için ziyaret edilen yaşlı bir insan, “*çocuklarım uzaklarda, ha deyince hemen gelemiyorlar, yalnızlık çekiyorum, ama hocamız ve arkadaşlarım beni yalnız bırakmadılar*”; “*bazen kendi kendime konuşmak zorunda kalıyorum, geçenlerde hocaya beni söylemişler, o da birkaç kişiyle ziyaretime geldi, inanın çok mutlu oldum, onlarla konuştum, derlestim...*” ifadeleri bu özel günlerde hatırlanmanın verdiği mutluluk ifadeleridir. Gözlemlendiği kadarıyla şehirleşmeyle birlikte başka bir çok toplumsal değişimin yaşanması sonucu bayramlaşma, hacca gidiş-geliş gibi ziyaretler artık daha çok camilerde yapılmaktadır, bizzat sosyal ve ruhsal temas sağlanarak evlerde yapılan ziyaretlerin yerini alan bu gerçeklik, bir taraftan camiye mer-

61 Dînî ritüelleri yapamama ve dînî etkinliklere katılamama, sosyal hizmet gruplarının toplumsal yaşantılarını olumsuz yönde etkileyecektir. Çünkü bir özüre bağlı olarak gerçekleştirilemedikleri bir ibadet onlarda inandıkları bir dini emrin yerine getirilememesine sebebiyet verdiği için hoş karşılanmayacaktır. Bu yüzden, cami temelli sosyal hizmete muhtaç insanlar için ibadet imkânları onları sosyalleştirmede önemli bir araç olacaktır. Özdemir, “Dini Sosyal Hizmetlerin Temelleri, s.199.

keze koyarken diğer taraftan sosyal ilişkilerinin zayıfladığının bir işareti olarak görülebilir. O halde sosyal ilişkileri sıcak temasa dönüştürerek anlamlı hale getirmek özellikle yaşlılar için daha önemli hale gelmektedir.

Bu durum yaşlıların sorunlarını kendi aralarında konuşarak yaşam memnuniyetlerini arttırmaya çalıştıkları bilgisiyle örtüşmektedir. Örneğin bir araştırmada bir araya gelen yaşlıların %78,9'u aile sorunlarını konuştuklarını, %98,6'sı dini konuları konuştuklarını, %97,2'si sağlık sorunlarını konuştuklarını ve %97,2'si ise ekonomik konulardan konuştuklarını belirtmişlerdir.⁶² Ancak en önemli sorun olan yalnızlık için yapılması gereken, onlara samimiyet göstererek içtenlikle sevmek ve ilgi göstermektir. Bu anlamda cami, kentleşme ve modernleşme sürecinin en ciddi tehditlerinden olan yalnızlık karşısında bir sosyal aktör olma imkânına fazlasıyla sahiptir.⁶³

h) Farklı Düşünceden Gelen İnsanları Kaynaştırma

Yaşlı insanların içinde bulunduğu toplumdaki farklı mezhep ve meşrepteki veya aynı inanç grubundaki insanlarla iletişim ve paylaşma açısından belirli bir açıdan dini sosyalleşme yaşamaları önemlidir. Çünkü karşısındaki kişinin düşüncesine saygı göstererek ona değer vermesi, ortak mekan olan camide bir arada mutlu olabilmesi için mekanın ve mekana ilişkin sosyal çevrenin kültürünün bilinmesi önemlidir. Örneğin kendisi sol eğilimli siyasi bir görüşe sahip olduğu için camide sorun yaşayacağını düşünen yaşlı bir insan, *“benim başımdaki kasketim bana sanki yadırganıyor gibi geldi, ama sonra anladım ki öyle bir şey yok, hoca da çok gayretli birisi, benimle konuşur hal hatır sorar, hoca bana yakınlık gösterince diğer insanlardan da bana yakınlaşanlar oldu, kısa sürede burada arkadaşlar edindim”* ifadesi; Alevi olduğunu söyleyen bir yaşlı ise, *“uzun yıllar camiye giderim ancak çoğu benim Alevi olduğumu bilmez, geçenlerde bir vesileyle söylemek zorunda kaldım, hoca benimle ve Alevilikle ilgili güzel şeyler söyleyince her hangi kötü bir tepkiyle karşılaşmadım... şimdi kendimi daha rahat hissediyorum...”* ve *“ben camideki insanların çoğuyla siyasi olarak farklı düşünüyorum, ama imam ve dernek başkanı bunu bildiği halde gayet iyi geçiniyoruz, siyasi konularda da farklı düşünmeye devam ediyoruz”* tutumları farklı siyasi ve dini düşüncelere sahip insanların ibadet mekanında farklılıklarını koruyarak birlikte yaşam sürmelerine örneklik teşkil etmektedir.

Bunun yanında cami cemaati arasındaki iletişim atmosferini devam ettirmek için tüm önleyici kurallara karşın, aralarında dini anlayış, sosyal, kültürel ve siyasi farklılıklardan dolayı ihtilaflar da çıkabiliyor. Örneğin yaşlı bir insan, *“geçenlerde siyasetle ilgili tartıştık, Allah'tan hoca taraf tutmadı”* ifadesi; başka

62 Kurt, a.g.e, s.167.

63 Altaş, Dini Danışmanlık ve Din Hizmetleri, s.24.

bir yaşlının, *“hoca siyasi rengini hiç belli etmez, böylesi daha iyi”* düşüncesi; bununla birlikte bir yaşlının *“imam açık bir şekilde bir siyasi partiyi destekliyor ve onun toplantılarına gittiğini de anlatıyor, bazen bu konularda ihtilaflar yaşıyordum, şimdi bu camiye gelmeye başladım”* tutumu; başka bir yaşlının *“camide devam eden tefsir, hadis derslerine her cemaatten ve siyasi düşünceden insanlar katılıyor ve bizim aramızda da kardeşlik oluşuyor/pekişiyor”* ifadeleri de farklı düşüncelerin sorunlara dönüşüp dönüşmemesinde görevlinin fonksiyonunu ortaya koymaktadır.

Bu durumlarda sosyal hizmetin yürütücüsü olan din görevlisi, farklı düşüncelerin hepsini dinleyerek, sağlıklı karar almaya çalışmalıdır. İhtilaf edilen konunun fikhî bir konu olması dışında din görevlisinin herhangi bir siyasi konuda taraf olması ihtilafları büyütecek ve birliği zedeleyecektir. Böylesi durumlarda onları dikkatli dinleyerek haklılık taraflarını dile getirip, olaylara daha pozitif ve bütünleştirici bakabilmek görevli için en faydalı yöntem olarak görünmektedir. Çünkü bazı sosyal veya siyasal faaliyetlerin gençlik döneminde daha fazla yapılabilir özellikte olması, yaşlılık döneminde fikirlerin daha çok sabit kalacağı düşünülünce yaşlılar için ibadet mekanı veya sosyal alanda birlikte yaşama bir beklenti haline dönüşebilmektedir.

i) Yeni Arkadaş Grubu Oluşturma İmkânının Araştırılması

Cami ortamı yaşlılar için arkadaş grubu oluşturmanın bir yolu olabilir. Arkadaş grubu oluşturmanın ve ilişkileri kalıcı bir biçimde sağlamanın yolunun bireylerin birbirini anlama ve uzlaşma kültürüne sahip olmaları olduğu bilinince aynı mekanda ve aynı amaçla bulunan insanların böyle bir kültürü geliştirmelerinin çok kolay olacağı düşünülebilir. Yaşlılıkta aile ilişkilerinden daha çok arkadaş grupları önem kazanmaktadır. Çünkü ileri yaşlarda aile üyeleri ile her zaman birlikte bulunulmayabilir. Bu durumda daha çok arkadaşlık ve komşuluk ilişkileri önem kazanır.⁶⁴ Özellikle aynı gün içerisinde birden fazla karşılaşan insanların içindeki mutluluklarını ve sıkıntılarını paylaşabilecekleri insanlar olarak cami arkadaşlığı oldukça önemli olduğu düşünülmektedir.

Bu konuyla ilgili olarak yetmiş yaşından sonra bir kursa katılan yaşlı bir insan, *“benim için en büyük mutluluk bu yaştan sonra bir şeyler öğrenmenin yanında kursta yeni arkadaşlar edinmem”*; başka bir yaşlı, *“bu gece kurslarına sırf arkadaşlarla birlikte olmak için katılıyorum, yoksa ben Kur’ani’de sureleri de biliyorum”*; yine bir başka yaşlının, *“mahalleye yeni taşındım baktım ki camide arkadaşlar akşamları toplanıyorlar, ben de hem tanışmak hem de bir şeyler öğrenmek için bu kursa katıldım, benim için çok güzel oldu, cami köprü oldu*

⁶⁴ Baran, “Yaşlılığın Sosyal Boyutu”.

yani..”; görevli ve derneğin işbirliğiyle her cumartesi dernek odasında kahvaltı yapılmasının bir yaşlı tarafından anlaşılması olan, “her cumartesi hem namaz sonrası konuşuyoruz, tanışıyoruz hem de dostluğumuzu pekiştiriyoruz, kahvaltı herkese açık, çok güzel...” ifadeleri ileri yaşlarda arkadaş gruplarına olan ihtiyacı ve bunun cami ortamında sağlanmasının faydalarını gösterir örneklerdir. Yaşlılık dönemi sosyal ilişkilerin de aynı zamanda yavaşladığı veya zayıfladığı bir dönemi gösterir, bu bağlamda cami yaşlılar için yeni arkadaş ve sosyal ilişki kurma mekanı olarak bir beklentiye dönüşmektedir. Bu beklentinin karşılanması da daha çok sosyal aktivite veya kaynaştırıcı etkinliklerle mümkün olacağı benzetilmektedir.

j) Kuşak Çatışmasını Dikkate alma

Yaşlı insanların gençlik dönemlerine olan özlemi artar ve bu da yeni genç nesiller ile arasında sosyo-kültürel ve hatta ekonomik farklılıklardan kaynaklanan yaşam biçimi “kuşak çatışması” şeklinde problem olarak ortaya çıkabilir. Çünkü değişen hayat şartlarına uyumda zorlanan birey, etrafındaki insanları bundan sorumlu tutarak sosyal açıdan uyumsuz bir kişilik sergileyebilir. Ülkemiz için söylenecek olduğunda ayrıca yaşlı insanların etrafındakileri kendisine hizmet edecek insanlar olarak görmesi de değişik sorunlara sebebiyet verebilmektedir.⁶⁵ Özellikle son yıllarda din görevlilerinin eğitim seviyeleri yükselirken yaşları da düşmektedir. Yaşlılar ve gençler arasında olabilecek muhtemel iletişim kazalarının önüne geçilebilmesi için din görevlilerinin bunun farkında olarak hareket etmeleri uygun olacaktır.

Bu duruma ilişkin yapılan yorumlar: “hoca hep kendine göre konuşuyor, bizi kendisi gibi genç, aktif görmek istiyor...”; “camide bazı gençleri anlamıyorum ama hocanın da onlara yakın davranması beni şaşırtıyor”; “hoca bilgili, genç ama bizim fikirlerimizi pek değerli bulmuyor galiba...”; alışılmışın dışında bir durumla karşılaşınca örneğin her gün mihrabiye⁶⁶ okuyan görevlinin bir gün okumaması karşısında “bu gece ölür de şehit sayılmazsam senden davacıyım”; Ramazan’da çocukları camiye kazandırmak için ikram edilen çikolatalardan dolayı İmama “çocuklar bizim ibadet huzurumuzu bozuyor, bunun sebebi de çikolatalar, bu ikram işini bıraksa çocuklar camiye bu kadar fazla gelmez” tutumu hep yaşlı insanların görevlilerle olan kuşak çatışmasının bir sonucu olarak değerlendirilebilir.

Yaşlıların bu ifadelerinde durumu kendilerinden kaynaklı bir sorun görmemeleri önemli görülmektedir. Çünkü yaşlılar kendi sosyalleştikleri dini

65 Peker, Hüseyin, *Din psikolojisi*, Sönmez Yayınevi, Samsun, 1993, s.110-111.

66 Bu ifade kelime anlamının dışında Erzurum’da namazdan sonra okunan aşr’ı şerif yerine kullanılmaktadır.

ortam ve atmosferi yaşamak ve bunu aktarmak istedikler. Böyle durumlarda din görevlisinin bunun farkında olması, kuşak çatışmasından doğabilecek iletişim problemlerini asgariye indirebilir. Örneğin yine bu bağlamda kimi öğretilmesi istenen konuların varsa emekli din görevlileri tarafından yapılması teşvik edilmelidir. Hem emekli görevli hem de aynı kuşaktan olan hizmeti alan kimse bu işten mutlu olacaklardır.⁶⁷

k) Rollerin Sürekli Kılınmasında Cami

Bazı gerontologlar sosyal bağların zayıflamasının doğal bir sonucu olarak yaşlılığı rollerin azalması olarak tarif etmişlerdir.⁶⁸ Gerçekten insanlar yaşlılıkla birlikte emekli olarak iş rollerinden, eşinin ölümü durumunda eş olma rolünden ve çocukların yetişkin olarak başka yerlere taşınarak evi terk etmesinden dolayı aile reisliği veya baba/anne rolünden yoksun kalmakta veya anne-babalık rolü en aza indirgenmektedir. Bu geçişlerin hepsi de sosyal ilişkileri sürdürmede bireye zorluklar getirmektedir.⁶⁹

Buna ilişkin: “*emekli olunca hayatımda bir çok şey değişti ama mahalle ve camideki ilişkilerim benim en güzel düzenim...*”; “*eskiden bana işi çok düşenler hep arar sorardı, şimdi onlar yok ama camideki arkadaşlarım hala bana aynı değeri veriyor...*”; eşi vefat eden bir yaşlının, “*hayatımda çok büyük bir eksiklik oldu, ama camideki arkadaşlarım büyük destek oldular, şimdi toparlanıyorum...*”; “*benim gibi eşi olmayanlar caminin arka tarafında oturup, konuşuyoruz, dertleşiyoruz bir yerde rahatlıyoruz...*” ifadeleri bu bağlamda camiye devam eden insanların uzun zamandır doğum, sünnet, düğün ve ölüm olayları dolayısıyla bir ilişki içinde olduklarını ve bu ilişkilerin uzun yıllara dayandığının göstergeleridir. Uzun yıllara dayalı bu rollerde değişiklik olmadan rollerin sürüyor olması birey için hayatında bir süreklilik duygusu getirmektedir. Ayrıca camideki sosyal ilişkiler bu rollerin azalmasına bağlı olarak bireyin hayatında oluşan boşluğa alternatif bir alan sunabilmektedir. Bu bağlamda aile reisliği ve babalık gibi rollerde eksiklikler yaşayan yaşlı insanlar için, mahalledeki yetim, garip ve ilgiye muhtaç çocuklarla bu işe müsait yaşlıların tanıştırlarak kaynaştırılması pek çok yönlü bir fayda getirici bir faaliyet olarak değerlendirilebilir.

Sonuç

Toplumsal sınıfların ve yapının gerek devlet gerekse sivil toplum kuruluşlarınca bir arada düşünülmesi toplumsal bütünlük ve uyum için gerekli

67 Akbaş, a.m., s.322-325.

68 Krause, Neal, *Handbook of Religion and Social Institutions*, s.147.

69 Onur, Bekir. *Gelişim Psikolojisi (Yetişkinlik, Yaşlılık, Ölüm)*, V Yayınları, Ankara, 2006, s.342-343.

görülmektedir. Bu yüzden ibadet mekânlarını temel islami ibadetlere merkez olması yanında, yaşlıların kendilerini ait hissedebilecekleri mekanlar olarak görmesi ve onların yaşam memnuniyeti, üretimi, sosyal ilişkilerde devamlılığı ve en önemlisi yaşamlarının bu evresinin “boş ve işe yaramaz” olmadığı inancı sağlaması için sosyalleşme alanı olarak düşünülmalıdır. Böylelikle cami temelli sosyal hizmetlerin, dezavantajlı gruplar ile toplum arasında uyumu ve dengeyi sağlayacak ve bireye bir yönüyle manevi kavuşmaya imkan verirken (ibadetler esnasında Allah'la ilişki) diğer yönüyle de toplumsal bütünleşmede temel bir unsur olma yolunu açacağı düşünülmektedir. Örneğin ABD’de 60 yaşını geçmiş kişiler için düzenlenen ve yoğun olmayıp, kısa süreli bir program niteliğindeki Elderhostel, mimariden genetik mühendisliğine, deniz ekolojisinden beyzbol edebiyatına kadar çok çeşitli alanlara programlar gittikçe yayılmaktadır. Ülkemizde de benzeri uygulamaların ve çalışmaların en azından cami müştemilatı içinde başlatılması gerekli önemli görülmektedir. Aksi takdirde şehirde kendisinin yalnızlığını dinleyen, çocuklarıyla ve dostlarıyla yeterli paylaşımlarda bulunamayan yaşlılar evde kalsalar bile gerekli sosyal ilişkileri kuramamaktadırlar. Mevcut çoğu camilerin mimari özellikleri ve buralarda icra edilen hizmet niteliklerinde bu mümkün görünmese de ilerisi için yapılacak planlarda ve projeksiyonlarda bu örneklerin göz önünde bulundurulması önemli addedilmektedir.

Görüldüğü üzere yaşlılık fizyolojik olduğu kadar psikolojik ve sosyolojik bir olgu ve kategoridir. Topluların yaşlılığa yükledikleri anlam ve yaşlıya karşı toplumsal tutumları yaşlıların dünyadaki yaşayışlarını anlamlı kılmada en önemli etken olarak görülmektedir. Yaşlılıkta yaşanan sorunların çeşitli nedenlerle, geçiş toplumlarındaki yaşlılarda daha fazla olduğu düşünülmektedir. Bunun nedenlerinden biri, toplumun henüz bu yeni olguyu kültürel yapı içerisinde nereye oturtacağını bilememesidir. Ülkemizde de durum buna yakındır, artık çocukları tarafından bakıl(a)mayan veya maddi zorluklar nedeniyle zor şartlarda hayatlarını sürdüren yaşlıların varlığı bir gerçektir. Her ne kadar çalışmada bu tür yaşlıların talepleri doğrudan ele alınmamışsa da geleneksel yapının hala varlığını hissettirdiği Erzurum’da yaşlıların din görevlisinden beklentileri de oldukça çeşitlenmiş görülmektedir. Onlar ailelerinde yaşadıkları sorunları veya manevi kimi soru/sorunları cami ortamı içinde çözüme kavuşturma arzusundadırlar. Bu da zorunlu olarak cami temelli sosyal hizmetleri gözden geçirmeyi ve yaşlıların beklentilerini dikkate almayı akademik olarak dikkate sunmaktadır.

Yaşlılığa ilişkin yalnızlık, rol, statü ve gelir kaybı, barınma ve mekânsal sorunlar, kuşaklar arası çatışma, ulaşım, barınma, psikolojik ve biyolojik değişikliklerin meydana getirdiği zorluklar ve sosyo-kültürel beklentiler temel

olarak saptanmaktadır. Bu sorun ve beklentilerin cami temelli sosyal hizmet alanlarına yansımaları olmaktadır. Cami temelli sosyal hizmetlerin yürütücüleri olarak Diyanet İşleri Başkanlığı personelinin bu beklentilerin psikolojik, sosyolojik ve dini arka planlarını bilmeleri doyurucu bir sosyal hizmet için gerekli görülmektedir.

Bu bağlamda cami temelli sosyal hizmet uygulamacıları olarak din görevlilerinin caminin yönetiminde sorumlulukları belirlemesi ve bu anlayışı cemaate yerleştirmeye çalışması; camide yaşam riski oluşturacak fiziki düzenlemeleri elden geldiğince yerine getirmesi; camiye devam eden bireylerin birbirlerinden ve imamdan beklentilerinin gerçekçi bir düzeye inmesi için önlemlerin alınması; cemaatin kişisel alan oluşturmaya belli bir seviyede müsaade edilmesi ve buna saygı duyulması; herhangi bir beklentiye girmeden yaşlılara yakın ilgi, sevgi ve dostça muamelenin temel alınması; din görevlisini rol model olarak alabilecek yaşlı insanların en çok dinlenmeye ihtiyaç duyduğu ve sorununun/beklentisinin nazik bir manevi hekim edasında dinlendiğini görmek istemesi; boş zamanı olan yaşlılara mutlaka işe yaradıklarını hissettirici hem de kurumla özdeşim kurmalarını sağlayıcı sorumlulukların yüklenmesi; özel günler içinde elden geldiğince yaşlıların toplu ibadetlere katılmalarının teşvik ve takip edilmesi; rutinleşen ibadet ortamının çeşitlenmesinin sağlanması ve rutinin ülfet oluşturmaya fırsat verilmemesi; cami gibi ibadet mekanında her türden siyasi ve kültürel fikirden insanların olmasının normal kabul edilerek hepsinin saygıyla dinlenmesi ve bu toplumda yerleri olduğu ve birlikte mutlu olunabileceğinin dini yollarının gösterilmesi; cami ortamının yaşlılar için en iyi arkadaş grubu oluşturma mekanlarından biri olarak yaşlılar arasında farklı ortak zevkleri olan insanlar arasında grupların oluşturulması ve cemaate yeni katılanların birbirleriyle bu anlamda tanıştırılıp kaynaştırılması ve nihayet din görevlilerinin kendi kuşaklarıyla yaşlı insanların dünyalarının farklı olduğunu bilerek kuşak çatışması denilen olgunun farkında hareket etmeleri önemli görülmekte ve bu hususların cami temelli sosyal hizmetlerde tespit edilen yaşlıların talepleri olarak önerilmesi uygun görülmektedir.

Kaynakça

Akbaş, Abdurrahman. "Sosyal Hizmet Bağlamında Yaşlılara Din Hizmeti", *I. Din Hizmetleri Sempozyumu*, C.2, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları: Ankara, 2008, s.319-329

Akgül, Mehmet. "Yaşlılık ve Dindarlık: Dindarlık, Hayattan Zevk Alma ve Mutluluk İlişkisi –Konya Huzurevi Örneği" *Dini Araştırmalar*, 19: 7 (2004): 19-56

Altaş, Nurullah, "Dini Danışmanlığın Teorik Temelleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, .41 (41), 2001, ss.327-350

....., “Din Hizmetleri ve Dini Danışmanlık İlişkisi”, Dini Danışmanlık ve Din Hizmetleri, Edit. Nurullah Altaş-Mustafa Köylü, Gündüz Yayıncılık, Ankara, 2012, s.22Arpacı, Fatma. *Farklı Boyutlarıyla Yaşlılık*, Türkiye İşçi Emeklileri Derneği, Ankara, 2005.

Arslan, Mustafa. “Geleneksellik ve Yaşlı Dindarlığı: Taşrada Sosyal Hizmet Alaman Yaşlıların Dindarlık Durumları Üzerine Uygulamalı Bir İnceleme” *Yaşlı Sorunları Araştırma Dergisi*, 2, 2009, ss. 112-125

Atila, Sevim, *Toplumsal Değişmenin Aile ve Yaşlılar Üzerine Etkisi*, Sakarya Ü.S.B. Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya, 2006

Baran, Aylin G. “Aile ve Yaşlanma”. A. Kasapoğlu-N. Karkıner, (Ed.). Aile Sosyolojisi, (s.134-165) Eskişehir: AÖF Yayınları. 2011

Barker, Robert. “Social Work Dictionary”, NASW, Washington DC, 1999.

Bulut, Işıl. *Sosyal Hizmet Uygulamaları El Kitabı*, Başkent Üniversitesi S.B.F. Sosyal Hizmetler Bölümü, Ankara, 2006.

Çapçuoğlu, İhsan-Bilgin, Önder, “Yaşlılara Yönelik Sosyal Hizmet Uygulamaları Bağlamında Yaşlılık ve Din İlişkisinin Tarihsel Gelişimi ve Ülkemizdeki Durum Üzerine”, *EKEV*, 47-15, 2011, ss.103-112

Durkheim, Emile. Dini Hayatın İlk Biçimleri, Çev. Fuat Aydın, Ataç Yayınevi, İstanbul

Ellison, Christopher-Linda K. George. “Religious involvement, social ties, and social support in a Southeastern community”. *Journal for the Scientific Study of Religion*,33 (1994) ss.46-61.

Emiroğlu, Vedia. *Yaşlılık ve Yaşlıların Sosyal Uyumu*, Şafak Matbaacılık, Ankara, 1995

Erdil, Fethiye-Çelik, Sevilay. Şenol-Baybuğa, Media. Subaşı. Yaşlılık ve hemşirelik hizmetleri. Yaşlılık Gerçeği. Hacettepe Üniversitesi Geriatrik Bilimler Araştırma Merkezi, Ankara, 2004,

Günay, Ünver, “Erzurum Kenti ve Çevre Köylerinde Dini Hayat”, İstanbul: Erzurum Kitaplığı, İstanbul, 1999,

....., “Türkiye’de Dini Sosyalleşme”. *Türkiye I. Din Eğitimi Semineri*. Ankara: İlahiyat Vakfı Yayınları, 1981, ss.192-199.

Güngör, Özcan, “Modernizm Sürecinde Cami Cemaatinin Din Anlayışı (Batıkent Örneği)”, Basılmamış Y.Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2004.

....., “Yaşlılık ve Din”, Din Sosyolojisi El Kitabı, Edi., Akyüz, N.-Çapçuoğlu, İ., Grafiker Yayınları, Ankara, 2012

Hablemitoğlu, Şengül-Özmete, Emine. *Yaşlı Refahı Yaşlılar İçin Sosyal Hizmet*, Kilit Yayınları, Ankara, 2010

Karataş, Seviğ, “Sosyal Değişme ve Yaşlılık”, (ss.152-162) Antropoloji ve Yaşlılık, G. Erkan, V. Işıkhani (Ed), H.Ü. Sosyal Hizmetler Yüksekokulu, Ankara, 2000.

Kongar, Emre. *Sosyal Çalışmaya Giriş*, Sosyal Bilimler Derneği, Ankara, 1972

- Koştaş, Münir, *Üniversite Öğrencilerinden Dine Bakış*, TDV Yayınları, Ankara, 1995
- Köktaş, Mehmen Emin. *Türkiye’de Dinî hayat, (İzmir Örneği)*, İşaret Yay., İzmir, 1993
- Krause Neal.- Christopher G. Ellison.- Benjamin A. Shaw.-Jack P. Marcum.-Jason D. Boardman. “Church-Based Social Support and Religious Coping”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 40: 4, (2001), ss. 637-656;
- Krause Neal.-Christopher G. Ellison.- Jack P. Marcum. “The Effects of Church-Based Emotional Support on Health: Do They Vary by Gender?” *Sociology of Religion*, 63: 1, (2002), ss.21-24
- Krause, Neal, *Handbook of Religion and Social Institutions*, Edit. Helen Rose Ebaugh, New York: Springer Science Business Media, Inc, 2006.
- Krause, Neal.-Christopher G. Ellison- Keith M. Wulff. “Church-based emotional support, negative interaction, and psychological well-being: Findings from a national sample of Presbyterians”. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 37 (1998), ss.725-41.
- Kurt, Gökhan. *Türkiye’de Yaşlılık Olgusuna Sosyolojik Bir Bakış (Sivas İli Örneği)*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, Sivas, 2008 “Huzurevleri”
- Lopez, A.D., vd., Health Systems Performance Assessment Peer Review Technical Documentation, <http://www.who.int/healthinfo/paper40.pdf> (12.10.2012)
- Onay, Ahmet, “Cami Eksenli Din Hizmetleri”. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 4 (12), 2006, ss.149-175
- Onur, Bekir. *Gelişim Psikolojisi (Yetişkinlik, Yaşlılık, Ölüm)*, V Yayınları, Ankara, 2006
- Özdemir, Saadettin. “Dini Sosyal Hizmetlerin Temelleri” *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Mayıs 2012, Sayı:25, ss.125-138.
- Özsoy, Ömer.-Güler, İlhami. Konularına Göre Sistematik Kuran Fihristi, Fecr Yay., Ankara, 1997
- Peker, Hüseyin, *Din psikolojisi*, Sönmez Yayınevi, Samsun, 1993
- Phillipson, Chris. “Age”, *The Cambridge Dictionary of Sociology*, (s. 11-15) Edit. Bryan S. Turner, Cambridge: Cambridge Un. Press., Cambridge, 2006
- Seyyar, Ali-Genç, Yusuf. Sosyal Hizmet Terimleri, Sakarya Yayıncılık, Sakarya, 2010,
- Tan, Zeki. “Yaşlıya Din Hizmeti Sunarken Onların Yaşam Kalitesini Artırma ve Yaşlılığı Anlamlı Kılmada Dinin Tanıdığı Pozitif Ayrımcılığın Boyutları”, *I. Din Hizmetleri Sempozyumu*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları: Ankara, ss.273-302
- Taylor, Robert.-Linda M. Chattars. “Patterns of informal support to elderly black adults: Family, friends, and church members”. *Social Work*, 31 (1986), ss.432-38;
- Tezcan, Mahmut, “Toplumsal Değişme ve Yaşlılık”, Aile Yazıları II, (s. 237-244), T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Bakanlığı, Ankara, 1991

Tufan, İsmail. *Birinci Türkiye Yaşlılık Raporu 2007*, GeroYayınları: Antalya, 2007

Unruh, H. Rolland. "Religious Elements of Church-Based Social Service Programs: Types, Variables and Integrative Strategies", *Review of Religious Research*, 40: 4, (2004) ss. 317-335;

Wach, Joachim. *Din Sosyolojisi*, Ünver Günay (çev.), MÜİFV Yayınları, İstanbul, 1995

Weber, Max, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, Çev. Zeynep Gürata, Ataç Yayınevi, İstanbul 1999.

Yapıcıoğlu, Arzu, *Modernleşme Süreci ve Yaşlılık: İki Yerleşim Yerinde Modernitenin Yaşlılığa Etkileri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Muğla Üniversitesi, Muğla, 2009

Sosyal Ağ Kaynakları

Baran, Aylin G. "Yaşlılığın Sosyal Boyutu"

http://www.gebam.hacettepe.edu.tr/sosyal_boyut/yaslilikin_sosyal_boyutu.pdf (06.06.2012)

Beşer, Faruk, *İslam ve Yaşlılık Sorunu*, ÖZVERİ Dergisi, 2005. <http://www.ozida.gov.tr/default20.aspx?menu=ozveri&sayfa=ov4/ov4islamveyasli> (06.07.2012)

Cukaz, Mehmet. A. (2006) "Yaşlıları Beslemeyelim Ölüme Terk edelim" 2006

<http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=272963> (04.07.2012)

Mevzuat, <http://www.mevzuat.adalet.gov.tr/html/614.html> (06.07.2012)

NVİ, *Yaş ve Cinsiyete Göre Nüfus İstatistiği* (Türkiye Geneli-2011)

http://www.nvi.gov.tr/Files/File/Istatistikler/Nufus_Kutukleri/pdf/Ya%20c5%9f%20Ve%20Cinsiyete%20G%20c3%b6re%20N%20c3%bcfus%20c4%b0statisti%20c4%9fi%20%202008.pdf (06.06.2012)

Seyyar, Ali "Sosyal Hizmet Ve Sosyal Pedagoji Odaklı Din Eğitimi Nasıl Olmalıdır? (Sosyal İlahiyat Mesleğinin Eğitimi)" Yaygın Din Eğitimi Sempozyumu (30.03. - 01.04.2012 - Ankara) <http://www.sosyalsiyaset.net/documents/07032012.asp> (03.07.2012)

Tomanbay, İlhan. "Yaşlılara Yönelik Sosyal Hizmetler", (Ağustos 2007, Ankara)

http://www.gebam.hacettepe.edu.tr/sosyal_boyut/yaslilara_yonelik_sosyal_hizmet.pdf (01.07.2012)

Tufan, İsmail. *Yaşlılıkta Bakıma Muhtaçlık ve Yeni Bir Bakım Kültürü*, (Basıma Hazır Kitap,2006) http://www.itgevakif.com/pdfs/sosbaksigorta_itufan_sicher.pdf (04.07.2012)

Yaşlanma Ulusal Eylem Planı Uygulama Taslağı Programı, Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı, Özürlü ve Yaşlı Hizmetleri Genel Müd, Ankara, 2012.

http://www.ozurluveyasli.gov.tr/upload/mce/tr_yaslanma_ulusal_eylem_plani_uygulama_programi.docx (12.10.2012).

İLKÖĞRETİM DİN KÜLTÜRÜ ve AHLAK BİLGİSİ DERS KİTAPLARI “AHLAK” ÖĞRENME ALANLARININ İNCELENMESİ

Eyup ŞİMŞEK (*)

ÖZ

Öğretim programlarının uygulanmasında önemli bir yere sahip olan ders kitapları, öğretmen ve öğrenciler tarafından kullanılabilen ortak kaynaklardır. Öğrenme-öğretme sürecinin temel materyallerinden olan ders kitaplarının, gerekli ve yeterli niteliklere sahip olması, ilgili alandaki kazanımların gerçekleşmesine katkı sağlaması beklenir. Bu bağlamda Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitaplarının incelenmesi, öğrenme alanlarıyla ilgili değerlendirmelerinin yapılması önemlidir. Bu çalışmada, Milli Eğitim Bakanlığı tarafından ilköğretim 4.-8. sınıflarda ders kitabı olarak okutulması uygun görülen Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitapları “ahlak” öğrenme alanlarının içerik analiziyle değerlendirilmesi amaçlanmıştır. Araştırmada “Ahlak” öğrenme alanları; içerik, öğrenilebilirlik, temel kaynaklar ve okuma metinleri alt başlıkları altında nitel bir yöntemle incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: İlköğretim, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi, Ders Kitapları, Ahlak Öğrenme Alanı, İçerik Analizi.

ABSTRACT

An Examination of “Morality” Learning Fields of Religious Culture and Ethics Course Textbooks at Primary School Level

Textbooks, which have an important role in the implementation of education programs, are among the common resources that can be used by both teachers and students. Textbooks, which are the most basic materials for the teaching-learning process, are required to have adequate qualifications and expected to contribute to the realization of the gains in the appropriate field. In this context, the examination of Religious Culture and Ethics Course Books at Primary School Level is important for the assessments related to the learning fields. In this study, the “morality” learning fields of Religious Culture and Ethics Textbooks at Primary School Level, which are approved of being taught as textbooks in 4th-8th grades

* Yrd. Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi. (eyupsimsek@atauni.edu.tr)

by the Ministry of National Education were aimed to be evaluated by using the technique of content analysis. The “morality” learning fields were examined in a qualitative way under the topics of content, learnability, basic resources, and reading texts.

Keywords: Primary School, Religious Culture and Ethics Course, Course Books, Morality Learning Fields, Content Analysis.

Giriş

Bilim, teknoloji ve eğitim gibi değişik alanlardaki gelişmelere ayak uydurmak, geleceğin bireylerini yetiştirmek ve eğitimde kaliteyi artırmak için, zaman zaman eğitim sistemleri gözden geçirilmekte ve değişiklikler yapılmaktadır. Ülkemizde de eğitim alanında bir takım değişikliklere gidilmiş ve yapılandırmacı eğitim anlayışı benimsenmiştir.

Yapılandırmacılık; oluşturmacı, bütünleştirici, kurmacı anlayış, yapılandırıcı öğrenme, yapılandırmacı öğrenme, oluşumcu yaklaşım vb. kavramlarla ifade edilmektedir. Yapılandırmacı öğrenme kuramı, bilgiyi aktarma ve başkasının aktardığı bilgiyi kaydetme yerine, bilgiyi yapılandırarak elde etmeyi vurgulayan ve bireylerin kendilerinde var olan bilgiyle beraber yeni bilgiyi, yine kendi öznel durumlarına uyarlayarak öğrenmelerini esas alan anlayışa dayanmaktadır.¹ Yapılandırmacılıkta bilginin, hiçbir zaman kişiden bağımsız olmadığı, duruma özgü, bağlamsal ve bireysel anlamların görünümü olduğu kabul edilmektedir.² Buna göre yapılandırmacı kuram, bilginin yorumlandığını ve yapılandırıldığını savunmakta; bilginin kişinin deneyimleri, gözlemleri, yorumları ve mantıksal düşünceleri ile oluştuğunu ve bu nedenle de öznel olduğunu ortaya koymaktadır.³ Yapılandırmacı eğitim anlayışının uygulamaya dönüştürülmesinde, öğretim programları ve ders kitapları önemli bir konumda yer almaktadır.

Milli Eğitim Bakanlığı tarafından yapılandırmacı eğitim yaklaşımları esas alınarak ilköğretim okulları için programı geliştirilen ve uygulamaya konulan her ders gibi Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin de amaç, kapsam, içerik, öğrenme-öğretme süreci ve değerlendirme gibi program boyutlarında önemli değişiklikler ve yenilikler yapılmıştır. İlköğretim 4.-8. sınıflar Din Kültürü ve

1 Özden, Yüksel, *Öğrenme ve Öğretme*, 6. Baskı, Pegem A Yayıncılık, Ankara, 2003, s. 54-55.

2 Yurdakul, Bünyamin, “Yapılandırmacılık”, *Eğitimde Yeni Yönelimler*, Ed. Özcan Demirel, Pegem A Yayıncılık, Ankara, 2005, s. 40.

3 Okumuşlar, Muhittin, *Yapılandırmacı Yaklaşım ve Din Eğitimi*, Yediveren Kitap, Konya, 2008, s. 26.

Ahlak Bilgisi dersi öğretim programı da 2006 yılında yeniden hazırlanmış ve 2007-2008 eğitim öğretim yılında uygulamaya konulmuştur.⁴ Yeniden geliştirilen İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı'nda, dinin temel bilgi kaynakları dikkate alınarak İslam'ın kök değerleri çerçevesinde “mezheplerüstü” ve “dinler açılımlı” anlayış olarak ifade edilebilecek bir yaklaşım benimsenmiştir.⁵ İslam diniyle ilgili bilgilerde; Kur'an ve sünnet merkezli, birleştirici ve herhangi bir mezhebi merkeze almayan bir yaklaşım sergilenmiştir. İnanç, ibadet ve ahlak alanlarıyla ilgili, Kur'an'a ve sünnete dayanan ortak noktalara özen gösterilmiştir.⁶ Geliştirilen programla öğrencilerin din ve ahlak hakkında objektif bilgi sahibi olmaları, inanç ve hayat konusundaki tercihlerini özgür olarak yapabilmeleri, din öğretimi edinimlerinde insana, düşünceye, hürriyete, ahlaki olana, kültürel mirasa saygılı olmaları esas alınmıştır.⁷

İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı'nda benimsenen eğitim anlayışındaki çoklu zekâ ve öğrenci merkezli öğrenme dikkate alınarak öğrenme sürecinde öğrenci katılımına ve öğretmen rehberliğine ağırlık verilerek kavramsal bir yaklaşım benimsenmiş, öğrencilerin somut deneyimlerinden, sezgilerinden dinî ve ahlaki anlamlar oluşturmalarına ve soyut düşünebilmelerine yardımcı olmak amaçlanmıştır.⁸ Din ve ahlak ile ilgili kazanımların gerçekleşme sürecinde öğrencilerin aktif olmaları esas alınarak, öğrencilerin araştırma yapabilecekleri, keşfedebilecekleri, problem çözebilecekleri, çözümlerini ve yaklaşımlarını paylaşıp tartışabilecekleri ortamların sağlanmasının önemi vurgulanmış, disiplinlerarası ilişkilendirme yapılarak öğrencinin bilgisel geçeceği bir bütün olarak algılanması ve değerlendirmesi hedeflenmiştir.⁹

Türkiye'de, zorunlu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersleri, öğrencilerin İslam ve diğer dinler konusunda; doğru düşünmeye, içinde yetiştiği kültürü anlamaya yetecek kadar anlayış sahibi olmalarına imkân sağlamaktadır. İşte bu anlayışın verilebileceği yer örgün eğitim kurumu olan okullardır. Okullar-

4 Zengin, Mahmut, “Yapılandırmacı Yaklaşım ve Din Öğretimi”, *Din Eğitiminde Çağdaş Konular*, Ed. Mustafa Köylü, Değerler Eğitim Merkezi Yayınları, İstanbul, 2012, s. 104.

5 Milli Eğitim Bakanlığı, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu*, MEB. Yayınları, Ankara, 2010, s. 2.

6 MEB. *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu*, 2010, s. 10.

7 MEB. *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu*, 2010, s. 2-5.

8 MEB. *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu*, 2010, s. 9.

9 MEB. *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu*, 2010, s. 10.

da verilen din kültürü ve ahlak bilgisi öğretiminin değişmez kaynaklarından birisi olan, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitapları, dersin öğretim programlarında yer alan öğrenim alanlarını ve bu alanlara ait konuları kapsayan en temel metinler olarak, belki de birçok öğrenci için hayatları boyunca karşılaşacakları en önemli dinî kaynaklardır.¹⁰ Öğretmen ve yazı tahtasından sonra en sık başvurulan¹¹ ve öğretim ortamında en yaygın olarak kullanılan¹² öğretim materyalleri olan ders kitapları, öğretme ve öğrenme sürecinde özellikle planlı eğitim uygulamalarında öğrencilerin neler öğrenebileceğini, öğretmenlerin ise neler öğreteceğini önemli ölçüde belirleyen temel kaynak durumundadırlar.¹³

Ülkemizde ders kitaplarının hazırlanmasında yıllar boyunca çeşitli süreçlerden geçilmiştir. Cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren ders kitaplarının hazırlanmasını üstlenen Millî Eğitim Bakanlığı, 1946-1973 yılları arasında özel sektöre ders kitabı hazırlama yetkisi vermiş ve bu tarihler arasında özel sektör Millî Eğitim Bakanlığı'nın belirlediği nitelikler doğrultusunda ders kitapları hazırlamıştır.¹⁴ 1973-1991 yılları arasında Millî Eğitim Bakanlığı ders kitapları bakanlıkça hazırlanmış, 1991'de özel sektöre tekrar izin verilmiştir. 1995'te Millî Eğitim Bakanlığı Ders Kitapları ve Eğitim Araçları Yönetmeliği yayınlanmıştır.¹⁵ Bu yönetmeliğe göre ders kitapları: yarışma, sipariş, satın alma, yazdırma ve özel kesimce hazırlanma olarak beş şekilde sağlanmaya çalışılmış ve çoğunlukla "sipariş" ve "bakanlıkça hazırlama" yoluyla ders kitapları temin edilmiştir. Son yıllarda ise ders kitapları daha çok "yazdırma" ve "özel kesimce hazırlama" usulüne göre temin edilmeye başlanmıştır.¹⁶ Bakanlığın yazdırıp yayınladığı kitaplardan veya sonradan yazılan ve özel yayınevlerince yayınlananlardan istenilen herhangi biri, ders kitabı olarak seçilip okullarda okutulmaya devam etmektedir.

Ders kitaplarının, eğitim sistemleri içerisinde büyük bir yer kaplamakta olduğu bilinmekle birlikte, ders kitaplarının incelenmesine ilişkin, dünya öl-

10 Kaymakcan, Recep, *Öğretmenlerine Göre Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersleri, Yeni Eğilimler: Çoğulculuk ve Yapılandırıcılık*, Değerler Eğitim Merkezi, İstanbul, 2009, s. 40.

11 Alkan, Cevat. *Eğitim Teknolojisi*, Atilla Kitabevi, Ankara, 1995, s. 126.

12 Yanpar Şahin, Tuğba ve Yıldırım, Soner, *Öğretim Teknolojileri ve Materyal Geliştirme*, Anı Yayıncılık, Ankara, 1999, s. 53.

13 Kılıç, Abdurrahman ve Seven, Serdal, *Konu Alanı Ders Kitabı İncelemesi*, Pegem A Yayıncılık, Ankara, 2002, s.19.

14 Gökdere, Murat ve Keleş, Esra, "Öğretmen ve Öğrencilerin Fen Bilgisi Ders Kitaplarını Kullanma Düzeyleri Üzerinde Müfredat Değişikliğinin Etkisi", *Millî Eğitim Dergisi*, Sayı:161, Kış 2004; http://dhgm.meb.gov.tr/yayimlar/dergiler/Milli_Egitim_Dergisi/161/gokdere-keles.htm Erişim tarihi 10.09.2012

15 Millî Eğitim Bakanlığı *Tebliğler Dergisi*, Temmuz 1995, Sayı: 2434.

16 Tosunoğlu, Mesiha, Arslan, Metin ve Karakuş, İdris, *Konu Alanı Ders Kitabı İncelemesi*, Anıtepe Yayıncılık, Ankara, 2001, 21-28.

çeğinde kabul edilmiş belirli bir metodoloji ve kriter bulunmamaktadır.¹⁷ Bunun temel nedeni, her toplumun kendi kültürel ihtiyaçları, eğitim anlayışları ve demokratik anlayışları çerçevesinde ders kitabı kavramını ve içeriğini belirlemesi olabilir. Ülkemizde ders kitaplarını, farklı unsurları ve sahip olduğu özellikleri açısından inceleyen pek çok çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalarda, genellikle Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretim programları, ders kitapları ve öğrenme alanları araştırılmıştır.¹⁸ Ancak ilköğretim Din Kültürü ve Ahlak

17 Weinbrenner, Peter, “Methodologies of Textbook Analysis Used To Date”, *History and Social Studies: Methodologies of Textbook Analysis*, Ed.H. Bourdillon, Swets and Zeitlinger, Amsterdam, 1992, s. 45.

18 Hatice Diler, “İlköğretim 4. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarının Değerlendirilmesi” isimli çalışmada ilköğretim 4. Sınıf DKAB. ders kitaplarını biçim ve içerik yönünden incelemiştir. Serpil Kahraman, “Lise II. Sınıfta Okutulan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarının Form ve Muhteva Yönünden Değerlendirilmesi” başlıklı çalışmada, öğretmen ve öğrenci görüşlerinden hareketle Lise II. Sınıf DKAB ders kitaplarının form ve muhteva açısından bilimsel kriterlere uygun olup olmadığını değerlendirmiştir. Fatma Betül Aybar, “İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarında Kullanılan İçerik ve Etkinliklerin İnanç Öğrenme Alanı Kazanımlarının Gerçekleşmesine Katkısı (Ders Kitaplarına Dayalı İçerik Analizi)” isimli çalışmada, ilköğretim DKAB. ders kitaplarının inanç öğretimi konusunda gerekli nitelikleri ne ölçüde taşıdıklarını dört bölümde içerik ve etkinlik temelli değerlendirmiştir. Muradiye Soyyığıtoğlu, “Yapılandırmacı Eğitim Anlayışı Işığında İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi IV. Sınıf Müfredatında (2007) Yer Alan “Din ve Ahlak Hakkında Neler Biliyoruz, Temiz Olalım, Kur’an-ı Kerimi Tanıyalım” Ünitelerinin İşleniş” başlıklı çalışmada, yapılandırmacı eğitim anlayışına uygun olarak hazırlanan sınıf içi etkinliklere yer vermiş ve 5E eğitsel modeline göre öğrenmeyi organize etmenin, öğrenmeyi anlamlı hale getirdiği kanaatine varmıştır. Yıldız Kızılabdullah, “Yapılandırmacılık Yaklaşımının İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Amaçlarının Gerçekleşmesine Etkisi” konulu çalışmada, yapılandırmacılık yaklaşımı çerçevesinde hazırlanan öğrenme-öğretme uygulamalarının öğrencilerin aktif katılımını, işbirliği içinde çalışmalarını ve özgüvenlerini artırdığını, kendi bilgilerini kendilerinin yapılandırmalarına yardımcı olduğunu belirtmiştir. Recep Kaymakcan, “Öğretmenlerine Göre Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersleri Yeni Eğilimler: Çoğulculuk ve Yapılandırmacılık” isimli çalışmada, DKAB. ile ilgili farklı konularda ve özellikle de çoğulculuk ve yapılandırmacılık konusunda öğretmenlerin görüşlerini tespit etmiştir. Kamil Şahin, “İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders ve Öğretmen Kılavuz Kitaplarının Ders Kitabı İnceleme Kriterlerine Göre Değerlendirilmesi (Muğla İl Örneği)” isimli çalışmada, öğretmenlere uyguladığı anketin verilerini kullanarak ilköğretim DKAB ders ve öğretmen kılavuz kitaplarını değerlendirmiş ve kitapların teknik ve dil-anlatım yönlerinden yeterli; içerik, dil, öğrenme-öğretme ve ölçme değerlendirme kriterleri açısından eksik olduklarını belirtmiştir. Halit Ev, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Yapılandırmacı Öğrenme-İmkân ve Sınırlılıklar” isimli çalışmada, yapılandırmacılığın din eğitimi alanında, doğru bilgiye dayanarak akli kullanmayı başarmak gibi üst düzey bilişsel becerilerin gelişimine, empati duygularını kuvvetlendirerek birlikte yaşama bilinç ve becerisinin oluşumuna sağlayacağı katkılar açısından önemsenmesi gerektiğini belirtmiştir. Halit Ev, “İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı Hakkında Bir Değerlendirme” isimli çalışmada ise eski ve yeni programların bileşenlerini karşılaştırırken yapılandırmacılığı dikkate almış ve programın, genel olarak çok kültürlü ve çoğulcu anlayışları devam ettirmeye çalıştığını, fakat bunu henüz tam anlamıyla başaramadığını belirtmiştir.

Bilgisi ders kitapları ahlak öğrenme alanları üzerine herhangi bir çalışmaya rastlanılmamıştır. Böyle bir araştırmanın olmaması, bu çalışmanın yapılmasında etkili olmuş ve araştırmanın önemini artırmıştır.

İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders programlarında, 4. sınıftan itibaren 8. sınıfa kadar kademeli olarak ahlak konularına yer verilmekte ve beşinci ünitelerin öğrenme alanları “ahlak” konularından oluşmaktadır. Ahlaki duyarlılığa sahip bir toplum olma konusunda, okullarda verilen ahlak eğitiminin neliği, nasıllığı önem arz etmekte ve ahlak alanına dair nelerin yapıldığının ve yapılmakta olduğunun sorgulanması ve bu bağlamda araştırılması gerekmektedir. Bu çalışmada, bir ders kitabının öğretimsel etkililiğinin; ders kitabının okunabilirlik düzeyi, ders kitabının içeriği ve tasarımı olmak üzere üç temel değişkene bağlı bulunduğu¹⁹ ve bir ders kitabı incelemesinin en önemli değişkeninin ise içerik incelemesi olduğundan²⁰ hareketle, ilköğretim 4.-8. sınıflarda okutulan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitaplarının ahlak öğrenme alanlarının incelenmesi esas alınmıştır. Araştırma, ilköğretim 4.-8. sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitaplarının “ahlak” öğrenme alanları; içerik, öğrenilebilirlik, temel kaynaklar ve okuma metinleri ile sınırlandırılmıştır.

Yöntem

Bu çalışma nitel bir desenle hazırlanmış²¹ ve belgesel tarama modelinden yararlanılmıştır.²² Araştırmada, 2011-2012 eğitim-öğretim yılı ilköğretim 4-8. sınıflarda okutulan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitapları “ahlak” öğrenme alanlarının incelenmesinde içerik analizi tekniği kullanılmıştır.²³

Araştırmanın evrenini, 2006 yılında kabul edilen İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı’na²⁴ göre yazılmış ilköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitapları; örneklemini ise, 2011-2012 İlköğretim 4.-8. sınıflar Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitapları “ahlak” öğrenme alanları üniteleri oluşturmaktadır.

19 Tosun, Cemal, Doğan, Recai ve Korkmaz, Ayşe, *Konu Alanı Ders Kitabı İnceleme Kılavuzu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi*, Ed. Leyla Küçükahmet, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara, 2001, s. 29.

20 Tosun, Doğan ve Korkmaz, *a.g.e.*, s. 49.

21 Yıldırım, Ali ve Şimşek, Hasan, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma*, Seçkin Yayınları, Ankara, 2006, s. 39.

22 Karasar, Niyazi, *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, 14. Baskı, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara, 2008, s. 183-184; Yazıcıoğlu, Yahşi ve Erdoğan, Samiye, *SPSS Uygulamalı Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, Detay Yayıncılık, Ankara, 2004, s. 89.

23 Karasar, *a.g.e.*, s.184.

24 Milli Eğitim Bakanlığı, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu*, MEB. Yayınları, Ankara, 2006.

2011-2012 Eğitim Öğretim Yılı İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitapları “Ahlak” Öğrenme Alanı Üniteleri				
4. Sınıf	5. Sınıf	6. Sınıf	7. Sınıf	8. Sınıf
Sevgi, Dostluk ve Kardeşlik	Sevinç ve Üzüntülerimizi Paylaşalım	İslam’ın Sakınılmasını İsteddiği Bazı Davranışlar	Din ve Güzel Ahlak	İslam Dinine Göre Kötü Alışkanlıklar

Araştırmada, Milli Eğitim Bakanlığı Talim ve Terbiye Kurulu tarafından ders kitabı olarak kabul edilmiş olan ve Milli Eğitim Bakanlığı Devlet Kitapları Müdürlüğü adına; 2011-2012 eğitim öğretim yılı için; ilköğretim 4.²⁵, 5.²⁶ ve 7. sınıflar²⁷ için İlke Basım Yayım Dağıtım Gazetecilik tarafından, İlköğretim 6. sınıflar²⁸ için Bisiklet Yayıncılık tarafından ve 8. sınıflar²⁹ için Sevgi Yayınları Cilt ve Basım Evi tarafından 2011 yılında basılmış olan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitapları kullanılmıştır.

Ahlak ve Ahlak Öğrenme Alanı

Ahlak eğitimi, ülkelerin eğitim felsefesi ve ahlak anlayışlarına göre şekillenmektedir. Ahlak görüşünün temellendirildiği anlayışa göre eğitim-öğreti-

- 25 Milli Eğitim Bakanlığı Talim ve Terbiye Kurulunun 10.12.2009 tarih ve 225 sayılı kararı ile 2010-2011 öğretim yılından başlayarak 5 (beş) yıl süreyle ders kitabı olarak kabul edilmiştir; Baştürk, Ayhan ve Murat Özdemir, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı-4*, İlke Basım Yayım Dağıtım Gazetecilik San. ve Tic. Ltd. Tic., Ankara, 2011, s. 87-102.
- 26 Milli Eğitim Bakanlığı Talim ve Terbiye Kurulunun 25.12.2008 tarih ve 262 sayılı kararı ile 2009-2010 öğretim yılından başlayarak 5 (beş) yıl süreyle ders kitabı olarak kabul edilmiştir; Baştürk, Ayhan ve Murat Özdemir, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı-5*, İlke Basım Yayım Dağıtım Gazetecilik San. ve Tic. Ltd. Tic., Ankara, 2011, s. 94-113.
- 27 Milli Eğitim Bakanlığı Talim ve Terbiye Kurulunun 01.12.2008 tarih ve 214 sayılı kararı ile 2009-2010 öğretim yılından başlayarak 5 (beş) yıl süreyle ders kitabı olarak kabul edilmiştir; Demirtaş, Kenan ve Murat Özdemir, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı-7*, İlke Basım Yayım Dağıtım Gazetecilik San. ve Tic. Ltd. Tic., Ankara, 2011, s. 102-122.
- 28 Milli Eğitim Bakanlığı Talim ve Terbiye Kurulunun 20.12.2010 tarih ve 258 sayılı kararı ile 2011-2012 öğretim yılından başlayarak 5 (beş) yıl süreyle ders kitabı olarak kabul edilmiştir; Macit, Sadullah, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı-6*, Bisiklet Yayıncılık, İstanbul, 2011, s. 109-127.
- 29 Milli Eğitim Bakanlığı Talim ve Terbiye Kurulunun 01.09.2009 tarih ve 139 sayılı kararı ile 2010-2011 öğretim yılından başlayarak 5 (beş) yıl süreyle ders kitabı olarak kabul edilmiştir; Altaş, Nurullah, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı-8*, Sevgi Yayınları, Ankara, 2011, s. 99-114.

min niteliği de değişmektedir. Ülkemizde, Cumhuriyet dönemi boyunca din derslerinin örgün eğitim kurumlarında yer verilmediği dönemde uygulanan hümanist kültür anlayışı doğrultusunda çeşitli derslerle laik-sosyal bir ahlak anlayışı uygulanması dışında, din ile temellendirilmiş bir ahlak öğretiminin esas alındığı³⁰ ve din temelli ahlak öğretiminin Din Bilgisi, Ahlak Dersleri ve Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersleri yoluyla uygulandığı ifade edilebilir.

Cumhuriyetin ilk yıllarında uygulanan Din Bilgisi programlarında dinin temel inanç, ibadet ve ahlak esaslarının öğretilmesine yer verilmiştir. Okullarda din derslerinin olmadığı yıllarda hümanist kültür anlayışı doğrultusunda laik-sosyal bir ahlak anlayışı benimsenmiş ve ahlak öğretiminin, örgün eğitim kurumlarında bir ders olarak mı, yoksa yurttaşlık bilgisi ve sosyoloji dersleri içerisinde mi yer alması gerektiği tartışılmıştır. 1943 tarihinde toplanan II. Milli Eğitim Şurası'nda okullarda ahlak eğitiminin geliştirilmesi konusu ele alınmıştır.³¹ 1974 yılında ahlak eğitimi açısından oldukça önemli olan bir gelişme yaşanmış, ilkokul 4. ve 5. sınıflarda, ortaokulun tüm sınıflarında, lise ve dengi okulların I. ve II. sınıflarında haftada birer saat olarak "Ahlak Bilgisi" dersinin okutulması kararlaştırılmış ve 1974-1975 öğretim yılında uygulamaya konulan "Temel Eğitim ve Ortaöğretimde Ahlak Dersleri Programı"³²nda, ahlak öğretiminin hedefleri açıklanmıştır. 1974 ile 1982 yılları arasında öğretilen Ahlak dersleri programında ve ders kitaplarında töre ve gelenekler ile milli değerlere dayalı bir ahlak anlayışı benimsenmiş, dini değerler ise milli ve kültürel değerler bağlamında yorumlanmış ve sosyal bir olgu olarak ahlakla ilişkisi vurgulanmıştır.³³

1982 yılından önce isteğe bağlı olarak okutulan ve çeşitli dönemlerde farklı seyirler izleyen Din Bilgisi dersleri ile 1974-1975 eğitim öğretim yılından itibaren zorunlu olarak okutulan Ahlak dersleri, 1982 Anayasasının 24. Maddesi ile birleştirilmiş ve 1982-1983 eğitim-öğretim yılından itibaren "Din ve Ahlak Bilgisi" adıyla örgün eğitimde okutulan zorunlu derslerden biri haline gelmiş³⁴ ve dört yıl sonra ise dersin adı "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi" olarak değiştirilmiştir.³⁵

30 Kesgin, Safiye, "Cumhuriyet Dönemi Örgün Eğitim Kurumlarında Ahlak Eğitimi", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 52: 1 (2011), s. 209.

31 Milli Eğitim Bakanlığı, *II. Milli Eğitim Şurası*, 15 - 21 Şubat 1943. <http://www.ttkb.meb.gov.tr>, Erişim tarihi 12.06.2012.

32 Milli Eğitim Bakanlığı, *Temel Eğitim ve Ortaöğretimde Ahlak Dersleri Programı*, Milli Eğitim Basımevi, Ankara 1975, s. 13.

33 MEB, *Temel Eğitim ve Ortaöğretimde Ahlak Dersleri Programı*, s. 8.

34 Milli Eğitim Bakanlığı *Tebliğler Dergisi*, Mart 1982, Sayı: 2109.

35 Ayhan, Halis, *Türkiye'de Din Eğitimi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1999, s. 207-208.

İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretim programı ilk hazırlandığı haliyle uzun süre yürürlükte kalmış, ilköğretimin sekiz yıla çıkarılmasıyla birlikte program yenilenmiş,³⁶ okullarda yapılandırmacı yaklaşımının benimsenmesi ve bu yaklaşıma uyum sağlanması için öğretim programı yeniden geliştirilmiştir.³⁷ 1982 yılı ilköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi programları ve buna uygun olarak hazırlanmış olan ders kitaplarında, dini ahlak milli ahlakı destekleyen kaynaklardan biri olarak sunulmuş, 2000 yılından sonra ise milli değerlere işaret edilmekle beraber bu kez ahlak eğitiminde vurgu dini ve evrensel değerler üzerinde yoğunlaşmıştır.³⁸ 2000 yılı Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretim programında; öğrenciyi, toplumu, kültürü ve evrenseli kuramsal olarak dikkate alan sorun ve hedef merkezli bir yaklaşım benimsenerek,³⁹ inanç, ahlak ve kültür bütünlüğüne dikkat edilmiş; program, din ve ahlak bütünlüğü üzerine oturtulmuş; hedef öğrenmelerin, pedagojik esaslara uygun olmasına dikkat edilmiştir.⁴⁰ Ayrıca bu program ile din merkezli bir ahlak öğretiminden, ahlak merkezli bir din öğretimi anlayışına geçilmiştir.⁴¹

2006 İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretim programları ve bunlara uygun olarak hazırlanmış ders kitaplarının içeriği incelendiğinde 2000 yılından sonra uygulanmaya başlanılan ahlak merkezli din öğretimi anlayışının yapılandırmacı yaklaşımın ilkeleri ve yöntemleri ile zenginleştirilerek sürdürüldüğü ve söz konusu programlarda ve ders kitaplarında milli-dini değerler bütünlüğü esas alınarak evrenselliğe doğru yönelmiş bir ahlak anlayışının benimsendiği görülmektedir.⁴² 2006 İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi programında yer alan ahlak eğitiminin ele alındığı konular yapılandırmacı yaklaşıma uygun etkinliklerle, öğrencinin konuyu kendi yapılandırması yoluyla öğrenmesini sağlayacak yöntemlerle ele alınmış ve bazı ünitelerin sonunda yer alan öz değerlendirme formları⁴³ ile öğrencilerin kendi durumlarını değerlendirmelerine fırsat verilmiştir.⁴⁴

36 Milli Eğitim Bakanlığı *Tebliğler Dergisi*, Ekim 2000, Sayı:2517.

37 Milli Eğitim Bakanlığı, İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu, 2006.

38 Kesgin, *a.g.e.*, s. 218.

39 Doğan, Recai ve Tosun, Cemal, *İlköğretim 4. ve 5. Sınıflar İçin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi*, 2. Baskı, Pegem A Yayıncılık, Ankara, 2003, s. 35-37.

40 Eşsiz, Muhittin, “*Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programlarına Karşılaştırmalı Bir Bakış*”, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programları ve Uygulama Örneği (Ankara Modeli)*, Din Öğretim Genel Müdürlüğü Hizmet İçi Eğitim Dizisi-2, MEB. Yayınları, İstanbul, 2001, s. 34-35.

41 Kesgin, *a.g.e.*, s. 226.

42 Kesgin, *a.g.e.*, s. 232.

43 Altaş, *a.g.e.*, s. 112.

44 Kesgin, *a.g.e.*, s. 227.

İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretim programları ve ders kitapları “İnanç, İbadet, Hz. Muhammed, Kur’an ve Yorumu, Ahlak, Din ve Kültür” den oluşan aynı konunun ardışık eğitim basamaklarında genişletilerek verilmesini amaçlayan ve sınıf seviyelerine göre değişiklik ve aşamalılık gösteren ilgili konuların bir arada verildiği bir yapı olan altı öğrenme alanı üzerine yapılandırılmıştır. Öğrenme alanları, hem kendi içinde hem de diğer öğrenme alanlarıyla bir bütünlük içerisinde ele alınmış ve birbiriyle ilişkilendirilmiştir.⁴⁵ İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi “ahlak” öğrenme alanlarıyla din-ahlak ilişkisini, kişisel gelişim ve toplumsal barış için millî, ahlaki ve dinî değerlerin önemini, hak ve özgürlüklerin kullanımını, barış içinde yaşamayı, dürüst ve güvenilir bir insan olmayı, affetmeyi ve bağışlamayı öğretmek amaçlanmıştır.⁴⁶

“Ahlak” öğrenme alanları öğrencilere; dördüncü sınıfta “sevme ve sevilmenin bir ihtiyaç olduğunu fark eder. Sevginin Allah tarafından insanlara verilen bir nimet olduğunu örneklendirir. Sevginin, dostluk ve kardeşlik bakımından önemini irdeler. İslam’da dostça ve kardeşçe yaşamının önemini açıklar”⁴⁷ kazanımlarını, beşinci sınıfta “paylaşmanın insan için bir ihtiyaç ve erdem olduğunun farkında olur. Sevinç ve üzüntülerin paylaşılmasında millî ve dinî bayramlarımızın önemini yorumlar. Toplumumuzda önem verilen bazı gün ve geceleri bilir. İnsanları iyilikle anmaya, zor durumda olanlara yardıma, hastaları ziyaret etmeye istekli olur. Toplumdaki engellilere sevgi ile bakar ve onların sorunlarına çözüm önerileri geliştirir”⁴⁸ kazanımlarını, altıncı sınıfta “İslamiyet’in sakınmamızı istediği bazı kötü davranışların bireysel ve toplumsal zararlarını irdeler. İslamiyet’in sakınmamızı istediği bazı kötü davranışları belirterek ayet ve hadislerden örnekler verir. Sakınılması gereken davranışlar konusunda öz değerlendirmede bulunur”⁴⁹ kazanımlarını, yedinci sınıfta “bireyin güzel ahlaklı olmasında dinin rolünü açıklar. İslam’da övülen ahlaki tutum ve davranışlara Kur’an’dan ve Hz. Muhammed’in hayatından örnekler verir. Ahlaki tutum ve davranışları yerine getirmeye istekli olur”⁵⁰ ka-

45 MEB. *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu*, 2010, s. 13-14.

46 MEB. *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu*, 2010, s. 17.

47 MEB. *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu*, 2010, s. 40.

48 MEB. *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu*, 2010, s. 46.

49 MEB. *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu*, 2010, s. 52.

50 MEB. *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu*, 2010, s. 58.

zanımlarını ve sekizinci sınıfta “kumar, alkollü içki ve uyuşturucunun bireysel ve toplumsal zararlarını ve İslam dininin yasakladığı kötü alışkanlıkları ayet ve hadislerden örneklerle açıklar. Başkalarına zarar vermenin kul hakkını ihlal anlamına geleceği bilinciyle kul hakkı konusunda duyarlı olur”⁵¹ kazanımlarını edindirmeyi hedeflemiştir.

Ahlak Öğrenme Alanlarının İncelenmesi

1. İçerik Hazırlama Açısından Değerlendirme

2011-2012 eğitim öğretim yılı ilköğretim 4.-8. sınıflar Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitapları “ahlak” öğrenme alanlarının ve alt başlıklarının içeriğine bakıldığında önceki yıllardakilere göre bazı değişiklikler yapıldığı görülebilir. 4. sınıf ders kitabı “ahlak” öğrenme alanında “Sevgi, Dostluk ve Kardeşlik” ünitesinde önceden altı olan konu başlığı, beşe indirilmiş “Yaşamak Sevgi İşidir” konusu kaldırılmıştır. 5. Sınıf, “Sevinç ve Üzüntülerimizi Paylaşalım” ünitesine sadece “Nevruz ve Hıdrellez”⁵² isimli bir konu eklenmiştir. 6. Sınıf, “İslam’ın Sakınılmasını İstedığı Bazı Davranışlar” ünitesinde konu alt başlıkları bağlamında genel bir değişiklik göze çarpmamakla birlikte sadece bazı konu alt başlıkları birbirlerinin içerisinde verilmiştir. 2010-2011 eğitim öğretim yılından farklı olarak Felak Suresinin sonuna bir okuma parçası eklenmiştir.⁵³ 7. sınıf, “İslam Dinine Göre Kötü Alışkanlıklar” ünitesi 8. sınıflara taşınmış, ünite içeriklerinde bir değişiklik yapılmamış, sadece bir kısım alt başlıklar birbirlerinin içerisinde verilmiştir. Buna karşılık 8. sınıflarda yer alan “Din ve Güzel Ahlak” ünitesi ise 7. sınıflara taşınmıştır. Ünite içeriklerinde önemli bir değişiklik yapılmamış, sadece önceki yıllardan farklı olarak “Uyuşturucu Kullanmak” konusu “Alkollü İçki İçmek”⁵⁴ alt başlığı ile birleştirilmiş ve konu alt başlıkları altıdan beşe indirilmiştir.

Önceki yıllarda ilköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitapları “ahlak” öğrenme alanları bağlamında önemli eksikliklerinden bir tanesinin 6. ve 7. sınıflardaki konular arasında kopukluk olduğu düşünülmektedir. Zira 6. sınıf “ahlak” öğrenme alanında İslam’ın sakınılmasını istediği davranışlardan daha çok bireysel olanların üzerinde durulduğu ve 7. sınıf “ahlak” öğrenme alanının da bu konuları tamamlayacak şekilde tasarlanması gerektiği ifade edilebilir. 2011-2012 eğitim öğretim yılı ders kitapları “ahlak” öğrenme alanlarında olumlu olarak değerlendirilebilecek bir değişikliğe gidilerek 7. ve

51 MEB, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu*, 2010, s. 64.

52 Baştürk ve Özdemir, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı-5*, s. 105.

53 Macit, *a.g.e.*, s. 126.

54 Altaş, *a.g.e.*, s. 100.

8. sınıf ahlak öğrenme alanı ünitelerinin yerleri değiştirilmiş ve böylece 6. ve 7. sınıf konuları arasındaki bütünlük sağlanmıştır. 8. sınıfta “İslam Dinine Göre Kötü Alışkanlıklar” ünitesiyle hangi tutumların ve davranışların dinin önerdiği yaşam tarzından ve güzel ahlaktan uzaklaştırıp yoksun bırakacağı ve bu yoksunluğun birey ve toplum üzerinde meydana getirebileceği zararlar kul hakkı çerçevesinde ele alınarak değerlendirilmiştir.

2011-2012 eğitim öğretim yılı ilköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitapları “ahlak” öğrenme alanları ünitelerinin 4-8. sınıflar içerisinde birbirini tamamlar nitelikte olduğu görülebilir. Örneğin 4. sınıfta; sevgi, dostluk ve kardeşlik üzerinde durulurken,⁵⁵ 5. sınıfta; sevginin bir yansıması olarak sevinçlerin ve üzüntülerin paylaşımına⁵⁶ dair konulara yer verilmiştir. 6. sınıf “ahlak” öğrenme alanında İslam’ın sakınılmasını istediği davranışlardan⁵⁷ daha çok bireysel olanların üzerinde durulmuştur. 6. sınıf “ahlak” öğrenme alanını tamamlayacak ve öğrenme alanlarındaki konular arasındaki kopukluğu giderecek şekilde 7. sınıf “ahlak” öğrenme alanında önce “Din Güzel Ahlaklı Olmaya Nasıl Katkı Sağlar” ana başlık olarak verilmiş ve bunun gerçekleşmesine yardımcı olacak “İslam’da Övülen Bazı Ahlaki Tutum ve Davranışlar” ikinci ana başlığı ve bunun alt başlıklarıyla İslam dini tarafından teşvik edilen tutum ve davranışlar sıralanmıştır. 8. sınıf öğrenme alanında ise ergenlik dönemine geçişle birlikte içki, kumar, uyuşturucu, sigara gibi zararlı alışkanlıklara yönelimin artabileceği düşünülerek, bu kötü alışkanlıkların bireyle birlikte toplumda meydana getirebileceği zararlar üzerinde durulmuş, başkalarına zarar vermenin kul hakkı ihlali anlamına geleceğinin belirtilmesiyle de öğrencilerin tutumlarında ve davranışlarında daha duyarlı olmaları sağlanmaya çalışılmıştır. Böylece 7. sınıfta; din ve güzel ahlak⁵⁸ ünitesine ve 8. sınıfta ise İslam dinine göre kötü alışkanlıklar⁵⁹ ünitesine yer verilerek konu ve içerik bütünlüğü sağlanmıştır.

Genel anlamda Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi, özel anlamda ise “ahlak” öğrenme alanıyla öğrencilerin ilk olarak dördüncü sınıfta karşılaştıkları göz önünde bulundurulduğunda, seçilen konu başlıklarının ve sonraki sınıflarda okutulacak konuların birbirlerini desteklemesi noktasında oldukça isabetli olduğu söylenebilir. Ayrıca “Ahlak” öğrenme alanı ünitelerinin 4. sınıftan 8. sınıfa kadar birbirlerini tamamlayıcı bir karakter arz ettiği, konuların işlenişinde içlem, kaplam ve bütünleyicilik ilkesinin göz önünde bulundurulduğu ifade edilebilir.

55 Baştürk ve Özdemir, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı-4*, s. 87-102.

56 Baştürk ve Özdemir, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı-5*, s. 94-113.

57 Macit, *a.g.e.*, s. 109-127.

58 Demirtaş ve Özdemir, *a.g.e.*, s. 102-122.

59 Altaş, *a.g.e.*, s. 99-114.

2. Öğrenilebilirlik Düzeyine Göre Değerlendirme

İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitapları “ahlak” öğrenme alanı üniteleri incelendiğinde, öğrenciyi ezber yapmaya değil, daha çok düşünmeye, değerlendirmeye, yorumlamaya, tartışmaya ve bunlardan hareketle bir sonuca varmaya yönlendirmelerin olduğu ileri sürülebilir. Örneğin 4. sınıf ders kitabında “düşünelim, yazalım”⁶⁰ etkinliğinde “Allah, bizlere sevgi duygusunu vermemiş olsaydı neler olurdu?” soru yöneltmiştir. Yine nasıl bir dünya istiyoruz? sorusu bağlamında sevgi ve dostluğun hâkim olduğu bir dünyanın nasıl oluşturulabileceği konusunda “slogan oluşturalım”⁶¹ etkinliklerine yer verilmiştir. 6. sınıf ders kitabında “Ey insanlar! Allah’tan korkun ve doğru söz söyleyin”⁶² ayetiyle İslam dininin insanlar arasındaki güven duygusunun tesis edilmesine büyük önem verdiği ve bu duyguya zarar verecek tutumları ve davranışları kesin bir dille yasakladığı ifade edildikten sonra yalan söylemenin ve hile yapmanın sakıncaları ifade edilmiş, doğru söylemenin önemi üzerinde “düşünce paylaşımı”⁶³ etkinliğine yer verilmiştir. “Ahlak” öğrenme alanı ünitelerinin sonlarında yer alan değerlendirme sorularına bakıldığında ezberci ve bilgi basamağındaki davranışları ölçen sorulardan ziyade öğrencileri düşünmeye, sorgulamaya, zihinsel faaliyetlerde bulunmaya teşvik eden açık uçlu sorular sorulduğu görülmektedir. Örneğin 4. sınıf ders kitabında;⁶⁴ “Sevgi, neden Allah’ın verdiği bir nimet olarak değerlendirilmelidir?”⁶⁵ ve yine 8. sınıf ders kitabında;⁶⁶ “Kul hakkını ihlale giren davranışlara örnekler veriniz.”⁶⁷ sorularına ünite sonu değerlendirmelerinde yer verilmesi dikkat çekmektedir.

İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitapları “ahlak” öğrenme alanı içerisinde “*Müslüman zengin, kendisine verilen maldan yetime, fakire ve yolda kalmışa infak ederse ne iyi bir kimsedir*”⁶⁸ hadisinin anlamıyla ilgili 7. sınıf ders kitabında “Misafir Odası”⁶⁹ adlı okuma parçasında hastası olan bir kimsenin parasız kaldığı ve sıkıntılı olduğu bir zamanda misafir edilmesi ve sonrasında kurulan dostluk bir çocuk gözüyle hikâye edilmesi hadisin mesajını pekiştirmektedir. Ayrıca zararlı alışkanlıklarla ilgili olarak afişlerin ve

60 Baştürk ve Özdemir, *a.g.e.*, s. 93.

61 Baştürk ve Özdemir, *a.g.e.*, s. 100.

62 33. *Ahzab*, 70.

63 Macit, *a.g.e.*, s. 110.

64 Baştürk ve Özdemir, *a.g.e.*, s. 93.

65 Baştürk ve Özdemir, *a.g.e.*, s. 103.

66 Altaş, *a.g.e.*, s. 100.

67 Altaş, *a.g.e.*, s. 111.

68 Nesai, *Zekât*, 81.

69 Demirtaş ve Özdemir, *a.g.e.*, s. 110.

sloganların ders kitaplarının içerisine yerleştirilmesi, sevgiyi, dostluğu ve kardeşliği anlatan, yardımlaşma ve dayanışmaya dair resimlere ve hikâyelere yer verilmesi ve tüm bunların ayet, hadis ve özlü sözler ile desteklenmesi öğrencilerin öğrenmesini kolaylaştırıcı etkinliklerdir. 6. sınıf ders kitabında⁷⁰ yer alan sakınılması gereken davranışlardan “alay etme” alt başlığı işlenirken Abdullah b. Mes’ud’un kısa boylu, zayıf ve çelimsiz olması dolayısıyla alay konusu yapılması üzerine Hz. Peygamberin “*Mahşer gününde sevabı Uhut dağından daha ağır gelecek birine neden böyle gülüyorsunuz?*” hadisinin verilmesi ve kişilerin görünüşlerine göre değerlendirilmemesi gerektiği, üstünlüğün sadece Allah katında belli olacağı konusu için açıklayıcı unsur olarak kullanılması da öğrenmeyi kolaylaştırıcı bir etkinlik olarak ortaya çıkmaktadır.

“Ahlak” öğrenme alanında, ilgili kavramların öğrenciler tarafından daha iyi anlaşılması için yazılı açıklamaların yanında konu örnek olaylarla da desteklenmiştir. Örneğin 7. sınıf ders kitabında⁷¹ ‘İslam dini; din, dil, ırk, makam ve mevki farkı gözetmeksizin her insanı eşit kabul eder. İnsanların haklarının gözetilmesinde titiz davranılmasını ister. İslam, kişinin kendisinin veya akrabalarının aleyhine de olsa adaletten ayrılmamasını emreder.’ açıklamasıyla İslam’ın övdüğü ahlaki tutumlardan ve davranışlardan “Adaletli Olmak” konusu ile ilgili açıklama yapılmış ve “*Ey iman edenler! Adaleti titizlikle ayakta tutan, kendiniz, ana-babanız ve yakınlarınızın aleyhine de olsa Allah için doğrulukla şahitlik eden kimselerden olun. İster zengin ister yoksul olsunlar Allah onlara sizden daha yakındır. Hislerinize uyup adaletten sapmayınız.*”⁷² ayeti ile henüz aile dışında sosyal hayatın çok fazla içine girmemiş çocuklara, adaletin anne-baba aleyhine dahi olsa korunmasının vurgulanması ve ders kitabında bu ayetin seçilmiş olması oldukça manidardır. Hz. Peygamberin adalet anlayışını yansıtan ve adaletten ayrılmanın neticesinde toplumun karşılaşacağı olumsuz durumları belirten “*Sizden önceki milletlerin yok olmasına sebep, içlerinden asil, mevki ve makam sahibi biri hırsızlık yapınca onlara dokunmayıp zayıf ve kimsesiz biri hırsızlık yapınca ona cezasını vermeleriydi. Allah’a yemin ederim ki kızım Fatıma hırsızlık yapsaydı onun da cezasını verirdim.*”⁷³ örnek olayla adaletin olmadığı bir toplumda nelerin olabileceği “Değerlendirelim, Tartışalım”⁷⁴ etkinliği ile öğrenciler tarafından tartışmaları istenerek ilgili kazanımların sağlanmasına çalışılmıştır.

70 Macit, *a.g.e.*, s. 116.

71 Demirtaş ve Özdemir, *a.g.e.*, s. 112.

72 4. Nisa, 135.

73 Buhari, Ahkâm, 12.

74 Demirtaş ve Özdemir, *a.g.e.*, s. 113.

Öğrenmenin daha kolay, daha sağlıklı ve kalıcı olarak gerçekleşmesini sağlayacak olan düşünme, tartışma, yorumlama ve değerlendirme yapılabilecek etkinliklere de yer verilmiştir. Ayrıca 6. sınıf ders kitabında⁷⁵ “*Ey müminler bir topluluk diğer bir topluluğu alaya almayın. Belki de onlar kendilerinden daha iyidirler...*”⁷⁶ ayetine ve 6. sınıf ders kitabında⁷⁷ “*Küçüklerimize merhamet etmeyen, büyüklerimize saygı göstermeyen bizden değildir*”⁷⁸ hadisine yer verilmesi ve bunlar üzerinde öğrencilerin düşünmelerinin sağlanmaya çalışılması öğrenmeyi kolaylaştırıcı diğer etkinliklerdir. 8. sınıf ders kitabında⁷⁹ “*...kendini elinizle kendinizi tehlikeye atmayın...*”⁸⁰ ayetiyle alkol, içki, kumar vb. kötü alışkanlıkların beyne, karaciğere ve böbreklere zararları görseller kullanılarak açıklanmış ve kötü alışkanlıkların bu organlara zararlarının neler olabileceği küçük notlarla gösterilmiş ve öğrencilerin konuyu daha iyi ve kalıcı anlamaları kolaylaştırılmaya çalışılmıştır.

3. Temel Kaynakların Kullanımına Göre Değerlendirme

İslam dininin iki temel kaynağı olan Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamberin hadisleriyle “ahlak” öğrenme alanları temellendirilmiş, ayetlerle ve hadislerle konular desteklenmiştir. Kur'an-ı Kerim mealleri olarak Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı ve Türkiye Diyanet Vakfı yayınları kullanılmıştır. Alan uzmanları ve akademisyenlerin oluşturduğu bir kurul tarafından hazırlanmış olan bu meallerin⁸¹ diğer bir kısım meallere göre daha sade ve anlaşılır bir özellik taşıdığı söylenebilir.

Diyanet İşleri Başkanlığı ve Türkiye Diyanet Vakfı tarafından yayınlanan meallerden yararlanılarak İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitaplarının “ahlak” öğrenme alanı üniteleri içerisinde yer alan ayet mealleri aslına uygun bir şekilde verilmiştir. Ayetlerin bir kısmı tam meal olarak verilmiş, diğer bir kısmı ise konuyu desteklemek için seçilen ilgili metin içerisinde kısmen alıntılanarak kullanılmıştır. Ayrıca yapılan kısmi alıntılama da üç nokta (...) ile gösterilmiş ve alıntılamanın ayet öncesine mi, ortasına mı veya sonrasına mı ait olduğuna işaret edilmiştir. Örneğin 8. sınıf ders kitabında⁸² “*Şeytan, içkide, kumarda aranıza düşmanlık ve kin düşürmek, sizi Allah'ı anmaktan*

75 Macit, *a.g.e.*, s. 115.

76 49. Hucurat, 11.

77 Macit, *a.g.e.*, s. 123.

78 Tirmizi, Birr, 15.

79 Altaş, *a.g.e.*, s. 100.

80 2. Bakara, 195.

81 Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali, Komisyon, TDV. Yayınları, Ankara, 2005.

82 Altaş, *a.g.e.*, s. 100.

ve namazdan alıkoymak ister...⁸³ ayetinde alıntılama ayet başlangıcında, 6. sınıf ders kitabında⁸⁴ “Ey iman edenler... Biriniz diğerini arkadan çekiştirmesin. Biriniz ölmüş kardeşinin etini yemekten hoşlanır mı? İşte bundan tiksindiniz. O halde Allah’tan korkun...”⁸⁵ ayetinde alıntılama hem ayet ortasında ve sonrasında, 7. sınıf ders kitabında⁸⁶ “...Birbirinize bir emanet bırakırsanız, emanet bırakılan kimse emaneti sahibine versin ve (bu hususta) Rabb’i olan Allah’tan korksun.”⁸⁷ ayetinde ise alıntılama ayet sonrasında yapılmıştır.

İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitaplarının “ahlak” öğrenme alanı ünitelerinde verilen hadislerin kaynaklarına bakıldığında hadislerin; Buhari’nin “Sahih-i Buhari” ve “Edebu’l Müfret”, Müslim’in “Sahih-i Müslim”, Ebu Davud’un “Sünen-i Ebu Davud”, Tirmizi’nin “Sünen-i Tirmizi”, Ahmed b. Hanbel’in “Müsned”, İmam Malik’in “Muvatta”, Suyûtî’nin “Camiu’s-Sağir”, İbn Adıyy’in “Muhtaru’l-Ehadis”, Nevevî’nin “Riyazüs Salihin ve Tercümesi”, Nesai’nin “Sünen”, İbn Mace’nin “Sünen” vb. birinci dereceden kaynak niteliği taşıyan eserlerden alınmış olduğu görülmektedir.

“Ahlak” öğrenme alanıyla ilgili olarak verilen hadislerin özenle seçildiği ve anlamlarının öğrencilerin anlayacağı şekilde sade bir anlatımla sunulduğu söylenebilir. Örneğin 6. sınıf ders kitabında haset etmekle⁸⁸ ilgili olarak; “Birbirinize kin gütmeyiniz, haset etmeyiniz, birbirinize sırt çevirmeyiniz. Ey Allah’ın kulları! Kardeş olunuz.”⁸⁹ ve yalan söyleme ve hile yapmakla⁹⁰ ilgili olarak; “Bizi aldatan bizden değildir.”⁹¹ 5. sınıf ders kitabında zor durumda olanlara yardım etmekle⁹² ilgili olarak; “Kim mümin kardeşinin sıkıntısını giderirse Allah da kıyamet günü onun bir sıkıntısını giderir.”⁹³ 8. sınıf ders kitabında alkollü içki içmek ve uyuşturucu kullanmakla⁹⁴ ilgili olarak; “Her sarhoş edici şey haramdır. Çoğu sarhoşluk veren maddelerin azı da haramdır.”⁹⁵ 4. sınıf

83 5. Maide, 91.

84 Macit, *a.g.e.*, s. 111.

85 49. Hucurat, 12.

86 Demirtaş-Özdemir, *a.g.e.*, s. 111

87 2. Bakara, 283.

88 Macit, *a.g.e.*, s. 114.

89 Müslim, *Birr*, 32.

90 Macit, *a.g.e.*, s. 111.

91 Müslim, *İman*, 43.

92 Baştürk ve Özdemir, *a.g.e.*, s. 109.

93 Müslim, *Birr*, 58.

94 Altaş, *a.g.e.*, s. 100.

95 Müslim, *Eşribe*, 67, 68.

ders kitabında dostluk ve kardeşliğin temeli sevgidir⁹⁶ alt başlığıyla ilgili olarak; “*Seni sevene sen de sevgini açıkla. Çünkü sevgini açıkça söylemen aradaki sevginin derinleşmesine ve artmasına sebep olur.*”⁹⁷ hadisleri gayet açık ve sade bir şekilde verilmiştir.

Öğrenciler tarafından anlaşılması güç olabilecek hadisler, sonrasında yapılan açıklamalarla anlaşılır kılınmıştır. Örneğin: 7. sınıf ders kitabında savurganlıktan kaçınmakla ilgili⁹⁸ “*Abdest alırken bir ırmak kenarında dahi olsan suyu tutumlu kullan.*”⁹⁹ hadisi içerisinde yer alan “tutumlu olmak” kelimesiyle ilgili olarak, elde olan nimetlerin gereğinden fazla harcanmaması şeklinde açıklama yapılmış ve aksi durumda kişinin başkalarının yardımına muhtaç bir duruma düşebileceği konusu üzerinde de durularak tutumlu olmanın sağlayacağı kazançlar belirtilmiştir. 6. sınıf ders kitabında kötü zanda bulunmak¹⁰⁰ konusu ile ilgili olarak “*Kötü zanda bulunmaktan sakınınız. Çünkü zan, sözlerin en yalanıdır.*”¹⁰¹ hadisi verilmiş ve hadiste geçen geçen “zan” kelimesi, hakkında kesin bilgi sahibi olunmayan konular¹⁰² şeklinde açıklanmıştır. 7. sınıf ders kitabında başkalarına maddi yardımda bulunmak¹⁰³ konusu ile ilgili “*Müslüman zengin, kendisine verilen maldan yetim, fakir ve yolda kalmışa infak ederse ne iyi kimsedir.*”¹⁰⁴ hadisinde geçen “infak” kelimesi ile ilgili olarak “yoksul ve yardıma ihtiyacı olanlara yardımda bulunmak” şeklinde bir açıklama yapılmıştır. 5. sınıf ders kitabında hastaları ziyaret etmekle¹⁰⁵ ilgili olarak; “*Müslümanın, Müslüman üstündeki hakkı beştir: Selamını almak, hapşırınca ‘Yerhemukellah’ demek, davetini kabul etmek, hasta ise ziyaret etmek, cenazesine katılmak.*”¹⁰⁶ hadisinde ‘Yerhemukellah’ kısmı parantez içerisinde (*Allah sağlık ve afiyet versin.*) şeklinde açıklanmıştır.

“Ahlak” öğrenme alanı ile ilgili ayetlerin ve hadislerin açıklaması, yorumu, amaçlara yönelik olarak sunumu ve konulara dağılımı dengeli ve düzenli yapılmış; verilen ayetlerin ve hadislerin öğrenciye verilmek istenen mesajlara ve kazanımlara uygun olmasına dikkat edilmiş, konuyu ve amaçları yansıtan

96 Baştürk ve Özdemir, *a.g.e.*, s. 93.

97 Suyuti, *el-Camiu’s-Sağir*, c. I, s. 18. (45 nolu hadis)

98 Demirtaş-Özdemir, *a.g.e.*, s. 118

99 Ahmet b. Hanbel, *Müsned*, c. II, s. 181.

100 Macit, *a.g.e.*, s. 120

101 Buhari, Edeb, 58.

102 Macit, *a.g.e.*, s. 119.

103 Demirtaş-Özdemir, *a.g.e.*, s. 109

104 Nesai, Zekât, 81.

105 Baştürk ve Özdemir, *a.g.e.*, s. 106.

106 Ebu Davud, Edeb, 90.

ayetler ve hadisler seçilmiştir. Örneğin: 6. sınıf ders kitabında “Anne Baba ve Büyüklere Saygısızlık”¹⁰⁷ konusuyla ilgili olarak “*Rabb’in sadece kendisine kul-luk etmenizi, ana-babanıza da iyi davranmanızı kesin bir şekilde emretti. On-lardan biri veya her ikisi senin yanında yaşlanırlarsa kendilerine ‘Of!’ bile deme; onları azarlama; ikisine de güzel söz söyle. Onları esirgeyerek alçak gönüllülükle üzerlerine kanat ger ve ‘Rabb’im! Küçüklüğümde onlar beni nasıl yetiştirmişlerse şimdi de sen onlara öyle rahmet et.’ diyerek dua et.*”¹⁰⁸ ayeti ve “*Büyük günahlar; Allah’a ortak koşmak, anne ve babaya isyan etmek, adam öldürmek ve yalan yere yemin etmektir.*”¹⁰⁹ hadisi verilerek anneye ve babaya gereken saygıyı göster-menin dini bir görev olduğu vurgulanmıştır. Yine 5. sınıf ders kitabında, “zor durumda olanlara yardım ederiz”¹¹⁰ konusu içerisinde verilen “*Kim bir mü-min kardeşinin sıkıntısını giderirse Allah da kıyamet günü onun bir sıkıntısını giderir.*”¹¹¹ hadisiyle insanlar arasında sevgi, saygı, yardımlaşma ve dayanışma duygularının öğrenciler tarafından kazanılması amaçlanmıştır.

4. Okuma Metinlerine Göre Değerlendirme

Okuma metinleri, öğrencilerde oluşturulmak istenen dini, millî, ahlâkî ve evrensel değerler bakımından oldukça önemlidir. Okuma metinleri öğren-cilerin ders kitabında yer verilen konuları kavramalarına katkı sağlayan ma-teriyaller içerisinde yer almaktadır. İlköğretim Din Kültür ve Ahlak Bilgisi ders kitapları “ahlak” öğrenme alanları incelendiğinde 4.-8. sınıf ders kitaplarında okuma metinlerine yer verilmesi bakımından ve oranlarının sayısal dağılımı açısından bir tutarlılık bulunmamaktadır. İlköğretim 4. sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitabı “ahlak” öğrenme alanında; “Sevmek ve Sevilmek Bir İhtiyaçtır” konusunda “Uzun Kaşıklar”,¹¹² “Sevgi Allah’ın Bize Verdiği Bir Ni-mettir” konusunda “İnsan ve Allah Sevgisi”,¹¹³ “Dostluk ve Kardeşliğin Teme-li Sevgidir” konusunda “Sevgi Ocağı”¹¹⁴ ve “İslam Dini Dostça ve Kardeşçe Yaşamayı Öğütler” konusunda “Limon Ağacı”¹¹⁵ okuma metinlerine yer veril-miştir. 5. sınıf ders kitabı “ahlak” öğrenme alanında okuma metni olarak vur-gulanmamış olsa bile, “Cuma Günü ve Ramazan Ayı” konusunda “Mehmet’le

107 Macit, *a.g.e.*, s. 123.

108 17. İsrâ, 23-24.

109 Buhari, Eyman, 16.

110 Baştürk ve Özdemir, *a.g.e.*, s. 108-109.

111 Müslim, Birr, 58.

112 Baştürk ve Özdemir, *a.g.e.*, s. 91.

113 Baştürk ve Özdemir, *a.g.e.*, s. 93.

114 Baştürk ve Özdemir, *a.g.e.*, s. 98.

115 Baştürk ve Özdemir, *a.g.e.*, s. 100.

Ertuğrul’un Sohbeti”,¹¹⁶ “Kandil Geceleri” konusunda “Kandil Sevinci”,¹¹⁷ “Hastaları Ziyaret Ederiz” konusunda “Gönül Huzuru”,¹¹⁸ “Geçmişlerimizi Anarız” konusunda “Ayşe’nin Rüyası”¹¹⁹ ve “Zor Durumda Olanlara Yardım Ederiz” konusunda “Ahmet’in Kararı”¹²⁰ isimli çalışmalara yer verilmiştir. 6. sınıf ders kitabı “ahlak” öğrenme alanında okuma metni olarak sadece “Hz. Ali’nin Hz. Hasan’a Öğüdü”¹²¹ okuma metnine yer verilmiştir. 7. sınıf ders kitabı “ahlak” öğrenme alanında; “Din Güzel Ahlaklı Olmaya Nasıl Katkı Sağlar?” konusunda “Başkalarıyla İyi İlişkiler Kurmak”,¹²² “Doğruluk ve Dürüstlük” konusunda “Dürüstlük Yine Kazandı”,¹²³ “Başkalarına Maddi Yardımda Bulunmak (infak)” konusunda “Misafir Odası”¹²⁴ ve “Mevlana, Abdal Musa ve Kaygusuz Abdal’dan Sözler”¹²⁵ isimli okuma metinlerine yer verilmiştir. 8. sınıf ders kitabı “ahlak” öğrenme alanında ise okuma metni olarak herhangi bir çalışmaya yer verilmemiştir. Okuma metinlerine yer vermeyen veya sadece bir okuma metni verilen ünitelerde, bu eksiklik etkinlik çalışmaları ve bunlar arasına yerleştirilen kısa ve özlü metinlerle giderilmeye çalışılmıştır.

İlköğretim 4. sınıf Din Kültür ve Ahlak Bilgisi ders kitabı “ahlak” öğrenme alanında; “Uzun Kaşıklar”¹²⁶ okuma metninde “...kim ki hayat sofrasında yalnız kendini görür ve doymayı düşünürse o aç kalacaktır. Ve kim ki kardeşini düşünür de doyurursa o da kardeşi tarafından doyurulacaktır şüphesiz. Şunu da unutmayın ki hayat pazarından alan değil veren kazançlıdır her zaman” denilerek bencil olmamaya ve çevresindeki insanları da düşünmenin önemi işaret edilmiştir. “İnsan ve Allah Sevgisi”¹²⁷ okuma metninde ise “...bizler de gönlümüzde Allah’ın sevgisini her an yaşatmalıyız. Bunun için kendimize ve çevremizdeki bütün insanlara iyi davranmalıyız. Kötü davranışlardan sakınmalıyız. Sevgi ve saygı duygularıyla herkese iyilik etmeye, yardımlaşmaya çalışmalıyız. Sevginin Allah tarafından verilen en güzel nimetlerden biri olduğunu bilmeliyiz” ifadeleriyle sevmenin ve sevilmenin bir ihtiyaç olduğuna dair öğrencilerin duygu ve düşüncelerini ifade edebilecekleri bir ortam oluşturul-

116 Baştürk ve Özdemir, *a.g.e.*, s. 100.

117 Baştürk ve Özdemir, *a.g.e.*, s. 103.

118 Baştürk ve Özdemir, *a.g.e.*, s. 106.

119 Baştürk ve Özdemir, *a.g.e.*, s. 107.

120 Baştürk ve Özdemir, *a.g.e.*, s. 108.

121 Macit, *a.g.e.*, s. 126.

122 Demirtaş-Özdemir, *a.g.e.*, s. 104.

123 Demirtaş-Özdemir, *a.g.e.*, s. 107.

124 Demirtaş-Özdemir, *a.g.e.*, s. 110.

125 Demirtaş-Özdemir, *a.g.e.*, s. 121.

126 Baştürk ve Özdemir, *a.g.e.*, s. 91.

127 Baştürk ve Özdemir, *a.g.e.*, s. 93.

maya ve bu değerlerle ilişki kurulabilecek somut deneyimlerinden yararlanılmaya çalışılmıştır.

İlköğretim Din Kültür ve Ahlak Bilgisi 5. sınıf ders kitabı “ahlak” öğrenme alanında “Mehmet’le Ertuğrul’un Sohbeti”¹²⁸ etkinliği ile “...Ramazan ayında yakınlarımız, komşularımız, dost ve arkadaşlarımız iftar yemeğine davet edilir. Böylece dostluk ve akrabalık bağları kuvvetlenir. Yoksul ve kimsesiz insanlar unutulmayıp iftara davet edilir. Yardıma muhtaç insanlara zekât ve fitre gibi yardımlar yapılır. Bunlar, toplumsal dayanışma ve yardımlaşma duygularını geliştirir” ifadeleriyle paylaşmanın birey ve toplum için bir ihtiyaç ve erdem olduğu ve Ramazan ayının sevinç ve heyecanla yaşanması gerektiği kazandırılmaya çalışılmıştır. “Gönül Huzuru”¹²⁹ örneğinde ise hasta olanları ziyaret etmeyle ilgili öğrencinin kendi yaşamında bıraktığı izler ve hasta arkadaşını ziyaret etmesi sonucunda hissettiği huzur aktarılarak hastaları ziyaret etmenin önemi öğrencinin somut deneyimlerinden yararlanılarak sunulmuştur.

İlköğretim 7. sınıf Din Kültür ve Ahlak Bilgisi ders kitabı “ahlak” öğrenme alanında; “Başkalarıyla İyi İlişkiler Kurmak”¹³⁰ okuma metninde; İslam’ın güzel ahlak olarak ifade edilebileceği ve güzel ahlakında; “sana darılan, seninle ilişkiyi kesen kimse ile barışmandır, sana vermeyene vermendir, sana eziyet edeni hoş görüp affettendir” örnekleri verilerek Allah’ın sevgili kulu olmak, Allah’ın yarattıklarını, iyisi ve kötüsüyle, hastası ve engellisiyle, bitkisi ve hayvanıyla yani her şeyiyle sevmekle olacağı, hiç kimseyi hor görmemek, herkese Allah için iyi davranmak gerektiği üzerinde durularak ahlaki tutum ve davranışları yerine getirmeye istekli olmaları kazandırılmaya çalışılmıştır. “Mevlana, Abdal Musa ve Kaygusuz Abdal’dan Sözler”¹³¹ isimli okuma metninde ise; sevgi, saygı, şefkat, sabır, şükür, doğruluk, dürüstlük, kardeşlik, dostluk, ahde vefa, alçakgönüllülük, adaletli olmak, sözünde durmak, emanete riayet etmek, savurganlıktan kaçınmak, insanlara iyi davranmak ve güzel söz söylemek vb. gibi İslam’da övülen bazı ahlaki tutum ve davranışların birey ve toplum hayatındaki önemi kültürel bağlamda örnek deyişlerle aktarılmıştır.

Sonuç ve Değerlendirme

Cumhuriyet dönemi boyunca örgün eğitim kurumlarında uygulanan öğretim programlarındaki “Din Bilgisi”, “Ahlak Dersleri” ve daha sonra “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi” dersleri ahlak eğitimi alanında önemli bir yere sahiptir. Bu derslerle ahlakın dinle ve milli değerlerle ilişkisi, dinin ahlaklı ol-

128 Baştürk ve Özdemir, *a.g.e.*, s. 100.

129 Baştürk ve Özdemir, *a.g.e.*, s. 106.

130 Demirtaş-Özdemir, *a.g.e.*, s. 104.

131 Demirtaş-Özdemir, *a.g.e.*, s. 121.

maya sağlayabileceği katkılar doğrudan ya da dolaylı olarak dile getirilmiştir. Öğrencilerin din-ahlak ilişkisini kurabilmeleri, kişisel gelişim ve toplumsal barış için millî, ahlaki ve dinî değerlerin önemini anlayabilmeleri, hak ve özgürlüklerin kullanımını, barış içinde yaşamayı, dürüst ve güvenilir bireyler olmayı, affetmeyi ve bağışlamayı öğrenebilmeleri, dini ve ahlaki kavramları anlayabilmeleri, din ve güzel ahlak hakkında bilgi sahibi olabilmeleri, güzel söz söylemeleri ve güzel davranışlarda bulunabilmeleri, ahlaki davranışları tanıyabilmeleri, sorumluluk ve bilinçle hareket edebilmeleri genelde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin özelde ise ahlak öğrenme alanının amaçlarındandır. Ayrıca bu ders ve “ahlak” öğrenme alanlarıyla, öğrencilerin aktif şekilde din ve ahlak hakkında öğrenirken problem çözmeyi, çözümlerini ve düşüncelerini paylaşmayı, açıklamayı ve savunmayı, din ve ahlaki hem kendi içinde hem de başka alanlarla ilişkilendirmeyi başarmaları hedeflenmektedir.

İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitaplarının “ahlak” öğrenme alanları; içerik seçimi ve düzenlenmesi bakımından, bireysel öğrenmeye olanak sağlaması noktasında, öğrenciler için gerekli kısımların vurgularının yapılması açısından yeterli bulunmuştur. İncelenen ilköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitapları “ahlak” öğrenme alanlarının içeriği, öğretim programındaki kazanımları yeterince gerçekleştirebilecek düzeydedir. İçeriğin sunumunda öğretim stratejileri ve yöntemleri uygun kullanılmakla birlikte yöntemlerin rehberliği alt düzeydedir. Öğrencilerin daha etkin katılımını sağlayacak beyin fırtınası, soru-yanıt, drama, rol oynama vb. yöntemlere ve tekniklere yeterince yer verilmemiştir. Ayrıca, etkinliklerde “çoklu zekâ” kuramından yeterince yararlanılmadığı tespit edilmiştir.

“Ahlak” öğrenme alanı ünitelerinin ve konularının sunumu sırasında, soyut kavramların somutlaştırılarak anlatıldığı belirlenmiştir. “Ahlak” öğrenme alanlarında sade ve anlaşılır bir dil kullanıldığı ve konularda geçen bilinmeyen kelimelerin konu içerisinde açıklandığı tespit edilmiştir. Cümleler her sınıfın kendi seviyesine uygun, açık ve anlaşılır olarak verilmiştir. İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitapları “ahlak” öğrenme alanlarında bazı konulardaki satır sayıları olması gerekenden fazla olduğu tespit edilmiştir. Örneğin 4 ve 5. sınıflarda bir sayfada en fazla yirmi satır bulunması gerekirken,¹³² 4. ve 5. sınıf ders kitapları “ahlak” öğrenme alanlarında bir sayfadaki satır sayısının otuzu bulduğu belirlenmiştir.¹³³

İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitapları “ahlak” öğrenme alanlarında kavram haritalarına yeterince yer verilmemiştir. Konunun bir bü-

132 Tosun, Doğan ve Korkmaz, *a.g.e.*, s. 38.

133 Demirtaş-Özdemir, *a.g.e.*, s. 96; Baştürk ve Özdemir, *a.g.e.*, s. 98, 101, 103.

tün olarak algılanması ve konular arasındaki bağlantıların görsel olarak ortaya konulması için kavram haritalarının kullanılması önemlidir. “Ahlak” öğrenme alanları incelediğinde ders kitaplarında bu hususun göz ardı edildiği belirlenmiştir. Bu anlamda “ahlak” öğrenme alanında öğrencilerin araştırma, sorgulama, problem çözme ve karar verme süreçlerine katılımlarını sağlayacak etkinliklere ve işbirlikçi öğrenme stratejilerine daha fazla yer verilmesi gerekir.

“Ahlak” öğrenme alanlarında yer alan konular hakkında, temel kaynaklardan yararlanılmıştır. “Ahlak” öğrenme alanı ile ilgili ayetlerin ve hadislerin seçiminin, açıklamasının, yorumunun ve amaçlara yönelik olarak sunumunun, ayetlerin ve hadislerin konulara dağılımının dengeli ve düzenli yapıldığı, verilen ayetlerde ve hadislerde öğrenciye verilmek istenen mesajları ve kazanımları yansıtıcı nitelikte olmalarına dikkat edildiği, konuyu ve amaçları yansıtan ayetlere ve hadislerle yer verildiği tespit edilmiştir. İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitapları “ahlak” öğrenme alanlarındaki konuların öğrenciler tarafından kavranmasını kolaylaştırmak için içeriğin sunumunda ve örneklerle desteklenmesinde ayetlere ve hadislerle sıkça başvurulmuştur. Ancak, İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programı ve Kılavuzu’nda ayetlerin kullanımı ile ilgili ders işleniş örneklerine ve etkinliklerine yer verilmesine rağmen ders kitaplarında çoğunlukla ayetlerin anlatılması tercih edilmiştir. Ayetler ve hadisler derste öğrencileri aktif kılacak biçimde etkinlik içerisinde kullanılmamıştır. Ayetlerde geçen anlaşılması zor kavramlar çoğunlukla anlaşılır kılınmış, bazı ayetlerle ve hadislerle ilgili olarak öğrencilerin yorumları alınmaya çalışılmıştır.

İlköğretim 6. sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitapları “ahlak” öğrenme alanında sadece bir tane okuma metnine yer verilmesi, 8. sınıf ders kitabında ise herhangi bir okuma metnine yer verilmemesi eksiklik olarak sayılabilecek hususlardandır. Özellikle “ahlak” öğrenme alanında örnek olayların ve okuma metinlerinin önemi büyüktür. Ancak, ahlak öğrenme alanında örnek olaylara ve hikâyelere yeterince yer verilmediği tespit edilmiştir. Oysa örnek olaylara ve okuma metinlerine daha çok yer verilerek “ahlak” öğrenme alanlarıyla ilgili kazanımlarının gerçekleşmesine katkı sağlanabilir. Öğrencilerin öğrendiklerinin yaşanılabilir olduğunu görmeleri ve örnek almaları önemlidir. İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitapları “ahlak” öğrenme alanlarındaki konular, öğrencilerin günlük yaşantısında yararlanabileceği şekilde ifade edilmeye çalışılmış, öğrencilerin yakın çevrelerinden örnekleri sınıfta tartışmaları sağlanmaya çalışılmıştır. Bazı konuları destekler mahiyette okuma metinlerine ve tarihi örneklere yer verilmiştir. Ancak bu örneklerin sayısının yeterli olmadığı gibi ünitelere ve sınıflara dağılımında da orantısızlık söz konusudur. Yine bazı okuma metinleri sadece aktarılmış, öğrencilere

bu okuma metinleri üzerinde değerlendirme yapmalarına yönelik etkinliklere yer verilmemiştir. İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitaplarının “ahlak” öğrenme alanları içerisinde yer verilen okuma metinleri, ifade edilen hususlar dışında genel olarak ilgili kazanımların edinilmesine katkı sağladığı, öğrencilerin ilgi, ihtiyaç ve beklentilerini karşıladığı ve seviyelerine uygun olduğu ileri sürülebilir.

İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitapları “ahlak” öğrenme alanlarının incelenmesine dayanılarak aşağıdaki öneriler geliştirilebilir.

1. İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitaplarının “ahlak” öğrenme alanları, içerik bakımından tekrar gözden geçirilerek özellikle içeriğin, kazanımları gerçekleştirmeye dönük olması, örneklerle desteklenmesi ve öğrencinin aktif rol alarak öğrenmesini kolaylaştırması açısından zenginleştirilmesinde yarar vardır.
2. İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitaplarının “ahlak” öğrenme alanları görsel unsurlar bakımından öğretimi destekleyici ve öğrencinin daha çok ilgisini çekici hale getirilmelidir.
3. İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitaplarının “ahlak” öğrenme alanlarındaki bir sayfada bulunması gereken satır sayıları, tekrar gözden geçirilmeli, sınıf seviyelerinin standardına uygun hale getirilmelidir.
4. İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitaplarının “ahlak” öğrenme alanlarında yer alan cümleler; basitten karmaşığa, bilinenden bilinmeyene, somuttan soyuta doğru sıralanmalı, öğrencilerin gelişim düzeyleri dikkate alınmalıdır.
5. İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitaplarının “ahlak” öğrenme alanları, öğrencilerin gelişim düzeyine uygun ve metin içeriği ile uyumlu resimler, şekiller ve grafikler ile desteklenmelidir. Resim, şekil ve grafiklerin altında öğrencilerin gelişim düzeylerine uygun açıklamalara yer verilmelidir. Ders kitapları öğrencilerin öğrenmesini kolaylaştıracak ve motivasyonunu yükseltecek resim, fotoğraf, şekil gibi görsel öğeler bakımından zenginleştirilmelidir.
6. İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitaplarının “ahlak” öğrenme alanları okuma metinlerinde, öğrencilere kazandırılmak istenilen değerler ile kavramlar iyi tespit edilerek, öğrencilerin ilgisini çeken, okumaya özendiren, uzunluk bakımından öğrenci düzeyine uygun olan ve günlük yaşam ile ilişkili olarak onları düşünmeye, araştırmaya, tartışmaya yönelten okuma metinleri seçilmeli ve ders kitaplarında bu okuma metinlerine yer verilmelidir.

İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitaplarının “ahlak” öğrenme alanlarıyla ilgili ünitelere bir bütün olarak bakıldığında; konuların ele alınış ve sunulmuş biçimi, verilen örnekler, tartışma soruları, değerlendirme, yorumlama ve düşünme etkinlikleri; objektif, birleştirici ve bütünleştirici bir tarzda verildiği söylenebilir. İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitaplarının “ahlak” alanları; içerik, öğrenilebilirlik, temel kaynaklar ve okuma metinlerinin içerik analizi neticesinde genel olarak iyi hazırlandığı ve başarılı olduğu ifade edilebilir. Belirtilen eksikliklerin hazırlanacak ders kitaplarında giderilmesinin ders kitaplarının işlevsel değerini artıracığı ve eğitsel önemini daha belirgin hale getireceği düşünülmektedir. İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitaplarının niteliğinin geliştirilmesi amacıyla; öğrencilerin, öğretmenlerin ve alan eğitimcilerinin görüşleriyle benzer araştırma çalışmalarının yapılması önerilmektedir.

Kaynakça

- Ahmet b. Hanbel, *Müsned*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.
- Alkan, Cevat, *Eğitim Teknolojisi*, Atilla Kitabevi, Ankara, 1995.
- Altaş, Nurullah, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı-8*, Sevgi Yayınları, Ankara, 2011.
- Aybar, Fatma Betül, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarında Kullanılan İçerik ve Etkinliklerin İnanç Öğrenme Alanı Kazanımlarının Gerçekleşmesine Katkısı (Ders Kitaplarına Dayalı İçerik Analizi)*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2008.
- Ayhan, Halis, *Türkiye’de Din Eğitimi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1999.
- Baştürk, Ayhan ve Özdemir, Murat, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı-4*, İlke Basım Yayım Dağıtım Gazetecilik San. ve Tic. Ltd. Tic., Ankara, 2011.
- Baştürk, Ayhan ve Özdemir, Murat, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı-5*, İlke Basım Yayım Dağıtım Gazetecilik San. ve Tic. Ltd. Tic., Ankara, 2011.
- Buhari, Muhammed b. İsmail, *Sahib-i Buhari*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.
- Demirtaş, Kenan ve Özdemir, Murat, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı-7*, İlke Basım Yayım Dağıtım Gazetecilik San. ve Tic. Ltd. Tic., Ankara, 2011.
- Diler, Hatice, *İlköğretim 4. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarının Değerlendirilmesi*, Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 2001.
- Doğan, Recai ve Tosun, Cemal, *İlköğretim 4. ve 5. Sınıflar İçin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi*, 2. Baskı, Pegem A Yayıncılık, Ankara, 2003.
- Ebu Davut, Muhammed b. Eş’as es-Sicistani, *Sünen-i Ebu Davut*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.

Eşsiz, Muhittin, “*Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programlarına Karşılaştırmalı Bir Bakış*”, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programları ve Uygulama Örneği (Ankara Modeli)*, Din Öğretim Genel Müdürlüğü Hizmet İçi Eğitim Dizisi-2, MEB. Yayınları, İstanbul, 2001, ss. 33-39.

Ev, Halit, “*Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Yapılandırmacı Öğrenme-İmkân ve Sınırlılıklar*”, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 32, Yıl: 2010, ss. 111-137.

Ev, Halit, “*İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı Hakkında Bir Değerlendirme*”, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 32, Yıl: 2010, ss. 139-167.

Gökdere, Murat ve Keleş, Esra, *Öğretmen ve Öğrencilerin Fen Bilgisi Ders Kitaplarını Kullanma Düzeyleri Üzerinde Müfredat Değişikliğinin Etkisi*, Milli Eğitim Dergisi, Sayı:161, Kış 2004; http://dhgm.meb.gov.tr/yayimlar/dergiler/Milli_Egitim_Dergisi/161/gokdere-keles.htm, Erişim tarihi 10.09.2012.

Kahraman, Serpil, *Lise II. Sınıfta Okutulan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarının Form ve Muhteva Yönünden Değerlendirilmesi*, Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 2003.

Karasar, Niyazi, *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, 14. Baskı, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara, 2008.

Kaymakcan, Recep, *Öğretmenlerine Göre Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersleri, Yeni Eğilimler: Çoğulculuk ve Yapılandırmacılık*, Değerler Eğitim Merkezi, İstanbul, 2009.

Kesgin, Safiye, “*Cumhuriyet Dönemi Örgün Eğitim Kurumlarında Ahlak Eğitimi*”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 52: 1 (2011), ss. 209-238

Kılıç, Abdurrahman ve Seven, Serdal, *Konu Alanı Ders Kitabı İncelemesi*, Pegem A Yayıncılık, Ankara, 2002.

Kızılabdullah, Yıldız, *Yapılandırmacılık Yaklaşımının İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Amaçlarının Gerçekleşmesine Etkisi*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2008.

Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali, Komisyon, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2005.

Macit, Sadullah, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı-6*, Bisiklet Yayıncılık, İstanbul, 2011.

Milli Eğitim Bakanlığı, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu*, MEB. Yayınları, Ankara, 2006.

Milli Eğitim Bakanlığı, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu*, MEB. Yayınları, Ankara, 2010.

Milli Eğitim Bakanlığı, *II. Milli Eğitim Şurası*, 15 - 21 Şubat 1943. <http://www.ttkb.meb.gov.tr>, Erişim tarihi 12.06.2012.

Milli Eğitim Bakanlığı, *Tebliğler Dergisi*, Ekim 2000, Sayı:2517.

Milli Eğitim Bakanlığı, *Tebliğler Dergisi*, Mart 1982, Sayı: 2109.

Milli Eğitim Bakanlığı, *Tebliğler Dergisi*, Temmuz 1995, Sayı: 2434.

Milli Eğitim Bakanlığı, *Temel Eğitim ve Ortaöğretimde Ahlak Dersleri Programı*, Milli Eğitim Basımevi, Ankara, 1975.

Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. El-Haccac el-Kuşeyri, *Sahib-i Müslim*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992

Nesaî, Ebu Abdirrahman Ahmet b. Şuayb, *Sünenü'n-Nesai*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.

Okumuşlar, Muhittin, *Yapılandırmacı Yaklaşım ve Din Eğitimi*, Yediveren Kitap, Konya, 2008.

Özden, Yüksel, *Öğrenme ve Öğretme*, 6. Baskı, Pegem A Yayıncılık, Ankara, 2003.

Soyyığıtoğlu, Muradiye, *Yapılandırmacı Eğitim Anlayışı Işığında İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi IV. Sınıf Müfredatında (2007) Yer Alan "Din ve Ahlak Hakkında Neler Biliyoruz, Temiz Olalım, Kur'an-ı Kerimi Tanıyalım" Ünitelerinin İşleniş*, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2008.

Şahin, Kamil, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders ve Öğretmen Kılavuz Kitaplarının Ders Kitabı İnceleme Kriterlerine Göre Değerlendirilmesi (Muğla İl Örneği)*, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2010.

Tirmizi, Muhammed b. İsa, *Sünen-i Tirmizi*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.

Tosun, Cemal, Doğan, Recai ve Korkmaz, Ayşe, *Konu Alanı Ders Kitabı İnceleme Kılavuzu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi*, Ed. Leyla Küçükahmet, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara, 2001.

Tosunoğlu, Mesiha, Arslan, Metin ve Karakuş, İdris, *Konu Alanı Ders Kitabı İncelemesi*, Anıtepe Yayıncılık, Ankara, 2001.

Weinbrenner, Peter, *"Methodologies of Textbook Analysis Used To Date"*, *History and Social Studies: Methodologies of Textbook Analysis*, Ed.H. Bourdillon, Swets and Zeitlinger, Amsterdam, 1992.

Yanpar Şahin, Tuğba ve Yıldırım, Soner, *Öğretim Teknolojileri ve Materyal Geliştirme*, Anı Yayıncılık, Ankara, 1999.

Yazıcıoğlu, Yahşi ve Erdoğan, Samiye, *SPSS Uygulamalı Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, Detay Yayıncılık, Ankara, 2004.

Yıldırım, Ali ve Şimşek, Hasan, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma*, Seçkin Yayınları, Ankara, 2006.

Yurdakul, Bünyamin, *"Yapılandırmacılık"*, *Eğitimde Yeni Yönelimler*, Ed. Özcan Demirel, Pegem A Yayıncılık, Ankara, 2005, ss. 39-65.

Zengin, Mahmut, *"Yapılandırmacı Yaklaşım ve Din Eğitimi"*, *Din Eğitiminde Çağdaş Konular*, Ed. Mustafa Köylü, Değerler Eğitim Merkezi Yayınları, İstanbul, 2012, ss. 103-134.

MÂTURÎDİYYENİN TEMEL KAYNAKLARINDA RÂFİZA VE RÂFİZÎ FIRKALAR

Kıyasettin KOÇOĞLU (*)

ÖZ

İmam Mâturîdî'nin görüşleri etrafında şekillenen Mâturîdîyye'nin gelişiminde pek çok ismin katkısı olmuştur. Ancak çalışmamız, eserlerinde Râfıza ve kollarına yer veren Ebu'l-Yusr Muhammed el-Pezdevî, Ebu'l-Muin en-Nesefî, Nureddin es-Sâbûnî, Ebû's-Senâ Muhammed b. Zeyd el-Lâmîşî'den hareketle yapılmıştır. Mâturîdîyye'nin temel kaynaklarında yer verilen İslam Mezheplerinden birisi Râfîzîliktir. Mâturîdîyyenin şemsiye bir kavram ve ana mezhep olarak kullanıldığı Râfıza'nın altında Şia, İmâmiyye, Zeydiyye, Ca'feriyye, Hişâmîyye, Karâmita, Cârûdiyye, Cerîriyye, Cevâribiyye, Cevâlikiyye, Ya'kubiyye, Zirârîyye, Mübeyyida, Nusayriyye fırkalarına yer verilmektedir. Ehl-i Hak ve Ehl-i Bid'a ayrımı şeklindeki tasnifin uygulandığı yaklaşımlarda Râfıza ve kolları Ehl-i Bid'a içerisinde konumlandırılır.

Anahtar Kelimeler: Mâturîdî, Mâturîdîlik, Râfıza, Râfîzîlik, Şia

ABSTRACT

Al-Rafida and Rafidite Sects in the Primary Sources of Maturidiyya

Many figures had a contribution in the development of Maturidism which took shape around the views of al-Maturidi. However, we composed our study with reference to Abû Yusr al-Pazdawi, Abû al-Mu'in al-Nasafi, Nûr al-Dîn al-Sâbûnî and Abû Thanâ Muhammad b. Zayd al-Lâmîshî who mentioned in their works al-Rafida and its sub-groups. Al-Rafida is one of the Islamic sects which was referred to in the primary Maturidite works. al-Rafida, which was used by the Maturidite works as an umbrella term and main group, includes such sub-groups as Shia, Imamiyya, Zaydiyya, Jafariyya, Hishamiyya, Qarâmita, -Jarudiyya, Jaririyya, Jawaribiyya, Jawaliqiyya, Yaqubiyya, Dirariyya, Mubayyida, Nusayriyya. In the classification of ahl-al-haqq and ahl al-bida, al-Rafida were placed within ahl al-bida.

Keywords: Maturidi, Maturidism, Rafida, Rafidism, Shia

* Yrd. Doç. Dr., Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Öğretim Üyesi.

Giriş

İslam Mezhepleri Tarihi araştırmaları, mezheplerin, tarihsel süreçte karşılaştıkları sosyal, siyasal, fikri, ekonomik, coğrafi vb. şartların etkilerine göre gelişme ve değişme gösterdiklerini ortaya koymaktadırlar. Sünniliğin itikadi kollarından birisini oluşturan Maturidiliğin, doğup geliştiği tarihsel şartların etkilerine maruz bir şekilde hem fikirlerinde hem de üslubunda önemli şekillenmelerin olduğu, bu geleneğin temel eserlerinden anlaşılmaktadır. Mâturîdî ve Mâturîdîlik üzerine yapılan çalışmalar, bu fikriî ekolün eserlerinde, Mutezili hareketlerden sonra en önemli yeri Rafîzî-Şii fırkaların aldığını göstermiştir. Bu çalışmada Mâturîdiyyenin temel kaynaklarında Rafîza ve Rafîzî fırkalar ele alınarak Maturidiliğin bu fırkalara bakışı ortaya konmaya çalışılacak ve konuyla ilgili etkilenme ve değişimin izleri sürülecektir. Bununla da Mâturîdî ve Mâturîdîliğin Râfîzî-Şii fırkalara bakışı ortaya konarak mezhepsel algı dünyalarının anlaşılmasına katkı sağlamak hedeflenmektedir.

Tarihsel araştırmalar, geçmişte yaşanan olayların kalıntıları üzerinden yapılmaktadır. Yaşanan olaylardan günümüze aktarılan veriler, zaman içerisinde kayda değer görülen veya zamana karşı direnmeyi başarabilen ama çoğunlukla elemelerden geçerek varlıklarını sürdürebilenlerdir.¹ Bunlar, oranları farklı olsa da çeşitli sübjektif etkilere maruz kalmışlardır. İslam düşüncesi içerisinde oluşan mezhepsel hareketlerin günümüze ulaşan kaynakları ciddi düzeyde öznelleştirilmiş bir tarih alanı olarak karşımıza çıkmaktadır. İslam Mezhepleri Tarihinin erken tarihli kaynaklarının “reddiye veya savunma amacıyla kaleme alınmış” olmaları kanaatimizi destekler mahiyettedir.² Araştırmamızın sınırları içerisinde kalan tarihsel alan ve Mâturîdiyye'nin başlıca kaynakları da bu durumdan yeterince nasiplenmiş gözükmemektedir. Tarihsel kişiliğinin ötesinde, savunmacı ve reddiyeci anlayışın etkisinde destansı literatüre konu olmuş Hz. Ali gibi kişiler hakkındaki bilgilerin sübjektifleştirilmiş olması kaçınılmaz bir sonuçtur. Ayrıca konu edindiğimiz mezhep ve mensuplarının eserlerinin bir kısmı günümüze ulaşamamıştır. Onlara atfedilen eserlerin aidiyetindeki şüpheler, eserlere zaman zaman sonradan ilavelerin yapılmış olması, karşıt fikirli müelliflerin kaynaklarından hareketle, tek taraflı yaklaşımlarla elde edilen bilgileri içermeleri, eldeki verilerin İslam Mezhepler Tarihi araştırma metodları³ kapsamında değerlendirilerek kullanılmasını gerekli kılmaktadır.

1 Kılıçbay, M. A., “Bir ‘Tarih Okuma’ Tarzı Olarak Gelenek”, *Doğu-Batı*, I (III), 1998, 21-22.

2 Fıçlalı, Ethem Ruhi, “Çevirenin Önsözü”, Ebu Mansur Abdulkahir el-Bağdadi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fıçlalı, TDV. Yay., I. Baskı, Ankara, 1991, s. XXII-XXIII.

3 İslam Mezhepleri Araştırmalarında kullanılan Metodlar hakkında geniş bilgi için bk.; Kutlu Sönmez, “İslam Mezhepleri Tarihinde Usul Sorunu”, *İslami İlimlerde Metodoloji (Usul)*

Fikirlerin tarihlendirilmesi, gelişim ve değişim süreçlerinin araştırılması, fikirlerin tarihsel gelişiminde oluşan kırılmaların ve üzerinde etkili olan aktör ve faktörlerin tespit edilmesini sağlayacaktır. Söz konusu bu durum, çalışmamızda tarihsel kronolojiyi takip etmemizin temel gerekçelerinden birisini oluşturmaktadır. Mâturîdîlik geleneğini oluşturan kişi ve eserlerin kullanımında bu usule dikkat edilerek Râfıza hakkındaki fikri gelişim ve değişim takip edilmeye çalışılacaktır. Mâturîdî geleneğinden elde edilen veriler de, yeri geldikçe farklı kaynaklarla mukayese edilecektir.

I. İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik

Sünni geleneğin önemli kollarından birisi Mâturîdîliktir. Fikri temelleri Ebu Hanîfe'ye dayanan ve onun akide şeklinde zikrettiği görüşlerini aklen ve naklen temellendirip sistemleştirerek geliştiren İmam Mâturîdî'nin ismine izafeten bu ekole, Mâturîdîlik denilmiştir. İmam Mâturîdî'nin fikirlerine değer verilip, üstad kabul edilmesine ve fikirlerinin Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat içerisinde yer verilmesine rağmen bir mezhep ismi olarak Mâturîdîliğin ilk kullanılmasının Selçuklular döneminden sonra (h. 8/ m.14) olduğu kabul edilmektedir.⁴ Ancak Mâturîdîlik, bu tarihsel süreç içerisinde Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat adı altında düşünsel gelişimini sürdürmüş ve önemli düzeyde yaygınlaşmıştır. Ebu'l-Muin en-Nesefî (438-508/1046-1114), Ahmed Yesevî (486-562/1093-1167), Ebu Hafs Necmüddîn Ömer en-Nesefî (537/1142), Sadrü's-Şehid Ömer b. Abdulaziz b. Mâze el-Buhârî (536/1142), Alâuddîn es-Semerkindî (539/1144), Alâuddîn es-Semerkindî el-Üsmendî (488-552/1095-1157), Nureddîn es-Sâbûnî (580/1184), Ebû's-Senâ Muhammed b. Zeyd el-Lâmişî (h. 6./m. 12. yüzyılın başları), Muhammed b. Hüseyin b. Nâsır Ziyâüddîn el-Bendenîcî (545/1150'den sonra), Ali b. Osman el-Ûşî (569/1173), Ebu'l-Hasan el-Merginânî (593/1197), Yusuf el-Hemadânî (535/1141) gibi âlimler, mezhebin fikirlerinin gelişip derinleşmesi ve yaygınlaşmasında önemli katkıları olmuştur. Sonraki dönemlerde de Mâturîdîliğin fikirleri üzerine önemli çalışmalar yapılmış olduğu muhakkaktır. Ancak araştırmamız özellikle temel fikirleri yansıtabilecek ve Mâturîdîliğin oluşum sürecine önemli katkı sağlamış eserlerle sınırlı tutulacaktır.

Mâturîdîliğin temel kaynaklarında başta Mutezile olmak üzere İslam Mezhepleri Tarihi kaynaklarında zikredilen başlıca mezheplerden bahsedilmekte

Meselesi 1, I. Basım, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2005, ss., 392-440; Büyükkara, Mehmet Ali, "Bir Bilim Dalı Olarak İslam Mezhepleri Tarihi İle İlgili Metodolojik Problemler", *İslami İlimlerde Metodoloji (Usul) Meselesi 1*, I. Basım, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2005, ss., 441-491.

4 Ak, Ahmet, *Selçuklular Döneminde Mâturîdîlik*, Yayınevi Yay., I. Baskı, Ankara, 2009, s. 109.

ve temel fikirleri değerlendirilmektedir. Bu bağlamda Mutezileden sonra fikirlerine en çok yer verilen mezheplerden birisi de Râfızîlik'tir. Araştırmamızda Mâtürîdîliğin temel kaynaklarında⁵ Râfıza ve onun alt kollarına olan yaklaşım ele alınacak, hem tarihsel süreç içerisindeki değişim ve gelişim, hem de temel eleştirisi noktaları ortaya konmaya çalışılacaktır.

II. İsimlendirme Sorunu

İslam Mezhepleri Tarihi araştırmalarında mezheplerle ilgili yapılan isimlendirmelerin tespiti önemlidir. Tarihsel süreçte kavramların anlam ve kapsamında ciddi değişimin yaşanması, aynı ismin övgü veya yergi anlamında kullanılması gibi problemler bulunmaktadır. Bu anlamda mezhebin hangi isimle anıldığı, bu isimle neyin/kimin kastedildiği, niçin verildiği, kendileri tarafından mı yoksa muhalifleri tarafından mı verildiği, bu isme atfedilen fikirlerin kimler tarafından temsil edildiği gibi hususlar öne çıkmaktadır.⁶ Mâtürîdîliğin temel kaynaklarında Râfıza isminin kullanımını da bu bağlamda ele alınacaktır.

İmam Mâtürîdî'nin eserlerinde temel olarak ana kaynaklarda *Râfıza* ve onunla ilişkili olarak zikredilen fırkalardan, *Şîa*, *Karâmita* ve *Bâtıniyye* ele alınmaktadır. Geleneğin sonraki kaynaklarında bunlara ilave olarak *Zeydiyye*, *Câferiyye*, *İmâmiyye*, *Hişâmiyye*, *Cârûdiyye*, *Zeyniyye*, *Cevâribiyye*, *Cevâlikiyye*, *Cerîriyye*, *Zirâriyye*, *Ya'kubiyye*, *Mubeyyiza* ve *Nusayriyye* gibi fırkalar da konu edilmektedir. Ele alınan konular, genel anlamda mezhebe, bazen de önde gelen kişi/kişilere atfedilmektedirler. Bazen de herhangi mezhepsel aidiyeti kurulmadan Hişâm b. Hakem gibi İslam Mezhepleri Tarihi kaynaklarında mezhepsel konumu belli olan kişilerin fikirlerine yer verilmektedir.

Mâtürîdîyye'nin temel kaynaklarında Râfıza üst/şemsiye isim olarak kullanılmakta ve bu geleneğin diğer kolları onunla bağlantılı olarak ele alınmaktadır. Çalışmamızda, Mâtürîdîyye geleneğinin yaklaşımına uygun olarak Şîa, İmâmiyye, İsnâaşeriyye gibi isimlerin yerine Râfıza ismini ana/üst isim olarak kullanmayı tercih ettik. Şimdi bu fırkalar tek tek ele alınarak Mâtürîdîliğin onlara olan yaklaşımı ortaya konulacaktır.

III. Râfıza Kavramı ve Genel Kullanımı

Râfıza, kökü itibariyle ر ف ض kökünden türemiş Arapça bir isim olup kelime olarak bir şeyi terk etmek, ayrılmak, dağılıp yayılmak, develeri otlakta

5 Mâtürîdîliğin temel kaynakları hk. bkz., Ak, Ahmet, *Büyük Türk Alimi Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, İst., 2008, ss.4-20; Ak, Ahmet, *Selçuklular Döneminde Mâtürîdîlik*, ss., 175-182.

6 Kutlu, Sönmez, *Mezhepler Tarihine Giriş*, Dem Yay., İst., 2008, s. 23-24.

başıboş bırakmak ve az olmak anlamlarına gelmektedir. Râfîzî kelimesinin çoğulu Ravâfız olup, “ayrılan, -arkalarından çobanın gözettiği başıboş- develer, savaşta komutanı terk edip ayrılan askerler”⁷ anlamına gelmektedir. İstılahi kullanımda ise farklı anlamlar verilmektedir. Bunlar şu şekilde özetlenebilir:

Râfîza, Muhammed Bâkır öldüğünde, imametini ön plana çıkararak Muğire b. Sa’d’ın imametini kabul etmeyen Cafer b. Muhammed’in adamlarına Muğire b. Sa’d tarafından “terk edenler” anlamında verilen bir isimdir.⁸

Zeyd b. Ali’nin hurûcu esnasında ona gelerek Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer’in meşruiyeti hakkında soru sorup, ancak onun onlara tevelli ettiğini görünce kendisini yalnız bırakanlara Zeyd b. Ali’nin verdiği isimdir⁹ ki yaygın anlamı budur.

Hz. Ali’nin Hz. Peygamber’den sonra nass ve tayin ile halife olduğunu iddia edip onun haklarını savunanlara verilen genel bir isimdir.¹⁰

Abdullah b. Sebe’ye tabi olarak aşırı gidenlere verilen bir isimdir.¹¹

7 Geniş bilgi için bkz., İbn-i Manzur, *Lisânu’l-Arab*, Daru’l-Hadis, Kahire, 1423/2003, IV/196-197; Cevherî, İsmail b. Hammâd, *es-Sıhab Tâcu’l-Lügati ve Sıhabî’l-Arabiyye*, tahk., Ahmed Abdulfafur Attar, Daru’l-İlm Lilmelâyin, 4. Baskı, 1990, Beyrut- Lübnan, I/1078; Zencânî, Mahmud b. Ahmed, *Tehzib es-Sıhab*, tahk., Abdusselam Muhammed Harun-Ahmed Abdulfafur Attar, II/433; Firuzabâdî eş-Şirâzi, *el-Kamus el-Muhib*, Mısır, trs., II/344.

8 Nâşi el-Ekber, Ebu’l-Abbas Abdullah b. Şirşir el-Enbârî (293/906), *Mesailu’l-İmâme Usulu’n-Nihaye*, Beyrut, tahk., Yusuf Fanis?, 1971, s. 46; Nevbahtî, Ebu Muhammed el-Hasan b. Musa, (300/912), *Kitab Firakuş-Şia*, İstanbul, 1931, s. 54; Kummî, Said b. Abdullah Ebi Halef el-Eş’arî (301/913), *Kitabu’l-Makâlât ve’l-Firâk*, nşr., Muhammed Cevâd Meşkur, Tahran, 1341/1963, s. 76-77; Kummî-Nevbahtî, *Şii Firkalar Kitabu’l-Makâlât ve’l-Firak Firakuş-Şia*, çev., H. Onat-S. Hizmetli-S. Kutlu-R.Şimşek, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2004, s. 189-190; Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Tarihü’l-Ümem ve’l-Müluk*, Kahire, 1939, V/498.

9 Nâşi el-Ekber, *Mesailu’l-İmame*, s. 46; Taberî, *Tarih*, V/498, Eş’arî, Ebu’l-Hasan Ali b. İsmail, *Makâlâtü’l-İslamiyyin ve İhtilâfî’l-Musallîn*, tahk., Muhammed Muhyiddin Abdu’l-Hamîd, Mektebetü’l-Asriyye, Beyrut, 1416/1995, I/136-137; Fahreddin er-Râzi, *İtikadâtü’l-Firaki’l-Müslimin ve’l-Müşrikin*, Kahire, 1356/1938, s. 52.

10 Cahız, Ebu Osman Amr b.Bahr, *Kitabu’l-Osmaniyye*, tahk., Abdusselam Muhammed Harun, I. Baskı, Beyrut, 1411/1991, s. 84, 115; Hayyat, Ebu’Hüseyin Abdurrahim b. Muhammed b. Osman el-Mutezîlî, *Kitabu’l-İntisâr ve’r-Red ala Ravendiyye’l-Mülhid*, tahk., A. Nasri Nader, Beyrut, 1957, s. 13, 100-101; Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslamiyyin*, I/89; Bağdâdî, *age.*, s. 31.

11 İbn Abd Rabbihî, Ahmed b. Muhammed b. El-Endelûsî, *el-İkdu’l-Ferid*, tahk., Müfîd Muhammed Kumeyha, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, I. Baskı, Beyrut-Lübnan, 1404/1983, II/245.

Hız. Ebu Bekr'e "Batıl müçtehitlerin içtihatlarını kabul etti, beş vakit namazı üçe indirdi, İslamiyet'i inkârcılardan öğrendi" diyerek zekât vermeyi kabul etmeyenlere verilen isimdir.¹²

Râfıza, masum imamın sancağı altında kılıçla savaşmayı reddedenlere, silahı terk edenler anlamında verilen bir isimdir.¹³ Ancak odunla savaştıkları için onlara Haşebiye de denilmiştir.¹⁴

Râfıza, kötülükten kaçıp hakka sığınanlar manasındadır. Nitekim ilk Şîî hadîşçilerden kabul edilen Süleyman b. Mihran el-A'meş'in (ö. 148/765) Cafer-i Sâdık'tan aktardığına göre, "Fıravun'un adamları arasında efendisine itaati reddeden ve onun yerine Mûsâ'ya katılmayı tercih eden yetmiş kişiyi, Allah "Râfıza" yani kötülüğü terk eden kişiler olarak isimlendirdi" demiştir. Bu durumda Râfıza, menfî değil, müspet bir anlamı çağrıştırmaktadır. Zaten, Cafer-i Sadık kanalıyla gelen bir diğer habere göre "Râfıza Şia karşıtları tarafından icat edilmiş hakaret içeren bir lakap olmaktan ziyade, gerçekte Allah tarafından Şiilere verilen Eski ve Yeni Ahid'de muhafaza edilen bir şereftir."¹⁵

Bu tanımlamalarda Sünni kaynakların Râfıza'yı olumsuz anlamda kullanmalarına karşın Şia kaynakların olumlu anlamda kullandığı görülmektedir.

IV. Mâturîdîlik'te Râfıza ve Râfızî Fırkalar

1. Râfızîlik

1.1. İmam Mâturîdî'de Râfızîlik

İmam Mâturîdî'nin elimizde mevcut olan *Kitabu't-Tevhid* ve *Tevilâtu'l-Kur'an* isimli eserlerinde İslam Mezhepleri Tarihi kaynaklarında geçen mezheplerin çoğundan bahsedilmektedir. Bu eserlerde genel olarak Mutezile ile meşgul olunurken Râfıza/Ravâfız'ın da pek çok mesele ile konu edinildiği görülmektedir.¹⁶ Mâturîdî'nin Râfıza/Ravâfız'ı hangi anlamda/anlamalarda

12 Râvendî, Muhammed b. Ali b. Süleyman, *Rahâtu's-Südur ve Ayâtu's-Sürur*, çev., Ahmet Ateş, Ankara, 1973, s. 363-364.

13 Şeybe, Abdulkadir, *Çağdaş Dünya Dinleri ve Mezhepleri*, çev., Osman Cilacı, İst., 1995, s. 249.

14 İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbas Takiyuddin Ahmed b. Amdü'l-Halim, *Minhâcu's-Sünneti'n-Nebeviyye fi Nakdi Kelâmiş-Şi'ati'l-Kaderiyye*, tahk., M. Reşâd Salim, I. Baskı, 1406/1986, I/22 ve dipnot, 6.

15 Furât b. İbrahim el-Kûfi, *Tefsîr*, Nefes 1354, s. 139, naklen *Bihâr*, XV/127. Not: Râfıza kavramının tahlilleri ile ilgili geniş bilgi için bkz., Doğan, Yahya, *Rafıza Kavramı ve Rafızîlik*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, AÜSBE. Ankara, 2000, ss. 9-11; Kohlberg, Etan, "İmâmiyye Şiası Geleneğinde Rafizî Terimi", çev., Halil İbrahim Bulut, *Kelam Araştırmaları*, 2:2 (2004) ss.117-124; Benli, Yusuf, "Râfıza Adlandırmasının İlk Kullanımına İlişkin Değerlendirmeler", *Hikmet Yurdu*, I (I), 2008, 31-69.

16 Koçoğlu, Kıyasettin, *Mâturîdî'nin Mutezile'ye Bakışı*, Basılmamış Doktora Tezi, Ank., 2005, s. 42-48.

kullandığı ve bununla kimleri kastettiğini net bir şekilde belirtmemesinden dolayı, onlarla bağlantılı olarak ele aldığı meseleler, yapılan tanımın sınırlarının belirlenmesinde bizim için önemli olmaktadır. İmam Mâturîdî, daha çok imamet konusunda, Hz. Ali ve imameti,¹⁷ Hz. Ali ile Hz. Peygamber'in Harun-Musa gibi kardeşliği meselesi¹⁸, Hz. Ali'nin Ehl-i Beyt'ten olması, Sakaleyn Hadisi¹⁹, Hz. Ali'nin bir gün geriye döneceği²⁰, ona zulmedildiği şeklindeki iddialar²¹ ve sahabeyi tekfir etmeleri²² gibi görüşlerinin yanında, büyük günah meselesinde Mutezile ve Havâric ile olan benzerliğinden bahsederek Ravâfızî eleştirmektedir.²³ Mâturîdî, bazı görüşlerindeki benzerlikler dolayısıyla Ravâfızî Yahudilere²⁴ benzetmekte ayrıca, aralarında herhangi bir bağlantı kurmaksızın Şia²⁵, Karâmita²⁶ ve Bâtıniyye'den²⁷ de bahsetmektedir. Bu bilgilerden hareketle İmam Mâturîdî'nin eserlerinde, Râfıza'nın imametini Hz. Ali'ye aidiyetini ve bu bağlamda gelişen fikirleri savunanlar anlamında kullanıldığı görülmektedir.

1.2. Pezdevî'de Rafizilik

Mâturîdîliğin elimizde eserleri bulunan önemli isimlerinden birisi Ebu'l-Yusr Muhammed el-Pezdevî'dir. O, Mutezile, Mürcie, Havâric'de olduğu gibi Râfızılık ve bazı kollarından da bahsetmektedir. Râfıza'yı, bazen Mutezile, Havâric, Mürcie, Mücebbire, Kaderiyye gibi mezheplerle olan benzerliklerine vurgu yaparak, bazen de diğer mezheplerle herhangi bir bağlantı kurmadan

17 Mâturîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud es-Semerkindi, *Tevîlât*, Topkapı Sarayı, Medine Kısmı, No: 179. v., 112a, 148a-b, 149a; 285a, 452a Not. Bu eser bunda sonra "*Tevîlât*, Medine," olarak zikredilecektir.; Ebû Mansur el-Mâturîdî, *Kitabu't-Tevhid*, Yay. Haz. Prof. Dr. Bekir Topaloğlu-Dr. Muhammed Aruçi, İSAM Yay, Ankara, 2003, s. 617. Not: Bu eser bundan sonra "*Kitabu't-Tevhid*, tahk., B. Topaloğlu" şeklinde zikredilecektir.

18 Mâturîdî, *Tevîlât*, Medine, 148b-149a; Ebu Mansur el-Mâturîdî, *Tevîlât*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiyye, No: 30., v. 138b, 139a. Not bu eser bundan sonra "*Tevîlât*, Hamidiyye" olarak zikredilecektir.

19 Mâturîdî, *Tevîlât*, Medine, v. 527a; *Tevîlât*, Hamidiyye, v. 422b.

20 Mâturîdî, *Tevîlât*, Medine, v. 112a, 148a-b, 149a; 285a, 452a.

21 Mâturîdî, *Tevîlât*, Medine, v. 257a.

22 Mâturîdî, *Tevîlât*, Medine, v. 426b.

23 Mâturîdî, *Tevîlât*, Medine, v. 697a, 728b.

24 Mâturîdî, Ebu Mansur, *Tevîlât-ı Ehli's-Sünne*, tahk., Muhammed Müstafizurrahman, tsh., Câsim Muhammed el-Cubûri, Matbaâtu'l-İrşâd, Bağdat, 1983, s. 197-198. Not: Bu eser bundan sonra "*Tevîlât-ı Ehli's-Sünne*" olarak zikredilecektir.

25 Mâturîdî, *Tevîlât*, Hamidiyye, v. 86b, 88a.

26 Mâturîdî, *Tevîlât-ı Ehli's-Sünne*, s. 389-390, 511; *Tevîlât*, Medine, v. 134b, 175a.

27 Mâturîdî, *Tevîlât*, Medine, v. 647a-b; *Kitabu't-Tevhid*, tahk., B. Topaloğlu, s. 149-151.

fikirlerinden bahsetmektedir. Râfıza'nın fikirlerine yer verirken "bütünü", "çoğunluğu", "bazıları"²⁸ ve "gulât Râfıza"²⁹ gibi ifadelerle aralarında bulunan bağ ve farklara da dikkat çekmektedir.

Pezdevî Sünni geleneğin imamı olan Mâturîdî ve Eş'ari'nin yanı sıra Kaderiyye'den dediği Kâ'bi'nin³⁰ Makâlât isimli eserlerinden de alıntılar yaparak Râfızâyı temellendirmektedir. Onların Ehl-i Kiblenin inançları hakkında belli bir şeye hasretmeden bilgi verdiklerini ancak bazılarının da Hz. Peygamber'den rivayet edilen "*Ümmetim 73 fırkaya ayrılacaktır, onların birisi hariç hepsi cehennemdedir.*"³¹ hadisi gereğince eserlerini 73 fırkaya hasrettiklerini belirtmektedir. Pezdevî, Ebu Mekhul en-Nesefî'nin³² tasnifini detaylandırarak kullanmaktadır. Mekhul'un bidat ehlini Kaderiyye, Cehmiyye, Râfızıyye, Harûriyye, Cebriyye ve Mürcie olarak altı sınıfa, her fırkayı da on iki alt sınıfa ayırarak toplamda 72'ye ulaştığından bahseden Pezdevî, Eş'ari'nin de bu taksimi, Şîa, Havâric, Mutezile, Mürcie, Cehmiyye, Dırrariyye, Küllabiyye, Hüseyiniyye, Bekriyye ve Ashabu'l-Hadis olmak üzere on bölüm halinde yaptığından bahsetmektedir.³³ 73 Fırka Hadisi'nin kesretten kinaye şeklinde anlaşılması gerektiğini söyleyen Pezdevî, "*Onlara yetmiş defa bağışlanma dilesen Allah onları bağışlamayacaktır...*"³⁴ ayetinde benzer şekilde kesretin ifade edildiğini belirtir. Yine o, Hasan Basrî'nin "Görüşlerin, inançların ihtilafı, farklılığı yetmiş binden de fazladır ve her vakit bidatler artmaktadır. Netice olarak mezhebin asılları altıyı geçmez, iman esasları altıdır", sözünü hatırlatarak bu konudaki görüşünü temellendirmeye çalışır.³⁵

Bu bilgilerden hareketle Pezdevî, ister Ebu Mekhul en-Nesefî'nin, isterse Eş'ari'nin veya her ikisinin taksimini esas almış olsun, "73 Fırka Hadisi" bağlamında bir değerlendirme ile Râfızâyı bidat ehli içerisinde değerlendirmektedir. Çünkü o, bidat ehlinin inanç ilkelerinin Râfızîlere benzediğini, Karmâtiler'in

28 Pezdevî, İmam Ebu'l-Yusr, *Usulî'd-Din*, tahk., Dr. Hans Peter Lins, Kahire, 1424/2003, s. 254.

29 Pezdevî, *Usul*, s. 254.

30 Pezdevî'nin Kaderiyye'den kabul ettiği Ka'bi'yi Mâturîdî Mutezile'nin önemli isimlerinden birisi olarak kabul eder ve hemen her fikrinde *Kitabu't-Tevhid* isimli eserinde eleştirir. Koçoğlu, *Mâturîdî'nin Mutezile'ye Bakışı*, s. 76-80.

31 Geniş bilgi için bkz., Özler, Mevlüt, *İslam Düşüncesinde 73 Fırka Hadisi*, Rağbet Yay., İstanbul, 2010, s. 15-19.

32 Pezdevî, Ebu Mekhul en-Nesefî'yi *Luliyât* sahibi olarak nitelendirmektedir. Pezdevî, *Usul*, s. 249.

33 Pezdevî, *Usul*, s. 249.

34 *Tevbe*, 9/80.

35 Pezdevî, *Usul*, s. 262.

de Râfîzîlerden olduğunu ve kendilerine Şîa dediklerini belirtmekte ve hepsini Ehl-i Bidat olarak tanımlamaktadır.³⁶

Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer hakkında kötü söylemeleri ve bu konudaki ısrarlarından dolayı Râfîzî isminin verildiğini ancak, Zeyd b. Ali'nin bu konuda Râfîzîler'in görüşlerini benimsemediğini belirten Pezdevî'nin³⁷ onlar hakkında verdiği diğer bilgiler yukarıda zikredilen Râfîzî tanımlamaların kapsamını genişletici mahiyettedir. Pezdevî, Râfîzîler'in Hz. Ali'nin ilimde, şecatte, keramette, Allah tarafından bütün sahabeden üstün kılındığında ittifak ettiklerini söyler. Gulât Râfîzîler'in ise Hz. Ali'yi Peygamber ve bazılarının ise ilah kabul ettikleri,³⁸ Ammar b. Yasir, Suheyb, Mikdat ve diğer iki sahabenin³⁹ dışında kalan bütün sahabeyi tekfir ettikleri, Hz. Peygamber'in Hz. Ali'yi kendisinden sonra nass ve tayinle imam ettiği, Hz. Ebu Bekir'in sahabenin hepsiyle birlikte ona zulmederek onun elinden vilayeti/idare etme yetkisini aldığı⁴⁰ şeklindeki Râfîzîlerin görüşlerine yer vermektedir. Pezdevî'nin bazı Râfîzîler'e atfettiği fikirler kapsamında ise Kur'an'ın bir kısmının Hz. Muhammed'e bir kısmının da Hz. Ali'ye indiğine, Hz. Cebrail'in, Kur'an'la Hz. Peygamber'e indiğini ancak Hz. Peygamber'in Kur'an'dan bir miktarını da Hz. Ali'ye indirmesini emrettiğine inandıklarını belirtmektedir.⁴¹

Pezdevî, Rafîzâ'nın Havâric, Mutezile, Kaderiyye ve Mücessime gibi fırkalarla olan benzerliklerine işaretle zaman zaman haddi aştuklarından bahsetmektedir. Ona göre büyük günah işleyenleri imandan çıkarıp imansız saymada, Râfîza'nın tamamı, Havâric, Kaderiye ve Mutezile hem fikirdirler.⁴² Rafîzîler Hz. Ali'yi bütün sahabeden üstün tuttuklarından dolayı Ali sevgisinde haddi aşmışlardır.⁴³ Muhtar b. Ubeyd gibi bazı Râfîzîler'in Allah'ın ortaya çıktığını, Allah'ın zahir olduğunu söylediklerini belirten Pezdevî⁴⁴, Mücessime gibi

36 Pezdevî, *Usul*, s. 249.

37 Pezdevî, *Usul*, s. 255.

38 Pezdevî, *Usul*, s. 254.

39 Pezdevî'nin isimlerini zikretmediği bu iki sahabenin kimler olduğu net bilinmemekle birlikte Şîa'ya göre irtidat etmeyen sahabiler arasında Selman-i Farisi, Ammar b. Yasir, Ebu zer el-Gıffarî bulunmaktadır. Kuleynî, *Usulu'l-Kafi*, Tahran, 1375, VIII, 245; hatta bu sayının beş olduğu da ifade edilmektedir. Sofuoğlu Cemal, "Şîa'nın Sahabiler Hakkındaki Bazı Görüşleri" *AÜİF Dergisi*, 24/537. Benzer Görüşler için bkz., Syed Jazib Reza Kazmi, *Tafseer e Masoomen*, Translate: Syed Jazib Reza Kazmi, Lahore, Pakistan, 2012, s. 56; Kummi-Nevbahtî, *Şii Fırkalar*, çev., H. Onat-S. Hizmetli, s. 87.

40 Pezdevî, *Usul*, s. 254.

41 Pezdevî, *Usul*, s. 254.

42 Pezdevî, *Usul*, s. 262.

43 Pezdevî, *Usul*, s. 263

44 Pezdevî, *Usul*, s. 254-255.

Allah'ı terkip olmuş cisim gibi kabul eden Râfızîler'in de olduğunu ve genel anlamda, onların Kaderiyye ve Mutezile mezhebiyle aynı inanca sahip olduklarını, ancak sonlarının Karmâtîleşmek olduklarını söyleyerek genel yaklaşım çizgisini netleştirirken Râfızâ'nın grupları arasında bir derecelendirmede bulunmaktadır. O, Zeydiyye'yi diğerlerinden ayrı değerlendirmektedir ve onları, Hz. Peygamber'in ashabından hiç birini tekfir etmeyen, Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'i hak imam kabul eden ancak Hz. Ali'yi diğer sahabeden üstün tuttuklarından dolayı fenalık yönünden en hafifleri olarak kabul etmektedir.⁴⁵

“Râfızîler bizi Hariciler'den saymaktadırlar” diyen Pezdevî, Rafızâ ile aralarında olan tartışmalara da işaret ederken “biz bu iki sapık fırkadan uzağız, bizim mezhebimiz orta mezheptir.”⁴⁶ ifadesiyle kendi mezhebî konumunu belirlerken Havâric ve Rafızâ'ya olan tutumunu da netleştirmiş olmaktadır.

Pezdevî, Râfızîlere ait olan fikirleri değerlendirirken “bütünü”, “bazısı”, “çoğu” gibi ayrımı dikkat çekmektedir. Geneline/bütününe atfettiği fikirler özet olarak şöyledir:

Allah'ın Kelamı yaratılmıştır.⁴⁷

İstitaat fiilden öncedir.⁴⁸

Allah'a vacip olan şeyler vardır ve kullar için aslah olanı yapması Allah'a vaciptir.⁴⁹

İman dil ile ikrar, kalp ile tasdik ve büyük günahlardan sakınmaktır.⁵⁰ Büyük günah sahipleri Müslümandır, ancak mümin değildir.⁵¹

Sırat⁵², hesap, amellerin yazılması ve okunması⁵³, kevser, şefaet ve havz yoktur.⁵⁴

Hiz. Peygamber'den sonra Hiz. Ali halife olmalıdır. Hiz. Peygamberin, kendisi ile Hiz. Ali'yi Hiz. Musa ile Hiz. Harun'a benzettiği rivayet edilerek Hiz. Ali, Hiz. Harun'a benzetilmektedir. “*Ben kimin mevlâsı isem Ali'de onun mevlâsıdır. Ya Rabbi ona dost olana dost ol, onu seveni sev, ona düşman olana düşman*”

45 Pezdevî, *Usul*, s. 255.

46 Pezdevî, *Usul*, s. 245.

47 Pezdevî, *Usul*, s. 62.

48 Pezdevî, *Usul*, s. 120.

49 Pezdevî, *Usul*, s. 130.

50 Pezdevî, *Usul*, s. 148.

51 Pezdevî, *Usul*, s. 135.

52 Pezdevî, *Usul*, s. 164.

53 Pezdevî, *Usul*, s. 165.

54 Pezdevî, *Usul*, s. 166.

*ol, sevme*⁵⁵ rivayetini ve Hz. Ali'nin Hz. Peygamberin vasisi olduğunu delil getirerek Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hz. Ali'nin nassla imam olduğunu ileri sürmektedirler.⁵⁶ Pezdevî, bu iddiaları eleştirmekte ve Hz. Ali'nin Hz. Ebu Bekir'e biat ettiğini söyleyerek vasilik meselesinin Râfıza'nın en zayıf noktalardan birisi olduğunu belirtmektedir.⁵⁷

Pezdevî, Hz. Peygamber'in kendisinden sonra Hz. Ali'yi delalet yoluyla halife tayin ettiği⁵⁸, imamın taşınması gereken nitelikler ve Beni Haşim'den olması⁵⁹, Hz. Ali'nin diğer üç halifeden üstün olduğu⁶⁰, Hz. Fatıma'nın Hz. Hatice ve Hz. Aişe'den efdâl olduğu⁶¹ gibi Râfıza'nın görüşlerine yer vermekte ve eleştirmektedir.

Pezdevî, bazen de genel olarak değil de “çoğunluğu” ve “bazısı” gibi ifadeler ile bir kısmının görüşlerini irdelemektedir. Râfıziler'in ekserisinin kabir azabını kabul etmediği⁶² bir kısmının ise İslamı imandan ayrı düşündükleri, büyük günah sahiplerinin müslüman ama mümin olmadığı⁶³ görüşlerine yer vermektedir. Burada bir kısmına atfedilen iman-İslam arasındaki fark gibi görüşler yukarıda Rafızilerin geneline/umumuna ait olarak ta zikredildiği görülmektedir.

Pezdevî, Şîa ile Rafızâ'yı iman-İslam kavramının ele alındığı ve büyük günah işleyenin Müslüman ama mümin olmadığını savundukları meselede aynı anlamda kullanmaktadır. Mutezile ile hem fikir olarak Râfıza'nın, bir kimse müminlere vasiyette bulunsa, bu vasiyetten büyük günah işleyenler ile Ehl-i Sünnet'e bir şey verilmez, ancak Mutezile ve Şîa'ya verilir. Eğer Müslümanların fakirlerine vasiyette bulunsa, bütün Ehl-i Kible fakirlerine verilir,⁶⁴ görüşlerine yer vermekte ve eleştirmektedir.

Özetle Pezdevî, Râfıza kavramını Şîa/İmamiyye geleneğinin alt gruplarını da kapsayan bir üst kavram olarak kullanmaktadır. “73 Fırka Hadisi” tasnifinden hareketle “Ehl-i Dalalet” fırkaları içerisinde konumlandığı Râvâfız'ın

55 Tirmîzî, İsa b. Muhammed b. İsa b. Sevrâ, *el-Camiu's-Sahib*, II. Baskı, 1975, C. 5, “Bab-ı Menâkıb-ı Ali b. Ebi Talib”, 20.

56 Pezdevî, *Usul*, s. 183-185.

57 Pezdevî, *Usul*, s. 185.

58 Pezdevî, *Usul*, s. 186-187.

59 Pezdevî, *Usul*, s. 192.

60 Pezdevî, *Usul*, s. 198-202.

61 Pezdevî, *Usul*, s. 209.

62 Pezdevî, *Usul*, s. 167.

63 Pezdevî, *Usul*, s. 228.

64 Pezdevî, *Usul*, s. 157.

en aşırı noktasında Karmâtiler'i, en hafifleri olarak ise Zeydiyye'yi görmektedir. Bu bağlamda Râfıza üst bir isimlendirme olarak sınırları oldukça geniş bir kullanımla karşımıza çıkmaktadır. Pezdevî'nin alt kollara ayırım örneklerinde Mâtürîdî ile zaman zaman örtüştüğü görülmektedir. Pezdevî'nin Şia-Râfıza, tümü-bazısı gibi ayrımlarında Rafızâ tanımının sınırlarının belirgin olmadığı, dolayısıyla yaptığı isimlendirme ve tasnifin tam netleşmediği görülmektedir. Bununla beraber, Pezdevî, eserlerinde Râfıza'ya atfettiği fikirleri akli ve nakli deliller getirerek eleştirmektedir.

1.3. Neseî'de Râfızılık

Mâtürîdî geleneğinin diğer önemli bir ismi olan Neseî de eserlerinde Rafızilerden oldukça fazla bahsetmektedir. O, Râfızâ ile ilgili bilgileri tahsis yapmadan verdiği gibi, "bazısı", "çoğu", "bir kısmı", "hepsi" gibi nitelermelerle, "Râfıza / Ravafız'dan" gibi tanımlamalarla hem kişi, hem de fırka isimlerini zikrederek ele almaktadır. Neseî, Râfıza'yı Mâtürîdî ve Pezdevî gibi, geleneğin diğer fırkalarını kapsayan üst kavram olarak kullanmaktadır. 73 Fırka Hadisi'ndeki sapık fırkalar içerisinde değerlendirdiği Râfıza ile ilgili görüşlerinde kavramın kullanım alanının oldukça geniş olduğu görülmektedir. Şemsiye kavram olarak Râfıza/Ravafızı kullanmakta ve diğer grupları da bunun altında tasnif etmektedir. En çok imamet ve nübüvvet konularındaki fikirlerine yer verip eleştirmektedir. Neseî'nin Râfıza'ya olan yaklaşımını onlarla ilgili verdiği fikirlerden hareketle tespit etmek gerekmektedir.

1.3.1. Neseî'ye Göre Rafızî Fırkalar

Neseî'nin Râfızâ'dan olduğunu zikrettiği fırkalar arasında Hişâmiyye⁶⁵, Cevâlikiyye⁶⁶, Cevâribiyye⁶⁷, Gulât Râfıza⁶⁸, Zeydiyye⁶⁹, Cârûdiyye⁷⁰, Zirâriyye⁷¹ Cerîriyye⁷², Yakubiyye⁷³ yer verirken, Râfızî olduğunu zikrettiği

65 Neseî, Ebu'l-Muin, *Kitabu't-Temhid li Kavâidi't-Tevhid*, Dirase ve tahk., Habibullah Hasan Ahmed el-Cezeri, el-Bedersin, 1406/1986, s. 138. Not: Bu eser bundan sonra "Neseî, et-Temhid," olarak dipnotlarda gösterilecektir.

66 Neseî, *et-Temhid*, s. 138.

67 Neseî, *et-Temhid*, s. 138.

68 Neseî, Ebu'l-Mu'in Meymûn b. Muhammed, *Tabsiretü'l-Edille fi Usûli'd-Dîn*, tahk. Hüseyin Atay, II. Baskı, Ankara 2004, I/ 215. Not Eser bundan sonra "Neseî, *Tabsire*" olarak zikredilecektir.

69 Neseî, *Tabsire*, I/507; Neseî, Ebu'l-Mu'in Meymûn b. Muhammed, *Tabsiretü'l-Edille fi Usûli'd-Dîn*, tahk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün, Ankara, 2003, II/447

70 Neseî, *Tabsire*, II/447, 514.

71 Neseî, *Tabsire*, I/253; II/514.

72 Neseî, *Tabsire*, II/514.

73 Neseî, *Tabsire*, II/514.

Hişâm b. Hakem⁷⁴, Hişâm b. Salim el-Cevâliki⁷⁵, Davud el-Cevâribi⁷⁶, Zirâre b. ‘Ayen⁷⁷e atfettiği fikirleri de ele almaktadır. Neseî, İmamîyye⁷⁸, Karmâtîler⁷⁹, Şîa⁸⁰ ve Bâtuniyyeden⁸¹, Mâturîdî ve Pezdevî gibi belli bir aidiyet isimlendirmesi yapmadan bahsetmektedir. Neseî, Ravafız’ın Mutezile⁸², Havâric⁸³, Neccâriyye⁸⁴, Hanâbile⁸⁵, Cehmiyye⁸⁶ ve bazen de Yahudiler⁸⁷ ile olan benzerliklerine yer vermektedir.

1.3.2. Neseî’nin Ele Aldığı Rafizî Fikirler

1.3.2.1. İmamet

Neseî’nin Ravafızın geneline meselelerin başında “imamet” gelmektedir. Onlara göre, imametın Hz. Ali’ye ait olduğunu Kur’an belirlemiş ve Resulullah da ona vasiyet etmiştir. Dolayısıyla Hz. Ali de Resulullah’ın vasisi olmuştur.⁸⁸ İmamet, Kureyş’ten Haşimoğulları’na ve Hz. Ali’nin çocukları Hasan ve Hüseyin’e aittir.⁸⁹

Râfizilerin gizli, gaip ve ortaya çıkması beklenen imam düşünceleri vardır. Neseî’ye göre imam her zaman zahir olmazsa atandığı görevi icra edemeyeceğinden, gaipliği anlamlı değildir.⁹⁰

Rafizilerin, “Hz. Ali ve aşireti, zayıflıklarından dolayı korktuklarından başkaldırmadı ve önceki halifelere boyun eğdi” görüşünü Neseî, böyle bir du-

74 Neseî, *Tabsire*, I/65, 70, 158, 159, 209, 256, 400-401.

75 Neseî, *Tabsire*, I/158.

76 Neseî, *Tabsire*, I/158.

77 Neseî, *Tabsire*, I/253.

78 Neseî, *Tabsire*, II/447.

79 Neseî, *et-Temhîd*, s. 151, 154; *Tabsire*, I/252.

80 Neseî, Ebu Muin, *Babru’l-Kelâm*, trc., Ramazan Biçer, Gelenek Yay., 2010, s. 28. Buradaki Şîa ismi eserin “Neseî, Ebu’l-Mu’in Meymûn b. Muhammed, *Babru’l-Kelâm*, Talik, Veliyuddîn Muhammed Salih el-Farfûr, Mektebetü Daru’l-Farfûr, II. Baskı, 1421/2000”, baskısında bulunmamıştır. bkz., s. 81. Not: Eser bundan sonra “Neseî, *Babru’l-Kelâm*” olarak zikredilecektir.

81 *Tabsire*, I/193, 206, 207, 252; II/86, 244.

82 Neseî, *Babru’l-Kelâm*, s. 89; *Tabsire*, I/507.

83 Neseî, *Tabsire*, I/507.

84 Neseî, *Tabsire*, I/507.

85 Neseî, *et-Temhîd*, s. 138.

86 Neseî, *Babru’l-Kelâm*, s.197.

87 Neseî, *et-Temhîd*, s. 138.

88 Neseî, *Babru’l-Kelâm*, s.262.

89 Neseî, *et-Temhîd*, s. 397; Neseî, *Babru’l-Kelâm*, s. 267-268.

90 Neseî, *et-Temhîd*, s.396.

rum olsaydı ashab, özellikle de Hz. Ali buna engel olurdu, diyerek eleştirmek-
te ve bu tutumlarından dolayı Râfızîler'i hak yoldan sapan, gözleri doğruyu ve
gerçeği görmeye bağlanan topluluk olarak niteler.⁹¹

Nesefî'nin imamet konusunda "Râfızîliğin bir kısmı" şeklin de tanımla-
dığı grupların fikirlerine de yer vermektedir. Bu fikirlerde Hz. Ali'nin konu-
mu oldukça farklılaşmaktadır. Nesefî'nin bu bağlamda değerlendirdiği fikirler
özetle şöyledir: Vahiy aslında Hz. Ali'ye indirilecekti fakat Cebrail şaşırarak
hata yapmıştır.⁹²

- Hz. Ali, Hz. Peygamberle peygamberliğe ortaktır.⁹³
- Hz. Ali, Hz. Peygamber'den daha âlimdir, "Hızır'ın Musa yanındaki
makamı neyse, Ali'nin Hz. Peygambere göre konumu öyledir."⁹⁴
- Yeryüzü hiçbir zaman peygambersiz kalmayacaktır. Bu nedenle Hz.
Ali ve evlatlarına nübüvvet miras kalmıştır. Ali'ye itaat etmek, Müslü-
manlara farzdır. Bunu farz görmeyenler ise kâfir olmuşlardır.⁹⁵
- Ali ve dostları bir gün dünyaya dönüp düşmanlarından öç alacaklar,
böylece yeryüzünü adalet kaplayacaktır.⁹⁶

1.3.2.1. Kerâmet

Râfızîler'e göre velilerin kerameti yoktur, ancak Hz. Peygamber'in mucizi-
yesi sabit ve gerçektir. Eğer velilerin kerameti kabul edilirse, Peygamberle eşit
sayılacak ve böylece Allah'ın elçilerinin mucizeleri yok sayılmış olacaktır. Ne-
sefi, "keramet vardır ve Peygamberlerin mucizesine benzemez" diyerek olağan
üstü halleri mucize, keramet ve istidraç şeklinde ayırma tabii tutarak Rafızîle-
rin görüşlerini eleştirmektedir.⁹⁷

1.3.2.2. Diğer Fikirler

Bu başlık altında zikredilen fikirler Nesefî'nin Rafıza'nın bir kısmına at-
fettiği fikirlere aittir.

Muta nikâhı helaldir.⁹⁸

91 Nesefî, *et-Temhid*, s. 403-404.

92 Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 272.

93 Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 272.

94 Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 272.

95 Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 274.

96 Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 283.

97 Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 197-198.

98 Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 295.

Bir kişi ölüp toprak olunca, Allah Teâlâ onun için bir ceset yaratır. Bu cesede o kişinin ruhu girer, zira beden için elbise neyse ruh için ceset odur. Bunun delili “Şüphesiz ki ayetlerimizi inkâr eden kâfırları biz yarın bir ateşe atacağız. Derileri piştikçe azabı duysunlar diye, kendilerine başka deriler vereceğiz.”⁹⁹ ayetidir.¹⁰⁰

Esas Kur’an Ali b. Ebi Talib’in topladığı Kur’an’dır.¹⁰¹

Özetle, Nesefî, Râfıza’yı Mâturîdî ve Pezdevî gibi, geleneğin diğer fırkalarını kapsayan üst kavram olarak kullanmaktadır. 73 Fırka Hadisi’ndeki sapık fırkalar içerisinde değerlendirdiği Râfıza ile ilgili görüşlerinde kavramın kullanım alanının oldukça geniş olduğu görülmektedir. En çok imamet ve nübüvvet konularındaki fikirlerine yer verip eleştirmektedir.

1.4. Sâbûnî’de Rafizîlik

Mâturîdî geleneğinin önemli isimlerinden biri de Sâbûnî’dir. Sâbûnî eserlerinde diğer ana mezheplerle birlikte Râfıza’dan da bahsetmektedir. O, Râfizayı, Râfıza/Ravâfız¹⁰², “Bazı Râfizîler”¹⁰³, “Râfizîler’in çoğu”¹⁰⁴, “Müfrid Râfıza”¹⁰⁵, “Râfıza’dan Zeydiyye”¹⁰⁶ şeklinde kullanılmaktadır. Râfizî geleneğin önemli isimlerinden Hişâm b. Hakem’den¹⁰⁷ bahseden Sâbûnî, Râfizî fikirleri bağımsız bir şekilde ele alırken, Yahudiler¹⁰⁸, Müşebbihe¹⁰⁹, Kerramiyye¹¹⁰, Mu’tezile¹¹¹, Neccâriyye¹¹², Havâric¹¹³ Melâhide (Dehriyye)¹¹⁴ gibi mezhepler ile benzerliklerine değinmektedir. Bazen de hiçbir mezhebe aidiyetinden bah-

99 4.Nisa, 56.

100 Nesefî, *Bahru’l-Kelâm*, s. 296.

101 Nesefî, *Bahru’l-Kelâm*, s. 277.

102 Sâbûnî, Nureddîn, *Mâturîdîyye Akaidi*, trc., Bekir Topaloğlu, 5. Baskı, DİB Yay., Ankara, 1995, s. 168-169.

103 Sâbûnî, *Mâturîdîyye Akaidi*, s. 118-119, 120.

104 Sâbûnî, *Mâturîdîyye Akaidi*, s. 119-120.

105 Sâbûnî, *Mâturîdîyye Akaidi*, s. 67.

106 Sâbûnî, *Mâturîdîyye Akaidi*, s. 92-93.

107 Sâbûnî, *Mâturîdîyye Akaidi*, s. 67.

108 Sâbûnî, *Mâturîdîyye Akaidi*, s. 67.

109 Sâbûnî, *Mâturîdîyye Akaidi*, s. 67, 168-169.

110 Sâbûnî, *Mâturîdîyye Akaidi*, s. 67.

111 Sâbûnî, *Mâturîdîyye Akaidi*, s. 92-93.

112 Sâbûnî, *Mâturîdîyye Akaidi*, s. 92-93.

113 Sâbûnî, *Mâturîdîyye Akaidi*, s. 92-93, 168-169.

114 Sâbûnî, *Mâturîdîyye Akaidi*, s. 168-169.

setmeden Râfızî-İmâmî geleneğin bazı temel fikirlerine de yer vermektedir.¹¹⁵

Sâbûnî'nin Râfıza tanımlaması olmamakla birlikte, bağlantılı ele aldığı konular genel yaklaşımını ortaya koymaktadır. Konuyla ilgili yer verdiği başlıca fikirler şunlardır:

Yahudiler, Müfrit Râfızîler, Müşebbihe ve Kerrâmiyye'ye göre Allah cisimdir.¹¹⁶

Bazı Râfızîler'e göre her asırda susan ve konuşan olmak üzere iki imam mevcuttur¹¹⁷ ve imam Kureyş'ten ve Hâşimoğulları'ndan olmalıdır.

Râfızânın çoğuna göre mefdulun imameti muteber değildir.¹¹⁸ Melâhide (Dehriyye), Ravâfız, Müşebbihe ile Havâricden Muhakkime, akılla hiç bir şeyin bilinemeyeceği, dolayısıyla, hiç bir şeyin akıl yoluyla insana vâcip olamayacağı görüşündedirler.¹¹⁹

Sâbûnî'in verdiği bu bilgiler ile Râfıza'yı şemsiye kavram gibi kullandığı anlaşılmaktadır, ancak, değerlendirmeleri için yeterli bilgi içermemektedir.

1.5. Lâmişî'de Râfızîlik

Mâturîdîyye'nin önemli isimlerinden Lâmişî de eserlerinde Râfızîlerin bazı fikirlerine yer vermekte ve onları Râfıza/Ravafız şeklinde isimlendirmektedir. Lâmişî, Yüce Allah'ın diğer cisimler gibi bir cisim olduğu şeklindeki görüşlerinde Yahudilerle, benzer görüşte Kerramiyye ile hem fikir olarak Râfıza'dan saydığı Cevâlikîyye ve onun kurucusu Hişâm b. Salim el-Cevâlikî, Cevâribiyye ve onun kurucusu olarak kabul ettiği Davut el-Cevâribî ve Hişâm b. Hakem'den bahsetmektedir.¹²⁰ O, Gulat Râfıza olarak isimlendirdiği bir grubu da "Yüce Allah arşa kuruldu/oturdu", şeklindeki görüşleriyle Yahudiler, Mücessime ve Kerramiyye ile hem fikir olarak değerlendirmektedir.¹²¹ Lâmişî, ruyetullahın imkânsızlığı görüşleri dolayısıyla Râfıza'dan saydığı Zeydiyye'nin, bu konuda Mutezile, Havâric, Neccâriyye ve Râvendîye bu konuda aynı görüşte olduklarını ifade etmektedir.¹²²

115 "Hz. Ali'nin hilâfetini açıkça haber verdiğini ileriye süren kimselerdir." Sâbûnî, *Mâturîdîyye Akaidi*, s. 120-121.

116 Sâbûnî, *Mâturîdîyye Akaidi*, s. 67.

117 Sâbûnî, *Mâturîdîyye Akaidi*, s. 118-119.

118 Sâbûnî, *Mâturîdîyye Akaidi*, s. 119-120.

119 Sâbûnî, *Mâturîdîyye Akaidi*, s. 168-169.

120 Lâmişî, Ebu's-Senâ Mahmud b. Zeyd el-Hanefî el-Mâturîdî, *Kitabu't-Temhîd li-Kavâidi't-Tevhîd*, tahk., Abdülmecid et-Türki, Daru'l-Garbi'l-İslâmî, 1995, Beyrut, s. 56-57.

121 Lâmişî, et-Temhîd, s. 63.

122 Lâmişî, et-Temhîd, s. 82.

Lâmişî'nin Râfızâ'yı konu edindiği asıl fikirler Hz. Ali ve imamet meselesiyle ilgilidir. O Râfızîlerin imamet'in Beni Haşim'den olması, Ali ve onun oğullarına tahsis edilmesi, imamın masum olmasının gerektiği¹²³, Ebu Bekir'in Ali'nin hakkını gasp ettiği¹²⁴ ve Ali'nin Ebu Bekir ve diğer bütün sahabeden üstün olduğu¹²⁵ şeklindeki görüşlerine yer vererek eleştirmektedir. Bu bilgilerden hareketle Lâmişî'nin yeni bir şey söylemediği, geleneğin yaklaşımını bazı konularda özetlediği görülmektedir.

2. Şia

Sabûnî ve Lâmişî'de tespit edemediğimiz Şia hakkında İmam Mâturîdî, Pezdevî ve Nesefî'nin eserlerinde az da olsa bilgiler yer almaktadır.

2.1. İmam Mâturîdî'de Şia

İmam Mâturîdî'nin eserlerinde “Şia” kavramı “Şia”¹²⁶ ve “Şia'dan bir kavim”¹²⁷ olarak iki yerde geçmektedir. Miras taksimi ile ilgili konularda yer verdiği kavramın sınırları net değildir.

2.2. Pezdevî'de Şia

Pezdevî, Şia'ya dolaylı olarak değinmekte ve Eş'arî'nin mezhep taksiminde sapık fırkalar içerisinde yer aldığından, Karmâtiler'in kendilerine Şia dediğinden¹²⁸ ve Mürcie'nin bazı Şii fikirlerini savunduklarından bahsetmektedir.¹²⁹

2.3. Nesefî'de Rafıza

Nesefî'nin Bahru'l-Kelâm'ında birkaç konuda Şia geçmektedir. Mezhepsel açıdan bir tanımlama yapılmamakta. Ancak Şia'ya atfedilen fikirler bağlamında kavrama yüklediği anlamın sınırları kısmen de olsa belli olmaktadır.

2.3.1. Bedâ

Nesefî'nin Şia'yı değerlendirdiği konulardan biri “Bedâ” meselesidir. Bedânın ne olduğunu açıklamadan Şia'nın beda' nazariyesinin aksine Allah'ın ilminde bir değişikliğin olmayacağı, fakat Allah onun ömrünün bir kısmında cennetlik, diğer kısmında cehennemlik olacağını bilse, Levh-i Mahfuz da adının şakilerin ya da saidlerin listesinde yazılı olup sonradan bu yazı değiştirilip

123 Lâmişî, et-Temhîd, s. 150.

124 Lâmişî, et-Temhîd, s. 156.

125 Lâmişî, et-Temhîd, s. 158.

126 Mâturîdî, *Tevîlât*, Hamidiye, v. 86b.

127 Mâturîdî, *Tevîlât*, Hamidiye, v.88a

128 Pezdevî, *Usul*, s. 249.

129 Pezdevî, *Usul*, s. 258.

şakî veya said yazılması caiz olduğunu, çünkü cennetlik birisinin, cehennemlik, cehennemlik birisinin cennetlik olmayacağını ileri sürülmesi, vahyin ve peygamberlerin göz ardı edilmesine götüreceğini, bunların her ikisi de caiz olmayacağını¹³⁰ söyleyerek Şia'yı eleştirmektedir.

2.3.2. Arş-Mülk-Kürs

Nesefî, Şia'yı, Mutezile ile aynı görüşte olarak, miraçla ilgili terimlerden olan Arş, Mülk ve Kürsü'nün ilim anlamında olduğu, nitekim Allah'ın (cc) "O'nun sonsuz kudreti ve egemenliği (kürsü) gökleri ve yeri kaplar"¹³¹ belirttiği şeklindeki görüşleri yer almaktadır. Nesefî, bu görüşlere Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın görüşleri bağlamında cevaplar vermektedir.¹³²

2.3.3. İmâmet

Nesefî'nin Şia'yı değerlendirdiği konulardan birisi de "imamet" meselesi"dir. Şia'nın Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'in elçisi olduğu ve Muhacir ve Ensar'ın Ebu Bekir'e biat etmeleri dolayısıyla küfre düşüklerini savunduklarından bahseden Nesefî, Muhâcir ve Ensâr'ın Hz. Peygamber vefat etmeden önce Müslüman oldukları noktasında icma olduğunu, dolayısı Hz Peygamber'den sonra küfre düşüklerini iddia edenlerden bu konuda delil getirmelerini istemektedir.¹³³

2.3.4. İçkinin ve Livatanın Haram Olmadığı

Nesefî'nin "Şia'dan bir grup" şeklinde yaptığı ve ona atfettiği fikirler dolayısıyla Şia'yı üst bir kavram olarak kullandığı görülmektedir. Bu bağlamda ele aldığı fikirler ise şöyledir: Onların "içkinin haram olmayıp, mekruh olduğunu kabul ettikleri, bu konuda "İman edip salih amel işleyenlere; Allah'a karşı gelmekten sakındıkları, iman ettikleri ve salih amel işledikleri, sonra Allah'a karşı gelmekten sakındıkları ve iman ettikleri, sonra yine Allah'a karşı gelmekten sakındıkları ve iyilik ettikleri takdirde, daha önce tatmış olduklarından dolayı bir günah yoktur. Allah, iyilik edenleri sever"¹³⁴ ayetini referans olarak kullandıklarından bahsedilmektedir. Onlara göre Allah Teâlâ, "toplandığımız yerlerde münker şeyler işliyorsunuz"¹³⁵ ayetinde münker dendiğini, fakat onu haram sayan bir ayete rastlanmadığı için livatanın da haram olmadığı, şarkı, şiir ve oyunun

130 Nesefî, *Babru'l-Kelâm*, trc. Ramazan Biçer, s. 28.

131 2.Bakara, 255.

132 Nesefî, *Babru'l-Kelâm*, s. 213.

133 Nesefî, *Babru'l-Kelâm*, s. 267-268.

134 5.Maide, 93.

135 29.Ankebut, 29.

helal olduğu, zira bunların yasaklanması görüşünün Medine İmamı Malik b. Enes'e ait olduğu¹³⁶ şeklindeki fikirleriyle yer almaktadır. Neseî, kimlere ait olduğunu ve hangi kaynaklarda geçtiğini tam olarak zikretmediği bu konuları eserinde uzunca ele alarak Şia'yı eleştirmektedir.

Sâbûnî' ve Lâmişî'de bir mezhep olarak Şia yer almaktadır.

3. İmamiyye

İmam Mâturîdî'nin eserlerinde rastlayamadığımız İmamiyye az da olsa Pezdevî ve Neseî'nin eserlerinde yer almaktadır.

3.1. Pezdevî'de İmamiyye

Pezdevî, İmamiyye'yi Râfızîler'in bir kolu olarak görmektedir. On'a göre İmamiyye, "Eşya his ve haber ile tanınabilir, ancak bu kendisinden yalan tasavvur olunamayan, yalandan masum olan imamın haberidir. Ayrıca Allah ve Resulü'nün haberleri de bu şekildeki haberlere dahildir. Bunların dışında kalanların haberleri bu bağlamda değerlendirilemez,¹³⁷ görüşlerini savunmaktadırlar. İmamet Hz. Ali'nin çocuklarındadır görüşlerine yer veren Pezdevî bazen imamı Peygamber'den üstün tuttıkları, bazen Peygamber'e bağladıkları, ona ilhak ettikleri, bazen de ulûhiyetin imama hulul ettiğini¹³⁸ söylediklerinden bahseder ve onları eleştirir.

3.2. Neseî'de İmamiyye

Neseî, İmâmiyyeyi diğer mezheplerle herhangi bir bağına kurmadan ele almaktadır. O'na göre, İmamiyye'nin çoğu, imametın miras olarak kaldığı,¹³⁹ Ali, çocukları ve Fatıma'nın denginin olmadığı, ancak sahabeden bir grubun Hz. Peygamber'in vefatından sonra onlardan yüz çevirdiği görüşlerini savunmaktadırlar.¹⁴⁰

4. Caferiyye

Sadece Pezdevî'nin eserinde, bir yerde, Râfızîler'in bir grubu olarak zikredilen Caferiliğin eşyanın duyu ve ilhamla bilinebileceğine dair görüşlerine yer verilmektedir.¹⁴¹

136 Neseî, *Babru'l-Kelâm*, s. 287.

137 Pezdevî, *Usul*, s. 18.

138 Pezdevî, *Usul*, s.254-255.

139 Neseî, *Tabsire*, II/447.

140 Neseî, *Tabsire*, II/514.

141 Pezdevî, *Usul*, s.18.

5. Zeydiyye

Mâturîdî'nin eserlerinde bulamadığımız Zeydiyye, Pezdevî, Nesefî ve Sâbûnî'nin eserlerinde yer almakta ve Râfıza'nın bir kolu olarak tanımlanmaktadır.

5.1. Pezdevî'de Zeydiyye

Pezdevî, Zeydiyye'nin, Hz. Peygamber'in ahabından hiç birini tekfir etmediğini, Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'i hak imam kabul ettiğini ve Hz. Ali'yi diğer sahabeden üstün tuttuğunu söyler ve onu fenalık yönünden Râfızîler'in en hafifleri olarak tanımlar.¹⁴² Zeydiyye'nin çoğunun "isim müsemmadan başkadır", "isim ancak ona verdiğimiz addır", "sıfat ona verdiğimiz vasıftır" görüşlerinde Mutezile, Havâric ve Mürcie'nin pek çoğuyla,¹⁴³ Ruyetullahın imkânsızlığı konusunda da Cehmiyye ile hem fikir olduklarını belirtmektedir.¹⁴⁴

5.2. Nesefî'de Zeydiyye

Nesefî, Pezdevî'yle hemen hemen aynı konularda Zeydiyye'den bahseder. Râfıza'dan Cârüdiyye ve Zeydiyye'nin tamamının, Hz. Peygamberin Ali'yi isim vermeden vasıf olarak tavsif ederek halife olarak tayin ettiğini, sonra hilafetin Ali'nin oğlu Hasan ve Hüseyin'e sonra da onların ikisinin çocuklarına miras kaldığını fakat onlardan kim kılıcıyla ortaya çıkarak Rabbi'nin yoluna çağırır ve âlim ve sâlih birisi de olursa o imam olur,¹⁴⁵ görüşlerini savunduklarını söylemektedir. Ancak Zeydiyyeden saydığı Cârüdiyyenin Hz. Ebu Bekir'i tekfir etmelerinden bahsetmektedir.¹⁴⁶

Nesefî'nin Râfıza'dan olduğunu zikrederek Zeydiyye'ye atfettiği bir başka konu da Ruyetullahtır. Zeydiyye'nin Mutezile, Havâric, Neccâriyye ile hem-fikir olarak "Allah Teâlâ'nın görülmesi imkânsızdır, O'nu dünyada da ahirette de kimse göremez..." şeklindeki fikirlerine yer vermektedir.¹⁴⁷ Onlara göre aklen Allah'ı görmenin imkânsız olduğunu gösterecek deliller vardır. Çünkü görme ancak cisimler için söz konusu olup, gören ile görünenin karşı karşıya gelmesi, onların arasında bir mesafenin varlığı ve gören ile görünen arasında görme ışınlarının ulaşması gerekir. Bunlar Yüce Allah için düşünülemez. Onlara göre bu delilleri "*Gözler O'nu idrak edemez; O ise bütün gözleri idrak*

142 *Pezdevî*, Usul, s.255.

143 *Pezdevî*, Usul, s. 93.

144 *Pezdevî*, Usul, s. 84.

145 Nesefî, *Tabsire*, II/447.

146 Nesefî, *Tabsire*, II/514.

147 Nesefî, *Tabsire*, I/507.

eder.¹⁴⁸ ayeti de destekler. Ayette idrake yani görmeye konu olmamakla övünme vardır. Yokluğuyla övülen hususta değişme olmaz. Zira Allah'ın çocuğu, eşi, ortağı olması gibi durumların varlığı muhalin değişmesine bağlı olduğu için imkânsızdır.¹⁴⁹

5.3. Sâbûnî'de Zeydiyye

Sâbûnî de Zeydiyye'yi "Râfıza'dan Zeydiyye" şeklinde isimlendirmekte ve Neseî'nin zikrettiği mezheplerin fikirleri ile aynı fikirler içerisinde, ahirette müminlerin Allah Teâlâ'yı görmelerinin aklen caiz, naklen de vacip olduğu şeklindeki Ehl-i Sünnet'in görüşüne muhalefet ettiklerinden bahsetmektedir.¹⁵⁰ Sâbûnî, Kaderiyye'den diye zikrettiği ancak bazı kaynaklarda Zeydiyye'nin Butriyye kolundan olduğu zikredilen Hüseyin es-Salihi'nin¹⁵¹ "iman bilmekten ibarettir" şeklindeki görüşüne de yer vermektedir.¹⁵²

5.4. Lâmişî'de Zeydiyye

Lâmişî, Ravafız'dan kabul ettiği Zeydiyye'nin Ruyetullahı imkânsız gördüğü ve bu konuda Mutezile, Havâric, Neccâriyye ve Râvendiye ile hem fikir olduklarını belirtmektedir.¹⁵³

6. Hişamiyye

İmam Mâtûrîdî'nin eserlerinde Hişamiyye'yi veya Hişam b. Hakem'i tespit edemedik. Bunların fikirlerine daha çok Pezdevî ve Neseî yer vermektedir. Çok az olarak da Sâbûnî'nin eserlerinde yer almaktadır.

6.1. Pezdevîde Hişamiyye

6.1.1. Hişamiyye

Pezdevî, Hişâmiyye'den bir yerde bahsetmektedir. Hişam b. Hakem ile aralarında bir bağlantı kurmamaktadır. Pezdevî'ye göre Hişâmiyye, yaratmada kendilerini Allah'ın ortağı kılmaktadırlar ve bu konuda haddi aşmaktadırlar. Onlar bu konuda Kerramiyye, Hanbelîler, Mukâtiliyye ile aynı fikirdedir.¹⁵⁴

148 6.En'am, 103.

149 Neseî, *et-Temhîd*, s. 217-218.

150 Sâbûnî, *Mâturîdiyye Akaidi*, s. 92-93.

151 Geniş bilgi için bkz, Eş'arî, *Makâlât*, I/144; Bağdâdî, *age.*, s. 28; Kummî, *Kitabu'l-Makâlât*, s. 7.

152 Sâbûnî, *Mâturîdiyye Akaidi*, s. 171.

153 Lâmişî, *et-Temhîd*, s. 82.

154 Pezdevî, *Usul*, s.262.

6.1.2. Hişâm b. Hakem

Pezdevî, Hişâm b. Hakem'den altı yerde bahsetmektedir. Onu Mutezile¹⁵⁵, Kaderiyye¹⁵⁶, bazen de Mücessimedden kabul etmekte¹⁵⁷ ve fikirlerini genel olarak diğer mezheplerle olan benzerlikleriyle ele almaktadır.

Pezdevî, Hişâm b. Hakem'in kudretin fülle birlikte olduğu görüşünde Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'tan olduklarını belirttiği Ebu'l-Hasan el-Eş'ari ve Ebu Muhammed Abdullah b. Said el-Kattan (İbn Küllab) ile ayrıca Mücebbire'den Bısr el-Merîsî ve Mutezile'den el-Hüseyn en-Neccâr el-Basrî ile aynı fikirde olduklarından bahsetmektedir.¹⁵⁸ Pezdevî, yukarıda zikredilen fikre zıt bir şekilde istitaatin fiilden önce olduğu fikrinde ise Hişâm'ı Kaderiyyeden İbn-i Heysem ile aynı fikirde görmekte ve bu fikrinde de Kaderiyye, Mutezile, Havâric, bir kısım Ravafız ve Müşebbihe ile birlikte zikretmektedir.¹⁵⁹

Pezdevî, Hişâm b. Hakem'in yukarıda zikredilen mezheplerden farklı fikirlerine de yer vermektedir. Bunlardan birisi "Allah'ın kelamı vardır" deyip "onun mahlûk olup olmadığını söyleyemem" demesidir. Bazı Ehl-i Hadisin de bu görüşte olduğunu söyleyen Pezdevî¹⁶⁰, Hişâm'ı Kerramiler, Hanbelîler ve Mukâtîl b. Süleyman ile aynı fikirde olarak, "O (Allah) cisimdir", "O et ve kandan müteşekkil insan suretindedir", "O nurdur", "O parlaklıkta billur gibidir", görüşleriyle zikreder ve Hişâm'ın Ehl-i Kible'den Yüce Allah'ın cisim olduğunu ilk söyleyen olduğunu belirtir.¹⁶¹

Hişâm b. el-Hakem'i Mutezileden kabul eden Pezdevî, onun fiilden başka bir fiilin meydana gelmesini (tevellüd) kabul ettiğini¹⁶², ayrıca Cehennemliklerin Cennetliklerin haline dönüşeceklerini, akıllarının başlarından gideceğini, kendilerini kaybederek sarhoş ve baygın hale geleceklerini savunduğunu ve bu görüşlerinde Cehm ve Mücebbire'nin tümüyle aynı görüşte olduğunu, ileri sürer.¹⁶³

155 Pezdevî, *Usul*, s. 116, 120.

156 Pezdevî, *Usul*, s.120.

157 Pezdevî, *Usul*, s.258. Not: Eş'ari, Hişâm b. Hakem'i "Hişâmiyye'nin kurucusu bir Râfizi" olarak zikreder. Eş'ari, *Makâlât*, I/106; Bağdâdi, Hişâmiyye'yi İmamiyye'nin kollarında birisi olarak tanımlar ve iki grup olduklarını, birisinin liderinin Hişâm b. Hakem er-Râfizi, diğerinin ise Hişâm b. Salim el-Cevâlikî olduğunu belirtir. Bağdâdi, a.g.e., s. 48; Şehristânî ise Hişâmiyye'yi Şîa'nın Gulât fırkaları arasında saymakta ve teşbih konusunda kendisine has görüşleri olduğunu ileri sürmektedir. Şehristani, *Milel ve Nihal*, Çev. Mustafa Öz, Litara Yay., İst., 2008, s. 167.

158 Pezdevî, *Usul*, s.120.

159 Pezdevî, *Usul*, s.120.

160 Pezdevî, *Usul*, s. 62.

161 Pezdevî, *Usul*, s. 32.

162 Pezdevî, *Usul*, s.116.

163 Pezdevî, *Usul*, s.171.

Kısaca Pezdevî Hişâm b. Hakem'i Mutezileden, Kaderiyyeden ve bazen de Mücessimededen sayarken fikirlerinde Ehl-i Sünnet'in dışında görür ve eleştirir.

6.2. Neseî'de Hişamiyye

Neseî, Hişâm b. Hakem ve Hişâmiyye'nin Ravafız bağlantısından ve Hişâm'ı Ravafız'ın reislerinden biri olarak kabul etmektedir.¹⁶⁴ Ancak Neseî, Hişâm ile Hişâmiyye arasında bağlantı kurmamaktadır.

Hişâmiyyeyi, âlemi yaratanın bileşik olup parçalara ve cüzlere ayrılabilirliğini savunduğunu ve bu konularda Râfıziler'in çoğu, Cevâribiyye, Cevâlikiiyye, Hanbelîler ve Yahudilerle bu konuda aynı görüşte olduklarını söylemektedir.¹⁶⁵

Neseî, Hişâm b. Hakem'i, Râfıziler'den Hişâm b. Salim el-Cevalikî, Davud el-Cevâribî ile aynı fikirde kabul etmektedir. Onların bazılarını "O (Allah)'nun insan suretinde olduğunu, saçlarının simsiyah olduğu, bazılarının ise O'nun saçları dalgalı/kıvrıkcık, henüz bıyıkları çıkmamış genç şeklinde olduğunu savunmaktadır.¹⁶⁶ Hişâm'ın, O mevcuttur, çünkü onun yanında (indinde) şahid ve gaib olarak cisimden başka bir şey yoktur, cisim ise zatı ile mevcuttur, dolayısıyla Yüce Allah'da cisimdir,¹⁶⁷ görüşlerini savunduğunu dile getiren Neseî, onun cevher konusunda benzer fikirlerini de değerlendirmektedir.¹⁶⁸

Allah'ın ilminin keyfiyeti hakkında Hişâm b. Hakemî, Mutezile'nin reislerinden kabul ettiği Hişâm b. Amr¹⁶⁹ ile aynı görüşte değerlendiren Neseî, onların; Allah (cc) zatının dışındaki bir şeyle âlim değildir. Çünkü bu tür şeylerin hepsi madumdur ve madumun üzerine ilmin itlâkı imkânsızdır, görüşünde olduklarını belirtmektedir.¹⁷⁰ Ayrıca, Hişâm b. Hakem'den "Allah'ın maiyetinin kendisinden başka kimsenin bilemeyeceğinin" rivayet edildiğini aktardıktan sonra¹⁷¹ onun Mutezilenin reislerinden Ebu Huzeyl Allaf¹⁷², Bîşr

164 Neseî, *Tabsire*, I/256.

165 Neseî, *et-Temhîd*, s. 137-138.

166 Neseî, *Tabsire*, I/158. Benzer görüşleri Lâmişî'de zikretmektedir. bkz., Lâmişî, *et-Temhîd*, 57, 61.

167 Neseî, *Tabsire*, I/65.

168 Bkz., *Tabsire*, I/70, 159, 166; Neseî, *Tevbidin Esasları*, s. 141.

169 Mutezilenin Hişâmiyye kolunun lideri olarak kabul edilmektedir. bkz., Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 116; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, Kabcacı Yay., s.74.

170 Neseî, *Tabsire*, I/256

171 Neseî, *Tabsire*, I/209.

172 Kadı Abdül-Cebbar, *Firak ve Tabakati'l-Mutezile*, tahk, Ali Sami En-Neşşâr-Usameddin Muhammed Ali, Dâru'l-Matbûâtî'l-Câmiyye, 1972, s. 54-55; Bağdâdî, *age*, s. 88.

b. Mutemir¹⁷³, Muammer¹⁷⁴, İbn Ravendi¹⁷⁵ ve Kerrâmiyyenin tamamının “tekvin mükevvenen başkadır” fikrinde olduklarını, Hişâm’ın “O (Allah) mükevvende değil, başkası da değildir”, görüşünden dolayı da aralarında ihtilafların çıktığından bahsetmektedir.¹⁷⁶

6.3. Sâbûnî’de Hişamiyye

Sâbûnî ise Hişâm b. Hakem’in¹⁷⁷ mezhepsel aidiyetinden bahsetmeden Allah’ı suretle vasıflandıran görüşünü zikrederek eleştirmektedir.¹⁷⁸

6.4. Lâmişî’de Hişamiyye

Lâmişî Hişamiyyeden bahsetmeyip eserinde sadece bir yerde Hişâm b. Hakem’in “cevherin parçalanamayan bir bütün olduğu” görüşüne yer vermektedir. O bu görüşüyle Mutezile’den Nazzam ve Hüssab’ın çoğunluğuyla aynı fikirde olduğunu zikreden Lâmişî, bu görüşlerin ulemanın ittifakıyla fasid olduğunu dile getirmektedir.¹⁷⁹

7. Karâmita

7.1. İmam Mâturîdî ve Karâmita

İmam Mâturîdî’nin eserlerinde diğer mezhepler ile herhangi bir bağlantı kurmadan Hamdan b. Karmat (Kırmıt) adına nispet edilen Karmâtîler’den bahsedilmektedir. Diğer mezheplere oranla az bahsettiği Karmâtîliğe reddiye mahiyetinde olan *Er-Redd ‘ala’l-Karâmita* isimli eseri henüz elimizde mevcut değilse de kaynaklarda zikredilmektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla, *Kitâbu’l-Tevhîd*’de iki, *Tevîlât*’ta ise altı yerde Karmâtîler’in fikirlerine yer vermektedir. Mâturîdî Karâmita’yı, Kur’an¹⁸⁰, 8. 9. 10. Peygamberler¹⁸¹, Hz. Ali¹⁸² ve fikirlerini yayma metotları¹⁸³ konularında ele almakta ve eleştirmektedir.

173 Kadı Abdu’l-Cebbar, *age.*, s. 63; Bağdâdî, *age.*, s. 114.

174 Kadı Abdu’l-Cebbar, *age.*, s. 63-64; Bağdâdî, *age.*, s. 110.

175 Kadı Abdu’l-Cebbar, *age.*, s. 97; Bağdâdî, *age.*, s. 49, 103, 150.

176 Neseft, *Tabsire*, II 400-401.

177 Geniş bilgi için bkz., Eş’arî, *Makâlât*, I/106; Kummî, *Kitâbu’l-Makâlât*, s. 88, 231; Bağdâdî, *age.*, s. 48.

178 Sâbûnî, *Mâturîdiyye Akaidi*, s. 67.

179 Lâmişî, *et-Temhîd*, s. 47.

180 Mâturîdî, *Tevîlât*, tahk. Mustafizurrahman, s. 511.

181 Mâturîdî, *Tevîlât*, Medine, v. 134b.

182 Mâturîdî, *Tevîlât*, tahk. Mustafizurrahman, s. 389-390.

183 Mâturîdî, *Tevîlât*, Medine, v. 175a; *Tevîlât*, Hamidiyye, v. 161a.

1.1.1. Kur'an

Karâmita, Kur'an'ın Hz. Peygamber'e gelişini, Bir kimsenin bir şeyi hayal etmesi veya kalbine doğmasına benzetir ve onun Hz. Peygamber tarafından sözlü hale getirildiğini ileri sürer.¹⁸⁴ Mâturîdî'ye göre ise “Allah'ın size olan nimetini, öğüt vermek için indirdiği kitabı ve hikmeti düşünün.”¹⁸⁵ ayetindeki “el-Kitap”tan maksat Kur'an'dır ve bu da Kur'an'ın sözlü/kelime şeklinde indirildiğine delildir.¹⁸⁶ şeklindeki görüşüyle Karâmita'yı eleştirmektedir.

1.1.2. Peygamberler

Karâmita'nın “Her devirde “Peygamberler yedi tanedir. Yedincisi zamanın kaimidir.”¹⁸⁷ görüşünü, Mâturîdî, “Biz Nuh'a ve ondan sonraki peygamberlere vahyettiğimiz gibi sana da vahyettik. Ve (nitekim) İbrahim'e, İsmail'e, Yakub'a, esbata (torunlarına), İsa'ya, Eyyub'a, Yunus'a, Harun'a ve Süleyman'a vahyettik. Davud'a Zebur'u verdik.”¹⁸⁸ âyetinde onların dediği sayıdan fazla peygamberin isminin zikredildiğini belirterek eleştirir.¹⁸⁹

1.1.3. Hz. Ali

Karâmita'nın¹⁹⁰ “İyiliğin evlere arkalarından girmeniz değil, bilakis iyi davranış takva sahibi insanın davranışdır”¹⁹¹ ayetindeki kapıları, Hz. Ali, evleri ise Hz. Peygamber olarak yorumladıklarını ve buna Hz. Peygamber'in “Ben ilmin şehriyim, Ali de kapısıdır.”¹⁹² hadisini delil getirdiklerini belirten Mâturîdî'ye göre ayette ev ve kapılar çoğul kipinde zikredilmektedir. Ancak şehir bir tek kapıyla tarif edilemeyeceğinden, bunun Ali'ye tahsisi doğru değildir.¹⁹³

184 Karmatilerin bu görüşüyle ilgili geniş bilgi için bkz., Avcu, Ali, “Karmatiler: Ortaya Çıkışları, Fikirleri, Edebiyat ve İslam Düşüncesine Katkıları”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 10 (3), 2010, s. 233-234.

185 2. Bakara, 231.

186 Mâturîdî, *Tevîlât*, tahk. Mustafizurrahman, s. 511.

187 bkz., Avcu, *agm.*, s. 233.

188 4. Nisa, 163.

189 Mâturîdî, *Tevîlât*, Medine, v. 134b.

190 Hamdan b. Karmat (Kırmıt) adına nispet edilen Karmatiler Sebeyye, İsmailiyye olarak da bilinmektedir. Tespit edebildiğim kadarıyla, Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*'de iki, *Tevîlât*'ta altı yerde onların fikirlerine yer vermektedir.

191 2. Bakara, 189.

192 Nisâbü'rî, Ebu Abdillâh el-Hâkim, *el-Müstedrek alâs-Sahihayn*, Dâru'l-Marife, Beyrut, Lübnan, trs. III/126.

193 Mâturîdî, *Tevîlât*, tahk. Mustafizurrahman, s. 389-390.

1.1.4. Fikirlerini Yayma Metodları

Mâturîdî, Karmâti dailerinin Karmat'ın görüşlerini insanlar arasında yayarken, anlattıklarına dair insanlardan belgeler aldıklarını, kendi fikirlerini kabul etmeleri için zor kullandıklarını, sonuçta da insanların nefretini kazandıklarını belirtmektedir. Ona göre Hz. Peygamber'in insanlardan ücret istemeden tebliğ yaptığı Kur'an'da belirtilmiştir.¹⁹⁴ Dolayısıyla ilim, Kur'an, hadis rivayeti ve ibadetlerin öğretiminden ücret almak yanlıştır.¹⁹⁵

1.2. Pezdevî'de Karâmita

Mâturîdiyye içerisinde Karâmita ile ilgili en geniş bilgiyi Pezdevî sunmaktadır. O, Karmâtîliğin kurucusu Hamdan el-Karmat'ın bu fikirlere nasıl kapıldığından, Şia, Râfıza, Mecûsiler ve Dehriyye ile olan benzerliklerinden ve fikirlerini yayma yöntemlerinden bahsetmektedir. O, Allah Teala'nın en şerli kulları olarak tanımladığı Karmâtîlerin özünün, aldatma ve gizem, adetlerinin ise gece ve gündüz aldatma, buldukları küfre davet ve baskın yaparak Müslümanları öldürmek olduğunu söyler. Pezdevî, Karmâtîlerin ortaya çıkışı, yayılışı ve aktiviteleri hakkında da önemli bilgiler vermektedir:

1.2.1. Karmâtîliğin Doğuşu

Pezdevî'ye göre Karmâtîlik aslen Hz. Ömer zamanında Şahlık Mecusilerden gidince gizlenme ve karıştırma işi ile meşgul olmaya başlamışlar ve sonra Karmâtîlik olarak ortaya çıkmış ve İslam ülkelerinde yayılmaya başlamıştır. Asılları Mecusilik olan bu mezhep, Karmat'a nisbet edilir. Mezhebin kurucusu etrafa pek çok davetçi göndermiş, her davetçi kendi nefsinden mutluluk ve uğurluluk izhar ediyor, daha sonra davetini yapıyordu. Pezdevî, Karmat ile ilgili bilgileri özetle şöyle aktarmaktadır: Bu davetçilerden biri Kufe'ye gelmiş ve müslüman, zeki, salih fakat cahil bir sığır çobanına uğramıştı. Kendisine uğrayanlara süt ikram eden çoban bu dâiyi de sütle ağırlamak istemişti. Fakat dai "Sen sığır çobanısın, olabilir ki sığır başkasınındır." dedi. Çoban onlar bana misafire takdim etmem için verildi, deyince Karmâti davetçi: "Sütlerin yarısı buzağlarındır. Sana buzağların hakkı için de izin verildi mi? Bunun üzerine çoban davetçiye hayret etti. Çünkü süttten alıp içmemişti. Çoban süratli bir şekilde Kufe civarında bir köydeki kulübesinden çıkarak ailesine gidip davetçinin hikâyesini, zühd ve takvasını anlattı. Adı geçen davetçi yemek yedikten sonra yatsı namazını kılıp, geceyi de namazla geçirmişti. Böylece dâi

194 "De ki, Bu tebliğe karşı sizden bir ücret istemiyorum." (6.Enam, 90); "Ey Muhammed! Yahut sen onlardan bir ücret istiyorsun da onlar ağır bir borç altında mı kalıyorlar", (52. Tur, 40).

195 Mâturîdî, *Tevîlât*, Medine, v. 175a; Mâturîdî, *Tevîlât*, Hamidiyye, v. 161a.

o sığır çobanının yanında günlerce kaldı. Çoban ve ailesi, yeni saksının suyunu çektiği gibi onun kuyusunun suyunu içtiler.¹⁹⁶ Sözü edilen sığır çobanını Hamdan el-Karmat adını taşıyordu. Hamdan kısa ayaklı, orta boylu, kaz gibi yürüyen biriydi. Hamdan'ın evine götürdüğü dâi bütün geceleri namaz kılıyordu. Dâi'nin yanında bir torba vardı. Hamdan, torbada ne olduğunu sorunca dâi kitap olduğunu söyledi. Hamdan, kitapta ne olduğunu sorunca "ilim" cevabını aldı. "Hangi ilim" sorusuna "sen o ilme ehil değilsin" karşılığını alınca Hamdan "belki olurum" dedi. Dâi, "Ehil olduğun zaman ben onu sana öğretirim"¹⁹⁷ dedi. Bir müddet daha kaldıktan sonra dâi, Hamdan'ı inancına davet etmek istedi. Hamdan'a "Şimdi öğrenmeye ehil oldun" kitapta olanı sana öğreteceğim, ama bir şartım var. Hamdan; "Nedir o" deyince dâi; "Gulat'ın imanıyla iman ederek hiç kimseyi sana öğrettiğimle mecbur etmek..."¹⁹⁸ dedi.

Pezdevî, Hamdân b. Karmât ve Karmatiliğin yayılışı hakkında kaynak vermeden bahsettiği bu bilgilerin yanı sıra gelişim süreçleriyle ilgili de bizzat kendi tanıklıklarından bahsetmekte ve şöyle aktarmaktadır: Karmâtîler'in büyük kalabalıkları olduğunu, Abdullah b. Rezzâm'ın mezheplerini ve inançlarının çirkinliğini anlattığı derlemesinde gördüm. Abdullah b. Rezzâm'ın hangi mezhepten olduğunu bilmiyorduk, ama Karmâti değilken bu aşırıların imanını kabul etmiş. Daha sonra Şîliğe davette bulunmuş, Hz. Ali'nin faziletlerini, diğer Raşid Halifelerin kötülüklerini zikretmiş, Hamdan bu görüşleri ondan almıştır. Bu aşırı inanca bağlandıktan ve zamanını buna davetle geçirdikten sonra Hamdan'ı Dehriyye'ye çağırmış. O, şeriatın kötülüklerini anlattığı Hamdan'ı, İbâhiyye ve Mecusi inançlarını kabule davet etmiş. Oğulları ve kızları ona tabi olmuş fakat sonra terk etmişler ve o da kaybolup gitmiş.¹⁹⁹ Hamdan davetçilerin en büyüklerinden biri haline gelip Kufe'den İsfahan'a gitmiş, davetle uğraşıp Karmâti Mezhebiyle meşhur olmuştur.

Pezdevî konuyla ilgili bir başka hatıratında da Karmatiler ile ilgili önemli ipuçları vermektedir: "Sofiyeye'den bir topluluk, ilham iddiasında bulunup, 'kalbim Rabbimden şunu söyledi' diye başlayıp Karâmita'nın ortaya attığı bazı bozuk işaretleri ve korkunç sözleri zikreder ve halkı aldatırlar. Bunu kazanç sayıp şeriatı inkâr ederler. Bize göre bu kişiler Allah'ın fena şerli yaratıklarıdır. Bu kişilerden biri h.479 yılında Buhara'ya gelip Sofileri ve bazı sofi ashabını toplamıştır. Buhara'nın köylerine gitmiştim ki bana onun gelişini haber verdiler. Bu kişi, daha önce Ebu Hanife'nin mezhebiniydi. Sonra Mutezileye me-

196 Pezdevî, *Usul*, s.246-247.

197 Pezdevî, *Usul*, s. 247.

198 Pezdevî, *Usul*, s. 247-248.

199 Pezdevî, *Usul*, s. 248.

yil etmişti. Ben bu zata iki arkadaşımı gönderdim ve onlara şöyle dedim: “Ona deyin ki, niçin Ebu Hanife’nin mezhebini terk ettin ve bu bidatleri ortaya çıkardın?”, “Onu terk etmedim” derse şunları söyleyiniz: “O halde rükûda ve rükûdan başını kaldırdığında niçin ellerini kaldırıyor sun?” O zaman habis, pis sırrını açmaya mecbur kalır ve şöyle der: “Size de açıklanmış olsa ellerinizi kaldırırsınız, işte bu bana zahir oldu”. Ona o zaman şöyle deyin: “Sana zahir olan nedir? “Bunu açıklamaya muktedir misin, yoksa değil misin? Eğer muktedir isen açıkla, değil isen bu bir bidattir, açıklamaktan acizsin.” Sonra bu iki kişiye şöyle dedim: “Ona deyin ki, biz bütün asırların peygamberlerinin ve fakihlerinden salih olanların, takva sahiplerinin, velilerin ve büyük Kur’an okuyucuların, yani imamların, yolu üzerindeyiz. Sen ey sapık, azgın, karıştıracı kişi! Bu saydıklarımızın yolundan döndün ve şeytanın yoluna girdin. Bu girdiğin yol Rafızilerin ve Karâmita’nın yoludur. Bunun üzerine söz konusu zat Buhara ve çevresinden maymunların aslanlardan, hindilerin bağlanmaktan kaçıışı gibi kaçmıştır.”²⁰⁰

Pezdevî’ye göre Ebu Said Hasan b. Behram el-Cennâbi (Metinde Ebu Ali el-Cubbai) Mu’tasım zamanında, yanında Karmâti topluluğuyla birlikte çölde hacıların üzerine hücum etmiş ve elli bine yakın Müslümanı öldürmüştür. Sonra Mekke’ye hücum ederek Hacer-i Esved’i alıp Lahsa’ya götürmüş, onu bir çöplüğe atmıştır. Bu mezbeleliğe abdest bozan herkes basur hastalığına tutulmuştur. Sonra Hacer-i Esved’i Mekke’ye iade etmiştir. Halife Mu’tasım onun ve Karmâti olan Lahsalılar’ın üzerine yürümek istediye de bu mümkün olmamıştır.²⁰¹

1.2.2. Karmatilerin Bazı Görüşleri ve Rafızilik

Pezdevî’ye göre Karmatilerin bütün sözleri tevzir ve aldatmadır. Onlar “her sözün bir içi bir de dışı var olduğunu, bânın ilmini bildiklerini ve felsefeden anladıklarını iddia ederler. et-Tîn suresinin başındaki “Tîn” ile Hz. Ali, “Zeytun” ile Hz. Hasan, “Tûrisina” ile Hz. Hüseyin ve “Haze’l-Beledi’l-Emîn” ile de Muhammed b. Ali’nin kastedildiğini söyleyerek Allah’ın Kelamı’nı gerekmediği şekilde tefsir ederler. “La İlahe İllallah Muhammedun-Resulullah” derler ama bununla Hz. Ali ve onun evladından yedi imamı kastederler, zira tevhid cümlesinde yedi kelimenin var olduğunu ileri sürerler.

Râvâfız rafzında derinleştikçe Karmâti olacağını ve Rafıziliğin sonuçta varacakları noktanın Karmâtilik olduğunu söyleyen Pezdevî, bidatçının şerhinden Allah’a sığınır.²⁰²

200 Pezdevî, *Usul*, s. 262.

201 Pezdevî, *Usul*, s. 246.

202 Pezdevî, *Usul*, s. 248, 225.

Pezdevî, Karmâtiler'in Mâturîdî', Eş'arî²⁰³ ve Ka'bî gibi Ehl-i Kible'den kişilerin Makâlât kitaplarında bidat ehlinden kabul edildiğini, onların kendilerini Şiî olarak nitelediklerini belirtmektedir. Şiîlerin kendilerini Hz. Ali taraftarları olduklarını ileri sürmelerinin aksine Hz. Ali'nin onlardan uzak olduğunu ve bunların bidat ehli mezhepler olduklarını ifade etmektedir.²⁰⁴

Karmatilerin kökenlerinin Mecusiliğe dayandığını ifade eden Pezdevî, İslam içi kabul edilmeyen Dehriye gibi fırkalar ile olan benzerliklerinden, tarihsel gelişimi, fikirleri ve gizli ve aldatmaya dayalı bir metodla çalıştıklarından bahsederek eleştirmektedir.

1.3. Neseî ve Karâmita

Neseî Karmâtiler'den detaylı bilgi vermeden bahsetmektedir. Onların, Müşebbihe'nin, Cehm b. Safvan'ın, ileri gelen filozofların çoğunluğuyla aynı görüşte, teşbihe düşmemek için Yüce Allah hakkında şey ismini kullanmaktan²⁰⁵, O'na Hayy, Kadîr, Âlim, Semî' ve Basîr isimlerini vermekten kaçındıklarını ve bu görüşlerinin yanlış olduğundan bahsetmektedir.²⁰⁶

2. Mâturîdiyyenin Kaynaklarında Zikredilen Diğer Rafizî Fırkalar

2.1. Cârudiyye

Neseî, Ravafız'dan ve Zeydiyye'den kabul ettiği Cârudiyye'nin²⁰⁷ Hz. Ali hakkındaki fikirlerini değerlendirmektedir. Hz. Peygamber'in Ali'yi isim vermeden, vasıf olarak tavsif ederek halife tayin ettiğine, ondan sonra hilafetin Ali'nin oğlu Hasan ve Hüseyin'e, sonra da onların her ikisinin çocuklarına miras kaldığını, fakat onlardan kim kılıcıyla ortaya çıkararak Rabbinin yoluna çağırır, âlim ve sâlih birisi de olursa onun imam olacağını²⁰⁸, Hz. Ali'nin bütün sahabeden üstün olduğunu savunduklarını ve Hz. Ebu Bekir'i tekfir ettiklerini²⁰⁹ belirtmekte ve eleştirmektedir.

2.2. Cerîriyye

Neseî, Zeydiyye'nin reislerinden Süleyman b. Cerîr'in ashâbı olarak tanımladığı Cerîriyye'nin Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'in imametini kabul

203 Eş'arî, Karmatileri Rafizilerin on sekizinci fırkası olarak saymaktadır; bkz., *Makâlât*, I/100-101.

204 Pezdevî, *Usul*, s. 249.

205 Neseî, *et-Temhîd*, s. 151.

206 Neseî, *et-Temhîd*, s. 154.

207 Neseî, *Tabsîre*, II/447, 514. Krş, Kummî, Kitâbu'l-Makâlâti'l-Firâk, s. 18, 158.

208 Neseî, *Tabsîre*, II/447. Krş., Eş'arî, Zeydiyye'nin birinci fırkası olarak zikreder ve Cârudiyye hakkında Neseî'nin verdiği bilgilere yakın bilgiler verir. bkz., *Makâlât*, I/140-141.

209 Neseî, *Tabsîre*, II/514. Bağdâdî, Zeydiyye'nin kollarından biri olarak kabul eder. bkz., *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 19.

ettiklerinden, Hz. Ebu Bekir'i tekfir ettiklerinden dolayı Cârudiyye'yi tekfir ettiklerinden²¹⁰ ve Hz. Ali'yi bütün sahabeden üstün tuttuklarından²¹¹ bahsetmektedir.

2.3. Cevâribiyye

Nesefî, Cevâribiyye'ye *et-Tembîd*'de, onun kurucusu Davud el-Cevâribî'ye ise *et-Tabsire*'de yer vermektedir. Cevâribiyye'nin Ravafız'dan olduğunu belirten Nesefî, onun Hişâm b. Hakem, Hişâm b. Salim el-Cavâlikî ve Râfıza'nın çoğunun Allah'ın insan suretinde olduğunu söylediklerini, hatta onlardan bazılarının O'nun saçlarının siyahının parlak ve simsiyah olduğu görüşünde olduklarını belirtmektedir.²¹² Bir başka konuda ise Cevâribiyye'nin âlemi yaratanın bileşik olup parçalara ve cüzlere ayrılabilceğini savunduğunu bu konu da Yahudiler, Cevâlikîyye, Hişâmiyye gibi Râfızîler'in çoğu ve Hanbelîler ile aynı görüşte olduğunu söylemektedir.²¹³

Lâmişî'de Cevâribiyye'yi, Râfızadan kabul etmekte ve Yüce Allah'ın diğer cisimler gibi müterâkib, ve mutebâ'iz olduğu görüşünü savundukları ve bu konuda Yahudilerle hem fikir olduklarından bahsetmektedir.²¹⁴

2.4. Cevâlikîyye

Nesefî, Cevâlikîyye'yi de Cevâribiyye ile beraber kullanmaktadır. Mezhep ismi olarak *et-Tembîd*'de, onun kurucusu olarak kabul edilen Hişâm b. Salim el-Cavâlikî'den ise *et-Tabsire*'de bahsetmektedir. Cevâlikîyye'nin Ravafız'dan olduğunu belirten Nesefî, Cevâribiyye'de bahsedildiği şekliyle onun, Hişâm b. Hakem, Davud el-Cevâribî ve Râfıza'nın çoğunun Allah'ın insan suretinde olduğunu söylediklerini hatta onlardan bazılarının O'nun saçlarının simsiyah olduğu görüşünde olduklarını belirtmektedir.²¹⁵ Nesefî, Cevâlikîyye'nin âlemi yaratanın bileşik olup parçalara ve cüzlere ayrılabilceğini savunduğunu, bu konu da Yahudiler, Cevâribiyye, Hişâmiyye gibi Râfızîler'in çoğu ve Hanbelîler ile aynı görüşte olduğunu²¹⁶ söylemektedir.

210 Nesefî, *Tabsire*, II/514.

211 Nesefî, *Tabsire*, II/514. Krş., Eş'ari, *Makâlât*, I/143; Bağdâdî, Zeydiyye'nin kollarından biri olarak kabul eder ve Nesefî'nin verdiği bilgilere yakın bilgiler zikreder. bkz., *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 19, 28.

212 Nesefî, *Tabsire*, I/158. Eş'ari, Cevâribî'nin benzer fikirlerini zikretmekle birlikte onu Mürcie içerisinde saymaktadır. *Makâlât*, I/233.

213 Nesefî, *et-Tembîd*, s. 137.

214 Lâmişî, *et-Tembîd*, s. 56-57, 61.

215 Nesefî, *Tabsire*, I/ 158; Krş., Bağdâdî ise onları İmamiyye'nin içerisinde Hişâmiyye adıyla 6. fırka olarak zikretmektedir. bkz., *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 20, 48, 51, 170; Kummî, *Kitâbu'l-Makâlâti'l-Firâk*, s. 88, 91, 225.

216 Nesefî, *et-Tembîd*, s. 137.

Lâmişî'de Cevâlikıyye'yi Cevâribıyye ile aynı görüşte ve Yahudilerin Yüce Allah'ı diğer cisimler gibi bir cisim şeklinde kabul eden görüşlerinde ittifak halinde olduklarını²¹⁷ belirtmektedir.

2.5. Yakubiyye

Neseî'nin Zeydiyye'den kabul ettiği Yakubiyye'nin Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'e tevella ettiklerini, onlardan teberri edenlerden ise teberi etmediklerini ve Hz. Ali'yi bütün sahabeden üstün tuttuklarından²¹⁸ bahsetmektedir.

2.6. Zirâriyye

Neseî, Zirâre b. A'yen'e tabi olduklarından kendilerine Zirâriyye denildiğini ve Râfıza'dan bir grup olduklarını belirtir ve Allah bizzat kendisini bilen, işiten ve gören olarak yaratana kadar Âlim, Semi' ve Basîr değildir²¹⁹, görüşlerini belirtir ve eleştirir.

2.7. Mübeyyiza-Nusayriyye

Sadece Pezdevî'nin eserinde Râfıza'nın gulat fırkaları içerisinde Mübeyyiza²²⁰ ve Nusayrilikten bahsedilmektedir. İkisinin aynı fikirlerine yer verilmektedir. Onlar, ilahlığın Hz. Ali'ye inmiş olduğuna, ondan sonrada ulûhiyetin çocuklarına ve çocuklarının çocuklarına geçmiş olduğuna inanmaktadırlar. Dinsiz Beyan b. Sem'an'ın aynı görüşleri savunduğunu söyleyen²²¹, Pezdevî'ye göre bütün bunlar yalan ve uydurmadır.

Sonuç

Mâturîdiyye'nin temel kaynaklarında Râfıza, kolları ve temel fikirleri hakkındaki bilgilerin ele alındığı çalışmamızda İmam Mâturîdî'nin eserlerinde Hz. Ali ve imamet merkezli meselelerde Râfıza ve Karâmita'nın görüşlerine yer verilmesine karşın, sonraki dönemlerde konulardaki çeşitlenmeye paralel olarak fırka sayılarında da artış söz konusudur. Temel kaynaklarda Râfıza/Şia/

217 Lâmişî, *et-Tembîd*, s. 56-57, 61.

218 Neseî, *Tabsire*, II/ 514, Eş'ari Ya'kubiyye'yi Zeydiyye'nin altıncı fırkası olarak görmektedir. *Makâlât*, I/145; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 28-29.. Kummî ise Neseî'nin verdiği bilgilerin benzerini vermektedir. *Kitabu'l-Makâlât'l-Fırak*, s. 202.

219 Neseî, *Tabsire*, I/ 253. Eş'ari, Zirariyye'yi Rafıza'nın 21. fırkası içerisinde değerlendirmektedir; *Makâlât*, I/102-103; Bağdâdî ise onları İmamiyye'nin içerisinde 12. fırka olarak zikretmektedir. bkz., *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 20, 52, 172.

220 Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar* isimli eserinde, Mübeyyiza'yı, İslam'a mensup olmadıkları halde İslam'a nispet edilen fırkalar içerisinde müstakil bir fırka halinde değil de diğer fırkalar arasında zikremekte (s. 200), zinayı helal saydıklarını (s. 273) ve tenasühe inandıklarını, (s. 282), belirtmektedir.

221 Pezdevî, *Usul*, s. 254.

İmamiyye'nin alt kolları içerisinde kabul edilen fırkaların, Râfıza ile bazen bağlantısı kurularak bazen de ileri gelenlerinin fikirleriyle ele alındığı görülmektedir. Mâturîdîliğin Râfıza ile ilintisini kurarak ele aldığı başlıca fırkalar arasında Şia, İmamiyye, Caferiyye, Zeydiyye, Hişâmiyye, Karâmita, Cârûdiyye, Cerîriyye, Cevâribiyye, Cevâlikiyye, Yakubiyye, Zirâriyye bulunmaktadır. Kaynaklarda Râfıza/Şîa mezhepleri içerisinde yer alan ancak Mâturîdîlik kaynaklarında böyle bir ilintileme yapılmadan Mubeyyiza ve Nusayrilikten de bahsedilmektedir.

Mâturîdîyye'de Râfıza/Ravâfız, şemsiye bir kavram olarak kullanılmakta ve diğerleri onun alt kolları olarak ele alınmaktadır. Temel kanaat olarak 73 Fırka Hadis'i eksenli bir yaklaşımla, sapık fırkalar kapsamında değerlendirilmektedirler. Râfîzî olarak addedilen fırkalar arasındaki benzerlikler ve farklılıklara da dikkat çekilmekte ve tanımlama ve isimlendirmelerde zaman zaman yeterli netliğin sağlanmadığı görülmektedir.

Mâturîdîyye kaynaklarında, Râfîzî fikirleri eleştirmek ve onlardan kendilerini muhafazaya yönelik bir çaba görülmekte ve sapık, hatta İslam dışı kabul edilen fırkalar ve dinler ile olan benzerlik ve bağlantılarından bahsedilerek eleştirmektedirler.

Sonuç olarak Mâturîdîliğin fikirlerinin şekillenmesinde ve kullandığı üslubun oluşumunda önemli olduğu görülen Rafîzîlik ve bunun gibi diğer fırkalarında ele alınarak incelenmesi Mâturîdîliğin daha iyi anlaşılmasına önemli katkı sağlayacaktır.

Kaynakça

Ak, Ahmet, *Büyük Türk Alimi Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, İstanbul, 2008.

Ak, Ahmet, *Selçuklular Döneminde Mâturîdîlik*, Yayınevi Yay., I. Baskı, Ankara, 2009.

Avcu, Ali, "Karmâtiler: Ortaya Çıkışları, Fikirleri, Edebiyat ve İslam Düşüncesine Katkıları", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 10 (3), 2010.

Bağdâdî, Ebu Mansur Abdulkâhir, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, Çev. Ethem Ruhi Fırlı, TDV. Yay., I. Baskı, Ankara, 1991.

Benli, Yusuf, "Râfıza Adlandırmasının İlk Kullanımına İlişkin Değerlendirmeler", *Hikmet Yurdu*, Yıl: 1, S.1, Ocak, 2008.

Büyükkara, Mehmet Ali, "Bir Bilim Dalı Olarak İslam Mezhepleri Tarihi İle İlgili Metodolojik Problemler", *İslami İlimlerde Metodoloji (Usul) Meselesi 1*, I. Basım, Ensar Nşr., İstanbul, 2005.

Cahız, Ebu Osman Amr b. Bahr, *Kitabu'l-Osmaniyye*, tahk., Abdusselam Muhammed Harun, I. Baskı, Beyrut, 1411/1991.

Cevherî, İsmail b. Hammâd, *es-Sıhab Tâcu'l-Lügati ve Sıhabı'l-Arabiyye*, tahk., Ahmed Abdulgafur Attar, Daru'l-İlm Lilmelayîn, 4. Baskı, 1990, Beyrut- Lübnan.

Doğan, Yahya, *Râfıza Kavramı ve Rafizilik*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, AÜSBE. Ankara, 2000.

Kuleyni, *Usulu'l-Kâfi*, Tahran, 1375.

Eş'ârî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, *Makâlâtul-İslamiyyin ve İhtilâfi'l-Musallîn*, tahk., Muhammed Muhyiddin Abdu'l-Hamid, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 1416/1995.

Râzî, Fahreddin, *İtikadâtul-Firaki'l-Müslimin ve'l-Müşrikin*, Kahire, 1356/1938.

Firuzabâdî Eş-Şirâzî, *el-Kâmus el-Muhît*, Mısır, trs.

Furât b. İbrahim el-Kûfî, *Tefsîr*, Neced, 1354.

Hayyat, Ebu'Hüseyin Abdurrahim b. Muhammed b. Osman el-Mutezilî, *Kitabu'l-İntisâr ve'r-Red ala Ravendiyye'l-Mülhid*, tahk., A. Nasri Nader, Beyrut, 1957.

İbn Abd Rabbihi, *el-Ikdu'l-Ferid*, Kahire, 1948.

İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbas Takiyuddin Ahmed b. Amdu'l-Halim, *Minhâcu's-Sünneti'n-Nebeviyye fi Nakdi Kelâmi's-Şi'ati'l-Kaderiyye*, tahk., Muhammed Reşâd Salim, I. Baskı, 1406/1986.

İbn-i Manzur, *Lisânu'l-Arab*, Daru'l-Hadis, Kahire, 1423/2003.

Kadı Abdu'l-Cebbar, *Firak ve Tabakati'l-Mutezile*, tahk., Ali Sami En-Neşşâr-Usameddin Muhammed Ali, Dâru'l-Matbûati'l-Câmiiyye, 1972.

Kazmi, Syed Jazib Reza, *Tafseer e Masoomen*, Translate: Syed Jazib Reza Kazmi, Lahore, Pakistan, 2012.

Kılıçbay, Mehmet Ali, "Bir "Tarih Okuma" Tarzı Olarak Gelenek", *Doğu-Batı*, Yıl: I, Sayı: III, 1998.

Koçoğlu, Kıyasettin, *Mâturîdî'nin Mutezilî'ye Bakışı*, Basılmamış Doktora Tezi, Ank., 2005.

Kohlberg, Etan, "İmâmiyye Şiasî Geleneğinde Rafizî Terimi", çev., Halil İbrahim Bulut, *Kelam Araştırmaları* 2:2 (2004).

Kummî, Said b. Abdullah Ebi Halef el-Eş'ârî (301/913), *Kitabu'l-Makâlât ve'l-Firâk*, nşr., Muhammed Cevâd Meşkur, Tahran, 1341/1963.

Kummi-Nevbahtî, *Şii Firkalar Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Firak Fıraku's-Şia*, çev., H. Onat-S. Hizmetli-S. Kutlu- R. Şimşek, Ankara Okulu Yayınları, 2004.

Kutlu, Sönmez, "İslam Mezhepleri Tarihinde Usul Sorunu", *İslami İlimlerde Metodoloji (Usul) Meselesi 1*, I. Basım, Ensar Nşr., İstanbul, 2005.

Kutlu, Sönmez, *Mezhepler Tarihine Giriş*, Dem Yay., İst., 2008.

Lâmişî, Ebu's-Senâ Mahmud b. Zeyd, el-Hanefî, el-Mâturidî, *Kitabu't-Tembid, li Kavâidi't-Tevhid*, tahk., Abdulmecid et-Türkî, Daru'l-Garbi'l-İslâmî, 1995, Beyrut.

Mâturîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud es-Semerkindî, *Tevvilât*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiyye No: 30.

- _____, *Tevlât*, Topkapı Sarayı, Medine, Kısmı, No: 179.
- _____, *Kitâbu't-Tevhîd*, Yay. Haz. Prof. Dr. Bekir Topaloğlu-Dr. Muhammed Aruçi, İSAM Yay, Ankara, 2003.
- _____, *Tevlât-ı Ehli's-Sünne*, Thk. Muhammed Müstafizurrahman, tsh., Câsim Muhammed el-Cubûrî, Matbaâtu'l-İrşâd, Bağdat, 1983.
- Nâşî el-Ekber, Ebu'l-Abbas Abdullah b. Şirşir el-Enbârî (293/906), *Mesaliu'l-İmâme Usulu'n-Nihaye*, Beyrut, tahk., Yusuf Fanis?, 1971.
- Nesefî, Ebu Muin, En-Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, trc., Ramazan Biçer, Gelenek Yay., 2010.
- Nesefî, Ebu'l-Mu'in Meymûn b. Muhammed, *Bahru'l-Kelam*, Talik, Veliyuddîn Muhammed Salih el-Farfûr, Mektebetü Daru'l-Farfûr, II. Baskı, 1421/2000
- _____, *Tabsiretü'l-Edille fi Usûli'd-Dîn*, tahk., Hüseyin Atay, II. Baskı, C. I. Ankara, 2004.
- _____, *Tabsiretü'l-Edille fi Usûli'd-Dîn*, tahk., Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün, C.II. Ankara, 2003.
- _____, *Kitabu't-Tevhid li Kavâidi't-Tevhid*, Dirase ve tahk., Habibullah Hasan Ahmed, el-Cezeri, el-Bedersin, 1406/1986.
- Nevbahîrî, Ebu Muhammed el-Hasan b. Musa, (300/912), *Kitab-ı Firaku's-Şia*, İstanbul, 1931.
- Nisâbü'rî, Ebu Abdillâh el-Hâkim, *el-Müstedrek alâs-Sahihayn*, Dâru'l-Marife, Beyrut, Lübnan, trs.
- Özler, Mevlüt, *İslam Düşüncesinde 73 Fırka Hadisi*, Rağbet Yay., İstanbul., 2010.
- Pezdevî, İmam Ebu'l-Yusr, *Usuli'd-Din*, tahk., Dr. Hans Peter Lins, Kahire, 1424/2003.
- Râvendî, Muhammed b. Ali b. Süleyman, *Rahâtu's-Südur ve Ayâtu's-Sürur*, çev., Ahmet Ateş, Ankara, 1973.
- Sâbûnî, Nureddîn, *Mâturidiyye Akaidi*, trc., Bekir Topaloğlu, 5. Baskı, DİB Yay., Ankara, 1995.
- Sofuoğlu, Cemal, "Şia'nın Sahabiler Hakkındaki Bazı Görüşleri" *AÜİF Dergisi*, c. 24.
- Şehristani, *Milel ve Nihal*, çev., Mustafa Öz, Litara Yay., İstanbul, 2008.
- Şeybe, Abdulkadir, *Çağdaş Dünya Dinleri ve Mezhepleri*, çev., Osman Cilacı, İstanbul, 1995.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Tarihu'l-Ümem ve'l-Müluk*, Kahire, 1939.
- Tirmîzî, İsa b. Muhammed b. İsa b. Sevrâ, *el-Camiu's-Sahih*, II. Baskı, 1975.
- Zencânî, Mahmud b. Ahmed, *Tehzib es-Sıhab*, tahk., Abdusselam Muhammed Harun-Ahmed Abdulgafur Attar, Mısır, trs.

KUR'ÂN'DA BURÇLAR MAHİYETİ VE İNSANA ETKİSİ BAĞLAMINDA

Davut AĞBAL (*)

ÖZ

Burçlar, Müslüman toplumlar içerisinde aktüel bir değere sahip olduğu için, bu konunun dinî epistemolojik temellerinin tespiti önem arz etmektedir. Bu çalışmada burçların Kur'an, Astronomi ve Astroloji'deki mahiyetine değinilmiş, Kur'an merkeze alınarak burçlarla ilgili verilerin genel bir tablili yapıp, kavramın Kur'an bağlamında ifade ettiği anlam ve bu anlamın Astronomi ve Astroloji'deki burç kavramından farkı ortaya konulmaya çalışılmıştır. Araştırmanın neticesinde hem içerik hem de işlev bakımından Kur'an'daki burç kavramıyla -özellikle- Astroloji'deki burç kavramı arasında kapanması mümkün olmayan bir ayrılığın olduğu sonucuna ulaşılmış ve burçların insanlara etkisi bu bağlamda ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Astronomi, Astroloji, Semâ/Gökyüzü, Burç.

ABSTRACT

Constellations in Qur'an

In Context of Constellation's Nature and their Effect to People

The determination of the constellations' religious-epistemological foundations is very important because the subject has been a current value in muslim societies. In this study the position of constellation has been mentioned according to Quran, Astronomy and Astrology; the knowledges about constellations has been analyzed by taking Quran to center. The differences between the concepts of constellation in Quran, Astronomy and Astrology has been determined. As a result, in terms of both content and function, it has seen that there are big distinctions between the concepts of constellation in Quran and -especially- Astrology and in this context, the constellations' effect to people has been analyzed.

Keywords: Astronomy, Astrology, Sky, Constellation.

* Arş. Gör., Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı.
(davutagbal@hotmail.com)

1. Giriş

İnsanoğlunun tarih boyunca gökyüzüyle alakadar olduğu bir vakiadır. Bu ilgi insanlığın bilgisinin ve tasavvur gücünün ilerlemesine paralel olarak daha da artmaktadır. Gökyüzü, varlığı itibariyle ilgi çeken bir odak olması nedeniyle de üzerinde çokça tefekkür edilmiş, araştırmalar yapılmış ve teoriler geliştirilmiştir. Ancak bu ilginin müsbet neticeleri olmakla birlikte menfi sonuçlarına da fazlaca rastlanmaktadır.

Heybeti, güzelliği ve esrarıyla insanoğlunun önceden beri kendisinden ilgisiz kalamadığı gökyüzüne Kur'ân'da da insanların dikkati çekilmektedir. Çünkü yaratılış olarak yeryüzünden daha girift ve daha tafsilatlı olan¹ gökyüzü vasıtasıyla dikkatlerin, bu varlıkların bizzat işaret ettiği yaratıcıya yönelmesi hedeflenmekte; hatta bu husus, konuyla ilgili âyetlerin içeriğini ve maksadının en önemli noktasını teşkil etmektedir.

Kur'ân-ı Kerîm'de gökyüzü hakkında farklı birçok bilgiye ulaşmaktayız. Bunların bir kısmı gökyüzünün yaratılışı ile ilgili iken bir kısmı da yapısı ile alakalıdır. Yine bu âyetlerin bazıları gökyüzündeki düzen ve ahenge dikkat çekerken bazıları da aynı konunun diğer bir yönü olan gök cisimlerinin menzilleri/yörüngeleri, bunların varoluş gayeleri ve içinde buldukları düzen içerisindeki yerleri ile ilgilidir.

Kur'ân'da gökyüzündeki cisimlerin yapısı, yaratılışı ve düzeninden bahseden âyetler incelendiğinde onların nasıllığından ziyade niçin var edildiklerine dikkat çekilir. Bu yönüyle de gök cisimlerinin varlık olarak neye işaret ettiği, daha çok ön plana çıkarılır.

Bu noktayla alakalı olarak incelemek istediğimiz konu, aktüalitesi ve uzunca bir geçmişi bulunan "burçların mahiyetinin, burçlar ve gök cisimlerinin insanoğlunun hem iradi hem de gayri iradi fiillerine etkisinin, -eğer varsa- bu etkinin nasıllığının ve sınırlarının" Kur'ân odaklı yorumlanmasıdır. Bu konu İslam toplumu içerisinde yer alan bazı eğilimlerin dinî epistemolojik temellerini ortaya çıkarma açısından önem taşımaktadır.

Burçlar ve gök cisimlerinin özellikle geleneksel tıbbın tedavi sistemi içerisinde kullanılması, o cisimlerin taşıdıkları enerji sebebiyle Dünya'ya, dolaşısıyla da insanın fizyolojik yapısına etkileri ve bu etkinin nasıl ve ne oranda gerçekleştiği konumuzun dışında kalan hususlardır.

2. Kavramsal Çerçeve

2.1. Gökyüzü İle Alakalı İlimler:

Araştırmada yer yer atıfta bulunulan iki ilim dalına değinmekle iktifa edeceğiz. Bunlar Astronomi ve Astroloji'dir.

1 Bu manaya işaret eden âyet-i kerimeler için bkz. 37. Saffât, 11; 79. Naziât, 27.

2.1.1. Astronomi:

“Astronomi, gök cisimleri ile ilgilenen ve bu cisimlerin büyüklükleri, düzeni, konumları, kökeni ve dinamik davranışlarını ele alan bir bilim dalıdır.”² Bu bilim dalı İslam dünyasında “felekiyyât, ilm-i nücûm, ilm-i nücûm-i ta’limî, sınaat-ı nücûm, sınaat-i tencîm, ilm-i hey’e, ilm-i hey’eti’l-âlem” terimleri ile karşılık bulmuştur.³ Astronomi -beşerî ilimler açısından- reel durumu bilimsel yöntemlerle incelemeye çalışması sebebiyle müsbet bir bilim olarak addedilmektedir.

Neredeyse insanlık tarihiyle yaşıt olan bu bilim dalı son teknolojik gelişmelerle gökyüzünü daha da ileri düzeyde incelemektedir. Hatta bu gün gök cisimlerinin ve evreni oluşturan maddenin fiziksel ve kimyasal özelliklerini konu edinen Astrofizik; Ay’ın ve güneş sistemi gezegenlerinin yanı sıra küçük gezegenler, meteorlar ve kuyruklu yıldızlar gibi gök cisimlerinin jeolojik yapılarını, özellikle yerküreye etkileri açısından inceleyen Astrojeoloji gibi dallara ayrılmış durumdadır.

2.1.2. Astroloji:

Astronomi ile yakından alakalı ve tarih içerisinde -belirli dönemlerde de olsa- bu bilimle iç içe geçmiş bir şekilde varlığını sürdüren Astroloji, İslam dünyasındaki adıyla İlm-i Ahkâm-ı Nücûm: “Erken dönem astronomlarının Dünya’nın gelecekteki olayları hakkında sabit yıldızlar, Güneş, bilinen gezegenler ve Ay’ın konumları ile alakalı gözlemler ve yorumlar yaparak tahmin etme girişimi”⁴ olarak tarif edilmiştir.

Kullandığı yöntemler ve bilgi türü açısından tarih içerisinde yıldız falcılığı ve münecimlik olarak da isimlendirilen⁵ Astroloji ile Astronomi arasında -tanımlarda da görüldüğü üzere- bariz farklılıklar bulunmaktadır.

Astroloji, -genel olarak- *Tabiî Astroloji* ve *Ahkâm Astrolojisi* olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır: *Tabiî Astroloji*: feleklerin (gök küre) atmosfer ve yeryüzündeki dört unsura dayalı fizikî nesne ve olaylar üzerine yaptığı tesirleri

2 Joseph A. Angelo JR, *Encyclopedia of Space and Astronomy Science*, New York, 2006, s. 62; Benzer tanımlamalar için bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, Darul’l-Beyda, 2005, c.3, s. 187; Muhammed Siddik b. Hüseyin el-Kannûcî, *Mevsûatu Mustalahâti Ebcidi’l-Ulûm*, Mektebetu Lübnan, Beyrut, 2001, s. 864.

3 Bkz. Fehd, Tefvik, “İlm-i Felek”, *DİA*, c. 22, s. 126; Yakıt, İsmail; Durak, Necdet, *İslam’da Bilim Tarihi*, Isparta, 2002, s. 78.

4 Joseph A. Angelo JR, *a.g.e.*, s. 61; Benzer tanımlamalar için bkz. *The World Book Encyclopedia of Science*, Chicago, 1992, c. 1, s. 15; Muhammed Siddik b. Hüseyin el-Kannûcî, *a.g.e.*, s. 368; Fehd, Tefvik, “İlm-i Ahkam-ı Nücüm”, *DİA*, c. 22, s. 124; Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2005, s. 157.

5 Fehd, Tefvik, “İlm-i Ahkam-ı Nücüm”, *DİA*, c. 22, s. 124.

inceler ve eski astronominin kozmolojik modelini esas alarak tahmin ve kehânetlerde bulunur. *Ahkâm Astrolojisi*: Gök cisimlerinin insan kaderi üzerinde etkileri olduğu inancıyla gelecek hakkında kehânetlerde bulunur.⁶

Falcılıkla ilişkilendirilmesinden dolayı sahte ve gerçek dışı bir ilim şeklinde vasfedilmesine karşın, eski ve yeni birçok uygarlık Astroloji'den az veya çok etkilenmiştir. Tercüme dönemiyle, Yunan mirasının bir parçası olarak İslam dünyasına giren Astroloji⁷, içeriğinde kehânet ve falcılıkla alakalı bilgiler bulundurduğundan, hem bir ilim dalı olarak kabul görmemiş hem de -İbn Haldun (ö. 808/1406) örneğindeki gibi⁸- İslamî öğretilere karşıt bir konumda görülmüştür. Hatta bu özelliğinden dolayı birkaçı müstesna bütün İslam âlimlerinin Astroloji'yi reddetme ve kötüleme konusunda hemfikir olduğu da söylenebilir.⁹

Gökyüzünü araştıran bu iki alan iki farklı bilgi türüne dayanmaktadır. Astronomi, bugün kabul gören standartlar içerisinde -yöntem ve muhteva açısından- bir "bilim" niteliğine sahipken; Astroloji, özellikle tarihteki varoluş koşulları bir kenara bırakıldığında¹⁰, "bilim" olmaktan uzak kendine has yöntemleri bulunan bir alandır. Dolayısıyla bu iki alanla ilgili bilgiler çalışmamızda bu sahaların mevcut özellikleri dikkate alınarak değerlendirilmeye çalışılacaktır.

2.2. Gökyüzü İle İlgili Kavramlar:

2.2.1. Semâ/السما:

Semâ, Arapça bir kelime olup س - م - و (Se-Me-Ve) kökünden türemiştir. Bu kök; yükselmek, ulu, yüce, seçkin olmak, belirginleşmek, bakışları göğe doğru uzatmak anlamlarına gelmektedir.¹¹ Kelimenin Arap dili kalıplarındaki diğer türevleri bu ilk manalar ile ilişkili anlamlarda kullanılmaktadır.

6 Bkz. Fehd, Tevfik, "İlm-i Ahkam-ı Nücum", *DİA*, c. 22, s. 125.

7 Yakıt, İsmail, Durak, Necdet, *a.g.e.*, s. 78-79.

8 İbn Haldun, temel olarak kader anlayışı ve kainatta tek failin Allah olduğu dolayısıyla da yıldızların etkisiyle bazı hadiselerin meydana geldiğine inanmanın tevhid inancına aykırılığı açısından itirazlarda bulunmaktadır. İbn Haldun, *a.g.e.*, c.3, s. 187-190; Ayrıca bkz. Fehd, Tevfik, "İlm-i Ahkam-ı Nücum", *DİA*, c. 22, s. 124.

9 Bkz. Albayrak, Halis, *Kur'an'da İnsan Gayb İlişkisi*, Şule Yay., İstanbul, 1993, s. 87.

10 Tarih içerisinde; Astroloji, Astronomi ile iç içe geçmiş olarak varlığını sürdürmüş olmasından dolayı bir bilim dalı olarak kabul edilebilirdi. Ancak zamanla incelediği konular ve kullandığı yöntemler açısından Astronomi'den farklılaştığı ve kendine has bir çizgi ile temeyyüz ettiği için -geçmişteki durumundan farklı olarak- bu gün kullanılan hususî anlamıyla bir "bilim" olmaktan uzaklaşmış ve daha çok "kehanet" ile özdeşleşmiştir. Benzer değerlendirmeler için bkz. Cilacı, Osman, "Büyücülük, Modern Falcılık ve Astroloji", *Diyanet İlmî Dergi*, sy. 4, 1997, s. 38.

11 Ferâhîdî, Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003, c. 2, s. 281; Zemahşerî, Mahmud b. Ömer, *Esâsu'l-Belâğa*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut,

Bu kökten türeyen semâ/السماء, lügatte; gök, semâ, gökyüzü, yeryüzünün karşısı gibi bilinen manalarındaki kullanımının yanında, çatı ve yağmur gibi kelimelerle de eş anlamlı olarak kullanılmaktadır.¹²

Astronomi açısından bakıldığında gökyüzü, uzay veya evren kavramı ile karşılanmaktadır. Bu kavramlar ise; içerisinde farklı özelliklere sahip yıldızlar, gezegenler v.b. oluşumların bulunduğu alanı ifade etmektedir.¹³

2.2.2. Burç/البرج:

Burç, Arapça ب - ر - ج (Be-Ra-Ce) kökünden türemiş bir kelimedir. Yükselmek, açığa çıkmak, (kadın için) cazibesini ve çekiciliğini göstermek, süslenmek¹⁴ anlamlarının yanında kale (hisar), kule ve gökyüzündeki burçları ifade için de kullanılmaktadır.¹⁵

Burç kavramı Astronomi'de: "Güneşin bir yılda takip ettiği düşünülen yörüngesinin içlerinden geçtiği belli sembollerle gösterilen on iki takımyıldızdan her biri" olarak tanımlanmaktadır.¹⁶

İnsanlık tarihinde burçlarla ilgili en erken bilgilere Sümerler döneminde rastlanmıştır. Konu daha sonra farklı birçok uygarlıkta ve Yahudi-İbranî literatüründe de yer almıştır. Bu kaynaklarda burçların sayısının on iki olduğu bilgisine rastlanılmakla birlikte, zikredilen sayının daha fazla olduğunu söyleyenler de olmuştur. Örneğin "Milattan önce IV. Yüzyılda yaşayan Grek matematikçisi Eudoxus kırk dört burç adı saymaktadır. Ptolemy/Batlamyus (m.s. 100–178) ise kırk sekiz burç sıralar."¹⁷ Ptolemy ve Eudoxus tarafından

1998, c. 1, s. 476; Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ, *Mu'cemu Mekâyisu'l-Luga*, Dâru'l-Fikr, 1979, c. 3, s. 98; Zebîdî, Muhammed Murtaşâ, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Kuveyt, 2004, c. 38, s. 312.

12 Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ, *a.g.e.*, c. 3, s. 98; İbn Manzur, Cemâlu'd-dîn b. Muhammed, *Lisanu'l-Arab*, Kahire ts., c. 3, s. 2107; İsfahanî, Ragıb, *Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kalem, Dimeşk, 2002, s. 427.

13 Joseph A. Angelo JR, *a.g.e.*, s. 554.

14 Zemahşerî, Mahmud b. Ömer, *Esâsu'l-Belâğa*, c. 1, s. 53.

15 Ferâhîdî, Halil b. Ahmed, *a.g.e.*, c. 1, 125; Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ, *a.g.e.*, c. 1, s. 238; İbn Manzur, *a.g.e.*, c. 1, s. 232; İsfahanî, Ragıb, *a.g.e.*, s. 115; Zebîdî, Muhammed Murtaşâ, *a.g.e.*, c. 5, s. 414-415.

16 Demirci, Kürşat, "Burç", *DİA*, c. 11, s. 421; Yazır, M. Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili*, Eser Kitabevi, İstanbul, ts., c. 5, s. 3608.

17 "Batlamyus, yirmi biri kuzeyde on beşi güneyde, on ikisi ortada muaddilunnehar etrafında Güneşin bir sene zarfında kateder görüldüğü yörüngesinin bulunduğu noktada olmak üzere toplam kırk sekiz burç saymıştı. Bu kırk sekiz burç bin yirmi dokuz yıldızdan ibaret olup üç yüz altmış biri kuzey burçlarında, üç yüz on sekizi güney burçlarında, üç yüz ellisi de "mıntakatü'l-bürûc" denilen orta alandadır. Bu burç alanı üzerindeki on iki burç bir sene zarfında adeta Güneşin birbirini müteakip uğradığı haneler gibi mülâhaza olunur."

yapılan bu sınıflandırmalar sadece kuzey yarım küre gök haritasını ifade etmektedir. Güney yarım küre gök haritasındaki takımyıldızları daha sonraki dönemlerde belirlenmiş ve gökyüzündeki takımyıldızlarının sayısı bazı astronomlar tarafından yüz sekize kadar çıkartılmıştır. Son olarak, Uluslararası Astronomi Birliği gökyüzünü seksen sekiz takımyıldıza bölmüştür.¹⁸ Bu da bize göstermektedir ki Astronomi ilmi açısından burçları on iki ile sınırlandırmak mümkün değildir. Burçların sayısının daha fazla olduğunu ifade eden Elmalılı M. Hamdi Yazır (ö. 1361/1942) on iki burcun¹⁹ itibari olduğunu, diğerlerinin değil de bu on ikisinin “burç” olarak adlandırıldığı malumatına yer vermektedir.²⁰ Bu gün kullanıldığı şekliyle on iki burcun adları ise Latin literatüründe ortaya çıkmıştır.²¹

3. Kur’ân’da Semâ Kavramı:

Semâ (السماء)/gökyüzü kelimesi Kur’ân-ı Kerîm’de 116 âyette, 120 kere geçmektedir. Kelimenin çoğulu “السموات” ise 188 âyette 190 kere geçmektedir.²² Semâ kelimesinin çoğul ve tekil kullanımlarının Kur’ân üslûbu açısından bir özelliği olduğundan bahsedilmesine²³ karşın bu hususu çalışmamızın kapsamı dışında kaldığı için göz önüne almayıp; çoğul ve tekil kullanımları birlikte değerlendireceğiz.

Semâ, Kur’ân’da farklı birçok anlamda kullanılmaktadır. Örneğin; herhangi bir mekândan mücerret; yükseklik, ‘üst’telik; yücelik, ululuk manasında kullanılmıştır. Mülk Sûresi 16 ve 17. âyetlerde geçen semâ kelimesi bu anlamdadır.²⁴

Yazır, M. Hamdi, *a.g.e.*, c. 5, s. 3609. (Taraflarımızdan yapılan ufak sadeleştirmelerle alıntılanmıştır.)

18 Bkz. Robinson, Leif J., *Philip’s Astronomy Encyclopedia*, London, 2002, s. 92-93; *The World Book Encyclopedia of Science*, c. 1, s. 21.

19 Bahsi geçen on iki burcun isimleri şunlardır: Koç, Boğa, İkizler, Yengeç, Aslan, Başak, Terazi, Akrep, Yay, Oğlak, Kova ve Balık

20 Yazır, M. Hamdi, *a.g.e.*, c. 5, s. 3609.

21 Greklerin bu takım yıldızlara kendi mitolojilerindeki yüce karakterlerin isimlerini verdiklerine dair bkz. Abell, George, *Exploration Of The Universe*, U.S.A., 1969, s. 15; *The World Book Encyclopedia of Science*, c. 1, s.20; Ayrıca bkz. Demirci, Kürşat, “Burç”, *DİA*, c. 11, s. 421; Joseph A. Angelo JR, *a.g.e.*, s. 148-151.

22 Abdülbâki, Muhammed Fuad, *Mu’cemu’l-Müfrehes Li elfazi’l-Kur’âni’l-Kerim*, Daru’l-Hadis, Kahire, 2001, 445-450.

23 Semâ kelimesinin Kur’ân’da tekil geldiği yerlerde ‘yön’e; azamet ve çokluğa delâlet eden çoğul sığa ile geldiğinde ise ‘sayı’ya işaret ettiğine dair görüş ve değerlendirmeler için bkz. Suyutî, Celâlu’d-dîn, *el-İtkan fi Ulumi’l-Kur’ân*, Dârü’l-Hadis, Kahire, 2006, c. 2, s. 594-595.

24 İlgili ayetlerdeki semâ/السماء kelimesinin yorumu için bkz. Yazır, M. Hamdi, *a.g.e.*, c. 7, s. 5234.

Ayrıca Kur'ân-ı Kerîm'de kullanılan 'yer ve gök/gökler' terkihi -birçok âyette- Allah Teâla'nın yarattığı bütün mahlûkatı kapsayan alana işaret eder. Bu kullanım aynı zamanda 'Semâ' kavramıyla, Dünya haricindeki her yerin ifade edilmesi olarak da okunabilir.²⁵ Yine Semâ kavramının Kur'ân-ı Kerîm'de kullanılışı -bu anlamların dışında- gökteki cisimleri anlatacak bir anlam genişliğine de sahiptir.²⁶

Semâ kavramı; Kur'ân-ı Kerîm'de, her hangi bir mekânla irtibatlandırılacak şekilde yukarı, üst, yüksek anlamlarında da kullanılmıştır. Bu kullanım, birçok mekânsal yüksekliği içerisinde barındırmaktadır. Örneğin Kur'ân'da; 'evin tavanı'²⁷ için semâ kelimesi kullanılırken; kelimenin, atmosferin yeryüzüne en yakın olan ve içerisinde hava olaylarının (bulut, rüzgâr, yağış v.s.) gerçekleştiği katmana da sema denmiştir.²⁸ Bununla birlikte 'en yakın gök'²⁹ terkihindeki gök kelimesi, yıldızlarla süslendiği Kur'ân'da ifade edilen ve yıldızların tamamının içerisinde bulunduğu alan manasındadır.

O halde Kur'ânî bağlamda burçlara bir yer tespit edebilmek için, Kur'ân'da semâ kavramı ile tam olarak neyin kastedildiğine odaklanmak gerekmektedir. Dolayısıyla kavramın bütün bu kullanımlarına ek olarak Kur'ân'daki "yedi kat gök" ifadesi de burada önem arz etmektedir.

Kur'ân-ı Kerîm'in birçok âyetinde gökyüzünün yedi kat olarak yaratıldığı vurgulanmaktadır. Farklı âyetlerde de en yakın göğün yıldızlarla süslendiğine işaret edilmektedir. İşte bu iki husus, bizim "yedi kat gök" kavramını anlamlandırmada hareket noktamız olacak niteliktedir. Konuya tam da bu noktadan bakan Ahmed Naim'in (ö. 1353/1934) tespitleri ise, üzerinde durulmaya değer niteliktedir. O, Kur'ân'daki "yakın göğün yıldızlarla süslendiği" bilgisinden yola çıkarak birinci semâyı, yıldızların bulunduğu alanın ötesinden başlatmaktadır. Daha sonra da yıldız ve gök cisimlerini kuşatan yakın semâyı

25 İlgili âyetlerin bir kısmı için bkz. 2. Bakara, 33, 107, 116, 255, 284; 3. Âl-i İmran, 29, 109, 129; 4. Nisa, 126.

26 22. Hacc, 65. Sema kelimesinin anlam olarak gökteki cisimleri karşılaması ile ilgili olarak bkz. Merâği, Ahmed Mustafa, *Tefsiru'l-Meraği*, Mısır, 1946, c.17, s. 137.

27 22. Hacc, 15. Ayet-i kerimedeki sema kelimesine, 'evin tavanı' anlamının verilmesi ile ilgili olarak bkz. Zeccâc, Ebu İshak İbrahim b. es-Serrî, *Meâni'l-Kur'ân ve İrabubu*, Alemlü'l-Kütüb, Beyrut, 1988, c. 3, s. 417; İbn Ebi Zemenîn, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Aziz*, Kahire, 2002, c. 3, s. 173; Zemahşerî, Mahmud b. Ömer *el-Keşşâf*, Beyrut, 2009, c. 3, s. 144; Endülüsî, Ebu Hayyan, *el-Babru'l-Muhît*, Beyrut, 1993, c. 6, s. 333; Râzi, Fahreddin, *Mefâtihu'l-Gayb*, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1981, c. 23, s. 17; Merâği, Ahmed Mustafa, *a.g.e.*, c.17, s. 96; Derviş, Muhyiddin, *İrabu'l-Kur'ân ve Beyânuhu*, Suriye, 1992, c. 6, s. 407; Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ, *a.g.e.*, c. 3, s. 98.

28 2. Bakara, 22; 21, Enbiyâ. 32; 25. Furkan, 48; 27. Neml, 60.

29 37. Saffat, 6; 67. Mülk, 5; 50, Kâf. 6; 41. Fussilet, 12.

ikinci bir semâ'nın, onu da kuşatan üçüncü bir semâ'nın olduğunu ve bunun yedi semâya kadar vardığını ifade eder. Ahmed Naim, Yedi kat göğü böyle bir uzaklık/büyüklik ile ele aldıktan sonra Hz. Peygamber'in (a.s.) bir hadîsini zikrederek gökler ile ilgili şu tabloyu ortaya koyar. İlgili hadîs'te Peygamber Efendimiz Ebu Zer'e hitaben: "Ya Ebâ Zer, yedi kat gök ile yedi kat yer Kürsî'ye nispeten bir çölün ortasına atılmış bir kapı veya yüzük halkasından fazla bir şey değildir. Arş'ın Kürsî'ye nazaran büyüklüğü, o çölün o halkaya nazaran büyüklüğü derecesindedir."³⁰ buyurmaktadır.

Her ne kadar "en yakın sema" olarak bahsedilen kısmın -Ahmed Naim'in ifade ettiği gibi- yıldız ve gök cisimlerinin bulunduğu alandan ötesi için kullanılabilmesi muhtemel olsa da; "en yakın semâ" lafzıyla işaret edilen yerin bizat bu gök cisimlerini içine alan mekân manasında olması da mümkündür.³¹

Birinci semânın maddî alem diğerlerinin ise mânevî semâlar olduğu şeklindeki görüşleri³² de dikkate alacak olursak Astronomi'nin inceleme alanı olan gök ile Kur'an'ın bahsettiği gök birbirinden ayrılmaktadır. Ancak her halükarda araştırmamızın konusunu teşkil eden burçlar (ya da takımyıldızlar) hem âyetlerde ifade edilen en yakın gök içerisinde hem de Astronomi'nin çalışma alanı içerisinde değerlendirilecek bir konudur.

4. Kur'an'da Burç Kavramı:

Burç kelimesi Kur'an-ı Kerim'de tekil isim olarak yer almaz. Çoğulu "Burûc" ise Kur'an'da dört yerde geçmektedir. Ayrıca kelimenin, tef'eül/تفعل babındaki kullanımını Ahzab Sûresi 33. âyette ve aynı bâbtan türeyen bir ism-i fâili de Nûr Sûresi 60. âyette mevcuttur.

Türevleri ile Kur'an'da toplam altı âyette yedi kez geçen kelimenin bu âyetlerde kullanıldığı anlamları şu şekilde tespit etmek mümkündür:

4.1. Hisar, Kale:

"أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِكْكُمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُّشِيدَةٍ وَإِنْ تُصِيبَهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَإِنْ تُصِيبَهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ فَمَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا"

30 Naim, Ahmed; Miras, Kamil, *Sahib-i Buhâri Muhtasarı ve Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi*, Ankara, 1981, c. 2, s. 270-271 .

31 Yazır, M. Hamdi, *a.g.e.*, c. 1, s. 294; En yakın gök'ün, içerisinde yıldızların bulunduğu yer olduğuna dair İbn Abbas'tan gelen rivayet için bkz. Nisâburî, Ebu Abdullah el-Hâkim, *el-Müstedrek*, Dâru'l-Marife, Beyrut, ts., c. 2, s. 222; Makdîsî, Ebu Şâme, *el-Mürşidü'l-Vecîz*, T.D.V. Yay., Ankara, 1986, s. 17.

32 Yazır, M. Hamdi, *a.g.e.*, c. 1, s. 294; Ayrıca bkz. Kırca, Celal, *Kur'an-ı Kerim'de Fen Bilimleri*, Marifet Yay., İstanbul, 1984, s. 61.

“Nerede olursanız olun ölüm size ulaşır; sarp ve sağlam **kalelerde** olsanız bile! Kendilerine bir iyilik dokunsa ‘Bu Allah’tan’ derler; başlarına bir kötülük gelince de ‘Bu senden’ derler. ‘Hepsi Allah’tandır’ de. Bu adamlara ne oluyor ki bir türlü laf anlamıyorlar.”³³

4.2. Süslenmek (Ziyet takınmak):

“وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا”

“Evlerinizde oturun. **Cabiliye süslenmesi gibi süslenmeyin** Allah’a ve Resulüne itaat edin. Ey Ehl-i Beyt! Allah sizden, sadece günahı gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor.”³⁴

“وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ وَأَنْ يَسْتَغْفِرْنَ خَيْرٌ لَّهُنَّ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ”

“Bir nikâh ümidi beslemeyen, çocuktan kesilmiş yaşlı kadınların, **ziynetlerini teşhir etmeksizin** (bazı) elbiselerini çıkarmalarında kendilerine bir vebal yoktur. İffetli davranmaları kendileri için daha hayırlıdır. Allah işitendir, bilendir.”³⁵

4.3. Gökyüzündeki Burçlar:

“وَلَقَدْ جَعَلْنَا فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَزَيَّنَّاهَا لِلنَّاظِرِينَ”

“Andolsun, biz gökte birtakım **burçlar** yarattık ve bakanlar için onları süsledik.”³⁶

“تَبَارَكَ الَّذِي جَعَلَ فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَجَعَلَ فِيهَا سِرَاجًا وَقَمَرًا مُنِيرًا”

“Gökte **burçları** var eden, onların içinde bir çerağ (güneş) ve nurlu bir ay barındıran Allah, yüceler yücesidir.”³⁷

“وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْبُرُوجِ”

“**Burçlara** sahip gökyüzüne andolsun.”³⁸

Görüldüğü üzere sadece son gruptaki âyetler, gökte var olan bir takım “burç”lardan sözedilmektedir. Tefsirlerde, çoğul bir ifade ile kendisinden bah-

33 4. Nisâ, 78.

34 33. Ahzâb, 33.

35 24. Nur, 60.

36 15. Hicr, 16.

37 25. Furkân, 61.

38 85. Burûc, 1.

sedilen “burç”ların manasıyla ilgili farklı birçok görüşe rastlamak mümkündür. Müfessirlerin çoğunluğu bu âyetlerdeki burç kelimesini Astronomi’deki anlamında değerlendirmiş ve bu kelimeyle kastedilenin; Güneş, Ay ve bazı yıldızların menzilleri/konakları olduğu ve bunların ise on iki tane olduğunu ifade ettikten sonra da bu on iki burcun ismini tek tek zikretmişlerdir. Daha açıklayıcı olması bakımından bu tür yorumları içerisinde toplayan bir metni burada zikretmek istiyoruz:

“Burç, lügatte kale, hisar, menzil, büyük yıldız manasınadır. Cemî “buruç”tur. Gökte güneşin, ayın ve seyyâre denilen yıldızların buldukları menzillere, medârlara, hareket noktalarına burûç denilmektedir ki, başlıca on iki burca ayrılmıştır. Bunlara; Hamel, Sevr, Cevzâ, Seratân, Esed, Sünbüle, Mîzân, Akrep, Kavs, Cedi, Delv, Hût namı verilmiştir. Bunlardan Esed burcu güneşe, Seratân burcu kamere aittir. Hamel ve Akrep burçları, Merih yıldızına, Sevr ile Mîzân burçları Zühre yıldızına aittir. Cevzâ ile Delv burçları da Zuhâl yıldızına ait bulunmuştur...”³⁹

Ancak, Sahâbe ve tabiinden, bu âyetlerle ilgili nakledilen yorumlarda yukarıda verilen manaya işaret edilmemektedir.⁴⁰ İbn Abbas (r.a.), bu âyetlerdeki burûc kelimesini; köşk, saray v.b. manalara gelen “قَصْرٌ” çoğulu “قصور” kelimesiyle açıklamıştır.⁴¹ İbrahim en-Nehâî (ö. 96/714) de bu fikri kabul etmiştir.⁴² Furkan Sûresi’ndeki âyetin tefsirinde Taberî’de (ö. 310/922) yer alan bir başka rivâyette Atıyye b. Sâd (ö. 110-111/728-729) “قُصُورًا فِي السَّمَاءِ فِيهَا الْحُرُوسُ”: “İçerisinde muhafızların bulunduğu gökyüzündeki köşkler, saraylar...” yorumunu yapmıştır.⁴³

39 Metnin alındığı kaynak: Bilmen, Ömer Nasuhi, *Kur’ân-ı Kerim’in Türkçe Meali Alisi ve Tefsiri*, İstanbul, ts., c. 4, s. 1719; Ayrıca bkz. Zeccâc, Ebu İshak İbrahim b. es-Serrî, *a.g.e.*, c. 3, s. 175; Endülüsi, Ebu Hayyan, *a.g.e.*, c. 5, s. 437; Kurtubî, Muhammed b. Ahmed, *el-Cami’ li Ahkâmîl-Kur’ân*, Müessesetu’r-Risâle, Beyrut, ts., c. 17, s. 449; Râzi, Fahreddin, *a.g.e.*, c. 19, s.172; c. 24, s. 106; c. 31, s. 114; İbnu’l-Cevzî, *Zadü’l-Mesir fi İlmi’r-Tefsir*, el-Mektebetu’l-İslami, Beyrut, 1984, c. 4, s. 387; Suyutî, Celâlettin, Mahallî, Celâlettin, *Tefsiru’l-Celâleyn*, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul, ts., c. 1, s. 212; Tantâvî Cevherî, *el-Cevâbir fi Tefsiri’l-Kur’âni’l-Kerim*, Mısır, (h.)1346, c. 8, s. 7.

40 Kurtubî’nin İbn Abbas’tan naklettiği bir rivayet hariç. O rivayette İbn Abbas, burç kelimesini güneşveay’a zafederek kullanır. Bukullanımı Kurtubîde güneşveay’ın menzilleri olarak tevil eder. “القصور والمنازل قال ابن عباس أي جعلنا في السماء بروج الشمس والقمر أي منازلها والبروج” Kurtubî, *a.g.e.*, c. 12, s. 186.

41 Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Camiu’l-Beyan An Têvili Ayi’l-Kur’ân*, Beyrut, 2009, c. 12, s. 518.

42 Taberî, *a.g.e.*, c. 9, s. 404 “بروجا, قصورا في السماء”.

43 Taberî, *a.g.e.*, c. 9, s. 404; Ayrıca bkz. Endülüsi, Ebu Hayyan, *a.g.e.*, c. 5, s. 437.

Mücahid (ö. 103-104/721-722), Katade (ö. 118/736) ve Dahhak da (ö. 105/723), bu âyetlerdeki “burç” kelimelerini “الْكَوَاكِبُ” ve “النُّجُومُ” kelimeleri ile açıklamışlardır.⁴⁴ Yine Ebu Salih'ten (ö. 101/719-720) nakledilen bir görüşte bunun “büyük yıldızlar” olduğu ifade edilmiştir.⁴⁵

Tefsirinin ilgili yerlerinde bu görüşleri sıralayan Taberî; burçlarla kastedilenin Güneş ve Ay'ın menzilleri olduğu ve bu menzillerin de on iki tane olduğu görüşünü konuya ilişkin değişik görüşlerden doğruya en yakını olarak ifade eder.⁴⁶

Klasik tefsirlerin bir kısmında, “gökyüzündeki burçlar” ifadesinin geçtiği ayetlerdeki “burç” lafzını; kelime kökünün içine aldığı diğer anlamlarla ilişkilendirip açıklamaya yönelik bir eğilim gözlenmektedir. Nitekim müfessirler, Nisa Sûresi 78. âyete atıfla, burçların tıpkı yeryüzündeki kaleler ve burçları gibi; gökyüzünde bulunan, yüksek, sağlam konaklar (menzil) olduğunu söylerken⁴⁷ Ahzâb Sûresi 33 ve Nur Sûresi 60. âyetlere atıfla da burçların, diğer gök cisimlerine oranla daha fark edilir olması ve özellikle onlara bakanlar için süslenmiş olduğuna dikkat çekerler.⁴⁸

5. Burçların Mahiyeti

Kur'ân'da gökyüzünün yedi kat olarak yaratıldığı haber verilmektedir. Yedi kat gök ile ilgili görüşlerin farklılık arz etmesi bir yana Kur'ân'a uygunluğu açısından daha makul olduğunu düşündüğümüz yorumda, gökyüzünün burçlarla alakalı olan kısmının Kur'ân-ı Kerîm'de “en yakın gök” olarak belirtilen kısım olabileceğine değinilmiştir.

Kur'ân-ı Kerîm'in birçok âyetinde geçen ‘السَّمَاءُ الدُّنْيَا’⁴⁹ ifadesindeki ‘dünya/الدُّنْيَا’, ‘denâ/دنئ’ kökünden müştak ‘ednâ/دنئ’ kelimesinin müennesidir. Lafız olarak “en yakın” manasına gelmektedir. Bu durumda ayetlerdeki ‘السَّمَاءُ الدُّنْيَا’ ifadesi “en yakın gök” anlamınındadır. İşte Dünya'ya en yakın olan bu gök Kur'ân'da geçen ifadeyle yıldızlarla süslenmiştir. Başka bir ifadeyle “İçerisinde yıldızların ve diğer gök cisimlerinin tamamının yer aldığı mekân en yakın göktür.” Buna göre eğer Kur'ân'da zikri geçen “burç”lardan bahset-

44 Taberî, *a.g.e.*, c. 9, s. 404; c. 7, s. 499; c. 12, s. 518; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 4, s. 716; İbn Ebi Zemenîn, *a.g.e.*, c. 5, s. 114.

45 Kurtubî, *a.g.e.*, c. 12, s. 187; Taberî, *a.g.e.*, c. 9, s. 404; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 4, s. 716 .

46 Taberî, *a.g.e.*, c. 12, s. 519.

47 Bkz. Taberî, *a.g.e.*, c. 9, s. 404; c. 8, s. 519; Kurtubî, *a.g.e.*, c. 12, s. 186-187.

48 Beydâvî, Nasruddin Ömer, *Envârü'r-Tenzil ve Esrârü'r-Tevîl*, Beyrut, 2006, c. 2, s. 584; Kurtubî, *a.g.e.*, c. 12, s. 186-187.

mek istiyorsak Astronomi'nin araştırma sahası ile aynı mekândan bahsediyor olmamız gerekir.

Astronomi açısından takımyıldızlar da diyebileceğimiz burçlar gökyüzüne bakıldığında hemen dikkati çeken, fark edilir bir durumdadır. Kur'ân'da yer aldığı şekliyle, burç kelimesinin, lugavî olarak ifade ettiği görünürlük, süs gibi anlamlarının, yine aynı kelimenin göklere atıfla kullanıldığı yerlerde de içerik olarak var olduğunu görmek mümkündür.

Bu husus Astronomi'deki burç ile Kur'ân'da ifade edilen burçların benzer noktası olarak görülmektedir. Ancak Hicr Sûresi 16. âyet, Kur'an ve Astronomi'deki "burç" kavramının birkaç noktadan farklılığa işaret etmektedir:

Âyet-i Kerîme'de şöyle denilmektedir: "وَلَقَدْ جَعَلْنَا فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَزَيَّنَّاهَا لِلنَّاظِرِينَ" "Andolsun, biz gökte birtakım burçlar yarattık ve bakanlar için o burçları süsledik." Âyette "زَيَّنَّاهَا" kelimesindeki "ها" zamirinin gökyüzüne/السَّمَاءِ mi yoksa bürûc/بُرُوجًا kelimesine mi âid olduğu konusunda ihtilaf mevcuttur. Ancak buradaki zamirin kendisine en yakın olan kelimeye -ki o da bürûc kelimesidir- aid olduğu görüşü daha kuvvetlidir.⁵⁰

Bu zamir bürûc/بروج'a raci olursa yukarıda verdiğimiz mana⁵¹ ortaya çıkmaktadır. Böyle olunca da âyette geçen "süs" kelimesine değinmek yararlı olacaktır. "Ziyinet/süs" kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de -bir tanesi Hicr Sûresi 16. âyet olmak üzere- toplam beş âyette gökyüzü ile alakalı olarak geçmektedir.⁵² Bu âyetlerden Saffât Sûresi 6. âyet-i kerîmede gökyüzünün süsü olarak "الكواكب"; Mülk 5 ve Fussilet 12. âyet-i kerîmelerde ise "المصاييح" kelimesi kullanılmıştır. Dolayısıyla gökyüzüne ait bir âyette "süs" veya "süsleme/ziyinetleme" kelimesi geçtiğinde bununla kastedilenin yıldızlar olduğu anlaşılabilir.

Bu hususu göz önüne alarak "burçların süslenmesi" tekrar düşünüldüğünde; gökyüzünde bulunan bu kaleler ve hisarların yıldızlarla süslenmiş olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla gökyüzündeki burçların, Astronomi'de ifade edilen "takımyıldızlar" değil de; o takımyıldızlarının süslediği yerler olduğu anlaşılabilir.

49 37. Saffât, 6; 67. Mülk, 5; 41. Fussilet, 12.

50 Bu ayetteki ها zamirinin mercii konusundaki ihtilaf 25. Furkan, 61. Ayet için de geçerlidir. Gerek Hicr Sûresi'ndeki ve gerekse Furkan Sûresi'ndeki zamirlerin, kendilerine daha yakın olan kelimelere irca edilmesi ile ilgili bkz. Razi, a.g.e., c. 24, s. 106; . Yazır, M. Hamdi, a.g.e., c. 5, s. 3609.

51 "Andolsun, biz gökte birtakım burçlar yarattık ve bakanlar için o burçları süsledik."

52 37. Saffât, 6; 67. Mülk, 5; 41. Fussilet, 12; 50. Kâf, 6.

Bir diğer husus ise, Hicr Sûresi 16. âyetin siyakı “burç” kavramının hakikati konusunda bize farklı bir ipucu vermektedir.

وَلَقَدْ جَعَلْنَا فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَرَبَّيْنَاهَا لِلنَّاطِقِينَ / وَحَفِظْنَاهَا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ / إِلَّا
مَنْ اسْتَرَقَ السَّمْعَ فَأَتْبَعَهُ شِهَابٌ مُبِينٌ⁵³

Bu âyet-i kerîmelerde; Allah Teâlâ'nın gökyüzünde burçlar yarattığı ve yine o burçları onlara bakanlar için süslediği ve taşlanmış her şeytana karşı koruduğu, oradan kulak hırsızlığı yapanlar (şeytanlar) bulunursa onları takip eden bir alev topunun olacağı ifade edilmektedir.

Âyetleri bir bütün olarak ele aldığımızda, burçlar ile şeytanların kulak hırsızlığı yapmaya çalışmaları arasında bir bağ ortaya çıkmaktadır. Aradaki bu ilişkinin sağlıklı bir şekilde yorumlanmasıyla, Kur'ân-ı Kerîm'deki burçların ne anlama geldiği daha belirginleşecektir.

Bu durumda Hicr Sûresi'nde yer alan istirak-ı sem'/kulak hırsızlığı kavramıyla yakından alakalı âyet-i kerîmeleri de analize dahil etmek gerekecektir.

Cinlerin kulak hırsızlığı yapmaya çalışmaları Saffât sûresinde şöyle anlatılmaktadır: “Biz en yakın göğü, bir süsle; yıldızlarla süsledik. Ve onu itaat dışına çıkan her şeytandan koruduk. Onlar artık mele-i alâya kulak veremezler. Her taraftan taşlanırlar. Kovulup atılırlar ve onlar için sürekli bir azap vardır. Ancak (meleklerin konuşmalarından) bir söz kapan olursa, onu da delip geçen bir parlak ışık takip eder.”⁵⁴

Olay, Cin sûresinde ise şöyle zikredilir: “Doğrusu biz (cinler), göğü yokladık. Fakat onu sert bekçilerle, alev huzmeleriyle doldurulmuş bulduk. Hâlbuki biz onun bazı kısımlarında dinlemek için oturacak yerler bulup otururduk. Fakat şimdi kim dinlemek isterse, kendisini gözetleyen bir alev huzmesi buluyor. Bilmiyoruz, yeryüzündekilere kötülük mü murat edildi, yoksa rableri onlara bir hayır mı diledi?”⁵⁵

Şuarâ sûresindeki ayetlerde ise: “O'nu (Kur'ân'i) şeytanlar indirmedi. Bu onlara düşmez; zaten buna güçleri de yetmez. Şüphesiz onlar vahyi işitmekten uzak tutulmuşlardır.”⁵⁶ şeklinde yer verilir.

Bu âyetlerde anlatılan vakıa ile Hicr Sûresi'nde zikredilen arasında hiçbir fark yoktur. Şu halde bu durumu biraz daha detaylandırmak yerinde olacaktır.

53 15. Hicr, 16–18.

54 37. Saffât, 6-10.

55 72. Cin, 8-9.

56 26. Şuarâ, 210–212.

Hicr, Saffât, Cin ve Şuarâ Sûreleri'nde anlatılan, cin ve şeytanların semâdaki burçlara çıkıp kulak hırsızlığı yapmaya çalışmalarını Rasulullah (a.s.) şöyle anlatmıştır:

“Cenab-ı Hak gökyüzündeki meleklerle bir emrin infaz olunmasını hükmettiği zaman Allah Teâlâ'nın -düz bir taş üstünde (hareket ettirilen) zincir sesi gibi (mehabetli) olan- bu ilahi hükme melekler tamamıyla inkiyâd ederek (korku ile) kanatlarını birbirine vururlar. Gönüllerinden bu korku gidince de melekler, Ceb-rail ve Mikail gibi mukarrabîn meleklerine:

—Rabbimiz ne söyledi? Diye sorarlar. Mukarrabîn melekleri:

—Allah'in söylediği hak sözdür, diye Allah'in hüküm ve takdirini bildirirler ve: Allah yücedir, Allah büyüktür, derler. Bu suretle kulak hırsız şeytanlar Allah'in o emir ve takdirini işitirler. O sırada kulak hırsız şeytanlar (yerden göğe kadar) birbirlerinin üstünde (zincirleme) dizilmiş (ve kulak hırsızlığına hazırlanmış) bulunurlar. Şeytanlar bu vaziyette iken bazı defa meleklerin diyalogunu işiten en üstteki şeytana bir ateş parçası yetişip altındaki şeytana o haberi işittirmeden onu yakar. Bazı defa da ateş erişmeyip altındaki şeytana haberi verir. O da altındakine vererek bu suretle yere kadar haber ulaşır ve sihirbazın ağzına verilir. Şimdi sihirbaz o haberle beraber yüz yalan uydurup (halka söyler) ve emr-i ilahi yeryüzünde tahakkuk edince sihirbaz doğru çıkmış olur ve ondan bu haberi işitenler halka:

—Nasıl size vaktiyle şöyle şöyle olacak diye bunları birer birer haber vermemiş miydiniz? Gördünüz ya sihirbazın gökyüzünden işittim dediği sözünü hak ve doğru buluyoruz, derler.”⁵⁷

Diğer bir rivâyet şöyledir:

Abdullah İbn Abbas (r.a.) şöyle demiştir: Peygamber'in Ensar'dan olan sahabeden biri bana haber verdi ki kendileri bir gece Rasulullah (a.s.) ile beraber otururlarken bir yıldız atılmış/kaymış da ortalık aydınlanmış. Rasulullah da onlara: “Cahiliye devrinde bunun gibi bir yıldız atıldığı zaman sizler ne derdiniz?” diye sordu. Oradakiler: “Allah ve Resulü en iyi bilendir. Bizler, bu gece büyük bir kimse doğdu ve büyük bir kimse öldü derdik.” dediler. Rasulullah: “Şüphesiz ki bu yıldız hiçbir kimsenin ölümü ve hayatı için atılmaz. Lakin ismi çok mübarek ve âli olan Rabbimiz bir işe hükmettiği zaman hameletu'l-arş⁵⁸ tesbih ederler. Sonra onların arkasından gelen semâ ehli tesbih eder. Nihâyet bu tesbih şu yakın semâ ehline ulaşır. Sonra arşı taşıyan meleklerin ardından gelenler, arşı taşıyan meleklerle: Rabbimiz ne buyurdu? diye sorarlar. Onlar da bu

57 Buhârî, *el-Câmiu's-Sahih*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1998, Tefsir, 34; Bed'ul-Halk, 56; Tib, 46; Tevhid, 57; İbn Mâce, *es-Sünen*, (Çev., Haydar Hatipoğlu), Kahraman Yay., İstanbul, 1982; Mukaddime, 13; Benzer bir hadis için bkz. Tirmizî, *es-Sünen*, yy., ts., Tefsir, 69.

58 Arşı taşıyan melekler.

tarafetakilere, Rabbin buyurduğu şeyi haber verirler. Böylece semâlar ahalisinin bir kısmı diğerinden haber ister. Nihâyet o haber şu yakın semâ'ya ulaşır. Bu esnada cinler, kulak hırsızlığı yapıp süratle bir şey kaparlar da bunu kendi dostlarına fırlatırlar/söylerler ve bu yıldızla kendileri taşlanırlar. İşte bu vecih üzere yani kendisinde hiçbir tasarruf yapmadan getirdikleri şey, sabittir, vakidir. Lakin onlar buna yalan karıştırırlar ve artırma yaparlar.”⁵⁹

Konuyla ilgili benzer bir rivâyette de İbn Abbas (r.a.) kendi ifadesiyle konuya şöyle değinir:

“Cinler göğe çıkarlar ve vahyi dinlerlerdi. Bir kelime işittikleri vakit ona, dokuz ilave ederlerdi. O kelime hak, ilave ettikleri şey ise batıl oluyordu. Rasûlullah (a.s.) gönderilince, (gökteki) oturma yerlerinden atıldılar. Sonra durumu İblîse anlattılar. Bu hadiseden (Peygamberin gönderilmesinden) önce (cinleri kovmak için) yıldız atılmıyordu. İblis onlara: “Mutlaka bu, yeryüzünde meydana gelen bir hadise yüzünden olmuştur!” dedi. Sonra İblis, askerlerini gönderdi. Bunlar Rasûlullah'ı (a.s.) iki dağ arasında -zannedersen Mekkede, dedi- ayakta namaz kılarak buldular. Sonra İblis ile buluştular ve ona bildirdiler. İblis: “Dünyada meydana gelen hadise işte budur!” dedi.”⁶⁰

İlgili âyetler ve bu hadislerin ışığında, burçların “meleklerin içerisinde iskan ettikleri mekanlar” olduğu fikri daha da ön plana çıkmaktadır. Zaten yukarıda Atıyye bin Sa'd'dan zikredilen görüşte burçlar; “İçerisinde muhafızları olan saraylar” olarak tavsif edilmişti.

Ayrıca Saffât Sûresi'nin baş kısmı da konumuzla ilgili bir muhtevaya sahiptir. Allah (c.c.) bu âyetlerde saf saf dizilen, haykırıp da süren (yani def edici) ve o yolda zikir okuyanlara yemin etmektedir. Daha sonraki âyetler ise Allah'ın tek olduğu, yer, gökler ve bütün maşrıkların rabbi olduğunu ifade eder ve sonrasında da kulak hırsızlığı yapmaya çalışanları anlatır. Burada adeta bir ordu gibi saf saf duran oraya gelen casusları def eden ve orada zikir⁶¹ okuyan meleklerin varlığından bahsedilmektedir.⁶²

Bu durumda burçlar; Zemahşerî (ö. 538/1144) ve Kadı Beydavî'nin (ö. 685/1286) vermiş olduğu farklı manada da anlaşılabilir: “Burçlar: gök kapıdır. İndirilecekler oradan indirilir.”⁶³ Bu yorum, Kur'ân'da bahsedilen burç-

59 Müslim, *el-Camiu's-Sahih*, (Çev., Mehmet Sofuoğlu), İrfan Yay., İstanbul, 1988, Selâm, 35, h. no: 124.

60 Tirmizî, Tefsir, 69.

61 Burada, yukarıda geçen hadislerdeki “Allah'ın meleklerle emir buyurması ve onların bu emri aralarında konuşmaları” tekrardan düşünülebilir.

62 Bkz. Yazır, M. Hamdi, *a.g.e.*, c. 6, s. 4046.

63 Beydavî, *a.g.e.*, c. 2, s. 584; Zemahşerî, *el-Keşâf*, c. 4, s. 716; Ayrıca bkz. Endülüsi, Ebu Hayyan, *a.g.e.*, c. 8, s. 443.

ların mahiyeti ve işleviyle alakalı tamamlayıcı bir yorum niteliğine sahip görünmektedir.

İçerisinde meleklerin bulunduğu ve Allah Teâlâ'nın emirlerinin kendilerine iletiildiği hisar, kale veya burçlar ile ilgili bu bilgiler, bize; burçların yer yüzündekileri andırırçasına âlî bir mevkide, gösterişli, korunaklı, muhkem olmasının yanında güçlü muhafızlar tarafından da hiçbir taviz verilmeksizin korunduğunu göstermektedir. Nitekim burçların, yer halkı ve hatta bütün kâinat için önemli haberlerin bulunduğu ve buralarla ilgili verilen ilahi hükümlerin burçlarda bulunan görevli melekler tarafından tekrar edilip o emirlerin icra edilmeye başlandığı çok stratejik bir nokta olduğunu söyleyebiliriz.

Öyleyse Astronomi ilmi içerisinde farklı sayılar ile ifade edilen burçlar en yakın semâ içerisinde tahayyül edilen sayılardan çok daha fazla da olabilir.⁶⁴ Ayrıca burçların Kur'ân-ı Kerîm'de konu edilmesi, Astronomi'dekinden, gaye olarak da farklılık arz etmektedir. Binaenaleyh araştırma hedef, teknik ve yöntemleri açısından Astronomi "takımyıldızları" olarak tanımladığı burçların nasıllığı üzerinde araştırma yaparken Kur'ân, onların ne için var olduğundan bahsetmektedir.

Kur'ân-ı Kerîm'de burçların bu şekilde ele alınması aynı zamanda Astroloji'de konu edilen burçlar ve mahiyetinden ciddi oranda bir farklılık arz eder. Burçların mahiyeti ile ilgili zikredilen hususlardan yola çıkarak burçların yeryüzü için aktif bir rolü mümkün görülebilir. Ancak böyle bir etki, onların bizzat var oluşları ile değil de ilahi emirlerin oradan icraata konulması şeklindedir. Dolayısıyla da Astroloji'deki burçların insan karakterinin oluşmasına etki etmesi fikrinden farklı bir durumdur.

Âyetlerdeki burç ifadesiyle; Astronomi ve Astroloji'de incelenen burçların kastedildiğini serdeden müfessirlerin görüşleri âyetin muhtemel anlamları içerisinde görülebilir. Ancak özellikle yukarıda değindiğimiz hususiyetlerden dolayı Kur'ân-ı Kerîm'de burçlarla kastedilenin, hem Astronomi hem de Astroloji'deki manasından farklı olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu haliyle de burçların mahiyeti ve işlevlerinin geçmişte ve günümüzde genel olarak kabul edilenin aksi bir konumda olduğu sonucuna varılabilir.

Burçların mahiyetini bu şekilde ortaya koyduktan sonra şimdi de burçlar da dâhil olmak üzere diğer gök cisimlerinin insanlar üzerinde etkilerinin olduğu yönündeki bir takım inançlara temas edelim.

64 Hicr Sûresi 16. ayette burç kelimesinin çoğul ve nekra olarak geçmesinden dolayı Elmalı burçların adedinin on ikiyle sınırlandırılmasının ayetin zahirine muhalefet ettiğini dile getirir. Bkz. Yazır, M. Hamdi, *a.g.e.*, c. 5, s. 3048.

6. Burçlar ve Gök Cisimlerinin İnsan Karakteri ve Fiilleri Üzerindeki Etkisine İlişkin Görüşler

6.1. Burçlar ve Gök Cisimlerinin İnsan Karakterine Etkisi

İnsan karakteri ve fiillerine etki eden faktörler klasik eserlerde⁶⁵ ve modern çalışmalarda⁶⁶ etraflıca incelenmiştir. Bu çalışmalarda insan karakterinin farklı etkenlerle şekillendiği üzerinde durulmaktadır.⁶⁷ Her bir etkene maruz kalma oranı, şahsiyetin oluşumunda ayrı sonuçlar doğurmakla birlikte tamamen aynı etkenlere maruz kalan insanların aynı şahsiyete sahip olduğunu söylemek de zor görünmektedir.⁶⁸ Bu etkilenme, bireyin farklı etkenlerle aktif veya pasif durumdayken ilişkiye geçmesine göre de değişime uğramaktadır.

Konuya bu açıdan bakıldığında kozmik olayların insanı etkilememesi düşünülemez. Özellikle geleneksel tıbbın tedavi sistemi içerisinde Ay'ın hareketlerinin insan üzerindeki etkisinin hesaba katılması⁶⁹ bu savı doğrulamaktadır. Kaldı ki Güneş ve Ay'ın hareketlerinin okyanuslarda gelgitlere sebep olduğu göz önüne alındığında aynı hareketlerin insana ve diğer canlılara etkisinden de söz edilebilir.

Özelde burçların ve gök cisimlerinin insan karakterine etkisi, Astroloji'nin ilgi alanına girmektedir. Ancak ne var ki Astroloji, konuyu sadece tek bir etkene indirgeme eğilimi içerisinde, kalıplaşmış ifadeler ve tanımlamalarla insanları değerlendirmektedir.⁷⁰

Astroloji'nin bir diğer eksikliği ise burçların sayısını on iki ile sınırlandırmasıdır ki bu durumun Kur'ânî bağlamda bir karşılığı bulunmadığı gibi bu, Astronomi içerisinde de müsellem bir husus değildir. Şu haliyle burçların, Astroloji'de ele alındığı şekliyle insana etkisi, on ikiden çok daha fazla

65 İbn Haldun, *a.g.e.*, c.1, s. 132-146, (Üçüncü, dördüncü ve beşinci mukaddime).

66 Cüceloğlu, Doğan, *İnsan ve Davranışı*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2002; Baymur, Feriha, *Genel Psikoloji*, İnkılap yay., Ankara, 1976; Morgan, T. Clifford, *Psikolojiye Giriş*, (Çev., Komisyon), Hacettepe Ü. Psikoloji B. Yayınları, Ankara, 2005.

67 Bkz. İbn Haldun, *a.g.e.*, c.1, s. 132-146; Kara, Osman, "Kur'an'a Göre İnsan Şahsiyetine Etki Eden Faktörler", *SÜİFD*, c. 14, sy. 25, Sakarya 2012/1, 1-24.

68 Benzer yorumlar için bkz. Baymur, Feriha, *a.g.e.*, s. 218.

69 Hz. Peygamber'in ayın on yedisi, on dokuzu ve yirmi birinde hacamat olduğuna dair rivayetlerin (Tirmizî, Kitabu't-Tıbb, 12.) yanı sıra Tıp tarihinin önemli simalarından olan İbn Sinâ da (ö. 428/1037), bir tedavi şekli olarak uyguladığı hacamatı ayın belirli günlerinde yapmayı uygun görmektedir. Bkz. Köşe, Abdullah, "Hacamat", *DİA*, c. 14, s. 422.

70 Benzer kalıplaşmış Astrolojik yorumlar için bkz. Goodman, Linda, *Burçlar ve Yıldızlar*, (Çev., Gülten Suveren), Sümer Kitabevi, İstanbul, 1993; Yılmaz, Dilek, *Burçlar*, (Hazırlayan, Ahmet Hacıoğlu), İstanbul Kitabevi, İstanbul 2005; Lutin, Michael, *Ailemin Astrolojisi Annem, Babam ve Ben*, (Çev., Güneş Yamanlıca, Sevgi Demiray), Barış İlhan Yayınevi, İstanbul, 2009.

olduğu anlaşılan burçların da etkileri hesaba katılarak incelenmesi gereken bir konu olmalıydı. “En yakın gök” olarak isimlendirdiğimiz gök cisimlerinin bulunduğu alanın genişliği ve içerisindeki takımyıldızlarının sayıları yanında, bu cisimlerin kendi yörüngelerinde dönme sürelerinin uzunluğu da hesaba katıldığında konunun daha karmaşık ve içinden çıkılmaz bir hale geleceği görülmektedir.⁷¹

Modern psikolojide şahsiyet/kişilik, bir insanın duyuş, düşünüş, davranış tarzlarını etkileyen faktörlerin kendine özgü bir örüntüsü⁷² olarak tanımlanmakta ve şahsiyetin oluşumunun doğuştan, yaşamın sonuna kadar devam ettiği üzerinde durulmaktadır.⁷³ Bu da gösteriyor ki Astroloji’de sunulduğu şekliyle insanın, doğum anında kendisini şekillendiren gücün etkisini adeta hayatı boyunca taşımak zorunda olduğuna dair bir bakış açısı insanı anlama açısından eksik görünmektedir.

Astroloji’nin sözünü ettiği etki, haddizatında, gök cisimleri arasında bulunan manyetik alanlar, çekme itme kuvvetleri gibi burada ön plana çıkarılan hususlarla ilgili değildir. Astrologların üzerinde durdukları etki, ‘insanoğlunun kaderinin, doğuştan itibaren yıldızlar tarafından yönetildiği’ne⁷⁴ dair eski uygarlıkların mitolojilerine dayanmaktadır.

6.2. Burçlar ve Gök Cisimlerinin İnsan Fiillerine Etkisi

İnsan fiilleri irâdî ve gayr-ı irâdî olmak üzere iki kısımda incelenmektedir.⁷⁵ Vücutumuzdaki organların belirli bir düzen içerisinde çalışması gibi gayr-ı irâdî fiiller Allah’ın (c.c.) yaratılışımıza koyduğu programlama ile gerçekleşmekte ve bu fiiller bir nevi icbar içermektedir. İslam Kelamında kulların fiillerine dair sorumluluktan bahsedildiğinde gayr-ı iradî fiiller ele alınmakta, sorumluluk ile ihtiyarî fiiller arasında bir bağ kurulmaktadır.⁷⁶

71 İbn Haldun da yıldızların hareketlerinin hesaplanması noktasında eleştiride bulunmaktadır. Bkz. Fehd, Tefik, “İlm-i Ahkâm-ı Nücum”, *DİA*, c. 22, s. 124.

72 Baymur, Feriha, *a.g.e.*, s. 254. Ayrıca bkz., Cüceloğlu, Doğan, *a.g.e.*, s. 404.

73 Baymur, Feriha, *a.g.e.*, s. 255;Çamdibi, Mahmut, *Din Eğitiminin Temel Meseleleri*, İfav yay., İstanbul, 1994, 40-41.

74 Albayrak, Halis, *a.g.e.*, s. 86; Bu inanışın en eski medeniyetlerden biri olan Sümerler’deki karşılığı için bkz. Atmaca, Veli, *Tarih Boyunca İnanç Tip İlişkisi*, Gereklî Kitap, İstanbul, 2011, s. 205-214.

75 Başka bir ifadeyle zarurî ve ihtiyarî fiiller. Bkz. Pezdevî, Ebu’l-Yüsr Muhammed, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, (Çev., Şerafettin Gölcük), Kayıhan Yay., İstanbul, 1994, s.159.

76 Bkz. Sabûnî, Nureddin, *Mâtürîdiyye Akaidi*, (Çev., Bekir Topaloğlu), D.İ.B. Yay., Ankara, 1998, s. 129.

Gayr-ı irâdî fiiller harici bir etki ile sonradan programlanan bir özellik arz etmediği için⁷⁷ burçların vücut organlarının çalışmasına etkisinden söz edilememektedir. Kur'an'da; burçların, bireyin gayr-ı irâdî fiilleri üzerindeki etkisini düşünmeye sevk edecek bir ilintiye rastlanmamaktadır.

Burçların ve gök cisimlerinin, insanın iradî fiillerine etki etmesi fikri ise teolojik çıkmazlara sebebiyet verecek niteliktedir. Bireyin ihtiyarî fiillerini ortaya koyarken burçlar ve gök cisimlerinin ona etki etmesi, insanın eylemlerine hariçten bir etkenin dâhil olması anlamına gelecektir. Dolayısıyla şahıs, yapmış olduğu fiillerini -tamamen veya kısmen- zorunlu olarak gerçekleştirecektir. Neticede insanın sorumluluğunu ortadan kaldıran bir yapıyla karşı karşıya kalınacaktır.

Burada ifade etmek gerekir ki Kur'an ve Sünnet'te burçlar da dâhil olmak üzere gök cisimlerinin insanın ihtiyarî fiillerine etki ettiğine dair bir delil veya karineye rastlanmamaktadır.

Saffât Sûresi'nde anlatılan Hz. İbrahim kıssası⁷⁸ ise -ilk bakışta- gök cisimlerinin insana/insan fiillerine etkisinin olabileceğine işaret ediyor görünmektedir.

Sözü edilen kıssada; kavmi, Hz. İbrahim'e gelerek yerleşim yeri dışındaki bayram kutlamaları için kendilerine katılmasını isteyince İbrahim'in (a.s.) yıldızlara bir göz attığı ve "ben hastayım" dediğine yer verilmektedir.⁷⁹

Hz. İbrahim'in yıldızlara bakarak hastalanacağına hükmettiği ifadelerden yola çıkarak, gök cisimlerinin insan fiillerine etkisinin olacağını söylemek yanlıştır. Zira kıssa, ele alındığı diğer Kur'an pasajları⁸⁰ ile bir bütün halinde incelendiğinde İbrahim'in (a.s.) daha önceden planladığı "putları kırma" işini

77 Örneğin, insanın midesi ve karaciğeri gibi organlarının çalışma prensipleri, kan dolaşımının takip ettiği merhalelerin her biri Allah (c.c.) tarafından insan yaratılışına konulmuş bir düzen dahilinde çalışmaktadır.

78 Kıssanın ilgili kısmı: "İbrahim de şüphesiz onun taraftarlarından biriydi. O, Rabbine temiz bir kalp ile yöneldi. Babasına ve halkına şöyle dedi: "Nedir bu tapındığınız nesnelere? İlle de bir iftira, bir yalan olsun diye mi Allah'tan başka mabud arıyorsunuz? Siz Rabbu'l-alemin'i ne zannediyorsunuz? Onun sıfatlarını iyice biliyor musunuz? (Bir bayram günü İbrahim halkın içinde iken) yıldızlara bir göz atıp: "Ben hastayım" dedi. Derhal onun yanından uzaklaştılar. O da çaktırmadan putların yanına sokuldu. (Onlara takdim edilmiş öylece duran yemekleri görünce) "Buyursanıza neden yemiyorsunuz? Neyiniz var neden konuşmuyorsunuz?" dedi. Hiddetini tutamıyarak iyice yaklaşmış putlara kuvvetli bir darbe indirdi. Bunu haber alan halk telaşla ve süratle onun yanına gittiler. O da "A! Siz ellerinizle yonttuğunuz bu heykellere mi tapıyorsunuz? Hâlbuki sizi de yaptığımız şeyleri de yaratan Yüce Allah'tır" dedi..." b kz. 37. Saffât, 83-96.

79 37. Saffât, 88-89.

80 21. Enbiya 51-73; 29. Ankebut 16-27.

gerçekleştirmeye çalıştığı görülmektedir. Bunun en güzel yolu da onları bir şekilde kendinden ve şehirden uzaklaştırmaktır. İşte bundan dolayı da kavmiyle, onların inandıkları bir doneyi kullanarak konuşmuş ve muhataplarını başından savabilmiştir. Bu ayetlerin mefhumundan bahsederken Hz. İbrahim'in gerçekten hasta olduğu/olacağına dair fikirleri de ihtimal dahilinde zikreden Razî (ö. 606/1209), yıldızlardan hastalık, sağlık ve daha başka konularla ilgili bilgi alınabileceğini ve böyle bir uygulamanın caiz olduğunu söylemektedir.⁸¹ Ancak böyle bir hastalık durumunda⁸² İbrahim'in (a.s.) planladığı işi yapmasının nasıl mümkün olacağı düşünülmelidir. Hali hazırda kıssada sözü edilen hastalıktan ne önce ne de sonra her hangi bir şekilde bahsi geçen hastalığın akıbeti ile ilgili bir ipucuna rastlanılmamaktadır. Bu durum hastalığın hiç olmadığı anlamına gelmemekle birlikte kıssanın genel durumu göz önüne alındığında, hastalığın dile getirilmesi, İbrahim'in (a.s.) zihninde kurguladığı planın bir parçası olarak görülmektedir.⁸³

Her ne kadar bazı müfessirler bu kıssada Hz. İbrahim'in yalan söylediğini ifade eden rivayetleri⁸⁴ kabul etmeseler de⁸⁵ kıssadaki genel atmosfer ve birbirini destekleyen farklı nakiller⁸⁶ olayın, İbrahim'in (a.s.) kavmini başından savmak için aslı olmayan bu sözü söylemesi şeklinde cereyan ettiğini göstermektedir. Dolayısıyla bu kıssada anlatılan husus, yıldızların insanı etkilemesiyle alakalı görülmemektedir.

81 er-Razî, *a.g.e.*, c. 26, s. 146-147.

82 Tefsirlerde İbrahim'in (a.s.) kastettiği hastalığın taun hastalığı olduğu ve kavminin bu hastalıktan çok korktuğu için Hz. İbrahim'i hemen bırakarak gittikleri bilgisine yer verilmektedir. (Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 4, s. 47; Taberî, *a.g.e.*, c. 10, s. 500-501) Taun hastalığının ölüme sebebiyet veren salgın bir hastalık olduğuna dair bkz. Canan, İbrahim, *Hz. Peygamber'in Sünnetine Tıp, Tıbb-ı Nebevî*, Akçağ yay., Ankara, 1995, 204-205.

83 Benzer yaklaşımlar için bkz. Taberî, *a.g.e.*, c. 10, s. 500-501; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 4, s. 47; Beydavî, *a.g.e.*, c. 2, s. 297; Yazır, M. Hamdi, *a.g.e.*, c. 6, s. 4061.

84 Ebu Hureyre'den rivayetle Hz. Peygamber (s.a.s.): "İbrahim (a.s.) üç yer haricinde yalan söylememiştir." buyurmaktadır. Buhârî, *Ehâdisu'l-Enbiyâ*, 8; Ayrıca bkz. Taberî, *a.g.e.*, c. 10, s. 501.

85 er-Razî, *a.g.e.*, c. 26, s. 147; Mevdudî, *Tefhimu'l-Kur'an*, (Çev., komisyon), İnsan Yay., İstanbul, 1997, c. 5, s. 25.

86 Buhari'deki diğer rivayette Ebu Hureyre kendi ifadeleriyle Hz. İbrahim'in yalan söylediği üç durumu sıralamaktadır. Bunlardan bir tanesi de üzerinde durduğumuz Kur'an kıssasındaki ifadesidir. Buhârî, *Ehâdisu'l-Enbiyâ*, 8; Tirmizî'nin rivayet ettiği şefaathane ile ilgili uzunca bir hadiste; kıyamet günü insanların biçare bir halde peygamberleri dolaştıkları ve peygamberlerden kendileri için şefaathane istemeleri anlatılmaktadır. İnsanlar Hz. İbrahim'e gelip bu isteklerini bildirdiklerinde Hz. İbrahim, kendisinin üç kere yalan söylediğini gerekçe göstererek onların taleplerini çevirir. Tirmizî, *Sıfatu'l-Kiyame ve'r-Rakaik ve'l-Vera'*, 10.

Aslında gök cisimlerine tapan kavimlerden kalma bu inanca göre; gök cisimlerinin etkisinin, edilgeni sadece insan değil, aynı zamanda Dünya'da gerçekleşen herhangi bir olaydır. Daha sonra Babil dinlerinin bir parçası olarak eski Arabistan'da yayılan⁸⁷ yıldızlara tapınmanın kalıntıları Kur'an'ın nazil olduğu ortamdaki Araplarda da görülmeye devam etmiştir. Kur'an, bu inanışların karşısında durmuş ve gök cisimlerin aslında ne için yaratıldıkları açıklanmıştır.

Fussilet Sûresi 37. âyet-i kerîmede Allah (c.c.): “Gece ve gündüz, güneş ve ay O'nun âyetlerindedir. Güneşe de aya da secde etmeyin. Onları yaratan Allah'a secde edin.” buyurmaktadır. Âyet açık bir şekilde, Araplarda bulunan ve gök cisimlerine kudret atfeden bozuk itikada yönelik bir eleştiridir.

Konuya hadîslerde de dikkat çekilmiştir. İnsanların bu mesele hakkındaki düşünce ve inançlarını duyan Rasulullah (a.s.), anında o yanlışları düzeltme yoluna gitmiştir.

İlgili hâdiselerden birisi de şüphesiz Peygamberimizin çokça üzüldüğü bir zamanda gerçekleşmiştir. Rasulullah'ın oğlu İbrahim vefat ettiği gün güneş tutulması olur. Bunun üzerine insanlar: “Güneş İbrahim'in vefatından dolayı tutuldu.” derler. Rasulullah (a.s.) orada hemen bu sözlere şöyle karşılık verir: “Güneş ile Ay hiçbir kimsenin ne vefatından ne de hayatından dolayı tutulurlar. Bunu görünce hemen namaza durup, Allah'a duaya koyulun.”⁸⁸

Küsûf namazı konusunda hemen her hadîs kitabında Rasulullah'ın (a.s.) bu ikazının bulunduğu hadîsler bulunmakta ve Güneş'in, Ay'ın Allah'ın âyetlerinden iki âyet olduğu üzerinde özenle durulmaktadır.⁸⁹ Bununla da, o cisimler için tesir kabiliyeti ya da kudret değil; sadece Allah tarafından verilen emir doğrultusunda hareket etmelerinin söz konusu olduğu ifade edilmektedir. Nitekim Ay'ın menzillerinin olması⁹⁰, gökyüzünde yörüngelerin bulunması⁹¹, Güneş ve Ay'ın birer yörüngede⁹² ve bir hesaba göre⁹³ yüzmesi, gökyüzünün devamlı bir döngüsünün olması⁹⁴ onların her birinin ilahî güç ve tesir etme kabiliyetinin değil⁹⁵; kendilerine verilen emr-i ilahiye inkiyâdlarının bir göstergesidir.

87 Fazlur Rahman, *İslam Geleneğinde Sağlık ve Tıp*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 1997, s. 51.

88 Buhârî, Küsûf, 1.

89 Bkz. Buhârî, Küsûf, 1; Müslim, Küsûf 1; Darimî, *es-Sünen*, Riyad 2000, Namaz, 187.

90 10. Yunus, 5; 36. Yasin, 39.

91 51. Zariyât, 8.

92 21. Enbiyâ, 33

93 55. Rahman, 5

94 86. Tarık, 11.

95 *Eğer gök ve yerde Allah'tan başka bir ilah olsaydı orası fesada boğulurdu.* 21. Enbiyâ, 22.

Şüphesiz cahilî Arap düşüncesinde bulunan benzer yanlışlar sadece Güneş ve Ay tutulmasıyla ilgili değildi. Örneğin yağmur, rüzgâr, sıcak, soğuk, bereket ve kıtlık gibi durumlar da yıldızların doğması ve batmasına izafe edilirdi.

Zeyd b. Halid el-Cüheni (r.a.) şöyle demiştir: “Rasulullah (a.s.) Hudeybiye’de geceleyin yağın yağmurdan sonra bize sabah namazını kıldırdı. Namazdan çıkınca yüzünü cemaate döndürüp: ‘*Bilir misiniz, Rabbiniz (c.c.) ne buyurdu?*’ diye sordu. ‘Allah ve Rasulü daha iyi bilir.’ dediler. (Allah Teâlâ) buyurdu ki: ‘*Kullarımdan kimi bana mümin, kimi kâfir (olarak) sabahladı. Her kim Allah’ın fazlı rahmeti ile üzerimize yağmur yağdı dedi ise, işte o bana iman etmiş, yıldızın iman etmemiştir. Her kim de falan ve falan (yıldız)ın nev’i (doğup, batması) ile üzerimize yağmur yağdı dediyse, işte o, bana iman etmemiş, yıldızın iman etmiştir.*’ buyurdu.”⁹⁶ Hadîste bahsedilen Arapların bu yanlış itikadını Ahmet Naim şöyle açıklamıştır:

“Enva’ veya Ay’ın menzilleri yirmi sekizdir ki, Ay her menzilde bir gece bulunur. Bu menzillerin her biri o gökyüzü alanında bulunan yıldızlardan birinin adıyla isimlendirilmiştir: Seratân, Butayn, Süreyyâ, Deberân, Hak’a, Hen’a, Zirau’l-Esed, Nesre, Târf, Cebhe, Zebre, Sarfe, Avva’, Simak-a’zel, Gaffer, Zubana, İklil, Kalbu’l-Akreb, Şevle, Neaim, Belde, Sa’d-i Zabih, Sa’d-ı Bula’, Sa’d-u’s-Süud, Sa’d-u’l-Ahbiye, Fer’-i Evvel, Fer’-i-Sani, Batnu’l-Hût. Bu adlarla isimlendirilen yıldızların on dördü daima geceleyin ufkun üstünde, diğer on dördü ufkun altındadır. Hangisi batı tarafından batarsa (râkib/takib eden) ismini alan yıldız doğu tarafından doğar. İlk on dört menzil “Menâzil-i Şamiye”, sonrakiler “Menâzil-i Yemaniyye”dir ki, bu günkü ifademizde kuzey ve güney menzilleri demektir. Araplar bu yıldızlardan herhangi birinin fecr vaktinde düşmesi ve batmasıyla beraber takib eden yıldızın o saatte doğmasına “Nev’ ” derlerdi. Onun için dilcilerin bir kısmı yıldızın batmasına, bir kısmı da doğmasına, başka bir kısmı da her ikisine birden “Nev’ ” denildiğini söylüyorlar. Dil âlimlerinden İbnu’l-A’rabi: “Enva’ batan yıldızların adıdır. Doğan yıldızın adı ise Bevârih’dir.” diyor.

Bunlar bir birini takip eder şekilde on üçer gün ara ile batır ve peşinden gelen yıldızlar da doğar o müddet zarfında yağmur, rüzgâr, soğuk, sıcak, bereket, kıtlık ve her ne olursa batan yıldızın izafe edilir, “falan şey falan yıldızın nev’inde gerçekleşti” derler...

Diğer bir tabirle sene yirmi sekiz kısma bölünüp takriben (senenin) her on üç günü zarfında gerçekleşen hava olayları o günlerde hâkim addedilen yıldızın isnat edilirdi.”⁹⁷

96 Buhârî, Ezan, 156.

97 Naim, Ahmet; Miras, Kamil, *a.g.e.*, c. 2, s. 920–921 (Yukarıdaki metin, tarafımızdan sadeleştirilerek verilmiştir.); Nev’ ile ilgili ayrıca bkz. Kurtubî, *a.g.e.*, c. 12, s. 186; c. 17, s. 449.

İlgili âyet ve hadîslerde gök cisimlerine yukarıda ifade edildiği şekliyle bir kudret izafe etme ve onu bir inanç haline getirmeye yönelik bu yasaklar, aslında burçlarla ilgili anlayışımızı da şekillendiren esaslar niteliğindedir.

7. Kehanet

Gerek Astroloji ve gerekse burçlarla alakalı bir diğer konu da kehanettir. Astrologlar, gök cisimlerinin hareketleri ve konumlarından istifade ederek muhatabına gelecek ve geçmiş ile ilgili haberler de vermektedirler. Bu çıkarımlarda ise burçlar ön planda tutulmaktadır.

Gelecekte haber verme konusu gerek Kur'ân-ı Kerîm'de ve gerekse Hz. Peygamber'in (a.s.) hadîs-i şerîflerinde kesin ifadelerle işlenmiştir. Gelecek, her şeyden önce İslamî literatürde gaybî bir konudur. "Gayb" a ait konular ise -İslam düşüncesinde- tasarrufu sadece Allah'a (c.c.) ait konulardır⁹⁸ ve yine O'nun tasarrufuyla kendisine bu ilmden verilen kişilerce (bir kısım gaybî konular) bilinebilir. Bu ise çok sınırlıdır ve "hariku'l-âde/sıra dışı/mucize" olarak kabul edilir.⁹⁹ Bu durumda mahiyet itibarıyla kehânetin, hakikat ile bir alakası olmadığı gibi dinen de yasaklandığını görüyoruz.

Hiz. Peygamber (a.s.), "Arrâf" denilen ve gelecekte haber verdiğini söyleyen kişilere gidip onları tasdik edenlerin, kendisine indirilen Kur'ân'ı inkâr ettiğini" ifade eder.¹⁰⁰ Bir hadîsinde ise "Böyle kişilerin kırk gece namazı kabul olmaz" der.¹⁰¹

Başka bir rivâyette Muaviye b. el-Hakem es-Sülemî: "Ben, 'Ya Rasulallah! Bir takım işler vardır ki, cahiliye devrinde biz onları yapardık. Bizler kâhinlere giderdik.' der. Rasulallah da (a.s.): 'Sizler kâhinlere gitmeyiniz.' buyurur. Bunun üzerine (Muaviye) tekrar: 'Biz teş'um ederdik'¹⁰² der. Rasulallah: 'Bu herhangi birinizin gönlünde hissettiği asılsız bir şeyden ibarettir. Binaenaleyh böylesi asılsız şeyler sakın sizleri kastedip giriştiğiniz işlerden men etmesin.' buyurur."¹⁰³

Bu ve benzer hadîsler ve karşılaşılan olaylar, aslında bize konunun büyük oranda insanın içerisinde bulunduğu psikolojiyle de alakalı olduğunu gös-

98 7. A'raf, 187-188; 6. En'âm, 50; 31. Lokman, 34.

99 Tartışmalı bir konu olsa da Hz. Peygamberin (a.s.) bile geçmiş, bugün ve gelecekle ilgili herhangi gaybî bir bilgisinin olamayacağı, böyle bir bilgiden söz ediliyorsa bunun Kur'ân ile sınırlı olacağını hususen inceleyen çalışmalar da vardır. Bkz. Hatipoğlu, M. Said, *Hiz. Peygamber ve Kur'ân Dışı Vahiy*, Otto Yay., Ankara, 2009.

100 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1997, c. 15, s. 331, h.no: 9536.

101 Müslim, Selâm, 35, h.no: 125.

102 Bazı şeyleri uğursuz saymak.

103 Müslim, Selâm, 35, h.no: 121.

termektedir. Problemlı bir meselenin hallinde çözümsüz kalan insan, dıştan gelen etkilere daha açık bir hale gelir. Belki mevcut birçok ihtimal arasında kararsız kalan birey, kafa karışıklığı sebebiyle kâhinin laf cambazlığından etkilenecek; dahası, birçok yalan sözün arasında bulunan belki kendi durumunu ifade ettiğini düşündüğü bir iki kelimededen dolayı o kâhinin söylediklerini doğru kabul edecektir.

Hâlbuki karşılaşılan sıkıntılı durumlarda, çözümü aklî muhakeme ve işin ehli insanlarla istişare etmek gibi İslâmî ve bedihî yöntemlerde aramak gerekmektedir. Nitekim Kur'an ve Sünnette mü'min, ferasetli¹⁰⁴, zekî olmak¹⁰⁵, fikir alışverişine önem vermek¹⁰⁶, şartları, imkânları değerlendirip en iyi çözüm yolunu bulmak için gayret göstermek ve en sonunda da Allah'a tevekkül etmekle¹⁰⁷ nitelendirilmiştir.

Bütün bunların ötesinde mü'min; içinden çıkamadığı bir meselenin çözümünü; arrâf, kâhin, sâhir, medyumda değil bizzat Allah Teâlâ'nın kelamı ve Rasül'ünün sünnetinde veya alanında yetkin din bilginlerinin rehberliğinde aramakla emredilmiştir.¹⁰⁸

Sonuç

Diğer gök cisimleri gibi burçların da Kur'an'ın genel üslubu ve gayesi açısından ele alındığı görülmektedir.

Kur'an'ın, gök cisimlerini ele alış tarzı ise; 'kâinatta bulunan her bir varlığın, kendisini yaratana işaret ettiğine dikkatleri çekmek' şeklinde ifade edilebilir. Yani bir bilim adamının, gök cisimlerinin birbirleri ile uzaklıkları,

104 "Mü'minin ferasetinden (keskin zekâsından) sakının. Çünkü o Allah'ın nuru ile görür." Tirmizî, Tefsiru'l-Kur'an, 16.

105 "Mü'min bir haşere deliğinden iki kere ısırılmaz." Buharî, Edeb, 83.

106 "O vakit Allah'tan bir rahmet ile onlara yumuşak davrandın! Şayet sen kaba, katı yürekli olsaydın, hiç şüphesiz, etrafından dağılıp giderlerdi. Şu halde onları affet; bağışlanmaları için dua et; iş hakkında onlarla danış. Kararını verdiğin zaman da artık Allah'a dayanıp güven/tevekkül et. Çünkü Allah kendisine dayanıp güvenenleri sever." 3, Al-i İmran, 159. Ayette Hz. Peygamber'e yönelik istişare emri, ümmetin bu konuya hassasiyetle eğilmesinin gerekli olduğu açısından da okunabilir. Bkz. Yazır, M. Hamdi, *a.g.e.*, c. 2, s. 1217; İstişare ile ilgili bkz. 42. Şûra, 38.

107 3. Al-i İmran, 159.

108 "Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Peygambere ve sizden olan ulu'l-emre de itaat edin. Eğer bir konuda anlaşmazlığa düşerseniz Allah'a ve ahirete gerçekten inanıyorsanız onu Allah'a ve Rasulüne götürün bu hem hayırlı hem de netice bakımından daha güzeldir." 4. Nisâ, 59. Ayette geçen "ulu'l-emr" in idareciler olduğu söylenmekle birlikte İbn Abbas (r.a.), Mücahid ve Tabi'in'den daha başkaları, bu kelimenin "dinde ince anlayış sahibi kişi"yi anlattığı fikrindedirler. Taberî, *a.g.e.*, c. 4, s. 151-152; Celâlu'd-dîn es-Suyutî, *a.g.e.*, c. 2, s. 347.

birbirlerine karşı konumları, o gök cisimlerinin kökeni gibi konuları ele almasından farklı bir mecraya sahiptir. Aynı şekilde bu üslûp o gök cisimlerine atfedilen kudretin bir sonucu olarak ortaya çıkan Astroloji'nin de üslûbundan ayrılmaktadır.

Elbette ki Kur'ân'ın ifade tarzı içerisinde işlenen bir kısım konuların farklı birçok bilim dalındaki izdüşümlerini kabul etmeme gibi bir durum söz konusu değildir. Zira Kur'ân'da geçen bazı ifadelerin hakikatlerinin değişik bilim dallarının gelişmesiyle daha iyi anlaşıldığı ortadadır. Ancak Kur'ân'da bulunan bu tür bilgilerden yola çıkarak Kur'ân'ı, herhangi bir bilim dalının başyapıtı gibi görme yanlışına düşülmemesi gerekmektedir. Çünkü Kur'ân'ın gayesi ve o gayeye yönelik kullandığı dil farklı birçok husustan dolayı kendine hastır. Bu yüzden ilahî hitabın bu bilim dallarının kullandığı dilden farklılaşması burada belirginleşmektedir.

Burçların -birçok müfessirin ifade ettiği üzere- Astronomi veya Astroloji'deki kullanımıyla kavram olarak eşitlenmesi, lafzın taşıdığı manalar içerisinde mütalaa edilebilirse de, Kur'ân'da sözü edilen burçların hem varlık hem de işlevleri açısından daha farklı bir konumda olduğu görülmektedir.

Burçların bulunduğu mekân esas alınacak olursa, Kur'ân ve Astronomi aynı alandan bahsetmektedir. Ancak Kur'ânî kullanımdaki burç kavramının, Astronomi'deki burçtan farklılaştığı noktalar da bulunmaktadır. Örneğin burçlar Astronomi'de belirli sayılarla ifade edilirken; Kur'ân'da zikredilen birinci semânın genişliği düşünüldüğünde, burç sayısının çok daha fazla olabileceği ve Kur'ân'da burç diye ifade edilen oluşumun 'takımyıldızlar' değil de, takımyıldızların süslediği alan olabileceği gibi hususlar burada zikredilebilir.

Kur'ân'daki burç kavramının kullanım alanı Astrolojideki burçlardan da ayrılmaktadır. Bu farklılık, özellikle burçların insan karakterine, irâdî ve gayr-ı irâdî fiillerine etkisinin olduğuna dair astrolojik inançların Kur'ânî bir temelini olamayacağı konusunda kendisini göstermektedir. Mevcut farklılığın astrolojik kehânetlere karşı net bir dinî konum belirlediği de düşünülmektedir.

Astroloji içerisinde burçlarla ilgili mütalaa edilen konularda i'tidal ve hakkaniyetli tavır ortaya koymanın, konunun Astronomi bilimindeki içeriğinden ziyade dinî zeminini doğru tahlil etmekle mümkün olacağı görülmektedir. Bunun da ancak temel dinî kaynaklara inmekle gerçekleşeceği düşünülmektedir.

Kaynakça

- Abdülbâki, Muhammed Fuad, *Mu'cemu'l-Müfehres Li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim*, Dâru'l-Hadis, Kahire, 2001.
- Abell, George, *Exploration Of The Universe*, U.S.A., 1969.
- Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ, *Mu'cemu Mekâyisu'l-Luga*, Dâru'l-Fikr, 1979.
- Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1997.
- Albayrak, Halis, *Kur'an'da İnsan Gayb İlişkisi*, Şule Yayınları, İstanbul, 1993.
- Atmaca, Veli, *Tarih Boyunca İnanç Tıp İlişkisi*, Gerekli Kitap, İstanbul, 2011.
- Baymur, Feriha, *Genel Psikoloji*, İnkılap yay., Ankara, 1976.
- Beydâvî, Ebu Said Abdullah b. Ömer, *Envârü't-Tenzil ve Esrârü't-Tevîl*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2006.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*, Bilmen Yayınevi, İstanbul, ts.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail, *el-Camiu's-Sahîb*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1998.
- Canan, İbrahim, *Hiz. Peygamber'in Sünnetinde Tıp, Tıbb-ı Nebevî*, Akçağ yay., Ankara, 1995.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2005.
- Cüceloğlu, Doğan, *İnsan ve Davranışı*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2002.
- Çamdibi, Mahmut, *Din Eğitiminin Temel Meseleleri*, İfav yay., İstanbul, 1994.
- Dârimî, Abdullah b. Abdurrahman, *es-Sünen*, Riyad, 2000.
- Demirci, Kürşat; Kutluer, İlhan, "Burç", *DİA* 6/421-424.
- Derviş, Muhyiddin, *İrâbu'l-Kur'an ve Beyânuhu*, Dâru'l-İrşâd, Suriye, 1992.
- Ebu Abdullah el-Hâkim en-Nisâburî, *el-Müstedrek*, Dâru'l-Marife, Beyrut, ts.,
- Ebu Hayyan el-Endülüsî, *el-Bahru'l-Muhît*, Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993.
- Ebu Şâme el-Makdisî, *el-Mürşidü'l-Vecîz*, T.D.V. Yay., Ankara, 1986.
- Fazlur Rahman, *İslam Geleneğinde Sağlık ve Tıp*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1997.
- Fehd, Tefvik, "İlm-i Ahkâm-ı Nücûm", *DİA* c. 22/124-126.
- , "İlm-i Felek", *DİA* 22/126-129.
- Ferâhidî, Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003.
- Goodman, Linda, *Burçlar ve Yıldızlar*, (Çev., Gülten Suveren), Sümer Kitabevi, İstanbul, 1993.
- Hatipoğlu, M. Said, *Hiz. Peygamber ve Kur'an Dışı Vahiy*, Otto Yay., Ankara, 2009.
- İsfahanî, Ragıb, *Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'an*, Dâru'l-Kalem Dimeşk, 2002.
- İbn Ebi Zemenin, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîz*, Kahire, 2002.
- İbn Haldun, *Mukaddime*, Darul'l-Beyda, 2005

- İbn Mâce, Muhammed b. Yezid, *es-Sünen*, çev.: Haydar Hatipoğlu, Kahraman Yayınları, İstanbul, 1982.
- İbn Manzur, Cemâlu'd-Dîn b. Muhammed, *Lisânu'l-Arab*, Kahire, ts.
- İbnu'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr*, el-Mektebetu'l-İslâmî, Beyrut, 1984.
- Joseph, A. Angelo JR, *Encyclopedia of Space and Astronomy Science*, New York, 2006.
- Kannûcî, Muhammed Sıddîk b. Hüseyin, *Mevsûatu Mustalahâti Ebcedi'l-Ulûm*, Mektebetu Lübnan, Beyrut, 2001.
- Kırca, Celal, *Kur'ân-ı Kerîm'de Fen Bilimleri*, Marifet Yay., İstanbul, 1984.
- Köşe, Abdullah, "Hacamat", *DİA*, c. 14, s. 422.
- Kurtubî, *el-Cami' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, ts.
- Lutin Michael, *Ailemin Astrolojisi Annem, Babam ve Ben*, (Çev., Güneş Yamanlıca, Sevgi Demiray), Barış İlhan Yayınevi, İstanbul, 2009.
- Merâğî, Ahmed Mustafa, *Tefsîru'l-Merâğî*, Mısır, 1946.
- Morgan, T. Clifford, *Psikolojiye Giriş*, (Çev., Komisyon), Hacettepe Ü. Psikoloji B. Yayınları, Ankara, 2005.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc, *el-Câmiu's-Sahîb*, çev.: Mehmed Sofuoğlu, İrfan Yayıncılık, İstanbul, 1988.
- Naim, Ahmet; Miras, Kamil, *Sahib-i Buhârî Muhtasarı ve Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, Başbakanlık Basımevi, Ankara, 1982.
- Nisâburî, Ebu Abdullah el-Hâkim, *el-Müstedrek*, Dâru'l-Marife, Beyrut, ts.
- Pezdevî, Ebu'l-Yüsr Muhammed, Ehl-i Sünnet Akaidi, (Çev., Şerafettin Gölcük), Kayıhan Yay., İstanbul, 1994.
- Râzî, Fahreddin, *Mefâtihu'l-Gayb*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1981.
- Robinson, Leif J., *Philip's Astronomy Encyclopedia*, London, 2002.
- Sabûnî, Nureddin, Mâturîdiyye Akaidi, (Çev., Bekir Topaloğlu), D.İ.B. Yay., Ankara, 1998.
- Suyûtî, Celâlu'd-dîn, Celâlu'd-dîn Mahallî, *Tefsîru'l-Celâleyn*, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul, ts.
- Suyûtî, Celâlu'd-dîn, *el-İtkân fi Ulumi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Hadîs, Kahire, 2006.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân fi Têvîli'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2009.
- Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Mısır, (h.)1346.
- The World Book Encyclopedia of Science*, Chicago, 1992.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa, *es-Sünen*, yy., ts.
- Yakıt, İsmail; Durak, Nejdî, *İslam'da Bilim Tarihi*, Isparta, 2002.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili*, Eser Kitabevi, İstanbul, ts.

Yılmaz, Dilek, *Burçlar*, (Hazırlayan, Ahmet Hacıoğlu), İstanbul Kitabevi, İstanbul 2005.

Zebîdî, Muhammed Murtazâ, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Kuveyt, 2004.

Zeccâc, Ebu İshak İbrahim b. es-Serrî, *Meâni'l-Kur'ân ve İrabuhu*, Alemu'l-Kütüb, Beyrut, 1988.

Zemahşerî, Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki ve Gavâmidî't-Tenzîl*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2009.

-----, *Esâsu'l-Belâġa*, Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998.

ŞATİBÎ'NİN İLMÎ TEFSİR ANLAYIŞINA ELEŞTİREL BİR YAKLAŞIM

Ergün ÇAPAN (*)

ÖZ

Endülüslü usul âlimi Şatibî, Kur'an'daki kevnî hakikatlere işaret eden ayetlerin tefsirini nazil olduğu dönemdeki insanların anlayışıyla sınırlandırmakta ve değişik ilimlerin tespit ettiği hakikat ve verilerle Yüce Mesaj'ın yorumlanmasının, makâsıd-ı şerîa arasında olmadığını ifade etmektedir. Bu makalede Şatibî'nin bu yaklaşımı, Kur'an'ın evrenselliği, ilmî mucizeliği, selefın ilgili ayetlere bakışı ve makâsıd-ı şerîa gibi değişik açılardan eleştirel bir bakışla değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Ümmîlik, evrensellik, makâsıd-ı şerîa, felsefe.

ABSTRACT

A Critical Approach to Shatibi's Interpretation of Qur'anic Verses Alluding to Scientific Facts

This article discusses the views of Shatibi, a scholar of Islamic methodology from Andalusia, on interpreting the Qur'anic verses alluding to scientific facts. Shatibi confines the meanings of the verses with the understanding of the people who lived at the time of the Prophet and he asserts that relating scientific facts is not among purposes of religion. This article criticizes these views from different aspects with reference to universality of the Qur'an, its miraculous aspect of alluding to scientific facts to be discovered centuries later, the views of the great scholars of the early period, and purposes of religion.

Keywords: Being unlettered, Universality, Purposes of religion, Philosophy.

* Yrd. Doç. Dr., Fatih Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi. (erguncapan@hotmail.com)

Giriş

Bu makalede Endülüslü İslâmî İlimler Metodolojisi âlimi Şatibî'nin (ö.790/1388) ilmî hakikatlere işaret eden kevnî ayetler ile ilgili yaklaşımı ele alınarak tahlil edilmeye çalışılacaktır. Âlimlerin pek çoğu Kur'an'ın bildirdiği kevnî hakikatlerin tespit edilen ilmî hakikatlerle tefsir edilmesine bir engel görmemişler hatta –tefsir ilminin disiplinlerine riayet etmek şartıyla-bu şekilde hareket etmenin luzümünü ifade etmişlerdir. Zira Kur'an'ın i'caz yönlerinden biri de ilmî i'cazdır. Kur'an'ın bildirdiği hakikatlerin asırlar sonra keşfedilmesi onun bir mucizesidir. Özellikle günümüzde ilmî tefsire ciddî ihtiyaç vardır. İnsanlık devam ettiği müddetçe Kur'an'ın orijinallikleri bitip tükenmez. Çoğunluk tarafından kabul edilen bu yaklaşımın yanında Şatibî, Kur'an'ın bildirdiği, işaret ettiği kevnî hakikatlerin değişik ilim dallarının tespit ettiği verilerle yorumlanmasına şiddetli karşı çıkmakta ve Yüce Kelam'ın mucizeliğini sadece onun beyan özelliğine hasrederek ilmî i'caz özelliğini kabul etmemektedir. Onun bu yaklaşımını merkeze koyarak Kur'an'ın bildirdiği, işaret ettiği ilmî hakikatlerin değişik ilimlerle yorumlanmasına Muhammed Hüseyin ez-Zehbî, Muhammed Şeltut, Mahmud Şakir gibi ilim adamları da karşı çıkmaktadırlar.¹ Günümüzde de bu yaklaşımı benimseyenler vardır.

İşte bu çalışmamızda Şatibî'nin Kur'an ve ilmî hakikatler konusundaki görüşlerini belli başlıklar altında ele alarak tahlil etmek istiyoruz.

Şeriatın Ümmiliği

Şatibî, Kur'an'ın nazil olduğu dönemde Arapların astronomi, tarih, tıp, edebiyat özellikle belagat gibi değişik ilim dallarına, bunların yanında güzel ahlaka ve onun tabiat haline getirilmesine önem verdiklerini, şeriatın bunlardan doğru olanların doğruluğunu tasdik edip ilavelerde bulunduğunu, batıl olanlarını iptal, faydalı olanların faydasını, zararlı olanların da zararını beyan ettiğini misallerle anlatmaktadır. Buradan da şu noktaya ulaşmaktadır: “Şeriat ümmîdir. Arapların ülfet ettikleri, sevdikleri ve alıştıkları çerçevenin dışına çıkmamıştır.”²

Şatibî, İslâm şeriatının ümmî olduğunu ve onun ilk muhatapları olan Araplarca bilinen hususlar dışına çıkmadığı görüşünü merkeze koyarak bunu belli kaidelerle temellendirmeye çalışmış ve Kur'an'daki kevnî ayetlerin de kendisinin bu ümmîliğe yüklediği anlam perspektifinden yorumlanması gerektiğini, aksi takdirde insanların takatlerinin üstünde bir şeyle mükellef tutulmuş olacaklarını ifade etmiştir.

1 Abbas, Fazıl Hasan, *İtkanul-Burhan fi Ulûmi'l-Kur'an*, Dâru'n-Nefais, Ürdün, 2010, I,248

2 Şatibî, İbrahim b. Musa, el-Lahmî, *el-Muwafakat fi Usuli'l-Abkâm*, (Şerh: Abdullah Dıraz) Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, II, 69, 79-80.

Kur'an³ ve hadislerde⁴ Peygamber Efendimizin gönderildiği ümmetin ümmî olduğu bildirilmiştir. Tabii "Ümmîlik" in manası üzerinde durmak gerekir. Ümmîlik, anne manasına gelen "ümm" kelimesinin ism-i mensubu olup, annesinden doğduğu gibi kalan, okuma yazma öğrenmeyen, ilk yaratıldığı donanımı muhafaza eden manalarına gelmektedir. Kur'an'ın nazil olduğu dönemde yazı yazmasını bilen insan sayısı çok azdı. Âlimlerimiz "Biz ümmî ümmetiz, okuma yazma bilmeyiz"⁵ hadisini "annelerimizden doğduğumuz safiyet üzerineyiz. Okuma, yazma bilmeyiz." şeklinde açıklamışlardır.⁶

Şatibî, ilmî tefsire karşı çıkmaktadır. Onun karşı çıkmasının değişik sebepleri olmakla birlikte bunlar üzerinde anlayabildiğimiz ölçüde durmaya çalışacağız- temelini İslam Mesaj'ının muhataplarının ümmî olması ve onların anlayış seviyeleriyle sınırlandırması yatmaktadır.

Şatibî'nin ilmî tefsire yaklaşımında ümmîlik ve yükümlülük arasında çok ciddi bir bağlayıcılık söz konusudur. Şatibî, mükellefiyet seviyesini tespitte ümmîlik seviyesini esas almaktadır. Ona göre bir kimsenin teklif altına girebilmesi için itikadî ve amelî bütün yükümlülüklerin, ümmî bir kimsenin kavrayabileceği seviyede olması gerekir. Aksi takdirde çoğunluk teklif-i mâlâ yutâk (insanın güç ve kapasitesinin yetmeyeceği) ile mükellef tutulmuş olur. Bu durum ise söz konusu değildir. Zira Allah insanları kapasitelerinin üstündeki bir şeyle mükellef tutmamıştır. İnsanlar arasında zekâ ve anlayış farklılıkları vardır. Bununla birlikte mükellefiyetlerde genelin anlayış seviyesi esas alınmıştır. Bunun üstündeki anlamalar ise istisnadır. İstisnalar da kaideyi bozamaz. Mükellefiyet sınırı herkesin anlayabileceği seviyedir.⁷

Bun mukabil Şatibî'nin "ümmîlik" anlayışına getirilen en önemli tenkitlerden birisi şudur: Kur'an nazil olurken ilk muhataplarının anlayış seviyelerini gözettiği genel olarak kabul edilen bir husustur. Kur'an onları belli şeylerle mükellef tutarken aynı zamanda onlara pek çok yeni bilgi de öğretmiştir. Dolayısıyla "ümmîlik" sürekli devam edecek ve ümmî kalınacak demek değildir.⁸

Diğer taraftan "ümmîlik" in tarifinde görüldüğü üzere sahabenin "ümmîlik"i, onların başkalarına ait bilgi kısıntılarıyla şuur altlarının şart-

3 62. Cuma, 2.

4 Buhârî, Savm 13; Muslim, Siyam 15.

5 Buhârî, Savm,13; Müslim, Siyam, 15.

6 Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî ala Sahib-i Müslim*, Dâru İhya-i Turasi'l-Arabî, Beyrut, VII, 192.

7 Baltacı, Burhan, *Şatibî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*, (Basılmamış Doktora Tezi) Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri, Ankara, 2005.

8 Baltacı, *Şatibî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*, s.136-137.

lanmamış ve hafızalarının kirletilmemiş olması demektir. Bu yüzden onlar Kur'an ve Sünnet'i olduğu gibi alarak, onunla bütünleşerek onu insanlığa nakletmişlerdir.

Şatibî, ilahî mesajın kavranabilmesi konusunda belli seviyede bilgi birikimi ya da eğitimin gerekli görülmesi halinde bu gerekliliğin vahyin ümmî olan ilk muhatapları için teklif-i mâlâ yutâk anlamına geleceğini ve bundan ötürü onların haklı olarak mazeret beyan edeceklerini zaten pratikte de böyle olmadığını vahyin sahabenin anladığı ve anlayabileceği bir hitap ile geldiğini söylemektedir.⁹

Şatibî'nin Kur'an'ın tefsirinde ilk muhataplarının anlayış seviyesinin esas alınması ile ilgili bu yaklaşımı bir manada doğrudur. Zira Kur'an'ın ilk muhatapları olan sahabe ve onlardan vahiy kültürünü nakleden tabiin yaklaşımı Kur'an'ın tefsiri adına çok önemli bir dinamiktir. Bununla birlikte onların tefsir ile ilgili yorumlarını yegâne tefsir kabul etmek ise, kıyamete kadar bütün insanlığa hitap eden Kur'an'ın anlam dünyasını daraltmak ve bir manada da dondurmak anlamına gelmektedir.

Diğer taraftan ümmetin ümmî olması yeni şeyler öğrenmesine mani değildir. Üstelik Kur'an¹⁰ ve Sünnet¹¹ ilmi, ilim adamlarını tebci etmiş; marifette derinleşmeyi hedef olarak göstermiş ve muhataplarında Kur'an ve Sünnet kaynaklı okuma, yazma, araştırma seferberliği başlatmıştır. Bu sebeptendir ki sahabenin ümmîliğini Kur'an ve Sünnet'i merkeze koyarak değişik ilim ve kültürleri onların süzgecinden geçiren çok ciddî bir ilim, irfan ve aksiyon hareketi şeklinde anlamak daha doğru olsa gerektir.

Şeriatın ümmî olması; İslam'ın mükellefiyet için muhataplarında ilave bir şart aramaksızın sadece akıllı ve bâliğ olmuş olmayı yeterli görmesi demektir. Bunun manası, "İslam'ı anlamak ve yaşamak için hususi bir ihtisasa gerek yoktur" demektir. Ve bu yaklaşım Kur'an'ın evrensel oluşunun tabi sonucu ve gereği olarak kabul edilmelidir. Bütün insanlığa hitap eden Yüce Kitab'ın yükümlülük seviyesini en alt düzeyde tutması onun insan tabiat ve donanım ve seviyesinde umum insanlığı nazar-ı itibara alması manasında hem bir realite hem de onun kuşatıcılığının ifadesi olsa gerektir. Böylece evrenselliğin gereği olarak en alt seviyeden başlamak üzere onun üstündeki her çeşit idrak kapasitesini de kucaklayan bir esnekliğe sahip olunmuş ve tıkanma, ümmetin zor duruma düşmesi gibi sonuçlar daha baştan ortadan kaldırılmıştır.

9 Şatibî, *Muvafakat*, II, 54-60.

10 35.Fatır, 28.

11 Tirmizi, *İlim*, 19.

Bununla birlikte Kur'an'ın en alt tabakadaki insanın seviyesini gözetmesi daha üst seviyedeki kimselerin keşfedeceği manaların olmadığı anlamına gelmez. Zira asgari sınırın üstünde herkesin idrak, donanım ve marifet ufkuna göre anlayış ve yorum alanları kabul etmemek hem Kur'an'ın evrenselliğine, hem mucizeliğinin kıyamete kadar devam etmesine hem de insanların belli alanlarda ihtisaslaşarak daha engin manalar anlamasına manidir.¹²

Şatibî'ye göre Şeriatın amelî hükümlerde "Ümmîlik" seviyesini esas alarak mükellef tutmasının en önemli misalleri Kur'an'da namaz vakitlerinin, iftar ve sahurun astronominin verilerine bağlı bir cetvele göre değil herkesin gözleyebileceği güneşin doğuşu, batışı gibi hareketlerine bağlanmasıdır.¹³

Şatibî'nin Kur'an'ın bildirdiği hakikatleri nazil olduğu dönemdeki Arapların anlayışıyla sınırlandırmasına müellifin el-Muvafakat adlı eserini şerh ederek yayına hazırlayan Muhammed Dıraz dipnotta çok makul gerekçelerle itiraz etmektedir.

Dıraz, bahsi geçen ümmîliğin, şeriatın genel mantığının kavranması, emir ve yasaklarının anlaşılması, genel manada dinin mesajlarının yaşanabilmesi için belli bir ihtisasa, tahsile gerek olmadığı manasında olduğunu söylemekte ve devamında da: "Burada müellife şöyle bir soru sorabiliriz? Acaba Kur'an'ın ihtiva ettiği cennet nimetlerinin ve cehennem azabının özellikleri Araplarca o gün bilinen şeylerden miydi? Aynı şekilde Kur'an'ın bildirdiği İsrâ ve Miraç gibi olaylar onların alışkın olduğu, bildiği bir mesele miydi!"¹⁴ demektedir.

Kur'an'ın nazil olduğu dönemde Arapların bilmediği ve daha sonra gelişen pek çok ilim vardır. Mesela, o dönemde hayvanlarla ilgili ilimler henüz inkişaf etmemişti. Arapların bu ilimle meşgul olduğunu da kimse nakletmemektedir. Şatibî'nin bu yaklaşımına göre bizim sütün¹⁵ ve balın oluşumunu anlamamız¹⁶ ve onlardaki Rabbimizin sanat harikalarına ulaşmamız caiz değildir. Zira bu ayetlerde bildirilen hakikatler arı ve süt veren hayvanları inceleyen ilimlerle anlaşılacaktır. Bu ilimler de o dönemde olmayıp günümüzde olduğuna göre demek ki tespit edilen ilmî hakikatlerle tefsir yapmak caizdir. Oysaki sütün¹⁷ ve balın oluşumunu¹⁸ anlatan ayetlerin ilmî bir mucize olduğu bugün-

12 Baltacı, *Şatibî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*, s.138-139.

13 Şatibî, *Muvafakat*, c. II, 143; Mesudî, Muhammed Halid, *İslam Hukuk Teorisi*. (çev.: Muharrem Kılıç), İz Yayıncılık, İstanbul, 1997, s.218; Öztürk, Mustafa, *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak*, Ankara okulu yayınları, Ankara, 2011, s. 49.

14 Şatibî, *Muvafakat*, c.II, s.79-80.

15 16.Nahl, 66.

16 16.Nahl, 68-69.

17 Hamid Atiyye Muhammed, "Sütün oluşumunda Rahman'ın mucizeleri" *Kur'an ve İlmî Hakikatler Sempozyumu-2*, İstanbul, 14-15 Mayıs 2011. (<http://www.kuranveilmihakikatler.com/tr/issue>)

kü gelişen ilimlerin diliyle ortadadır. Üstelik bu iki ayetin sonu da “tefekkür eden/akıllarını kullanan bir toplum için bunda çok ayetler vardır.” şeklinde bitmektedir. Ayetin işaret ettiği ibret alma, tefekkür etme ancak balın ve sütün oluşumunu bilmekle tamamlanır. Bu da ancak hayvanlardan bahseden zooloji, kimya, biyoloji vs. ilimlerle bilinir. Aynı şekilde ayette *فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ* “arının karınlarından çıkan şerbette insanlara şifa vardır” buyrulur balın insanlar için şifa olduğu bildirilmektedir. Ayetin bu kısmının manasının anlaşılması da ancak balın hangi hastalıklara şifa, hangilerine zarar verdiğini bilmekle mümkün olur. Ayrıca ayet sadece Araplara değil bütün insanlığa hitap etmektedir. Zira *لِلنَّاسِ* kelimesindeki “lam” harfi, cins veya umum içindir. İşin doğrusu Kur’an, bütün insanlığa gönderilmiş ilahi bir mesajdır. Her insan ondan gücü ve ihtiyacı kadar istifade eder. Aksi takdirde O’nun sadece belli bir toplum ve zamanın anlayışına hitap ettiğini kabul etmek Kur’an’ı anlamada Arapların hepsinin aynı seviyede olduğunu iddia etmek demektir ki bu da doğru değildir. Nitekim Hz. Ali’ye (r.a.): “Resûlullah (sallallâhu aleyhi ve sellem) siz Âli Beyte mahsus bir şey bıraktı mı?” diye sorulduğunda: “Hayır, daneleri ve çekirdekleri yarıp ağaçları çıkararak, insanları ve canlıları düzgünce yaratan Zât’a kasem ederim ki, müslüman kişiye ihsan edilen Kur’ân anlayışı ve şu sahifedeki (birkaç hadis) dışında bize has olan bir şey bırakmadı.”¹⁹ şeklinde cevap vermiştir. Hz. Ali’nin bu cevabının da bu açıdan değerlendirilmesi gerekir.²⁰

Tahir b. Âşur, (ö.1394/1973.) tefsirinin girişindeki dördüncü mukaddimede Şatibî’nin şeriatın ümmiliğini yanlış anladığını ve buradan hareketle Kur’an’ın bildirdiği ilmi hakikatleri nazil olduğu dönemle sınırlandırmasının isabetli olmadığını değişik açılardan ele alıp izah etmiştir:

1. Şatibî’nin bu yaklaşımına göre Kur’an, Arapların bir halden başka bir hale intikallerini, yeni bilgiler öğrenmelerini, terakki etmelerini hedeflemekte; neyi biliyorlarsa o seviyede kalmalarını esas alarak onlara o şekilde hitap etmiş olmaktadır. Kur’an şu ayette açık ve net bir şekilde Peygamber Efendimizin kavminin bilmediği pek çok hakikati ihtiva ettiğini ve bunların gaybî haber olup mucize kabilinden olduğunu bildirmektedir: “*İşte bunlar gayb olan birtakım haberlerdir. Onları sana Biz vahy ediyoruz. Hâlbuki bu vahiyden önce onları sen de, milletin de bilmezdimiz.*” (Hud, 11/49) Kur’an Arapların bilmediği pek çok şeyi onlara ve gelecek nesillere öğretmektedir.

18 Yılmaz, İrfan; Çapan, Ergün, “Mucize ve tefekkür: Arı” *Kur’an ve İlmi Hakikatler Sempozyumu-2*, İstanbul, 14-15 Mayıs 2011. (<http://www.kuranveilmihakikatler.com/tr/issue>)

19 Buhari, İlim, 39; Cihad, 171; Tirmizî, Diyat, 16.

20 Şatibî, *Muvafakat*, II, 62.

2. Kur'an'ın temel maksatları, onun mesajının umûmilik ve evrenselliğine yöneliktir. Bu özellikte Kur'an'ın daimî bir mucizesidir. Kur'an'ın daimî mucize olması, evrenselliği bütün zaman ve mekânların insanlarına hitap etmesi gibi özellikleri onun ümmet içinde ilimlerin intişar ettiği asırlardaki insanların anlayış seviyelerine uygun, onlara ufuklar açan bilgiler ihtiva etmesini gerektirir.

3. İbn-i Aşur, selefın Kur'an'ın orijinalliklerinin bitip-tükenmeyeceğini söyleyerek, bununla onun harikulade manalarının zaman içinde anlaşılacağını bildirdiklerini söylemektedir. Aslında selefın bu yaklaşımı bir hadis-i şerife dayanmaktadır. Peygamber Efendimiz bir hadis-i şeriflerinde Kur'an'ı değişik özellikleriyle tavsif ederken onun en önemli özelliklerinden biri olarak da şöyle buyurmuştur: لَا تَنْقُضِي عَجَائِبُهُ “Onun (Kur'an'ın) insanı şaşırta, hayrete sevkeden güzellikleri bitip tükenmez.”²¹

Bu hadis, gelecekte Kur'an'ın insanı hayret ve dehşete sevk edecek güzelliklerinin ortaya çıkacağını; iktisadî, idarî, içtimaî, pozitif ilimlerle, psikoloji, pedagoji ve pek çok ilim dalıyla alakalı asırlar öncesinden bildirdiği hakikatlerin keşfedileceğine işaret etmektedir. Şatibî'nin dediği gibi olsaydı Kur'an'ın manaları sınırlı kalır; yeni, orijinal insanı hayret ve hayranlığa sevk eden manaları bitip-tükenmiş olurdu.²² İlimler geliştikçe değişik sahalardaki ilim adamları Kur'an'ın muhtevastındaki cevherleri keşfedecek, onları çağın idrakine göre yeniden konuşturacak ve onun ne bitmez-tükenmez bir hazine olduğunu bir kere daha göstereceklerdir.

4. Kur'an'ın lafızları çok vezir olmakla birlikte bunlar ciltlere sığmayacak manalar ihtiva etmektedir. Bu da onun i'cazındandır.

5. Kur'an'a ilk muhatap olanların anladıkları mana, anlaşılması gereken manadır demek, ondan başka bir mana anlaşılmaz demek değildir. Kur'an'ın temel esaslarına ilave olarak ifade ettiği manaları bazı toplumlar anlamış olsa da bazılarında bu manalar kapalı kalmıştır. Nice fikhî bilgi taşıyan kimse kendisinden çok daha meselenin ruhuna vakıf olanlara nakilde bulunmuştur.²³ Nitekim bu hakikat hadiste şu şekilde ifade edilmiştir: “Nice kendisine fikh nakledilen kimse vardır ki nakledenden daha çok fikhın ruhuna vakıftır.”²⁴

21 Tirmizî, Fezâilü'l-Kur'an,14; Dârimî, Fezâilü'l-Kur'an, 1; Ahmed b. Hanbel, Müsned,1/91.

22 İbn-i Aşur, Muhammed Tahir b. Muhammed b. Muhammed et-Tunusi, Tefsirü't-Tahrir ve't-Tenvir, ed-Dârü't-Tunusiyye, Tunus, 1984, I, 44-45.

23 İbn Aşur, Tahrir, I, 45.

24 Ahmet b. Hanbel, Müsned, V,183.

Kur'an'ın Evrenselliği ve Şatibi'nin Yaklaşımı

Şatibi, Kur'an'daki kevnî hakikatleri bildiren ayetlerin tefsir ve yorumunu sadece onun nazil olduğu dönemdeki insanların anlayışıyla sınırlandırmaktadır. Oysaki Kur'an'ın ve Peygamber Efendimizin mesajı evrenseldir. Kıyamete kadar bütün zaman ve mekânlara hitap edecektir. *“Şüphesiz ki o, bütün âlemlere gönderilmiş bir mesajdan başka bir şey değildir.”*²⁵

Bizzat Kur'an'daki bazı ayetler, bir kısım hakikatlerin bazı manalarının onun nazil olduğu dönemden sonra anlaşılacağını gayet net bir şekilde bildirmektedir.

Hız. Musa'nın asasının yılanı dönüşmesi, Hız. İsa'nın ölüleri diriltmesi, Hız. Salih'in in devesi gibi geçmiş peygamberlere verilen mucizeler onların zamanlarındaki insanlara hitap ediyordu. Hatemu'l-Enbiya olan Peygamber Efendimizin parmaklarından suyun fışkırması, azıcık yemeğin pek çok insanı doyurması, hurma kütüğünün ağlaması, elinde taşların tesbih etmesi gibi pek çok kevnî mucizesi bulunsa da O'nun en büyük mucizesi Kur'an-ı Kerîm'dir. Nitekim Peygamber Efendimiz bu hakikati şu şekilde ifade buyurmuştur: *“Hiçbir peygamber yoktur ki Allah Teâlâ ona beşerin iman edeceği bir mucize vermiş olmasın. Bana verilen (en büyük) mucize de Allah'ın vahyettiği Kur'an'dır. İşte bundan ötürü (Kur'an mucizesinin devamlı olup, herkese hitap etmesi sebebiyle) Kıyamet günü en çok ümmeti olan peygamber olacağımı ümit ediyorum.”*²⁶ Bu hadis, Kur'an'ın kıyamete kadar mucizeliğinin devam edeceğini ve pek çok insanın hidayetine vesile olacağını bildirmektedir. Kıyamete kadar Kur'an'ın pek çok i'caz yönleri keşfedilecektir. Bunlardan en önemlilerinden biri de ilmî mucizesidir.

Mahlûkların noksanlıklarından münezzehe olan ve bütün gaybı bilen Allah'ın Kelam'ının manaları muayyen bir topluluğun anlayışına bina edilemez, ona sığdırılmaz. Bu itibarla hangi ilim dalına ait olursa olsun-insanların anlayışlarının ulaştığı veya ulaşacağı nispette tespit edilmiş-bir ilmî hakikatin ayetle münasebeti kurulabiliyorsa, o ilmî gerçeğin ilgili ayetin anlam çerçevesine dâhil olduğunu kabul etmek gerekir. Arapçada mümkün olan mananın dışına çıkmamak, zahirî manadan-delile dayanmaksızın-uzaklaşmamak şartıyla, irtibat kurulan mana muteberdir.²⁷

Hadis ilminin otoritelerinden İbn Hacer el-Askalanî (ö. 852/1449) bu hadisin, Kur'an'ın mucizeliğinin kıyamete kadar devam edeceğine, onun üslup, belagat ve gaybdan haber vermede harikulade olduğuna, geçmiş asırlarda

25 18.Kalem, 52; Bkz. 38.Sa'd, 87; 25.Furkan, 1; 21.Enbiya, 107;

26 Buharî, İtisam, 1; Müslim, İman, 239.

27 İbn-i Aşur, *Tahrir*, c.I, s.145.

Kur'an'ın haber verdiği hakikatlerden bazılarının keşfedilerek ortaya çıktığına ve ileride de çıkacağına işaret ettiğine vurgu yapmıştır.²⁸

Ayrıca şu ayet gayet açık ve net olarak Kur'an'ın işaret ettiği ilmî hakikatlerin ileride anlaşılacağını bildirmektedir: “*Evet, Biz ileride onlara delillerimizi gerek dış dünyada, gerek kendi öz varlıklarında göstereceğiz; ta ki Kur'an'ın, Allah tarafından gelen gerçeğin ta kendisi olduğu onlar tarafından da iyice anlaşılacak. Rabbinin her şeye şahid olması yetmez mi?*”²⁹

Kur'an'ın muhataplarının ümmî olması, Kur'an'ın sadece onlara hitap ettiği manasına gelmez. Zira ilk muhataplarının ümmî olması, Kur'an'ın her dönem insanının ufkuna göre manalar ihtiva etmesine, keşfedilecek ilmî hakikatleri bildirmesine ve işaret etmesine mani değildir. Nitekim sahabenin en önde gelenlerinden Abdullah b. Mes'ud Kur'an'ın anlam dünyasının enginlik ve zenginliğine ve pek çok manasının ileride anlaşılacağına işaret etmiştir.

Kur'an, sadece nazil olduğu dönemdeki Araplara hitap eden bir kitap değildir. O bütün zaman ve mekânlara ve topyekûn insanlığa gönderilmiştir. Kur'an ayetlerinin pek çok mana katmanları vardır. Her devir insanı sahip olduğu kültür basamağına göre ayetlerin mana tabakalarından hissedardır.³⁰ Özellikle ahkâm ayetleri dışındaki yer, gökler, denizler vs. ile ilgili bazı ayetlerden kastedilen manalar son zamanlarda daha iyi anlaşılmaktadır. Bu durum Kur'an'ın belagatine zarar vermek bir yana aksine onun belagatini daha da pekiştirir. Şatibî ve onun görüşleri doğrultusunda sistemini oluşturanlar Kur'an'ın sadece Araplara değil bütün insanlığa gönderildiğini unutmuş gözükmektedirler.³¹

Şatibî'nin, Kur'an'ın sadece nazil olduğu dönemdeki ilimleri ihtiva ettiği ve o devirdeki insanların bilmediği ilimlerden bahsetmediği şeklindeki yaklaşımı isabetli değildir. Çünkü böyle bir yaklaşım, Kur'an'ı sadece nazil olduğu devrin ilim anlayışını aksettiren bir kitap olarak görmek ve dolayısıyla da onun evrensel mesajını anlamayarak varmak istediği hedeften uzaklaştırmak manasına gelmektedir.³²

28 İbn Hacer el-Askalani, Ebü'l-Fazl Şehabeddin Ahmed, *Fethül-Bâri bi-Şerhi's-Sahibi'l-Buhari*, (Tahk.: Muhammed Fuad Abdülbaki, Muhibbüddin el-Hatib.) Dârü'l-Ma'rife, Beyrut :, t.y.:c.IX, s.7.

29 41.Fussilet, 153.

30 Nursî, Bediüzzaman Said, *Sözler*, Nil Yay. İstanbul, 2007, s. 425.

31 Akdemir, Salih, “*İlmî Tefsir Hareketinin Değerlendirilmesi ve On Dokuz Rakamı Üzerine*” (M. Abdullah Draz'ın Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru kitabının tercümesine yazılan giriş) Mim Yayınları, Ankara, 1993, s. 22-23.

32 Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara, 1988. c.II, s. 462; Çelik, Ömer, “Kur'an ve İlmî Gelişmeler” *Yeni Ümit Dergisi*, Işık Yay. İstanbul, 2011, sayı: 91, s.39.

Kur'an'ın öyle bir ifade üslubu vardır ki, hemen her devrin insanı ondan kendisine ait pek çok hakikatleri, hem de hiçbir tekellüfe ve sun'iliğe girmeden anlayabilir. Yani bin sene evvel yaşayan bir insan, Kur'an'dan kendine ait bir kısım hakikatler keşfedip kendi devrini aydınlattığı gibi, 20. asrın insanı da aynı ifadelerden kendi devrine ait bir kısım ilmî hakikatleri bulup çıkarabilir. Meselâ: “Allah kimi doğru yola iletmek isterse onun göğsünü İslâm'a açar; kimi de saptırmak isterse onun göğsünü (o kimse) göğze çıkıyormuş gibi dar ve tıkanık hale getirir ...”(Enam, 6/125) âyetini önceki müfessirler sadece kâfir ile müminin ve kâfirin küfrü ile müminin imanının bir mukayesesi şeklinde anlamışlardı.³³ Onların bu ilâhî beyanı, semaya yükseldikçe göğsün daralacağı, canlıların, atmosferin ancak belli bir tabakasında yaşayabileceği, bu tabakayı aştıklarında nefes alamayıp hayatlarını yitirecekleri şeklinde anlamaları herhâlde düşünülemezdi. Çünkü o günün bilim seviyesi buna müsait değildi. Ama 20. asrın insanı, aynı âyetten, küfür ve dalâlet ile iman ve hidayet mukayesesi yanında, ilmî bir hakikati de keşfederek atmosfere ait bir gerçeği çıkarabilir. Zira onun elinde böyle bir ufka ulaşması için yeterli teknik imkânlar vardır.³⁴

Şatibî'nin, “iddia edildiği gibi olsaydı Kur'an'ın ilk muhatapları güçleri yetmeyen bir şeyle mükellef tutulmuş olurlardı”, şeklindeki yaklaşımına ise şu şekilde cevap vermek mümkündür: Kur'an'ın insanları mükellef tuttuğu konular, iman, ibadet, muamelat, ahlak gibi temel esaslardır. İlmî hakikatler herkesin bilmekle yükümlü tutulduğu konular değildir. Kur'an, muhataplarının hepsini kendisini her yönüyle anlamakla mesul tutmamıştır. Zaten buna herkesin gücü yetmediği gibi Kur'an'ın bildirdiği her şey her yönüyle herkes tarafından anlaşılıydı bu durumda tefsire gerek kalmaz, i'cazının manası olmazdı.³⁵

Diğer taraftan Şatibî'nin kevnî ayetlerin manasını nazil olduğu dönemin anlayışıyla kayıtlaması, “içtihadın devamlılığı, gerekliliği ve Kur'an'ın evrenselliği”ne de terstir. Kur'an'ı belli bir döneme tahsis etmek, onun evrenselliğine gölge düşürür. Anlaşıldığı kadarıyla Şatibî, Kur'an'da bildirilen ilmî hakikatlere karşı değildir. Onun karşı çıktığı nokta sonradan keşfedilen ilimlerle ayetlerin tefsir edilmesidir. Tabii ki bu yaklaşımı tartışmaya açıktır. Zira bu yaklaşımla bakacak olursak fıkıhtaki içtihadı da ortadan kaldırmak gerekir. Çünkü yazılan yüzlerce eser fikhî içtihadı dayandırmaktadır. Dolayısıyla fıkıhta caiz olan bir şey niçin tefsirde caiz olmasın?³⁶

33 Taberî, *Câmiü'l-Beyân*, VIII, 30; Razi, *Mefatih*, XIII,150; Âlusi, *Ruhu'l-Meanî*, VIII, 25.

34 Gülen, Fethullah, *Kur'an'ın Altın İkliminde*, Nil Yayınları, İzmir, 2010, s. 476-477.

35 Aygün, Abdullah, “Şatibî'nin Kur'an'ın Ümmiliği ve İlmî Tefsir Görüşleri Üzerine Bir Değerlendirme” *Usûl İslam Araştırmaları*, 2007, sayı: VII, 162.

36 Kırca, Celal, *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'an'a Yönelişler*, Tuğra Neşr. Kayseri, 1993, s.228.

Bütün bunlarla birlikte ifrat ve tefrite düşmeden, ayetlerin tefsirinde kesinleşmiş müspet ilimlerin verilerinden yararlanmak, Kur'an'ın ruhuna aykırı görüşler hakkında son derece ihtiyatlı davranmak, kesinleşmemiş teorik bilgiler hakkında da yanlış olma ihtimallerini dikkate alarak aceleci yorumlardan kaçınmak gerekmektedir.³⁷

Selefin Kur'an ve İlmî Hakikatlere Bakışı

Şatibî, Kur'an'ın bahsettiği ilmî hakikatlerin nazil olduğu dönemdeki insanların anlayışıyla sınırlı olduğu ve daha sonraki dönemlerde inkişaf eden kevnî hakikatleri kastetmediği şeklindeki yaklaşımına getirdiği delillerden bir tanesi de selefin bu konudaki tutumudur: “Sahabe, tabiin ve onlardan sonra gelen nesil Kur'an'ı, Kur'an ilimlerini ve onun ihtiva ettiği diğer ilimleri en iyi bilen insanlardı. Onlardan herhangi birinin, iddia edilen bu hususlarda-Arapların bildiği ve aşına olduğu şeyler dışında- görüş bildirdiğine dair bize ulaşan bir şey yoktur. Onlar sadece Kur'an'ın dünyevî ve uhrevî hükümleri ile bunlara tabi olan konulardan bahsetmişlerdir. Şayet bahsedilen bu konulara girmiş olsalardı, meselenin aslına delalet eden onların bu yaklaşımı şüphesiz ki bize de nakledilirdi. Fakat ne var ki bu olmamıştır. Onlardan nakledilmemesi de böyle bir bilgiye sahip olmadıklarını gösterir, bu da Kur'an'ın o iddiacıların öne sürdükleri şeyleri kastetmediğine delalet eder. Evet, Kur'an, bazı ilimleri içermektedir; ancak bunlar ya Arapların bildikleri ilimlerdir ya da onların bildikleri ilimler üzerine kurulu olan ve akıl sahiplerinin hoşlandığı, işaretleri gösterilmedikçe, yolları aydınlatılmadıkça üstün akıl sahiplerinin dahi kavrayamayacağı türden ilimlerdir. Kur'an'da bunların dışında başka bir şeyin bulunması noktasında ise; cevap, “hayır” olacaktır.”³⁸

Şatibî'nin “ Eğer bu gibi ilimler (fizik, kimya, hendese, tıp vs.) şer'an güzel görülen ilimler olsalardı şüphesiz ki İslam'ın ilk muhatapları olan sahabe ve tabiin bunların peşine düşer, araştırma yapardı. Böyle olmadığına göre bu ilimler ile meşgul olmak gerekmez.” şeklindeki yaklaşımı da kanaatimizce tartışmaya açıktır. Zira nice şer'î ilimler vardır ki, ihtiyaç olmadığından dolayı ilk nesiller onlardan söz etmemişlerdir. Bunlardan bize en yakın olanı usul ilmidir. Bu ilmin esaslarının tespit edilerek temellendirilmesi sahabe ve tabiin döneminden sonra olmuştur.³⁹

Şatibî'nin bu ifadelerinden şu anlaşılmaktadır: “Kur'an'ın ilmi hakikatlerle tefsiri muteber olsaydı, selef-i salihinden mutlaka bunun örnekleri nakledilirdi.”

37 Güllüce, Veysel, *Bilimsel Tefsirde Usûl*, Aktif Yayınevi, İstanbul, 2007, 133-134.

38 Şatibî, *Muvafakat*, II, 60-61.

39 Şatibî, *Muvafakat*, I, 41. (dipnot)

Şatibî'nin bu yaklaşımı da değişik açılardan isabetli bulunmamıştır. Zira Selef-i salihinin Kur'an'ın maksatlarına ait olmayan ilimlerle meşgul olmadığı bilinmektedir. Fakat Kur'an'ın maksatlarıyla alakalı ilimlere gelince onların bu konuda ayetlerin sadece zahirî manalarıyla yetindikleri şeklindeki yaklaşımını kabul etmek mümkün gözükmemektedir. Tam tersine onlar Kur'an'ın ana maksatlarıyla alakalı hususlarla meşgul olmuş, geniş açıklamalar yapmış ve ayrıntılara girmişlerdir. Onların bu tutumu bizlerin Kur'an'ın maksatlarına hizmet eden veya İslamî ilimlerin enginlik ve zenginliğini beyan eden, onların zamanlarında bulunmayıp şimdi mevcut olan ilmî sonuçlardan istifade etmek suretiyle selefın çizgisinden gitmemize mani değildir. Asıl bunlarla meşgul olmazsak, onlara gerektiği gibi uymamış oluruz. Bunun dışındaki ilimler ise, eğer mananın izahı için zikrediliyorsa, bu da tefsire tabi sayılır. Zira aklî ilimler, varlıkların değişik hallerinden bahseder. Bunun dışındaki bilgiler ise, tefsir sayılmayıp, ilmî araştırmalar için bir tekmile ve tefsir münasebetiyle, o ilim alanında bir yan bilgi sayılır.”⁴⁰

Selefın kevnî ayetlerin tefsiri ile meşgul olmadığı söylenemez. Selef, kevnî ayetleri tefsir ederken genel manada çok kısa ve özlü ifadelerle meseleye yaklaşmış, tafsilatlı ve teferruatlı yorumlara girmemiştir. Nitekim günümüze kadar ulaşan Kur'an'ın ilk kâmil tefsiri kabul edilen Mukâtil b. Süleyman'ın (ö.150/767) eserinde “Rüzgârları aşılama olarak gönderdik”⁴¹ ayetinin tefsirinde şunlar söylenmektedir: Allah Teâlâ, rüzgârı gönderir, rüzgâr dünya semasından belli miktarda su alır sonra onunla rüzgârları ve bulutları harekete geçirir. İçinde nebatat suyundan olan suyu rüzgâr buluta atar. Sonra bu rüzgârlar bulutu, yeryüzünde yağmur yağdırılmasının bildirildiği yere doğru sevk eder.⁴²

Sahabe, tabiin ve genel manada selefın tefsir anlayışının en önemli kaynaklarından biri olan Taberî tefsirine bakıldığında “rüzgârları aşılama gönderdik” ayetinin tefsirinde Taberî, Abdullah b. Mes'ud ve Abdullah b. Abbas'ın “Rüzgârlar evvela nebâtât âleminde sonra da bulutlarda aşılama yaparlar.” dediklerini naklederek rüzgârların ağaçları, bitkileri ve bulutları aşladığını söyleyerek kısmen ilmî bir tefsirde bulunmaktadır.⁴³

40 İbn-i Aşur, *Tabrir*, I, 45; Yıldırım, Suat, *Kur'an'a Bakışlar*, Akademi Yayınları, İstanbul, 2012, II, 351.

41 15.Hicr, 22.

42 Mukatil, Ebü'l-Hasan Mukatil b. Süleyman b. Beşir, *Tefsiru Mukatil b. Süleyman*, (Tahk.: Ahmet Ferid), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2003, II, 201.

43 Taberî, Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir, *Câmiü'l-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1984, c. VII, s.188.

Sahabenin bu ayetin tefsirindeki ilmî hakikatler adına söyledikleri çok orijinaldir. Zira rüzgârların bitkileri aşladığı üzerinde durulmuş fakat rüzgârların bulutları aşladığı hakikatine ancak son zamanlarda ulaşılmıştır. Âyet, rüzgârların aşlayıcılığını zikretmesinin hemen ardından yağmurdan söz etmektedir ki, bulutların elektrik yüklü olduğu, ancak rüzgârların onları sürüklemesi ve bulutlardaki eksi ve artı kutupların birbiriyle buluşması neticesinde meydana gelen kısa devre sebebiyle yağmurun yağmaya başladığı bilimin yeni buluşlarından. Görüldüğü üzere sahabe kevnî ayetleri tefsir etmiş ve bu tabiin, tebe-i tabiin derken Taberî'ye kadar gelip ulaşmıştır. Taberî de onlara itimat ederek Kur'an'ın, 15 asır öncesinden haber verdiği bir ilmî hakikati 12 asır önce anlamış ve rüzgârların bulutları aşılmasından söz etmiştir.

Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Mesud gibi sahabiler ve onlardan ilim alan âlimler kevnî ayetleri tefsir etmişlerdir. Selefin bahsetmediği fakat Kur'an'ın aslî maksatlarına hizmet eden veya İslamî ilimlerin enginliğini beyan eden diğer ilimlerde bizim onların kevnî ayetleri tefsir etmelerini örnek olarak onların izinden gitmemizde bir mahzur söz konusu değildir.

Netice itibariyle Kur'an Allah'ın kelimidir. Allah'ın kelamı, her şeyi ihta eden ilm-i muhitten geldiğinden Kur'an'ın manaları, sınırlı ilme dayanan beşer kelamı ile kıyaslanamayacak derece engin ve aşkındır. Kur'an'ın mana katmanları tıpkı iç içe yapraklarla sarılı olan bir tomurcuk gibidir. Nasıl ki bir gül tomurcuğunun tomurcuk halinden yaprak yaprak açılıp inkişaf ettiği zamana kadar merhaleleri vardır. İşte Kur'an'ın ayetleri de böyledir. Özellikle kevnî ayetlerin mana katmanları böyledir. Kevnî ayetlerin işte bu özelliği "izafi müteşabih" olarak da isimlendirilmektedir.⁴⁴

Kur'an'ın inanç, ibadet, muamelat ve ahlak alanlarındaki muhkem hükümlerinin manaları bellidir. Bunlar selef-i salihin döneminden beri, tafsilatlı olarak ele alınarak izah edilmiştir. Kur'an'ın bu temel manaları ilerleyen zaman içinde değişmez. Fakat Kur'an, bunların derununda, izafi müteşabihlerle işaret edilen, tâli anlamlar da ihtiva etmektedir. Bu müteşabihlerin manaları, Kur'an'ın nazil olduğu zamandan çok sonraları gittikçe daha mükemmel şekilde anlaşılabilir. Bu çeşit ayetleri selef, zahirî ve mücmel bir tarzda anlamakla yetinmişlerdir.

Hakîm-i Mutlak olan Allah Teâlâ'nın hikmeti, kitabının çeşitli müteşabihler ihtiva etmesini dilemiştir. Bu müteşabihler sayesinde Kur'an hadde hesaba gelmeyecek derecede çok manalar ihtiva etmektedir.⁴⁵ Allah Teâlâ, insan aklını muhatap almış ve ona temel disiplinlere riayet etmek şartıyla bir içtihad

44 Yıldırım, *Kur'an'a Bakışlar*, II, 355.

45 Yıldırım, *Kur'an'a Bakışlar*, II, 355.

ve yorum alanı bırakmıştır. Her devrin insanına tefsir ilminin disiplinlerini merkeze koyup, onların süzgecinden geçirmek şartıyla tefsir ve yorum imkânı verilmiştir.

Kur'an ve İlmî Hakikatler

Şatibî, “Pek çok insanın Kur'an'ı anlamada haddini aşarak tabii bilimler, matematik ilimleri, mantık, ilm-i huruf gibi eski ve yeni dönemdeki her türlü alanda ilim adamlarının söz konusu ettikleri ilimleri Kur'an'a mal ettiklerini bunun ise zikrettiği ölçülere (şeriatın ümmî olup, Arapların aşına olduğu ilimler dışına çıkmadığı) göre değerlendirildiğinde doğru olmadığının anlaşılacağını söylemektedir.⁴⁶

Şatibî, İslam'ın kulun dünya ve ahiret işlerini en üst seviyede yaşayabilmesi için gerekli olan her şeyi getirip açıkladığını, bunların dışında kalanların büyük ihtimalle kula bir faydasının olmadığı kanaatindedir. Ona göre sanki teklifi bir hükümle ilgisi olmayan ilimlerle uğraşanların hepsi fitneye sürüklenmiş, doğru yoldan çıkmış, birbirine düşmüş, tefrikaya yönelmiş ve taassupla hareket etmişlerdir.

Şatibî, Kur'an'ın değişik ilmi hakikatleri ihtiva ettiğini söyleyenlerin getirdikleri deliller ile ilgili de şunları söylemektedir: “Bu yaklaşım sahipleri iddialarına delil olarak zikredeceğimiz şu ve benzeri ayetleri delil olarak getirebilirler: “*Bu kitabı sana her konuda açıklama getiren bir rehber, bir hidayet ve rahmet kaynağı, Allah'a gönülden bağlananlar için bir müjde olarak indirdik.*” (Nahl, 16/89); “*Kitapta Biz hiçbir şeyi eksik bırakmadık.*” (En'âm: 6/38.) Şatibî, müfessirlere göre bu ayetlerden birincisiyle mükellefiyet ve kulluğun icrası; ikincisiyle de Kur'an değil, “levh-i mahfuz” murat edilmiştir, demektedir. Yine ona göre müfessirler bu ayetlerin bütün aklî ve nakli ilimleri içerdiğini ifade edecek bir şey söylememişlerdir.”

“*Sana her şeyi açıklayan kitabı indirdik*”⁴⁷ ayetinin tefsirlerine baktığımızda söz konusu ayetin sadece helal-haram gibi kulluk mükellefiyetleri açısından ele alınmadığı, ona başka manaların da verildiği görülecektir.

Mücahid gibi müfessirler “helal ve haram” olarak tefsir ederken sahabe-den Abdullah b. Mes'ud bu ayeti “Kur'an'da her ilmi ve her şeyi beyan ettik.” şeklinde tefsir etmiş; Kur'an'da her ilmin ve her şeyin beyan edildiğini söyleyerek bu ayeti delil getirmiştir. İbn-i Kesir, (ö. 774/1373) İbn-i Mesud'un yaklaşımının daha umumi ve kuşatıcı olduğunu vurgulayarak; Kur'an'ın geçmiş ve gelecekteki en faydalı bilgileri ihtiva ettiğini, helal-haram ile ilgili hükümleri

46 Şatibî, *Muvafakat*, II, 60.

47 16.Nahl, 89.

bildirmesinin yanında din, dünya ve ahiret hayatı ile ihtiyaç duydukları her çeşit ilmi içerdiğini ifade etmiştir.⁴⁸

Yine konu ile ilgili olarak Alûsî, Taberî ve İbn-i Ebi Hatim'e isnad ederek Abdullah b. Mesud'un: "Kur'an'da her ilim indirilmiş ve onda her şey bizim için beyan edilmiştir. Fakat bizim ilmimiz Kur'an'da beyan edilenleri açıklamaya yetmemektedir." dediğini nakletmektedir.⁴⁹

İbn-i Abbas, "Devemin yuları kaybolursa onu Kur'an'da bulurum." demiştir.⁵⁰

Şatibî'nin zikrettiği bir diğer ayete gelince "*Kitap'ta hiç bir şeyi eksik bırakmadık*" (En'âm: 6/38) Taberî, "Ümmü'l-Kitap"⁵¹, Mukatil b. Süleyman (ö. 150/767)⁵², Zemaşerî (ö.538/1144.)⁵³ gibi bazı müfessirler ayetteki "kitap"ı sadece levh-i mahfuz olarak tefsir etseler de biraz sonra zikredeceğimiz üzere pek çok tefsirde bu kelime "Levh-i mahfuz" veya "Kur'an" olarak tefsir edilmiştir. Şimdi dünden bugüne önemli tefsirlerin bu ayet ile ilgili yaklaşımlarını aktarmak istiyoruz.

İmam Maturidî (ö. 333/944) ayette geçen "kitap" ın tefsirinde ihtilaf edildiğini bazılarının hiçbir şeyi terk etmedik, her şeyin aslını Kur'an'da zikrettik şeklinde tefsir ederken bazılarının da "ümmü'l-kitap" yani "levh-i mahfuz" olarak tefsir ettiklerini söylemiştir.⁵⁴

İbn Atiyye, (ö. 541/1147.) ayetlerdeki mananın nizamı (uyum ve ahenği) "kitap" tan maksadın Kur'an olduğunu gerektirmektedir. Bununla birlikte levh-i mahfuz diyenler de vardır, demektedir.⁵⁵

İbnü'l-Cevzî, (ö. 597/1201) bu ayetin "levh-i mahfuz" ve "Kur'an" olmak üzere iki şekilde tefsir edildiğini belirttikten sonra insanların ihtiyacı olan her

48 İbn-i Kesir, Ebu'l-fida İsmail b. Ömer, *Tefsiru Kur'âni'l-Azîm*, Dâru'l-Fikir, Beyrut, 2000, II, 533.

49 Alûsî, Ebû's-Sena Şehabeddin Mahmûd b. Abdullah, *Ruhü'l-Meanî fî Tefsiri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesani*, Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, Beyrut, t.s., VII, 144.

50 Şenkiti, Muhammed Emin b. Muhammed, *Edvâü'l-Beyân fî İzâbi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikir, Beyrut, 1995, II, 429; Alusi, Ruhü'l-Meanî, VII, 144.

51 Taberî, *Câmiü'l-Beyân*, VII, 188.

52 Mukatil, *Tefsiru Mukatil*, I, 345.

53 Zemaşerî, Mahmut b. Ömer, *el-Keşşaf an Hakaiki Gavamizi't-Tenzil ve Uyuni'l-Ekavil Fî Vücubih't-Tevîl*, (Tahk.: Abdurrezzak el-Mehdi), Dâru'l-İhyâi'l-Turasi'l-Arabi, Beyrut, t.s, II, 21.

54 Maturidî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b. Muhammed, *Tevîlatü Ebli's-Sünne*, (Tahk.: Bekir Topaloğlu, Ertuğrul Boynukalın), Dâru'l-Mizan, İstanbul, 2006, V, 60.

55 İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib el-Endelüsi, *el-Muharrerü'l-Vecîz fî Tefsiri'l-Kitabi'l-Azîz*, (Tahk.: Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed) Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993, II, 290.

şeyin açık, mücmel veya delalet olmak üzere üç şekilden biriyle Kur'an'da bildirildiğini nitekim “*Sana her şeyi açıklayan Kitabı indirdik.*” (Nahl: 16/89.) ayetinde de bu durumun ifade edildiğine vurgu yapmaktadır.⁵⁶

İmamü'l-müfessirin Fahrüddin er-Razi (ö. 606/1209), bahsi geçen her iki tefsire de işaret ettikten sonra ayette geçen “el-kitap” ile Kur'an'ın kastedildiğini söyleyerek bu yaklaşımını şu şekilde temellendirmektedir: Ayetteki “el-kitap” lâm-ı tarif ile marifedir. Lâm-ı tarif, müfret isme dâhil olduğunda bununla önceki bilinen bir şey kastedilir. Bu itibarla Müslümanlar da “el-kitap” deyince “Kur'an”ı anlarlar. Bundan ötürü ayette geçen “el-kitap”tan murad, Kur'an'dır.⁵⁷

Kadı Beyzavî'ye (ö.685/1286) göre ayette geçen “kitap”tan maksad levh-i mahfuz veya Kur'an'dır. Levh-i mahfuz âlemde cereyan eden küçük-büyük, canlı-cansız her şeyi ihtiva etmektedir. Kur'an'da ise din adına ihtiyaç duyulan her şey mufassal veya mücmel olarak yer almaktadır.⁵⁸

Kurtubî (ö.671/1273), ayette geçen “kitap” ile levh-i mahfuz'un kastedildiğini söyledikten sonra, aynı zamanda bu kelime ile Kur'an'ın da murad edildiğine işaret ederek şöyle demiştir: Din ile ilgili hiçbir şeyi terk etmeyip Kur'an'da beyan ettik. Bu beyan da ya delaleti açık yani manası açıklanmış bir şekilde veya mücmeldir. Mücmelin açıklaması da Allah Resulü'nden, icma veya Kitap'ın nassı ile bildirilmiş kıyastan alınır.” Sonra Kurtubî şu ayetleri zikretmektedir: “*Sana her şeyi açıklayan kitabı indirdik*”⁵⁹, “*Sana da ey Resulüm bu zikri indirdik ki kendilerine indirileni insanlara açıklayasın. Umulur ki düşünüp anlarlar.*” (Nahl, 16/44); “*Peygamber size ne verirse onu alınız, o sizi neden men ederse onu terk ediniz. Allah'a karşı gelmekten sakınınız.*” (Haşr, 59/7). Bu iki ayette hakkında nas olmayan şeyler icmal edilmiştir. Allah'ın haberi doğrudur. Allah Teâlâ Kitap'ta hiçbir şeyi eksik bırakmayıp ya tafsilatlı olarak veya asıllarını bildirmek suretiyle zikretmiş ve şöyle buyurmuştur: “*İşte bugün sizin dininizi kemâle erdirdim ve üzerinizdeki nimetimi tamamladım. Sizin için din olarak İslâmı beğendim.*” (Maide, 6/3)⁶⁰

56 İbn-i Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemalettin Abdurrahman b. Ali, *Zadü'l-Mesir Fi İlmi't-Tefsir*, el-Mektebu'l-İslamî, 1987, III, 35.

57 Razi, Ebu Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin, *Mefatihü'l-Gayb*, Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut, 2000, XII, 177.

58 Beydavi, Ebû Saîd Nasîrüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed, *Envarü'r-Tenzil ve Esrarü'r-Tevîl*, Dâru'l-Fikir, Beyrut, (t.y.) II, 406.

59 16.Nahl, 89.

60 Kurtubî, Ebü Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Câmiu Li Ahkâmi'l-Kur'an*, Dâruş-Şa'b, Kahire, ts., VI, 420.

Ebu Hayyan (ö.745/1344), ilgili ayetin siyakında kevnî hakikatlerden olan canlıların ve kuşların bir ümmet olmasından bahsedilmesinden hareketle “el-kitap” ile Kur’an’ın kastedildiğinin anlaşıldığını söylemektedir.⁶¹

Özellikle Kur’an’ın dil ve belagat zenginliklerini keşfeden en önemli müfessirlerden biri olan Ebüssuud Efendi ise bahsi geçen ayetin tefsirinde: “Zikredilmesi gereken her şey Kur’an’da zikredilmiş, kulların maslahatına olan hiç bir şey ihmal edilmemiştir.” demiştir.⁶²

Âlusî, ayette geçen “el-kitap” tan maksadın Kur’an olduğunu ve bu yaklaşımda olan bir gurup müfessir olduğunu söyleyerek Yüce Kitab’ın din ve dünyaya adına ihtiyaç duyulan her şeyden mufassal veya mücmel olarak bahsettiğine vurgu yapmıştır.⁶³

Elmalılı Hamdi Yazır (ö. 1361/1942), ilgili ayetin levh-i mahfuz ve Kur’an’a birlikte delalet ettiğini kabul ederek ayeti ona göre tefsir etmiştir.⁶⁴ İşin doğrusu böyle bir yaklaşım daha kuşatıcı ve bizim de tercih ettiğimiz bir yorumdur.

Görüldüğü üzere dünden bugüne müfessirler “kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık.” ayetinde geçen “el-kitap”ı levh-i mahfuz veya Kur’an olarak tefsir etmişlerdir. Dolayısıyla Kur’an, değişik ilim dallarına ve onların keşfettiği ve keşfedeceği ilmî hakikatlere de delalet etmektedir. Tabii Kur’an, her şeyden kıymetine ve derecesine göre sarıh, işaret ve remiz gibi ifade yollarından biriyle bahsetmektedir.

Ayrıca *حِينَ* “Bu Kur’an, ancak bütün alemler (bütün insanlık) için bir derstir. Onun verdiği haberin doğruluğunu bir süre sonra siz de pek iyi öğrenirsiniz.”⁶⁵ Bu itibarla Kur’an’ın ilimlerin hakikatinin anlaşılmasına dair bildirdiği gaybî haberlerin anlaşılması sadece belli bir vakte mahsus olmayıp, kıyamete kadar bütün zamanlar için söz konusudur. Nitekim ayette geçen *حِينَ* (bir zaman) kelimesi, karine olduğu takyid yani zaman belli bir zamanı ifade etmekle birlikte burada olduğu gibi her hangi bir karine olmadan zikredildiğinde ise mutlak olup belli bir zaman ile sınırlı değildir. Bu itibarla Kur’an’ın bildirdiği gaybî haberlerin ve ilmî hakikatlerin

61 Ebû Hayyan, Esirüddin Muhammed b. Yusuf Ceyyani Endelüsi, *Tefsirü'l-Bahri'l-Muhit*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2001, IV, 126.

62 Ebüssuud Efendi, *İrşadu'l-Aklî's-Selîm ila Mezayî'l-Kitabi'l-Kerim*, Dâru'l-ihyâi't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut, (t.s.) III, 131.

63 Alusî, a.g.e, VII, 144.

64 Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Kitabevi, İstanbul, 1979, III, 1920-1921.

65 38.Sad, 87-88.

keşfi, anlaşılması sadece belli bir zamana mahsus olmayıp kıyamete kadar bütün zamanlar için söz konusudur.⁶⁶

Makâsıd-ı Şerîa (İslam Hukuku'nun Temel Maksatları) ve İlmî Hakikatler

Şatibî, konuya hukuki bağlayıcılık açısından yaklaşmakta ve bunu da her şeye teşmil ederek adeta fikhî bağlayıcılığı olmayan ilimlerle meşgul olmanın gerekli olmadığını söylemektedir. Mükellefiyet ve kulluk ahkâmı açısından dedikleri bir manada doğrudur. Zira herkes Kur'an'daki kevnî hakikatleri bilmekle mükellef değildir. Allah'ın kitabını anlamak, ondan hüküm çıkarmak ve doğru yola ulaşmak için hiç de ihtiyaç duyulmayan tabiat ilimlerinin öğrenilmesi külfetini getirmek ve böyle bir yükümlülükle herkesi mükellef tutmak doğru değildir. Zaten herkesin de buna gücü yetmez. Ancak, Kur'an'ı kesin bir şekilde Arapların bilgi ve alışageldikleri hususlar içerisine hapsetme gayretine gelince; buna imkân yoktur, üstelik böyle bir ihtiyaç da söz konusu değildir.⁶⁷

Şatibî'nin kevnî ayetlerin ilmî hakikatlerle tefsir edilmesine karşı çıkmasının en önemli sebeplerinden birisi, bu tür bir tefsir anlayışının, Kur'an'ın muhataplarına iletmek istediği temel mesaj ve öğretilerinin perdelenmesine ve manaların daraltılmasına yol açacağı endişesidir.⁶⁸ Ona göre “bu tür gerekli olmayan araştırma ve incelemeler, insan ile ilahî mesaj arasına girer ve asıl maksadın anlaşılmasına ve netice itibariyle de kulluğun icrasına mani olur. Zira Kur'an, müjdelemek ve uyarıp korkutmak suretiyle muhataplarını doğru yola yönlendirmeyi hedefler.”

İlmî hakikatlere işaret eden kevnî ayetlerin makâsıd-ı Kur'an ve makâsıd-ı şerîa ile hiç alakasının olmadığı, hiçbir şekilde mükellefiyet çerçevesine girmediği söylenemez. Zira makâsıd-ı şerîa ile değişik ilimlere işaret eden ayetler arasında kanaatimizce doğrudan olmasa da dolaylı bir şekilde ve özellikle işin uzmanlarını ilgilendiren hatta mükellef tutan bir alaka söz konusudur. Diğer taraftan kevnî ayetlerin Kur'an'ın temel maksatları olan, tevhid, nübüvvet, haşir ve adaletle ciddî alakası vardır. Aynı şekilde insan ve toplum sağlığı, suç ve cinayetlerin tespiti gibi dinin korunmasını emrettiği zarûriyat-ı hamse çerçevesine giren pek çok kevnî ayet vardır. Şimdi makâsıd-ı şerîa ile Kur'an'ın bildirdiği, işaret ettiği ilmî hakikatler arasındaki alaka üzerinde durmak istiyoruz.

66 Taberi, *Ruhul-Meanî*, XXIII, s.225.

67 Şatibî, *Muvafakat*, II, 79-80.

68 Öztürk, *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak*, s.52.

İslam Dini'nin temel kaynakları olan Kur'an ve Sünnet'in emir ve yasakları beş esasın korunmasını hedeflemektedir. Bunlara "zaruriyat-ı hamse", "makasid-ı şerîa" denilmektedir. Bunlar din, nefis (can), akıl, nesil ve maldır.⁶⁹ Kur'an ve Sünnet'ten süzülen temel esaslar çerçevesinde muhafazası ve inkişaf ettirilmesi istenen bu beş esasın Kur'an ve ilmî hakikatler ile çok ciddî alakası vardır. Şimdi bunlar üzerinde sırayla durmak istiyoruz:

1. Dinin korunması

Dinin korunması zaruridir. Zira din, insanın Yüce Yaratıcısıyla, nefsiyle, içinde yaşadığı toplumla ve kâinatla olan münasebetlerini tanzim eden ilahî kanunlar mecmuasıdır. İnanç manzumesinden, ibadete, muamelata ve ahlaka uzanan çizgide dinin koyduğu pek çok ahkâm vardır. Dinin insan tabiatıyla bütünleşmesi kalplerde gönüllerde kök salması, insan ve toplum hayatında yerleşmesi için pek çok ibadet vaz edilmiştir. Bu itibarla pek çok ayet⁷⁰ ve hadis-i şeriflerde⁷¹ dinin korunması için disiplinler konulmuştur.⁷²

Varlığı yoktan yaratıp onda "sünnetullah" denilen kanunları vaz eden ve onları icra eden Allah'tır. Yüce Allah Kur'an'da kaniatta koyduğu kanunların temel esaslarına, özüne işaret etmektedir. Tabii ilimlerden beklenen dinin değerlerine saygılı davranması onları korumasıdır. Bunun için: Tevhid akidesinin çok sağlam bir şekilde yerleştirilmesi, yaratılış hakikatinin tekid edilmesi, dinin şirk ve dinsizlikten korunması gerekir. İlimlerin varlık kitabını inceleyip, araştırarak elde ettikleri bilgileri tevhid eksenli ele almaları, ateist, pozitivist, natüralist, agnostik ve şirkten uzak duran bir perspektifle temellendirilerek sunmaları dinin korunması ile çok yakından alakalı olsa gerektir. Bu bakış açısıyla pozitif ilimlere baktığımızda kahir ekseriyetiyle ilimlerin sebeplere, mekanizmaya, tabiata veya tesadüfe isnat edilerek temellendirilmeye çalışıldığı görülmektedir.

İlmi araştırmaların dinin öngördüğü kriter, ahlak ve fazilet değerlerine göre değerlendirilmesi, İslâmî değerlerin yaşanmasında, başta yenilecek, içilecek maddelerin helal ve haramlığının tespiti helal ve haram sınırlarına riayet

69 Gazzali, Ebu Hamid Huccetülislam Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfa*. (tahk. Muhammed Abdü's-Selam) Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmîyye. 1992, I, 174; Şatibî, *Muvafakat*, II, 8-10; İbn-i Emirhac, *et-Takrir ve't-Tabrir*, Dâru'l-Fikir, Beyrut, III, 191; Şevkanî, Muhammed b. Ali, *İrşadu'l-fuhul*. (Tahk. Muhammed Saîd el-Bedri). Dâru'l-fikir, Beyrut, 1992, s. 366; Pekcan, Ali, "Fıkıh Usulü Bağlamında Makasidü's-Şerîa Düşüncesinin Seyri", *Makasid ve İctihad*. (Haz. Ahmet Yaman). Yediveren kitap, Konya, 2002, s. 211-232.

70 8.Enfal, 39; 2.Bakara, 193; 9.Tevbe, 5.

71 Buharî, İman, 17; Müslim, İman, 34; Tirmizî, İman, 1.

72 Zuhayli, Muhammed, "Nazariyetü makasidi's-Şerîa". *Mecelletü Mecmai'l-Fıkhi'l-İslâmî*, Hartum, Sudan, 2007, IV, 16-17.

edilmesinde, namaz vakitlerinin tespitinde, insan hayatının Allah Teala'nın kainatta koyduğu kanunlara uygun bir şekilde yaşanmasında yardımcı olmalıdır.

Tabii ilimler dediğimiz pozitif ilimler alanında yapılan çalışmalar da bir çeşit ibadettir. Zira bu çalışmalar insanları Allah'ın yarattığı varlığı tefekküre, melekûtu da tedebbüre yönlendirmektedir. Bu da kâinattaki muhteşem nizam ve ahengin bir yüce yaratıcısı olduğunu ve her bir varlık ve kâinatta işleyen kanunların Allah'ın varlığını, birliğini haykırdığı hakikatine götürmektedir. Bunun yanında bu ilimler ve onların ürünleriyle insanları zararlı şeylerden koruma, hayırlarla da donatma imkânı söz konusudur.

Hâsılı zaruriyat-ı hamsenin ilk maddesi olan dinin korunmasıyla Kur'an'ın bildirdiği ilmî hakikatler arasında çok ciddi bir alaka vardır. İlimler Allah'ın varlık kitabına koyduğu kanunların, prensiplerin tespit edilerek disipline ve teknolojiye dönüştürülmesinden ibarettir. Kur'an'ın bildirdiği, işaret ve ima ettiği ilmî hakikatlerin hem keşfedilmesi hem de dini değerler rehberliğinde temellendirilmesi Kur'an ve ilmî hakikatler sahasında çalışmayı zaruri kılmaktadır.

2. Nefsin (canın) Korunması

İnsanı faydalı şeylerle donatmak ve ona gelecek zararlardan, şerlerden korumak maksad-ı şerîa'nın temel gayelerinden biridir. Âlimlerimiz pek çok ayet⁷³ ve hadiste⁷⁴ muhafaza edilmesi istenen bu esası insanın nefsinin/canının korunması adı altında disipline etmişlerdir.⁷⁵ Tabii insanın korunması, muhafaza edilmesi toplumun korunması manasını da ihtiva etmektedir. Nitekim İsrâ suresi 70. ayette insanoğlunun Allah tarafından mükerrem yaratıldığı, karada ve denizde lutf-u ilahî ile gezip dolaştığı, en güzel rızıklarla beslendiği hâsılı pek çok varlıktan daha üstün ve faziletli bir donanımla yaratıldığı ifade edilmektedir.

Makasid-ı Şerîa konusunu en geniş ele alan ve bu konuda ufuk gösteren âlimlerimizin başında Şatibî gelmektedir. Şatibî Muvafakat isimli eserinde bu konuya bir cilt ayırmıştır.⁷⁶

Kur'an'da insan ve toplum ile ilgili ayetlerin tefsir ve yorumunda ilgili ilim dallarının ulaştığı ilmî hakikatlerden istifade edilmesi gerekir. Şöyle ki

73 Bakara, 2/178, 179, 185, 195; İsrâ, 17/32-33; Nur, 24/2.

74 Buhari, Tefsir, 24.

75 Gazzali, *Mustasfa*, I, 174; Şatibî, *Muvafakat*, II, 8-10; İbn-i Emirhac, *Tabrir*, III, 191; Şevkanî, *İrşadu'l-Fuhul*, s. 366.

76 Şatibî, *Muvafakat*, III.

bir yandan ilgili ayetlerin mana tabakalarının keşfinde bahsi geçen ilimlerin ulaştığı hakikatlerden istifadeyle birlikte bu alanda yapılan araştırma ve çalışmaların İslam Dini'nin muhafazasını emrettiği beş esastan biri olan insana ve topluma zarar vermemesi hatta onun insanî değerlerini geliştirmesine, terakisine vesile olması gerekir. Bunun için ilmî araştırmalarda nefsin ve toplumun korunması için şu esaslara riayet edilmesi gerekir:

1. Kevnî ilimlerle elde edilen bilgi ve teknolojinin Kur'an ve Sünnet rehberliğinde insanlığın emniyeti, güveni, gelişimi ve yeryüzünün i'mar edilmesi yönünde kullanılması gerekir.

2. Sağlık ve tıp alanında yapılan araştırmaların geliştirilmesi insan ve toplum sağlığını koruması, değişik hastalıkların tedavisinde yardımcı olması gerekir. Bu konudaki bütün ilmî ve teknolojik gelişmeler insanın ve toplumun hizmetinde olmalıdır. İnsanın tabiatını, donanımını, bedenini, ruhunu ve sağlığını bir yandan zararlı şeylerden korurken diğer yandan onu fitrî bir şekilde inkişaf ettirmeyi hedeflemelidir. Alkol, uyuşturucu, sigara gibi insan sağlığına zararlı olan her şeye ilmî araştırmalar ve onların uygulayıcıları vize vermemelidirler. Aynı şekilde tabii afetler, deprem, volkan patlaması, ozon tabakasının delinmesi vs. gibi olayların iyi okunup önlemlerin alınması gibi.

Hâsılı, Şeriatın temel maksatlarından biri insan nefsinin/canının korunmasıdır. Bunun için bu maksadın gerçekleşmesi için "içtihad-ı cemai" yani kolektif içtihad denilen tefsir, hadis, fıkıh, kelam gibi dinî ve fizik, kimya, matematik, tıp, astronomi gibi müspet ilimlerde uzman bir heyet tarafından yapılabilir. İnsan hayatının tarifi, beyin ölümü karşısında takınılması gereken tavır, rahmin alınması, kürtaj, insan kadavrası üzerindeki deneylerin yapılması, kanın nakledilmesi, gen teknolojisi gibi insanı ilgilendiren bütün alanlarda Kur'an'ın ve Sünnet'in yani dinin hükmünün, tespit edilmesi gerekmektedir. Bu da insan üzerine çalışan değişik ilim dallarının ulaştığı ilmî hakikatlerin Kur'an ve Sünnet ve bu ikisinden süzülüp çıkarılan kriterlere göre değerlendirilmesiyle olur.

3. Aklın Korunması

Akl, Allah Teâlâ'nın insana lütfettiği en büyük nimetlerden biridir. Aslında din, akli olanı muhatap alan semavi bir mükellefiyet ve bir iltifattır. Bunun için İslam, akli korumak için ahkâm koymuş, alkol, uyuşturucu gibi akla zarar veren maddeleri yasaklamıştır.⁷⁷ Aklın yaratılış istikameti dışında zararlı şeylerde kullanılması ve fonksiyonelliğine zarar verilmesi İslam'ın temel maksatlarıyla çelişir. Zira akl-ı selim cism-i selimde bulunur.

⁷⁷ 5.Maide, 90-91; Darakutnî, Eşribe, 1.

Müsbet ilimlere tecrübe, araştırma ve elde edilen verilerin akıl tarafından değerlendirilmesiyle ulaşılmaktadır. Akıl, bir ilim aletidir. Aklın yitirilmesiyle insan kendi kıymetini yitirdiği gibi insana gönderilen ilahî mesajdan istifade yolu da kapanmış olmaktadır. Zira dinimiz akli olanı muhatap almaktadır.

Kevnî ilimlere yönelik araştırmaların aklın korunması konusundaki İslam Dini'nin maksatlarını gerçekleştirmesi gerekir. Bunun için ilmî araştırmaların akli yanlış, batıl, muharref, dalalete sürükleyecek hakikatleri yanlış anlayacak bir yol ve yöne girmeden korunması gerekir. Bunun için ilmî hakikatlerin akli koruyacak şekilde Kur'an ve Sünnet'in muhkematı ve zaruriyat-ı hamse çerçevesinde değerlendirilmesi gerekir.

İlimler akli korumalı, onun yaratılış istikametinde fonksiyonlarını icra etmesine ve inkişafına vesile olmalıdır. İnsan aklına zarar verecek, onun fonksiyon ve misyonunu engelleyecek, dengesini bozacak her türlü madde, yiyecek ve teknoloji tespit edilerek koruma altına alınmalıdır. Tıpkı alkol, uyuşturucu vs. gibi insan aklına zarar veren maddelerin tespit edildiği gibi.

İlmi gelişmelerin, teknolojinin insan aklını zararlı şeylerden korumayı hedeflemesi gerekir. Akıl ve ruh sağlığını korumaya ve inkişaf ettirmeye yönelik ilmî çalışmalar yapılmalıdır.

İnsan nefsinin, aklının korunmasına yönelik Kur'an ve Sünnet'in emir ve tavsiyeleri, işaret ettikleri ufuklar ciddiyetle ele alınıp başta tıp ilmi olmak üzere her ilim dalının kendisine bakan yönü itibarıyla çalışmalar hedeflenmelidir.

4. Neslin korunması

Kur'an ve Sünnet'in korunmasını emrettiği temel esaslardan biri de nesildir. Maddeten ve manen sağlam nesillerin yetiştirilmesi dinin temel hedeflerinden biridir. İslam, nesillerin üremesini koruma altına alarak bu istikamette belli disiplinler koymuştur.⁷⁸ Bunun için meşru evlilik yoluyla ve aile atmosferiyle nesillerin yetişmesini esas almıştır. İslam, erkek ve kadın arasındaki alaka ve münasebetleri fitratın ve vahyin prensiplerini merkeze alarak dizayn etmiştir. Bu itibarla tabii ilimlerde ve bu sahada yapılan ilmi araştırmalarda bu hassasiyet korunmalıdır.

Gen teknolojisi ile yapılan araştırmalar kök hücresi, sperm bankası, aşılama vs. gibi çalışmalar tabii, fitrî tenasül ve İslam Dini'nin bu konuda koyduğu hukukî ve ahlakî prensipleri ilga etmemeli, nesillerin karışmasına ve cinsiyet anarşisine sebebiyet vermemelidir.

Suçun tespiti ve ispatına yönelik parmak izi, DNA testi, gen teknolojisi gibi ilimler insanlığın faydasına kullanılmalı, nesebin tespiti, miras, ırz ve

78 24.Nur, 29, 30, 32, 2, 3; 6.En'am, 151, 17.İsra, 31; 57.Hadid, 27.

namus hürmeti gibi dini değerleri de muhafaza etmeli ve onlara zarar vermemelidir. Diğer taraftan değişik ilaç ve maddeler ile insanların fitri ve ahlaki değerleri göz ardı edilerek fitrat kanunlarına zıt, hiçbir değer tanımayan bohemleşmeye sürükleyecek şeylerin önü alınmalıdır. Dolayısıyla nesil ile ilgili ayet ve hadislerin ve bunların ilgi alanına giren ilim ve teknolojinin Kur'an'ın tefsiri, hadislerin yorumu ile doğrudan olmasa da dolaylı bir irtibatı ve alakası vardır.

5. Malın korunması

İslam, malın meşru dairede kazanılması, toplum fertleri arasında sağlıklı bir şekilde tebedülü için prensipler getirmiş, malın korunması, israf edilmemesi için de pek çok ahkâm koymuştur. Bu cümleden olarak hırsızlığı, gasbı, haksız yollarla insanların malını yemeyi hâsılı başkalarının hukukunu ihlal etmeyi ve malına tecavüz etmeyi yasaklamıştır.

İnsanın kendisinin, ailesinin ve içinde bulunduğu toplumun yaşayabilmesi için mala ihtiyaç vardır. Mal, sahibinin tasarrufundadır. İstedığı gibi tasarruf edebilir ama yaptığı bu tasarruflar hem kendisine hem de topluma zarar vermemelidir. Meşru dairede olmalıdır. Tabii ilimler insanın malını korumasına, nemalandırmasına ve yaratılış gayesi istikametinde değerlendirmesine yardımcı olmalıdır. Gelişen ilim ve teknoloji malın faiz, kumar, ihtikâr gibi gayr-i meşru yollarda kullanılmasına kapı açmamalıdır.

Günümüzde malın elde edilmesi, kullanılması ve ticaret yapma yolları gelişen teknolojiye paralel olarak çok ciddi hız kazanmış ve evrensel hale gelmiştir. Elektronik ticaret gibi pek çok şey insan hayatına girmiştir. Tabii bütün bunlarda İslam Dini'nin koyduğu prensiplere uygun bir çalışma sistemi çok önemlidir. Kur'an'a inanan insanlar bunlara karşı duyarsız kalamazlar.

Bütün bunlardan anlaşıldığı üzere kevnî hakikatleri bildiren, işaret eden ayetlerin tefsir ilmiyle, insan ve toplum hayatıyla, hukukuyla çok önemli bir alakası vardır. Bu önemli alaka, tabii ilimlerin hedefiyle İslam Dininin hedefleri arasındaki irtibatla tecelli eder. Zira ilimler, "sünnetullah" denilen Allah'ın kâinatta koyduğu kanunların keşfedilmesine dayanmaktadır. Kur'an ve Sünnet Allah'ın varlık âleminde koyduğu kanunların tespitinde çok önemli bir rehberdir. Makâsıd-ı şerîa çerçevesinde yapılan ilmi araştırma ve çalışmalar bir çeşit ibadettir. İlimlerin keşfettiği hakikatlerin tatbiki aynı zamanda Kur'an ve Sünnet'in temel maksatlarının da yerine getirilmesi ve insan hayatıyla ilgili ulaşılmaması gereken hedeflerin temellendirilmesi demektir. İnsan ve toplum hayatıyla irtibatlı ilmi ve teknolojik gelişmelerin dinin temel maksatlarıyla münasebet dairesi gün geçtikçe genişlemektedir. Gelişen ilim ve teknolojinin insan ve toplum hayatına zarar verecek tesirleri de olmaktadır. Bunun için

kevnî ilimlerin bir yandan Kur'an'ın rehberliğinde, Allah'ın varlık âleminde koyduğu kanunları keşfederek ilim ve teknolojiye dönüştürürken diğer taraftan da insana ve topluma zarar verecek şeylerden uzak tutacak önlemler alması gerekmektedir. Bunun yolu da her sahada uzmanlaşmış ve aynı zamanda dini değerlerine de bağlı ilim adamlarıyla, Kur'an'ın muhkematını ve kevnî hakikatler ile ilgili mesajlarını iyi bilen âlimlerin beraber çalışmasından geçmektedir.⁷⁹

Netice itibariyle, Şeriatın temel maksatları ile Kur'an'ın bildirdiği, işaret ettiği ilmi hakikatler arasında doğrudan olmasa da dolaylı bir alaka vardır. Tabii bu alaka kesinleşmiş ilmî hakikatlerle kevnî ayetlerin tefsir edilmesi, yorumlanması ve hukukî boyuta giren yönleri itibariyle değerlendirilmesi manasına gelmektedir. Dolayısıyla ilmî tefsirin makâsıd-ı şerîanın doğrudan olmasa da dolaylı olarak kapsama altına girmediği söylenemez.

Şatibî'yi Kevni Ayetlerdeki İlmî İ'cazı İnkâra Sevkden Amiller

Şatibî'yi ilmî tefsiri kabul etmemeye sevk eden değişik amiller vardır. Bunların başında onun felsefeye karşı gelmektedir. Şatibî, bilginin elde edilmesinde ve fikir üretiminde Müslümanların felsefecilerden farklı bir yol izlemeleri ve onlardan uzak durmaları gerektiği kanaatindedir. Çünkü felsefeciler düşünce tarzında Sünnet'e muhalif bir yola girmişlerdir. Bu durumda Müslümanların onlara uymaları hatadır ve doğru yoldan sapmaktır.⁸⁰

Şatibî, ünlü filozof İbn Rüşd'ün (ö.594/1198) Kur'an'ı anlamada felsefenin lüzumundan bahsetmesini gereksiz görmektedir.⁸¹

Şatibî, Şârî'in her bir şerî ilmin Allah'a kulluğa vesile olmasını talep ettiğini eğer başka bir hedefi varsa bunun ikinci derecede gelmesi gerektiğine vurgu yaptıktan sonra amelî yani pratik faydası olmayan ilimlerin İslam tarafından hüsnü kabul görmediğini söylemektedir.⁸²

Abdullah Dıraz, Şatibî'nin "Şeriatıta amelî faydası olmayan herhangi bir ilmin hüsnü kabul gördüğüne delalet eden bir delil yoktur." ifadesiyle sadece nazarî felsefi ilimleri kastetmiş olabileceğine dikkat çekerek hendese, kimya, tıp, elektrik vb. amelî felsefe grubuna giren ilimlerin müellifin sözlerine dâhil olmadığını söylemektedir. Dıraz bu kanaatinin gerekçesini de "Bu bahsi

79 Ali Tahir Şerefaddin, "el-Bahsu'l-ilmî fi'l-ulûmi't-tabiiyye fi davi'l-makasidi's-şer'iyye", *Mecelletü mecma'i'l-fıkhi'l-İslâmî*, Hartum, Sudan, 2007, IV, 253-268.

80 Doğan, Recai, "Şatibî'de Eğitimin Unsurları", *Diyanet İlmî Dergi*, 1998, c. XXXIV, Sayı:1, s.79.

81 Şatibî, *Muvafakat*, III, 376.

82 Şatibî, *Muvafakat*, I, 41.

geçen ilimler zaruriyat, haciyat gibi şerî maksatların korunması için gerekli olan ilimlerdir. Bunlar, mesalih-i mürsele kapsamına girmektedir. Hem bu gibi ilimler kulluğun icrası için birer vesiledirler. Çünkü kulluk, kulun dünya ve ahiret ile ilgili maslahatlarını, Yaratıcısı'nın koymuş olduğu prensipler doğrultusunda ortaya koymaya çalışması, arzu ve heveslerine uymaması demektir. Zaten Şatibî de bu konudan bahsetmektedir.⁸³

Şatibî, Araplarca bilinmeyen, kolaylık ve hoşgörü üzerine gönderilmiş olan bir dinin, ilim tahsil etmeyi emreden ayetlerini felsefe başta olmak üzere bütün ilimleri ihtiva ettiğini söylemenin uygun olmadığı kanaatindedir. Tabii Şatibî'nin felsefeye mesafeli olmasının haklı yönleri olabilir. Çünkü bazı felsefi yaklaşımların İslam'ın inanç manzumesine temel disiplinlerine muhalif yönlerinin olduğu ehlinin malumudur. Bu açıdan Şatibî'nin Kur'an tefsirinde felsefeye mesafe koymasında haklılığı söz konusudur.

Diğer taraftan kanaatimizce Şatibî'nin kevnî ayetlerin, ilmî hakikatlerle tefsir edilmesine karşı çıkmasının bir diğer sebebi de yaşadığı devir itibariyle henüz fizik, kimya, tıp vs. gibi müspet ilimlerin felsefe grubu içinde değerlendirilmesi ve günümüzde olduğu gibi ayrı, müstakil birer ilmî disiplinler olarak teessüs etmemiş olmasıdır. İşte pozitif ilimlerin felsefe grubu içinde yer alması, felsefenin de bazı yaklaşımlarının İslam inanç ve düşüncesine muhalif yönlerinin olması sebebiyle Şatibî'nin felsefeye olan tavrından pozitif ilimler de nasibini almıştır. Zaten onun İslamî ilimler dışındaki ilimlere yönelik bu yaklaşımı da çoğunluğun yaklaşımıyla isabetli kabul edilmemiştir.⁸⁴

Ayrıca üzerinde durulması gereken bir nokta da Şatibî'nin yaşadığı devrin şartlarıdır. Zira her ilim ve düşünce adamının üzerinde yaşadığı devrin kültürünün tesiri vardır.

Şatibî gibi dinin usulünü çok iyi bilen bir ufuk insanının ilmî tefsire negatif yaklaşmasını anlamakta pek çok kimse ciddi zorlanmaktadır. Onu bu şekilde hareket etmeye sevkeden sebep/sebepler neler olabilir?

Şatibî'nin yaşadığı dönem, Endülü'steki Müslümanların buhranlı günler yaşadığı ve devletin hızla yıkılma sürecine girdiği bir devirdi. Ahlakî değerlerde yozlaşma başlamış, gayr-i Müslimlerle içli-dışlı olmanın getirdiği bir sefahet almış başını gitmiş; tasavvuf adına batınî yorumlar, dinin ruhuna uymayan tavır ve davranışlar toplumu iyice sarmıştı. Hedef ve gayeler, niyetler bozulmuştu. Şatibî, işte böyle bir ortamda ilmî ve tasavvufi yenilemeyi beraber yapmak istemiş ve bu istikamette eserlerini kaleme almıştır.

83 Şatibî, Muvafakat, I, 41. (dipnot)

84 Doğan, Recai, "Şatibîde Eğitimin Unsurları", *Diyanet İlmî Dergi*, 34, s.1, 1998.

Şatibî, “el-İ’tisam” adlı eserinde anlattığı üzere yaşadığı dönemde Kur’an’da, Sünnet’te ve selef-i salihin döneminde olmayan fakat toplumda yerleşmiş bazı adetlerin, dinin ruhuna uymayan tavır ve davranışların ayıklanması yönünde mücadele verdiğini ve buna şiddetle karşı çıkarak kendisini değişik şekillerde itham eden insanların olduğundan bahsetmektedir. Yaşadığı dönemde toplumdaki adetlere uyum sağlamak için müteşabihatın peşinde koşmanın selef-i salihinden tevarüs edilen sarıh, açık naslara tercih edildiğini bunlara karşı kendisinin mücadele verdiğini anlatmaktadır.⁸⁵ Onun yaşadığı dönemdeki bid’atların revaç bulması, dinin ruhuna uymayan örf ve adetler ve taklidin yaygınlaşması karşısındaki bu yaklaşımları insanları Kur’an’ı, selef-i salihinin anladığı ve yorumladığı çizgiye çekme şeklinde de yorumlanmıştır.⁸⁶

Buradan hareketle olaya baktığımızda Şatibî’nin yaşadığı dönemde Endülüste Kur’an’ı aşırı işarî ve batınî yorumlara tabi tutmanın iyice çığırından çıktığı, onun da dengelemek ve zahirî şeriatın prensiplerinin temel alınmasını temin etmek için bu şekilde tavır koyduğu anlaşılmaktadır.⁸⁷ Nitekim Muvafakat isimli eserinde ayetlerin batınî yorumuna tevessül edenlerden misaller vererek böyle yorumların sahabe ve tabiinden nakledilmediğini dolayısıyla yanlış olduğunu ifade etmektedir.⁸⁸

Şatibî, şatahat ve batınî yorumların çok öne geçmesi karşısında aşırılıkları dengelemek ve zahirî şeriatın prensiplerinin temel alınmasını temin etmek için bu şekilde tavır koyduğu anlaşılmaktadır.⁸⁹

Sonuç

Şatibî, İslamî İlimler Metodoloji adına en önemli eserlerden biri olan el-Muvafakat isimli eserinde “ilmî tefsir”i Kur’an’ın nazil olduğu dönemdeki insanların ilim ve idrak seviyesiyle sınırlandırmakta, fizik, kimya, tıp vs. gibi müspet ilimlerle Kur’an’ın tefsir edilmesine karşı çıkmaktadır. O, bu şekilde hareket etmesini başta şeriatın “ümmîlik”i ve selef-in kevnî ayetleri ilmî hakikatlerle tefsir etmemesi gibi gerekçelere dayandırmaktadır. Ümmîliği yani Kur’an’ın nazil olduğu dönemdeki muhataplarının ilim ve idrak anlayışını,

85 Şatibî, *el-İ’tisam*, Dâru’l-Marife, Beyrut, 1986, I, 11-14.

86 Çakıcı, İrfan, *İmam Şatibî ve Kur’an İlimlerindeki Yeri* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2007, s.112.

87 Mesud, Muhammed Halid, *İslam Hukuk Teorisi*, (Terc. Muharrem Kılıç) İz Yayıncılık, İstanbul, 1997, s.67-75, 106; Ferîd el-Ensârî, *el-Mustalahu’l-Usulî indeş-Şatibî*, Dâru’s-Selam, 2010, s.155-170; Ayyün, “Şatibî’nin “Kur’an’ın Ümmîliği ve İlmi Tefsir Görüşleri Üzerine Bir Değerlendirme”, 163-164.

88 Şatibî, *Muvafakat*, III, 446-451.

89 Mesudî, Muhammed Halid, *İslam Hukuk Teorisi*, s.67-75, 106; Ferîd el-Ensârî, *el-Mustalahu’l-Usulî indeş-Şatibî*, Dâru’s-Selam, 2010, s.155-170.

ülfet ettiği kültür seviyesini her devir için sınırlayıcı yegâne yorum çerçevesi olarak kabul etmiş, mükellefiyetlerin asgari ve üst sınırı olarak yorumlamıştır. Onun bu yaklaşımı tefsirde ilk muhatapların anlayışının bir dinamik olarak kabul edilmesi manasına doğru olmakla birlikte yegane kriter olarak kabul edilmesi manasına doğru değildir. Zira Kur'an, cennet ve cehennem azabının özellikleri, İsrâ ve Miraç gibi arapların bilmediği, alışkın olmadığı pek çok hakikati bildirmiş, kıyamete kadar gelecek insanlara ilim ve irfan hayatı adına orijinal yeni ufuklar açmıştır. Mükellefiyetlerin asgari sınırının ümmîlik yani herkesin anlayabileceği genel idrak seviyesi olarak kabul edilmesi umumun kabul ettiği bir esastır. Bununla birlikte ayetlerin bu asgari sınırın üstünde donanım, idrak ve marifet ufku göre pek çok mana katmanlarının olduğu da bir gerçektir. Değişik sahalarda uzman olan insanların kendi bilgi, ihtisas seviyelerine göre Kur'an'dan anladığı manalar vardır. İbn-i Abbas, Abdullah b. Mesud gibi önde gelen sahabilerin, tabiinin, mezhep imamlarının, Zemahşerî, Razi, Gazzalî hatta Şatibî'nin kendisi ve son dönemlerde Kur'an ve ilmî hakikatler, i'caz-ı ilmî konusunda çalışan ilim adamlarının anlayış seviyesiyle normal bir insanın ki aynı mıdır?

Diğer taraftan Şatibî'nin bu yaklaşımını Kur'an'ın evrenselliği ile bağdaştırmak da mümkün değildir. Zira değişik ayetlerde bildirildiği üzere Kur'an, kıyamete kadar gelecek her seviyedeki insana hitap edecek olan evrensel bir mesajdır. Ayrıca Kur'an, pek çok ilmî hakikatin ileriki dönemlerde inkişaf edeceğini bildirerek bu özelliğini kendi hakkaniyeti adına bir delil olarak zikretmiştir.

Kur'an'da bin üç yüzden fazla ayet, diğer bir ifadeyle onun beşte biri varlığı okumaya, ibretle süzmeye, kevnî hakikatleri araştırmaya, tefekkür ve tedebbüre ya sarahaten ya işareten veya imaen davet etmektedir. Bu ayetlerin manaları tespit edilen ilmî hakikatlerden istifade edilmeden nasıl anlaşılacaktır.

Şatibî, konuya hukuki bağlayıcılık açısından yaklaşmakta ve bunu da her şeye teşmil etmektedir. Ona göre fikhî bağlayıcılığı olmayan ilimlerle meşgul yükümlülük sınırları içine girmemektedir. Mükellefiyet ve kulluk ahkâmı açısından dedikleri bir manada doğrudur. Zira herkes Kur'an'daki kevnî hakikatleri bilmekle mükellef değildir. Allah'ın kitabını anlamak, ondan hüküm çıkarmak ve doğru yola ulaşmak için hiç de ihtiyaç duyulmayan tabiat ilimlerinin öğrenilmesi külfetini getirmek ve böyle bir yükümlülükle herkesi mükellef tutmak doğru değildir. Zaten herkesin de buna gücü yetmez.

İlmî hakikatlere işaret eden kevnî ayetlerin makasid-ı Kur'an ve makasid-ı şerîa ile hiç alakasının olmadığı, hiçbir şekilde mükellefiyet çerçevesine girmediği söylenemez. Zira makasid-ı şerîa ile değişik ilimlere işaret eden ayetler arasında kanaatimizce işin uzmanlarını ilgilendiren hatta mükellef tutan bir alaka söz konusudur. Zira kevnî ayetlerin Kur'an'ın temel maksatları olan,

tevhid, nübüvvet, haşir ve adaletle ciddî alakası vardır. Aynı şekilde insan ve toplum sağlığı, suç ve cinayetlerin tespiti gibi dinin korunmasını emrettiği zaruriyat-ı hamse çerçevesine giren pek çok kevnî ayet vardır.

Diğer taraftan Müslümanların ilim ve medeniyet tarihi de Şatibî'nin yaklaşımıyla örtüşmemektedir. Eğer Müslüman ilim adamları Şatibî'nin yaklaşımıyla Kur'an'a baksalardı hicri 3-5 asırlarda değişik ilim dallarında bir Rönesans gerçekleştiremezlerdi. Bugünkü batının ilim ve teknolojisinin arkasında Müslüman ilim öncülerinin astronomiden tıba, botanikten zoolojiye olmak üzere değişik ilim dallarındaki eser ve keşifleri vardır.

Şatibî'nin Kur'an'ın bildirdiği, işaret ettiği kevnî hakikatlerin değişik ilimler ile tefsir edilmesine karşı çıkmasında –kanaatimizce- yaşadığı dönemin de ciddî tesiri vardır. Çünkü onun yaşadığı dönemde fizik, kimya, tıp, hendese gibi pozitif ilimler felsefe grubu içinde veya onunla çok içli dışlıydı. Teorik felsefe de bazı noktalarda inanç ve fikir karışıklığına, kaymasına sebebiyet veriyordu. Şatibî, felsefeyi bir kenara bırakarak Müslümanların vahyin kaynaklarını esas alarak bilgi üretilmesine dikkatleri çekmek istiyordu. İşte onun teorik, pratik felsefe (pozitif ilimler) ayırımına gitmeden genel manada felsefeye tavır koymasından müspet ilimler de nasibini almıştır.

Diğer taraftan yaşadığı dönemdeki bazı insanların nassların sarih ifadesinden çok müteşabihata yönelmesini, işaret yorumlarda aşırılığa gitmesini dengelemek için de böyle bir tavır aldığı anlaşılmaktadır.

Hâsılı, Şatibî, yaşadığı dönemdeki bazı aşırılıkları dengelemek için terazinin kefesine fazla vurmuş; fakat tepki hareketlerinde dengeyi sağlamak çok zor olduğundan onun bu tavrı ilmî tefsire bakışını da etkilemiştir. Allahu alem.

Kaynakça

Abbas, Fazıl Hasan, *İtkanu'l-Burhan fi Ulûmi'l-Kur'an*, Dâru'n-Nefais, Ürdün, 2010.

Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Beyrut 1985.

Akdemir, Salih, "*İlmî Tefsir Hareketinin Değerlendirilmesi ve On Dokuz Rakamı Üzerine*" (M. Abdullah Draz'ın Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru kitabının tercümesine yazılan giriş) Mîm Yayınları, Ankara, 1993.

Ali Tahir Şerefaddin, "el-Bahsu'l-ilmî fi'l-ulûmi't-tabiiyye fi davi'l-makasıdı-ş-şeriyey", *Mecelletü mecmâi'l-fıkhi'l-İslâmî*, Hartum, Sudan, 2007.

Alüsi, Ebü's-Sena Şehabeddin Mahmûd b. Abdullah, *Rubû'l-Meani fi Tefsiri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesani*, Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, Beyrut, t.s.

Aygün, Abdullah, "Şatibî'nin Kur'an'ın Ümmiliği ve İlmî Tefsir Görüşleri Üzerine Bir Değerlendirme" *Usûl İslam Araştırmaları*, 2007, sayı: VII.

Baltacı, Burhan, *Şatibî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*, (Basılmamış Doktora Tezi) Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri, Ankara, 2005.

Beydavi, Ebû Saîd Nasırüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed, *Envarü't-Tenzil ve Esrarü't-Tevîl*, Dâru'l-Fikir, Beyrut, (t.y.)

Buhari, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *Sahihül-Buhari*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul, 1979.

Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara, 1988.

Çakıcı, İrfan, *İmam Şatibî ve Kur'an İlimlerindeki Yeri* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2007.

Çelik, Ömer, "Kur'an ve İlmî Gelişmeler" *Yeni Ümit Dergisi*, Işık Yay. İstanbul, 2011. Sayı, 91.

Dârekutni, Ebü'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed, *Sünenü'd-Dârekutni*, (tahk. Abdullah Haşim Yemani Medeni), Dâru'l-Mehasin, Medine, 1966.

Darimî, Ebu Muhammed Abdullah b. Abdurrahman, *Sünen*, by. ts.

Doğan, Recai, "Şatibî'de Eğitimin Unsurları", *Diyanet İlmî Dergi*, 1998, c.XXXIV, Sayı: 1.

Ebû Hayyan, Esirüddin Muhammed b. Yusuf Ceyyani Endelüsi, *Tefsirü'l-Bahri'l-Muhit*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001

Ebussud Efendi, *İrşadu'l-Aklî's-Selim ila Mezayî'l-Kitabi'l-Kerim*, Dâru'l-ihyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut, (t.s.)

Ferid el-Ensari, *el-Mustalahu'l-Usuli inde Şatibî*, Dâru's-Selam, Kahire, 2010.

Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Kitabevi, İstanbul, 1979.

Gazzali, Ebu Hamid, *el-Mustasfa*. (tahk. Muhammed Abdü's-Selam) Daru'l-kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1992.

Gülen, Fethullah, *Kur'an'ın Altın İkliminde*, Nil Yayınları, İzmir, 2010.

Güllüce, Veysel, *Bilimsel Tefsirde Usûl*, Aktif Yayınevi, İstanbul, 2007.

Hamid Atiyye Muhammed, "Sütün oluşumunda Rahman'ın mucizeleri" *Kur'an ve İlmî Hakikatler Sempozyumu-2*, Yeni Ümit ve Hira Dergileri, İstanbul, 14-15 Mayıs 2011.

İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib el-Endelüsi, *el-Muharreru'l-Vecîz fi Tefsiri'l-Kitabi'l-Azîz*, (Tahk.: Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed) Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993.

İbn Hacer el-Askalani, Ebü'l-Fazl Şehabeddin Ahmed, *Fethül-Bâri bi-Şerhi's-Sahihül-Buhari*, (Tahk.: Muhammed Fuad Abdülbaki, Muhibbüddin el-Hatîb.) Dâru'l-Ma'rife, Beyrut , t.y.

İbn-i Aşur, Muhammed Tahir b. Muhammed b. Muhammed et-Tunusi, *Tefsirü't-Tahrir ve't-Tenvir*, ed-Dârü't-Tunusiyye, Tunus, 1984.

İbn-i Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemaleddin Abdurrahman b. Ali, *Zadü'l-Mesir Fi İlmî't-Tefsir*, el-Mektebu'l-İslamî, 1987.

İbn-i Emirhac, *et-Tahrir ve't-Tahrir*, Dâru'l-Fikir, Beyrut, 1996.

İbn-i Kesir, Ebu'l-fida İsmail b. Ömer, *Tefsiru Kur'âni'l-Azîm*, Dâru'l-Fikir, Beyrut, 2000.

- Kırca, Celal, *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'an'a Yönelişler*, Tuğra Neşr. Kayseri, 1993.
- Kurtubi, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Câmiu Li Ahkâmi'l-Kur'an*, Dâruş-Şa'b, Kahire, ts.
- Maturidî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b. Muhammed, *Tevîlatü Ebli's-Sünne*, (Tahk.: Bekir Topaloğlu, Ertuğrul Boynukalın), Dâru'l-Mîzan, İstanbul, 2006.
- Mesudî, Muhammed Halid, *İslam hukuk teorisi*. (çev.: Muharrem Kılıç.), İz Yayıncılık İstanbul, 1997.
- Şenkiti, Muhammed Emin b. Muhammed, *Edvaü'l-Beyân fi İzahî'l-Kur'an bi'l-Kur'an*, Dâru'l-Fikir, Beyrut, 1995.
- Mukatil, Ebü'l-Hasan Mukatil b. Süleyman b. Beşir, *Tefsiru Mukatil b. Süleyman*, (Tahk.: Ahmet Ferid), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2003.
- Müslim b. el-Haccac, Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyri en-Nisaburi, *Sahih-i Müslim*, (naşir Muhammed Fuad Abdülbaki), Dâru İhyai'l-Kütübî'l-Arabiyye, Kahire, 1955.
- Müttaki, Alaaddin Ali b. Abdülmelik b. Kadı Han, *Kenzü'l-Ummal Fi Süneni'l-Akval Vel-Ef'al*, (Neşr ve tashih Bekri Hayyani, Saffet Sakka) Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1985.
- Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî ala Sahih-i Müslim*, Dâru İhya-i Turasi'l-Arabî, Beyrut.
- Nursî, Bediüzzaman Said, *Sözler*, Nil Yay. İstanbul, 2007.
- Öztürk, Mustafa, *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2011.
- Pekcan, Ali, "Fıkıh Usulü Bağlamında Makasidü's-Şerîa Düşüncesinin Seyri", *Makasid ve İctihad*. (Haz. Ahmet Yaman). Yediveren kitap, Konya, 2002.
- Razî, Ebu Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin, *Mefatihü'l-Gayb*, Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut, 2000.
- Şatibî, İbrahim b. Musa, el-Lahmî, *el-Muvafakat fi Usuli'l-Ahkâm*, (Şerh: Abdullah Dıraz) Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut.
- Şevkanî, Muhammed b. Ali, *İrşadu'l-fuhul*, (Tahk. Muhammed Saîd el-Bedri), Dâru'l-fikir, Beyrut, 1992.
- Taberî, Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir, *Câmiü'l-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'an*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1984.
- Tirmizi, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemi, *el-Câmiü's-sahih*, (tahkik ve şerh Ahmed Muhammed Şakir), Mektebetu Mustafa el-Babi el-Halebi, Kahire, 1977.
- Yıldırım, Suat, *Kur'an'a Bakışlar*, Akademi Yayınları, İstanbul, 2012.
- Yılmaz, İrfan; Çapan Ergün, "Mucize ve tefekkür: Arı" *Kur'an ve İlmi Hakikatler Sempozyumu-2*, Yeni Ümit ve Hira Dergileri, İstanbul, 14-15 Mayıs 2011.
- Zemahşerî, Mahmut b. Ömer, *El-Keşşaf an Hakaiki Gavamizi't-Tenzil ve Uyuni'l-Ekavil Fi Vücuhi't-Tevîl*, (Tahk.: Abdurrezzak el-Mehdî), Dâru'l-İhyâi'l-Turasi'l-Arabî, Beyrut, t.s.
- Zuhayli, Muhammed, "Nazariyetu makasidi'-ş-Şerîa". *Mecelletü Mecmai'l-Fıkhi'l-İslâmî*, Hartum, Sudan, 2007.

YAKIN DÖNEME ETKİLERİ İTİBARI İLE KERBELÂ

Yakup KESKİN (*)

ÖZ

Hz. Ali'nin taraftarları, Hz. Ali şehit edilince oğlu Hz. Hasan'ı kurtarıcı olarak görmüşlerdir. Hz. Hasan'ın Muâviye ile anlaşarak hilafetten çekilmesiyle bu grup, Hz. Ali'nin diğer oğlu Hz. Hüseyin'e yönelmiş, nihayet Hz. Hüseyin'i Kûf'e gelmeye ikna etmişlerdir. Ancak gelişen olaylar Hz. Hüseyin'in Kûf'e ulaşmadan Kerbelâ'da şehit edilmesiyle son bulmuştur. Hz. Hüseyin'in acıklı bir şekilde öldürülmesi Hz. Hüseyin'in gıyabında bazı hareket ve oluşumlara zemin hazırlamıştır.

Makalede günümüze değin etkisini hala hissettiren Kerbelâ savaşı, süreci ve sonuçları ile bir kez daha değerlendirilerek Kerbelâ ve sonrası hareketlerin bariz yönleri, birbirleri ile ilişkileri ve farklı yönleri tespit edilerek bu hareketlerin Şii inanç zeminini nasıl şekillendirdiği izah edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Ehl-i Beyt, Kerbelâ Savaşı, Tevâbun, Muhtâr es-Sakafî, İntikam.

ABSTRACT

Investigation of Near-Term Effect of the Karbalâ

Hz. Ali's supporters considered his son Hz. Hassan as a savior after Hz. Ali was martyred. The fact that Hz. Hassan renounced the caliphate by reaching an agreement with Muawiyah kept expressing their desire to make Hz. Hussain, Hz. Ali's other son, their imam and convinced Hz. Hussain to move to Kufah. However the ensuing events led to the martyrdom Hz. Hussain in Karbelâ before even reaching Kufah. The fact that Hz. Hussain was tragically murdered, paved the way to some movements and formations in his absence.

In this article we have re-evaluated The Battle of Karbelâ which has had an immense effect up to nowadays, its process and consequences and tried to

* Yrd. Doç. Dr., On dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Bölümü Öğretim Üyesi. (ykeskin@omu.edu.tr)

expose the cost of such conflicts among Muslims. By establishing the clear aspects of The Battle of Karbelâ in the Islamic constitution and the subsequent events, their interrelations and different aspects we have also tried to explain how these movements has shaped the foundation of the Shi'ite faith.

Keywords: *Ahl al-Bayt, The Battle of Karbelâ, Tawwabun, Mukhtar at-Thaqafi, Revenge*

Giriş

Kerbelâ'da vuku bulan "ciğersûz" hadise ile ilgili temel literatürü özetlemek gerekirse; tarihçiler Kerbelâ ile ilgili bilgilerin temel kaynağını Ebû Mihnef'in (157/774) Maktelu'l-Huseyn adlı eserine dayandırmaktadırlar. Bu eser Kerbelâ olayından yaklaşık 50 sene sonra kaleme alınmıştır. İslam tarihçilerinin çoğu Kerbelâ ilgili nakilleri Ebû Mihnef'in eserine ya direkt ya da dolaylı olarak dayandırmaktadırlar. Bu alanda diğer önemli kaynak Taberî'nin Târihu'l-Ümem ve'l-Mülûk adlı eseridir. Taberî eserinde Kerbelâ ile ilgili Ebû Mihnef, Avâne b. Hakem, Kesîr b. Abdillâh eş-Şâbi, Hişam b. Muhammed el-Kelbî'den gelen rivayetleri senetleri ile kullanmıştır. Dîneverî (282/896)'nin Ahbâru't-Tivâl'i bu dönemde gelişen olaylar kaynak belirtilmeden aktarılmıştır. Şii bir âlim olan Ya'kûbî'nin (292/905) Târihu'l-Ya'kûbî adlı eserinde bu temâyülü açıkça belli olmaktadır. Eserde Hz. Peygamber'den başlayarak 259/872 yılına kadar gelişen olaylar kaleme alınmıştır. Ya'kûbî de Kerbelâ olayını kaynak belirtmeden aktarmıştır. Belâzurî (279-892) el-Ensâb adlı eserinde olayı ayrıntılı bir şekilde aktarmaktadır. Mes'ûdî (345/956) Mürûcu'z-Zehab adlı eserinde, inceleyici bir gözle ve dikkatli bir bakışla her gördüğü ve uğradığı memleketin tarihini ve coğrafyasını araştırarak eserini meydana getirmiştir. Mes'ûdî, Taberî ile aynı kaynaklardan istifade etse de senetleri kullanmamıştır. İbnü'l-Esîr (630/1232) "el-Kâmil fi't-Târih" adlı eserini Taberî'nin "Târihu'l Ümem ve'l-Mülûk" kitabının bir özeti olarak kaleme almış ve onu ulaştığı kaynaklarla zenginleştirmiştir. İbn Kesîr'in (774/1372) "el-Bidâye ve'n-Nihâye" adlı eseri de Taberî'den çokça istifade edilerek yazılmıştır.¹

Hz. Ali ile Muâviye arasındaki mücadele Hz. Ali'nin şehit edilmesiyle son bulmamış, Hz. Ali'yi destekleyen Iraklılar Kûfe'de Muâviye'ye karşı muhalefeti temsil eder hale gelmişlerdir. Hilâfeti ele geçiren Muâviye, Kûfe'ye Muğîre b. Şu'be'yi vali olarak atayarak muhaliflere karşı katı bir politika takip etmesini istemiştir.² Muğîre aldığı emir doğrultusunda özellikle cuma hutbesinde

1 Kutlu, Sönmez, "Çeşitli Yönleriyle Kerbelâ", Yıldız, Alim (Ed.), *Çeşitli Yönleri İle Kerbelâ I*, Asistan Yay.,Sivas, 2010,s. 427-450.

2 Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir, Thk., Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim, *Târihu't-Taberî (Târihu'l-Rusul ve'l-Mulûk)*, Dâru'l-Maarif Yay., 2. Bsk., Beyrut Ty. V, 253.

Hız. Ali ve Ehl-i Beyt'ine ağır sözler söylemeye başlamıştır. Muğîre'nin Hız. Ali ve Ehl-i Beyt'ine karşı yaptığı hakaretlere dayanamayıp karşı çıkanlar olsa da³ Muğîre bu türlü çıkışlara mukabelede bulunmamıştır.⁴ Muğîre 51/671 yılında ölünce yerine Ziyâd b. Ebî Sufyan atanmıştır. Ziyâd, Kûfe'ye atandığında Hız. Ali ve ehline karşı Muğîre'den daha katı politika takip edeceği sinyalini daha baştan vermiştir.⁵ Ziyâd'ın estirdiği olumsuz hava ile kısa sürede halk sinmiştir.⁶ Bu süreçte Kûfe'de Hız. Ali evladı adına yapılan çıkışları, Şiîliğin başlangıç safhası olarak gören araştırmacılar⁷ olduğu gibi bunları normal bir tepki hareketi olarak gören araştırmacılar da vardır.⁸

Kerbela'ya Uzanan Süreç

Hız. Ali şehit edildiğinde Irak'taki taraftarları oğlu Hasan'a biat etmek isteseler de Hız. Hasan, Muâviye ordusu karşısında desteksiz kaldığı ve Müslüman kanının da dökülmesinden endişe ettiği için Muâviye ile anlaşarak hilâfetten çekilmiştir.⁹ Hız. Hasan, kardeşi Hız. Hüseyin ile beraber Kûfe'den ayrılıp Medine'ye taşınmıştır. Bu dönemde ne Hız. Hasan ne de Hız. Hüseyin hilafet iddiasında bulunmuştur. Hız. Hüseyin, abisinin vefatından sonra

- 3 Hıcr b. Adiy, hakaretle dolu hutbenin sonunda Muğîre'ye karşı çıkarak: "Allah sizi kötülükle ansın ve size lanet etsin" demiş, Muğîre de Hıcr b. Adiy'e: "Yazıklar olsun sana Hıcr! Sultandan, onun öfkesinden ve gücünden kork!" diyerek tehdit etmiştir. Bkz. Taberî, *a.g.e.*, V, 254-5; Hasan İbrahim Hasan, *Siyasî Dini Kültürel Sosyal İslâm Tarihi*, (Çev. Heyet), Kayıhan Yay., İst. 1987., II, 82.
- 4 Muğîre'ye bu türlü çıkışlara ceza vermesi aksi halde otoritesinin zayıflayabileceği hatırlatılınca, Muğîre: "Ben ecelim yaklaştığı bir sırada, bu şehrin ileri gelenlerinden birisini öldürmek istemem. Hıcr ve adamlarını öldürürsem benim ahiretim gider." Bkz. Taberî, *a.g.e.*, V, 254-5.
- 5 Ziyâd hutbesinde: "Şunu biliniz ki isyan ve fitnenin akıbeti çok fenadır. Yemin ederim ki, Kûfe'yi taş üstünde taş bırakmayarak sizden sonra gelenlere ibret şehri haline getirmeme hiçbir mâni yoktur. Artık anan ağlasın ey Hıcr! Körlük seni aslanın üstüne atmış." demiştir. Yine Ziyâd, Kûfelilere: "Ya Hıcr'u getirirsiniz ya da ordumla kamburunuzu doğrulturum" demiştir. Taberî, *a.g.e.*, V, 258; Heyet, *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, Çağ Yay., İst. 1992, II, 294.
- 6 Taberî, *a.g.e.*, V, 264-70; *Büyük İslâm Tarihi*, II, 295; Wellhausen, Julius, *İslâmiyetin İlk Devrinde Dini-Siyasi Muhalefet Partileri*, (Çev. Fikret Işıltan), T.T.K.Yay., Ank. 1989, s. 95.
- 7 Bu konuda karşılıklı yazışmalar için bkz., Taberî, *a.g.e.*, V, 264-70; Ayrıca bkz. Hasan, *a.g.e.*, II, 83; Lammens, H., "Hıcr b. Adiy", *İslâm Ansiklopedisi*, V/1, 576; Tritton, A. S., *İslâm Kelamı*, (Çev. Mehmet Dağ), A.Ü.İ.F.Y. Ank. 1983, s. 23; Watt, Montgomey, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (Çev. Ethem Ruhi Fiğlalı), Birleşik Yay., İst. 1998, s. 48; Nebîle, Abdül-Mun'im Dâvud, *Neşetüş-Şiati'l-İmâmîyye*, Bağdat, 1968, s. 72.
- 8 Fiğlalı, Ethem Ruhi, *İmâmîyye Şiâsi*, Selçuk Yay., İst. 1984, s. 109; Onat, Hasan, *Emevîler Devri Şiî Hareketleri ve Günümüz Şiîliği*, T.D.V.Yay., Ank. 1993, s. 43-58.
- 9 Hasan, *a.g.e.*, II, 81-2.

Muâviye'nin, oğlu Yezîd'e biat almaya başlamasına kadar kendi adına yapılan halifelik tekliflerini reddetmiştir.¹⁰ Muâviye, Yezîd'e biat alma işini henüz daha hayatta iken valileri üzerinden halletmeyi planlamış, hilafetin babadan oğla geçmesi durumunda Müslümanlar arasında kan dökülmeyeceği stratejisini geliştirmiştir.¹¹ Belki de fitne ve savaştan bıkmış olan halk kerhen de olsa Yezîd'e biat etmiş¹², böylece planlandığı gibi Yezîd, babasının 60/679'de vefat etmesi ile halife olmuştur.¹³

Yezîd, halife olur olmaz babasının tavsiyesini dikkate alarak öncelikle kendine rakip gördüğü büyük sahâbilerden biat almak istemiş, özellikle Hüseyin b. Ali, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Zübeyr, Abdurrahman b. Ebî Bekr olmak üzere 4 sahâbîye yönelmiştir.¹⁴ Medine valisi Velid b. Utbe, Yezîd'den aldığı emirle Hz. Hüseyin ve Abdullah b. Zübeyr'den biat etmelerini istemişse de Hz. Hüseyin biat etmeyip ailesini yanına alarak 28 Recep 60/3 Mayıs 680'de Mekke'ye gitmiştir.¹⁵ Hz. Hüseyin Medine'den Mekke'ye gitmeden önce kardeşi Muhammed b. Hanefiyye'ye mektup yazarak Mekke'ye gidiş gerekçesini şöyle yazmıştır. "Ben ümmetin arasına fitne sokmak ve birbirini kırdırmak için ortaya atılmıyorum. Ben Ümmeti Muhammed'in felâhi, iyiliğin emri ve kötülüğün nehyi için dedem ve babam gibi davranıyorum." demiştir.¹⁶ Böylelikle Hz. Hüseyin Medine'den ayrıldığı için Yezîd'e zorla biat etme durumuyla da karşı karşıya kalmamış olacaktır.¹⁷

Hz. Hüseyin'in Mekke'ye gittiğini ve biat etmediğini haber olan Kûfeli-ler, Hz. Hüseyin'den kendilerinin başında Emevî hâkimiyetine karşı ayaklan-

10 Taberî, *a.g.e.*, V, 300; Zehebî, *Siyeru 'Alâmi'n-Nubelâ*, II. Baskı, Beyrut 1982, III, 291; İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâil, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Thk., Abdullah b. Abdu'l-Muhsin Et-Türkî, Hicr Yay., Beyrut 1998, XI, 475; Demircan, Adnan, *İslâm Tarihinin İlk Asrında İktidar Mücadelesi*, Beyan Yay., İst. 1996, s. 160.

11 Sırma, İhsan Süreyya, *Emeviler Dönemi Hilafetten Saltanata*, Beyan Yay., İst. 1990, s. 27; Fiğlalı, *İmâmiyye Şiâsi*, s. 94.

12 Taberî, *a.g.e.*, V, 302; İbn Abdîrabbih, Ahmed b. Muhammed, *el-İkdu'l-Ferîd*, Beyrut 1965, IV, 337.

13 Ya'kûbî, Ahmed b. Ebî Ya'kûb b. Ca'fer b. Vehb, *Târihu'l-Ya'kûbî*, Dâru'l Sadr, Beyrut 1992, II, 297.

14 Taberî, *a.g.e.*, V, 322; İbnu'l-Esîr, İzzeddin Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed, *el-Kâmil fi'r-Târih*, Thk., Ebu'l-Fidâ Abdullah el-Gâzi, Beyrut 1987, III, 368; *İbn Kesîr, a.g.e.*, XI, 501.

15 Ebû Mihnef, *Maktelu Huseyn ve Marsâ'u Ehl-i Beytihi ve Ashâbihi fi Kerbelâ*, Bağdat, 1977, s. 10; ed-Dineverî, Ebû Hanife Ahmed b. Dâvud, *el-Ahbârû't-Tıval*, Thk. Abdulmun'im Âmir, Kahire, 1960, s. 227-8; Taberî, *a.g.e.*, V, 338-40.

16 İbnu'l-'Asem Ebû Muhammed Ahmed, *el-Futûh*, Beyrut 1986, III, 23.

17 Belazûrî, Ahmed b. Yahya, *Ensâb'ul-Eşraf*, Beyrut 1990, V, 317; Demircan, *a.g.e.*, s. 181; Wellhausen, *a.g.e.*, s. 98.

masını talep etmişlerdir. Öyle ki Hz. Hüseyin, çoğunluğu Kûfelilerden ve Basralılardan olmak üzere bir hayli mektup almıştır.¹⁸ Hz. Hüseyin de gönderilen mektuplara duyarsız kalmayarak mukabelede bulunmuştur.¹⁹

Müslim b. Âkil'in Kûfe'ye gönderilmesi ve Kerbelâ'ya İlk Adım

Hz. Hüseyin Kûfelilere amcasının oğlu olan Müslim b. Âkil'i göndereceğini mektupla bildirmiş²⁰ ve onun talebi üzerine Müslim b. Âkil, 5 Şevval 60/7 Temmuz 680'de Kûfe'ye ulaşmıştır.²¹ Müslim'in Kûfe'deki ikameti önceleri gizli tutulmakla beraber Hz. Hüseyin adına davet büyük bir iştiyakla yürütülmüş, birçok Kûfeli Hz. Hüseyin'e biat etmiştir.²² Hz. Hüseyin'e biat edenlerin sayısı hususunda abartılı rakamlar verilse de, 12.000²³_18.000²⁴ kişi arasında olduğu söylenebilir. İşlerin yolunda gittiğinden emin olan Müslim, Hz. Hüseyin'in Kûfe'ye gelmesi gerektiğini beyan eden mektubu çoktan Hz. Hüseyin'e yollamıştır.²⁵

Müslim, Kûfe'ye geldiğinde şehrin valisi Numan b. Beşirdir. Daha sonra Yezîd, Kûfe'deki gelişmeleri pek ciddiye almayan Numan b. Beşir'i görevden alarak yerine Ubeydullah b. Ziyâd'ı vali olarak atamıştır.²⁶ Valinin değişmesi üzerine endişelen Müslim, yer değiştirmiştir.²⁷ Ubeydullah, Kûfe'de ortamı tahlil ettikten sonra Müslim'in Hâni b. Urve'nin evinde sakladığını tespit edince önce Hâni b. Urve'yi hapsedmiştir.²⁸ İşlerin düşündüğü gibi gitmediğini fark eden Müslim, Kûfe'deki biat edenlerin de destek olacaklarını düşünerek 9 Zilhicce 60/9 Eylül 680 tarihinde isyan etmiş²⁹ etrafında ancak 10-

18 Taberî, *a.g.e.*, V, 351-376; *İbn Kesîr, a.g.e.*, XI, 478; *İbnu'l-Esir, a.g.e.*, III, 385-6; *Hasan, a.g.e.*, II., 83. Kerbelâ sürecinde yazılan mektupların tahlili ile ilgili bkz., Şenyayla, Gencal, "Kerbelâ Olayı Sürecinde Tarafların Yazdıkları Mektuplarda ve Oluşturdukları Söylemlerde Kullandıkları Argümanlar", Yıldız, Alim (Ed.), *Çeşitli Yönleri İle Kerbelâ I*, Asistan Yay., Sivas, 2010, s. 54-88.

19 Taberî, *a.g.e.*, V, 353, 357; *Dineverî, a.g.e.*, s. 213; *İbnu'l-Esir, a.g.e.*, III, 386.

20 Taberî, *a.g.e.*, V, 353; *İbnu'l-Esir, a.g.e.*, III, 386; *İbn Kesîr, a.g.e.*, XI, 479.

21 Taberî, *a.g.e.*, V, 352-376; Mes'ûdî Ebû'l-Hasan Ali b. Hüseyin, *Murûcu'z-Zehab ve Medâinu'l-Cevher*, Thk., Muhammed Muhyiddin Abdulhamit, IV. Baskı, Beyrut 1990, III, 64; Taberî, *a.g.e.*, V, 355; *Hasan, a.g.e.*, II., 83.

22 Taberî, *a.g.e.*, V, 348; *İbnu'l-Esir, a.g.e.*, III, 396; H. İbrahim Hasan, *a.g.e.*, II, 84; Wellhausen, *a.g.e.*, s. 99.

23 Taberî, *a.g.e.*, V, 348.

24 *İbn Kesîr, a.g.e.*, XI, 479; Mes'ûdî, *a.g.e.*, III, 64.

25 Taberî, V, 375; *İbn Kesîr, a.g.e.*, XI, 494; Mes'ûdî, *a.g.e.*, III, 68.

26 Taberî, *a.g.e.*, V, 357; *İbn ul-Esir, a.g.e.*, III, 275.

27 Taberî, *a.g.e.*, V, 348.

28 *İbnu'l-Esir, a.g.e.*, III, 394-5.

29 Mes'ûdî, *a.g.e.*, III, 67-9.

15 kişi kalmıştır.³⁰ İsyanı başarısız olan Müslim idam edilmiştir.³¹ Bu durum Kûfelilerin Hz. Hüseyin'e vaat ettikleri desteklerinde samimi olmayacaklarını gösterdiği gibi, İbn Ziyâd'ın tehditkâr tavırları ve baskılarının da toplumu etkilemiş olabileceğini göstermektedir.³²

Bu arada Hz. Hüseyin, aldığı mektup üzerine 8 Zilhicce 60/7 Eylül 680 Salı günü yani Müslim'in ayaklandığı gün Kûfe'ye doğru yola çıkmıştır.³³ Hz. Hüseyin'in Kûfe'ye gideceğini duyan bazı yakınları Kûfeliler'e güvenilmeyeceğini, gidecekse bile ailesini götürmemesini ayrıca Müslim'in tamamen idareyi ele geçirinceye dek kalmasını tavsiye etmişlerdir.³⁴ Hz. Hüseyin'in gelme hazırlıklarını öğrenen Yezîd'in, onun halifelik ümidiyle gelecekse gelmemesi gerektiğini aksi halde akrabalık bağının kopacağını bildiren bir mektubu da İbn Abbas'a yazdığı söylenir.³⁵ İbn Abbas, Hz. Hüseyin'i Kûfe'ye gitmemesi yönünde ikaz etsede başarılı olamamıştır.³⁶ Hz. Hüseyin nasihatlere pek de aldırmadan 80'i geçmeyen erkek, peşlerinden Abdullah b. Cafer'in ailesinin de katılımıyla oluşan küçük bir toplulukla ile beraber Kûfe'ye doğru yola çıkmıştır.³⁷ İmâmi rivayetlere göre Hz. Hüseyin Kûfe'ye giderken kızı Fatma'ya bir kitap ve vasiyetname vermiş, bunları oğlu Ali'ye teslim etmesini istemiştir. Adı geçen vasiyet ve kitap Şiiler tarafından Ali b. Hüseyin Zeyne'l-Âbidin'in imâmetine delil olarak gösterilmiştir.³⁸

Hz. Hüseyin Kûfe yolundayken şair Ferezdek ile karşılaştığında Kûfe'deki durumu sormuştur. O da cevaben: "İnsanların gönülleri seninle, ancak kılıçları Ümeye oğullarıyla." şeklinde veciz bir beyit söylemiştir.³⁹ Hz. Hüseyin Kûfe'ye yaklaştığında Müslim b. Âkil'in öldürüldüğünü öğrendiğinde, geri dönmeye yeltenmişse de Müslim b. Âkil'in kardeşlerinin ısrarıyla yoluna de-

30 Taberî, *a.g.e.*, V, 371.

31 Ubeydullah Yezîd'e yazdığı mektupta bozguncu olan Hani b. Urve ile Müslim b. Âkil'in boyunlarını vurduğunu söylemiştir. Bkz., Taberî, *a.g.e.*, V, 368; *Dineverî, a.g.e.*, s. 241; Ya'kûbî, *a.g.e.*, II, 243.

32 Demircan, *a.g.e.*, s. 221.

33 Mes'ûdî, *a.g.e.*, III, 70; Taberî, *a.g.e.*, V, 381.

34 Taberî, *a.g.e.*, V, 383-4; Mes'ûdî, *a.g.e.*, III, 64-5; *İbnu'l-Esir, a.g.e.*, III, 401; *İbn Kesir, a.g.e.*, XI, 494.

35 İbn Kesir, *a.g.e.*, XI, 504-5.

36 İbnu'l-Esir, *a.g.e.*, III, 418.

37 Hasan, *a.g.e.*, II, 84; Wellhausen, *a.g.e.*, s. 104.

38 Kuleynî, *Sigatu'l-İslâm Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kub b. İshâk, Usûlu Kâfi*, Tahran, 1969, I, 241

39 Taberî, *a.g.e.*, V, 386; *Dineverî, a.g.e.*, s. 245; *İbn Kesir, a.g.e.*, XI, 509.

vam etmiştir.⁴⁰ Durumun vahameti karşısında Hz. Hüseyin yanındakilere ayrılacaklarını söylemiştir.⁴¹

Kerbela⁴² ve Ötesi

Hz. Hüseyin, Kadîsiye'ye 3 mil mesafede Ubeydullah'ın Hurr b. Yezîd et-Temîmî komutasındaki 1.000 kişilik öncü birlik ile karşılaşmıştır.⁴³ Durumdan Ubeydullah'ı haberdar eden Hurr b. Yezîd⁴⁴, aldığı emirle Hz. Hüseyin ve adamlarını çember içerisine alarak, muhkem olmayan bir bölgede zorla konaklattırıştır.⁴⁵ Böylece, Hz. Hüseyin ve beraberindekiler, Kerbelâ'nın içinde bulunduğu Nineva'ya 2 Muharrem 61/1 Ekim 680'de sevk edilmişlerdir. Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'da konaklanmasının ikinci gününde Ömer b. Sa'd b. Ebî Vakkas 4.000 kişilik ordusuyla Hurr b. Yezîd'e destek olarak gelmiştir.⁴⁶ Ömer b. Sa'd, Hz. Hüseyin'in geliş nedenini sordurduğunda Hz. Hüseyin "Küfelilerin daveti üzerine geldiğini ancak durumun umduğu gibi olmadığını bu yüzden geri dönmek istediğini bildirmiştir. Ömer b. Sa'd, Hz. Hüseyin'in geliş nedenini Ubeydullah'a bildirdiğinde Ubeydullah, Ömer b. Sa'd'dan Hz. Hüseyin'in Yezîd'e biat etmesini istemiştir. Bunun iyi niyetli bir teklif olmadığını düşünen Hz. Hüseyin, Yezîd'e biat etmeyeceğini bildirmiştir.⁴⁷ Bunun üzerine Ubeydullah gönderdiği bir emirle Hz. Hüseyin ve ordu-

40 Dîneverî, *a.g.e.*, s. 247; Belazûrî, *a.g.e.*, III, 379; *İbnu'l-Esîr*, *a.g.e.*, III, 403; *Hasan*, *a.g.e.*, II, 85.

41 Dîneverî, *a.g.e.*, s. 248; *İbn Kesîr*, *a.g.e.*, XI, 512.

42 Kerbelâ ismi muhtemel olarak, Ârâmî "Kerbela" ve Âsûri "Kerbellatu" kelimelerine dayanmaktadır. Kerbelâ; şimdiki Bağdat'ın kurulduğu yer ile Kûfe arasında Bağdat'ın 100 km güneybatı tarafında bir yerdir. İbn Battuda, 1326-1327 yıllarında Kerbelâ'yı ziyaret etmiş, Kerbelâ'yı hurmalıklar içinde bulunan ve suyunu Fırat'tan karşılayan bir şehir olarak tasvir etmiştir. Ayrıca Hz. Hüseyin'in türbesinin şehrin ortasında olduğunu kaydetmiştir. Bkz. Watt, *Teşekkül Devri*, s. 48; İslâm Ansiklopedisi, M.E.B. Yay. İst. 1977, VI, 580-582.

43 Hz. Hüseyin, Hur b. Yezîd'in askerlerine hitaben: "Ey İnsanlar! Bu hitaba siz Allah şahitsiniz. Ben, imamınız olmam ile ilgili gönderdiğiniz mektuplarınız ve elçilerinizin daveti ile geldim. Eğer ahitlerinizde sadık iseniz şehrinize gireceğim. Eğer ahdinizden dönmüş iseniz sizden yüz çevirir geldiğim yere geri dönerim" demiştir. Taberî, *a.g.e.*, V, 389; *Dîneverî*, *a.g.e.*, s. 249-52; *İbnu'l-Esîr*, *a.g.e.*, III, 407; ayrıca kırs., Şeblâncî, *Nûru'l-Ebsâr fi Menâkibi Âl-i Beyt'in-Nebiyi'l-Muhtâr*, Kahire, 1375, s. 129.

44 Taberî, *a.g.e.*, V, 402; *İbnu'l-Esîr*, *a.g.e.*, III, 408.

45 Taberî, *a.g.e.*, V, 403-8; *Dîneverî*, *a.g.e.*, s. 251; *İbn Kesîr*, *a.g.e.*, XI, 525.

46 Ubeydullah b. Ziyâd, Rey valisi olarak atadığı Ömer b. Sa'd b. Ebî Vakkas'a Hz. Hüseyin meselesini çözdükten sonra gitmesini istemesi üzerine Ömer b. Sa'd önce tereddüt etse de çok arzuladığı Rey valiliği karşılığında belki de Ubeydullah'ın tehdidiyle gönülsüz de olsa Hz. Hüseyin'in üzerine gitmiştir. Bkz., Taberî, *a.g.e.*, V, 409; *İbnu'l-Esîr*, *a.g.e.*, III, 412; Ayrıca bkz., *Dîneverî*, *a.g.e.*, s. 253; Şeblâncî, *Nûru'l-Ebsâr*, s. 130.

47 *Dîneverî*, *a.g.e.*, s. 253-4; Taberî, *a.g.e.*, V, 411; *İbnu'l-Esîr*, *a.g.e.*, III, 412.

sunun su ile irtibatının kesilmesini istemiştir. Bu olay yaklaşık Hz. Hüseyin'in şehit edilmesinden 3 gün önce meydana gelmiştir.⁴⁸

Kaynaklara göre Hz. Hüseyin, Ömer b. Sa'd ile 3 veya 4 kez görüşmüştür. Ömer b. Sa'd, Hz. Hüseyin ile Ubeydullah arasında teklifleri karşılıklı iletmıştır.⁴⁹ Ubeydullah b. Ziyâd, çevresindeki Şemir b. zi'l-Cevşen gibi kişilerin de telkini ile Hz. Hüseyin'in Yezîd'e biat etmesini ya da kayıtsız şartsız teslim alınmasını istemiştir.⁵⁰ Ubeydullah, Şemir b. zi'l-Cevşen'den Ömer b. Sa'd'a gönderdiği mektup ile Hz. Hüseyin'e biat ya da teslim olma dışında başka bir seçenek sunulmamasını aksi durumda gerekenin yapılmasını istemiştir.⁵¹ Şemir b. zi'l-Cevşen, mektubu Ömer b. Sa'd'a 9 Muharrem 61/9 Ekim 680'de ulaştırmıştır.⁵² Ubeydullah'ın bu konudaki kesin emri Hz. Hüseyin'e bildirilerek kendisine düşünmesi için bir gün mühlet verilmiştir. Ancak Hz. Hüseyin bu teklifi kabul etmeyerek gerekçesini; "Allah'a hesap vereceğine inancı olmayan kibirli insandan beriyim." şeklinde ifade etmiştir.⁵³

Hz. Hüseyin savaşın olacağı günün gecesini sabaha değin ibadetle geçirmiştir.⁵⁴ 10 Muharrem 61/10 Ekim 680 Cuma günü sabah namazından sonra taraflar mevzi almışken Hurr b. Yezîd, Hz. Hüseyin'e karşı yapılan haksız tutumdan pişmanlık duyarak 20-30 atıyla beraber⁵⁵ Hz. Hüseyin safına geçmiştir.⁵⁶ Hz. Hüseyin gerekli savaş hazırlıklarını yaparak giydiği güzel cübbesi ile atına binmiş ve eline Mushaf'ı alarak yol arkadaşlarına son defa hitap etmiştir.⁵⁷

Savaşın başlangıcında Hz. Hüseyin, kadın ve çocuklarla dolu en büyük çadırın önünde oturmuş ve buradan düelloları izlemiştir. Ömer b. Sa'd b. Ebî Vakkas'ın başlattığı savaş orantısız kuvvetler arasında feci şekilde devam etmiştir.⁵⁸ Öğleden sonra, Hz. Hüseyin'in savaş başlarken 32 süvari ve 40 piyadeden oluşan askerleri iyice azalmış, savaşın sonlarına doğru artık sıcak ve

48 Dîneverî, *a.g.e.*, s. 254-255; Taberî, *a.g.e.*, V, 412; İbnu'l-Esîr, *a.g.e.*, III, 412.

49 Taberî, *a.g.e.*, V, 414; İbnu'l-Esîr, *a.g.e.*, III, 409-12.

50 Taberî, *a.g.e.*, V, 414; İbnu'l-Esîr, *a.g.e.*, III, 414.

51 Taberî, *a.g.e.*, V, 414-5; Dîneverî, *a.g.e.*, s. 235.

52 Dîneverî, *a.g.e.*, s. 235; Taberî, *a.g.e.*, V, 415; İbnu'l-Esîr, *a.g.e.*, III, 415.

53 Taberî, *a.g.e.*, V, 416-7; 426.

54 İbnu'l-Esîr, *a.g.e.*, III, 416; İbn Kesîr, *a.g.e.*, XI, 534.

55 Şeblâncî, *Nûru'l-Ebsâr*, s. 130.

56 Belazûrî, *a.g.e.*, III, 384; Dîneverî, *a.g.e.*, s. 256; Taberî, *a.g.e.*, V, 428; Şeblâncî, *Nûru'l-Ebsâr*, s. 130; Welhausen, *a.g.e.*, s. 107.

57 Taberî, *a.g.e.*, V, 422; Dîneverî, *a.g.e.*, s. 256; İbnu'l-Esîr, *a.g.e.*, III, 418.

58 Ömer b. Sa'd'ın bazı askerleri ile Hz. Hüseyin'in tartışmaları için bkz., Taberî, 434-49; İbnu'l-Esîr, *a.g.e.*, III, 424-9; İbn Kesîr, *a.g.e.*, XI, 540.

susuzluktan bitkin hale düşen bu az sayıdaki insanın yanında o da çarpışmaya katılarak bir süvari gibi cenk etmiştir.⁵⁹ Hz. Hüseyin, savaş esnasında ailesinin bulunduğu çadırda vasiyetini yazarken küçük oğlu Abdullah, İbn Mukîdu'n-Nâr tarafından okla öldürüldüğünde avucuna akan çocuğunun kanını semaya doğru kaldırmış, "Ey Rabbim bizim için bu zalimlerden intikam al." şeklinde beddua ettiği rivayet edilmiştir.⁶⁰ Hz. Hüseyin, ordusunun tükenişi karşısında Fırat nehrini geçmeyi düşünmüş ancak engellenmiştir. Kısaç içerisine alınan Hz. Hüseyin'e Zur'a b. Şerik et-Temîmi saldırarak sağ koluna bir kılıç vurmuştur. Hz. Hüseyin düşüp kalkarken Sinan b. Enes b. Ömer en-Nehâ'i kamasını Hz. Hüseyin'in göğsüne saplamış ardından atından inerek mübarek başını ve saçını kesmiştir.⁶¹ Savaş sona erdiğinde sonuç kelimenin tam manasıyla bir vahşettir. Riayet edildiğine göre Hz. Hüseyin şehit edildiğinde vücudunda 33 mızrak ve ok, 34 kılıç yarası vardır.⁶² Hz. Hüseyin öldürüldükten sonra çırılçıplak soyulmuş nesi varsa yağmalanmıştır.⁶³ Hatta Şemir b. Zi'l-Cevşen Hz. Hüseyin'in yataktan kalkamayacak kadar hasta olan oğlu Ali el-Asgar (Zeyne'l-Âbidin)'i öldürecekken arkadaşlarından Humejd b. Müslim tarafından zorla engellenmiştir.⁶⁴ Bu kini anlamak mümkün değildir. Hz. Hüseyin'in nesli Zeyne'l-Âbidin ile devam etmiştir. Hz. Hüseyin'in 10 Muharrem 61/10 Ekim 680 günü vefat ettiğinde ittifak var gibidir.⁶⁵ Hz. Hüseyin vefat ettiğinde yaşı hususunda farklı rivayetler vardır. Ancak Hz. Hüseyin'in Hicretin 4. yılında doğduğu kabul edildiği bilgisinden hareketle⁶⁶ İbn Hacer, Zübeyr b. Bekkar'ın, Hz. Hüseyin'in şehit edildiğinde 56⁶⁷ yaşında olduğuna dair rivayetini daha isabetli bularak⁶⁸ Ya'kûbî ile aynı kanatı paylaşır.⁶⁹

59 Belazûrî, *a.g.e.*, III, 384; Taberî, *a.g.e.*, V, 450-453; İbn Kesîr, *a.g.e.*, XI, 541; İbnu'l-Esîr, *a.g.e.*, III, 424.

60 İbn Kesîr, *a.g.e.*, XI, 547.

61 Taberî, *a.g.e.*, V, 453; İbnu'l-Esîr, *a.g.e.*, III, 432; İbn Kesîr, *a.g.e.*, XI, 49.

62 Taberî, V 453; Belazûrî, *a.g.e.*, III, 411; İbn Kesîr, *a.g.e.*, XI, 550; İbnu'l-Esîr, *a.g.e.*, III, 432.

63 İbn Kesîr, *a.g.e.*, XI, 550; Taberî, V 453.

64 İbn Kesîr, *a.g.e.*, XI, 550; İbnu'l-Esîr, *a.g.e.*, III, 432.

65 Hz. Hüseyin'in şahadeti ve kimin şehit ettiği hususunda kaynaklarda farklı rivayetler vardır. Bkz. İbn 'Asem, *a.g.e.*, V, 217-218; Zehebî, *a.g.e.*, III, 299; Dîneverî, *a.g.e.*, s. 258; Bu konudaki değerlendirmeler için bkz., Demircan, *a.g.e.*, s. 279.

66 İbn Kesîr, *a.g.e.*, XI, 473.

67 İbn Kesîr, Hz. Hüseyin'in şehit edildiğinde 58 yaşında olduğunu daha isabetli bulur. *a.g.e.*, XI, 569.

68 İbn Hacer, *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*, Beyrut t.y. II, 356.

69 Ya'kûbî, *a.g.e.*, II, 246.

Kerbelâ Savaşı'nda Hz. Ali'nin evlatlarından Cafer, Hüseyin, Abbas, Muhammed, Osman ve Ebûbekir olmak üzere 6 kişi; Hz. Hüseyin'in evlatlarından; Ali el-Ekber, Abdullah olmak üzere 2 kişi; Hz. Hasan'ın evlatlarından Abdullah, Kasım, Ebûbekir olmak üzere 3 kişi; Abdullah b. Cafer'in evlatlarından Avn, Muhammed, Âkil olmak üzere 3 kişi⁷⁰, toplamda 72 kişi şehit edilmiştir. Bu 72 kişi El-Gadiriyye köylülerince bir gün sonra defnedilmişlerdir. Ömer b. Sa'd komutasındaki Küfelilerden ise toplam 88 kişi öldürülmüştür. Ömer b. Sa'd bunların cenaze namazını kılıp defnettirmiştir.⁷¹

Hz. Hüseyin'in mübarek başı Havla b. Yezîd el-Esbâhi vasıtasıyla İbn Ziyâd'a bir leğen içerisinde sunulmuştur. İbn Ziyâd elindeki değnekle Hz. Hüseyin'in ağzına vurmuş bunun üzerine Zeyd b. Erkam: "Çek kırbacını o dişlerden, ben Resûlullah'ı o dudakları öperken gördüm." deyerek tepkisini bildirmiştir. Daha sonra Hz. Hüseyin'in başı bir mızrak ucunda Kûfe sokaklarında dolaştırılmış, Zahr b. Kays refakatinde Şam'a, Yezîd'e sunulmak üzere götürülmüştür.⁷²

Muhammed b. Sa'd'ın rivayetinde Hz. Hüseyin'in başı Yezîd tarafından Medine valisi Amr b. Said'e gönderilmiş, oda Cennetü'l-Bâkî mezarlığına Hz. Fatma'nın yanına defnetmiştir. Başka bir rivayette Yezîd, Hz. Hüseyin'in başını hazinesinde saklamıştır. Yezîd'in vefat etmesiyle Hz. Hüseyin'in başı Şam'daki Bâbu'l-Ferâdis'e defnedilmiştir. İbn Kesîr'e göre Hz. Hüseyin'in başı Şam'da ikinci Bâbu'l-Ferâdis dahilinde, Mescidü'r-Re's(Baş Mescit) diye bilinen yerdedir.⁷³

Ömer b. Sa'd, Hz. Hüseyin'in aile efradını İbn Ziyâd'a götürmüştür. Rivayet edildiğine göre İbn Ziyâd, Hz. Fatma'nın kızı Zeynep'le münazaraya başlamış daha sonra Hz. Hüseyin'in savaştan kurtulan oğlu Zeynel Abidin'le

70 İbn Kesîr, *a.g.e.*, XI, 551.

71 Belazûrî, *a.g.e.*, III, 411; İbn Kesîr, *a.g.e.*, XI, 550; Taberî, *a.g.e.*, V, 469-70; İbnu'l-Esîr, *a.g.e.*, III, 434.

72 İbn Kesîr, *a.g.e.*, XI, 550; Taberî, *a.g.e.*, V, 456-9; Belazûrî, *a.g.e.*, III, 416; İbnu'l-Esîr, *a.g.e.*, III, 434.

73 İbnu'l-Esîr, *a.g.e.*, III, 442; İbn Kesîr, *a.g.e.*, XI, 581. Ayrıca Değişik rivayetlerde; Hz. Hüseyin'in mübarek başı, Yezîd tarafından Medine'ye, Said b. As'a gönderildiği Fatma'tüz-Zehra'nın yanına defnedildiği daha sonra Emevîlerden Abdülmelik oğlu Süleyman tarafından Askalan'a gönderilip orada defnedildiği, en sonrada Fatimiler tarafından H. 584 yılında Kahire'ye nakledildiği ve hala ziyaretgâh olan yerde defnolunduğu rivayetler arasındadır. Bkz. Gölpinarlı, Abdul Bakıy, *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şiilik*, Der Yay., İst. 1997, s. 395; Farklı rivayetleri için bkz., Demircan, *a.g.e.*, s. 334-339.

Hz. Hüseyin'in türbesinin ilk olarak kimin tarafından yapıldığı bilinmemektedir. Bu konudaki söylemlerle ilgili Bkz. Gölpinarlı, *İslâm Mezhepleri ve Şiilik*, (Dâiret'ül-Maarif'il-İslâmiyeti-Ş'iyye, Beyrut 1972, II, 62-64'den naklen), s. 397.

de tartışmıştır. Daha sonra da esirler Muhakkir b. Saleb'e ve Şemr refakatinde Yezîd'e gönderilmiştir. Rivâyete göre Yezîd, perişan halde gördüğü Hz. Hüseyin efradının karşısında: "Allah, İbn Mercane'yi (Ubeydullah) kahretsin. Hiç acıma duygusu kalmamış" demiştir. Yezîd daha sonra onlara Numan b. Beşr'i refakatçi kılarak, Medine'ye göndermiştir.⁷⁴

Kerbelâ İle İlgili Zikredilmesi Gereken Birkaç Şüphe

- a. Yezîd, Hz. Hüseyin'i hilafetin potansiyel adayı olarak addettiğinden her ne surette olursa olsun biat etmesini hilafetin garantisi olarak görmüştür.⁷⁵ Yezîd, Hz. Ali'nin de Hz. Ebûbekir'e 6 ay biat etmediğini bildiği halde Hz. Hüseyin'e biat etmenin dışında bir seçenek sunmamış, adeta onun idam fermanını hazırlamıştır.
- b. Kûfelilerin ısrarlı talepleri ve Müslim b. Âkil'in Kûfe ile ilgili müşahedelerine güvenen Hz. Hüseyin, Kûfe'ye hareket etmiş, durumun düşündüğü gibi olmadığını gördüğünde ise geri dönmeye bile karar vermiştir. Kerbelâ'ya henüz adım atılmamışken sonu belli olan bu süreçte olabilecekleri görüp söyleyecek Yezîd'in danışma meclisindeki feraset sahibi kimseler neden buna engel olmamışlardır.
- c. Kerbelâ sürecinin koordinatörü olan Yezîd, sürecin organizesinde Ubeydullah'ı görevlendirmiştir. Bu elim hadise ve daha sonrasındaki gelişmeler dikkate alındığında Kerbelâ sürecinin baş aktörleri durumunda olan Ubeydullah, Ömer b. Sa'd ve Şemr gibi kişilerin hareket tarzları, Yezîd'in temayülüne muvafık yapıldığını göstermektedir. Kaldı ki, Kerbelâ'nın başlangıcından itibaren her anından haberdar edilen Ubeydullah, pek tabii ki gelişmeleri Yezîd'le paylaşmıştır.⁷⁶ Aksi bir durum söz konusu olma ihtimali olsaydı adı geçen aktörler bu hadiseye sebep olurlar mıydı?
- d. Valinin görevden alınıp sorgulanmaması, Yezîd'in Kerbelâ olayından hoşnut olmadığını gösteren rivayetlere temkinli yaklaşımı gerektirmektedir.⁷⁷

74 İbnu'l-Esîr, *a.g.e.*, III, 434; İbn Kesîr, *a.g.e.*, XI, 520.

75 Kerbelâ'da Yezîd'in sorumluluğu ile ilgili değerlendirmeler için bkz., Algül, Hüseyin, "Hz. Hüseyin'in Maruz Kaldığı Faciada Yezîd'in Sorumluluğu", Yıldız, Alim (Ed.), *Çeşitli Yönleri İle Kerbelâ I*, Asistan Yay., Sivas, 2010, s. 89-97.

76 Ubeydullah, Yezîd'e bozgunculuk yaptıkları gerekçesi ile Hâni b. Urve ile Müslim'in boynularını vurduğunu mektupla bildirdiğinde Yezîd, "Başka bir şeye ihtiyaç bırakmadan aklın ve maharetinle benim düşündüğüm gibi adım atıyorsun. Sana karşı olan zannımda beni yalancı çıkarmadın." Bkz., Taberî, *a.g.e.*, V, 380-1.

77 Yezîd, Ubeydullah b. Ziyâd'ın Kerbelâ'da sebep olduğu kıtalle ilgili: "Allah'ın laneti üzerine olası Mercâne'nin oğlu acele etti. Ne vardı onu öldürecek. Bana karşı Müslümanların kal-

- e. 5000 kişilik teçizatlı bir orduyla çok cüzi denebilecek miktarda orantısız bir grubun yapacağı ve daha başlamadan sonucunun belli olacağı bu savaşta en azından Hz. Hüseyin esir alınamaz mıydı? Henüz savaş başlamadan Hz. Hüseyin'in katline karar verildiği görülmektedir. Daha da ötesi bu nasıl bir kindir ki, bebek ve çocuklar bile acımasızca öldürülmüşlerdir.

Kerbelâ Olayının Değerlendirilmesi

- a. Hz. Hüseyin'in şehit edilmesi sahâbileri daha doğrusu bütün Müslümanları derinden yaralamıştır.⁷⁸
- b. Kerbelâ olayında Hz. Hüseyin'i haklı görenler, haklı görmekle beraber ihtiyatlı olanlar ve sorumlu gören âlimler vardır.⁷⁹
- c. Kerbelâ olayı çeşitli şahıs ve gruplar tarafından istismar edilecek ve yüzyıllar boyu sürecek olan fitne kapısının açılmasına sebep olan bir hadisedir.⁸⁰
- d. Kerbelâ olayı, vuku buluşundan kısa bir süre sonra ortaya çıkmaya başlayacak olan hemen hemen bütün hareketlerin sebebi veya bahanesi⁸¹ olmuştur.⁸²
- e. Kerbelâ, Şîî oluşumunun en önemli sebeplerinden biridir. Emevîler'in Şîa'nın dışındaki diğer grupları desteklemesi gruplar arasında daha da çok ayrışmalara neden olmuştur.⁸³

bine nefret tohumlarının atılmasına sebep oldu. Bkz., İbn'u-l-Esîr, *a.g.e.*, IV, 87; İbn Kesîr, *a.g.e.*, XI, 420.

78 Iraklı bir adam Abdullah b. Ömer'e ihramlı birisinin sinek öldürmesi meselesini sormuş, bunun üzerine İbn Ömer, "Iraklılar Resûlullah (s.a.v)'ın kızının oğlunu öldürmüşken sineklerin öldürülmesini soruyorlar. Ben Resûlullah (s.a.v.)'tan: 'Onlar benim dünyada iki reyhanım (çiçek demetim)dır.' dediğini duydum." diyerek Kerbelâ hadisesine olan tepkisini ortaya koymuştur. Buhâri, Ebû Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahîb*, İst. 1992, Fedâilu's-Sahabe 22; İbn 'Asem, *a.g.e.*, VI, 26; Hasan, *a.g.e.*, II, 86; İbrahim en-Nehâi; "Cennete Hüseyin'i katledenlerle beraber gitseydim Allah Resulünden utanırdım." demiştir. İbn Abdirrabbih, IV, 383; Ayrıca Ehl-i Sünnet Âlimlerinin Kerbelâ olayına yaklaşımları için bkz., Demircan, Adnan, "Ehl-i Sünnet Âlimlerinin Kerbelâ Olayına Yaklaşımları", Yıldız, Alim (Ed.), *Çeşitli Yönleri İle Kerbelâ I*, Asistan Yay., Sivas, 2010, s. 295-305.

79 Demircan, a.g.m., I., 295-305.

80 Turan, *a.g.e.*, s. 53

81 Keskin, Yakup, "Ehl-i Beyt Adına Yürütülen Siyasî Hareketlerin Genel Karakteristiği Bağlamında Abbâsî Yönetiminde İmamların Varlık Mücadeleleri", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, VIII (2008), sayı:3, s. 219-39.

82 Fiğlalı, *İmâmîyye Şîasî*, s. 105; Yurdaydın, Hüseyin G., *İslâm Tarihi Dersleri*, Ank. A.İ.F. Yay. No: 182, 1988, s. 20.

83 Ca'feriyan, Resul, *Masum İmamların Fikri ve Siyasi Hayatı*, (Çev. Cafer Bayar), Kevser Yay. İst. 1994, I, 146.

- f. Şiîliğin bilhassa hilâfet merkezinden uzak Irak, Yemen ve İran gibi yerlerde yayılmasında Kerbelâ olayının büyük katkısı olmuştur.⁸⁴
- g. Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'da öldürülmesiyle Şiîliğin ona akrabalık bağıyla bağlı olan İranlılar arasında hızla yayılmıştır.⁸⁵
- h. Kerbelâ olayına fikirlerle hadiselerin irtibatı esas alınarak bakıldığında ne Hüseyin, ne de onun taraftarları açısından Şiîlikten söz edilir. Hüseyin'i Kûfe'ye davet edenlerin onu, Ümeyye iktidarına karşı, kendi sosyo-politik çıkarları doğrultusunda bir alternatif olarak gördükleri söylenebilir.⁸⁶
- i. Muâviye'den itibaren gelenekleşen Hz. Ali'ye hutbe bitiminde lanet okunması, Kerbelâ'da Hz. Hüseyin'in zalimce şehit edilmesi gibi olaylar, Emevilerin aşırı eziyet verdiği bu insanları takdir etme(yüceltme) noktasında aşırıya kaçılmıştır.⁸⁷
- j. Emevî halifesi Yezîd'in, Kerbelâ'da Peygamber torununun katili olmasıyla kendi aleyhlerine olan hareketleri körüklemiştir.⁸⁸

Hz. Hüseyin'in Şehit Edilmesi İle Taraftarların Durumu

Hz. Hüseyin 61/680 yılında Kerbelâ'da şehit edildikten sonra, Ehl-i Beyt'i destekleyenler şüpheye düşerek; "Hasan ve Hüseyin'in yaptıkları bizi şüpheye düşürdü. Hasan, hilâfeti Muâviye'ye terk etti. Hüseyin ise hilâfet için savaşıp öldü. Hangisinin yaptığı doğru idi, tereddüt ettik." demişlerdir. Bu çekimsiz grup çoğunluğun uyduğu şeye dönmüştür.⁸⁹ Nevbahtî ve Kummî, "Hz. Hüseyin'in ölümünden sonra taraftarları üç fırkaya ayrıldı." demektedirler.⁹⁰

Mezhepler tarihi kaynakları genel olarak değerlendirildiğinde Hz. Hüseyin'den sonra taraftarları;

- a. Muhammed b. Hanefiyye'nin İmâmetini Kabul Edenler: Hz. Ali'nin Hasan ve Hüseyin'in vefat etmesiyle sağ olan oğlu Muhammed b. Hanefiyye'nin imam olduğunu idia etmişlerdir.⁹¹

84 Tabatabâî, Seyyid Muhammed Hüseyin, *İslâm'da Şîa*, İslâmî Kültür ve İlişkiler Merkezi Tercüme ve Yayın Müd. I. Bas. İst. 1998, s. 56-8.

85 Hasan, *a.g.e.*, II, 85-86.

86 Onat, *a.g.e.*, s. 71-2.

87 Ebû Zehra, Muhammed, *İslamda Siyasi İtikadi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, (Çev. Sıbgatullah Kaya), İst. 1996 s. 43; Brokelmann, Carl, *İslâm Ulusları ve Devletleri Tarihi*, (Çev. Neşet Çağatay), Türk Tarih Kurumu Yay., Ank. 1992, s. 62.

88 Yurdaydın, *İslâm Tarihi Dersleri*, s. 20.

89 Nevbahtî Ebû Muhammed Hasan b. Mûsâ, *Fırakuş-Şîa*, İst. 1931, s. 23.

90 Nevbahtî, *a.g.e.*, s. 24; Kummî Sâd b. Abdullah ebî Halef el-Eş'âri, *Kitab'ul-Makâlât ve'l-Fırak*, Nşr. Muhammed Cevâd Meşkur, Tahran 1963, s. 23.

91 Nevbahtî, *a.g.e.*, s. 23-4; Kummî, *a.g.e.*, s. 26.

- b. Muhammed b. Hanefiyye'nin Hz. Ali tarafından Tayin Edildiğini ve onun Mehdî Olduğunu Kabul Edenler: Muhtâr es-Sekâfi'nin önderliğinde ortaya çıkan bu fırka daha sonra oluşacak olan Muhtâriye'nin aslıdır. Bunlara göre Hz. Ali, oğlu Muhammed b. Hanefiyye'yi imam olarak tayin etmiştir. Bu yüzden Ehl-i Beyt'ten kimse ona muhalefet edemez. Kıyam, Muhammed b. Hanefiyye izin verirse yapılır. Onun için Hz. Hüseyin, Muhammed b. Hanefiyye'den izin alarak kıyam etmiştir. Kim ona itiraz edip muhalefet ederse müşrik olur. Muhammed b. Hanefiyye, Muhtâr es-Sakafi'den Hz. Hüseyin'in öcünü almasını istemiştir. Bu fırka, Abdullah b. Amr b. Harb'a nisbeten "Harbiyye" olarak da isimlendirilir. Bunlar Tenâsüh'e inanmışlar Allah'ın ruhunun Muhammed b. Hanefiyye'ye, ondan da oğlu Ebû Hâşim'e geçtiğini iddia etmişlerdir.⁹²
- c. Ali b. Hüseyin (Zeyne'l-Âbidîn)'e Uyanlar: Ali b. Hüseyin, Medîne'de 38/658 yılında doğmuştur. Kerbelâ savaşında hasta olduğu için kurtulmuştur.⁹³ Annesi son İran Hükümdârı Yezdücerd'in kızı Seleme⁹⁴ veya Sülâfe'dir.⁹⁵ Bu fırkanın taraftarlarının iddiasına göre Zeyne'l-Âbidîn'nin imâmeti otuz üç sene sürmüştür.⁹⁶
- d. Hz. Ali, Hasan ve Hüseyin'in İmâmetini Kabul Edenler: Bu fırkanın taraftarlarına göre Hz. Hüseyin'den sonra imâmet son bulmuştur. Onlara göre Ali, Hasan ve Hüseyin olmak üzere yalnızca üç imam vardır. Çünkü Hz. Peygamber onları imam olarak vasiyet etmiştir.⁹⁷
- e. Hz. Hüseyin'in Ölümünden Sonra Hasan ve Hüseyin Soyundan Herhangi Biri Kalkıp İmâmetini İddia Ederse, İmamlığın Onun Hakkı Olduğunu İddia Edenler: Ebû'l-Cârud Ziyâd b. Münzir el-Hemadânî el-Hindî'nin adına kurulmuş bu fırka, Ebû'l-Cârud'a nisbeten "Cârûdiyye" olarak isimlendirilmiştir. Cârûdiyye fırkasını Zeydiyye fırkasının bir alt kolu olarak görenler⁹⁸ olduğu gibi müstakil bir fırka

92 Nevbahî, *a.g.e.*, s. 24; Kummî, *a.g.e.*, s. 26

93 İbn Kesîr, *a.g.e.*, XI, 550; İbnu'l-Esîr, *a.g.e.*, III, 432.

94 İbn Tulun Şemsuddin Muhammed, *Eimmetü'l-İsnâ 'Aşer (Şezerâtü'z-Zehabiyye)*, Thk, Selahaddin Müneccid, Beyrut 1958, s. 75; Kummî, *a.g.e.*, s. 70.

95 Kummî, *a.g.e.*, s. 70.

96 Kummî, *a.g.e.*, s. 70.

97 Kummî, *a.g.e.*, s. 70-1.

98 Kummî, *a.g.e.*, s. 18; Nevbahî, *a.g.e.*, 19; Şehristânî Ebû'l-Ferh b. Abdülkerim b. Ebî Bekr Ahmed, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut 1975, Thk. Muhammed Seyyid Keylânî, I, 157; Eş'ârî Ebû'l Hasan Ali ibn İsmâil, *Kitâbu Makâlâti'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfi'l-Musallîn*, Nşr. Helmut Riter, Wiesbaden 1980, s. 66; İsfereîni, Ebû'l Muzaffer, *et-Tabsîr fi'd-Dîn ve*

olarak da görenler vardır.⁹⁹ Hz. Hüseyin'in ölümünden sonra, Hasan ve Hüseyin soyundan herhangi biri kalkıp imâmetini iddia ederse, imamlığın onun hakkı olduğunu ve herkesin imâmet iddia edene uyması gerektiğini ileri sürmüşlerdir.¹⁰⁰ Ali'yi hilâfet makamından alı koynanın ve Ali'ye biatı terk ettiklerinden dolayı ümmetin kâfir olduğunu iddia etmişlerdir.¹⁰¹ Allah'ın nur olduğunu, peygamberlerin ve imamların ruhunun bu nurdan mütevellit olduğunu iddia etmişlerdir. Bu fırka ayrıca Tenâsühe inanmışlardır.¹⁰² Bu fırka "Serhûbiyye" olarak ta bilinir.¹⁰³

Tevvâbûn Hareketi

Kerbela olayında Hz. Hüseyin'i yalnız bırakan bir kısım Kûfeli daha sonra pişman olmuş ve kendilerine Tevvâbûn (Tövbe edenler) adını verdikleri bir hareket başlatmışlardır.¹⁰⁴ Başlangıcında 100 kişiden oluşan grubun önderi yaşı bir hayli ilerlemiş bir sahâbî olan¹⁰⁵ Süleyman b. Sûrad'dır.¹⁰⁶ Süleyman b. Sûrad, Hz. Ali'nin yanında Cemel ve Sıffin savaşlarına katılmıştır. Hz. Hüseyin'in Kûfe'ye gelmesi ile ilgili davet mektubu yazmıştır.¹⁰⁷

Hz. Hüseyin'in şehit edilmesinden sonra yaptıkları hatanın farkına varan Süleyman b. Sûrad ve beraberindeki bir kısım Kûfe eşrafı Yezîd'in ölümüne kadar her hangi bir faaliyette bulunmamışlardır.¹⁰⁸ Yezîd'in 14 Rebîu'l-Evvel 64/29 Ekim 684¹⁰⁹ tarihinde ölmesiyle Süleyman b. Sûrad'ın arkadaşları yanına gelerek, "Şu azgın adam helak olmuştur ve idare zayıftır, istersen Amr b. Hürey's'e saldırır onu sarayından atarız sonra da Hz. Hüseyin'in kanını talep

Temyizu'l-Fırkatî'n-Nâciye an Firâki'l-Hâlikîn, Thk., Kemal Yusuf el-Hût, Beyrut 1983, s. 27; Bağdâdî Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir, *el-Fark Beyne'l-Frak*, Thk. Muhammed Muhyiddin Abdu'l Hamid, Beyrut 1990, s. 22.

99 Malâtî, Ebû'l Hasan Muhammed, *et-Tenbih ve'r-Reddi alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bid'a*, Nşr., M. Zâhit b. el-Hasan el-Kevseri, Beyrut 1968, s. 22.

100 Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 22-3..

101 Kummî, *a.g.e.*, s. 18

102 Malâtî, *a.g.e.*, s. 22.

103 Kummî, *a.g.e.*, s. 71.

104 Wellhausen, *a.g.e.*, s. 116; Fiğlalı, *İmâmiyye Şiast*, s. 109.

105 Taberî, *a.g.e.*, V, 552.

106 İbn 'Asem, *a.g.e.*, I, 499; Taberî, *a.g.e.*, V, 552, 580.

107 İbn Sâd, Ebû Abdullah Muhammed, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, Beyrut 1968, IV, 29; VI, 25; Taberî, *a.g.e.*, V, 552.

108 Wellhausen, *a.g.e.*, s. 117; Fiğlalı, *İmâmiyye Şiast*, s. 113.

109 Taberî, *a.g.e.*, V, 555; İbnu'l-Esir, *a.g.e.*, IV, 4-5.

için ortaya çıkarız. Halkı, bu ailenin haklarını ellerinden alanların üzerine yürümeye çağırırız.” demişlerdir. Bu teklife Süleyman b. Sûrad; “Acele etmeyin, Hüseyin’in katilleri Kûfe’dedirler. Onlar bu kanın talep işinin kendilerinden aranılacağını anladıkları zaman üzerlerinize yürürler.”¹¹⁰ demiş ve biraz daha sabretmelerini istemiştir.

Yezîd’in ölmesiyle yönetim boşluğu oluşmuş, Abdullah b. Zübeyr hilafetini ilan ederek Kûfe’ye Abdullah b. Yezîd’i vali olarak atamıştır.¹¹¹ Bu sıralarda Muhtâr es-Sakafî, Muhammed b. Hanefiyye’den Ehl-i Beyt adına yapacağı hareket için icazet almış Kûfe’ye doğru yola çıkmıştır. Kûfe’de faaliyete başlayan Muhtâr, İbn Zübeyr’in valisi tarafından bozgunculuk yaptığı gerekçesi ile hapsedilmiştir.¹¹² Bu süreçte Süleyman b. Sûrad öncülüğündeki hareket üniteleri ile tesis etmeye başlamıştır. Öncelikle harekete dâhil olacaklardan söz alınmaya başlanmış yaklaşık, 16.000 kişi biat etmiştir.¹¹³ Ayrıca Süleyman b. Sûrad civar merkezlere mektup yazarak destek aramıştır. Civar yerlerden de destek bulan Süleyman b. Sûrad 19 Rebîu’l-Evvel 65/3 Kasım 684’te Nuhayle’de harekete gönül verenlerle buluşma kararı almıştır.¹¹⁴

Süleyman b. Sûrad buluşma günü gelenlerin azlığı karşısında şaşmış ve “Sübhanallah 16000 kişiden ancak 4000 kişi bize verdiği sözde durmuş.” demiştir. Süleyman b. Sûrad ordusu ile öncelikle Ubeydullah b. Ziyâd’ı halletmeyi sonra da Kûfe’ye yönelmeyi kararlaştırmıştır.¹¹⁵

Süleyman b. Sûrad beraberindekilerle ile buluştuğu Nuhayle’den ayrılarak Deyru’l-Aver’e oradan el-Akkâs’a oradan da Kerbelâ’ya giderek konaklamıştır.¹¹⁶ Kerbelâ’ya ulaşıldığında Hz. Hüseyin’in kabri başında toplanıp gözyaşı dökmüşler, Hz. Hüseyin’e yapılanlara karşı onu koruyamadıkları için pişmanlık duyup tövbe ederek intikam için and içmişleridir. Kerbelâ’da bir gün kalan ordu yönünü el- Hassâse’ye oradan da el-Enbâr tarafından Aynu’l-Verde’de karargâh kurmuştur.¹¹⁷

Süleyman b. Sûrad’ın öncü birliklerinden Museyyeb b. Necebe 400 kişilik birliğiyle keşif için civarı dolaşırken İbn Ziyâd’ın kumandanlarından Şurahbil b. Zi’l- Kel’â’ya baskın yaparak onları bozguna uğratmıştır.¹¹⁸ Bunun

110 Taberî, *a.g.e.*, V, 555.

111 Taberî, *a.g.e.*, V, 560.

112 Taberî, *a.g.e.*, V, 560.

113 Taberî, *a.g.e.*, V, 584.

114 Mektuplarla ilgili bkz., Taberî, *a.g.e.*, V, 555-8; İbnu’l-Esir, *a.g.e.*, IV, 1-3.

115 Taberî, *a.g.e.*, V, 584; İbnu’l-Esir, *a.g.e.*, IV, 3.

116 Taberî, *a.g.e.*, V, 589; İbnu’l-Esir, *a.g.e.*, IV, 4.

117 Taberî, *a.g.e.*, V, 589; İbnu’l-Esir, *a.g.e.*, IV, 4-6.

118 Taberî, *a.g.e.*, V, 596-598; İbnu’l-Esir, *a.g.e.*, IV, 6-7.

üzerine Ubeydullah b. Ziyâd, Hüseyin b. Numeyr komutasında 12.000 askerden oluşan ordu hazırlayarak Süleyman b. Sûrad'ın üzerine göndermiştir. Ancak Ubeydullah b. Ziyâd hazırladığı ordu ile yetinmeyerek İbn Zi'l-Kel'a komutasında 5000, Edhem b. Muharris komutasında 10.000 kişilik ordu daha hazırlayarak Süleyman b. Sûrad üzerine göndermiştir. İki ordu 22 Cemaziye'l-Evvel 84/1 Ocak 685 Çarşamba günü karşılaşmıştır. Ubeydullah b. Ziyâd'ın 27000 askerden oluşan ordusuna Süleyman b. Sûrad 4000 kişilik ordusu karşı durmuş ancak savaşın 3. gününde çembere alınan Süleyman b. Sûrad ve askerleri hezimete uğramış, yaşı 93'ü bulan Süleyman b. Sûrad bu savaşta hayatını kaybetmiştir.¹¹⁹

Tevvâbun Hareketinin Genel Tezahürü

Hız. Hüseyin'in intikamını almak için oluşan "Tevvâbun" kitlesinin önderleri Araplar olmakla beraber harekete gönül verenlerin ekseriyeti Farisilerdir.¹²⁰

Tevvâbun hareketini İlk-Şiî hareket olarak nitelendiren araştırmacılar, her ne kadar bu hareket hezimetle sonuçlansa da Şiilik tarihi açısından taşıdığı önemli vasıflardan dolayı Şiâ tarihinde ilk hareket¹²¹ veya Şiilik tarihinde kesin bir dönüm noktası¹²² olarak görenler vardır.

Tevvâbun hareketini değerlendiren araştırmacılarından bazıları ise bunun dinî ve siyasî bir yönünün olmadığına söyleyerek, gerek hazırlayıcı unsurları, gerek esasları ve hedefleri, gerekse cereyan ediş tarzı itibarıyla Şiî hareketi görünümünü taşımadığını söylemektedir.¹²³

Watt, ilk Şiî hareketleri genel olarak değerlendirirken, "İlk Şiî hareketlere katılanlar, Mekke ve Medine'nin yerleşik müslümanları değil bedevî kabilelerdir. Yerleşik (şehirli) olan müslümanların hayatlarında böyle bir değişikliği tecrübe etmediklerinden veya bedevîlerle aynı temayülleri paylaşmadıklarından İlk-Şiî hareketler içerisine katılmamışlardır." demektedir.¹²⁴ Yine o, "Bu-

119 Taberî, *a.g.e.*, V, 599-601; İbnu'l-Esîr, *a.g.e.*, IV, 10-2.

120 Rayyıs, Ziyâddin, *İslâmda Siyasi Düşünce Tarihi*, (Çev. İbrahim Sarmış), İst. 1995, s. 69.

121 Fiğlalı, *İmâmiyye Siyasî*, s. 128.

122 Wellhausen, *a.g.e.*, s. 121.

123 Onat, *a.g.e.*, s. 73-74; s. 90; Hız. Hüseyin'in kanını talep eden Tevvâbun ile Hız. Osman'ın kanını talep eden Cemel ashabi arasındaki benzerlik boyutuyla yapılan değerlendirmeler için bkz., Öz, Şaban, "İktidar Aracı Olarak Kan Talebi Olgusunun Hız. Osman Hız. Hüseyin Perspektifinde Karşılaştırmalı Bir Analizi", Yıldız, Alim (Ed.), *Çeşitli Yönleri İle Kerbelâ I*, Asistan Yay.,Sivas, 2010, s. 276-290.

124 Watt, *Teşekkül Devri*, s. 49.

radan hareketle baskı ve zorbalığın arttığı bir ortamda bazı kimseler mensup oldukları geleneğe göre karizmatik öndere dayanmaktadırlar. Bunlar böyle bir şahsı ihtirasla ararlar ve bulduklarını zannettikleri an, onun bu işe uygun olup olmadığını tetkik etmeden, büyük bir şevkle onu ileri sürerler. Medeniyetin karizmatik önderlere dayandırıldığı bir gelenekten gelen Yemenlilerde bu durum açıkça görülmektedir. Bu yüzden Şîî hareketler, Güney Arabistan'dan gelen Yemenliler ile bedevîler arasında desteklenmiş ve geleneklerine uygun bir şekilde de değerlendirilmiştir.¹²⁵ Demektedir. Watt, Tevvâbûn'u kastederek Hz. Hüseyin'in intikamını almak için Emevîler üzerine yürüdükleri zaman tamamen yenilmişlerdi. Böylece Şîî hareketin başlangıcı seri halinde bir takım başarısızlıklar içermekteydi demektedir.¹²⁶

Muhtar b. Ebû Ubeyd es-Sakafî

Muhtâr b. Ebî Ubeyd es-Sakafî b. Mesud b. Amr b. Umeyr b. Avf b. Afre b. Umeyre b. Avf b. Sakif es-Sakafî'dir.¹²⁷ 60 yaşına kadar hiçbir faaliyete karışmadığı ifade edilen Muhtâr'ın şahsıyla ilgili pek müspet bilgiler yoktur. Muhtâr'ın tutarlı bir kişilik ortaya koyamadığı, hem siyasi hem de fikri planda sık sık zemin değiştirdiği söylenebilir.¹²⁸ Şehristânî, Muhtâr'ın önceleri Hâricî olduğunu daha sonraları İbn Zübeyr'e tabi olduğunu son olarakta Şîî olarak Keysaniyye'ye dâhil olduğunu ifade eder.¹²⁹ Klasik Mezhepler Tarihi Eserlerinde¹³⁰, Muhtâr ile Keysan arasında kesin bir ayırım yapılmamıştır. Çoğu zaman Keysaniye, Muhtâr es-Sakafî'ye atfedilmiştir. Muhtâr ile Keysan'ın ayrı iki şahıs mı yoksa iki ayrı adla anılan bir şahıs mı olduğu ilk dönem klasik eserlerde net olarak ortaya konulmamıştır. Klasik eserlerin bazıları Muhtâr ile Keysan'ın bir şahsın iki ayrı ismi olduğunu söylerken,¹³¹ diğer kısmı ise Muhtâr ile Keysan iki ayrı şahıs olarak göstermişlerdir.¹³²

Muhtâr es-Sakafî, Hz. Hüseyin adına Kûfe'de davette bulunan Müslim b. Akil'i evinde ağırlamıştır.¹³³ Müslim'in isyanı ve akabinde Ubeydullah b.

125 Watt, *Teşekkül Devri*, s. 49-52.

126 Watt, *İslâmî Tetkikler*, s. 30.

127 İbn Kesîr, *a.g.e.*, VIII, 462.

128 Hasan, *a.g.e.*, II, 88-89; Demircan, *İktidar Mücadelesi* s. 321.

129 Şehristânî, *a.g.e.*, I, 147-9.

130 "Muhtâriye ve Keysâniye" için bkz., Eş'ârî, *a.g.e.*, s. 18-23; Malatî, *a.g.e.*, s. 23, 160; Şehristânî, *a.g.e.*, I, 147-154; Neşvânü'l-Himyerî, *el-Hürû'l-İyn*, Thk., Kemâl Mustafa, Kahire 1948, s. 157; Bağdâdî, *a.g.e.*, 23; İsferrâinî, *et-Tabsîr*, s. 30.

131 Eş'ârî, *a.g.e.*, I, 89-90; Nevbahtî, *a.g.e.*, s. 23-27; Kummî, *a.g.e.*, s. 21, 26.

132 Bağdâdî, *a.g.e.*, s.43-52; İsferrâyîni, *et-Tabsîr*, s. 18-19; Şehristânî, *a.g.e.*, I, 197.

133 Taberî, *a.g.e.*, V, 569.

Ziyâd tarafından öldürülmesinden sonra hapsedilmiştir.¹³⁴ Muhtâr hapisten, kız kardeşinin kocası Abdullah b. Ömer'in aracılığı ile Kûfe'yi 3 gün içerisinde terk etmesi şartıyla salıverilmiştir.¹³⁵ Hapisten kurtulduğunda Kerbelâ olayı olmuş ve bitmiştir. Kûfe'den ayrılırken Hz. Hüseyin'in intikamını almak için tekrar döneceğini ona karşılık tıpkı Yahya b. Zekeriyya'nın kanının dökülmesine karşılık öldürülenler kadar Hz. Hüseyin'i öldüren taraftan adam öldüreceğini söylediği rivayet edilmiştir.¹³⁶

Kûfe'den ayrılan Muhtâr bir müddet Hicaz'da kalmış Abdullah b. Zübeyr'e tâbi olmuştur. İbn Zübeyr'den umduğu desteği bulamayan¹³⁷ Muhtâr, önce Hz. Hüseyin'in oğlu Ali'ye daha sonra da Muhammed b. Hanefiye'ye yanaşmış ve Muhammed b. Hanefiye önderliğinde Ehl-i Beyt'in hakkını savunma adına hareket organize edebileceğini söylemiştir. Muhammed b. Hanefiye, Muhtâr'ın davetiyle ilgili Abdullah b. Abbas'a danışmış o da Muhtâr'ın talebini değerlendirebileceğini ifade etmiştir.¹³⁸

Bu esnada Yezîd 64/684 yılında vefat etmiş yerine oğlu II. Muâviye geçmiştir. İç karışıklığa sürüklenen ülkede Abdullah b. Zübeyr Mekke'de, Necde b. Amir el-Hanefi Yemame'de hilafet iddiasında bulunmuşlardır. II. Muâviye 40 gün kaldığı halifelik makamından ayrılarak yerine Mervan b. Hakem atanmıştır.¹³⁹ Abdullah b. Zübeyr hilafet iddiasında belli oranda başarı sağlamış hatta Kûfe'den Ubeydullah b. Ziyâd'ı kovmuştur. Bunun üzerine Muhtâr, Muhammed b. Hanefiye'nin onayı ile öncelikle Kerbelâ'da dökülen Ehl-i Beyt'in intikamını almak için Kûfe'ye dönmeye karar vermiştir.¹⁴⁰ Muhtâr, Yezîd'in ölümünden yaklaşık 6 ay sonra Kûfe'ye hareket etmiş rastladığı topluluklara "Sizi ümit ettiğiniz yardım ve zaferle müjdeliyorum." diyerek selamlamıştır. Muhtâr, 64/684 yılı Ramazan (Nisan) ayının ortalarına doğru Kûfe'ye ulaşmış, Kûfe halkına, "Mehdîyyü'bnü'l-Vâsî olan Muhammed b. Ali, beni vezir ve emir olarak size gönderdi. Bana bozguncularla çarpışmamı ve Ehl-i Beyt'in kanını talep etmemi emretti." demiştir.¹⁴¹ Ancak bu sırada Kûfe'de Süleyman

134 Taberî, *a.g.e.*, V, 570.

135 Taberî, *a.g.e.*, V, 571.

136 Taberî, *a.g.e.*, V, 572.

137 Taberî, *a.g.e.*, V, 573; Hasan, *a.g.e.*, II, 88.

138 Mes'udî, *a.g.e.*, III, 74; Kummî, *a.g.e.*, s. 21-2, Nevbahtî, *a.g.e.*, s. 20-21.

139 Büyük İslâm Tarihi, II, s. 339.

140 Hasan, *a.g.e.*, II., 88-89.

141 Taberî, *a.g.e.*, V, 578-580; Wellhausen, *a.g.e.*, s. 121-123; Ağırakça, Ahmed, *Emeviler Döneminde Kıyamlar (Saltanata Karşı Hilafet Mücadeleleri)*, Şafak Yay., İst. 1992, s. 213; Hasan, *a.g.e.*, II, 88-89.

b. Sûrad da Hz. Hüseyin'in kanı için faaliyette bulunduğundan Kûfe halkı önceleri Muhtâr'a pek rağbet etmemiştir.¹⁴²

Muhtâr'ın faaliyetinden haberdar olan Abdullah b. Zübeyr'in valisi Abdurrahman b. Yezîd,¹⁴³ bozgunculuk yaptığı gerekçesi ile Muhtâr'ı hapse atmıştır.¹⁴⁴ Bu olay Muhtâr'ın Kûfe'de ikinci kez hapsedilişidir. Muhtâr, hapiste Tevâbun olayında Süleyman b. Sûrad ve adamlarının başarısız hareketini öğrendiğinde onlara; "Süleyman öldürüldüyse ben!" şeklinde bir pusula yazmıştır. Muhtâr'ın bu teklifi olumlu bulunmuş Muhtâr'ın hapisten çıkışı beklenir olmuştur. Muhtâr, eniştesi Abdullah b. Ömer'in yardımıyla tekrar özgürlüğüne kavuşmuştur. Birçok Kûfeli Muhtâr'a Muhammed b. Hanefiyye adına biat etmeye başlamıştır.¹⁴⁵

Ancak durumdan şüphelenen bazı Kûfeliler Muhammed b. Hanefiyye'ye işin hakikatini sormak için bir heyet göndermişlerdir. Heyet Muhammed b. Hanefiyye'ye: "Muhtâr, bize emrinizle geldiğini, bizi Kitab'a Sünnete uymaya, Ehl-i Beyt'in intikamını almaya ve güçsüzleri korumaya davet etti. Eğer biat etmemizi emrediyorsan ona itaat ederiz aksi halde uymayız." demişlerdir. Muhammed b. Hanefiyye'de: "Sizi biate davete ve intikamımızı talep etmesine gelince, Allah'ın düşmanlarımıza karşı bize dilediği kimse ile yardım etmesini dilerim. Ancak yalancılardan uzak durarak kendinizi ve dininizi gözetin."¹⁴⁶ şeklinde verdiği bu üstü kapalı cevap heyeti Muhtâr hakkında menfi düşünceden uzaklaştırmıştır.

Muhammed b. Hanefiyye'nin bariz bir şekilde hilafet talebi olmasa da bazı faaliyetleri önemseydiği görünmektedir. Mesela, "Âli-Muhammed'in işi güneşin doğuşundan daha açıktır.", "Kim bilir hilâfet belki de bize gelin gibi takdim edilecektir"¹⁴⁷ şeklinde ona atfedilen ifadeler vardır. Çağdaş bir araştırmacılarından Câbirî'nin de ifade ettiği gibi, Muhammed b. Hanefiyye kendi adına bir takım beklentileri sezmiş olduğundan Muhtâr'ın davetine üstü kapalı bir şekilde cevap vermiştir.¹⁴⁸

Muhtâr bir heyetle Kûfe'nin ulularından İbrahim b. Eşter'e Muhammed b. Hanefiyye'den getirdiğini iddia ettiği mektubu uzatarak davetinde yardım

142 Taberî, *a.g.e.*, V, 580; Belâzûrî, *a.g.e.*, VI, 369; Ağırakça, *a.g.e.*, s. 213.

143 İbn Kesîr, *a.g.e.*, VII, 387.

144 Taberî, *a.g.e.*, V, 579.

145 İbn Kesîr, *a.g.e.*, VIII, 424; Taberî, VI, 59.

146 İbn Kesîr, *a.g.e.*, VIII, 425; Köksal, M. Asım, *Hz. Hüseyin ve Kerbelâ Faciası*, Ank. 1984, s. 376.

147 İbn Sâd, *a.g.e.*, V, 69-70.

148 Câbirî, Muhammed Âbid, *İslamda Siyasal Akıl*, (Çev. Vecdi Akyüz), Kitabevi Yay., İst. 1997, s. 534-530.

etmiştir.¹⁴⁹ Eşter'in mektupla ilgili şüpheleri olsa da oradakilerin şahitlilikleriyle Muhtâr'a yardım etmeyi kabul etmiştir.¹⁵⁰

Kûfe'nin ulularını arkasına alan Muhtâr gücünü iyice arttırmıştır. Eşter'in de biatiyle kendini iyice kuvvetli hisseden Muhtâr, 14 Rebî'u'l-Evvel 66/15 Ekim 685 tarihinde Kûfe'de ayaklanmaya karar vermiştir.¹⁵¹ Kararlaştırılan tarihten bir gün önce patlak veren isyanda çoğunluğu Mevâli'den oluşan Muhtâr'ın adamları: "Neredesin ey Hüseyin'in kanı ve intikamı!" nidalarıyla Kûfe'nin sokaklarını inletmişlerdir. Neticede zafere ulaşan Muhtâr, Kûfe'yi ve civar yerleri hâkimiyeti altına almıştır.¹⁵²

Hız. Hüseyin'in İntikamı

Muhtâr'ın estirdiği hareket Muhammet b. el-Hanefiyye ve Ehli-Beyt tarafından memnuniyetle karşılanmıştır.¹⁵³ Muhtâr Kerbelâ'da Hız. Hüseyin'in şehit edilmesi olayında dahli olan hemen hemen herkesi yakalatıp öldürmüştür.¹⁵⁴

- a. Ubeydullah b. Ziyâd'ın Öldürülmesi: Muhtâr önce İbn Zübeyr tarafından Kûfe'ye tayin edilen orduyu Kûfe'den kovmuş ardından İbrahim b. Eşter komutasındaki orduyu İbn Ziyâd'ın üzerine göndermiştir.¹⁵⁵ İbn Eşter'in ordusu Hammem A'yen denen mevkideki Hazir nehrinin kenarında İbn Ziyâd'ın kuvvetleriyle karşılaşmış, meydana gelen savaşta¹⁵⁶ Ubeydullah b. Ziyâd mağlup edilerek İbrahim b. Eşter tarafından öldürmüştür. İbn Eşter, Ubeydullah b. Ziyâd'ın başını zafer müjdesi olarak Kûfe'ye Muhtâr'a göndermiştir. Muhtâr'ın bu duruma çok sevindiği rivayet edilmiştir.¹⁵⁷
- b. Şemir b. Zil-Cevşen'in Öldürülmesi: Muhtâr'ın Ubeydullah b. Ziyâd'ı bertaraf etmesi ile etrafında toplananların sayısı iyice artmıştır. Artık Muhtâr Hız. Hüseyin'in katillerinden bir bir intikam almaya başlamıştır. Şemir de hedefindeki katillerden biridir.

149 İbn Kesîr, *a.g.e.*, VIII, 426.

150 İbn Kesîr, *a.g.e.*, VIII, 426-427; Taberî, VI, 17.

151 Taberî, *a.g.e.*, V, 79-81; Wellhausen, *a.g.e.*, s. 126.

152 Büyük İslâm Tarihi, II, 341-3; Fırlah, *İmâmîyye Şiâsi*, s. 135-136.

153 Köksal, *a.g.e.*, s. 350-385.

154 İbn Kesîr, *a.g.e.*, XII, 15; Muhtâr'ın önceleri, herkese çok iyi davrandığı hatta Ömer b. Sa'd b. Ebi Vakkas gibi Hız. Hüseyin'i öldürenlerin komutanlarına eman bile verdiği rivayet edilmiştir. Bkz., Köksal, *a.g.e.*, s.326.

155 Taberî, *a.g.e.*, V, 84; Hasan, *a.g.e.*, II, 89.

156 Taberî, *a.g.e.*, V, 86; İbn Kesîr, *a.g.e.*, XII, 16.

157 İbn Kesîr, *a.g.e.*, XII, 19.

Muhtâr'ın Kûfe'yi hâkimiyeti altılan almasına razı olmayan Abdullah b. Zübeyr harekete geçerek kardeşi Musab b. Zübeyr'i Kûfe'ye vali olarak atamıştır.¹⁵⁸ Musab b. Zübeyr'in Muhtâr'a karşı hazırlamış olduğu orduya Şemir b. Zî'l-Cevşen sığınmak istemiştir. Şemir'in Kelbaniye kasabasının yakınında bir tepede beklerken Musab b. Zübeyr'e gönderdiği mektup Muhtâr'ın muhafız komutanlarından Ebû Amre'nin eline geçmiştir. Ebû Amre yerini öğrendiği Şimr b. zil'Cevşen'i bir baskınla yakalayıp öldürmüştür.¹⁵⁹

- c. Havle b. Yezîd'in Öldürülmesi: Şimr b. zil'Cevşen'in öldürülmesinden sonra Muhtâr, muhafız komutanı Ebû Amre'den Havle b. Yezîd'i de yakalaması için görevlendirmiştir. Ebû Amre, takibe aldığı Havle'nin evine bir baskın yapıp Havle'yi Muhtâr'a götürmüştür. Muhtâr, Havle'nin öldürülüp yakılmasını emretmiştir.¹⁶⁰
- d. Ömer b. Sa'd b. Ebi Vakkas'ın Öldürülmesi: Muhtâr'ın Ömer b. Sa'd b. Ebî Vakkas gibi Hz. Hüseyin'i öldürenlerin komutanlarından bazılarına eman verdiği haberi Muhammed b. Hanefiyye tarafından tepki ile karşılanmıştır. Bunun üzerine hata yaptığına farkına varan Muhtâr bir vesile ile Ömer b. Sa'd b. Ebi Vakkas'ı saraya davet etmiş ardından da tutuklamıştır. Daha sonra Ömer b. Sa'd, Ebû Amre tarafından öldürülmüş ve başı vücudundan ayrılmıştır.¹⁶¹ Ömer b. Sa'd'ın başı Muhtâr'ın önüne koyulduğunda Ömer b. Sa'd'ın oğlu Hafsa hiddete gelmiş ancak O da öldürülmüştür. Bunu üzerine Muhtâr, Ömer b. Sa'd'ın başını kasederek: "Bu baş Hz. Hüseyinin başına !" demiştir. Ömer b. Sa'd'ın kesik başının Muhammed b. Hanefiyye'ye zafer müjdesi olarak gönderildiği rivayet edilmiştir.¹⁶²

Muhtâr es-Sakafi'nin Öldürülmesi

Muhtâr'ın komutanlarından İbrahim b. Eşter ordusu ile Musul taraflarında Şam askerlerine karşı savaşa tutuşmuştur. Bu esnada Abdullah b. Zübeyr tarafından Kûfe'ye vali olarak atanan Musab b. Zübeyr Muhtâr'a karşı savaşmak üzere ordu seferber etmiştir. Kûfe'de Musab b. Zübeyr tarafından 67/686 yılında muhasara altına alınan Muhtâr, İbrahim b. Eşter'in yardıma gelememesi yüzünden ilk defa yenilgiye uğramış ve yaklaşık 4 ay süren muhasaradan sonra 67 yaşındayken ölmüştür. Mus'ab b. Zübeyr'in teslim olan Muhtâr'ın

158 İbn Kesîr, *a.g.e.*, XII, 19-20; Hasan, *a.g.e.*, II, 89.

159 İbn Kesîr, *a.g.e.*, XII, 20.

160 İbn Kesîr, *a.g.e.*, XII, 25.

161 İbn Kesîr, *a.g.e.*, XII, 26; Köksal, *a.g.e.*, s.326

162 İbn Kesîr, *a.g.e.*, XII, 26-7.

adamlarından birçoğunu idam ettirdiği söylenir. İbn Kesir, Muhtâr'ın yenilgisini yalancılığı ve kehaneti yüzünden askerlerinin Musab b. Zübeyr'e katılmalarına bağlamıştır.¹⁶³ Yine Muhtâr'ın etrafındaki dağılmalarda Muhammed b. Hanefiyye'nin Muhtâr'dan teberrî ettiği söylentilerinin etkili olduğu ifade edilmiştir.¹⁶⁴ Muhtâr'ın vefatından sonra taraftarları Nusaybin'e yerleşmiştir. Muhammed b. Hanefiyye bu gruba oğlu Hasan'ı gönderdi ise de daha sonra Abdulmelik b. Mervân döneminde bu grubun kökleri kazınmıştır.¹⁶⁵

Muhtâr es-Sakafi Hareketinin Ehl-i Beyt Karizmasıyla İle İliştirilmesi

Ubeydullah b. Ziyâd tarafından hapse atılan Muhtâr Kûfe'yi terk etmesi satıyla salıverilmişti. Bunun üzerine Hicaz'a giderek Ehl-i Beyt adına yapacağı davete önder olarak Ehl-i Beyt'ten birilerini aramıştır. Sonunda Muhammed b. Hanefiyye'yi hareketin önderi olarak ikna etmiştir. Hz. Ali'nin sağ kalan oğlu Muhammed b. Hanefiyye kendi adına bir takım beklentileri sezmiş olmalı ki Muhtâr'ın davetini onaylamıştır. Muhtâr, hedefine Ehl-i Beyt'in karizması ile ulaşabileceğini düşündüğünden daveti kimin önderliğinde yapacağı değil kendine en az engel olacak birisinin olmasını istemiştir. Kaynaklarda Muhtâr'ın: "Ben Araplardanım. Hicaz'da İbn Zübeyr, Şam'da Mervan, Yemâme'de Necde taht kurmuşlarken ben niye kurmayayım."¹⁶⁶ Deddiği nakledilir.

Muhammed b. Hanefiyye'nin Kûfe'den gelen heyete Muhtâr'ın daveti ile ilgili üstü kapalı da olsa onaylaması yine Muhtâr'ın Kûfe'nin önde gelenlerine Muhammed b. Hanefiyye adına verdiği mektuplar ve Ubeydullah b. Ziyâd gibi Kerbelâ'nın müsebbiplerinin bir bir öldürülmesi insanları Muhtâr etrafında toplamaya yetmiştir. Ayrıca Muhtârın zayıfları koruma iddiası ve mevaliye ganimetten pay vermesi askerinin sayısını iyiden iyiye arttırmıştır.

Takdirle karşıladığı bu hareketin verdiği cesaretle Muhammed b. Hanefiyye taraftarlarının başına geçmek ve daveti idare etmek için Kûfe'ye gitmeye karar vermiştir. Ancak durumun Muhtâr'ın müsaadesine bağlı olduğunu ondan aldığı bir te'kidle öğrenen Muhammed b. Hanefiyye Kûfe'ye gitmekten vazgeçmiştir. Muhammed b. Hanefiyye'nin başka vilayetlere gitmesi Muhtâr'ın beklentileri açısından sakıncalı görüldüğünden Mekke'den ayrılmasına müsaade etmemiştir.¹⁶⁷

163 İbn Kesir, *a.g.e.*, XII, 5; XII, 39-40.

164 Şehristânî, *a.g.e.*, I, 147.

165 Câbirî, *a.g.e.*, s. 524.

166 Belazûrî, *a.g.e.*, VI, 440; Dîneverî, *a.g.e.*, 307.

167 Muhtâr, askerlerine: "Gerçek şu ki biz Mehdî'ye biat ettik. Mehdî'nin bir özelliği vardır: Vurulduğunda kılıç vücudunu kesmez" demiştir. Bkz., Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 47; Ayrıca bkz., Câbirî, *a.g.e.*, s. 563.

Muhtâr hedefine adım adım ilerlerken Ehl-i Beyt'in manevi gücünden oldukça istifade etmiş ancak Abdullah b. Zübeyr'in valisine karşı mağlubiyeti kendisinin ve hareketinin sonu olmuştur. Emevî hükümdarı Abdülmelik b. Mervân'ın da İbn Zübeyr'i yenmesi ile hâkimiyet tekrar Emevîlere geçmiştir. Bu süreçte etkinliği kaybolan Muhammed b. Hanefiyye Şam'a Abdülmelik b. Mervân'ın yanına giderek ona biat etmiştir. Muhammed b. Hanefiyye'nin 81/700¹⁶⁸ yılında ölümlüyle oğlu Abdullah (Ebû Hâşim) düzeni değiştirecek bir örgütlenme yapısına bürünerek muhâlif bir grup haline gelmiştir.¹⁶⁹ Muhammed b. Hanefiyye öldüğünde taraftarları üç fırkaya ayrılmıştır.¹⁷⁰

Mehdî ve Ric'at Kavramlarının Muhammed b. Hanefiyye'nin Şahsıyla İlişkilendirilmesi

Ehl-i Beyt'in intikamını almak için Kûfe'ye hareket eden Muhtâr, "Mehdiyyü'bnü'l-Vâsî olan Muhammed b. Ali, beni vezir ve emir olarak size gönderdi. Ehl-i Beyt'in kanını talep etmemi emretti." demiştir.¹⁷¹ Böylelikle dini terminolojiye "Mehdî ve Vâsî" kavramları girerek yeni bir inanç yapısının oluşmasına zemin hazırlamıştır. Gerçi daha önce Abdullah b. Sebe adında biri, Hz. Ali'nin imâmetinin farz olduğunu onun ölmediğini, geri geleceğini, dolayısı ile Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in halifeliklerinin geçersiz olduğunu iddia etmiştir.¹⁷² Ancak Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'da şehit edilmesinden sonra kuşatılan Ehl-i Beyt ve taraftarlarının zaman zaman yönetime başkaldırmalarıyla belirginleşen mehdîmehdîlik düşüncesi süreç içerisinde gelişim göstermiştir.

Muhtâr, Muhammed b. Hanefiyye'yi halifelik iddiasına teşvik etmiş ve ona Mehdiyyü'bnü'l-Vâsî" Vâsî (Ali)'nin oğlu Medhî adını vermiştir.¹⁷³ O, Mehdî'ye ulûhiyet değil kutsiyet atfetmiştir. Ona göre İmam'a tümüyle itaat, ilmüne mutlak güven gerektir.¹⁷⁴ Muhtâr'ın Muhammed b. Hanefiyye'de ilim ve hadis vasfını ön plana çıkararak, imâmete daha layık olduğunu telkin et-

168 Nevbahtî, *a.g.e.*, s. 24; Şehristânî, *a.g.e.*, I, 147.

169 Nevbahtî, *a.g.e.*, s. 27; Şehristânî, *a.g.e.*, I, 150-151; Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 38-41; Mes'ûdî, *a.g.e.*, III, 87; Eş'ârî, *Makâlât*, I, 89.

170 Nevbahtî, *a.g.e.*, s. 24, Kummî, *a.g.e.*, s. 25.

171 Taberî, *a.g.e.*, V, 578-580; Wellhausen, *a.g.e.*, s. 121-123; Ağtrakça, *a.g.e.*, s. 213; Hasan, *a.g.e.*, II, 88-89.

172 Kummî, *a.g.e.*, s. 19-20; Nevbahtî, *a.g.e.*, s. 19-20. "Sebeyye" için bkz., Şehristânî, *a.g.e.*, I, 174; Eş'ârî, *a.g.e.*, s. 15; Malâtî, *et-Tenbîh*, s.18; Himyerî, *a.g.e.*, s. 154, 184, 251.

173 Taberî, *a.g.e.*, V, 531; Fiğlalı, Ethem Ruhi, *Çağımızda İtikadi İslâm Mezhepleri*, Selçuk Yay., 6. Baskı, İst. 1993, s. 268-269.

174 Ebû Zehra, *a.g.e.*, s. 49.

mesi¹⁷⁵ Muhammed b. Hanefiyye'nin olağan üstü özelliklerle nitelendirilmesi, hele de Hz. Ali'den kalma tüm gizli ilimleri, bilgileri elinde tuttuğu söylentisi onu, kutsal bir kişi halinde görülmesine sebep olmuş, böylelikle imâmet düşüncesi inanç olarak yerini almaya başlamıştır.¹⁷⁶

Muhtâr kendi adına Mehdîlik¹⁷⁷ iddiasında bulunmamış onu tamamen Muhammed b. Hanefiyye'ye hasr etmiştir. Mehdî düşüncesi kendilerine yapılan zulmü engelleme gücüne sahip olmayan “düşkünler ideolojisi”ni içermektedir.¹⁷⁸ Bu inanç, karşılaşılan zulümler, adaletsizlikler, siyasi ve içtimai karışıklıklarla karşı karşıya bulunan halk kitlelerinin “Kurtarıcı ümidi” beklentileri sonucu doğmuştur. Hz. Ali'den sonra Hz. Hüseyin'in şehit edilişi, minberlerden Hz. Ali'ye sövülmesi, Ehli-Beyt'e Emevîler tarafından yapılan zulüm ve haksızlıklar, bu inanca insanları hazır hale getirmiştir.¹⁷⁹

Mehdîlik düşüncesiyle bağlantılı diğer bir düşüncede Ric'at'tır. Ric'at; daha önce gerçekleştirilemeyişi gerçekleştirmek üzere Mehdî'nin geri dönüşüdür. Bu yüzden Mehdî öldüğünde gerçek anlamda ölme söz konusu olmaz, “gözden kaybolur”. Mehdîlik, zorunlu olarak Ric'at yani “Gâip imamın” dönüşü demektir.¹⁸⁰

Mehdîlik ve Ric'at kavramları Muhammed b. Hanefiyye'nin gıyabında, Muhtâr'ın önündeki alanı açmak için kullanılmıştır.¹⁸¹

Muhtâr'ın, Muhammed b. Hanefiyye'nin gıyabında ortaya koyduğu “Vâsi” ve “Mehdîlik” fikirleri Muhammed b. Hanefiyye'nin ölümünden sonra yayılmıştır. Muhammed b. Hanefiyye'nin ölmediğini¹⁸², “Radva” dağında gizlendiğini, belli bir müddet sonra yeryüzüne adaleti sağlamak için geri geleceğini iddia eden Kerbiyye fırkası oluşmuştur.¹⁸³

Muhtâr Hareketinin Misyonuna Zemin Oluşturan Hususlar

Muhtâr, Muhammed b. Hanefiyye'den aldığı icazetle Ehl-i Beyt adına hareket etmeyi ve Hz. Hüseyin'in kanını talep etmeyi üstlenmiştir.

Hareketin misyonunu oluşturan propagandasında öne çıkan hususlar şunlardır.

175 Câbiri, *a.g.e.*, s. 538-9.

176 Rayyis, *a.g.e.*, s. 70.

177 Fiğlalı, *İtikadi Mezhepler Tarihi*, s. 246-88.

178 Câbiri, *a.g.e.*, s. 564.

179 Fiğlalı, *İtikadi İslâm Mezhepleri*, s. 276.

180 Câbiri, *a.g.e.*, s. 563-5.

181 Câbirî, *a.g.e.*, s. 563-7.

182 Nevbahtî, *a.g.e.*, s. 27.

183 Eş'ârî, *a.g.e.*, s. 19.

- a. Muhammed b. Hanefiyye'nin Mehdî İbnül-Vâsi olarak takdim edilmesi¹⁸⁴: Kerbelâ ile sarsılan Müslümanlar bir kurtarıcı bekler duruma gelmişlerdir. Halkın bu psikolojisini değerlendiren Muhtâr, Ehl-i Beytten Hz. Ali'nin sağ kalan oğlu Muhammed b. Hanefiyye'yi halifelik iddiasına teşvik ederek Ona (Mehdî ibnü'l-Vâsi) Vâsi (Ali)'nin oğlu Medhî misyonunu yüklemiştir. Muhammed b. Hanefiyye'nin bu şekilde vasıflandırılması Hz. Peygamber tarafından vasiyet edilen Hz. Ali'nin, Muhammed b. Hanefiyye'yi vasiyet ettiği sonucuna ulaştırır. Böylelikle Muhtâr, Muhammed b. Hanefiyye'ye mehdî sıfatını yakıştırmakla ona hem kurtarıcı hem de onun adına yürüttüğü davasına sağlam bir zemin hazırlamıştır.¹⁸⁵
- b. Muhammed b. el-Hanefiyye'nin Muhtâr'ı görevlendirmesi: Muhtâr'ın Ehl-i Beyt'in hakkını savunma adına yapacağı harekete Muhammed b. Hanefiyye tarafından onay verilmesi¹⁸⁶ hareketin Muhammed b. Hanefiyye'nin direktifleri doğrultusunda yürütülmekte olduğu imajını vermiştir. Hatta Muhtâr'ın Kûfe ulularına Muhammed b. Hanefiyye'den getirdiğini iddia ettiği mektuplar ve sonraki gelişmeler hareketin sürecine Muhammed b. Hanefiyye tarafından müdahale edildiği izlenimi vermiştir. Böylece Muhtâr davetini Muhammed b. Hanefiyye'nin emiri ve veziri olarak onun adına yürütmüştür. Muhtâr bu süreçte kendi imâmeti, hilafeti ve mehdîliğine ilişkin bir söylem geliştirmemiş bunları Muhammed b. Hanefiyye'ye hasretmiştir.
- c. Allah'ın Kitabına, Peygamber'in Sünnetine uyma: İslâmî bir idarenin temel prensipleri olan Kitap ve Sünnete uyma tüm Müslüman kesime yapılan bir çağrıdır. Dolayısı ile davet, İslami esasları temele alan bir yaklaşım sergilediğinden taraftar bulma imkânı daha fazla olacaktır. Aynı zamanda Hz. Hüseyin adına girilmiş Tevvâbûn hareketinin de hedeflerini içermektedir.
- d. Ehl-i Beyt'in intikamını alma: Ehl-i Beyt'in maruz kaldığı baskı ve zulüm Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'da şehit edilmesi ile zirveye ulaşmış tüm Müslümanların gönlünde "çiğersûz" bir hadise olarak derin izler bırakmıştır. Dolayısı ile Emevîler'e olan kin ve nefret hat safhaya ulaşmıştır. Bu yüzden Muhtâr Ehl-i Beyt'in intikamını almayı öne çıkararak hareketini sağlam bir zemine oturtmayı amaçlamış olmaktadır.

184 Taberî, *a.g.e.*, V, 531; Ebû Zehra, *a.g.e.*, s. 49; Fiğlalı, *İtikadi İslâm Mezhepleri*, s. 268-269.

185 Watt, W. Montgomery, Emevîler Devrinde Şiilik, Çev: İsa Doğan, *O.M.Ü. İ. FD.*, Sayı: 10, 1998, s. 38.

186 Mes'udî, *a.g.e.*, III, 74; Kummî, *a.g.e.*, s. 21-2, Nevbahtî, *a.g.e.*, s. 20-21.

- e. Zayıfları müdafa etme: Zayıfın müdafaası özellikle Mevâli ile ilgilidir. Muhtâr, Mevâlinin savunucusu olduğunu iddia etmesi ile kendisine Mevâliden büyük destek sağlamıştır.¹⁸⁷ Muhtâr'ın "zayıfları savunma" iddiası, Mevâliden destek görmesini sağlasa da Araplar ile Mevâli arasındaki menfaat çatışması kendisine bir takım güçlükler çıkarmıştır. Sözelimi Mevâli, onu Arapların tarafını tutmakla suçlamış, Araplar da Mevâlinin ganimetlerden hisse almalarından hoşnut olmamışlardır.¹⁸⁸ Muhtâr, görünüşte birbirini tamamlayan ama özde birbirine zıt iki davayı yüklenmiştir. Birincisi Hz. Hüseyin'in intikamını alma davası İkincisi Mevâli ve Köle davasıdır. Muhtâr, özellikle Mevâli ile Araplar arasında bir tür denge kurmaya çalışmıştır.¹⁸⁹
- f. Günahkârlara karşı cihad: Muhtâr özellikle Ehl-i Beyt'in mazlumiyetine vesile olanlardan intikam almayı günahkârlara karşı cihad sloganı ile yürütmüştür. "Neredesin ey Hüseyin'in kanı ve intikamı!"¹⁹⁰ nidalarıyla Kûfe'nin sokaklarını inleyen insanlar bu duygu ile hareket ederek bunu savaşın haklı gerekçesi olarak sunmuşlardır.

Muhtâr'ın Hareketinin Sonuçları

- a. Muhtâr Ehl-i Beyt adına etkisi Kûfe, civar yerler, Azarbeycan ve Ermenistanda hissedilen büyük bir hareket organize etmiştir.
- b. Muhtâr Kerbelâ'da Hz. Hüseyin'in şehit edilmesine vesile olan hemen hemen herkesi yakalatıp öldürtmüştür. Bu durum Muhammed b. Hanefiyye ve Ehl-i Beyt tarafından memnuniyetle karşılanmıştır
- c. Daha önce belli gruplarca yine Ehl-i Beyt adına kullanılan ancak bu hareket ile bariz bir şekilde öne çıkan Mehdî ve Vâsi kavramları Muhammed b. Hanefiyye adına kullanılır olmuştur.
- d. Muhammed b. Hanefiyye'nin diğer Ehl-i Beyt mensuplarından ayırıcı vasıfları ile öne çıkıp Mehdî olarak nitelenmesi ve imâmete layık görülmesi, imâmet düşüncesinin varlık alanındaki ilk adımları olarak görülebilmektedir.
- e. Muhtâr'ın hareketi ile daha önce belirsiz kişiler ve kitleler için "yandaş, taraftar" anlamında kullanılan şîa sözcüğü bu dönemde, Muhtâr'ın kendi nitelemesiyle Şîa'ya ad olmuş, Muhtâr'la birlikte Tevvâbûn da

187 Watt, *Emeviler Devrinde Şiilik*, s. 38.

188 Watt, *Teşekkül Devri*, s. 53.

189 Cábiri, *a.g.e.*, s. 528

190 Büyük İslâm Tarihi, II, 341-3; Fiğlalı, *İmâmiyye Şîası*, s. 135-136.

konuşmalarında “Mehdî”, “Vâsî”, “İmam” gibi terimleri kullanır olmuşlardır.¹⁹¹

- f. Muhtâr’ın “zayıfları savunma” iddiası, Mevâlden destek görmesini sağlasa da Araplar ile Mevâli arasındaki menfaat çatışması kendisine bir takım güçlükler çıkarmıştır. Sözelimi Mevâli, onu Arapların tarafını tutmakla suçlamış, Araplar da Mevâlinin ganimetlerden hisse almalarından hoşnut olmamışlardır.¹⁹² Muhtâr, daha önce zikredildiği üzere görünüşte birbirini tamamlayan ama özde birbirine zıt iki davayı yüklenmiştir. Birincisi Hz. Hüseyin’in intikamını alma davası İkincisi Mevâli ve Köle davasıdır. Muhtâr, özellikle Mevâli ile Araplar arasında bir tür denge kurmaya çalışmıştır.¹⁹³
- g. Muhtâr, her ne kadar davetini Ehl-i Beyt adına yaptığını söylese de Mehdîlik ve Ric’at gibi kavramları Muhammed b. Hanefiyye’nin gıyabında kendi emellerine ulaşmak için kullanmıştır. Bu yüzden Muhammed b. Hanefiyye’nin Mekke’den ayrılmasına dahi müsaade etmemiştir.¹⁹⁴
- h. Muhtâr’ın yaptıklarından ötürü Muhammed b. Hanefiyye’nin daha sonra ondan uzak durması, Mevâli ile ilgili uygulamaları, yalancılık ve kehaneti gibi olumsuz yönlerinden dolayı etrafında bulunanlar dağılmış¹⁹⁵, hareket akamete sonuçlanmıştır. Muhtâr’ın 67/686 yılında öldürülmesinden sonra taraftarları Nusaybin’e yerleşmiş ancak daha sonra Emevî halifesi Abdülmelik tarafından 71/689 yılında bu grupta bertaraf edilmiştir.¹⁹⁶ Ancak Muhtâr’ın hareketinin izleri ölümünden 119/737’ye kadar ki yarım yüzyıllık dönemde kendini hissettirmiştir.¹⁹⁷
- i. Muhammed b. Hanefiyye’nin mehdî ve imam olarak nitelendirilmesi onun hayatında veya hemen ölümünden sonra gıyabında bazı fırkaların oluşmasına neden olmuştur. Muhammed b. Hanefiyye’nin öldüğünde taraftarları üç fırkaya ayrılmıştır.¹⁹⁸

191 Rayyis, *a.g.e.*, s. 70.

192 Watt, *Teşekkül Devri*, s. 53.

193 Câbiri, *a.g.e.*, s. 528

194 Câbirî, *a.g.e.*, s. 563–7.

195 Nevbahtî, *a.g.e.*, s. 24.

196 Nevbahtî, *a.g.e.*, s. 27; Şehristânî, *a.g.e.*, I, 150-151; Mes’udî, *a.g.e.*, III, s. 87; Eş’ârî, *a.g.e.*, I, 89.

197 Watt, *Teşekkül Devri*, s. 56.

198 Nevbahtî, *a.g.e.*, s. 24, Kummî, *a.g.e.*, s. 25. Muhammed b. Hanefiyye’nin ölümüyle taraftarları faklı gruplar altında tazahür etmişlerdir. Bunlar:

Tevvâbun Hareketi ile Muhtâr es-Sakafî Hareketinin Ayrıştığı Noktalar

- a. Tevvâbun hareketinin içerisinde olanların ekseriyeti Farisiler olmakla beraber Muhtâr es-Sakafî hareketinin içerisinde olanların çoğunluğu Mevâlidir.
- b. Tevvâbun hareketi, başlangıcında taraftarlarına vaat etmiş olduğu öncelikleri ve değerleri hareketin sonuna kadar korumuştur. Muhtâr es-Sakafî hareketi ise başlangıcında belirlediği önceliklerden süreç içerisinde oldukça sapmıştır.
- c. Tevvâbun hareketi bir kitle hareketi görünümü arz etmektedir. Ehl-i Beytten her hangi birinin önderliğinde değil de Hz. Hüseyin'in şehit edilmesine sebep olduklarından dolayı pişmanlık duyan Kûfelilerden oluşan bir harekettir. Muhtâr es-Sakafî hareketi ise çok stratejik düşünülerek planlanmış, Ehl-i Beyt'in en etkin şahsiyetlerinden Muhammed b. Hanefiyye'nin hareketin mihmandarı olduğu izlenimi verilmiştir.
- d. Tevvâbun hareketi tamamı bir yılı bulmayan sürede başarısızlıkla neticelenen bir harekettir. Muhtâr es-Sakafî hareketi ise faaliyete başladığı andan itibaren iki yılı aşkın bir süre aktif olarak devam etmiş, Muhtâr es-Sakafî'nin öldürülmesinde sonra bile izlerini belli bir süre devam ettirmiştir. Muhtâr es-Sakafî hareketi Kerbelâya sebep olanlardan intikamın alındığı, başta Kûfe, civar yerler hatta Azarbaycan ve Ermenistan bölgelerine kadar hâkimiyetin sağlandığı başarılı bir harekettir.
- e. Tevvâbun hareketi misyonunu Hz. Hüseyin'in intikamını almanın ötesine geçirememiş, Muhtâr es-Sakafî hareketi ise geliştirdiği söylem-

a. Kerbiyye: Ebû Kerb ed-Darîr ve arkadaşlarının kurduğu fırkadır. Muhammed b. Hanefiyye'nin, babası tarafından Mehdî olarak vasıflandığını bu yüzden onun ölmeyip mehdî olduğunu iddia etmişlerdir. Hamza b. Ammar el-Berberî bu fırkaya dâhil olmuş, ancak ileri sürdüğü bazı iddialarıyla bu fırkayı bölmüştür. Daha sonra on beş adamıyla birlikte Kûfe valisi Hâlid b. Abdullah Kasrî tarafından yakalanıp Kûfe mescidinde yakılmışlardır. Bkz., Nevbahtî, *a.g.e.*, s. 25-6.

b. Yine bu fırkaya benzeyen başka bir fırka; Muhammed b. Hanefiyye'nin ölmediğini, Mekke ve Medîne arasında bulunan "Radva" dağında yaşadığını, sağında ve solunda aslanın onu beklediğini, geyiklerin sabah akşam sütleriyle ve etleriyle onu beslediğini, huruç vaktine kadar orada kalacağını iddia etmiştir. Bkz., Nevbahtî, *a.g.e.*, s. 26.

c. Hâşimiyye: Muhammed b. Hanefiyye öldüğünde imamet oğlu Abdullah'a geçmiştir. Abdullah'ın künyesi Ebû Hâşim olduğundan bu fırka "Hâşimiyye" olarak isimlendirilmiştir. Ebû Hâşim 98/716 yılında ölünce taraftarları dört fırkaya ayrılmıştır. Bkz., Nevbahtî, *a.g.e.*, s. 27-8.

lerle intikamın ötesinde Ehl-i Beyt'i imam, önder, vâsi, mehdî olarak tavsif etmiş idareye de talip olduğunu deklare etmiştir.

- f. Muhtâr es-Sakafî hareketinin hedefi belli oranda Tevvâbun hedefleri ile örtüştüğünden, hezimete uğrayan Tevvâbundan sağ kalanları Muhtâr es-Sakafî kendi safına dâhil ederek taraftar kitlesini genişletmiştir.

Sonuç ve Değerlendirme

Hz. Hüseyin Kûfelilerin ısrarlı talepleri karşısında önce Müslim b. Âkil'i Kûfe'ye göndermiş sonra da kendi gitmeye karar vermiştir. Henüz Kûfe'ye ulaşmadan Emevî ordusu tarafından Kerbelâ'da durdurulmuş, Yezîd'e biat etme seçeneğinin dışında bir alternatif sunulmamıştır. Neticede büyük bir orduya karşı bir avuç insanla mücadele eden Hz. Hüseyin, beraberindekilerle birlikte hunharca şehit edilmişlerdir. Kerbelâ, İslam tarihinde günümüze değin etkisini sürdüren, Müslümanları derinden yaralayan ender olaylardan biridir. Kerbelâ'yı takip eden süreç içerisinde;

Hz. Hüseyin'in ölümünden sonra taraftarlarından bir kısmı Muhammed b. Hanefiyye'nin imam olduğunu, bir kısmı Muhammed b. Hanefiyye'nin Mehdî ibnu'l-Vâsi olduğunu, bir kısmı Zeyne'l-Âbidîn'in imam olduğunu, bir kısmı imâmetin son bulduğunu, bir kısmı ise Ehl-i Beytten her hangi birinin imam olabileceğini kabul ederek farklı gruplara bölünmüşlerdir.

Kerbelâ, başta Yezîd, devamında ise Emevî hilafetine karşı hareketleri körüklemiş, yerel veya genel yönetime karşı yapılan birçok hareketin sebebi veya bahanesi gösterilerek çeşitli şahıs ve gruplar tarafından istismar edilmiştir.

Kerbelâ olayından sonra Hz. Hüseyin'in intikamını almak üzere erken dönemde iki önemli hareket tertip edilmiştir. Bu hareketlerden ilki Tevvâbun hareketidir. İslâm tarihini derinden sarsan Kerbelâ hadisenin oluşumunda kendi ihanetlerinin payının büyük olduğunu düşünen bir kısım Kûfeli pişmanlık duyarak Hz. Hüseyin'in intikamını almak üzere Tevvâbun hareketini başlatmıştır. Her ne kadar hareket, hezimetle sonuçlansa da Şîa tarihinde ilk Şîi hareket veya Şîilik tarihinin dönüm noktalarından biri olarak ya da en azından Ehl-i Beyt adına mevcut düzene bir tepki hareketi olarak görülmüştür.

Kerbelân'ın intikamını almak üzere tertip dilen diğer hareket ise Muhtâr es-Sakafî'nin hareketidir. Muhtâr b. Ubeyd es-Sakafî, Hz. Ali'nin hayattaki oğlu Muhammed b. Hanefiyye'nin kendisini Ehl-i Beyt'in intikamını almak için görevlendirdiğini iddia ederek bir hareket başlatmıştır.

Muhtâr'ın çoğunluğu Mevâliden oluşan taraftarları ile Kûfe ulularından da destek alarak başlattığı hareket kısa sürede netice vermeye başlamış,

Kerbelâ'da Hz. Hüseyin'in şehit edilmesi olayında dahli olan hemen hemen herkesi yakalatıp öldürtmüştür. Muhtâr'ın estirdiği hareket Muhammed b. el-Hanefiyye ve Ehl-i-Beyt tarafından memnuniyetle karşılanmıştır.

Muhtâr, hareketi sürecinde Mevâlinin savunucusu olduğunu iddia etmesi kendisine Mevâliden büyük destek sağlamış ancak araplar ile Mevâli arasındaki menfaat çatışması bir takım güçlükler çıkarmıştır.

Muhtâr es-Sakafî, Ehl-i Beyt adına Hz. Hüseyin'in intikamını almak için tertip ettiği hareketi Ehl-i Beyt'in karizmasıyla ilişkilendirerek Muhammed b. Hanefiyye'yi Mehdîyyü'bnü'l-Vâsî olarak nitelendirmiştir. Böylelikle o, dini terminolojiye "Mehdî, Vâsî" gibi kavramları sokmakla yeni hareketin inanç yapısının oluşmasına zemin hazırlamıştır.

İlk Şiî ayaklanmalar olarak nitelendirilen Kerbelâ ve Kerbelâ ile ilintili olarak gerçekleşen Tevvâbûn ve Muhtâr es-Sakafî hareketleri Şiî oluşumunun en önemli yapı taşları olarak görülmüştür.

Kaynakça

Ağrakça, Ahmed, *Emevîler Döneminde Kıyamlar (Saltanata Karşı Hilafet Mücadeleleri)*, Şafak yay., İst. 1992.

Aksu, Ali, "Kerbela Literatürü", Yıldız, Alim (Ed.), *Çeşitli Yönleri İle Kerbela I*, Asistan Yay.,Sivas, 2010, s. 341-376.

Algül, Hüseyin, *İslâm Tarihi*, Gonca Yay., İst. 1997.

_____, "Hz. Hüseyin'in Maruz Kaldığı Faciada Yezid'in Sorumluluğu", Yıldız, Alim (Ed.), *Çeşitli Yönleri İle Kerbela I*, Asistan Yay.,Sivas, 2010, s. 89-97.

Bâbaveyh el-Kummî, Ebû'-Hasan Ali b. Hüseyin, *İmâmetü ve't-Tabsiratu mine'l-Hiyerati*, Trz.

Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir, (429/1037), *el-Fark Beyne'l-Fırak*, Thk. Muhammed Muhyiddin Abdu'l Hamid, Beyrut 1990/1411.

Belâzûrî, Ahmed b. Yahya, *Ensâb'ul-Eşraf*, Beyrut 1990.

Brokelmann, Carl, *İslâm Ulusları ve Devletleri Tarihi*, (Çev. Neşet Çağatay), T.T.K.Yay., Ank. 1992.

Büyükkara, Mehmet Ali, *The Imami- Shi'i Movement in the Time of Musa Al-Kazım and 'Ali Ar-Rıza, Thesis Submitted to The University of Edinburg for the Degree of Doctor of Philosophy*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi) 1997.

Ca'feriyan, Resul, *Masum İmamların Fikri ve Siyasi Hayatı*, (Çev. Cafer Bayar), Kevser Yay. İst. 1994.

Câbirî, Muhammed Abid, *İslâm da Siyasi Akıl*, (Çev. Vecdi Akyüz), Kitabevi Yay., İst. 1997.

Dâvud, Nebile Abdu'l-Munim, *Neşetu's-Şiati'l-İmâmiyye*, Bağdat, 1968.

Demircan, Adnan, *İslâm Tarihinin İlk Asrında İktidar Mücadelesi*, Beyan Yay., İst. 1996.

_____ “Ehl-i Sünnet Âlimlerinin Kerbela Olayına Yaklaşımları”, Yıldız, Alim (Ed.), *Çeşitli Yönleri İle Kerbela I*, Asistan Yay.,Sivas, 2010, s. 295-305.

Ebû Mihnef, *Maktelu Huseyn ve Marsâu Ehl-i Beytihi ve Ashâbihî fi Kerbelâ*, Bağdat 1977.

Ebû Zehra, Muhammed, *İslâm da Siyasî, İtikadî ve Fikhî Mezhepler Tarihi*, Çev. Sıbgatullah Kaya, Şura Yay., İst. 1996.

Ed-Dîneverî, Ebû Hanife Ahmed b. Dâvûd, (282/895), *Abbâru't-Tivâl*, Thk., Abdül-Mün'im Âmir, Kahire 1960.

El-Eş'ârî, Ebû'l Hasan Ali b. İsmail, (324/936), *Kitâbu Makâlâtî'l-İslâmiyyin ve İhtilâfî'l-Musallîn*, Nşr. Helmut Riter, Wiesbaden, 1980/1400.

El-İsferâinî, Ebû'l Muzaffer, (471/1078), *et-Tabsîr fi'd-Dîn ve Temyîzu'l-Firkati'n-Nâciye an Firâki'l-Hâlikîn*, Thk., Kemal Yusuf el-Hût, Beyrut 1983.

El-Malâtî, Ebi'l Hasan Muhammed ibn Ahmet eş-Şâfi, (377/987) *et-Tenbih ve'r-Reddi 'alâ Ehlî'l-Ehvâ ve'l-Bid'a*, Nşr., M. Zahid b. el-Hasan el-Kevserî, Beyrut 1968.

Er-Râzi, Fehrü'd-Dîn, *İtikâdâtü Firâki'l-Müslimin ve'l-Müşrikin*, Thk. Ali Sami en-Neşşar, Beyrut 1982.

Fığlalı, Ethem Ruhi, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, Selçuk Yay., 6. Baskı, İst. 1993.

_____, *İmâmiyye Şıası*, İst. 1984.

Gölpınarlı, Abdulkakıy, *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şiîlik*, Der Yay., İst. 1997.

Hasan, İbrahim Hasan, *Dini Kültürel Sosyal İslâm Tarihi*, (Çev. Heyet), Kayhan Yay., İst. 1987.

İbn Abdîrabbih, Ahmed b. Muhammed, *el-İkdu'l-Ferid*, Beyrut 1965.

İbn Hazm, Ali b. Ahmet et-Tâhirî, (456/1063) *el-Fasl fil-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, Daru'l Marifet, Beyrut Trz.

İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâil, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Thk., Dr. Abdullah b. Abdül-Musin Et-Turkî, Hicr Yay., Beyrut 1998.

İbn Tulûn, Şemsuddin Muhammed, *el-Eimmetül-İsnâ Aşer, Şezeratü'z-Zehbiyye*, Thk., Selahaddin el- Müneccid, Beyrut 1958.

İbnu'l-'Asem, Ebû Muhammed Ahmed, *el-Futûh*, Beyrut 1986.

İbnu'l-Esir, İzzuddin Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-Tarih*, Dâru Sâdır Yay., Beyrut 1965.

Keskin, Yakup, Ehl-i Beyt Adına Yürütülen Siyasî Hareketlerin Genel Karakteristiği Bağlamında Abbâsî Yönetiminde İmamların Varlık Mücadeleleri, Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, VIII (2008), sayı:3, s. 215-41.

Köksal, M. Asım, *Hız. Hüseyin ve Kerbelâ Faciası*, Ank. 1984.

Kuleynî, Sigatü'l-İslâm Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kub b. İshâk, *Usûlu Kâfî*, Dâru'l-Kutubi'l-İslâmiyye, Tahran 1969.

Kummî, Sa'd b. Abdullah Ebî Halef el-Eş'âri, (301/913), *Kitab'ul-Makâlât ve'l-Fırak*, Nşr. Dr. Muhammed Cevâd Meşkur, Tahran 1963.

Kutlu, Sönmez, "Çeşitli Yönleriyle Kerbelâ", Yıldız, Alim (Ed.), *Çeşitli Yönleri İle Kerbelâ I*, Asistan Yay.,Sivas, 2010,s. 427-450.

Meş'ûdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Hüseyin, *Mürûcu'z-Zeheb ve Medâinu'l-Cevher*, Thk., Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, IV. Baskı, Beyrut 1990.

Nebile Abdu'l-Mun'im, Dâvud, *Neş'etü's-Şiati'l-İmâmîyye*, Bağdat 1968.

Neşvânü'l-Himyerî, *el-Hûru'l-İyn*, Thk., Kemâl Mustafa, Kahire 1948.

Nevbahtî, Ebû Muhammed Hasan b. Mûsâ, (300/912), *Firaku's-Şiâ*, İst. 1931.

Onat, Hasan, *Emevîler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, T.D.V.Yay., Ank. 1993.

Öz, Şaban, "İktidar Aracı Olarak Kan Talebi Olgusunun Hz. Osman Hz. Hüseyin Perspektifinde Karşılaştırmalı Bir Analizi", Yıldız, Alim (Ed.), *Çeşitli Yönleri İle Kerbelâ I*, Asistan Yay.,Sivas, 2010, s. 276-290.

Rayyıs, Ziyaüddin, *İslâm da Siyasi Düşünce Tarihi*, (Çev. İbrahim Sarmış), Nehir Yay., İst. 1995.

Şeblâncî, Seyyid, *Nûru'l-Ebsâr fî Menâkibi Âl-i Beyt'in-Nebiyi'l-Muhtâr*, Kahire 1375.

Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed ib. Abdi'l-Kerim ib. Ebi Bekr Ahmed, (548/1153), *el-Milel ve'n-Nihal*, Thk. Muhammed Seyyit Keylani, Beyrut 1975.

Şenyayla, Gencal, "Kerbelâ Olayı Sürecinde Tarafların Yazdıkları Mektuplarda ve Oluşturdukları Söylemlerde Kullandıkları Argümanlar", Yıldız, Alim (Ed.), *Çeşitli Yönleri İle Kerbelâ I*, Asistan Yay.,Sivas, 2010, s. 54-88.

Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir, (310/913), Thk., Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim, *Târihu't-Taberî (Târihu'l-Rusul ve'l-Mulûk)*, Dâru'l-Maarif Yay., 2. Bsk., Beyrut Trz.

Turan, Ahmet, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, II. baskı, Samsun 2000.

Watt, W. Montgomey, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (Çev.Ethem Ruhi Fiğlalı), Birleşik Yay., İst. 1998.

_____, *İslâm'î Tetkikler (İslâm felsefesi ve Kelâmı)*, (Çev. Süleyman Ateş), *A.Ü.İ.F.Y. LXXXIII*, Ank. 1968.

_____, "Emevîler Devrinde Şiilik", Çev. İsa Doğan, *O.M. Ü. İ. F.D.*, Sayı: 10, 1998.

Wellhausen, Julius, *İslâm İyetin İlk Devrinde Dini-Siyasi Muhalefet Partileri*, Çev. Fikret Işıltan, T.T.K.Y., Ank. 1989.

Ya'kûbî, Ahmed b. Ebî Ya'kûb b. Ca'fer b. Vehb, (292/904), *Târihu'l-Ya'kûbî*, Dâru'l Sadr, Beyrut 1992.

Zâhir, İhsan İlähi, *eş-Şiatu ve'r-Teşyi'*, İdaretü Tercuman es-Sünne Yay., I.Baskı, Lahor, Pakistan 1984.

Zehebî, *Siyeru 'Alâmi'n-Nubelâ*, II. Baskı, Beyrut 1982.

İLKÖĞRETİMDE KÜRESEL DEĞERLER (100 TEMEL ESER ÜZERİNE BİR İNCELEME) (*)

Recep ÖZKAN (**) - Ümit SİVRİKAYA (***)

ÖZ

Bu çalışmada Milli Eğitim Bakanlığı'nun ilköğretim okulları için tavsiye ettiği 100 Temel Eser serisinde yer alan kitaplarda küresel değerlerin incelenmesi konu edilmektedir.

Araştırmada tarama modeli kullanılmıştır. Araştırmanın evrenini Milli Eğitim Bakanlığı'nun ilköğretim okulları için tavsiye ettiği "100 Temel Eser" okuma kitapları serisi; örneklemini ise bu eserler arasından tesadüfi örnekleme yöntem ile seçilen 40 eser oluşturmaktadır. Eserlerde işlenen değerler ilgili kitaplardan fişlenerek bilgisayar ortamına aktarılmış, elde edilen bulgular nitel açıdan sınıflandırıldıktan sonra frekans, yüzde ve yoğunluk puanı açısından nicel olarak analiz edilmiştir.

Sonuçta, İlköğretim 100 Temel Eser serisindeki kitaplarda "demokrasi" değerinin işlenme sıklığı bakımından ilk sırada yer aldığı görülmüştür. Demokrasi değerini sıra ile etik, bireysel gelişim, hürriyet, empati, bilgi, toplam kalite ve verimlilik değerleri izlemektedir. Eserlerde en az yoğunlukta bulunan değer ise "çatışma" değeridir. İncelenen yerli ve yabancı yazarlı eserlerde "Avrupa Birliği" değeri tespit edilememiştir.

Anahtar Kelimeler: Değerler, Küresel Değerler, İlköğretim, 100 Temel Eser, Küreselleşme.

* Bu çalışma, "İlköğretimde Küresel Değerleri 100 Temel Eser Üzerine Bir İnceleme" adlı yüksek lisans tezinden geliştirilerek hazırlanmıştır.

** Yrd. Doç. Dr., Niğde Üniversitesi Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Bölümü Öğretim Üyesi. (recepozkan33@hotmail.com)

*** Sınıf Öğretmeni, Bozköy İlköğretim Okulu, Çiftlik / Niğde. (sivrikaya_8648@hotmail.com)

ABSTRACT

A Research on 100 Basic Works Global Values at Primary Education

Within this research, the examination of the global values mentioned in the books of "100 Basic Work" series that suggested for primary schools by National Education Ministry is subjected.

"Descriptive Field Work" method is used in the research. "100 Basic Work" reading book series, which is suggested for primary schools by Primary Ministry of Education, constitutes the universe of the research; as for the sample, 40 books chosen between these work by coincidental technique constitutes it. The values processed in these works were tagged and then transferred to the electronical environment. After he results were classified quantitatively, they were analyzed qualitatively from the point of frequency, density and percentage.

Consequently, it is seen that, in the books of Primary School 100 Basic Works series the value of "democracy" takes places at first. The values of ethic, personal development, liberity, empathy, knowledge, total quality and productivity follows sequentially the value of democracy. However, in the works the value found with lowest intensity is the value of "modernization". No value as "European Union" was discovered in the books by native and foreign authors.

Keywords: *Values, Global Values, Primary School 100 Basic Works, Globalization.*

Giriş

Çağlar boyunca değerler, hem birey hem de toplumlar için önemli bir yol gösterici olarak öne çıkmaktadır. Birey ve toplum hayatının önemli yol işaretleri olarak bireysel ve toplumsal hayatı yönlendirmede etkili olan değerler; Rocher'a¹ göre bir kişi ya da bir topluluğun ideal kabul ettiği var olma ya da hareket etme tarzıdır. Ültanır'a² göre değerler bir inanç tipi olup, insanın nasıl hareket edip etmemesi gerektiğini gösterirler. Rokeach³ değerleri, bireylerin önemli yaşam hedefleri ya da kişinin yaşamına rehberlik eden standartlar şeklinde tanımlarken, Brubacher⁴ değerlerin birey davranışlarının ilham kaynağı olduğunu, istek ve eğilimden önce geldiğini ve onun ortaya çıkmasını

1 Rocher, G., *Le Changement Social*, Paris, 1968, 318s. Akt: Doğan, *Sosyoloji Kavramlar ve Sorunlar*, Ankara, Pagem A Yayıncılık, 2007.

2 Ültanır, E. (1996), "Değer Kavramının Anlamı", *Gazi Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, Ankara: Yeni Dönem Sayı 4.

3 Rokeach M. J., *The nature of human values*. New York: The Free Press, 1973.

4 Brubacher, J., S., "Değer Özel mi, Yoksa Genel mi"? Çeviren: Ferhan Oğuzkan, *Eğitim ve Bilim Dergisi*, Sayı.60, 1986.

sağlayan etken olduğunu belirtmektedir. Schwartz⁵ ise bireyin veya diğer sosyal oluşumların hayatına yol gösterici ilkeler olarak tanımlamaktadır.

Değerler özelde bireyin genelde ise toplumun doğru-yanlış, güzel-çirkin, iyi ve kötü vb. durumlara yükledikleri anlamlarla ilgili olup tavır ve davranışların belki de en önemli yol haritalarıdır. Toplumsal yapı içinde çoğunluğun kabul ettiği davranış kurallarıdır. Değerler kavramlar veya inançlardır, arzulanmış sonuç veya davranışla ilgilidir, davranışın belirlenmesi veya olayın değerlendirilmesinde belirleyicidirler ve göreceli önemlerine göre sıralanırlar.⁶ Kızılçelik ve Erjen⁷ değerleri bir sosyal grubun veya toplumun kendi varlık, birlik, işleyiş ve devamını sağlamak ve sürdürmek için üyelerin çoğunluğu tarafından doğru ve gerekli oldukları kabul edilen; onların ortak duygu, düşünce, amaç ve menfaatlerini yansıtan genelleştirilmiş temel ahlaki ilke veya inançlar olarak tanımlanmaktadır Bu nedenledir ki her toplum kendi yapısına uygun değer üretir. Üretilen değerlerden bazıları evrensel nitelik taşımakla birlikte bu değerlere yüklenen değer yargıları toplumdan topluma farklılık gösterebilir. Bu durum ise toplumsal hayatın önemli ipuçlarını verir. Çünkü değer yargıları toplumların hayat felsefelerini yansıtır. Olaylara bakışını, tavır ve davranışların anlamlarını belirler. Dolayısıyla bireylerde içinde doğup büyüdükleri toplumsal yapı durumuna göre şekillenirler. Kısaca bireysel yaşamın belirlenmesinde toplumsal yaşamın önemli etkisi söz konusu olmaktadır.

Toplumsal Değerler ve Değişim

Toplumsal varlık olması nedeniyle birey, toplumun özelliklerini kendi bünyesinde taşır.⁸ Toplum ise, gerek maddi, gerek manevi olarak, bireyi kuşatan işler, fiiller, karakterler, inançlar ve değerler sistemidir.⁹ Bir toplumda kabul edilen değer hükümleri yetiştirilmesi amaçlanan insan tipinin türünü tayin eder. Toplumca arzu edilen tutum, o değer hükümlerine göre belirlenir.¹⁰ Değer hükümlerinin belirlenmesinde ise hem toplumsal yapıda meydana gelen değişim hem de toplumsal yapıyı oluşturan halkın değerlerinin dikkate

5 Schwartz, S. H., "Are There Universal Aspects in The Structure and Content of Human Values?" *Journal of Social Issues* 50 (4), 19-45, 1994.

6 Aavik, T., Allik, J., "The structure of Estonian People Values": A Lexical Approach. *European Journal of Personality*, 2002.

7 Kızılçelik, S., Erjen, Y., *Açıklamalı Sosyolojik Terimler Sözlüğü*. Konya: Günay Ofset, 1992.

8 Ülken, H. Z., *Sosyolojiye Giriş*, İstanbul: Ülken Yayınları, 1947, s.174.

9 Ülken, H. Z., *Veraset ve Cemiyet*, İstanbul, Ülken Yayınları, 1957, s.IX.

10 Öner, N., *Öğretim ve Eğitime Bir Bakış*, Eğitim Bilimleri I. Ulusal Kongresi, Ankara, Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayınları, 1993, s.7.

alınması gerekmektedir. Çünkü her türlü toplum değişmesi için, halkın değerler sistemini dikkate almak gerekir.¹¹ Toplum ancak değerleri içselleştirmiş bireylerden oluştuğu zaman devamlılık sağlayabilir. Tersi durumda insanların bir arada bulunması zorlaşacak ve toplumsal yapıyı tehdit eden, istenmeyen davranışlar artacaktır.¹² Toplumdaki bireylerin o değerleri korumasına veya göz ardı etmesine paralel olarak değerler ya zamanla kaybolurlar ya da bir sonraki nesle aktararak yıllarca devam ettirilirlir. Bu olay değerlerin içselleştirilmesine ve genel kabul görmesine bağlıdır.¹³ Değerlerin kaybolmasında ya da değer yargılarının değişmesinde toplumsal yapıdaki değişimin önemli bir etkisi vardır. Değişimin yönü ve şiddeti, toplumlarda değerlerin etkililiğini ortaya çıkarırken tersi durumda yani toplumda değerlerin konumu da değişim üzerinde oldukça etkilidir. Değerlere sıkı sıkıya bağlı toplumlarda değer değişimine olumlu bakılmaz. Değişim yok olmayla bir tutulur. Bu nedenle de değerlerin her dönemde korunması ve olduğu gibi yeni nesillere aktarılması önemsenir. Bu durumda olan toplumların gelişmesi de yavaş ya da çok az olma eğilimindedir. Oysaki çok hızlı değişen dünya düzeninde değişime direnç göstermek, diğer toplumların gerisinde kalmakla eş anlamdadır. Değişimin kaçınılmaz olduğu çağda bu değişimin yönünün ve şiddetinin belirlenmesi önemlidir. Bu belirleyicilikte bazı kurumlar önemli etki gücüne sahiptir. Bu kurumların başında da eğitim gelmektedir.

Toplumsal değişimin önemli etkenlerinden olan eğitim sistemi dolayısıyla okullar bu değişimi sistemli ve bilinçli olarak gerçekleştirmeye çalışır. Her toplum, eğitimin ilk kademesinden başlayarak bireylerine toplumsal değerlerini kendi eğitim sisteminin özelliklerine göre aktarmaya çalışır. Toplumların değerlere dolayısıyla değer yargılarına yükledikleri anlamlara göre, değerlerin eğitim aracılığıyla bireylere aktarım hızı ve şekli farklılaşmaktadır. Türk Eğitim Sisteminde de değerler önemli bir yer tutmakta olup, eğitim tarihinin her döneminde değerlerin aktarımının önemi üzerinde durulduğu görülmektedir. Eğitim kademeleri içinde ise özellikle okulöncesi ve ilköğretim değer aktarımı açısından ilk sırada gelmektedir. Yenilenen ilköğretim programında değerler önemli bir yer işgal etmekte, değer eğitimine önem verilmesi gerektiği vurgulanmaktadır. Bu amaçla da birçok dersin müfredatı içine değer konusu doğrudan ya da dolaylı olarak yerleştirilmiştir. Bu işlemin yapılmasında, bireyleri

11 Türkdoğan, O., *Toplum Kalkınması*, Erzurum: Dedekorkut Yayınları, 1977, s.27.

12 Akbaş, Oktay, "Türk Milli Eğitim Sisteminin Duyuşsal Amaçlarının İlköğretim İkinci Kademedeki Gerçekleşme Derecesinin Değerlendirilmesi", (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ankara, 2004.

13 Gudmundsdottir, S., "Values in pedagogical content knowledge", *Journal of Teacher Education*, 41 (3), 44-52, 1991.

gelecekte yaşayacakları çağa hazırlama önem arz etmektedir. Bireyleri çağın gereklerine göre yetiştirmede toplumsal değerler yanında küresel değerlerin de önemi büyüktür.

Küreselleşme ve Değerler

Gelinen noktada küreselleşmenin de etkisiyle, toplumsal değerler yanında küresel değerlerin de bireylere öğretilmesinin önemi her geçen gün artmaktadır. Küreselleşmede, sosyal ilişkiler bir ön koşul olmakta ve kültürler arası etkileşim önem kazanmaktadır. Küreselleşme, bazen toplumların birbirine benzediği ve böylece tek bir global kültürün ortaya çıktığı süreci anlatırken, bazen de toplumların, toplulukların ve bireylerin kendi farklılıklarını ve kimliklerini ifade etme ve belirleme sürecini anlatır.¹⁴ Küreselleşmenin, bir süreç ve bir gerçek olarak insanlığın karşısında dikiliyor olması, bugün daha fazla kabul gören bir düşünce olmaya başlamasıdır. Bundan kaçınmak ve getirdiği evrensel dünya değerlerini yok saymak, daha baştan küreselleşen dünyaya teslim olmak anlamına gelebilir.¹⁵ Toplumsal olarak var olabilmek gelişen dünya düzeninde çağdaş toplumlar içinde yer alabilmek için küreselleşmenin gereklerine uymak gereği ortaya çıkmaktadır. Toplumların ve bireylerin, küreselleşmenin doğuracağı muhtemel sonuçlara karşılık önlem alabilecek ve değişimlerden yarar sağlayabilecek yetilere sahip olmaları gerekmektedir.¹⁶ Küreselleşmenin gereklerinden birisi de küresel değerlerin öğretimidir. Toplumsal değerler yanında küresel değerlerin öğretimi önem kazanmaktadır. Bununla birlikte toplumsal değerlerin değişen dünya düzenine uyum sağlamada etkili olacak şekilde yeniden düzenlenmesi başka bir ifade ile değer yargılarının değişmesi gereği ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla bu durum, eğitim-öğretim programlarının hazırlanmasını da etkilemektedir. Yeni değerlerin program üzerindeki etkileri içeriklerde de değişiklikler ortaya çıkarmaktadır. Yeni değerler derslerin sayısı ve türünün yeniden belirlenmesini zorunlu hale getirmektedir. Buna paralel olarak da ders içeriklerin yeni değerlere göre düzenlenmesini zorunlu kılmaktadır.¹⁷

14 Cafoğlu, Z., Somuncuoğlu D., "Global Values in Education and Character Education", ERIC NO: ED449449, 2000. Akt: Çalık, T. ve Sezgi, F., Küreselleşme, Bilgi Toplumu ve Eğitim, Mart 2005 Cilt:13 No:1 Kastamonu Eğitim Dergisi 55, 2005, s.77-57.

15 Çalık, T., Sezgi, F., "Küreselleşme, Bilgi Toplumu ve Eğitim", Cilt:13 No:1 Kastamonu Eğitim Dergisi 55, 2005, s.55-57.

16 Akçay, R. C., "Küreselleşme, Eğitimsel Yoksunluk ve Yetişkin Eğitimi", Milli Eğitim Dergisi, Sayı: 159, Ankara, 2003, s.4.

17 Özden, Y., Eğitimde Dönüşüm, Eğitimde Yeni Değerler, Ankara: Pegem Yayıncılık, 2. Bası, 1999, s.20.

Çağın gereklerine göre yenilenen eğitim programlarında yer alan değerlerin de yeni anlam ve işlevler üstlenmesi gerektiği kabul edilen önemli bir noktadır. Yeni ilköğretim programının önemli amaçlarından olan yenilikçi bireyler yetiştirebilmek yaratıcı, eleştirel, yansıtıcı düşünmenin geliştirilmesi ve olaylara bilimsel bakabilmenin sağlanmasıyla mümkün olabilmektedir. Bu yolla da değer gerçekleştirme yaklaşımı ortaya çıkmaktadır. Kirschenbaum¹⁸ değer gerçekleştirme yaklaşımının amacını, öğrencilerin yaratıcı ve eleştirel düşünceye sahip bireyler yetiştirmek olarak belirtmektedir. İşte tam bu noktada küreselleşen dünyada, değerlerin de bu ortama uygun şekilde öğretilmesi, küresel değerlerin de bireylere kazandırılması gereği ortaya çıkmaktadır.

Eğitim aracılığıyla yetiştirilecek bireylerin çağın gerekleriyle donatılmasında, birey dolayısıyla toplumsal yapının benimsediği değerlerin uygun şekilde aktarımının önemli etkisi vardır. Zaman içinde ortaya çıkan gereksinimleri karşılamak için değer önceliklerinde değişiklikler olabilir.¹⁹ Toplumsal değerler yanında küresel değerlerin bireylere öğretilmesi, küresel ve toplumsal değerlerin uyumlu olması bu değerlerin nasıl öğretildiği ile ilgilidir. Küresel değerlerin bireylere aktarımında birçok yol kullanılabilir. Bunların başında, aktarımın sistemli ve bilinçli olarak yapılmasından dolayı eğitim sistemi gelmektedir. Eğitim sisteminin bu işi yaparken yararlandığı önemli araçlardan birisi de ders kitaplarıdır.

İnsan her dönemde bilgiye ihtiyaç duymuştur ve duyacaktır. İhtiyaç duyulan bilgilerin tekrar tekrar kullanımı için de kaydetme zorunluluğu ortaya çıkmaktadır. Bilgiyi üreten tek varlık olan insan onu yeniden kullanmak için kaydetmek gereğini de hissetmiştir.²⁰ Zaman içinde kaydedilen bu bilgiler kitap ismiyle kullanıma sunulmuştur. Kitaplar, insanlar arasında düşünce ve bilgileri, inanç ve duyguları yayan, zekâ ve kültürün, ilim ve sanatın, değer hükümlerinin dünya ölçüsünde paylaşılmasına ve zaman içinde devamına yardım eden vasıtalarlardır. Kitaplar, bir milletin kültür değerlerini dünden bu güne taşıyan varlıklar olarak milli kültürün temel taşları ve aynı zamanda insanlığın paylaştığı ilim ve fikir dünyasına açılan kapılardır.²¹ Kitap, bire-

18 Kirschenbaum, H., 100 ways to enhance values and morality in schools and youth settings. Massachusetts: Allyn&Bacon Company, 1995.

19 Kuşdil, E., Kağıtçıbaşı, Ç., "Türk Öğretmenlerinin Değer Yönelimleri ve Schwartz Değer Kuramı", Türk Psikoloji Dergisi, Cilt: 15, Sayı: 42, 2000, s.59.

20 Kaya, İsmail "İlköğretim Ders Kitaplarında Tasarım Sorunu", Türkiye ve Almanya'da İlköğretim Ders Kitapları içinde, Ankara:1996, s.52.

21 MacIver, R.M., Page, C. H., Cemiyet, (Çev. Amiran Kurtkan), İstanbul, MEB, Devlet Kitapları, s.57, 1969, s.57.

yin doğrudan ilişki kurduğu bir bilgi ve kültür aracı²² yaşanmış, denenmiş, yeniden yaratılarak üretilmiş bilgi birikimlerinin sunulduğu kaynaklardır.²³ Kitapların eğitim-öğretimde kullanımıyla da ders kitabı kavramı ortaya çıkmıştır. Ders kitapları her toplumda sadece temel eğitim aracı olarak değil, büyük ölçüde başat öğrenim aracı olarak görev görürler²⁴ Genç beyinleri çağdaş düşünceler ve yepyeni bilgilerle beslemenin en etkin aracı okullarda okutulan modern ders kitaplarıdır.²⁵ Yetişkinlerin tercihleri sonucu üretilen ders kitapları farklı oranlarda toplumun ve yazarın dünyaya bakışını ve düşünce biçimini ortaya koyar.²⁶ Ayrıca ders kitapları, ait oldukları dönemdeki egemen siyaseti ve bu dönemin toplumsal yapısını yansıtabilmek açısından ipuçları taşıyabilmesi gibi bir özelliğe de sahiptir.²⁷ Ders kitaplarının bu önemli özelliği, öğretmenlerin algısıyla da ilişkilidir. Bu durum iki açıdan ele alınması gereken bir konudur. Ders kitaplarındaki bilgilerin çağın gereklerine uygun olmaması durumunda öğretmenin gerekli bilgiye sahip olmasıyla bu eksiklik telafi edilebilecek bir durum olarak görülebilir. Diğer taraftan ders kitaplarının çağın gereklerine uygun bilgilerle donanmış olması yanında öğretmenin eksikliği de problem olarak görülebilir.

İlköğretim dönemi dikkate alındığında, bu dönem öğrencileri için öğretmenin çok önemli bir rol model olması durumu ortaya çıkmaktadır. Hatta bu dönem çocukları için öğretmenin aileden daha çok öne çıktığını söylemek yanlış olmaz. Değer öğretiminde ya da değerlerin öğrencilerde içselleştirilmesinde ders kitapları yanında bu kitapların uygulayıcıları olan öğretmenlerin değerlerle ilgili tutum ve davranışları çok önem arz etmektedir. Öğretmenler öğrenciler için hem sınıf içinde hem de sınıf dışında çeşitli stratejiler uygulayarak içinde yaşanılan toplumun temel değerlerini en iyi biçimde yansıtacak

22 İcmeli, M., "Türkiye'de İlköğretim Kitaplarında Fiziksel Yapı, Tasarım ve İllüstrasyon Sorunu", Türkiye ve Almanya'da İlköğretim Ders Kitapları İçinde, Ankara, s.130, 1996, s.130.

23 Pekmezci, H., İlköğretim Ders Kitaplarındaki Resimlerin Çocuğun Görsel Eğitimine Etkisi, Türkiye ve Almanya'da İlköğretim Ders Kitapları, Ankara: 1996. s.146,

24 Ortaylı, İ., "Ders Kitabından Tarih Nasıl Öğrenilir", Bilim ve Sanat, Aylık Kültür Dergisi, Ekim, 1993, s.7.

25 Erpulat, D. E., Tarih Ders Kitaplarında Tarih Bilinci ABD Modeli, s.270.

26 Baker, C. D., Freebody, P., Children's First School Boks: Introductions to the culture of literacy, Oxford. Basil Blackwell, 1989, Hooper, J.H. B.A., Children's U.S. History texbooks. 1787-1865. social education, 1993, p.18.

27 Tüfekcioğlu, H., "Ders Kitapları Üzerine Yapılmış İki Çalışma ve Yetişkinlere Okuma Yazma Öğreten İki Kitap Hakkında İnceleme", Sosyoloji Dergisi, 1993-1995, Sayı. 4 İstanbul, s.61, 1997.

şekilde model olmalıdırlar.²⁸ (Öğrenci kitaplarda vurgulanan değerlerle öğretmeninin bu değerlere sahip olması arasında çatışma yaşamamalıdır. Tüm bunların yanında değerlerin sadece aktarımı değil, öğrencilerde içselleştirilmesi de gerekmektedir. Bu içselleştirmede öğretmen kendisinin örnek olması yanında aileden başlayarak çevrenin de örnek olmasını sağlaması gerekmektedir. Değerlerin değişimi bireylerin kişilik yapılarında önemli değişikliklere yol açar. Değerler bireysel açıdan benlik kavramının özünü oluşturarak eylem ve düşünceyi etkiler.²⁹

Değerlerin içselleştirilmesinde bir başka etken de teori ve pratik ilişkisinin kurulması gereğidir. Sistem her ne kadar mükemmel olursa olsun, uygulamada yaşanan aksaklıklar sistemi olumsuz yönde etkileyebilmektedir. Teoride ortaya konulması istenenlerin uygulamada da gerçekleştirilmesi gerekmektedir. Aksi durum tezatlığı dolayısıyla aksaklığı beraberinde getirecektir. Gelineen noktada, ilköğretimlerin başarısının, ortaöğretimde kaliteli okullara öğrenci gönderme sayısı ile ölçüldüğü, ilköğretim okullarının, dershaneler gibi sınav ağırlıklı ders işleme, hatta bir üst kademeye gönderdikleri öğrencilerin isim ve resimlerinin yer aldığı afişlerin okullarda asıldığı bir uygulama ile karşı karşıya kalınmaktadır. Böyle bir durumda değer öğretiminden, değerlerin içselleştirilmesinden çok, sınav başarısının ön plana çıktığı eğitim sistemi söz konusu olmaktadır. Bilgi çağı olarak kabul edilen bu yüzyılda, her alanda olduğu gibi eğitim alanında da hızlı değişimler yaşanmaktadır. Bu hızlı değişimin beraberinde getirdiği birçok yeni teknolojiyi ve materyali öğretmenler ve eğitim kurumları etkin bir şekilde kullanılmaktadır. Modern teknolojilerin eğitim alanına yeni araçlar katmasıyla kitabın önemini azaldığı düşünülse de, gerek modern toplumlarda, gerekse geleneksel toplumlarda kitaplar hala eğitimdeki önemini korumaktadır. Özellikle de eğitim teknolojilerinden mahrum kalmış, tüm eğitim kurumlarında eğitim teknolojilerine eş zamanlı olarak yer veremeyen, geleneksel eğitim anlayışını sürdüren toplumlarda kitaplar öğretmenlerin ve öğrencilerin temel başvuru kaynağıdır. Kitaplar bilimsel bilgilerin aktarımının yanı sıra değer eğitiminde kullanılan etkili araçlardır. (Aral, 2008: 35)'e göre; duyuşsal davranışlar ve değerler, okulda öğretmenin iyi örnek olmasıyla ve derslerde değerlerle ilgili güzel, yerinde konuşmalar yapmasıyla sağlanabilir. Bunun yanında değer eğitimi edebî eserler yoluyla da yapılabilir.

28 Ryan, K. A., "Th a new moral education", Phi Delta Kappan, 68, 228-233, 1986, Aktaran: Tay, B. ve Yıldırım, K., "Parents' Views Regarding the Values Aimed to be Taught in Social Studies Lessons. Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri / Educational Sciences: Theory & Practice 9 (3) • Summer 1529-1542, 2009.

29 Lau, S., "The value orientations of Chinese University Students in Hong Kong. International Journal of Psychology, 23, 583- 596, 1988.

Kazandırılmak istenen değerlerin var olduğu metinler öğrencilere okutulabilir. Özellikle de değer eğitimi gibi hassas bir konuda Türk ve Dünya Klasığı haline gelmiş okuma kitaplarındaki metin ve hikâyelerinden yararlanma özellikle ilköğretim okullarında yıllardır kullanılan etkili bir yöntemdir.

Eğitim aracılığı ile mevcut olan ve küreselleşmenin etkisi ile yeni anlamlar kazanan değerlerin kuşaklar arası aktarımla devamlılıklarının sağlanmasında ise okullarda kullanılan ders kitaplarının yanında, bir değer aktarıcısı olan okuma kitaplarında bulunan metinler de önemli bir yer tutar. Bu çalışmada; insan hakları, demokrasi, birey, ulus devlet, rekabet kültürü, verimlilik, toplam kalite, girişimcilik, bilgi, kişisel özgüven, empati, hak, özgürlük, hürriyet, eşitlik, laiklik, hukuk devleti, sosyal devlet, çağdaşlaşma, modernleşme, saygınlık, bireysel gelişim, Avrupa Birliği, etik, ahlak, iletişim, sosyalleşme gibi küresel değerlerin MEB'in ilköğretim okulları için tavsiye ettiği "100 Temel Eser" adlı okuma kitaplarında ne kadar sıklıkta yer aldığı belirlenmeye çalışılmıştır. Dolayısıyla küresel değerlerin okuma kitapları aracılığıyla genç kuşakları nasıl etkilediği problem konusu yapılmaktadır.

Yöntem

Araştırmanın Amacı

Bu çalışmada, Milli Eğitim Bakanlığı'nın ilköğretim okulları için tavsiye ettiği "100 Temel Eser" adlı kitap serisinde yer alan küresel değerlerin incelenmesi amaçlanmıştır. Bu amaç doğrultusunda aşağıdaki sorulara cevap aranmıştır:

1. Küresel değerler nedir ve ilköğretim okulları için tavsiye edilen 100 Temel Eser serisinde ne sıklıkta yer almaktadır?
2. İlköğretim okulları için tavsiye edilen 100 Temel Eser serisindeki kitaplarda küresel değerlerden hangisine daha fazla yer verilmiştir?
3. İlköğretim okulları için tavsiye edilen 100 Temel Eser serisindeki kitaplarda küresel değerlerden hangisine daha az yer verilmiştir?
4. İlköğretim okulları için tavsiye edilen 100 Temel Eser serisindeki yerli ve yabancı yazarlı kitaplarda küresel değerlerin yer alma sıklıkları arasında nasıl bir ilişki vardır?

Sınırlılıklar

Bu çalışmanın evreni, Milli Eğitim Bakanlığı'nın ilköğretim okulları için tavsiye ettiği 100 Temel Eser isimli okuma kitapları serisi ile sınırlıdır. Bu kitaplardan 71 tanesi yerli yazarların, 29 tanesi yabancı yazarlı eserlerdir. Araştırmada örneklem olarak 40 kitap incelenmiştir. Bu kırk kitabın seçimi yerli

ve yabancı yazarlı eserlerin yüz kitap içerisindeki sayıları oranında kitabın, random yöntemle seçilmesi ile yapılmıştır. Buna göre incelenen 40 kitabın 12' sini, (% 29) yabancı yazarlı eserler; 28' ini, (%71) yerli yazarlı eserler oluşturmaktadır. Seçilen bu eserlerde tablo 1'de belirtilen değerlerin geçme sıklığının belirlenmesine çalışılmıştır. Bu değerlerin belirlenmesinde; Türkçe eğitimi, Sosyoloji ve Sosyal Bilgiler öğretmenliği alanında uzmanlaşmış ve bu bölümlerde görev yapan eğitim fakültesi öğretim üyelerinden 4 uzmanın bilgisine başvurulmuştur. Kitaplarda inceleme konusu yapılan değerler; tablo 1'de gösterilmiştir. Tablodaki değerlerin belirlenmesinde, önce araştırmacı tarafından literatür taramasıyla ön çalışma yapılmıştır. Literatür taraması sonucu yirmi yedi değerler belirlenmiş bu değerler içinden tabloda belirtilen 10 değer aşağıda belirtilen uzman görüşleri alınarak netleştirilmiştir.

Bu değerlerin kitaplarda geçme sıklıklarının belirlenmesinde doğrudan ve dolaylı mesajlara dikkat edilmiştir. Dolaylı mesajların belirlenmesindeki zorluklar dikkate alınarak, bu tür kelimelerin belirlenmesinde kararsızlık durumu ortaya çıktığı zaman yukarıda bahsedilen uzman görüşlerine başvurulmuştur. Araştırmacı ve uzmanların ortak karar veremedikleri kelimeler kapsam dışı bırakılmıştır.

Tablo 1. Küresel Değerlerin Sınıflama ve Sıralanması

1. Avrupa Birliği	= Avrupa Birliği
2. Bilgi	= Bilgi
3. Bireysel Gelişim	= Bireysel Gelişim- Birey- Girişimcilik- Kişisel Özgüven-Rekabet Kültürü
4. Çağdaşlaşma	= Çağdaşlaşma- Modernleşme
5. Demokrasi	= Demokrasi- Laiklik- Hak- Hukuk Devleti- Eşitlik- İnsan-Hakları- Sosyal Devlet- Ulus Devlet
6. Empati	= Empati- Sosyalleşme- İletişim
7. Etik	= Etik- Ahlak- Saygınlık
8. Hürriyet	= Hürriyet- Özgürlük
9. Toplam Kalite	= Toplam Kalite
10. Verimlilik	= Verimlilik

Araştırmanın Modeli

Küresel değerlerin okuma kitaplarında yer alma sıklığı, değerlerin eğitime dolayısıyla bireye etkisinin belirlenmeye çalışıldığı bu çalışmada olguların betimlenmesi hedeflenmiştir. Bu araştırma, nitel araştırma modelinde içerik

analizine dayalı olarak yapılmıştır. İçerik analizi, kurallara dayalı olarak bir metnin bazı kelimelerinin daha küçük içerik kategorileri ile betimlendiği sistematik, yenilenebilir bir tekniktir.³⁰

Evren ve Örneklem

Araştırmanın evrenini, MEB' in 2005 yılında ilköğretim okulları için tavsiye ettiği "100 Temel Eser" serisindeki okuma kitapları oluşturmaktadır. Evreni oluşturan okuma kitapların 64' ünü yerli yazarların; 29' unu yabancı yazarların eserleri, 7' sini de anonim eserler oluşturmaktadır.

MEB'in 04.08.2005 tarihli ve "İlköğretimde Okutulacak 100 Temel Eser" konulu genelgesinde; "Bu eserlerin belirlenmesinde orta öğretim için hazırlanan listede tutulan yol izlenmiş hayatta olan yazarların eserlerinden seçme yapılmamıştır. Bu tutum, bu gün hayatta olan değerli yazarlarımızın eserlerinin görmemezlikten gelindiği ve onların eserlerini daha değersiz görüldüğü anlamına gelmez. Hayatta olan, eser vermeye devam eden yazarlarımızın da şüphesiz çok önemli, okunması ve okutulması gereken yayınları vardır. Ne var ki bunlar arasından tercih yapma yapmanın zorluğu ortadadır" ibaresi kullanılarak çocukluk ve ilk gençlik edebiyatı üzerine uzman kişilerin yaptığı araştırmalar sonucu belirlenmiş eser isimleri esas alınarak 5, 6, 7, 8. sınıflar için bir liste oluşturulmuştur.

Araştırmanın örneklemini ise bu listeden tesadüfî örneklem yöntemiyle seçilen 40 kitap oluşturmaktadır. MEB' in ilköğretim okulları için tavsiye ettiği listeye bakıldığında yerli ve yabancı yazarlı eserlerin aynı sayıda olmadığı görülmektedir. Liste incelenmiş ve araştırma örneklemini seçilirken yerli ve yabancı yazarlı eserlerin sayıları oranınca eser seçilmiştir. Buna göre seçilen 40 eserin % 71 yani 28 tanesi yerli yazarlara; % 29' u yani 12 tanesi yabancı yazarlı eserlerden oluşmaktadır.

Yapılan piyasa araştırmasında MEB' in yayınladığı listedeki kitapların farklı yayınevlerince değişik sayfa sayısı, hacim ve tarihli pek çok basımlarının olduğu görülmüştür. MEB' in yayınladığı genelgede kitap listesinin sadece "5, 6, 7 ve 8. sınıflar için" diye bir sınırlama yapılmışken piyasada değişik yaş ve sınıf seviyeleri için sınıflama yapılmış kitap setlerinin bulunduğu tespit edilmiştir. Bu durumda araştırmanın tarafsızlığını ve güvenilirliğini sağlamak amacıyla herhangi bir yayınevine ait kitap seti seçilmemiş; örneklemini oluşturulan 40 kitap kütüphane ve kitapçılardan; yayınevine bakılmaksızın tesadüfî yöntem ile seçilmiştir.

30 Büyüköztürk, Ş., Kılıç Çakmak, E., Akgün, Ö.E., Karadeniz, Ş. ve Demirel, F., Bilimsel Araştırma Yöntemleri, Ankara: Pegem Yayınları, 2008, s.253.

Verilerin Toplanması ve Çözümlemesi

Çalışmanın evrenini oluşturan okuma kitaplarında bağlam birimi olarak cümle seçilmiştir. Analiz ünitesi olarak belirlenen değerler alt kategorilerinin her bir benzer anlam içeren 10 temel kategori altında toplanmış ve içerik analizi bu 10 kategori üzerinden yapılmıştır.

Her bir cümle içindeki, alt kategorilere karşılık gelen sözcükler, belirtilen alt kategorileri açıklayan ifadeler ya da doğrudan veya dolaylı olarak anlamı veren cümleler sayılmıştır. Değerlendirmede nesnelliği sağlamak amacıyla kategorileri nicel içerik analizine göre sayma yoluna gidilmiştir. Her bir alt kategorinin cümlelerde ne sıklıkta geçtiği saptanmış çeteleye tek tek kodlanmıştır.

Cümledeki her bir analiz ünitesinin ağırlığı bir puan olarak değerlendirilmiştir. Kategorileri oluşturma, tanımlama ve kodlama işlemi araştırmacının kendisi tarafından yapılmıştır.

Çalışmanın güvenilirliğini sağlamak için daha önce İnal,³¹ Kepenekçi³² ve Özkan³³ tarafından takip edilen yöntem esas alınmıştır. İnceleme kapsamındaki iki kitap basit tesadüfi örnekleme ile seçilerek, iki ayrı eğitim bilimleri uzmanı tarafından tekrar kodlanmıştır. Araştırmacının ve iki uzmanın elde ettiği kategorilere ilişkin dağılımlar karşılaştırıldığında, dağılımların kod frekansları arasında %81 oranında uyum gözlenmiştir. Aynı kodlamaların yapıldığı gözlenmiştir. Böylece, araştırmacı ve uzmanların kodlamaları arasında yaklaşık olarak %81'lik bir görüş birliği olduğu belirlenmiştir. Genelde bu tür çalışmalarda %70 oranındaki görüş birliği araştırmacının güvenilirliği için yeterli görülmektedir.

Her bir kitap için, frekans, yüzde ve yoğunluk puanı hesaplaması aşağıdaki formüllere göre yapılmıştır. Bir kitabın toplam sözcük sayısı tahmin edilerek bulunmuştur. Bunun için kitabın baş, orta ve sonlarından tesadüfi olarak birer sayfa seçilerek bunlardaki tüm sözcük sayıları belirlenip, ortalama sayfa başına sözcük sayısı tahmin edilmiştir. Sonra, bu değer kitabın sayfa sayısı ile çarpılarak toplam tahmini sözcük sayısına ulaşılmıştır.

31 İnal, Kemal, Türkiye'de Ders Kitaplarında Demokratik ve Milliyetçi Değerler 27 Mayıs ve 12 Eylül Askeri Müdahale Dönemlerine İlişkin Bir İnceleme (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara, 1998.

32 Kepenekçi, Yasemin Karaman: "Türkiye'de Genel Ortaöğretim Kurumlarında İnsan Hakları Eğitimi", Ankara, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayımlanmamış Doktora Tezi, 1999.

33 Özkan, Recep, "Türk Eğitim Sisteminde Himayeci Değerler, İlköğretim Ders Kitapları Örneği, Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü (yayımlanmamış Doktora Tezi), 2006.

Kategori yüzdesi(%) = (Kategori frekansı / Tüm Kategorilerin Toplam Frekansı) x 100

Kategori Yoğunluk Puanı = Kategori Frekansı / Tüm Kitaptaki Toplam Sözcük Sayısı

Yoğunluk puanları hesaplanırken çıkan sayıların çok küçük olması ve küçük sayılarla çalışmanın yorumlamada çıkaracağı zorluktan dolayı, tüm kategorilere ait yoğunluk puanları 1000 (bin) ile çarpılmıştır. Böylece, değerlendirilmede ve puanların anlaşılmasında kolaylık sağlanmıştır.

Bulgular ve Sonuç

Bulgular

100 Temel Eserdeki Yabancı Yazarlı Eserlerle ilgili Bulgu ve Yorumlar

Yabancı yazarlı kitaplardaki değerlerin frekans, yüzde ve yoğunluk puanları aşağıdaki gibidir:

Andersen Masalları Kitabında Değerlerin geçme sıklığına göre bir sıralaması yapıldığında en yüksek oran (%40) “empati,” en düşük oranda ise (%20) “demokrasi”, “hürriyet” ve “verimlilik” değerlerindedir. *Defne Adası* Kitabında, en yüksek oran (%40,81) “demokrasi”, en düşük oranda ise (%6,12) “bilgi” ve “verimlilik” değerlerindedir. “Avrupa Birliği” değeri ise kitapta hiç yer almamaktadır. *Değirmenden Mektuplar* Kitabında en yüksek oran (%29,16) “demokrasi”, en düşük oranda ise (%4,16) “bilgi”, “çağdaşlaşma”, “hürriyet” ve “toplam kalite” değerlerindedir. “Avrupa Birliği” ve “toplam kalite” değerleri ise kitapta hiç yer almamaktadır. *Gülliver’in Gezileri* Kitabında değerlerin kendi içerisinde bir sıralaması yapıldığında en yüksek oran (%32,55) “hürriyet” değerindedir. En düşük oranda ise (%4,65) “çağdaşlaşma” değeri yer almaktadır. “Avrupa Birliği”, “toplam kalite” ve “verimlilik” değerleri ise kitapta hiç yer almamaktadır. *Hikâyeler* en yüksek oran (%21,87) “bireysel gelişim” ve “hürriyet” değerlerindedir. En düşük oranda ise (%3,12) “çağdaşlaşma” ve “toplam kalite” değerleri yer almaktadır. “Avrupa Birliği”, “bilgi” ve “verimlilik” değerleri ise kitapta hiç yer almamaktadır. *İnsan Ne İle Yaşar* Kitabında en yüksek oran (%22,22) “bilgi”, “demokrasi” ve “empati” değerlerindedir. En düşük oranda ise (%11,11) “bireysel gelişim”, “etik” ve “toplam kalite” değerleri yer almaktadır. “Avrupa Birliği”, “çağdaşlaşma” ve “verimlilik” değerleri ise kitapta hiç yer almamaktadır. *Mutlu Prens* Kitabında en yüksek oran (%26,66) “empati”, en düşük oranda ise (%1,66) “çağdaşlaşma” değerindedir. “Avrupa Birliği”, değeri ise kitapta hiç yer almamaktadır. *Oliver Twist’in Maceraları* Kitabında en yüksek oran (%26,86) “demokrasi” değerindedir. En düşük oranda ise (%1,49) “hürriyet” ve “verimlilik” değerleri yer almaktadır.

“Avrupa Birliği” ve “çağdaşlaşma” değerleri ise kitapta hiç yer almamaktadır. *Peter Pan* Kitabında en yüksek oran (%22,22) “demokrasi” değerindedir. En düşük oranda ise (%11,11) “bilgi”, “empati”, “etik” ve “toplam kalite” değerleri yer almaktadır. “Avrupa Birliği”, “çağdaşlaşma” ve “verimlilik” değerleri ise kitapta hiç yer almamaktadır. *Robersonlar Mektebi* Kitabında en yüksek oran (%53,65) “bireysel gelişim”, en düşük oran ise (%2,43) “verimlilik” ve “çağdaşlaşma” değerlerindedir. “Avrupa Birliği”, “hürriyet” ve “toplam kalite” değerleri ise kitapta hiç yer almamaktadır. *Tom Sawyer’ in Maceraları* Kitabında en yüksek oran (%32,25) “empati” değerindedir. En düşük oranda ise (%3,22) “bilgi” ve “toplam kalite” değerleri yer almaktadır. “Avrupa Birliği”, “çağdaşlaşma” ve “verimlilik” değerleri ise kitapta hiç yer almamaktadır. *Üç Silahşörler* Kitabında en yüksek oran (%31,91) “etik”, en düşük oran ise (%4,25) “toplam kalite” değerlerindedir. “Avrupa Birliği”, “bilgi” ve “çağdaşlaşma” değerleri ise kitapta hiç yer almamaktadır.

100 Temel Eserdeki Yerli Yazarlı Eserlere Ait Bulgu ve Yorumlar

Yerli yazarlı kitaplardaki değerlerin frekans, yüzde ve yoğunluk puanları aşağıdaki gibidir: *Oğuz* Kitabında en yüksek oran (%60) “demokrasi”, en düşük oran ise (%6,66) “bilgi”, “etik” ve “verimlilik” değerlerindedir. “Avrupa Birliği”, “çağdaşlaşma”, “empati”, “hürriyet” ve “toplam kalite” değerleri ise kitapta hiç yer almamaktadır. *Allı ile Fırfırı* Kitabında en yüksek oran (%33,33) “demokrasi” ve “hürriyet”, en düşük oranda ise (%16,66) “bilgi” ve “etik” değerleri yer almaktadır. “Avrupa Birliği”, “bireysel gelişim”, “çağdaşlaşma”, “toplam kalite” ve “verimlilik” değerleri ise kitapta hiç yer almamaktadır. *Altın Işık* Kitabında en yüksek oran (%47,61) “demokrasi” değerindedir. En düşük oranda ise (%4,76) “bireysel gelişim”, “toplam kalite” ve “verimlilik” değerleri yer almaktadır. “Avrupa Birliği”, “çağdaşlaşma” ve “empati” değerleri ise kitapta hiç yer almamaktadır.

Arılar Ordusu Kitabında en yüksek oran (%30) “toplam kalite” değerindedir. En düşük oranda ise (%10) “bilgi” değeri yer almaktadır. “Avrupa Birliği”, “çağdaşlaşma”, “demokrasi”, “empati”, “etik” değerleri ise kitapta hiç yer almamaktadır. *Benim Küçük Dostlarım* Kitabında en yüksek oran (%78,57) “demokrasi” değerindedir. En düşük oranda ise (%7,14) “etik” değeri yer almaktadır. “Avrupa Birliği”, “bireysel gelişim”, “çağdaşlaşma”, “empati” “hürriyet”, “toplam kalite”, “verimlilik” değerleri ise kitapta hiç yer almamaktadır. *Billur Köşk Masaları* Kitabında en yüksek oranda (%41,66) “demokrasi”, en düşük oranda ise (%8,33) “toplam kalite” ve “verimlilik” değerleri yer almaktadır. “Avrupa Birliği”, “bilgi”, “çağdaşlaşma”, “empati” ve “hürriyet” değerleri ise kitapta hiç yer almamaktadır. *Bir Küçük Osmanlı Vardı* Kitabında en yüksek oran (%43,75) “demokrasi” değerindedir. En düşük oranda ise (%12,5) “etik” ve “toplam kalite” değerleri yer almaktadır. “Avrupa Birliği”, “bilgi”,

“bireysel gelişim”, “çağdaşlaşma” ve “hürriyet” değerleri ise kitapta hiç yer almamaktadır. *Bitmeyen Gece* Kitabında en yüksek oran (%36,06) “demokrasi” değerindedir. En düşük oranda ise (%1,63) “çağdaşlaşma” ve “empati” değerleri yer almaktadır. “Avrupa Birliği”, “etik”, “toplam kalite” ve “verimlilik” değerleri ise kitapta hiç yer almamaktadır. *Cumhuriyet Öncesi Dönem Yazarlarından Çocuklara Seçme Hikâyeler* Kitabında en yüksek oran (%47,50) “demokrasi” değerindedir. En düşük oranda ise (%5,88) “bireysel gelişim” ve “empati” değerleri yer almaktadır. “Avrupa Birliği”, “çağdaşlaşma”, “toplam kalite” ve “verimlilik” değerleri ise kitapta hiç yer almamaktadır. *Çocuklara Şiirler* en yüksek oran (%46,87) “demokrasi” değerindedir. En düşük oranda ise (%12,5) “bilgi” değeri yer almaktadır. “Avrupa Birliği”, “bireysel gelişim”, “çağdaşlaşma”, “empati”, “etik”, “toplam kalite” ve “verimlilik” değerleri ise kitapta hiç yer almamaktadır. *Falaka Kitabında* en yüksek oran (%40) “demokrasi” değerindedir. En düşük oranda ise (%6,66) “bilgi”, “bireysel gelişim”, “çağdaşlaşma” ve “empati” değerleri yer almaktadır. “Avrupa Birliği”, “toplam kalite” ve “verimlilik” değerleri ise kitapta hiç yer almamaktadır. *Göl Çocukları* Kitabında en yüksek oran (%68,75) “demokrasi” değerindedir. En düşük oranda ise (%6,66) “bilgi” değeri yer almaktadır. “Avrupa Birliği”, “bireysel gelişim”, “çağdaşlaşma”, “empati”, “hürriyet” ve “verimlilik” değerleri ise kitapta hiç yer almamaktadır. *Gulyabani* Kitabındaki Değerlerin kendi içerisinde bir sıralaması yapıldığında en yüksek oran (%68,75) “etik” değerindedir. En düşük oranda ise (%5,88) “hürriyet” değeri yer almaktadır. “Avrupa Birliği”, “bireysel gelişim”, “çağdaşlaşma”, “toplam kalite” ve “verimlilik” değerleri ise kitapta hiç yer almamaktadır. *Gururlu* Kitabında en yüksek oran (%55,88) “demokrasi” değerindedir. En düşük oranda ise (%2,94) “bilgi” ve “hürriyet” değerleri yer almaktadır. “Avrupa Birliği”, “çağdaşlaşma”, “toplam kalite” ve “verimlilik” değerleri ise kitapta hiç yer almamaktadır. *Halime Kaptan* kitabında en yüksek oran (%85,71) “demokrasi” değerindedir. En düşük oranda ise (%14,28) “hürriyet” değeri yer almaktadır. “Avrupa Birliği”, “bilgi”, “bireysel gelişim”, “çağdaşlaşma”, “empati”, “etik”, “toplam kalite” ve “verimlilik” değerleri ise kitapta hiç yer almamaktadır. *Hep O Şarkı* Kitabında en yüksek oran (%45,45) “demokrasi” değerindedir. En düşük oranda ise (%4,54) “etik” değeri yer almaktadır. “Avrupa Birliği”, “bilgi”, “çağdaşlaşma”, “toplam kalite” ve “verimlilik” değerleri ise kitapta hiç yer almamaktadır. *Keleşlan Masalları Kitabında* en yüksek oran (%44) “demokrasi” değerindedir. En düşük oranda ise (%4) “bilgi” ve “hürriyet” değerleri yer almaktadır. “Avrupa Birliği”, “çağdaşlaşma”, “empati” ve “verimlilik” değerleri ise kitapta hiç yer almamaktadır. *Mesnevi’den Çocuklara Seçme Hikâyeler* Kitabında en yüksek oran (% 65,21) “demokrasi” değerindedir. En düşük oranda ise (%4,34) “empati” ve “hürriyet” değerleri yer almaktadır. “Avrupa Birliği”, “çağdaşlaşma”, “toplam kalite” ve “verimlilik” değerleri ise kitapta hiç yer almamaktadır.

Miskinler Tekkesi kitabında en yüksek oran (%66,66) “demokrasi” değerindedir. En düşük oranda ise (%2,77) “bilgi” ve “bireysel gelişim” ve “hürriyet” değerleri yer almaktadır. “Avrupa Birliği”, “çağdaşlaşma”, “empati” ve “toplam kalite” ve “verimlilik” değerleri ise kitapta hiç yer almamaktadır. *Ömer’in Çocukluğu* Kitabında en yüksek oran (%50) “demokrasi” değerindedir. En düşük oranda ise (%12,5) “etik” değeri yer almaktadır. “Avrupa Birliği”, “bilgi”, “çağdaşlaşma”, “empati”, “hürriyet”, “toplam kalite” ve “verimlilik” değerleri ise kitapta hiç yer almamaktadır. *Sevdalı Bulut* Kitabında en yüksek oran (%25) “bireysel gelişim” ve “toplam kalite” değerindedir. En düşük oranda ise (%12,5) “çağdaşlaşma” ve “demokrasi” “etik” ve “hürriyet” değerleri yer almaktadır. “Avrupa Birliği”, “bilgi”, “empati” ve “verimlilik” değerleri ise kitapta hiç yer almamaktadır. *Tanrı Misafiri* Kitabında en yüksek oran (%53,19) “demokrasi” değerindedir. En düşük oranda ise (%4,25) “çağdaşlaşma” ve “hürriyet” değerleri yer almaktadır. “Avrupa Birliği”, “bilgi”, “toplam kalite” ve “verimlilik” değerleri ise kitapta hiç yer almamaktadır. *Tiryaki Sözleri* Kitabında en yüksek oran (%24,39) “demokrasi” değerindedir. En düşük oranda ise (%2,43) “toplam kalite” değeri yer almaktadır. “Avrupa Birliği” değeri ise kitapta hiç yer almamaktadır. *Uluç Reis* Kitabında en yüksek oran (%52,94) “demokrasi” değerindedir. En düşük oranda ise (%2,94) “bireysel gelişim”, “çağdaşlaşma” ve “toplam kalite” değerleri yer almaktadır. “Avrupa Birliği”, “empati” ve “verimlilik” değerleri ise kitapta hiç yer almamaktadır. *Üç Minik Serçem* Kitabında en yüksek oran (%81,81) “demokrasi” değerindedir. En düşük oranda ise (%18,18) “empati” değeri yer almaktadır. “Avrupa Birliği”, “bilgi”, “bireysel gelişim”, “çağdaşlaşma”, “etik”, “hürriyet”, “toplam kalite” ve “verimlilik” değerleri ise kitapta hiç yer almamaktadır. *Vatan Yahut Silistre* Kitabında en yüksek oran (%66,66) “demokrasi” değerindedir. En düşük oranda ise (%6,66) “bireysel gelişim”, “empati” ve “hürriyet” değerleri yer almaktadır. “Avrupa Birliği”, “bilgi”, “çağdaşlaşma”, “etik” ve “verimlilik” değerleri ise kitapta hiç yer almamaktadır. *Yalnız Efe* Kitabında en yüksek oran (%58,52) “demokrasi” değerindedir. En düşük oranda ise (%5,88) “bilgi”, “bireysel gelişim” ve “hürriyet” değerleri yer almaktadır. “Avrupa Birliği”, “bilgi”, “çağdaşlaşma”, “etik” ve “verimlilik” değerleri ise kitapta hiç yer almamaktadır. *Yankılı Kayalar* Kitabında en yüksek oran (%60) “empati” değerindedir. En düşük oranda ise (%6,66) “bireysel gelişim” ve “etik” değerleri yer almaktadır. “Avrupa Birliği”, “bilgi”, “çağdaşlaşma”, “hürriyet”, “toplam kalite” ve “verimlilik” değerleri ise kitapta hiç yer almamaktadır.

Sonuç

İlköğretim 100 temel eserdeki yabancı yazarlı kitaplarla ilgili sonuçlara bakıldığında; en yüksek oranın “demokrasi” (% 24,82) değerine ait olduğu

görülmektedir. Demokrasi değerini % 19,20 kullanım sıklığı ile bireysel gelişim değeri takip etmektedir. Eserlerde geçen diğer değerler, kullanım sıklıklarına göre şu şekilde sıralanmaktadır; empati (% 17,33), etik (% 13,58), hürriyet (% 9,36), bilgi (% 5,85), toplam kalite (% 5,38), verimlilik (% 3,04), çağdaşlaşma (% 1,40). Avrupa Birliği değeri yabancı yazarlı eserlerde yer almamaktadır. İlköğretim 100 temel eserdeki yerli yazarlı kitaplarla ilgili sonuçlara bakıldığında, en yüksek oranın “demokrasi” (44,55) değerine ait olduğu görülmektedir. Demokrasi değerini % 12,96 kullanım sıklığı ile hürriyet değeri takip etmektedir. Eserde geçen diğer değerler, kullanım sıklıklarına göre şu şekilde sıralanmaktadır; etik (% 12), bilgi (% 8,13), bireysel gelişim (% 7,31), empati (% 6,75), toplam kalite (% 3,31), çağdaşlaşma (% 2,62), verimlilik (% 2,34). Avrupa Birliği değeri yerli yazarlı eserlerde yer almamaktadır. İlköğretim 100 temel eserdeki yerli ve yabancı yazarlı kitaplarla ilgili genel sonuçlara bakıldığında değerlerin genel oranı ise kendi aralarında şu şekilde sıralanmaktadır; demokrasi (% 37,23), etik (% 12,58), bireysel gelişim (% 11,71), hürriyet (% 11,63), empati (% 10,67), bilgi (% 7,29), toplam kalite (% 4,07), verimlilik (% 2,60), çağdaşlaşma (% 2,17). Avrupa Birliği (% 0).

İlköğretim 100 Temel Eser serisindeki kitaplarda en çok rastlanan küresel değer, % 37,23 oranı ile “demokrasi” değeridir. Kitaplarda en az rastlanan değer ise % 2,17 oranı ile “çağdaşlaşma” değeridir. “Avrupa Birliği” değerine yerli ve yabancı yazarlı eserlerde hiç rastlanmamıştır. Sonuç olarak, inceleme alınan bütün kitaplara genel olarak bakıldığında en yüksek oranda demokrasi değerinin yer aldığı görülmektedir. Bu durumda da hem yabancı yazarların hem de yerli yazarların demokrasi değerini önemseydiği, bu değerın çocuklarca da kavranmasına özen gösterdikleri söylenebilir. Avrupa Birliği değerinin ise her iki yazar grubunun kitaplarında hiç yer almadığı görülmektedir. Burada, incelenen kitapların basım tarihlerinin 2000 ve daha sonraki yılları içermesine karşılık ilk yayım yıllarının eski olması nedeniyle bu değerın yer almadığı düşünülebilir. Verimlilik ve çağdaşlaşma değerlerinin en düşük oranda yer alması ise çok dikkate değerdir. Yaşanılan çağın dolayısıyla eğitim sistemlerinin yetiştirmeye çalıştığı birey tipi olarak, üretken, verimli ve çağı yakalamaya çalışan bireyler öne çıkarılmaya çalışılırken, bu değerlerin neredeyse hiç vurgulanmadığı değerlerin okullarda okutulması manidardır. Çünkü yukarıda da bahsedildiği gibi, ders kitapları yanında yardımcı kitaplar ve kaynak kitaplar aracılığıyla bireylere dolaylı ve doğrudan mesajlar verilmeye çalışılmaktadır. Bu mesajlar kanalıyla bireylerin istenilen niteliklere uygun şekilde donatılması amaçlanmaktadır.

Kaynakça

- Aavik, T., Allik, J., "The structure of Estonian People Values": A Lexical Approach. *European Journal of Personality*, 2002.
- Akbaş, Oktay, "Türk Milli Eğitim Sisteminin Duyuşsal Amaçlarının İlköğretim İkinci Kademedeki Gerçekleşme Derecesinin Değerlendirilmesi", (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ankara, 2004.
- Akçay, R. C., "Küreselleşme, Eğitimsel Yoksunluk ve Yetişkin Eğitimi", *Milli Eğitim Dergisi*, Sayı: 159, Ankara, 2003.
- Aral, D., "Milli Eğitim Bakanlığı'nın Hazırladığı 6. Sınıf Türkçe Ders Kitaplarında Yer Alan Değerler Üzerine Bir Araştırma" (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bolu, 2008.
- Baker, C. D., Freebody, P., *Children's First School Boks: Introductions to the culture of literacy*, Oxford. Basil Blackwell, 1989, Hooper, J.H. B.A., *Children's U.S. History textbooks. 1787-1865. social education*, 1993, p.18.
- Büyükköztürk, Ş., Kılıç Çakmak, E., Akgün, Ö.E., Karadeniz, Ş. ve Demirel, F., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, Ankara: Pegem Yayınları, 2008.
- Brubacher, J., S., "Değer Özel mi, Yoksa Genel mi"? Çeviren: Ferhan Oğuzkan, *Eğitim ve Bilim Dergisi*, Sayı.60, 1986.
- Cafoğlu, Z., Somuncuoğlu D., "Global Values in Education and Character Education", ERIC NO: ED449449, 2000. Akt: Çalık, T. ve Sezgi, F., Küreselleşme, Bilgi Toplumu ve Eğitim, Mart 2005 Cilt:13 No:1 Kastamonu Eğitim Dergisi 55, 2005..
- Çalık, T., Sezgi, F., "Küreselleşme, Bilgi Toplumu ve Eğitim", Cilt:13 No:1 Kastamonu Eğitim Dergisi 55, 2005.
- Erpulat, D. E., *Tarih Ders Kitaplarında Tarih Bilinci ABD Modeli*, s.270, ?
- Gudmundsdottir, S., "Values in pedagogical content knowledge", *Journal of Teacher Education*, 41 (3), 44-52, 1991.
- İçmeli, M., "Türkiye'de İlköğretim Kitaplarında Fiziksel Yapı, Tasarım ve İllüstrasyon Sorunu", *Türkiye ve Almanya'da İlköğretim Ders Kitapları İçinde*, Ankara, s.130, 1996.
- Coşkun, H., Kaya, İ. ve Kuglin, J., (Ed.), *İlköğretim Ders Kitaplarında Tasarım Sorunu. Türkiye'de ve Almanya'da İlköğretim Ders Kitapları Sempozyumu*. Ankara: Türk-Alman Kültür İşleri Kurulu Yayın Dizisi, 1996.
- İnal, Kemal, *Türkiye'de Ders Kitaplarında Demokratik ve Milliyetçi Değerler 27 Mayıs ve 12 Eylül Askeri Müdahale Dönemlerine İlişkin Bir İnceleme* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara, 1998.
- Kepenekçi, Yasemin Karaman: "Türkiye'de Genel Ortaöğretim Kurumlarında İnsan Hakları Eğitimi", Ankara, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayımlanmamış Doktora Tezi, 1999.
- Kızılcılık, S., Erjen, Y., *Açıklamalı Sosyolojik Terimler Sözlüğü*. Konya: Günay Ofset, 1992.
- Kirschenbaum, H., *100 ways to enhance values and morality in schools and youth settings*. Massachusetts: Allyn&Bacon Company, 1995.

Kuşdil, E., Kağıtçıbaşı, Ç., “Türk Öğretmenlerinin Değer Yönelimleri ve Schwartz Değer Kuramı”, *Türk Psikoloji Dergisi*, Cilt: 15, Sayı: 42, 2000.

Lau, S., The value orientations of Chinese University Students in Hong Kong. *International Journal of Psychology*, 23, 583- 596, 1988.

Maclver, R.M., Page, C. H., Cemiyet, (Çev. Amiran Kurtkan), İstanbul, MEB, Devlet Kitapları, s.57, 1969.

Ortaylı, İ., “Ders Kitabından Tarih Nasıl Öğrenilir”, *Bilim ve Sanat, Aylık Kültür Dergisi*, Ekim, 1993.

Öner, N., “Öğretim ve Eğitime Bir Bakış”, *Eğitim Bilimleri I. Ulusal Kongresi*, Ankara, Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayınları, 1993.

Özden, Y., *Eğitimde Dönüşüm, Eğitimde Yeni Değerler*, Ankara: Pegem Yayıncılık, 2.Baskı, 1992.

Özkan, Recep, “Türk Eğitim Sisteminde Himayeci Değerler, İlköğretim Ders Kitapları Örneği, Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü (yayımlanmamış Doktora Tezi), 2006.

Pekmezci, H., İlköğretim Ders Kitaplarındaki Resimlerin Çocuğun Görsel Eğitimine Etkisi, Türkiye ve Almanya’da İlköğretim Ders Kitapları, Ankara: s.146, 1996.

Rocher, G., *Le Changement Social*, Paris, 1968,318s. Akt: Doğan, *Sosyoloji Kavramlar ve Sorunlar*, Ankara, Pegem A Yayıncılık, 2007.

Rokeach M. J., *The nature of human values*. New York: The Free Press, 1973.

Ryan, K. A., “Th a new moral education”, *Phi Delta Kappan*, 68, 228-233, 1986, Aktaran: Tay, B. ve Yıldırım, K., *Parents’ Views Regarding the Values Aimed to be Taught in Social Studies Lessons. Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri / Educational Sciences: Theory & Practice* 9 (3) • Summer 1529-1542, 2009.

Schwartz, S. H., “Are There Universal Aspects in The Structure and Content of Human Values?” *Journal of Social Issues* 50 (4), 19–45, 1994.

Tüfekcioğlu, H., “Ders Kitapları Üzerine Yapılmış İki Çalışma ve Yetişkinlere Okuma Yazma Öğreten İki Kitap Hakkında İnceleme”, *Sosyoloji Dergisi*, 1993-1995, Sayı. 4 İstanbul:, s.61, 1997.

Türkdoğan, O., *Toplum Kalkınması*, Erzurum: Dedekorkut Yayınları, 1977,

Ülken, H. Z., *Sosyolojiye Giriş*, İstanbul: Ülken Yayınları, 1947.

Ülken, H. Z., *Veraset ve Cemiyet*, İstanbul, Ülken Yayınları, 1957

Ültanır, E., “Değer Kavramının Anlamı”, *Gazi Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, Ankara: Yeni Dönem Sayı 4, 1996.

İncelemeye Alınan Eserler

Andersen. H. C., *Andersen Masalları*, Ankara: Elips Kitap, 2007

Aşkun, V. C., *Çocuklara Şiirler*, Ankara: Elips Kitap, 2007

Barrie, J. M., *Peter Pan*, Ankara: Elips Kitap, 2007

Boyunağa, A. Y., *Yankılı Kayalar*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2005

- Canat, H. N., *Bir Küçük Osmancık Vardı*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2008
- Cumalı, N., *Üç Minik Serçem*, İstanbul: Yeni Gün Haber Ajansı Basın, 2008
- Çalapala, R., *87 Oğuz*, Ankara: Elips Kitap, 2007
- Çehov, A., *Hikâyeler*, Ankara: Elips Kitap, 2007
- Daudet, A., *Değirmenden Mektuplar*, Ankara: Elips Kitap, 2007
- Dickens, C., *Oliver Twist' İn Maceraları*, Ankara: Elips Kitap, 2007
- Dumas, A., *Üç Silahşorlar*, Ankara: Elips Kitap, 2007
- Enç M., *Bitmeyen Gece*, Ankara: Ötüken Yayınları, 2007
- Gökalp, Z., *Altın Işık*, Ankara: Elips Kitap, 2007
- Güntekin, R. N., *Tanrı Misafiri*, İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1994
-, *Miskinler Tekkesi*, İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1999.
- Gürpınar, H. R., *Gulyabani*, İstanbul: Özgür Yayıncılık, 2003.
- Hikmet, N., *Sevdalı Bulut*, İstanbul: Boyut Kitapları, 2007
- İlgaz, R., *Halime Kaptan*, Ankara: Çınar Yayınları, 2006
- Kabaağaçlı, C. Ş., *Uluç Reis*, İstanbul: Bilge Yayınları, 1988
- Karaoşmanoğlu, Y. K., *Hep O Şarkı*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2007
- Kemal, N., *Vatan Yabut Silistre*, Ankara: Elips Kitap, 2007
- Mevlana, *Mesnevi' Den Çocuklara Seçme Hik.*, Ankara: Elips Kitap, 2007
- Naci, M., *Ömer' İn Çocukluğu*, Ankara: Elips Kitap, 2007
- Örs, İ., *Göl Çocukları*, İstanbul: Şimşek Yayınları, 2005
- Rasim, A., *Falaka*, Ankara: Elips Kitap, 2007
- Seyda, M., *CÖDY Çocuklara Seçme Hikâyeler*, Ankara: Elips Kitap, 2007
-, *Gururlu Peri*, Ankara: Elips Kitap, 2007
- Seyfettin, Ö. (2007). *Yalnız Efe*, Ankara: Elips Kitap.
- Stevenson, R. L., *Define Adası*, Ankara: Elips Kitap, 2007
- Swift, J., *Gülliver' İn Gezileri*, Ankara: Elips Kitap, 2007
- Şhabettin, C., *Tiryaki Sözleri*, Ankara: Elips Kitap, 2007
- Tansel, O., *Allı İle Fırfırı*, Ankara: Elips Kitap, 2009
- Tolstoy, L., *İnsan Ne İle Yaşar*, Ankara: Elips Kitap, 2007
- Twain, M., *Tom Sawyer' İn Maceraları*, Ankara: Elips Kitap, 2007
- Verne, J., *Robersonlar Mektebi*, Ankara: Elips Kitap, 2007
- Wilde, O., *Mutlu Prens*, Ankara: Elips Kitap, 2007
- Yıldız, B., *Arılar Ordusu*, İstanbul: İskele Yayıncılık, 2005.
- Yurdatap, S. M., *Billur Köşk Masalları*, Ankara: Elips Kitap, 2007
-, *Keloğlan Masalları*, Ankara: Elips Kitap, 2007
- Zorlutuna, H. N. (2008), *Benim Küçük Dostlarım*, İstanbul: Timaş Yayınları.

HOLLANDA OKULLARINDA MÜSLÜMAN ÇOCUKLARIN DİN EĞİTİMİ VE İSLAM OKULLARI

Muhammet Fatih GENÇ (*)

ÖZ

Bu çalışmada, 1960'lı yılların başından itibaren Hollanda'ya yerleşen Müslümanların Hollanda eğitim sistemi içerisindeki devlet okullarında İslam din dersi verme mücadeleleri, günümüzdeki durum, İslam okulları hakkında bilgi verilerek Brede İslam okulunda yapılan gözlem ve mülakat sonuçlarına yer verilmiştir.

Makalenin giriş kısmında Hollanda eğitim sistemi ve sosyal yapısı hakkında özet bilgiler verilmiştir. Daha sonra Müslümanların Hollanda toplumuyla ilk ilişkileri ve 1960'dan sonra misafir işçilerin Hollanda'ya gelerek Hollanda eğitim sisteminde Müslümanların eğitimi sorununun nasıl ortaya çıktığı anlatılmıştır. Bu süreçte Müslümanların kendi çocuklarına devlet okullarında eğitim verebilmek için yaptıkları mücadeleler ve karşılaştıkları sorunlar ayrıntılı olarak belirtilerek günümüzdeki İslam din eğitimi hakkında bilgiler verilmiştir. Sonraki bölümde İslam okulların tarihi ve günümüzdeki durumu belirtilerek Brede İslam okulunda yapılan gözlem ve mülakat sonuçlarına yer verilmiştir. Son bölümde ise Müslümanların eğitim problemlerine yönelik çözüm için önerileri sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Müslümanlar, Hollanda, İslam Okulu, Sütunlaşma

ABSTRACT

Education of Muslim Students in Dutch Schools and Islamic Schools in the Netherlands

In this study, first of all giving information about history of Islamic religious education of Muslims who settled in The Netherlands since the beginning of the 1960s and Islamic Schools in the Netherlands are mentioned. Secondly, results of observation and interviews which make in Brede Islamic School are given.

* Yrd. Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

Dutch education system and social structure are summarized briefly at the entrance of the article. Then, both immigration of Muslims to the Netherlands and relations of Muslim with Dutch community at the beginning of the 1960s are mentioned. Later, the religious education problems of Muslims children in public school and efforts of Muslims to resolve these problems and history of Islamic schools and current situation of Islamic schools and religious education in public schools are explained. At last, some offers about Muslims who live in the Netherlands and Europe for developing their religious education are taken up.

Keywords: Muslims, The Netherlands, Islamic School, Pillarization

Giriş

Hollanda, 16. yüzyıl'ın sonlarında bağımsızlığını kazanırken, bağımsızlık bildirgesinde, Hollanda'da yaşayan her türlü inanç, mezhep ve ideolojik fikrin hür bir şekilde kendi ülke topraklarında faaliyet gösterebileceğini tüm dünyaya duyurmuştur¹. Bu bağımsızlık bildirgesinden sonra Hollanda'da yaşayan her türlü dinî grup kendi okullarını ve ibadethanelerini açmaya hak kazanmıştır².

Tarih içinde Hollanda'nın toplumsal yapısı Katolikler, Protestanlar (Reformcu Protestanlar (Kalvinistler), Liberal Protestanlar) ve Hümanist veya Sosyalistler olmak üzere üç temel sütuna³ göre oluşmuştur⁴. Her bir grup sadece örgütsel olarak faaliyet göstermeyip kendilerine ait siyasi parti, okul, hastane, huzurevi, sosyal hizmet birimleri, sendikalar, kitle iletişim araçları, alışveriş merkezleri ve üniversiteleri ile komple bir yapı meydana getirmiştir⁵. Bu yapı Hollanda'daki eğitim sistemini de derinden etkilemiştir. Sütun sisteminin etkisiyle Hollanda'da eğitim sistemi ikili bir yapı kazanmıştır. Devlet okullarının yanı sıra sütunları oluşturan dinî grupların kendilerine ait okulları bulunmaktadır. Bu okulların eğitim sistemindeki oranı ise % 75'dir⁶.

1 Van Rodeon, Peter, "Long-Term Religious Developments in the Netherlands, 1750-2000", eds. Hugh Mcleod, W. Ustofi *The Decline of Christendom in Western Europe 1750-2000*, Cambridge University Press 2002, s.113-129; s.119.

2 Rossenthal, Irena, "The Dutch Pastorate, Plurasim Without Pain?" *Education in Conflict* (Ed. Ina Ter Avest), Waxmann Yay., Münster, Germany 2009, s.59-81.

3 Hollanda'daki siyasi yapı, eğitim kurumları, televizyonlar, siyasi partiler, halkın din veya dünya görüşlerine göre farklı gruplara ayrılmıştır. Bu grupların kendi içinde oluşturduğu sisteme "sütunlaşma" denir.

4 Bk. Arend Lijphart, *The Politics of Accommodation: Pluralism and Democracy in the Netherlands*. Berkeley: University of California Press. 1968.

5 Lijphart, . a.g.e., s.11.

6 Koerts, E.M. L. Van Driel, *Identiteit en basis vorming*, Kampen 1993, s.62.

Hollanda'da devlet okullarında 1985 yılından itibaren zorunlu din dersleri vardır. Okullarda verilen ve zorunlu olan din dersleri mezhepler üstü bir anlayışa sahiptir. Fakat veliler bu derse ek olarak mezhebe bağlı bir din dersi de okulda verdirebilir. Bu dersin masraflarını ilgili cemaat karşılayabildiği gibi, belediyeler de yardımda bulunabilir. İlgili kanuna göre devlet, mezhebe bağlı olarak yapılan bu dersin, herkesin dinine saygılı bir biçimde haftada 3, yılda 120 saati aşmamak suretiyle ilgili Kilise ve cemaatin belirlediği öğretmen tarafından verilmesini sağlar. Özel okullar ise kendi din ve ideolojilerine göre din eğitimi vermekte serbesttir. Hem devlet okulunda verilen mezhebe bağlı din derslerinin hem de özel okullarda verilen din derslerinin içeriğine, programlarına ve okutulan kitaplarına devlet herhangi bir müdahalede bulunamaz⁷.

Bu makalede 1960'lı yılların başından itibaren Hollanda'ya göç eden Müslümanların Hollanda eğitim sistemi içindeki din eğitimi arayışları hakkında bilgiler verilmiş ve Brede şehrinde bulunan İslam okulunda yapılan mülakat ve gözlem sonuçlarına yer verilmiştir.

1. Hollanda'da Devlet Okullarında Müslümanların Din Eğitimi

Hollandalıların İslam ve Müslümanlarla karşılaşması 13. yy.'ın sonlarına doğru Endülüs Müslümanlarıyla başladı⁸. Hollandalıların bu kadar erken dönemde Müslümanlarla karşılaşmalarına rağmen kendi sütun sistemi içinde Müslümanların yer alamamasının sebebi, kendi topraklarında Müslümanların yoğun olmamasıdır. 1960'lı yılların başında başlayan göç dalgasıyla birlikte Müslümanların nüfusunun artması sonucu İslam, Hollandalıların gündemine ciddi bir şekilde girmeye başlamıştır. 1975'de 50.000 olan Müslüman nüfus 1995'e gelindiğinde 628.000'e, 2004'de 946.000'a ulaşmıştır⁹. Müslüman nüfusundaki bu hızlı artış onların eğitimi konusunu gündeme getirmiştir.

Hollanda'ya ilk gelen Müslümanlar çocuklarını genelde devlet okullarına göndermişlerdir. Devlet okullarının tarafsız olması ve Müslümanlara daha toleranslı davranması velilerin bu okullara yönelmesinde büyük etken olmuş-

7 Ter Avest, Ina, C. Bakker, G. Bertram-Troost and S. Miedema, Religion and Education in Dutch Pillarized and Post-Pillarized Educational System: Historical Background and Current Debates", *Religion and Education in Europe, REDCO Volume 3 Germany 2007*, s.210.

8 Oostrom, F. Van, *Maerlants Wereld*. Prometheus, Amsterdam 1998, s. 357-360.

9 Penninx Rath, J. R., K. Groenendijk & A. Meijer, *Nederland en zijn Islam. Een ontzuilende samenleving reageert op het ontstaan van een geloofsgemeenschap*. Het Spinhuis. Amsterdam 1996, s.4-5; W.A. Shadid, & P.S. van Koningsveld, *Islam in Nederland en België. Religieuze institutionalisering in twee landen met een gemeenschappelijke voorgeschiedenis*. Peeters, Leuven 2008, s.33.

tur¹⁰. Daha sonra Müslüman veliler dinî/özel okulların daha disiplinli ve başarılarının yüksek olduğunu görünce çocuklarını bu okullara göndermeye başlamışlardır. 1980'lerde dinî okullara giden Müslüman öğrencilerin oranı % 1 iken 1995/96 öğretim yılında % 13'e (204.810 öğrenci), 2004/2005 öğretim yılında % 15'e (240.720 öğrenci) yükselmiştir¹¹.

Hollanda'ya 1960'larda gelen ilk Müslüman misafir işçiler kendi haklarını bilmiyorlardı. Her Müslüman aile kendi çocuğuna kendi dilini, kültürünü ve dinini öğretmek istiyordu. Bu bakımdan OETC (Onderwijs in Eigen Taal en Cultuur, Anadili ve Kültürü Dersleri) dersleri ilk gelen Müslümanlar için kendi dil ve kültürlerini öğretmek adına önemli bir fırsat olmuştur. Bu bakımdan Hollanda'daki Müslümanların eğitimi öncelikle OETC dersleri ile başlamıştır. Hollanda Temel Eğitim Kanununun 10. Maddesine göre Hollanda'daki tüm yabancı öğrenciler kendi dili ve kültürü eğitimini okullarda alabilme hakkına sahiptir¹².

2005 yılına kadar devam eden¹³ OETC dersleri esas anlamda ilk defa 1967 yılında İspanyol ve İtalyan büyükelçilikleri tarafından Hollanda'da yaşayan İspanyol ve İtalyanlar için uygulanmaya başlanılmış, okul saati dışında verilen bu derslerin masrafları da bu büyükelçilikler tarafından karşılanmıştır. OETC bünyesi içindeki Türkçe ve Türk Kültürü dersleri ise ilk defa 1973 yılında verilmeye başlanmıştır¹⁴.

1967'den 2005 yılına kadar geçen 38 yıla yakın süre içerisinde bu derslerde yapılan değişikliklerde; yabancıların Hollanda'daki konumu ve Hollanda yönetiminin yabancılarla bakış tarzına göre şekillenen politikaların ana içeriği de sürekli olarak değişikliğe uğramıştır¹⁵.

Başlangıçta yabancı işçilerin Hollanda'da geçici bir süre kalıp, daha sonra ülkelerine geri dönecekleri düşüncesi hakim olduğundan, OETC dersleri de

10 Westerman, Wim, "Intercultureel onderwijs en geestelijke stromingen. In: S. Miedema & G. Bertram-Troost". *Levensbeschouwelijk leren samenleven. Opvoeding, Identiteit & Ontmoeting*, Zoetermeer 2006, Meinema. 201-212., 205-206.

11 Shadid, W. A. & P.S. van Koningsveld (2006). *Islamic religious education in The Netherlands. European Education*, 2006, 38 (2), 76-88; s.77.

12 Sevinç, İrfan, *Hollanda'daki Türk Çocuklarının Eğitim Sorunları*, Bizim Büro Basımevi, Ankara 2003, s.46.

13 Van Prooijen, *The Canon and the Sparrow. Critical Perspectives on the 2005 Amendment of the Dutch Educational Law about Citizenship and Social Integration*, Ina ter Avest (Eds) *Education in Conflict*, Waxman Verlag GmbH, Redco Volume 9, Germany 2009, s. 39-59, s.39-41.

14 İrfan Sevinç, *a.g.e.* s.47.

15 İrfan Sevinç, *a.g.e.* s.47.

geri dönüş politikasına göre düşünülmüştür. Özellikle 80'li yıllardan itibaren Hollanda'daki yabancıların geçici değil de kalıcı oldukları görüldükten sonra bu derslerle ilgili politikalar değişmeye başlamış ve entegrasyonun bir parçası olarak görülmüştür¹⁶.

2005 yılına gelindiğinde bu derslerin entegrasyonu engellediği¹⁷ görüşü daha ağır basmış ve OETC dersleri tamamen kaldırılmıştır¹⁸.

1848 yılında yapılan anayasa ile ikili bir eğitim sistemine geçen Hollanda'da devlet okullarına giden çocukların da kendi dünya görüşüne uygun din eğitimi dersi alma hakkı doğmuştur. Pratikte bu hak Hıristiyan eğitimi içindi. Daha sonra Hollanda'da toplumunun sekülerleşip dinden uzaklaşmasının bir sonucu olarak 1960'lı yıllarda hümanizm eğitimi ve Müslüman yabancı işçilerin ailelerinin 1980'li yıllarda yoğun olarak Hollanda'ya yerleşmesi ile İslam eğitimi buna eklenmiştir. Hollanda Temel Eğitim Kanununun (WPO) 50. ve 51. maddelerinde bu hak ele alınmıştır. Bu maddelere göre devlet okullarındaki din eğitiminin normal ders saatleri içinde fakat okulun sorumluluğu olmadan verilmesi gerekmektedir. Yani bu eğitim devlet okulunda verilmesine rağmen devletin eğitimi değildir ve bu yüzden devlet okulunun karakterine ters değildir¹⁹.

Müslümanlar OETC dersleri yanında okullarda İslam din dersleri vermek içinde mücadele etmişlerdir. İlk olarak 1976 yılında FOMON (Federatie Moslim Organisaties Nederland, Hollanda Müslüman Kuruluşları Federasyonu) 70 belediyeye İslam din dersini finanse edip edemeyeceklerini sormuş bu duruma 27 belediye olumlu cevap vermiştir²⁰. 27 belediyenin olumlu cevap vermesine rağmen İslam din dersleri hemen hayata geçmemiştir. Bu yaklaşım, Yabancı İşçileri Kalkındırma Derneğine (Stichtingen Welzijn Buitenlandse Werknemers) bağlı yerel derneklerin şiddetli muhalefeti²¹, isteklerin pratikte

16 İrfan Sevinç, *a.g.e.* s.47-54.

17 Katılımcı 2 ile Mülakat, Hollandalı Akademisyen, 14.09.2011, Amsterdam.

18 Van Prooijen, *agm.*, s.40-44.

19 Suzanne Bouma, *Islamitisch godsdienstonderwijs op de openbare school Een onderzoek naar het draagvlak onder openbare basisscholen voor islamitisch godsdienstonderwijs*, M.A Thesis, Ağustos 2009, <http://igitur-archive.library.uu.nl/student-theses/2009-0914-200115/scriptie.pdf>, s.74-75.

20 Landman, Nico, *Van mat tot minaret. De institutionalisering van de islam in Nederland*, Amsterdam 1992, s.245; Jan Rath, Rinus Penninx, Kees Groenendijk en Astrid Meijer, *Nederland en zijn islam. Een ontzuilendesamenleving reageert op het ontstaan van een geloofsgemeenschap*, Amsterdam 1996, s.54.

21 Landman *a.g.e.* s. 245; Landman referans olarak: FOMON, *Rapport 1975-1978*, s. 27-29.

uygulanma imkânının olmaması ve okulda din eğitimi vermenin kamuoyu tarafından tepki ile karşılanabileceği gibi sebeplerden ötürü reddedilmiştir²².

İlk müracaatı takip eden 9 sene içinde sadece Ridderkerk ve Tiel belediyeleri İslam din dersini devlet okullarında okutmayı ve finanse etmeyi kabul edip hayata geçirmiştir²³. İslam din dersinin diğer belediyelerde gerçekleşmesinin en önemli sebebi belediyelerin öne sürdüğü ağır şartlardır²⁴. Çünkü belediyeler İslam din dersini kendileri finanse edelerse istedikleri kuralları koyabilmekte, şartlar ileri sürebilmektedir. Örneğin, derse finansal destek için öğrenci sayısı, Hollandaca şartı... vb. Belediyelerin öne sürdüğü dersin Hollandaca olması zorunluluğu şartı İslam din dersinin devlet okullarında gelişmesini engelleyen en önemli etkidir. Temel Eğitim Kanununun 50. ve 51. maddeleri din dersinin devlet okulunda olmasının yolunu açarken 46. maddede geçen “Devlet okullarındaki tüm derslerden bütün öğrenciler faydalanabilir” şartı, İslam din dersinin gelişimine engel oluşturmuştur. Normalde bu maddede herhangi bir dil şartı açık olarak yazmazken eğitim müfettişleri ve Hollanda Belediyeler Birliği bu kanunu dil şartı var olarak algıladılar²⁵. Aslında bunu bu şekilde algılamalarının en önemli sebebi İslam din dersini kontrol etmek istemeleridir²⁶.

1981 yılında bir Türk grubu, Amsterdam'daki belediye okullarında din dersi verebilmek için müracaatta bulunmuştur²⁷. Bu müracaattan 2 yıl sonra Amsterdam belediyesi 1983 yılında IKOS (Stichting Interkerkelijk Overleg in Schoolzaken, Kiliseler Arası Eğitim İşleri Üst Kuruluşu), HVO (Humanistisch Vormingsonderwijs, Hümanist Eğitim Merkezi) ve eğitim müfettişlerinden oluşan bir İslam Din Dersi Komisyonu kurmuştur. Komisyonun yapmış olduğu toplantı sonucunda şu kararlar ortaya çıkmıştır²⁸:

- İslam din dersleri okul ders saatleri içerisinde verilmelidir.
- Bu dersleri verecek olan öğretmenler pedagojik formasyona sahip olmalıdır.
- Din dersi öğretmenleri, Hollanda'da geçerli olan eğitim kuralları ve normlarına uygun davranmalıdır.

22 M. Besim İsmailEfendioğlu, *Hollanda'da Din Eğitimi*, MÜSBE, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 1996, s.54.

23 Van Esch W. en M. Roovers, *Islamitisch Godsdienstonderwijs in Nederland, België, Engeland en West-Duitsland*, Nijmegen 1987,40.

24 Bouma, *a.g.e.*, s.25-26.

25 Rath,Penninx, Groenendijk ve Meijer, *a.g.e.*, s.52.

26 Rath,Penninx, Groenendijk ve Meijer, *a.g.e.*, s.53.

27 İsmailEfendioğlu, *a.g.e.*, s.55.

28 Van Esch & Roovers, *a.g.e.*, s.32-33, ayrıca bk. Sevinç, *a.g.e.*, s.81.

- İsteyen bütün öğrencilerin takip edebilmesi için dersler Hollandaca olarak verilmelidir.
- Verilecek olan dersin içeriği ile ilgili olarak din dersi öğretmenleri IKOS (Kilise Arası Eğitim İşleri Üst Kuruluşu) ve HVO (Hümanit EĞitim Merkezi), OETC öğretmenleri ve sınıf öğretmenleri ile görüş alışverişinde bulunmalıdır.

Alınan kararlar sonucunda Belediyenin öne sürmüş olduğu dil şartına Faslıların cami derneği başkanları şiddetle karşı çıkarken Türkler de Hollandaca bilen bir öğretmen bulamamıştır²⁹. Bundan dolayı Amsterdam'da devlet okullarında İslam din dersi verilememiştir.

1987 yılında Türkler İslam din dersi verecek bir aday bulmasına rağmen bu sefer Belediye finansal desteğini geri çekmiştir³⁰. Bundan dolayı Amsterdam'da günümüzde de hiçbir devlet okulunda İslam din dersi yoktur.

Hollanda'nın diğer şehirleri Ridderkerk ve Tiel'de bu eğitim hayata geçmiştir. Tiel'de İslam din dersinin Hollandaca olma şartı yoktur. Ridderkerk'de ise Hollandaca ders verecek bir İmam bulunarak bu sıkıntı ortadan kaldırılmıştır³¹. Fakat Ridderkerk'teki bu ders sadece 1985-1986 yılında verilmiş daha sonra bu ders kaldırılmıştır³².

1980'li yılların başında İslam din dersinin tam olarak hayata geçemediği gözükmektedir. Bunun üzerine 1988 yılında İslam din dersindeki Hollandaca şartını gerçekleştirmek için Rotterdam'daki Müslüman dernekler SPIOR (Rotterdam Müslüman Kuruluşlar Platformu) adıyla bir federasyon kurma yoluna gitmiştir³³. SPIOR, IKOS (Kilise Arası Eğitim İşleri Üst Kuruluşu) ve HVO (Hümanit EĞitim Merkezi), ile işbirliği yaparak belediyeden finansal destek almak istedi. Belediye ilk olarak finansal desteğe soğuk bakmıştır. Bu olumsuz tutum üzerine SPIOR belediyeyi "eğer İslam din dersine finansal destek verilmezse kendilerinin tüm masrafları karşılayacaklarını; buna karşılık olarak İslam din dersinde hiçbir denetimi kabul etmeyeceklerini" belirterek tehdit etmiştir³⁴. Bu durum karşısında belediye 90'lı yılların sonunda İslam din derslerine finansal destek vermeyi kabul etmiştir³⁵.

29 Van Esch & Roovers, *a.g.e.* s.43.

30 Arslan Karagül, *İslamitisch Godsdienstonderwijs op de Basisscholen in Nederland. Theorie en Praktijk. In vergelijking met enkele Europese Moslimse landen*, Amsterdam 1994, s.109.

31 Van Esch & Roovers, *a.g.e.*, s.41.

32 Arslan Karagül, *a.g.e.* s.109-110.

33 Rath, Penninx, Groenendijk ve Meijer, *a.g.e.*, s.146.

34 Rotterdam'da yapılan araştırma sonuçları: *Actuele plaatsbepaling godsdienst- en levensbeschouwelijk vormingsonderwijs*. (SLV Rotterdam 1992), alıntıyı yapan, Rath, Penninx, Groenendijk ve Meijer, *a.g.e.*, s.147.

35 Bouma, *a.g.e.*, s.28.

SPIOR, İslam din dersinde Hollandaca şartına karşı çıkmadığı gibi aksine onu çok önemli bulmuştur. Onlara göre, İslam din eğitiminin Hollandaca verilmesiyle Hollanda'da yaşayan tüm milletlere ulaşacakları gibi aynı zamanda Müslüman çocukların İslami kimliklerini Hollandaca anlatma fırsatı doğmuş olacaktı³⁶. SPIOR 1989–90 öğretim yılında 17 okulda başladığı İslam din derslerini 5 sene sonra 38 okula çıkarmıştır³⁷.

90'lı yılların ortalarına gelindiğinde Apeldoorn, Tiel, Ede ve Rotterdam belediyeleri devlet okullarında İslam din dersi vermeye başlanmıştır³⁸. Tiel ve Apeldoorn belediyelerinde İslam din derslerinde dil şartı yokken, Ede'de vardı. Fakat bu dersi Hollandaca verecek öğretmen bulunamayınca dil şartı prensip olarak kabul edilirken uygulamada kaldırılmıştır³⁹. Rotterdam'da ise belediye kendisi inisiyatif olarak çok kültürlü hayatı desteklemek ve ilerletmek için devlet okullarında İslam din dersini koymuştur. Böylece bu dersin çok kültürlü hayatın buluşma noktası olması amaçlandı. Öğrencilere kendi sınıf öğretmenleri tarafından bir temel verilerek kendi deneyim ve tecrübelerini birbirleri ile paylaşmaları sağlanmıştır. Aynı dinden olan öğrenciler ayrılarak kendi görüşlerini yeniden değerlendirdi⁴⁰. Fakat bu dersler Müslümanlar tarafından tam benimsenmemiştir.

Günümüzde İslam Din dersleri Hollanda genelinde 48 devlet okulunda verilmektedir. Bu okulların geneli Rotterdam'dadır. Hollanda'nın diğer büyük şehirleri Amsterdam, Almere, Dordrecht ve Utrecht'te İslam din dersi yoktur⁴¹. Den Haag ve bazı diğer bölgelerde ise İslam din dersi verilmesine rağmen ilginç uygulamalar yapılmıştır. Örneğin Venlo'da din dersi birer kültür dersi olarak verilirken Den Haag'da bir papaz İslam derslerine girmektedir. Yine Zaandam'da belediye inisiyatif olarak dışarıdan öğretmen bulmuştur⁴².

Son 3 yıl içerisinde Hollanda'da din dersini verecek olan kurumlar finansal açıdan destek almak için belediyelerin koymuş oldukları kurallara bağlıydılar. Bu durumda her çocuk bu derslerden yararlanamıyordu. Bundan dolayı bu kurumlar belediyelerden bağımsız olmak için lobi çalışmaları başlatmışlardır. Bunun sonucu olarak 18 Aralık 2008'de Hollanda Meclisi devlet okulla-

36 Rath, Penninx, Groenendijk ve Meijer, *a.g.e.*, s.147.

37 Rath, Penninx, Groenendijk ve Meijer, *a.g.e.*, s.148.

38 Karagül, *a.g.e.*, s.110.

39 Karagül, *a.g.e.*, s.110-111.

40 Rath, Penninx, Groenendijk ve Meijer, *a.g.e.*, s.146.

41 Bouma, *a.g.e.*, s.31., Bk.http://www.spior.nl/index.php?option=com_content&view=article&id=158:islamitisch-vormingsonderwijs-&catid=57:educatie&Itemid=50, Erişim Tarihi: 01.06.2011.

42 Bouma, *a.g.e.*, s.30.

rındaki din dersine destek olmak için 10 milyon Euro'luk bir bütçe ayırmıştır. Bu bütçe ayrıldıktan sonra Eğitim Bakanlığı, devlet okullarına İslam din dersinin okullarda verilmesi hususunda velilere uygulanmak üzere birer anket göndermiştir. Okulların % 60'ı bu anketleri yapmasına rağmen⁴³ uygulamada bazı sorunlar ortaya çıkmaktadır. Bazı okul müdürleri İslam din derslerinin yüksek çıkacağını bildiği için ankette sadece Humanist ve Hristiyan eğitime yer verirken İslam din dersine yer vermemiştir. Bazıları ise kendi görüşlerine göre velileri yönlendirmektedir. Sonuç olarak Hollanda genelindeki devlet okullarının sadece % 3.8'i bu bütçeden yararlanmak için başvuruda bulunmuştur⁴⁴.

Hollanda'da veliler belediye destek vermese dahi kendileri masraflarını karşılamak şartıyla devlet okullarında din dersi verebilirler. Bu hak kendilerine kanunla verilmiştir⁴⁵.

Hollanda'da Protestan ve Katolik dinî okullara giden Müslüman öğrencilerin oranı % 15⁴⁶ olmasına rağmen bu okulların Hristiyan dinî karakterinden ötürü bu okullarda İslam din dersi yoktur. Bunun yanında Müslüman öğrencilerin bu okullarda verilen Hristiyan din dersine katılma zorunluluğu yoktur⁴⁷.

Günümüz Hollanda'sında devlet okullarında verilen İslam din derslerinin içeriğine bakıldığında dersin içeriği ve amaçları şöyledir⁴⁸:

- Temel İslami bilgiler.
- Önemli gün ve geceler (bayramlar, kandiller...vb.).
- Kendi kendine düşünen insanlar olabilmek.
- Kendi kimliklerini koruyarak verilen bilgileri yaşadıkları toplumda fonksiyonel olarak uygulamak.
- Teori ve pratik arasında bağlantıyı kurmak.
- Başka din ve inanç gruplarına saygı göstermek.

Bouma'ya göre Hollanda'daki Müslüman cemaat devlet okullarında verilen din dersini Camide verilen dersin bir tamamlayıcısı olarak görmekte ve dersin içeriğini bu anlayışa göre belirlemektedir⁴⁹.

43 Hollanda'da okullar özgür olduğu için anketi uygulamama hakları vardır. Bk. Bouma, *a.g.e.*, s.74-77.

44 Bouma, *a.g.e.*, s.75-77.

45 Bouma, *a.g.e.*, s.31-32.

46 Shadid, & Van Koningsveld a.g.m.; s.77.

47 Katılımcı 2, Protestan Okulu Müdürü ile mülakat, Ede, 28.11.2011.

48 Bouma, *a.g.e.*, s.32.

49 Bouma, *a.g.e.*, s.30.

2. Hollanda'da İslam Okulları

“İslam Okulu” ifadesi Hollanda'da 1970'li yılların sonunda ortaya çıkan yeni bir kavramdır. Bu okullar Hollanda Temel Eğitim Kanununa uygun olarak açılan fakat İslami bir kimliğe sahip olan bir özel okul çeşididir.

Hollanda'daki İslam okullarının tarihi 1970'lere dayanır. İlk göç eden insanlar belli bir süre kalıp geri döneceklerini düşünerek herhangi bir okul ihtiyacı hissetmemiş; dinî ihtiyaçlarını camilerde karşılama yoluna gitmişlerdir. Müslüman göçünün 1970'li yıllar boyunca artıp misafir işçilerin aileleri de Hollanda'ya yerleşince, Müslüman çocukların eğitim sorunu ortaya çıkmıştır. Bazı Müslüman aileler bu süreçte Hollanda eğitim sistemini reddederek çocuklarını Hollanda okullarına göndermemiştir. Bunun bir sonucu olarak Hollandalılar Müslümanların Hollanda toplumuyla entegrasyonunu kolaylaştırmak için 1978 yılında Amsterdam'da Bouschrá (*Büşra*) Okulu ismiyle bir okul açmışlardır⁵⁰. Hristiyanlar tarafından yönetilen bu okulda Arapça ve İslam din dersleri Hollanda genel eğitim programının yanında veriliyordu⁵¹. Başarılı birkaç yılın ardından bu okul, eğitimle ilgilenen bürokratların “Müslümanlar için devlet okulları daha iyidir” görüşü yüzünden kapatılmıştır⁵².

1980'li yıllardan itibaren Hollanda'da yaşayan Müslümanlar kendi vakıf, dernek gibi organizasyonlarını kurarak Hollanda toplumunda daha fazla tanınır ve güçlü hale gelmiştir. Özellikle camiler yaparak okul saatleri dışında Kur'an ve Arapça dersi vermeye başlamışlardır⁵³. Müslümanların Hollanda toplumundaki hızlı yükselişi 90'lı yıllarda da devam etmiş, siyasal partilerde politika yapan Müslüman sayısı hızla artmıştır. Hatta bu Müslümanlardan biri Hollanda'nın ikinci büyük şehri olan Rotterdam'ın belediye başkanı olmuştur⁵⁴. Tüm bu gelişmeler sonucunda Hollanda'da yaşayan Müslümanlar okul programı içerisine İslam derslerinin entegre edilmesini istemişlerdir.

Burada önemli olan nokta, Müslümanların İslam Okulu açma talebini sadece dinî ve kültürel sebeplerle açıklamak yanlış olur. Hollanda okullarına giden Müslüman çocukların ayrımcılığa tabi tutulmaları gibi acı tecrübeler de velilerin kendi okullarını kurma isteğini arttırmıştır. Tüm bu gerekçelere

50 Bk. Wim Westerman, *De Bouschra School: de tijd vooruit*. Amsterdam. (in press).

51 P. Hagen, *De school met de Koran'. De Tijd*. 1988, 14 (April 8). 39-46., s.42.

52 Katılımcı 2 & Katılımcı 1 ile Mülakat, Hollandalı Akademisyen, 20.09.2011, Amsterdam.

53 Arslan Karagül, “Een Turkse imam over koranschool en islamitisch godsdienstonderwijs.” In: K. Wagtendonk (ed.). *Islam in Nederland. Islam op school*. Muiderberg, 1987: Coutinho, s. 77-88.

54 Hagen, agm., s.39-44.

rağmen burada belirtilmesi gereken diğer bir önemli nokta ise Müslüman velilerin eğitimdeki kaliteyi İslami kimlikten daha öncelikli gördüğüdür⁵⁵.

Bu süreçte İslami okulların kurulmasıyla ilgili pek çok sorunla karşılaşmıştır. Bu sorunları Müslüman toplumdan kaynaklanan engeller, kanuni ve pratik engeller olmak üzere ikiye ayırabiliriz⁵⁶.

a) Müslüman Toplumdan Kaynaklanan Engeller⁵⁷:

- a) Müslümanlar arasında eğitim verecek kadronun olmayışı.
- b) Uzun zaman Hollanda eğitim sistemine güven duyulamaması.
- c) Hollanda'ya gelen Müslümanların burada uzun süre kalmayı düşünmemeleri.

b) Kanuni ve Pratik Engeller⁵⁸:

- a) Açılacak olan özel okullarda en az 50 öğrencinin bulunması şartı
- b) Resmi lisanın Hollandaca olması şartı
- c) Yetkili bir öğretmen tarafından verilmesi şartı
- d) Ders Programının Temel Eğitim Yasası'na uygun olması şartı
- e) Ortaya çıkacak problemlerin halledilmesi için bir kurulun oluşturulması şartı
- f) Öğrencilerin okula gelip gidebilmeleri problemi
- g) Uygun bina bulma problemi

Hollanda'da İslami okulların kendi kuruluşlarını kurmaları büyük problem olmuştur. Çünkü Hollanda kanunlarına göre İslam okullarının kendi kurullarını oluşturmaları için 50 okulun üye olması şartı vardır. İlk planda bu şart yerine getirilemeyince ara çözüm olarak Hristiyan kurullar İslam okullarını geçici olarak üyeliğe kabul ettiler. Daha sonra 1990 yılında Eğitim bakanlığı üye sayısını 10'a düşürünce İslam okulları kendi kurulları olan ISBO (Islamitische Scholen Besturen Organisatie, İslam Okulları Kurumu)'nu kurmuşlardır⁵⁹.

Hollanda'da Müslümanların kurduğu ilk İslami okul 1987 yılında Rotterdam'da kurulan el-Gazali okuludur. 1994 yılında Hollanda genelinde

55 Nanhekan, H. "Verantwoordelijk en eerbiedig leven: een islamitische school". In: S. Miedema & H. Vroom (eds.). *Alle onderwijs bijzonder. Levensbeschouwelijke waarden in het onderwijs*. Zoetermeer, 2002, Meinema. 61-69, s.63-68.

56 İsmailendioğlu, *a.g.e.*, s.57.

57 İsmailendioğlu, *a.g.e.*, s.57-58.

58 İsmailendioğlu, *a.g.e.*, s.58-59.

59 İsmailendioğlu, *a.g.e.*, s.59.

8.139 adet ilköğretim okulundan sadece 29'u İslam Okulu idi⁶⁰. 2004 yılında ise İslam okullarının sayısı 41'i ilköğretim 2'si lise olmak üzere toplam 43 tane olmuştur. Bu da Hollanda genelinde % 0,6 gibi bir orana tekabül etmektedir⁶¹.

Hollanda'da kurulan ilk lise ise 2000 senesinde Rotterdam'da kurulmuştur. Daha sonra 2001 senesinde Amsterdam'da ikinci bir İslami lise daha eğitim-öğretim hayatına başlamıştır⁶².

Hollanda'daki İslami okulların büyük çoğunluğu ISBO'ya üyedir. ISBO'nun amacı Kur'an ve Sünneti merkeze alan bir İslami eğitim vermektir. ISBO'nun yanı sıra ISNO (Islamitische Stichting Nederland voor Onderwijs en Opvoeding, Hollanda'daki Okul ve Eğitim için İslam Vakfı) ve sadece Rotterdam şehrindeki İslam okulları için özel olarak kurulmuş INO (Islamitische Onderwijsgroep Nederland, Holland İslami Eğitim Vakfı)⁶³ ve en son kurulan SIMON (Stichting voor Islamitisch Onderwijs in Midden en Oost Nederland, Doğu ve Orta Hollanda İslami Eğitim Vakfı)⁶⁴ gibi kuruluşlarda İslam okullarının üye olduğu kuruluşlardır.

Brede İslam Okulu Örneği

İslam okullarındaki eğitimi daha iyi anlayabilmek için ISBO'ya bağlı Brede İslam okulunu 12 Eylül 2011 günü ziyaret ettik. Bu ziyaretimizde derslere gözlemci olarak katıldık ve okul müdürü Katılımcı 3 ile mülakat yaptık. Faslı, Surinamlı, Somalili ve Türklerden oluşan toplam 400 öğrencisi olan bu okul; diğer İslam okullarının aksine CITO'da (Lise giriş sınavı) Hollanda ortalamasının çok üstünde bir başarıya da sahiptir⁶⁵.

Amsterdam'a 10 km uzaklıktaki Brede'de yer alan bu İslam okulunun Hollanda'da ayrı bir önemi vardır. Söz konusu okul, içinde Katolik ve Devlet Okulunu da içinde bulunduran bir eğitim kampüsündedir. Çok kültürlü bir toplum olan Hollanda'da devletin özel desteği ile kurulan bu okul, aynı anda Hristiyan, Devlet okulu ve İslam okulunun bir arada bulunduğu örnek bir

60 Rath, & Et al, *a.g.e.*, s.64.

61 Shadid, & van Koningsveld (2006), *agm.*, s.77.

62 Bkz Ter Avest, I. & G.D. Bertram-Troost (eds.) "*Geloven in samen leven*". Amsterdam 2009: *Science Guide* (in press).

63 Shadid, & van Koningsveld (2008), *a.g.e.*, s.245-247.

64 Katılımcı 2, Hollandalı Akademisyen ile Mülakat, 14.09.2011, Amsterdam.

65 Okul Müdürü Katılımcı 3'ün verdiği bilgilere göre okuldaki öğrencilerin % 70'i HAVO ve daha yukarı Liselere devam etmektedirler. Hollanda'daki ilköğretim okullarının genel ortalaması ise % 30 civarındadır., İslam Okulu Müdürü Katılımcı 3 ile mülakat, 12.09.2011, Brede.

okuldur. Okul müdürünün ifadesiyle Sunni-Hanefi ekolüne göre öğretimini devam ettirmektedir.

Okul müdürü Katılımcı 3 kendilerini ve okulun amaçlarını şu şekilde ifade etmiştir:⁶⁶ “Biz Hollanda kanunlarına bağlı Hollanda okuluyuz. Fakat okulumuzun ve kendimizin kimliği Müslüman’dır. Bizler bu İslam okulunda eğitim yaparak öğrencilerimizin kendi öz kimlikleri ile yani birer Müslüman olarak toplumda en üst seviyeye çıkmalarını ve onların Hollanda toplumuna uyum için katkı sağlamalarını hedefliyoruz. Biz Müslümanlar bu toplumun parçasıyız ve bu toplumda yer almak bizim de hakkımızdır.”

Müslümanların Hollanda toplumundaki en büyük eksiklikleri eğitim ve dil eksikliğidir. Çünkü Müslümanlardan Hollanda’ya ilk gelen nesil vasıfsız işçilerden oluşmaktaydı. Bu işçiler para kazanıp ülkelerine dönmek amacıyla geldiklerinden dil ve eğitim konusunda da yetersiz kalmışlardı. Bu durum da Müslümanların Hollanda toplumunda üst düzey konumlara gelmelerine ve entegrasyon süreçlerine zarar vermiştir. Bu bakımdan Okul Müdürü Katılımcı 3 Müslümanlarda olan bu eksikliği vurgulayarak amaçlarının iyi eğitim almış, kendi kimliklerinin bilincinde olan Müslüman bireyler yetiştirmek olduğunu vurgulamıştır.

Okul Müdürü Katılımcı 3⁶⁷ “Kendimizi Hollandalı-Müslüman olarak görüyor ve bu şekilde korumak istiyoruz. Öğrencilerimizin “İslam nedir?, Müslüman kimdir? sorularına en güzel şekilde cevap verebilmelerini sağlamayı hedefliyoruz.” sözleri ile okulun temel hedeflerine de işaret etmektedir. İslam okulu, Hollandalı-Müslüman kimliğini benimsetmeyi, Müslümanların Hollanda toplumu ile entegrasyonuna katkı sağlamayı ve toplum içinde özellikle 11 Eylül saldırılarından sonra ortaya çıkan olumsuz soru ve görüşlerle karşılaşan öğrencilerine İslam ve Müslümanlar hakkındaki sorulara en doğru ve güzel şekilde cevap verebilecek bir eğitim vermeyi hedeflemiştir.

İslam Okulunda, Hollanda eğitim sistemine uygun olarak okuldaki genel kuralları ve din eğitimi dışındaki derslerin program ve planlanmasını Eğitim Bakanlığı belirlemekte ve bu kurallara göre ders materyalleri ve ders metotlarını okulun kendisi yapmaktadır. Din eğitiminin program ve kitaplarını ise okulun bağlı olduğu ISBO denen üst kurul yapmaktadır. Devlet hiçbir şekilde okulun vermiş olduğu din dersinin içeriğine karışmamaktadır. Sadece toplumsal bütünlük açısından diğer dinleri öğretip öğretmediklerine bakmaktadır ve vatandaşlık eğitimi vermeleri konusunda istekte bulunmaktadır⁶⁸.

66 Katılımcı 3 ile Mülakat, İslam Okulu Müdürü, 12.09.2011, Brede.

67 Katılımcı 3 ile Mülakat, İslam Okulu Müdürü, 12.09.2011, Brede.

68 Katılımcı 3 ile Mülakat, İslam Okulu Müdürü, 12.09.2011, Brede.

Din dersi programı incelediğinde 1. Sınıftan 5. Sınıfa kadar öğrencilere sadece Kur'an öğretebilmek için Arapça alfabe öğretilmektedir. Buna ek olarak temel dinî bilgiler, ilmihal ve siyer dersleri okutulmaktadır. Din Derslerine giren öğretmenlerde Müslüman olma ve öğretmenlik diploması şartları aranmaktadır.

Sabahları tüm çocuklar bir araya gelip derse başlamadan önce dua ederler ve duadan sonra beraber sabah namazı kılarlar. Bu ortalama 15 dakika sürer. Okulda haftada 75 dakikalık 2 adet din dersi ve haftada 1 kez Kuran okuma dersi verilir.

Ailelerin okuldan çok memnun kaldığını belirten Okul Müdürü Katılımcı 3, öğrencilerin derse olan ilgilerinin üst düzeyde olduğunu ve her bir öğrencinin İslam'ı güzel bir şekilde anlatıp sorulan sorulara cevap verebildiklerini belirtmiştir. Okul Müdürü Katılımcı 3 sözlerini şu şekilde devam etmiştir⁶⁹. *“Hollanda’da yaşayan Müslümanların güçlü kimlikleri olmalı ve bu topluma İslam yönünden katkı sağlamalıdır. Okul olarak öğrencilerimizi bu yönden desteklemekteyiz. Kendi bölgemizde halkla ilişkilerimiz ve başarılarımız iyi olmasına rağmen tek problemimiz diğer Avrupa ülkelerinde de olduğu gibi genel olarak Müslümanların batı toplumunda sahip olduğu olumsuz imajdır”*. Hollanda’da dünya genelinde olduğu gibi 11 Eylül saldırıları sonrası başlayan İslam hakkındaki olumsuz yayınlar Müslümanların imajını zedelediği gibi 2004 yılında Müslüman bir gencin Hollandalı film yapımcısı ve yönetmen Theo van Gogh’u öldürmesi zaten olumsuz olan Müslüman imajını daha da fazla olumsuz hale getirmiştir. Brede İslam Okulu bölgesindeki halkla yakın iletişim kurarak bu olumsuz imajı gidermeye çalışmaktadır. Bunun yanı sıra olumsuz imajı yıkmak ve İslam hakkında doğru tanıtımlar yapmak için okul öğrencileri özel dinî günlerde diğer okullara giderek kendi İslam anlayışlarını kendi akranlarına anlatmaktadırlar.

Okulda dikkati çeken diğer önemli nokta ise öğretmenlerin yarısını Müslüman olmayan öğretmenlerin oluşturması ve Müslüman olmayan bayan öğretmenlerin derslerde başlarını örtmeleri zorunluluğudur. Bunu sebebini sorduğumuz Okul Müdürü Katılımcı 3 *“Öğretmenler öğrencilere olumlu örnek olmalıdır. Bu yüzden tüm bayan öğretmenler Müslüman olsun olmasın başlarını örtmek zorundadır. Fakat öğrencilerimizin başlarını örtme zorunluluğu bulunmamaktadır.”* şeklinde ifade etmiştir.

Brede İslam Okulu sonuç olarak Hollanda’da İslam eğitimi veren diğer İslam okullarına göre başarı seviyesi yüksek bir okuldur. Okul, Hollandalı-Müslüman kimliğini esas alarak Sünni-Hanefi ekolüne göre eğitimlerine

69 Katılımcı 3 ile Mülakat, İslam Okulu Müdürü, 12.09.2011, Brede.

devam etmekte Hollanda toplumunda üst seviyelere gelebilecek Müslüman çocuklara eğitim vermektedir.

Sonuç ve Öneriler

1960'lı yıllarda başlayan ve günümüze kadar hızlı bir şekilde nüfusları artan Hollanda'daki Müslümanların okullarda din eğitimi arayışı önce devlet ve Hıristiyan okullarında başlamış daha sonra kendi İslam okullarını açmalarıyla devam etmiştir.

Hollanda'da yaşayan Müslümanların hem devletten hem de kendilerinden kaynaklanan sorunları yüzünden günümüzde okulda din dersi verme konusunda yeterli düzeye ulaştıkları söylenemez. İstenilen kaliteye ulaşılamamasının sebepleri arasında Hollanda Devletinin okullardaki ders dilini Hollandaca olarak zorunlu kılması buna karşın İslam din dersini Hollandaca dilinde verebilecek öğretmen sayısının azlığı, devletin yeteri kadar maddi destek olmaması, bürokraside çalışanların İslam'a karşı olan ön yargıları ve Müslümanların kendi içlerinde bir bütünlük sağlayamamaları gösterilebilir. İslam okulları ise Müslümanların "kimlik" kaygısını gidermek için açılmalarına rağmen birkaç okul dışında istenen kalitede eğitim veremediklerinden Müslüman veliler tarafından tercih edilen okullar olamamışlardır.

Hollanda'daki Müslümanların okulda din eğitimi konusundaki sorunlarının temelinde yetişmiş insan gücü eksikliği yatmaktadır. Müslümanlar kendi haklarından habersiz oldukları gibi az da olsa yararlanabilecekleri haklarını yetişmiş insan gücü eksikliğinden dolayı yeteri şekilde kullanamamaktadırlar.

Öneriler kısmına gelecek olursak, özelde Hollanda'da, genelde Avrupa'da bir sorun olan Müslümanların okullarda din eğitimi almaları konusunda aşağıda belirtilen önerilerin dikkate alınmasının sorunu çözmede faydalı olacağı kanaatindeyiz.

- Diyanet İşleri Başkanlığı'nın teşviki ile İstanbul'da ve Ankara'da açılan Uluslararası İlahiyat Fakültesinin kontenjanlarının arttırılarak sadece Türk öğrencilerin değil Avrupa'da yaşayan diğer Müslümanların da burada okumasına imkân sağlanmalıdır.
- Hollanda devleti Vrije Üniversitesi, Inholland Üniversitesi ve Leiden Üniversitesinde İslam İlahiyatı bölümü açmıştır. Fakat bu bölümlerde yeterli düzeyde öğretim elemanı bulunmamaktadır. Yüksek Öğretim Kurumu (YÖK) ve Diyanet İşleri Başkanlığı Hollanda'daki muhataplarıyla ilişki kurarak bu üniversitelerde okuyan öğrencilerin öğrenim sürelerinin bir kısmını Türkiye'deki İlahiyat fakültelerinde geçirmeleri ve Türkiye'den oradaki üniversitelere misafir öğretim üyesi gönderilmesinin yollarını aramalıdır.

- Diyanet İşleri Başkanlığı ve Milli Eğitim Bakanlığı Hollanda'da bir İmam-Hatip Lisesi ve İlahiyat Fakültesi açılması konusunda girişimlerde bulunmalıdır. Bu okullara sadece Türk öğrenciler değil diğer Müslüman öğrencilerin de öğrenim görmesi sağlanmalıdır.

Kaynakça

- Bouma, Suzanne, **Islamitisch godsdienstonderwijs op de openbare school** Een onderzoek naar het draagvlak onder openbare basisscholen voor islamitisch godsdienstonderwijs, M.A Thesis, Ağustos 2009, <http://igitur-archive.library.uu.nl/student-theses/2009-0914-200115/scriptie.pdf>, s.74-75.
- Hagen, P., *De school met de Koran'*. **De Tijd**. 1988, 14 (April 8). 39-46., s.42.
- İsmailefendioğlu, M. Besim; Hollanda'da Din Eğitimi, MÜSBE, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 1996.
- Karagül, Arslan, **Islamitisch Godsdienstonderwijs op de Basisscholen in Nederland. Theorie en Praktijk. In vergelijking met enkele Europese en Moslimse landen**, Amsterdam 1994, s.109.
-, "Een Turkse imam over koranschool en islamitisch godsdienstonderwijs." In: K. Wagtendonk (ed.). **Islam in Nederland. Islam op school**. Muiderberg 1987: Coutinho, s. 77-88.
- Koerts, E.M., L. Van Driel; **Identiteit en basis vorming**, Kampen 1993.
- Landman, Nico, Van mat tot minaret. De institutionalisering van de islam in Nederland, Amsterdam 1992, s.245; Jan Rath, Rinus Penninx, Kees Groenendijk en Astrid Meijer, Nederland en zijn islam. Een ontzuilendesamenleving reageert op het ontstaan van een geloofsgemeenschap,, Amsterdam 1996), s.54.
- Lijphart, Arend,. **The Politics of Accommodation: Pluralism and Democracy in the Netherlands**. Berkeley: University of California Press. 1968.
- Nanhekhan, H., "Verantwoordelijk en eerbiedig leven: een islamitische school". In: S. Miedema & H. Vroom (eds.). **Alle onderwijs bijzonder. Levensbeschouwelijke waarden in het onderwijs**. Zoetermeer, 2002, Meinema. 61-69, s.63-68.
- Rath, J., R. Penninx, K. Groenendijk & A. Meijer (1996). **Nederland en zijn Islam. Een ontzuilende samenleving reageert op het ontstaan van een geloofsgemeenschap**. Het Spinhuis. Amsterdam 1996.
- Rosenthal Irena, "The Dutch Pastorate, Plurasim Without Pain?" **Education in Conflict** (Ed. Ina Ter Avest), Waxmann Yay., Münster, Germany 2009, s.59-81.
- Sevinç, İrfan, **Hollanda'daki Türk Çocuklarının Eğitim Sorunları**, Bizim Büro Basımevi, Ankara 2003, s.46.
- Shadid, W.A, & P.S. van Koningsveld (2006). *Islamic religious education in The Netherlands*. **European Education**, 2006, 38 (2), 76-88; s.77.
- Ter Avest, I.; C. Bakker, G. Bertram-Troost and S. Miedema; "Religion and Education in Dutch Pillarized and Post-Pillarized Educational System: Historical Background and

Current Debates”, **Religion and Education in Europe, REDCO Volume 3 Germany 2007**

Ter Avest, Ina & G.D. Bertram-Troost (eds.) “*Geloven in samen leven*”. Amsterdam 2009: **Science Guide** (in press).

Van Esch, W. & M. Roovers, *Islamitisch Godsdienstonderwijs in Nederland, België, Engeland en West-Duitsland*, Nijmegen 1987,40.

Van Oostrom, F., **Maerlants Wereld**. Prometheus, Amsterdam 1998, s. 357-360.

Van Prooijen, Ton; *The Canon and the Sparrow. Critical Perspectives on the 2005 Amendment of the Dutch Educational Law about Citizenship and Social Integration*, Ina ter Avest (Eds) **Education in Conflict**, Waxman Verlag GmbH, Redco Volume 9, Germany 2009, s.39-59.

Van Rooden, Peter, “Long-Term Religious Developments in the Netherlands, 1750-2000”, eds. Hugh Mcleod, W. Ustofi **The Decline of Christendom in Western Europe 1750-2000**i Cambridge University Press 2002, s.113-129; s.119.

Westerman, Westerman, *De Bouschra School: de tijd vooruit*. Amsterdam. (in press).

Westerman, Wim, “*Intercultureel onderwijs en geestelijke stromingen*. In: S. Miedema & G. Bertram-Troost”. **Levensbeschouwelijk leren samenleven. Opvoeding, Identiteit & Ontmoeting**, Zoetermeer 2006, Meinema. 201-212., 205-206.

http://www.spior.nl/index.php?option=com_content&view=article&id=158:islamitisch-vormingsonderwijs-&catid=57:educatie&Itemid=50, Erişim Tarihi: 01.06.2011.

T. MORE'UN 'ÜTOPYA'SINDAKİ DİN ANLAYIŞININ ELEŞTİRİSİ

Mahmut AVCI (*)

ÖZ

Bu çalışma, Ütopya'daki din anlayışına felsefi düzeyde bir soruşturma yapmayı amaçlamaktadır. Çalışmada Rönesans sonrasında toplumsal hareketlerden biri olarak tezahür eden Ütopya'nın dine verdiği yer, değerlendirme konusu yapılacaktır. Batı'ya özgü toplumcu ve seküler bir kurgu içinde şekillenen Ütopya'daki din anlayışının da Batı'ya özgü olduğu gösterilmeye çalışılacaktır. Bunun ise yeni bir anlayış olma iddiasındaki Ütopya'yı zayıf düşürdüğü, bu sebeple eleştiriye açık olduğu vurgulanacaktır.

Anahtar Kelimeler: Ütopya, Din, Eleştiri

ABSTRACT

The Critique of the Understanding of Religion on T. More's 'Utopia'

This study aims to discuss the understanding of religion in Utopia from philosophical perspective. In the study, appearing as one of the social movements after Renaissance, Utopia gives importance to religion, and this importance will be evaluation theme. The understanding of religion in Utopia that acquires shape in a collectivist and secular construct, which is unique to the West, will be tried to be shown as it is unique to West. It will be emphasized that this view weakens Utopia, which adduces to be a new understanding, and that as a result of this situation, it is open to criticism.

Keywords: Utopia, Religion, Critique

* Dr., MEB, 70. Yıl Cumhuriyet İ.Ö. O. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni.

Giriş

İnsan var olduğu günden bugüne kadar geçen zaman diliminde, bir arada yaşama ihtiyacı hissetmiştir. Bu hissediş beraberinde toplum dediğimiz temel yapıyı meydana getirmiştir. Bu yapı, kendi kendine yetmeyen ve sınırsız ihtiyaç sahibi insanların bir araya geldiği bir birliktelik olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir arada yaşama durumu, iletişim, sorumluluk, haklara saygı, güvenilirlik ve ihtiyaç değişimini doğurmuştur.

“Bazen küçük gruplar, çoğu zaman da büyük topluluklar halinde varlıklarını sürdüren insanların, birlikte yaşamaya niçin ihtiyaç duydukları konusunda ileri sürülen tezler birbirinden farklıdır. Genel olarak ‘toplum teorileri’ olarak isimlendirilen bu tezlerden bazıları, insanların bir arada bulunmalarına ‘güç’ ü temel yaparken(kuvvet teorisi), bazıları da insanların varlıklarını sürdürmelerinde yardımlaşmak zorunda oldukları düşüncesini ileri sürerek, birbirleriyle gizli bir anlaşma yaptıklarını, topluluk halinde yaşamının temelinde ise bu anlaşmanın olduğunu(sözleşme teorisi) kabul etmektedirler.”¹ Toplum denilen yapı her ne şekilde ortaya çıkarsa çıksın insan, içinde anlamını bulduğu kurumlar sayesinde yaşamını sürdürmektedir. Aile, hukuk, siyaset, ekonomi ve din insanı şekillendirmektedir.

Düşünce tarihinde ortaya konan düşünceler ihtiyaçtan doğmuştur. “Toplumun oluşmasıyla birlikte, problemler de açığa çıkmış ve insan, toplumsal mutluluğu bulabilmenin peşinde olmuştur; bununla birlikte o, ‘işte mutluluk buradadır’ deme şansına sahip olabilmiş midir? İnsanlık tarihine şöyle bir bakıldığında, bu sorunun cevabının arandığı, değişik yönetim şekillerinin bulunduğu görülmektedir. Bu yönetim biçimleri arasında demokrasi, monarşi, aristokrasi gibi aktif olarak toplumları yönetmiş olan yönetim şekilleri bulunduğu gibi, alternatif bir yönetim biçimi olarak da ütopyalar dikkati çekmektedir.”²

Ütopyaların yazılış amaçları yönetim ve yöneticilerle doğrudan bağlantılıdır. Hatta ütopyalar için yönetim karşıtlığının yansımaları denilebilir. Bu durumda dönemlerinin yönetim biçimleri iyi olsaydı ütopyalar ortaya çıkabilir miydi? sorusu nu sormamız gerekir. Buna göre toplumun içinde bulunduğu şartlar, ihtiyaç duyulan şeylere insanları yöneltmektedir. Bir başka anlatımla ütopyalar, toplumsal gerçekliğe ve onun gelecek üzerindeki yansımalarına bakmaktan kaçınmayan eleştirel bir girişimin ifadesidir.³

1 Elmalı, Osman, “Farabi’de Toplum Felsefesi”, *Felsefe Dünyası Dergisi*, 42.Sayı, 2005/2, s.113.

2 Özden, H. Ömer, “Platon ve Campanella’nın Siyaset Felsefelerinin Kısa Bir Kritiği”, *Dinbilimleri Dergisi*, 3.sayı, 2001, s.2.

3 Riot-Sarcey, Michele; Bouchet, Thomas; Picon, Antoine, *Ütopyalar Sözlüğü*, (çev. Turhan Ilgaz), Sel yay.,İstanbul, 2003, s. 8.

Bunalım zamanlarında, insan ve toplum problemleri üzerine düşünme ve inceleme gayretinin artması beklenebilir. Nitekim incelenen olgular da bu bekleyişi doğrulamaktadır. Anlamlı tarih felsefelerinin, tarih olaylarının açıklıkla anlaşılabilir yorumlarının ve toplumsal- kültürel süreçler üstüne önemli genellemelerin çoğu, gerçekten de ya ciddi bunalım, felâket ve geçiş dönemlerinde ya da bu gibi dönemlerin hemen öncesinde ve sonrasında ortaya çıkmıştır.⁴ Ütopyacı toplumu hayal eden kitaplar, okuyucularını, kendi dünyaları hakkında eleştirel bir zihniyete sahip olmaya çağırdılar. Aslında şu denilmek istenmektedir: “gerçek hayatta yaptığın şeylerle, ideallerinde olanı mukayese et”.⁵

Günümüz Batı dünyasının felsefi, ekonomik, siyasi ve dini temelleri, coğrafi keşifler, Rönesans ve Reform hareketleri, Yunan düşüncesi, Aydınlanma ve Sanayi Devrimine dayanan uzun bir tarihsel dönüşüm sürecinde şekillenmiştir. O halde ütopyalar bu süreçte hangi konumdadırlar?

Devrinin yönetim biçiminden haz duymayan ve bunalan filozoflar, tasarladıkları yönetim biçimini ve devlet modelini yazıya geçirmişlerdir. İşte ütopyalar da bu şekilde vücut bulmuştur. Düşünce tarihinin belli başlı ütopyaları ideal ‘Devlet’iyle Platon, ‘Ütopya’sıyla Thomas More, ‘Güneş Ülkesi’yle Tommaso Campanella, ‘Yeni Atlantis’iyle Francis Bacon tarafından ortaya konulmuştur.⁶ Bu çalışmada sadece T. More Ütopya’sında din konusunun ele alınışını incelemeye ve eleştiriye tabi tutacağız.

I. Ütopya’ya Genel Bakış

Ütopya kavramı, Sir Thomas More tarafından 1516’da ortaya konulmuştur. More’un Latince’den türettiği kavramın kökünde muhtemel iki yazılış şekli bulunmaktadır. More bu kavramı, yer anlamına gelen ‘topos’ kelimesi, iyi anlamına gelen ‘eu’ ve yok anlamına gelen ‘ou’ takılarını birleştirerek oluşturmuştur. Ou-topia (=ütopya) olmayan bir yer, Eu-topia(=ütopya) ise iyi yerdir.⁷ “Eutopia” ve “outopia” arasındaki belirsizliğin ütopyacı düşünceye yansımaları bazen elde edilebilir sosyal sistemler ve bazen de istenen fakat elde edilemeyen mükemmellik arayışları olmuştur.

More, ütopya kavramını keşfetmekle eş zamanlı olarak “Utopia” diyarını da keşfetmişti. Ortaçağ dünya görüşünün çözülmeye başladığı bir dönemin

4 Sorokin, Pıtırım.A, *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri*, (çev. Mete Tunçay), Bilgi Yayınevi, Ankara, 1972, s.15.

5 Olsson, Karen, “Utopia As A Way Of Life”, *U.S. News & World Report*, Vol. 129, Issue 16, 2000, p.1.

6 Cevzici, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, s. 1069.

7 Kumar, Krishan, *Ütopyacılık*, (çev. Ali Somel), İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2005, s. 9.

düşünürü olan More'un Utopia'sı, bu kitabın özel adı olmaktan çıkmış, More sonrası örnekleri de içine alarak türün genel adı olmuştur. Bir yanıyla hayal niteliği taşıyan ütopya, öte yandan gerçeğin ufkunda bir ihtimal olarak More'dan sonraki ütopyistler tarafından her seferinde yeni den keşfedilecektir. Aralarında ortaklaşan temel unsur, mevcut toplumsal gerçekliğin ötekisini betimleyen ve bu gerçekliğe yönelmiş bir cevap olarak hayal dünyasına inşa edilmesidir.

Rönesans ve Reform hareketlerinin başladığı çağda yazılmış olan 'Ütopya' döneminin sistem ve siyaset eleştirisi olarak karşımıza çıkmaktadır. More yaşadığı toplumun aksayan yönlerini yakından izlemiştir. Hatta bu aksaklıkları dile getirmek onun hayatına mal olmuştur. More etkilendiği bu kötü şartlar karşısında filozofça bir tavır koyarak, bozuk bir toplumun varlığına karşı 'ideal toplum' modeli geliştirmiştir.

Thomas More, eserini meydana getirirken şakacılığını ve nükteli eleştirilerini kullandığını söyler. İyi bir hukukçu ve devlet adamı olmasının, eserinin realitesine katkısı büyüktür.⁸ "Eğer More Ütopyayı yazmasaydı, çoktan unutulup giderdi. Günümüzde onu, dinsel inançları uğruna can veren erdemli bir devlet adamı olarak, çağın tarihçileri ancak anardı."⁹

Ütopya 15-16'ncı yüzyıllarda İngiliz toplumunun sosyal, ekonomik ve siyasal yaşamını aksettiren ve eleştiren bir bölümle başlar. İngiltere'nin bu dönemde içinde bulunduğu koşullar hiç de iç açıcı değildir. 15 inci yüzyılın ikinci yarısındaki iç savaşlar ülkeyi kana bulamış ve yoksullaştırmıştır. Bu savaşlar başkaldıranların korkunç bir kırımını ile sona ermiştir. Thomas More'un yaşadığı bu dönemde de durum henüz düzelmemiştir.¹⁰

More'un yaşadığı dönemde İngiltere, Lord'ların zenginlik ve ihtişam içerisinde, bunun aksine, halkın fakirlik ve sefalet içinde yaşadığı bir durumdaydı. Güçlü zenginler güçsüz fakirlerin bütün mal ve emeklerini sonuna kadar sömürüyorlardı. Buna karşın halk, hukuk dışı yollara sapıp, hırsızlık, yankesicilik vb. yapıyordu. Ya açlıktan ya da suç işledikleri için öleceklerdi. Böylesine kötü bir ortamda, adalet mekanizmasının başı olan ve Kralın baş danışmanlığına kadar yükselen More için bu durum, bir adalet ve vicdan meselesiydi. Bu kadar yüksek görevlerde olmak bile bu durumu değiştirmiyordu. Bu çaresizlik karşısında, devlet adamlığını ve felsefesini kullanarak 'ideal bir toplum' fikrini yazıya döktü. Bunu da hicivci bir üslupla 'Ütopya (olmayan yer)' adı altında

8 Bassler, William G., "Thomas More" , *Vital Speeches of the Day*, Vol. 64, Issue 10, 1998, p.2.

9 Urgan, Mina, *Edebiyatta Ütopya Kavramı ve Thomas More*, Adam yay., İstanbul,1984, s. 42.

10 Göze, Ayferi, *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, Beta Yayınları, İstanbul, 2000, s.118.

da kaleme aldı. Ütopya'yı kendi şartlarının en mükemmeli olarak düşündü. Adanın yapısı, yöneticilerin nitelikleri, hukuk, adalet ve ceza sistemi, toplumu şekillendiren eğitim sistemi, ekonomik yapı, sağlık kurumu, askeri yapı, yeme, içme, giyinme, barınma kullanımı, dini hayat gibi temel ihtiyaçları ve aile yapısı gibi temel konuları en ince ayrıntılarına kadar anlattı. Bunları anlatırken 'insan' konusuna çok dikkat etti. Toplum yapısını bozmamak kaydıyla insanlara sınırsız özgürlük ve demokratik haklar verdi.

More'un anlattıkları, yaşadığı olumsuz şartların tam tersiydi. Halkının mutlu olması onun temel düşüncesi idi. Ütopya'da herkes mutluydu. Bu mutluluk- bu şartlar altında- kesintisiz devam edecekti. Ona göre toplumu bozan mal-mülk edinme hırsı, sınıf ayrımı, bencillik ve cahillik Ütopya'da olmayacaktı. Mal-mülk ortaklığı, eşitlik, diğergamlık ve bilgi mükemmelliği sağlayacaktı.

İki bölümden oluşan bu eserin ikinci bölümü birinci bölümünden önce yazılır. More, arzu ettiği kusursuz dünya düzenini ikinci bölümde anlattıktan sonra, birinci bölümde Avrupa'daki var olan durumu ikinci bölümde idealleştirdiği düzenle karşılaştırır. Böylece, kendi savunduğu dünya düzeninin ne kadar mükemmel olduğunu kanıtlamak ister.¹¹ Ancak More'un ideal olarak sunduğu Ütopya'da herkese yer yoktur. Orada bulunanlar belli özelliklere sahip olmalıdır. More'un bu tavrı, kucaklayıcı ve birleştirici olmaktan uzak, tasnif edici ve sınıflandırıcıdır.

II. Ütopya'da Din

İnsan hangi toplum içinde yaşarsa yaşasın inanma ihtiyacı hissetmiştir. İster ilahi kaynaklı olsun isterse beşeri olsun bu inancını da ritüelleriyle ortaya koymuştur. Ütopya'da da durum farklı değildir. More kendi dünyasında dini yaşantıya önem vermiştir. Bu yaşantı, günlük alışkanlıkların tamamında kendini gösterir.

Ütopyalıların din konusunu ele alışlarında akla dayanan insanca bir tutum görürüz. Bu kusursuz düzeni kuran Kral Utopus adaya ilk ayak bastığı sırada halk, din ayrılıkları yüzünden birbirine girmekteymiş. Bu bölücülük de, Utopus'un adayı ele geçirmesini kolaylaştırmış. Akıllı Utopus'un ilk işi, baskı yapmamak ve ülkede ikilik yaratmamak koşuluyla, her Ütopyalının istediği dine tapmakta özgürlüğünü yasalaştırmak olmuş. Belki de Tanrı, kullarının ayrı ayrı dinlere inanmasını ister diye düşünen Utopus, bu yasa sayesinde yalnız kavgalarla kinlerin ortadan kalkacağını değil, dinsel duyguların daha sağlıklı bir biçimde gelişebileceğini ummaktaymış. Böylece Ütopya'da, hiçbiri

¹¹ More, Thomas, *Ütopya (Mina Urgan'ın İncelemesiyle)*, (çev. Mina Urgan, Vedat Günyol, Sebahattin Eyüboğlu), İş Bankası yay., İstanbul, 2. Baskı, 2000, s.48.

hor görülmeyen çeşitli dinler vardır. Kimi güneşe, kimi aya, kimi başka bir gezegene, kimi eskiden yaşamış, erdemiyile ünlü bir adama tapar. Ama Ütopyalıların büyük çoğunluğu, dünyayı yaratan tek bir Tanrı'ya inanır. 'Baba' ya da 'Mithra' adını verdikleri bu tek Tanrı, Ütopyalıların gözünde doğayla özdeşleşir ve dünyaya egemendir.¹²

Ütopya'da dinin en ilginç yanı, adanın en eski yasalarından biri olan "kimse dininden ötürü kötülenemez" yasaının tam anlamıyla uygulanmasıdır. Herkes, inandığı din uğruna, barışsever yöntemlerle propaganda yapmakta özgürdür. Ama başka bir dinden olanlara baskı yapmaya ya da küfretmeye kalkanlar, kıyasıya cezalandırılıp, Ütopya'dan ya sürülür ya da köle durumuna düşer. Çünkü Ütopyalılara göre, bir insanın kendi dinsel inançlarını başkalarına zorla benimsetmeye yeltenmesi, çirkin bir zorbalıktan başka bir şey değildir. Üstelik en doğru din, er geç kendiliğinden öteki dinlere üstün çıkacağı için, zorbalık edenler, ülkede yanlış bir dinin yerleşmesi tehlikesini, candan benimsemiştir.¹³ Fakat More eserinde "Ütopyalılar, Hıristiyan dinine karşı da ayrıca ilgi duymuşlar ve birçokları bu yeni dini benimsemişlerdi"¹⁴ ifadesine yer vermektedir. Bunun kilise ve engizisyon baskısının ara cümlelerde kendini gösterdiği şeklinde yorumlamak yerinde olacaktır.

Dinle ilgili çelişkili ifadelerde bulunan More farklı bir ayrımla aile içi din ve toplum içinde din gibi bir ayrıma başvurur. Ona göre belirli bir dine bağlı olanlar, kendi evlerinde, aileleri arasında, o dine özel olarak tapabilirler. Ama ortaklaşa paylaştıkları tapınaklarda, durum değişir. Kandillerle, mumlarla aydınlanan; güzel kokulu buhurların, günlüklerin yakıldığı; çalgıların çalındığı, ilahilerin okunduğu bu tapınaklara beyazlar giyinip gelinir. Herkes tanrısını dilediği biçimde tasarlamakta özgür kalsın diye, tapınaklarda resimler, heykeller yoktur. Dünyanın tüm uluslarından ayrılarak, Ütopyalılar, dinin bölücü yanları üstünde değil, birleştirici yanları üstünde dururlar. Her dinin ortak amacı, tanrısal bir varlığı yüceltmek olduğuna göre, Ütopya tapınaklarında ancak bu tanrısal varlığa duyulan sevgi dile getirilir. Böylece değişik dinlerden insanlar birleştirilir. Törenin sonunda, kişisel dini ne olursa olsun, herkesin katılabileceği ortak bir dua okuyup, böylesine mutlu bir toplumda yaşayabildikleri için Tanrı'ya şükredilir. Ütopyalılar geleceğin olasılıklarına her zaman açık olduklarından, eğer kendi toplumlarından daha mutlusu varsa, Tanrı'nın bu konuda onlara yol göstermesini de dilerler.¹⁵ Ada halkını din açısından birleştiren inanç, bu ortak duadır.

12 More, *a.g.e.*, s.59.

13 More, *a.g.e.*, s.60.

14 More, *a.g.e.*, s.57.

15 More, *a.g.e.*, s.61-62.

Ütopya'da dini yaşantıyla ilgili bir örneği de yemeklerde görürüz. Yemeklere başlamadan önce, dua yerine, doğruluk ve erdem üstüne yüksek sesle bir parça okunur. Kimse sıkılmasın diye, bu parçanın kısa olmasına dikkat edilir. More'un burada Hristiyanlıktaki mevcut yemekten önce dua geleneğini eleştirdiği görülmektedir. Keyif içinde yiyebilmek için ellerinden geleni yaparlar. Akşam yemeklerinde her zaman müzik vardır. Toplandıkları oda güzel koksun diye, buhurlar yakarlar. Çeşitli çerezler, tatlılar, meyveler sofradan eksik değildir.¹⁶

Ütopya'da sağlık konusundaki dini tutum dikkat çekmektedir. İnsanın yaşatılması esas iken ölüm hakkı tanımak devrin şartları içinde farklı bir görüştür. Ütopya'da hastalara karşı belirli durumlarda "euthanasia (ötanazi)", doğru bulunur. Hastalık hem çaresizse hem de sürekli ve dayanılmaz acılar çektiriyorsa, hastanın yaşamı da ancak ölümle sonuçlanabilecek bir işkenceye dönüştüyse, rahiplerle hekimler, artık ölüme katlanması için, hastaya öğütler verirler. Ruhun ölümsüzlüğüne inandıklarından, hastanın ölmekle hiçbir şey yitirmeyeceğini, olsa olsa acılarına bir son vereceğini söylerler. Böylece hasta, yüreklerek, bir zindan, bir işkence olan belalı hayatından, ya kendi eliyle kurtulur, ya da başka birisinin bu işi yapmasını göze alır. Çoğu zaman uyuşturucu bir ilaçla uykuya dalıp, can çekişmenin acısını duymadan, kendi yaşamına bir son verir. Hristiyan dini kendini öldürmeyi günahların en büyüğü saydığı halde, Ütopyalılara göre bu, hem akla yakın, hem de erdemli bir ölümdür. Ne var ki, hiçbir çaresiz hastanın yaşamına zorla son verilmez. Yöneticilerle rahiplerden izin almadan kendi canına kıyan kişi ise, suç işlemiş sayıldığı için, ölüsü öteki Ütopyalılarınki gibi gömüleceğine ya da yakılacağına, pis bir bataklığa atılır.¹⁷

Ütopyalıların tümü, beden öldükten sonra ruhun yaşayacağına inanır. Onları çağımızın sosyalistlerinden ayıran özelliklerden biri de bu inançtır. Ütopyalılar, ruhun bedenle birlikte öleceğini sananları, insanı hayvan düzeyine indirmiş saydıkları için, böylelerine yöneticilik görevi vermezler. Ama gene de onları hoşgörülü davranıp cezalandırmazlar, görüşlerinden vazgeçmeye de zorlamazlar. İkiyüzlülüğün her çeşidinden tiksinen Ütopyalılar, bir kişinin korkudan düşündüklerini gizlemek zorunda kalmasını, inanmadığı halde inanır görünmesini istemezler. Hatta ellerinden geldiği kadar olumlu davranıp, günün birinde yola gelir umuduyla, ruhun ölümsüzlüğüne inanmayanların, rahiplerle ve bilge kişilerle özgürce tartışmasını doğru bulurlar. Ruhların yaşayacağına güvendiklerinden, çoğu Ütopyalılarda ölüm korkusu yoktur. Varlığına inandıkları öteki dünyaya, sevinç ve umut içinde geçerler. Bir yakını öldü diye, hiç kimse ağlayıp sızlanmaz. Ölenin cenazesi, güle oynaya, neşeli şarkı-

16 More, *a.g.e.*, s.48.

17 More, *a.g.e.*, s.53-54.

larla kaldırılır. Ütopyalılar, ancak ölümden korkanlar için yas tutarlar. Ancak böyleleri sessizlik ve gözyaşları içinde toprağa verilir. Ütopyalılar Tanrı'ya da, ruhun ölümsüzlüğüne de inanmasına inanırlar ama mutluluğu bu dünyada ve hemen isterler.¹⁸

Hristiyan dünyasındaki rasyonellikten uzak tutumlardan kurtulma isteği More'un bilinçaltından sürekli ortaya çıkmaktadır. Akılla dini hiçbir zaman birbirinden ayırmayan Ütopyalıların, falcılık yapıp geleceği önceden sezme ya da yıldızların etkisine inanmak türünden boş inançları yoktur. Onların asıl inandıkları güç, her şeyin başı bildikleri Yüce Doğa'dır. Doğayla akıllı aynı şey saydıklarına göre, doğada aklın çözemeyeceği gizler olmaz. Ütopyalılar için erdem, doğaya uyan bir yaşantıdan başka bir şey değildir. Böylece onlar, erdemli olmanın tek yolu doğaya göre yaşamak ve düşünmektir derken, aslında akla göre yaşamak ve düşünmek gerektiğini söylemektedirler. Akıl ise, ta eskiden kurulmuş herhangi bir dinin öğretilerine, sonsuzluğa değin, körü körüne bağlı kalmaz.¹⁹ Ütopyalılara göre doğa, insanları yaşamın sevinçli sofrasına ortakça oturmaya çağırır ve en soylu, en insanca erdem, başkalarının acılarını dindirmek, onlara umut ve yaşama sevinci vermek, dünyanın tadına varmalarını sağlamaktır. O zaman, başkalarına ettiğimiz iyiliği, kendimize niçin etmeyelim? Tabiata aykırı gitmek değil mi bu? diye sorarlar. Bedenimiz doğanın bir parçası olduğuna, gerçek bilgeliğin de doğayla, dolayısıyla akılla uyumlu yaşamadan geldiğine inandıkları için, bedene karşı çıkmayı, doğaya nankörlük sayarlar, Çünkü keyif dedikleri şey, insanın doğal bir tat aldığı her ruh ve beden halidir. Tüm Rönesans insanları gibi, onlar da beden güzelliğini, çevikliği, gürbüzlüğü, yaradılışın en hoş, en mutlu bir armağanı sayarak, seve seve geliştirirler.²⁰

More'un kurbana bakışı da farklıdır. Tanrı'nın hiçbir canlı varlığın kanının dökülmesinden hoşlanmayacağına inanan Ütopyalılar, dinsel törenlerinde hayvan kurban etmezler.²¹ Yine haz duymak uğruna kendine zarar vermektan kaçınmak gerektiği gibi, değil yalnız başka insanlara, hayvanlara bile zarar vermektan kaçınmak gerektiğine inanırlar. İşte bu yüzden, onaltıncı yüzyılın ve daha sonraki çağların başlıca sporu ve eğlencesi olan avdan tiksiniirler. Kan dökmek için kasaplık işini kölelere bırakan Ütopyalılar, avcılığı kasaplıktan daha aşağı bir iş sayarlar. Çünkü kasaplık eden, hayvanları belirli bir yarar için öldürür, avcı ise sırf haz duymak için bu pis işi yapar.²²

18 More, *a.g.e.*, s.62.

19 More, *a.g.e.*, s.59-60.

20 More, *a.g.e.*, s.63.

21 More, *a.g.e.*, s.61.

22 More, *a.g.e.*, s.63.

Hem toplumsal, hem kişisel mutluluğa varmak isteyen Ütopyalılar, yalnız Püriten'lerde değil, dinlerine bağlı çoğu kişilerde görülen asık suratlı ve haşin erdemlerden sakınırlar. Ütopyalılara göre hoş yaşamak, dünyanın tadını çıkarmak iyi bir şeydir. İyi olduğu için de: "bunu hem kendimiz için, hem başkaları için isteyebiliriz, istemeliyiz de" diye düşünürler.²³

Ütopyalılar, beden hazlarına aşırı bir düşkünlük duymaktan özenle korrurlar kendilerini; çünkü bu tür hazlarda ölçüyü kaçırmak, kötü sonuçlar verebilir, insanın mutluluğunu engelleyebilir. Mutluluğu, hazzı ve erdemi birbirinden hiç ayırmayan ancak erdemli hazlardan yana olan Ütopyalılar için en değerli hazlar, bedenle ilgisi olmayanlardır. Örneğin müzik dinlerken duyulan haz, özgürce düşünüp düşünce yeteneğini sonuna değin geliştirebilme hazzı, doğaya ve akla uyarak erdemle yaşamının hazzı ve bencillikten tümüyle arınıp başkalarının mutluluğu uğruna yeri geldiğinde kendi mutluluğundan vazgeçebilmenin verdiği haz, bedenin duyabileceği hazlardan onların gözünde kat kat üstündür.²⁴

More, avukatlık yapmış, kralın danışma kurulunda bulunmuştur. Rahip olmak istemişse de bunun gereklerini yerine getiremeyeceğini düşünerek vazgeçmiştir. Hümanist bir eğitimden geçen More, dönemin mezhep çatışmalarının karşısında durmuş ve Katolik kilisesini savunmuştur. Bilgisizliğin, boş inançların ve aynı şekilde çokça bahsettiği savaşın sürekliliği içinde, Tanrıbilimcilerin ve keşişlerin suç ortaklığını ifşa eder.²⁵ Herhangi bir din içerisinde yer alan Tanrı veya kutsal inancı, dua, ruh, ölüm ve sonrası, ritüeller gibi inanç alanları Ütopya'da da mevcuttur. More bunları kendi idealleri açısından biraz da mensup olduğu dinle harmanlayarak eserinde anlatmıştır. More, insanlara hayalî bir dünyanın fantezilerini sunarak inancına tanıdığı vicdan özgürlüğünü, inancı dışındakilere tanımaya hiçbir zaman yanaşmaz.

III. Ütopya'nın Eleştirisi

Kişilerin veya filozofların ütopya yazmalarına yol açan bir takım nedenler vardır. Bu nedenlerin başında, filozofun ya da entelektüelin, dünya ya da dünyalar yaratma ihtiyacı gelir. Bu bağlamda bir ütopya oluşturma, kâğıt üzerinde bile olsa, bir bakıma tanrısal bir faaliyettir. Ütopya yazmanın bir başka nedeni, toplumu ve var olan toplumsal kurumları tümüyle eleştirme ve aşma arzusudur. Burada tasarlanan ideal toplum düzeni, var olan toplum düzeninin tam karşıtı bir toplum düzeni olmak zorundadır. Ütopik düşüncenin teme-

23 More, *a.g.e.*, s.63.

24 More, *a.g.e.*, s.63.

25 Mattelart, Armand, *Gezegensel Ütopya Tarihi (Kehanetsel Kentten Küresel Topluma)*, (çev. Şule Çiltaş), İstanbul, 2005, s. 31.

linde nihayet, toplumsal uyum ve düzenle ilgili tüm doğruların bilindiği, bu bilgilerin aktarılarak gerçek ve yetkin bir toplum düzeninin kurulabileceği şeklindeki iyimser inanç bulunur.²⁶

Ütopycıları bir araya getiren ve onların teorilerini diğerlerinden ayıran, az çok sabit bir maddi bolluk, toplumsal kaynaşma ve bireysel tatmin sağlanmanın ötesinde insani, toplumsal veya doğal herhangi bir engel bulunmadığını farz etmeleridir. İnsanın seküler bir mükemmellik yakalaması önünde ciddi bir engel ya da sağlam bir duvar yoktur. Kıtılığın üstesinden gelinebilir, çatışmalar sona erdirilebilir, ahlaki ikilemler ve psikolojik bunalımlar çözümlenebilir. Kısacası insanlar (Tanrı olmasalar da) tanrılar haline gelebilirler.²⁷

Ütopya, sadece mükemmel değil mükemmelleştirilmiş bir toplum hayalidir. Ütopya, mevcut toplumların sadece zaafalarını ve kusurlarını değil, kendi düzeninin mükemmel uyumunu ve dengesini tehdit edebilecek her türlü faaliyeti yok eder. Kendisini, zaman dışı hakikat âleminin dünyevi temsilcisi olarak görür.²⁸

Ütopycılar Tanrı'nın cennetiyle ilgilenmezler. Ütopycılar aşkın olana yönelmek niyetinde değildir. Ütopyalarda tasvir edilen dünya, yatay düzlemde bir dönüşümü içeren mekansal bir kaymadan ibarettir. Ütopyanın en temel özelliği kutsala ilişkin bir referans düzlemine gereksinim duymadan insanmerkezli bir dünyayı mutlaklaştırmasıdır. Cioran, geçmiş ve geleceğe ilişkin fantezi ve hayallerin yersizliğini vurgulamasına rağmen içimizde derin bir şekilde yer etmiş olan mükemmellik arayışından dolayı tarihin bir amaçtan bağımsız cereyan etmesine insanın razı olamayacağını söylemektedir.²⁹ İnsandaki mükemmellik arayışının kaynağı, insana içkin bulunan cennet özlemine dayanmaktadır. Bu durumda insanoğlunun mükemmele yönelik arayışını tatmin bulana kadar sürdüreceği tahmin edilebilir.³⁰

Ütopya, sosyal düzenin devamlılığına meşruiyet kazandıran antropomorfist itikadın belirleyiciliği altında, pagan kültürün, Tanrısal düzene bir meydan okumasıdır. Bu kültür içinde "tanrı-insan", aklın bir yaratısı sayılan ideal kenti tasarlamıştır.³¹ Kumar'a göre ütopya laiktir, Rönesans hümanizminin bir ürünüdür. Thomas More, dindar Hıristiyan olmasına rağmen yazdığı ütopya da dini değil akli referans almış ve Tanrı Kenti ile değil, İnsan Kenti ile ilgi-

26 Cevizci, *a.g.e*, s. 1069.

27 Kumar, *Ütopycılık*, s.51.

28 Kumar, *Ütopycılık*, s.96.

29 Cioran, Emil Michel, *Tarih ve Ütopya*, (çev: Haldun Bayrı), Metis Yayınları, İstanbul, 1999, s.90-91

30 Lindbom, Tage, *Başaklar ve Ayrık Otları: Modernliğin Sahte Kutsalları*, (çev: Ömer Baldık), İnsan Yayınları, İstanbul, 1997, s.24.

31 Kumar, *Ütopycılık*, s. 25.

lenmişti. “R. W. Chambers’in belirttiği gibi More’un Ütopyası akıl ve felsefe üzerine kurulu pagan bir devlettir.”³²

Ütopya, yeryüzü cennetleri kurmaya yönelik düşsel çabanın modern bir biçimi olmasına rağmen, ütopyanın neliğine ilişkin tartışmanın, değerlendirme yapanların odaklandıkları sorun nedeniyle sönük kalmasından kaynaklanıyor olabilir. Birey, kendini toplumsallıktan koparamadığı bir gelenek içerisinde içkinlikten ancak aşkın olana yönelir. Oysa ütopya bu dünyaya aittir ve iddiasının aksine toplumu –insanı değil- ancak yatay düzlemde bir yolculuğa çıkarır.

Tüm bu özellikleriyle ütopya, ilk örneğini More’un verdiği, Batı’ya özgü bir türdür. Gerçekten de tarihsel gelişim seyri içinde ütopyalara, ötekinin deneyimleri üzerinden kendi toplumsal varlıklarını sorgulamış ve ötekine öykünmüştür. Öteki ile ilişkilerin yok denecek düzeye indiği Ortaçağ koşullarında ideal toplum tasarımlarının antik Yunan’da verilen örneklerin Hıristiyanlaşmış silik kopyaları oluşu, yeniden kurulmak isteyen Batı uygarlığının ideal toplumlar tasarımı olduğunu ve Yeniçağ başında ise bunun en üst düzeyde bir bileşimi olarak ütopya’yı icat ettiğini göstermektedir.³³

Reformasyonun sonucu olarak İncil’in Avrupa dillerine çevirisi yapıldı ve zamanla milliyetçiliğe dönüşecek olan bir ulusal değerler ve menfaatler dizgesi oluşmaya başladı. Sömürgelerin ve buralardan gelen kaynakların ticari ağa dahil edilmesi konusunda da bir rekabet başlayınca krallıklar arasında savaş, krallık sınırları içinde ise eşitsizlik ortaya çıktı. More mutluluğun, erdem, ahlakın ne olduğuna dair ontolojik sorunları yanıtlamaya çalışırken ve o çağın toplumsal düzenindeki bir takım ahlaki sapkınlıkları eleştiriye tabi tuttu.³⁴

Ütopyanın varlık şartları ancak Tanrısal olandan kopuşla mümkün olduğundan ütöpik gelişmeler sekülerleşmeyi takip etmiştir. Ortaçağ yaşam biçimini ve Hıristiyanlığın mevcut formasyonunu gayr-ı insani bulan hümanist bir kesimin öncülüğünde başlayan “içsel dönüşüm/Rönesans” insanın kendi krallığını ilan ederek tanrıyı yeryüzünden atmasının ilk kıvılcımlarıydı. Tanrılar gibi olmak isteyen insan, gücüyle bağımsız bir hükümlan olmak zorundadır ve bu aşkın güce götüren yol profan bilgiden, insanın duyumsal ve zihni fakülteleri öncülüğünde elde ettiği bilgiden geçmektedir.³⁵

Kolakowski’ye göre ütopyacılara, Hıristiyanlığın insan ırkını eğitmek, tutkularından arındırmak ve kardeşler yapmak şeklindeki eşitlikçi misyonunu

32 Kumar, *Ütopyaçılık*, s. 62.

33 Coşkun, İsmail, “Ütopya ve Kent”, *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, Dizi 3, Sayı 9, İstanbul, 2004, s.185.

34 Atayman, Veysel, “Francis Bacon”, *Yeni Atlantis* içinde, Bordo-Siyah, İstanbul, 2005, s.29.

35 Lindbom, *a.g.e.*, s. 27.

bin beş yüz yıl sürdürdüğünü ve sonuçların hiç de cesaret verici olmadığını gördüklerinden, gelmiş geçmiş en şer projeye davet etmektedir.³⁶

Ütopyalar, yalnızca klasik ve Hristiyan mirasa sahip toplumlarda, yani Batıda görünür. Diğer toplumların görece bir bollukla, cennetleri, bir adalet ve eşitlik Altın Çağ'ına yönelik ilkelci mitleri, Cokaygne tipi fantezileri, hatta mesiyaniğin inançları vardır; ütopyaları yoktur.³⁷ Batı uygarlığı kendi kaderini çizme peşindeydi. Ütopya düşüncesi bu çabanın ilk ürünlerinden biriydi. Aydınlanma ütopyalar için somut bir varlık kazanmanın imkanını garanti etmiş oldu. Bu tarihten sonra bilinen temel toplumsal projeler ütopya düzeyinde ve müthiş bir devrimci potansiyele sahip olarak yeryüzü cennetleri tasvir etmeye başladı.

Birçok sosyalist tarihçi Ütopya'yı ilk komünistçe yapıt kabul etmişlerdir. Hümanistler ise Ütopya'yı 'Hristiyan Rönesansının Programı' ilan etmişlerdir. Thomas More gerçekten de, tam anlamıyla bir Hümanisttir. Ütopya da Avrupa'da hümanist akımın önemli yapıtlarındandır. Hümanizm dönemi, yani, Ortaçağ'dan sonra Rönesans, Aydınlanma, Pozitivizm gibi hareketlere bağlı olarak gelişen süreç, insanın gerçek anlamda semavi, ilahî değil; tamamen beşer üretimi olan sanal tanrı kavramına karşı mücadelesinde başarılı olduğu, tanrının yerini aldığı bir dönemdir. Hümanizm Avrupa'da, insanların Hristiyanlığa olan inançlarının tamamen sarsılmasıyla ortaya çıkmıştır. Ortaçağ'da aslından saptırılmış Hristiyanlığın insanlar üzerinde tanrı adına ortaya koydukları zulüm ve baskılara karşı bir tepki olarak doğmuştur. Hümanist düşünce, tanrıyı yok sayan, reddeden 'yüce insan', hatta 'tanrı insan' kavramını getirir. Tahrif edilmiş Hristiyanlık inancı sonuçta hümanizmi, bütün dinleri kendine cephe almaya götürmüştür. Cioran'a göre ütopya, Tanrı'ya bir meydan okumadır: "Prometheus Zeus'tan iyisini yapmak istemiştir; irticalen yaratıcılığa soyunan bizler de Tanrı'dan iyisini yapmak, kendisinininkinden üstün bir cennetin getireceği aşağılamayı O'na yaşatmak, tamiri imkânsızı kaldırmak; Proudhon'un sözcükleriyle söyleyecek olursak, dünyayı 'mukadderatsız kılmak' isteriz"³⁸

Rönesans'la, insanların artık sadece ahiretteki mutlulukla yetinmeyip dünyada da mutlu olmayı ister hâle geldiklerini, İslamiyet'in ise dünyayı bir imtihan yeri kabul ettiğini belirten Özgül, Müslüman toplumlarda ütopyanın gelişmemesi ile ilgili şunları söyler: "Hiçbir İslam edibi mütefekkeri ve mütekiddi geçici bir süre kalacağı imtihan yerini döşeyip, süsleyip bir daimi ikamet-

36 Kolakowski, Lezsek, *Modernliğin sonsuz Duruşması*, (çev: Selahattin Ayaz), Pınar Yayınları, İstanbul, Nisan 1999, s. 207

37 Kumar, Krishan, *Modern Zamanlarda Ütopya ve Karşı Ütopya*, (çev:Ali Galip), İstanbul, Kalkedon Yayınları, 2006, s. 39

38 Cioran, *a.g.e.*, s. 105.

gâh oluşturmayı düşünmez. Sadece iki ad bu genellemenin dışındadır. Biri, İsmailiyye mezhebinin ilk imamı olan Hasan Sabah (ö.1124)'tır ki, Alamut Kalesi'nde bir yalancı cennet kurmuştur; diğeri ise, Endülüs filozoflarından Ebu Cafer İbn-i Tufeyl'dir (ö. 1186). İbn-i Tufeyl'in Hayy Bin Yakzan adlı romanı 'robinsonad' türünün Doğu ve Batı âlemindeki ilk örneklerindedir."³⁹

Kumar ise "batı dışı ya da Hıristiyanlık dışı herhangi bir kültürde batı ütopyasına ve ütopya geleneğine benzer bir şey yoktur. Bunun neden böyle olduğu sorusunu yanıtlamaya kendimi yetkili görmüyorum ama bir din olarak Hıristiyanlığın doğası ile ne dünyevi ne de dünyevi olmayan, dünya üstü cenneti, 'yeni bir cennet ve yeni bir dünya'yı benzersiz harmanlaması ile neredeyse kesin olarak ilişkili bir şey olmalı"⁴⁰ derken din ve ütopya arasındaki sıkı bağlantıyı işaret etmektedir.

İslam geleneğinde alternatif bir dünya yaratma ya da verili Dünya'yı değiştirme veya çoğaltma arzusu yoktur. Yani Müslüman toplumlar Dünya'yı değiştirmeye, dönüştürmeye ya da ütopya amaçlar doğrultusunda düzeltmeye değil de var olanı süslemeye yönelmiştir. Bu paralelde gelişen eleştirilerin odağında, Tanrı'nın elinden dünyevi iktidarın alınması ve insanın tanrısal düzen üzerinde tasarrufta bulunması yer almaktadır. Buna göre toplumsal ve siyasal bir kurgu olarak ütopya kozmik düzene aykırılık ifade eder. Tasarım nesnesi olarak ütopya, insanı varoluşsal boşluğa sürükleyen bir tasavvurun kurumsallaşması anlamına gelir. Çünkü geleneksel dünya görüşünün aksine ütopya kurgulayan algı biçimi, insana Tanrı'dan bağımsız ve kainatın karşısında merkezi bir konum vermektedir.

Sonuç

Ütopyalar kendi varoluş şartlarını aşmak iddiasıyla yola çıkmışlardır. Fakat ortaya konulan her yapıta o çağın ve o kültürün özellikleri etkisini gösterir. Ütopya hazırlayan şartların toplumların kültürel, dini ve tarihi değerleri ile ne kadar ilgili olduğu da görülmektedir. Öte yandan ütopya kavramını ele alanlar, ütopyanın Batı merkezli olduğunu, dolayısıyla değerlendirmelerin de Batı merkezli olacağına dikkat çekmişlerdir. Ütopya'daki totaliter eğilim, toplumsal yapının katı sınırlarla çizilmesine, farklılıkları yok saymasına neden olmaktadır.

Genel olarak ütopyalar kapalı, toplumsallığı ön plana çıkaran, işlevsel, durağan, sil baştancı, düzenli ve buyurgandır. Bu sebeple dini özgürlükler de

39 Özgül, M. Kayahan (1988). "Bir Ütopya Taslağı: Hayat-ı Muhayyel". Türk Dünyası Araştırmaları, sayı:53, İstanbul,1988, s.133-160.

40 Kumar, *Modern Zamanlarda Ütopya ve Karşı Ütopya*, s.15.

sınırlandırılmıştır. 16. yy. şartları içinde oluşan More'un eserinde de bu durum kendini gösterir. Ütopya'da eleştiri ve yeniden kurma olduğu gibi korku da vardır. Cümle aralarına Hıristiyan inancından eklemeler yapmıştır. Döneminin şartları onu bu çelişkiye götürmüştür denilebilir. Ama bu, eseri zayıf kılan en önemli yöndür.

Kaynakça

- Atayman, Veysel. "Francis Bacon", *Yeni Atlantis* içinde, Bordo-Siyah, İstanbul, 2005.
- Bassler, William G.. "Thomas More", *Vital Speeches of the Day*, Vol. 64, Issue 10, 1998.
- Cevzici, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002.
- Cioran, Emil Michel, *Tarih ve Ütopya*, (çev: Haldun Bayrı), Metis Yayınları, İstanbul, 1999.
- Coşkun, İsmail. "Ütopya ve Kent", *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, Dizi 3, Sayı 9, İstanbul 2004.
- Elmalı, Osman. "Farabi'de Toplum Felsefesi", *Felsefe Dünyası Dergisi*, 42.sayı, 2005/2.
- Göze, Ayferi. *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, Beta Yayınları, İstanbul, 2000.
- Kolakowski, Lezsek, *Modernliğin sonsuz Duruşması*, (çev: Selahattin Ayaz), Pınar Yayınları, İstanbul, Nisan 1999.
- Kumar, Krishan. *Modern Zamanlarda Ütopya ve Karşı Ütopya*, çev.Ali Galip, İstanbul, Kalkedon Yayınları, 2006.
- Ütopyacılık*. çev. Ali Somel, İmge Yayınları, Ankara, 2005.
- Lindbom, Tage. *Başaklar ve Ayrık Otları: Modernliğin Sabte Kutsalları*, (çev: Ömer Baldık), İnsan Yayınları, İstanbul, 1997.
- Mattelart, Armand. *Gezegensel Ütopya Tarihi (Kehanetsel Kentten Küresel Topluma)*, çev. Şule Çiltaş, İstanbul, 2005.
- More, Thomas. *Ütopya (Mina Urgan'ın İncelemesiyle)*, çev. Mina Urgan, Vedat Günyol, Sebahattin Eyüboğlu, İş Bankası Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2000.
- Olsson, Karen, "Utopia As A Way Of Life", *U.S. News & World Report*, Vol. 129, Issue 16, 2000.
- Özgül, M. Kayahan (1988). "Bir Ütopya Taslağı: Hayat-ı Muhayyel". *Türk Dünyası Araştırmaları*, sayı:53, İstanbul,1988.
- Özden, H. Ömer. "Platon ve Campanella'nın Siyaset Felsefelerinin Kısa Bir Kritiği", *Dinbilimleri Dergisi*, 3.sayı, 2001.
- Sarcey Michele Riot, Bouchet Thomas, Picon Antoine. *Ütopyalar Sözlüğü*, çev. Turhan Ilgaz, Sel Yayıncılık, İstanbul, 2003.
- Sorokin, Pıtırım A.. *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri*, çev. Mete Tunçay, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1972.
- Urgan, Mina. *Edebiyatta Ütopya Kavramı ve Thomas More*, Adam Yayınları, İstanbul, 1984.

SANATTA ARAÇ OLARAK DİLİN ÖNEMİ

Ayşe EROĞLU (*)

ÖZ

Bu çalışma, edebiyatta araç olarak dilin yerinin ne olduğunu ifade etmeyi amaçladığı gibi, dilin edebiyatın ifade edilmesindeki etkinliğini de dile getirmeyi amaçlamaktadır. Çünkü dil, insanın yaşama tutunmasını sağlayan yegâne araçtır. Dil olmadan bireyin ne kendini ne çevresini ne de kâinatı açıklamayı ve algılamayı mümkün değildir. İletişim en iyi şekilde dille sağlanır. Edebiyatın en önemli ifade aracı da dildir. Bir dil içerisindeki harf, ses ve sözcükler onun ifade edilmesini sağlar. Bazen dil, sembolik olarak da kullanılır. Edebiyatın dilin sembolik yönünün en yoğun olarak kullanıldığı tür ise, şiidir. Bu nedenle şiir ile nesirde, dilin kullanımı arasında da farklılıklar vardır. Bu farklılıklara bakıldığında da ahenk, anlam ve uyum hususunda en gelişmiş türün şiir olduğu görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Dil, İletişim, Edebiyat, Şiir, Nesir.

ABSTRACT

The Important of Language as a means of Literature in Art

This study aims to utter the effectiveness of language on explanation of literature in addition to the aim of explaining the place of language in literature as a tool. The reason is that language is the only tool by which human holds on the life. Without language, it is impossible for a person to explain or perceive himself, his environment and the universe. Communication is provided by language best. The most important tool of the literature is also language. The letters, sounds and words in a language provides its statement. Sometimes language is used in a symbolic style. In literature, the most intensive usage of symbolic style is in poetry. Therefore, there are differences between poetry and prose in the usage of language. As the differences are scanned, it can be seen that the most developed type is poetry in terms of harmony and meaning.

Keywords: Language, Communication, Literature, Poetry, Prose

* Dr., MEB Kazım Karabekir Orta Okulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni, Gaziantep. (aysecik142@gmail.com)

1. Giriş

Sanat, insanın duygu ve düşüncelerini somut olarak ifade etme edimidir. Elbette ki insan, sanatı ifade edebilmek için birtakım araçlara ihtiyaç duyar. Her sanatın bir ifade etme aracı vardır. Bu araçlardan biri de dildir. İşte bu çalışmanın amacı da edebiyatta araç olarak dilin yerini dile getirmektir. Bu çalışmada, edebiyatta bir araç olarak dilin yeri, sanatta araç kavramını kullanan John Dewey esas alınarak ortaya konulmaya çalışılırken, bunun yanı sıra diğer filozof ve sanatçıların konuyla ilgili görüşlerine de yer verilecektir.

1.1. Sanatta Araç Olarak Dil

Başlangıcından bugüne insanın kendini ifade etmesini sağlayan en önemli araç, dil olmuştur. Dil, varlıkla sadece somut bir bağlantı kurmaz, aynı zamanda anlam boyutunda da bir bağ kurmaya çalışır. Somut varlıktan hareketle, soyut kavramlara ulaşır. Zihinde oluşturulan soyut düşünceler, bu kez kelimelerle, yani dille somut bir şekilde ifade edilerek canlandırılır. Bu nedenle dil, bir kavramı hem anlamlandırmada hem de sembolleştirmede zihindeki etkinliğin iki katı kadar objektif bir özellik taşır¹. Nitekim sanat objeleri ifadesel olduğu için onlar dil ile temsil edilir. Bu manada her sanat kendi aracına ve dolayısıyla kendini ifade eden bir dile sahiptir². Ancak bu ifade dili, sanattan sanata değişkenlik gösterir. Dewey'e göre bu iletişim dili, edebiyat ve türevleriyle ilgili sanatlarda doğrudan doğruya dilin bizzat kendisi iken, söz gelimi müzikte seslerdir, resimde çizgilerdir. Kısacası her sanatın bir iletişim dili vardır.

1.2. Edebiyatta Araç Olarak Dil

Herkesçe bilindiği üzere edebiyat, insanın ürettiği sanatlardan biridir. Dil, doğayı ve karakteri soyut kavramsal formlar içinde değil; sergilenmiş somut formlar içinde ortaya koyar. Bu durumda temsil edilen karakterler, onların doğalarını ortaya çıkartırlar. Aynı şekilde durumlar somutu tanımlar ve oluştururlar. Bu nedenle dil araç olarak kelimelerin imkânlarını ifade edecek güçten soyutlanmaz. İsimler, fiiller, sıfatlar genel şartları, yani karakterleri ifade eder. Özel isim, bireysel bir örnekteki sınırlamayı işaret eder. Bu manada kelimeler eşyaların ve olayların mahiyetini ortaya koyarlar. Gerçekten varolu-

1 Dewey, John, *John Dewey Early Works*, 1882-1898 2:1887 Psychology, Designed by Andor Braun Prinded 2008, s.186.

2 Dewey, John, *Art as Experience*, Penguin Group, New York 2005, s.95; Türer, Celal, *Pragmatist Estetik (John Dewey'in Sanat Felsefesi)*, Laçın Yayınları, Kayseri 2009, s.110; Jackson W. Philip, *John Dewey and The Lessons of Art*, Yale University Press, New Haven and London, 1998, s.40; Shusterman Richard, *Pragmatist Aesthetics Living Beauty, Rethinking Art*, Second Edition, Rowman&Littlefield, New York 2000, s.10.

şun genel akışı üzerinde dil vardır³ Dil sanatta önemli araçlardan biridir. Ne şekilde olursa olsun dil, soyut olan kavramları somut sembolik formlar şeklinde ifade eder. Yoksa kavramların ifade edilmesi mümkün değildir. Örneğin, Yahya Kemal ölüm kavramını, “*Sessiz Gemi*”de şu şekilde ifade eder:

“*Artık demir almak günü gelmişse zamandan
Meçhule giden bir gemi kalkar bu limandan.*”⁴

Görülüyor ki burada ölüm, bir yolculuk olarak ifade edilmekte, ama herhangi bir yolculuk olmadığı geri dönüşü olmayan bir yolculuk olarak değerlendirilir. Başka bir ifadeyle burada ölüm, dilin bize sunduğu edebi sanatlarla sembolik olarak çok güzel bir şekilde ifade edilir.⁵

Yahya Kemal dille ilgili olarak,
“*Bu dil ağzımda annemin sütüdür.*”

Diyerek konuştuğu dili bir ihtiyaç veya hayatının devamlılığının bir şartı olarak kabul eder.⁶

Ancak dil, araç olarak tek başına hareket etmez; diğer araçlarla bağlantı kurarak yoluna devam eder. Çünkü bir araç diğer araçlarla bağlantı kurduğu ölçüde sanat eserinin ifadesi zenginleşir ve gelişir. Nitekim araçlar arasındaki bağlantıyı dil oluşturur. Sanat, mevcut iletişimin en etkin şeklidir. Fakat dil, diğer araçlardan çok, sanat eserleri aracılığıyla bilinçli bir ortaklık ya da paylaşılan haline gelir. Genellikle dilin biçimlenmesini ve ifade bulmasını sağlayan ise, iletişimdir. Materyallerin başka objelerle etkileşimi, artık yeni bir deneyim konusudur ve bunun içerisinde sübjektif ve objektif kavramlar arasındaki işbirliği de bulunmaktadır.⁷ Kelimelerin şiirdeki kullanımı, diğer edebiyat ürünleri gibi değildir. Şiire giren kelime, sözlükteki anlamını ifade eden kelime değildir. Ayrıca seçilen kelimeler, hem şairin duygularını ve sezgilerini tam olarak ifade edecek hem de okuyandaki gizli duyguları açığa çıkaracak güçte olmalıdır.⁸ Sanatta ortak araç vardır. Başka bir ifadeyle bütün araçlar birbirine destek olarak yoluna devam ederler. Dil de diğer araçların hareketlenmesine katkıda bulunur. Dil, bu araçlar arasındaki iletişimi sağlar. Aslında araçlardan kasıt iletişim kurmaktır. Örneğin bir şair, dili oluşturan harf, sözcük ve cümle-

3 Dewey, *Art as Experience*, s.251, 252; Tüerer, *a.g.e.*, s.163, 164-165.

4 Beyatlı Yahya Kemal, *Kendi Gök Kubbeimiz*, YKY, İstanbul 2004.

5 Özden, H. Ömer, *Estetik ve Tarih Felsefesi Açısından Yahya Kemal*, T.C.Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2001, s.37.

6 Özden, *a.g.e.*, s.111.

7 Dewey, *Art as Experience*;s.293; Tüerer, *a.g.e.*, s.189-190.

8 Özden,*a.g.e.*, s.80-81.

lerle iletişim içerisindedir. Fakat sadece bununla da kalmaz, dilin unsurlarıyla adeta bir çocuğun oyuncağıyla oynadığı gibi oynar, onları zenginleştirir ve geliştirir.

Edebiyatın ana vasıtası dildir. Araç olarak dili kullanan edebiyat, sanatların en güzelidir, yani o diğer deneyimlerin araçlarını kullanır; enerjilerin yoğunlaştırılması ve berraklaştırılmasında bir araç olarak malzemelerini ifade eder. Her sanat gibi edebiyat da diğer sanatlarla iletişim içerisindedir. Edebiyat, canlı ve derin anlamların paylaşımını sağlar. Çünkü sanatın iletişimselliği onun bir şeyler söylemesi değildir; zira iletişim yaratıma katılım sürecidir. Bu bütün sanatlar da ortak olsa da en çok edebiyatta yeni bir şeyler oluşturma çabası vardır.⁹ Bu durum, bir drama veya bir romanla çok güzel ifade edilebilir. Farklı kişiler, durumlar ve düşünceler olmaksızın eser gerçekleşmez. Bu unsurlar teknik olarak ayrılrsa da sahnede ya da yazıda bir ritim oluştururlar.¹⁰ Edebiyatın içinde ifadelerini oluşturdukları sanatlar arasında iletişimin var olması gerektiği düşünülebilir. Sözgelimi Varoluşçu Felsefe, edebi metinler içerisinde anlatılmıyorsa, insanlar tarafından anlaşılamayacaktı. Böylece edebi metinlerin anlaşılması için bir tür araç özelliği taşımışlardır. Jean Paul Sartre'ın "*Bulanık*"¹¹, bu tarz bir edebi türdür.

Dolayısıyla edebiyatı oluşturan ifadeler, sanatın saf ve lekelenmemiş formuyla iletişimidir. Çünkü edebiyat, dâhiyane süslenmiş ahlakla ve diğer sanatların insani fonksiyonuyla ilgili bir uzantısı olan argümanlara sahiptir.¹² Buradan edebiyatın dile dayalı bir tasarım modeli olduğu sonucunu çıkarabiliriz. Dil ise söz ya da sözcüklerden meydana gelir. Söz ya da sözcük, karmaşık bir yapıya sahiptir. Bu yapıyla dil, ses ya da akustik bir fenomendir; diğer yapıyla da bu akustik fenomende dışlaşan bir anlam varlığıdır. Dil, bu iki varlık tabakasının bütünlüğüdür. Bu niteliğiyle söz ya da sözcük, hem düşünsel hem de maddi dünyaya katılır.¹³ Edebiyat sanatının en önemli özelliği, iletişimsel olmasıdır. Bu iletişimi sağlayan araç da dildir. Dil sayesinde bir edebi eserde oluşan duygu, düşünce ufku da bir eserin bütün insanlık tarafından sevilip okunmasını sağlar. Örneğin Mevlana'nın "*Mesnevi Şerifi*"¹⁴ günümüzde tüm dünya dillerine çevrilmiş ve herkes tarafından okunmaktadır.

9 Dewey, *Art as Experience*, s.253-254; Türer, *a.g.e.*, s.165.

10 Dewey, *Art as Experience*, s.211-212; Türer, *a.g.e.*, s.139-140.

11 Santre Jean Paul, *Bulanık*, tKutup Yıldızı Yayınları, 2010.

12 Dewey, *Art as Experience*, s.254.

13 Tunali İsmail, *Tasarım Felsefesi*, *Tasarım Felsefesi(Tasarım Modelleri ve Endüstri Tasarımı)*, YEM Yayın, (3.Baskı), İstanbul Şubat 2009, s.57.

14 Nahifi, Süleyman, *Mesnevi Şerif*, Sadeleş: Amil Çelebioğlu, Timaş Yayınları, İstanbul 2007.

Dilin iletişimselliği içinde ise harfler ve kelimeler vardır. Bu yüzden edebiyat, atılmış zarlar gibi işler. Edebiyatın malzemesi, benimsenmiş anlamların değiştirilmesidir. O halde hammadde ile araç olan madde arasında bir boşluk vardır. Oysa edebiyatta anlamın ve değer daimiliği, dilin özüdür. Dil bir kültürün devam etmesini sağlar. Bu sebeple kelimeler direnç ve aşırı yüklenmelerin sonsuz yükünü taşırlar. Çocuklukta deneyimlenen duyguların dönüştürücü değerleri, bilinçli olarak yeniden iyileştirilemezler. Dil sosyal grubun kültürüne dair karakteristiklerin yorumlandığı bir yaşamın görülerini ve mizaçlarını ortaya koyar. Bu daimilik yazılı ve basılı olan harflere hasredilemez.¹⁵ Sözcüleri bir ninenin “bir zamanlar” diye başlayan hikâyeleri, edebiyatın malzemelerini hazırlar. Sesin kapasitesi geçmişe dair farklı deneyimlerin değerlerini korur ve kaydeder. Ses, hissin ve düşüncenin değişen gölgelerini takip eder ve yeni bir deneyimi yaratmada onların değişimini ve birleşimini oluşturur. İletişim sanatında eşyalar, gelişmiş anlamları kendilerine çekerler. Kelimelerin gücünü gerçekleştirmek, yer ve gök arasındaki vasıtaların yayılımıyla gerçekleşir.¹⁶ Edebiyatın aracı ise dildir. Dil, araç olarak anlam ve değer sürekli devam etme yeteneğine sahiptir.¹⁷ Edebiyatın oluşumuna katkı sağlayan araçlar, dil, kültür, kelime ve sestir. Edebiyatın ifadesini gerçekleştiren en önemli araçlar ise seslerdir. Çünkü yazılı edebiyat olmadan insanlar kendilerini sözlü olarak ifade ederdi. Annelerin ninnileri, ninelerin öyküleri, gençlerin bir araya geldiklerinde söyledikleri tekerleme ve bilmeceler ve aşğın sevdiğine söylediği nağmeler seslerin uyumlu bir şekilde bir araya getirilmesiyle ifade edilirdi. Daha sonra yazı, seslere vasıta olmuştur. Böylece edebiyat sadece bir toplumun değil bütün toplumların duygu ve düşüncelerinin ortak olarak ifade edilmesini sağlamıştır.

Edebiyatın türlerinden nesir, bir olaydaki ilişkileri karıştırır ve detayları toplar. Şiir ise bu süreci tersine çevirir. O, enerjilerin yayılımını yoğunlaştırır ve kısaltır. Şiir, tek başına evrensel olarak dili ifade eder. Şiir, seslerin harmonisini temsil eder. Bu yüzden şiirdeki her kelime hayalidir. O, saf duygusal olanı temsil eder. Edebiyatın hayal gücü, günlük konuşmadaki sözlerin icra ettiği şeyleri yoğunlaştırır ve idealize eder. Sözler sahnesinin en gerçekçi sunumu, şiir ve nesirle ortaya konulur. Şiir ve nesir, zaman ve uzamda etkin bir şeye işaret eder. Şiirde kelimenin anlamı, onun en güzel ve edebi anlamını ifade eder. Bu nedenle şiirlerde kullanılan kelime, bu manada en ideal olandır. Çünkü kelimeler en ideal şekilde şiirde, kendilerini göz kamaştırıcı, muhte-

15 Dewey, *Art as Experience*, s.251; Türer, *a.g.e.*, s.163; Zeltner, Philip M., *John Dewey's Aesthetic Philosophy*, P.R. Grüner, Amsterdam 1975, s.91.

16 Dewey, *Art as Experience*, s.251-252; Türer, *a.g.e.*, s.163-164.

17 Zeltner, *a.g.e.*, s.219.

şem romantiklik ve müziksel baştan çıkarıcılıkla gösterirler.¹⁸ Edebi sanatların en idealist olanı şiirdir. Şiir musikilidir, şiirin doğası insanın doğasıdır. İnsan, ruhundaki ümitleri, korkuları, hoşlanmayı ve beğeniyi şiirle yansıtır. Ayrıca insan şiirde müzikten daha özgür çalışır. Onun materyali, hiçbir şeye ihtiyaç duymadan kendi bildiği gibi hareket etmektir. Başka bir ifadeyle bütünüyle özgürlüktür.¹⁹

Yahya Kemal “*Rindlerin Ölümü*”nde İstanbul’u ve İstanbul’un toprağına karışmış ölüleri anlatmaktadır:

“Ölüm asude bahar ülkesidir bir rinde;
Gönlü her yerde buhurdan gibi yıllarca tüter.
Ve serin serviler altında kalan kabrinde
Her seher bir gül açar, her gece bir bülbül öter²⁰”

Şiirde ifadeyi sağlayan en önemli araçlar seslerdir. Sesler bir edebiyat eserindeki ritmi sağlar. Çünkü sesler olmazsa şiirdeki harmoninin yakalanması imkânsızlaşır. Şiir kelimelerin dansı olduğu için harmoniye katkısı vardır. Çünkü kelimeler imgelerle şekillenir.

Edebiyatta karakteri ifade eden doğa, sadece somut kavramı biçimlendirmez. Aynı zamanda o karakterler, kendi doğalarını çağrıştıran durumlarda sunulduğu için, genelleştirildiği varlığın özelliğini verir. Aynı anda, doğadaki durumlar tanımlanır ve somutlaştırılır. Edebi türlerden biyografi, tarihi roman ve dramayı içine alan terimler de insanlar tarafından yargılanır, işaret edilir ve gözlemlenir. Böylelikle edebiyatta somut materyaller, diğer türlere göre sanatın sembolik güzelliğini ifade ettiği için daha imgeseldir.²¹ Edebiyatta ifadeler daha sembolik olduğu için hayali unsur daha çok bulundurulur. Bazen karakterler çok abartılı olarak ifade edilir. Örneğin, günümüz romançılarından olan Serdar Özkan’ın, “*Kayıp Gül*”²² romanında hayali ve mistik öğeleri bolca kullanması, okurun dikkatini çekmiş ve çok okunan bir eser olmasını sağlamıştır.

Doğanın edebiyattaki dille iletişimini şu şekilde ifade etmek mümkündür: Sanatçının duygu ve izlenimine doğanın güzellikleri eşlik eder. Sözelimi baharın gelişi insana huzur, sevinç ve mutluluk verir. Ataol Behramoğlu’nun “*Bahar Şiir*”i, bunu çok güzel örneklendirir:

18 Dewey, *Art as Experience*, s.251-252; Türer, *a.g.e.*, s.163-164.

19 Dewey, John, *John Dewey Early Works*, s.276.

20 Beyatlı, *a.g.e.* ;,Ayvazoğlu, Beşir, *Güller Kitabı: Türk Çiçek Kültürü Üzerine Bir Deneme*, Kapı Yayınları, (9.Basım), İstanbul 2007, s.267.

21 Dewey, *Art as Experience*, s.252-253.

22 Özkan, Serkan, *Kayıp Gül*, Timaş Yayınları, İstanbul 2009.

*“Bu sabah mutluluğa aç pencereni,
Bir güzel anın dünkü kederinden
Bahar geldi, bahar geldi güneşin doğduğu yerden
Çocuğum uzat ellerini”²³*

Bununla birlikte nesir ve şiir arasında kesin olarak tanımlanabilen bir fark yoktur. Bu iki edebi türden şiir, cennet ve dünyadaki nesnelere açıklamak için kelimelerin gücünü gösterir. Şiirsel olmayan betimleme, anlatımı biriktirilmiş detaylara özenle hazırlanmamış bağlantıların durumu olarak değerlendirilebilir. Poetik ise, bu süreci tersine çevirir. Poetik, insana hemen patlayıcı olan, bir enerji genişlemesi verdiği için kelimeler üzerinde yoğunlaşır ve onları özetler.²⁴ Poetik canlı ve düşünsel algılamayı talep eder.²⁵

Sözgelimi Yunus Emre şiirleri poetik özellik taşımaktadır:

*“Bir kez gönül yıktın ise
Bu kıldığın namaz değil
Yetmiş iki millet dahi
Elin yüzün yumaz değil.*

*Bir gönülü yaptın ise
Er eteğin tuttun ise,
Bir kez hayır ettin ise
Binde bir ise az değil.”²⁶*

Nesir ile şiir arasına bir çizgi çizmenin güç olması, hem nesir hem de şiirdeki madde sanatının etkili değişimini yaşatma gerçeği ile ilişkili olmasıdır. Edebiyat, belagatli, manalı, canlı-renklidir. Genelde edebiyat çekici, emre amade materyale sahip olduğu için, özellikle edebiyat bu kaynaktan sürekli canlandırılır.²⁷ Edebiyatta sesleri anlamlı hale getiren entelektüel anlamlardır. Bunlar edebiyatın spontan ve geleneksel halinden kurtulup zengin anlamlara sahip olmasını sağlar. Edebiyatta en güçlü ve etkili sunum, şiirle gerçekleşti-

23 Garip, Recep, “Yenilenen Bahar”, *Dil ve Edebiyat*, Ed: Mehmet Akif Berse, S:16, İstanbul 2010, s.40-43.

24 Dewey, *Art as Experience*, s.250.

25 Berleant, Arnolt, *The Aesthetic Field A Phenomenology of Aesthetic Experience*, New Zeland, 2000, <http://site.ebrary.com/lib/ataaturk/Doc>, s.70.

26 *Yunus Emre*, Erişim Tarihi 1.10.2011 <http://Webhatti.com>.,şiirler,

27 Shusterman, *Pragmatist Aesthetics Living Beauty, Rethinking Art*, Second Edition Rowman&Littlefield, New York 2000, s.10

rilir. Çünkü şiir en zengin belagatli içeriği kendinde bulunduran bir türdür. Örneğin Necip Fazıl, şiirlerinde ifadeyi güçlendirmek için mübalağa sanatından yararlanır. Şöyle ki,

“Ben ki toz kanatlı kelebeğim,
Minicik gövdeme yüklü Kafdağı
Bir zerreciğim ki, Arş’a gebeyim,
Dev sancılarımın budur kaynağı.”²⁸

Anlaşılan şu ki bir edebi eserdeki en güzel ve en akıcı ifade şiirde vardır. Necip Fazıl, kendisini bir kelebeğe benzeterek bu kadar sıkıntı ve ızdırabla nasıl başa çıkacağıın çok güzel bir şekilde ifade etmiştir. O bunu bu şekilde dile getirmeseydi, ifade etmek istediği şey bu kadar anlamlı olmazdı. Bu da bize edebiyatta iletişim aracı olarak dili doğru ve etkili kullanmanın önemini göstermektedir.

Sonuç

Sanat için dil, iletişimi sağlayan en önemli ortak araçlardan biridir. Sanat, topluma dil vasıtasıyla ulaşır. Dil, soyut kavramların sembolik ve somut olarak ifade edilmesini sağlar. Dil, bütün bunları tek başına yapmaz. Onun ifade edimini gerçekleştirmesini sağlayan farklı materyaller de vardır. Sanatta ortak vasıttan kasıt, her sanatı meydana getiren materyallerin sağladığı ortak dildir. Demek ki, edebiyatın ifade edilmesini gerçekleştiren en önemli vasıta dildir. Dil, seslerin harfleri harflerin kelimeleri ve kelimelerin de cümleleri oluşturduğu bir ifade vasıtasıdır. Dil, bir milletin geçmişten gelen kültürel ve sosyal birikimini sunan vasıtalarındandır. Edebiyat düz yazı ve şiir gibi türlerden oluşur. Bu iki türü ifade eden vasıtalar benzerlik göstermekle birlikte aralarında bazı farklılıklar vardır. Düz yazıda, daha maddi ifadeler varken; şiir de ise, daha hayali özellikleri kendisinde barındırır. Çünkü şiir, edebi yönü en güçlü dilin vasıta olarak ifadeyi en çok zenginleştirdiği bir tür olarak nitelendirilebilir.

Kaynakça

Babayeve, Eşkane. «Necip Fazıl Kısakürek'in Şiirinde Teşbih İstiare ve Mübalağa Sanatı.» Düzenleyen Mehmet Akif Berse. *Dil ve Edebiyat Dergisi*, 2010: s.74.

Berleant, Arnolt. *The Aesthetic Field APhenomenology of Aesthetic Experience*. New Zeland : <http://site.ebrary.com/lib/ataturk/ Doc, 2000>.

Beyatlı, Yahya Kemal, *Kendi Gök Kubbemiz*, YKY, 2004.

28 Babayeve, Eşkane, “Necip Fazıl Kısakürek'in Şiirinde Teşbih İstiare ve Mübalağa Sanatı”, *Dil ve Edebiyat Dergisi*, Ed: Mehmet Kamil Berse, S:17, İstanbul 2010, 72-74.

Beşir Ayvazoğlu, *Güller Kitabı: Türk Çiçek Kültürü Üzerine Bir Deneme*. İstanbul, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, Kapı Yayınları, 2004, 2007.

Dewey, John, *Art as Experience*. New York: Penguin Group, 2005.

....., *The Early Works, 1882-1898*. Southern Illinois: Southern Illinois University Press, 2008.

Dewey, John, Celal Türer, ve Philip M. Zelther. *Art as Experience; Pragmatist Estetik (John Dewey'in Sanat Felsefesi) ; John Dewey's Aesthetic Philosophy*. New York, Kayseri, Amsterdam: Penguin Group, Laçın Yayınları, P. R. Grüner, 2005, 2009, 1975.

Dewey, John, Celal Türer, W.Philip Jackson, ve Richard Shusterman. *Art as Experience; Pragmatist Estetik (John Dewey'in Sanat Felsefesi, John Dewey and Lessons of Art, Pragmatist Aesthetics Living Beauty, Rethinking Art*. New York, Kayseri New Haven and London, New York: Penguin Group, Laçın Yayınları, Yale Universty Press, Rowman&Littlefield, 2005, 2009,1998, 2000.

Dewey, John, ve Celal Türer. *Art as Experience, Pragmatist Estetik (John Dewey'in Sanat Felsefesi)*. New York, Kayseri: Penguin Group, Laçın Yayınları, 2005, 2009.

Garip, Recep. «Yenilenen Bahar.» Düzenleyen Mehmet Akif Berse. *Dil ve Edebiyat*, no. 16 (2010): s.42.

<http://Webhatti.com>, şiirler, Yunus Emre. (10 1, 2011 tarihinde erişilmiştir).

Nahifi, Süleyman. *Mesnevi Şerif*. İstanbul: Timaş yayınları, 2007.

Özden, H. Ömer. *Estetik ve Tarih Felsefesi Açısından Yahya Kemal*. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı, 2001.

Özden, H.Ömer. *Estetik ve Tarih Felsefesi Açısından Yshya Kemal*. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı, 2001.

Özkan, Serdar. *Kayıp Gül*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2009.

Sartre, Jean Paul. *Bulanık*. İstanbul: Kutup Yıldızı Yayınları, 2010.

Shusterman, Richard. *Pragmatist Aesthetics Living Beauty, Rethinking Art*. New York: Rowman&Littlefield, 2000.

Tunalı, İsmail. *Tasarım Felsefesi*. İstanbul: YEM Yayın, 2009.

Zelther, Philip M. *John Dewey's Aesthetic Philosophy*. Amsterdam: P. R. Grüner, 1975.

OSMANLI DEVLET TEŞKİLATINDA FETVÂ EMİNLERİNİN GÖREVLERİ

Talip AYAR (*)

ÖZ

Fetvâ emînleri, fetvâ hizmetlerinde şeyhülislamlara yardımcı olmak üzere atanmıştır. İlk atandıklarında fetvânın hazırlanması ve ilgiliye ulaştırılması sürecine katkıları daha sınırlı düzeyde iken, zaman içerisinde bu alanda en etkili kişi konumuna yükselmişlerdir. Özellikle Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde fetvâ emînlerine, fetvâ sürecini yönetme görevinin yanı sıra ilave birtakım yeni görev ve sorumluluklar verilmiştir. Ancak Fetvâ Eminliği birimi veya bu birimin başında bulunan fetvâ emînleri hakkında bilgi veren sınırlı sayıdaki çalışmalarda, bu kimselerin söz konusu görevi dışındaki vazife ve sorumluluk alanlarına hemen hemen hiç temas edilmemektedir. Bu makalede, kaynakların bize sunduğu veriler çerçevesinde fetvâ emînlerinin üstlenmiş olduğu görevlerin neler olduğu tespit edilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Fetvâ, Fetvâ Emîni, Görev.

ABSTRACT

Duties of Fatwa Authorities in Ottoman State Organization

Fatwa authorities were assigned to assist shaykhs al-islam. When they were first assigned, their contribution in the process of preparing the Fatwa and its delivering to the concerning person was limited; but in time they became the most effective people in the process. Especially in the latest periods of Ottoman State, new duties and responsibilities as well as running the fatwa process were given to fatwa authorities. However, in the limited works that give information about the unit of Fatwa Authority or the fatwa authorities that are at the head of this unit, almost nothing is mentioned about their duties or responsibilities other than the ones in question. In this article, we will try to identify the duties of fatwa authorities within the frame of the data that resources present us with.

Keywords: Fatwa, Fatwa Authorities, Duty.

* Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara/Çankaya Vaizi.

Giriş

İslâm'ın ilk dönemlerinde fetvâ hizmetlerini Hz. Peygamber (s.a.v.) yürütmüştür. İnsanların dinî ve hukukî sahadaki sorunlarını çözüme kavuşturmuştur. O'nun vefatının ardından geriye bıraktığı Kur'ân, sünnet ve öğretmiş olduğu usul ve esaslar çerçevesinde sahabenin önde gelenleri fetvâ vazifesini devam ettirmiştir. Sahabelerden sonra ise fetvâ işleriyle müctehitler, kadılar ve müftüler ilgilenmiştir. İslâm devletlerinde her geçen gün kurumsal yapılanma aşama kaydederken, fetvâ hizmetlerinin yürütüleceği bir yapı müesses hale getirilememiş, bu hizmetler daha çok kadılık kurumunun çatısı altında sürdürülmüştür.¹ Osmanlı Devleti'ne gelindiğinde ise diğer Müslüman devletlerden farklı olarak fetvâ hizmetleri, devlet çatısı altında Şeyhülislamlık kurumu aracılığıyla resmî bir hüviyette yürütülmüştür. Bu açıdan Osmanlı Devleti'ndeki Şeyhülislamlık kurumu, İslâm tarihinde ilktir.² Başında şeyhülislamın bulunduğu bu kurum, hem sultan ve sadrazam dahil olmak üzere devlet görevlilerinin kişisel veya kurumsal bağlamdaki sorularını hem de özel şahısların başvurularını fetvâlarıyla çözüme kavuşturmuştur.

Şeyhülislamlık, ilk tesisinden itibaren XVI. yüzyıla kadar nispeten sade bir görünüm arz etmiştir. Bu süreçte şeyhüislamalar, fetvâ hizmetlerini bizzat kendileri yürütmüşlerdir. Zenbilli Ali Cemâlî Efendi (ö. 932/1526), İbn-i Kemal (ö. 940/1533) ve Ebussuud Efendi (ö. 982/1575) gibi meşhur isimlerin şeyhülislamlık görevine getirilmesi, makamın önemini artırdığı gibi, aslî görevi fetvâ olan şeyhüislamalara yeni görev ve sorumluluklar yüklemiştir. Bununla birlikte onların dinî hiyerarşide nüfuzu artmış aynı zamanda yoğun bir idarî görev üstlenmişlerdir.³ Şeyhüislamaların makamdan uzak kalmaları, idarî görev üstlenmeleri, sosyal hayatın çeşitlilik göstermesine bağlı olarak fetvâ taleplerinin artması⁴ gibi hususlar başta fetvâ emini olmak üzere kendilerine yardımcı olacak görevlilerin tayinini zorunlu kılmıştır.⁵ İlk fetvâ emininin atanması da böyle bir süreç sonunda olmuştur. Rahatsızlığı sebebiyle Şeyhülislamlık görevinden uzak kalan Zenbilli Ali Cemâlî Efendi'nin (ö. 932/1526)

1 Zuhayli, Muhammed, "Fetva ve Takva", *Diyanet Dergisi*, çev: Mustafa Ateş, 29 (1), 1993, ss. 97-98.

2 Yakut, Esra, *Şeyhülislamlık: Yenileşme Döneminde Devlet ve Din*, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2005, s. 7.

3 Pixley, Michael M., "Erken Osmanlı Tarihinde Şeyhülislam'ın Gelişimi ve Rolü", *Türkiye Günlüğü*, çev: Nuri Çevikel, sy. 60, 2000, s. 106.

4 Koca, Ferhat, "Fetvahâne", *DİA.*, İstanbul, 1995, XII, 497.

5 Şeyhüislamaların devlet teşkilatı ve teşrifatındaki yeri ve şeyhülislama bağlı olan görevliler hakkında bkz: Akgündüz, Murat, *XIX. Asır Başlarına Kadar Osmanlı Devleti'nde Şeyhülislamlık*, Beyan Yayınları, İstanbul, 2002, ss. 107-126, 204-218.

yerine fetvâ hizmetlerini yürütmek üzere tayin edilen Mehmed Muhyiddin Efendi (ö. 954/1547) ilk fetvâ emini olarak atanmıştır.⁶ Böylece başlangıçta bizzat şeyhülislam tarafından yürütülen fetvâda sorunun kabulü, hazırlanması ve ilgiliye teslimi süreci, artık fetvâ eminlerinin nezaretinde yürütülmeye başlamıştır.⁷

XIX. yüzyılın başlarından itibaren, fetvâ eminlerinin bağlı bulunduğu Şeyhülislamlık'ta önemli ölçüde değişikliklerin yapıldığı görülmektedir. Kurumun bünyesinde bulunan birimler tek çatı altında toplanmış, geçmişten tevarüs eden birimlerde de yeniden yapılanmaya gidilmiştir. Yapılan düzenlemeler, yeni birtakım görev ve sorumlulukları beraberinde getirmiştir. Buna bağlı olarak fetvâ eminlerinin görevlerine yenileri ilave edilmiştir. Bu açıdan çalışmamızda, fetvâ eminlerinin ilk dönemlerden beri devam eden şeyhülislam adına fetvâ hizmetlerine nezaret görevine, hangilerinin ilave edildiği tespit edilmeye çalışılacaktır. Ancak, öncelikle "Fetvâ Emmini Kavramı" başlığı altında, "fetvâ emini" terimi kısaca tanımlanacak ve bu unvanın kullanılışıyla ilgili bilgilere yer verilecektir. Çünkü kavramın anlam kapsamının ve kullanılış sınırlarının bilinmesi, fetvâ eminlerinin görev alanlarının tespitini kolaylaştıracaktır. Aksi takdirde anlam dünyası ve kapsamı bilinmeyen bir unvan üzerinden görev tespiti yapmaya çalışmak, yanılgı ihtimali yüksek olan bir uğraşı ifade edecektir. Oluşturulan bu zemin üzerine ise, Fetvâ Eminlerinin Görevleri başlığı altında bu görevde bulunanların ifâ ettikleri vazifelere yer verilecektir.

A. Fetvâ Emmini Kavramı

Fetvâ emini, "fetvâ" ve "emin" kelimelerinin bir araya gelmesiyle oluşan bir kavramdır. Fetvâ kelimesi, lügatte bir meseleyi açıklayan veya çözüme kavuşturan cevap olarak belirtilirken; ıstılahta, fikhî bir mesele hakkında ortaya koyulan şer'î hükmü ifade eder.⁸ Emin kelimesi ise, kendisine inanılan ve güvenilen, kendisinden şüphe edilmeyen kimse anlamlarına gelmektedir.⁹ Böy-

6 Ertan, Veli, *Tarihîte Meşihat Makamı İlmîye Sınıfı ve Meşhur Şeyhülislamlar*, Bahar Yayınevi, İstanbul, 1969, s. 11.

7 Heyd, Uriel, "Osmanlı'da Fetva Müessesesinin Bazı Tezahürleri", *Hukuk Araştırmaları Dergisi*, çev: Fethi Gedikli, 9 (1-3), 1995, s. 304.

8 Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukukî İslâmiyye ve İstılahatı Fıkhiyye Kamusu*, Bilmen Yayınevi, İstanbul, 1970, VIII, 206, 253; Atar, Fahrettin, "Fetva", *DİA.*, İstanbul, 1995, XII, 486-487.

9 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut, tsz., XIII, 21; Ahterî, Mustafa b. Şemseddin, *Ahterî-i Kebir*, Dersââdet, 1310, s. 94; *El-Mu'cemü'l-Vasît*, haz: Heyet, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1996, I, 28. "Emin" kelimesine Osmanlı devlet teşkilatı içerisinde yüklenen anlam için bkz: Sahillioğlu, Halil, "Emin", *DİA.*, İstanbul, 1995, XI, 111-112.

lece kelime anlamı itibariyle fetvâ emini, fetvâ konusunda kendisine güvenilen kişi demek olup; resmî unvan olması itibariyle, medresede öğrenilen şer'î ve hukukî bilgilerin en yüksek tatbik sahası Fetvâhâne'nin başında bulunan,¹⁰ şeyhülislama yöneltilen şer'î meselelerin fetvâlarını hazırlamakla/hazırlatmakla ve şer'iyye mahkemelerinden verilen ilâmları tetkik etmekle/ettirmekle mükellef kimsedir.¹¹

Fetvâ emini unvanıyla resmî bir sıfat taşıyan görevlinin, merkez teşkilatında bulunduğu, bu konuyla ilgilenen araştırmacıların ortak kanaati olmakla birlikte; bazı araştırmacılar taşra teşkilatlarında da fetvâ emininin bulunduğunu ileri sürmektedirler. Örneğin, fetvâ emini hakkında bilgi veren Altınbaş, “Şunu arz edelim ki, bizim bahsettiğimiz fetvâ emini, Pâyitaht'ta şeyhülislamın refakatinde bulunan fetvâ emini dir. Suriye gibi bazı vilayetlerde, eyaletlerde müftü efendilerin refakatlerinde meseleleri arayıp bulmaya memur olan fetvâ emini değildir”¹² derken, merkez teşkilatı dışında da fetvâ emini olduğunu ifade etmektedir. Aynı şekilde Koca, Altınbaş'a atıf yapmak suretiyle benzer görüşü paylaşmaktadır.¹³ Diğer taraftan Özdemir, Osmanlı idaresinin eyalet ve sancaklardaki yapılanmasından bahsederken, “hem din hizmetlerini yürütmek, hem de zaman zaman zuhur edecek “*fetva*” ihtiyacını karşılamak üzere “*müftüler*”, çoğu kere yalnızca “*fetva*” ihtiyacını karşılamak üzere “*fetva emini*” tayin ediliyordu”¹⁴ ifadelerine yer vermektedir. Ancak arşiv kaynakları incelendiğinde, her ne kadar Arap vilayetlerinde, müftüler refakatinde çalışan bazı memurlara insanlar arasında “emînül-fetvâ” denilse de, fetvâ emini unvanının devlet tarafından atanan ve Pâyitaht'ta görev yapan resmî görevliye ait olduğuna işaret eden bilgiler mevcuttur.¹⁵ Bu bilgilerden anlaşılabilir, taşrada fetvâ emini unvanının kullanımının örfî olmaktan öteye geçmediğidir. Dolayısıyla yukarıda görüşlerine yer verdiğimiz araştırmacılarından Altınbaş ve Koca, taşra teşkilatlarında da fetvâ emininin varlığından söz ederken, unvanın kullanımını ile ilgili resmî ve örfî kullanım ayrımını değerlendirmeye tabî tutmamışlardır. Özdemir'in kaynak göstermeden yapmış olduğu sınıflama ise, Osmanlı idaresinin taşra teşkilatındaki yapılanması hakkında dikkati mucip bir görüş olarak gözükmemektedir.

10 Ergin, Osman, *Türkiye Maarif Tarihi*, Osmanbey Matbaası, İstanbul, 1939, I, 222.

11 Pakalın, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 2004, I, 621.

12 Altınbaş, Vamık Şükrü, “Fetvâ Emni”, *Diyanet Aylık Dergi*, 2 (11), 1963, s. 25.

13 Koca, Ferhat, “Osmanlılarda Meşihat Dairesi İçinde Müstakil Bir Birim Olarak Fetvâhâne”, *İlam Araştırma Dergisi*, 2 (1), 1997, s. 140.

14 Özdemir, Rifat, “Osmanlı Devleti'nin Tarikat, Tekye ve Zaviyelere Karşı Takip Ettiği Siyaset”, *OTAM Dergisi*, sy. 5, 1994, ss. 277-278.

15 BOA, DH.MKT., nr: 832/12.

B. Fetvâ Eminlerinin Görevleri

Osmanlı Devleti, XIX. yüzyılın ilk dönemlerinden itibaren başlamak suretiyle ve özellikle son dönemlerinde kurumlar açısından yeniden yapılanmaya gitmiştir. Yapmış olduğu değişiklikleri yayımladığı kanun, nizamnâme ve talimatnâmelerle nispeten sistemli hale getirmiştir. Böylece hem kurumların hem de kurumlarda çalışanların görev ve sorumluluk alanları daha belirgin hale gelmiştir.

Değişim ve dönüşümün yaşanmaya başladığı XIX. yüzyıl öncesinde fetvâ eminliği görevinde bulunan kimselerin, amiri konumunda bulunduğu müsevvid, mübeyyiz, mukabeleci, katip, mühürdar ve müvezziler ile birlikte fetvâ hizmetini sürdürdüğü¹⁶ bilgisinden başka kaynaklarımızda hemen hemen hiçbir malumat bulunmamaktadır. Ancak özellikle XIX. yüzyılın ilk yarısının sonlarından itibaren devletin nihayete erdiği tarihe kadar, eldeki mevcut veriler incelendiğinde fetvâ eminlerinin, aslı görevleri olan fetvâ hazırlama/hazırlatma vazifesiyle birlikte, birtakım başka görevleri icrâ ettikleri görülecektir. Söz konusu dönem içerisinde, fetvâ hazırlama/hazırlatma, temyiz, Fetvâhâne'ye yönelik idarî görevler, bütün fetvâ eminlerinin ortak görevi olmakla birlikte; sadece belirli dönemlerde belirli fetvâ eminlerinin yerine getirdiği görevler de bulunmaktadır. Şimdi makalemizin bu kısmında, fetvâ eminlerinin tespit edebildiğimiz görevlerine ana hatlarıyla işaret edilmeye çalışılacaktır.

1. Fetvâ Hazırlama/Hazırlatma Görevi

Kânûnî Sultan Süleyman (ö. 974/1566) döneminden itibaren halkın ve idarenin fetvâ taleplerinin artması, yardımcı birtakım görevlilerin bu hizmet içerisinde yer almasını zorunlu kıldı. Şeyhülislam Kapısı'nın dışında sağ ve sol tarafta bulunan müsevvidler, kapının iç kısmında bulunan mübeyyizler, mukabeleci ve müvezzi gibi görevliler tayin edilerek fetvâ hazırlama sürecinde iş bölümüne gidilmiştir.¹⁷

Fetvâ emininin başında bulunduğu Fetvâhâne'nin daha sistemli bir yapıya kavuştuğu Osmanlı'nın son dönemlerinde, fetvâ hizmetlerinin yürütüldüğü Fetvâ Odası'nda görevli sayısı artmıştı.¹⁸ Artık bu noktadan sonra fetvâ eminleri, Fetvâhâne'ye sorulan fetvâların hazırlanması işlemlerini organize edecek, yazılan fetvâları tahkik edecek ve herhangi bir eksiklik bulunmadığı takdirde Meşihat makamına arz edecekti.¹⁹

16 Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devletinin İlmîye Teşkilâtı*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1988, s. 196.

17 İnciciyan, P. G., "XVIII. Asrın Sonunda Osmanlı Devleti-Osmanlılar'da Din ve Mülkî Teşkilât", *Hayat Tarih Mecmuası*, 1 (12), 1966, s. 66.

18 Görevliler hakkında bkz: MA, *Fetvâhâne-i Âli Tezkire Defteri*, nr: 378, ss. 5-6, 85-86.

19 MA, *Fetvâhâne-i Âli Tezkire Defteri*, nr: 378, s. 3, 85.

Fetvâ suretlerinin hazırlanmasından Meşihat makamına arzına kadar fetvâ emînlerinin nezaret ettiği belirli bir usul takip edilmekteydi. Öncelikle soru sahiplerinin ilk başvuru yeri Fetvâhâne'nin Pusula Odası idi. Sorusu olan kimseler bu odaya gelerek meseleyi buradaki görevlilere anlatır, görevli müsevvidler kendilerine ifade edilen meseleyi soru formatına dönüştürerek yazdıkları taslağı soru sahiplerine verirlerdi. Taslak metin kendisine verilen soru sahibi daha sonra Fetvâ Odası'na başvururdu. Sorulan meseleyle ilgili fetvâ metni bu odada yazılır, fetvâ emîninin denetiminden geçerek düzeltilmesi gereken yerler işaret edilirdi. Bu şekilde oluşan nüsha mübeyyizler tarafından temize çekilir ve cevabı yazılmak üzere şeyhülislama arz olunurdu. Şeyhülislam cevabını yazıp imzaladıktan sonra bunları Fetvâ Odası'na iade eder ve ilgili deftere kaydedilen fetvâ soru sahibine verilir. ²⁰ Ancak sonuçta şeyhülislam, fetvâ heyetinin görüşünü kabul etmedikleri durumlarda kendi görüşlerini belirtirler ve fetvâ bu şekilde yeniden yazılırdı. Çünkü fetvâ yetkisi sadece şeyhülislama aitti. ²¹ Bu şekilde bir sürece tabi olan fetvânın hazırlanmasında fetvâ emîni başat rol oynamaktaydı.

2. Temyiz Görevi

Fetvâ ve Pusula odalarından oluşan Fetvâhâne'nin kısımları arasına, Tanzimat'tan sonra İlâmât Odası da eklenmişti. Odada şer'iyye mahkemelerinden gelen ilâm ve hüccetler incelenecekti. Böylece fetvâ emînleri, ilk atandıkları dönemlerden itibaren yürütmüş oldukları fetvâ hizmetlerine ilave olarak, Fetvâhâne'ye gelen ilâm ve hüccetlerin temyiz ²² sürecine nezaret edeceklerdi. ²³

İlâm sözlükte, bildirmek, haber vermek anlamlarına gelmektedir. Terim olarak, hakimin bir davada verdiği kararı içeren, üzerinde aynı hakimin imza ve mührünü taşıyan yazılı belge demektir. ²⁴ Sözlükte senet, delil, şahit anlamlarına gelen hüccet ise terim olarak, hakimin kararını ihtiva etmeyen, taraflardan birinin itirafıyla diğerinin kabulünü içeren ve üzerinde onu düzen-

20 Berkî, Ali Himmet, "Osmanlı Türklerinde Yüksek İfta Makamı", *DİB. Dergisi*, 9 (102-103), 1970, s. 424. Karşılaştırmak için bkz: İnciciyan, a.g.m., s. 66; Uzunçarşılı, a.g.e., s. 196.

21 Berkî, "Osmanlı Türklerinde Yüksek İfta Makamı", s. 425.

22 Temyiz, hukuk kaidelerinin uygulanmasındaki hataları, eksiklikleri düzeltmek amacıyla, kabul edilen bir kanun yoludur (*Türk Hukuk Lugatı*, Maarif Vekaleti, Ankara, 1944, s. 35).

23 Yurdakul, İlhami, *Osmanlı İlmiye Merkez Teşkilâtı'nda Reform (1826-1876)*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2008, s. 59.

24 Ali Haydar Efendi, Hoca Emin Efendi-zâde, *Dürerü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Abkâm*, Hukuk Matbaası, İstanbul, 1330, IV, 868.

leyen hakimın mührünü ve imzasını taşıyan belgedir.²⁵ Bu şekilde bir anlam ve içeriğe sahip olan ilâmlar ve hüccetler Fetvâhâne'nin İlâmât Odası'na gelir, fetvâ emininin sorumluluğu altında bulunan oda çalışanları tarafından gerekli işlemler yapılırdı.

Doğrudan doğruya veya temyiz sûretiyle İlâmât Odası'na gelen ilâm ve hüccetleri, önce mümeyyiz muavinleri ve sonra mümeyyizler tetkik ederlerdi. Tetkik neticesinde oluşan görüşlerini ayrı bir kağıda pusula şeklinde yazdıktan sonra, tetkik ettikleri belge ile birlikte ilâmât müdürüne verirlerdi. İlâmât müdürü, mümeyyiz görüşünü yerinde bulursa imza eder, bulmazsa görüşünü yazarak her iki sûreti fetvâ eminine takdim ederdi. Fetvâ emini imzaladıktan sonra "yazıla" işareti ile ilâm yazı masasına verilirdi. Şayet fetvâ emini, ilâmât müdürünün görüşüne katılmazsa, katılmama sebebini bir pusulaya yazarak müdüre verir, tekrar üzerinde görüşülmeyi gerektiren bir konu değilse fetvâ emininin görüşü doğrultusunda cevap yazılırdı. Eğer tekrar görüşülmesi gereken bir konu ise; fetvâ emininin başkanlığında, ilâmât müdürü, reisü'l-müsevidin, fetvâ emini muavini toplanıp meseleyi genişçe inceleyerek sonuca varırlardı. İhtilaf halinde ise fetvâ emininin görüşü tercih edilirdi.²⁶ Böyle bir süreç neticesinde sonuca kavuşturulan ilâmlar derkenar düşülmek suretiyle mühürlenerek ilgiliye/ilgili yere iade olunurdu.

Temyize konu olan meseleler arasında, şer'iyeye mahkemelerinin görev alanına giren hususların hemen hepsi bulunmaktaydı. Osmanlı Devleti'nde yıllar boyu genel yargı mercii olarak varlığını devam ettiren şer'iyeye mahkemelerinin, yapılan düzenlemelerle birlikte görev alanları sınırlı hale getirilmişti. Örneğin, 16 Cemaziyelahir 1305/29 Şubat 1888 tarihli düzenlemeyle şer'iyeye mahkemeleri; nikah, talak, nafaka, hıdâne, hürriyet, rıkk, kısas, diyet, erş, gurre, hükümet-i adl, kasâme, gâib, mefkûd, vasiyet ve miras davalarına bakacaktı.²⁷ Bu konular çerçevesinde görülen davalarda verilen karara itirazı olan taraf ya doğrudan ya da mahallî makamlar aracılığıyla temyiz talebini Fetvâhâne'ye ulaştırırdı. Yukarıda işleyişine yer verdiğimiz süreç neticesinde Fetvâhâne'den çıkan karar; tasdik, nakz, istinaf-ı dava ve iâde-i muhakemeden biri olurdu.²⁸

25 Ali Haydar Efendi, *a.g.e.*, IV, 718.

26 Berkî, "Osmanlı Türklerinde Yüksek İftâ Makamı", s. 426; *İslâmda Kaza*, Yargıçoğlu Matbaası, Ankara, 1962, ss. 84-85.

27 Şer'î mahkemelerin görevleri hakkında bkz: İkinci, Ekrem Buğra, *Osmanlı Mahkemeleri*, Arı Sanat Yayınları, İstanbul, 2004, s. 267-270.

28 Kararlar hakkında detaylı bilgi için bkz: Gürbüz, Mustafa, *İslam Hukuk Taribinde Kanun Yolu Olarak Temyiz Mahkemesi ve Osmanlı Devletindeki İşleyişi*, (Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2006, ss. 77-81.

Bugün arşivlerimizde temyize tabi tutulan davalar hakkındaki ilâmların kaydının tutulduğu çok sayıda defter bulunmaktadır.²⁹ Ancak bunlar ilâmın aslı değil sureti olduğu için, bir ilâmda olması gereken şekli şartları yansıtmamaktadır. Bu sebeple her yönüyle mamur, fetvâ emininin mührünü taşıyan ilâm örnekleri için Başbakanlık Osmanlı Arşivi kayıtlarına başvurmak isabetli olacaktır.³⁰

3. Fetvâhâne'nin İdaresine İlişkin Görevi

Şeyhülislamlık bünyesinde yer alan Fetvâhâne'nin idaresini şeyhülislam adına fetvâ emini yürütmekteydi. Bir resmî daire içerisinde gerekli olan, hem fizikî ihtiyaçların karşılanması hem de çalışanların özlük hakları, terfileri, personel hareketleri, dairede görev almak isteyenlerin durumlarının değerlendirilmesi gibi hususlarda fetvâ emini yetkili kılınmıştı.³¹

Fetvâhâne çalışanlarından birisi bulunduğu kadroyu boşalttığı anda, bu kadroya fetvâ emininin görüşü doğrultusunda şeyhülislamın onayıyla atama yapılırdı. Fetvâ emini, atanacak ismi tespit ederken ehliyeti, liyakati ön planda tutmakla birlikte düşünülen ismin Fetvâhâne'deki kıdemini de göz önünde bulundururdu. Söz gelimi, Fetvâ Emni Ali Haydar Efendi (ö. 1935) zamanında Fetvâhâne'nin İlâmât Odası birinci sınıf mümeyyizliği kadrosunda münhal bir durum ortaya çıkmıştı. Boşalan kadroya yapılacak atama neticesinde, diğer kadrolarda oluşacak boşluğu da dikkate alacak şekilde, Ali Haydar Efendi atanmasını düşündüğü isimleri silsile halinde Şeyhülislam Mustafa Hayri Efendi'ye (ö. 1921) arz etmişti. Şöyle ki, Fetvâhâne'nin İlâmât Odası birinci sınıf mümeyyizlerinden Kamil Efendi'den boşalan birinci sınıf mümeyyizlik görevine 2300 kuruş maaş ile Sirozlu Hacı Eyüb Efendi'nin; ondan boşalan ikinci sınıf mümeyyizliğe 2000 kuruş maaşla Kıbrıslı Abdülfeyyaz Efendi'nin; ondan boşalan 1500 kuruşlu mümeyyiz muavinliğine Gönenli Hafız Mehmed Zeki Efendi'nin; ondan boşalan 1000 kuruş maaşlı İlâmât Odası ikinci sınıf müsevvidliğine, Fetvâ Odası müsevvidlerinden Gönenli Hafız Mehmed Efendi'nin terfi ettirilmesi uygun görülerek şeyhülislama arz edilmişti.³²

29 Bu şekilde oluşturularak Meşihat Arşivi'nde yer alan defterler için bkz: Aydın, Bilgin, Yurdakul, İlhami, Kurt, İsmail, *Şeyhülislamlık (Bâb-ı Meşihat) Arşivi Defter Kataloğu*, İSAM Yayınları, İstanbul, 2006, ss. 63-83.

30 Akgündüz, Ahmet, "İlâm", *DİA*, İstanbul, 2000, XXII, 73. Bahsi geçen arşivde bulunan ilâmlarda, fetvâ emininin mühründe "emînü'l-fetvâ" ibaresi bulunmaktadır. Belirtilen şartları taşıyan ve aynı zamanda fetvâ emininin mührünü de ihtiva eden belgelerden birkaçı için bkz: BOA, A.MKT.NZD., nr: 4/27; BOA, A.MKT., nr: 7/10; BOA, A.MKT., nr: 9/97; BOA, A.MKT., nr: 13/73.

31 *Düstur*, "Fetvâhâne Nizamnamesi", 1. Tertip, Mahmutbey Matbaası, İstanbul, 1299, IV, 77.

32 MA, *Fetvâhâne-i Âli Tezkire Defteri*, nr: 378, s. 70.

İlmiye çalışanlarının emeklilik işlemleri çıkarılan kanunlarla,³³ 8 Şaban 1327/25 Ağustos 1909 tarihli Mülkiye Tekâüd Kanunu'na tabi kılınmıştı. Bu kanuna göre, memuriyette kırk beş yılı tamamlayanlar veya sene-i şemsiyyeye göre altmış beş yaşını dolduranlar isteklerine bakılmaksızın emekliye sevk edilecekti. Fakat göreve devam ettikleri takdirde tecrübe ve hizmet açısından devlete faydalı olacak görevlilerin emeklilikleri Meclis-i Vükelâ kararıyla bir müddet daha tehir edilebiliyordu.³⁴ Bu kanun hükmü Fetvâhâne çalışanları için düşünüldüğünde, birimin âmiri olması sebebiyle fetvâ emini devreye girmektedir. Fetvâ emini göreve devamında fayda görülen isimleri belirleyerek şeyhülislam arz eder, şeyhülislam da ilgili mercii olan Meclis-i Vükelâ'ya talebi iletirdi. Bu bağlamda Fetvâhâne Şifâhî Cevap Memuru Hacı İbrahim Efendi'nin yaş haddinden emekli olması gerekirken, Fetvâ Emmini Ali Rıza Efendi (ö. 1943) onun emekliliğinin tecil edilmesini istiyordu. Aslında İbrahim Efendi'nin emekliliği zaten Meclis-i Vükelâ tarafından bir sene süreyle tehir edilmişti. Tecrübesinden ve hizmetinden daha fazla istifade edilmesi adına İbrahim Efendi'nin emekliliğinin bir müddet daha geciktirilmesi işlemi fetvâ emini tarafından Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi'ye (ö. 1954) bildirilmiş, şeyhülislam da konuyu Meclis-i Vükelâ'ya iletmişti.³⁵

Fetvâ eminlerinin, Fetvâhâne'nin idaresine ilişkin görevleri yukarıda vermiş olduğumuz örneklerle sınırlı bulunmamaktadır. Fetvâhâne çalışanlarının maaşlarının iyileştirilmesine yönelik taleplerin değerlendirmeye tabi tutularak şeyhülislam arz edilmesi,³⁶ izine ayrılacak memurların planlamalarının yapılarak işler aksamayacak şekilde izine ayrılmalarının sağlanması,³⁷ Fetvâhâne bünyesinde bulunan odaların kırtasiye ihtiyaçlarının temin işlemlerinden³⁸ tutun fetvâ eminleri, yöneten ve yönetilenlerin idarî mekanizma içerisindeki sorumlulukları bağlamında Fetvâhâne'nin bütün idarî işlerinden mesul bulunmaktaydı.

33 Bu kanunlardan örnek olması için bkz: *Düstur*, "8 Şaban 1327 Tarihli Mülkiye Tekâüd Kanunu Ahkâmının 1326 Senesi Zarfında Memûrîn-i İlmiyye İle Eytâm ve Erâmiline de Tatbiki Hakkında Kanun", 2. Tertip, Matbaa-i Osmâniye, Dersâadet, 1330, II, 251.

34 *Düstur*, "Memûrîn-i Mülkiyye'nin Tekâüdüne Dair Kanun", 2. Tertip, Matbaa-i Osmâniye, Dersâadet, 1329, I, 667, (mad: 3).

35 MA, *Fetvâhâne-i Âli Tezkire Defteri*, nr: 378, s. 82.

36 MA, *Fetvâhâne-i Âli Tezkire Defteri*, nr: 378, s. 83.

37 MA, *Fetvâhâne Memurları Defterleri*, nr: 67, ss. 116-117.

38 MA, *Fetvâhâne-i Âli Tezkire Defteri*, nr: 378, s. 89.

4. Dinî Gün ve Geceleri Tespit Görevi

Toplumlar gerek örflerine gerekse inançlarına bağlı olarak bazı zaman dilimlerine farklı anlamlar yüklemektedir. Bu zaman dilimlerine yükledikleri anlamın bir göstergesi olarak günler öncesinden tören ve kutlama programlarının hazırlıkları başlar. Onun için önem atfedilen zamanların tespiti, toplumun sosyal ve kültürel hayatının canlı tutulması açısından tören ve kutlamaların düzenlenmesi göz ardı edilemeyecek gerçekler arasında yer almaktadır.³⁹

Osmanlı Devleti'nde, yapılacak tören ve kutlamaların programları, programa katılacakların ve görevlilerin yerleri vb. ilkeler en ince detayına kadar kurala bağlanmıştır. Sadece "Teşrifat Usulleri" denilen bu kurallar değil, bütün resmî iş ve işlemler belirli kaideler doğrultusunda yürütülmektedir.⁴⁰ Bu çerçevede dinî gün ve geceler yaklaşırken Fetvâ Emaneti, belirtilen gün ve gecelerin tespitini yaparak kaleme almış olduğu "ilâm-ı şer'î"yi şeyhülislam vasıtasıyla gönderir, Teşrifat-ı Umumiye Nezareti'nin hazırladığı ve sadrazamın imzaladığı izin tezkeresi yazılarak yapılacak programların içeriği padişahın bilgisi dahilinde şekillenirdi.⁴¹

Fetvâ Emâneti tarafından hazırlanan ilâmların bir kısmında fetvâ emininin imzası bulunurken,⁴² bir kısım ilâmlarda fetvâ emininin imzası bulunmamaktadır.⁴³ Daha doğrusu bazı ilâmlarda hiçbir imza bulunmamaktadır. Ancak bahsi geçen ilâmlar Fetvâ Emaneti'nde hazırlandığına ve Fetvâ Emaneti'nde yürütülen her türlü işlemin mesuliyeti fetvâ eminine ait olduğuna göre; dinî gün ve gecelerin tespitinin belirtildiği ve üzerinde herhangi bir imzanın bulunmadığı ilâmların fetvâ eminin bilgisi haricinde olduğunu söylemek isabetli olmayacaktır.

5. Meclis ve Komisyon Üyelikleri Görevi

Kânûnî Sultan Süleyman (ö. 974/1566) döneminde, kadınların göreve atanmaları ve yer değişikliklerine ilişkin belirli kriterlerin oluşturulması için Ebussuud Efendi (ö. 982/1575) padişah tarafından görevlendirilmişti. "Mülâzemet Usulü" adı verilen sistem çerçevesinde, Ebussuud Efendi, kadılık mesle-

39 Baş, Eyüp, "Aşûre Günü, Tarihsel Boyutu ve Osmanlı Dinî Hayatındaki Yeri Üzerine Düşünceler", *AÜİFD.*, 45 (1), 2004, ss. 167-168.

40 Özellikle Osmanlıdaki dinî törenler için bkz: Alikılıç, Dünder, *XVII. Yüzyıl Osmanlı Saray Teşrifâtı ve Törenleri*, (Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 2002, ss. 89-158; Baykal, Ebru, *Osmanlılarda Törenler*, (Yüksek Lisans Tezi), Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Edirne, 2008, ss. 51-67.

41 Karateke, Hakan T., *Padişahım Çok Yaşal*, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2004, s. 83.

42 BOA, İ.DUİT., nr: 15/11.

43 BOA, İ.DUİT., nr: 15/2.

ğine giriş esaslarını yeniden düzenlenmiş ve belirli kriterlere bağlamıştı. Ancak XVII. yüzyılın başlarından itibaren özellikle yüksek rütbeli kadıların çocuklarının mülâzim olarak kayıtlarının yapılması, meslekten olmayanların sisteme dahil edilmesi gibi bir takım suiistimaller yaşanmıştı. Yaşanan olumsuzlukları ortadan kaldırmak için kadıaskerlikten bağımsız olarak Şeyhülislamlık'ta Meclis-i İntihâb-ı Hükkâm-ı Şer'iyye kuruldu ve 17 Receb 1271/5 Nisan 1855 tarihinde faaliyete geçti. Meclisin görevi, şer'î mahkemelerde görev almak isteyenlerin yeterliliklerini ölçmek, liyakat denetimini yapmak ve uygun görülenlerin atanmalarını sağlamaktı.⁴⁴ 13 Muharrem 1290/13 Mart 1873 tarihli on dokuz maddelik Hükkâm-ı Şer'iyye Nizamnâmesi ile birlikte meclisin görev alanı ve çalışma şartları yeniden belirlendi.⁴⁵ Nizamnâme ile aynı tarihli Devlet Salnâmesi'nde, Meclis-i İntihâb-ı Hükkâm-ı Şer'iyye'de; Reis Uryânizâde Ahmed Esad Efendi, Azalar Filibeli Halil Efendi, Fetvâ Emîni Halil Efendi, Ahmed Hilmi Efendi, Mehmed Halis Efendi, İlâmât-ı Şer'iyye Mümeyyizi İsmail Râmiz Bey ve Mustafa Âşir Efendi bulunmaktadır.⁴⁶ Ayrıca bu mecliste; Fetvâ Emîni Mehmed Refik Efendi âzâlık/üyelik,⁴⁷ reislik/başkanlık,⁴⁸ Fetvâ Emîni Filibeli Halil Efendi üyelik,⁴⁹ Fetvâ Emîni Halil Efendi üyelik,⁵⁰ Fetvâ Emîni Mehmed Said Efendi üyelik⁵¹ görevlerinde bulunmuşlardır.

Osmanlı Devleti'nde Tanzimat'tan sonra adlî yapıda değişikliklere gidilmişti. Şer'iyye mahkemelerinin görev alanları daraltılmış, daha evvel bu mahkemenin görev alanına giren konuların bir kısmı yeni kurulan ticaret, hukuk ve ceza mahkemelerine devredilmişti. Ancak yeni kurulan mahkemelerde görev alacak kadıların sayısı ihtiyacı karşılayacak seviyede bulunmamaktaydı.

44 Yakut, *a.g.e.*, s. 61; Yurdakul, *Osmanlı İlmîye Merkez Teşkilâtı'nda Reform*, ss. 190-197.

45 *Düstur*, "Hükkâm-ı Şer'iyye Nizamnâmesi", 1. Tertip, Matbaa-i Âmire, İstanbul, 1289, II, 721-725.

46 *Devlet Salnâmesi*, Matbaa-i Maârif, yy., 1290, s. 73.

47 *Devlet Salnâmesi*, Takvimhâne-i Âmire, İstanbul, 1275, s. yok; Dârü't-Tibaati'l-Âmire, İstanbul, 1276, s. yok; Dârü't-Tibaati'l-Âmire, İstanbul, 1277, s. 59; Dârü't-Tibaati'l-Âmire, İstanbul, 1278, s. 59; Dârü't-Tibaati'l-Âmire, İstanbul, 1279, s. 57; Dârü't-Tibaati'l-Âmire, İstanbul, 1280, s. 57.

48 *Devlet Salnâmesi*, Dârü't-Tibaati'l-Âmire, İstanbul, 1281, s. 55; Dârü't-Tibaati'l-Âmire, İstanbul, 1282, s. 47.

49 *Devlet Salnâmesi*, Dârü't-Tibaati'l-Âmire, İstanbul, 1283, s. 51.

50 *Devlet Salnâmesi*, Dârü't-Tibaati'l-Âmire, İstanbul, 1284, s. 61; Matbaa-i Âmire, yy., 1285, s. 67; Dârü't-Tibaati'l-Âmire, İstanbul, 1289, s. 91; Matbaa-i Maârif, yy., 1290, s. 73; Matbaa-i Maârif, yy., 1291, s. 73; Matbaa-i Maârif, yy., 1292, s. 76; yayl.y., İstanbul, 1293, s. 78; yayl.y., İstanbul, 1294, s. 165.

51 *Devlet Salnâmesi*, Dârü't-Tibaati'l-Âmire, İstanbul, 1286, s. 67; Dârü't-Tibaati'l-Âmire, İstanbul, 1287, s. 69; Dârü't-Tibaati'l-Âmire, İstanbul, 1288, s. 84.

Mevcut kadılardan büyük çoğunluğunun ise fikhın temel kaynaklarına başvuracak düzeyde olmayışları beraberinde yeni arayışları getirmişti.⁵² Önerilen farklı görüşler içerisinde Ahmed Cevdet Paşa'nın, Hanefî fıkıh hükümlerinden iktibasla millî, medenî bir kanun yapma görüşü benimsenmişti. Böylece Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye isimli bir eser hazırlanacak ve bunun için komisyon kurulacaktı.⁵³ Bu karar üzerine kurulan komisyonlarda Fetvâ Emîni Halil Efendi,⁵⁴ Fetvâ Emîni Ömer Hilmi Efendi⁵⁵ ve Fetvâ Emîni Mehmed Nuri Efendi⁵⁶ görev almışlardır.

6. Memurların Atanması ve Görev Sürelerinin Uzatılmasına İlişkin Talepleri İnceleme Görevi

982/1574 tarihinde, ilmiye mensuplarının atamalarına yönelik şeyhülislamlara yeni yetkiler verilmişti. Bu tarihten itibaren kırk akçeden yukarı hariç ve dahil müderrislerinin, orduya dahil edilecek kadıların, vilayet, sancak ve kaza müftülerinin, imam-hatip ve müezzinlerin, mevlevî şeyhlerinin, mevâlî denilen büyük kadıların ve kazaskerlerin tayinlerinden şeyhülislamlar sorumluydu.⁵⁷ İmam-hatip, müezzin, duâhân, cüzhân⁵⁸ tayinlerinde, o camiın mütevellisi tarafından şeyhülislama dilekçeyle müracaat edilirdi. Şeyhülislam dilekçeler üzerine görüşünü yazar ve evrak Sadaret'e havale olunurdu.

52 *Mecell-i Ahkâm-ı Adliye*, thk: Ahmed Cevdet, Matbaa-i Ahmed Kamil, İstanbul, 1329, ss. 3-4; Aydın, M. Âkif, "Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye", *DİA.*, Ankara, 2003, XXVIII, 231-232.

53 Mardin, Ebul'ula, *Medenî Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa*, TDV. Yayınları, Ankara, 1996, ss. 61-65.

54 *Devlet Salnâmesi*, Dârü't-Tibaati'l-Âmire, İstanbul, 1288, s. 88; Dârü't-Tibaati'l-Âmire, İstanbul, 1289, s. 95; Matbaa-i Mârif, yy., 1290, s. 77; Matbaa-i Maârif, yy., 1291, s. 76; Matbaa-i Maârif, yy., 1292, s. 80; yayl.y., İstanbul, 1293, s. 82; yayl.y., İstanbul, 1294, s. 170.

55 *Devlet Salnâmesi*, Rıza Efendi Matbaası, İstanbul, 1295, s. 173; Hacı Hüseyin Efendi Matbaası, İstanbul, 1296, s. 95; Mahmutbey Matbaası, İstanbul, 1298, s. 115.

56 *Devlet Salnâmesi*, Mahmutbey Matbaası, İstanbul, 1299, s. 162; Matbaa-i Osmâniye, İstanbul, 1301, s. 145; Matbaa-i Osmâniye, İstanbul, 1302, s. 165; Mahmutbey Matbaası, İstanbul, 1303, s. 145; Mahmutbey Matbaası, İstanbul, 1304, s. 155; Mahmutbey Matbaası, İstanbul, 1305, s. 145; yayl.y., İstanbul, 1306, s. 172. Ancak Mecelle çalışmalarına katılan üyelerin isimlerine yer verilen çalışmalarda, Fetvâ Emîni Mehmed Nuri Efendi'nin ismi geçmemektedir [Mardin, *a.g.e.*, ss. 160-167; Kaşıkçı, Osman, *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Mecelle*, OSAV. Yayınları, İstanbul, 1997, s. 71 (6 nolu dipnot)].

57 Uzunçarşılı, *a.g.e.*, s. 179.

58 Kur'an ve mevlit okuyanların farklılıklarını ifade eden bu ve benzeri tabirler için bkz: Jaschke, Gotthard, *Yeni Türkiye'de İslâmlık*, çev: Hayrullah Örs, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1972, ss. 49-52.

Nihayetinde talep, padişaha arz edilerek çıkan irade doğrultusunda işlem yapılırdı. Taşrada ise bu vazifelere, o mahallin kadısının ilâmı üzerine tayin yapılırdı.⁵⁹

Şeyhülislamın yetkili kılındığı ilmiyenin tayin ve terfi taleplerinin gerçekleştirilmesinde, fetvâ emînleri kendilerine yardımcı olmuştur. Örneğin, Gölhisar Hamid kazası Kozğacı yaylasındaki camiye imam-hatip tayin edilmesi için, mahallin nâibi tarafından ilâm düzenlenmişti. İlâm'da, Hafız Mehmed Efendi'nin yapılan imtihanda liyakatinin yerinde olduğu belirtilmiş ve bu göreve atanması istenmişti. Fetvâ Emîni Mehmed Refik Efendi (ö. 1871) döneminde gerçekleşen bu talebin ilâmı incelenmiş ve fetvâ emîninin uygun görüşü ilâma derkenar olarak yazılarak şeyhülislama arz edilmişti.⁶⁰ Diğer taraftan, kadılarından görev sürelerinin uzatılmasına yönelik talepte bulunan Mehmed Efendi ve Mehmed Şerif Efendi'nin göndermiş olduğu evrakı, Fetvâ Emîni Mehmed Refik Efendi incelemiş ve inceleme neticesinde oluşan kanaatini evrak üzerine yazarak şeyhülislama iletmiştir.⁶¹

7. Memurlara Yemin Ettirme Görevi

Devletin herhangi bir kademesinde 657 sayılı Devlet Memurları Kanunu'na tabi olarak devlet memurluğuna atanan görevlilerin, ödev ve sorumluluklar kapsamında uyması gereken kurallar günümüzde mevcuttur. Bu kapsamda devlet memurları aslî devlet memurluğuna atandıktan sonra anayasaya ve kanunlara sadakatlerini sözle belirtirler ve özlük dosyalarına konulacak yemin belgesini imzalayarak göreve başlarlar.⁶²

Bugün ülkemizde yürürlükte bulunan uygulamanın benzerini Osmanlı'nın son dönemlerinde de görmekteyiz. 1 Rebiulahir 1327/22 Nisan 1909 tarihli Meclis-i Vükelâ müzakeresine dair zabıt kaydına göre, son zamanlarda Dersâdet'te meydana gelen askerî vukuatların neticesinde böyle bir yöneme başvurulmuştu. Özellikle kara ve deniz askerleri başta olmak üzere memurların Kânûn-ı Esâsî'nin uygulanmasını ve meşrûtiyeti sıkıntıya düşürecek tehditlerini önlemek amaç edinilmekteydi. Bu sebeple örnek sureti belirlenen yemin metni veya fetvâ emîninin uygun göreceği bir başka metin çerçevesinde, memurların devlete itaati sağlanacaktı. Böylece görev, şeyhülislam, fetvâ emîni ve ders vekiline verilmişti.⁶³

59 Uzunçarşılı, *a.g.e.*, s. 185.

60 BOA, A.MKT.NZD., nr: 10/31.

61 BOA, A.MKT.UM., nr: 14/81.

62 *Devlet Memurları Kanunu*, s. 4182, madde: 6, www.mevzuat.gov.tr/Kanunlar.aspx (03.10.2012).

63 BOA, MV., nr: 127/3.

8. Tahkikat Görevi

İdareler, eylem ve işlemlerini, toplumun huzur ve sükûnetini tehlikeye düşürecek ihlalcı yaklaşımları bertaraf etmek için birtakım hak ve yetkilere sahiptir. Kendisine tanınan hak ve yetkileri yerinde kullanmak adına idare, olumsuzluğu iddia edilen varsayımların gerçekliğini tespit için değişik aygıtlara başvurabilir. Bunların içerisinde yönetim, yetkin gördüğü kişiler aracılığıyla idarî açıdan gerekli gördüğü veya toplumun rahatsızlık duyarak şikayette bulunduğu hususları tahkik ettirebilir. Bu cümleden olarak idare, zaman zaman tahkik ettirmeyi düşündüğü konular için fetvâ eminlerini görevlendirmiştir.

Gülhane Hatt-ı Hümayûn'u yayımlandıktan kısa bir süre sonra eyalet ve sancaklara fermanlar gönderilerek, Hatt'ın ihtiva ettiği hususların uygulamaya geçirilmesi istenmekteydi. Takip edilmesi gereken yöntemler arasında, şehrin büyük meydanlarında tertip edilecek merasimlerde Hatt'ın halka okunması, kaza ve kasabalara gönderilerek halka anlatılması önerilmekteydi.⁶⁴ Ancak Tanzimat'ın uygulanmasına yönelik önceden bir programın yapılmayışı, gayrimüslimlerle eşit muameleye tabi tutulacakları belirtilen Müslüman halkın tepkisi, getirilen yenilikleri uygulayacak yetişmiş kadroların bulunmayışı karşılaşılan problemler arasında yer almaktaydı. Problemlerin belirlenmesi ve yeni getirilen düzenlemelerin uygulama alanında denetlenmesi için öncelikle Edirne, Bursa, Ankara, Aydın, Sivas, Konya eyaletleri tespit edilmiş,⁶⁵ Anadolu ve Rumeli Teftiş Heyetleri oluşturulmuştu. Anadolu Teftiş Heyeti'nin başkanlığına Çerkeşli Mehmed Efendi getirilmişti. Fakat Mehmed Efendi kısa bir süre sonra vefat edince yerine bu görevi kimin üstleneceği noktasında Meşihat makamıyla istişarede bulunulmuştu. Uzunca süren değerlendirmeler neticesinde Fetvâ Emîni Arif Efendi'nin (ö. 1858) ismi gündeme gelmiş ve çıkan irade doğrultusunda Mehmed Efendi'nin yerine görevlendirilmişti.⁶⁶

Fetvâ Emîni Arif Efendi'ye, idare tarafından daha başka konular için de tahkikat görevi verilmiştir. Örneğin, Bedesten-i Atık'ın⁶⁷ korumakla görevli kişilerin/muhafızların kul hakkına riayet etmediklerine yönelik şikayetler gelmekteydi. Muhafızlar hakkında öne sürülen iddiaların araştırılması için Arif Efendi padişah tarafından görevlendirilmişti.⁶⁸ Benzer şekilde Arif Efendi'nin,

64 İnalçık, Halil, "Tanzimat'ın Uygulanması ve Sosyal Tepkileri", *Bellekten*, 28 (112), 1964, s. 623.

65 Torun, Fatih Sadık, "Osmanlı Taşra İdaresinin Yeniden Yapılanma Süreci (1842-1876)", *Karadeniz Araştırmaları*, 8 (32), 2012, s. 83.

66 BOA, İ.DH., nr: 26/1248.

67 Bedesten hakkında bkz: Ergin, Osman, "Bedestan", *İA.*, Eskişehir, 1997, II, 440-442.

68 BOA, İ.DH., nr: 59/2896.

Kudüs'teki Kamame Kilisesi meselesini tahkik için,⁶⁹ vefat eden memurun yakınlarına yapılacak yardımın miktarını tespit için vazifelendirilmesi⁷⁰ verilecek örnekler arasında yer almaktadır.

Şehzâde Yusuf İzzettin Efendi (ö. 1916), Sultan Abdülaziz'in (ö. 1876) oğludur. Abdülaziz'in velihtliği sırasında, "şehzâdelerin tahta çıkana kadar çocuk sahibi olmaması" geleneğine aykırı olarak dünyaya gelmiş ve babası Abdülaziz tahta çıkıncaya kadar varlığı gizlenmişti.⁷¹ V. Mehmet 27 Nisan 1909 tarihinde tahta çıktığı zaman Yusuf İzzettin Efendi hanedanın padişahıktan sonra en yaşlı üyesi olarak veliht durumuna yükselmişti. Ancak tahta çıkamadan 1 Şubat 1916 tarihinde beklenmedik biçimde Zincirlikuyu'daki köşkünde ölü olarak bulunmuştu. Gerçekleşen bu ölüm üzerine olayı incelemek için tahkikat heyeti kurulmuştu. Heyet içerisinde Fetvâ Emîni Ali Haydar Efendi (ö. 1935) de bulunmaktaydı. Yapılan tahkikat neticesinde Yusuf İzzettin Efendi'nin, yaşamış olduğu rahatsızlıklar sebebiyle daha evvel birkaç defa intihar girişiminde bulunduğu ve bunlara engel olunduğu, ancak sonuncu intihar girişimine engel olunamadığı ve buna bağlı olarak intihar neticesinde kan kaybından öldüğü sonucuna varılmıştı.⁷²

Sonuç

Fetvâ emînleri, ilk atandıkları dönemden itibaren fetvâ hizmetlerinde görev almıştır. Başlangıçta fetvâ konusunda şeyhülislamlara yardımcı iken, ilerleyen süreçte şeyhülislamdan sonra tek söz sahibi olmak gibi etkin bir konuma yükselmişlerdir. Zaten bu göreve getirilen kişilerin ilmî yetkinliğinin bulunması, tavır ve davranışlarıyla örnek gösterilecek bir niteliğe sahip olmaları, yürütülen görevin toplum nazarında önemsenmesi, fetvâ emînlerinin prestijini artıran diğer unsurlardır. Ancak bütün bunlardan fetvâ emînlerinin, fetvâ konusunda tek söz sahibi olduğu sonucuna varılmamalıdır. Her ne kadar fetvâ prosedürünün bütün süreçleri fetvâ emînlerinin temel görevi arasında yer alsada resmî anlamda fetvâ verme yetkisi her zaman şeyhülislama ait olmuştur. Dolayısıyla fetvâ emînlerinin temel görevi resmî anlamda fetvâ vermek değil, fetvâ sürecini yönetme şeklinde tezahür etmiştir.

Fetvâhâne, Osmanlı'nın son dönemlerinde önceye nazaran daha teşekküllü bir yapıya kavuşmuştur. Fetvâhâne çatısı altında yürütülmesi istenilen

69 BOA, HAT., nr: 772/36199.

70 BOA, A.M., nr: 1/35.

71 Sultan Abdülaziz'in ailesi hakkında bkz: Uluçay, M. Çağatay, *Padişahların Kadınları ve Kızları*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1980, ss. 162-166.

72 BOA, İ.DUİT., nr: 3/68.

yeni görevler, birimin yapısal anlamda değişim-dönüşüm yaşamasına sebebiyet vermiştir. Fetvâ eminlerinin görev alanına dahil edilen temyiz görevi buna örnek gösterilebilir. Temyize yönelik işlerin yürütülmesi için, mevcut bulunan Fetvâ ve Pusula odalarına, İlmât Odası da eklenmiştir. İlave edilen yeni görevler ve buna bağlı olarak birim içerisindeki yeni oluşumlar fetvâ eminlerinin görev ve sorumluluk alanlarını genişletmiştir.

Fetvâhâne'nin yönetimi tamamıyla fetvâ eminlerine bırakılmıştır. Fetvâ eminleri burada, şeyhülislam adına iş ve işlemlere nezaret etmiştir. İdarî görev kapsamında yer alan vazifede, Fetvâhâne'ye alınacak memurların tespiti, mevcut çalışanların özlük haklarıyla alakalı işlemler, birimin ihtiyaçlarının temini fetvâ eminlerinin görevleri arasında yer almıştır.

Fetvâ, temyiz ve idarî görevlerin yanı sıra bir kısım fetvâ eminlerine zaman içerisinde değişik görevler verilmiştir. Makalede yer vermeye çalıştığımız görev ve sorumluluk alanları açısından bakıldığında, fetvâ eminlerinin hassasiyet gerektiren meselelerde görevlendirildiğini söylemek mümkündür. Özellikle fıkıh sahasındaki yetkinlikleri sebebiyle üstlendikleri görevlere ilave olarak; dirayet, metanet ve öngörü gerektiren meselelerde de görevlendirilmeleri, hem bu göreve hem de bu görevde bulunanlara bakışın tespiti açısından önemli görünmektedir.

Sonuç itibarıyla fetvâ eminlerinin burada işaret ettiğimiz görevleri, mevcut verilerin bize sunduğu bilgiler çerçevesinde tespit edebildiklerimizdir. Şeyhülislamlığın hafızası konumunda bulunan İstanbul Müftülüğü Şer'iyye Sicilleri ve Meşihat Arşivleri'ndeki tasnif çalışmaları tamamlandığında; buraya başvurularak yapılacak çalışmalarla birlikte fetvâ eminlerinin daha başka görevlerini tespitinin imkan dahilinde olduğunu söylemek gerekir.

Kaynakça

- Ahterî, Mustafa b. Şemseddin, *Ahterî-i Kebir*, Dersâadet, 1310.
- Akgündüz, Ahmet, "İlmât", *DİA.*, İstanbul, 2000, XXII, 72-73.
- Akgündüz, Murat, *XIX. Asır Başlarına Kadar Osmanlı Devleti'nde Şeyhülislamlık*, Beyan Yayınları, İstanbul, 2002.
- Ali Haydar Efendi, Hoca Emin Efendi-zâde, *Dürerül-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, Hukuk Matbaası, İstanbul, 1330, IV.
- Alikılıç, Dünder, *XVII. Yüzyıl Osmanlı Saray Teşrifâtı ve Törenleri*, (Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 2002.
- Altınbaş, Vamık Şükrü, "Fetvâ Eminleri", *Diyanet Aylık Dergi*, 2 (11), 1963, ss. 24-25.
- Atar, Fahrettin, "Fetva", *DİA.*, İstanbul, 1995, XII, 486-496.
- Aydın, Bilgin, YURDAKUL, İlhami, KURT, İsmail, *Şeyhülislamlık (Bâb-ı Meşihat) Arşivi Defter Kataloğu*, İSAM Yayınları, İstanbul, 2006.

Aydın, M. Âkif, “Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye”, *DİA.*, Ankara, 2003, XXVIII, 231-235.

Baş, Eyüp, “Aşûre Günü, Tarihsel Boyutu ve Osmanlı Dinî Hayatındaki Yeri Üzerine Düşünceler”, *AÜİFD.*, 45 (1), 2004, ss. 167-190.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Bâbîâlî Sadaret Mektubî Kalemi Evrakı (A.MKT.), nr: 7/10, 9/97, 13/73.

_____, Bâbîâlî Sadaret Mektubî Kalemi Nezaret ve Devâir Evrakı (A.MKT.NZD.), nr: 4/27, 10/31.

_____, Bâbîâlî Sadaret Mektubî Kalemi Umum Vilâyât Evrakı (A.MKT.UM.), nr: 14/81.

_____, Bâbîâlî Sadaret Müteferrik Evrakı (A.M.), nr: 1/35.

_____, Dahiliye Mektubî Kalemi Evrakı (DH.MKT.), nr: 832/12.

_____, Hatt-ı Hümayûn Tasnifi Evrakı (HAT.), nr: 772/36199.

_____, İrade Tasnifi Dahiliye Evrakı (İ.DH.), nr: 26/1248, 59/2896.

_____, İrade Tasnifi Dosya Usulü Evrakı (İ.DUİT.), nr: 3/68, 15/2, 15/11.

_____, Meclis-i Vükela Mazbataları Evrakı (MV.), nr: 127/3.

Baykal, Ebru, *Osmanlılarda Törenler*, (Yüksek Lisans Tezi), Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Edirne, 2008.

Berkî, Ali Himmet, *İslâmî Kaza*, Yargıçoğlu Matbaası, Ankara, 1962.

_____, “Osmanlı Türklerinde Yüksek İfta Makamı”, *DİB. Dergisi*, 9 (102-103), 1970, ss. 423-427.

Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukukî İslâmîyye ve İstılahatı Fıkhiyye Kamusu*, Bilmen Yayınevi, İstanbul, 1970, VIII.

Devlet Memurları Kanunu, www.mevzuat.gov.tr/Kanunlar.aspx (03.10.2012).

Devlet Salnâmesi (Salnâme-i Devlet-i Aliyye-i Osmâniyye), Takvimhâne-i Âmire, İstanbul, 1275; Dârü't-Tibaati'l-Âmire, İstanbul, 1276; Dârü't-Tibaati'l-Âmire, İstanbul, 1277; Dârü't-Tibaati'l-Âmire, İstanbul, 1278; Dârü't-Tibaati'l-Âmire, İstanbul, 1279; Dârü't-Tibaati'l-Âmire, İstanbul, 1280; Dârü't-Tibaati'l-Âmire, İstanbul, 1281; Dârü't-Tibaati'l-Âmire, İstanbul, 1282; Dârü't-Tibaati'l-Âmire, İstanbul, 1283; Dârü't-Tibaati'l-Âmire, İstanbul, 1284; Matbaa-i Âmire, yy., 1285; Dârü't-Tibaati'l-Âmire, İstanbul, 1286; Dârü't-Tibaati'l-Âmire, İstanbul, 1287; Dârü't-Tibaati'l-Âmire, İstanbul, 1288; Dârü't-Tibaati'l-Âmire, İstanbul, 1289; Matbaa-i Maârif, yy., 1290; Matbaa-i Maârif, yy., 1291; Matbaa-i Maârif, yy., 1292; yayl.y., İstanbul, 1293; yayl.y., İstanbul, 1294; Rıza Efendi Matbaası, İstanbul, 1295; Hacı Hüseyin Efendi Matbaası, İstanbul, 1296; Mahmutbey Matbaası, İstanbul, 1298; Mahmutbey Matbaası, İstanbul, 1299; Matbaa-i Osmâniye, İstanbul, 1301; Matbaa-i Osmâniye, İstanbul, 1302; Mahmutbey Matbaası, İstanbul, 1303; Mahmutbey Matbaası, İstanbul, 1304; Mahmutbey Matbaası, İstanbul, 1305; yayl.y., İstanbul, 1306.

Düstur, “Hükkâm-ı Şer'iyye Nizamnâmesi”, 1. Tertip, Matbaa-i Âmire, İstanbul, 1289, II, 721-725.

_____, “Fetvâhâne Nizamnâmesi”, 1. Tertip, Mahmutbey Matbaası, İstanbul, 1299, IV, 76-77.

_____, “Memûrîn-i Mülkiyye’nin Tekâüdüne Dair Kanun”, 2. Tertip, Matbaa-i Osmâniye, Dersaâdet, 1329, I, 666-673.

_____, “8 Şaban 1327 Tarihli Mülkiye Tekâüd Kanunu Ahkâmının 1326 Senesi Zarfında Memûrîn-i İlmiyye İle Eytâm ve Erâmiline de Tatbiki Hakkında Kanun”, 2. Tertip, Matbaa-i Osmâniye, Dersaâdet, 1330, II, 251.

Ekinci, Ekrem Buğra, *Osmanlı Mahkemeleri*, Arı Sanat Yayınları, İstanbul, 2004.

El-Mu’cemü’l-Vasît, haz: Heyet, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1996, I.

Ergin, Osman, *Türkiye Maarif Tarihi*, Osmanbey Matbaası, İstanbul, 1939, I.

_____, “Bedestan”, *İA.*, Eskişehir, 1997, II, 440-442.

Ertan, Veli, *Tarihîte Meşihat Makâmı İlmiye Sınıfı ve Meşhur Şeyhülislamlar*, Bahar Yayınevi, İstanbul, 1969.

Gürbüz, Mustafa, *İslam Hukuk Tarihinde Kanun Yolu Olarak Temyiz Mahkemesi ve Osmanlı Devletindeki İşleyişi*, (Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2006.

Heyd, Uriel, “Osmanlı’da Fetva Müessesesinin Bazı Tezahürleri”, *Hukuk Araştırmaları Dergisi*, çev: Fethi Gedikli, 9 (1-3), 1995, ss. 287-317.

İbn Manzûr, Ebu’l-Fadl Cemâlüddin Muhammed b. el-‘İzz b. el-Mukarrem el-En-sârî, *Lisânü’l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut, tsz., XIII.

İnalcık, Halil, “Tanzimat’ın Uygulanması ve Sosyal Tepkileri”, *Belleten*, 28 (112), 1964, ss. 623-690.

İnciciyan, P. G., “XVIII. Asrın Sonunda Osmanlı Devleti-Osmanlılar’da Din ve Mülkî Teşkilât”, *Hayat Tarih Mecmuası*, 1 (12), 1966, ss. 64-71.

İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi (MA), *Fetvâhâne-i Âlî Tezkire Defteri*, nr: 378.

_____, *Fetvâhâne Memurları Defterleri*, nr: 67.

Jaschke, Gotthard, *Yeni Türkiye’de İslâmlık*, çev: Hayrullah Örs, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1972.

Karateke, Hakan T., *Padişahım Çok Yaşas!*, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2004.

Kaşıkcı, Osman, *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Mecelle*, OSAV. Yayınları, İstanbul, 1997.

Koca, Ferhat, “Fetvahâne”, *DİA.*, İstanbul, 1995, XII, 496-500.

_____, “Osmanlılarda Meşihat Dairesi İçinde Müstakil Bir Birim Olarak Fetvahâne”, *İlam Araştırma Dergisi*, 2 (1), 1997, ss. 133-151.

Mardin, Ebul’ula, *Medenî Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa*, TDV. Yayınları, Ankara, 1996.

Mecell-i Ahkâm-ı Adliye, thk: Ahmed Cevdet, Matbaa-i Ahmed Kamil, İstanbul, 1329.

Özdemir, Rifat, “Osmanlı Devleti’nin Tarikat, Tekye ve Zaviyelere Karşı Takip Ettiği Siyaset”, *OTAM Dergisi*, sy. 5, 1994, ss. 259-310.

Pakalın, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 2004, I.

Pixley, Michael M., “Erken Osmanlı Tarihinde Şeyhülislâm’ın Gelişimi ve Rolü”, *Türkiye Günlüğü*, çev: Nuri Çevikel, sy. 60, 2000, ss. 99-106.

Sahillioğlu, Halil, “Emin”, *DİA*, İstanbul, 1995, XI, 111-112.

Torun, Fatih Sadık, “Osmanlı Taşra İdaresinin Yeniden Yapılanma Süreci (1842-1876)”, *Karadeniz Araştırmaları*, 8 (32), 2012, ss. 81-97.

Türk Hukuk Lugatı, Maarif Vekaleti, Ankara, 1944.

Uluçay, M. Çağatay, *Padişahların Kadınları ve Kızları*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1980.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devletinin İlmîye Teşkilâtı*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1988.

Yakut, Esra, *Şeyhülislamlık: Yenileşme Döneminde Devlet ve Din*, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2005.

Yurdakul, İlhami, *Osmanlı İlmîye Merkez Teşkilâtı’nda Reform (1826-1876)*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2008.

Zuhayli, Muhammed, “Fetva ve Takva”, *Diyanet Dergisi*, çev: Mustafa Ateş, 29 (1), 1993, ss. 95-104.

مفارقات النظرية البلاغية بين العرب والغرب علاقة البلاغة بالمجتمع

هنادي محمد بحيري*

ملخص

مفارقات النظرية البلاغية بين العرب والغرب أثر البلاغة في المجتمع
انحصرت البلاغة بعلومها الثلاثة (البيان والمعاني والبديع) بمدى قدرة الأديب على نظم كلامه وتضمينه شيئاً من المجازات وفنون البديع. ويبقى السؤال والذي يمثل الفارق في مستقبل البلاغة لدى الشعوب: ما وظيفة البلاغة في المجتمع؟ إن كانت البلاغة تمثل القدرة على التأثير والإقناع بالأساليب والطرق البلاغية والتي تختلف دلالاتها بين الشعوب، هل يمكن الاستفادة من هذه الطرق في توظيفها لخدمة المجتمع والارتقاء بهذا الفن من كونه مجرد فن تذوقي لا يتأني إلا لمن يدرسه ويتعمق فيه إلى جعله فناً يطمح لتعلمه والعمل به كافة فئات المجتمع في مختلف مجالاته؟ هل يمكن تحويل الفن البلاغي الورقي أو المسموع إلى فن يساعد على تطور الفكر الإنساني في المجتمعات العربية مع الحفاظ على خصوصية وهوية هذه المجتمعات؟ هل يمكن تحويل الفن البلاغي الورقي أو المسموع إلى فن يساعد على تطور الفكر الإنساني في المجتمعات العربية مع الحفاظ على خصوصية وهوية هذه المجتمعات؟ هل تحويل الفن البلاغي إلى فن اجتماعي سيؤدي إلى الإقلال من شأن هذا الفن؟ هل الدعوة إلى التجديد تتعارض مع الحفاظ على الهوية البلاغية لدى العرب؟ هل التجديد - دائماً - يجب أن ينبع من داخل المجتمع ولا يحق للأمة أن تستفيد من تجارب الشعوب الأخرى التي تتقاسم معها مفاهيم مشتركة في الفنون الأدبية عامة؟ كل هذه التساؤلات سيحاول البحث بإذن الله الإجابة عليها وتقديم رؤية حديثة للبلاغة يمكن أن يستفاد منها في المجتمعات العربية.

ÖZ

Araplarla Batı Arasındaki Belagat'a Dair Görüş Farklılıkları-Belagatin Topluma Etkisi

Üç alt disiplini (beyan, meani, bedi) ile belagat, edebiyatçının ifadesindeki nazma ve mecazları ve bedii sanatları kullanabilme gücüne münhasırdır. Burada şu

* Yrd. Doç., Dr., Ümmü'l-Kura Üniversitesi Arap Dili ve Edebiyatı Fakültesi, Belagat ve Edebi Eleştiri Bölümü Öğretim Üyesi.

soru akla geliyor: Belagatin toplumda üstlendiği vazife nedir? Eğer belagat, halklar arasında farklı delaletlere sahip belagî metotlar ve üsluplar yardımıyla karşı tarafı etkileme ve ikna etme gücü ise bu metotlardan ve üsluplardan o toplumun ilerlemesi ve topluma hizmet amacıyla istifade etmek mümkün müdür? Yine böylesi belagî bir sanatı Arap toplumlarında insanî düşüncesinin gelişmesine, o toplumların kimliğini ve özelliklerini korumak şartıyla, yardımcı olacak bir sanat haline getirmek mümkün müdür? Yani belagî sanatı toplumsal bir sanat kılmak mümkün müdür? Bu yeniye çağrı Araplardaki belagat kimliğini koruma yanlısı olanların düşünceleriyle tearuz halinde midir? Yenilik getirme daima toplumun iç dinamiklerinden mi beslenmeli, yoksa genel edebî sanatlarda benzer mefhumları paylaştığımız başka halkların tecrübelerinden istifade etme hakkı yok mudur?

Bu çalışmamızda bütün bu sorular cevabını bulacak ve Arap toplumlarında yararlanılması mümkün olacak belagete dair modern bir bakış sunulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Belagat, Toplum, Doğu, Batı

ABSTRACT

Paradoxes between the Rhetorical Theory in the East and the West- Rhetoric in the Society

Rhetoricians in the Arabs or Western world examine how people use arguments and language in order to convince or persuade an audience. But there is a lot more to rhetoric than that. It comprises more than sets of advice; in fact it is an art. It is the art of discovering what is persuasive in a given situation.

The scope of the paper will be study the function of rhetoric in the societies and the relationships between the rhetoric and the Arab culture. In other words, can rhetoric as artificial discourse serve the society in different fields?

The paper aims to present and discuss different approaches to rhetoric in the world. It will address this basic question: in what ways can the study of rhetoric function and provide an insight into our postmodern world?

Keywords: Rhetorical Theory, Society, The East, The West

يتفق العربي والغربي بأن العبارة المشهورة للعتابي (إن كل من أفهمك حاجته فهو بليغ)¹ عبارة غير صحيحة ولا يمكن أن تعكس مفهوم البلاغة لديهما لأنها تركز على أن البلاغة ما هي إلا إبلاغ. يتفقان أيضا بأن البلاغة فن رفيع.. لا يتأتى بالقراءة والحفظ والاستذكار. البلاغة فن يعبر عن الفكر البشري.. يعكس قدرة الإنسان على التعبير المؤثر (المقنع) مستخدما كل الطرق التي تؤهل المتكلم للوصول للقارئ أو السامع إلى التأثير والاستمتاع والإقناع. يتفق العربي والغربي في أنّ غاية البلاغة لا تتحقق بمسلك واحد وتتطلب قدرات خاصة يمكن للقارئ أو السامع أن يكتسبها إذ لو كانت فطرية فقط لقصرت البلاغة على المفطورين عليها وما استطعنا أن ننشئ جيلا قادرا على التذوق البلاغي عامة.

أما الاختلاف- وهو موضوع البحث- فهو يكمن في صور البلاغة وطرائقها.. فقد ارتبطت البلاغة عند العرب قديما وحديثا بفن القول ودرسوا علوم البلاغة مطبقة في الفنون الأدبية.. واصطلحوا على أن مادة البلاغة هي الأدب والنقد مبني على بلاغة الأديب الذي يهتم ببيان مواطن الحسن أو مواطن الرداءة.. وأثار الأدباء قضية معايير الحكم على العمل وتحديد نوعيته, بأنه أدبي أو لا , وربما كانوا يمهّدوا الطريق للبلاغيين حتى يدرسوا فنون البلاغة في الأعمال الأدبية كالشعر والخطابة قديما والقصة والرواية والمسرحية حديثا..

وظل العربي يدور في نفس الدائرة المغلقة... ألا وهي الفنون القولية وانحصرت البلاغة بعلومها الثلاثة (البيان والمعاني والبديع) بمدى قدرة الأديب على نظم كلامه وتضمينه شيئا من المجازات وفنون البديع.. وأصبحت القطعة البلاغية هي التي تتمثل فيها هذه الفنون.. بطبع أو بصنعه.. قديمة أو حديثة.. أصيلة أم منتحلة.. كل هذه الثنائيات لا تؤثر كثيرا على تذوق جمال النص وشرح عناصر بلاغته.

ويبقى السؤال والذي يمثل الفارق في مستقبل البلاغة لدى الشعوب: ما وظيفة البلاغة في المجتمع؟ إن كانت البلاغة تمثل القدرة على التأثير والإقناع بالأساليب والطرق البلاغية والتي تختلف دلالاتها بين الشعوب , هل يمكن الاستفادة من هذه الطرق في توظيفها لخدمة المجتمع

¹ العبارة وردت في كتاب الجاحظ (البيان والتبيين) تحقيق: عبدالسلام هارون, الطبعة الخامسة (القاهرة: مكتبة الخانجي, 1980) الجزء 1, ص 132

والارتقاء بهذا الفن من كونه مجرد فن تذوقي لا يتأني إلا لمن يدرسه ويتعمق فيه إلى جعله فنا يطمح لتعلمه والعمل به كافة فئات المجتمع في مختلف مجالاته؟

هل يمكن تحويل الفن البلاغي الورقي أو المسموع إلى فن يساعد على تطور الفكر الإنساني في المجتمعات العربية مع الحفاظ على خصوصية وهوية هذه المجتمعات؟؟

هل تحويل الفن البلاغي إلى فن اجتماعي سيؤدي إلى الإقلال من شأن هذا الفن؟

هل الدعوة إلى التجديد تتعارض مع الحفاظ على الهوية البلاغية لدى العرب؟

هل التجديد - دائما - يجب أن ينبع من داخل المجتمع ولا يحق للأمة أن تستفيد من تجارب الشعوب الأخرى التي تتفاسم معها مفاهيم مشتركة في الفنون الأدبية عامة؟

هل المثاقفة مع الغرب تقتضي رفض التعلم من التجارب الناجحة والنظر في مدى القدرة على الاستفادة منها في تطوير فكر الشعوب العربية؟

كل هذه التساؤلات سيحاول البحث بإذن الله الإجابة عليها وتقدم رؤية حديثة للبلاغة يمكن أن يستفاد منها في المجتمعات العربية.

أزمة البلاغة العربية:

أزمة البلاغة العربية ليست مستجدة في هذا العصر، فقد ورثناها عن عصور التخلف الفكرى والثقافي، فلما بدأت النهضة الحديثة في جوانبها الحضارية المادية، كان مطلوبا من العلوم الإنسانية الأدبية أن تواكب النهضة بتحرير مناهج هذه العلوم الإنسانية من قوالبها الجامدة، ومداهها المحدود، كما كان مطلوبا من أساليب التعبير أن تتحرر من أثقال الزينة والتصنع لتصل إلى أسلوب يجمع بين الجمال والدقة، ولم تكن البلاغة وحدها متخلفة عن تجديد صيغتها لتواكب الحياة المتجددة، فرما كانت العلوم المتصلة باللغة كالنحو وفقه اللغة والأدب جميعها ظلت في وضع تتجه فيه إلى الماضي الموروث، وتجهل المناهج الحديثة أو تشكك فيها، لى منتصف القرن العشرين².

إن ما يهمنى هنا هو تجديد البلاغة ولا بد لأن نتنبه إلى اختلاف زاوية الهجوم على البلاغة وإن كان يصب في مصب واحد، فهناك من يهاجم أساليب التعبير التقليدية الجاهزة الخالية من روح العصر وطابعه، وهذه قضية عامة ليست البلاغة وحدها سببا فيها وهناك من يوجه هجومه إلى

² محمد حسن عبد الله، مدخل في البلاغة العربية، (القاهرة: مكتبة وهبة، 1996) ص 108

الدرس البلاغي وتخلفه وتخلف القائمين على تدريسه خاصة في التعليم العام وأن هذا هو السبب الرئيسي للتخلف الفكري وعدم إعطاء البلاغة حقها في التعليم والتعلم. إن هذه النظرة للبلاغة كونهت جيلاً لا يفقه من البلاغة إلا ما يدرسه من القواعد الجافة والتي تنتهي من ذاكرة المتعلم بمجرد خروجه من قاعة الامتحان وتبقى مجرد نظريات حفظها يوماً من الأيام ونسيها كما نسي غيرها، غير مكترث بقيمة هذا العلم وأثره في بناء الأمم والشعوب. أما مكونات النظرية البلاغية فقد تحولت إلى تجربة يخضع كل باحث إلى برهنتها بالطريقة التي يراها وما على الدارس إلا اتباع المنهج الذي يدرس غير مكترث أيضاً بمجدي هذه النظريات التطبيقية.

النظرية العربية البلاغية:

الحديث عن البلاغة العربية أصولها وقواعدها متناثر بكثرة في كتب البلاغة العربية والتي تتحدث عن تاريخ علم البلاغة أو أصالة هذا العلم وغالباً ما يشتمل التقديم للبلاغة العربية على أمرين: الأول ارتباط البلاغة بالقرآن الكريم وكونه الأداة لكشف إعجاز القرآن وهو الذي ارتبطت ظواهره ببيان إعجاز القرآن وأن محاولة فهم القرآن فهماً صحيحاً وإدراك مراميها كانت سبباً لدى كثير من العلماء في بداية تأسيس علم البلاغة لتأليف كتبهم في هذا المجال كأبي عبيدة معمر بن المثنى (210هـ) في كتابه مجاز القرآن، وابن قتيبة (276هـ) في كتابه تأويل مشكل القرآن، وغيرهم مما ليس المقام هنا لحصرهم³ وإنما للإشارة إلى المفهوم الأساسي لدى كثير من الدارسين في العصر الحديث الذين ارتبط لديهم أن غاية البلاغة هي كشف إعجاز القرآن وربما من هنا نشأ تيار المحافظين الذين يرفضون الجديد خاصة من كان مصدره الغرب لاعتبارهم أن كل ما جاء من الغرب مقصده تمزيق الأمة الإسلامية بإبعادها عن مصدرى الشريعة الكتاب والسنة. اشتمل تقديم البلاغة العربية في كتب المحدثين العرب على أمر آخر مهم أيضاً، ألا وهو الدفاع عن أصالة البلاغة العربية وسرد الأدلة المنطقية والعقلية والشعورية لإثبات أن البلاغة العربية بلاغة أصيلة وليست مستوردة من التراث الإغريقي أو اليوناني من لدى أرسطو وأفلاطون⁴.

³ شفيق السيد، البحث البلاغي عند العرب تأصيل وتقييم (القاهرة: دار الفكر العربي، 1996).

⁴ محمد حسن عبد الله، مدخل في البلاغة العربية، (القاهرة: مكتبة وهبة، 1996).

إن الدفاع عن هذه التهمة استنفذ جهد كثير من العلماء في العصر الحديث مناضلين لإثبات ذلك مع أن القارئ للبلاغة الغربية وتاريخها يعجب من عدم وجود هذه التهمة لديهم وإن وردت على لسان البعض منهم في القرون السابقة فقد انتهت ولم يبق لها أثر في العصر الحديث

إن مرحلة إثبات أصالة البلاغة العربية مرحلة قد انتهت والحديث عنها ضرب من العبث, فالبلاغة العربية أصيلة ولا يمكن أن تقارن بأصول أو بدايات أو مفاهيم البلاغة عند أرسطو وأفلاطون وليس المقام هنا أيضا لدحض التهم إنما للإشارة إلى عدم وجود أرضية قوية في كتب البلاغة العربية تتحدث عن البلاغة العربية كمنظومة قائمة على أسس ومفاهيم لا تقل عن مفاهيم البلاغة لدى الشعوب الأخرى.

إن انغلاق البلاغي العربي على ذاته وعدم اعتداده بما لدى الشعوب الأخرى أمر لم يكن عليه علماء المسلمين الذين اهتموا بالبلاغة لدى الشعوب الأخرى وحاولوا أن يعرفوا مفاهيمها بل إن تعريف البلاغة المشهور والذي افتتح به عبد القاهر الجرجاني باب الفصل والوصل (البلاغة إنما هي معرفة الفصل من الوصل) نجد أن هذا التعريف عندما أورده الجاحظ في بيانه أورده على لسان فارسي سأل عن تعريف البلاغة فأجاب بمذه الإجابة! فهلاً اهتم البلاغيون بتعريف الفصل والوصل في اللغة الفارسية وقارنوا بينها وبين مبحث الفصل والوصل في البلاغة العربية حتى يستطيعوا أن يقيموا مباحثهم رؤية مزدوجة عادلة ومنصفة!؟

إن تأسيس نظرية في البلاغة العربية قابلة للتطبيق وأثبتت نجاحها كانت على يد عبد القاهر الجرجاني في كتابية دلائل الإعجاز وأسرار البلاغة, والحديث عن إرهاصات هذه النظرية وأثرها وتأثيرها حديث ذو شجون⁵ إنما ما يهمنا في هذا المقام هو تأسيس مفهوم البلاغة العربية نظرياً وتطبيقياً وتأثر العلماء بعده بهذه النظرية سوء بالشرح أو التقعيد أو التطبيق.

لقد كان عبد القاهر الجرجاني موسوعياً ولم يكن ذلك الناقد المتخصص ولا الأديب المتفنن ولا النحوي المتعصب إنما جمع من أطراف العلوم ما جعله قادراً على وضع نظرية بلاغية

⁵ من أشمل الكتب الحديثة في أصول النظرية البلاغية كتاب بعنوان: أصول النظرية البلاغية للدكتور محمد حسن عبد الله 1416- مكتبة وهبة- القاهرة. نظرية البلاغة العربية, دراسة في الأصول المعرفية. د. أحمد سعد محمد. القاهرة: مكتبة الآداب

بأسلوب أدبي رفيع تبقى محل أنظار الباحثين في البلاغة العربية من جميع أنحاء الوطن العربي والإسلامي.⁶

إن من المؤسف حقا أن لا نجد لهذه النظرية ترجمة في اللغات الأخرى، فعلى قدر إجلال العرب لعبد القاهر الجرجاني إلا أن كتابا كدلائل الإعجاز لم يتم ترجمة إلا خمس صفحات منه فقط على يد الباحثة مارجريت لاركن⁷ و كتاب أسرار البلاغة لم يترجم أيضا إنما أجرى الباحث كمال أبو ديب رسالة الدكتوراه على شرح هذا الكتاب ويعتبر كتاب كمال أبو ديب أول أطروحة يذكر اسم عبد القاهر الجرجاني فيها مرتبطا بالبلاغة العربية.⁸

البلاغة العربية ومحاولات التجديد العربي:

اللغة والبلاغة هما الوسيلة الأولى للتعبير عما بداخل رؤوسنا ونفوسنا وأهم طريقة نتواصل بها مع الآخرين، وهما لبنة بناء المجتمعات الراقية فكريا ومع ذلك لم تستطع أي محاولة تجديد منذ بدء التفكير بالتجديد في العصر الحديث أن تنمو وتكبر وتستحوذ على المنهج الذي استقر على يد السكاكي في القرن السابع الهجري، ومازلنا نقرأ البلاغة العربية بمنظوره. إن الضرر الحقيقي في كتاب المفتاح للسكاكي ليس تحويل البلاغة إلى قواعد جافة إنما كان الضرر هو تأثير هذا الكتاب على من جاء بعده وسطوة هذا الأسلوب عليهم في شروحهم وتلخيصاتهم.

إن أول من تصدى لهذا المنهج الجامد وأعاد اكتشاف عبد القاهر هو الأستاذ محمد عبده، الذي حقق كتاب أسرار البلاغة وعمل على إعادة نشره وكذلك فعل بالنسبة لكتاب دلائل الإعجاز

⁶ أنظر: أحمد مطلوب، عبد القاهر الجرجاني بلاغته ونقد (بيروت: دار العلم للملايين، 1973)، أحمد بدوي، عبد القاهر الجرجاني جهوده في البلاغة العربية (مصر: لجنة التأليف والترجمة والنشر)، أحمد عبد السيد الصاوي، النقد التحليلي عند عبد القاهر الجرجاني (الإسكندرية: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1979)، زهران البدراوي، عالم اللغة عبد القاهر الجرجاني، المفتن في العربية ونحوها (مصر: دار المعارف، 1979) Margaret Larkin, *The Theological Foundation of 'Abd al-Qahir al-Jurjani's Theory of Discourse* (1991). Ann Arbor: University Microfilms International. Ph.D. Columbia University

⁷ Larkin, Margaret 'al-Jurjani Theory of Discourse', *Alif* (Journal of Comparative Poetics), published by: Department of English and Comparative Literature, American University in Cairo and American University Press, No.2 (spring, 1982) pp. 76-86

⁸ Kamal Abu Deeb, *al-Jurjani's Theory of Poetic Imagery* (Warminster: Aris and Philips Ltd, 1979)

ولم يرحل الأستاذ محمد عبده عام 1905 إلا بعد أن أعيد كتابا عبد القاهر إلى دائرة الضوء في البحث البلاغي.

وفي عام 1944 ألف محمد مندور كتابه (النقد المنهجي عند العرب) لفصل البلاغة عن النقد ومن بعده اشتدت الحملة في الأربعينيات دفاعا أو هجوما عن البلاغة وقد تداخلت الأغراض القومية والسياسية والدينية في ذلك وظهرت أسماء لامعة في تلك الفترة.

من أشهر هذه الأسماء التي تنادي بالخروج عن المؤلف في دراسة البلاغة العربية أحمد الشايب وأمين الخولي، وأحمد حسن زيات، وسلامة موسى، وغيرهم⁹.

فبينما ركز الشايب على ضرورة التنبيه لقضية الأسلوب وجمالياته ومعايير الحسن فيه، اهتم الخولي بالبلاغة كأداة للاتصال محاولا البحث عن العلاقة بين البلاغة في مفهومها الاصطلاحي ومفهوم الاتصال معتمدا على الجذر اللغوي لكلمة (بلاغة) الذي ينبىء عن الوصول والانتهاء

بينما اهتم سلامة موسى¹⁰ بالبلاغة وعلاقتها بالاجتماع وربما لم يتم الاعتناء بهذا النوع من التجديد في تلك الفترة لمزامنتها لدعوات أخرى مغرضة على الرغم من أن سلامة موسى قد

⁹ محمد كريم الكواز، البلاغة والنقد، المصطلح والنشأة والتجديد (بيروت، مؤسسة الانتشار العربي، 2006) ص 270

¹⁰ نبذه عن سلامة موسى مأخوذة من مقالة للدكتور طارق حجي بعنوان سلامة موسى كبير المظالم في حياتنا الثقافية. مجلة الحوار المتمدن العدد 2675 بتاريخ 12-6-2009 يقول فيها: ولد سلامة موسى سنة 1887 بمحافظة الشرقية بدلتا نيل مصر لأسرة قبطية. بعد حصوله على البكالوريا أو الثانوية سافر (سنة 1906) لأوروبا حيث أمضى سبع سنوات نصفها الأول في فرنسا ونصفها الثاني في بريطانيا. أثناء إقامته في بريطانيا درس القانون كما انضم للجمعية القابلية وهي جمعية اشتراكية إصلاحية سميت على اسم فاييوس الروماني؛ وكان نجم الفاييين وقتئذ الأديب الأيرلندي الأشهر جورج برنارد شو.

كما تأثر سلامة موسى بكتابات ونظريات تشارلز داروين. بعد عودته لمصر؛ صار سلامة موسى عراب الإشتراكية الإصلاحية (أي غير الثورية) كما صار عراب الدعوة للعلم والحق بالحضارة الغربية والانتقاد الكلي للحضارات الشرقية. في 1914

اشترك مع شبلي شميل في تأسيس صحيفة أسبوعية سماها "المستقبل"؛ لم تعمر طويلا. وفي 1921 ساهم مع المؤرخ المصري المعروف محمد عبدالله عنان (مترجم أطروحة طه حسين للدكتوراة الثانية من السوربون عن الفلسفة الاجتماعية عند ابن خلدون) في تأسيس "الحزب الاشتراكي المصري". تولى رئاسة تحرير واحدة من أهم المجلات

كتب كتابه المشهور (البلاغة العصرية واللغة العربية) وهو في السبعين من عمره فأبي أغراض لرجل في هذه المرحلة العمرية!

في مقدمة الكتاب أشار موسى إلى أن الجميع يتحدثون عن اللغة العربية وخطورة ما وصلت إليه على أساس أن التأخر اللغوي في مصر واحد من أسباب التأخر الاجتماعي الذي يعاني منه المجتمع فاللغة حينما تحرم أبناءها من كلمات الثقافة العصرية إنما بذلك تحرم على المجتمع المعيشة العصرية، والبريطانيون عندما فرضوا سيطرتهم على الهنود إنما كانت سيادتهم في البداية لغوية حيث إن اللغة توفر عددا خصباً من المعارف والكلمات والأخلاق وهذا كله يوجه السلوك ويحقق السيادة لصاحب اللغة المسيطرة.

اللغة المثلي باعتقاد موسى لا تلتبس كلماتها ولا تتناسخ معانيها أو تتشابه بل يؤدي كل لفظ فيها معنى مختلف في فروق واضحة كالفرق بين الرقمين 5 و6 على سبيل المثال، وفي عصر

الثقافية بالعربية "الهلل" من 1923 وحتى 1929 (صدرت الهلال سنة 1892 ولا تزال تصدر للآن). في 1930 أسس مجلته الشهيرة "الجملة الجديدة" التي نشر فيها لسنوات خلاصة أفكاره المناصرة للعلم والحضارة الغربية مع نزعة اشتراكية إصلاحية (متسقة مع توجهه الفاي).

كذلك كان سلامة موسى من رواد تيار "فرعونية مصر" مع نظرة لم تتخل عن إستهجان الثقافة العربية والأدب العربي. كان الناقد المصري (الماركسي) الشهير غالي شكري من أبرز المناهجين عن سلامة موسى وقيمة رسالته الفكرية. يقول غالي شكري: " كان سلامة موسى يري أن تحرير الطبقات المطحونة من عبودية الوهم والخرافة سوف يؤدي إلي تحرير تلك الفئات من سائر أشكال العبودية". وكان المحافظون (وعلى رأسهم مصطفى صادق الرافعي الذي سبق وأن خصص كتاباً بأكمله للهجوم على أفكار طه حسين بخصوص نحل الشعر الجاهلي) يفتنون سلامة موسى ويكيلون له التهم والهجوم المنتهين عن تعصب ديني أعمي. كان أول كتبه (سنة 1910) بعنوان "مقدمة السوبرمان" ومن أهم مؤلفاته "الاشتراكية" سنة 1913 و "نظرية التطور وأصل الإنسان" سنة 1928 و "غاندي والحركة الهندية" سنة 1934 و "النهضة الأوروبية" سنة 1935 و "مصر أصل الحضارة" سنة 1947 و "المرأة ليست لعبة الرجل" 1956 كما ترجم لحياته في كتابه "تربية سلامة موسى" سنة 1947.

ويمكن لقاريء مؤلفات سلامة موسى اليوم أن يدرك أسباب تجاهل الكثيرين له وأهمها التعصب الديني وعدم القدرة على الحوار العلمي الهاديء مع أفكاره الصادمة للمحافظين مثل إيمانه الراسخ بالتفوق الكاسح للحضارة الغربية وإيمانه بنظرية داروين في تطور الكائنات وعدم تقديره للآداب العربية بل ولاعتقاده بأن اللغة العربية شريك رئيس في تخلف الثقافة العربية.

التمدن يحتاج البشر للغة خصبة تسمح وتتسع لاختراع كلمات جديدة التي تلبي احتياجات المتمدنين لمفردات جديدة.

وهناك عدد من الكتاب المصريين كما يرى موسى يحاولون استخدام اللغة العربية في الأدب بطريقة تشير إلى أنهم يرغبون في استرداد الأمس لذلك مجتمعنا مازال يعيش بمفردات المجتمع الزراعي ولم يعرف المفردات الجديدة للمجتمع الصناعي لذلك عقلية الأغلبية عقلية قديمة جامدة يغذيها التبلد ولا تنظر سوى للماضي وهذا مالا ينبغي على الكتاب أن يدعوا له بل عليهم استباحة الكلمات العلمية التي تعنى استباحة حضارة المنطق والعلم والرقي الصناعي بدلاً من حضارة الآداب والعقائد والزراعة.

اللغة ليست فقط مجرد مفردات لفظية كما يصفها موسى إنما هي واحدة من المؤسسات العظيمة داخل أي أمة لأنها وسيلة التفكير ومستودع تراث القيم الاجتماعية والعادات الذهنية، واللغة عند القبائل البدائية لا تتعدى الثلاثمائة كلمة وتبلغ مئة ألف كلمة عند الأمم المتمدنية التي تحتل فيها الفنون والعلوم مكانة مرتفعة

اللغة الراقية هي القادرة على أن تستخدم في العلوم والفنون والفلسفة بمعنى أنه في العلم يمكن التمييز بين معانيها وفي الفلسفة يمكننا أن نعبر بها بوجهة فلسفية ونضع الكثير من الكلمات الجديدة أو نكسب القلم منها معاني جديدة.

إن من أهم ما أشار إليه سلامة موسى هو أن اللغة الحية هي التي تتفاعل مع المجتمع ترتقي بارتقائه وتنحط بانحطاطه، أي تتطور، وهذا التطور ينشأ بين اللغة والمجتمع نتيجة اتصال فيسيولوجي كما بين اليد والذهن فكلاهما يخدم الآخر ويتنفع به، ولهذا يجب ألا يكون للمجتمع لغتان إحداهما كلامية والأخرى عامية مكتوبة وفصحى، لأن نتيجة هذا التقسيم هو الانفصال فتصبح هناك لغة للكهان ولغة أخرى للكلام والكتابة

والحل لذلك الانفصال يكون من خلال السعي لتوحيد لغتي الكلام والكتابة فنأخذ من العامية للكتابة أكثر ما يمكن ونأخذ من الفصحى للكلام ما يمكن حتى نصل للتوحيد.

وطبيعة الكلمات الجمود - في رأي موسى - لكن طبيعة الأشياء هي التي تتغير وهذا التغيير يصل لأقصى مدى في الإنسان ذلك لأنه يعيش في مجتمع تتغير دوماً به الأخلاق والعادات والآراء.

إن من أخطر آراء سلامة موسى تلك التي دعت إلى نبذ أفكاره بجانب أسلوبه التهكمي على التراث العربي هي دعوته إلى العامية وإلغاء الإعراب من النحو العربي إذ يترتب على ذلك القطيعة مع التراث وهذا يناقض ما ينادى به، مما دعى إلى صدور كتاب في نفس العام 1945 بعنوان (دفاع عن البلاغة) للأستاذ أحمد حسن زيات الذي تصدى لدعوة سلامة موسى واتهمه بالرجعية والجهل¹¹ مؤكداً على أن البلاغة طبيعة موهوبة لا صناعة مكسوبة مهتماً في كتابه بإبراز مواضيع مثل: حد البلاغة، آلة البلاغة، الذوق، الأسلوب وما إلى ذلك.

النظرية البلاغية الغربية:

في كتاب بعنوان modern rhetoric (البلاغة الحديثة) للباحث الألماني Heinz Elertsen يذكر بأن البلاغة أداة للارتباط الإنساني، وبهذا تكون من أجمل ما امتلكه الإنسان، ويذكرنا أيضاً بقول نيتشه: إن ما يفهم في اللغة ليست الكلمة نفسها ولكنه النغمة، القوة، الكيفية، الإيقاع المتولد من تتابع الكلمات، باختصار: إنها الموسيقى التي خلف الكلمات، والعاطفة التي وراء الموسيقى، والشخص الذي وراء العاطفة.

بعد هذه المقدمة التي أراد بها (هينس إيلرتسن) أن يؤكد عملياً أن التخلي عن البلاغة إهدار لكنز لا ينفذ، أخذ يتقصى المواقع العملية المستحدثة، والأنشطة الإنسانية الراهنة، ليبين لنا أن (البلاغة) مطلوبة فيها، والتي لها دور مؤثر في نجاحها وإخفاقها، ولكنها ليست بالضرورة البلاغة التراثية القديمة¹²، وإن لم تكن نقيضاً لها، أو خروجاً على مبادئها، لقد حدد سبعة مجالات طرح في سياقها الكثير من توجيهات البلاغة القديمة لدينا من مثل كتابات الجاحظ وإن وضعها الباحث الألماني في صياغة حديثة.

اهتم هينس ببلاغة الحوار والجدل وأشار إلى أهمية صوت المتكلم ومظهره وحركاته، ثم انتقل بالقارئ إلى خصائص الخطيب وأنواع الخطابة محاولاً أن يضع الإطار العام للبلاغة الحديثة لدى الغرب.

¹¹ محمد حسن عبد الله، مدخل في البلاغة العربية ص 116

¹² المقصود بما البلاغة الإغريقية اللاتينية والتي استقت منها البلاغة الغربية الحديثة كثيراً من المفاهيم والفنون البلاغية والتي كونت في الغرب المقاييس المعيارية لفن البلاغة وكثير من نظريات التواصل الاجتماعي. انظر: محمد العمري، البلاغة الجديدة بين التخيل والتداول (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2005) ص. 61-80

وفي فصول متتابعة يعرض هينس لفن المفاوضات و فن إدارة الجلسات كضرورة مساهمة البلاغة في جميع مجالات الحياة وكان مما يلفت النظر حديثه عن البلاغة الاقتصادية أي استخدام البلاغة في عالم المال والأعمال مشيراً إلى أن هذا المجال الرقمي يتطلب لغة تعامل لإدارة بشرية تهدف ليس فقط إلى الإقناع والتأثير بل إلى تعميق مفهوم الكلمة واختيارها في المقام المناسب. إن ما يتحدث عنه هينس في كتابه إنما يعكس واقع البلاغة في الشعب الألماني خاصة، هذا الشعب الذي عرف بصرامة الفكرة وتطبيق الأنظمة إلا أنه لم يشعر بأنه في غنى عن تحسين لغته والارتفاع بأساليبها مؤكداً بذلك بأن اللغة هي الإنسان، وعلى قدر ما في لغة الكلام من سمو ودقة وذوق يكون موقع الإنسان في المجتمع وفي الحياة¹³.

نشأة البحث في البلاغة الغربية وأثرها في المجتمع:

يتركز مفهوم البلاغة لدى الغرب في مصطلح الخطابة الذي ظهر لدى أفلاطون وأرسطو منذ العهد اليوناني.

انطلاقاً من هذا المفهوم اهتم الغرب بجميع أنواع وأشكال الخطاب والذي يهدف إلى التأثير في المتلقى إيماناً منهم بأن الخطابة بمفهومها العام تنطوي على مفهوم الإقناع، فن الإقناع كما اصططلحوا على تسميته يركز على ابتكار أشكال من الخطاب قادرة على التأثير في المجتمع سياسياً اجتماعياً اقتصادياً وما إلى ذلك، وبالتالي خرجت البلاغة لديهم من حيز البلاغة المكتوبة أو المسموعة فقط، إضافة إلى ذلك فكل خطاب يحتاج إلى تأمل، ومن ثم تفسير وتحليل وتعليل وبالتالي يعتبر جودة الخطاب (تحدثاً وكتابة وتعبيراً عن الذات والآخر) هو حجر الزاوية في أي ثقافة لدى أي شعب من الشعوب تؤمن بأهمية الإقناع إنسانياً قبل أي منطلق آخر.

اهتم الغرب بأساليب الخطاب الشائعة في المجتمع ودرسوا الطرق التي يمكن أن تحدد وظيفة الخطاب في المجتمع واهتموا بضرورة ربط جميع فئات المجتمع بأهمية الخطاب وتحديد نوعيته وجودته الأسلوبية حتى يتميز الأسلوب الأكاديمي في الخطاب عن أسلوب الحياة اليومية في المجتمعات الغربية.

وكانت من أشهر قنوات الدراسة في الخطاب وأثره في المجتمع هو دراسة البلاغة في وسائل الإعلام، البلاغة في الخطاب السياسي، البلاغة في الخطاب الديني، البلاغة في الخطاب القانوني،

¹³ محمد حسن عبد الله، مدخل في البلاغة العربية ص 6-8

البلاغة في التعامل مع المرضي، البلاغة الصامتة (بلاغة الكاريكتير)، البلاغة في التعليم، البلاغة في المال والأعمال، وغيرها من الاتجاهات الحديثة في دراسة أشكال الخطاب في هذه المناحي العامة.

• البلاغة في المجتمع في قارة أوروبا:

اهتم البلاغيون في أوروبا بتأسيس منظمة تهتم بالدراسات البلاغية في جميع أنحاء العالم الهدف منها إيجاد شبكة تواصل بين الباحثين في البلاغة في جميع أنحاء العلم خاصة في أوروبا. وكانت أول جمعية تأسست للبلاغة في المجتمع في أوروبا عام 2006 والتي اهتمت بالبحث البلاغي وقدمت الخدمات للباحثين في هذا المجال عن طريق الاشتراك في المجالات البلاغية المتخصصة في أوروبا باللغات (الانجليزية، الاسكندنافية، الألمانية، البولندية، الايرلندية، الفرنسية)¹⁴ وعقد المؤتمرات المتتالية مع قبول اوراق الباحثين من جميع أنحاء العالم دون تفرقة.

وقد عقدت الجمعية أول مؤتمر لها في الدنمارك في جامعة البورج بتاريخ الجمعة 24 نوفمبر واشترك قرابة خمسين متحدثاً من جميع أنحاء العالم - ماعدا الدول العربية- إلا أن الحضور الإسلامي كان له وجود في هذا المؤتمر بمشاركة اثنين من الباحثين وهما: نور الدين إبراهيم (من جامعة كادريف البريطانية) ماليزي الجنسية، وموضوعه يتحدث عن التحليل البلاغي لوضع الصحيفة في بريطانيا وتأثيرها في المجتمع.

والثاني منيف بن نوردين من جامعة ماليزيا، إذ تحدث في موضوعه عن البلاغة العربية في الخطاب الديني الماليزي، وتحدث عن أثر المجاز والكناية والتمثيل في التأثير علي الشعب في

¹⁴ Argumentation: An International Journal on Reasoning, Argumentation et analyse du discours, Forum Artis Rhetoricae, Informal Logic, Philosophy and Rhetoric, Quarterly Journal of Speech, Retorikkbloggen, Retorik Magasinet (SE), Retorik Magasinet (DK), Rhetoric and Public Affairs, Rhetoric Review, Rhetoric Society Quarterly, Rhetorica (ISHR), Rhetorica Scandinavica, Rhetorik: Ein Internationales Jahrbuch, Sakprosa, Södertörn Studies in Rhetoric, Tijdschrift voor taalbeheersing, Zeszyty Prasoznawcz.

الخطاب الديني والذي يهدف إلى التغيير السياسي غالبا مع اقتباس آيات من القرآن والسنة وهما مصدرا الشريعة الإسلامية للتأثير على المجتمع المسلم في ماليزيا.

وتم عقد المؤتمر الثاني للجمعية في هولندا في مدينة ليدن بتاريخ 23 يناير 2009 آب بعد ثلاث سنوات من المؤتمر الأول وقد اشترك فيه تقريبا أكثر من تسعين مشتركا من جميع أنحاء العالم ماعدا الدول العربية والإسلامية.

وعقد المؤتمر الثالث للجمعية في بلجيكا في مدينة انتورب بتاريخ 26 يناير 2011 ليشارك فيه أكثر من مئة وثمانون مشتركا من جميع أنحاء العالم ومن بين المشتركين: الباحث عماد عبد اللطيف من جامعة القاهرة وموضوع بحثه: البلاغة في خطب عبد الناصر مع عرضه لنموذج من هذه الخطب وتحليله لها.

البحث الآخر قدمته كاتبة هذه السطور من جامعة أم القرى وعنوان البحث: أثر البلاغة في ترجمة القرآن الكريم مع عرضي لنموذج لترجمة القرآن بلاغيا وملاحظاتي حول هذه الترجمة.

وسيعقد بإذن الله المؤتمر الرابع في جامعة كوبنهاجن في الدنمارك بتاريخ 15 يناير 2013 بعنوان (البلاغة الوطنية: أغراضها وممارستها وآفاقها).

• البلاغة في المجتمع في قارة أمريكا:

أما في أمريكا فقد تأسست جمعية البلاغة في المجتمع من ستة وعشرين عاما وكان مقرها جامعة نيويورك برئاسة **J. Carter Rowland** لتكون مظلة مؤسسية لكل العلماء والباحثين في مجال البلاغة في أي فرع من فروع المعرفة لغرض تحسين التواصل الاجتماعي بشكل فني.

تهتم الجمعية بدراسة دلالة البلاغة لدى الشعوب ومدى الاستفادة من النظريات البلاغية القومية في تطوير الفكر البشري وتوظيف البلاغة في تحسين الأساليب التربوية عامة، كما تركز الجمعية على ثلاثة محاور رئيسية:

أولا، تصور مغزي البلاغة في العالم ومدى توظيف ذلك ليس في دراسة النصوص ولكن في مختلف المجالات الثقافية.

ثانيا، كيفية استخدام النظريات البلاغية في التحليل النقدي للعالم من حولنا قراءة وكتابة واستماعا.

ثالثاً، كيف تساهم النظريات والأساليب البلاغية في تكوين طرائق أو أساليب متميزة تؤثر في المجتمع وتكون قادرة على تنشئة جيل عادل ومنصف في قراءته للواقع والمستقبل الثقافي لأي أمة من الأمم.

تهتم الجمعية بدراسة مواضيع مختلفة لها علاقات بمجالات اجتماعية متعددة أهمها على سبيل المثال لا الحصر: الاتصالات، والأدب، الدين، الرعاية الصحية، السياسة الوطنية، والاقتصاديات العالمية، والهجرة والبيئة والطاقة، وسائل الإعلام الاجتماعية وغيرها من التكنولوجيات، والإعاقة، وحقوق المرأة الدولية، والهوية الجنسية، والانقسامات العرقية، التاريخ، البلاغة المقارنة / التقابلي، البلاغة البصرية، والحرية الأكاديمية، والحرب.

تحتوي الجمعية على عدد 1700 عضو من مختلف الجنسيات والثقافات والأديان واللغات لدراسة هذه المعارف والتخصصات وتقديم مدى ارتباطها بالبلاغة أو أهمية البلاغة في دراسة ما سبق وهي تفتح باب الانضمام إليها على مدار العام¹⁵.

تقيم الجمعية مؤتمراً كل سنتين وقد تم عقد مؤتمرها الأخير الخامس عشر هذا العام في ولاية بنسلفانيا مدينة فيلادلفيا في 25 من شهر مايو 2012

كما تصدر الجمعية مجلة خاصة بها بعنوان *Rhetoric Society Quarterly* وهي مجلة تنشر الجديد في الأبحاث البلاغية وبدأ إصدار أول عدد لها عام 1968 ثم عادت إصدار باقي أعدادها منذ عام 1976 إلى السنة الحالية وتصدر منها خمسة أعداد سنوياً من ذلك التاريخ. هذا وقد حظيت البلاغة الغربية بالاهتمام الكبير لدى علماء الاجتماع في أمريكا عامة والأكاديميين خاصة وظهرت أول مقالة في هذا المجال للكاتبين دونالد كوشمان و فيليب تومبكينس بعنوان¹⁶ *A Theory of Rhetoric for Contemporary Society* النظرية البلاغية في المجتمعات المعاصرة في مجلة الفلسفة والبلاغة، مما كان لها الأثر في مجال الاجتماعيات وظهر في الساحة أشهر مؤلف في مجال البلاغة وعلاقتها بالمجتمع وهو ريتشارد هارفي بروان أستاذ الاجتماعيات في جامعة ميرلند في كتابه المشهور بعنوان¹⁷ (*Society As Text: Essays on Rhetoric, Reason,*)

¹⁵ يمكن الانضمام إلى عضوية الجمعية بالدخول الى الموقع التالي

<http://associationdatabase.com/aws/RSA/pt/sp/membership>

¹⁶ *A Theory of Rhetoric for Contemporary Society*, Donald P. Cushman and Phillip K. Tompkins *Philosophy & Rhetoric* Vol. 13, No. 1 (Winter, 1980), pp. 43-67

¹⁷ *Society As Text: Essays on Rhetoric, Reason, and Reality*, Richard Harvey Brown, University of Chicago Press, 1987

(and Reality) المجتمع كالنص: مقالات في البلاغة، الواقع والأسباب. لقد دعى ريتشارد في كتابه إلى ضرورة تضافر النظريات الاجتماعية والبلاغية والفلسفية والنقدية التحليلية لتفسير وتقويم المجتمعات وذلك عن طريق أسلوب المجاز من استعارة وكناية وغيره في التعبير عن قضايا المجتمع عامة.

• البلاغة في المجتمع في قارة أفريقيا:

بدأت أفريقيا بتأسيس رابطة للبلاغة في المجتمع في بداية عام 2009 ومقرها دولة نيجيريا التي تمثل قلب القارة الأفريقية ليس لأنها تمثل الدولة الأكثر سكانا في القارة ولكن لأن أهم الرؤساء والمثقفين في القارة الأفريقية كان منشأهم من نيجيريا وقد كانت للبلاغة الدور الكبير في تحويل السياسيين إلى خطباء مشاهير على مستوى العالم، فالأمة النيجيرية قد مرت بتحويلات عديدة من فترة قبل الاستعمار إلى ما بعده وكان من أهم الأمور التي وقف عليها المفكرين في الأمة الأفريقية هو: توظيف البلاغة لخدمة المجتمع بعد الاستعمار والنضال من أجل التمسك بالهوية الأفريقية وعدم التأثر بلغة المستعمر الذي وضع بصمته في كل منافذ أفريقيا السياسية والاقتصادية والفكرية.

تهدف الرابطة البلاغية في أفريقيا (AAR) إلى التنسيق بين المختصين بالبلاغة وبين القطاعات الاجتماعية المختلفة من أجل تعميق أهمية البلاغة كمعرفة تساهم في الرقي بالمجتمعات البشرية عامة.

وقد ناضل الجزء الجنوبي من أفريقيا في سبيل البقاء والحفاظ على الهوية الأفريقية أمام استعمارات متتالية حيث تعاقب عليها الاستعمار الهولندي والاستعمار الإنجليزي عدة مرات مما صبغ المنطقة الجنوبية في جنوب أفريقيا (كيب تاون) بالصبغة الأوربية اقتصاديا واجتماعيا وأصبحت اللغة الإنجليزية هي اللغة الرسمية في التعليم والمخاطبات السياسية والاقتصادية، إلا أن المثقفين والأدباء والمفكرين عملوا على المحافظة على اللغة الأصلية للبلاد (لغة الزولو) والتي يتحدثها أكثر من 70% من الشعب الأفريقي وتم تدوين التراث الأدبي والبلاغي الأفريقي بلغة الأصلية للبلاد وتكاد تكون الكتب التي تتحدث عن البلاغة في أفريقيا كتب معدودة مارنة بالكم الهائل من الكتب البلاغية باللغة الأصلية للبلاد والتي تزدحم بها المكتبات العامة الجامعية لديهم. وجدير بالذكر أن المجلة البلاغية الأفريقية والتي تصدرها الرابطة تسمى بلاغة Balaghah وقد صدر العدد الأول منها عام 2009 وتصدر أربعة أعداد منها سنويا.

البلاغة العربية وأثرها في المجتمع:

أ- البلاغة العربية تاريخياً:

لم تكن فكرة ربط البلاغة بالمجتمع وتعميق هذا الأثر غريبة في كتب التراث البلاغي وواقعه في تلك الفترة الأولى من النشأة وحسبنا في تذكير القارئ بسوق عكاظ وخيمة النابغة لسماع الشعر وتحكيم جيده من رديئه، حسبنا التفكير في ذلك الواقع، فخيمة النابغة ضربت في سوق وقد كان السوق يمثل حينذاك للعرب في الجاهلية موسماً لحجها وتجارها، ومعرضاً لأدبها وأخبارها ولم تضرب خيمة النابغة في ذلك المكان إلا لتقريب القول الفصيح من تذوق المستمعين المشتغلين في الأدب أو في غيره وذلك لأن اللسان العربي لسان طبع وسليقة.

وإذا انتقلنا إلى عصر صدر الإسلام، مرحلة نزول القرآن على معلم البشرية أساليب البيان فلنا في سيرة الرسول عليه أفضل الصلاة والسلام أدلة على تقصية البلاغة في الحديث لتعليم الصحابة الدقة في التعبير عن النفس، إذ يقول عليه الصلاة والسلام: (لا يقولن أحدكم: خبث نفسي، ولكن ليقول: لقسست نفسي) كراهية أن يضيف المسلم الخبث إلى نفسه¹⁸.

ويصف الجاحظ بيان الرسول عليه أفضل الصلاة والسلام بقوله: (لم ينطق إلا عن ميراث حكمة، ولم يتكلم إلا بكلام قد حف بالعصمة.. وهو الكلام الذي ألقى الله عليه المحبة، وغشاه بالقبول، وجمع له بين المهابة والحلاوة، وبين حسن الإفهام وقلة عدد الكلام مع استغنائه عن إعادته، وقلة حاجة السامع إلى معاودته.. ثم لم يسمع الناس بكلام قط أعم نفعاً، ولا أقصد لفظاً، ولا أعدل وزناً، ولا أجمل مذهباً، ولا أكرم مطلباً، ولا أحسن موقعاً، ولا أسهل مخرجاً، ولا أفصح معنى، ولا أبين في فحوى من كلامه (صلى الله عليه وسلم)¹⁹.

لقد وضع الجاحظ عن طريق سرد صفات كلام المصطفى أسس الكلام البليغ الذي حري بالمجتمعات الراقية اتباعه وتعليمه لأبنائها.

أما الصحابة فقد نهلوا من معين القرآن الكريم ومن فصاحة الرسول الكريم فكانوا أفصح البلغاء واهتموا ببلاغة المجتمع، والحادثة المشهورة التي جرت على لسان الصديق أبي بكر رضي الله

¹⁸ شوقي ضيف، البلاغة تطور وتاريخ (القاهرة: دار المعارف) ص 14

¹⁹ الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق: عبد السلام هارون، الطبعة الخامسة (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1980) الجزء

عنه، ودارت على ألسنة علماء البلاغة حتى جعلوا لها فصلا خاصا في علم المعاني هو (الفصل والوصل) وإنه للدليل كاف على اهتمام الصحابة ببلاغة المجتمع، وذلك حين عرض لرجل معه ثوب، فقال له: أتبيع الثوب؟ فأجابه (لا عافاك الله)، وظاهر اللفظ يوهم أنه دعاء على أبي بكر، وليس دعاء له، فتأذى أبو بكر لهافة شعوره ودقة حسه، فقل له قل: (لا وعافاك الله)، وعلم الرجل بذلك الأماكن التي يجب فيها وصل الكلام وفصله ومعرفة مقاطع الكلام وتمييز فقره. ولم تكن البلاغة وإدراك أهميتها في رقي المجتمع قاصرة على الصحابة رضوان الله عليهم فهذا عمر بن عبد العزيز يكتب إلى عامله على المدينة أن (جقق القم وأوجز الكتاب، فإنه أسرع للفهم)²⁰.

أما في عصر الفتوحات فقد كان الشعر إلى جانب الحجة والسيوف من أمضى الأسلحة في النيل من الأعداء والتأثير على المجتمع المعادي والمعاند وأصبحت البلاغة لسان الدعوة الجديدة وما شعر النقائص في عصر الإسلام وما تبعه في العصر الأموي إلا أنموذجا على امتزاج البلاغة والشعر بالمجتمع وقضاياها حيث كانت أغلب القصائد تنشد في سوق كناسة في الكوفة أو سوق المرید في البصرة، وتحولت هذه الأسواق إلى مسارح تشغل المجتمع ويتهافت عليها القبائل وبذلك لا يمكن فصل البلاغة عن المجتمع في تلك الحقبة التاريخية.

في العصر العباسي ومع تطور الحياة العقلية والحضارية وتنوع البيئة الاجتماعية واختلاط العرب بغيرهم من اللغات والديانات الأخرى كان التأثير في المجتمع أمرا ليس باليسير، وقد سئل ابن المقفع عن البلاغة فقال (البلاغة اسم جامع لمعان تجرى في وجوه كثيرة، فمنها ما يكون في السكوت، ومنها ما يكون في الاستماع، ومنها ما يكون في الإشارة، ومنها ما يكون في الاحتجاج، ومنها ما يكون جوابا، ومنها ما يكون شعرا، ومنها ما يكون سجعا وخطبا، ومنها ما يكون رسائل، فعمامة ما يكون من هذه الأبواب الوحي فيها، والإشارة إلى المعنى، والإيجاز هو البلاغة)²¹.

²⁰ الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق: عبد السلام هارون، الطبعة الخامسة (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1980)

الجزء 1، ص 14

²¹ المصدر السابق ص 115

وعلى الرغم من اعتقاد البعض أن تقسيم ابن المقفع للبلاغة تقسيم عقلي فيجعله في الصمت والاستماع والإشارة والكلام، ثم يقسم الكلام إلى أنواع وهي: الاحتجاج أو المناظرة والجدل، والجواب في الحديث، والشعر، والكلام المسجوع، والخطب والرسائل ويطلب في جميع ذلك الإيجاز، ولعله يقصد إلى التدقيق، وشدة التركيز اللذين يحدثان في الكلام وحدة وضرباً بحيث يصيب المتكلم هدفه مباشرة.

نقول إن اعتقاد البعض بأن هذا التقسيم عقلائي لم يفكر في حاجات المجتمع وأصناف الفئات الاجتماعية في تلك الفترة لا يمثل واقع ابن المقفع ودوره الحقيقي في المجتمع. فابن المقفع يعد كاتباً من كتاب الدواوين في العصر العباسي وكان من الفئة التي تعلم البلاغة لصغار الكتاب وقد أخذ نفسه بتتقف الثقافات الواسعة من عربية وأجنبية وخاصة الفلسفة اليونانية حتى وقف هو ومن هم على شاكلته بتصاريح الكلام وميزوا جيده من رديئه وفقاً للمقام مما جعل الجاحظ ينوه بهم بقوله: (أما أنا فلم أر قط أمثال طريقة قبي البلاغة من الكتاب، فإنهم قد التمسوا من الألفاظ ما لم يكن متوعراً وحشياً ولا ساقطاً سوقياً)²²

إن هذا التلمس الذي أشار إليه الجاحظ بثبت فهمهم الدقيق لطبيعة المجتمع الثقافي ومستواه الفكري في تلك الفترة وهذا يكفي دليلاً على وعيهم بأن البلاغة لا يمكن فصلها عن المجتمع واحتياجاته من أجل الرقي الفكري والحضاري المتلائم.

ويظهر ذلك جلياً أيضاً في مقدمة كتاب (أدب الكاتب) الذي ألفه أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة (276هـ) التي كتب فيها كلمات جيدة تدل على فهمه العميق لمناسبة البلاغة واختلاف طرقها وفقاً للمجتمعات التي تعبر عنها، إذ ذكر في المقدمة ما يستحب للكاتب وما يكره منه في كتابته، سواء في ما يتصل بناحية الصياغة، وما يتصل بالأفكار، ومراعاة مقتضيات الأحوال، وبين أثر العصر في اختلاف الألفاظ والأساليب، فقد يقبل منها في عصر (أو مجتمع) ما ينكر في غيره من العصور وضرب أمثلة كثيرة على وجوب مراعاة المقام في اختيار المقال وأن هذا دليل على البلاغة بلا خلاف.

²² الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق: عبد السلام هارون، الطبعة الخامسة (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1980)،

وفي سياق الاهتمام بالمقام ومطابقتها للمقال كتب بشر بن المعتمر (210هـ) صحيفته المشهورة والتي عرفت بأن موضوعها البلاغة ولكن المعنى في تلك الصحيفة يرى أنه أبعد الأشياء عن البلاغة بمعناها الاصطلاحي، ومباحثها وفنونها وتقسيماتها المعروفة، وأن البلاغة كانت عند اللذين قالوا بأن تلك الصحيفة في البلاغة، كانت تعنى الأدب وأصوله، وما ينبغي له ولصاحبه من أسباب الجودة وعوامل الإجداد في تأليفه.

إن فن الأدب ينهض على دعامين: هما فكرة الأدب وثورته، وهما سر ما فيه من عظمة وجمال، غير أن تلك العظمة وذلك الجمال لا يقعان موقعهما، ولا يحدثان أثرهما، إلا إذا انضمت إليهما دعامة ثالثة، وهي المطابقة والتناسب بين الصياغة والمضمون من جهة، وما يتصل بالعمل الأدبي من عدة وجوه: الغرض والموضوع وقارئ الأدب والمستمع إليه من جهة أخرى. وقد كانت تلك الدعائم الثلاث، أهم ما شغل علماء الأدب ونقادهم، مهما تباعدت أزمانهم وتباينت أهدافهم واختلفت مناهجهم، وقد اجتمعت تلك الدعائم أو الأصول في صحيفة بشر التي نعدها خلاصة مركزة للمفاهيم المترددة في أذهان دراسي الأدب ونقده ورواته من اللذين سبقوه²³.

ب- البلاغة العربية والمعنى الاجتماعي:

لم تتناول البلاغة العربية المعنى الاجتماعي تناولاً مقصوداً ولكنها قدمت للمعنى الاجتماعي فكرتين من أنبل ما وصل إليه علم اللغة الحديث هما: فكرة المقال *speech event* وفكرة المقام *context of situation* وقد ربط علماء البلاغة بين الفكرتين بعبارتين شهيرتين أصبحتا شعاراً يهتف به كل ناظر في المعنى: العبارة الأولى: "لكل مقام مقال" والعبارة الثانية: " بكل كلمة مع صاحبها مقام"²⁴

هذا ولكل علم من علوم البلاغة الثلاثة دور في تشخيص المعنى الاجتماعي على الوجه

الآتي:

²³ محمد كريم الكوازي، البلاغة والنقد، المصطلح والنشأة والتجديد (بيروت، مؤسسة الانتشار العربي، 2006)

ص 179

²⁴ سعد عبدالعزيز مصلوح، في اللسانيات العربية المعاصرة دراسات ومناقشات، (القاهرة: عالم الكتب، 2004)

علم المعاني: وهو في الدرس البلاغي دراسة لمعان وظيفية في صميمها ولا يستقيم الفكر الاجتماعي في التأثير على الآخر دون العناية به إذ به يستطيع الفرد أن يحدد أفكاره ويعرضها عرضاً يتوافق مع مراده كما أشار إلى ذلك الإمام عبد القاهر الجرجاني في إشارته إلى الفائدة في النظم²⁵.

علم البيان: وهو علم تصوير المعنى يخرج بالكلام عن معناه الأصلي إلى معان أخرى للدلالة على بعض المعنى الأصلي أو لازم لمعناه وتفهم دلالات هذه المعاني الأخرى اجتماعياً فما نقل العرب ومجازاتهم اللغوية إنما هي استخدامات اجتماعية قابلة للتجدد وفقاً للعصر الذي تستخدم فيه.

ولا شك أن هناك دلالات عالمية يشترك في مفهومها الشعوب عامة مما جعل من البلاغة الصامته التي تعتمد على تأويل الصورة "بلاغة عالمية" يستطيع أن يفهمها أي شعب دون الرجوع إلى كتب التراث أو الدلالات القومية والدليل على ذلك مدى انتشار تلك الرسوم عن سيد البشرية - محمد صل الله عليه وسلم - وذلك بسبب فهم العرب لدلالاتها دون الحاجة إلى فهم اللغة المكتوبة فيها من تعليقات.

علم البديع: قليل من ظواهر هذا العلم ما تتصل بالمعنى دون النظر إلى الحاجة الاجتماعية التي تتطلب هذا العلم خاصة ولنا في التراث مثال واضح في استخدام فنون البديع والإغراق فيها في فن المقامات لحاجة المجتمع إلى مثل هذه الفنون في تصوير الحالة الاجتماعية حينذاك بطريقة مستساغة عند القارئ أو السامع لهذا الفن الفريد.

علوم البلاغة لم تتجمد لأنها علوم لا شأن لها بل علوم البلاغة من أجل علوم العربية ولكن حصر هذه العلوم في بلاغة الشاهد والمثال حول هذه القيمة المعرفية الباذخة بالعبء إلى كيان جامد لا يذوب ولا يذاب.

إن فكرة خدمة المجتمع "بلاغياً" لن تقلل من شأن هذه العلوم باختلاف تباين نشأتها - كما ذكرت بينها وبين الغرب -.

بعض الباحثين في العصر الحديث ممن كتبوا في البلاغة يقررون فكرة ربط البلاغة بالمجتمع بشكل غير مباشر كالأستاذ أحمد حسن الزيات الذي يقر بأن البلاغة ملكة يؤثر بها

²⁵ عبد القاهر الجرجاني, دلائل الإعجاز, تحقيق محمود شاكر (القاهرة: مكتبة الخانجي, 1984) ص. 87

صاحبها في عقول الناس وقلوبهم من طريق الكتابة أو الكلام فالتأثير في العقول عمل الموهبة المعلمة المفسرة، والتأثير في القلوب عمل الموهبة الجاذبة المؤثرة ومن هاتين الموهبتين تنشأ موهبة الإقناع على أكمل صورة وتحليل ذلك أن بلاغة الكلام تأثير نفس في نفس، وفكر في فكر، والأثر الحاصل من ذلك التأثير هو التغلب على مقاومة في هوى المخاطب ورأيه²⁶.

هذا وكيفية تراكيب الكلام كما يقرها الدكتور محمد أبو موسى تختلف من مجتمع لمجتمع بتغير الحياة العقلية والنفسية وكل ما يداخل حياة الناس ويكون له أثر في الطباع والأفكار والصور وضروب المعاني وقد أشار أبو موسى بأن الباحثين اللذين يشيرون إلى هذه التغييرات لم يكلفوا أنفسهم العناء في دراسة أسباب الاختلاف بين مستويات اللغة الواحدة وتصنيفنا لغة زمن المبعث باللغة العربية القديمة أو الكلاسيكية، وأن عربيتنا هي العربية الحديثة فمع الإقرار بهذه الفروقات إلا أن اللغة هي اللسان الجامع لهذه الأمة وهي لسان الدين ولغة الفقه والتفسير والحديث والتاريخ والأدب وهي التي تربط العربي في أقصى المشرق بالعربي في أقصى المغرب إذ لم يكن بينهم أي حاجز²⁷ ولكن اختلاف المجتمعات وظروفها السياسية والفكرية والعقلية جعلت تراكيب الكلام وطرقه تختلف، فما يؤثر في بيئة بعينها لا يؤثر في الأخرى إذ كل عليه بصمة زمنه ومجمعه لا يجيد عنها وإلا خرج الكلام عن كونه بلاغة .

إن التحول بالبلاغة العربية من بلاغة الشاهد والمثال إلى تطبيق الفنون البلاغية في النص الاجتماعي مهما كان غرضه أو مجاله يعتبر نقلة منهجية للفكر البشري في حياة العرب المعاصرة. هذه النقلة لن تنجح بجهود فردية ذلك لأن تحقيق هذه النقلة يكون بوضعنا جل العلوم العربية التي لها نسبا بالثقافة العربية سيضعها وضعاً جديداً مفتوحاً على أصولها التراثية من جهة، وعلى المنجزات المنهجية للفكر البشري في حياتنا المعاصرة من جهة أخرى.

وحرى بالمشغولين بهذا العلم الشريف - علم البلاغة - والمعنيين بثقافة الأمة في حاضر أمرها ومستقبله انتشال هذه الفنون من أرض الشاهد البلاغي " الأرض الجدياء " والخروج بها من

²⁶ محمد كرم الكواز، البلاغة والنقد، المصطلح والنشأة والتجديد (بيروت، مؤسسة الانتشار العربي، 2006)

ص 20

²⁷ محمد محمد أبو موسى، مراجعات في أصول الدرس البلاغي (القاهرة: مكتبة وهبة، 2005) ص 20

حالة التفوق إلى مساحات أرحب وأوسع تستطيع أن تفيده المجتمع وتطور الفكر العربي كي يرتقي قولاً وعملاً.

آفاق بحثية للبلاغة العربية لمواكبة المتغيرات الاجتماعية عند العرب في العصر

الحديث:

توظيف البلاغة لخدمة المجتمع سيساعد على القضاء تدريجياً على أهم المشاكل التي تحيط تخصص اللغة العربية ومن أهمها مشكلتين جذرية:

أولها، ضعف مستوى إتقان اللغة العربية الفصحى السليمة عند أبناء الأمة العربية، مما يؤدي إلى ضعف القدرة عن التعبير عن الذات أو الآخرين على الرغم من دراسة اللغة العربية بكثافة في مناهج التعليم العام ودراسة مادة اللغة العربية في التعليم العالي، نقول على الرغم من ذلك تواجه الأمة العربية هذا الضعف اللغوي والبلاغي للمثقف العربي فإن أتقن تركيب الكلام نحواً فنادراً أن يتقن أساليب التفتن في الكلام مما نتج عنه ضعف عام في مستوى التدوق الأسلوبية عند الناطقين بالعربية مقارنة بغيرهم من أبناء اللغات الأخرى.

ثانيها: تقليل حجم البطالة لدى خريجي تخصص اللغة العربية عامة وذلك بربط اللغة بغيرها من الأقسام الأكاديمية كربط تخصص اللغة العربية بالصحافة والإعلام، الترجمة، الخدمة الاجتماعية، الإرشاد النفسي، إدارة الأعمال، القضاء، وغيرها من التخصصات الأخرى التي يحتاجها المجتمع في الرقي بأفراده.

إن إتقان الأساليب البلاغية في التخصصات السابقة سيساعد المتخصص على القدرة في الإبداع والابتكار في عمله ولا يتساوى حينذاك المتخصص في الصحافة والإعلام فقط مع المزاج بين تخصص اللغة أو البلاغة العربية وتخصص الصحافة والإعلام والحاجة إلى ذلك حاجة ماسة في ظل تأذي أسمعنا للأخطاء الأسلوبية واللغوية عند الإعلاميين عامة والمتخصصين في تقديم الإذاعة والبرامج التلفازية خاصة.

إن المجتمعات العربية بحاجة إلى تطور فكري يواكب هذا التطور الحضاري الطبي والتكنولوجي، فكم الفجوة متسعة بين معرفة ماهية العلم وتطبيقه، وما توظيف البلاغة لخدمة المجتمع إلا لسد هذه الفجوة ولمواكبة متطلبات العصر الذي ما عاد يقنع بالنظريات المجردة في ثنايا الكتب وأصبح يبحث عن مجالات حية نابضة بالحياة والعطاء.

إن تجميد المعرفة بالأساليب العربية في طرق الكلام ما هو إلا تعطيل لأشرف العلوم بعد معرفة كتاب الله وسنة رسوله والتي لا تكتفي معرفتها بالقول فحسب فهي نوحا ومنهجيا، وما تولدت البلاغة العربية إلا من رحم هذه العلوم الشرعية (القرآنية وما يتصل بها) فحق لها أن تكون هي أيضا نوحا ومنهجيا للعربي في جميع مرافق حياته.

من أهم الجوانب المقترحة للاستفادة من البلاغة العربية في المجتمعات العربية:

- الاهتمام بتوظيف البلاغة في مركز الملك عبد العزيز للحوار الوطني والذي أنشئ بموافقة سامية من خادم الحرمين الشريفين عام 1424هـ ويحمل رؤية اجتماعية تتطلب إتقان البلاغة العربية إذ يسعى المركز إلى توفير البيئة الملائمة الداعمة للحوار الوطني بين أفراد المجتمع وفئاته (من الذكور والإناث) بما يحقق المصلحة العامة ويحافظ على الوحدة الوطنية المبنية على العقيدة الإسلامية، وذلك من خلال الأهداف التالية :
- أولاً: تكريس الوحدة الوطنية في إطار العقيدة الإسلامية وتعميقها عن طريق الحوار الفكري

المهادف

ثانياً: الإسهام في صياغة الخطاب الإسلامي الصحيح المبني على الوسطية والاعتدال داخل المملكة وخارجها من خلال الحوار البناء

ثالثاً: معالجة القضايا الوطنية من اجتماعية وثقافية وسياسية واقتصادية وتربوية وغيرها وطرحها من خلال قنوات الحوار الفكري وآلياته

رابعاً: ترسيخ مفهوم الحوار وسلوكياته في المجتمع ليصبح أسلوباً للحياة ومنهجاً للتعامل مع مختلف القضايا

خامساً: توسيع المشاركة لأفراد المجتمع وفئاته في الحوار الوطني وتعزيز دور مؤسسات المجتمع المدني بما يحقق العدل والمساواة وحرية التعبير في إطار الشريعة الإسلامية

سادساً: تفعيل الحوار الوطني بالتنسيق مع المؤسسات ذات العلاقة

سابعاً: تعزيز قنوات الاتصال والحوار الفكري مع المؤسسات والأفراد في الخارج

ثامناً: بلورة رؤية إستراتيجية للحوار الوطني وضمان تفعيل مخرجاته²⁸

²⁸ يمكن الرجوع إلى الموقع الإلكتروني للمركز على الرابط التالي: http://www.kacnd.org/center_goals.asp

كل هذه الأهداف تحتاج إلى تطبيق القواعد البلاغية من أجل تحقيق نجاحها في المجتمع فالحوار يتطلب وجوب المعرفة بأساليب الكلام والدقة في اختيار الألفاظ والتراكيب التي تعكس المراد للمتكلم ويهدف إلى التأثير في الآخرين.

إن الحقائق التدريبية للحوار الوطني بمختلف مجالاته خالية تماما من الفكر البلاغي في تراكيب الكلام وتعليم المجتمع طرق التعبير الصحيحة والفعالة لتحقيق الأهداف المرجوة وليصبح الحوار سلوكا حضاريا ومنهجيا قويا في التعامل مع الآخرين بما يحقق الرقي الفكري والذي كان الفكرة الأساسية في إنشاء مثل هذا المركز الاجتماعي الفعال.

- الاهتمام بأساليب البلاغية في مجال الصحافة والإعلام وقد تمت الإشارة إليه سابقا.
- الاهتمام بمعرفة الأساليب البلاغية الصحيحة في مجال الإرشاد النفسي والاجتماعي والتعامل مع فئات المجتمع بمراحله العمرية المختلفة وذلك لخدمة المجتمع بطريقة مؤثرة وجذابة.
- الاهتمام بدراسة البلاغة الصامتة في الرسم الكاريكاتيري في الصحف والمجلات ومقارنة الدلالات المجازية المستفاد في المواضيع الاجتماعية أو غيرها مما يعبر عن الفكرة بطريقة أخرى لا تستوجب الكلمات.
- الحرص على استخدام الأساليب البلاغية في مجال إدارة المال والأعمال كفن إدارة الاجتماعات, في مجال الاستثمار والتعامل مع العملاء في البنوك.
- الإمام بالأساليب البلاغية في مجال التربية والتعليم والتأثير على المستمعين في قاعة الدرس وتحليل الطرق الأسلوبية المتبعة في التعامل مع الطلاب والحاجة إلى تجديد الطرق التقليدية بأساليب تصطبغ بالمجاز أو الكناية وتبرز فيها الدقة في استخدام العبارات المناسبة في المقامات الملائمة لها.

وماذا بعد؟؟

لا يمكن أن تستمر البلاغة العربية نظريات في ثنايا الكتب, يدرسها المتخصصون ويتقنها القليلون, إن البقاء على البلاغة بهذا الشكل التقليدي طيلة القرون الماضية لم يطور هذا الفن, وأصبح القائمون عليه يشتغلون إما بالتنقيب في التراث أو التجديد وربطه بالبلاغة والنظريات الأسلوبية الحديثة.

إن ربط البلاغة بالمجتمع لا يتنافى مع الاتجاهين السابقين بل هو ينادي بالتمسك بالتراث وينادى بأن البلاغة العربية الأصيلة هي البلاغة الموروثة ولا يمكن استبدالها بأي نظرة من النظريات أو الاتجاهات الأسلوبية الحديثة.

إن هذا المقترح البحثي يسعى لمواكبة البلاغة لمتطلبات الرقي الاجتماعي لكون البلاغة أداة التعبير عن النفس وبدونها يفتقد المتكلم أو الكاتب القدرة على التأثير في الآخرين أو التعبير عن ذاته بصورة مقنعة.

إن إيماننا الكامل بأن اتباع الغرب في مفاهيمه وطرقه يعد تبعية تذيب هوية العربي وبلاغته الأصيلة ولكننا نؤمن أيضا أن المثاقفة الراشدة مع الغرب تتطلب الحكمة واتخاذ ما يتوافق مع البيئة العربية ويرتقى بالمجتمعات الإنسانية عامة.

إن رفض ما لدى الغرب لكونه فكرا مستوردا لا يتناسب مع هذا الانفتاح الثقافي في جميع مجالات الحياة، والبلاغة العربية لا يُتقصص من قدرها إن راعت متطلبات المجتمع بل هي أداة لهذا الرقي الذي لا يتحقق بدونها.

إن خدمة المجتمع وتحقيق المنشود بلاغيا لا يتأتى بجهود فردية بل إلى مؤسسات وجمعيات تعنى بهذا الجانب أسوة بالجمعيات المختصة بذلك في جميع أنحاء العالم.

إن ما نحتاجه الآن هو نشر ثقافة البلاغة وتوظيفها في المجتمع لاستقطاب المتخصصين في المجالات المختلفة والذين يشعرون بالحاجة إلى معرفة الأساليب والطرق البلاغية القابضة في ثنايا كتب التراث العربي.

المصادر والمراجع العربية

- أحمد بدوي، عبد القاهر الجرجاني جهوده في البلاغة العربية (مصر: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٧٣)
- أحمد سعد محمد، نظرية البلاغة العربية، دراسة في الأصول المعرفية (القاهرة: مكتبة الآداب، ٢٠٠٩)
- أحمد عبد السيد الصاوي، النقد التحليلي عند عبد القاهر الجرجاني (الإسكندرية: الهيئة المصرية العامة، ١٩٧٥)
- أحمد مطلوب، عبد القاهر الجرجاني بلاغته ونقده (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٣)
- الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق: عبد السلام هارون، الطبعة الخامسة (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٨٠)

- زهرة البدرأوي, عالم اللغة عبد القاهر الجرجاني, المفتن في العربية ونحوها (مصر: دار المعارف, ١٩٧٩)
- سعد عبدالعزيز مصلوح, في اللسانيات العربية المعاصرة دراسات ووثائق, (القاهرة: عالم الكتب, ٢٠٠٤)
- شفيع السيد, البحث البلاغي عند العرب تأصيل وتقييم (القاهرة: دار الفكر العربي, ١٩٩٦)
- شوقي ضيف, البلاغة تطور وتاريخ (القاهرة: دار المعارف)
- طارق حجي, "سلامة موسى كبير المظالم في حياتنا الثقافية", مجلة الحوار المتمدن العدد ٢٦٧٥ بتاريخ ١٢-٦-٢٠٠٩
- عبد القاهر الجرجاني, دلائل الإعجاز, تحقيق محمود شاکر (القاهرة: مكتبة الخانجي, ١٩٨٤)
- محمد العمري, البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق, ٢٠٠٥)
- محمد حسن عبد الله, مدخل في البلاغة العربية, (القاهرة: مكتبة وهبة, ١٩٩٦)
- محمد حسن عبد الله, أصول النظرية البلاغية (القاهرة: مكتبة وهبة, ١٩٩٦)
- محمد كريم الكوازي, البلاغة والنقد, المصطلح والنشأة والتجديد (بيروت, مؤسسة الانتشار العربي, ٢٠٠٦)
- محمد محمد أبو موسى, مراجعات في أصول الدرس البلاغي (القاهرة: مكتبة وهبة, ٢٠٠٥)

Kaynakça

- Abdullah, Muhammed Hasan, Arap Dili Belagatına Giriş, Mektebetü Vehbe, Kahire, 1996
- _____, Belagat Teorisi Metodolojisi, Mektebetü Vehbe, Kahire, 1996
- Bedevi, Ahmed, *Abdulkahir el-Cürçani ve Arap Dili Belagatındaki Çabaları*, Mısır, 1973.
- Bedravi, Zehran, *Dünya Dili Abdulkahir Cürçani*, Daru'l-Maarif, Mısır, 1979
- Brown, Richard Harvey, *Society as Text: Essays on Rhetoric, Reason, and Reality*, University of Chicago Press, 1987
- Cahız, Ebu Osman Amr bin Bahr el-Kinani el-Fukaimi el-Basri, *el- Beyan ve't-Tebyin*, thk. Abdusselam Harun, Mektebetü'l-Hanci, 5. Baskı, Kahire, 1980.
- Cürçani, Abdulkahir, *Delailu'l-İcaz*, thk. Mahmut Şakir, Mektebetü'l-Hanci, Kahire, 1984
- Dayf, Şevki, *Belagat-Doğusu ve Gelişmesi*, Daru'l-Maarif, Kahire, tsz.
- Donald P. Cushman and Phillip K. Tompkins, *A Theory of Rhetoric for Contemporary Society*, Philosophy & Rhetoric, Vol. 13, No. 1, (Winter, 1980), pp. 43-67

Haci, Tarık, "Kültürel Yaşamımızdaki Büyük Haksızlıklar-Selame Musa", *Uygar Diyalog Dergisi*, sayı: 2675, 2009.

Kamal Abu Deeb, *al-Jurjani's Theory of Poetic Imagery* (Warminster: Aris and Philips Ltd, 1979)

Kavaz, Muhammed Kerim, *Belagat ve Eleştiri-Kaynak, Doğu ve Yenilenme, Müessesetü'l-İntişarü'l-Arabi*, Beyrut, 2006

Larkin, Margaret, *The Theological Foundation of `Abd al-Qahir al-Jurjani's Theory of Discourse* (1991). Ann Arbor: University Microfilms International. Ph.D. Columbia University

_____, 'Al-Jurjani Theory of Discourse', *Alif* (Journal of Comparative Poetics), published by: Department of English and Comparative Literature, American University in Cairo and American University Press, No,2 (spring, 1982) pp. 76-86

Masluh, Said Abdulaziz, *Çağdaş Arap Dilbilim Aydınları ve Çalışmaları, Alemü'l-Kütüb, Kahire*, 2004

Matlub, Ahmed, *Abdulkahir Cürcani'nin Belagat ve Eleştirisi, Daru'l-İlmi'l-Melayin, Beyrut*, 1973

Muhammed, Ahmed Said, *ArapDili Belagatı Teorisi-Bilgi Metodolojisi Çalışması, Kahire, Mektebetü'l-Adab*, 2009

Muhammed Ebu Musa, Muhammed, *Belagat Dersi Metodolojisinde Kaynaklar, Mektebetü Vehbe, Kahire*, 2005

Ömeri, Muhammed, *Hayal Gücü ve Değişim Arasında Yeni Belagat, Daru'l-Beyza, Doğu Afrika*, 2005.

Savi, Ahmed Abdusseyid, *Abdulkahir Cürcani'de Analitik Eleştiri, Heyetü'l Mısıriyetü'l-Amm, İskenderiye*, 1975

Seyd, Şefi', *Arap dilinde Köklenme ve Değerlendirme Açısından Retorik Araştırma, Daru'l-Fikri'l-Arabi, Kahire*, 1996

KİTAP TANITIMI/BOOK PRESENTATION

**İslam Hukukuna Göre Hukukî İşlemler ve Hükümleri, Ali el-Hafif
(Eşya Hukuku ve Borçlar Hukuku, çev: RAHMİ YARAN),
Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara-2001, 628 s.**

Emine GÜMÜŞ BÖKE (*)

İnsanlık tarihinin en önemli müesseselerinden birisi olan hukukî işlem müessesesi diğer hukuk sistemlerinde olduğu gibi İslâm hukukunda da önemli bir yer teşkil etmektedir. İslâm hukuku ile ilgili yapılan çalışmaların eksenini teşkil eden hukukî işlemler, muamelat hukukuyla ilgili olan akidler başlığı altında çağdaş müellifler tarafından ele alınmış ve bu hususta hayli mesafe kat edilmiştir. Tanıtacağımız bu eser de Mısırlı Ali Hafif 'e ait olan muamelata dair bir çalışmadır.

Yirminci yüzyılın önemli İslâm hukukçuları arasında yer alan Ali Hafif'in (1890-1978) ilim dünyasında önemli çalışmaları bulunmaktadır. Müellifin İslam hukuku alanında kaleme almış olduğu değerli çalışmalarından birisi de *Abâmül-muâmelât-şer'iyye* adlı eseridir. İslâm hukukunda hukukî işlemler ve hükümlerini ele alan bu eseri Doç. Dr. Rahmi Yaran Türkçeye kazandırmıştır.

Mütercim eserin aslında bölüm ayrımı olmadığını ifade ederek bu eseri konuların yakınlığını dikkate alarak bir giriş ve üç bölüm halinde sunmuştur. Giriş mahiyetinde ele adıldığı bölümde İslam hukuku hakkında genel bilgilere değinmiştir. Burada şariat kelimesinin lügat ve terim manaları, İslam şeriatının kısımları ve delilleri ele alınmaktadır. Bu bölümde ayrıca dinî hükümlerde ihtilaf sebepleri, çeşitli mezhepler ve birden fazla mezheple amel etmenin hükmüne değinilmiştir. Yaran'ın ifadesiyle müellif, eserinde İslam hukuku konularını mezhepler üstü bir anlayışla ele alarak gerektiğinde kendi görüşlerini de ifade etmekten kaçınmamıştır. Ayrıca müellif konuların sonunda "Hulâsatü'l-bâb" başlığı altında özetlere yer vermiştir.

* Dr., İstanbul Büyükşehir Belediyesi Sanat ve Meslek Eğitimi Kursları (İSMEK), Arapça Öğretmeni.

Yaran, kitabın kendi akışını bozmadan Giriş'ten sonra başlayan ve genelde Eşya hukuku konularının yer aldığı kısma "Birinci Bölüm" adını vermiştir. Bu bölümde mal, menfaat ve mülkiyet konuları ele alınmıştır. Eserde konular, birbiriyle irtibatlı olarak anlatılmakla beraber bu irtibatları gösteren harf ve numaralama sistemi bulunmadığından mütercim bu çalışmada alt başlıkları kendi tasarrufuyla harf ve numaralar koyarak o irtibatı göstermiştir. Mütercim, ihtiyaç duyduğu yerlerde kendi açıklamalarını köşeli parantez içine almıştır.

Akit konusunu işleyen ve Borçlar Hukuku'nun genel hükümlerinin anlatıldığı ikinci bölümde akdin tanımı, rüknü, kuruluşu, tek taraflı irade ile kurulan hukukî işlemler, akdin sigası, irade beyanı, akdin mahalli, akidlerde taraflarla ilgili şartlar, akdin hükmü ve muhayyerlik başlıkları ele alınmıştır. Mütercim, müellifin konuları işlerken daha çok Hanefi mezhebinin terminolojisini kullandığını fakat gerektiğinde diğer mezhep görüşlerine de yer verdiğini belirtmektedir.

Akitlerin tek tek ele alındığı üçüncü bölümde ise satış akdi, karz akdi, icâre, ciâle, müzâraa, müsâkat, âriyet, vedia, rehin, kefalet, havâle, şirket, müdârebe, taksim, sulh ve ibrâ gibi konular ele alınmıştır. Bu bölümde eserin aslında özet yer almadığı için tercümede de bölümün sonuna da özet bulunmamaktadır. Mütercim eserde yer alan bazı terimleri olduğu gibi ele aldığını belirterek kitabın özgünlüğünü muhafaza etmek istemiştir.

Müellif, eserin sonunda bibliyografya listesi vermediği için mütercim dipnotlarda işaret edilen kitap ve eserlerden istifade ederek bir bibliyografya sunmuştur. Çalışmanın sonunda ayrıca mütercim tarafından bir dizin oluşturulmuştur. Son olarak, alana yaptığı katkı açısından bakıldığında mütercimin araştırmacıların hizmetine sunduğu bu eserin önemli bir kaynak olduğunu söyleyebiliriz.

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın İlkeleri

1. Bu Dergi, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin yayınıdır.

2. Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2001 yılından itibaren hakemli dergi olarak yayımlanmakta olup yılda iki kez (Aralık-Haziran) çıkmaktadır. Derginin yayım dili Türkçe olup İngilizce ve Arapça makaleler de yayımlanabilmektedir. Dergide yayımlanacak yazılar sosyal bilimler alanıyla alakalı bilimsel ve ilgili alana katkı sağlayacak mahiyette olmalıdır. Ayrıca her sayıda derleme, çeviri ve kitap tanıtımına (makale formatında olması koşulu ile) da yer verilebilir.

3. Dergide yer alan yazıların şekil ve içerik yönünden ön incelemesi yayın kurulu tarafından yapılır. Uygun görülen çalışmalar, bilimsel yönden değerlendirilmek üzere, yayın kurulu tarafından belirlenen çift-kör, bağımsız ve önyargısız hakemlik (preview) ilkelerine göre en az iki hakem tarafından değerlendirilir. Makalenin yayımlanması hususunda son karar yayın kuruluna aittir. Yayın kurulu hakem kurulu tarafından yayım kurallarına uygun bulunmayan yazıları yayımlamamak, düzeltmek üzere yazara geri vermek, biçimce düzenlemek ve düzeltmek ya da kısaltmak yetkisine sahiptir. Gönderilen yazılar yayımlansın yayımlanmasın, yazarlara iade edilmez.

4. Dergiye yayımlanmak üzere gönderilecek yazıların daha önce başka bir dergide yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere gönderilmemiş olması gerekmektedir. Dergide yer alan yazıların yayın hakları saklı olup tamamı veya bir kısmı kaynak gösterilmeden iktibas edilemez.

5. Üniversiteler Yayın Yönetmeliğinin 6. Maddesi uyarınca yazıların, dil, üslup ve içerik yönünden ilmî ve hukukî her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir. Açıklanan görüşler, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayın Kurulunu herhangi bir şekilde bağlamaz.

Makale Yazım Kuralları:

1. Her makalenin başlığı ve yazarından sonra Türkçe ve İngilizce özet ve anahtar kelimeler, toplamı bir sayfayı aşmamak üzere verilmelidir. Metin, CD ve biri yazarın isminin yer aldığı, diğerleri isimsiz üç adet çıktıyla Yayın Kuruluna teslim edilir.

2. Dergide yayımlanması için hazırlanan yazılar Microsoft Word programında "Arial Narrow" yazı stilinde, "11 punto" ve "Tam: 16 nk" satır aralıklı olarak yazılmalıdır. Gerek cd ortamındaki formatta, gerekse çıktısı verilen metnin kenar boşlukları, üstten 5 cm., alttan 5 cm., soldan 4.5 cm,

sağdan 4.5 cm. ve cilt payı 0 cm.; paragraf aralıkları ön ve sonra 0 cm. olarak ayarlanmalıdır. Dipnotlar ise aynı formatta, “9 punto”; “tek” satır aralıklı ve ilk satır “asılı-0.4 cm.” olarak ayarlanmalıdır.

3. Metin içerisinde kesinlikle başlık formatı kullanılmamalı ve atılan başlıklar küçük harf punto ile bold ve tüm metinde olduğu gibi iki yana yaslanmış olarak yazılmalıdır.

4. Metin içindeki ayet mealleri, hadis ve şiir tercümelemleri ile dipnottaki eser adları italik olarak yazılmalıdır. Eserlere yapılan atıflarda yazar isimleri soyad, ad sırasına göre yazılmalıdır.

5. Dipnotta ilk defa referansta bulunulan kaynağın yazarı (soyad, ad sırasına göre), eserin ismi (italik), yayınevi, yayım yeri, yılı belirtildikten sonra sayfa numarası yazılmalıdır. Daha sonra aynı esere yapılan atıflarda yazarın sadece soyadı ve eser adı yerine “a.g.e.” (italik), aynı makaleye yapılan atıflarda ise “a.g.m.” (italik değil) kısaltması kullanılmalıdır. Aynı yazarın birden çok eseri kullanıldığında soyadı, eser adı verildikten sonra sayfa numarasına işaret edilmelidir.

6. Her makalenin “Giriş” ve “Sonuç” bölümü ile sonunda “Kaynakça” olmalıdır. “Kaynakça” başlığı altında yazıda kullanılan kaynaklar yazarların soyadları esas alınarak alfabetik biçimde sıralanmalıdır.

7. Metin ve dipnotta yer alan Arapça ibareler, “Traditional Arabic” yazı stilinde, metinde 14 punto, dipnotta ise 12 punto olarak yazılmalıdır. Ayetlere yapılan atıflar dipnotta gösterilirken sûre no, sûre ismi, ayet numarası (2.Bakara, 15) şeklinde verilmelidir. Hadislere yapılan atıflarda ise, Kütüb-i Sitte’de yer alan kitaplar için yazarın meşhur adı, bölüm adı, bab numarası (Muslim’de hadis numarası) şeklinde verilmelidir (Buhârî, Edeb,17 gibi).

8. Arapça ifade veya kaynaklara işaret edilirken orijinal metinde yer alan med harfleri uzatma (^) işareti ile gösterilmelidir (Buhârî, Mukâtebe, Muâşeret gibi).

Yazım kurallarını detaylı bir şekilde görebilmek için derginin web adresindeki bilgilerden yararlanılmalıdır:

<http://www.atauni.edu.tr/#sayfa=ilahiyat-fakultesi-fakulte-dergisi>

Not: Belirlenen formata uygun olmayan yazılar değerlendirmeye alınmayacaktır.



ATATURK UNIVERSITY FACULTY OF DIVINITY REVIEW

ISSN 1303 - 295X

Year : 2012, Number : 38 , Erzurum

ARTICLES

The Criticism and the Analysis of the Hadiths about the Fast of Woman in Menstruation
Arif ULU

A Exemplary Abministrator in the World of Islam at XII. Century: Imad ad –Din Zengi
Osman GÜRBÜZ

Qur'an and Environmental Issues
Zeki YILDIRIM

A Famous but Less-Known Versatile Scholar: Raghib al-Isfahani
Ömer KARA

The Expression of the Divine Beauty that was Manifested in the Human Mirror in the Tongues of our Divan Poets
Mehmet GÖKTAŞ

Mosque-Based Social/Religious Services for the Elderly
Özcan GÜNGÖR

An Examination of "Morality" Learning Fields of Religious Culture and Ethics Course Textbooks at Primary School Level
Eyüp ŞİMŞEK

Al-Rafida and Rafidite Sects in the Primary Sources of Maturidiyya
Kiyasettin KOÇOĞLU

Constellations in Qur'an-In context of Constellation's Nature and their Effect to People
Davut AĞBAL

A Critical Approach to Shatibi's Interpretation of Qur'anic Verses Alluding to Scientific Facts
Ergün ÇAPAN

Investigation of Near-Term Effect of the Karbalâ
Yakup KESKİN

A Research on 100 Basic Works Global Values at Primary Education
Recep ÖZKAN and Ümit SİVRİKAYA

Education of Muslim Students in Dutch Schools and Islamic Schools in the Netherlands
Muhammet Fatih GENÇ

The Critique of the Understanding of Religion on T. More's 'Utopia'
Mahmut AVCI

The Important of Language as a means of Literature in Art
Ayşe EROĞLU

Duties of Fatwa Authorities in Ottoman State Organization
Talip AYAR

Paradoxes between the Rhetorical Theory in the East and the West-Rhetoric in the Society
Henâdî Muhammed Buhayrî

BOOK PRESENTATION

According to Islamic Law Legal Procedures and Requirements
Author: Ali el-Haff
Presenter: Emine Gümüş BÖKE

