



ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ISSN 1303 - 295X

Yıl : 2013, Sayı : 39 , Erzurum

MAKALELER

Kutsal Metinler ve Müzik

Necdet ÇAĞIL

Enbiya,30 Ekseninde Evrenin Oluşumu

Zeki YILDIRIM

İddet Bekleyen ve Yanında Mahremi Olmayan Kadınların Sefere Çıkması ve Hacca Gitmesi

Zeki KOÇAK

Düalizm, Biliş ve Tanrı

Celal BÜYÜK

Envârü'l-Âşikîn'de Bulunan Bazı Hadislerin Müslümanların Dinî Anlayışlarına Etkileri Üzerine

Ahmet Emin SEYHAN

Bazı Kıraat Kavramları Açısından Günümüz Meallerine Kısa Bir Bakış ve Bazı Örnekler

Necati TETİK

Hz. Peygamber'in Abdullah b. Übeyy'in Cenâze Namazını Kılması

Tevhid BAKAN

Yaşlılıkta Manevi Destek ve Din Eğitiminin Önemi

Macid YILMAZ

Ehl-i Beyt'te Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman Sevgisi

İsmail ALTUN

Osmanlı Dönemine Ait Nukullu Fetvalardan "Bahru'l-Fetava"

Bünyamin ÇALIK

Türkistanlı Aydınlanmanın Siyasi ve Yayın mücadelesi:

Mustafa Çokayoğlu ve Etrafındakiler

Rasim BAYRAKTAR

Mehmed Şerefeddin Yaltkaya'nın (1879-1947) Târîh-i Kur'ân-ı Kerîm'i Üzerine Bir Değerlendirme

Burhan SÜMERTAŞ

Kur'ân'ın Bölümlenmesi

Hikmet KOÇYİĞİT

Türkiye'deki Din Sosyolojisi Çalışmalarına Amiran Kurtkan Bilgiseven'in Kavramsal Katkısı

Mesut İNAN

Diasporada Dindarlık ve Umutsuzluk:

Fransalı Müslüman-Türk Azınlık Grup Üzerine Ampirik Bir Araştırma

Mustafa KOÇ

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: 2013

Sayı / Issue: 39

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: 2013 Sayı / Issue: 39
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

Prof. 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: Haziran / 2013

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. Cengiz GÜNDOĞDU	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
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. Fazlı POLAT	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. İbrahim 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. Musa BİLGİZ	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum

* 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 yapılabilmektedir.

Prof.Dr. Mustafa AĞIRMAN	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Mustafa BAKTIR	Erciyes Üniv.	Eğitim Fak.	Kayseri
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. Nihat YATKIN	Atatürk Üniv.	İlahiyat 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 GÜRBÜZ	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Osman ELMALI	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr. Osman TÜRER	Kilis 7 Aralık Üniv.	Eğitim Fak.	Kilis
Prof.Dr. Ömer AYDIN	İstanbul Üniv.	İlahiyat Fak.	İstanbul
Prof.Dr. Ömer KARA	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
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.	Mısır
Prof.Dr. Tuncay İMAMOĞLU	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
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. Abdülmecit 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. Erdoğan ERBAY	Atatürk Üniv.	Edebiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr. Eyüp BEKİRYAZICI	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr. Hüseyin GÜLLÜCE	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr. Hüseyin YILMAZ	Cumhuriyet Üniv.	İlahiyat Fak.	Sivas
Doç.Dr. Hüsnü KOYUNOĞLU	İstanbul Üniv.	Eğitim Fak.	İstanbul
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. 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.	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.	Yusuf SANCAK	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr.	Zeki YILDIRIM	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum

İÇİNDEKİLER

MAKALELER

- Necdet ÇAĞIL **Kutsal Metinler ve Müzik**
Sacret Texts and Music 1
- Zeki YILDIRIM **Enbiya, 30 Ekseninde Evrenin Oluşumu**
*The Formation of the Universe Axis of
Al-Anbiya,30* 47
- Zeki KOÇAK **İddet Bekleyen ve Yanında Mahremi Olmayan
Kadınların Sefere Çıkması ve Hacca Gitmesi**
*The Case of Women in the Period of Legal Retirement
Regarding Travelling and Performing Hajj to
Mecca without a Mahram* 77
- Celal BÜYÜK **Düalizm, Bilinç ve Tanrı**
Dualism, Consciousness and God 133
- Ahmet Emin SEYHAN **Envâru'l-Âşikîn'de Bulunan Bazı Hadislerin
Müslümanların Dinî Anlayışlarına
Etkileri Üzerine**
*On the Effects of the Understanding of Religion of
Muslims Some Hadiths in the Envâru'l-Âşikîn* 159
- Necati TETİK **Bazı Kıraat Kavramları Açısından
Günümüz Meallerine Kısa Bir Bakış ve
Bazı Örnekler**
*A Brief Overview and Some Examples of
Contemporary Translation of Quran in Respect of
Some Terms of Quran Recitation* 197
- Tevhid BAKAN **Hız. Peygamber'in Abdullah B. Übeyy'in
Cenâze Namazını Kılması**
*Performing of the Prophet Abdullah b. Ubayy's
the Funeral Prayer* 211
- Macid YILMAZ **Yaşlılıkta Manevi Destek ve
Din Eğitiminin Önemi**
*The Importance of Moral Support and Religious
Education in Old Age* 241

İsmail ALTUN	Ehl-i Beyt'te Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman Sevgisi <i>The Love of Abu Bakr, Omar and Othman in Ahl al-Bayt</i>	265
Bünyamin ÇALIK	Osmanlı Dönemine ait Nukullu Fetvalardan "Bahrul Fetava" <i>Fatwas of the Ottoman Period Nukullu: "Bahru'l-Fatawa"</i>	293
Rasim BAYRAKTAR	Türkistanlı Aydınlarımızın Siyasi ve Yayın Mücadelesi: Mustafa Çokayoğlu ve Etrafındakiler <i>The Political and Publishing Struggle of Turkistani Intellectuals: Mustafa Çokayoğlu and those around him</i>	307
Burhan SÜMERTAŞ	Mehmed Şerefeddin Yalrkaya'nın (1879-1947) Târîh-i Kur'ân-ı Kerim'i Üzerine Bir Değerlendirme <i>An Evaluation on Serefeddin Yalrkaya's (1879-1947) Work Titled Târîh-i Kur'ân-ı Kerim (History of Holy Quran)</i>	337
Hikmet KOÇYİĞİT	Kur'ân'ın Bölümlenmesi <i>Partitioning of Quran</i>	363
Mesut İNAN	Türkiye'deki Din Sosyolojisi Çalışmalarına Amiran Kurtkan Bilgiseven'in Kavramsal Katkısı <i>Amiran Kurtkan Bilgiseven's Conceptual Contribution to Works of Sociology of Religion in Turkey</i>	395
Mustafa KOÇ	Diasporada Dindarlık ve Umutsuzluk: Fransalı Müslüman-Türk Azınlık Grup Üzerine Ampirik Bir Araştırma <i>Religiosity and Hopelessness in the Diaspora: An Empirical Research on French Turkish-Muslim Minority Group</i>	415

KUTSAL METİNLER VE MÜZİK

Necdet ÇAĞIL (*)

ÖZ

Müzik ontolojik olarak bütün bir evrenin temelinde ve bünyesinde mevcudiyet bulmuş bir değer olması hasebiyle hem dinî hem seküler alanda etkinliğini hissettiren ve uygulama bulabilen bir özelliğe sahiptir. Tasavvufî anlamda ilâhî menşeli olan müziğin gönülleri kendine ram eden o sihirli gücü tartışılmazdır. Musikinin fitratında zaten var olan etkileycilik vasfının kutsal metinlerin lâhutî bünyesiyle buluşup bütünleşmesi esnasında daha da müessir ve cazip bir hâl aldığı bir realitedir. Bu makalede müziğin teorik, ontolojik ve felsefî yönüne kısmen değinildikten sonra, ağırlıklı olarak dini musikinin mahiyeti ve kutsal metinlerde nasıl bir icra alanı bulduğu hususunda mukayeseli bir incelemeye yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Müzik, Dini Musiki, Kitabı Mukaddes, Kur'an, Tilâvet.

ABSTRACT

Sacret Texts and Music

The music has a peculiarity which holds an application and takes effect at the religious and secular field because it is a value that exists at the base of the cosmos and its constitution. There is no doubt that music -in terms of Sufism- is divine origin and has a magic power that draws the hearts to its self, and it is a true that when music gets together with the spiritual structure of the sacret text, it becomes more attractive. This article mainly studies the reality of music and examines the matter that how it is performed in sacret texts, while it partially deals with the music from view point of its theoretical, ontological and philosophical respects.

Keywords: Music, Religious Music, The Bible, Koran, Recitation.

* Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.
ncagil@hotmail.com

Giriş

Müzik bir yönüyle kozmik bir olgu, bir yönüyle de bedî ve estetik bir fenomendir. Dolayısıyla müzik hem evrenin varoluşsal sürecinin ritmik bir tezahürü hem de ruha hitap eden duyuşsal ve işitsel bir armoni harikasıdır. Bu açıdan musikinin, evrenin **kaostan kozmosa** taşınmasını konu edinen bir kutsal metnin bünyesinde -gerek *ses* gerek *enstrüman* bazında- az çok kendine yer bulup zikre şayan olması, **evren-musiki** ikilisi arasındaki ilişkinin ilginç bir yansıması olarak tezahür etmektedir. Öte yandan vahye mazhar olmuş bir nebinin, kendisine verilen kutsal metni müessir bir eda ile tilâvet etmesi keyfiyeti, **evren-musiki** ikili kompozisyonunu **evren-musiki-icra** üçlü kompozisyonuna ikmal etmekte olup, bu açıdan tilâvetin musiki yönünden ayrı bir önemi haiz olduğu bir vakiadır.

Tebliğimizi sunarken konuyu üç ana eksen üzerine oturtmaya çalışacağız: Birincisi musikinin mahiyeti, felsefi ve ontolojik değeri, ikincisi Kutsal Metinlerin tilâvetinde yaşanan içsel ve suni musikinin mukayesesi, üçüncüsü ise bu Metinlerin musikiye onay verip vermemesi hususlarının incelenmesi olacaktır.

1. Müzik Teorisi Üzerine Bir Mülâhaza

“Müzik” kavramıyla ilgili mevcut bilimsel araştırmalar, bu olguyu hazırlayan başlıca iki ana kaynağın bulunduğunu işaret etmektedir: *Fitrîlik* ve *Sun’îlik*... Bazı kaynaklarda müzik: *Tabii Musiki*, *Kozmik Musiki (Kürelerin Ahengi)*, *Beşerî Musiki* ve *Sun’î Musiki* şeklinde dördü bir taksime tâbi tutulmakta olup¹, bu da aynı kapıya çıkmaktadır.

Gerçekte evrenin bütününe -ses ve hareketin tevlit ettiği ahenk açısından- müzikal bir olgu gözüyle bakılabilir. Cenabı Hak farklı dillerle konuşan milletler ve başta *kuş* türü olmak üzere insan dışında her birinin kendine has bir *ses* yapısı bulunan farklı canlılar yaratmış olmakla, kâinat bazında sanki dev bir orkestra kurmuş olup, elindeki kudret çubuğuyla bu orkestrayı yönetiyor gibidir. Böylece bütün bir evrene varlık ve hikmet ezgileri terennüm eden dev bir müzik korosu gözüyle bakmak abartılı olmayacaktır. Nitekim bir respite göre tasavvuf anlayışında sûfî, Yaratıcı’nın ellerinde bizzat bir enstrümandır ve onun ürettiği şey *Semavî Müzisyen* tarafından çalınan ve varlığın işittiği bir şarkıdır. Dünya bizzat uyumlu seslerden oluşan bir şarkı, dinleyiciyi o makamlara yöneltebilen bir kompozisyon gibidir.²

1 Gazimihal, Mahmut Ragıp, *Musiki Sözlüğü*, MEB Yayınları, İstanbul 1961, s. 161.

2 Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm Sanatı ve Maneviyatı*, çev. Ahmet Demirhan, İnsan Yayınları, İstanbul 1992, s. 216-217.

Bir tespite göre ise tabiatta, yaygın olarak “tekrar” kavramının altında yatan bir ritim mevcut olup, bu örneğin, kalpteki kasılma-gevşeme, dalgalarındaki met-cezir, gece-gündüzün art arda birbirini takip etmesi, genişleme-büzüşme, nefes alma-nefes verme, uyku-uykusuzluk vb. şekilde ortaya çıkmaktadır ki, bu aynı zamanda hareket, iş ve yaşamın da kanunudur.³

Evrene “müzikal olgu” gözüyle bakılınca, fitrî musikinin (sun’î musiki şöyle dursun) zaman ve mekân itibariyle “konuşma” olgusunun bile önüne geçtiği ortaya çıkmaktadır. Bu demektir ki, insanoğlu henüz yaratılmamışken, onun için varlık sahnesi çok önceden müzikal motiflerle donatılmış bulunuyordu. Nitekim müziğin ilk kez nerede, ne zaman ve nasıl keşfedilip ortaya çıktığına dair yapılan ilmî araştırmalara bakılırsa, ilkel müziğin (*primitive music*) ilk menşei geçmişin karanlığında, şu “konuşma” şeklinin eski kalıntılarından daha da ötelere uzanmaktadır. Tarih öncesi çağlarda içi boş, yankı yapan bir nesneye vurma ya da bir değneği sallayarak “vınlama” oluşturma yoluyla icat edilmiş şekilde ilk müzikal sesin farkına varan insanoğluna uzanincaya dek, o anlaşılamaz, esrarengiz ve sihir gibi bir şeydi. Tabii ilim insan öncesi bir müziğin menşei kuşların ötüşünde keşfetmeye çalıştı. Tarih öncesi müziğin gelişimine değinen “*mukayeseli müzikoloji*” (*comparative musicology*) şunu kabul etmektedir ki, ilkel insan ilk defasında kuş ötüşünden etkilenmiş ve onu taklit etmek için bunu bir örnek olarak sürdürmüş olabilir.⁴

Ahmet Muhtar, müziğin nerede ve ne zaman ortaya çıktığı meselesi hakkında kesin tahminlere girişmenin imkânsız olacağını belirtmektedir. Ona göre “*Acaba ilk insanlar konuşmaya başlamadan önce teganni ediyorlar mıydı; yoksa tam tersi, konuşma teganniden önce mi başladı yahut teganni ve konuşma, beşeri duyguların iki farklı şekilde ifadesi olmaları itibariyle aynı zamanda mı doğdular*” şeklindeki sorular cevabı henüz mevcut olmayan sorulardır. Ancak, tahminî bir fikir olarak denebilir ki, konuşma kudretinden mahrum bulunan hayvanlar; bilhassa kuşlar teganni edebilmektedirler. Bu durum, insanların konuşmaya başlamadıkları dönemlerde de ezgi mırıldanabildiklerine hiçbir mâni bulunmayacağını gösterir. Hatta ezginin konuşmadan önce var olduğu daha kuvvetli bir ihtimaldir. Herhalde şu bir gerçektir ki, tarihin ne kadar gerilerine gitsek, orada yine musikiye tesadüf edeceğiz. Şu halde müzik insanlık kadar eskidir denebilir.⁵

Esasen tabiat tam ya da kısmî ahenkli ses ve hareketlerle dolu olup, bu ahengi rüzgârın uğultusunda, gök gürlemesinde, yağmurun sesinde, bir ağaçkakanın ritmik gaga darbelerinde, bir kekliğin ve kumrunun ötüşünde; hâsılı,

3 Muhammed Hasnâvî, *el-Fâsıla fi'l-Kur'ân*, el-Mektebetu'l-İslâmî, Beyrut 1986, s. 260.

4 Einstein, Alfred, *A Short History of Music*, Cassell&Company Ltd., Great Britain 1944, p. 1-2.

5 Ahmet Muhtar Paşa, Ferik, *Musiki Tarihi*, Devlet Matbaası, İstanbul 1927, I, 1.

doğal çevrede tekrarlanıp duran pek çok tabiat olayında görmek mümkündür. Dolayısıyla, tarih öncesi primitif müziği yankı yapan bir nesneye vurma veya bir değneği döndürerek vınlama oluşturma ile başlatan görüştense, bunu kuş ötüşlerinin taklit edilmesine bağlayan görüş daha isabetli gözükmektedir. Zira bazı müzik bilimcilerinin tespitine göre dünyada müzikle ilgili iki ırk bulunmaktadır ki, bunlar kuşlar ve insanlardır. Kuşların çoğu basit fikirli müzisyenlerdir; çıkarttıkları nağmeler babadan evlâda intikal etmiş halk şarkıları tipindedir ve kuşlar melodi bilen ve ritim hisleri olan bir tüylü koro heyetidir. Hatta kuşlar küçük bir parçayı tıpkı bazı radyo istasyonlarının açılış nağmeleri gibi peş peşe birkaç kez terennüm edip tekrarlayabilmektedirler.⁶

Esasen tabiat basit bir “vurma” veya “vınlama oluşturma” işine ihtiyaç bırakmayacak derecede ekolu ve ritmik olgularla yeterince donatılmış bulunmaktadır. **Ritim** ise musikiyi oluşturan iki ana unsurdan biri olup, diğeri **sadâ**dır.⁷

2. Müziğin Menşei ve Fonksiyonu

Yunan mitolojisinde müzik tanrısal kökenli olup, onun ilk mucit ve icracıları tanrılarla Apollo, Amfion ve Orfeus gibi yarı tanrı kabul edilen insanlardır. Örneğin, tanrılarının ünlü habercisi Hermes’in arpın mucidi olduğu söylenir ve güneş tanrısı Apollo’nun gözde enstrümanı da arptır. Yine Jüpiter’in oğlu Amfion’un da arp çalması meşhur olup, bu arpı ona tanrı Merkür vermiştir.⁸ Benzer şekilde müzik Hindistan’da ressamlık ve tiyatro gibi kutsal bir sanat olarak mülâhaza edilir. Hint mitolojisinde **Ezelî Üçlü** olarak kabul edilen *Brahma*, *Vişnu* ve *Şiva* ilk müzisyenlerdir. Çeşitli şekillerde sunulan Hindu tasvirlerinde Şiva evrenin kozmik döngüsünü simgeleyen kutsal dansını davul çalarak icra ederken, Brahma büyük zilleri, keza Vişnu da *mridanga* denen kutsal davulu çalmaktadır. Bilgelik tanrıçası Saraswati tüm telli çalgıların anası sayılan *vina* eşliğinde müzik icra etmektedir. Vişnu’nun bir enkarnasyonu (avatar) olan Krişna ise Hindu sanatında, “maya” kuruntusu içerisinde dolaşan beşerî ruhları gerçek yurtlarına geri çağırın bir vecit şarkısını flütle çalarak tasvir edilir.⁹

6 Uzdilek, Salih Murad, *İlim ve Musiki*, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1977, s. 55-56.

7 Bk. Ahmet Muhtar, *Musiki Tarihi*, I, 2.

8 Grout, Donald Jay & Palisca, Claude Victor, *A History of Western Music*, W.W. Norton Company, New York 1996, p. 2; McGehee, Thomasine C., *People And Music*, Allyn & Bacon, Inc., Amerika 1963, p. 70-71; Colomb, Casimir, *İnsan ve Hayvanat Üzerinde Musikinin Tesiri*, çev. Mustafa Refik, Tercüman-ı Hakikat, İstanbul 1308/1890, s. 31.

9 Yogananda, Paramahansa, *Autobiography of a Yogi*, Self-Realization Fellowship Publishers, Los Angeles-California 1959, p. 163; Hanna, Judith Lynne, “Dance and Religion”, *The Encyclopedia of Religion*, IV, 205.

Tarih öncesi dönemde müziğin sihirli gücü vardı. Halk onun hastalıkları iyileştirdiğini, bedeni ve ruhu temizlediğini ve tabiatta mucizeler yarattığını sanıyordu. Benzer güçler Tevrat'ta da müziğe atfedilmektedir. Örneğin, Davud'un arp çalarak Saul'un cinnetini tedavi edişinin;¹⁰ keza Eriha şehrinin surlarını çökerten boru seslerinin ve haykırıışların¹¹ öykülerini hatırlamamız yeterli olacaktır.¹² Yine Homer Devri'nin (Homeros Destanlarının okunduğu dönem) resmî ziyafetleri esnasında ozanlar yarı tanrı kabul edilen kahramanları öven uzun koşmalar okurlardı. Eski Roma döneminde müziğin Romalıların askerî hayatında, tiyatro, din ve dinsel törenlerinde önemli bir yer tuttuğu bazı tarihî belgelerden anlaşılmaktadır.¹³

En eski çağlardan beri müzik dinî ayinlerin ayrılmaz bir parçası olmuştur. *Apollo* kültüründe *arp*, Dionysus¹⁴ hayranları içinse *aulos* iki karakteristik enstrüman olup, her ikisi de Yunanistan'a muhtemelen Anadolu'dan girmiştir. Tek ya da çift kamışlı bir enstrüman olan *aulos*, "Eski Yunan Kasideleri" diye adlandırılan şiirlerin terennümünde eşlik etmek amacıyla Dionysus'a ibadet etmede kullanılmıştır.¹⁵

Kadim tıp geleneğinde, insan bedenine arız olan hastalıklar ya sıcak ya da soğuktan ötürü meydana gelir. Sıcaklık sebebiyle oluşan hastalıklara rikkatli ve hüznü nağmeler hoşluk ve hafiflik sağlarken, soğuktan neşet eden hastalıklarda coşku, sevinç ve ferahlık veren nağmelerin kullanılması beden ın ısınmasına ve hafiflemesine sebep olacaktır.¹⁶

Platon (ö. İ.Ö. 347)'a göre tanrılar müziği insanlara sırf eğlence, zevkusefa için değil; ayrıca hissettikleri şiddetli ıstırapları dindirmek ve kalplerin heyecanını teskin ve tadil etmek için ihsan etmişlerdir.¹⁷ Keza Aristo (ö. İ.Ö.

10 Konu hakkında detaylı bilgi için bk. I. Samuel 16: 14-23.

11 Nûn oğlu Yeşu'nun kâhinlerinden yedi kişinin çalmış olduğu yedi boru. Detaylı bilgi için bk. Yeşu 6: 4-20.

12 Grout & Palisca, *ibid.*, p. 2.

13 Grout & Palisca, *ibid.*, p. 1-2.

14 Homer Devri tanrılarında biri olarak *Orfik Dini*'nin tanrısı olduğuna, Yunanistan'a Trakya'dan gelip şarabı kutsadığına ve öldükten sonra tekrar dirilip ölümün kucağından hayatı fişkurttuğuna inanılan mitolojik tanrı. Aster, Ernst Von, *Felsefe Tarihi Dersleri (İlkçağ ve Ortaçağ Felsefesi)*, çev. Macit GÖKBERK, Ahmet Hasan Matbaası Ltd. Ş., İstanbul 1943, s. 24-25.

15 Grout & Palisca, *ibid.*, p. 2-3.

16 Aka Mirzâde, Nevvâb Mir Muhsin b. Hacı Seyyid Ahmed Karabağî, *Der İlm-i Mûsiki; Vuzûhu'l-Erkâm*, Bakü 1913, s. 5.

17 Colomb, *a.g.e.*, s. 29-30.

322)'ya göre müziğin ahlâkî tesiri onun keyif verme gücünden daha önemlidir.¹⁸

Efsaneye göre şair Orfeus'un arp çalarak şarkı söylemesi o denli etkiliymiş ki, geçtiği nehrin akması durur, aslan ve kaplan gibi en vahşi hayvanlar bile ünsiyet kurup ona itaat edermiş. Bu tür efsaneler müziğin vahşi bir kavmi terbiye edebilecek bir tesiri haiz olduğunun ifadesidir.¹⁹ Ayrıca müziğin uzun süren yolculukların, ağır ve zor işlerde çalışmanın tevlit ettiği yorgunlukları giderdiği ve beyinde oluşturduğu hareket ve özel depreşmeler sayesinde akıl hastalıklarının tedavisinde kullanıldığı ve olumlu sonuçlar alındığı bilinmektedir.²⁰

3. Müziğin Felsefi ve Ontolojik Değeri

Müziğin gerek Doğu gerek Batı kültüründe felsefi ve ontolojik açıdan benzer anlamlar ifade ettiği çok açıktır. Örneğin, Hint mitolojisinde *Kutsal Dansçı (Nataraja)* suretinde resmedilen tanrı Şiva kutsal ritmik dansını sergilerken evreni hem yok etmekte hem yaratıp yenilemektedir. Böylece Şiva "yaratma ve yok etme (kevnü fesâd) dansı" bünyesinde sonsuz ritim makamlarını icra ederken, bu sayede evrenin kozmik kontrolü sağlanmış olur. Bazı resimlerde dört kollu olarak tasvir edilen Şiva'nın, sağ üst elinde tuttuğu kutsal davulu *damaru* yaratmanın ritmik sesini sembolize eder. Şiva davuluna vurur ve evreni vücuda getirir ve kutsal dansını icra ederken bir devirin sonunda yaptığı *tandava* dansıyla evreni yok eder. Ne var ki, bu yok etme olumsuz değil; her defasında yeniden yaratmayı oluşturacak şekilde evrenin kozmik devamlılığını sağlayan olumlu bir yok etmedir. Böylece (Hindu inancına göre) ses ve dans birlikte yaratmaya taalluk etmektedir.²¹

Yunan müziği teorisi, onun meşhur kurucusu Pisagor (ö. İ.Ö. 500?)'un döneminden itibaren, müzikolog Aristide Quintilien (ö. İ.S. 400 ?)'e kadar gelişmeye devam etmiştir. Böylece VI. yüzyıl sona ermeden önce, müzikle ilgili buluşların teşekkül çağı Pisagor'un öğretileriyle başlamış oluyordu. Pisagor ve müritlerinin matematiksel temellere dayanan teorileri yalnız müziğin değil, aynı zamanda evrenin de temel ilkesiydi. Pisagorcular sayıyı evrenin açıklanmasına uygulamakla çok önemli bir adım attılar. Onların uygulamaları bilhassa müzik, tıp ve astronomi alanlarında verimli olmuştur. Onlar müzik-

18 Abraham, Gerald, *History of Music*, Oxford University Press, New York 1986, p. 33.

19 Colomb, *a.g.e.*, s. 30-31.

20 Geniş bilgi için bk. Colomb, *a.g.e.*, s. 32-33, 61-63.

21 Yogananda, *ibid.*, p. 163; Hanna, "Dance and Religion", *The Encyclopedia of Religion*, IV, 205; http://www.way-of-the-wild-rose.com/sacred_drum_50.html; <http://www.hinduwebsite.com/siva/nataraja.asp>.

te bir notanın beşte bir ve dörtte birlik oktav ve aralıklarının sayısal oranını keşfettiler. Böylece onlar sesin şekillenmesi sayesinde gürültünün müziğe dönüşeceğini ve sayının biçimlendirmenin esası olduğunu fark edebilmişlerdir. Onların öğretilerinde müzik bütün bir maddî ve manevî âlemin anahtarı olduğu düşünülen sayıların ayrılmaz bir parçasıydı ve bu cihetle müzikal sesler ve ritimler sistemi **kozmos**un ahengini temsil eden ve onun izdüşümü olan sayılarla düzenlenmiş oluyordu. Bu doktrin baştanbaşa ve sistemli biçimde Platon tarafından *Diyaloglar (Timaeus)*²² ve *Devlet (Republic)* adlı eserlerinde serh edilmiştir. Öyle ki, Platon'un tabiat ve müziğin kullanımı hakkındaki görüşleri İlkçağ ve Rönesans döneminin müzik kurgularını ve müziğin eğitimdeki konumunu derinden etkilemiştir.²³ Zaten Platon'un eğitim teorisinde müzik ve jimnastik İlköğretimin temel ürünleridir. Ona göre jimnastik bedene müzik de ruha iyi gelir. O halde tüm gençlerin müzik ve jimnastik alanında eğitim alması gerekir. Hatta Platon'un terminolojisinde "müzik" terimi Bugünkü İngilizce "müzik" (*music*) teriminin içerdiğinden çok daha fazlasını içeriyordu. Platon, dinleyicilerde aşırı yumuşaklık (miskinlik) veya vahşilik duyguları uyandıracığı gerekçesiyle, sıradan; bayağı melodilerin çalınıp okunmasını ve sıradan armonilerin kullanılmasını yasaklıyordu.²⁴ Daha sonraki Yunan düşünürlerinden astronom Klaudyos Batlamyus (ö. İ.S. 200 ?) müziğin astronomi ile çok yakın bir ilişkisi bulunduğunu üzerinde durmuştur. Bu dönemde matematik kanunlarının hem müzikal entervallerin (iki ses arasındaki perde farkı) hem de göksel bedenlerin temel sistemlerini oluşturduğu sanılıyor ve bazı makamların, hatta notaların bazı gezegenlerle; onların birbiriyle olan mesafe ve hareketleriyle mektuplaştıklarına inanılıyordu. Nitekim Pisagor bizdeki *neva*, *buselik*, *rast*, *ırak*, *uşşak*, *zirefkend*, *rehavi* olmak üzere yedi makama tekabül eden yedi perdeyi yedi gezegenin tabiatında keşfedip kullanmıştır. Pisagor'dan sonra gelenler bunu (*ısfahan*, *büzürk*, *zengüle* (*zirgüle*), *hüseynî*, *hicaz* perdelerini ekleyerek) on iki perde olarak tertip etmişler ve bu nağmeler daha sonra Farabi (ö. 950) ve İbni Sina (ö. 1037) gibiler tarafından geliştirilmiştir. Ayrıca Pisagor'un matematiksel oranlarla müzikal entervaller arasındaki mevcut irtibatı Babillilerden öğrenmiş olabileceği ve *monokord*²⁵ ilmiyle itibar kazandığı da söylenmektedir. Öte yandan Platon telaffuz, ritim ve armoninin makyajlanmış şekli olan şarkıyı tanımlamış olup,

22 Platon'un ihtiyarlık dönemi eserlerinden olup, "Pisagorculuk"un matematik ve biyolojiye dair diyaloglarının anlatıldığı eseridir. Aster, *a.g.e.*, s. 119.

23 Grout & Palisca, *ibid.*, p. 4-5; Abraham, *ibid.*, p. 28; Lamprecht, Sterling P., *Our Philosophical Traditions; A Brief History of Philosophy in Western Civilization*, Appleton-Century-Crofts, Inc., New York 1955, p. 10.

24 Lamprecht, *ibid.*, p. 41-42.

25 Nota aralıklarını ölçmek için kullanılan tek telli alet; sesölçer.

“*lir (arp) eşliğinde okunan*” anlamındaki “*lirik şiir*” ve “*ilâhî okuma*” gibi bazı farklı şiir türleri bu dönemde tespit edilmiştir.²⁶ Aristo *Poetika* adlı eserinde, flüt ve lir (arp) eşliğinde okunan epik şiir ve bestelenmiş şiirin aslî unsurları olan ritim, armoni ve dilin tanzimi üzerinde durmakta, flüt, çoban kavalı ve lir müziğinde hem armoni hem ritmin istihdam edilmesine karşın, dansta sadece ritmin kullanıldığından bahsetmektedir.²⁷

Tabiatın *arkesinin* ne olduğu hususunda İlkçağ filozofları arasında cereyan eden felsefî münakaşalara Pisagorcuların da katıldığını görüyoruz: Pisagorcular diğer fizikçi filozoflardan farklı olarak varlığın temeline ilk kez, maddî olmayan, soyut bir kavramı; “sayı mistisizmini yerleştiriyorlardı. Özellikle telli sazlarla uğraştıkları bilinen Pisagorcular telin uzunluğuyla sadânın yüksekliği arasında belli bir nispet bulunduğunu, teli uzatıp kısaltmakla sadânın da (tizlik ve peslik arasında) değişik perdelerinin elde edilebileceğini ortaya koymuş olup, bundan hareketle “ahenkli ses” ile “adedî nispet” arasındaki ilgiyi keşfetmiş ve nihayet bu nispî olguyu daha da ileriye taşıyarak varlığın temeline oturmuşlardır.²⁸

Filozofların müziğin fizikî keyfiyetinden ve icra şartlarından bahsettiklerine de şahit olmaktayız. Örneğin, hekim bir ailenin mensubu olduğunu ve morina balığından elde ettiği elektriği hastalarına şok tedavisi uygulamada kullandığını bildiğimiz Aristo, müziğin verimli ve etkili olabilmesi için iki şart koşmuştur; birincisi müzisyenle, ikincisi müziğin kendisiyle ilgilidir. Birinci şart sazende ve hanendelerin hoş görünümlü, hoş çehreli ve fasih olmalarıdır; bu dinleyiciler için sürur kaynağı olacaktır. Hatta Aristo’ya göre muganni şayet çirkinse ya yüzüne bir peçe örtmesi yahut ince bir perdenin arkasından okuması gerekir ki, şarkısından nefret değil, lezzet hâsıl olsun. İkinci şarta göre, çalan ve okuyanla dinleyiciler arasında muayyen bir mesafe olmalıdır ki, hava nağmenin şiddetini emip, saffet ve cevherini dinleyiciye ulaştırabil-sin. Ayrıca çalan ve okuyan alçakta, dinleyici de az yukarıda olmalıdır. Zira nağmenin latif olanının merkezi yukarı âlemde olduğu için, nağmenin safi cevheri kendi öz merkezine meyleder.²⁹

4. Dinî Musiki ve Bestelerin Tespiti

Otantik dinî musikinin ilk menşeyini dinî metinlerin oluşturduğunu söyleyebiliriz. Örneğin, Hinduizm’in kutsal metinleri olan *Vedalar*’ın bir bölümü,

26 Grout & Palisca, *ibid.*, p. 5; Abraham, *ibid.*, p. 28; Aka Mirzade, *a.g.e.*, s. 9, 13-14.

27 Aristotle, *Poetics*, Ed. with Critical Notes and A Translation by S. H. Butcher, The Macmillan Company, New York 1898, p. 7-11.

28 Bu ve daha geniş bilgi için bk. Aster, *a.g.e.*, s. 27-31.

29 Aka Mirzade, *a.g.e.*, s. 9-10. İlaveler bize aittir.

“Sama Veda İlâhileri” adı altında musiki ilmine dair dünyanın en eski eserlerini ihtiva etmektedir. Bu meyanda Hindu müziğinin temel taşları, devlet ve aile fertlerini simgeleyen, “*raga*” adı altında sabit melodik ıskalalardan teşekkül eder. Buna göre altı esas *raga* 126 türevden oluşan *zevceler* (*raginis*) ve *oğullar* (*putras*) adı altında pek çok tali kısımlara ayrılır. Her bir *ragan*ın minimum bir beşli nota sistemi mevcut olup, bunlar “*yardımcı notalar* (*anuvadi-hizmetçiler*)” diye tesmiye edilen bir *rehber nota* (*vadi-kral*) ve bir *tali nota* (*samavadi-başbakan*) ile bir de *ahenksiz* (*dizonant*) *notadan* (*vivadi-düşman*) oluşur. Her bir temel *raga* natürel bir notaya sahip olup, bu da günün muayyen bir saatine, yılın belirli bir mevsimine ve (yarattıklarına) her türlü kudreti ihsan eden bir gözetici tanrıya tekabül etmektedir.³⁰

Kadim bir İran dini olan Zoroastrianism (Zerdüşçülük)’de *avesta* denen metinler koleksiyonu İ.Ö. 400’lü yıllarda telif edilmiş olup, bunun ana parçaları *Yasna* (*İbadet İcrası*) isimli formdan ibarettir ki, bu da *Gāthās* denen şarkıları ve *Yashts* denen şükür ilâhilerini ihtiva etmektedir.³¹

Vahiy menşeli din ekseninde otantik dinî musikinin temelini Tevrat ve İncil’in oluşturduğunu ve buna dair ilk beste çalışmalarının, İlkçağın sonlarına doğru *Patristik Dönem*’de Kilise Babaları tarafından yapılmış olduğunu biliyoruz. Kilise Babaları aynı zamanda Kitabı Mukaddes’i yorumlayan ve *Eski Kilise*’yi tanıtmak için bazı prensipleri kayıt altına alan çok etkin Hıristiyan yazar ve bilginlerdi. Örneğin, İskenderiyeli St. Klement (ö. 220), St. Origen (ö. 254), St. Basil (ö. 379) ve St. Yuhanna Krisostom (ö. 407) gibi bazı papazlar Yunanca, St. Ambroz (ö. 397), St. Ogüstin (ö. 430) ve St. Jerome (ö. 420) gibi bazıları da Latince eserler yazmışlardır. Bunların hepsi müziğin gücünü tanıyorlardı. Onların inancına göre müzik kendi değer gücünü sadece ilâhî fikirler telkin etmede değil, aynı zamanda (iyi ya da kötü) dinleyicilerin karakterini etkilemede de ortaya koyar.³² Bu papazlardan özellikle St. Ogüstin “*İtiraf*lar” (*Confessions*) adlı eserinin pasajlarında müziğin hakkını teslim etmekle kalmakta, aynı zamanda *Mezmurlar* (*Zebur*) ile ilgili *Enarrationes* isimli eserinde “*Halelû-yah* (*Elhamdülillah*)”³³ terennümünün sonunda duyulan sevincin kelimelerle ifade edilemeyeceğini; zira kelimelerin kalbin terennüm ettiği şeyleri dile getirmeye yetişemeyeceğini tekrar tekrar anlatmaktadır.³⁴

30 Yogananda, *ibid.*, p. 163. Vurgu ve ilaveler bize aittir.

31 Bu ve daha geniş bilgi için bk. Gnoli, Gherardo, “Zoroastrianism”, *ER*, XV, 579.

32 Abraham, *ibid.*, p. 54; Grout & Palisca, *ibid.*, p. 25.

33 Sinagogdan Kiliseye intikal eden ve *Mezmurlar*’ın sonunda nakarat halinde tekrarlanan bu “sevinç ezgisi” tilavetinin notasyon yapısına dair ileride bilgi sunulacaktır.

34 Abraham, *ibid.*, p. 54.

Mezmun okumanın karşılıklı (*antiphonal*) ve korobaşı ile koro arasında dönüşümlü (*responsorial*) bir tarzla icra edilen Doğu orijinalleri Bizans'ta St. Krisostom, Milan'da ise St. Ambroz ile ilk kez tanınıp ortaya çıkmıştır. Bununla beraber 380 yıllarında Kudüs'e bir hac yolculuğu yapmış olan İspanyol rahibe Etheria (ö. ?) "*Peregrinatio (Seyahat)*" adlı eserinde "*mezmur okuma (psalm)*" ile "*karşılıklı ilâhî okuma usulü (antiphony)*" arasındaki farkı gösteriyor gibidir. Diğer taraftan İskenderiyeli Atanasyus (ö. 373) neşideden daha çok konuşmaya yakın bir tarzda; oldukça sınırlı bir *modülasyon*³⁵ yaparak mezmurları icra ettirmiştir ki, St. Ogüstün onun bu uygulamasına tasvipkâr bir tarzda gönderi yapmaktadır.³⁶

Kilise Babalarından Milano Piskoposu St. Ambroz'un dinî musikiye sağladığı katkılar daha ön plandadır. Çünkü kilise müziğinin en eski külliyatına ait olan Helenistik kökenli ilâhîlerin "*antifon*"lara benzer şekilde, Rum Ortodoks Kilisesi'nden alınıp Katolik Kilisesi'ne nakledilmesi St. Ambroz tarafından gerçekleştirilmiştir.³⁷

St. Ogüstün müziğe dair başlattığı bir bilimsel inceleme sadedinde altı kitap yazmış olup, bunların ilk beşi müziğin tanımıyla ilgili kısa bir önsözden sonra "vezin" ve "ilâhî okuma" kurallarından bahseder. 409 sayfa civarında tekrar gözden geçirilip tashih edilen altıncı kitapsa bölümler halinde psikoloji, ahlâk, müzik ve ilâhî okumanın estetik bilimi konularına tahsis edilmiştir. Ayrıca Ogüstün orijinal olarak "melodi" üzerine altıdan fazla kitap tasarlamıştır.³⁸

Eski Kilise müziğinin Roma uzantısı mimarlarından Roma Piskoposu Büyük Gregory (ö. 604) kilise müziği okuyacak erkek çocukları eğitmek için *Muganniler Mektebi (Schola Cantorum)* diye adlandırılan okullar düzenlemiş olup, bunlar gerçekte gramer okulları ve önemli eğitim merkezleriydi. Büyük Gregory nihayet Kilisede terennüm edilecek bestelerden oluşmuş bir *Neşideler Kitabı* derleyip, bunu St. Peter Kilisesi'nin mihrabı üzerine yerleştirmiş ve bir altın zincirle oraya bağlamıştır. İşte o zamandan beri Roma'da geleneksel olarak kullanılan müzik *Gregoryen Tilâveti (Gregorian Chant)* diye çağrılmaktadır.³⁹ Böylece Feodal Çağ'da müzik geleneksel olarak Papa Büyük Gregory'ye isnat edilen ve "*Gregoryen Tilâveti*" diye isimlendirilen "*Plen-Şan*" müziğinin

35 Parça içinde bir tondan başka bir tona, bir makamdan başka bir makama geçme işi. Gazimihal, *a.g.e.*, s. 158.

36 Abraham, *ibid.*, p. 55.

37 Einsteine, *ibid.*, p. 11.

38 Grout & Palisca, *ibid.*, p. 26.

39 McGehee, *ibid.*, p. 90; Ahmet Muhtar, *a.g.e.*, I, 225.

gelişmesiyle evrim süreci yaşamıştır. Bu Gregoryen okuyuşu tek ses veya koro halinde, aynı perdede ve münferit olarak, enstrüman eşliği olmaksızın okunurdu. Bu basit sanat formu hemen hemen tüm Ortaçağ müziğinin temelini hazırlamıştır. Ortaçağ'da dört yüksek ilimden (geometri, astronomi, matematik, müzik) biri olarak müzik kuru bir teorik ve formalite konusu olup, aslında bir fizik dalıydı. Fakat Kilise kompozitörleri tarafından pratik ihtiyaçlar için istifadeye sunulmuş olmakla müzik hayatî bir konuma kavuşup gelişme kaydetti. Hatta bazı kompozitörler, *kontrpuan*; yani birden fazla melodinin bir arada çalınması eşliğinde *Aşai Rabbani (Komünyon)* müziğinin kutsal sözcüklerini örmek için bir esas olmak üzere, tazelik ve tecrübe şevkiyle popüler olan taverna şarkılarını bile seçmişlerdi. Bu bağlamda *seküler* bir müziğin bir kilise müziğinden tamamen ayrı olarak vücut bulduğu ileri sürülebilir. Zira seküler müzik kutsal müziğin aksine vurgulu, ritmik biçimde ve enstrüman eşliğinde okunuyor ve argo lehçeleri de kullanıyordu. Fakat en sonunda seküler müzik Kilise'nin ürettiği çok manidar ve ciddi sanata kendi etkisini katabilmiştir.⁴⁰

Yukarıda isimlerini zikrettiğimiz Kilise Babalarının dinî musiki teorisyenleri olmanın dışında önemli bir özellikleri daha vardır ki, o da bu şahısların "*Patristik Dönem*" (*Kilise Babaları Devri*) adıyla anılan bir felsefi çağıra damgalarını vurmuş olmalarıdır. Bu filozof din adamlarının meşgul oldukları temel mesele: "*Dinî inançla felsefi bilginin münasebeti nedir? Acaba dogmayı kayıtsız şartsız mı kabul etmek gerekir yoksa dogmayı ilimle aydınlatmak mümkün müdür*" vb. soruların cevabını araştırmak olmuştur.⁴¹

Dinî musikinin tespiti ve bestelenmesine dair, Ahmet Muhtar'ın verdiği bilgiye göre Hıristiyanlık dünyasında kullanılmakta olan ilk ilâhilerin İbraniceden alınmış olması muhtemeldir. O zamanlar Yahudilerin duaları bir tek nota ile okunur ve dua biterken bazı ezgisel nağmeler icra edilirdi. Hazır bulunanlar tarafından okunan duaların bestesi sanıldığına göre ya devrin halk türkülerine uyarlanarak ya da Yunan veznine benzer ve uygun bir musiki tarzıyla okunuyordu. IV. asırda Roma İmparatoru Büyük Konstantin (ö. 337) yeni Hıristiyanlık dinini kabul etmiş olup, yavaş yavaş dinî merasimler, ayinler tanzim ve tespit edilmeye başlamıştı. Bu esnada, esasen eski Yunanlılar nezdinde kullanılır olan *antifoni (karşılıklı ilâhî okuma usulü)* isimli besteler ortaya çıktı. Bu tür bir musiki herhangi bir duanın önce bir rahip, sonra bütün hazır bulunanlar tarafından okunmasından ibaretti. Bu usul Milan Piskoposu St. Ambroz tarafından konmuş olup, bütün Batı kiliselerinde yaygınlaştı. Ambroz kendi kilisesinin musiki ayinlerini oluşturmada faaliyet göstermiş ve eski

40 Burns, Edward McNall & Ralph, Philip Lee, *World Civilizations from Ancient to Contemporary*, W.W. Norton & Company, Inc., New York 1964, I, 475-476.

41 Bu hususta geniş bilgi için bk. Aster, *a.g.e.*, s. 232-245.

Yunan müziğinden değiştirme yaparak dört makam almıştı ki, bu makamlar ihtiva ettikleri yarım seslerin konumu ışığında birbirlerinden ayırt ediliyor ve eski Yunan'ın *Miksolidyen, Aolyen, Frikyen, Doryen* makamlarına benzer bulunuyordu. İşte bu rahibin hayatta iken tertip ve tespit ettiği musiki ayinlerine *Rit Ambroisien* adı verildi. V. asırda Roma imparatorları Bizans'ta otururlardı. Bu esnada Roma Kilisesi teşkilâtını kurmuş ve Doğu Mutezilesinin Hıristiyanlıkta vücuda getirdiği çekişmeler müzik anlayışını da ikiye ayırmıştı. Bir kesim dinî musikiden veznin kalkmamasını, diğer bir kesim de vezinden yoksun, basit ve daha az dokunaklı; *Plen-Şan (Planus Cantus: Basit Şarkı)*⁴² denen bir musikinin kabulünü gerekli görüyordu. Yeni Hıristiyan dininin girdiği her yere dinî ilâhî ve besteler de giriyordu. VI. asrın sonunda Papa Büyük Gregory Roma Kilisesi'nin müzikli ayin şeklini kesin olarak tespit etti. Bu besteler hâlâ bir miktar değişkenliğe uğramış olarak Katolik Kiliselerinin büyük bir kısmında mevcut olup kullanılmaktadır. Dinî musiki bu papa zamanında ve onun tesiriyle büyük gelişmelere mazhar olmuştur. Esasen konservatuvarların kurulmasından önce müzik öğrenimi kiliselere bitişik okullarda icra ediliyordu. Katolik ibadetlerine ilişkin teganniler cemaat tarafından icra edilirdi. Özel bir müzik eğitimi bulunmayan halk ağzında bu teganniler pek fena bir hâl aldığı için, 346 yılında bu merasimlerin özel okuyucular tarafından icrası usulü konmuş oldu. IV. asırdan VI. asra kadar bütün Katolik Kiliselerinin duaları St. Ambroz tarafından konmuş olan bestelerden ibaretti. Bu zat ilk defa olarak kilise dua ve ilâhîlerini tespit etmiş olup, derlediği bestelere "Ambroz Ayinleri" denilmiştir. İşte Büyük Gregory daha sonra onun koyduğu esasları takviye edip yenilemiştir.⁴³

İlkçağdan bu yana aşamalı olarak gelişme kaydeden Kilise müziğinin XI. yüzyılda *Eski Sistem (Early Organum)*, XII. yüzyılda *Çok Süslü Sistem (Florid Organum)* ve XIII. yüzyılda ise *Notür Dam Sistemi (Notre Dame Organum)* adı altında tekâmül ettiğini; ayrıca diğer bazı tarz ve usul türlerini de özünde barındıracak şekilde gitgide mesafe kaydedip, nota yapısını daha da sistemleştirdiğini görüyoruz. Batı dünyasındaki bu çalışmalar XX. yüzyılda da aynı hızla devam etmiştir. Fransada müziğin *Neo-Klâsisizm (Eski Yunan ve Roma Tarzının Yeni Uygulayıcılığı)* dönemi öncülerinden İsviçre asıllı Arthur Honegger (ö. 1955)'in 1923 tarihli yapıtı "*Kral Davut Oratoryosu*", yine bu dönemin bir başka öncüsü Fransız Darius Milhaud (ö. 1974)'un, Davud'un hükümlerinin başkenti olan Kudüs'ün 3000.ci kutlama yıldönümü için

42 Bütün seslerin kıymet eşitliği dairesinde ilerlediği, biteviye müzik. Gazimihal, *a.g.e.*, s. 207.

43 Daha geniş bilgi için bk. Ahmet Muhtar, *a.g.e.*, I, 223-240.

tahsis edilmiş, 1954 tarihli yapıtı “*Biblical Opera David*” isimli eseri bu çalışmalara örnek verilebilir.⁴⁴

5. Dinî Musikinin Eski Türleri

Batı kaynaklarını incelediğimiz vakit, milâdî V. yüzyılın sonuna kadar uzanan eski Hıristiyan müziğinin icra şekli olan kilise okuyuşu tarzlarının hemen hepsinin kökeninin Musevi Sinagogu’na varıp dayandığını görürüz. Bu meyanda eski Hıristiyanlar *mezmurların ezgili tilâveti (cantillation)* ve *ilâhîlerin terennümü (singing)* başta olmak üzere kutsal pasajların nağmeli biçimde okunuş tarzlarını Sinagogdan iktibas etmişlerdir.⁴⁵ Hıristiyan kilise tilâveti ilk önce Kudüs’te, daha sonra Suriye ve İskenderiyeli toplumlarda; özellikle de *Keşişler Birliği*’nde formüle edilmiş ve başlangıçtan bu yana Musevi ve Yunan etkileri içinden çıkılmaz biçimde birbirine karışmıştır.⁴⁶ Böylece İncil’in müzikal yapısı bir yerde Tevrat’tan devralınan musiki mirasını yansıtıyor gibidir ve esasen bunun yadırganacak yanı da yoktur. Çünkü kilise müziğinin omurgasını teşkil eden *Mezmur Okuma (Psalmody)*⁴⁷ gerçekte Hz. Davud’a verilen Zebur’un onun dillere destan olan güzel ve pes tonlu sesiyle okunmasıdır ki, o tilâvet mirası bugün hâlâ bariton rahipler tarafından kiliselerde (bilhassa Rum Ortodoks Kilisesi) icra edilip yaşatılmaktadır.

Öteden beri Hıristiyan dünyasında icra edilen ve “*Hıristiyan Tilâveti*” (*Christian Chant*) diye de nitelenen başlıca üç farklı dinî musiki türü mevcuttur:

A) Mezmur Okuma (Psalmody): *Musevi Mezmurları*’nın ezgilendirilmesi, *Süleyman Neşideleri* ve bu ikisine göre modüle edilmiş olan *Şükran Duaları (Doxologies)* bu türün örnekleridir.⁴⁸ Batı’nın ibadet ve dinî musiki-sinde *Mezmurlar*’ın gerçekten mümtaz bir yeri vardır. Örneğin, tabiatın hasat mevsimi ve neşesi için, ferdî ve içtimaî kurtuluş için ibadete davet eden umumi ibadet mezmurları, hac neşideleri,⁴⁹ dinî tören ilâhîleri ile hamd ve

44 Konuyla ilgili daha geniş bilgi için bk. Grout & Palisca, *ibid.*, p. 74-95; 716-719.

45 Hughes, Dom Anselm, *Early Medieval Music Up To 1300*, Geoffrey Cumberlege, Oxford University Press, London-New York-Toronto 1954, II, 1; Wellesz, Egon, *Ancient and Oriental Music*, Oxford University, New York-Toronto 1957, I, 302; Abraham, *ibid.*, p. 51.

46 Einstein, *ibid.*, p. 10.

47 “Psalmodi” tabiri Yunanca “Psalmos (Mezâmîr: Mezmurlar)” ve “Ode (çağırğı)” kelimele-rinden mürekkep olup, “Zebur Okuyuşu; Zebur Ağzı” anlamına gelmektedir. Gazimihal, *a.g.e.*, s. 211.

48 Hughes, *ibid.*, II, 2.

49 “Mezmurlar” kitabında 120.-134. Baflar arası tam 15 mezmur “Hac İlâhîleri” olup, bun-lardan sadece 127.cisi Hz. Süleyman’a aittir.

şükür ilâhîleri bulunmaktadır. Bunun gibi, dış ve iç düşmanlardan kurtuluş ve ulusal ıslah için milli mezmurlar ve dualar vardır. Milletçe bir tehlikeye maruz kalınmasıyla ilgili veya geçmiş bir kurtuluş için niyazlar vardır. Savaş şarkıları ve zafer kasideleri mevcuttur. Aynı şekilde taç giyme töreni ve düğün kasideleri, kralın adaletliliği ve mükemmel yöneticiliği, Tanrı'nın savaşta yardım etmesi için yapılan dua veya zafer maksadıyla yapılan şükran duası gibi şahane mezmurlar vardır. *Keza Aşai Rabbani (Komünyon)* özlem ve sevincini yaşatmak için okunan ferdi takva mezmurları vardır. Bu mezmurlarda yardım, şifa, bağışlanma ve arınma maksadıyla yapılan dualar, samimi ve inanç dolu neşideler, hamd ve şükür ilâhîleri mevcuttur. Bunların yanı sıra öğretici ve eğitici (didaktik) mezmurlar da vardır. Bu tür mezmurlarda heyecanlı ve ısrarlı bir şekilde Allah korkusu, evrendeki ilâhî nizam, takva ehline ve günahkâr kimseye yaptığının karşılığını verme, mala mülke güven beslemeye karşı uyarı, gururlanma, ömrün kısalığı, gerçek kulluk ve fedakârlık öğretileri, kutluluk, bağışlama, hoşgörü; vatan- tabiat-kanun sevgisi ve geçmişteki *Büyük İsrail* tarihiyle ilgili ibret ve öğretiler mevcuttur.⁵⁰

Batılı müzik bilimcilerinin ifadesiyle şiir ve din birlikte yürür. Dinî tecrübe anlarında ruh ebedi olan ilâhî armoniyle birleştiği vakit, onun sıkça telaffuz edilmesi ritmik bir hâl alır ve nağmeler dökülür. Yaygın nesir şiirin haz ve özlemine ifadeye yetmez. Ritmik çıkış ve inişlerde hamd ve niyaz en derin his ve arzuları açığa vuracak şekilde çağlar, coşar. İşte mezmurların niçin bu denli önemli olduğunun sebebi budur.⁵¹

Neredeyse kesindir ki, Hıristiyan mezmur okuyuşu Musevi mezmur okuyuşuna sadakatli bir şekilde bağlı kalmıştır. Oldukça geç bir dönemde bile Musevi ve Hıristiyan mezmur tonları arasındaki belirgin benzerlikler yerini korumuştur. Musevi Sinagogu'ndan alınıp benimsenen *mezmur* koleksiyonunun gerçek icra tarzı Musevi icrasına benzemektedir. Ayrıca yalnız Yunanlılar değil, Berberîler arasında da mevcut olan mezmur okuyuşu genel bir karakter arz ediyordu. Özellikle *Yortu Arifesi* kutlamalarında geceleyin kadınlar da dâhil olmak üzere bütün cemaat mezmur okurdu.⁵²

B) İlâhîler (Hymns): Hece vezniyle düzenlenmiş övgü (hamd) şarkıdır. Her hece bir ya da iki notalık melodiyle okunur.⁵³ İlk Hıristiyan ilâhî okuyuşlarına dair şu bilgilere rastlamaktayız: Hıristiyan ilâhî okuyuşu bilhassa Süryani Kilisesi'nde ve kabul görmüş doktrinlere karşı olan gruplar arasında

50 Bewer, Julius August, *The Literature of The Old Testament*, Columbia University Press, New York 1957, p. 340-341.

51 Bewer, *ibid.*, p. 340.

52 Abraham, *ibid.*, p. 51, 55; Einstein, *ibid.*, p. 11.

53 Hughes, *ibid.*, II, 2.

oldukça bağımsız bir istikamet tutturmuştu. Kayda değer bir istisna olarak bugün elde sırf edebî metinler bulunmakla birlikte bunlar önemlidir. Eski Yunanlı ve Filibelilerde bu ilâhî okuma 3 ve 5 mısralık şiir kıtaları şeklinde gözüktür. Her mısraın oryantal tarzda 3 temposu vardır. Fakat ilk dönemden bir asır sonra İskenderiyeli Klement meşhur *Paedagogus (Pedagog)* adlı trilojisini, nota uzunluğuna bağlı bir şiir vezni halinde, Hz. İsa'yı kutlayan bir ilâhî⁵⁴ ile noktalamaktadır. Onun stili oldukça coşkulu bir yapı arz etmekte ve Grek tarzından Sâmi tarzına dönmektedir ki, bu, oryantal fikirlerle doyurulmuş *Helenistik* şiirlerin musiki ölçüsüdür.⁵⁵

İlâhî okuma Kilise müziğinin bir başka ana kategorisi olup, o zamanlar İskenderiyeli Atanasyus'un mezmurları modüle etmesine benzer şekilde önemli değişmelere uğramış olup, yenilik tekrar Doğu'dan gelmiştir. Hem *Ortodoks* hem *Heterodoks* Hıristiyanlar geçmişte yazılıp kompozite edilmiş ilâhîlerle ayinlerini zenginleştirmede geri kalmamışlardır. Bu ilâhîler yanlış öğretinin yaygın bir hal almasında öylesine popüler ve etkin olmuştu ki, nihayet *Laodikya Konsili (360-381)* toplu halde dua etme usulüne dair İncil dışındaki tüm metinlerin okunmasını yasakladı. Bununla beraber *Yakubiler Kilisesi*'nin üyesi St. Efraim (ö. 381) Süryani şiir ve müziği üzerine temellendirilen yeni ve oldukça popüler bir "ilâhî" tipi tespit etmeye muktedir olmuştur. Bu tipte nicel mısra vurgulu biçimde okunan hecelerin muntazam bir modelinin birlikteliğindeki eşit heceli mısra ile tekrar yerleştiriyordu. Efraim'den sonra dördüncü yüzyılın melodik tarzını esas alan Suriyeli bir ilâhî yazarı olan Bardesanes oğlu Harmonius (ö. ?)'u görüyoruz. Bu Suriye stili ilâhî şekli hızlı biçimde Yunancaya çevrildi ve daha sonra Bizans tarzı olan "*kontakion*"⁵⁶ şeklini aldı. Bu stil St. Hilary (ö. 366) tarafından Latinceye uyarlanmıştır. Daha sonra "ilâhî" sahasında en büyük başarı Milan'daki St. Ambroz ve öğrencisi St. Ogüstün ile gelmiştir. Sonraları gelen bir ilâhî yazarı İspanyol Avrelyus Prudentius (ö. 405) *Kathemerinon* ve *Peristephanen* isimli iki ciltlik eser bırakmıştır.⁵⁷

C) Kutsal Şarkılar (Spiritual Songs)

Bunlar Eski Ahit'te yer aldığı şekliyle הַלְלוּ-יְהוָה: "*Halelû-yah*"⁵⁸ (*Rabbe hamd edin!; Elhamdü lillâh!*) gibi sevinçli ve coşkulu karakterli, zengince bir tarzda

54 "Kurtarıcı İsa Hakkında Bir İlâhî" başlıklı, üç bölümlük bu ilâhînin İngilizce tercümesinin tamamı hakkında bk. <http://www.newadvent.org/fathers/02093.htm>

55 Abraham, *ibid.*, p. 51. İlaveler tarafımızdandır.

56 Doğu Ortodoks Kilisesi'nin ilâhî formu olan bu tilâvet için bk. <http://en.wikipedia.org/wiki/Kontakion>

57 Abraham, *ibid.*, p. 55-56.

58 Bk. Mezmurlar 111: 1; 112: 1; 113: 1, 9; 115: 18; 116: 19; 117: 2; 146: 1, 10; 147: 1, 20; 148: 1, 14; 149: 1, 9; 150: 1, 6.

“süs notaları”⁵⁹ ile donatılmış tilâvetlerdir.⁶⁰

Kutsal Şarkılar içerisinde apayrı bir önemi haiz olan “*halelû-yah*” ayeti - daha önce belirttiğimiz gibi- Kiliseye Sinagogdan miras kalmış olup, hem Doğu hem Batı’da ilk yıllardan bu yana yaygın bir kullanım alanı bulabilmiştir.⁶¹ Aynı zamanda *Mezmurlar*’ın önemli bir parçası olan ve *Passover Arifesi* (עֶסֶף: *Pêсах: Fıstık Bayramı*)⁶² gibi önemli bayramlarda okunmak üzere *Mezmurlar 113-118* arası hamd nakaratlarını içeren “*halelû-yah*” terennümü tamamen Musevi mirası olup, bu mezmurlar eskiden, halk ferdi kurbanlarını sunarken, *aulos*’a benzer bir nefesli çalgıyla telli sazlar eşliğinde okunurdu.⁶³

6. Dinî Musikide İcra Tarzları

Kilise okuyuşlarında uygulanan başlıca icra tarzları *monofoni* -veya *monodi-* (*tekseslilik*), *polifoni* (*çokseslilik*), *heterofoni* (*muhtelif seslilik*), *homofoni* (*eşseslilik; ünübirlik*), *antifoni* (*karşılıklı okuma*), *alternasyon* (*münavebeli tek-rar*) ve *responsoryum* (*cevaplı okuma*) diye adlandırılan tilâvet şekillerinden oluşmaktadır.⁶⁴ Tebliğimizde Kur’an tilâvetiyle diğer kutsal metinlerin tilâveti arasında kısmî bir mukayeseyi öngördüğümüz için, konumuzu en çok ilgilendiren icra tarzları hakkında bir nebze bilgi sunmak istiyoruz:

6.1. Monodi (Monody; Monofoni)

“*Monodi*” tabiri Yunanca “*monos*” (*tek*) ve “*ode*” (*şarkı*) kelimelerinin terkihi olup, “tek başına çağırıcı” anlamına gelmektedir. Bu tek ses tarafından söylenmeye mahsus şarkıdır ki, bu sırada eşlik de yapılır.⁶⁵ Kilise müziğinin şekillenmeye başladığı Ortaçağ’da icranın *monofonik* tarzda öncelik arz ettiğini görmekteyiz. Müzik tarihinde klâsik monodinin pek çok karakteristik özellikleri uzun süre devam etmiştir. Böylece müziğin yeni bir dönemi *mo-*

59 İfadenin şivesini ve gücünü artırmak için esas bir sese katılan nağme notaları olup, *çarpma* (*appoggiatura*), *işleme* (*brodöri*), *notacıklar*; *bezene* (*fioritur*), *kümecek* (*grubetto*), *ses sürtü-mü*; *titrek ses* (*trill*), *kavraç*, *ses geçidi* vb. türleri vardır. Bunlar sese çeşni katar. Gazimihal, *a.g.e.*, s. 239.

60 Hughes, *ibid.*, II, 2. İlaveler tarafımızdandır.

61 Hughes, *ibid.*, p. 123.

62 *Fıstık Bayramı* (*Hamursuz Bayramı*) hakkında detaylı bilgi için bk. <http://en.wikipedia.org/wiki/Passover>. Ayrıca bk. Çıkış 12: 1-28, 43-48; 13: 3-10; 23: 15; 34: 18; Levililer 23: 5-6; II. Tarihler 35: 1-19.

63 Groust & Palisca, *ibid.*, p. 18.

64 Bu musiki tabirleri hakkında bk. Einstein, *ibid.*, p. 10-12; Abraham, *ibid.*, p. 51; Hughes, *ibid.*, II, 2; Groust & Palisca, *ibid.*, p. 4, 44-45, 79; Gazimihal, *a.g.e.*, s. 11, 15, 108-109, 158, 208, 215.

65 Gazimihal, *a.g.e.*, s. 158.

nodi tarzında da olsa, Hıristiyan âleminin doğuşuyla başlamış oluyordu. İşte bu okuyuş şekli *Doğu Kilisesi*'nin (*Rum Ortodoks Kilisesi*) benimsediği otantik tarzıdır. Bu okuyuş kontrpuansız; yani farklı nağmelerin bir arada armonize edilmesi söz konusu olmaksızın gerçekleşen bir melodi tarzı olup, tek kişi ya da koro tarafından okunurken çoğu kez enstrümanlarla tezyin edilir.⁶⁶

6.2. Polifoni (Polyphony)

Adamlarla birlikte çocukların da katıldığı; serbest gruplar halinde bir okuma tarzı olup, bu okuyuş zaruri olarak oktavlar⁶⁷ halinde icra edilir. Bu tarz Ortaçağ Kilisesi'nde gelişme kaydetmiştir.⁶⁸ Bu kısmi bilgiden anlaşılan o ki, *monofonik* usulde koro dışında bir icra tarzı mümkünken *polifonik* okuyuşta koroya yer verilmesi zaruri olmaktadır.

Doğu Roma (Rum Ortodoks Kilisesi) müziğinin *Batı Roma (Katolik)* kilise müziğinden yüzyıllarca ve ısrarla farklı kalan tek sesli koro tarzı ve diğer münferit Doğu kiliselerinin “ayin musikisi” tarzları Batı'nın işlediği polifoniden daima uzak kalmış, saz müziğinden orgun desteklemesine bile yer verilmemiştir. Galatâda Erganon Kilisesi (org kullanılan Katolik Kilisesi) mevcut olduğu halde, Fener'in koro tarzına Katolik *messe*⁶⁹ seslerinden zerre nüfuz etmemiştir. Böylece Doğu'nun muhafazakâr kalmak isteyen münferit kiliseleri, ne de olsa dindaşları sayılan Batı'nın kilise polifonisine karşı mutlak bir mukavemet göstermiştir.⁷⁰

6.3. Antifoni (Antiphony)

Yunanca *anti* (*karşılık*) ve *phone* (*ses*) kelimelerinden bileşik olup, eski Grek dilinde “şarkıya karşı şarkı” anlamına gelmektedir.⁷¹ Bilhassa Batı'nın Katolik bölgelerinde dinsel müzik formları arasında yer alan ve “kutlama şarkısı” anlamına gelen *Pasyon (Passion)* ların başındaki ve sonundaki müzikli tekrarlama beyitlerinde olduğu gibi, ikiye bölünen koronun her iki bölümü veya rahiplerle koro arasında karşılıklı ve münavebe ile okunan dinsel eserlere

66 Einstein, *ibid.*, p. 10,12; Grout & Palisca, *ibid.*, p. 4.

67 *Oktav*: Sekiz yavaşık ve *diyatonik* (içinde yabancı sesler bulunmayan *gam*'a ait) notada iki baş arasının verdiği aralık (sekiz notalık ara) demektir. Sekizincinin sesi birincinin aynı, fakat incesidir (kalın *do* ve ince *do* gibi). Gazimihal, *a.g.e.*, s. 185.

68 Grout & Palisca, *ibid.*, p. 4.

69 Katolik Kilisesi'ne mahsus ayin musikisi demek olup, iki türlü *messe* vardır: *Plen-şanlı messe* ve *müzikli messe*. Daha geniş bilgi için bk. Gazimihal, *a.g.e.*, s. 154.

70 Gazimihal, *a.g.e.*, s. 194.

71 Gazimihal, *a.g.e.*, s. 15; Altar, Cevad Memduh, *Opera Tarihi*, M.E.B. Yayınları, İstanbul 1975, II, 31 (dipnot).

72 Altar, *a.g.e.*, II, 31.

de *antifon* denmektedir.⁷² Bu tarz oktavlar halinde bir ağızdan söyleyiş şeklidir ve eski Yunanlılarda antifonik sesler sıra oktavlardan ibaret bir ahenk tarzıydı.⁷³

Antifonlar diğer herhangi bir okuma tipinden çok daha fazla olup, bunlar modern antifon tarzında 1250 civarında bulunmaktadır. Bununla beraber pek çok antifon okunacak parçayı uzlaştırmak için sadece cüz'î bir varyasyon yaparak aynı melodiyi kullanır. Aslında antifonlar eskiden bir solist için olmaktan çok, bir grup okuyucu için tasarlanırdı. Bunların sıradan eski örnekleri genellikle bir *denlik* (*step; iskaça*) melodik tarzda, alanı sınırlı ve nispeten basit ritimli hece vezniyle yazılmış ya da az süslendirilmiştir. *Süleyman Neşideleri*'nin antifonları şu bilinen mezmurlardan bir dereceye kadar daha dikkatlice ve ihtimamla işlenmiş bulunmaktadır.⁷⁴

Önceleri bir mısra ya da cümle halinde *antifon* kendi öz melodisiyle birlikte, 136.cı mezmurda tekrarlanan “*Çünkü inayeti ebedidir*”⁷⁵ ibaresinde olduğu gibi, muhtemelen bir mezmur veya ilâhînin her ayetinden sonra tekrarlanırdı. Bu antifonların bir diğer özelliği de, ilk kez Suriye Manastırı'nda icat olunup, sonra genel kullanıma intikal etmiş olmasıdır.⁷⁶

6.4. Responsoryum (Cantus Responsorius)

Musevi Sinagogu'ndan alınan ve Musevi mezmur okuyuşunun filî icrasına tekabül eden bu litürji (toplular halde dua usulü; komünyon) türü, baş şantör tarafından tek başına okuma (solo-singing) ve koro tarafından cevaplandırma; Katolik Kilisesi'nde rahip ile koro arasındaki nöbetleşe söyleşim anlamına gelmektedir.⁷⁷ Bu tilâvet tarzı gerçekte Mezmurlar ve Musa Neşidesi'nin okunuşuyla ilgili bir musiki kavramıdır. Örneğin, Mezmurlar içerisinde ayrı bir konumu bulunan ve emsaline nazaran daha süslü bir makamla icra edilen “*Halelü-yah*” tilâveti Ambrosiyen Responsoryumları arasında zikredilmektedir. Bu St. Ambroz Responsoryumları *Latin Okuyuşu* esasını üzerine kurulu olup, sonraları *Gregoryen Okuyuşu*'nda da kendine yer bulmuştur.⁷⁸

Papa Büyük Gregory'nin sistemleştirdiği Batı (Katolik) Kilisesi, musiki mirasını tamamen Doğu'ya (Rum Ortodoks Kilisesi) borçlu olmasına rağmen, orada mezmur okuma ve ilâhîlerin yanı sıra Büyük Gregory tarafından

73 Gazimihal, *a.g.e.*, s. 15.

74 Grout & Palisca, *ibid.*, p. 45.

75 Mezmurlar 136: 1-26.

76 Grout & Palisca, *ibid.*, p. 45; Einstein, *ibid.*, p. 11.

77 Einstein, *ibid.*, p. 11; Gazimihal, *a.g.e.*, s. 215.

78 Hughes, *ibid.*, II, 70.

tesis edilen ve *Gregoryen Okuyuş* ya da *Gregoryen Melodileri* diye adlandırılan *antifoni* ve *responsoryumlardan* oluşan litürji tarzından ibarettir.⁷⁹ Şimdi *Musa Neşidesi* ile ilgili bir *responsoryum* örneği görelim:

Tevrat'ın “*Çıkış*” (*Huruç; Exodus*) bölümünde yer alan “Musa Neşidesi”nin Paskalya Yortusu'ndan önceki *Cuma Günü (Good Friday)* okunması esnasında şantörlerden biri kürsüye çıkar ve “**Çıkış** bölümünün neşidesi okunacak!” diye ilan eder. Daha sonra papaz yardımcısı (*diyakoz*): “*Hazır ol!*” diye komut verir ve:

Başşantör (hemen başlar): *Rabbe terennüm edeceğim; çünkü gayetle yükseldi!*

Cemaat: *Rabbe terennüm edeceğim; çünkü gayetle yükseldi!*

Başşantör: (O), atı ve atlısını (*Firavun*) denize attı!

Cemaat: *Çünkü O gayetle yükseldi!*

Başşantör: *Rab kuvvetim ve mezmurumdur; O bana kurtuluş oldu!*

Cemaat: *Rabbe terennüm edeceğim; çünkü gayetle yükseldi.*⁸⁰ Böylece ilâhînin tüm on sekiz ayeti bu tarzda okunur. Son ayete doğru *Küçük Hamd İlâhîsi (Lesser Doxology)* ilave edilir. Bu ilâhînin hemen ardından başşantör tarafından okunan *nakarât* ve cemaat tarafından tilâvet edilen *responsoryum* getirilir.⁸¹

7. Ezber Okuma Formülleri (Recitation Formulas)

Kitabı Mukaddes'in *Mezmurlar* bölümünün muntazam bir şekilde tekrarlanan tonlarla tilâvet edilişinin ve İncil'de bir Resul'ün⁸² yazdığı *Mektup (Epistle)* ile İncil-i Şerif'in (*Gospel*) okunuş formülleri az çok şatafatlı tonlarla okundukları şekliyle *Aşai Rabbani (Litürji)*'nin en eski tilâvetleri arasında yer almaktadır. Ezber duaların nağmeli bir şekilde tilâvet edilmesi ve İncil'den pasajlar okunması *konuşma* ile *şarkı* arasında sınır oluşturacak bir tarz üzere gerçekleşmektedir. O formüller süratlice okunan metnin her bir ayet veya cümlesinin üzerindeki münferit bir ezber okuma notası veya tenordan ibarettir. Bazen tiz veya pes komşu nota önemli bir aksan meydana getirir. Ezber okuma notası “*initium*” diye adlandırılan iki ya da üç notalık “giriş” formülüyle takdim edilebilir. Her ayet veya cümle sonu kısa bir melodik *kadans*⁸³ ile gösterilir.⁸⁴

79 McGehee, *ibid.*, p. 90; Abraham, *ibid.*, p. 57; Einstein, *ibid.*, p. 12.

80 Musa Neşidesi'nin bu ve mütebaki kısmı için bk. *Çıkış* 15: 1-18 vd.

81 Hughes, *ibid.*, II, 3.

82 Muhtemelen Aziz Pavlus.

83 Musiki cümlesinin bitişi, *durgu*; özellikle şiir okumada sesin yükselip düşmesi. Gazimihal, *a.g.e.*, s. 120.

84 Grout & Palisca, *ibid.*, p. 44.

Bu ezber okuma formüllerine benzeyen; az çok karmaşık formüller de vardır ki, bunlar *mezmur tonları* (*psalm tones*) diye adlandırılır. Sekiz kilise makamından⁸⁵ her biri için bir *ton* ve *gezgin ton* (*tonus peregrinus*)⁸⁶ diye adlandırılan ekstra bir ton tahsis edilmiştir.⁸⁷

Bir mezmur tonu *başlangıç* (*initium*) -ki bu yalnız mezmurun ilk ayetinde okunur-, *orta*; *ara tenor* (*tenor-mediatio*) -ki, bu ayet ortasında yarım *kadans*tır- ve *son*; *bitiş tenoru* (*tenor-terminatio*) denilen *son kadans*tan ibarettir. Genellikle bir mezmurun son ayetini *Küçük Hamd İlahîsi* (*Lesser Doxology*) denen şu formül izler: “*Gloria Patri, et Filio, et Spiritui Sancto. Sicut erat in principio, et nunc, et semper, et in saecula saeculorum*” (*Hamdolsun Baba’ya, Oğul’a, Ruhulkudüs’e! Başlangıçta ilk var olan O olduğu gibi, şu an da mevcuttur ve gelecekte de sonsuza dek, dünya durdukça var olacaktır. Âmin!*)⁸⁸

Küçük Hamd İlahîsi’nin (*Doxology*) eski tarz Latince nota sistemi aşağıdaki gibidir:

1. G Ló-ri-a Pátri, et Fí-li-o, et Spi-rí-tu-i Sáncto. *

Sic-ut é-rat in princí-pi-o, et nunc, et semper, et in

saécu-la saecu-ló-rum. A-men. or E u o u a e.

or E u o u a e.

Ya tam koro ile yarım koro ya da iki yarım koro arasında art arda sıra takip edecek biçimde münavebeli olarak gerçekleşen bu tilâvet Eski Suriye Ortodoks Kilisesi (Yakubiler Kilisesi) modellerinin taklit edilmesine dayanmakta olup, o dönemlerde kilise korolarının nasıl bir icra tarzı uyguladıkları tam olarak bilinmemekle birlikte, muhtemel bir modelde şantör antifonun ilk sözlerini, bütün bir koro ise geri kalanını okur. Ayrıca şantör bir *entonasyon*

85 Bu makamlar hakkında bilgi sunulacaktır.

86 Bu ton hakkında ileride bilgi sunulacaktır.

87 Grout & Palisca, *ibid.*, p. 44.

88 Grout & Palisca, *ibid.*, p. 44. Bu ilâhînin nota tanzimine dair bk. http://en.wikipedia.org/wiki/Gloria_Patri

(*tonötüm*)⁸⁹ halinde mezmurun ilk sözlerini okurken, bir yarım koro yarım kıtayı tamamlar ve diğer yarım koro ise ikinci yarım kıtayı okur. Mezmurun geri kalanı *alternasyon*⁹⁰ halinde okunur, fakat *entonasyon* tekrarlanmaz. Nihayet *Hamd İlahisi* yarım korolar tarafından *alternasyon* halinde okunur, sonra da koronun tümü antifonu tekrarlar.⁹¹

8. Kilise Makamları (The Church Modes)

Batı, Bizans'tan sadece *notasyon* değil, aynı zamanda *tonal* sisteminin de ilkelerini almıştır. Bizans uygulaması son derece basitti. Kısaca sistem her biri iki ayrı *diyatonik*⁹² *tetrakord* (dört notadan ibaret yarım oktavlık akort)⁹³ ibaret olan “sekiz makam” kavramı üzerine kuruluydu. Bu makamlardan dördü *otantik* (*hakiki*), diğer dördü ise *tali* (*plagal*; *ikincil*)⁹⁴ idi. Otantik makamlardan birincisi D, ikincisi E, üçüncüsü F, dördüncüsü ise G üzerinde bulunmaktaydı.⁹⁵ Otantik makamlar *nöm*ler dizisinin⁹⁶ önüne konan α , β , γ , δ ; tali makamlar ise π , λ işaretleriyle gösteriliyordu. Tali makamlar, tekabül ettikleri otantik makamlardan dört perde daha pes olan “başlama notaları” üzerine kuruluydular. Bu makamlar sadece *tetrakord*'da yer alan yarım tonluk farklı pozisyon yönünden değil; aynı zamanda *nöm*lerle işaretlenen “melodik formül” yönünden de farklılık arz ediyordu.⁹⁷

Formüllü olan bu melodik kompozisyon prensibi oldukça eskiydi ve bütün Akdeniz ve Yakın Akdeniz müziklerine şamil gözükmekte yalnız bir prensip değil, aynı zamanda bazen Batı'ya; bilhassa dinî musikiye teslim aktüel bir Bizans formülüydü. Bizans Kilisesi'ne özgü gibi gözükün sistem, VI. yüzyıl

89 “Seslem” diye de tercüme edilebilen *entonasyon* bir sese dokunulunca, doğruya yakın veya tam isabetle perde vermesi, sesi pürüzsüz ve gereğince çıkarabilmek demektir ki, anlamdaşı *tonötüm*'dür. Gazimihal, *a.g.e.*, s. 229; Altar, *a.g.e.*, II, 43.

90 Bir müzik parçasındaki tekrarların icrada nöbetleşmesi demektir. Gazimihal, *a.g.e.*, s. 11.

91 Bu tilâvet formülünün şematik yapısı hakkında bk. Grout & Palisca, *ibid.*, p. 45.

92 Bu tabir Yunanca *dia* (*boyunca*) ve *tonos* (*tonlara*) kelimelerinden bileşik olup, “yalın dizi, yalın aralık, yalın yarım perde” anlamlarına gelmektedir. Gazimihal, *a.g.e.*, s. 63.

93 *Tetrakord*: Yunanca *tetra* (*dört*) ve *korde* (*tel*) kelimelerinden bileşik olup, “dört telli, teli-dört” anlamına gelir. Bir oktavda iki tane ayrı tetrakord vardır; çünkü aralarında bir ton vardır. Her tetrakord iki ton ile bir diyatonik yarımtonluk dört sesli yarım dizidir. Geniş bilgi için bk. Gazimihal, *a.g.e.*, s. 249.

94 *Plagal*: Yunanca *plagios* kelimesinden alınma olup “yanında” anlamına gelmektedir. *Plagal tonlar*, *plagal kadans* vb. kullanımlar vardır. Gazimihal, *a.g.e.*, s. 207.

95 Ortaçağ'da D, *re*; E, *mi*; F, *fa*; G de *sol* notasını temsil ediyordu. Gazimihal, *a.g.e.*, s. 38.

96 *Neumes*: Ortaçağ Avrupası'nın gramerdeki vurgu işaretleri gibi çizilen bir cins nota işaretleridir. Gazimihal, *a.g.e.*, s. 183.

97 Abraham, *ibid.*, p. 64.

başlarında Suriye Ortodoks Kilisesi'nde icat edilmiş ve Şamlı St. John (ö. 760) tarafından benimsenmiş şekliyle bütün bir yıl boyu süren ayinsel makamların sistematik kullanımıydı.⁹⁸

Söz konusu sekizli makam sistemi Ortaçağ Kilisesi'nin mirası olup, o dönemde bu makamlar numaralarla belirtiliyor ve çifter çifter gruplandırılıyordu. Tek numaralı makamlar *hakiki (otantik)*, çift numaralı makamlarsa *tali (plagal)* diye adlandırılmaktaydı. *Tali* bir makam *hakiki* makama tekabül etmesi sebebiyle daima aynı *bitiş (final)*'e sahipti.⁹⁹

Ortaçağ Kilisesi'nin tilâvet tarzını karakterize eden bu sekiz makam: 1. *Doryen*, 2. *Hipodoryen*, 3. *Frigyen*, 4. *Hipofrigyen*, 5. *Lidyen*, 6. *Hipolidyen*, 7. *Miksolidyen*, 8. *Hipomiksolidyen* diye adlandırılmış olup, tek rakamlar *hakiki*, çift rakamlarsa *tali* makamları göstermektedir. Burada her makamın *tenor* diye adlandırılan ikinci bir karakteristik notası vardır. Karşılıklı olarak *tali* ve *hakiki* makamların bitişleri (*final*) aynı iken, tenorları farklıdır. Buna göre 1 no.lu *hakiki* makamlardaki *tenor, final*'in beş derece üstünde bir tiz enterval oluştururken, 2 no.lu *tali* makamlarda bulunan *tenor*, tekabül ettiği *hakiki* makam tenorunun üç derece altında yer alan bir pes enterval oluşturur. Yalnız 3 no.lu makam müstesnadır; burada ne zaman bir *tenor, Frigyen*'deki B (*si*) notası üzerinde yer alırsa o, *Hipofrigyen*'deki C (*do*) notasına doğru tize çıkar.¹⁰⁰

Arz etmeye çalıştığımız bu sekizli makam sisteminde yer alan *final, tenor* ve nota tanzimi bir makamın karakterize edilmesine katkıda bulunurlar. *Tali* bir makam farklı bir *tenor* ve dizime sahip olması yönünden, karşısına geldiği *hakiki* makamdaki ayrıdır. *Hakiki* makamlarda bütün dizi *final*'in üzerinde yer alırken, *tali* makamlarda *final* oktavın altından başlamak üzere dördüncü derece yukarıda bulunan bir notadır. Böylece 1 ve 8.ci makamların dizimi aynı, *final* ve *tenor*ları farklıdır. Mamafih uygulamada *tali* makamdaki bir nota *tali* oktavdan daha ileriye yükselebilirken, *hakiki* bir makamda mevcut olan monoton bir okuma (*chant*) *final*'in bir altındaki notaya ulaşacaktır.¹⁰¹

Bu sekizli makam sistemi, çok sonraları İsviçreli bir müzik teorisyeni olan Henricus Glareanus (ö. 1563) tarafından 1547'de yayımlanan *Dodekachordon (On ikili Şekil; On İki Telli Çenk)* isimli tez çalışmasında on iki makamlık sisteme ikmal edilmiştir. Glareanus bu yeni sistemde sekiz makama ilave olarak 9 ve 10.cu makamları *Eolyen* ve *Hipoeolyen*, 11 ve 12.ci makamları da *İyonyen* ve *Hipoiyonyen* diye adlandırmıştı.¹⁰² Bu makamlardan *Eolyen* önceki sekiz

98 Abraham, *ibid.*, p. 64.

99 Şekil için bk. Grout & Palisca, *ibid.*, p. 55.

100 Bu sekiz makamın nota sistemi hakkında bk. Grout & Palisca, *ibid.*, p. 55-56.

101 Grout & Palisca, *ibid.*, p. 56.

102 Grout & Palisca, *ibid.*, p. 56-57.

makamdan 1 no.lu *Doryen* ile birlikte *tetrakord* (*telidört*); yani dört notadan ibaret yarım oktavlık akordun dibine ulaşan ve adına *Pisagor Tonu* (*Pythagorean Tone*) denen, Yunan müziğinin en eski, temel yarım tonları olarak değerlendirilmektedir.¹⁰³

Öngörülen bir diğer sisteme göre önce *Doristi* (*Doryen*), *İasti* (*İyonyen*), *Frigisti* (*Frigyen*), *Eolisti* (*Eolyen*), *Lidisti* (*Lidyen*) olmak üzere beş makam esas alınmış, sonra bu makamlardan her birine tâbi olmak üzere biri altta, biri üstte ikişer makam ihdas edilerek, alttakinin adına *ipo* (*hipo*), üsttekinin adına da *iper* (*hiper*) edatı eklenmek suretiyle örneğin, *İperdoristi*, *Doristi*, *İpodoristi* vb. şeklinde tam on beş makam merdiveni oluşturulmuştur.¹⁰⁴

Ebu'l-Ferec Isfahânî (ö. 967)'nin *Kitâbu'l-Eğânî*'sinde sistematik olarak yer alan *Parmak Tarzları* (*Finger Modes*) otantik bir enstrüman olan udun telleri esas alınarak İslâm müziğinin sekizli makam sistemini oluşturmuştur ki, bu, Kilise'nin otantik sekizli makam tarzının bir izdüşümü gibi gözükmektedir. Kindî (ö. 866)'nin aruz ölçülerini kullanmak suretiyle benzer şekilde sistemleştirdiği sekizli bir ritmik tarzdan da söz edilmektedir.¹⁰⁵

Bazı Antikçağ Yunan filozoflarının söz konusu makamlara, teşbih tarzı üzere farklı yorum ve anlamlar kazandırdıkları bilinmektedir. Örneğin, Platon'a göre Yunan müziğinde bir tek makam vardır ki, o da *Doristi* (*Doryen*)'den ibarettir. Hatta Platon: “Faziletli insanda işlerle sözler **Doristi** makamındaki sesler gibi tamamıyla birbirine uyar; yoksa **İasti**, **Frigisti** yahut **Lidisti** makamlarındaki gibi değil” derken, Aristo: “Başlıca iki tip Teşkilâtuesasiye vardır; **Demokrasi** ve **Oligarşi**... Tıpkı **Poyraz** ve **Lodos** diye başlıca iki rüzgâr bulunduğu ve bazılarınca makam sayısının **Doristi** ve **Frigisti** olarak ikiye indirildiği gibi” demiştir. Pisagor ve Aristides Quintilianus'a göreyse Yunan müziğinde ancak üç tane hakiki makam vardır: *Doristi*, *Frigisti* ve *Lidisti*.¹⁰⁶

9. Solfej (Solmizasyon)

Müzik dünyasının geleceğine ışık tutması açısından eski Kilise müziğinin önemli buluşlarından birisi de *solfej* olgusudur. *Solfej*; diğer adıyla *solmizasyon* “nota adlarıyla söyleyecek şekilde bir ses parçasının okunuşu” ya da “notadan okuma” diye tarif edilebilir.¹⁰⁷

103 Abraham, *ibid.*, p. 29.

104 Arel, Hüseyin Sadettin, *Türk Musikisi Kimindir?* Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1969, s. 123-124.

105 Geniş bilgi için bk. Farmer, Henry George, *The Music of Islam (Ancient And Oriental Music)*, Ed. by Egon Wellesz, London Oxford University Press, New York Toronto 1957, I, 448; Abraham, *ibid.*, p. 194-198.


106 Arel, *a.g.e.*, s. 102-103.

107 Gazimihal, *a.g.e.*, s. 234.

Hazırlıksız okuma talimi amacıyla XI. yüzyılda Arezzo Keşişi Guido (ö. 1050), Büyük Gregory tarafından oluşturulan ve *Gregoryen Tilâveti*'nde kullanılıp XI. yüzyıla kadar revaçta kalan A-C-D-E-F-G harflerinin yerine geçecek şekilde, en azından 800'lü yıllardan kalma bir *ilâhî* metninin altı adet ibaresinin baş harfleri olan *ut, re, mi, fa, sol, la* hecelerinden ibaret bir nota sistemi ortaya koydu. Türünün ilk örneği sayılan ve adını başlangıçtaki Latince ibareden alan; Hz. Yahya'yı (Vaftizci Yahya) kutsayan "*Ut queant laxis*" ilâhîsinin notasyonu:

Ut Queant Laxis
Reading Chant

Second Mode
The syllables surrounded by rings were used by the monk Guido of Arezzo (+ 1050) to teach the scale. The melody is given in the original position.



(Nativity of St. John the Baptist)

"Do-re-fa-re-mi-re-re-re-do-re-mi-mi-mi-fa-sol-mi-re-mi-do-re-fa-sol-la-sol-fa-re-re-,

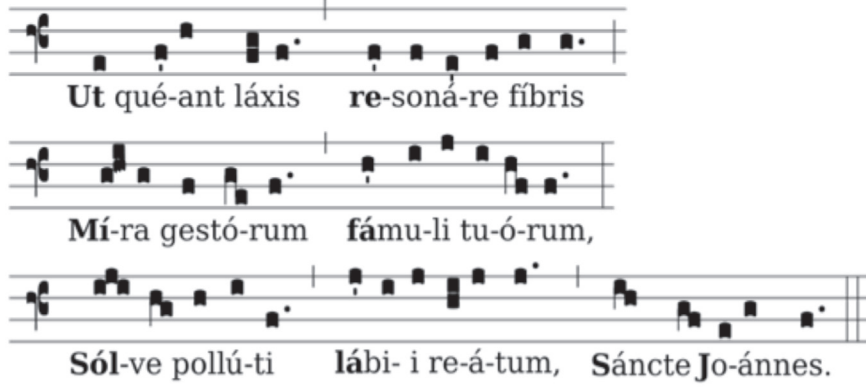
Sol-la-sol-fa-mi-fa-sol-re-la-sol-la-fa-sol-la-la-sol-fa-mi-re-do-mi-re"; metni ise:

"**Ut-que-ant la-xis re-so-na-re fi-bris Mi-ra ge-sto-rum fa-mu-li tu-o-rum,**

Sol-ve pol-lu-ti La-bi-i re-a-tum, San-cte Jo-an-nes (Kulların senin harikulade işlerini gelecekte serbestçe terennüm edebilsinler diye, tüm günah lekelerini onların kirli dudaklarından izale et, ey Aziz Yahya!" şeklinde yapılandırılmıştır.¹⁰⁸

Bu ilâhînin eski tarz Latince solfeji ise aşağıdaki şemada resmedildiği gibidir:

108 Grout & Palisca, *ibid.*, p. 57; Gazimihal, *a.g.e.*, s. 67 vd.



Bu *solfej* heceleri bizim *ut* yerine *do* dememiz ve *lân*ın üstüne bir *ti (si)* eklememiz hariç, hâlen talimlerde kullanılmakta olup, sistem Guido'dan sonra farklı biçimlerde gelişmeye devam etmiştir.¹⁰⁹

Guido'nun solfejinde yer alan "*ut*" notası, sonu sessiz harfle tıkanık düş-tüğü için, zamanla "*tu*" diye tersinden söylenmesi tercih edilir olmuş; bu da ni-hayet erkenden, dolu bir ağızla "*do*" diye söylenmekle kıvamını bulmuştur.¹¹⁰ Diğer bir görüşte ise söz konusu ilâhîde geçen bu "*ut*" işareti, "*dominus*" (*rab*) kelimesinin ilk hecesi olan "*do*"ya çevrilmiştir.¹¹¹

10. Dinî Müzik Seküler Müziğe Katkı sağlamıştır.

Kilise müziğinin geçmişiyle ilgili vardığımız kanaat şu ki, bugünkü Batı dünyası şu an sahip olduğu tüm müzik verilerini tarihî arka plandaki eski Kilise Babalarına borçludur. Örneğin, eski *Plen-Şan* okuyuşları ile Guido'ya ait solmizasyonun ilk heceleri olan *ut (do)-re-mi-fa-sol-la* notalarıyla yapılan sözsüz ses egzersizleri bugünkü modern opera müziğinin temelini oluştur-maktadır.¹¹² Keza İtalyan opera stilinin gelişmesinde özellikle dinsel müziğin büyük etkisi olduğu bir gerçektir. XVI. yüzyılın ikinci yarısına doğru, *monodik* kilise müziğinin dünya olaylarına da yönelerek dramatize edilmesiyle dir ki, gerçek operaya giden ilk yol açılmıştır. Nitekim *armoni* fikrinin dünyaya gelmesini körükleyen başlıca amil kiliselerdeki ilâhîlerin hepsinin ne *tenor* ne de *bas* olmayan birtakım sesler tarafından *ünübirlilik* bir sesle okunmasındaki zorluklardır.¹¹³ Keza bizdeki cami ve tekke musikisi, mütebahhir beste ve güf-

109 Grout Palisca, *ibid.*, p. 57 vd.

110 Gazimihal, *a.g.e.*, s. 260.

111 Uzdilek, *a.g.e.*, s. 17.

112 Geniş bilgi için bk. Altar, *a.g.e.*, II, 42-43.

113 Altar, *a.g.e.*, I, 5; Uzdilek, *a.g.e.*, s. 67.

tecilerin ustalıklı icraları sayesinde; gerek usullü (ilâhî, ayin, nefesler, tespih vb.) gerek usulsüz (Kur'an, ezan, kamet, mevlit, münacat, tekbir vb.) okunan türleriyle, Türk sanat müziği başta olmak üzere pek çok müzik türümüze ilham kaynağı olmuştur.¹¹⁴ Nitekim eski Mısırlı hâfizlardan Mustafa İsmail, Muhammed Umran vb. Kur'an tilâvetinde temayüz etmiş şahsiyetlerin Mısırlı pek çok sanatçıya ilham kaynağı olduğu ehlince malumdur. Hatta meşhur şarkıcı Ümmü Gülsüm'ün (Ummu Kulsûm: ö. 1975) merhum Mustafa İsmail (ö. 1978)'den bazı tarz ve makamlar iktibas ettiği söylenmektedir. Bizde de merhum bestekâr Sadettin Kaynak (ö. 1961) hem dinî musikiyi hem de seküler müziği birlikte yürütmüş olup, Sultan Selim Camii ve Sultanahmet Camii'nde imamlık yapmıştır.

11. Tilâvet Yönünden Kur'an'la Diğer Kutsal Metinlerin Mukayesesi

A. Benzer Yönler

1. Musiki Mükemmelliği

Kur'an-ı Kerim ve önceki Semavî Kitapların tilâvetindeki musiki mükemmelliğinin müşterek bir karakter arz ettiği malûm olup, her iki tilâvetle ilgili bazı örnekler sunmamız yerinde olacaktır.

Gerek Hz. Peygamber'in gerek bazı sahabenin mükemmel bir eda ile çok güzel Kur'an okuduklarına ve dinleyenleri etkilediklerine dair sahih rivayetler mevcuttur. İşte birkaç örnek:

Berâ b. Âzib anlatıyor: "*Peygamber'i yatsı namazında "Wettîni Wezzeytûni.." suresini okuyorken işittim. Ondan daha güzel sesli, daha güzel okuyan birini dinlememiştim.*"¹¹⁵ Bu rivayet Hz. Peygamber'in tilâvetteki icra mükemmelliğini ve sahip olduğu ses güzelliğini açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

Hz. Peygamber, tilâvetini dinleyip çok beğendiği Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye hitaben: "*Dün gece senin kıraatini dinlerken beni bir görseydin! Ey Ebû Mûsâ! Sana gerçekten Davud hanedanının mizmarlarından (tonlarından) bir mizmar verilmiş!*" buyurmuştur.¹¹⁶ Hadis metninde çoğul olarak zikredilen "*mezâmîr*" kelimesi Kitabı Mukaddes'teki "*Mezmurlar*" bölümünü çağrıştırmaktadır. "*Mezmurlar*" Hz. Davud'a verilen Zebur'dan başkası değildir. Bu kutsal metinde toplanmış bulunan "*mezâmîr*" ilâhîleri Batı'da kompozitörler için ilham kaynağı olmakta devam etmiştir.¹¹⁷ Hatta aynı hadisin bir diğer varyantında

114 Bilhassa tekke müziğinin Türk musikisine sağladığı katkılara dair bk. Nuri Özcan-Yalçın Çetinkaya, "Musiki", *DİA*, İstanbul 2006, XXXI, 260.

115 Buhârî, *Ezân*, 101.

116 Buhârî, *Fadâilu'l-Kur'an*, 31; Muslim, *Müsâfirin*, 236.

117 Gazimihal, *a.g.e.*, s. 211.

Hız. Peygamber'in sitayişkâr sözleri karşısında Ebû Mûsâ: “*Beni dinlediğini bilseydim o tilâveti senin için süslediğçe süslerdim*” demiştir ki,¹¹⁸ hadis metninde (“*..le habbertuhû leke tabbîrâ*”) geçen **tabbîr** ifadesi “güzellik, güzel, bezemek, güzel eser vb.” anlamına gelen **hibr** kökünün **tefîl** kalıbına aktarılmış şeklidir.¹¹⁹ Aynı **hibr** kökü “âlim, erdemli, Yahudi din bilgini; haham” anlamına da gelmekte olup, bunun çoğulu olan **abbâr** lafzı Kur’an’da geçmektedir.¹²⁰ Bu son değerlendirmeye göre Ebû Mûsâ Hz. Peygamber’e sanki: “*Beni dinlediğini bilseydim o Kur’an’ı sana bir hahamın Zebur okuması gibi daha nağmeli okurdum*” der gibidir.

Hız. Peygamber'in Ebû Mûsâ'nın tilâvetini betimleyen o takdîr-kâr sözlerinden, bu sahâbenin Kur’an’ı *davudî* bir tonla okumuş olduğu sonucu çıkarılabilir. Bu açıdan bakılacak olursa Ebû Mûsâ'nın usta bir “Kur’an Tenoru” olduğunu söyleyebiliriz. Zaten *tenor*, *Plen-Şan* denilen; Gregoryen tarzındaki mezmur okumayı teşkil eden ve onu okuyan *ses partisi* demek olup, *pes ses* ana melodiyi zapt ettiği için *tenor* ismiyle anılır. Bu isim Latince “tutmak, zapt etmek” anlamındaki *tenere* kökünden türemiş olup, XV. yüzyılın ortalarına kadar *polifonik* bir kompozisyonun en *pes* tonlu bölümlerini belirtmek için kullanılıyordu.¹²¹ Ayrıca müzik literatüründe “*tenorlaştırmak*” denen bir tabir vardır ki, bu, *bariton* olarak başlayıp, *tenorun* ses rengiyle söylemek anlamına gelmektedir.¹²² Bugün de hâlâ kiliselerde tilâvet icra eden *davudî* ses tonlu tenorları dinlemekteyiz ki, bu gelenek bir bakıma Hız. Davud’un ses mirasını devam ettirmektedir.

Ebû Hureyre’den rivayet: Hız. Peygamber: “*Kur’an’ı ezgili okumayan bizden değildir*” buyurmuştur.¹²³ Yine Ebû Hureyre’nin bir rivayetinde Hız. Peygamber: “*Allah hiçbir şeyi, güzel sesli bir peygamberin Kur’an’ı açıktan ve ezgili biçimde okumasını dinlediği gibi dinlememiştir*” buyurmuştur.¹²⁴ İşte tüm bu ve benzeri hadisler Kur’an’ın tatlı bir makam ve etkileyici bir ses tonuyla okunmasının hem meşruluk delili hem de teşvikçisi olmaktadır.

118 Beyhakî, *es-Sunenu'l-Kubrâ*, Dâiratu'l-Ma'ârif, Haydarabat 1924, III, 12; İbnu'l-Esîr, Mecduddîn el-Mubârek b. Ahmed el-Cezerî, *Câmi'ül-Usûl fî Ehâdisi'r-Rasûl*, el-Mektebetu'l-Hulvânî, y.y., 1972, IX, 79-80 (Hadis No: 6621).

119 Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, Beyrut 1988, III, 218; Râgıb el-İsfehâhî, Ebu'l-Kâsım Huseyn, *Mufredâtu Elfâzi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kalem, Beyrut 2009, s. 215, “h-b-r” md.

120 Bk. Mâide 5/44, 63; Tevbe 9/31, 34.

121 Grout & Palisca, *ibid.*, p. 77; Gazimihal, *a.g.e.*, s. 248.

122 Gazimihal, *a.g.e.*, a.y.

123 Buhârî, *Tevhîd*, 44; Ebû Dâvûd, *Vitr*, 20.

124 Buhârî, *Fadâilu'l-Kur'ân*, 19; *Tevhîd*, 32; Muslim, *Müsâfirîn*, 232-234.

Eski Kutsal Metinlerin de geçmiş peygamberlerce müessir bir eda ile okunmuş olduğu hususu hem Kur'an hem de Kitabı Mukaddes'te belirtilmektedir:

*“Andolsun, Davud’a tarafımızdan bir üstünlük verdik. “Ey dağlar ve kuşlar! Onunla beraber tespih edin!” dedik”.*¹²⁵

*“Doğrusu biz, akşam sabah onunla birlikte tespih etsinler diye dağları ve toplu halde kuşları Davud’un emrine vermiştik”.*¹²⁶ Bu iki ayetten anlaşılan o ki, Hz. Davud, Allah'ın kendisine bahsettiği o güzel sesiyle Zebur okumaya başlayınca, onun yüksek perdeli sesi dağlardan yankılanıyor ve bu sesi işiten kuşlar etrafında toplanıp kendisine eşlik ediyordu. Yine benzer bir yorumla göre Hz. Davud günahından¹²⁷ ötürü hüznü ve nağmeli bir şekilde ağlayıp figan ederken, dağlar yankılarıyla, kuşlar da ötüşüyle ona yardımcı oluyorlardı.¹²⁸ Demek ki, Hz. Davud'un bu efsunkâr icrası esnasında dağlar ve kuşlar (tabir caizse) onunla birlikte düet yapıp, bir tür vokalistik görevi üstleniyordu.

*“Yessé'nin oğlu Davud diyor ve yükseğe çıkarılan adam; Yakub'un Allah'ının mesihi ve İsrail'in tatlı mezmur şairi diyor.”*¹²⁹ Davud'un son sözleri olarak sunulan bu *Eski Ahit* pasajı onun tatlı bir eda ile Zebur okuduğunu ortaya koymaktadır.

*“Ve Rabbin ruhu Saul'dan ayrıldı ve Rab tarafından kötü bir ruh onu üzüyordu. Ve Saul'un kulları kendisine dediler: İşte şimdi Allah tarafından kötü bir ruh seni üzüyor. Efendimiz karşısında olan kullarına emretsin, iyi çenk çalan bir adam arasınlar ve vaki olacak ki, Allah tarafından senin üzerine kötü ruh geldiği zaman el ile çalar ve sen iyi olursun. Ve Saul kullarına dedi: Şimdi benim için iyi çalabilen bir adam hazırlayın ve bana getirin. Ve gençlerden biri cevap verip dedi: İşte, Beyt-Lehemli Yessé'nin iyi çenk çalan bir oğlunu gördüm... Ve vaki oldu ki, Allah tarafından Saul'a kötü ruh geldiği zaman Davud çengi alır ve el ile çalardı ve Saul dinlenir ve iyi olurdu ve kötü ruh kendisinden ayrılırdı”.*¹³⁰ Bu *Eski Ahit* pasajı da Davud'un arp çalarak Saul'un cinnetini tedavi edebilecek derecede usta bir sazende olduğunu ortaya koymaktadır.

125 34. Sebe', 10.

126 38. Sâd, 18-19.

127 Hz. Davud'un “Koyunlar Meseli” ile dile getirilen bu günahı hakkında bk. 38. Sâd, 21-26. II. Samuel 12: 1-7.

128 Ebu'l-Kâsım el-Ka'bi el-Belhi, Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd, *Tefsîr (Dirâsetun Tablîliyye)*, haz.: Hıdır Muhammed Nebhâ, takdim: Rıdvan Seyyid, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Lübnan 2007, s. 282; Sa'lebi, Ebû İshak Ahmed b. Muhammed, *el-Keşf ve'l-Beyân*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2004, V, 140; Zemahşeri, Ebu'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd, *el-Keşşâf*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Lübnan 2009, III, 554.

129 II. Samuel 23: 1.

130 I. Samuel 16: 14-23.

2. Makam Yapılanması

Bugün İslâm dünyasında Kur'an tilâveti esnasında uygulanan makamlarla, Hıristiyan dünyasındaki Kilise okuyuşlarında yer alan makamlar arasında bazı çarpıcı benzerliklerin yaşandığına şahit olmaktayız. Bu durumda Doğu ve Batı'nın bir şekilde birbirini etkilediği veya birbirinden etkilendiği meselesi ortaya çıkmakta olup, hangisinin etkileyen, hangisinin etkilenen olduğu hususu tartışmalıdır. Örneğin, Alfred Einstein (ö. 1952), Stephen Georgeson Hatherly (ö. 1905) ve Hüseyin Nasr gibilerin değerlendirmesi ve Hellmut Ritter (ö. 1971) gibilerin tenkitli bilgi aktarımına göre Batı Doğu'yu; Grout (ö. 1987) ve Palisca (ö. 2001) ikilisiyle Sadettin Arel (ö. 1955) gibilerin tespitinde ise Doğu Batı'yı etkilemiştir.¹³¹ Her ne şekilde olursa olsun; ister Doğu Batı'yı ister Batı Doğu'yu etkilesin; bu son derece doğal bir süreç olarak algılanmalıdır diye düşünüyoruz. Zira musiki evrensel bir olgu olması hasebiyle her etkileyenin aynı zamanda etkilenen olması kaçınılmazdır.

Arel, Bizans müziğinin Türk müziğinden yararlandığını iddia eden çıkışında, bunun tam aksini iddia eden İngiliz Hatherly'nin Türk müziğinin Bizans müziğinden alındığını ispatlamak için düzenlediği bir cetvelde *Gregoryen* melodilerini oluşturan kilise makamlarını mukayeseli olarak sunarken, (*Hipomiksolidyen*'in yer almadığı) bu cetvelde doryene düğâhın, hipodoryene aşiranın, frigyene segâhın, hipofrigyene arakın, lidyene çargâhın, hipolidiyene rastın, miksolidiyene de nevanın tekabül ettiğini söylemekte ve bu makamların Bizans kavramı olduğunu ispatlamak isteyen Hatherly tarafından bunların başına birer "to" külâhı geçirilerek *to neva*, *to çargâh*.. şeklinde yazıldıklarını belirtmektedir.¹³² Ne var ki, Arel'in bu tespit ve iddiaları tartışmaya açıktır diye düşünüyoruz. Şöyle ki, söz konusu cetvelde *Doryen'e* düğâhın tekabül ettiği gösterilirken, şayet bununla makamın "karar perdesi" kastediliyorsa doğrudur; aksi takdirde tartışmalıdır. Çünkü düğâh buram buram saba kokarken, *Doryen* hüseyni ve uşşak karışımı bir makamı çağrıştırmaktadır. Yine internet ortamında dinleyip duyabildiğimiz kadarıyla *Frigyen*'in kürdî, *Lidyen*'in eviç, *Eolyen*'in nihavent, *Miksolidyen*'in ise çargâh koktuğu bir makamlar dizisine şahit olmaktayız. Dolayısıyla rahatlıkla söyleyebiliriz ki, gerek yakın geçmişimizde gerek günümüzde; Mısır'dan Mustafa İsmail, Muhammed Umran, Kâmil Yusuf el-Behtîmî, Sıddık Minşâwî, Abdussamed, Muhammed Leysî, Mustafa Râgıb Galweş; İstanbul'dan ise Sami Efendi, Sadettin Kaynak, Ali Rıza Sağman, Hasan Akkuş, Ali Üsküdarî, Kâni Karaca gibi, Kur'an tilâvetinde temayüz etmiş şahsiyetlerin tilâvet esnasında uyguladıkları bayatî, hüseynî,

131 Bu konuda geniş bilgi için bk. Çağıl, Necdet, *Kur'an-ı Kerim ve Kitabı Mukaddes Mukayyesine Özgün Bir Yaklaşım*, Araştırma Yayınları, Ankara 2005, s. 91-94.

132 Bk. Arel, *a.g.e.*, s. 176-177.

saba, hicaz, kürdî, nihavent, şehnaz, rast, segâh, çargâh vb. makamlar Kilise tilâvetinde uygulanan o meşhur on iki makamla bir şekilde benzerlik oluşturmaktadır.

Her iki farklı tilâvet arasındaki ilginç benzerliklerden birisi de daha önce değindiğimiz sekiz kilise makamı için tahsis edilmiş olan tonlardan ekstra bir ton olan *Gezgin Ton (Tonus Peregrinus; Wandering Tone)*'dur. Bu musiki teriminin mahiyetine vakıf olamadığımız için, Erzurum Güzel Sanatlar Fakültesi Müzik Bölümü öğretim üyelerinden bazı uzman şahıslarla irtibat kurmamız sonucu öğrendiğimiz bu özel Kilise tonu, bizzat müşahedemize açık olarak icra edilen bir tambur faslında, üst perdelerde yapılan uzun bir gezintinin ardından, karar perdesi olan *sol* notasına inmeyerek, bir üst perde olan *la*'da kalıyordu. Böylece icra faslı adeta "*Beni ait olduğum sol perdesine indir de orada rahat edeyim*" der gibi, insanda bir beklenti hissi uyandırmakta ve insan bu icranın son bulmasını merakla beklemektedir. İşte, icra işinde karar perdesine yeniden dönme ile ilgili sunmaya çalıştığımız bu tilâvet tarzını merhum Mustafa İsmail gibi, Mısırlı usta hâfizların da zaman zaman uyguladıklarına şahit olmaktayız. Sözelimi, hâfiz tiz bir *segâh* perdesinde devam ederken, yarım tizlik bir enterval uygulayarak *rast* perdesine intikal etmekte ve dinleyicide "*acaba segâha tekrar ne zaman dönecek*" diye bir merak uyandıracak derecede bu perdeyi bir süre devam ettirip, tekrar eski *segâh* perdesine dönmektedir. Keza aynı tarz *çargâh-saba, nihavent-neva; nihavent-hicaz, nihavent-rast vb.* ikili makamlar arasında da uygulanmaktadır. Böylece, gerçekte bir *mezmur* okuma tonu olan **gezgin ton** hem Kilise hem Kur'an tilâvetinde ortak bir kullanım alanı bulmakta ve dinleyiciyi okunan pasajı pürdikkat dinlemeye adeta mahkûm etmektedir.

Kur'an tilâvetiyle Kilise tilâveti arasındaki makam benzerliklerinden biri de her ikisinin seküler müzikten yararlanması keyfiyetidir. Örneğin, Kilise müziği bilhassa Ortaçağ döneminde bazı kompozitörlerin tazelik ve tecrübe şevkiyle yaptıkları çalışmalar sonunda, vurgulu ve ritmik olan ve enstrüman eşliğinde okunan *taverna* müziğinden yararlanmışken, İslâm dünyasında da IX. asırla birlikte popüler halk şarkılarının melodileri Kur'an'ın nağmeli biçimde tilâvet edilmesinde kullanılmaya başlanmıştır.¹³³

Yine her iki tilâvet arasında yaşanan benzerliklerden biri de, bu tilâvetlerin icrasında uygulanan farklı makamların farklı psikolojik tesirleridir. Daha önce Kilise makamlarının on iki türünden bahsetmiştik. Bu makamlardan bazıları Antikçağ filozofları tarafından ilginç betimlemelere konu olmuştur. Örneğin Platon'a göre biz feryat-fıgan dinlemek istemiyorsak, *Miksolidyen* ve

133 Burns, *ibid.*, I, 476; Farmer, *ibid.*, I, 439.

*Syntonolidyen*¹³⁴ gibi feryatlı harmonileri atmalıyız. Hatta şu bildik *Lidyen* ve *İyoniyen* makamları kadınımsı ve yumuşatıcı oldukları için savaş adamlarına hiç yaramaz; bu yüzden reddedilmelidir; sadece kahramanlık özelliği taşıyan *Doryen* ve ikna edici *Frigyen*'e müsaade edilmelidir.¹³⁵ Aristo'ya göre ise *Mik-solidyen* gibi bazı makamlar insanlara keder ve ağırlık verirken, bazıları da *Doryen*'in özgün tesirinde ortaya çıkan şekliyle mutedil ve sakin bir mizaç doğurur. *Frigyen* ise şevk ve gayret telkin eder.¹³⁶ Aynı durum bizim makamlarımız için de geçerlidir. Örneğin, *nihavent, rast, mahur, segâh* vb. makamlar coşku ve şevk hissi uyandırırken, *hicaz, hüseyni, saba, çargâh* vb. makamlar hüznün telkin eder. Nitekim bizdeki mehter marşlarının birçoğu coşku ve kahramanlık ruhu aşıl原因 *rast* ve *mahur* makamlarıyla bestelenmiştir. Şu halde Kur'an tilâvetinde bulunacak usta bir yorumcunun "*Tahvîl-i Edâ ve Tahzin-i Sadâ*" kuralınca tazim, müjde ve rahmet içerikli ayetleri tiz bir ses tonuyla okurken, şevk ve coşku veren makamları; azap, helâk ve nedamet sahnelerini betimleyen ayetleri ise pes tonlu okurken hüznün verici makamları kullanması yerinde olacaktır.

Her iki tilâvet türü arasındaki makam benzerliğini yakından görmek için, daha önce kısmen tanıtmaya çalıştığımız, St. Ambroz tarafından tanzim edilmiş olup, *Ambrosiyen Responsoryumları* arasında yer alan ve çok eski bir Sinagog mezmur türü olan "*Halelû-yah*" ilâhîsini notasyonu ile birlikte takdim etmek istiyoruz:

Fa- la- la- sol-sol-la-sol-fa-mi-sol-re / Do-re-fa-mi-fa / Sol-fa-mi-re-re
Can-te-mus-Do-mi-no- hal-le-lu-jah / hal-le-lu-jah- hal-le-lu-jah.
Fa- la-la- sol-sol-la-sol-fa-mi-sol-re / Do-re-fa-fa-fa-fa- sol-mi-fa-re-re
Can-te-mus-Do-mi-no glo-ri-o-se / Qui-a-tac-tus-est-no-bis-in-sa-lu-tem.
(Rabbe terennüm edelim: Elhamdülillah! Elhamdülillah! Elhamdülillah!
*Rabbe şanlı şerefle terennüm edelim! Çünkü O bizim kurtarıcımız oldu!)*¹³⁷

Kanaatimizce bu ilâhînin makamı *Doryen* olup, bizdeki bayatî ve hüseynî karşımlı bir makam yapılanması arz etmektedir. Ayrıca "*Elhamdülillah*" terennümünün üç kez tekerrürü, bizdeki Cuma hutbelerinin başlangıcında aynı *hamd* duasının üç kez tekrarlanmasına benzer olup, bu da semavi dinler arasındaki yakın benzerliğin bir yansımasıdır.

134 Pek tanınan bir makam değil.

135 Abraham, *ibid.*, p. 32.

136 Grout & Palisca, *ibid.*, p. 13.

137 Hughes, *ibid.*, II, 70.

3. İcra Tarzı Benzerliği

3.1. Monofonik Tarz

Kilise okuyuş tarzları içerisinde en otantik olanının *monofonik* okuma tarzı olduğunu belirtmiştik. Kur'an tilâvetinde de oturmuş şekliyle öteden beri cari olan gelenek tek kişi tarafından gerçekleşen icra tarzıdır. Şu halde Hz. Peygamber'in devrinden bu yana İslâm dünyasının benimsemiş olduğu; tek kişi tarafından gerçekleşen okuma *monofonik* tarz olup, bu noktada Kur'an tilâvetiyle Kilise tilâveti arasında ciddi bir benzeşme yaşandığı çok açıktır. Bunun dışında aynı ses perdesini ve rengini kullanmak suretiyle, koro halinde de *monofonik* bir Kur'an tilâveti icra edilebilir. Nitekim bazı Endonezyalı ve İranlı hâfızların bu tarz üzere okudukları bilinmektedir.

3.2. Antifonik Tarz

Karşılıklı okuma esasına dayanan bu Kilise tarzı hakkında daha önce bilgi vermiştik. İslâm dünyasında bu tarzın, önemli bir dinî musiki türü olan ilâhîlerde uygulanmasına rağmen Kur'an tilâveti için alışılmış bir tarz olmadığı bilinmektedir. Fakat Suyûtî'nin Nevevî'den nakline göre bir grup insanın Kur'an okumak üzere bir araya toplanarak, gruptan bazılarının bir pasajı okuyup, diğerlerinin de sıradaki pasajı okuyacakları şekilde kendi aralarında *dönüşümlü* bir tarz üzere Kur'an okumalarında hiçbir sakınca yoktur.¹³⁸ Gerçi Nevevî'nin kastettiği tarz, *antifoni* ile birebir örtüşen bir tilâvet değildir. Zira antifonik tilâvette esas olan, daha önce değindiğimiz gibi ikiye bölünen koronun her iki bölümü veya rahiple (şantör) koro arasında münavebeli, tekrarlı ve oktavlar halinde okumaktır. Fakat bu tür bir icrada karşılıklı ve münavebeli okumak esas olunca, diğer tali unsurların bu esasa uygulanması mümkündür. Üstelik antifonik okumada ("Çünkü inayeti ebedidir"¹³⁹ ayetinde olduğu gibi) belli bir ayetin tekrarlanması söz konusu olduğundan, bunun Kur'an tilâveti için çok uygun bir tarz olduğu söylenebilir. Örneğin, iyi bir kıraat ve musiki eğitimi görmüş bir grup okuyucunun bir araya gelerek, *Rahman* suresinde 31 kere tekrarlanan "*Febieyyi âlâi Rabbikumâ tukezzibân*" ve *Murselât* suresinde 10 kez tekrarlanan "*Weylun yewmeizin lilmukezzibîn*" ayetlerinde karşılıklı ve oktavlar halinde *antifonik* bir tilâvet örneği sergilemesi herhalde çok daha cazip ve görkemli olacaktır. Ne var ki, böyle bir icranın gerçekleşebilmesi için okuyucuların hiç falso yapmaksızın, aynı makamı koro halinde ve oktavlı olarak uygulamaları gerekecektir.

138 Çağıl, *a.g.e.*, s. 98.

139 Mezmurlar 136: 1-26.

3. 3. *Responsoryal Tarz*

Daha önce ifade ettiğimiz gibi korobaşı (şantör) ile koro arasında “cevaplı okuma” esasına dayanan bu icra tarzı gerçekte Sinagog ve Kiliseye özgü olmakla birlikte, bu tarzın Kur’an tilâvetinde de uygulama bulunduğu bir vakiydir. Bunun en bariz örneği, cuma ve bayram namazları başta olmak üzere cemaatle kılınan akşam, yatsı ve sabah namazlarında imamla cemaat arasında yaşanmaktadır. Şöyle ki, imam açıktan okuduğu *Fatiha* suresinin sonunu; biri *meddi lâzım*, diğeri *meddi ârız* olmak üzere peş peşe 8 elif miktarı (8 zamanlı) bir *med* uygulayarak “*waladdâââllîîîn*” şeklinde bağlarken, (Hanefilerin dışındaki) cemaat “*Allah’ım kabul buyur*” anlamındaki “*âmîn*” dua sözcüğünü, imamın *med* ve nağmesine tamı tamına uygun olarak “*ââââmîîîîn*” şeklinde telaffuz eder ki, işte bu, koro konumunda bulunan cemaatin şantör konumundaki imama cevap vermesi demektir ve nefis bir *responsoryum* örneğidir. Bu icra, hac esnasında Kâbe’de dev cemaatlerle kılınan cehri namazlarda daha da belirginleşerek duygusal anlar yaşanmaktadır. Dolayısıyla, cemaatle kılınan cehri namazlarda imamın her defasında *Fatiha* suresini okuyup bitirmesinin ardından, cemaatin “*âmîn*” demesi bir tür *responsoryum* örneği teşkil etmektedir. Nitekim kiliselerde “*Amen*”¹⁴⁰ gibi kelime ve kısa bentler bir solist tarafından icra edilen okumalara katılmış ve cemaat tarafından okunan responsoryumlar arasında değerlendirilmiştir.¹⁴¹

Bazı kaynaklarda *kıraat* ve *eda* ile ilgili olarak sonraları ortaya çıkmış ve günümüze dek sürmüş olan; ritmik musikiye benzer beş tür nağmeli okuyuştan bahsedilmektedir:

a) *Ter’id (Titretmek)*: Okuyanın soğuk ve acıdan titriyormuşçasına sesini titretmesidir.

b) *Terqîs (Raks Ettirmek)*: Okuyanın sakin harf üzerinde kısa bir sükûttan sonra koşma veya hızlı yürüme halindeymiş gibi harekeyi vurgulamasıdır.

c) *Tatrib (Şevke Getirmek)*: Okuyanın Kur’an’ı terennümle okuması, *med* ortamlarının dışında uzatmaya gitmesi ve *med* yerlerine rastlayınca da fazlaca uzatmasıdır.

d) *Tahzîn (Hüzünlendirmek)*: Okuyanın huşu ortamında, ağlamaya ramak kalacak şekilde hüzünlü bir eda ile okumasıdır.

e) *Terdîd (Döndürmek: Tekrarlamak)*: Cemaatin şu sayılan (dört madde-lik) tarzlara uygun olarak, aynı ezgi ile, okumasının sona erdiği anda oku-

140 Bizdeki “*âmîn*” dua sözcüğünün aynıdır.

141 Hughes, *ibid.*, II, 2.

yucuya karşılık vermesidir.¹⁴² Bu beş maddelik okuma tarzlarının sonuncusu olan *terdîd* tamı tamına İngilizcedeki *response* (Latince *Responsorium*) tabirinin karşılığı olup, Kur'an tilâvetiyle kilise tilâveti arasındaki benzerliklerden biridir. Öyle gözüküyor ki, bizim pek aşına olmadığımız bu tür okuma tarzı eskiden beri bazı İslâm beldelerinde bilinip icra edilmektedir. Örneğin, Mısırlı hâfızların Kur'an okurlarken ayet sonlarında durmaları esnasında veya kıraati bitirmeleri anında, bazı dinleyenlerin nağmeli biçimde okunan pasajın ruhuna uygun olarak, düşük bir tonla hâfıza cevap verdiklerini pek çoğumuz ses kayıtlarından dinlemiştir.

Bazı surelerin sonunda yer aldığı şekliyle *takriri istifham* ile başlayan ayetlerin sonunda, gerek Hz. Peygamber'in söylediği gerekse bizlere söylememizi tavsiye ettiği, cevap nitelikli bazı ifadeler vardır ki, bunlar da bir tür *responsoryum* oluşturmaktadır. Meselâ (sihhat derecesi tartışmalı olmakla birlikte) Ebû Hureyre'nin rivayetine göre Hz. Peygamber şöyle demiştir: "*Kim wettini wezzeytünü.. suresini okur da, sonundaki Allah hüküm verenlerin en üstünü değil midir ayetine ulaşırsa (cevap olarak) Evet, ben de buna şahit olanlardanım desin. Yine kim Lâ uqsimu biyevmilqiyâneh.. suresini okur da, en son ki Peki bunları yapan ölüleri diriltmeye kadir değil midir ayetine ulaşırsa, Evet ya Rabbi, gücün yeter desin. Kim de Welmurselâti..suresini okur ve Onlar artık bu Kur'an'dan sonra hangi söze inanacaklar ayetine ulaşırsa Allah'a inandık desin*".¹⁴³

Kur'an'ın bazı surelerinde yer aldığı şekliyle, bilhassa kadim peygamberlerle kendi devirlerinin müşrik hükümdarları arasında geçen karşılıklı tartışmalar nefis bir *responsoryum* örneği olarak tilâvete yansıtılabilir. Örneğin, Şu'arâ suresinin Hz. Musa ile Firavun'un karşılıklı *tevhit-küfür* mücadelelerini konu alan pasajında,¹⁴⁴ musiki ilminin bazı verilerinden de yararlanmak suretiyle böyle bir tilâvet icra edilebilir. Şöyle ki, A. Coxop ve Üzeyir Hacıbeyov gibi müzikologların tespiti doğrultusunda Doğu'nun müzik anlayışına göre *tiz* sesler olumluluk, *pes* sesler ise olumsuzluğun simgesidir. Örneğin, biz üzücü haberleri *pes* tonla söylerken, hoş ve sevinçli haberleri *tiz* tonla; bağırarak söyleriz. Böylece musikide *pes* sesler gam-kasavet uyandırırken, *tiz* sesler, aksine kahramanlık ve ruhî coşkunluk ifade etmektedir. Nitekim güneş

142 Bu icra tarzları hakkında bk. *Sebâvî, Alemuddîn Ali b. Muhammed, Cemâlu'l-Kurrâ ve Kemâlu'l-Ikrâ, Kabire 1987*, II, 528-529 ; Râfi'i, Mustafa Sâdık, *I'câzu'l-Kur'an*, Mısır 1952, s. 59.

143 Ebû Dâvûd, *salât*, 154. Benzer rivayetler için bk. Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmi'ü'l-Beyân 'an Têvili'l-Kur'an*, Dâru'l-A'lâm, Amman 2002, XIV, 245; XV, 315-316.

144 26. Şu'arâ, 23-31.

yukarıda olduğu için tiz sesler çoğu zaman ışık, aydınlık vb. ile çağrıştırılır. Bu doğrultuda örneğin, Üzeyir Hacıbeyov *Aslı ve Kerem Operası*'nda, olumsuz bir şahsiyet olan Karakeşiş'in portresini yaratmada aşağı ses tonundan (*bariton*) maharetle istifade etmiş ve eserin daha ilk başlarında Karakeşiş'e karşı, dinleyicilerde bir antipati uyandırabilmiştir.¹⁴⁵ Bu minval üzere *Şu'arâ* suresinin ilgili pasajında *responsoryum* tarzı üzere tilâvet icra edilirken, Hz. Musa'nın tevhidi savunan sözleri *tiz*, Firavun'un inkâr içerikli sözleri ise *pes* tonla seslendirilecektir. Nitekim Mustafa İsmail *Kehf* suresini okurken, cehennem sahnelerinden birini anlatan "*bi'seşşerâb ve sâet murtefaqâ*" (*Ne fena bir içecek ve ne kötü bir barınak!*)¹⁴⁶ ayetini düşük; *pes* bir hicazla okurken, cenneti ve cennetlikleri tavsif eden "*ni'messevâb ve hasunet murtefaqâ*" (*Ne güzel bir karşılık, ne güzel bir konak!*)¹⁴⁷ ayetine gelince tiz segâhın nihaî doruğuna çıkarak, coşkulu bir tonla okumaktadır.¹⁴⁸

Diğer iki tür kilise tarzı olan *polifonik* ve *heterofonik* okumaya gelince, bunlar da iyi bir müzik eğitim almış, yoğun egzersiz yaparak hazırlanmış bir hâfızlar korosunca icra edilebilir. Nitekim İranlı hâfızlardan oluşan bir koro Yusuf suresinin baş kısmından itibaren *polifonik* bir tilâveti ustaca icra edebilmişlerdir.

3.4. Tecvit İşaretleri

Kur'an tilâvetiyle Kilise okuyuşu arasındaki ilginç benzerliklerden biri de *tecvîd* denen, düzgün ve güzel okumayı sağlayacak kıraat kurallarına riayet etmektir ki, bu kurallar kutsal bir metnin otantik yapısıyla içsel musikiyi yansıtmak üzere ritmik okunmasına yardımcı olacak bir tür kompozisyon işaretleridir.

Önceleri kiliselerde Tevrat ve İncil "lakırdı" sesiyle okunurmuş. Sonraları okuyuş resmiyet kazanınca Yunan gramercilerinin *prosodia* (*prosodi*)¹⁴⁹ dedikleri işaretler kullanılır olmuş ve nihayet sesin yükselmesi (*raf'*), alçalması (*haf'd*), uzaması (*med*), kısılması (*kasr*), kesilmesi (*sekte*) vb. değişik özellikleri anlatan yeni işaretler icat edilerek kullanılmaya başlanmıştır ki, bu özel

145 Kurbanov, Babek, *Musikinin Bedii-Estetik Meseleleri*, Ağrı Dağı Yayınevi, Bakü 2000, s. 103-104. İlaveler tarafımızdan yapılmıştır.

146 18. Kehf, 29.

147 18. Kehf, 31.

148 Konuyla ilgili daha geniş bilgi için bk. Çağıl, Necdet, *Kur'an'ın Belâgat ve Fonetik Yapısı*, İlahiyat Yayınları, Ankara 2005, s. 354-356.

149 *Prosody* (*prosodie, prosodia*); sağdeyi: Yunanca *pros* (göre) ve *ode* (şarkı) kelimelerinden bileşik olup, "şarkıya göre" demektir. Prosodi hecelerinin vurgularına, uzunluk ve kısalıklarına riayet ederek kelimeleri düzgün okuma ilmidir. Arapçadaki *tecvîd* bir tür *prosodidir*. Geniş bilgi için bk. Gazimihal, *a.g.e.*, s. 210-211; Arel, *a.g.e.*, s. 196'da dipnot.

işaretlere *ekfonitikon*¹⁵⁰ denir. Bu işaretler Kutsal Kitapları ahenkli okumaya yardımcı olup, bunlar kilise dışında okunacak Kutsal Kitaplara konmazdı. İşte IV-VI. asırlara ait İncillerdeki *ekfonitikon* işaretleri Bizans notasının en basit şeklini temsil etmektedir. Bu işaretlerin önce Mezopotamya ve İran'da görülüp, sonraları Hıristiyanlar tarafından iktibas edildiği ve birçok değişikliğe uğrayarak, Hıristiyanlığın yayılmasıyla birlikte Suriyelilere, Ermenilere, Bizanslılara, Kıptilere, Habeşlilere ve Latin kiliselerine geçmiş olabileceği söylenmektedir.¹⁵¹ İşte Kur'an'ın düzgün ve müessir bir eda ile okunmasını temin noktasında bizim için *tecvit* işaretleri ne ise Tevrat ve İncil'in düzgün okunması için *ekfonitikon* işaretleri de aynı şey olup, tüm bu ve benzeri tilâvet kuralları her iki taraf için ortak kullanım alanı oluşturmaktadır. Bu prozodik kuralların hemen hepsi kutsal metnin müessir bir eda ile okunması için olmazsa olmaz şart olup, bilhassa *sekte* veçhinin Kur'an tilâveti için çok seçkin bir özelliği haiz olduğunu belirtmek gerekir. Şöyle ki, meşhur Arapça grameri uzmanı, ünlü dil bilgini Halil b. Ahmed (ö. 791) sekteyi "*musiki tarzlarından biri olup, iki nağme arasında nefes almaksızın durarak iki nağmeyi birbirinden ayırmaktır*" diye tanımlamaktadır.¹⁵² Bu otantik tanım sektenin hem bir musiki zenginliği hem de *ses-anlam* ilişkisi oluşturan etkin bir ifade formu olduğu gerçeğini ortaya koymaktadır. Esasen Halil b. Ahmed'in sekte ile ilgili bu tanımı, günümüzde hâlâ icra edilmekte olduğu şekliyle müzik usullerinden biri olan "*Es (Sus!)*" işaretinin uygulanmalı tarzından başka bir şey değildir. İki nağme (perde) arasında uygulanacak olan böyle bir ses kesme tarzının manaya yansıtacağı muhakkaktır. Zira bu uygulama anında gerek insan sesi gerek enstrüman *es (sekte)* işaretini gördüğü yerde susup, belli bir müddet geçtikten sonra icraya başlarken, "kesme hecesi" ile "başlama hecesi" arasında mutlaka bir perde farkı oluşacaktır. Buna göre Kûfe Ekolü kıraat imamlarından Hamza b. Habîb (ö. 773)'in tilâvette sıkça uygulanan sekte veçhinin¹⁵³ Kur'an tilâvetine hem musiki hem anlam zenginliği kattığı bir vakıa olup, onun bu zengin sekte vecihlerini, Kur'an tilâvetinin icrası esnasında *ses-anlam* ilişkisi gözetilerek, sesin kesilip yeniden başlaması gereken ses aralıklarına yerleştirilmiş *es* işaretleri olarak mülâhaza etmek abartılı olmayacaktır. Bilhassa Hamza'nın munfasıl ve muttasıl medlerde uyguladığı bu sekte veçhi çok ilginç anlam zenginlikleri oluşturmaktadır. Bu zenginlik usta bir okuyucunun kıraatinde

150 Bu tabir Yunancada "yüksek sesle okumak" anlamındaki *ekfoneo* kelimesinden alınmıştır. Arel, *a.g.e.*, s. 197.

151 Geniş bilgi için bk. Çağıl, *Kur'an-ı kerim ve Kitabı Mukaddes*, s. 101-103.

152 Halil b. Ahmed, *a.g.e.*, V, 306, "s-k-t" md.

153 Bu vecih ve uygulama alanları hakkında bk. Çağıl, *Kur'an'ın Belâgat ve Fonetik Yapısı*, s. 362-363.

daha da belirginleşmektedir. Örneğin, merhum Mustafa İsmail Yusuf sure-sini okurken, “Onlar (Yusuf’un kardeşleri): Andolsun biz kuvvetli bir topluluk iken onu kurt yerse, o takdirde biz gerçekten hüsrana uğramış oluruz, dediler”¹⁵⁴ ayetinde peş peşe üç adet sekte veçhini öyle bir ustaca uygulamaktadır ki, kardeşlerin Yusuf’u babaları Hz. Yakup’tan koparıp kıra götürme işinde yalan uydurabilmek için ara ara durup düşündüklerini ve tereddütlü bir ruh haliyle konuşmalarını zoraki sürdürmeye çalıştıklarını seyrediyor gibi olmaktadır.¹⁵⁵ Böylece *sekte* veçhinin **ses-anlam** ilişkisi yönünden Kur’an tilâvetine harika bir çeşni ve armoni kazandırdığı tartışmasızdır. Zaten kıraat bilimcilerine göre *sekte* “ışıtme” ve “nakil” esasıyla kayıtlı olup, bu ancak sektenin bizzat kendisiyle amaçlanan bir **anlam** sebebiyle ve sahih rivayet dâhilinde caiz olabilir.¹⁵⁶ Yine Kur’an tilâvetinde çokça uygulanan *imale* ve *idgam* vecihlerinin yansıttığı musiki ve anlam zenginliği; keza Kur’an’ın müzikal yapısında önemli bir konumu haiz bulunan **onomatope** ve **aliterasyon** içerikli lâfızların oluşturduğu *ses-anlam* ilişkisinin dikkat çekiciliği de tartışılmazdır.¹⁵⁷

3.5. Musikinin Onaylanıp Onaylanmaması Meselesi

Gerek Kur’an-ı Kerim gerek Kitabı Mukaddes açısından müziğin tasvip edilir bir şey olup olmadığı meselesi öteden beri tartışmalı bir husus olup, bu noktada da İslâm dünyası ile Hıristiyan dünyası arasında ciddi benzerliklerin; hatta örtüşen yönlerin yaşandığı bir vakiadır. Örneğin, Kitabı Mukaddes hem müziğe hem bazı müzik aletlerine sitayişkâr göndermelerde bulunmasına rağmen,¹⁵⁸ Ortaçağ Kilise müziğinin en eski icra örneklerinde gerek müziğin türü gerek müzik enstrümanları papazlar tarafından sıkı bir sansüre tabi tutulmaktaydı ve kiliselerde sadece Hıristiyan öğretilerine açık olan, düşünceyi kutsal fikirlerin denetimine bırakan müzik dinlemeye layık görülüyordu. Bu sebeple müminlerin, kendi evlerinde ve resmî olmayan konumlarda *ilâhî* ve *mezmur* okumalara eşlik etmek için bir *çenk* kullanmalarına müsaade edilmiş olmakla birlikte, önceleri enstrümantal müzik umuma ait ibadetlerden hariç tutulup engelleniyordu. Ne var ki, Tevrat’ın bazı bölümleri çeşitli enstrümanlar için referans oluşturduğundan, papazların bu taassubu bir tür açmaz oluşturuyor ve bu noktada papazlar zor durumda kalıyorlardı. Çünkü Tevrat (bilhassa

154 12. Yusuf, 14.

155 Sekte veçhinin manaya yansıyan inceliklerine dair bk. Çağıl, *a.g.e.*, s. 365-372.

156 Çağıl, *a.g.e.*, s. 365.

157 Örnekler için bk. Çağıl, *a.g.e.*, s. 297-307, 321-336, 339-344; *Kur’an-ı Kerim ve Kitabı Mukaddes*, s. 49-52.

158 Örnek için bk. Çıkış 15: 1 vd., 20 vd.; I. Samuel 16: 14-23; Mezmurlar 92: 1-3; 150: 3-5;

Mezmurlar bölümü) *santur*, *arp*, *org* vb. enstrümanlara referansta bulunmalarla doludur. Peki, bu enstrümanlar nasıl izah ediliyordu? İşte bu noktada St. Ogüstün ve St. Basil (Kayserili Aziz Basilus) gibi bazı kilise babaları *alegorik* (*rumuzlu*) tefsir yöntemine başvurarak, on telli santuru Hz. İsa ve On Havarînin bedenleriyle; çengi (arp) tıpkı bir mızrapla yapılmış gibi, Ruhulkudüs tarafından titretilmek için yaratılan ağızla, orgu da bedenimizle yorumluyorlardı. Bu ve benzeri yorumlar “rumuzlu anlatım” yöntemini kullanan Kitabı Mukaddes için haz duyulan tipik bir devreydi.¹⁵⁹ Hatta o dönemlerde tilâvetin fazlaca nağmeli biçimde icra edilmesine pek sıcak yaklaşmadığı söylenebilir. Nitekim İskenderiyeli Atanasyus neşideden daha çok konuşmaya yakın bir tarzda; oldukça sınırlı bir *modülasyon*¹⁶⁰ yaparak mezmurları icra ettirmiş olup, St. Ogüstün onun bu uygulamasını beğenmiştir.¹⁶¹ Öte yandan aynı Ortaçağ döneminde IV. yüzyıldan itibaren Avrupa’da Hıristiyanlık çerçevesinde şekillenen kilise müziğinin ortaya çıkmasının yanı sıra, bilhassa Yakındoğu’da Ortodoks kiliselerinde kullanılan modal yapı ve kilise modlarının Ortaçağ müziğinin oluşumuna esastan katkı sağlamış olmasına rağmen, o dönemde Kilise’nin koyu taassubu altında insan, sadece ölümden sonrasına hazırlık yapması gereken kutsal bir ortama yönlendirilmiş olup, çalgı ve kadın sesi kilise tarafından yasaklanarak, kilisede en kutsal çalgının sadece erkek sesi olduğu kabul edilmiştir.¹⁶² Hatırlayalım; Katolik Kilisesi’nin aksine Rum Ortodoks Kilisesi’nin ayin geleneğinde (bugün de hâlâ) kadın sesine ve enstrümanlara yer verilmemektedir.

İslâm dünyasının müziğe yaklaşımında da benzer durumların yaşandığı açıktır. Şöyle ki, İmam Gazali (ö. 1111), İbn Hazm (ö. 1064), Hucvirî (ö. 1072) vb. fikir ve ilim adamlarının ağırlıklı olarak musikiyi savunmalarına karşın, fıkıh, tefsir ve hadis ulemasının ekseriyetinin musikiye; özellikle de çalgı aletlerine karşı aleyhtar tavır takındığı bilinmektedir.¹⁶³ Bu cümleden olarak, “İnsanlardan öylesi vardır ki, bilgisizce Allah yolundan saptırmak ve o yolu eğlenceye almak için söz eğlencesini satın alır. İşte onlar için aşağılayıcı bir azap vardır”¹⁶⁴ ayetinin metninde geçen “*lehwe’l-hadis*” tabirini “asılsız söz ve

159 Abraham, *ibid.*, p. 55; Grout & Palisca, *ibid.*, p. 26; Çağıl, *Kur’an-ı Kerim ve Kitabı Mukaddes*, s. 120.

160 Parça içinde bir tondan başka bir tona, bir makamdan başka bir makama geçme işi. Gazimihal, *a.g.e.*, s. 158.

161 Abraham, *ibid.*, p. 55.

162 Nuri Özcan-Yalçın Çetinkaya, “Musiki”, *DİA*, XXXI, 258. Kısmî farklılıklar tarafımızdandır yapılmıştır.

163 Konuyla ilgili bilimsel bir inceleme hakkında bk. H. Yunus Apaydın, “Musiki”, *DİA*, XXXI, 261-263; Farmer, *ibid.*, I, 427-441.

164 31. Lokman, 6.

efsaneler, komedi, hurafe, şirk, vb.” anlamların dışında “müzik, müzik ilmi, müzik aletleri ve müzik dinleme” olarak yorumlayan tefsircilerin sayısı hiçte az değildir.¹⁶⁵ Bilhassa dinî musiki alanındaki çalışmalarıyla tanıdığımız, dakik bir *Doğu* bilimcisi olan Farmer (ö. 1965)’in nefis tespitine göre Kur’an müzik aleyhine bir tek kelime bile içermiyorken, hadis âlimleri müzik dinlemeyi kınayan; daha doğrusu kınadığı düşünülen hadisleri toplamaya başlamış ve bu hadisler, Hz. Peygamber tarafından hoş karşılandığı bilinen müziğin her türünü yasaklamak için fıkıhçılar tarafından büyük bir şevkle kullanılmıştır. Sonunda dört büyük İslâm mezhebi olan Hanefî, Malikî, Şafî ve Hanbelî ekolleri az çok müzik dinlenmesi karşıtlığını karara bağlamışlar ve bunun sonucunda müziğin caiz olup olmamasına ilişkin çok ilginç, ihtilafı bir literatür gelişmiştir.¹⁶⁶ Fakat bütün bu müzik aleyhtarlığına rağmen, Ubeydullah b. Ebû Bekre (ö. 698) melodileri (*elhân*) kullanarak Kur’an okuyan ilk kişidir. Ne var ki o, bu eski nağmeli tilâvetin *mersiye* benzeri ve şarkı okumadaki mutad melodilerden farklı bir okuma türü olduğunu belirtmektedir ki, onun bu fark gözetmesinde muhtemelen şarkı okumayı mekruh gören fıkıhçıların müzik aleyhtarlığının etkisi vardı. Bununla birlikte, muhaddislerin tüm müzik türlerine karşı takındıkları sert muhalefete rağmen, Kur’an tilâveti, ezanın nağmeli biçimde okunuşu, tasavvuf ve tekke müziği dinlemek gibi Allah’a övgü içerikli müzik türü Müslüman ibadet mekânlarının içinde de dışında da daima kendine yer bulabilmiştir. Muhaddislerin onca müzik aleyhtarlığı karşısında Kur’an’ın, popüler halk şarkısı melodilerini de içerecek şekilde nağmeli tilâveti onun en yüksek dinî ve kültürel başarısı olmuştur.¹⁶⁷ Öte yandan sûfi ve dervişlerin müzik telakkileri, keza Gazali ve Hucvîrî’nin gayretleri müzik lehindeki gelişmelerdir. Bunlar müziği salt bir ses materyalinden ibaret görmeyip, Allah’a yaklaştıran bir hikmet yansıması olarak telakki ederler.¹⁶⁸

İslâm âlimleri bazı istisnalar dışında müziğe karşı çıkarken, buna karşın, meselâ, “*İman edip yararlı amel işleyenlere gelince, işte onlar cennet bahçelerinde sevindirilirler*”¹⁶⁹ ayetinin fasıla kelimesi olan ve (daha önce kısmen değindiğimiz şekliyle) “*hıbr*” kökünden gelen “*yuhberûn*” filini cennetliklerin cennette pek çok nimete mazhar olmanın ötesinde, gerek ses gerek çeşitli müzik enstrümanları eşliğinde müzik dinleyerek eğlenecekleri şeklinde yorumlamışlar-

165 Örnek için bk. Taberî, *a.g.e.*, XI, 75-78; Sa’lebi, *a.g.e.*, V, 47-48; Zemahşerî, *a.g.e.*, III, 475; Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed el-Ensârî, *el-Câmi’ li Ahkâmî’l-Kur’ân*, Dâru İhyâi’t-Turâsî’l-‘Arabî, Beyrut 2002, XIV, 37-41.

166 Farmer, *ibid.*, I, 427.

167 Farmer, *ibid.*, I, 439.

168 Farmer, *ibid.*, I, 440-441.

169 30. Rum, 15. Ayrıca bkz. 43. Zuhruf, 70.

dır.¹⁷⁰ Öyle gözüktüyor ki, İslâm âlimleri kadim gelenekle zıtlasmama uğruna dünyevî musikiye karşı çıkarlarken, bundan mahrum olmanın tevlit ettiği boşluğu uhrevî musiki ile bir şekilde telafi etme ihtiyacı duymuşlardır.

Bazı hadis kaynaklarında Hz. Peygamber'in müziği yasakladığı veya yerdiğine ilişkin rivayetler varsa da, Hz. Peygamber'in müziği onayladığını; hatta beğenip tasvip ettiğini gösteren rivayetler daha çoktur. Bu rivayetlerden birkaçını sunmak istiyoruz:

Rubeyyi' bint Muavviz¹⁷¹'den rivayete göre Hz. Peygamber bu hanımın evlendiği günün sabahında onu ziyarete gidip yatağının başucunda oturmuş ve Bedir Günü onun atalarından katledilenler için tef çalıp ağıt yakan kızları dinlemiştir. Nihayet kızlardan biri: *We finâ nebiyyun ya'lemu mâ fi ğadin: İçimizde yarın ne olacağını bilen bir Peygamber var* deyince, Hz. Peygamber ona: *"Sus, bunu söyleme, önceki söylediklerini söyle"* demiştir.¹⁷²

Benzer bir rivayette Ebu'l-Huseyn Hâlid el-Medenî, Medine'de *Aşure* gününde kız çocuklarının tef çalıp şarkı söylediklerini Rubeyyi' bint Muavviz'in yanında anlatınca, Rubeyyi' yukarıdaki rivayeti nakletmiştir ki, bu ikinci rivayette birincisinden farklı olarak Hz. Peygamber'in: *"İşte bunu demeyin; zira yarın ne olacağını ancak Allah bilir"* dediği anlatılmaktadır.¹⁷³ Her iki rivayet Hz. Peygamber'in söz konusu müdahalesinin *besteye* değil, doğrudan *güfteye* ilişkin olarak gerçekleştiğini açıkça ortaya koymaktadır.

Hz. Aş'e'den rivayete göre Babası Ebû Bekir onun evine girdiğinde yanında Ensar kızlarından iki tanesi Ensar'ın **Buas**¹⁷⁴ günüyle ilgili mersiyelerini okuyorlarmış. O gün de Ramazan Bayramı imiş. Ebû Bekir: *"Peygamber'in evinde şeytan ezgisi, ha!"* diye çıkışınca, Hz. Peygamber: *"Ya Ebâ Bekir, her kavmin bir bayramı vardır; bu da bizim bayramımız!"* buyurmuştur.¹⁷⁵

Enes b. Mâlik'in rivayetine göre Hz. Peygamber Medine'nin bir semtine uğramıştı. Birkaç kız çocuğu teflerini çalıp şarkı söylüyor ve şöyle diyorlardı: *"Nahnu cevârin min Beni'n-Neccâri / Yâ habbezâ Muhammedun min câri": Biz Neccârоğulları'nın kızlarıyız / Muhammed'e komşu olmak ne sevimli!* Bunun

170 Taberî, *a.g.e.*, XXI, 36-37; Zeccâc, Ebû İshak İbrahim, *Ma'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuh*, Beyrut 1988, IV, 180; Sa'lebî, *a.g.e.*, V, 31-33; Zemahşerî, *a.g.e.*, III, 456; Kurtubî, *a.g.e.*, XIV, 12-13.

171 Bu hanım sahabe hakkında bk. Hasan Cirit, "Rubeyyi' bint Muavviz", *DİA*, XXXV, 179.

172 Buhârî, *Megâzî*, 12; *Nikâh*, 48; Tirmizî, *Nikâh*, 6.

173 İbn Mâce, *Nikâh*, 21.

174 *Buâs Günü* ile ilgili bk. Asri Çubukçu, "Buâs", *DİA*, İstanbul 1992, VI, 340.

175 İbn Mâce, *Nikâh*, 21.

üzerine Peygamber şöyle buyurur: “Allah biliyor ki, sizleri gerçekten; ama gerçekten seviyorum!”¹⁷⁶ İşte tüm bu ve benzeri rivayetler Hz. Peygamber Efendimizin, güftesi günah ve isyan içermeyen her tür musikiyi benimseyip tasvip ettiğinin en bariz kanıtıdır.

B. Farklı Yönler

1. İçsel Musiki

Kur’an’ı diğer Semavi Kitaplardan ayıran en belirgin fark tilâvetinde yaşanan içsel (dilsel) musikidir. Bu içsel musiki aynı zamanda Kur’an’ın müzikal i’câzını hazırlayan en güçlü amildir. Şöyle ki, Kur’an’ın gerek fonetik sıfat itibarıyla birbiriyle zıtlaşan; *hems*, *cebr*, *rihvet*, *şiddet*, *istifâle*, *isti’lâ* vb. sıfatları haiz harflerin fonetik orkestrasyon oluşturacak seviyede seçiminde, gerekse işlediği konuların ruhuna uygun düşecek biçimde pasajlara sert ya da şeffaf kelimelerin yerleştirilmesi hususunda eşsiz bir metot uygulaması, onun nazım mucizeliği gibi müstesna bir özelliğe sahip olmasını hazırlamıştır.¹⁷⁷ Öte yandan Kur’an’ın prozodik yapısı, onun kıraatte modüle edilmiş makamlı sesi kullanmak için sesi teşvik eden asonanslardan oluşan secileri özünde barındırması sayesinde nağmeli okunmasına yardımcı olur.¹⁷⁸ Gerçi Eski Ahit’in kendi orijinal İbranice metninden tilâvet edilmesi esnasında Kur’an tilâvetine benzer şekilde yer yer *med*, *kasır* ve *secilerin* oluşturduğu içsel musiki kendisini iyiden iyiye hissettirmektedir; ama bu, Kur’an tilâvetinde yaşanan müzikal ahengin halâvetini yansıtamamaktadır. Esasen bu farklılık da son derece doğaldır. Çünkü Kur’an’ın metin dili olan Arapça diğer *Sâmî* kökenli kardeşleri olan *Aramice*, *Kıldânîce*, *Ken’ânîce*, *Süryanice*, *Eski İbranice* ve *Asurice* gibi kadim dillerin aksine hâlâ dipdiri ve ışıl ışıldır.¹⁷⁹

2. Belli Bir Nota Disiplinine Göre Okuma (Notasyon)

Daha önce de değindiğimiz gibi Kilise müziği *notasyon* yönünden oldukça zengin ve otantik bir mirasa sahip bulunmaktadır. Ortaçağ başlarından itibaren Kilise Babalarının aşamalı olarak Tevrat ve İncil’in nota sistemine göre okunmasını temin noktasında çeşitli beste çalışmaları yaptığını biliyoruz. Böylece Kitabı Mukaddes *içsel musiki* noktasında Kur’an’a yetişemezken, *notasyon* bakımından Kur’an tilâvetine kıyasla daha zengindir.

Kur’an tilâvetine gelince; onun Kilise okuyuşları karşısındaki tek avantajı içsel musikiden ibaret olmayıp, bilhassa Mısır ve İstanbul ağzı okuyuşlarda çok

176 İbn Mâce, *Nikâh*, 21.

177 Konu hakkında geniş bilgi için bk. Çağıl, *Kur’an-ı Kerim ve Kitabı Mukaddes*, s. 38-41, 205-207.

178 Farmer, *ibid.*, I, 439.

179 Çağıl, *Kur’an-ı Kerim ve Kitabı Mukaddes*, s. 207.

zengin bir eda ve makam çokluğu mevcuttur. Dahası, son zamanlarda bazı Batılı müzikologların Mısırlı bazı seçkin hâfızların tilâvetlerini nota yönünden ölçüp değerlendirmek için yapmış oldukları çalışmalara rastlamaktayız. Örneğin, Kur'an tilâvetinin mahiyetine dair detaylı bir çalışma yapmış olan Kristina Nelson, Muhammed Rıfat, Mustafa İsmail, Abdussamed, Muhammed Sıddık Minşawî, Yusuf Kâmil Behtîmî gibi, Mısır'ın tanınmış kıraat üstatlarının okumuş olduğu bazı Kur'an pasajlarının notasyon metinlerini (pes ve tiz tonları da belirtecek şekilde) modern müzik teknikleri eşliğinde hazırlayabilmiştir.¹⁸⁰ Fakat şunu belirtelim ki, bu hâfızların okuyuşlarını gösteren *notasyon* çalışması okumanın tek kereliğine vuku bulması esnasında gerçekleşmiş olup, sözgelimi, aynı hâfızların aynı Kur'an pasajlarını tekrar okumaları halinde farklı bir notasyon yapılması ortaya çıkacaktır. Çünkü Kur'an tilâveti Kilise tilâveti gibi usullü tilâvetler kategorisinde yer almayıp, usulsüz; yani *notasyon* kurallarına bağlı kalmayan, serbest; icra anının manevi ve psikolojik hâllerini de yansıtan bir okuma stili arz etmektedir. Gerçi Mustafa İsmail ve Abdussamed gibi hâfızların bazen ilk uygulanan makamı hiç aksatmaksızın aynı pasajı birkaç kez tekrarladıklarına şahit olmaktayız.¹⁸¹ Fakat bu tür bir okumanın zor olması sebebiyle nadiren gerçekleştiği bir vakiydir. Hâlbuki Kilise okuyuşlarında okunacak pasajın notasyonu önceden hazırlanmış olduğundan, tilâvet solo ya da koro halinde icra edilirken bu notasyona bağlı kalma zarureti vardır. Sözgelimi, daha önce değindiğimiz "*Hal-le-lû-yah*" hamd nakaratının belli bir nota dizimi vardır ve o pasaj hep o nota sistemiyle okunacaktır. Sonuç olarak denebilir ki, Kur'an tilâvetinde *içsel musiki*, Kilise tilâvetinde ise *sun'î musiki* baskın konumdadır.

3. Saz Eşliğinde İcra

Kur'an tilâvetiyle Kilise tilâveti arasındaki en belirgin farklardan biri de, Kur'an'ın kıraat edilmesinde herhangi bir saz eşliğine yer verilmezken, Rum Ortodoks Kilisesi dışında Sinagog ve Kilise okuyuşlarında farklı enstrümanların kullanıldığı bilinmektedir. Örneğin, Musevi mirasını yansıtan yapıyla ilk Süleyman Mabedi'nin yerinde bulunan Kudüs Mabedi İ.Ö. 539'dan beri, Romalılar tarafından yıkıldığı İ.S. 70'e kadar umuma ait ibadetlerin yapıldığı bir yerdi ve burada bir kuzunun kurban edilmesiyle başlayan ayinler esnasında en az on iki Levili'den oluşan bir koro yaylı sazlar eşliğinde, haftanın her günü için özel bir mezmur okurdu.¹⁸² Kaldı ki, Kitabı Mukaddes bizzat saz eşliğinde

180 Nelson, Kristina, *The Art of Reciting the Qur'ân*, University of Texas Press, Austin, Amerika 1985, p. 107, 121, 125, 129, 130, 132.

181 Örneğin, merhum Abdussamed *Tekvîr* suresinin ilk dokuz ayetini aynı *çargâh* makamıyla; falsosuz şekilde birkaç kez tekrarlayabilmiştir.

182 Daha geniş bilgi için bk. Grout & Palisca, *ibid.*, p. 18.

yapılan icralardan bahsetmektedir: “*Boru sesi ile O’na hamd edin! Santur ve çenk ile O’na hamd edin! Tef ve Raks ile O’na hamd edin! Sazlar ve borular ile O’na hamd edin! Sesli zillerle O’na hamd edin! Yüksek sesli zillerle O’na hamd edin!*”¹⁸³

“*Rabbe şükretmek, Ey Yüce Olan! Senin ismine terennüm etmek, Sabahleyin inayetini ve her gece sadakatini, On telli saz üzerinde ve santur üzerinde, Çenk üzerinde ahenkli bir sesle ilan etmek iyidir.*”¹⁸⁴ Yine Hz. Davud’un çok güzel çenk (arp) çaldığını ve bu sayede (bir tür müzik-terapi uygulayarak) cinlenen Kral Saul’u tedavi ettiği bilinmektedir.¹⁸⁵

4. İcranın Psikolojik Tesiri

Şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki, Kur’an tilâvetiyle Kilise tilâvetinin insan ruhunda oluşturduğu his ve heyecan frekansları da birbirinden farklıdır. Bu farklılığın oluşmasında icranın gerçekleştiği mabedin mimari stiline de payı büyüktür. Kur’an tilâvetinin mahir bir ağızdan dinlenmesi esnasında daha ziyade ümit, huşu, sevgi ve coşkunun ağır bastığı bir ruh hali oluşurken, Kilise tilâvetinde, mabedin sert ve keskin; kasvetli, yüz vermeyen *gotik* mimarisinin de etkisiyle dinleyende daha çok korku ve ürperme hissi uyanacaktır. Denebilir ki, Kur’an tilâvetinde muhabbet, Kilise tilâvetinde ise mehabet hissi galip gelmektedir.

Sonuç

Baştan beri sunmaya çalıştığımız tebliğimizle ilgili şu sonuçları sıralayabiliriz:

Müzik efsunkâr tabiatı gereği hem varoluşsal süreçte evrenin kozmik nizamında tezahür alanı bulabilmiş hem de estetik bazda ruha hitap etme gücünü haiz olabilmıştır.

Din ve müzik var oldukları günden beri hep iç içe olup, mükemmellik ve estetik yönünden birbirlerine zenginlik ve çeşni kazandırmışlardır. Aynı şekilde dinî ve seküler müzik de hep paralel yürümüş olup, her ikisi birbirini etkilemiş ve birbirinden etkilenmiştir.

Müzik, Kutsal Metinlerin insanın ruhuna ve kalbine hitap etmesinde, yaşam alanında yer bulmasında önemli bir rol üstlenmiş, Kutsal Metnin benimsenip kabullenilmesinde başat rol oynamıştır.

Dinî müzik zaman zaman seküler müzikten etkilenmekle birlikte, kendine has makam, nağme ve modülasyon özelliğiyle özgün bir tarz oluşturmuş

183 Mezmurlar 150: 3-5.

184 Mezmurlar 92: 1-3.

185 I. Samuel 16: 14-23.

ve seküler müziğin yansıtamadığı bir haz ve coşkuyu ateşleyerek, bu yönüyle seküler müziğe ilham kaynağı olabilmıştır. Ayrıca dinî müzik Kutsal Metinlerin içsel ve lahuti tabiatıyla buluşup kaynaşması sonucu daha bir müessir konuma kavuşmuştur.

Gerek dinî müziğin türleri, gerek icra ve makam şekilleri açısından Kur'an tilâvetiyle diğer Kutsal Metinlerin tilâveti arasında bazı benzerliklerin yaşandığı muhakkaktır. Bilhassa enstrümanlı icra ve *monofonik* tarzın benimsenmesi bakımından Cami tilâvetiyle Rum Ortodoks Kilisesi'nin icra ettiği tilâvet formu arasındaki benzerlik dikkat çekicidir.

Kilise tarzının uygulanabilir olan yönlerinin Kur'an tilâvetinde istihdam edilmesi, herhalde Kur'an tilâvetine farklı çeşniler katıp, onu Batı'nın gözünde daha dikkat çekici bir konuma getirecektir. Bunu Kur'an'ın ihtiyacıymış gibi görme yanılgısından öte, bir kıraat zenginliği olarak mülâhaza etmek daha tutarlı olacaktır.

Kur'an tilâvetinde *içsel musiki*, Kilise tilâvetinde ise *sun'î musiki* ön plana çıkmakla birlikte, Kur'an tilâvetinde de muhteşem *sun'î musiki* örneklerinin icra edilebildiği bir gerçektir.

Kaynakça

- Abraham, Gerald, *History of Music*, Oxford University Press, New York 1986.
- Ahmet Muhtar Paşa, Ferik, *Musiki Tarihi*, Devlet Matbaası, İstanbul 1927.
- Aka Mirzâde, Nevvâb Mir Muhsin b. Hacı Seyyid Ahmed Karabağî, *Der İlm-i Müsiki; Vuzûhu'l-Arkâm*, Bakü 1913.
- Altar, Cevad Memduh, *Opera Tarihi*, MEB Yayınları, İstanbul 1975.
- Apaydın, H. Yunus, "Musiki", *DİA*, İstanbul 2006, XXXI, 261-263.
- Arel, Hüseyin Sadettin, *Türk Musikisi Kimindir?* Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1969.
- Aristotle, *Poetics*, Ed. with Critical Notes and A Translation by S. H. Butcher, The Macmillan Company, New York 1898.
- Aster, Ernst Von, *Felsefe Tarihi Dersleri (İlkçağ ve Ortaçağ Felsefesi)*, çev. Macit GÖKBERK, Ahmet Hasan Matbaası Ltd. Ş., İstanbul 1943.
- Bewer, Julius August, *The Literature of The Old Testament*, Columbia University Press, New York 1957.
- Beyhakî, *es-Sunenu'l-Kubrâ*, Dâiratu'l-Ma'ârif, Haydarabat 1924.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed, *el-Câmi'u's-Sahih*, Maatbaatu'l-Âmira, İstanbul 1897.
- Burns, Edward McNall & Ralph, Philip Lee, *World Civilizations From Ancient To Contemporary*, W.W. Norton & Company, Inc., New York 1964.
- Cirit, Hasan, "Rubeyyî bint Muavviz", *DİA*, İstanbul 2008, XXXV, 179.

Colomb, Casimir, *İnsan ve Hayvanat Üzerinde Musikinin Tesiri*, çev. Mustafa Refik, Tercüman-ı Hakikat, İstanbul 1890.

Çağıl, Necdet, *Kur'an-ı Kerim ve Kitabı Mukaddes Mukayyesine Özgün Bir Yaklaşım*, Araştırma Yayınları, Ankara 2005.

_____, *Kur'an'ın Belâgat ve Fonetik Yapısı*, İlahiyat Yayınları, Ankara 2005.

Çubukçu, Asri, "Buâs", *DİA*, İstanbul 1992, VI, 340.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as, *es-Sunen*, Dâru İhyâi's-Sunneti'n-Nebeviyye, Beyrut 1988.

Ebu'l-Kâsım el-Ka'bî el-Belhî, Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd, *Tefsîr (Dirâsetun Tablîliyye)*, haz.: H. Muhammed Nebhâ, takdim: Rıdvan Seyyid, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Lübnan 2007.

Einstein, Alfred, *A Short History of Music*, Cassell & Company Ltd., Great Britain 1944.

Farmer, Henry George, "The Music of Islam", *Ancient And Oriental Music*, ed. By Egon Wellesz, Oxford University, New York 1957.

Gazimihal, Mahmut Ragıp, *Musiki Sözlüğü*, MEB Yayınları, İstanbul 1961.

Gnoli, Gherardo, "Zoroastrianism", *The Encyclopedia of Religion*, New York 1987, XV, 579.

Grout, Donald Jay & Palisca, Claude Victor, *A History of Western Music*, W.W. Norton Company, New York 1996.

Halil b. Ahmed, Ebû Abdirrahmân b. Amr, *Kitâbu'l-Ayn*, Muessesetu'l-A'lemî, Beyrut 1988.

Hanna, Judith Lynne, "Dance and Religion", *The Encyclopedia of Religion*, IV, 205.

Hughes, Dom Anselm, *Early Medieval Music Up To 1300*, Geoffrey Cumberlege, Oxford University Press, London-New York-Toronto 1954.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed, *es-Sunen*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Kahire 1952.

İbnu'l-Esîr, Mecduddîn el-Mubârek b. Ahmed el-Cezerî, *Câmi'ul-Usûl fi Ehâdisi'r-Rasûl*, el-Mektebetu'l-Hulvânî, y.y., 1972.

Kurbanov, Babek, *Musikinin Bedîi-Estetik Meseleleri*, Ağrı Dağı Yayınevi, Bakü 2000.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed el-Ensârî, *el-Câmi' li Abkâmi'l-Kur'an*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 2002.

Lamprecht, Sterling P., *Our Philosophical Traditions; A Brief History of Philosophy In Western Civilization*, Appleton-Century-Crofts, Inc., New York 1955.

McGehee, Thomasine Cobb, *People And Music*, Allyn & Bacon, Inc., Amerika 1963.

Muhammed Hasnâvî, *el-Fâsıla fi'l-Kur'an*, el-Mektebetu'l-İslâmî, Beyrut 1986.

Muslim, Ebu'l-Huseyn b. Haccâc, *es-Sahîh*, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, Mısır 1955.

Nelson, Kristina, *The Art of Reciting the Qur'an*, University of Texas Press, Amerika 1985.

Nuri Özcan-Yalçın Çetinkaya, "Musiki", *DİA*, İstanbul 2006, XXXI, 258.

Râfi'î, Mustafa Sâdık, *İ'câzu'l-Kur'an*, Mısır 1952.

Râgıb Isfehâhî, Ebu'l-Kâsım Huseyn, *Mufredâtu Elfâzı'l-Kur'an*, Dâru'l-Kalem, Beyrut 2009.

Sa'lebî, Ebû İshak Ahmed b. Muhammed, *el-Keşf ve'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'an*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2004.

Şehâvî, Alemuddîn Alî b. Muhammed, *Cemâlu'l-Kurrâ ve Kemâlu'l-Ikrâ*, Mektebetu't-Turâs, Kahire 1987.

Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm Sanatı ve Manevîyatı*, çev. Ahmet Demirhan, İnsan Yayınları, İstanbul 1992.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmi'ü'l-Beyân 'an Têvîli'l-Kur'an*, Dâru'l-A'lâm, Amman 2002.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *es-Sünen*, Dâru İhyâ'it-Turâsi'l-'Arabî, y.y., ts.

Uzdilek, Salih Murad, *İlim ve Musiki*, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1977.

Wellesz, Egon, *Ancient and Oriental Music*, Oxford University, New York-Toronto 1957.

Yogananda, Paramahansa, *Autobiography of a Yogi*, Self-Realization Fellowship Publishers, Los Angeles-California 1959.

Zeccâc, Ebû İshak İbrahim, *Ma'âni'l-Kur'an ve İ'râbuh*, Âlemu'l-Kutub, Beyrut 1988.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf 'an Hakâiki Ğavâmidi't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Akâvil fî Vucûhi't-Têvil*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Lübnan 2009.

ENBİYA, 30 EKSENİNDE EVRENİN OLUŞUMU

Zeki YILDIRIM (*)

ÖZ

Kur'an'a göre gökler ve yerler bitişik iken, Allah aralarını büyük bir patlama (Big Bang) ile ayırdı. Büyük patlamadan sonra yüce Allah bulutsu kütle haline gelen (sedim) göğe ve yere, çekim kanununa göre yerlerinizi alınız emrini verdi. Bu olaydan sonra evren devamlı bir şekilde merkezden dışa doğru genişlemektedir.

Bilim adamları, evrenin kütlesi yeterli miktara ulaştığında, çekim kuvvetleri sebebiyle bu genişlemenin duracağını ve bunun evrenin kendi içine çökmeye ve büzülmeye başlamasına sebep olacağını belirtmektedirler. Sonra büzülen evren, çok yüksek bir ısı ve sıkışma sebebiyle büyük bir çöküşe (Big Crunch) uğrayacaktır.

Kur'an'ın bu mucizevi tespitleri, bugünkü ilmî verilerle uyuşmakta ve ezeli, statik evren modelini çürütmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, yaratılış, gökler, yer, Big Bang, Big Crunch, statik, ezeli

ABSTRACT

The Formation of the Universe Axis of Al-Anbiya,30

According to the Qur'an, while adjoining the heavens and earth, God has divided between the two with a big bang. After the Big Bang, God gave the order into the sky and the ground that had become nebula mass (sedim) as take your places according to a law of attraction. After this incident, the universe is constantly expanding outward from the center.

Scientists have indicated that, when the mass of the universe reached a sufficient level, this expansion will stop due to gravitational forces and that would lead to collapse and contraction of the universe to into its own state. Then, the shrunken universe will be subject to a large decline (the Big Crunch) due to a very high heat and compression.

These miraculous findings of Qur'an agree with the current scientific data and refute the eternal and static model of the universe.

Keywords: The Qur'an, the creation. The heavens, the place, the Big Bang, the Big Crunch, static, eternal.

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

GİRİŞ

Kur'an'da özellikle Mekkî sûrelerde çok miktarda ilmî ve kevnî hakikate işaret edilmiş, yer, gök, yıldızlar, dağlar, denizler, hava, su, insan, kuşlar, böcekler, evcil ve yabani hayvanlarla ilgili çeşitli bilgiler verilmiştir. İlk dönemlerde bu gibi âyetlerdeki bilgilerin mahiyeti hakkında fikir yürütme yerine hikmeti üzerinde durulmuştur. Bu durum VIII. yüzyılın başından itibaren değişmeye başlamış ve bu âyetler üzerinde fikir yorma sürecine girilmiştir. Zamanla Astronomi, Coğrafya, Hendese, Fizik, Kimya, Matematik, Botanik, Biyoloji, Tıp, Eczacılık gibi bilim dallarında önemli ilerlemeler kaydedilmiş ve bunlarla ilgili Kur'an'da yer alan bilgiler inceleme konusu yapılmıştır.

Biliyoruz ki, Hz. Peygamber genellikle ibadetlere, itikâda ve bazı amelî konulara dair âyetleri sünnetiyle açıklamış; ancak özellikle ilmî ve kevnî âyetlerle ilgili nihaî açıklama yapmayarak bunların, gelişen ilmî gelişmelerin ışığında yorumlanmasına imkân tanımıştır. Dolayısıyla bu âyetler bugün daha iyi anlaşılır durumdadır.¹ Bu tip âyetler zorunlu diğer bilgi vasıtalarıyla elde edilen bilgilerle yorumlanabilir. Çünkü, kâinatın araştırılmasını, ondaki ilahî kanunların ibretle müşahede edilmesini isteyen Kur'an,² akıl ve duyular yoluyla elde edilen kesin bilgileri dışlamamakta aksine teşvik etmektedir.³ Bu böyledir ama diğer konularda olduğu gibi ilmî ve kevnî âyetlere yaklaşım hususunda da ihtilaf çıkmış, lehte vealeyhte değişik fikirler ileri sürülmüştür. Dolayısıyla makalemizin daha iyi anlaşılması ve çerçevesinin daha belirgin hale gelmesi açısından bu tip âyetlere, alimlerimizin özellikle de müfessirlerin yaklaşımından kısaca bahsetmek gerektiğini düşünüyoruz. İlk dönemlerde bu âyetler nasıl yorumlanmış, bugün nasıl yorumlanmalıdır. Başka bir ifadeyle ilmî tefsire gerek var mıdır?

İlmî Tefsir

İlmî Tefsir; Müfessirin, muayyen bir meselede, Kur'an'ın i'câz vecihlerinden birini ispatlamak gayesiyle, bilimsel bir meseleyi Kur'an-ı Kerim'de bildirilen bir bilgiye tatbik etmesidir.⁴ Böyle bir tefsirin gayesi, Kur'an'ın Allah'ın sözü olduğunu ve din ile bilim arasında çelişki olmadığını ispat etmektir. Bu

1 Birışık Abdulhamit, *Tefsir mad.* DİA. İst. 2011, XXXX, 288-289.

2 Kur'an çağlar içinde ve çağlara göre yorumlanmış ve tefsir edilmiştir. Kur'an'ın bu özelliği ve üslûbundaki i'câzı dolayısıyla her türlü düşünce, fikir ve ilim hareketlerine karşı kapısını açık bırakmış, hatta mücerret ilmî düşünmeyi ve araştırmayı açıkça teşvik etmiştir. Bkz. 3. Âl-i İmran, 195; 4. Nisâ, 82; 7. Araf, 185; 10. Yûnus, 101; 20. Tâhâ, 114; 47. Muhammed 24; 50. Kâf, 6; 62. Cuma, 62; 88. Gâşiye, 17.

3 Kur'an'a göre bilgi elde etme yolları konusunda bkz. Yıldırım Zeki, *Kur'an Aydınlığında Bilgi Kavramı* (F. Râzi Özelinde Bir İnceleme), İlahiyât Yay. Ankara, 2008, s. 57 vd.

4 Hacer Ahmed Ömer, *et-Tefsîru'l-İlmî fi'l-Mizân*, Dâru Kuteybe, Beyrut, 1991, s. 503.

alandaki bazı kimseler ifrata gidince, böyle bir uygulamayı toptan reddeden tefrit tutumuna sebebiyet vermişlerdir. Son dönemdeki müfessirler ise, bu hususta gerektiği gibi mutedil bir tutum sergilemişlerdir. Çünkü bu tefsir ekolünün asıl gayesi, İslam'ın akıl ve bilim dini olduğunu göstermek suretiyle modern dönemde ortaya atılan İslâm-bilim karşıtlığı tezlerini çürütmek ve Kur'an'la modern bilimin uyumunu ispatlamaktır.⁵ Bu sebeple günümüzde yazılan tefsirlerin bu asrın gündeminde olan konulara ağırlık vermesi, problemlerine çareler sunması, tartışmalı konuları ele alıp değerlendirmesi tabii ve gerekli bir durumdur. Çünkü zamanımızdaki insanlar, çağın getirdiği meselelere zorunlu olarak ilgi duyup bunlarla, Kur'an âyetleri arasında kıyaslamalar yapmakta böylece tutarlı veya tutarsız birtakım iddialar ortaya atmaktadırlar. Bunların bir çoğu tutarlı olsa da, zaman zaman tefsir adına insanların kafasını karıştıran hatta inançlarını sarsan yorum ve iddialar da ortaya atılmaktadır. Dolayısıyla tefsir uzmanlarının bu konularda çözüm üretmeleri, doğruyu yanlıştan ayırmaları gerekmektedir.

Diğer yönden ilmî ve kevnî âyetleri genel kabul görmüş bilimsel verilerden faydalanmadan yorumlayarak, “Dünyanın düz olduğu, hareket etmediği” gibi iddiaları Kur'an'ın görüşü gibi takdim edersek tefsire büyük yanlışların girmesine sebep oluruz. Daha da önemlisi bu gibi yorumlarla insanların Kur'an'dan uzaklaşmasına vesile oluruz. Kezâ bilimsel tefsirde ölçüyü kaçırmak âyetleri gerçek zannedilen birtakım teori ve bilgilerle zoraki te'viller yapmak da, zihinleri bulandırıp, Müslümanların itikatlarına zarar verir. Daha da ötesi, Kur'an'ın söylemediği veya işaret etmediği bir şeyi ona söyletmiş oluruz.⁶ Meselâ Tantavî (ö. 1940) el-Cevâhir adlı tefsirini, İslamî tefsir literatüründe alışık olmadığımız çeşitli şekil, fotoğraf ve şemalarla doldurmuş, âyetleri yorumlarken de, bilimsel tefsir adına ilgili ilgisiz her türlü bilgiyi eserine alarak ifrata kaçmıştır. Onun bu tutumu, bilimsel tefsiri savunan kimseler tarafından bile haklı olarak eleştirilmiştir. Meselâ, bilimsel tefsir yanlısı olan Hanefî Ahmed kendi tefsirinde Tantavî'nin çok aşırı gittiğini belirtmek zorunda kalmıştır.⁷

5 Bu tefsir ekolü ayrıca şöyle de tanımlanmıştır: “Kur'an metnindeki bilimsel terimleri açıklamaya, onlardan çeşitli ilimleri ve felsefi görüşleri ortaya çıkarmaya çalışan tefsir çeşitlidir. Buna *et-Tefsîru'l-Fennî* de denilmektedir”. Bkz. Demirci Muhsin, *Tefsir Terimleri Sözlüğü*, İFAV. Yay. 2. Bsk. İst. 2011, s. 119. Çeşitli tarifler ve bunların değerlendirmeleri için ayrıca bkz. Güllüce Veysel, *Bilimsel Tefsirde Usûl*, Aktif yay. Erzurum, 2007, s. 7 vd.

6 Güllüce Veysel, *Bilimsel Tefsirde Usûl*, s. 132-133.

7 Hanefî Ahmed, *et-Tefsîru'l-İlmî li'l-Âyeti'l-Kevniyye fi'l-Kur'an*, Dâru'l-Meârif, Kahire, 1968, s. 7. Ayrıca bilimsel tefsire karşı yapılan eleştiriler konusunda geniş bilgi için bkz. J.J.G. Jansen, *Kur'an'a Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar*, çev. Halilrahman Açar, Fecr Yay. Ankara, 1993, s. 85-87, 99 vd.; en-Neccâr M. Ragıb Zağlûl, *Min Âyâti'l-İcâzi'l-İlmiyyi li'l-Ardı fi'l-Kur'ani'l-Kerîm*, Dâru'l-Mârif, 1. Bsk. Beyrut, 2005, s. 38 vd. Şimşek Sait,

İşte ilmî ve kevnî âyetlerin, pozitif ilimlerin yardımıyla yorumlanmasından “İlmî Tefsir Ekolü” ortaya çıkmıştır. Zamanla Astronomi, Tıp, Biyoloji, Fizik ve diğer bilimlerin inkişafı bu tefsir hareketinin revaç bulmasına neden olmuş ve dolayısıyla söz konusu âyetlerin detaylı anlaşılmasına yardımcı olmuştur.⁸ Çünkü Kur’an’da her şey açıklanmış ve hiçbir şey eksik bırakılmamıştır.⁹

Şunu da belirtelim ki bu tefsir hareketine ısrarla karşı çıkanların en önemli argümanlarını Şâtibî (ö. 790/1388) dile getirmiştir. Ona göre: “Kur’an’ın hitabı ümmî olan Arapları ve onların anlayış seviyelerini esas almıştır. Dolayısıyla sonradan ortaya çıkan ilimleri ona izafe etmek doğru değildir”. İbn Âşûr, bu itiraza şu karşılığı verir: “Kur’an, Arapların ümmiliğini onaylamak için değil, bil’akis onların seviyelerini yükseltmek için gelmiş sonsuz bir mucizedir. Onda her çağdaki ilmî inkişâfların kazandırdığı anlayışlara uygun bilgilerin bulunması tabiidir. Her devrin ve her toplumun insanları ondan nasibini almalıdır. Engin ve derin manaları çok özlü olarak ifade etmesi ve günü gelince bunların daha iyi anlaşılır olması, Kur’an’ın başka bir mucizevî yönünü teşkil eder”.¹⁰

Şâtibî’nin ilmî tefsire yaklaşımında ümmîlik ve yükümlülük arasında çok ciddi bir bağlayıcılık söz konusudur. Şâtibî, mükellefiyet seviyesini tespitinde ümmîlik seviyesini esas almaktadır. Ona göre, bir kimsenin teklif altına girebilmesi için itikâdî ve amelî bütün yükümlülüklerin, ümmî bir kimsenin kavrayabileceği seviyede olması gerekir. Aksi takdirde çoğunluk, insanın güç ve kapasitesinin yetmeyeceği (teklif-i mâlâ yutak) ile mükellef tutulmuş olur.¹¹

Kur’an nazil olurken ilk muhataplarının anlayış seviyelerini gözettiği genel olarak kabul edilen bir husustur. Ancak Kur’an onları belli şeylerle muhatap tutarken aynı zamanda onlara pekçok yeni bilgiler de öğretmiştir. Dolayısıyla “ümmîlik” devam edecek ve ümmî kalınacak demek değildir.¹² Şâtibî, başka bir yerde de ilahî mesajın kavranabilmesi konusunda belli bir birikimi

Günümüz Tefsir Problemleri, s. 101 vd. Cündioğlu Dücâne, Tefsirde Helenizm: (Bilimsel Tefsir Zaafı ve Eleştirisi), Bilgi ve Hikmet, Güz-1993/4, s. 167.

8 Kırca Ce’lâl, *Kur’an-ı Kerim’de Fen Bilimleri*, Marifet Yay. İst. 1994, s. 82.

9 Bkz. 6. En’âm, 38, 59; 16. Nahl, 89; 22. Hacc, 46; 29. Ankebût, 20; 41. Fussilet, 53.

10 İbn Âşûr Muhammed Tahir, *Tefsîru’l-Tahrîr ve’l-Tenvîr*, Dâru’t-Tunûsiyye, Tunus, tsz, I, 42-43. Ayrıca bkz. Coşkun Ahmet, *İbn Âşûr mad.* DİA. İst. 1993, XIX, 333.

11 Çapan Ergün, *Şâtibî’nin İlmî Tefsir Anlayışına Eleştirel Bir Yaklaşım*, AÜİF. Dergisi, s. 38, Erzurum, 2012, s. 79.

12 Baltacı Burhan, *Şâtibî’nin Kur’an’ı Yorumlama Yöntemi*, AÜSBE. Ankara, 2005, s. 136-137 (Basılmamış Doktora Tezi).

ya da eğitimin gerekli görülmesi halinde bu gerekliliğin vahyin, ümmî olan ilk muhataplar için teklif-i mâlâ yutak 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.¹³

Şatibî'nin Kur'an tefsirinde ilk muhataplarının anlayış seviyelerinin esas alınması ile ilgili bu yaklaşımı bir anlamda doğrudur. Zira Kur'an'ın ilk muhatabı olan sahabe ve onlardan vahiy kültürünü bize nakleden tabînin yaklaşımları Kur'an'ın tefsiri adına çok önemli bir kaynaktır. Bununla birlikte onların tefsir ile ilgili yorumlarını yegâne tefsir kabul etmek ise, kıyamete kadar bütün insanlığa hitap edecek Kur'an'ın anlam dünyasını daraltmak ve bir manada dondurmaya anlamına gelmektedir. Kaldı ki ümmetin ümmî olması, onların yeni şeyler öğrenmesine mani değildir. Ayrıca Kur'an'ın ilme, öğrenme ve öğretmeye ne kadar değer verdiği ortadadır. Öyleyse sahabenin ümmîliğini, Kur'an ve Sünnet'i merkeze koyarak değişik ilim ve kültürleri onların süzgecinden geçirerek çok ciddî bir ilim, irfan ve aksiyon hareketi şeklinde anlamak daha doğru olsa gerektir.¹⁴

Şatibî'nin el-Muvafakât'ının şarihi Abdullah Draz, bahsi geçen ümmîliğin, şeriatın genel mantığının kavranması, emir ve yasaklarının anlaşılması 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 İsrâ ve Mirâc olayı onların alışkın olduğu bir mesele miydi?"¹⁵

Diğer taraftan Şatibî'nin, Kur'an'ın sadece nazil olduğu dönemdeki ilimleri ihtiva ettiği ve o devirdeki insanların bilmedikleri ilimlerden bahsetmediği şeklindeki anlayışı isabetli değildir. Çünkü böyle bir anlayış, 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 anlamına gelmektedir.¹⁶

Kısaca söylemek gerekirse, mucize olan ve her asrın insanına hitap eden Kur'an'da, modern ilimler alanına giren âyetler mevcuttur. Aynı zamanda modern ilimlerle bu âyetler arasındaki ilginç bağlantılar her geçen gün daha iyi

13 Şatibî İbrahim b. Musa, *el-Muvafekât fi Usûli'l-Abkâm*, şrh. Abdüllah Draz, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, tsz. II, 54 vd.

14 Çapan Ergün, *a.g.m.* s. 280.

15 Çapan Ergün, *a.g.m.* s. 281.

16 Cerrahoğlu İsmail, *Tefsir Taribi*, DİB. Yay. Ankara, 1988, II, 462.

müşahede edilmektedir. Çünkü, tüm ilimler, Allah'ın esma ve sıfatlarının eşya üzerindeki bir eseri ve tecellisidir. Allah'ı tanımak için de, bu ilimlerin bilinmesi gerekir.¹⁷

Kur'an-ı Kerim, yer ve göklere dikkat çekerek ve bunların, insanın hizmetine verildiğini ifade ederek, insanı modern ilimlere teşvik etmekle birlikte bu varlıklardan istifade yollarını ve bu yolların sonuçlarını vermez. İnsan kendi çabasıyla bunları keşfedecektir. Ayrıca modern ilimlerin kesin keşifleriyle Kur'an âyetleri arasında günümüze kadar bir çelişki tespit edilmiş değildir.¹⁸

Kâinatın yaratılışının nasıl olduğu, hangi süreçlerden geçtiği sorusu, öteden beri insanların zihnini meşgul etmiş, konuyla ilgilenenler kendilerince birtakım tezler ileri sürmüşlerdir. Kâinat, Kur'an'ın ifade ettiği gibi yoktan mı yaratıldı, yoksa nüvesini teşkil eden bir maddeden mi yaratıldı? Bu yaratılış ve oluşma bir zaman sonra durdu mu? Başka bir ifadeyle kâinat statik bir halde midir yoksa devamlı bir hareket ve oluşum içinde midir? Bu tip sorular ikna edici veya en azından sustrucu cevaplarını ancak "Big Bang" denen büyük patlama teorisiyle buldu. Sonuçta da şaşırtıcı gelişmeler oldu, önceden kabul edilen tezler çöktü. Ayrıca müteakib bilimsel çalışmalar da, bu tezi destekledi. Şimdi kısaca, dünyada bilimsel çevrelerin gündemini oluşturan bu teoriyi gözden geçirelim.

Big Bang Teorisi

Big Bang, zamanımızdan 14 milyar yıl önce meydana gelmiş son derece küçük bir noktanın, uzay boyutlarına taşarak genişleyip büyümesi, madde ve antimadde ile birlikte önceleri bir yumak halinde olan enerjinin, sonradan zaman boyutu ile birlikte tüm evreni oluşturmasını ifade eder.

Yaratılıştan önce madde yoktu, enerji yoktu, uzay, zaman ve mekan da yoktu. Bu yokluğu ifade edecek bir isim veya onu tanımlayacak bir sıfat sözlüklerde mevcut değildi. Zamansızlık veya mekansızlık kavramlarını tam olarak algılayamayız. Uzay, zaman ve maddenin hiç olmadığı bir "dönemi", zihnimizin yıllardan beri alıştığımız daracık zihin kalıplarına göre sığdırıp kavramak ne kadar zordur.¹⁹

Bilimcilerin "Büyük Patlama" ya da kozmolojinin en gözde deyimiyle "Big Bang" olarak adlandırılan, bu bilim tarihinin en çarpıcı olayı ile, evren

17 Kırca Celâl, *a.g.e.*, s. 24, Bilimsel tefsirin gelişme süreci konusunda geniş bilgi için bkz. Öztürk Mustafa, *Kur'an ve Tefsir Kültürümüz*, Ankara Okulu Yay. Ankara, 2008, s. 155-164; J.M.S. Baljon, *Kur'an'ın Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, çev. Şaban Ali Düzgün, Ankara, 1994, s. 113-124.

18 Şimşek Sait, *Yaratılış Olayı*, Beyan Yay. İst. 1998, s. 16.

19 Şimşek Ümit, *Big Bang Kainatın Doğuşu*, Yeni Asya, Yay. İst. 1984, s. 40.

maddesinin tüm uzay boyutlarına taşarak yayılmaya başladığı “an”, zamanın da başlangıç noktası olarak kabul edilir.²⁰

İşte bu yok'luktan birdenbire korkunç bir patlama ile atom altı parçacıklar yaratıldı. Saniyenin kentrilyonda birinde atomlar ve moleküller şekillendi. Madde oluşmaya başladı ve sonra zamanla dünyalar, güneşler ve galaksiler yerlerini alarak düzene girdiler. Böylece evrenin her tarafına akıllalmaz, muhteşem bir ahenk, olağanüstü bir simetri ve güzellik hakim oldu.²¹

İşte evren büyük patlama ile yaratıldıktan sonra genişlemeye başlamış ve halen o genişlemeye devam etmektedir.²² Bilim adamları evrenin kütlesi yeterli miktara ulaştığında, çekim kuvvetleri nedeniyle bu genişlemenin duracağını ve bunun evrenin kendi içine çökmeye, büzülmeye başlamasına sebep olacağını belirtmektedirler. Büzülen evrenin sonunda “Big Crunch” (büyük çöküş) denilen çok yüksek bir ısı ve sıkışma ile son bulacağını ifade etmektedirler.²³ Bu ise, bildiğimiz tüm yaşam şekillerinin yok olması anlamına gelmektedir.

“Big Crunch” olarak ifade edilen bu bilimsel varsayım Kur'an'da şöyle dile getirilmektedir: “Bizim göğü, kitabın sayfelerini katlar gibi katlayacağımız gün, ilk yaratmaya başladığımız gibi, yine onu (eski durumuna) iade edeceğiz. Bu bizim üzerimizde bir vaidir. Elbette biz yapıcılarız” (21. Enbiyâ, 104).²⁴

Başka bir âyette ise, göklerin durumu şöyle ifade edilmektedir: “Onlar, Allah'ın kadrini hakkıyla takdir edemediler. Oysa kıyamet günü yer, bütünüyle O'nun avucu (kabzası) ndadır; gökler de sağ eliyle dürrülüp bükülmüştür. O şirk koştuklarından münezzeh ve yücedir” (39. Zümer, 67).

Gelecekteki gözlemciler Big Bang modelini sınavacak ve geliştireceklerdir. Bu gözlemler evrenin yaşını tekrar belirleyebilirler. Evrendeki karanlık maddenin etkisinin daha düşük olduğunu bulabilirler veya bilgi hazinemizdeki boşlukları doldurabilirler. Fakat kozmologlar birkaç düzenleme getirecek olsalar bile Big Bang modelinin doğru olduğundan neredeyse eminler. Bu teorinin kurucularından Ralph Alpher ve Robert Herman; “Her ne kadar kozmo-

20 Tuna Taşkın, *Ol Dedi Oldu, Big Bang'in Nefes Kesen Öyküsü*, Şûle Yay. 7. bsk. İst. 2010, s. 31. Ayrıca bkz. Yalçın Cengiz, *Evren ve Yaratılış*, Arkadaş Yay. 2. bsk. Ankara, 2012, s. 131-132.

21 Tuna Taşkın, *a.g.e.* s. 29.

22 Meselâ Hubble, yirminci yüz yılın en önemli keşfini, çok uzak yıldızlar ve gök cisimlerinden kaynaklanan ışığın kırmızıya kaydığını ispat etmiş ve bu, evreni anlamada yeni bir dönemi başlatmıştır. Bundan böyle evren artık Einstein'ın dikte ettiği gibi statik değil, genişleyen bir evrendir. Bkz. Yalçın Cengiz, *a.e.* s.123.

23 Tuna Taşkın, *a.g.e.* s. 269-270.

24 Yahya Harun, *Kur'an Mucizeleri*, Araştırma Yay. 9. bsk. İst. 2009, s. 19-20.

lojik modellememizde birçok soru henüz yanıt bulmamış olsa da, Big Bang modeli hâlâ sapasağlam ayakta... Gelecekteki teorik ve gözlemsel gelişmelerin bu modeli tamamlayacağından²⁵ eminiz”²⁶ diyorlar.

Bu teori, her yeni çalışmayla daha da kuvvetlenip kendini çeşitli çevrelere kabul ettirmiştir. Meselâ genişleyen evren modelinin kuramsal temelini oluşturan çözümler, bilim çevrelerini evren için daha başka arayışlara da sevk etmiştir. 1922 yılında Rus fizikçisi A. Friedmann, evrenin bir noktadan veya farklı noktalardan her yönde gözlemlendiğinde aynı resmi veren bir sistem olduğunu kabul ederek, Einstein denklemlerini çözmüştür.²⁷ Artık Dünya, Güneş veya Samanyolu galaksisi, özel bir konuma sahip değildir. Matematik, kilise ve başkalarını gözardı etmeyi başarmıştır.²⁸

Bugün, büyük patlama teorisine karşı çıkan hiçbir bilimci yoktur. Sadece değişen birkaç evren modeline göre farklı yaklaşımlar mevcuttur. İsviçre’eki Cern laboratuvarlarındaki parçacık fizikçileri, yaratılışın ilk saniyelerinde neler olup bittiğini de bulmuşlar ve safha safha, adım adım bu olayın iç görüntülerini yakalamayı başarmışlardır.²⁹ Buna ilaveten Nasa’nın 1992 yılında

25 Bazı bilimcilerin bu teoriden rahatsız oldukları ifadelerinden anlaşılıyor.. Bunun sebebi, bu teorinin gitgide kabul görmesi, kendi modellerinin, teorilerinin çürümesi anlamına geleceği bir yana; Kur’an’ın ileri sürdüğü evren modeli’nin ispatlanması bazılarını üzüp kaygılandırıcaktır. Meselâ, Paul Davie, *Tanrı ve Yeni Fizik* adlı eserinde şöyle demektedir: “Bugünlerde, birçok kozmolog ve astronom, yaklaşık olarak 18 milyar yıl önce, fiziksel evren “büyük patlama” diye bilinen dehşet verici patlamada varoluşa birdenbire çıktığı zaman, gerçekten bir yaratmanın varolduğu teoriye geri döndüler. Bu hayret verici teoriyi kabul etmek için bulunan kanıtların pekçok bağlantıları vardır. İnsanın bütün ayrıntıları kabul edip etmediği özel hipotezini bilimsel bakış açısından zorladığı görünüyor.” Bkz. Davie Paul, *Tanrı ve Yeni Fizik*, çev. Murat Temelli, İm Yay. 3. bsk. İst. 1995, II, 48-49.

26 Simon Singh, *Big Bang’in Romanı* (Büyük Patlama ve Evrenin Başlangıcı), çev. Kemal Küçükgedik, Özgür Yay. İst. 2009, s. 49; Şimşek Ümit, *a.g.e.*, s. 18.

27 Meşhur iki rus bilim adamı George Gamov ve Friedmann, genişleyen kâinat teorisini, Einstein’in ünlü genel izafiyet teorisi ile karşılaştırdılar, sonuçlar hep aynı çıkıyordu. Galaksiler birbirlerinden uzaklaşıyordu. “Kaçan galaksiler” mefhumu ile daima uzayın şişmekte olduğu gerçeği ile karşılaşıyorlardı. Hesaplardan sonra astronomlar bir de bu faraziye gözlem yolu ile sağlamayı denediler. “Doppler olayı” dediğimiz fizikî bir olayı astronomiye uyguladılar. Yakın ve uzak çok sayıda galaksinin hızları ölçüldüğünde, tayf çizgilerinin tayfın kırmızı ucuna doğru yer değiştirdiği görüldü. İlim dalında “red shift” olarak bilinen bu olay yıldızlardan gelen ışığın kırmızıya kaydığını gösteriyordu. Gelen yıldızın ışığı kırmızıya kayıyorsa, bu, Doppler olayının sonucu olarak, bu yıldızın bizden hızla uzaklaşmakta olduğunun belirtisiydi. (Bkz. Efil Şahin, *İslâm ve Batı Düşüncesinde Yaratılış Modelleri*, Pınar Yay. İst. 2002, s. 178-179; Tuna Taşkın, *Uzay ve Dünya*, Yeni Asya Yay. İst. 1982, s. 24-25.

28 Yalçın Cengiz, *Evren ve Yaratılış*, Arkadaş Yay. 2. bsk. İst. 2012, s. 124-125.

29 Tuna Taşkın, *Ol Dedi Oldu*, s. 41.

gönderdiği Cobe uydusunun hassas tarayıcıları Big Bang'den sonra tüm evrene yayıldığı varsayılan radyasyonun kalıntılarını buldu. Bu buluş, evrenin yoktan varedildiği gerçeğinin bilimsel bir açıklaması olan Big Bang teorisinin ispatı olmuştur.³⁰

20. yüzyılın ilk yarısında evrenin oluşumuyla ilgili temelde birbirine zıt ve oldukça yaygın olarak kabul gören iki evren modeli vardır. Bunlardan birisi, evrenin ezeli, sonsuz ve kendi kendine varolduğunu savunan “Durgun Durum Modeli”, diğeri ise, birinciye göre daha çok kabul gören ve gündemde olan “Büyük Patlama Modeli”dir (Big Bang Cosmology). Bilim adamları 1965’e kadar bu iki kuramdan birini diğerine tercih edebilecek bir delile sahip değillerdi. Ancak büyük patlama modeli, mikrodalga radyasyonun bulunuşuyla en popüler ve en gözde model haline geldi. Bu modelin en önemli ve en güçlü kanıtına göre, patlama anındaki olağanüstü sıcaklık, patlamadan birkaç milyon yıl sonra gitgide binlerce derece düşünce elektronlarla çekirdekler, aralarındaki elektromanyetik çekime dayanan enerjiyi kaybederler ve birleşerek atomları meydana getirmeye başlarlar. Bu arada evren genişlemeye ve soğumaya devam eder. Ancak normalin üzerinde yoğun bölgelerde çekim kuvveti daha fazla olduğu için bu bölgelerin genişlemesini durdurup çökmesine neden olur. Çöken bölge küçüldükçe dönmesi hızlanacak, sonunda bölge yeterince küçüldüğünde kütle çekimi dengeleyecek kadar bir hızla dönecektir. İşte böylece galaksiler meydana gelmiş olacaktır.³¹

Big Bang teorisinin dünyada genel anlamda kabul edilmesinin pekçok yansımaları,³² sonuçları olmuştur ve olacağı da kaçınılmazdır.

Bizce bunlardan en önemlisi bu teori, Tek Tanrı’lı dinlerin gerçekten Allah tarafından gönderildiğini iki yönden delillendirmektedir: Birincisi, evrenin başlangıç ve sonunun olduğunu sadece tek Tanrı’lı dinler savunmuşlardır. Big Bang, binlerce yıldır yalnızca tek Tanrı’lı dinlerin savunduğu bu iddiaları destekleyerek bu dinlerin doğruluğunu göstermektedir. İkincisi, Big Bang,

30 Bu teoriyi ispat eden diğer bilimsel kanıtlar için bkz. Taslaman Caner, *Big Bang ve Tanrı*, İstanbul Yay. İst. 2006, s. 66 vd; Yahya Harun, *Kur’an Mucizeleri*, s. 15; Simon Singh, *Big Bang Romanı*, s. 438-440.

31 Efil Şahin, *İslâm ve Batı Düşüncesinde Yaratılış Modelleri*, s. 165-167. Ayrıca bkz. Hawking Stephen W., *Zamanın Kısa Tarihi*, S. Say-M.Uraz, Milliyet Yay. İst. tsz. s. 130-131.

32 Bilim adamlarından sonra hıristiyan dünyası da bu teoriyi kabullenmek zorunda kalmıştır. Nitekim Papa XII. Pius, Big Bang modelini onayladıktan sonra Katolik kilisesi bu bilimsel yaratılış teorisini benimsedi. Kilise İncil’de anlatılan olayları lafzi olarak kabul etmeyi bıraktı. Bu son derece pragmatik bir tavır değişikliğidir. Geçmişte, yanardağların patlamasından, Güneşin batmasına kadar tüm olayları Tanrı (aslında papazlar) açıklıyordu, fakat zamanla bilim, tüm olayların mantıklı ve rasyonel açıklamalarını yapmaya başladı. (Simon Singh, *a.g.e*, s. 441).

Tanrı'nın sıfatlarını temellendirerek Tanrı'nın din göndermesinin mantıklı olduğunu destekler... İşte Tanrı'nın varlığını ve sıfatlarını ispatlayan deliller, insanın dine olan ihtiyacının da Tanrı tarafından yaratıldığını göstermektedir. Bu ise, Tanrı'nın bir din göndereceğinin delilidir. Çünkü insanı dine muhtaç eden Tanrı'dır.³³

Evrenin yaratılışı ile ilgili bilimsel veriler, İslâm filozoflarının kabul ettiği "sudûr öğretisi" ve klasik Yunan filozoflarının takdim etmeye çalıştığı "ezelden beri var olan evren" modellerini bir tarafa bırakacak tarzda, İslâm dini ve düşüncesinin öngördüğü yoktan yaratma (bkz. 42 Şûra, 11) öğretisini desteklemektedir. Evrenin yoktan yaratıldığını ileri süren Kur'an'ın bu anlayışı ile modern bilimin yaratılış olgusuna yaklaşımı arasında önemli ölçüde bir uyumun olduğunu söylemek gerekiyor. Çünkü modern bilim, temelleri Aristo'ya dayanan statik, determinist ve mekanik evren modeli ve dünya görüşünü temelden yıkmış, bunun yerine bir başlangıcı ve sonu olan, değişen varoluş nedenini kendi içinde taşımayan, dinamik bir evren modelini (Big Bang Kozmolojisi) getirmiştir. Bu bağlamda Kur'an, hem büyük Patlama modelinin cevapsız bıraktığı soruları cevaplamakta hem de onunla önemli ölçüde örtüşmektedir.³⁴

Kur'an'ın Big Bang Teorisini Açıklaması

Kur'an-ı Kerim, hem lafzı hem de anlam ve içeriği itibariyle başlı başına bir mucizedir. Yüce Allah pekçok âyette biz insanları Kur'an üzerinde düşünmeye, onu anlamaya ve ondan öğütler almaya çağırmakta,³⁵ Yâsîn Suresi ikinci âyetinde de: "*Hikmet dolu Kur'an'a yemin olsun ki..*" diyerek Kur'an'ın "bilim ve hikmet dolu" olduğunu vurgular. Kur'an incelendiği zaman, onda hemen hemen her bilim dalı ile ilgili pek çok şeyin yalın ve özlü terimlerle, açık veya kapalı bir şekilde söylenmiş veya işaret edilmiş olduğu görülür. Sadece kozmoloji (evren bilim) ile ilgili ikiyüze yakın âyet bulunmaktadır. Şüphesiz ki, Kur'an'ın sunduğu "kıssa" ve "mesaj"ların hiçbirinin detay içermediği de açıktır.³⁶ Böylece Kur'an, insana kâinattaki varlıkların yapısı ve tabii olayların meydana gelişi hakkında temel bilgiler vermektedir ki bu bilgiler, bugünkü bilim ve teknolojinin kesin olarak doğru kabul ettiği bilgilerle uyum arzeder. Kur'an bir fizik veya astronomi kitabı olmamakla birlikte, insana bazı temel doğru bilgileri vermektense de uzak değildir. Bu bilgileri bizatihi vermekle, Allah insana kâinatı araştırma hususunda, ilk hareket noktalarını doğru

33 Taslaman Caner, *a.g.e.* s. 17.

34 Efil Şahin, *a.g.e.* s. 235.

35 bkz. 4. Nisâ, 82; 38. Sâd, 29; 47. Muhammed, 21.

36 Genel bilgi için bkz. Nurbaki Haluk, *Kur'an-ı Kerim'den Âyetler ve İlmî Gerçekler*, TDV. Yay. İst. 1993, adlı eser.

tespit etmesi için yardımcı olmaktadır.³⁷ Bu nedenle de Maurice Bucaille gibi, Kur'an'ı inceleme fırsatı bulmuş bazı Batılı ilim adamları da, Kur'an'da pekçok tabiat olayı hakkında ancak çağdaş bilimin verileriyle elde edilmesi ve anlaşılması mümkün olan ifade ve beyanlar bulunca, hayrete düşmüş, Kur'an'ın mucizevî sihri kapılmış ve dolayısıyla Müslüman olmuşlardır.³⁸

İşte ilim adamlarını hayrete düşüren hususlardan birisi de, Kâinatın yaratılışı ile ilgili olan âyetlerdir. Kur'an asırlarca önce evrendeki her şeyin en başta bir bütün olduğunu ve evrenin her an genişlemekte olduğunu yani, Big Bang'ın en temel özelliklerini açıklamıştır. Yüce Allah şöyle buyurur: “Göklerle yer ikisi bitişik bir halde iken, onları birbirinden yarıp ayırdığımızı ve her canlıyı sudan yarattığımızı o kâfirler bilmezler mi, hâlâ inanmayacaklar mı?” (21. Enbiya, 30). Ayetteki “eve lem yerev: görmediler mi?” ifadesi, “bilmezler mi?” anlamındadır.³⁹ Çünkü Kur'an'ın indirildiği dönemdeki insanlara hitap etmektedir o günün müşrikleri, evrenin tamamının bir kütle halinde olduğunu ve göklerle yerin sonradan birbirlerinden ayrıldıklarını bilmiyorlardı ki, onlar hakkında “görmüyorlar mı ki” ifadesi kullanılsın.⁴⁰

Müfessirler bu âyette anlatılmak istenenler hakkında çeşitli görüşler ileri sürmüşlerdir. Buradaki ihtilaflar bitişik ve kaynaşık olma anlamındaki “retk” ile; birbirinden ayırma anlamına gelen “fetc” lafızları üzerinde yoğunlaşmıştır. “Retk”: yaratılıştan bitişik ve kaynaşık olan şey,⁴¹ “Fetc” ise, aslında bitişik olan iki şeyi birbirinden ayırmaya denir ki, “retk” kelimesinin tam zıddıdır.⁴²

37 Bayraktar Mehmet, *İslâm ve Ekoloji*, DİB. Yay. Ankara, 1992, s. 32-33. Konu ile ilgili ayrıca bkz. Kırca Celâl, *Kur'an-ı Kerim'de Fen Bilimleri*, Marifet Yay. İst. 1994, s. 392; Bucaille Maurice, *Müsbet İlim Yönünden Tevrat İnciller ve Kur'an*, çev. Ali Sönmez, DİB. Yay. İst. 1987, s. 241.

38 Mesela Bucaille, Eski Ahit ve İncilleri tarafsız olarak inceleyip, onlarda, çağdaş bilgilerle, kesinlikle uyuşmayan ve ayrıca Matta ile Luka İncillerinin kendi aralarındaki bariz çelişkileri tespit ettikten sonra şöyle der: “... Kur'an'ın Arapça metnini çok dikkatli bir biçimde inceledim. Bunun sonucunda Kur'an'ın modern dönemde ilmî bakımdan tenkit edilebilecek hiçbir şey ihtiva etmediğini kesin olarak kabule mecbur kaldım”. Bkz. Bucaille, Maurice, *Tevrat, İnciller, Kur'an-ı Kerim ve Bilim*, çev. Suat Yıldırım, Işık Yay. İst. 2005, s. 29-30.

39 Râzî Fahrettin, *et-Tefsîr'ul-Kebîr* (Mefatihul-Gayb), el-Matbaatu'l-Behiyyeti'l-Mısıriyye, 1 bsk. Kahire, tsz. XXII, 162; Alûsî, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'ân'l-Azîmi ve's-Seb'î'l-Me'sânî*, Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-Arabî, Beyrut, tsz. XVII, 34-36.

40 Şimşek Sait, *Hayat Kaynağı Kuran Tefsiri*, Beyân Yay. İst. 2012, III, 373.

41 R. el-İsfehânî, *el-Müfredât fî Garibi'l-Kur'an*, Kahraman Yay. İst. 1986, s. 273.

42 R. el-İsfehânî, a.g.e, s. 558-559; Asım Efendi, *Kamus Tercemesi*, İst. 1304-1305, III, 980; Tehânevî, *Keşşâfu Istılahat'l-Funûn*, Kalkuta, tsz. III, 442. Aslında Arapça'da, bir şey kısımlara ayrılırsa buna “fusile, şukka” denir “fütike” denmez. Ama birbirine tamamen

Genel anlamda Kur'an, sürekli patlama-yarılma-ayrılma eylemleri halinde gerçekleşen yaratılışı tanıtırken üç kavramı öne çıkarmaktadır: "Fetk, Felg, Fıtır". Bunların üçü de aynı anlamda birleşmektedir ki, her üçü de bir yaratılış olayını ifade etmektedir. Ancak yaratma olayını ifade eden âyetlerde daha çok Allah'ın Fâtır ismi geçmektedir. Özellikle de "Göklerin ve yerin fatırı..." ifadesine vurgu yapılmaktadır.⁴³

"Fâlık" ismine gelince, "*Hiç kuşkusuz Allah'tır Fâlık olan/daneyi yaran, çekirdeği patlatan, ölüden diriyi çıkarır O; diriden ölüyü çıkararak da O'dur.*" (En'âm, 95-96). Demek oluyor ki, yarma, patlatma şeklinde sürüp giden yaratış ve yaratılış süreci, "ölüden diriyi, diriden ölüyü" çıkarma süreci olarak devam etmektedir. Meselâ, her gün şafağın yarılıp içinden sabahın çıkarılması da böyledir.⁴⁴

Bu âyetin tefsirinde genel olarak dört ayrı görüş ortaya konulmuştur:

1-) İbn Abbas'tan rivayete göre, yer ve gökler her ikisi bitişik tek kütle iken Yüce Allah bunları birbirinden ayırdı. Ka'b (ö. 32/652), Dahhâk (ö. 105/723), H. Basrî (ö. 110/728), Said b. Cübeyr (ö. 95/714), Ata (ö. 115/733) gibi ilk devrin önde gelenleri bu görüşü benimsemişlerdir. Bunlara göre, bölünüp ayrılma, kütlelerin ortalarında yer alan hava gücüyle meydana gelmiştir. Ka'b ise, ayrılmanın bir rüzgâr sebebiyle olduğunu söyler.⁴⁵ Tefsirinde tabiat ve gökbilimlerine yer veren Râzî (ö. 606/1210) daha çok bu görüşü benimser.⁴⁶

2-) Mücâhid (ö. 110/718) ve Süddî'ye (ö. 127/744) göre, gökler birbirine bitişik tek kütle idi. Allah bu kütleli bölüp onu yedi semâ haline getirdi. Yerler de tek kütle idi, onu da yedi yer haline getirdi.⁴⁷

bitişik, kaynaşık olan ve aralarında ayrık ve yarık olmayan iki şey birbirinden ayrılırsa buna da "futike" denir. Bkz. el-Askerî Ebû Hilâl, *el-Furûk fi'l-Luğe*, thk. Cemal Abdulganî, Müessesetü'r-Risâle, 2. Bsk. Beyrut, 2006, s. 251.

43 bkz. 12. Yûsuf, 101; 14. İbrahim, 10; 35. Fâtır, 1; 39. Zümer, 46; 42. Şûra, 11.

44 Öztürk, Y.Nuri, *Kur'an Açısından Küresel Felaketler*, Yeni Boyut Yay. 3. bsk. İst. 2008, s. 27-28. Ayrıca bkz. Yeniçeri Celal, *Uzay ve Varlık Ayetleri Tefsiri*, Erkam Yay. 3. Bsk, İst. 2006, s. 92-93.

45 Mâverdi Ebu'l-Hasan, *en-Nüketü ve'l-Uyûn Tefsîru Mâverdi*, thk. Seyyid b. Abdulmaksûd, Dâru Kütübî'l-İlmiyye, 1. bsk. Beyrut, 1992, III, 444; Bursevî İsmail Hakkı, *Tefsîru Ruhul-Beyân*, Dersaadet, 1331, V, 471.

46 Râzî, *Mefatihul-Gayb*, XXII, 163.

47 Taberî İbn Cerîr, *Câmiu'l-Beyân 'an Tevî'l-Kur'an*, M. el-Bâbi el-Helebî, 2. bsk. Kahire, 1954, XVII, 17-18; Kurtûbî, *el-Câmiu li-Abkâmi'l-Kur'an*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. bsk. Beyrut, 1988, XI, 187-188; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, Dâru'l-Marife, Beyrut, 1969, III, 176-177.

3-) Gökler birbirine bitişik olup katılıktan yağmur yağdıramıyorlardı. Yerler de birbirine bitişik olup katılık ve sertlikten dolayı nebat bitiremiyordu. Allah göğü yağmurla, yeri de nebatlarla yardı. Başta İkrime (ö. 115/733) olmak üzere müfessirlerin çoğunun görüşü budur. Müfessir Taberî (ö. 310/922) bu yorumu benimser.⁴⁸ Çünkü aynı âyetin devamında Yüce Allah, “*Biz her canlıyı sudan yarattık*” buyuruyor.⁴⁹ Tabî ki o günün insanları yağmuru ve bitkileri görüyorlardı ama, göklerin ve yerlerin birbirlerinden ayrılışına şahit olmamışlardı.⁵⁰ Bu görüşün diğer bir tercih sebebi ise, “*Andolsun o dönüş sahibi olan göğe ve nebat ile yarılan yere...*” (Tarık 11-12) âyetidir.⁵¹ İkrime bu âyeti şöyle yorumlar: “Gökyüzü yağmuru yeryüzüne geri dönderir. Yer de bitkilerin sürmesiyle yararılır.⁵²

4-) Ebu Müslim el-İsfehânî (ö. 322/934) ise, “bu âyetteki “ftek” ile yaratıp ortaya koyma anlamı kastedilmiştir” der. Bu tıpkı, “*O göklerin ve yerin fatırı: (yarıp bölerek yaratını) dir.*” (35. Fatır, 1) âyeti⁵³ gibidir. Dolayısıyla Cenab-ı Hak burada yaratmasını “ftek” ile, yaratmazdan önceki halini de “retk” ile ifade etmiştir.⁵⁴

Her ne kadar bazı müfessirler, bu âyetin manalarından birini tercih edip, diğerlerini eleştirmişler ama, geçmiş ve gelecek bütün beşere hitap eden Kur’an’ın câmiyyeti açısından bakıldığında bu âyetin yukarıdaki manaların hepsine işaret yoluyla da olsa delâlet ettiğini söyleyebiliriz. Çünkü bu âyet geniş tefsir ve izahları gerektiren dikkat çekici bir âyettir. Âyetteki “semâvât” lafzı çoğul olup bütün gökleri, kâinatı içine alan bir ifadedir. Dolayısıyla bu, henüz göklerin ve yerin bir arada buldukları kânitanı ilk halini ifade etmektedir ki bu, “Big-Bang” teorisini akla getirmektedir. Dolayısıyla biz burada sadece nüzul dönemindeki Arapların anladığı manayı anlamının gerektiğini söyleyenlerin düşüncesine katılmayıp yukarıda ifade ettiğimiz manaların her birinin muhtemel olduğunu düşünüyoruz. Çünkü Kur’an’ın ayetlerini, her aşırıdaki insanların kendi bilgileri nisbetinde anlar. Böylece her aşırıda bilimsel

48 Taberî, *a.g.e.*, XVII, 18-19.

49 Şimşek Sait, *Hayat Kaynağı Kur’an Tefsiri*, III, 373-374.

50 bkz. 18. Kehf, 51.

51 Şenkitî M. Emin, *Edvâu'l-Beyân fi İdâhi'l-Kur’an bi'l-Kur’an*, Alemlü'l-Kütüb, Beyrut, tsz. IV, 563-564. Bu müfessir ilmî tefsire karşı olduğu için bu âyeti yorumlarken bugünkü ilmî verilere hiç yer vermemiştir.

52 İbn Ebî'd-Dünya, *Hadislerde Yağmur, Gökürültüsü, Şimşek ve Rüzgâr*, çev. Hüseyin Kaya, Ocak Yayıncılık, 1. bsk. İst. 2007, s. 60.

53 Bu âyetin bir benzeri de, 21. Enbiyâ, 56. âyetidir.

54 Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXII, 163.

i'câz tazelenir.⁵⁵ Nitekim Duman hoca da bu âyetin açıkça evrenin ilk yaratılış olayından bahsettiğini vurgular (bkz. Duman Zeki, *Beyânu'l-Hak*, Fecr yay. Ankara, 2006, II, 357). Zamanla, mekanla mukayyet olmayan Kur'an'ın manaları bitmez. Yorum yapmaya çalışmak veya mevcut görüşlerden birini tercih etmek, diğer ihtimallerin yok sayılması anlamına gelmemeli, konuya, Kur'an dinimizmi ve anlam zenginliği açısından bakılmalıdır.

Ele aldığımız âyette, Allah'ın birliği, ortağı ve benzerinin bulunmadığı, bu evren ve içindeki varlıklar yok olduktan sonra onları yeniden yaratabilecek güce sahip bulunduğu dair deliller yer almaktadır.⁵⁶ Bu âyet aynı zamanda istifham, dikkat çekme ve azarlama kipiyle gelerek, inkârcıların ve müşriklerin, yaratıcı kuvvetin ve kudretin saltanatı karşısında intibaha gelip göklerin ve yerlerin nasıl yaratıldığını tefekkür etmelerini talep etmektedir.⁵⁷

Âyetin anlaşılması “fetc” (: yarıp bölme) kavramı üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bu yarıp bölme ne şekilde olmuştur? Bu, yavaş bir bölünme olacağı gibi büyük bir patlama şeklinde de olabilir. Âyetin tefsirinde de gördüğümüz gibi müfessirler bu konuda bir yorum yapamamışlardır. Önceki Müslümanlar bu durumu, nazar, tecrübe ve ilmî inkişafarla değil, sadece Kur'an'ın verdiği habere gaybe iman yoluyla öğrenmişlerdir.⁵⁸ Bugün biz biliyoruz ki, mahiyet ve hakikat itibarıyla birbirine kaynaşmış nesnelere ayrılması ve kopan dev parçaların korkunç mesafelere gidebilmesi için, “fetc” filini, patlatıp bölme gibi hakiki anlamda yorumlamak gerekir.⁵⁹ Ayrıca bulutsu kütle parçalarının patlama sırasında, çok fazla dağılmayıp hedeflenen yer küreleri oluşturabilmeleri için belli bir yoğunlukta olmaları gerekir. Aksi halde, bir göğü veya bir yıldızı oluşturacak olan bölünmüş kütle, atom (:zerre) parçacıkları birbirlerine tutunamazlar ve her hangi bir kütle oluşturamayacak biçimde evrenin son-

55 Değerlendirme için bkz. Güllüce Veysel, *Bilimsel Tefsirde Usûl*, s. 69 vd.

56 İbn Aşûr, *Tefsîru'l-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XVII, 40.

57 Nayif Münir Faris, *el-I'câzu'l-İlmi fi'l-Kur'an ve's-Sünne*, Mektebetu İbn kesir, 1. bsk, Beyrut, 2006, s. 126, Bu âyet, cümlenin şimdiki ve gelecek zaman dilimlerini içine alan müzâri kipiyle başlayıp sonradan geçmiş zamanı ifade eden mâzi kipine dönmüştür. Gelecekteki bir eylemin mâzi kalıbı ile gerçekleşen iltifat sanatının bu çeşidi, o işin bitmiş gibi kesinliğini, önemini veya zaman bakımından önceliğini anlatır. Zira böyle bir kullanım edebî açıdan daha belîğ bir kullanımdır. Âyette “fefetegnâ” (: ayırdık) ve “ce'alna” (:yaratık) denilmesi, bu olayın inkârı mümkün olmayan kesin bir gerçek olduğunu vurgulamak içindir. Çünkü mâzi kalıbı, bir işin meydana geldiğine ve kesinliğine işaret etmektedir. Bkz. Dağ Mehmet, *Kur'an'da Üslûp Diyalektiği İltifat*, Salkımsöğüt Yay. Erzurum, 2008, s. 250.

58 Heyto Muhammed Hasan, *el-Mucizetu'l-Kur'aniyye*, Müessesetu'r-Risâle, 1. bsk. Beyrut, 1989, s. 197-198.

59 Usameddin İsmail b. Muhammed, *Hâşiyetu'l-Konevî 'alâ Tefsîri'l-İmâmî'l-Beydavî*, thk. Abdullah Mahmud, *Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye*, 1. bsk. Beyrut, 2001, XII, 508-509.

suz boşluğuna dağılıp giderlerdi. Bu yüzdendir ki âyetteki “retk” kelimesine bazı müellifler⁶⁰ “birbirine kaynaşmış” anlamını verdiler ki bu da, belli bir yoğunluk olmadan mümkün değildir.⁶¹

Modern zamanlarda yazılmış bazı tefsirlerdeki açıklamalara göre, evren başlangıçta bir bütün yani tek bir kütle olduğu, bu kütlelerin sonradan bölünüp parçalara, yani dünyanın da içinde bulunduğu uzay cisimlerine ayrıldığı ifade edilmektedir.⁶² Kur'an'ın bu ifadesi günümüzde genellikle astrofizikçilerin evrenin oluşumu hakkında kabul ettikleri teoriyle örtüşmektedir. Bu bilim adamlarına göre, uzaydaki cisimler vaktiyle bir gaz ve toz kütlesi (nebula, bulutsu) halinde idi. Merkezi çekim sebebiyle büzülüp muhtelif noktalarda yoğunlaşan bu gaz kütlelerinden zamanla küreler halinde parçalar koparak uzay boşluğuna fırlamış, merkezi çekim kuvvetinin etkisiyle dönmeye, uzayın soğukluğu sebebiyle de soğumaya başlamıştır. Bu dönüş esnasında yoğunlaşan ana kütlelerden de bazı parçalar kopmuş, bunlar da ana kütlelerin etrafında dönmeye devam etmiştir. Böylece tek bir kütle, milyarlarca yıl ile ifade edilen zaman dilimlerinde galaksi ve güneş sistemlerine; bunlar da giderek yıldızlara, gezegenlere ve bunların uydularına dönüşmüş, nihayet güneşin uydusu olan dünyamızın da içinde yer aldığı gezegenler iyice soğuyarak bugünkü şekillerini almışlardır.⁶³

Dünya güneşten koptuğu gibi, güneşte kendinden daha büyük başka bir güneşten kopmuş ve o da o güneşin etrafında dönmeğe başlamıştır. Her güneşin çevresindeki gezegenleri, uzayda onun çevresinde yüzdüğü gibi her güneşte kendi ana güneşinin çevresinde yüzmektedir. “*Bunların her biri bir felekte (yörüngede) yüzmektedir*” (36. Yâsin, 40) âyeti⁶⁴ tam bu teorinin söylediği gibi dünyanın, ayın, güneşin, birer yörüngede yüzdüklerini ifade etmektedir.⁶⁵

60 İbn Kuteybe, *Tevlû Müşkili'l-Kur'an*, thk. S. Ahmed Sakar, Dâru't-Turâs, 2. Bsk. Kahire, 1973, s. 381; R. el-İsfehânî, *el-Müfredât*. s. 558-559.

61 Yeniçeri Celâl, *Uzay ve Varlık Ayetleri Tefsiri*, s. 114.

62 Tantavî, *el-Cevâbir fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Kerim*, M. el-Bâbî el-Helebî, 2. bsk. Mısır, 1350 h. X, 207; Elmalılı, M.H.Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Kitabevi, İst. tsz. V, 3351; Ahmed Muhtar Paşa, *Serâiru'l-Kur'an fi Tekvini ve İfâi ve İ'âdeti'l-Ekvân*, Dâru'l-Hilâfeti'l-İlim, İst. 1336 h. s. 41; Şahâti Abdullah, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Kerim*, Dâru Ğarîb, Kahire, tsz. IX, 3270; Ateş Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İst. 1985, V. 501-503; Yıldırım Celal, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*, Anadolu Yay. İst. tsz. S. 64 vd.; Heyet, *Kur'an Yolu Meâl ve Tefsir*, DİB. Yay. Ankara, 2007, III, 675-677; Şimşek Sait, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, III, 378-379; Karaçam İsmail, *En Büyük Mucize Kur'an-ı Kerim'in İlmî ve Edebî Sırları*, Y.Şafak Kültür Armağanı, İst. 2005, s. 403 vd; Bereketzâde İsmail Hakkı, *Necâib-i Kur'aniyye*, İst. 1331, s. 283-284.

63 Heyet, *Kur'an Yolu Meâl ve Tefsir*, III, 675-676.

64 Ayrıca bkz. 21. Enbiyâ, 33.

65 Lütfullah Erzurumî (Göğsügür Mehmed Efendi), *Râmûzu't-Tahrîr ve't-Tefsir*, Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi Böl. nu. 20, vrk. 227 b, 439a.

Kâinatın oluşumunu anlatan bu teoriyi, Kur'an'ın nazil olduğu çağda ne Araplar ne de başkaları biliyordu. O zaman yıldızların, feleklerin sabit ve çakılı olduğu sanılıyordu. Kur'an ise, bunların yüzdüğünü söylüyor. Yüzmek için serbest olmaları, bir şeye asılı veya çakılı olmamaları gerekir. Demek ki, Kur'an'ın dediği, o zamanki kâinat düşüncesine aykırıdır ve ilim ilerledikçe Kur'an'ın söylediğini doğrulamıştır.⁶⁶ Merhum Elmalılı da, bunu çok enteresan biçimde şöyle dile getirmiştir: “Kimi Güneş, kimi Kamer, kimi ziya, kimi nûr, bütün ecrandan her biri bir felekte (:mahrek, mihver) kendine mahsus bir dairede yüzüyor da yüzüyor, hiç biri sakın değil, hepsi birer hareketi devriyyede, bir tutar yok, hepsi muallakta (boşlukta), hepsi yolunda, hepsi nizamında, hepsi mahfuz yüzüyorlar da yüzüyorlar”.⁶⁷

Ay, güneş ve yıldızlardan her biri kendilerine mahsus bir felekte aynen suda yüzen birisi gibi kendileri yüzerler.⁶⁸ Yoksa önceleri zannedildiği gibi felek⁶⁹ onları döndürmez. Çünkü âyette, “*onlardan her biri*” ve “*yüzerler*” ifadeleri, bütün gezegenlerin böylece yüzdüğünü belirtmektedir.⁷⁰

Enbiyâ, 30. Âyeti'nin sonunda, hayatın temelinin suya dayandığına işaret edilmek üzere, canlı olan her şeyin temel maddesinin sudan yaratıldığı⁷¹ veya her canlı varlığın kaynağında suyun bulunduğuna dikkat çekilmiştir.⁷² Bun-

66 Ateş Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, V, 502. Şunu da belirtelim ki, bugün, bu âyetin daha güzel anlaşılmasından, iniş döneminde bunun hiç anlaşılmadığı sonucuna varamayız. Modern ilmin keşifleri, olsa olsa âyetlerin dolaylı anlatımından anlaşılmakta veya modern ilmin verdiği sonuçlar, Kur'an'da anlatılanların gerekçesini vuzuha kavuşturmaktadır. Ayrıca bu gibi konulara dair âyetler, Allah'ın kudretini anlatmayı amaç edinmişlerdir. Yoksa bilimsel sonuçlara varmaya değil... Bkz. Şimşek Sait, *Yaratılış Olayı*, Beyân Yay. İst. 1988, s. 22.

67 Elmalılı, *Hak dini*, V. 3355.

68 En-Neccâr M. Rağib Zeğlül, *Min Âyâti'l-İcâzi'l-İlmiyyi li'l-Ardı fi'l-Kur'ani'l-Kerim*, Dâru'l-Ma'rife, 1. bsk. Beyrut, 2005, s. 262-263.

69 “Felek”: “yıldızların döndüğü yer” demektir. İslâm astoronomları güneşle ay dahil yedi gezegenin hareketini açıklamak üzere iç, içe geçmiş yedi saydam halka tasavvur etmişler ve her halkaya birer gezegenin bindirildiği, felek denen bu halkaların Allah'ın izniyle döndüğünü zannetmişlerdir.

Kur'an'da ifade edilen “felek” kelimesiyle, gök cisimlerinin üzerinde döndüğü yer yahut yörüngeler kastedilmiştir. Ancak Râzî, Arapça'da dönen her şeye felek dendiğini, fakat feleğin, dönme olayının faili mi yoksa mahalli mi olduğunda ihtilaf bulunduğunu söylemiştir. Bir görüşe göre, felek bir gök cismi değil, gezegenlerin dönüş yeridir. Çoğunluk ise, onun cismanı fakat şeffaf bir dönen varlık olduğunu, gezegenlerin de üzerinde yer aldığı bu görünmeyen cisimle birlikte döndüğünü ileri sürmüşlerdir. Bkz. Râzî, *Mefatih*, XXII, 167. Ayrıca bkz. Tehanevî, *Keşşâf*, III, 448; Kutluer İlhan, *felek mad.* DİA. İst. 1995, XII, 303-304.

70 Lüfüllah Erzurumî, *Râmûzu't-Tabrîr ve't-Tefsîr*, vrk. 439a.

71 Ayrıca bkz. 24. Nûr, 45.

72 Ebu's-Suûd, *İrşâdu'l-Aklî's-Selîm ilâ Mezâye'l-Kur'ani'l-Kerim*, Dâru lhyai't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, tsz. VI, 65.

dan, hayatın suya dayalı olduğu anlaşılır. Çünkü bütün canlıların birleşiminin yarısından fazlasını su oluşturmaktadır.⁷³ Meselâ, insan vücudunun % 76'sı sudur. Dolayısıyla her canlının oluşumunda su, temel bir unsurdur.⁷⁴ Susuz hiçbir hayat mümkün değildir. Herhangi bir gezegende hayatın var olup olmadığı, orada yeterli miktar suyun olup olmadığı sorusunun cevabına bağlıdır.⁷⁵

Bugün biz biliyoruz ki, dünyamızdan yükselen gaz ve buharlar, yoğunlaşarak yağmur şeklinde tekrar dünyaya dökülmüş, böylece denizler ve okyanuslar meydana gelmiştir. Suda yosunlaşma ile başlayan canlılar âlemi, ilahî kanunlar gereği gelişerek bugünkü halini almıştır. Yine Yüce Allah, en gelişmiş canlı türü olan insanı, içinde suyun bulunduğu özel bir çamurdan yaratmıştır.⁷⁶

Muhammed Esed'e göre "*her canlıyı sudan yarattık*" ifadesi üç boyutlu bir anlam taşımaktadır: a) Su bütün canlı türlerinin ilk örneğinin ortaya çıktığı ortamdır. b) Var olan veya tasarlanabilen bütün sıvılar içinde yalnızca su, hayatın ortaya çıkıp tekâmül etmesi için uygun ve gerekli özelliklere sahiptir. c) Hayvansal veya bitkisel, canlı hücrenin fiziksel temelini oluşturan ve içinde hayat olgusunun belirebileceği yegane madde ortamı olan protoplazma büyük ölçüde sudan ibarettir ve bütünüyle suya dayanmaktadır.⁷⁷

Görüldüğü üzere Kur'an, hayatın sudan nasıl yaratıldığına dair bir şey söylemez. Organizmaların ilkin hangi biyolojik süreçlerde ortaya çıktığına değinmez. Çünkü bu konu metafiziğe değil tabiat tarihine aittir. Öyle ki, Kur'an canlıların nasıl yaratıldığına bakmaya çağırıldığında talep ettiği nazar, canlıların hilkatinde âşikâr bulunan hikmete bakmak ve ibret almaktır. Yoksa herhangi bir canlının yaratılış aşamalarını araştırmak değildir.⁷⁸

Hasılı, hayatın hangi safhası ele alınır alınır, tek hücrelilerden en kompleks varlıklara kadar her şeyde suyun hakim unsur olduğu görülür. Kur'an'ın bu koca gerçeği bir cümlecikte ifade etmesi ise, hem ilginç hem de manidardır. Zira 1400 sene öncesinin insanı ne hücre bilgisinden ne de hayatın terkipteki su nisbetinden haberdardı. Kur'an böylece canlıların yaratılışındaki bütün aslî unsurlara, dikkat çekerek, icmalî manada ilimlere

73 Tabâtabâî M. Hüseyin, *el-Mizân fî Tefsiri'l-Kur'an*, Menşûrâtü Cemaâti'l-Müderrişine, Kum, tsz. XIV, 279; Ateş Süleyman, *a.g.e.*, V, 502.

74 Şerkavî M. Abdullah, *el-Kur'an ve'l-Kevn*, Beyrut, 1991, s. 75-76.

75 Bucaille Maurice, *Müsbet İlim Yönünden Tevrat İnciller ve Kur'an*, s. 269.

76 Bkz. 35. Fâtır, 11; 37. Saffât, 11.

77 Esed Muhammed, *Kur'an Mesajı*, İşaret Yay. İst. 1999, III, 652. Varlıklar açısından suyun fonksiyonu ile ilgili, bilimin bugünkü verileri ışığında, bu âyetin diğer açıklamaları için ayrıca bkz. Nurbaki Haluk, *Kur'an-ı Kerim'den Âyetler ve İlmî Gerçekler*, II, 28 vd.

78 Kurt E. Mazhar, *Yaratılış, Tabiatın İlahî Emirle Varoluşu*, Mavi Ufuklar Yay. İst. 2010, s. 116.

rehberlik yapmakta, tafsilat ve teferruatı zaman ve geleceğin ilim adamlarına bırakmaktadır.⁷⁹

İşte evrenin başlangıçtaki fiziksel birliğine işaret eden önceki ifadeyle, canlı âlemin elementer birliğine işaret eden bu ifadenin birlikte ele alınması, bütün yaratılış olgusunun dayandığı tekbir planının, tek ve tutarlı bir yaratma eyleminin ve buna bağlı olarak tek bir yaratıcının varlığına götürmektedir.

Büyük müfessir Hamdi Yazır da, yukarda geçen âyetteki “retk” ve “fetk” kelimelerini esas alarak, âyetin yorumunu şöyle yapmıştır: “semâvât ve arz ikisi bitişik bir şeydi. Allah aralarını ayırdı. Bu mana, “madde-i ûlâ” (ilk madde) nazariyesine uygun düştüğü gibi; arzın Şems’ten ayrılmış olması hakkındaki nazariyeye de⁸⁰ temas eder...”⁸¹

Bu âyetin sonu ilginç bir şekilde “İnkâr edenler... hâlâ inanmıyorlar mı?” hitabıyla sona erer. Sanki bu âyet, açıklıkla zamanımız insanına inmiş gibidir. Modern ilmin gerçeklerine hâlâ inatla sırt çeviren, ilim dışı, çağ dışı inkârcılara Yüce Allah ısrarla soruyor: “hâlâ inanmıyorlar mı?”.

20. asır insanlarından bazıları ise, ilmî gerçeklere sırt çeviremiyor, “yaratılış” konusunda fizikî delilleri inkâr edemiyordu... ama bir türlü de –anlaşılmaz bir gurur ve inatla belki- imana da gelemiyordu. Meselâ, meşhur “Tanrıların Arabaları” adlı kitabın yazarı Erich von Daniken, kâinatın yaratılış hususunda şöyle diyordu:⁸² “İlk patlamadan önce varolması gereken güç Tanrı adı altında belirlenmiştir. Tüm oluşumlardan önce var olan bu ilk olağanüstü güç, nötre bir yapıdaydı. Bu güç Big Bang’dan daha önce vardı. Büyük dağılımı yarattı. Böylece evrendeki dünyalar oluştu. O cisim haline gelmemiş ilk güç, bilinmeyen ilk emir, madde oldu. Büyük patlamanın sonucunu o biliyordu.”⁸³

Diğer taraftan Büyük patlama teorisi, kâinatı kapalı bir sistem biçiminde ezeli olarak varsayan mutlak natüralizme darbe vursa da, tabiatçılar bu teorinin “yoktan yaratılış” lehine suistimal edilerek taraflı yorumlandığından yakınırırlar. Beri taraftan birçok tabiatçı kozmolog teoriyle uyumlu natüralist kurgular üretmişlerdir.⁸⁴ Bu kurgularda “ezeli tabiat” fikri, Büyük Patlama’ya

79 Gülen Fethullah, *Kur’an’ın Altın İkliminde*, Nil Yay. İst. 2012, s. 456.

80 Nitekim Tantâvî de bu hususta şöyle demektedir: “Bugün gerek şark’ta gerek Garp’ta bütün okullarda dünyanın güneşten ayrılmış bir parça olduğu ve onun etrafında döndüğü öğretilir.” Bkz. Tantâvî, *el-Cevâbir fi Tefsiri’l-Kurani’l-Kerim*, X, 207.

81 Elmalılı, *Hak Dini*, V, 3351 vd.

82 Tuna Taşkın, *Uzay ve Dünya*, Yeni Asya yay. İst. 1982, s. 28-29.

83 Daniken Erich Von, *Tobum ve Evren*, çev. Sezai Yalçınkaya, Milliyet Yay. İst. 1975, s. 186.

84 Meselâ, örnek için bkz. Tuna Taşkın, *a.g.e.*, s. 29-30.

elveren yeni fantastik imajlara aktarılır. Başlangıçta maddenin hiçbir yerden gelmediğini, kendiliğinden tesadüfen ortaya çıktığını farzederler. Diğer bir kurgu “Döngüsel Evren” modelidir. Kâinatın sonsuz bir varoluş yaşadığını, sınırsız büyük patlamalar geçirmesinin mümkün olduğunu, muhtemelen bir kurulup bir dağıldığını öne sürerler. Ancak bu “sonsuz kâinat” vurgusuna çoğu bilimci karşı çıkar. Büyük Patlamanın öngördüğü başlangıç anından öncesine dair fantastik şeyler söylemeyi bilimsel bulmazlar.⁸⁵

İşte insanın bu inkâr psikolojisinden dolayıdır ki, Kur’an varlıklardan kendileri için değil, yaratana delâletleri açısından bahseder. Onun asıl hedefi, insanların tevhid ve iman esasları konusunda dikkatini çekerek onları irşâd etmektir. Kâinatla alakalı bütün konular bu maksada hizmet için zikredilir. Varlıkların mahiyeti değil vazifeleri dillendirilir. Bu sebeple güneşten, aydan, yıldızlardan, göklerden, yerlerden, sudan, topraktan... bahsedilirken: “... *bunda Allah’ın varlığına deliller, ibretler vardır*”, “*Hâlâ inanmıyorlar mı?*” gibi ikaz edici vurgu ve ifadeler kullanılır.⁸⁶

Hulasa: Kur’an-ı Kerim, âyetlerini, cümlelerini öyle bir şekilde nazmetmiş ve vaz etmiştir ki her bir cihetten ihtimal yolları bulunsun ki, muhtelif vehimler ve istidâtlar, zevklerine göre, hisselerini alabilsinler. Dolayısıyla, ulûm-ı Arabiyyenin kurallarına, belagat prensiplerine ve usûl ilmine uygun olmak şartıyla, müfessirlerin birbirlerine muhalif olan beyânları ve ihtimalleri, zamanlara, tabakalara ve fehimlere göre caizdir diye hükmedilebilir. Bu açıdan bakıldığında öyle anlaşılıyor ki, Kur’an’ın i’câz yönlerinden biri odur ki, onun nazmı öyle bir uslûptadır ki bütün asırlara, tabakalara intibak edebilir.⁸⁷

Kur’an, bir yandan sadece avamın anlayacağı, diğer yandan sadece havasın anlayacağı, bir de, hem avamın hem de havasın birlikte anlayacakları hakikatleri ihtiva eder. İşte bu Enbiyâ 30. âyeti bu kabildendir. Kur’an’ın ilmî i’câz yönlerinden biri de, tefekküre, kâinatı incelemeye ve kıyasa davet etmesidir. Kur’an, muhataplarını ısrarla kâinatı incelemeye ve kıyas yapmaya çağırır. Böylece Kur’an’da, şer’î ilimleri beyân eden,⁸⁸ akli delilleri kullanma yollarına

85 Kurt E. Mazhar, *Yaratılış. Tabiatın İlâhi Emirle Varoluşu*, s. 111-112.

86 Okçu Abdulmecit, *Kuran’a Göre Evrenin İnsana Musahhar Kalınışı*, Salkımsöğüt Yay. Erzurum, 2009, s. 59.

87 Bediuzzaman S. Nursî, *İşârâtü’l-İ’câz*, çev. Abdulmecid Nursî, Şahdamar yay. İst. 2007, s. 39. Bediuzzaman, Sözlere adlı eserinde de, şöyle demiştir: “Beşerin san’at ve fen cihetindeki terakkیاتlarının neticesi olan havârik-i san’at ve garâib-i fen olarak tayyare, elektrik, şimendifer, telgraf gibi şeyler vücuda gelmiş ve beşerin hayat-ı maddiyesinde en büyük mevkii almışlar. Elbetteki nev-i beşere hitap eden Kur’an-ı Hakim bunları mühmel bırakmaz. Evet bırakmamış...” bkz. Sözlere, Sinan Matbaası, İst., 1958, s. 242.

88 İtikâd, ibadet, ahkâm ve ahlâk âyetleri gibi ki, bunlar genelde muhkem kategorisinin içine girerler. Bir de özellikle ilmî ve kevnî âyetlerde olduğu gibi, açıkça zahirî anlamı kastedilmediğinden manaları hemen anlaşılmayan ve birçok manalar taşıyan müteşâbih âyet-

dikkati çeken, diğer ümmetlerin çeşitli fırkalarına bilemedikleri kuvvetli delillerle reddiyeler vardır.⁸⁹

Şimdi konumuzun odak noktasını teşkil eden Enbiya 30. ayetini, muhataplarının anlayış seviyelerini örnek olarak ele alırsak:

a) Bu âyet, fen bilimlerine fazla âşina olmayan bir kimseye şu manayı ifade eder: Gök bulutsuz berrak, yer de kuru ve ekin bitirme özelliği yok iken, Allah Teâlâ göğü yağmurla, yeri de çeşitli bitkilerle fetk etti (: yardı), onları birbiriyle eşleştirip aşıladı ve her canlı varlığı sudan yarattı.

b) Muhakkik bir hekim de, Yaratılışın başlangıcında sema ve arz şekilsiz bir küme ve menfaatsız birer yaş hamur, mahlukatsız toplu birer madde iken, Fâtır-ı Hâkîm onları açıp yarararak güzel bir şekil, faydalı bir suret verip mahlukata menşe etmiş olduğunu anlar ve hayran olur.

c) Çağdaş bir filozof ise, bu âyeti şöyle okuyabilir: Yerküremiz ile güneş sistemini teşkil eden diğer gezegenler, başlangıçta güneşle birleşik olarak açılmamış bir hamur şeklinde iken, Yüce Allah o hamuru açıp o seyyareleri birer birer yerlerine yerleştirerek güneşi orada bırakıp zeminimizi buraya getirerek, zemine toprak sererek, semadan yağmur yağdırıp güneşten de ışınları serpiştirerek dünyayı şenlendirip bizi buraya koymuştur şeklinde anlayarak tabiat şirkinden kurtulur.⁹⁰

Yeri gelmişken şunu da belirtelim ki, bilimsel tefsire mesafeli yaklaşan müfessirlerden⁹¹ Seyyid Kutup, çağımızın olayını haber veren bu âyetin yorumunda: “Bu âyette olduğu gibi Kur’an bazen kevnî gerçeklere işaret eder...

ler vardır ki, (bkz. Yıldırım Zeki, *Râzî'nin et-Tefsîru'l-Kebîr'inde Fıkıh Usûlü Uygulaması*, AÜİF, S.B.E.Erzurum, 1997, s. 198-219), Allah Teâlâ bu âyetlerle, insanları muayyen bir tefsiri anlamakla yükümlü tutmamış, aksine beşer aklının önünde içtihad kapısını açarak onun, Allah'ın ihsan ettiği anlayış ve idrâk nimetini gerçekleştirmesini istemiştir (bkz. Şeltût Mahmud, *Tefsîru'l-Kur'ânul-Kerim*, Kahire, tsz. S. 67-68). Müteşabihât, manasız ve mübhem değil, çok manalar ihtiva etmesi sebebiyle belli bir mana tayını mümkün görünmeyen ve daha doğrusu, ifade ettiği hakikatleri beşerin zihniyle anlamak çok zor olduğundan mübhem görünen bir ifadedir (Yıldırım Suat, *Kur'an'a Bakışlar*, Akademi yay. İzmir, 2012, II, 304). Bu öyle bir beyandır ki, hakikât-mecâz, sarîh-kinâye, temsil-tahkîk, zahir-hafî gibi vucûh-i beyanın hepsini kapsar. Bunun için buna “el-Malûmu'l-Meçhûl” denilir. Zaten kelimada ibhâm (: anlamın kapalılığı), yerine göre en büyük belagat şekillerinden birini teşkil eder (bkz. Elmalılı, *Hak Dini*, I, 159). Dolayısıyla her şahıs her manaya muhatap olamayacağı gibi, bütün beşeriyetin ilmi, Allah'ın ilmîni anlama kudretinden yoksundur. Hatta peygamberlerin ilmi bile Allah'ın ilmîne müsavi olamaz.

89 Yıldırım Suat, *Kur'an'a Bakışlar*, II, 289. Ayrıca bkz. Bediuzzaman S. Nursî, *Sözler*, s. 242 vd.

90 Yıldırım Suat, *a.g.e.*, II, 296-297; krş. İbn Aşûr, *Tefsîru't-Tabrîr ve't-Tenvîr*, XVII, 39-41.

91 Meselâ, Beydâvî tefsirini şerh eden Konevî: “Biz Kur'an metninin beşerî nazariyelerle tasdik edilmesini talep etmiyoruz” diyerek, Allah kelâmının, teorilere ihtiyacının olmadığını özellikle vurgulamıştır. Bkz. *Hâşiyetu'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâm Beydâvî*, XII, 508.

Bizi ikna eden ve bağlayan şey, hakikatın Kur'an'da zikredilmiş olmasıdır. Ayrıca Kur'an'ın veciz bir şekilde anlattığı hakikatlere ters düşmeyen bilimsel teorileri de kabul ederiz. Ancak bunlar teoridir, bugün kabul edilip yarın terkedilebilir... Halbu ki Kur'an hayatımızın tek rehberi ve kılavuzudur"⁹² diyerek bilimsel nazariyelere karşı ihtiyatlı ve dikkatli olunmasını istemiştir. Ancak yine de âyetin daha net anlaşılmasına büyük katkısı olan bilimsel gelişmelerden mustağnı kalamamıştır. Nitekim evrenin yaratılması konusunda aynı yaklaşımı müfessir Reşit Rıza'da da görüyoruz.⁹³ Yine bazı mucizevî olayları ve gayba ait haberleri yorumlarken aşırı akılcılık sergileyen ve âyetleri bağlam ve lafzından uzaklaştıran⁹⁴ Muhammed Esed (ö. 1992) de meâl tefsirinde Enbiya 30. âyetini yorumlarken bugün hemen hemen bütün astrofizikçilerin paylaştığı görüşü şaşkıncu bir biçimde doğrulamaktadır.⁹⁵

Haluk Nurbaki ise, bu âyeti, Şûra 5. âyetiyle birlikte değerlendirerek ilginç tespitler yapar. Ona göre, "*Gökler neredeyse tepelerinden çatlayacaklar*" (42. Şûrâ, 5) âyeti, kâinatın yaratılışıyla ilgili en yeni teorilerden biri olan "parçacıklar teorisini" açıklamaktadır. Bu teoriye göre, evren belli bir noktadan koparak başlayan ve sonsuz mekanlara yayılan bir yaratılış şekline sahiptir. Fizikteki bu teorinin en eksik yanı, bu kopmaların bir anlamda nokta çevresinde küresel genişlemeyi izah edemeyişidir. Halbuki bu âyete göre, evrenin sonsuz küresel mekanlarında korkunç bir manyetik gerilim vardır. İşte bu gerilim, dağılan parçacıklar teorisinin arayıp bulamadığı izahın ta kendisidir.

Fiziğin bir türlü izaha mecal bulamadığı jiroskobik dönme direnci ile cazibe (Gravidasyon) yine bu iki âyet tarafından açıklığa kavuşturulmaktadır. Şöyle ki gerek evrende gezegenler arasında, gerekse atom çekirdeği ve elektronlar arasında hüküm süren çekim ve dairenin dönme hareketi, temelde menşei semalardaki (uzayın küresel mekanları) gerilimden alır. Bu manyetik gerilim, varlıklarını işgal ettiği mekanlarda şiddetli bir çekim şeklinde hissedilmektedir.

İşte Allah'ın Enbiyâ 30. ayetinde emrettiği "ftek" (: çekip mekanlarından koparma) yasası gereği varlıklar kendi devamlılığını sağlamak için jiroskobik dönme eylemi ile cazibeye karşı koymaktadırlar.⁹⁶

92 Seyyid Kutup, *Fi zilâli'l-Kur'an*, Dâru'l-Arabiyye 4. bsk. Beyrut, tsz. XVII, 24.

93 Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Hakîm* (Tefsîru'l-Menâr), Mektebetü'l-Kahire, 4. bsk. Mısır, 1960, VIII, 447; Ayrıca bkz. Öztürk Mustafa, *Kur'an ve Aşırı Yorum* (Tefsirde Bâtınlık ve Bâtını Te'vil Geleneği), Kitâbiyât Yay. Ankara, 2003, s. 350, 381-382.

94 Bkz. Çalışkan İsmail, *Muhammed Esed'in Kur'an Mesajı'nın Tahlil ve Tenkidi*. Ankara Okulu Yay. Ankara, 2009, s. 185 vd.

95 Bkz. Esed Muhammed, *Kur'an Mesajı*, III, 651-652.

96 Geniş bilgi için bkz. Nurbaki Haluk, *Kur'an-ı Kerim'den Ayetler ve İlmî Gerçekler*, II, 85-92. Ayrıca bkz. Fendî Muhammed Cemaeddin, *Allah ve Kâinat*, çev. Abdulhamit Bingöl, Çağrı Yay. İst. 1980, s. 201 vd.

Bu âyetin işaret ettiği, bazılarının “Büyük Patlama”, bazılarının ise, “Büyük Parçalanma” dedikleri bu olayı⁹⁷ tamamlayan başka bir âyette ise Allah Teâlâ şöyle buyurur: “*Sonra Allah’ın iradesi duman halinde bulunan göğe yöneldi de ona ve arza, ister istemez ikiniz de (varlık âlemine) gelin buyurdu. Onlar da, isteye isteye geldik dediler*” (41. Fussilet, 11). Bu âyete göre, Allah Teâlâ, Astronomi’de “sedîm”,⁹⁸ Kur’an diliyle “duhan” denen bulutsu kütle halinde olan göğe ve henüz onun içinde mündemiç bulunan arza, varlık dünyasında yerlerini almaları için “kün: ol” emrini vermiştir. Ya da bu emir, patlayıp bölünmeden sonra ortaya çıkan çok sayıdaki bulutsu kütleyle aynı anda verilmiştir.⁹⁹ Bu âyetten anlaşıldığına göre, patlayıp ayrılmadan (fark) önce varlık maddesi, yer ve gökleri oluşturmak üzere kurulup yönlendirilmiş, patlamadan sonra da duman halinde olan yere ve göğe “geliniz” yani aranızda tesis etmiş olduğum kuvve-i cazibe (çekim kanunu)ye göre hareket ediniz¹⁰⁰ buyurulmuştur. Bu sebeple de onlar: “*isteyerek geldik*” demişlerdir. Çünkü yer ve göklere temel teşkil eden madde böyle hedeflendirilmiştir. Bu âyetten önceki âyetlerde yeryüzünün yaratılışından bahsedilmesi, ilk önce dünyamızın yaratıldığı kanaatini veriyorsa da,¹⁰¹ daha sonra göklerle beraber onun da “ol” emrine muhatap olması, yer ve gökler her ikisinin de varlık âlemine beraber çıktıklarını gösterir. Ancak her ikisindeki gelişmeler, özelliklerine göre değişik bir seyir takip etmiş olabilir.¹⁰²

Erzurum’lu müfessir Lütfullah Efendi (ö. 1788) bu âyetin başında gelen “sümme” (:sonra) edatına dayanak arzın, semadan önce yaratıldığını söyler. Âyetin açılımını da şöyle yapar: ‘Rivâyete göre, gökler ve yerler yaratılmadan önce arş su üzerinde idi. Allah Teâlâ suyu çok şiddetli bir şekilde ısıttı ve sudan buharlar yükseldi, peşine suyun üzerine rüzgârlar gönderdi ve böylece su köpük haline geldi. Yerleri bu köpükten, gökleri de işte bu, buhardan duhan (:duman) şeklinde yarattı ve her ikisine, “islediğim şekil, vasıf ve mahiyette oluşmak üzere ister istemez geliniz” diye emretti. Allah Teâlâ burada hem yerlere hem de göklere birlikte “geliniz” emrini, “... *Ve onun ardından yeryüzünü yuvarlatarak (ikamete elverişli) bir düzene koydu*” (79. Nâziat, 30) âyetinden ötürü her ikisine de vermiştir. Çünkü önceki âyette de vurgulandığı gibi yer-

97 Nayıf Münir Faris, *el-İcâzu’l-İlmî fi’l-Kur’an ves-Sünne*, s. 127-128; Beşir Türkî, *el-İlm* (Aylık ilmi dergi), sayı, 18, Tunus, 1973, s. 100.

98 Sedîm, Yıldız ve gezegenlerin, aslında bulutsu bir madde yığınınından meydana gelmesidir.

99 Şahatî Abdullah, *Tefsîru’l-Kur’ani’l-Kerim*, Dâru Garîb, Kahire, tsz. IX, 3270.

100 Ahmed Muhtar Paşa, *Serâiru’l-Kur’an*, s. 33; Bereketzâde İsmail Hakkı, *Necâib-i Kur’aniyye*, s. 283-284.

101 İbn Kuteybe, *Tevîlu Müşkili’l-Kur’an*, s. 27.

102 Yeniçeri Celal, *Uzay Ayetleri*, s. 116.

yüzü, göklerden “iki gün” önce yaratılmıştır.¹⁰³

Big Bang teorisiyle ilgili diğer bir ayette de: “*Semâyı gücümüzle biz inşâ ettik ve onu (devamlı) genişletiyoruz*” (51. Zâriyât, 47) buyurularak günümüz astronomi bilginlerinin “genişleyen evren” terimiyle ifade ettikleri olguya işaret edilmiştir. Bu âyet açık bir şekilde evrenin merkezden dışa doğru genişlediğini gösteriyor. Çünkü Kur’an, “lemûsiûn” şeklindeki, te’kitli beyanıyla, kâinatın devamlı bir şekilde genişlemesinden şüphe edilmemesi gerektiğini vurgulamıştır. Buna ilaveten tekrar ve teceddüd ifade eden fiil cümlesi yerine burada devamlılık ve sebat anlamı taşıyan isim cümlesi kullanılmış olması ilginçtir.¹⁰⁴

Evrenin genişlemesi, onun manyetik kuşaklarının yani semaların genişlemesidir. Aslında kesret dediğimiz çokluklar âleminin temel varoluş ilkesi mesafelerdir. Nitekim modern astrofizik, evrenin yaratılışında bu ilkeyi temel kavram olarak kabul etmektedir.¹⁰⁵ Gerek dağılan parçacıklar teorisi gerekse kuasarlara kıyasla genişleyen evren teorisi, bu kavramın modern fizikçe kabulüdür. Bu görüşe göre, sabit bir sonsuz enerji noktasından küresel kuşaklar halinde dağılmalar ve genişlemeler sonucu evren meydana gelmekte ve bu genişleme devam etmektedir. İşte bu âyet, varlıkların var olabilmeleri için iki temel ilkeyi ortaya koymaktadır:

- a) Mesafe kazanma yani belli bir mekana fırlama,
- b) Ve o mekanda kalabilmeleri için manyetik bir gerilime muhtaç olma.¹⁰⁶

103 bkz. Lütfullah Erzurumî, *Râmûzu't-Tabrîr ve't-Tefsîr*, vrk. 470a-471b. Müellifimiz, 11. Hûd 7. âyetinde de aynı konuyu Tevrat'tan nakledilen bir pasajla açıklar: “Şüphesiz ki Allah Teâlâ önce yeşil bir yakut yarattı, ona heybet ve azamete bakınca o, korkudan titredi ve çalkalanarak su oldu. Sonra rüzgârı yaratarak suyu onun sırtına yükledi, sonra arşı suyun üzerine koydu”. İbn Abbas'tan gelen: “Allah arşı yarattıktan sonra, sudan büyük bir deniz yarattı, arşı da bu denizin üzerine koydu.” şeklindeki rivâyet de bunu te'yid eder. *Râmûz*, vrk. 231b-232a.

104 Gülen Fethullah, *Kur'an'ın Altın İkliminde*, s. 445-446. Ayrıca bkz. Tuna Taşkın, Muh-teşem Tasarım, Şule Yay. İst., 2012, s. 49 vd.

105 İbnu'l-Arabî'ye göre de, âlem her an genişleyerek değişmekte, Cenab-ı Hak da ona daima tecelli etmektedir. İlk tecellinin sonunda âlem yok olmakta; ikinci tecelli ile birlikte varolmaktadır. Fakat ikinci tecellinin çok suratlı oluşu sebebiyle her iki tecelli arasındaki fasıla fark edilememektedir. Bu hakikatı bilmeyenler âlemi “varlığı devamlı olan bir şey” zannederler. Halbuki araz olsun cevher olsun âlemin bütünü daima değişken, her değişkenin taayyün ve zuhuru da “an” ile mütebeddildir. Bkz. Kam Ferid-Aynî M.Ali, *İbn Arabî'de Varlık Düşüncesi*, İnsan Yay. İst. 1992, s. 149.

106 Nurbaki, *Kur'an-ı Kerim'den Âyetler ve İlmi Gerçekler*, s. 85-89. Ayrıca bkz. Yeniçeri, *a.g.e.*, s. 100-101.

Ayrıca burada kâinatın genişlemesi bildirilirken çok önemli bir gerçeğe de işaret edilmektedir. Şöyle ki, kâinatın belirli bir sabite ile sürekli genişlemesinin kesin ve temel bir neticesi vardır ki, eğer zamanda geriye doğru gidilecek olursa kâinatın da küçüldüğü görülecektir. Kâinat devamlı genişlediğinden dolayı, yüz sene önceki kâinat, şimdiki halinden daha küçüktür. İşte milyonlarca sene önceki kâinatın şimdikinden çok daha küçük olması, ilmî hiçbir itirazın söz konusu olmadığı son derece çarpıcı bir gerçektir. Bu şekilde yeteri kadar maziye gidildiğinde, nokta kadar küçük, fakat sonsuz sıcaklıktaki nüve bir kâinatla karşılaşılacaktır. İşte bu nokta kadar küçük nüve, Allah'ın emir ve iradesiyle büyük bir patlama sonucu "yok"tan yaratılmıştır.¹⁰⁷

Yine bilginlerin, "Güneşte, yer kabuğundaki elemanlardan % 67'sinin mevcut olduğunu" ispat etmeleri, bizim Enbiyâ 30. âyetindeki tespitlerimizi te'yit etmektedir. Ayrıca yer kabuğundaki elemanların % 92'ye ulaştığı bilinmektedir. Elemanların güneşte daha fazla olması da muhtemeldir.¹⁰⁸ Şunu da hemen ilave edelim ki, güneşte tespit edilen elemanlar, yer kabuğunda meşhur olanlardan başkası değildir. Meselâ, hidrojen, helyum, karbon, azot, oksijen, fosfor, demir vb. elemanları bu cümleden olarak gösterebiliriz. Bundan da anlıyoruz ki, birçok elemanlardan meydana gelen varlık âlemi esasında tek bir şey idi, sonradan yavaş yavaş bölündü.

Kur'an'ın ilmî mucizesini te'yid eden başka bir yön de fezadan kopup gelen meteorlardır. İlim adamları bu taşlar üzerinde yaptıkları incelemelerde, yer kabuğunda tespit edilen elemanların bir çoğunun bunlarda da mevcut olduğunu görmüşlerdir.¹⁰⁹

Bu teoriyi ayrıca destekleyen başka bir husus ta, dünya merkezindeki sıcaklıktır. Çünkü dünya merkezine doğru inmeye başlanıldığında her 33 metrede sıcaklığın bir derece arttığı görülmektedir. Bu hesaba göre, merkeze doğru 30 km. inildiğinde, yer kabuğu ile bu derinlik arasındaki fark bin dereceyi bulmaktadır.¹¹⁰ Yine bu delillerden birisi de, dünyanın birçok yerinde görülen yanardağlardır. Bunlar yer kabuğunun zayıf noktalarıdır. Dünyanın merkezindeki buharlar ve aevli gazlar kritere basınç yaparak kendilerine bir delik açarlar, oradan da çok yükseklere, uzun mesafelere erimiş demirler ve aevler fişkirtirler. Sıcak su ve jeotermal kaynakları da bunun başka bir yansımasıdır.¹¹¹

107 Gülen Fethullah, *a.g.e.*, s. 446.

108 Heyto M. Hasan, *el-Mucizetu'l-Kur'aniyye*, s. 198.

109 Yıldırım Celal, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*, s. 66-67.

110 Karaçam İsmail, *En Büyük Mucize Kur'an*, s. 405-406.

111 Ateş Süleyman, *İslam'a İtirazlar ve Kur'an-ı Kerim'den Cevaplar*, Emel Matbaası, Ankara, 1971, s. 139.

Görüldüğü üzere Kur'an-ı Kerim, varlık âleminin başlangıçta tek bir şey olduğunu¹¹² ve hayatın sırrını inkâr edenlere karşı sesini yükselterek hitap etmiş ve onları bu gibi delillerle susturmuştu. Tabii ki, o günün insanları bu gerçeklerin sırrını detaylı bir şekilde idrâk etmiş değillerdi. Fakat günümüzün alimleri uzun ve yorucu çalışmalardan sonra varlık safhalarını ve bunlarla ilgili özellikleri çözüp idrâk edebildiler ve isteyerek istemeyerek İslâm'ın daha iyi anlaşılmasına sebep oldular. Yüce Allah, belki de Müslümanların dinleriyle mütenasip olmayan bugünkü perişan hallerine merhamet buyurmuş ve kendi kelâmında belirttiği: “*Biz âyetlerimizi, gerek kâinatta, gerek kendi şahsî âlemlerinde onlara göstereceğiz, ta ki onlar da bu Kur'an'ın hak olduğunu anlayacaklar*” (41. Fussilet, 53) müjdesini vermiştir. Keşke Müslümanlar, Kur'an'ın ilk emri “oku” fermanından hareketle bu ilmî çalışmaları yapıp, Allah kelâmının mucizelerini ortaya koysalardı... Yoksa tabii ki, Allah Teâlâ kendi hükümlerini sürdürüp, Kur'an'ın uslûp ve belâgatının yanında, gaybe ait haberleri hususunda da, onun mucizeliğini ortaya koyacaktır. Dolayısıyla diyebiliriz ki, insanlık, durmadan ilerleyen ilmî hakikatlere ulaştıkça, Kur'an'la birleşmekten, onu tasdik etmekten başka yol bulamayacaktır. O halde bu âyet de, diğerleri gibi Hz. Peygamber'in nübüvvetinin doğruluğuna şahadet eden en kuvvetli delillerden biridir.¹¹³

İşte Kur'an'ın bu mucizevî hakikatleri aynı zamanda Allah'ın varlığına, birliğine, kudretine ve sanatının sırrına olan imân ve itikadın en büyük göstergesi ve koruyucusudur. Nitekim bu âyetin sonundaki: “Artık inanmazlar mı?” sorusunun hedefi de işte budur. Yani bütün bu olup bitenler, onların iman etmelerine delil olarak kâfi gelmiyor mu?

İşte böylece her geçen gün Kur'an'ın mucizeleri daha iyi anlaşılmakta, inananların kalpleri itminane kavuşurken, hıristiyan ilim adamlarının¹¹⁴ da şaşkınlığı artmaktadır. Bundan dolayıdır ki, Müslüman ilim adamlarından M.Kâmil Davv, Kur'an'ın mucizeliği hususunda şöyle demektedir: “Kur'an'ın bilimsel muhtevasının mucizeliği, onun benzersiz belâgat mucizesinden daha

112 Enbiya 30 âyetinin işaret ettiği bir bütünün parçalara ayrılması kavramları (retk ve fetk), müteaddit âlemlerin zikrolunmasıyla Kur'an'ın başka yerlerinde de te'yid edilir (bkz. 1. Fâtiha, 1), 1) “Alemler” tabiri, Kur'an'da, onlarca defa geçer. Gökler ise, sadece çoğul olarak geçmekle kalmaz ayrıca sembolik bir değer belirten yedi rakamıyla da nitelendirilir.

113 Merâğî Ahmed Mustafa, *Tefsîru'l-Merâğî*, M. el-Bâbî el-Halebî, Kahire, 1962, XVII, 25.

114 Kur'an'ın bilimsel yorumlanmasına Batı'nın yoğun ilgisinin nedenlerinden en önemlisi, Galile'den beri su yüzüne çıkan, Hıristiyanlığın bilimle olan çekişmesinde görülür. Birçok hıristiyan ilahiyatçı, yaratma konusunda İncil'in görüşleriyle bağdaşmadığı görülen modern bilimle, kendi inançlarına saldırılmakta olduğunu gördüler. Müslümanların rahatlıkla bilimin Kur'an'la çelişmediği, hakkıyla anlaşılabilirdiği takdirde bilim'in birçok bulgularının gerçekten Kur'an metninden çıkarılabileceğini açıklamaları, pek çok hıristiyan bilim adamını hayrete düşürmüştür. (Bkz. J.J.G. Jarsen, *Kur'an'a Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar*, s. 78.

büyüktür".¹¹⁵ Seyyid Kutup ise, Kur'an'ın mucizevî yönünü oluşturan üç hususu şöyle vurgular: a) Her zamana uygun bir yasama getirmesi b) Gayb'ten haberler vermesi, c) Kâinatın yaratılışı ile ilgili bilgiler içermesi...¹¹⁶ demek ki, Kur'an'daki ilmî ve kevnî âyetlerin, onun mucizelerinden biri olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.¹¹⁷

Sonuç

20. yüzyılın ortalarına kadar hakim olan görüş, evrenin sonsuz boyutlara sahip olduğu, ezelden beri var olduğu ve sonsuza kadar da var olacağı şeklindeydi "statik (durağan) evren modeli" adı verilen bu anlayışa göre, evren için herhangi bir başlangıç veya son bulma söz konusu değildi.

Materyalist felsefenin de temelini oluşturan bu görüş, evreni sabit, durağan ve değişmez bir maddeler bütünü olarak kabul ederken, bir yaratıcının varlığını da haliyle reddediyordu. Oysa 20. Yüzyılda gelişen bilim ve teknoloji, bu durağan evren modeli anlayışını kökünden yıkmıştır.

Makalemizde de görüldüğü gibi evrenin bir başlangıcı olduğu, yok iken bir anda büyük bir patlamayla varolduğu, modern fizik alimleri tarafından yapılan pek çok deney, gözlem ve hesaplarla ispatlanmıştır. Ayrıca evrenin, materyalistlerin iddia ettiği gibi sabit ve durağan olmadığı, tam tersine sürekli bir hareket ve değişim halinde olduğu hatta devamlı genişlediği¹¹⁸ ve Fussilet 11. Âyetinin de belirttiği gibi, evrenin bir gaz aşamasından geçtiği görülmüştür. Dolayısıyla Kur'an'ın bu konuda verdiği bilgiler, astofiziğin ulaştığı kesin sonuçlar ile tam bir uyum içindedir. Böylece Kur'an, evrenin yaratıldığını en detaylı bir şekilde ortaya koyan beşer üstü tek kitap olduğunu göstermiştir.

Kur'an'ın bu izahları aynı zamanda bir mucizenin nasıl gerçekleştiğinin de göstergesidir. Bilimsel gelişmelerin ve bilimsel alt yapının, teleskop gibi gözlem aletlerinin bulunmadığı bir dönemde, Kur'an'ın (Enbiya, 30) âyetinde Big Bang'i böylesine tanımlaması, o dönemdeki insanların havsalasının alamayacağı ve güçlerinin yetmeyeceği tamamen mucize bir şeydir. Big Bang'in bilimsel olarak ortaya konulmadan 14 asır önce, Kur'an'ın onu en temel özellikleriyle açıklaması, felsefecilerin görüşlerinin aksine aynı zamanda mucizelerin varlığının da bir delilidir.

Bununla birlikte şunu da bilmek gerekir ki, Kur'an kâinatın bir kısım yönetiliş kanunlarını açıklamak gayesini taşıyan bir kitap değildir. Onun esas amacı herşeyden önce, insanlara akıl ve tecrübeleriyle ulaşamayacakları kesin

115 Davv Mustafa Kamil, *el-Kur'anul-Kerim ve'l-Ulûmu'l-Hadise*, Dâru'l-Fikri'l-Hadî, Kahire, 1955, s. 15.

116 S.Kutup, *et-Tasvîru'l-Fenni fi'l-Kur'ani'l-Kerim*, Dâru'l-Meârif, Kahire, 1959, s. 17.

117 En-Neccâr, M. Rağb Zeğlûl, *Min Âyâti'l-İcâzi'l-İlmî*, s. 59 vd.

118 bkz. 51. Zâriyât, 47; 6. En'âm, 101.

ilâhî hakikatleri bildirmek ve onları irşâd etmektir. İnsanların kendi cehd ve gayretleriyle ulaşabilecekleri bilgileri kendilerine bırakmıştır. Bununla beraber birtakım prensiplere işaret etmeyi de ihmal etmemiştir. Çünkü Kur'an, bundan ön beş asır öncekilere hitap ettiği gibi, şimdikelere ve kıyamete kadar gelecek bütün insanlara da hitap edecektir. O'nun bizden en büyük talebi, sırf Allah'ın mutlak kudretini tasvir etmek ve tevhide ulaşmak için, yaratılmışların üzerinde tefekkür ederek zaman ve mekân üstü ilâhî kanunları müşahede etmeye çalışmaktır. Allah'ın kudreti, hem tabiî ilimlerle hem de insanla ilgili alanlarda beşerî müşahedenin nüfuz edebileceği olaylara veya kâinatın organizesine yön vermek üzere, Allah tarafından konulan kanunlara yapılan işaretlerle birlikte zikredilir. Bu bilgilerin bir kısmı kolay anlaşılır ise de, başka bir kısmının yeterince anlaşılabilmesi için bilimsel bir formasyona sahip olmak şarttır. Dolayısıyla geçen asırlarda yaşamış müfessirler, bazı müteşâbih âyetlerde olduğu gibi zorunlu olarak ilmî ve kevnî âyetlerin sadece zahirî (literal) manalarıyla yetinmişlerdir. Bu da, bilimsel bilginin yetersizliği sebebiyledir. Çünkü bu tip âyetlerin bir kısmı, sadece derin dil ve lügat bilgisiyle anlaşılabilir. Dolayısıyla böylesi âyetlerin medlüllerinin daha iyi anlaşılabilmesi için, zamanın ilerlemesiyle birlikte kesinleşmiş bilimsel verilere ihtiyaç duyulmaktadır.

Son tahlilde şunu da kaydedelim ki, Kur'an'ın büyük bir kısmı, dinin aslını oluşturduğundan bunlar hakkında selef-i salihinin beyân ettiği zahiri hakikatler müsellemler ve mahfuzdur. Bunlar, iman edilmesi gereken muhkem esaslardır ki, manaları ve hükümleri zamana ve mekâna göre değişmeyeceğinden bunlardan kimse şüphe edemez. Ancak Kur'an ezeli ve ebedî bir kelâm olduğundan onun bediî manaları tükenmez. Dolayısıyla az da olsa bazı âyetler de vardır ki, onların tali manalarına, beşer ilminin seyrine göre yavaş yavaş ortaya çıkan bilimsel gelişmeler işaret eder. Zaten ilmî ve kevnî âyetlerin çoğunu, Hz. Peygamber tefsir etmemiş, onları âdeta zamana bırakmıştır.

Kaynakça

Alûsî Şihabuddin, *Râhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'anî'l-Azîmî ve's-Seb'îl-Mesânî*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, tsz.

Asım Efendi, *Kâmûs Tercemesi*, İst. 1304.

el-Askerî Ebû Hilâl, *El-Furûk fi'l-Luğa*, thk. Cemal Abdulganı, Müessesetu'r-Risâle, 2. bsk. Beyrut, 2006.

Ateş Süleyman, *İslam'a İtirazlar ve Kur'an-ı Kerim'den Cevaplar*. Emel Matbaası, Ankara, 1971.

_____, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İst. 1985.

Baltacı Burhan, *Şatıbi'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*, AÜİF. SBE. Ankara, 2005. (Basılmamış Doktora Tezi).

- Bayraktar Mehmet, *İslâm ve Ekoloji*, DİB. Yay. Ankara, 1992.
- Bediüzzaman S. Nursî, *İşârâtul-İ'câz*, çev. Abdulmecid Nursî, Şahdamar Yay. İst. 2007.
- _____, *Sözler*, sinan Matbaası, İst., 1958.
- Bereketzâde İsmail Hakkı, *Necâib-i Kur'aniyye*, İst. 1331.
- Beşir Türkî, *el-İlm*, (Aylık İlmi Dergi), Sayı: 18, Tunus, 1973.
- Birişik Abdulhamit, *Tefsîr mad.* DİA. İst. 2011.
- Bucaille Maurice, *Müsbet İlim Yönünden Tevrat İnciller ve Kur'an*, çev. M. Ali Sönmez, DİB. Yay. İst. 1987.
- Bursevî İsmail Hakkı, *Tefsîru Rûbu'l-Beyân*, Dersaâdet, 1331 h.
- Cerrahoğlu İsmail, *Tefsîr Tarihi*, DİB. Yay. Ankara, 1988.
- Coşkun Ahmet, *İbn Aşûr mad.* DİA. İst. 1993.
- Cündioğlu Düccane, Tefsirde Helenizm: Bilimsel Tefsir Zaafı ve Eleştirisi, Bilgi ve Hikmet, Güz-1993/4.
- Çalışkan İsmail, *Muhammed Esed'in Kur'an Mesajının Tahlil ve Tenkidi*, Ankara Okulu Yay. Ankara, 2009.
- Çapan Ergün, *Şatibi'nin İlmî Tefsir Anlayışına Eleştirel Bir Yaklaşım*, AÜİF. Dergisi, Sayı, 38, Erzurum, 2012.
- Dağ Mehmet, *Kur'an'da Üslûp Diyalektiği: İltifat*, Salkımsöğüt Yay. Erzurum, 2008.
- Daniken Erich Von, *Tohum ve Evren*, çev. Sezâi Yalçınkaya, Milliyet yay. İst. 1975.
- Davie Paul, *Tanrı ve Yeni Fizik*, çev. Murat Temelli, İm Yay. 3. bsk. İst. 1995.
- Davv Mustafa Kâmil, *el-Kur'ânul-Kerim ve'l-Ulûmu'l-Hadise*, Dâru'l-Fikri'l-Hâdi, Kahire, 1955.
- Demirci Muhsin, *Tefsir Terimleri Sözlüğü*, İFAV. Yay. 2. bsk. İst. 2011.
- Duman Zeki, *Beyânu'l-Hak*, Fecr Yay. Ankara, 2006.
- Ebu's-Suûd, *İrşâdu'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâyê'l-Kur'ânî'l-Kerim*, Dâru İhyâit-Turâsî'l-Arabî, Beyrut, tsz.
- Efil Şahin, *İslâm ve Batı düşüncesinde Yaratılış Modelleri*, Pınar Yay. İst. 2002.
- Elmalılı M.H.YAZIR, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Kitabevi, İst. tsz.
- En-Neccâr M. Ragıb Zeğlûl, *Min Âyatı'l-İcâzi'l-İlmiyyi li'l-Ardı fi'l-Kur'ânî'l-Kerim*, Dâru'l-Ma'rife, 1. bsk. Beyrut, 2005.
- Esed Muhammed, *Kur'an Mesajı*, İşaret Yay. İst. 1999.
- Fendî M.Cemaleddin, *Allah ve Kâinat*, çev. Abdülhamit Bingöl, Çağrı Yay. İst. 1980.
- Gâzi Ahmet Muhtar Paşa, *Serâiru'l-Kur'an fi Tekvini ve İfâi ve İ'âdeti'l-Ekvân*, Dâru'l-Hilâfeti'l-İlm, İst. 1336. h.
- Gülen Fethullah, *Kur'an'ın Altın İkliminde*, Nil, Yay. İst. 2012.
- Güllüce Veysel, *Bilimsel Tefsirde Usûl*, Aktif Yay. Erzurum, 2007.
- Hacer Ahmed Ömer, *et-Tefsîru'l-İlmî fi'l-Mizân*, Dâru Kuteybe, Beyrut, 1991.
- Hanefî Ahmed, *et-Tefsîru'l-İlmî li'l-Âyeti'l-Kur'aniyye fi'l-Kur'an*, Dâru'l-Meârif, Kahire, 1968.
- Hawking Stephen W., *Zamanın Kısa Tarihi*, S. Say-M. Uraz, Milliyet Yay. İst. tsz.
- Heyet, *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, DİB. Ankara, 2007.

- Heyto Muhammed Hasan, *el-Mucizetu'l-Kur'aniyye*, Müessesetu'r-Risâle, 1. bsk. Beyrut, 1989.
- El-Hûlî Emin, *Kur'an Tefsirinde yeni Bir Metod* çev. Mevlüt Güngör, Kur'an Kitaplığı, İst. 1995.
- İbn Aşûr Muhammed Tahir, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Dâru Tunûsiyye, Tunûs, tsz.
- İbn Ebi'd-Dünya, *Hadislerde Yağmur, Gökürültüsü Şimşek ve Rüzgâr*, çev. Hüseyin Kaya, Ocak Yayıncılık, 1. bsk. İst. 2007.
- İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1969.
- İbn Kuteybe, *Tevîlü Müşkili'l-Kur'an*, thk. S. Ahmed Sakar, Dâru't-Türâs, 2. bsk. Kahire, 1973.
- J.J.G. Jansen, *Kur'an'a Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar*, çev. Halilrahman Açar, Fecr Yay. Ankara, 1993.
- Kam Ferid-Aynî M.Ali, *İbn Arabî'de Varlık Düşüncesi*, İnsan, Yay. İst. 1992.
- Karaçam İsmail, *En Büyük Mucize Kur'an-ı Kerim'in İlmî ve Edebî Sırları*, Yeni Şafak Kültür Armağanı İst. 2005.
- Kırca Celal, *Kur'an'a Yönelişler*, Tuğra Neşriyât, İst. tsz.
- _____, *Kur'an-ı Kerim'de Fen Bilimleri*, Marifet Yay. İst. 1994.
- Kurt E. Mazhar, *Yaratılış, Tabiatın İlahî Emirle Varoluşu*, Mavi Ufuklar yay. İst. 2010.
- Kurtûbî, *el-Câmiu li-Abkâmi'l-Kur'an*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. bsk. Beyrut, 1988.
- Kutluer İlhan, *Felek mad.* DİA. İst. 1995.
- Lüfullah Erzurumî (Gögsüğü Mehmet Efendi), *Râmûzu't-Tahrîr ve't-Tefsîr*, Süleymaniye K. Halet Efendi Böl. nu: 20.
- Mâverdi Ebu'l-Hasan, *en-Nüketü ve'l-Uyûn* (Tefsîr u Mâverdi). thk. Seyyid b. Abdulmaksûd, Dâru Kütübî'l-İlmiyye, 1. bsk. Beyrut, 1992.
- Merağî Ahmed Mustafa, *Tefsîru'l-Merâğî*, M. el-Bâbî el-Helebî, Kahire, 1961.
- Nayif Münir Faris, *el-İcâzu'l-İlmî fi'l-Kur'an ve's-Sünne*, Mektebetü İbn Kesîr, 1. bsk. Beyrut, 2006.
- Nurbaki Haluk, *Kur'an-ı Kerim'den Âyetler ve İlmi Gerçekler*, TDV. Yay. 2. bsk. Ankara, 1984.
- Okçu Abdülmecit, *Kur'an'a Göre Evrenin İnsana Musahhar Kılınışı*, Salkımsöğüt Yay. Erzurum, 2009.
- Öztürk Mustafa, *Kur'an ve Aşırı Yorum* (Tefsirde Bâtinilik ve Bâtinî Te'vil Geleneği). Kitâbiyât Yay. Ankara, 2003.
- _____, *Kur'an ve Tefsir Kültürümüz*, Ankara Okulu Yay. Ankara, 2008.
- Öztürk Yaşar Nuri, *Kur'an Açısından Küresel Felaketler*, Yeni Boyut Yay. İst. 2008.
- R. el-İsfehânî, *el-Müfredât fî Garibi'l-Kur'an*, Kahraman Yay. İst. 1986.
- Râzî Fahrettin, *et-Tefsîru'l-Kebîr* (Mefâtihu'l-Ğayb), el-Matbaatu'l-Behiyyeti'l-Mısrıyye, 1. Bsk. Kahire, tsz.
- Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Hakîm* (Tefsîru'l-Menâr) Mektebetü'l-Kahire, 4. bsk. Mısır, 1960.

- Seyyid Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'an*, Dâru'l-Arabiyye, 4. bsk. Beyrut, tsz.
- _____, *et-Tasvîru'l-Fennî fi'l-Kur'ani'l-Kerim*, Dâru'l-Meârif. Kahire, 1959.
- Singh Simon, *Bin Bang'ın Romanı* (Büyük Patlama ve Evrenin Başlangıcı), çev. Kemal Küçükgedik, Özgür Yay. İst. 2009.
- Şahatî Abdullah, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Kerim*, Dâru Garîb, Kahire, tsz.
- Şatibî İbrahim b. Musa, *el-Muvâfakât fi Usûli'l-Ahkâm*, şrh. Abdullah Draz. Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, tsz.
- Şeltût Mahmûd, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Kerim*, Kahire, tsz.
- Şenkitî M. Emin, *Edvâu'l-Beyân fi İdâbi'l-Kur'an, bi'l-Kur'an*, Âlemu'l-Kütüb, Beyrut, tsz.
- Şerkâvî M. Abdullah, *el-Kur'an ve'l-Kevn*, Beyrut, 1991.
- Şimşek Sait, *Günümüz Tefsir Problemleri*, Kitap Dünyası Yay. 10. bsk. Konya, 2011.
- _____, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, Beyan Yay. İst. 2012.
- _____, *Yaratılış Olayı*, Beyân Yay. İst. 1998.
- Şimşek Ümit, *Big Bang Kâinatın Doğuşu*, Yeni Asya, Yay. İst. 1984.
- Tabâtabâi Muhammed Hüseyin, *el-Mizân fi Tefsiri'l-Kur'an*, Menşûrâtü Cemaati'l-Muderrisîne, Kum, tsz.
- Tabbâre Abdulfettah, *Kur'an ve Modern İlim*, çev. Celal Yıldırım, Aydın Yayınevi, İst. tsz.
- Taberî İbn Cerîr, *Câmiu'l-Beyân 'an Têvîli'l-Kur'an*, M. el-Bâbî el-Halebî, 2. bsk. Kahire, 1954.
- Tantâvî, *el-Cevâhir fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Kerim*, M. el-Bâbî el-Halebî, 2. Bsk. Kahire, Mısır, 1350 h.
- Taslaman Caner, *Big Bang ve Tanrı*, İstanbul Yay. İst. 2006.
- Tehânevî, *Keşşâfu Istılahatı'l-Funûn*, Kalkuta, tsz.
- Tuna Taşkın, *Ol Dedi Oldu Big Bang'ın Nefes Kesen Öyküsü*, Şûle Yay. 7. bsk. İst. 2010.
- _____, *Uzay ve Dünya*, Yeni Asya Yay. İst. 1982.
- _____, *Muhteşem Tasarım*, Şule Yay. İst., 2012.
- Usamuddin İsmail b. Muhammed, *Hâşiyetu'l-Konevî alâ Tefsiri'l-İmâmi'l-Beydâvî*, thk. Abdullah Mahmûd, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. bsk. Beyrut, 2001.
- Yahya Harun, *Kur'an Mucizeleri*, Araştırma Yayıncılık, 9. bsk. İst. 2009.
- Yalçın Cengiz, *Evren ve Yaratılış*, Arkadaş Yay. 2. bsk. Ankara, 2012.
- Yeniçeri Celal, *Uzay ve Varlık Âyetleri Tefsiri*, Erkam, Yay. 3. bsk. İst. 2006.
- Yıldırım Celal, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*, Anadolu Yay. İst. tsz.
- Yıldırım Suat, *Kur'an'a Bakışlar*, Akademi Yay. İzmir, 2012.
- Yıldırım Zeki, *Kur'an Aydınlığında Bilgi Kavramı*, (F.Râzî Özelinde Bir İnceleme), İlâhiyât Yay. Ankara, 2008.
- _____, *Râzî'nin et-Tefsîru'l-Kebir'inde Fıkıh Usûlü Uygulaması*, AÜİF. SBE. Erzurum, 1997. (Basılmamış Doktora Tezi).

İDDET BEKLEYEN VE YANINDA MAHREMİ OLMAYAN KADINLARIN SEFERE ÇIKMASI VE HACCA GİTMESİ (*)

Zeki KOÇAK (**)

ÖZ

Bu çalışmada iddet bekleyen kadının sefere çıkması ve hacca gitmesi ile yanında mahremi olmayan bir kadının sefere çıkması ve hacca gitmesi, deliller eşliğinde usulî esaslar çerçevesinde değerlendirilecektir.

Konuya yeni bakış açıları kazandırabilir düşüncesiyle maruf olan Hanefî, Malikî, Şafî ve Hanbelî mezheplerine ilaveten Caferî ve Zahirî mezhepleri de ilave edilecektir.

İki bölümden oluşan makalemizde sonuçtan ayrı olarak her bölümün akabinde kendi değerlendirmelerimize ve tercihlerimize yer vererek konunun tanzihî ve bölüm bölüm müzakeresi hedeflenmiştir. Kadim ulemanın görüşleri yanında çağımızdaki İslam hukukçularının görüşü beraber verilirken meselelerin tablilinde yeni illet tespitlerine de yer verilmiştir.

Anahtar kelimeler: Hac, sefer, iddet, kadının mahremi, illet, himaye, istitaat (güç yetirme) değerlendirme, mezhep

ABSTRACT

The Case of Women in the Period of Legal Retirement Regarding Travelling and Performing Hajj to Mecca without a Mahram

In the study it is aimed to evaluate the case of women in the period of legal retirement regarding travelling and performing Hajj to Mecca without a Mahram within the framework of legal proofs.

In order to give a new perspective to the subject, we gave opinions of four sunni schools, Ja'fari and zahiri schools. In addition to the article consists of two main parts. Apart from the conclusion part, we discoursed our assessments and thoughts in every following parts, thus we aimed to make further explanations on the subject by discussing it chapter by chapter.

Furthermore, the opinions of the ancient and contemporary scholars were given and the new detection of causes were mentioned when the matters are analyzed.

Keywords: Pilgrimage, travelling, period of legal retirement, cause, guardianship, capability, school

* Bu makale dokuz sayfalık özet bir sunum halinde, Afyonkarahisar'da DİB tarafından 2012 yılında düzenlenen V. Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısında müzakere edilmek üzere sunulmuştur.

** Dr., DİB Erzurum Ömer Nasuhi Bilmen Dini Yüksek İhtisas Merk. Eğitim Görevlisi.

Giriş

İnsanoğlu bu âlemde hayatını idame ettirirken bir takım afakî ve enfüsi kurallara bağlı kalmak durumundadır. Nasıl ki maddi varlığını korumak için coğrafi ve biyolojik esaslara, şartlara ve durumlara riayeti gerekiyorsa, manevi dünyasını korumak için de yaratanın emir ve nehiyelerini dikkate alması gerekir. İnsan hayat boyunca yapması gerekenleri her zaman sabitkadem olarak gerçekleştiremez. İşlerini takip etmesi, bir kısım mekân-ı mahsusa bağlı ibadetleri zaman-ı mahsusunda eda etmesi ve en azından ilahi emir gereği bizden öncekilerinin akıbetlerini görüp ibret almak için yeryüzünde seyahat etmesi de gerekir.¹

İşte bu seyahati yapacak olan erkeklerle kadınların bir takım esaslara uyması dinin isteklerindedir. Biz tebliğimizde sadece kadınların iddet beklediği esnada seyahat etmeleri ile normal hallerde seyahat etmeleri ve hac ibadeti gibi bir fârizâyı eda için yapacakları yolculukla ilgili hükümleri ele almayı düşünüyoruz. Kadın genel olarak yaratılışı gereği hem madden hem de manen korunmaya erkekten daha fazla muhtaçtır. Hz. Peygamber (sav) “Sizin en hayırlınız hanımlarına en güzel davranmanızdır”² “*وخياركم خياركم لنسائهم خلقا*”, “kadınlara iyi davranmanız yönündeki tavsiyeme uyun, zira onlar sizin gözetiminizde olan kimselerdir”³ “*ألا واستوصوا بالنساء خيرا فإنما هن معنوا عندكم*”⁴ buyurarak bu gerçeğe işaret etmiştir.

Biz bu çalışmamızda konuyu, meşhur olan dört mezhep ile Ca’feri ve Zahiri mezheplerine göre inceleyeceğiz. Giriş bölümünde hazırlık babından olmak üzere sefer, hac ve iddetle ilgili genel bilgiler vermeyi düşünüyoruz. Daha sonra İki bölümden oluşan tebliğimizde değerlendirmeler yapıp tahrir ettiğimiz hususları ve tercihlerimizi kıymetli ilim erbabıyla paylaşım tahki-i amik ile daha da geliştirerek güncel bir meseleyi müzakere etmek istiyoruz.

1. Sefer ve Mahiyeti

Sefer kelimesi, Arapça’da (سَفَر - يَسْفِر) “*ıslah etmek, düzenlemek, açmak ve keşfetmek*” anlamlarına gelmektedir. İnsanın fitratını (ما خلق له) ortaya çıkardığı için bu şekilde isimlendirildiği düşünülebilir.⁴ Ayrıca Sefer, müsaferele müteradif kullanıldığında lügatte herhangi bir mesafeye gitmektir. Bu sözcüğün karşıt anlamlısı ise “*ikame*”tir. Hanefilere göre ıstılahta, muayyen bir mesafeye gitmektir ki, mutedil bir yürüyüş ile üç günlük yani on sekiz saatlik

1 30. Rum, 42

2 İbn Mace, *Nikâb*, 50.

3 Tirmizi, Rada, 10.

4 İbn Manzûr, Cemaleddin, *Lisanu’l-Arab*, Beyrut, 1997, IV, 367-368.

bir mesafeyi ümran-ı vatanı, yani oturduğu şehrin hudutlarını terk ettikten sonra, kat etmeye denir.⁵

Seferilik hükümleri,⁶ seferilikte mesafe,⁷ vatan,⁸ seferilikte illet⁹ gibi seferilikle ilgili diğer hükümler, azimet-ruhsat konusu ve seferle ilgili diğer tartışmalar hayli yekûn tutmaktadır.¹⁰ Konumuzun çerçevesini açacak olması nedeniyle, bu gibi meseleleri ilgili kaynaklara havale etmekle yetiniyoruz. Hatta çağımızdaki İslam hukukçularının seferilik konusuyla ilgili çalışmaları ve müzakereleri için İSAV vakfınca yayınlanan esere bakılıp ayrıntılı olarak incelenebilir. Bu minval üzere Kur'an ve sünnet merkezli olarak sefer konusunun yeniden ele alınması, konuyla ilgili ulemanın tahriç ve tercihlerinin değerlendirilmesi gerektiğine inanıyoruz.¹¹

İnsanoğlu bu âlemde, ister zaruri olsun isterse olmasın yolculuk yapmakta ve seyahat etmektedir. Filhakika hayatın kendisi de bir yolculuktan ibarettir. Kısacası bu dünya hayatında, insanoğlunun seyahati bir vakiadır. Bunun emniyet içerisinde olmasının ise ayrı bir ehemmiyeti vardır. Nitekim Kur'an'da da bu duruma dair işaretler bulunmaktadır.¹² "سيروا فيها ليالي وأياما آمنين"

5 Cürçânî, Seyyid Şerif, *Kitâbu'r-Tarîfât*, thk. Abdurrahman Mar'aşlı, Beyrut, 2007, s.191; Heyet, *Türk Hukuk Lügati*, Ankara, 1991, s.294; Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük İslam İlmihali*, İstanbul, 1985, s.173

6 Geniş bilgi için bkz. Atar, Fahrettin, "Seferilik Hükümleri" *Seferilik ve Hükümleri*, İSAV, İstanbul, 1997, s.13-14.

7 Erkal, Mehmet, "Seferilikle İlgili Mesafe Ölçüleri", *Seferilik ve Hükümleri*, İSAV, İstanbul, 1997, s. 153-168, Aktan, Hamza, "Seferilikte Zaman ve Mesafe Kriteri", *a.g.e.*, s. 227-246.

8 Akyüz, Vecdi, "Seferilik Açısından Vatan Kavramı, Seyahat Hürriyeti", *Seferilik ve Hükümleri*, İSAV, İstanbul, 1997, ss.119-135.

9 Seferde illet için bkz. Şahin, Osman, *İslam Hukukunda Seferilik ve Hükümleri*, Samsun, 2009, ss.100-105.

10 Erdoğan, Mehmet, "Seferilik Hükümlerinin Değişmesi", s. 409-421. Mehmet Erdoğan tarafından tercüme edilen Erzurum Müftüsü Osman Bektaş'ın seferilikle ilgili risalesi için aynı eser, s. 422-428; Yaylalı, Davut, "Seferilik Hükümleri", ss. 247-290; Baktır, Mustafa, "Seferilikte Azimet ve Ruhsat", *Seferilik ve Hükümleri*, İSAV, İstanbul, 1997, ss. 323-335; Yazır, Emalılı Hamdi, "Seferilik Bahsi", *Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler*, haz. A.C. Köksal-M. Kaya, İstanbul, 2011, s. 403-421. .Gözübenli, Beşir, "Elmalılı'nın Seferilik Mealesine Yaklaşımı", *Seferilik ve Hükümleri*, İSAV, 1997, s. 137-152

11 Bilgi için bkz. Çetiner, Bedrettin, "Kur'anda Sefer", *Seferilik ve Hükümleri*, İSAV, İstanbul, 1997, ss. 37-52; Aşıkutlu, Emin, "Sünnette Seferilik", *Seferilik ve Hükümleri*, İSAV, İstanbul, 1997, ss. 53-68.

12 22.Sebe,18.

2. Hac ve Mahiyeti

Hac kelimesi Arapça'da (حج يحج) varmak, ulaşmak, tereddüt etmek, mü-nakaşa etmek ve tazim edilecek mekânları ziyaret etmeyi kast etmek anlamlarına gelmektedir.¹³ İstilahta ise *kast-ı mahsus ile Arafat'ta bir miktar durduktan sonra Kâbe'yi usulüne uygun olarak tavaf etmek suretiyle ziyaret etmekten ibaret-tir.*¹⁴ Kısaca mekân-ı mahsus, zaman-ı mahsusunda fiil-i mahsus ile ziyaret etmektir.¹⁵

Hac ibadeti nevi şahsına münhasır bir takım özellikleri taşımaktadır. Her ibadetin ehemmiyetine yönelik özel ifadeler kullanılırken hac için bizzat Allah için (الله) olma kaydının zikredilmesi üzerinde çokça düşünülmesi gereken bir husustur. Farzietini ifade eden "وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا" ayeti incelendiğinde hac mükellefiyeti bakımından -ilk bakışta- kadın ve erkek arasında bir farkın olmadığı anlaşılmaktadır. "إِيَّهَا أَنْسَاقُ قَدْ فَرَضَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ الْحِجَّ فَحِجُّوا" ¹⁶ Şeklindeki hadis-i şerif de haccın erkeklere ve kadınlara farz olduğuna ibare-siyle delalet etmektedir. Ayrıca ayette geçen "الاستطاعة" kavramının ne olduğu sorulduğunda, Rasulullah'ın(sav) "الزاد والراحلة" (azık ve binek)¹⁷ buyurması, aye-tin zahirinden anlaşılan zâd ve rahilesini temin eden kadına da haccın farz oldu-ğu hükmünü teyit eden bir başka delildir. Nitekim "وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى"¹⁸ ayeti mucibince bütün imtiyaz ve farklardan tecerrüt ederek ilahi bir yolculuğa çıkmanın bütün insanlara beyan edildiği ve bu ilahi ferman karşısında kadın ve erkek müsavattının savunulması ve hac yolculuğundaki heyecanın kadınlarda daha çok oluşu calibi dikkattir. İbn Zübeyr ve tabiundan bir cemaate göre ayette geçen 'istitaat'ten maksat 'sıhhat' olup takva azığıyla azık-lanmayı ifade eden ayet de bu konuyla irtibatlıdır.¹⁹ Buna göre nüzul sebepleri farklı da olsa bu iki ayet birlikte değerlendirilmeli, maddi azık yanında manevi azık olan takva da dikkatten uzak tutulmamalıdır. Hatta Hz. Aişe annemizin, Hz. Peygamber'e (sav): *Ya Rasulullah "علم النساء جهاد" kadınlara cihad farz mıdır?* sorusuna Rasulullah (sav) "*Evet onlara cihat farzdır, ama o ci-hatta savaş yoktur, o hac ve umredir*" "نعم عليهن جهاد لا قتال"

13 İbn Manzur, *a.g.e.*, II, 226.

14 Cürcani, *a.g.e.*, s. 145; Bilmen, *İlmihal*, s.347.

15 Halebî, Muhâmmed b. İbrahim, *Mülteka'l-Ebbur*, İstanbul, tsz, s, 80; el-Meydâni, Abdül-ğani el-Ğanîmî, *el-Lübab fi Şerh'l-Kıtab*, Beyrut, 2010, I, 164.

16 Müslim, *Hac*, 412.

17 San'anî, Muhâmmed b. İsmail, *Sübülüs-Selâm Şerhu Büluğul-Merâm*, thk. Halil Memun, Beyrut, 1997,II, 288 (Hadis no 729), Aynî, Bedreddin, *Umdetül-Kâri Şerhu Sarihi'l-Bu-harî*, Dâru'l-Fikr, tsz, X (IX), 122-123.

18 2. Bakara, 197.

19 San'anî, *a.g.e.*, II, 289.

العمره²⁰ فيه الحج والعمرة buyurması dikkate alınmalıdır. Ayrıca yapılan iki umrenin, bu iki umre arasında işlenen günahlara kefaret olması, mebrur/makbul olan haccın cennetten başka bir karşılığının olmaması gibi hususlar kadın erkek herkesin iştiyakını artırıp kalbini ürperterek o yolculuğa sevk etmektedir.

قال رسول الله (صلعم) العمرة الى العمرة كفارة لما بينهما والحج المبرور ليس له جزاء إلا الجنة²¹

Bütün bunlara ilaveten ibadetlerimizin ism/günah ve isyan şüphelerinden arınması dinin genel amir hükümlerindedir. Bu bilinçte olmak her iman ehlinin vazifesidir. Ancak yurt içinde ve özellikle yurtdışına yapılan seyahatlerde memleketimizde genel olarak kadınların seferiliği ile ilgili pek soru sorulmazken özellikle hac ibadeti söz konusu olduğunda üzerinde hassasiyetle durulması bir çelişki gibi görülmektedir. Bu durum dini algılamada bir problemin varlığını gösterir niteliktedir. Bu meyanda acaba Başkanlığımıza yurtdışına eğitim için giden bayanlarla ilgili mahremiyet merkezli ne kadar soru gelmiştir? Hac ve umre organizasyonlarında başkanlığımızı mahremiyet konusunda eleştirenlerin konuyu her iki boyuttan mütalaa etmesi daha yararlı olacaktır. Her zaman olduğu gibi bugünde Başkanlığımızın meseleyi iki boyutlu olarak ele alması memnuniyet vericidir.

Kanaatimizce halkımızın hac ve umredeki mahremiyete ilişkin hassasiyeti, biraz da bu tür konuların ibadet mevzuu içerisinde yer almasıyla ve de halkımızın ibadetlere olan ihtiramlarıyla doğrudan alakalı olabilir. Fakat bu düşüncemiz, halkın dini farklı algılamadaki durumunu izah etmeye yeterli değildir. Bunun nedenlerinin çok yönlü olarak araştırılması gerekmektedir.

“وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ عَلَىٰ مَا رَزَقْتَهُمْ مِّنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطِيعُوا النَّاسَ الْفُقَيْرَ”²²

3. İddet ve Çeşitleri

İddet, lügatta bir şeyi saymaya, beklemeye denir. “ وَأَخْصُوا الْعِدَّةَ ” Şer’i istilahta ise “ زمن قدره الشارع لزوال ما بقي من اثر الزواج بعد الفرقة ” firkat /ayrılıktan sonra evlilik eserinin izalesi için Şari’in takdir ettiği zamana iddet denir.²³ Bu tarifte yer alan ‘Şari’in takdir ettiği zaman’ ya ay hesabı ile veya hayız/tuhr

20 İbnni Mâce, *Menâsikü'l-Hac*, 8.

21 Buharî, *Hac*, 26.

22 22. Hac, 27–28.

23 Abdülhamid, Muhammed Muhyiddin, *el-Ahvalü’ş-Şahsiyye*, Beyrut, 1984, s. 333.

(kur') hesabı ile ya da hamileliğin sona ermesiyle olmaktadır. Evliliğin sona ermesi anlamında firkat kelimesinin seçilmesinin sebebi, bu kelimenin anlamının talak, fesih ve ölümden daha genel olmasıdır. İddet genel olarak ay, kur' ve vaz'ul-haml(çocuğu doğurmak) olmak üzere üçe ayrılrsa da bunların her birinin alt başlıkları düşünüldüğünde sayı bir hayli artmaktadır. Biz bunların detayını mahalline bırakarak -önemine binaen- bir kaçını müddetleriyle birlikte kısaca ele alıp konumuzu ilgilendiren hususlara geçmek istiyoruz.²⁴

3.1. Talak veya Fesih ile Evliliği Sona Eren Kadının İddeti

Bu evsftaki kadınlarla ilgili âyet; “وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ” “Boşanan kadınlar üç kur' beklesinler”²⁵ şeklindedir. Bu ayette yer alan “يَتَرَبَّصْنَ” ifadesinin anlamı aslında ‘beklerler’ şeklindedir. Ancak “الاخبار من الشارع جار مجرى”²⁶ usul kuralı mucibince lâfzen ihbar olan, manaca inşa olabilir. Dolayısıyla ayetin bu ibaresi emir anlamına geldiğinden vücûb şeklinde bağlayıcı bir hüküm doğurmaktadır.

2.2. Kocasının Ölümü İle Evliliği Sona Eren Kadının İddeti

“وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا”²⁷

Kur’anda has ifadeyle, “kocasını ölenlerin geride bıraktıkları eşleri dört ay on gün iddet beklerler” buyrularak konu tevile, tahsise ihtimal bırakılmayacak şekilde hâs ibareyle ortaya konmuştur. Tabii ki burada hüküm, hamile olmayan kadının iddetini ifade etmektedir. Biz bütün hallerde sahih nikâhın akabinde ki durumları esas almaktayız. Şayet nikâh akdi fasit olur da kadının kocası ölürse, vefat iddeti beklemez, ancak cinsel ilişki olmuşsa talak iddeti bekler.²⁸

2.3. Hamile Kadının İddeti

Hamile kadının iddeti ayetle sarîh bir şekilde sabittir. İbarenin delaletiyle hüküm açıktır.²⁹ “وَأُولَاتِ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ” hamlin vaz'ı iddetin bittiğinin delilidir.

24 İddet çeşitleriyle ilgili geniş bilgi için bkz. Abdülhamit, a.g.e., s. 337–341.

25 2. Bakara, 228.

26 Haskefi, Muhammed Alaaddin, *İfâdetü'l-Envâr ala Usulil-Menâr*, thk. M.S, el-Burhanî, Dîmeşk, 1992, s. 247; Hadimî, bu kaideyi “اخراج الامر في صورة الخبر تأكيد له” şeklinde ifade etmiştir. Hadimî, Ebû Said, *Haşiyetün ale'd-Dürer Şerhü'l-Gurer*, İstanbul, 1310, s. 215.

27 2. Bakara, 234.

28 Ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Mâze el-Buhari, Mahmut b. Ahmed b. Abdülaziz b. Ömer, *el-Muhitü'l-Burhânî fi'l-Fıkhi'n-Nu'mânî*, Beyrut, 2003, IV, 27.

29 65.Talak, 4.

Boşanan veya kocası ölen kadın, hamile ise iddeti, doğumunu yapmakla tamamlanır. Yani ölen kocanın iddetini veya boşama iddetini beklemesi gerekmez; doğumla birlikte iddet süresi biter. Ancak bu esnada kadın düşük yapar da ceninin azaları da belli hale gelmiş olursa iddet sona erer, aksi takdirde iddet beklemesi gerekir.³⁰

2.4. Yaşlılıktan Dolayı Hayız Görmeyen Kadının İddeti

وَاللَّائِي يَسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نَسَائِكُمْ إِنْ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةَ أَشْهُرٍ وَاللَّائِي لَمْ يَحْضَنْ ”Kadınlarınız içinden, artık ay halinden ümit kesmiş olanlarla hiç âdet görmemiş bulunanların iddetleri de -eğer şüphe ederseniz- bilin ki üç aydır.”³¹

Sinn-i iyas (Menapoz, genelde 50–55) yaşına gelen, yani artık ay hali görmeyen kadınların iddeti, Kur’an’da üç ay olarak belirlenmiştir. Hiç ay hali görmeyen ergenlerin de bu hükme tabi olacağını savunanlar olmuşsa da bu tartışmalıdır, bu mevzuyu aşağıda daha ayrıntılı bir şekilde ele alacağız.

Bu başlık altında buluşa ermeyen küçüklerin durumu tartışılrsa da Hukuk-u Aile Kararnamesi küçüklerin evlendirilmesini yasakladığından³² ve günümüz hukuk sistemlerinde ilgili konunun üzerinde hassasiyetle durulduğundan bu husustaki iddeti burada gündeme almaya gerek duymuyoruz.

2.5. Ergin Olduğu Halde Hiç Hayız Olmayan Kadının İddeti

Buluğ yaşıyla sinn-i iyas yaşı arasında olup ay hali görmeyen kadınların iddeti mezhepler arasında tartışılmış; bu durumda olan kadına *mümteddetü't-tuhr* denilmiştir. Buna mukabil daima kan gören bir kadının iddet durumu da tartışılmıştır. Bu durumda olan kadına da *mümteddetül-hayz* veya *mütehayyire* denilmiştir.³³

Hanefi mezhebine göre, *mümteddetü't-tuhr* olan kadın, kocasından ayrıldıktan sonra hayız görmekte iken hayızdan kesilip de bir daha hayız görmezse üç kâmil hayız tamamlanmadığından dolayı üç ay beklemeye intikal etmez. Ancak elli beş yaşına kadar bekler yine de hayız görmezse o zaman üç ay bekleyerek eşinden ayrılır. Tabii ki bu süre çok uzun olup ulema arasında tartışılmıştır.³⁴ Konunun daha ziyade nafaka eksenli oluşu da dikkat çekicidir. Mısır

30 Bilmen, *a.g.e.*, II, 375; Yaman, Ahmet, *İslam Aile Hukuku*, İstanbul, 2011, s. 89; Abdülhamit, *a.g.e.*, s. 340.

31 65.Talak, 4.

32 *Hukuku Aile Kararnamesi*, İstanbul, 1333, s. 3, md.7.

33 Abdulhamid, *a.g.e.*, s. 342–343.

34 Ebu Zehra, Muhammed, *el-Ahvalü's-Şahsiyye*, Kahire, 1957, s. 375; Şelebi, Muhammed Mustafa, *Abkâmu'l-Üsrati fi'l-İslam Dıraseten Mukareneten*, Beyrut, 1977, ss. 643–650; Bedran Ebu'l-Ayn, *el-Fıkhul-Mukarinü li'l-Ahvali's-Şahsiyye*, Beyrut, 1967, ss. 460–470.

Ahvali Şahsiye kanunu da aynı konudaki iddet süresini bir yılla sınırlamıştır. Ancak belirtilmelidir ki M. M. Abdülhamit de “bu süre iddeti sınırlamak için değil sadece kadının hileyle nafaka almayı sürdürmesini engellemek içindir” değerlendirmesini yapmaktadır.³⁵

Mümteddetü'l-hayz konusuna gelince, kocasından ayrılan kadın hayız görmekte iken hiç ara vermeden hayız devam etse ne yapılacağı konusu tartışmalıdır. Kâmilin üç hayız tespit edilemediğinden sürenin tespiti de zordur. Önceki hayız günleri belli ise ona göre hesap edilir. Eğer o da belli değilse Hanefilerde *müftâ bih* olan görüşe göre bu kadının kocasından ayrıldıktan sonra yedi ay beklemesi gerekmektedir. Diğer fakihler ise üç ayın yeterli olacağını savunmuşlardır.³⁶

Mümteddetü't-tuhr ve *mümteddetü'l-hayz* olan kadınların durumunun günümüz tıbbi gelişmeleri ile yeniden mütalaa edilmesi faydalı olacaktır. Çünkü bu konuda bağlayıcı olabilecek kati nasları tespit edemiyoruz.

Görüştüğümüz sahanın uzmanı Jinekolog Operatör Dr. Berrin Göktuğ Kadioğlu, bu durumdaki kadınların kan tahlili ve diğer muayenelerle durumunun ortaya çıkacağı, bir hastalık varsa bu hastalığın ekarte edilmesinin mümkün olacağını söylemiştir. Yani sağlıklı kadınlarda olağan dışı bir şekilde âdetin veya temizlik süresinin uzamasının veya gecikmesinin bir hastalığın işareti olabileceğini ifade etmiştir.

Mümteddetü'l-hayz konusu çok sıkıntılı olmasa da, *mümteddetü't-tuhr* konusu kadının beklemesi açısından çok uzun dönemi kapsadığından hem ona zarar verecek, hem de nafaka yönünden kocaya ciddi külfet oluşturacaktır. Muhtemeldir ki bundan dolayı Osmanlı döneminde Malikî içtihadı esas alınarak nafaka yükümlülüğü 9 ayla sınırlandırılmıştır.³⁷

Cessâs Talak suresinin 4. ayetinin nüzul sebebini şu rivayete dayandırmıştır: Übey b. Ka'b “*Ya Rasulallah kitapta küçüklerin, yaşlıların ve hamilelerin iddetleri zikredilmedi*” deyince *وَاللَّائِي يَسْنَنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نَسَائِكُمْ إِنْ ارْتَبْتُمْ فَعَدَّتْهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَاللَّائِي لَمْ يَحْضَنْ* ayeti nazil oldu. Bu ayetten hareketle selef âlimleri farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. İbn Müseyyeb'in naklettiğine göre, Hz. Ömer “*herhangi bir kadın boşanırsa ve o esnada ay hali görür de daha sonra hayız kesilirse dokuz ay bekler. Eğer hamile olduğu anlaşılırsa tamam, yok eğer hamile değilse o zaman dokuz aydan sonra üç ay daha bekler; böylece başkasıyla evlenmesi helal olur*” demektedir. İbn Abbas da “*şayet kadın hayız gördüğü halde boş-*

35 Abdulhamid, *a.g.e.*, s. 342.

36 Abdülhamid, *a.g.e.*, s.343.

37 *Nafaka Kanunu* (Hazırlayan: Orhan Çeker), İstanbul, 1985, s.15.

nır ve hayız görmezse işte şüphe budur” demiştir. Kısaca ayette geçen “إِنْ ارْتَبْتُمْ” kısmı tartışmanın merkezini oluşturmaktadır. Bu konuda Ma’mer Katâde’den, O da İkrime’den böylesi bir kadının üç ay beklemesi gerektiğini nakletmiştir. Kısacası konuyla ilgili bir yıla üç ay arasında değişen rivayetler mevcuttur.³⁸ Cassâs, ay hali kesilip bir daha ay hali görmeyen kadının sinn-i iyas yaşına kadar beklemesini, akabinde de üç ay bekleyerek kocasından ayrılabilceğini söylemiş ve Hanefilerin, İmam Şafî’nin, İmam Leys’in ve İmam Sevrî’nin aynı kanaatte olduğunu nakletmiştir. Daha sonra Cassâs, ayeti kısım kısım ele alarak âyiseye ait iddetin üç ay olduğunu belirtmiştir. Ayrıca lafzın zahirinden de ay hali görmekte olan kadının ay halinin kesilmesi durumunda bu kadının da âyise kategorisine dâhil edileceğini söylemiştir. Çünkü “وَاللَّائِي لَمْ يَحْضُنْ” ay hali görmeyenler ki, hayız görmediği sabit olan kadınlar da “لمن ثبت انها لم تحضن” böyledir, tespitinde bulunmuştur. Hamli sabit olanların durumuna gelince, hamillerinin vaz’ıyla iddetlerinin sona ereceği ayetin devamından, sarahaten anlaşılmaktadır. Netice itibariyle âyetteki “إِنْ ارْتَبْتُمْ” (eğer şüpheye düşerseniz) kaydı, ay hali görmekteyken adetten kesilip bir daha ay hali görmeyen veya baştan beri adet olmayanlar hakkındadır. Onların iddeti, normal şartlarda yaşları adet görmeye müsait olsa bile, âyise durumundaki kadınla aynıdır.

واللّائِي لم يحضن يعني واللّائِي لم يحضن عدتهن ثلاثة أشهر، لأنه كلام لا يستقل بنفسه، فلا بدّ له من ضمير، وضميره ما تقدّم ذكره مظهراً، وهو العدة بالشهور³⁹

Cassâs’ın bu görüşü gramer açısından da uygun gözükmektedir. Çünkü Arap dilinde bu anlamda *mezkurun delaletiyle mahzûf* olan pek çok uygulama ve şahit mevcuttur.⁴⁰ Ayrıca Ebu’l-Bekâ da bu kısmı şöyle tevil etmiştir:

"واللّائِي لم يحضن" هو مبتدأ و الخبر محذوف أي فعدتهن كذلك.

Buradan da anlıyoruz ki, *mümteddetü’-tuhr* olan kadın üç ay bekleyecektir.⁴¹ Zaten belağat üstadı olan Zemahşerî de burada üç ay beklemenin *‘mezkurun delaletiyle mahzûf’* olduğunu; dolayısıyla *mümteddetü’-tuhr*’un üç ay beklemesi gerektiğini gramer olarak açıkça ifade etmiştir.⁴² Fakat ihtiyat açısından Hz. Ömer’in de kabul ettiği ve Mâlikî mezhebinin benimsediği

38 Bilgi için bkz. Cassâs, Ali er-Râzi, *Ahkâmü’l-Kur’an*, Beyrut, 1993, III, 683–684.

39 Cassâs, *a.g.e.*, III, 674–675.

40 Bkz. İbn Hişâm, Cemalüddin, *Katru’n-Nedâ ve Bellü’s-Sadâ*, thk. Yusuf Hebbud, Beyrut, 1998, s, 147. Misal: “يَأْتِي مِمَّا تَأْكُلُونَ مِنْهُ وَيَشْرَبُ مِمَّا تَشْرَبُونَ أَي مِنْهُ” Mü’minun, 23/33.

41 Ebu’l-Bekâ, Abdullah b. Hüseyin el-Ukberî, *İrabu’l-Kur’an li Ebi’l-Bekâ*, (el-Cemel ale’l-Celaleyn ile beraber), İstanbul, 1987, IV, 402.

42 Zemahşerî, Ebu’l-Kasım, *el-Keşşâf*, Dâru’l-Fikr, 1977, IV, 121.

dokuz ay ve ona ilaveten üç ay yani toplamda bir yıllık süre takdiri, tercihe şayan görülmektedir. Bu konuyla ilgili yeni bir çalışmanın yapılması faydalı olacaktır diye düşünüyoruz. Hukuk-u Aile Kararnamesinde ise dokuz ay beklenmesi yönünde tercih söz konusudur.⁴³ Elmalılı da “*iddetten maksat haml şüphesini kaldırmak olduğundan, haml süresinin ekserisinden fazla bekletmek hikmeti şâri’e muvafık olmasa gerektir*” diyerek kanaatini belirtmiştir.⁴⁴ Sonuç itibariyle Merğînânî de küçüğün ve yaşlının iddetinin ilgili ayete binaen üç ay olduğunu, iki hayız gördükten sonra hayızdan kesilip artık hayız görmeyenin iddetinin de, bedelle mübdelün minhin ceminden kurtulmak için yine üç ay olduğunu açıkça beyan etmiştir.⁴⁵

2.6. Gayri Müslim Kadınların İddeti

Müslüman bir erkekle evli olan kitabî (Yahudi-Hristiyan) bir kadın iddet konusunda müslüman kadın gibidir. Müslüman erkekle evli olması bunu mucibdir.⁴⁶

Gayri müslim erkek ve gayri müslime olan kadın eğer İslam devletinin tebaası ise (zimmî-zimmîye) Ebu Hanîfe’ye göre boşanma veya kocasının ölümü yüzünden iddet beklemez,⁴⁷ kendi dinlerindeki esaslara tabi olurlar. Çünkü fukaha arasında genel kabul gören bir hadisi şerifte “*اتركوهم وما يدينون*” “*onları (Ehl-i Kitabı) kendi dinleri üzere bırakınız*” şeklinde buyrulmuştur.⁴⁸ İmameyne göre zimmiyeler hakkında da her halde iddet lazım gelir. Çünkü bunlar dâr-ı İslam ahalisindedir.⁴⁹

Yahudilerde iddet doksan bir gündür, kadın çocuklu veya hamile ise çocuğunun iki yaşını ikmal etmesini beklemek mecburiyetindedir. Hıristiyanlarda ise iddet, mutlak olarak firkatten itibaren bir yıl olup kadının hamile olması müstesnadır.⁵⁰ Eimme-i selaseye göre de müslümanın nikâhında bulunan bir gayr-i müslimeye talak veya vefattan dolayı iddet lazım gelir.⁵¹

43 H.A. K, md. 140.

44 Yazır, Elmalılı H., *Hak Dini Kur’an Dili*, İstanbul, 1979, VII, 5066.

45 Merğînânî, Burhanüddin Ebu’l-Hasen, *el-Hidaye Şerhu Bidayeti’l-Mübtedi*, Beyrut, 1990, II, 308–309.

46 Döndüren, Hamdi, *Delilleriyle Aile İlmihali*, s. 463.

47 Mevsilî, III, 173.

48 Mevsili, III, 111.

49 Bilmen, II, 384.

50 H.A. K, md. 140.

51 Bilmen, II, 384.

I. İddet Bekleyen Kadınların Sefere Çıkması ve Hacca Gitmesi

İddet bekleyen kadının üzerine terettüp eden vücutiyetleri belirledikten sonra, iddet halindeki kadın sefere çıkabilir mi? Hacca gidebilir mi? sorularına cevap arayacağız. Öncelikle sefere çıkma konusuna değineceğiz.

1. Konuyla İlgili Ayetler ve Delil Oluşları

İddet bekleyen kadınlarla ilgili genel bir durum söz konusudur. Şöyle ki, iddet bekleyen kadının, iddetini kocasının evinde geçirmesi gerekir.

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ وَاتَّقُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يُخْرِجَنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا⁵²

Ayeti, kadının kocasıyla yaşadığı evden çıkarılmamasını ve kendisinin de çıkmamasını ibarenin delaletiyle ve has olan nehiy sığasıyla açık şekilde belirtmiştir. Karineden hali nehyin tahrir ifade ettiği usulcüler indinde müsellemidir.

"النهي يفيد التحريم بغير قرينة صارفة/ ان صيغة النهي المجردة عن القران حقيقة في التحريم"

Ayetteki nehiy ifadelerinden sonra "apaçık hayâsızlık yapmaları hariç (bir yana)" şeklinde bir istisna yapılması acaba nehyi tahfif eden bir karine olabilir mi? bunu ele alacağız. Ancak ayetin devamında "Bunlar, Allah'ın tayin ettiği hudutlardır. Ve her kim Allah'ın hududuna tecavüz ederse, mutlaka kendi nefesine zulmetmiş olur" buyrulması -kanaatimizce- nehyin vücutiyetini pekiştirmiştir. Bu nevi ifadelerin hass ve muhkem lafızlardan sonra gelmesi usul açısından önemlidir. Ayrıca ayetin son kısmındaki "Bilmezsin, olabilir ki Allah, ondan sonra bir emir (durum) ortaya çıkarıverir" ibaresi çok şeyi fehmettirmektedir. Özellikle ric'i boşamada evde bulunmak kocanın eşine tekrar dönmesine vesile olabilir. Dolayısıyla aile birliğinin korunması, nesebin korunması, kadınların korunması; kısaca diyaneten, hukuken ve kazaen pek çok hikmetleri olabilir.

Ayetteki istisnanın, nehyin kat'iliğine bir tahfiflik getirip getirmediği kadınların evlerinden ayrılıp sefere veya hacca gitmelerine etki edeceğinden bizzat incelenmesi gerekmektedir. Belağat açısından bu nevi muttasıl istisnalara kasr-ı hakiki denir ki, bu nehyin ve nefyin anlamını pekiştirmektedir. Dolayısıyla "إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ" açıkça bir kötülük (meydana) getirmiş olmaları durumu olmadıkça" şeklindeki kayıt, kadının iddetini evinde beklemeye

sinin zaruretini ve bu hükmün katiliğini gösterir. Tıpkı “لا اله الا الله” da olduğu gibi.⁵³

Usulü'l-fıkh açısından bu nevi istisnalara “*muhassıs-ı muttasıl*” denmesi lafzın müstakil olmayıp bizzat لا ve benzerleriyle birlikte yapılmasından dolayıdır ki bu ibaretü'n-nassa dâhildir.⁵⁴ Tabii ki biz burada Cumhurun benimsediği istisna ispatta nefy, nefyde ispattır görüşüyle, Hanefilerin benimsediği istisnanın, ne nefiy ne de ispatta hüküm ifade etmeyip sadece vasita olduğu görüşünü tartışmaya açmak istemiyoruz. Çünkü mahal ona uygun değildir.⁵⁵ Bizim burada maksadımız “لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ” ayetindeki istisnanın durumudur. Buradaki istisna, muttasıl olduğundan usuldeki istisnanın tahsis ediciliği ile ilgili ileri sürülen şartlara da uygundur.⁵⁶ Dolayısıyla buradaki istisna, nehyin delaletini tahfif etmeyip, takviye etmiştir. Elmalılı da “ Bu istisnanın “ وَلَا يَخْرُجْنَ ” filine taalluku yakındır, yukarısına veya her ikisine taalluku muhtemeldir. Huruca mütaallık olduğu takdirde serkeşlikle hurucun sanki açık bir fuhuş gibi aşırı bir fenalık olacağını iş'ar ile nehyde mübalağa ifade eder ki İbn Ömer, Süddi, İbn Saib ve Nehaî'den mervi olan budur. Ebu Hanife hazretleri de bunu ahzetmiştir. Çıkar giderlerse iddetleri hakkında kurtulmuş olmazlarsa da süknâ ve nafaka hakları sakıt olur. İhraca mütaallık olduğu takdirde ise fahişe-i mübeyyine, sirkat, su-i kasıt gibi açık bir hıyanet, bir ma'siyet ve hatta ağır sebb ü şetim gibi fâhiş'e eşit olmak melhuzdur”⁵⁷ şeklindeki usuli değerlendirmesiyle istisnanın nehyi tekit ettiğini açıkça beyan etmiştir. Ayrıca “ وَلَا يَخْرُجْنَ ” “ onlar çıkmasınlar yahut çıkmazlar” sığısı hem nehyi gaib cemi müennes hem de fiili muzari nefyi müstakbel cemi müennes olabileceğinden dolayı nehyi olması da nefiy olması da muhtemeldir. Böyle nefiy suretiyle nehyin, sarahaten nehyiden daha belîğ olduğu malumdur. Yani kocaları izin verse bile zaruret olmayınca çıkmaları haramdır, çıkmamalıdır ve çıkmazlar.⁵⁸ Ancak yukarıda açıkladığımız istisnai durumlar hariçtir.

İddet bekleyen kadının, kocasının hanesinde, iddet bekleme zarureti usulen sabit olmuştur. Hatta Zemahşerî evlerin kocalara ait olduğu anlaşılma

53 İn'am Fevval Ukkavî, *el-Mu'cemü'l-Mufasssal fî Ulumi'l-Belağa*, Beyrut, 2006, ss. 621–622.

54 Zeydan, Abdülkerim, *el-Veciz fî Usulil-Fıkh*, İstanbul, tsz, s. 314.

55 Konuyla ilgili tartışmalar için bkz. Şevkânî, Ali b. Muhâmmmed, *İrşâdü'l-Fuhul*, Beyrut, 1994, s. 224.

56 Zeydan, *a.g.e.*, s. 314.

57 Yazır, *a.g.e.*, VII, 5055–5056.

58 Yazır, *a.g.e.*, VII, 5055.

birlikte kadınlara muzaf kılınması “لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ” iddetleri bitinceye kadar o kadınların o meskenlerde haklarının olduğuna delildir ve tekitle gelmiştir. Onlara bu konuda herhangi bir eziyetin verilmemesini de işaret etmektedir⁵⁹ diyerek ince bir noktaya atıfta bulunmuştur. Şimdi acaba kadının sefere çıkması ve hacca gitmesi, iddet beklediği evi terk etmesi için bir istisna olabilir mi?

Ömer Nasuhi Bilmen, sahih bir nikâhtan dolayı iddet bekleyen kadının ister ric’i ister bain talakla boşanmış olsun bir zaruret tahakkuk etmedikçe gece gündüz evden çıkmaması gerektiğini belirttikten sonra bu meselenin hukukullah/âmmе mesalihi ile ilgili olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla Bilmen, bain talakla ve üç talakla boşanmış bir kadının iddet beklediği evden ayrılarak sefere çıkamayacağını, talak ile zevciyyet zail olduğundan kendisini boşayan kocayla da gidemeyeceğini açıklamış olmaktadır. Ric’i boşanan kadın da ne kendi kocasıyla ne de mahremiyle sefere çıkar. Ancak kocası ric’at ederse çıkabilir. İddetin vakti muayyen olduğundan, hacca dahi gidemez. Çünkü farz olan hac için muayyen bir müddet yoktur.⁶⁰

Bu değerlendirmede iki husus dikkat çekicidir. İlk husus, iddetin hukukullah olması ikinci husus ise iddetin muayyen müddetinin olup farz haccın muayyen müddetinin olmamasıdır.

Şimdi bu iki illete dayanarak hüküm verilirse tartışma uzayabilir. Zira fıkıh eserlerinde “حقوق العباد اذا تعارضت مع حقوق الله الخالصة قدمت عليها” “*hakkullah ile hakkulibad tearuz ederse hakkulibad tercih edilir*” ibaresi yer almaktadır.⁶¹ Çünkü kulun ihtiyacı vardır, ancak Şari’in ihtiyacı yoktur. Netice itibariyle, hakkullah tazime daha layık olsa da bütün haklar da Allah hakkı mevcut olduğundan dolayı ikisi cem olunca kul hakkı takdim edilir. Aksi halde kul hakkı iptal edilmiş olur.⁶²

Dolayısıyla kadının *hakkulibad* olan özel ve zaruri bir sebebine binaen sefere çıkması nasıl engellenecektir? Diğer taraftan iddetin muayyen müddetinin olup, farz haccın muayyen müddetinin olmamasından hareketle hüküm vermek herhalde eserin yazıldığı döneme mahsustur. Çünkü kota uygulamasının olduğu günümüz dünyasında ülkemiz açısından konuya bakarsak, bir daha haccın çıkması zor bir ihtimaldir. Zaten ayeti kerimede ki “وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُّبِينَةٍ” nehiy bizzat evden çıkmamayla il-

59 Zemahşerî, *a.g.e.*, IV, 119.

60 Bilmen, *a.g.e.*, II, 386.

61 Abdulhamid, *a.g.e.*, s. 39.

62 İbn Âbidin, Muhâmmеd Emin, *Haşiyetü Reddi'l-Muhtâr*, Daru'l-Fikr, 1979, II, 462.

gili değildir,⁶³ belki bu sürede evden çıkmaları bir takım sosyal sıkıntılara sebep olabilir. İlgili hüküm bu ve benzeri hikmetlerden kaynaklanabilir. Kur’anda boşamayı müteakip “فَامْسَاكَ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ”⁶⁴ ve “فَأَمْسِكُوهُنَّ فَإِذَا بَلَغْنَ فَإِذَا بَلَغْنَ فَأَمْسِكُوهُنَّ أَوْ فَرَّقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارَّقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارَّقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارَّقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ”⁶⁵ ve yine Talak suresinde aynı konu akışında “أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارَّقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ”⁶⁶ şeklinde buyrulması, evlilik birliği bozulunca, ayrılmanın da bir nezaketi ve nezahetinin olduğunu vurgulamak içindir. Maruf olan ayrılık; şer’an, aklen ve kamu vicdanında makul ve meşru olan neyse o şekilde olan bir ayrılıktır. Kur’an herhalde makul ölçülere riayeti esas almış ve onu ilan etmeye ve bizleri uymaya yönlendirmiştir. Dolayısıyla evlilik gibi ayrılık da bir haktır ve masiyet olmadığı sürece kadının önceki evinde hakkı vardır. Bu hakka bizzat hukuki olarak riayet edilmesi elzemdır. Bu yönden bakılırsa süknâ hakkı *hakkulibaddır*. Fakat Kâsânî, süknânın ibadet tarikiyle vacip olduğunu dolayısıyla *hakkullah* olduğunu ifade ettikten sonra ibadetlerin de özürle sakıt olacağını dolayısıyla özre binaen evi terk edeceğini söylemiştir.⁶⁷

Kâsânî’nin bu görüşünden hareketle, hac da bir ibadettir. Dolayısıyla *hakkullah* olması açısından o da vaciptir/farzdır. Şimdi kadının, kocasının evinde iddet beklemesi (hakk-ı süknâ) *hakkullah* olunca, tearuz eden bu iki haktan hangisi takdim ve tercih edilecektir. Malum, usulde tearuzu çözmek için bir alttaki delillere bakılır. İddet beklemenin farziyeti ile haccın farziyetini ifade eden ayetlerden sonra hadislere baktığımızda aynı derecede delil olan hadislerin varlığı tercihi zorlaştırmaktadır.⁶⁸ İşte bu durumda Hanefî, Mâlikî, ve Şafîler kadının iddet beklemesi gereğini savunmuşlardır. İbn Kudame ise, “bize göre ikisi de vaktinin darlığı ve vücubiyetinin terettübü açısından eşit seviyede iki ibadettir. Dolayısıyla hangisinin önce olduğuna bakarız. Önce boşama vaki olmuşsa iddet beklemesini, önce hacca niyet etmişse haccı takdim etmesini söyleriz. Çünkü hac daha tekitlidir ve İslam’ın rükünlerinden biridir. Onu ertelemek büyük meşakkattir, bu yüzden takdimi vaciptir” diyerek konuyu biraz daha ileri götürür. Şöyle ki kocası öldükten sonra ihrama girer ve haccın fevtinden de

63 Mâturidî, Ebu Mansur, *Tevlâtu Ehli’s-Sünne*, thk. Fatma Yusuf el-Haymi, Beyrut, 2004, V, 156.

64 2. Bakara, 229.

65 2. Bakara, 231.

66 65. Talak, 2.

67 Kâsânî, Melikü’l-Ulemâ, *Bedâi’ü’s-Sanâi’*, Beyrut, tsz, III, 206.

68 Konuyla ilgili bilgi için bkz. İbn Kutluboğa, Allame Zeynüddin, *Şerhu Muhtasarü’l-Menâr*, Beyrut, 1993, s.139–148; Koçak, Zeki, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tearuzu Gidermede Tercih Yöntemi* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 2004, ss. 62–72.

korkarsa, ihramlı beklemekte meşakkatli olduğundan hacca gitmesi caiz olduğu gibi evinde oturup iddet beklemesi de caizdir. Ancakburada iddet öncedir ve onun ikmal etmesi kadının nefesine ağırlık ve zorluk verir. Bununla birlikte vakit müsaitseve iddeti müteakip hacca gitmesi de mümkünse o zaman hac vacip olur.⁶⁹ İbn Kudame'nin bu değerlendirmesi günümüz problemlerini çözme açısından büyük bir kıymeti haizdir. İleride bu hususa, usul açısından tekrar değineceğiz.

Bir diğer husus ise “لا مساعٍ للاجتهاد في مورد النص” “*mevri-i nasda ictihada mesağ yoktur*”⁷⁰ kaide-i fikiyyesini, iddet bekleyen kadının evini terk etmesiile ilgili nass açısından düşünürsek, sefer ve hacca gitmesini tartışmak ne derece isabetli olur? Ya da bu konuda illeti bulup nassın delaletini, illet doğrultusunda içtihadı olarak değerlendirme yapabilir miyiz? Şöyle ki nasdaki evden ayrılmama, belirtildiği üzere evin dışına çıkmamak anlamında olmayıp, önceki hanesiyle irtibatını devam ettirme anlamına olabilir. Bu, kadının korunması için elzem olduğu kadar neslin muhafazası için de gerekli görülmüştür. “إن الاحكام تدور مع العلل عدما ووجودا”⁷¹ Usul kaidesi mucibince günümüzdeki sosyal şartları da dikkate alarak acaba biz illet tespitini yapıp ona göre hareket edebilir miyiz?

2. Konuyla ilgili Hadisler ve Delil Oluşları

Bu konuda söz söyleyebilmek için evlenen bu alanda buyrulan hadis-i şerifleri zikretmek faydalı olacaktır. Mesela, Hz. Cabir'den rivayetle şöyle dediği nakledilmiştir. “*Tezem kocasından üç talakla boşanmıştı, hurma toplamak için evden çıktığı sırada, yolda karşılaştığı bir kişi bunu yapmaması gerektiğini söyleyince tezem Hz. Peygamber'e (sav) giderek ne yapması gerektiğini sordu da O da şöyle buyurdu: “أخرجني فجزدي نخلك لعلك (أن) تصدقي منه او تفعلي خيرا”* “Çık ve hurmalarını topla, umulur ki sen o hurmalardan sadaka verirsin veya bir hayır işlersin.”⁷²

İddet bekleyen kadının kocasının evinden ayrılıp ayrılmayacağı konusu usul-ü fıkhıta hadislerin Kur'an'a arzı ve Hanefilerde kullanılan manevi inkıtâ başlıkları altında tartışılan Fatıma binti Kays olayıdır. Çünkü Kur'an ve sahih sünnet arasında tearuzun olmayacağı müselleme bir durumdur. Dolayısıyla sahabe döneminden itibaren hadislerin Kur'an'a arzı konusu dikkat çekicidir. Mesela Fatma binti Kays, kocası tarafından boşandığı zaman Rasulullah'ın kendisi için süknâ ve nafaka ile hükmetmediğini söyleyince, Hz. Ömer “*unut-*

69 İbn Kudâme, Allame, *el-Muğni*, Kahire, 1996, XI, 144.

70 Mecelle, md.14.

71 Hallaf, Abdülvehhab, *Usulü'l-Fıkhi'l-İslamî*, İstanbul, 1984, s. 73.

72 Müslim, *Talak*, 55; Ebu Davud, *Talak*, 41.

ması veya hata etmesi muhtemel bir kadının rivayetiyle Allah'ın kitabını terk etmeyiz"⁷³ diyerek, Talak suresindeki ayet-i kerimeye atıfta bulunmak istemiştir. Tabii ki Hz. Ömer'in bunu reddetmesi haberin sahih olmasına mani değildir. Zira Hz. Aişe, Fatıma'nın doğru söylediğini kabul ederek O'nun evinin Medine'nin kenarında olduğundan Rasulullah'ın yalnız O'na ruhsat tanıdığını beyan etmiştir. Buhari'nin bu konuyu Talak suresinin birinci ayetiyle birlikte bab başlığı yapması da dikkate değer bir mevzudur.⁷⁴ Fakat Ebu Davud'daki Harun b. Zeyd'den gelen bir rivayette onun süknâdan çıkarılmasıyla ilgili olarak "انما كان ذالك من سوء الخلق" ifadesi geçmektedir.⁷⁵ Bu durum Talak suresinin birinci ayetindeki istisna edilen hususla uyum içindedir. Ancak biz Hz. Aişe'nin değerlendirmesini tercih ederek töhmetten uzak durmayı yeğliyoruz. Netice itibariyle boşanan kadının süknâ ve nafaka hakkı hem mezkûr ayetle hem de diğer hadislerle sabittir. Fatıma binti Kays'la ilgili mesele, Hz. Rasulullah'ın onun durumuna özel bir ruhsat tanınmasıdır.⁷⁶ Ebu Hanife bu konuda Hz. Ömer'in görüşünü esas alarak tercihini ona göre şekillendirmiştir.⁷⁷ İşte Hz. Peygamberin Fatıma binti Kays'a iddet beklerken süknâsını terk etme ruhsatını zaruri bir sefer ile farz olan hac için kullanabilir miyiz? Ya da bu olayın O'na özel bir durum olduğunu düşünerek Talak suresindeki bir ve altıncı ayetlerinin⁷⁸ hükmüyle amel etmeliyiz. Hanefi mezhebine göre Kur'an'ın âmminin delaleti kat'i olduğundan dolayı haber-i ahadla tahsis edilemez. Çünkü hem sübuti yönden hem de delalet yönünden kat'i olan bir nass sübuten zanni olan bir nassla tahsis edilemez.⁷⁹ Hanefi usulcülere göre haber-i ahadla Kur'an'ın âmminin tahsis edilebilmesi için bu âmmla lafzın, evvelen müstakil

73 Ebu Davud, *Talak*, 40.

74 Buhari, *Talak*, 7; Ebu Davud, *Talak*, 40; Aynî, *Umdetü'l-Kari*, X (XX), 307–308.

75 Ebu Davud, *Talak*, 40.

76 Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Çakın, Kamil, "Hadisin Kur'an'a Arzı Meselesi" AÜİFD, s. 34, s. 243–245.

77 Ünal, İsmail Hakkı, *Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı*, Ankara, 1994, s.74.

78 "Ey Peygamber! Kadınları boşayacağımızda, onları, iddetlerini gözeterek boşayın ve iddeti sayın; Rabbiniz olan Allah'tan sakının; onları, apaçık bir hayasızlık yapmaları hali bir yana evlerinden çıkarmayın, onlar da çıkmassınlar. Bunlar, Allah'ın sınırlarıdır. Allah'ın sınırlarını kim aşarsa, şüphesiz, kendine yazık etmiş olur. Bilmezsün, olur ki, Allah bunun ardından bir hal meydana getirir." Talak, 65/1. "Boşadığımız, fakat iddeti dolmamış kadınları gücünüz nispetinde, kendi oturduğunuz yerde oturtun. Onları sıkıntıya sokmak için zarar vermeye kalkışmayın. Eğer hamile iseler, doğurmalarına kadar nafakalarını verin. Çocuğu sizin için emzirirlerse, onlara ücretlerini ödeyin; aranızda uygun bir şekilde anlaşın; eğer güçlüğüle karşılaşırsanız çocuğu başka bir kadın emzirebilir." Talak, 65/6.

79 Abdulaziz Buhari, *Keşfü'l-Esrâr*, Beyrut, 1997, I, 294; Ebu Zehra, *Usulü'l-Fıkh*, Kahire, 1974, s. 158–164; Mâruf ed-Devâlibî, *el-Medhal, ilâ İlmi-i Usulü'l-Fıkh*, Dımeşk, 1958, s. 132–133.

ve mükarın bir lafızla tahsis edilmiş olması gerekir. Bu tahsis âmmin kat'iliğini değiştirdiğinden, diğer bir ifadeyle kat'iliğini zayıflattığından dolayı, saniyen zanni olan haberi ahadla tahsisinin caiz olacağı benimsenmiştir. Hatta Serahsi, "وظهر من مذهب أبي حنيفة رحمه الله ترجيح العام على الخاص في العمل به" şeklindeki ifadeleriyle bu konuda Hanefi mezhebinde âmmin has üzerine tercih edildiğini dahi söylemiştir.⁸⁰

Cumhura göre âmmin delaleti zanni olduğu için haberi ahadla tahsisi caizdir. Dolayısıyla diğer mezhepler bu konuda daha seyyaliyetli davranmaktadır.⁸¹ Fakat Mâlikîlerin tahsis için ilave şartlar koştığı da bilinmektedir.⁸² Diğer taraftan İbn Mesud'dan (ra) iddet bekleyen kadınlardan hacca gelenleri Neced'ten geri çevirdiğinin rivayet edilmesi⁸³ Fatıma binti Kays olayı ile ilgili ayetin tahsis edilmesinin zorluğunu göstermektedir. Ayrıca sefere çıkan müteddelerin evlerini terk ettiğine de delildir.

Müslüman kocanın boşadığı ehli kitaptan olan kadın, iddet beklediği esnada evden çıkabilir. Çünkü o ibadet niteliğinde olan şeylerle mükellef değildir. Ancak nesebin korunup karışmaması açısından kocası dışarı çıkmaktan men edebilir.⁸⁴

3. İddet Bekleyen Kadının Sefere Çıkması ve Hacca Gitmesiyle İlgili Mezheplerin Görüşü

İddet bekleyen kadının durumunu beyan eden Talak suresindeki 1. ayetin esas olup tartışmaya medar olduğuna daha önce değindik.⁸⁵ Şimdi mezhepler arasındaki farklara ve fetvalara dikkat çekmek faydalı olacaktır.

3.1. Hanefi Mezhebinin Görüşü

Hanefi mezhebine göre iddet bekleyen kadının, iddetini kocasına ait evde tamamlaması esastır. İster ric'i ister bain talakla boşanmış olsun kocası-

80 Serahsi, Şemüileimme Muhammed b. Ahmed, *Usulü's-Serahsi*, thk. Ebu'l-Vefa Afganî, Beyrut, tsz. I, 131–135; Fatıma binti Kays'la ilgili usül tartışması için bkz. el-Hinn, Mustafa Said, *Eserü'l-İhtilaf fi'l-Kavaidi'l-Usüliyye fi İhtilafi'l-Fukahâ*, Beyrut, 2000, s. 206–207; Ebu Zehra, *Usul*, ss.158–164.

81 Bkz. el-Hinn, ss. 206–208; Ünal, *a.g.e.*, s. 136–138.

82 Ebu Zehra, *Usul*, s. 164.

83 İbn Hümâm, Kemalüddin Muhammed b. Abdülvahid, *Fethü'l Kadir*, Bağdat, 1316, II, 149.

84 Bilmen, *a.g.e.*, s. II, 387.

85 يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْضُوا الْعِدَّةَ وَاتَّقُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ لَا تَخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا. 65. Talak, 1.

nın evini iddet süresince terk edemez.⁸⁶ Kocasını ölüp de ölüm iddeti bekleyen kadının kocasından nafaka temin etmesi mümkün olmadığından maişetini temin için gündüzün evden çıkıp geceleyin eve dönmesi gerekir. Kocasını vefat eden bir kadına Hz. Peygamber'in⁸⁷ "امكثي في بيتك حتى يبلغ الكتاب أجله" bir kadına belirlenen iddet müddetini tamamlayıncaya kadar kocasının evinde kalmasını buyurması da⁸⁸ hükmün kat'iliğini gösterir. Zira usulde üzerinde durulan önemli hususlardan birisi de Hz. Peygamber'in beyanına bitişik amellerin uyulması gereken dini hüküm olduğu yönündedir. "اعمال يتصل ببيان الشريعة يكون شرعا متبعا"⁸⁹ Bu konuda Hz. Peygamber'in sarahaten kavlinin (emrinin) olması hükmü daha da pekiştirmektedir. Çünkü sözün delaleti fiilin delaletinden daha kuvvetlidir. Söz bizzat delalet için vaz' edilmiştir. Zaten Hz. Peygamberin bu konudaki sözlerine muhalif herhangi bir fiiline de henüz ulaşamadık. Ayrıca sözün ümmete, fiilin Hz. Peygamber'e mahsus olması muhtemel olduğundan kadının kocasının evinde iddetini tamamlaması mümkün olmadığı zaman kocanın evden ayrılması gerekir.⁹⁰ Hanefi mezhebine göre iddet bekleyen kadın ancak zaruret olursa evden ayrılabilir. Buradaki zaruretin illeti kadının, bاین talakla boşandığında kaldığı ortamda güvenlik sıkıntısının olması gösterilebilir. Evin dar olması halinde kocasının evden ayrılması daha uygun görülmüştür.⁹¹

İddet bekleyen kadının yola çıkması temel metinlerde açıkça zikredilmese de, yolculuk esnasında, mesela Mekke'ye giderken kocası üç talakla boşasa veya oturdukları şehirden başka bir şehirde kocası vefat etse, yolculuk esnasında buldukları şehirle yaşadıkları şehir arasında üç günden az bir mesafe varsa kadın şehrine döner. İkisinin arasındaki mesafe üç günlük ise isterse döner isterse iddetini bulunduğu yerde geçirir. Ancak emniyet açısından kendi şehrine dönmesi evlâdır. Diğer bir husus mahremi yanında olsa da iddet bekleyen -eşinin vefatı veya talak nedeniyle- kadın iddetini bitirmedikçe sefere çıkamaz, bu hac yolculuğu dahi olsa İmam-ı Ebu Hanife'ye göre hüküm böyledir. Fakat İmameyn'e göre yanında mahremi olan kadının iddeti bitmeden şehirden ayrılmasında "لا بأس به" herhangi bir beis yoktur (terki evlâdır). Çünkü kadını gariplik eziyetinden ve yalnızlıktan kurtarmak gerekir, bu ise özürdür. Seferin yasaklanması mahremi olmamasıyla ilgilidir. Mahremi varsa sefere çıkmasının

86 65.Talak, 2; Geniş bilgi için bkz. Sadruşşehid, Ömer b. Abdülaziz, *Şerhu'l-Camii's-Sağir*, Beyrut, 2006, ss. 330-333.

87 Ebu Davud, *Talak*, 44.

88 Merğinanî, *a.g.e.*, II, 313.

89 Ebu Zehra, *Usul*, s. 114.

90 Koçak, *a.g.e.*, s. 98.

91 Merğinanî, *a.g.e.*, II, 313.

da yani seferde bulunduğu şehirden ayrılmasında bir beis yoktur.⁹² Hatta Hadimî, emniyette olması şartıyla, iddet bekleyen kadın, aralarında kadınların da bulunduğu bir toplulukla beraber kendi şehrine dönebilir, demiştir.⁹³

Hanefi ulemasının, iddet bekleyen kadının zaruret hallerinde kocasının evini terk edebileceğinde ittifak halinde olduklarını görüyoruz. Hatta Hz. Alikızı Ümmü Gülsüm'ü, kocası Hz. Ömer şehit olunca oturduğu imaret evinden başka bir eve nakletmiştir. Hz. Aişe, kız kardeşinin kocası Hz. Talha vefat edince kız kardeşini Hz. Talha'nın evinden başka bir eve taşımıştır.⁹⁴ Genelde Hanefi mezhebine göre düzenlenen Mısır ve Suriye'nin ortaklaşa oluşturdukları Aile Hukukuyla İlgili Birleştirme Komisyonunda, 123. Madde çerçevesinde iddet bekleyen kadının örfe ve zamanın maslahatına binaen kocasının evinde kalmayıp dilediği yerde iddetini beklemesinin uygun olacağı benimsenmiştir.⁹⁵ Heyetin bu konudaki fetvasını örf ve maslahata dayandırması tartışılabilir. Örfün, âdetle müteradif olduğunu iddia edenler olsa da, örf kavramı yerine adet terimi kullanılsaydı daha uygun olurdu. Çünkü adet iyi kötü olabilirken örfte sadece iyilik mündemiçtir. Kur'ani ifadeyle maruflaşan örfdür. Kur'an'da 39 yerde örfün geçmesi de bu durumun ehemmiyetini gösterir. Ayrıca bir teamül ve âdetin örf olabilmesi için usuldedört temel şart belirlenmiştir. Bunlar; insanlarca maruf olmalı (ما تعارفه الناس), şer'i delile muhalif olmamalı, haramı helal ve bir vacibi iptal ediyor olmamalıdır.⁹⁶

Bu konuda şer'i nassa muhalefetin olduğu kanaatindeyiz. Dolayısıyla kadınların günümüzde istedikleri yerde iddet beklemeleri olsa olsa bir adet olabilir, ancak örf olamaz.⁹⁷ Alkame'nin rivayetine göre Hemedan denilen yerde kocası ölen kadınlar İbn Mes'ud'a gelerek yalnız kaldıklarını söyleyince, gündüzün bir araya gelip toplanmalarını, geceleyin ise her birinin kendi evinde kalması gerektiğini söylemesi,⁹⁸ maslahat ve zarurete binaen evlerini terk edebileceklerinin delilidir.

Kâsânî, kadına terettüp eden iddet bekleme vücubiyetiyle, farz hac için sefere çıkma vücubiyeti aynı olsa da, haccın daha sonra yapılmasının mümkün

92 Merğînânî, *a.g.e.*, II, 313.

93 Hadimî, *a.g.e.*, s. 220.

94 Kâsânî, *a.g.e.*, III, 206; Mevsilî, Mamud b. Mevdud, *el-İhtiyar li Tâ'lîli'l-Muhtâr*, İstanbul, 1991, III, 178.

95 Komisyon (Mustafa Zerka, Hasan Memun, Mahmud Abdulkadir el-Mekadi), *Meşruu Kanuni'l-Ahvâlî-Şahsiyye el-Muvahhed*, Beyrut, 1996, s. 240-241.

96 Hallaf, *a.g.e.*, s. 100.

97 Örf ile adet arasındaki fark için bkz. Abdullatif b. Ahmed, *el-Furuk fi Usülü'l-Fıkħ*, Medine, 1431, s. 435; Koçak, "Örf, Âdet ve Göreneğin Hukukî Değeri" adlı tebliğin müzakeresi, *Din ve Gelenek*, İSAV, İstanbul, 2011, ss. 250-265.

98 Kâsânî, *a.g.e.*, III, 205.

olmasından hareketle, Ebu Hanife ve İmameyn'in, kadının iddeti terk edip sefere çıkmaması gerektiği şeklindeki görüşlerini nakletmiştir. Ardından İmam Züfer'in ric'i talakla boşanan kadının kocasıyla sefere çıkabileceğini çünkü bu seferin ric'ate delalet edeceğini söylediğini ifade etmiştir. Ayrıca ric'i talak iddet bitmeden hüküm doğurmadığı için ric'i talaktan öncesi ile sonrası arasında bir farkın olmadığı da ortadadır. Fakat Kâsânî "*ric'i talakta nikâh mülkiyeti devam etse de Kitab'ın nassı, kadının evinden ayrılmasının haram olduğunu gösterir, böylece nass mukabilinde kıyas terk edilir*" "فترك القياس في مقابلة النص" diyerek İmam Züfer'in tahriçlerinin geçersizliğini ileri sürmüştür.⁹⁹

Acaba İmam Züfer'in yukarıdaki tahriçlerinden hareketle hac ibadetinin ifası için iddet bekleyen kadının sadece eşiyile haccetmesine fetva verilebilir mi? Çünkü eşiyile birlikte olması ayetteki *evinden ayrılmasın* yani kocasıyla irtibatını koparmasını ki hem nesebi korunmuş olur hem de ihtiyaçlarını karşılamış olur şeklinde anlaşılabilir. Yani âyetten maksadın kadının, kocasının gözetiminde ve nezaretinde olması gerektiğini söyleyere, beraberce yapacakları hac yolculuğunun da bu maksada ters düşmeyeceğini düşünebiliriz.

Hanefi uleması muhalaa yapan kadının durumunu hem nafaka yönünden hem süknâ yönünden tartışmıştır. Mesela, kadın nafaka almamak üzere hulu' yapsa, kadının nafaka temini için evinden çıkıp çıkmaması üzerine iki farklı görüş serdedilirken¹⁰⁰ Şürün Bilâlî, sahih olan görüşe göre evi terk etmemesi gerektiğini zikretmiştir.¹⁰¹ Bu konuda İbn Hümam "*والحق أن على المفتي في خصوص الوقائع "müftiye vacip olan vakanın hususiyetini dikkate almasıdır"* der. Eğer hulu' yapan kadın çıkmadığında nafakasını temin edemeyecekse müfti çıkmasının helalliğine fetva verir; eğer çıkmadığında nafakasını temin edecek kudrette olduğunu bilirse çıkmasının haram olduğuna dair fetva verir,¹⁰² diyerek güzel bir tespitte bulunmuştur. İbn Hümam'ın bu yerinde değerlendirmesi sonraki pek çok müellif tarafından aynen aktarılmıştır. Hatta İbn Abidin bu ifadeyi başlık olarak almış; ancak konuyu daha ileri götürmemiştir.¹⁰³

İddet bekleyen kadının evini terk edip edemeyeceği konusu ayet ve hadislerde ibarenin delaletiyle evden ayrılmaması gerektiği şeklinde anlaşılmıştır. Ancak *dâl bi'd-delâle* açısından kadının evden ayrılmaması, irtibatın devam etmesi ve güvenilir bir ortamda bulunması şeklinde düşünülebilir. Çünkü

99 Kâsânî, *a.g.e.*, III, 206.

100 Merğinanî, *a.g.e.*, II, 313.

101 Şürün Bilâlî, Hasan b. İmad b. Ali el-Vefaî, *Haşiyetü'd-Dürer*, İstanbul, 1976, I, 405.

102 İbn Hümam, *a.g.e.*, IV, 344.

103 İbn Abidin, *a.g.e.*, III, 535.

bir kelime zikredildiğinde akla gelen mefhuma mana, mananın istihdaf ettiği fertlere ise dâl bi'd-delâle dendiği malumdur. Şöyle ki kitap dendiğinde akla ilk olarak sayfaları yazılı, bir baskıdan geçmiş mücellet bir şey gelirken bunun hedeflediği diğer bütün fertlere ise dâl bi'd-delâle denir.¹⁰⁴ İşte “evinden çıkarmayın onlar da çıkmasın” " لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يُخْرِجَنَّ " ifadesinin anlam alanında, kadının korunup kollanması, terk edilmemesi, gözetilmesi, insanlık şeref ve onuruna yaraşır şekilde iddetini tamamlaması ve dolayısıyla nesebin de muhafazası gibi anlamları barındırabilir.

Şimdi bütün bunları ve kadının korunup kollanmasını ortadan kaldıracak sefer ve haccın zaruretini tespit etmek herhalde fetva için elzem olacaktır. Konunun çözümü için zaruretlerden hangisinin takdim edilmesi gerektiği de ayrı bir tartışmayı gündeme getirmektedir. Zira zarurât-ı hamse dediğimiz *dini, nefsi, nesli, aklı ve malı* koruma prensiplerinden hangi ikisinin bizim konumuzla tearuz ettiği; dolayısıyla tercihin nasıl yapılacağını düşünebiliriz.

Her ikisinin, yani iddet süresini evde geçirme ile haccın hakkullah olduğunu ortaya koyan müelliflerin görüşünden hareket edersek¹⁰⁵ ikisinin de dini koruma eksenli olduğu anlaşılabilir. Bu durumda hac ve ona ulaşmak için seferin hükmü tartışılmıştır. Hacca sefersiz gidilemeyeceği (ülkemiz açısından) yani kadının evinden ayrılmasının zorunluluğu ortadadır. Ancak sefere iktidarın, haccın vücut şartı mıdır yoksa eda şartı mıdır? Eğer vücut şartıdır diyenlerin görüşünü alırsak¹⁰⁶ iddet bekleyen kadının evini terk edemeyeceğinden hareketle iddet süresince haccın farziyetinin terettüp etmediğini, dolayısıyla dinen sorumlu olmadığını söyleyebiliriz. Çünkü vaz'i hükümlerde sebep terettüp etmedikçe müsebbeb gerçekleşmez.¹⁰⁷

Hanefi fukahâsından İmam Muhâmmed'in talebesi Ebu Hafs el-Kebir (v.264) hac yolculuğunda kadının mahreminin bulunması haccın vacip olmasının şartlarından, demiştir.¹⁰⁸ Fakat bir müellifin naklinde, Hanefi mezhebinde racih olan görüşe göre, seferde mahremnin olması bizzat edasının lüzum şartı kabul edilmiştir. Aynı şekilde Hanefi mezhebinde kadının iddet bekliyor olmaması, azhar olan görüşe göre haccın bizzat edasının lüzumu için şarttır. Cumhura göre ise vücutunun şartıdır.¹⁰⁹ Eğer iddetin bitmesi ve mahremnin

104 Bilgi için bkz. Sava Paşa, *İslam Hukuk Nazariyatı Hakkında Bir Etüt*, (Çev. Baha Arıkan), İstanbul, tsz, s. 83–84.

105 Kâsânî, *a.g.e.*, III, 206.

106 Kudurî, Ebu'l-Hüseyn, *et-Tecrid*, thk. Ali Cuma, Ahmed Sirac, Kahire, 2004, IV, 2170.

107 Hallaf, *a.g.e.*, s. 133.

108 Kudurî, *et-Tecrid*, IV, 2170; Mevsilî, *İhtiyar*, I, 141.

109 *Mevsuatü'l-Fıkhiyye*, Vezeratü'l-Evkâf ve Ş-Şuunü'l İslamiyye, Kuveyt, 2006, XVIII, 37–38.

varlığı haccın vücut şartı olursa bu şartlar tahakkuk eder de gidemezse vasiyet etmesi vacip olur. Eğer bu şartlar haccın eda şartı olursa hacca gidemeyen kadının vasiyet etmesi gerekmez.¹¹⁰ İbn Hümam, zâd ve rahileye kudretin haccın vücut şartı olduğunda ihtilafın olmadığını söyler.¹¹¹ Dolayısıyla iddetin olmaması ve yolculukta mahremın bulunması da vücut şartı olarak tahrir edilebilir. Mesela Mekke ve yakınında olanlara zâd ve rahile şartı koşulmamış yani eda için başka şarta gerek kalmamıştır.¹¹² Bu nedenle cumaya gitmeye benzetilmiştir. Yalnız yukarıda da zikrettiğimiz bazı kitaplarda Hanefilerde tartıştığımız şartların haccın eda şartı olduğunu savunmak konuyu yeniden ele almayı gerektirir. Çünkü bu şartlar haccın vücut şartı değilse o zaman kadının hac seferinde mahremının bulunması neden ileri sürülüyor? Eğer sefere iktidarın ve imkânın olması haccın edasının şartlarından diyenlerin¹¹³ görüşünü alırsak o zaman kadının iddet süresince evden ayrılıp ayrılamayacağını tartışırız. Belki edasının şartlarından diyenlerden şunu tahricedebiliriz. Eğer kocası iddet süresince onunla olursa o zaman sefere çıkabilir ki İmam Züfer bunu ric'i boşamada tecviz etmiştir.¹¹⁴ Fakat başka mahremiyle birlikte kocası da olsa o zaman sanki evden ayrılmama yani kocasıyla irtibatının devam etmesi de sağlanmış olacağından hacca gitmesi tecviz edilebilir mi? Aksi halde Talak suresindeki sarîh nassa muhalefette bulunmak gibi bir durumla karşı karşıya kalırız ki, bu hiçbir şekilde caiz değildir. Kanaatimizce azimet olan, kadının iddetini bitirdikten sonra hacca gitmesi ve çok zaruri bir durum yoksa (din, nefis, nesil, akıl ve malı koruma gibi) sefere de çıkmamasıdır.

Şayet ruhsatla amel edilecekse buradaki ruhsatın hangi tür olacağı özelliikle ele alınmalıdır. Daha ziyade hacca gitmesi ruhsat-ı terfih olabilir mi? Seferde namazı kısaltma ruhsatı¹¹⁵ nevinden değildir ki vacibi terk etme nevinden sayalım. Eğer kadının iddet süresince evde kalmasını vacip kabul edersek farz hac için böyle bir ruhsat kullanılabilir. Ancak ayetteki nefiy tahrim içindir. O zaman ruhsat-ı ıskat denen, haramı işleme ruhsatı kullanılabilir mi? Bu konuyla ilgili misaller nefis-can tehlikesiyle ilgilidir. Mesela kalbi mutmain olduğu halde öldürülme durumu karşısında kelime-i küfrü telaffuz etmek gibi.¹¹⁶ Şimdi iddet beklemeyi bırakıp hacca gitmede böyle bir durum olabilir mi?

110 Babertî, Ekmelüddin, *Şerhü'l-İnaye ale'l-Hidaye* (Fethu'l-Kadir ile birlikte), II, 419.

111 İbn Hümam, *Fethu'l-Kadir*, II, 419.

112 Merğinanî, *a.g.e.*, I, 146.

113 Kudurî, *et-Tecrid*, IV, 21–70.

114 Kâsânî, *a.g.e.*, III, 206.

115 4.Nisa, 101, "وَإِذَا حَرَّيْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ"

116 Nahl, 16/106, "مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مِنْ أَكْثَرِ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ"

Eğer bu iki ruhsat¹¹⁷ nevinden tahric yapılacaksa bunun ehil bir komisyon tarafından yapılması gerektiğine inanıyoruz. Çünkü bu konu sadece, *zaruretler mahzur olanları mübah kılar* kuralıyla izah edilecek derecede basit değildir.¹¹⁸ Zira sübutu ve delaleti kat'i nasslar (iddet bekleme ve hac) arasında kalınmıştır. Kaldı ki hiçbir farzın diğer farzı değil; vacibi bile iskat edemediği mezheplerin kitaplarında mübeyyen olup her müftinin belleyeceği ahkâmlardandır. Bunun içindir ki İslam'ın beş farzından herhangi birisinin edası diğerini iskat edemez. Hatta Hanefiler bu nokta-i nazardan hareketle üzerinde farz borcu olan bir kimsenin sünen-i revatibi bile sakıt olmayacağına kaidirler.¹¹⁹

Netice itibariyle iddet bekleyen kadınlı ilgili üç husus söz konusudur. Birincisi bahsettiğimiz evde iddetini geçirme, ikincisi kocası ölen kadının süslenmeyi terk etmesi vecibesidir.¹²⁰ Bain ve üç talakla boşanan da böyle davranır. Bunlar da hatıraya saygı ve nikâh nimetinin zevaline keder olduğundan hakkullaha riayet için bu hükümlerle mükelleftir. Ric'i talakla boşanan kadının ise süslenmesi esastır. Çünkü kocasının avdeti ile evliliğin devamı umulmaktadır. Üçüncüsü bu süre içerisinde kadına hıtbede bulunulamaz ve kadın evlenemez.¹²¹

3.1. Maliki Mezhebinin Görüşü

Maliki mezhebi de Talak suresindeki birinci ayeti esas alarak iddet bekleyen kadının evini terk edemeyeceğini dolayısıyla hacca gidemeyeceğini ve herhangi bir sefere çıkamayacağını prensip olarak kabul etmiştir.

Diğer mezheplerin delillerini aynı şekilde kullanan Malikîler iddet bekleyen kadının iddetini tamamlamasının vücutiyetinde ittifak olduğundan dolayı öncelikle iddetini tamamlamasını daha sonra da hacca gitmesi gerektiği fikrini benimsemişlerdir.¹²² Yine Malikî mezhebine göre sefere çıkan kadın şayet kocası tarafından boşanırsa evine avdet etmesi gerekir. Hac yolculuğunda ise henüz ihrama girmemiş ise evine döner.¹²³ Mefhumu muhalifinden de anlaşılacağı üzere, eğer ihrama girmişse eve dönmesine gerek olmadığı sonucuna varılabilir. Zira Kârâfi, buna benzer hallerdeyani iki vacibin/farzın tearuz

117 Ruhsat çeşitleri için bkz. Hallâf, *a.g.e.*, s. 138–142.

118 Mecelle, md. 22, "الضرورات تبيح المحظورات"

119 Yazır, "Donanma İnesi Zekât Yerine Geçer mi?", *Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler*, İstanbul, 2011, s. 175.

120 Bu konuyla ilgili zikredilen hadis kadının iddetini pekiştirmektedir. "لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحد على ميت فوق ثلاث ليال إلا على زوج أربعة أشهر و عشرًا", Buhari, *Cenaiz*, 30.

121 Bilmen, *a.g.e.*, II, 388; Zerka, Mustafa, *Fetava*, Beyrut, 2001, s. 289.

122 İbn Kudâme, *a.g.e.*, XI, 141–142.

123 Bilmen, *a.g.e.*, II, 387.

etmesi durumunda *vakti mudayyakl* sınırlı olanın, *vakti muvassa'* geniş olana takdim ve tercih edileceğini ileri sürerek usuli açıdan önemli bir çözüme işaret etmiştir. ¹²⁴"الواجبات اذا تراحت قدمت المضيق على الموسع"

3.3. Şafii Mezhebinin Görüşü

Şafii mezhebinde¹²⁵ de iddet bekleyen kadının süknâ hakkı aynıdır. Kocasının veya başkasının kadını oturduğu evinden çıkarma hakkı olmadığı gibikadının da mahremsiz evi terk etme hakkı yoktur.¹²⁶ İmam Nevevî, vefat iddeti bekleyen kadının evden çıkma hakkı vardır, bain talakla iddet bekleyen kadının da gündüzleri nafakayı temin etmek için evinden çıkabilir, aynı şekilde geceleri evine dönmek şartıyla komşularına gidebilir, demiştir. Diğer taraftan eğer kocası kendisine sefer, hac veya ticaret için izin vermiş ve yolda da iddet gerekmişse evla olan evine dönüp iddeti tamamlamasıdır.¹²⁷ Fakat beldenin binalarından ayrılmışsa muhayyerdir. Dilerse avdet eder dilerse yola devam eder.¹²⁸

Hatib Şirbinî açtığı özel başlıkta şu izahta bulunmaktadır. Kadın kocasının iznini alsın veya almasın hac için ihrama girer de sonra kocası onu boşar veya kocası ölürse bakılır: Eğer vaktin darlığı sebebiyle haccın fevt olacağından korkulursa, ihrama önce girdiği için evden çıkıp hacca gitmesi o kadına vacip olur. Eğer vakit geniş olup da haccın fevt olacağından korkulmazsa ihramın meşakkatinden ve ona sabretmenin zorluğundan dolayı hacca gitmek için evden ayrılması caiz olur. Fakat kocası boşadıktan veya kocası öldükten sonra ihrama girerse ister izinli ister izinsiz olsun o zaman evden ayrılamaz. Kadın isterse hac vaktinin geçeceğinden korksun veya korkmasın durum değişmez.¹²⁹

Bu mezhepte de iddetle hac tearuz edince, hangisine önce başlanılmış ise onun tercih edileceği fetvasının verilmesi şayan-ı dikkattir. Şafii'nin aynı para-

124 Kârâfi, Şihabuddin Ebu'l-Abbas, *ez-Zabire fî Furû'l-Malikiyye*, Beyrut, 2001, III, 13.

125 Bilindiği gibi Şafii ve Hanbeli mezheplerinde ömürde bir kez umre yapmak farzdır. Biz bu çalışmamızda farz olan umreyi ayrıca belirtmek yerine *farz hac* ifadesiyle yetinmeyi uygun bulduk. Karagöz, İ., Keskin Mehmet, Altuntaş Halil, *Hac İlmihali*, Ankara, 2008, 193.

126 Nevevi, Muhyiddin Ebu Zekeriya, *Kitabül-İzah fî Menasiki'l-Hacc ve'l-Umre* (beraberinde Abdülfettah Huseyn el-Mekki'nin, el-İfsah ala Mesaili'l-İzah), Mekke, 1995, s. 51.

127 Nevevî, Muhyiddin Ebu Zekeriya, *Minhacü't-Talibin*, thk. M. Tahir Şaban, Beyrut, 2005, s. 450.

128 Şirbinî, Muhâmmed Hatîb, *Muğni'l-Muhtac*, thk. İmad Zeki- Taha Abdurrauf, Kahire, tsz., V, 114.

129 Şirbinî, *a.g.e.*, V, 114.

lede bizzat meseleyi izahı da mezhebin esas görüşünün bu şekilde olduğunu gösterir.¹³⁰

3.4. Hanbelî Mezhebinin Görüşü

Hanbelî mezhebi iddet bekleyen kadınlar arasında bir farka dikkat çekerek diğer üç mezhepten ayrılmıştır. Ahmed b. Hanbel'e göre kadın vefat iddeti beklerken hacca gidemese de bain talak iddeti beklerken evden ayrılıp hacca gidebilir. Çünkü iddeti evde geçirmek vefat iddetinde vaciptir. Dolayısıyla önce vefat iddeti tamamlanır sonra hacca gidilir. Fakat bain talakla boşanmada iddeti evde geçirmek vacip değildir.¹³¹

Hanbelîler vefat iddetine vurgu için şunu beyan etmişlerdir. Bir kadın hac için veya kocasının izniyle muvakkat bir yere gitmek için yola çıktıktan sonra kocası vefat etse bakılır: Eğer vatanına sefer mesafesinden yakın ise iddetini tamamlamak için memleketine; yani evine döner. Fakat daha fazla uzaklaşmışsa dönmez yoluna devam eder.¹³²

Ric'i talakla ilgili konuyu açmaya lüzum yoktur. Çünkü kadın bütünüyle boşanmadığı için bir bakıma nikâh bağı devam etmektedir. Kocanın her an dönmesi mümkündür. Dolayısıyla evde olup süslenmesi ve beklemesinin gereği anlaşılmış olup " Bilmezsin olur ki Allah sonra yeni bir durum ortaya çıkarır" şeklindeki Talak suresinin ilk ayeti de buna işaret etmektedir.¹³³

Yukarıda zikrettiğimiz iddet ile haccın tearuz etmesi halinde hangisine önce başlanmışsa onun takdim edileceği görüşünü zikretmek faydalıdır. Hatta İbn Kudame'nin, dinin ana esaslarından olduğuna vurgu yaparak bu durumda haccın önceleneceğini belirtmesi dikkate değerdir.¹³⁴

3.5. Ca'ferî Mezhebinin Görüşü

Ca'ferî mezhebine göre Talak suresindeki birinci âyetin sarahatinden anlaşılan, ric'i talakla boşanıp iddet bekleyen kadının evinden çıkması caiz değildir. Zaruret olmadan kocanın boşadığı eşini evinden çıkarma hakkı olmadığı gibi kadının da evden çıkma hakkı olamaz. Bu durumda iddetini beklemesi vaciptir. Zaruret olmadan evi terk ederse nâşize sayılacağından nafaka hakkı düşer.¹³⁵

130 Şafii, Muhâmmed b. İdris, *el-Ümm*, Beyrut, 1993, V, 330.

131 İbn Kudâme, *a.g.e.*, IV, 373.

132 İbn Kudâme, *a.g.e.*, XI, 141.

133 İbn Kudâme, *a.g.e.*, IV, 373; Keleş, Ekrem, "Hacda Kadınların Durumu", *Hac Organizasyonu Sempozyumu*, 2006, s. 207; Karagöz İ., Keskin Mehmet, Altuntaş Halil, *Hac İlmi Halî*, Ankara, 2008, ss. 39-40.

134 İbn Kudâme, *a.g.e.*, XI, 144.

135 Şelebî, *a.g.e.*, s. 161.

Bain talakla boşanmış kadın hamile değilse kocasıyla olan bağı kesildiğinden ve nafaka hakkı olmadığından dilediği yerde iddetini bekleyebilir. Kocasının onu evinde beklemesi için ilzam etme hakkı yoktur. Zaten miras hakkı da düşmüştür. Vefattan dolayı iddet bekleyen kadının yine kocasının evinde kalma zorunluluğu yoktur, sadece müstehabtır.¹³⁶

Kadın ihrama girdikten sonra kocası boşarsa iddet beklemesi vacip olur. Eğer vakit dar olup haccı kaçırma korkusu olursa haccını ikame eder, sonra döner iddetten kalanı varsa iddetini bekler. Eğer vakit geniş ise veya umre için ihrama girmişse önce iddetini tamamlar sonra hac ve umresini yapar. İbn İdris, evvelkinin sahih olduğunu söyler. Çünkü onlara göre, kadın farz haccını eda ederken kocasının iznini almasına gerek yoktur bu konuda icma vardır. Esas olan mümkün olduğunca vakti mudayyak olan iddet ile vakti muvassa' olan haccın yerine getirilmesidir.¹³⁷

3.6. Zahirî Mezhebinin Görüşü

Zahirî Mezhebine göre Talak suresindeki ilk ayette bahsedilen husus, ric'i talakla ilgili olup bain talakla ilgili değildir. Dolayısıyla süknâ ve nafaka hakkı ric'i talakla boşanan kadına aittir. Bain talakla ilgili boşanan kadının süknâ ve nafaka hakkının olmadığı Fatma binti Kays hadisiyle açıkça beyan edilmiştir

فخاصمته إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم في السكنى والنفقة فلم يجعل لي سكنى ولا نفقة وأمرني أن أعتد في بيت ابن أم مكتوم

İbn Hazm, Abdurrezak tarikiyle gelen bir rivayetle Ma'mer Zührî'den o da Abdullah b. Abdullah b. Utbe b. Mesud'dan "لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ" ayetinin ric'i talakla ilgili olduğunu nakletmiştir. Hatta İbn Abbas'dan da mebtute olan kadının iddetini istediği yerde bekleyebileceğine dair rivayet mevcuttur. "تعدد المبتوتة حيث شئت"¹³⁹ Ayrıca tabiundan pek çok alimden üç talakla boşanan kadının süknâ ve nafaka hakkıyla ilgili olarak, hamile ise nafaka hakkının olacağı rivayet edilmiştir. Aynı şekilde kocası ölen kadının da "وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا"¹⁴⁰ iddetini evinde bekleme şartı yoktur. İbn Abbas da bu görüşte olup tabiundan da gelen rivayetler bu yöndedir. Fakat kadın isterse kocasının evinde de iddetini bekleyebilir. Hamile ise kendi hissesinden nafakası temin edilir.¹⁴¹

136 Şelebî, *a.g.e.*, s. 661.

137 el-Hillî, Allame Hasan b. Yusuf, *Muhtefü'ş-Şia fi Ahkâmî'ş-Şeria*, Kum 1381, IV, 352.

138 İbn Hazm, Ebu Muhâmmmed, *el-Muhalla bil-Âsâr*, Beyrut, tsz. X, 74.

139 İbn Hazm, *a.g.e.*, X, 78-80.

140 2. Bakara, 234.

141 İbn Hazm, *a.g.e.*, X, 78-86.

İbn Hazm'ın bu görüşlerinden hareketle ric'i talakla boşanan kadın hariç, diğer iddet bekleyenlerin kocasına ait evde iddet bekleme zorunluluğunun olmaması onların hacca da gitmesine bir maninin olmadığını gösterir.

Değerlendirme

Buraya kadar görüşlerini naklettiğimiz altı mezhepten Ca'feriler ve özellikle Zahiriler hariç diğer mezhepler arasında Talak suresindeki ayetin sübut ve delaletinin kat'iliğinden hareketle, ister boşamadan dolayı ister vefattan dolayı olsun normal hallerde kadının iddetini, kocasının evinde geçirmesi gerektiği konusunda bir ittifakın olduğu anlaşılmaktadır. Zahiriler; bu ayetteki iddet ahkâmının ric'i talakla ilgili olduğunu benimsediklerinden dolayı, bain boşama ve vefat iddetinde, kadının eski kocasına ait evde iddet beklemesine gerek olmadığını iddia etmektedirler. Günümüzdeki çalışmalardan bir kısmında özellikle Mısır ve Suriye Ahvalü's-Şahsiyye Komisyonunca kadının bugün bütün iddetlerini istediği yerde geçireceği kanaatinin belirtilmesi ve bu durumun ilgili kanunda örf/adet ve maslahata dayandırılması dikkate değerdir.

Bizim bunlara dayanarak çıkardığımız sonucun birkaç farklı yönü vardır.

Birincisi, eğer kadının ortamı müsaitse vefat iddetini kocasının evinde geçirmesi, çünkü kadının yas tutmasıyla ilgili hadis buna zahiren delalet etmektedir. “ لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحد على ميت فوق ثلاث ليال إلا على زوج ”¹⁴² أربعة أشهر و عشرة

İkincisi bain talakla boşanan kadın eğer boşama normal şartlarda gayet medenice olmuş ve kadının da kocasının evinde kalmasında şiddet ve saire açısından bir sakınca yoksa iddet süresince nafakası da kocası tarafından temin edileceğinden iddetini kocasının evinde geçirmesi gerekir. Şiddetin olması, kocanın nafakayı temin etmemesi ve benzeri hallerde ise kadının evini terk ederek güvenli olduğu yerde iddet beklemesinin uygun olacağı anlaşılmaktadır. Boşanan eşleri, aile birliği sona ermesine rağmen aynı çatı altında kalmak zorunda bırakmanın psikolojik ve sosyolojik boyutlarının incelenmesi gereğine inanmaktayız. Ne var ki bu konu, bizim sadedinde bulunduğumuz konunun dışında yer aldığından tebliğimiz içerisinde değerlendirilmesi cihetine gidilmemiştir.¹⁴³

142 Buhari, Cenâiz, 30.

143 “Kendi kendilerine bekleme” ifadesinin geçtiği Bakara 228 ve 234. ayetleri ile Talak 1. ayet arasında mutlak hükmün mukayyede hamledilmesi konusu düşünülebilir. Hanefilere göre hükümleri aynı olmasına rağmen sebepleri farklı olan hükümler arasında takyide gidilmez. Bu usul ilkesine göre şöyle bir açıklama getirilebilir: Boşama ve ölüm halinde

Ölüm iddeti veya bain talak iddeti bekleyen kadının, iddet süresince Zahiriler ve Hanbelîlerin de açıkça ifade ettiği gibi evinde bekleme zorunluluğu yoktur. Ölüm iddetiyle ilgili ayette "وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرْتَضْنَ بِنَفْسِهِنَّ أَزْوَاجَهُنَّ أَشْهُرًا وَعَشْرًا" ¹⁴⁴ kadının nerede bekleyeceğine dair bir kayıt zikredilmemektedir. Acaba âyetteki "يَتَرْتَضْنَ بِنَفْسِهِنَّ" kaydından, kocası ölmüş olup vefat iddeti bekleyen kadınları, istedikleri bir evde, kendi hallerine kalmaları da anlaşılabilir mi? Eğer kadının can, mal ve namusunun emniyette olduğu bir halde yakın akrabalarının vefatı, mesleği icabı zaruri olan bir sefere çıkması veya ülkemizde olduğu gibi hac kurasında ismi belirlenmişse iddet müddeti içerisinde (diğer şartları da taşıyorsa) hacca izin verileceğini düşünülebilir. Hanbelî ve Şafilerce sarahaten, Malikilerce zımnem kabul edilen tearuz halinde hangisi önce ise onun takdim edileceği görüşlerinin lüzumiyetine inanıyoruz. Bu durumda da Hanefî usullerinde vurgulanan "على اقوال اجماع على أن ما عداها باطل اختلاف الامة" *ümmeť eđer bir meselede birkaç görüş belirlemiş ise o görüşlerin dışına çıkılmaması hususunda icma olduğundan madasını almak batıldır* ¹⁴⁵ kuralına uyup diğer mezheplerdeki bu fetvalardan faydalanarak icma dairesinde kalmayı tercih edebiliriz. Çünkü cevaz-ı muhtelefün fıh olan meselelerde diğer bir mezheple amel edileceğinde mütekaddimin İslam fukahasına göre bir sakıncanın olmadığı beyan edilmiştir. Hanefîlerin müteahhirin fakihlerine göre bizim gibi bir mukallid-i

hüküm birdir. O da her iki durumda da kadının iddet beklemesidir. Ancak sebepleri farklıdır. Bu iki olayın birinde sebep *boşama* iken diğerinde *ölümdür*. O halde boşama olayında kadın, iddetini kocasının evinde geçirmekle mükelleftir. Ölüm halinde ise kendisinin belirleyebileceği her hangi güvenli bir meskende iddetini geçirebilir. Eimme-i selasenin benimsediği usule göre ise takyide gidilir. Usulcülerin ittifak ettiği bir diğer usul ilkesine göre de hüküm ve sebepler bir olduğunda hükümler arasında takyide gidileceğidir. Dolayısıyla ister ric'î ister bain olsun boşanmalarda sebep ve hüküm aynı olduğu için takyide gidilmelidir. Yani her iki boşamada da boşanan kadın, iddetini kocasının evinde geçirmelidir. Oysa tersi bir açıklama da getirilebilir. Hanefî mezhebinde bain boşamada esas alınan lafızlarla ric'î boşamada esas alınan lafızlar birbirinden farklıdır. Diğer bir ifadeyle iddet hükmünün sebepleri farklıdır. Bu nedenle bu iki boşama hükmü arasında takyide gidilmemeli; ric'î boşamada boşanan kadın, kocasının evinde iddetini geçirecekken bain talakla boşanan kadın, bu iddetini istediği güvenli bir meskende geçirebilecektir. Mutlakın mukayyede hamliyle ilgili geniş bilgi için bkz. Fethi Düreynî, *el-Menahicül-Usuliyye*, Dımeşk, 1985, ss. 676-695. Şaban, Zekiyyüddin, *Usulül-Fıkhi'l-İslamî* (baskı yeri ve tarihi yok), s. 303-309.

144 2. Bakara, 234.

145 Nesefî, Ebu'l-Berekat Hafızüddin, *Keşfü'l-Esrâr Şerhu'l-Musannifi ale'l-Menâr*, Beyrut, 1986, II, 194-195; İbn Nüceym, Zeynüddin, *Fethu'l-Gaffar bi Şerhi'l-Menar*, Beyrut, 2001, s. 356; Dehlevî, Mahmut b. Muhâmmmed, *İfadatül-Envar fi İdaeti Usuli'l-Menar*, thk. Halil Muhâmmmed, Riyad, 2005, s. 386-387; Leknevi, *Muhâmmmed Emin, Kamerül-Ekmar li Nuri'l-Envar fi Şerhi'l-Menar*, Beyrut, 1995, II, 110-111; Salih Farfur, *Medarikül-Hak el-icma' ve Mebahisuhu*, Dımeşk, 2001, ss. 225-241.

Hanefinin bir meselede, mesela Şafii mezhebini taklit etmesi kendi kendine caiz değil ise de hükm-i hâkimin inzımamıyla caiz olması şöyle dursun, vacip bile olur.¹⁴⁶ Değerlendirmelerini yapan Elmalılı, konuyu gayet veciz bir şekilde telhis etmiştir.

Ric'i talakla boşanan kadının iddet süresi içerisinde hacca gitmesi veya sefere çıkması hallerini değerlendirirken aile birliğinin korunmasının öncelenmesi gereğine inanıyoruz. Dolayısıyla kadın hangi halde olursa olsun isterse hac yolculuğuna çıksın hatta ihrama girmiş olsun iddetini beklemeli, gerekirse muhsar hükümlerine göre hareket edilmelidir. Çünkü ailenin bozulmasının mefsedeti, hacdan elde edilecek menfaattan kat kat üstün olabilir. Zaten "دفع المفاسد أولى من جلب المنافع"¹⁴⁷ "Def'i mefasid celbi menafiden evladır."¹⁴⁷ Usül kuralının bunu havi olduğu da bir gerçektir. Hatta Elmalılı, bu madenin, İslam ve batı medeniyetini birbirinden ayıran en önemli kriterlerden olduğuna dikkat çekerek günümüzde mefsedetlerin izalesine mesaimizi tahsis etmemiz gerektiğini söylüyor.¹⁴⁸ Tahir b. Aşur, mefsedetle maslahatın tearuz etmesinde mefsedetin meydana çıkacağı bir maslahatın tecviz edilmemesini vurgulamıştır.¹⁴⁹ "ان لا يمكن اجتزاء عنه بغيره في تحصيل الصلاح و حصول المفاسد"¹⁴⁹ "Maslahata nazaran mefsedetin galip olması halinde mefsedetin ref'inin şeriatin makasından olduğu müsellemdir."¹⁵⁰

"المفسدة اذا كانت هي الغالبة با لنظر الي المصلحة في حكم الاعتياد فرفعها هو المقصود شرعا ولاجله وقع النهي ليكون رفعها علي اتم وجوه الامكان العادي في مثلها
حسبما يشهد له العقل السليم"

Netice itibariyle, *zararı âmmı def'* için *zararı has ihtiyar olunur* "يتحمل الضرر الخاص لرفع الضرر العام"¹⁵¹ kaidesi de bunun masadığıdır.

İbn Kayyim el-Cevziyye'nin *şer'i hükümlerin dörtte biri* olarak nitelediği-sedd-i zerai¹⁵² ilkesinden hareketle aile birliğini bozacak ve aile fertlerini aşırı

146 Yazır, "Makale-i Mühimme", *Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler*, İstanbul, 2011, s. 81.

147 Mecelle md. 30.

148 Yazır, "Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyemize Reva Görülen Muahezeyi Müdafaa", *Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler*, İstanbul, 2011, s.142, 143; a.g.mlf, "Donanma İnesi Zekât Yerine Geçer mi?", *Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler*, İstanbul, 2011, s. 173.

149 Konuyla ilgili geniş bir bilgi için bkz. Tahir b. Aşur, *Makasidu'ş-Şeriatil-İslamiyye*, Umman, 2001, s. 283-284.

150 Geniş bilgi için bkz. Şatıbi, Ebu İshak, *el-Muvafakat*, Daru'l-Fikir, tsz. II, 17.

151 Mecelle, md. 26.

152 Bu konuyla ilgili geniş açıklamalar ve misaller için bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, *I'lâmu'l-Muvakkiin an Rabbi'l-Âlemîn*, Beyrut, 1993, III, 108-126.

bir şekilde sarsacak durumlardan aileyi korumak ihtiyata daha muvafıktır. Kadının evinde oturup kocasına görünmesi hatta İslam hukukuna göre kadının süslenmeye devam emesi de buna işaret eder mahiyettedir. Ayrıca günümüz dünyasındaki bütün anayasalarda aile birliğinin devamına ve korunmasına yer veriliyor olması bu konunun çağımız açısından ne denli önemli olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Burada Zahirilere ait, kadın sadece ric'i talakta evinde beklemek zorundadır, fetvası da buna işaret etmektedir. İmam Züfer'in ric'i boşama ile iddet bekleyen kadının kocasıyla beraber hacca gidebileceğine dair fetvasının ardında, bu durumun kocanın kadına zımnem ricat etmesi anlamına geldiği unutulmamalı ve sadece kocasıyla olması kaydına dikkat edilmelidir. İmam-ı Züfer'in bu tahricine göre kadın, ric'at gerçekleşmemiş olsa bile iddetini yine kendi kocasının yanında geçirmiş olmaktadır.

İbn Ebi Şeybe, kadın iddet süresinde hacceder "المرأة تحج في عدتها" şeklindeki başlığın altında üç talakla boşanan ve kocası ölen kadının iddet süresince hacca gitmesinde bir beis olmadığını İbn Abbas'tan rivayet etmektedir. Aynı paralelde rivayetleri verirken genelde "لا بأس" ifadesini kullanması dikkate alınabilir. Çünkü hüküm bazında bu kavramın karşılığı "terki evla" demektir. Ayrıca İbn Ebi Şeybe, sahabelerden ve Said b. Müseyyeb gibi tabiundan ileri gelen birkaç zattan kadının bu halde iken hacca gitmesini kerih gördüklerini rivayet etmiştir. Fakat bu rivayetlerdeki "رد" ifadesiyle "لا تحج" ifadelerini kerahetle tefsir etmesi, yani başlığı öyle belirlemesi biraz düşündürmektedir. İbn Ebi Şeybe Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın iddet sürecindeki kadınları hac yolculuğundan geri çevirmelerini kerahet hükmüne bağlamıştır.¹⁵³ Bununla birlikte o dönemde ahkâm-ı şer'iyye ile ilgili kavramların bu günkü içeriğine henüz ulaşmadığını düşünüyoruz. Bu nedenle buradaki kerahetin tahrimine yakın olduğu söylenebilir. Burada dikkatimizi celbeden önemli bir husus da beynunet-i kübra ile boşanıp iddet bekleyen kadınlarla, kocası vefat edip ölüm iddeti bekleyen kadınların zikrediliyor olmasıdır. Ric'i talakla boşanan kadının evinde iddetini beklemesi, zikrettiğimiz sebepler muvacehesinde olsa ki hiç gündeme getirilmemiştir.

O halde kadın iddet beklediği esnada hacca gidecek olsa fıkhî hükmü ne olur? Sorusuna cevap arayabiliriz.

Kuveyt'te hazırlanan Fıkıh Ansiklopedisi'nde

" لو خالفت المرأة وخرجت للحج في العدة صح حجها وكانت ائمة "

*iddet sürecindeki kadının emre muhalefet edip hacca gitmesi durumunda, haccı sahih olmakla birlikte dinen günahkâr olur*¹⁵⁴ hükmü verilmiştir.

153 İbn Ebi Şeybe, Ebu Bekir, *el-Kitabu'l-Musannef*, Beyrut, 1995, III, s. 311 (had. No: 14637-14644).

154 *el-Mevsuatü'l-Fıkhiyye*, XVIII, 38.

Bu fetva müzakere edilmeye değer niteliktedir. Zira evi terk etmemesi gerekirken terk etmesi halinde nehyin mucibi haram olduğundan dolayı bir haramı irtikâp etmiştir. Ancak bir farzı da deruhte ettiğinden dolayı onun da sahih oluşuna fetva verilmesi nasıl bağdaştırılabilir? Kanaatimizce burada haccın sahih olması haccın menasikini deruhte ettiğindendir. Dolayısıyla böyle bir kadından hac mükellefiyeti düşmüş olmaktadır. Ancak nehye muhalefet etmesi de uhrevi hüküm açısından olsa ki âsim/ günahkâr olma kavramı ile nitelendirilmesine neden olmuştur. Şayet evi terk etme haramlığı ile haccın sıhhati tearuz etseydi elbette hac, iddet bekleyen kadına farz olmayacağından dolayı haccın sıhhati de tartışılmayacaktı. Yukarıdaki fetvaya döndüğümüzde acaba kadının günahkâr olması ile kazanacağı sevap durumunu nasıl telif edilmelidir? Kazayı olan hüküm mü diyani olan hüküm mü tercih edilmelidir?¹⁵⁵

Usulde benimsenen kurallardan birisi de ihtiyat esasının bir yansıması olan *el-huruc mine'l-hilaf* الخراج من الخلاف ilkesidir. Buna göre bir meselenin *caiz* olduğu kanaatini taşıyan bir kişi, aynı meseleyle ilgili olarak içtihat ehli bir âlim o meselenin hükmünün *haram* olduğunu söylerse, o ameli terk etmesi gerekir. Yahut cevazına inandığı bir meselenin, başka bir müçtehit tarafından farz olarak görüldüğünü öğrenirse, kişinin o ameli yapması gerekir. Böylece kişi birinci halde harama düşme riskinden, ikinci halde ise farzı terk etme riskinden kurtulmuş olacaktır.¹⁵⁶ Ulema indinde maruf olan bu kuralı konumuzla ilişkilendirecek olursak iddet bekleyen kadının, hacca gidemeyeceği ihtiyata uygun görülebilecektir.

II- Yanında Mahremi Olmayan Kadının Sefere Çıkması ve Hacca Gitmesi

Hacla ilgili ayet-i kerimelerde mahrem şartı sarahaten ifade edilmemiştir. Ancak seferle ilgili bazı hadislerde mahrem şartına riayetin üzerinde hassasiyetle durulduğu bilinmektedir.

155 Bu durum Cuma vaktinde ezan okunurken satım akdi yapanın yaptığı akdin sahih, ancak yaptığı amelin caiz olmadığı anlamına nazire olabilir mi? Çünkü akdin in'ikad şartları açısından geçerli olduğu, ancak Şari'in sa'y emrine muhalefet olmasından dolayı da uhrevi hüküm açısından caiz olmadığı anlaşılmaktadır. Kısaca bu işlem dünyevi hüküm açısından sahih, uhrevi hüküm açısından ise caiz değildir. Çünkü emri ilahi'ye bir muhalefeti müstelzimidir. Bilmen, "Abkâm-ı Şer'iyye ve Abkâm-ı Fıkhiyye", YİED. Ş,2, İstanbul, 1964, s. 65.

156 Pala, Ali İhsan, *İslam Hukukunda İhtiyat İlkesi*, Ankara, 2009, s. 28–29.

1. Konuyla İlgili Ayetler

Hacla ilgili gelen ayetler âmm ifadelerle gelmiştir. Cumhura göre âmmın delaleti zanni ise de Hanefilere göre âmmın delaleti kat'idir.¹⁵⁷

”وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا“¹⁵⁸
 ”وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ“¹⁵⁹
 لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَعْلُومَاتٍ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ
 الْأَنْعَامِ فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ“¹⁶⁰
 ”ثُمَّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ“¹⁶¹
 ”وَأْتُمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُخْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ“¹⁶²

2. Konuyla İlgili Hadisler

Bu bölümde haccın hem farziyeti ile ilgili hadislere hem seferde mahrem şartını açıkça vurgulayan hadis-i şeriflere yer verilecektir.

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم بني الإسلام على خمس شهادة أن لا إله إلا الله وأن
 محمدا رسول الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة والحج وصوم رمضان¹⁶³
 ”أيها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا“¹⁶⁴
 فأتته امرأة من خنعم فقالت يا رسول الله إن فريضة الله عز و جل في الحج على “¹⁶⁵
 عباده
 أدركت أبي شيخا كبيرا لا يثبت على الراحلة أفأحج عنه قال نعم وذلك في حجة “¹⁶⁶
 ”الوداع“

Haccın faziletiyle ilgili başka hadisi şerifler de mevcuttur. Onları incelediğimizde haccın, iman ve cihadın akabinde geldiği, menasikin fazileti ve makbul olan haccın karşılığının bizzat cennet olduğu sarahaten bildirilmiştir.¹⁶⁷

157 Hallaf, *a.g.e.*, s.217.

158 3. Ali İmran, 97.

159 22. Hac, 27.

160 22. Hac, 28.

161 22. Hac, 29.

162 2. Bakara, 196.

163 Buhari, *İman*, 2.

164 Müslim, *Hac*, 412.

165 Müslim, *Hac*, 412.

166 Buhari, *Hac*, 1.

167 Buhari, *İman*, 18, *Hac*, 4; Müslim, *Hac*, 436, 437.

Kadınların hacca gitmelerini yasaklayan ayeti kerime olmadığı gibi sahih kaynaklarda yasaklayıcı hadislere de rastlamıyoruz. Sadece kadının mahremsiz sefere çıkmasını yasaklayan hadislerden hareketle Hanefiler ve Hanbelîler kadının beraberinde eşi ve mahremi yoksa hacca gidemeyeceği hükmüne ulaşmışlardır. Malikî ve Şafililer bu konuda daha seyyaliyetli davranarak kadının, kocası veya mahremi yoksa kadın cemaatiyle veya güvenilir birkaç kadınla da farz hacca gideceğini kabul etmişlerdir. Şimdi kadının, beraberinde eşi veya mahremi olmadan sefere çıkamayacağı ile ilgili hadislerin bir kaçını zikredebiliriz. Ardından mezheplere göre konuyu inceleyeceğiz.

لا تسافر المرأة ثلاثة أيام إلا مع ذي محرم¹⁶⁸
 لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر تسافر مسيرة ثلاث ليالٍ إلا ومعها ذو محرم¹⁶⁹
 لا تسافر المرأة يومين من الدهر إلا ومعها ذو محرم منها أو زوجها¹⁷⁰
 نهى أن تسافر المرأة مسيرة يومين إلا ومعها زوجها أو ذو محرم¹⁷¹
 لا تسافر المرأة فوق ثلاثة أيام إلا مع ذي محرم— أكثر من ثلاث¹⁷²
 لا يحل لامرأة أن تسافر مسيرة يوم وليلة إلا و معها رجل ذو حرمة منها¹⁷³
 لا يحل لامرأة أن تسافر مسيرة يوم إلا مع ذي محرم¹⁷⁴
 لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر سفرا يكون ثلاثة أيام فصاعداً إلا
 ومعها أبوها أو أخوها أو زوجها أو ابنها أو ذو محرم منها¹⁷⁵
 لا يخلون رجل بامرأة ولا تسافرن امرأة إلا ومعها محرم فقام رجل فقال يا رسول الله اكتسبت
 في غزوة كذا وكذا وخرجت امرأتي حاجة قال اذهب فحج مع امرأتك¹⁷⁶
 "الطعينة ترتحل من الحيرة حتى تطوف بالكعبة لا تخاف احدا الا الله"¹⁷⁷

Konuyla ilgili hadislerin hepsi sahihtir ve ortak paydaları, kadının mahremsiz olarak yolculuğa çıkmaması konusunda adeta manevi bir tevatür oluşturmalarıdır. Ancak hadislerde bu hükmün gerekçesine (illetine) temas edilmemiştir. İçtihadı bırakılmıştır.¹⁷⁸

168 Müslim, *Hac*, 413.

169 Müslim, *Hac*, 414.

170 Müslim, *Hac*, 415.

171 Müslim, *Hac*, 416.

172 Müslim, *Hac*, 418.

173 Müslim, *Hac*, 419.

174 Müslim, *Hac*, 420.

175 Müslim, *Hac*, 423.

176 Müslim, *Hac*, 424.

177 Buhari, *Menakib*, 25.

178 Beşer, Faruk, "Seferilik Açısından Kadınlar", *Seferilik ve Hükümleri*, İSAV, İstanbul, 1997, s. 338.

3. Kadının Mahremsiz Sefere Çıkması ve Hacca Gitmesi ile İlgili Mezheplerin Görüşleri

Kadının mahremsiz sefere çıkması ve hacca gitmesi ile ilgili olarak kadim ulema, hacca ilgili ayetlere ilaveten daha çok mahremsiz sefere çıkmamayı amir olan hadis-i şerifleri delil getirmişlerdir. Mezhepler bu konuda da usulleri gereği farklı istidlallerde bulunmuşlardır. Fakat bu farklı anlama açısı zamanla verilen fetvalarla daralmıştır.

3.1. Hanefi Mezhebinin Görüşü

Yukarıda zikrettiğimiz ayeti kerimeler haccın farzîyetinin sübuten ve delaleten kat'i olduğunu gösterdiği gibi hadisi şerifler de sübuten olmasa bile delaleten haccın farzîyetini sarahaten ifade etmektedir. Diğer taraftan kaydettiğimiz hadisler ise sadece kadının sefere eşi veya mahremi olmadan çıkmamasıyla ilgilidir. Hatta seferin mahiyeti yerine seferdeki gün ve mesafe üzerinde durulmuştur. Şöyle ki seferle ilgili hadislerde “bir gün bir gece, iki gün iki gece, üç gün üç gece ve üç günden fazla zaman ve mesafeden” bahsedilmiştir. Hanefi uleması bu farklı rivayetleri cem' babında şöyle bir açıklama getirmişlerdir: “*Sefer mesafesinin üç gün ile takyit edilmesi bunun altındakilerinin mübah olduğunu gösterir yoksa bu matlup olmasaydı üç adedini tayinde bir fayda bulunmazdı.*”¹⁷⁹

Tahanevi'nin açıklamaları ise şöyledir: Hükmün üç ile takyit edilmesi muhakkak olup maadasi meşkûk olduğundan, kesin olanın alınması esastır. Bir de bu sıralamadaki bir gün bir gece, iki gün iki gece ve diğer kayıtlar İslam devletinin ilk dönemine, devletin zayıflığına ve güvenlik endişelerinin galip geldiği dönemle ilgilidir. Devlet güçlenince artık üç günlük mesafeyle kayıtları kaldırıldı. Tahanevi bu değerlendirmesinin ardından, hadislerin cem'i açısından bu yorumun daha isabetli olduğuna da değinmektedir.¹⁸⁰ Bu değerlendirme hadislerdeki illetin tespitine yardımcı olabilir. Seferilikteki zaman ve mesafe konusu ile ilgili kriterler ayrıca değerlendirilmelidir.¹⁸¹ Osmanî üç günü ifade eden hadisin en son varid olan hadis olduğundan hareketle bu hadisin hükme esas alınmasının evla olduğunu söylemektedir. Ayrıca âmm ile hâs arasında tearuz olursa ve az ile çok arasında çelişki (ızdırab) olup tarihleri de bilinmez ise hangisinin takdim edileceğinde tereddüt oluşur. Bu durumda Hanefi mezhebine göre yakın olanın alınması evladır. Nitekim ihtiyat da bunu gerektirmektedir. Bize göre (Hanefiler kastedilmektedir) mahrem'in vacip olduğu asgari sefer süresi, üç gündür. Bunun dışındaki seferlerde hümet (mahrem

179 Zebidî, Zeynuddin, *Tecrid-i Sarib*, (Çev. Kamil Miras), Ankara, 1991, IV, 218.

180 Tahanevî, Zafer Ahmed Osmanî, *Flau's-Sünen*, Pakistan, 1415, X, 12.

181 Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Aktan, *a.g.e.*, s. 227-236.

şartı) şüphelidir. Yakın olan vacip; yani farz olan haccın yapılması için gereken sefer, şüphe ile düşürülemez. (الوجوب اليقيني لا يرتفع ولا يندفع بالشك) Vacib seferin dışındaki seferlerde ise sürenin en azı alınabilir. Çünkü muhtemel haramlardan korunmak, vacib olmayan bir fiili (umre gibi) işlemekten daha evla ve ehemmiyetlidir.¹⁸² Zaten Ebu Hanife'ye göre de üç günden az olan seferlere ihtiyacı olan kadın, mahremsiz sefere çıkabilir.¹⁸³

Hanefi ulemasının, seferde kadının mahreminin beraberinde olmasını şart koşmasının nedenleri usul açısından incelenmelidir. Hacla ilgili olarak nasslardaki emirden haccın vücubiyeti/farziyeti anlaşılırken, memurun bih olan haccı edada başka bir şeye olan ihtiyaç o şeyin de vücubiyetini gerektirir mi? Ulema "vacibi tamamlayan şey de vaciptir" kaidesini koymuşlardır. Tabi ki bu kaidedeki tamamlama kavramı alelade bir tamamlama değil onsu olmayan tamamlama anlamındadır. "لا يتم الواجب إلا به فهو واجباً"¹⁸⁴ Vacibi tamamlayan şey uzun uzadıya tartışılmış olsa da genelde iki başlık altında toplanabilir. Birincisi kulun kudreti dâhilinde olmayan hükümler ki bunlar; haccı eda için istitaat, zekât için nisab, Cuma namazının geçerli olabilmesi için cemaat sayısı gibi hükümlerdir ve kul bunları ortaya koymakla mükellef değildir. İkincisi ise kulun kudretinde olup iki kısımdır: İlki, vacip olduğu hususunda özel emir olan şeylerdir ki konumuzla alakalı değildir. Mesela namaz emrini deruhte etmek için abdest almak gibi. Bununla alakalı olan özel emir de zaten mevcuttur.¹⁸⁵ İkincisi, vacibin edası kendisine bağlı olup vücubiyeti hakkında özel emir bulunmayanlardır. İşte asıl kastettiğimiz şey de budur. Mesela hac ile emir, Mekke'ye seferi gerektirir ki haccın edası vacip olsun. Dolayısıyla hac için yapılacak olan seferin bizzat kendisi vacip olur. Çünkü haccın edası ancak seferle tamam olur. Öyleyse sefer de vaciptir. Netice itibarıyla vacip olan bir şeyin emredilmesi, vacibin edasının kendisine dayanıp istinat ettiği, hususi bir emrin bulunmadığı bir şeyin, emredilmesi demektir. Öyleyse Hanefilerin seferle ilgili hadisleri hac konusunda istidlalde kullanmaları usulen uygundur. Bu usul kuralından pek çok fıkhi, hukuki, iktisadi, ahlaki ve sosyal mesele teferru eder.¹⁸⁶ Ayrıca hacla ilgili âyette zikredilen *istitaatin*, Hz. Peygamberimizce (sav) *zâd* ve *râhile* olarak beyan edilmesinden sonra kadınlar hakkında

182 Ahmed Osmanî, Şibbir, *Fethu'l-Mülhim*, Dımeşk, 2006, IV, 231.

183 Ahmed Osmanî, *a.g.e.*, IV, 230.

184 İbn es-Saati, Ahmed b. Ali, *Nihayetü'l-Vüsül ila İlmi'l-Usûl*, Sa'a b. Garir, Cmiatu Ümmi'l Kura, 1414, I, 174-175. Esmendî, Abdülhamid, *Bezlu'n-Nazar fi'l-Usûl*, thk. Zeki Abdulber, Kahire, 1992, s. 116-117, 144-145.

185 5. Maide, 6.

186 Bilgi için bkz. Esmendî, *a.g.e.*, s. 116-117, 145; Gazalî, *Müstesfâ*, I, 178-181; Zeydan, *Usûl*, s. 299-300.

mücmel olduğunu düşünürsek, mücmeli beyan da Hz. Peygamber'in görevi olduğuna göre, kadınların, mahremsiz veya eşleri olmadan sefere çıkamayacaklarını bildiren hadisler, ayetteki icmal için beyan sayılabilir. Çünkü Şari'in mücmelatında fukahanın tefsir hakkı yoktur. "إنَّ العمل بدون البيان محال" Olsa olsa te'vile gidebilirler.¹⁸⁷

Hanefiler sefer mesafesinin altında olanlara râhile/vasıta şartının olmadığını çünkü Mekke ehlinde olanlar ile ona yakın çevrede olanlara bu şart gerekli değildir. Zira onların durumu cuma namazına giden adamın durumuyula aynı mesabededir.¹⁸⁸ Öyleyse Hanefilere göre üç günlük mesafeden az bir yolculukta kadının sefere çıkmasında herhangi bir mahzur yoktur. Önceden zikredilen hadislerde farklı vakit ve mesafelerin verilmesini İbn Hümam, Hz. Peygamberin (sav) çeşitli yerlerde sorulan soruların durumuna göre cevap verdiğini ifade ederek tearuz olmadığını, dolayısıyla Hanefilerin ilgili hadislerden yola çıkarak sefer için üç günlük mesafeyi esas aldıklarını ifade etmiştir.¹⁸⁹

Hanefiler, normal sefer ve hac yolculuğu için en az üç günlük mesafede kadının yanında mahreminin bulunmasını şart koşmuşlardır.¹⁹⁰ Hanefi mezhebine göre sonuçta kadının yolculuğu açısından hac yolculuğu ile diğer yolculuklar arasında bir farkın olmadığı anlaşılmaktadır.¹⁹¹ Fakat yol emniyeti "امن الطريق" şarttır "استطاعة" ise ancak yol emniyeti ile sabit olur fakat yol emniyetini de içine alan istitaatin haccın *vücub şartı* mı yoksa *eda şartı* mı olduğu çok net değildir. Merğinanî, Ebu Hanifeye göre vücub şartı olduğundan kadının hac etmeden vefat ederse vasiyete gerek olmadığını söyler. Bir başka bakış açısına göre ise haccın *eda şartı*dır. Çünkü Peygamber (sav) *istitaati, zâd* ve *râhile* olarak tefsir etmiştir.¹⁹²

İlmihallerde ise mahrem şartı, haccın *farzîyet şartı* olarak kabul edilmiştir.¹⁹³ Ömer Nasuhi Bilmen konuyu haccın *vücub-u edasının şartı* diyerek orta bir yol izlemeye çalışmış, yol emniyetini ve 18 saatlik bir yolculukta bulunacak kadına kocasının veya mahreminin refakat etmesini bu başlık altında zikretmiştir.¹⁹⁴ Alauddin Semarkandi ise mahrem şartını haccın *vücub şartları*

187 Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-Usul*, İstanbul, 1996, s. 197–198; M. Edib Salih, *Mesadiru't-Teşrii'l-İslamî ve Menahicü'l-İstinbat*, Riyad, 2002, s. 410–422.

188 Merğinanî, *a.g.e.*, I, 146.

189 İbn Hümam, *a.g.e.*, II, 420–422.

190 Merğinanî, *a.g.e.*, I, 161.

191 Yaylalı, Davut, "Seferilik Hükümleri", *Seferilik ve Hükümleri*, İSAV, İstanbul, 1997, s. 268.

192 Merğinanî, I, 146.

193 *Hac İlmihali*, s. 36–37.

194 Bilmen, *İlmihal*, s. 371–372.

içerisinde değerlendirmiştir.¹⁹⁵ Kanaatimizce Ebu Hanifeye nispet edilen görüşün bu yönde olduğu kuvvetlenmektedir. Her ne kadar Fetavay-i Hindiyeye'de kadın için mahremi vücut veya eda şartı olabileceği belirtildikten sonra eda şartının sahil olduğu belirtilse de¹⁹⁶ usulen metinlerde olanın şerhlere, şerhlerdeki ise fetvalara tercih edileceği dikkate alınmalıdır.¹⁹⁷ İlmihaldeki farz olma şartı da buradaki vacip olma ile sanki müteradif olarak kullanılmıştır. Bu kaynaklarda geçen farz kelimesi, eğer Hanefi ulemasının ıstılahları arasında geçen *farz-ı ameli* anlamında kullanılmaktaysa bir sıkıntı yoktur diye düşünüyörüz. Kaldı ki hacda bu ayırım daha farklıdır. Çünkü hacda terk edilmesi halinde haccın fevt olacağı şeyler haccın *rüknu* sayılmış; fakat *dem* ile telafisi mümkün olanlar ise rükünün altındaki bir şer'i hüküm sayılmıştır. Dolayısıyla ikincisinin telafisi dem ile mümkün iken birincinin telafisi ancak kazası ile mümkündür. Bu açıdan bu iki hüküm birbirinden ayrılırlar.¹⁹⁸ Buna binaen rükünün altındaki şer'i hükümler ne amelen ne de itikaden rükün mertebesine hiçbir şekilde ulaşamazlar. Bu nedenle hacdaki mahrem şartı rükün değildir. Sadece kadınlara haccın vücutiyet şartıdır. Kadın için aranan istitaat şartını kapsamına mahrem şartı da girmektedir, diyebiliriz.

Mahrem şartını vücut şartı olarak kabul edersek, mahremsiz kadına öncelikle haccın farz olup olmadığını anlamamız gerekir. Görünen o ki bu şartı taşımayan kadına hac farz olmamaktadır. Eğer eda şartı olarak kabul edersek o zaman eda edeceği vakit yani en azından Hanefilere göre Kabe'ye üç günlük mesafeden daha yakın bir sınırdan itibaren konu müzakere edilmelidir. Zaten Hanefilere göre üç günden az bir mesafede ise mahrem şartı aranmamaktadır. Dolayısıyla sefer mesafesinin altındaki olan mikatlardan kadının mahremsiz haccetmesi caiz olur ki, tartışmaya mahal kalmaz yalnız seferdeki zaman ve mesafe kriteri tespit edilmelidir.

İbn Ebi Şeybe, mahremsiz bir kadının haccedemeyeceğini rivayet ederek mutlak bir duruma dikkat çekmiştir. "لا تحج المرأة الا مع ذي محرم." Bu durumda mahremi hem vücut hem de eda şartı olduğu anlaşılabilir. Müellif konuyla ilgili zikrettiğimiz hadisleri vermiştir. Ayrıca Hz. Aişe'nin yanında bu konudan bahsedilince onun şunu söylediği rivayet edilir: "ليس كل النساء تجد محرما" "*Her kadın mahrem bulamaz*"¹⁹⁹ Bu hususta İbn Ebi Şeybe değerlendirme yapmamıştır. Fakat bu rivayeti sona doğru alması acaba onun tercihini gösterebilir

195 Semerkandi, Alauddin, *Tuhfetü'l-Fukaha*, Beyrut, tsz. I, 383-390.

196 Fetavay-i Hindiyeye, (Komisyon), Beyrut, tsz., I, 219.

197 İbn Abidin, Muhammed Emin, *Ukudu Resmî'l-Müfti*, Mecmuatu Resaili İbn Abidin, Alemül-Kütüb, tsz., I, 34,36-37.

198 Hasebellah, Ali, *Usulü'l-Tesri'l-İslami*, Kahire, 1997, s. 327.

199 İbn Ebi Şeybe, *a.g.e.*, III, 366 (Had. No: 15161-15173).

mi? Bunu tam tespit edemiyoruz. Yalnız başlığa bakılırsa kadının mahremiyle beraber yola çıkacağı fikrinin ağır bastığı anlaşılmaktadır.

Kadının mahremsiz yolculuk yapmamasının illeti nedir? Hanefi fûru' kitaplarında konu anlatılırken "امن الطريق" zikredilmiştir. Fakat bunun sadece kadınlara mahsus olmayıp kadın-erkek herkese şamil olduğu vurgulanmış, yol emniyeti olmadığı takdirde erkeğe de haccın farz olmadığı özellikle belirtilmiştir. Kadının mahrem şartı da ayrıca zikredilmiştir.²⁰⁰

Kadının mahrem şartının hacin *vücub* mu yoksa *adaşartı* mı olmasıyla ilgili ihtilafın yol emniyetine "امن الطريق" dayalı olduğunu bildiren Haddadî'nin, mahremsiz veya kocasız yapılan haccın da *maalkerahecaiz* olduğunu belirtmesi önemlidir: ²⁰¹ فان حجت بغير ذي محرم او زوج جاز حجها مع الكراهة Çünkü *kerahet* hükmü Hanefilerde *vacibin* karşılığıdır. Vacibin terki ancak mekruh hüküm doğurur. Mekruhun terki de vaciptir. Öyleyse mahrem şartı Hanefi ulemasına göre farz olan bir hacda vacip olan bir şarttır. Bu vaciplik şartı farzla tearuz edince farzın tercih edildiği, ancak vaciplik şartının eksikliğinden dolayı da maalkerahe caiz olduğu belirtilmiştir, diyebiliriz.

Kaldı ki Hanefi ulemasından Kıvamüddin el-Kâkî, kıyas delilini kullanarak kadının mahremsiz olarak hac seyahatine çıkmasına izin verir görünmüştür. Şöyle ki bir kadın darulharpten darulislama mahremsiz olarak hicret ediyorsa, hacca da mahremsiz gitmesinin caiz olması gerekir. Çünkü hicret, dinin erkânından değilken hac dinin erkânındandır. "لان الهجرة من دار الحرب الى دار الاسلام بغير محرم مع ان الهجرة ليست من اركان الدين والحج منها فينبغي ان يجوز لها الحج بغير محرم" Aynî bu konuda Kakî'yi eleştirmiş ve Kakî'nin burada müşkil duruma düştüğünü söylemiştir. Aynî'ye göre kadın darulharpte emniyette değildir. Bundan dolayı da daha emin olan bir yere gitmek zorundadır. Onun için kadına böyle bir sefere (hicret) mahremsiz çıkması konusunda cevaz verilmiştir.²⁰² Kudurî de Kakî'den çok önce aynı konuyu Hanefilere itiraz babında dile getirenlere, Aynî'nin gerekçelerine benzer şekilde cevap vermiştir. Devamında da hicret dahi olsa, varsa kadının mahreminin hicret esnasında kadınla beraber olmasının şart koşulduğunu belirtmiştir. Ayrıca Kudurî, hicret eden kadın için kısa sürede hicret kaflesiyle yürüyerek kendi ordularına ulaşma ümidi de vardır, demiştir.²⁰³ Kudurî'nin, mahremin sadece yolda şart olup ibadetin edasında

200 Merğınanı, *a.g.e.*, I, 146; Aynî, Bedrüddin Ebu Muhammed, *el-Binaye fi Şerbi'l-Hidaye*, Beyrut, 1990, IV, 16-17.

201 Haddadî, Ebu Bekir b. Ali, *el-Cevheretü'n-Neyyire*, İstanbul, 1978, I, 193.

202 Aynî, *el-Binaye*, IV, 20.

203 Aynî, *el-Binaye*, IV, 20.

şart olmadığını Mekkelilerin haccı mahremsiz eda ettiklerinden hareketle söylemesi²⁰⁴ günümüz meselesini çözmede yardımcı olabilir. Zira artık yolculuk eskisi gibi kara yoluyla olmayıp hava yoluyla yapılmaktadır ve kısa sürmektedir.

Kadına mahremiyet şartının koşulması sadece yol emniyetiyle kaldırılabilir mi? Aynı'nin naklettiğine göre Kâdihân konuya başka bir bakış daha getirerek kadının saygınlığını, töhmete uğramamasını ileri sürmüş olsa ki hürmet yani kadının mahreminin yanında olması töhmeti izale eder, demiştir. "ان الحرمة تزيل التهمة"²⁰⁵ Dolayısıyla hükmün illeti aranırken sadece yol emniyetine indirgenmesi ne derece isabetlidir? Kermanî de konuya aynı noktadan yaklaşmış olmalı ki, kadının beraberinde müebbed haram olanlardan birisinin bulunmasını, "لان التحريم على التأيد يزيل التهمة" ifadesiyle ortaya koymuştur.²⁰⁶

Günümüzdeki çalışmalarda genelde *yol emniyeti* üzerinde durulmuştur. Ancak mahremsiz kadının yola çıkmamasının illeti olarak onun ırzının saldırılara karşı korunması yani *ırz emniyeti* şeklinde de ifade edilmiştir. Amaçlanan gayenin bu olduğu yoksa yanında bir erkeğin bulunmasının asıl ve bizzatı gaye olmadığı belirtilerek netice itibarıyla hükmün illetinin "*kadının insanlığına tasallut ihtimali*" ile ilgili olduğu değerlendirilmiştir.²⁰⁷ Aynı konuda illeti gündeme getiren başka bir İslam hukukçusu da güven bulunan ortamlarda kadınların yolculuğa çıkabileceğini, güven ortamının sağlanmamış olduğu yerlerde erkeklerin bile yolculuk yapamayacağını söylerken hadislerdeki illetlerden hareket ederek bu sonuca ulaşabildiğini söylemiştir.²⁰⁸

Genel olarak kadının yolculuğu hususunda tespit edilen bu illetler incelendiği takdirde, illette aranan şartlar bakımından tutarlı görülebilir. Çünkü *zahir*, *munzabıt* (objektif), *münasip*, *ğayr-ı kâsır* olma şartları, illetin geçerli olabilmesi için aranan ilk şartlardır. Buradaki tespit edilen ilkeler kendi içerisinde tutarlı görülse de mesalikü'l-ille yönünden ve münasebet yönünden yeniden mütalaa edilmesi gerekmektedir. Çünkü belirlenen bu iki illet devletin kolluk kuvvetleriyle nispeten sağlanabilir. Oysa konuyla ilgili hadisler üzerinde *tenkihü'l-menat* usulüyle veya *sebrütaksimle* illetin geçerliliği daha tutarlı bir şekilde tespit edilebilir.²⁰⁹ Zira hacda kalınan süre bazı gruplar için çok uzun olmaktadır. Bu sürenin psikolojik ve sosyolojik etkilerinin de dikkate alın-

204 Kudurî, *et-Tecrid*, IV, 2175–2176.

205 Aynı, *Binaye*, s. 340.

206 Kermani, Ebu Mansur, *el-Mesalkü fi'l-Menasik*, thk, Suud b. İbrahim, Beyrut, 2008, I, 282.

207 Beşer, *a.g.e.*, s. 340.

208 Yavuz, Vehbi, "Seferilik Açısından Kadınlar" Tebliğinin müzakeresi, İSAV, s. 352.

209 Hallaf, *a.g.e.*, s. 87.

masının yararlı olacağına inanıyoruz. Bir de günümüzde yolculuk yaparken yolda çekilen sıkıntılardan ziyade haccın menasikinden kaynaklanan oradaki mekânlara mahsus özel meşakkatler ve meseleler de olmaktadır. Bunların hepsinin birlikte yeniden değerlendirilmesinin gereğine inanıyoruz. Belki o zaman daha isabetli bir illet tespiti yapılabilir. Ayrıca İslam toplumunda kadının saygınlığı da bunu gerektirir diye düşünüyoruz. Nitekim Fatma Aliye Hanım, İslam'da kadınlara Kur'an seviyesinde saygı duyulduğunu şu şekilde ifade etmiştir. Tehlikeli yolculuklarda güvenliği ve gerekli himayeyi sağlayamayacağı düşünülen küçük topluluklarla Kur'an-ı Kerim²¹⁰ ve kadınların İslam ülkesi dışına götürülmesi doğru karşılanmamıştır. Ancak gerekli güvenliği, korumayı ve himayeyi sağlayabilecek askeri birliklerle Mushaf-ı Şerif gibi kadın da götürülebilir.²¹¹

Diğer taraftan Veda Haccı'nda Hz Peygamberin, “kadınların, erkeklerin gözetiminde”²¹² olmaları gereğini beyan etmesi, acaba illet tespitine işaret olabilir mi? Bu ifadeden kadının, *himayeye* ve *yardıma* muhtaç olduğu anlaşılırken bu himayeye seferde ve hacda daha fazla ihtiyaç duyacağı ise muhakkaktır. Dolayısıyla konuyu devletin kolluk kuvvetlerinin sorumluluğunda olan *yol emniyeti* veya *ırzın korunması* şeklinde anlamaktansa hikmet-i teşriye uygunluğu açısından kadının fitratı gereği, tespit edilen diğer illetleri de içine alacak olan kadının daima *erkeğin himayesine olan ihtiyacı* dikkate alınırsa daha isabetli olur diye düşünebiliriz. Nitekim mahremsiz yolculuk yapılması ile ilgili Hz. Peygamberden varit olan, *üç gün üç gece, iki gün iki gece, bir gün bir gece* şeklindeki rivayetler, kadına mahrem şartının sadece zaman ve mesafeye sınırlandırılmayacağını gösterebilir. Bu rivayetlerin hepsinin ortak illetini bizler, kadının bu âlemde fitri olarak bir erkeğin *himayesine* ihtiyaç hissedeceği esasına dayandırabiliriz. Buna uyulması halinde illetin gerçekleşeceği hikmet-i teşri olan celb-i menafi ve def-i mefasidin de tahakkuk edeceği kanaatindeyiz. Bu nedenle illetin, *mahrem veya eşi tarafından kadının himayesi* olduğunu söyleyebiliriz. Bu tespitimizin ülkemizde toplu içtihat müessesesinin somut örneği olan Din İşleri Yüksek Kurulunca²¹³ değerlendirileceğini düşünüyoruz. Çükü içtihadın daha isabetli olması, kamu vicdanında makes bulması için çağımızdaki ilimlerin mahiyeti gereği ve inter dsipliner bakış açısından da hareketle ferdi olmak yerine içtihadın kurumsal olmasını önemsiyoruz.

210 Mevsîlî, *a.g.e.*, IV, 122.

211 Fatma Aliye, *Osmanlı'da Kadın*, sadeleştiren, Orhan Sakin, İstanbul, 2012, s. 53.

212 Tirmizi, Rada, 10.

213 Ülkemizdeki fetva faaliyetlerinin tarihi sürecini incelemek ve bugünkü fonksiyonunu anlamak için bkz. Dağcı, Şamil, *Din İşleri Yüksek Kurulu Kararlarına Fetva Konseptinde Bir Yaklaşım*, Diyanet İlmî Dergi, c. XXXVIII, S. 4, s. 6–10, 14.

3.2. Maliki Mezhebinin Görüşü

İmam Malik Muvatta'sında "المرأة بغير ذي محرم حج" mahremsiz kadının hacetmesi ile ilgili özel bir başlık açmıştır. Hacca giderken eğer beraberinde gidecek mahremi yoksa veya olup da beraber gitmeye güç yetiremezse, kadının farz olan haccı terk edemeyeceğini; dolayısıyla kadınlardan bir cemaatle hac yolculuğuna çıkması gerektiğini söylemiştir.²¹⁴ "لتخرج في جملة النساء"

Şarih el-Bâcî, hacla ilgili ayeti²¹⁵ verdikten sonra ayetteki hükmün umumi olduğunu, mahremin olup olmamasının ise hükmün umumiliğini etkilemeyeceğini, ancak tahsis eden bir delil bulunursa o zaman tahsis edileceğini zikretmiştir. Devamla farz haccın kadının mahreminin bulunmamasıyla ondan sakıt olamayacağını kadınlarla birlikte cemaat halinde gitmesi gerektiğini vurgulamıştır. Ayrıca kadının mahrem şartının, haccın *vücub* ve *eda* şartlarından olmadığını da göstermiştir.²¹⁶

el-Bâcî, hadislerdeki *bir gün bir gece* kaydıyla kadının mahremsiz yolculuğa çıkmasını yasaklayan hadisin *vacip* olmayan seferlerle ilgili olduğunu belirtmiştir. Büyük bir kafiyle yapılan yolculuğu, şehrin sokaklarında gezmeye kıyas ederek, nasıl ki buralarda emniyet varsa ve mahremsiz geziliyorsa hacca da buna gerek yoktur. İmam Evzaî'den de aynı anlamda bir rivayetin olduğunu bildirmektedir.²¹⁷

İbn Rüşd ise konuyu "من استطاع إليه سبيلاً" *istitaat* kavramı açısından ele almış, İmam Malik'e göre yürüme ve yolu kat etme gücüyle tefsir edilmesinden hareket etmiştir. Daha sonra kadına haccın vacip olabilmesi için mahreminin veya eşinin refakat edip etmemesi hususunu ele alarak Maliki ve Şafii mezhebine göre kadına *rıfkat*/yardım ve eminlik varsa mahremin şart olmadığını belirtmiştir. Ona göre tartışmanın ve ihtilafın sebebi, haccı emreden ayetler ile mahremsiz seferi nehyeden hadisi şeriflerin muaraza etmesidir. Neticede emrin umumiliği galip olduğundan mahremi olmasa da kadının hacetmesi gerekir. Eğer hadislerin, "وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا" ve "واتموا الحج والعمرة لله" "لا تسافر المرأة إلا مع ذي محرم" şeklindeki hacla ilgili ayetleri tahsis ettiği veya "hadisiyle, *istitaat*ın tefsir edildiği söylenirse; biz Malikiler bu konunun, nüsukun vücutiyetiyle ilgili olduğunu, bunun da bizzat farz olan hac olduğunu söyleriz. Dolayısıyla bize göre tahsis ve tefsir konusu sadece umreyle ve nafîle hacla ilgilidir. Yani farz olan hacla ilgili değildir.²¹⁸

214 İmam Malik b. Enes, *el-Muvatta*, thk. M. Fuad Abdülbaki, Kahire, 1997, I, 339.

215 3. Al-i İmran, 97.

216 el-Bâcî, Kadı Ebu'l-Velid, *el-Münteka Şerhü Muvatta-i Malik*, thk. Muhâmmed Abdulkadir-Ahmet Ata, Beyrut, 1999, IV, 160-161.

217 el-Bâcî, *a.g.e.*, IV, 161.

218 İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed el-Hafid, *Bidayetü'l-Müçtehit ve Nihayetü'l-Muktesid*, Beyrut, 1986, I, 260.

Karâfi, *istitaatin* fer'inden saydığı iki şartı, yolun müsait olması ve yolculuk yapacak kişinin yolculuk imkânına sahip olması şeklinde belirlemiştir. O'na göre, kadının mahremsiz sefere çıkmasını yasaklayan hadisler, haccın farzıyetine delalet eden ayetlerle muaraza edemeyeceği yönündedir. Ayrıca Karâfi, hicrete kıyasla farz haccına kadının erkeklerle gidebileceğini söyler. Hatta O, İmam Malik'ten güvenilir bir kadınla bile gidilebileceğine dair rivayetleri nakleder. O, mahremsiz hac yolculuğuna çıkma yasağının *nafilel tatavvu hacla* ve *yol emniyetinin* olmamasıyla ilgili olduğunu söyler.²¹⁹ Karâfi, farz olan hacda mahrem şart olmadığı tespit edilince, güvenilir erkeklerle farz olan hac yolculuğuna kadınların mahremsiz çıkıp çıkamayacağını da mezhep içerisinde tartışıldığını, en azından bu durumun hac konusunda keraheti mülzim olduğunu söylemiş; ancak farz haccın dışındaki nafile hac ve umrede ise kadınların sadece mahremleriyle yolculuğa çıkılabileceklerini belirtmiştir. Sonuçta Karâfi, istitaatin gerçekleşmemesi halinde haccın vacib olmayacağını benimsemişti. Fakat bu durumdaki bir kişinin hacca gitmesi halinde ise haccın o kişiden sakıt olacağını açıklayarak adeta hacca insanları teşvik etmiştir. İstitaat şartları gerçekleşmeden gidenlerin ise haclarının geçerli olacağına işaret etmiştir.

"أما عدم السبب الذي هو عدم الاستطاعة فيمنع الوجوب دون الاجزاء"²²⁰

3.3. Şafii Mezhebinin Görüşü

İmam Şafî, haccın farzıyetini ifade eden ayetleri ve hadis-i şerifleri açıkladıktan sonra "*istitaat*" konusunu ele almıştır. İstitaatin iki kısmı olduğunu belirten İmam Şafî birinci nevinde erkeğin beden gücüyle birlikte esasen mali gücünün de olması gereği üzerinde durmuştur. İkinci nevinde ise istitaatin bedenle ilgili olduğunu, bineklere kendi gücüyle binip incek güçte olması gerektiğini savunmuş, akabinde de istitaatin Arap dilinde bu anlamda kullanıldığını ifade etmiştir.²²¹ "ومعروف في لسان العرب أن الاستطاعة تكون بالبدن" Kelamda ve usulde de istitaatin aynı paralelde kullanılması dikkate değerdir.²²² Devamında kadının hacca gitmesini ele alan Şafî, hacca yol bulma "السبيل" ifadesinin Hz. Peygamber tarafından "الزاد والراحلة" *azık ve binek* şeklinde açıklandığını belirtmiştir. Dolayısıyla eğer kadın bunu elde ederse yani yanında güvenilen kadınlar olur ve yolda da emniyet olursa isterse yanında erkek mahremi olmasın, bize göre kadına hac farz olur, demiştir. Çünkü Rasulullah (sav) hac konusun-

219 Karâfi, *a.g.e.*, III, 9.

220 Karâfi, *a.g.e.*, III, 10.

221 Şafî, *el-Ümm*, II, 150–153, 157.

222 Taftazani, Sadüddin, *Şerhu'l-Akaid'in-Nesefiyeyye*, Mektebetü'l-Ezher, 2000, s. 86-88. M. Ali Cuma, *el-Hukmü's-Şer'iyyü inde'l-Usuliyin*, Kahire, 2006, s. 148.

da sadece *zad* ve *rahilesi* olmayana istisna etmiş, kadını istisna etmemiştir. Fakat yanında güvenilen kadınlar olmazsa, mahremi olmayan erkeklerle beraber hac yolculuğuna çıkamaz. Şafî, Hz. Aişe, İbn Ömer ve Zübeyr'den de aynı anlamda haberlerin kendisine ulaştığını ifade etmiş, şayet yukarıda zikredilen şartlar tam ise bu sahabelere göre de kadının mahremi olmadan hac yolculuğuna çıkabileceğini belirtmiştir: "أن تسافر المرأة للحج وإن لم يكن معها محرم"²²³

Şirbinî yol emniyetini, istitaatin şartlarından saydıktan sonra, yol emniyetinin kadın-erkek için umumi olduğunu belirtir. Kadına ayrıca haccın vacip olabilmesi için eşyle veya mahremiyle, bunlar yoksa güvenilir kadınlarla "نسوة ثقات" birlikte yolculuk etmesinin üzerinde durur. Ayrıca kadınların kaç kişi olacağını tartışıldığını, genelde cemilikte en az olan üç kişi ile yetinildiğini nakletmiştir. Farz olan hac ile nafile olan hac arasında ayırım yapılmış, sahih olan görüşe göre Şirazî gibi âlimler farz hac için bir güvenilir kadın yeterli olur, demişlerdir. İsnevî ise konunun iki boyutlu olduğunu belirtmiştir. Birinci olarak, mahrem veya güvenilir bir kadınla beraber hacca gitmenin, farz haccın vücut şartı olduğu, ikinci olarak ise haccı eda için yolculuğa çıkmasının haccın cevaz şartı olduğu üzerinde durmuş ve emniyet varsa tek başına da gidebileceğini ve bu fetvanın da kadının tek başına sefere çıkabileceğine dair cevaza dayandığını vurgulamıştır.²²⁴ Bu durum onun şu hadise işaretini göstermektedir: "Yakında Hire şehrinde Beytullah'ı ziyaret etmek üzere yanında kimse olmadan, Allah'tan başkasından korkmaksızın bir kadın yolculuk yapabilecektir."²²⁵ "الظعينة ترتحل من الحيرة حتى تطوف بالكعبة لا تخاف احدا الا الله" Hire, Kufe yakınlarında bir yerdir. Peygamberimiz (sav) Adıyy b. Hatim'e; "Hire'yi bilir misin?" diye sorar. Adıyy; "bilmem" diye cevap verir. Bunun üzerine Peygamberimiz şöyle buyurur: "Bak! Gün gelecek bir kadın tek başına Hire'den devesine binecek, hacca gelecek ve geri gidecek. Yolda Allah'tan başka hiçbir şeyden korkmayacak." Adıyy b. Hatim diyor ki, ben böyle bir olayı gördüm, şahit oldum.²²⁶

İmam Nevevî, kadınların hacc birlikte giderken içlerinden birinin mahreminin bulunmasının da şart olmadığını söylemiş ve bu fetvanın daha sahih olduğunu da belirtmiştir.²²⁷ Bu durumun kadınların tek başlarına da yeterli olacağı anlamına gelmektedir. Dolayısıyla Şafii ulemasının kadının mahremsiz sefere çıkmasıyla ilgili nehiyleri, nafile hacca ve vacip olmayan seferle

223 Şafî, *a.g.e.*, II,164.

224 Şirbinî, *a.g.e.*,II, 229, 232–233.

225 Buharî, *Menakib*, 25.

226 Ahmet b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Hamza Hâmed, Kahire, 1995, XIV, 456–457; Buharî, *Menakib*, 25.

227 Nevevî, *a.g.e.*, s. 191.

yorumladıkları anlaşılmaktadır.²²⁸ Hatta Şafiilerden Kerabisî konuyu daha da ileri götürerek yol eminse kadınlar olmadan da kadının hacca gideceğini söylemiştir. Şirazi, Adıyy b. Hatim rivayetini esas olarak mezkûr görüşe katılmış olmalı ki, bunun sahih olduğunu belirtmiştir.²²⁹ Ayrıca Nevevi, Adıyy b. Hatim'in bu olaya şahit olmasını da Hz. Peygamberin bir mucizesi olarak değerlendirmiştir. Hatta Nevevi'nin, İmamu'l-Haremeyn'den naklettiğine göre kadınların içerisinde birisinin mahreminin veya zevcesinin olmasına da gerek yoktur. "وذلك محمول على الجواز لان الحج يجب بذلك"²³⁰

3.4. Hanbelî Mezhebinin Görüşü

Hanbelî Mezhebi, Hanefilerde olduğu gibi kadının mahremsiz sefere çıkmasını yasaklayan hadisi şeriflerle amel ederek kadının mahremi olmadan haccın ona vacip olmayacağı kanaatindedir. Eğer yanında mahremi varsa erkek gibi kendisine de haccın o zaman vacip olacağını belirtmişlerdir.²³¹

İbn Kudâme Ebu Davut'tan naklettiği bir rivayete göre *Ahmed b. Hanbel'e yanında mahremi olmayan zengin bir kadına haccın vacip olup olmadığı sorulunca O: "Hayır" diyerek, "mahrem şartı ayette geçen "yol" kavramına dâhildir" "المحرم من السبيل"* değerlendirmesini yapmıştır. Ahmet b. Hanbel, bu görüşün Hasan el-Basrî, Nehaî, İshak, İbn Münzir ve rey ashabına ait olduğunu da söylemiştir. Yalnız Ahmed b. Hanbel'den diğer bir rivayette ise mahrem haccın vacub şartı olmayıp hacca sa'y etmenin şartı olduğu yönündedir. Çünkü haccın beş şartı *İslam, akıl, buluş, hürriyet ve istitaattir.*²³² Ayrıca Osman Şahin Suud İlmi Araştırmalar ve İfta Daimi Komisyonundan naklettiğine göre, mahrem haccın vacub şartı olduğu yönündedir.²³³ Günümüzde Suud hükümetinin mahremsiz hacca izin vermemesinde bu fetvanın etkili olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca Ahmed b. Hanbel'e göre mahrem şartı, kadını izdiham vb. durumlardan korumak ve ona yolda yardımcı olmak içindir. Yine Ahmed b. Hanbel'den üçüncü bir rivayette ise vacip olan hacda mahrem şart değildir. Esrem, Ahmed b. Hanbel'den, "*bir adam hanımının annesine mahrem olur mu ki onunla hacca gitsin?*" diye sorulunca, *İmam şöyle cevap vermiştir: "Farz olan hacda öyle umuyorum ki kadınlarla birlikte yol emniyeti de varsa gidebilir. Bunun haricinde gidemez"* rivayetini nakleder. İbn Kudâme günümüzde birinci

228 Fevzi, Rifat, *el-Haccü ve'l-Umre*, Kahire, 1990, s. 36.

229 Nevevi, Muhyiddin Ebu Zekerriya, *Kitabu'l-Mecmû'*, thk. M. Necip el-Muti, Kahire, 1995, V, 68.

230 Nevevi, *el-Mecmû'*, V, 69.

231 İbn Kudâme, *a.g.e.*, IV, 367.

232 İbn Kudâme, *a.g.e.*, IV, 329.

233 Şahin, *a.g.e.*, s. 355.

görüşle yani mahremsiz haccın vacip olmayacağıyla amel edildiğini belirtmiştir.²³⁴ Fakat İbn Kudâme neden birinci görüşle amel edildiğini ve tercih sebebini belirtmemiştir.

Hanbelîlerden Merdavî, mahremsiz hacca gidilemeyeceğini bunun mutlak olarak mezhebin görüşü olduğunu belirttikten sonra *istitaat* ve diğer şartlar gibi mahrem şartının da vücut şartı olduğunu ve çoğunluğun da bu görüşe katıldığını belirtmiştir. İmam Ahmet b. Hanbelî'n de bir cemaatle aynı konuyu naklettiğini ve Hirakî'nin kelamının zahirinin de böyle olduğunu ileri sürerek adeta bu görüşün tercih gerekçesini ifade etmek istemiştir.²³⁵ Bu konunun Hanbelî mezhebi ile ilgili yapılacak çalışmalarda ele alınıp mezhepteki tercih şartlarıyla yeniden değerlendirilmesi faydalı olacaktır. Zira tercih ancak delil ile olur.

3.5. Ca'feri Mezhebinin Görüşü

Ca'feri mezhebi de hac konusunu "*istitaat*" şartını ele alarak başlamıştır. İstitaati dört madde halinde tespit etmiştir. Bunlar *zâd* ile *râhile*, *beden sıhhati* ve *manilerin* olmamasıdır. İlave olarak kendisinin hac esnasında nafakasının olması ve *aile efradının da nafakasının yeterli olması* şeklinde belirlenmiştir.²³⁶ Fakat hacca ilgili "وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا" ayetini değerlendirirken *istitaatin imamlarca, beden sıhhati, yolun müsaitliği, zâd ve râhilenin mevcudiyeti ve hacca bizzat güç yetirebilme* şeklinde tefsir edildiği nakledilmiştir. Hatta Ca'fer-i Sadıktan yapılan nakillerde yolculuk yapacağı merkebi olanın haccetmesinin gerektiği rivayeti yanında *zâd* ve *râhilesi* olan ve ailesinin giderini karşılayıp insanlara muhtaç olmayanın gitmesi gerektiği aksi takdirde helak olacağı belirtilmiştir.²³⁷

Ca'feri mezhebinde *istitaat* üzerinde çok durulmuş olup istitaatise genelde *zâd* ve *râhile*, *sıhhat* ve *mali durumla* izah edilmiştir. Hatta farz olan hac için bir baba evladının malından da alarak hacca gidebilir şeklinde konu genişletilmiştir. Ayrıca kişiyi hacca götüren arkadaşları varsa onun bile gidip gidemeyeceği tartışılmıştır. Ancak kadının yolculuk durumu bu bölümde ele alınmamıştır. Daha sonra kölelerin, çocukların, delilerin ve kadınların hac ahkâmıyla ilgili özel bir bölüm açılmıştır. Burada eğer kadının kocası ve mahremi olup da bunlardan birisi kadınla beraber farz hacca gitmeye müsait de-

234 İbn Kudâme, *a.g.e.*, IV, 367.

235 Merdavî, Alaüddin Ebu'l-Hasan, *el-İnsaf fi Marifeti'r-Racibi mine'l-İhtilaf*, Beyrut, 1997, III, 370-371.

236 el-Hillî, *a.g.e.*, s. IV,33-36.

237 el-Hillî, *a.g.e.*, IV, 33-35.

ğilse kadının bunlar olmadan hacca gidebileceği belirtilmiş; fakat bunlardan birisi eğer kadınla beraber hacca gitmeye müsaitse o zaman kadın bunlardan ayrı hacca gidemez, denmiştir. Gerekçesi ise kadın farz haccını mahremsiz yapabilir, bu konuda kocasına itaat etmesi gerekmez²³⁸ şeklindedir. Buradan da anlaşılıyor ki eğer koca müsaitse eşine refakat etmesi gerekir. Aksi halde kadının mahremsiz farz haccı yapacağı açıkça anlaşılmaktadır.

3.6. Zahiri Mezhebinin Görüşü

İbn Hazm, Zahiri mezhebinin görüşünü haccın farzietini ifade eden ayetleri vererek işlemeye başlarken umrenin de farzietini tartışmaya açmıştır. Öncelikle haccın akıllı, baliğ, hür ve mahremi olan hürre/ kadın üzerine ömürde bir kere olmak üzere farz olduğunda yakini icmâ olduğunu belirtmiştir.²³⁹

Kadının kocası ve mahremi yoksa tek başına hac yapacağını kendisine de herhangi bir şeyin gerekmeyeceğini söyleyen İbn Hazm, eğer kadının kocası varsa onun üzerine karısını hacca götürmesi farz olur, demektedir. Eğer koca böyle yapmaz ise Allah'a asi olur ve kadın da onsuz hacceder. Ayrıca kocanın eşini nafile hacdan da engelleme hakkı yoktur, demektedir.²⁴⁰

İbn Hazm kendi görüşünü destekleyen pek çok rivayeti verirken özellikle Hz. Aişe (ra) annemizin yanında kadının mahremi olmadan hacca gidemeyeceği zikredilince O'nun da "ليس كل النساء تجد محرما" her kadının mahrem bulamayacağını söylediğini nakletmektedir. İbn Hazm mahremin şart olmadığını, hatta bu konuda sahabe ve tabiînin aynı görüşte olduğunu ileri sürerek sadece bu hususta ısrar eden Ebu Hanife'yi eleştirmiştir. Hatta Hanefilere ait "ان المرسل كالمسند" kuralını alarak az önce zikrettiğimiz Hz. Aişe rivayetinin de mürsel olduğunu, İbn Ömer'den de aynı anlamda hadislerin geldiğini, dolayısıyla bunları dikkate almayan Hanefilerin tenakuza düştüğünü ifade etmiştir. Buna ilave olarak İbn Ömer'den gelen şu hadisleri de delil getirmiştir. "اذا استاذنكم نساكم الي المساجد فاذنوا هن" "لا تمنعوا اماء الله مساجد الله" bu hadislerde kadınların mescitlerden men edilmemesi vurgulanmıştır. Bu mescitlerin en önemlisi ise Mescidi-i haramdır, o halde kadınlar oradan nasıl menedilebilirler? diye itirazını daha da ileri götürmüştür.²⁴¹

Ayrıca İbn Hazm haccın farzietini ifade eden ayetten hareketle seferlerin vacip ve vacip olmayan diye ikiye ayrıldığını, dolayısıyla hadislerde yasaklanan

238 el-Hillî, *a.g.e.*, IV, 348.

239 İbn Hazm, *a.g.e.*, V, 3.

240 İbn Hazm, *a.g.e.*, V, 19.

241 İbn Hazm, *a.g.e.*, V, 20–23.

mahremsiz seferin sadece vacip olmayan seferle ilgili olduğunu, farz haccın seferi de farz olduğundan hadislerdeki yasağın farz olan haccın seferiyle ilgili olmadığını belirtmiştir. Çünkü eğer böyle olmasaydı seferlerdeki nehiy mutlak olarak gelmezdi. Eğer Hanefilerin dedikleri gibi olsaydı haccın seferinin de zikredilmesi gerekirdi ki o zaman görüşleri doğru olurdu. Böyle olmadığına göre Hanefilerin anlayışında hatanın mevcut olduğunu belirtmiştir.²⁴² Bu konuya Hanefilerin verdiği cevapları burada zikretmek istemiyoruz. Zaten yerinde tartışmıştık, Hanefiler de kendi içlerinde itirazları genişçe değerlendirmişlerdir.

Değerlendirme

Şafii, Maliki, Caferi ve Zahiri mezhepleri genelde haccın farzietini ifade eden ayetlerden (Bakara, 2/196; Ali İmran, 3/97) hareket edip hükmün umumiliğini belirtmişlerdir. Mahrem şartını ileri süren hadisleri de genelde tevîl etmişlerdir. *İstitaat* ve *oraya yol bulma* ifadelerini ise genelde kişinin sıhhati ve yol emniyetiyle tevîl ederek sadece farz hacca mahsus olmak üzere kadının mahremsiz gidebileceği kanaatini ortaya koymuşlardır. Ayrıca konuyla ilgili olarak Hire'den Mekke'ye gelip korkmadan bir kadının haccedebileceğini belirten hadisi de delil olarak göstermişlerdir. Bunun yanında Hz. Aişe annemizden gelen "her kadın mahrem bulamaz" ifadesine de istinat etmişlerdir.

Ayrıca bu müçtehitler insanın yaptığı seferleri vacip olan ve olmayan diye de ayırarak farz hac için seferin vacip olduğunu, dolayısıyla bu hacca mahremi olmasa da gidilebileceğini; ama nafîle hac için mahrem gerektiğini belirtmişlerdir. Çünkü onun seferi vacip sefer değildir. Hatta Ahmed Osmanî, Beğavî'den ulemanın, farz hac hariç, kadının mahremsiz veya kocası olmadan sefere çıkamayacağı hususunda ihtilaf etmediklerini nakletmektedir.²⁴³ Genelde bu mezheplerin de mahremsiz veya eşsiz hacca gitmeyi çok rahatlıkla söylemedikleri anlaşılmaktadır. Konuyla ilgili olarak ileri sürülen yol emniyeti ve güvenilir ortam gibi ileri sürülen şartlar, bunu göstermektedir. Hanbelî mezhebinde ise Ahmed b. Hanbel'den üç görüş nakledilmesine rağmen mezhebin amel edilen görüşünün mahremsiz hacca gidilemeyeceği yönündeki hükmün alınması dikkat çekicidir. Oysa Ahmet b. Hanbel'in üçüncü görüşü, izin verenlerin görüşüyle paralellik arz ederken neden bu görüşünün alınmadığı çok açık değildir. Acaba bu görüş sonraki ulemanın bir tercihi midir yoksa mahalli ve tarihi şartlar mı buna yönlendirmiştir? Henüz tespit edemedik. Sadece ilk görüşü, Ahmed b. Hanbel'le birlikte çoğunluğun naklettiğinin ileri sürülmesi bir gerekçe olabilir mi? bilemiyoruz. Kısaca bu mezhep kadının mahremsiz

242 İbn Hazm, *a.g.e.*, V, 23.

243 Osmanî, *a.g.e.*, IV, 230.

sefere çıkmasını yasaklayan hadislerle amel ederken ayetteki istitaati genelde bu hadisler ışığında anladığından mahremsiz kadına müsaade etmemiştir. Neticede mahremi olan kadın erkek hükümlerine tabidir, eğer mahremi yoksa erkek hükümlerine tabi değildir, diyen Hanbelîlerin, mahrem şartını adeta haccın vücut şartı kabul ettikleri anlaşılmaktadır.

Hanefi mezhebine gelince, usul gereği haccın farziyetiyle ilgili olan âmm ayet kendi içerisinde "مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا" kaydıyla tahsis edildiğinden daha sonra da haberi vahidle tahsisi caiz olmuştur.²⁴⁴ Haberi vahidler ise kadının mahremsiz hacca gidemeyeceğini kati olarak ifade ettiğinden mahrem, kadının farz haccı dahi olsa şarttır. Yalnız bu şartın *vücut şartı* mı yoksa *eda şartı* mı olduğu tartışılmışsa da ağırlıklı olan vücut şartı oluşudur. Bir diğer husus ise Hanefi usulünde *sübutu zannî* ve *manaya delaleti kati* olan hükümler vacip kavramıyla ifade edilmiştir. Buna bağlı olmalıdır ki Haddadî gibi âlimlerin, kadının mahremsiz hacca gitmesi halinde *mealkerahet caiz* olacağını belirtmesi dikkate değerdir. Diğer taraftan el-Kâkî gibi âlimler ise hicrete kıyasla hacca mahremsiz cevaz verileceğini ileri sürerek Hanefi mezhebinde nispeten rahatlatıcı fetva vermeye çalışmışlardır. Ayrıca mahrem şartının sadece yolda olup Mekke'de olmamasını ileri süren Kudurî'nin görüşü de kanaatimizce bir rahatlatma olarak görülebilir. Çünkü günümüz vasıtaları ve yol şartları ile yol emniyeti bir çıkış yolu olabilir. Ancak haccın menasiki eda edilirken günümüzde karşılaşılan izdiham vb. önemli sıkıntılar atlanarak, sadece yol emniyeti ve ulaşım araçlarının konforundan hareketle bu tür esnek yorumlara yönelmek ne kadar isabetli olabilir? Ülkemizdeki ilim adamları tarafından seferlikle ilgili düzenlenen çalışmalarla, Başkanlığımızın 2006 hac organizasyonunda yer alan çalışmalarda bazen konu eklektik olarak mezhep görüşleri aktararak ele alınmış; bazen de illet tespitine gidilmiştir. Bu çalışmalarda yol emniyeti ve kadının ırzının korunması şeklindeki illetle ilgili gerekçelerden hareketle mahremsiz sefere ve hacca gitmeye izin verme meylinin olduğu anlaşılmaktadır. Fakat bu illet tespitlerine ve mahremsiz gitmeye yönelik eleştiriler de yok değildir.²⁴⁵

244 Kaldı ki Arap dili açısından da şöyle bir kuralın olduğunu görüyoruz. Kadim ulema buna pek çok hüküm bina etmiştir. Şöyle ki, *bedellerde nispetle maksut olan bedeldir. Mübdelün minh ise meskûtun anh hükmündedir.* Ulemanın uyguladığı kurala göre ilgili ayet "وَلِلَّهِ جِجَ الْبَيْتِ عَلَىٰ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا" âmmın tahsisiyle ilgili bilgi için bkz. Muhammed Maruf ed-Devalibi, s. 167, 199; Koca, Ferhat, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, İstanbul, 1996, s. 217.

245 Seferilik ve Hükümleri ile ilgili İSAV tarafından düzenlenen sempozyumdaki tebliğ ve müzakereler için bkz. Faruk Beşer, Vehbi Yavuz, Bilal Aybakan, Ali Rıza Demircan, Hamza Aktan, Hüseyin Kayapınar, Davut Yaylalı, İstanbul, 1997, s. 247–291, 337–360; ayrıca 2006 yılında Türkiye'de Hac Organizasyonu Sempozyumu, Hacda kadınların durumu ile ilgili, bkz. Ekrem Keleş, Kadriye Avcı Erdemli, Yusuf Altaş, Ankara 2007, s. 200–238.

Arap dünyasında da ülkemizde dile getirilen gerekçelere paralel görüşler ileri sürülmüştür. Mesela Mısır ilim dünyasından Rıfat Fevzi özetle, konuyla ilgili olarak şu değerlendirmeleri yapmıştır: *Günümüz şartlarında mahrem şartını öne sürmek kadın için pek çok sıkıntıya yol açmaktadır. Özellikle şu iki hususu ilave ettiğimizde bu durum daha açık bir şekilde görülmektedir. Birincisi mukaddes beldelere gitmek herkes için kolay değildir. Vize, ulaşılması güç başka nedenler ile bu imkânların aynen eş veya mahrem için de kadın tarafından temininin istenmesi gibi. İkincisi günümüzdeki ulaşım araçları kadim ulemanın öne sürdüğü sıkıntıları içermemektedir. Dolayısıyla fakihlerin değerlendirmeleri dikkate alındığında mahrem şartı konusunda bir esnekliğin olduğunu görebiliriz. Şunu da belirtmek gerekir ki bütün bunlar farz hacinin söz konusudur. Nafile hacda ise âlimlerin ittifakıyla kadının mahremsiz yolculuğu caiz değildir.*²⁴⁶

Bunun yanında yeniden değerlendirilmesi gereken birtakım hususların varlığı da kabul edilmelidir. Mesela Maliki ulemasının yaşlılara nazaran gençlerde mahrem şartını ileri sürmelerine karşılık Şafililerin her yaştaki kadının akranı bir erkeğe göre cazibesinin olacağını dolayısıyla böyle bir ayırımın doğru olmadığını "لكل ساقطة لاقطة" ifadesiyle belirtmeleri üzerinde durulması gereken bir husustur.²⁴⁷ Mezheplerin bu konu hakkındaki değişik bakış açılarından hareketle günümüzde sosyal statüsü ve kültür seviyesi farklı olan kadınların durumu yeniden değerlendirilebilir.

Usul uleması ibadetlerde ihtiyatın evla olduğunu bu nedenle "الأخذ بأكثر ما قيل"²⁴⁸ prensibiyle amel edilmesinin esas olduğunu vurgulamışlardır. Hatta "ihtiyat, bir şeyi yani hükmü en üst mertebesine hamletmeyi gerektirir" diyerek "الاحتياط يقتضي حمل الشيء على اعظم مراتبه"²⁴⁹ çoğunluğun yanında olmak yerine ibadetin ruhuna ve maksadına uygun olanın yapılmasının zorunlu olduğuna işaret etmişlerdir. Kadîhân da bu bahsi işlerken taatin ma'siyete sebep olmamasına vurgu yapmıştır.

Diğer taraftan eğer maslahata binaen hüküm verilecekse, bunun da kadim ulemamızca tespit edilen, *maslahat; kat'î, küllî, zarurî olmalı ve şer'î nassa muhalif olmamalı* şartlarını dikkate almalıyız. Vereceğimiz fetvaların halde ve gelecekteki toplumsal tesirlerini de düşünmeliyiz. Bir de zaruriyyatı hamse açısından değerlendirme yaparken konunun seddüzzerai ve fethüzzeraî ile ilişkisini gözetmeliyiz.

246 Rıfat Fevzi, s. 47.

247 İbn Dakik el-Iyd, Takiyüddin Ebu'l-Feth, İhkamu'l-Ahkam Şerhu Umdeti'l-Ahkam, Beyrut, tsz, III, 19.

248 İsmail Hakkı İzmirli, *İlm-i Hilaf, İstanbul*, 1330, s. 169.

249 Razî, Fahrüddin, *el-Mahsul fi İlm-i'l-Usül*, Beyrut, 1988, I, 505; Şevkanî, *a.g.e.*, s. 58.

Sonuç

Bütün mezheplerin, ric'i talak iddeti bekleyen kadının, iddetini evinde geçirmesinde ittifak edip âdeta bu konuda herhangi bir ihtilafın bilinmemesi, bu durumdaki kadının sefere çıkmaması ve hacca gitmemesi gereğini ortaya çıkarmıştır. Eğer ihrama da girmişse *muhsar* hükümlerine göre hareket edilmelidir. Çünkü ric'i talak iddeti bekleyen kadının süslenmesinin de istenmesi, İslam dininin aileyi koruma ve aile birliğinin devamını sağlamada ne denli hassas olduğunu göstermektedir. Buna binaen beynuneti suğradan dolayı iddet bekleyen kadının, eğer kocasıyla tekrar evliliği sürdürme imkanı ve ihtimali varsa, haccını ertelemesini uygun buluyoruz. Çünkü *der'ul mefasid celbül menafiden evladır*.

Ölüm iddeti ve bain talaktan dolayı iddet bekleyen kadınlara gelince, bunlarla ilgili ihtilafın olduğunu zikrettik. Ancak ülkemizde ve dünya genelinde hacca gidiş-dönüş şartlarının zorluğu, kota sebebiyle hacı adaylarının kur'a ile belirlenmesi ve gitmediği takdirde bir daha kur'ada isminin çıkmama ihtimalinin hacı adaylarına vereceği psikolojik gerilimi mütalaa ederek beynuneti kübradan dolayı iddet bekleyen kadın ile ölüm iddeti bekleyen kadının hacca gidip gidemeyeceğini yeniden değerlendirebiliriz. Şöyle ki, eğer kadına kura sonucu hac çıkmış ve mahrem şartı gibi diğer şartları da havi ise bu kadının hacca gidebileceğine hükmedebiliriz. Çünkü *iki farz tearuz ederse önce olanın veya vakti mudayyak olanın vakti muvassa' olana takdim ve tercih edileceği* usûl kuralından hareketle fetva verilebileceğini düşünüyor ve tekrar mütalaa için konuyu komisyonumuza havale ediyoruz.

Kadının mahremsiz sefere çıkması veya hacca gitmesine gelince; bu konuda Hanefi ve Hanbelîler hariç diğer mezhepler, bir kadının, kafil halindeki kadınlarla birlikte hacca gidebileceğine fetva vermişlerdir. Ahmed İbn Hanbel'in farz hacca ilgili mahremsiz gidilebileceğine dair görüşüyle, Hanefilerde de mahremsiz gidilmesi halinde haccın *maalkerahe* geçerli olacağına dair fetva verilmesi kadın için haccı kolaylaştırıcı bir yaklaşımdır. Bunlara bağlı olarak mezhep içinde kalınıp verilen fetvalarla amel edilebilir.

Ayrıca "اختلاف الأمة على أقوال إجماع على أن ما عداها باطل" diye bilinen usul kuralından hareketle icma' dairesinde kalınarak bir mezhebin fetvasıyla amel edilebilir. Çünkü sonucu hayra götüren ve bir ibadetin deruhte edilmesine vesile olacak ihtilafın esas alınması tercih edilebilir. Kaldı ki, günümüzde hac seferleri tarifeli uçaklarla yapılmakta, oteldeki oda numarasına varıncaya kadar her şeyin önceden tespit edilmesi, gruplar halinde gidilmesi ve hemen hemen her alanda bay-bayan görevlilerin bulundurulmasına önem verilmektedir. Bunlara ilaveten Başkanlığımızın mahremiyetle ilgili ileri derecede gösterdiği hassasiyetler göz önüne alınırsa, kadının yolculuğa çıkmasıyla ilgili olarak

tespit ettiğimiz, “mahreminin veya eşinin himayesinde olması” illetiyle hedeflenen hususlar, günümüz şartlarında nispeten sağlanmış gibidir. Ancak bunun için ferdi fetvalar yerine kurumsal nitelik taşıyan bir fetvanın verilmesi daha isabetli görülmektedir. Çünkü mesuliyetsiz fetva batıldır. Dolayısıyla taklitte uyulması vacip olan fetva, mesuliyet sahibinin fetvasıdır. Bu sorumluluğu ülkemizde deruhte eden Din İşleri Yüksek Kurulumuz bu konuda da son sözü söyleyecektir. Yalnız ibadetlerde ihtiyatın esas olup *el-huruç mine'l hilaf* gereği harama düşme riskiyle, farzı terk etme riskini de her an dikkatte alıp *ihtiyatlı* olmamız gerektiği anlaşılmaktadır.

Bu konuda yeni bir içtihat yapılacaksa bunun bireysel içtihatlardan ziyade kurumsal bir komisyon marifetiyle gerçekleştirilmesinin daha uygun olacağını düşünüyoruz. Çünkü çağımızdaki ilmi disiplinlerin birbiriyle olan derin ilişkisi ve asrın doğurduğu çok yönlü meselelerin dinî, hukukî ahlakî ve toplumsal boyutları, ancak ilimler arası koordineyle sağlıklı bir şekilde analiz edilebilecektir. İşte tam da bu noktada Diyanet İşleri Başkanlığınızın gayretlerini ve rehberliğini önemsiyor ve böyle yorumluyoruz.

Halkımızdaki din algısını doğru şekilde yönlendirmeliyiz. Mesela yurt dışına çalışmaya veya okumaya giden bayanlarla ilgili olarak yolculuklarda mahremiyet şartı pek tartışma konusu yapılmazken, bu tartışmanın sadece hac ile sınırlandırılması ne kadar isabetli olabilir? Bu husus, *halkımız ibadetlere daha çok itina gösteriyor*, şeklindeki savunmacı ifadelerle geçiştirilemeyecek kadar ciddidir ve önemlidir. Bu durumla ilgili fetvalarımızın toplum nezdinde ne kadar etkili olduğu detaylı olarak irdelenmelidir. Çünkü toplumsal ihtiyaçlara cevap aranmasında ya da aranan cevaplarda olanı meşrulaştırma yerine, olması gerekene yönlendirmenin ehemmiyeti malumdur. Dinde ve hukukta meşruiyet esastır. Meşrulaştırma çabası, bir sapmanın veya hukuku dolanmanın göstergesidir, diye düşünüyor, *وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا* ayetinin masadaki olan bizlerin mutedil, adil, hakkaniyetli ve konumuz ibadet olduğu için bir o kadar da *ihtiyatlı* bir çözüme ulaşacağımıza inanıyoruz.

Kaynakça

Abdulaziz Buharî, *Keşfu'l-Esrâr*, Beyrut, 1997.

Abdulhamit, Muhammed Muhyiddin, *el-Ahvâlü's-Şahsiyye*, Beyrut, 1984.

Abdullatif b. Ahmed, *el-Furûk fi Usulü'l-Fıkḥ*, Medine, 1431.

Aktan, Hamza, “Seferilikte Zaman ve Mesafe Kriteri”- Seferilik ve Hükümleri, *İSAV*, İstanbul, 1997.

Akyüz, Vecdi, “Seferilik Açısından Vatan Kavramı, Seyahat Hürriyeti”, *Seferilik ve Hükümleri*, *İSAV*, İstanbul, 1997.

Ali Hasebellah, *Usulü't-Teşrii'l-İslâmî*, Kahire, 1997.

Aşikkutlu, Emin, "Sünnette Seferilik" - Seferilik ve Hükümleri, *İSAV*, İstanbul, 1997.

Atar, Fahrettin, "Genel Olarak Seferilik ve Hükümleri", *Seferilik ve Hükümleri, İSAV*, İstanbul, 1997.

Aynî, Bedreddin, *Umdetü'l-Kâri Şerhu Sarihi'l-Buhari*, Dâru'l-Fıkr, tsz.

-----, *el-Binaye fi Şerhi'l-Hidaye*, thk.Nasiru'l-İslam Ramefuri, Beyrut, 1990.

Babertî, Ekmelüddîn, *Şerhü'l-İnaye ale'l-Hidâye* (Fethu'l-Kadîr ile birlikte), Bağdat, 1316.

Bâcî, Kadı Ebu'l-Velid, *el-Münteka Şerhü Muvatta-i Malik*, thk. Muhâmmmed Abdulkadir-Ahmet Ata, Beyrut, 1999.

Baktır, Mustafa, "Seferilikte Azimet ve Ruhsat"- Seferilik ve Hükümleri, *İSAV, İstanbul, 1997*

Bedran, Ebu'l-Ayn, *el-Fıkhü'l-Mukarinü li'l-Ahvali's-Şahsiyye*, Beyrut, 1967.

Bektaş, Osman, *Risaletü's-Sefer*, Yayına hazırlayan: Muhammed Sadi Çöğenli, ter. Mehmet Erdoğan, *İSAV*, İstanbul, 1997.

Beşer, Faruk, "Seferilik Açısından Kadınlar", *Seferilik ve Hükümleri, İSAV*, İstanbul, 1997.

Bilmen, Ömer Nasuhi, "Ahkâm-ı Şer'iyye ve Ahkâm-ı Fıkhiyye", *YİED*, S. 2, İstanbul, 1964.

-----, *Büyük İslam İlmihali*, İstanbul, 1985.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl, *el-Câmiu's-Sahîb*, Dımeşk, 1993.

Cassâs, Ali er-Râzî, *Abkâmü'l-Kur'an*, Beyrut, 1993.

Cürcânî, Seyyid Şerif, *Kitâbu't-Tarifât*, thk. Abdurrahman Mar'aşlı, Beyrut, 2007.

Çakın, Kamil, "Hadisin Kur'an'a Arzı Meselesi", *AÜİFD*, S. 34.

Çetiner, Bedrettin, "Kur'anda Sefer", *Seferilik ve Hükümleri, İSAV*, İstanbul, 1997.

Dağcı, Şamil, "Din İşleri Yüksek Kurulu Kararlarına Fetva Konseptinde Bir Yaklaşım", *Diyânet İlmî Dergi*, c. XXXVIII, S. 4,

Dehlevî, Mahmut b. Muhammed, *İfâdâtü'l-Envar fi İdaeti Usûli'l-Menâr*, thk. Halil Döndüren, *Delilleriyle Aile İlmihali*, İstanbul, 1995.

Döndüren, Hamdi, "Seferilik Şartları ve Tabilik ve Metbuluk"- Seferilik ve Hükümleri, *İSAV*, İstanbul, 1997.

Ebu Dâvûd, Süleyman İbnu'l-Eş'as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvud*, Beyrut, 1998.

Ebu Zehra, Muhammed, *Usulü'l-Fıkh*, Kahire, 1974.

-----, *el-Ahvalu's-Şahsiyye*, Kahire, 1957.

Ebu'l-Bekâ, Abdullah b. Hüsyen el-Ukberî, *İrâbu'l-Kur'an li Ebî'l-Bekâ*, Cemal ale'l-Celaleyn ile beraber, İstanbul, 1987.

Erdoğan, Mehmet, "Seferilik Hükümlerinin Değişmesi"- Seferilik ve Hükümleri, *İSAV*, İstanbul, 1997.

- Erkal, Mehmet, “*Seferilikle İlgili Mesafe Ölçüleri*” - Seferilik ve Hükümleri, İSAV, İstanbul, 1997.
- Esmendî, Abdülhamid, *Bezu'n-Nazr fi'l-Usul*, thk. Zeki Abdulber, Kahire, 1992.
- Fatma Aliye, *Osmanlı'da Kadın*, sadeleştiren, Orhan Sakin, İstanbul, 2012
- Fetavay-i Hindiyeye, (Komisyon), Beyrut, tsz.
- Fethi Düreynî, *el- Menahicül- Usuliyye*, Dimeşk, 1985.
- Gazzâlî, Ebu Hamid, *el-Müstasfâ min İlmi'l-Usul*, Beyrut, tsz.
- Gözübenli, Beşir, “*Elmalılı'nın Seferilik Meselesine Yaklaşımı*”, Seferilik ve Hükümleri, İSAV, 1997.
- Karagöz, İ., Keskin Mehmet, Altuntaş Halil, *Hac İlmihali*, Ankara, 2008.
- Haddâdî, EbuBekir b. Ali, *el-Cevheretü'n-Neyyire*, İstanbul, 1978.
- Hadimî, Ebû Said, *Haşiyetün ale'd-Dürer Şerhül-Gurer*, İstanbul, 1310.
- Halebî, Muhammed b. İbrahim, *Mülteka*, İstanbul, tsz.
- Hallâf *Usulül-Fıkhi'l-İslamî*, İstanbul, 1984.
- Haskefi, M. Alauddin, *İfâdetül-Envâr ala Usulil-Menâr*, thk. M.S. el-Burhanî, Dimeşk, 1992.
- Heyet, *Türk Hukuk Lügati*, Ankara, 1991.
- el-Hillî, Allâme Hasan b. Yusuf, *Muhtelefü's-Şiâ fi Ahkâmî's-Şeria*, Kum, 1381.
- el-Hinn, Mustafa Said, *Eserül-İhtilâ fi'l-Kavâidil-Usuliyye fi İhtilâfi'l-Fukahâ*, Beyrut, 2000.
- Hukuku Aile Kararnamesi*, İstanbul, 1333.
- İbn Âbidin, Muhammed Emin, *Hâşiyetü Reddi'l-Muhtâr*, Dâru'l-Fikr, 1979.
- , *Ukudu Resmî'l-Müfti*, Mecmuatu Resaili İbn Abidin, Alemül-Kütüb, tsz.
- İbn Dakik el-Iyd, Takiyüddin Ebu'l-Feth, *İhkamu'l-Ahkam Şerhu Umdeti'l-Ahkam*, Beyrut, tsz.
- İbn Ebi Şeybe, Ebu Bekir, *el-Kitâbu'l-Musannef*, Beyrut, 1995.
- İbn es-Saatî, Ahmed b. Ali, *Nihayetül- Vüsûl ila İlmi'l- Usûl*, Sa'a b. Garir, Cmiatu Ümmi'l Kura, 1414.
- İbn Hanbel, Ahmed, *el-Müsned*, thk. Hamza Hammed, Kahire, 1995.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed, *el-Muhallâ bil-Âsâr*, Beyrut, tsz.
- İbn Hişâm, Cemâlüddin, *Katru'n-Nedâ ve Bellü's-Sadâ*, thk. Yusuf Hebbud, Beyrut, 1998.
- İbn Hümâm, Kemalüddin, *Fethu'l-Kadir*, Bağdat, 1316.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-Muvakkiîn an Rabbi'l-Âlemîn*, Beyrut, 1993.
- İbn Kudâme, Allâme Muvaffakuddin, *el-Muğni*, Kahire, 1996.
- İbn Kutluboga, Allame Zeynüddin, *Şerhu Muhtasarul-Menâr*, Beyrut, 1993.

- İbn Mace, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *es-Sünen*, Beyrut, 1975.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mükrim, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut, 1997.
- İbn Mâze el-Buhari, Mahmut b. Ahmed b. Abdülaziz b. Ömer, *el-Muhitu'l-Burhânî*, Beyrut, 2003.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn, *Fethu'l-Gaffâr bi Şerhi'l-Menâr*, Beyrut, 2001.
- İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed el-Hafid, *Bidayetü'l-Müçtehit ve Nihayetü'l-Muktesid*, Beyrut, 1986.
- İmam Malik, *Muvatta*, thk. M. Fuad Abdülbaki, Kahire, 1997.
- İn'am Fevval Ukkavî, *el-Mu'cemu'l-Mufasssal fi Ulûmi'l-Belağa*, Beyrut, 2006.
- İsmail Hakki İzmirli, *İlm-i Hilâf*, İstanbul, 1330.
- Kârâfi, Şihabuddin Ebu'l-Abbas, *ez-Zabîre fi Furûi'l-Malikiyye*, Beyrut, 2001.
- Kâsânî, Melikü'l-Ulemâ, *Bedâi'u's-Sanâi'*, Beyrut, tsz.
- Keleş, Ekrem, "Hacda Kadınların Durumu", *Hac Organizasyonu Sempozyumu, Türkiye'de Hac Organizasyonu Sempozyumu*, Ankara 2007.
- Kermânî, Ebu Mansur, *el-Mesalkü fi'l- Menâsik*, thk. Suud b. İbrahim, Beyrut, 2008.
- Koca, Ferhat, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, İstanbul, 1996.
- Koçak, Zeki *İslam Hukuk Metodolojisinde Tearuzu Gidermede Tercih Yöntemi (Yayımlanmamış Doktora Tezi)*, Erzurum, 2004.
- , "Örf, Âdet ve Göreneğin Hukukî Değeri" adlı tebliğin müzakeresi, *Din ve Gelenek, İSAV*, İstanbul, 2011.
- Kudûrî, Ebu'l-Hüseyn, *et-Tecrid*, thk. Ali Cuma, Ahmed Sirac, Kahire, 2004.
- Leknevî, Muhammed Emin, *Kameru'l-Ekmâr li Nûri'l-Envâr fi Şerhi'l-Menâr*, Beyrut, 1995.
- Mâturidî, Ebu Mansur, *Tevîlâtu Ehli's-Sünne*, thk. Fatma Yusuf el-Haymî, Beyrut, 2004.
- Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*, metni kontrol eden ve liügatçe hazırlayan, Ali Himmet Berki, Ankara, 1959.
- Merdâvî, Alâuddîn Ebu'l-Hasan, *el-İnsâf fi Mârifeti'r-Râcihi mine'l-İhtilâf*, Beyrut, 1997.
- Merğînânî, Burhanüddin Ebu'l-Hasan, *el-Hidaye Şerhu Bidayeti'l-Mübtedi*, Beyrut, 1990.
- Meşruî Kanuni'l-Ahvâlîş-Şahsiyye el-Muvahhed*, Komisyon, Beyrut, 1996.
- Mevsilî, Mamud b. Mevdud, *el-İhtiyar li Tâlîli'l-Muhtâr*, İstanbul, 1991.
- Mevsuatü'l-Fıkhiyye*, Vezaratü'l-Evkâf ve Ş-Şuunü'l İslamiyye, Kuveyt, 2006.
- Meydânî, Abdülğani el-Ğanîmî, *el- Lübâb fi Şerhi'l-Kitâb*, Beyrut, 2010.
- Muhammed Ali Cuma, *el-Hukmü's-Şer'iyyü inde'l-Usuliyin*, Kahire, 2006.

- Müslim, Ebu'l-Hüseyin b. Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-Sahih*, Beyrut, 1995.
- Nafaka Kanunu*, Hazırlayan: Orhan Çeker, İstanbul, 1985.
- Neseî, Ebu'l-Berekat Hafizüddin, *Keşfü'l-Esrâr Şerhu'l-Musannifi ale'l-Menâr*, Beyrut, 1986.
- Nevevî, *Kitâbü'l-İzâh fî Menâsiki'l-Hacc ve'l-Umre* (beraberinde Abdülfettah Huseyn el-Mekki'nin, *el-İfsâh alâ Mesâili'l-İzâh*), Mekke, 1995.
- Nevevî, *Minhâcü't-Tâlibîn*, thk. M. Tahir Şaban, Beyrut, 2005.
- Nevevî, Muhyiddin Ebu Zekeriya, *Kitabu'l-Mecmû'*, thk. M. Necip el-Muti, Kahire, 1995.
- Pala, Ali İhsan, *İslam Hukukunda İhtiyat İlkesi*, Ankara, 2009.
- Râzî, Fahrüddîn, *el-Mabsûl fî İlmi'l-Usûl*, Beyrut, 1988.
- Rifat Fevzi, *el-Haccü ve'l-Umre*, Kahire, 1990.
- Sadruşşehid, Ömer b. Abdülaziz, *Şerhu'l-Cami's-Sağir*, Beyrut, 2006.
- Sâlih Farfur, *Medârikü'l-Hak el-İcmâ' ve Mebâhisuhu*, Dımaşk, 2001.
- San'anî, Muhammed b. İsmail, *Sübülü's-Selâm Şerhu Bülüğü'l-Merâm*, thk. Halil Memun, Beyrut, 1997.
- Sava Paşa, *İslam Hukuk Nazariyatı Hakkında Bir Etüt*, trc. Baha Arıkan, İstanbul, tsz.
- Semerkandî, *Tuhfetü'l-Fukahâ*, Beyrut, tsz.
- Serahsî, Şemüleimme Muhammed b. Ahmed, *Usulü's-Serahsi*, thk. Ebu'l-Vefa Afganî, Beyrut, tsz.
- Şafî, Muhammed b. İdris, *el-Ümm*, Beyrut, 1993.
- Şahin, Osman, *İslam Hukukunda Seferilik ve Hükümleri*, Samsun, 2009.
- Şâtibî, Ebu İshak, *el-Muvâfakât*, Dâru'l-Fikr, tsz.
- Şelebi, Muhammed Mustafa, *Abkamu'l-Üsrati fi'l-İslam Dıraseten Mukareneten*, Beyrut, 1977.
- Şevkânî, Muhammed Ali, *İrşâdu'l-Fuhûl*, Beyrut, 1994.
- Şibbir, Ahmed Osmânî, *Fethu'l-Mülhim*, Dımeşk, 2006.
- Şirbînî, Muhammed Hatib, *Muğni'l-Muhtâc*, thk. İmad Zeki- Taha Abdurrauf, Kahire, tsz.
- Şürün Bilâlî, Hasan b. İmad b. Ali el-Vefâi, *Hâşiyetü'd-Dürer*, İstanbul, 1976.
- Taftazani, Sadüddin, *Şerhu'l-Akaid'in-Nesefiyeyye*, Mektebetü'l-Ezher, 2000.
- Tahânevî, Zafer Ahmed Osmânî, *İ'lâu's-Sünen*, Pakistan, 1415.
- Tahir b. Aşur, *Makâsidü's-Şeriâti'l-İslâmiyye*, Umman, 2001.
- Tirmizi, Ebu İsa, *el-Câmiu's-Sahih*, Beyrut, tsz.
- Ünal, İsmail Hakkı, *Ebu Hanîfê'nin Hadis Anlayışı*, Ankara, 1994.
- Yaman, Ahmet, *İslam Aile Hukuku*, İstanbul, 2011.

Yavuz, Vehbi, “Seferilik Açısından Kadınlar”, Tebliğinin müzakeresi”, *Seferilik ve Hükümleri, İSAV*, İstanbul, 1997.

Yaylalı, Davut, “Seferilik Hükümleri”, *Seferilik ve Hükümleri, İSAV*, İstanbul, 1997.

Yazır, Elmalılı, Hamdi Muhâmmed Hamdi “*Donanma İanesi Zekât Yerine Geçer mi?*”, *Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler*, haz. A. C. Köksal M. Kaya, İstanbul, 2011. 169-184

-----, “*Mecelle-i Abkâm-ı Adliyemize Reva Görülen Muahezeyi Müdafaa*” 137-168.

-----, “*Seferilik Bahsi*, 403-421.

-----, “*Makale-i Mühimme*”, 75-81.

-----, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul, 1979.

Zebidî, Zeynuddîn, *Tecrid-i Sarîh*, trc. Kamil Miras, Ankara, 1991.

Zekiyüddin Şaban, *Usulü'l-Fıkhi'l-İslami*, baskı yeri ve tarihi yok

Zemâhşerî, Ebu'l-Kasım, *el-Keşşâf*, Dâru'l-Fıkr, 1977.

Zerka, Mustafa, *Fetava*, Beyrut, 2001

Zeydan, Abdülkerim, *el-Veciz fî Usûli'l-Fıkh*, İstanbul, tsz.

DÜALİZM, BİLİNÇ VE TANRI

Celal BÜYÜK (*)

“Kafatasımızın içindeki vıcık vıcık madde, nasıl olur da bilinçli olabilir?” John R. Searle¹

“Nasıl oluyor da bu yağlı dokunun fenomenal bir bilinci, bir iç yaşantısı olabiliyor?” Saffet M. Tura²

ÖZ

İnsanın birbirine indirgenemeyen iki temel bileşenden oluştuğunu kabul eden düalizm sorununun merkezinde bilinç kavramı yer almaktadır. İnsan bedenindeki tamamen maddî olan bir organın iç yaşantısının nasıl olduğu ya da kendinin bilincine nasıl varabildiği günümüzde bilim çevrelerinde ciddi tartışmalara neden olmaktadır. Materyalist düşünce, bilinçlilik halini tesadüfe bağlarken, teist düşünce bunu ‘akıllı bir tasarım’ ürünü olarak görmekte ve Tanrı’nın varlığına delil olarak kullanmaktadır.

Bu çalışmada, düalizm probleminde hareketle ortaya konulmaya çalışılan bilinç probleminin ele alınışını ve Tanrı’nın varlığına delil oluşturmasını inceleyeceğiz.

Anahtar Kelimeler: Düalizm, Zihin, Beden, Bilinç, Tanrı

ABSTRACT

Dualism, Consciousness and God

Dualism is considered that human consists of two main components that cannot be reduced to each other. The concept of consciousness is located in the center of problem of dualism. Today, how physical organ in a human body is the inner life or how to reach the self-conscious causes to serious debates in scientific circles. While materialism connects consciousness to coincidence, theism accept this as a product of intelligent design.

In this study with the motion of problem of dualism, we study how to treat the evidence of consciousness and how to constitute evidence for the existence of God.

Keywords: Dualism, Mind, Body, Consciousness, God

* Yrd.Doç.Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, celal.buyuk@atauni.edu.tr

1 Searle, John, *Akıllar Beyinler ve Bilim*, (çev. Kemal Bek), Say Yayınları, İstanbul, 1996, s. 19.

2 Tura, Saffet Murat, *Histerik Bilinç*, Metis Yayıncılık, İstanbul, 2007, s. 168.

Giriş

Zihin-Beden Düalizmi ve Bilinç

İnsanı özsel olarak diğer canlılardan ayıran başta düşünme olmak üzere, diğer zihinsel olguların gerçek doğasının ve kaynağının ne olduğuna ilişkin felsefi bir soruşturmanın genellikle birbirine karşıt iki temel görüşle sonuçlandığı söylenebilir. Bunlardan ilki materyalizm, diğeri ise düalizmdir. ‘Zihinsel olguların gerçek referansı nedir?’ sorusuna materyalizmin verdiği yanıt, genel olarak onların bedenimizin bir parçası olan beynimizin bir işlevi olduğudur. Buna göre, zihinsel olguların doğasının ne olduğuna ilişkin bir soru, temelde beyinsel yapı ve süreçlerimizin doğasının niteliğine ilişkin bir soru olduğundan tamamen bilimsel araştırmaların konusuna girer ve bundan dolayı da bu soru bilim tarafından yanıtlanmalıdır. Dolayısıyla zihinsel olguların kaynağı insan bedeninin bir parçası olan beynin bir işlevi olduğundan bedenın ötesinde, onları insan beyninden ontolojik olarak bağımsız olan bir varlıkla açıklamak gereksizdir. Materyalizmin tersine düalizme göre ise düşünce ve diğer tüm zihinsel etkinliklerin kaynağı, hiçbir şekilde beyin gibi maddî bir varlık olmayıp, bedenle birlikte varolmakla birlikte ondan tamamen bağımsız olan ve maddî olmayan insanî bir öz veya kısacası ruhtur. Düalizme göre insan, birbirine indirgenemeyen iki temel bileşenden oluşur: maddî beden ve maddî olmayan ruh.³

Kendimizi ve dünyayı betimlerken genellikle zihinsel ve fizikî yönler arasında bir ayrım yaparız. Varlığın zihinsel yönleri düşünme, hissetme, karar verme, hayal kurma, arzu etme vb. gibi şeylerden oluşur. Fizikî yönler ise ayakları, kolları, beyni, masayı, sırayı ve benzerlerini içermektedir. Zihin-beden düalizmi, özellikle cismanî ölümden sonra, ya bir tür ruh dünyasında yaşayarak ya da dünyaya yeni bir beden içinde bir kez daha gelmek suretiyle bâki kalmanın mümkün olduğuna inananlar tarafından savunulan bir görüşdür.⁴ Düalizm hakkında önemli bir takım sorunlar bulunmaktadır. Ruh-beden etkileşimini açıklamada karşılaşılan sorunlar ile ruhun veya zihinsel öznenin doğasının ne olduğuna dair doyurucu bir yanıt verememe bunlar arasında gelmektedir.⁵ Düalizm her ne kadar zihinsel olguların ontolojik olarak fiziksel olandan bağımsız bir temel bir özne veya cevhere dayandırmakla zihinsel olguların açıklanmasında kayda değer bir açılım sağlıyorsa da aynı başarıyı

3 Reçber, Mehmet Sait, “Düalizm, Swinburne ve Foster”, *İslâmî Araştırmalar*, c. 13, sayı: 2, 2000, ss. 203-208, s. 203; Batak, Kemal, *Naturalizm Çıkmazı*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2011, s. 91 vd.

4 Warburton, Nigel, *Felsefeye Giriş*, (çev. Ahmet Cevizci), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2000, s. 144 vd.

5 Reçber, a.g.m., s. 207.

zihinsel öznelere doğasını açıklamada ortaya koyamadığı söylenebilir. Ancak bu durum bizi zihinsel öznelere varlığından kuşku duymaya götürecektir ve böylece düalizmin yanlış olduğu yargısına varıracak güçte görünmemektedir. Düalistin yanıtlaması gereken temel sorulardan biri tamamen maddî olan beden ile yine maddî olmayan ruh arasındaki etkileşimi açıklamak ve böylece onu bir sır olmaktan kurtarmaktır.⁶

Düalistin zihin-beden etkileşiminin nasıl mümkün olabileceğini açıklamayla ilişkili problemleri bertaraf edebilmesinin bir yolu, etkileşimin olduğunu reddetmektir. Bazı düalistler, hem zihnin hem de bedenin var olduğunu söylemekle birlikte, onlardan her birine ayrı ayrı sahip bulunduğumuzu ve aralarında fiilen hiçbir ilişkinin olmadığını savunmuşlardır. Bu düşünce *psiko-fiziksel paralelizm* olarak bilinmektedir. Zihin ve beden, aynı anda aynı saati gösterecek şekilde kurulmuş iki saat gibi birbirine paralel bir işleyiş içinde bulunmaktadır. Biri parmağıma bastığı zaman bir acı hissedirim, ama bunun nedeni bedenimden zihnime ulaşan bir mesajı almam değildir. Sadece Tanrı (veya oldukça şaşırtıcı bir kozmolojik rastlantı) benim birbirinden bağımsız iki yönümü birbirlerine paralel gidecek şekilde kurmuştur. Biri benim parmağıma bastığı zaman, olay benim zihnimde acı hissedeceğim şekilde tanzim edilir, ama bir olay diğerinin nedeni değildir. Onlar yalnızca birbiri ardı sıra meydana gelmişlerdir.⁷

Zihin-beden etkileşimine yönelik bir diğer yaklaşım, *ara nedencilik*dir. Paralelizm, zihin ile beden arasındaki apaçık bağın bir yanılısına olduğunu ilan ederken, ara nedencilik bir bağın var olduğunu kabul eder fakat onun, Tanrı müdahalesinin bir sonucu olduğunu savunur. Buna göre, benim zihnim ile bedenim, yaralanmam ile acı hissetmem veya burnumu kaşımaya karar verişim ile hareket eden elim arasındaki bağlantıyı kuran Tanrı'dır.⁸ Bu görüş, 17. yüzyılda Nicolas de Malebranche tarafından savunulmuştur. Malebranche, bedenlerin zihinleri, zihinlerin de bedenleri etkileyemeyeceğine, ama yine de hem zihinlerin, hem de bedenlerin var olduğuna ve hiçbir bedenin zihin, hiçbir zihnin de beden olamayacağına inanır. Malebranche'a göre, ne zihin bedene ne de beden zihne bağlı olarak var olur, ancak her ikisi de Tanrı'da var olur. Zihinsel ve fiziksel süreçlerin, birbirine paralel var olmalarının sebebi ve bu paralellüğün devamı Tanrı'ya bağlıdır.⁹

6 Reçber, a.g.m., s. 208.

7 Warburton, a.g.e., s. 148; Shaffer, Jerome A., *Zihin Felsefesi Açısından Bilinç, Ruh ve Ötesi*, (çev. Turan Koç), İz Yayıncılık, İstanbul, 1991, s. 104 vd.

8 Warburton, a.g.e., s. 149.

9 Malebranche, Nicolas de, *Hakikatin Araştırılması*, (çev. Miraç Katırcıoğlu), MEB Yayınları, İstanbul, 1997, s. XVII.

Zihin-beden etkileşimine yönelik üçüncü yaklaşım, *epifenomenalizmdir*. Bu, bedendeki olayların zihinsel olaylara neden olmakla birlikte, zihinsel olayların hiçbir zaman fizikî olaylara neden olmadıkları gibi, başka zihinsel olayların doğuşuna da yol açmadıklarını savunur. Öyleyse zihin, bir epifenomen, yani bir gölgedir. Başka bir deyişle, o bedeni doğrudan doğruya etkilemeyen bir şeydir. Epifenomenalist, elimi kaldırabilme yeteneğimi, onun bir yanılsama olduğunu düşünmek suretiyle açıklar. Elimi kaldırmam, sadece düşüncem tarafından kendisine neden olunmuş gibi görünen, katıksız bir biçimde fizikî bir eylemdir. Bütün zihinsel olaylar, doğrudan doğruya fizikî olaylar tarafından ortaya konur ama hiçbir zihinsel olay fizikî bir olaya yol açmaz.¹⁰

Düalizm sorununun merkezinde ‘bilinç’ kavramı yer almaktadır. Bilincin var olduğu ve herhangi bir dünya görüşünün buna bir yer vermek zorunda kalacağı, inkâr edilemez bir gerçektir. Fakat bu yer neresidir? Bilincin diğer varlıklarla ilişkisi nedir? Özellikle, dünyanın çok büyük bir parçasını oluşturan organik ve inorganik madde ile bilincin ne gibi bir ilişkisi bulunmaktadır?¹¹ Beyin gibi fiziksel bir şeyin, nasıl olup da bilinç adını verdiğimiz karmaşık duygu ve düşünce kalıplarına neden olabildiği bu alanda sahip bulunduğumuz en büyük güçlüktür. Nasıl olur da tamamen fizikî olan bir şey hüznü duyabilir veya bir tabloya kıymet takdir edebilir?¹²

Felsefî bir kavram olarak bilinç, felsefe tarihi boyunca içeriği bakımından en tartışmalı kavramlardan birisi olmuştur. Bilinç, bilen varlığın kendisinin dışında bir başka varlık hakkında sahip olduğu zihinsel bir fonksiyonudur. Bu başka varlık, bilen öznenin dışındaki bir varlık olabileceği gibi, öznenin kendisi de olabilir.¹³ Bilinç, zihnin, düşünmenin, duygunun, duyumun, algının, iradenin, arzulamanın, anıların farkında olunmasını sağlayan yetidir. Bu farkında oluş, insanın çevresi veya bizzat kendisi hakkında olabilir. İnsanın çevresi ve onlar hakkındaki bilincine “nesne veya şey bilinci”, kendisinin farkında oluşuna “özbilinç” veya “kendinin bilinci” denmektedir.¹⁴

10 Warburton, *a.g.e.*, s. 149; Shaffer, *a.g.e.*, s. 113 vd.; Koç, Turan, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1991, s. 72 vd.; Churchland, Paul M., *Madde ve Bilinç*, (çev. Berkay Ersöz), Alfa Yayınları, İstanbul, 2012, s. 17 vd.; Yasa, Metin, *Felsefî ve Deneyisel Dayanaklarla Ölüm Sonrası Yaşam*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2001, s. 33.

11 Shaffer, *a.g.e.*, s.61.

12 Koç, *a.g.e.*, s. 63; Tura, *a.g.e.*, s. 168; Searle, *a.g.e.*, s. 19.

13 Urhan, Veli, *İnsanın ve Tanrı'nın Kişiliği, Bilinçlerarası İlişki*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2002, s. 21; Shaffer, *a.g.e.*, s. 24 vd.

14 Özlem, Doğan, *Siyaset Bilim ve Tarih Bilinci*, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1999, s. 169 vd.; Shaffer, *a.g.e.*, s. 18.

Bilinç kavramının ilk anlamında, onun diğer öznelerle ilişkisinin ürünü olduğu, yani toplumsallık halinde, insanın başkalarıyla birlikteliğinde, karşılıklı etkileşim içerisinde kendisinden söz edilebilecek bir şey olduğu düşünülmektedir. Buna göre bilinç, “toplumsallık ve karşılıklı etkileşim temelinde insanın duyguları, iradesi, karakteri, heyecanı, zihni ve sezgilerinin vs. farkında olmak”¹⁵ şeklinde tanımlanabilir.

Her canlılığın olduğu yerde bilincin zorunlu olarak var olması gerektiği bir sonuç olarak ileri sürülemez. Öyleyse bilinç içeren ruhsallığın tanımlanması gerekmektedir. John Wisdom bunu, bilincinin bilincine varabilmekle sınırlandırmaktadır.¹⁶ Başka bir ifadeyle kişi sadece hissetmez, düşünebilir hatta düşündüğünü de düşünebilir. O, deneyimlere sahip olan bir varlık değil aynı zamanda bu deneyimlere sahip olduğunun bilincinde olan bir varlıktır. Madenin yanında ruh ya da bilinç de içeren bir varlık olan insan ile makina, bitki hatta hayvan türü varlık arasındaki temel ayrılık noktası budur.¹⁷

Ruh-beden problemi, Eski Yunan’dan beri tartışılmaktadır. Fakat felsefe tarihinde 17. yüzyıla kadar ‘bilinç’e karşılık bir felsefe kavramının olmadığı görülmektedir. Böyle bir kavramın olmayışının nedeni, bilincin zihnin ya da duyuların bir niteliği olmaktan çok, tamamen eylemlerin bir niteliği olarak düşünülmüş olmasıdır.¹⁸ Modern dönemde zihin-beden problemi klasik ifadesini, Descartes’in ruh ve beden birbirinden farklı olduğunu ileri süren iki cevher kuramında bulmuştur:

...beden ile ruh arasında, bedenin mahiyeti icabı daima bölünmesi, ruhun ise tamamen bölünmemesi yüzünden büyük bir fark görüyorum. Zira gerçekten ruhumu, yani yalnız düşünen bir şey olan kendimi gözden geçirdiğim zaman, onda hiçbir bölüm göremiyorum, aksine kendimi tek ve tam bir şey olarak idrak ediyorum. Her ne kadar bütün ruh tamamıyla bedenle birleşmiş gibi görünse de bir ayak, bir kol veya vücudumun başka bir parçası bedenimden ayrıldığı zaman ruhumdan hiçbir şey ayrılmadığı muhakkaktır.¹⁹

15 Özlem, *a.g.e.*, s. 172.

16 Wisdom, John, *Problems of Mind and Matter*, Cambridge University Press, New York, 1934, s. 13.

17 Yasa, *a.g.e.*, s. 39.

18 Taslaman, Caner, “Beden-Ruh Düalizmine Teolojik Agnostik Tavrı”, s. 2. http://www.canertaslaman.com/wp-content/uploads/2011/10/caner_taslaman_makale_bedenveruh-1.pdf (08.02.2013); Seager, William, “A Brief History of the Philosophical Problem of Consciousness”, *The Cambridge Handbook of Consciousness*, (eds. P. D. Zelazo, M. Moscovitch, E. Thompson), Cambridge University Press, Cambridge, 2007, ss. 9-33, s. 10.

19 Descartes, Rene, *İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler*, (çev. Mehmet Karasan), MEB Yayınları, İstanbul, 1998, s. 256 vd.

Bilinç konusu, Descartes'çı felsefenin 'özne-nesne' ayrımının doğal bir sonucu olarak, modern felsefe döneminde yapılan neredeyse bütün düşünsel tartışmalara damgasını vurmuştur. Descartes felsefesinde bilinç, kendisi de içinde olmak üzere hem ruhun özünü hem de düşüncenin kendisini oluşturması bir yana, varolan her şeyin de ana kaynağıdır. Descartes, düşünen bende ki 'düşünme' ile önermeden önermeye geçmek suretiyle sonuca ulaşan teorik düşünme biçimini değil, bir şüphe ve düşünce halinin sezilmesi ve yaşanmasını yani bir bilinç halini anlar.²⁰ Descartes'in düalizminde gerçeklik, biri madde diğeri de bilinç ya da düşünce olmak üzere iki boyut veya cevherden oluşmaktadır. Descartes, zihin ya da bilinci, gördüğümüz, kokladığımız ve dokunduğumuz dünyadan tamamıyla bağımsız olarak düşünmektedir. Buna göre Descartes, zihin ve maddeyi birbirinden mutlak anlamda ayrı iki cevher olarak tanımlamış ve bunlar arasındaki ilişkiyi ortaya koyamamıştır.²¹

Descartes'a göre her düşünme, bilinçli düşünmedir ve insanlar kendi düşüncelerine ve bilinçlerinin içeriğine ayrıcalıklı ve hatasız erişime sahiptirler. İnsanın kendi düşüncesini yanlış anlaması, kendi düşüncesine erişememesi diye bir şey olamaz.²²

Bilinç kavramına bugünkü anlamını kazandıran düşünürün John Locke olduğu kabul edilmektedir. *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme* adlı eserinde kavramı ilk kez kişinin zihinsel duyularıyla ve özellikle bağlantılı kullanmıştır. Locke, 'insanın kendi zihninden geçenleri algılaması'²³ olarak tanımladığı bilinci, doğrudan bilinç davranışlarından çıkarmaktadır. Bu noktada Locke'un temel kaygısı, bilinci öznenin temeli yapmak, bilinç olgusuna dayanarak 'kişisel özdeşlik' olgusunu temellendirmektir.

Descartes gibi Locke da zihinde olup biten her şeyin bilinçli olduğuna inanıyordu. İnsan, duyumsamak, düşünmek ve akıl yürütmek gibi zihinsel faaliyetlerde bulunurken aynı zamanda kaçınılmaz olarak kendi varlığının ya da benliğinin de bilincindedir. Böylece Locke'a göre gerçek hiçbir varlığın yoktan var olamayacağına da sezgisel bir kesinlikle bilindiğini dikkate aldığımızda, bunun ezeli bir varlığı yani Tanrı'yı kaçınılmaz kılacağı açıktır. Eğer hiçbir şey yoktan çıkmıyorsa ve ezeli olmayan her varlık varlığını başka bir varlıktan alıyorsa bütün varlıklarını ezeli bir kaynağa borçlu olmaları gerekir.²⁴

²⁰ Descartes, *a.g.e.*, s. 159, 234; Urhan, *a.g.e.*, s. 18.

²¹ İmamoglu, Tuncay, *Modern Batı Düşüncesinin Felsefi Temelleri*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2013, s. 42.

²² Descartes, *a.g.e.*, s. 245 vd.; Shaffer, *a.g.e.*, s. 62; Sayan, Erdinç, "Bilinç", *Felsefe Ansiklopedisi*, c. 2, (ed. Ahmet Cevizci), Etik Yayınları, İstanbul, 2004, s. 574-585.

²³ Locke, John, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, (çev. Vehbi Hacıkadiroğlu), Kabcacı Yayınevi, İstanbul, 1992, s. 112.

²⁴ Reçber, Mehmet Sait, *Tanrı'yı Bilmenin İmkani ve Mahiyeti*, Kitabiyat Yayınları, Ankara, 2004, s. 166.

Modern felsefede bilinç, tek tek durumlardan ya da yaşantılardan hareketle oluşan bir parçalılıktan çok, bütün bir evreni kucaklayan tek parça bir bütünlüğün yaratıcı, etkin ve canlı kavrayışı olarak Mutlak bir kaynağa ya da Tanrısal düzeyde bir aşkınlığa bağlanmaktadır. Çağdaş İngiliz din felsefecisi Richard Swinburne'ün düalizm için ileri sürdüğü kanıtlardan birisi, temelde Descartes'ın kanıtıyla benzer sayılabilecek ve 'basit kanıt' olarak adlandırıldığı kanıttır. Varlığımı sürdürmek için bazı parçalarımın varlığını sürdürmesi gerekiyorsa, bütün parçalarım yok edildiğinde varlığımı sürdüremem. Ancak bütün bedenim yok edilse bile, benim bilinçli bir yaşam sürdürmem mantıksal imkan dahilindedir. Öyleyse, bilinçli olmamın nedeni, bana ait olan fakat bedenimin sahip olmadığı bir parçadır ki bu da geleneksel olarak 'ruh' diye adlandırılmaktadır. Swinburne burada, maddî olmayan böyle bir parçanın özellikle sadece insana ait olduğunu ve diğer fiziksel varlıklar için geçerli olamayacağını savunur. Çünkü bir masanın bütün atomlarını imha ettiğiniz zaman bu masanın varlığını sürdürmesi mantıksal imkan dahilinde bile değildir, oysa bir insanın bütün bedeni imha edilse bile bilinç sahibi olarak varlığını sürdürmesi mantıksal olarak mümkün olduğu için insana bu imkanı sağlayan şeyin maddî olan bedeninin parçalarından başka bir parça olduğunu düşünmek gerekir.²⁵

Swinburne'e göre, insanın birbiriyle bağıntılı olan beden ve zihin diye birbirinden farklı iki özelliği vardır. Buna 'cevher düalizmi' adını vermektedir. Swinburne'ün cevher düalizmi, bedenimiz olmadan da var olabileceğimizin imkan dâhilinde olduğu düşüncesine dayanır. Dolayısıyla bu çözümlemede beden varlığımızı koruma noktasında zorunlu bir parça olmadığı düşüncesi ön plana çıkmaktadır. Swinburne'e göre bugün revaçta olmamasına rağmen cevher düalizmi, materyalist zihin kuramlarına karşı belki de tek alternatif durumundadır.²⁶

Başta Descartes olmak üzere ruh-beden düalistlerinin maddî olmayan bir varlığın maddî bir varlığı nasıl nedenleyebileceği konusunda bir açıklama getirmekte zorlandıkları bilinmektedir. Ancak M. Sait Reçber'e göre, bu nedenselliği salt fiziksel bir düzlemlerle sınırlı bırakmanın da felsefi gereksesi bulunmamaktadır.²⁷

25 Swinburne, Richard, "Dualism Intact", *Faith and Philosophy*, c. 13, sayı: 1, January 1996, ss.68-77, s. 68; Reçber, a.g.m., s. 204.

26 Swinburne, Richard, "Substance Dualism", *Faith and Philosophy*, c. 26, sayı: 5, 2009, ss. 501-513; Swinburne, Richard, *Tanrı Var mı?*, (çev. Muhsin Akbaş), Arasta Yayınları, Bursa, 2001, s. 66; Aktürk, Eyüp, *Richard Swinburne'de Bilinç Kanıtı*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2005, s. 68.

27 Reçber, a.g.e., s. 118.

Materyalist düşünceye göre gerçek dünya, dışımızdaki maddî dünya, zihin de maddî bir organ olan beynin ürünüdür. Marksist kuram açısından epistemolojinin dışında, bilinç ve madde arasında Kartezyen düalizmin belirttiği türden zıtlığın herhangi bir değeri yoktur. Materyalist, fizikî olanın, madde, enerji ve boşluğun dışında hiçbirşeyin var olmadığını kabul eder. Fakat bu durumda düşünceler, duygular, istekler ve zihnî olaylar ne oluyor? Burada dört farklı yanıt üzerinde durulmaktadır:

Köktenci görüş, bu tür kavramların kesinlikle hiçbir anlamları olmadığı, dolayısıyla dilden atılmaları gerektiği şeklindedir. Bu tabirler cehalet ve hurafeler içinde idrak edilmiş, dine bağlı çıkar çevrelerince uydurulmuş ve bir uyumsuzluk eseri olarak ihmal edilmiş dilimize yapılmış bir eklentiyi temsil ederler. Bu görüşe göre, zihinsel kavramlar büyülenmiş ve cin çarpmış dilin kaderinin cezasını çekmeye terkedilmelidir. Buna anlaşılmazlık tezi de denilmektedir. Anlaşılmazlık tezi, çağdaş filozoflar arasında çok rağbet görmemiştir.²⁸

Düşünceler, duygular, arzular *vb.* şeylerin ne olduğu sorusuna verilen başka bir materyalist cevap ise ikrar teorisidir. Bu teori, 'canım sıkılıyor' gibi cümlelerin pekâlâ anlamları bulunduğunu, fakat bunların herhangi bir şeyi tasvir etmek, bildirmek veya iddia etmek için söylenmediklerini kabul eder. Bunlar sadece bazı fiziksel şartların sonuçlarıdır. Eğer esneyecek veya baş parmaklarımı oynatacak olursam ya da 'he, him' gibi bir şey diyecek olursam, ben herhangi bir şeyi tasvir, rapor veya iddia etmiyorum, doğru ya da yanlış olan bir ifadeye bulunmuyorum. İkrar teorisi 'canım sıkılıyor' sözünü, tıpkı bazı fiziksel şartlardan çıkan öğrenilmiş bir davranış birimi olarak alır. Dolayısıyla aynı durum, 'Ben şu düşüncedeyim ki...' 'Umarım ki....' ve benzeri şekillerdeki ifadeler için de geçerlidir.²⁹

Başka bir materyalist açıklama ise düşünce, duygu, arzu *vb.* şeylere delalet eden ifadelerin anlamları olduğu, fakat bunların anlamlarının salt fiziksel kavramlarla dile getirilebileceği konusunda ısrar eden açıklama tarzıdır.³⁰

Materyalizmin son zamanlarda en ciddi tartışılan şekli ise, özdeşlik teorisi olarak adlandırılmaktadır. Bu teori, düşüncelerin, duyguların, arzuların ve öteki tüm zihnî olguların bedensel durum ve süreçlerle bir ve aynı olduğunu ileri sürmektedir. Özdeşlik teorisini savunanlar, şu ana kadar zihinsel olaylar hakkında ifade edilen şeylerin beyin süreçleri veya merkezi sinir sistemine bağlı olarak geliştiğini ortaya koymaya çalışmaktadırlar. Dolayısıyla onlara göre

28 Shaffer, *a.g.e.*, s. 70.

29 Shaffer, *a.g.e.*, s. 71.

30 Shaffer, *a.g.e.*, s. 72.

zihinsel dille ifade edilen olaylar temelde nörofizyolojistin ifade ettiği olaylarla aynı olup beynin üretmiş olduğu durumlardır.³¹

Swinburne'e göre özdeşlik teorisinin doğru olduğu kabul edilse de karşımıza çok ciddi problemler çıkacaktır. Öyle ki zihinsel olaylar, bir öznenin sahip olduğu katılık, acılık, mavilik gibi fenomenal nitelikler vardır. Eğer zihinsel olaylar tıpatıp beyinsel olaylar gibi olsaydı biz dünyanın fotoğraf karelerine sahip olurduk. Dünyadaki bütün olaylar, öznenin tecrübe etmediği ve aynı zamanda fiziksel olaylar olan birçok beyinsel olayı içerse bile yine de öznenin tecrübesine dayanan bununla birlikte niteliksel olarak diğerlerinden ayrılan bazı bilinçli beyinsel olaylar -acılık, mavilik gibi fenomenal nitelikler- olacaktır. Özdeşlik teorisi böylece bizi niteliklerin düalizmine sürüklemiş olur. Eğer zihinsel durumlar ile beyinsel durumlar özdeş olursa biz dünyayı şöyle algılarız: Bir öznenin tecrübe etmedikleri de dahil olmak üzere onun beyin durumlarını da içeren neredeyse dünyadaki bütün durumlar fiziksel durumlardır. Bu fiziksel durumlar sadece temel nitelikleri ile objeler arasındaki etkileşimden meydana gelirler. Fakat bir özne tarafından tecrübe edilen bazı beyin durumları -mavilik, acılık gibi- bilinç durumlarıdır. Bu bağlamda özdeşlik teorisi, şimdi de bizi durumların düalizmine değil de niteliklerin düalizmine götürmektedir.³²

Bazı materyalist akımların bilincin mevcudiyetini dahi reddettiğini belirten John Searle, bu durumun zihin-beden sorununun çözümünü imkânsız hale getirdiğini söyler. Zihinsel olguların beynin özellikleri olduklarını iddia eden Searle, zihin ve bedeni iki farklı cevher değil de iki maddî gerçeklik olarak nitelendirir. Ona göre zihin, biyoloji ve fizikî dünyanın dışında değildir. Zihin, beynin faaliyetlerini ortaya çıkarmaktadır. Bu nedenle zihin biyolojik bir niteliğe sahiptir. Searle felsefesindeki en önemli kavramlardan biri, bilinçtir. Searle, zihnin beyne indirgenemeyeceğini savunur. Ancak ona göre, zihin her ne kadar başka bir şeye indirgenemese de yine de biyolojiktir. O, bilinci fotosentez, sindirim gibi olağan bir biyolojik fenomen olarak nitelendirir. Böylece bedenin zihne, zihnin de bedene doğrudan etki ettiği açıkça iddia edilebilir. Searle bu yönüyle materyalist bir bilinç teorisi ortaya koymaktadır. Ancak o, bilinci nöron, sinir hücreleri gibi beyinle ilgili durumlara indirgemez. Bu yönüyle Searle'ün görüşleri, materyalist filozofların ve Descartes'ın görüşlerinden farklılık gösterir.³³ Searle'e göre Descartes'ın

31 Peterson, Michael-Hasker, William vd., *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, (çev. Rahim Acar), Küre Yayınları, İstanbul, 2009, s. 223.

32 Swinburne, Richard, *The Existence of God*, Clarendon Press, Oxford, 1979, s. 164 vd.

33 Searle, John, *Bilinç ve Dil*, (çev. Muhitin Macit), Ferruh Özpilavcı, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2005, s. 17 vd.; Searle, John, *Zihnin Yeniden Keşfi*, (çev. Muhittin Macit), Litera

düalizmi, bilinç ve diğer zihinsel olguları fizik, kimya ve biyolojinin sıradan fiziksel dünyasından oluşan farklı bir varlıkbilimsel alanda görür. Başka bir ifadeyle düalizm, dünyada, zihinsel ve fiziksel olmak üzere iki tür olgu olduğunu iddia eder. Ancak bu da beraberinde şöyle bir soruyu gündeme getirmektedir: Bu iki varlık arasındaki ilişki nasıl kurulur?³⁴

Descartes, zihin ve beden arasındaki ilişkinin sınırlar aracılığıyla sağlandığını düşünmekteydi. Örneğin, ayağımda bir ağrı hissettiğimde bu duygu beyne kadar aktarılır ve oradaki ruha bir etkide bulunur. Dolayısıyla ruh, bedenin uyarımlarını algılar ve bunlara tepkilerde bulunur. Searle için bu, zihin-beden problemine tatmin edici bir cevap oluşturmamaktadır. Searle'e göre, hem materyalizm hem de düalizm büyük bir yanılgı içindedir. Her iki akım da belirli bir kelime hazinesiyle birlikte, belirli bir varsayımlar dizisini kabul eder. Searle, bu varsayımların yanlış olduğunu göstermeye çalışır. Bu yanlışlardan biri de ruh ve bedenin birbirine indirgenemeyen iki ayrı cevher olduğudur.³⁵ Descartes, Tanrı'nın her insana doğruyu yanıltan ayırt etmek için ışık verdiğini söyler. Ona göre, Tanrı ve ruh ideleri duyularda aranmamalıdır. Bu nedenle Tanrı'nın ve ruhun varlığı mutlak bir kesinliğe sahiptir.³⁶ Searle, Descartes'ın bu bakış açısını eleştirerek kesinliğin dinsel inançla değil, sadece bilimle elde edilebileceğini savunur.³⁷ Searle'e göre bilincin bize gizemli görünmesinin temel nedeni, bizim bilinç sisteminin nasıl işlediğini bilmememizden kaynaklanmaktadır. Bu sistemin nasıl işlediğine yönelik yeterli bilgiye sahip olursak bu gizem de ortadan kalkacaktır.³⁸

Ateist Denial Dennett de, Descartes'in kişinin kendi zihninin içeriklerini şüpheye düşmeyecek şekilde ve dolaysız olarak bildiğini, beyinle süngerimsi bez adını verdiği bir yerde etkileştiği fikrini, 'Kartezyen Tiyatro' olarak adlandırır ve reddeder. Dennett'in tiyatro metaforuna göre sahne arkasına ciddi bir gözle baktığımızda sahnede gördüğümüzü sandığımız şeyi aslında görmediğimizi keşfederiz. Sahne deneyimleriyle sahne arkası süreçleri arasındaki fark cazibesini kaybeder.³⁹ Dennett, buna karşın insan bilincini beynin değişik

Yayıncılık, İstanbul, 2008, s. 121; Searle, John, *Zihin Dil Toplum*, (çev. Alaattin Tural), Litera Yayıncılık, İstanbul, 2006, s. 51; Durakoğlu, Abdullah-Ay, Volkan, "Descartes ve Searle'de Zihin Problemi", *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, Bahar 2012, sayı: 13, ss. 187-200, s. 190.

34 Searle, *Bilinç ve Dil*, s. 77; *Zihnin Yeniden Keşfi*, s. 48 vd., 114 vd.

35 Searle, *Zihnin Yeniden Keşfi*, s. 15; *Zihin Dil ve Toplum*, s. 56.

36 Descartes, Rene, *Metot Üzerine Konuşma*, (çev. Sahir Sel), Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1994, s. 37.

37 Searle, *Zihin Dil Toplum*, s. 46.

38 Searle, *a.g.e.*, s. 135.

39 Dennett, Daniel, *Consciousness Explained*, The Penguin Press, London, 1991, s. 134.

bölgelerinin aynı anda değişik işler yaptığı, olayları kendine göre yorumladığı, bir çeşit yaratıcı kargaşa olarak görür.⁴⁰

Materyalist düşünce kişisel kimliği fiziki olanayanı beynedandırmaktadır. Beynin ölümle yok olmasıyla da kişiliğin biteceğini, dolayısıyla da eskatolojik bir varsayımın olamayacağını belirtir. Fakat Swinburne'e göre kişisel kimlik bölünemez olduğundan kişisel kimliğin devamlılığını beyin gibi maddî şeylere dayandırmak mantıklı görünmemektedir. Ruhsal/zihni şeyler bölünemez olduklarından kişisel kimliğin devamlılığını da ancak bunlar sağlarlar. Böylece kişiliğin farklı zamanlarda devam eden kimliği onun ruhunun devam etmesi sayesinde. Çünkü beyin ve hafızanın devamlılığına rağmen kişisel kimlik devam etmeyebilir.⁴¹ Nitekim Swinburne'e göre insan davranışlarının düzenli ve anlamlı olmasını sağlayan şey, ondaki bilincin bölünemezliğinden kaynaklanmaktadır. Çünkü insan bedeni başkasına monte edilebilir ama insan ruhu için aynı şeyi düşünmek asla mümkün görünmemektedir. Ruhlar bölünemeyen ve tek olan bir(ler) olarak ele alınmalıdır. Çünkü maddî şeyler yer kapladıklarından dolayı bölünürken maddî olmayan bir şey yer kaplamadığı gibi zorunlu olarak bölünemez.⁴²

Düalistlerin ruhun ontolojik statüsünü maddî olandan ayırmalarına karşın, fizikalistler insan ruhu diye adlandırılan şeyin insan organizmasından yani onun fiziksel yönünden farklı bir şey olmadığını belirtirler. Dolayısıyla ikisi arasındaki ilişkiyi açıklamanın bir anlamı olmadığı gibi böyle bir şeyi problem edinmeye de gerek yoktur. Onlar insan ruhu ile bedenini aynı kabul ettikleri için birisindeki değişimin diğerindeki değişmeyi gösterdiğini de ifade ederler.⁴³ Görüldüğü gibi düalizme karşı olarak ortaya atılan en güçlü alternatif, zihinsel hadiselerin tamamen fiziksel şeyler olduğunu iddia eden yaklaşımdır. Fakat bu materyalist çözümlere karşı çok ciddi kanıtlar ileri sürülmüştür. Bunlardan biri de, bu yaklaşımların bilinçsel tecrübelerin doğasını açıklama yeteneğinden yoksun olmalarıdır. Bununla ilgili olarak John A. Foster şunları söylemektedir:

Mesela, doğuştan görme özürlü olan bir insanın durumunu düşünelim. Böyle bir insan fiziksel şeylerden görsel tecrübedeki niteliklerin tam bir bilgisini ortaya koyabilir mi? Bu insan

40 Dennett, *a.g.e.*, 171; Hossack, Keith, "Self-Knowledge and Consciousness", *Proceedings of the Aristotelian Society*, c. 102, sayı: 202, 2004, ss. 163-181, s. 165.

41 Swinburne, Richard, *The Evolution Of Soul*, Clarendon Press, Oxford, 1986, s.154 vd.

42 Shoemaker, S.-Swinburne, R., *Personel Identity*, Basil Blackwell Publishing, Oxford, 1984, s. 28; Aktürk, *a.g.e.*, s. 81.

43 Shoemaker, Swinburne, *a.g.e.*, s. 31.

fiziksel ve işlevsel organizmaları gözetleyebilen insanların bu tecrübelerinden nasıl bir bilgi ve tecrübe edindiklerini ortaya koyabilir mi? Şüphesiz bunları söylemek mümkün değildir. Eğer maddeci yaklaşımları doğru olarak kabul edersek bunların olmaması için hiçbir nedenimiz olamaz.⁴⁴

Dolayısıyla Foster'a göre zihinsel hayatımız özellikle de bilinçsel tecrübelerimiz öznel bir nitelik göstermektedirler. Böylece bilinçsel tecrübelerimizin nitelikleri tamamıyla materyalizme ve özdeşlik teorilerine karşı dirençli görünmektedirler.⁴⁵

Düalist filozof Alvin Plantinga, beden-zihin tartışmasını kendince şöyle noktalamaktadır: “Darwinist natüralistler için, işler pek parlak görünmüyor.” Verilerin ve mantığın düalizmi desteklediğini gören ve bilincin, akılsız maddeden nasıl ortaya çıkmış olabileceğine dair makul bir teori ortaya koyamayan ateistler, maddeciliğe olan inançlarını doğrulamak için son umutlarını henüz açıklanmamış, gelecek bilimsel keşiflere bağlıyorlar. Ateist fizikçi Steven Weinberg, bilim adamlarının “insan bilinç sorununu tamamen es geçmeleri” gerekeceğini söylüyor, çünkü “bir cevap bulmak bizim için çok zor olabilir” diye ekliyor.⁴⁶ Başka bir deyişle, bu alan kendilerine istedikleri cevapları vermemektedir.

Kısacası materyalist felsefeye inananlar için insanın düşünme, sevinç, acı gibi zihinsel özellikleri de dahil tüm özelliklerinin sadece maddî cevher ile açıklanabilmesi hep çok kritik bir konu olmuştur. Teist ontoloji açısından ise asıl kritik konu, maddî olmayan bir cevher olarak Tanrı'nın varlığının kabul edilmesidir. İnsan ruhunun ayrı bir cevher olup olmadığı problemi ise temel kritik nokta değildir. İnsanın tek veya iki cevherden yaratıldığı fikirlerinin her ikisinin de teist ontoloji ile uzlaştırılması mümkündür. Diğer taraftan maddî olmayan bir cevherin varlığını kabul etmek materyalizmin temelleri ve tanımlarıyla çelişmektedir.⁴⁷

Birbirinden farklı iki cevherin nasıl ilişki kurduklarına tatmin edici bir yanıt veremeyen düalizmi savunucularının en çok izlediği yol, materyalist yaklaşımdaki boşlukları göstermek ve bu boşlukları ayrı bir cevher/ruh ile doldurmaktır.⁴⁸

44 Foster, John A., “A Defence of Dualism”, *The Case for Dualism*, eds. J. Smythies, John Beloff, University of Virginia Press, 1989, s. 456 vd.

45 Foster, a.g.m., s. 463.

46 Strobel, Lee, *Hani Tanrı Ölmüştü?*, (çev. S. L. Atalay, R. Şahin), Ufuk Yayınları, İstanbul, 2011, s. 364.

47 Taslaman, a.g.m., s. 3.

48 Taslaman a.g.m., s. 15 vd.

Tanrı Kanıtlanması Olarak Bilinç

Bilincin Tanrı'nın varlığı için kanıt olarak kullanımı son yıllara dayanmaktadır ve özellikle Richard Swinburne tarafından ciddi bir şekilde ele alınmaktadır. Swinburne, bu kanıtı John Locke'un düşünce çizgisinde geliştirmeye çalışmaktadır. Bilinç kanıtı, zihinsel ve mekânsal olarak daha düzenli ve güzel bir dünya olduğu düşüncesine dayanır. Bu kanıtın temelini Locke'un felsefesinde görmek mümkündür. Maddî bir evrende bilinç nasıl meydana geldi? Zihinler nasıl oluştu? Zihinsel olgular fizikî şeylere mal edilebilir mi? Bu tür sorulara Locke, "bunlar için sonsuz, ebedî bir şey var olmalıdır ve bu sonsuz varlık da bu tür varlıkların nasıl şeyler olduğu konusunda bizleri aydınlatmalıdır"⁴⁹ demektedir. Dolayısıyla ona göre, dürtü ve fikirler vasıtasıyla sesler ve renkler gibi duyumların oluşumunun sahip olduğumuz herhangi bir fikirle doğal bir bağlantısını keşfedemeyiz. Fakat bunu azimli ve iyi iradeli olan akıllı bir mimara bağlayabiliriz. Böylece Locke'a göre, maddenin sistemini uygun bir şekilde dizayn edip, onu düşünen ve sezen bir güce sahip olan Tanrı'ya rağmen, madde tek başına asla düşünceye sebep olamaz. Çünkü düşüncesiz bir varlığın düşünceyi üretmesi mümkün değildir.⁵⁰ J. L. Mackie, Locke gibi teistlerin maddeye bilinci yükleyen Tanrı olduğunu kabul ettiklerini belirtmektedir.⁵¹

Bilinç kanıtı, Tanrı'nın varlığı için kanıt olarak zihni ve zihinsel olguları kullanmaktadır. Bu kanıt, düzen kanıtı ile birlikte de kullanılmaktadır ve natüralizm ve materyalizmin iddialarını çürüttüğü düşünülmektedir. Bu kanıtla göre, ne natüralizm ne de materyalizm, bilinç gibi zihinsel olayların yeterli açıklamasını yapamamaktadırlar. Swinburne, düzen kanıtı ile bilinç kanıtı arasındaki paralellige işaret ederek şöyle demektedir:

Karmaşıklıkta bulunan düzenlilik açıklanmak durumunda. Bundan dolayı bu zihinsel olguların bilimsel bir açıklaması olduğu düşüncesi, makul bir düşünce değildir. Yine basitlik ilkesinden dolayı en muhtemel kişisel açıklama, Tanrı'nın etkisi olduğu düşüncesidir. Böyle bir açıklamanın kendisi, en basit kişisel açıklamadır. Çünkü bir kişinin dünyanın düzeni ve varlığından sorumlu olup, aynı zamanda bilinçli insanların varlığından sorumlu olması, iki veya ikiden fazla yaratıcı zatın işi paylaşmasından daha basittir. Tanrı'nın eylemleri bakımından kişisel

49 Locke, *a.g.e.*, s. 322, 353 vd.

50 Wynn, Mark, "Emergent Phenomena and Theistic Explanation", *International Philosophical Quarterly*, c. 39, sayı: 2, June 1999, ss. 141-155, s. 142; Aktürk, *a.g.e.*, s. 86.

51 Mackie, John L. *The Miracle of Theism*, Clarendon Press, Oxford, 1982, s. 65.

açıklama, zihinsel olayların iyi bir açıklamasını sunmaktadır. Çünkü Tanrı, bunları yapacak güçtedir. Dolayısıyla Tanrı'nın niyeti bilinç ile beyin arasında doğal bir köprü kurar.⁵²

Swinburne'e göre, evrende görülen düzenli ilişkinin meydana gelişini maksatlı bir fâile bağlamak ve bu ilişkinin o fâil tarafından sağlandığını söylemek normal bilimsel süreçlerle açıklamaktan daha etkilidir.⁵³ *The Existence of God* adlı eserinin vurgusu, bilimin bilincin varlığını ve ne olduğunu açıklayamayacağı yönündedir. Swinburne buna 'kişisel açıklama' demektedir. Nitekim ona göre, eğer zihinsel olguların beyinsel olgulara nasıl sebep olduklarını veya beyinsel olguların nasıl zihinsel olgulara sebep oldukları konusunda normal bilimsel açıklamaları yeterli görmüyorsak o zaman 'kişisel açıklama' yoluna başvurmalıyız.⁵⁴ Swinburne'e göre kişisel bir açıklamaya müracaat etmek, aynı zamanda Tanrı'ya başvurmak anlamına gelmektedir. Burada kendisine müracaat edilen Tanrı, maksatlı bir şekilde doğal yasanın faaliyetlerini muhafaza edip, insan veya hayvan beyninin bir ruha düzenli olarak bağlanmasını ve onunla etkileşime geçmesini sağlar. Dolayısıyla zihin-beden arasındaki gizemli ilişki, Tanrı'nın varlığının ispatı için çok önemli bir sebeptir.⁵⁵ Swinburne, zihin-beden etkileşimini bilimsel olarak açıklamanın imkansız olduğunu ve bu etkileşimin ancak her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten Tanrı'nın tasarımıyla açıklanabileceğini savunur.⁵⁶ Dolayısıyla bu soruna sadece teist bir yanıt bulunabilir. Ona göre zihinsel olayları fiziksel olaylara indirgemek imkansızdır ve aksi durumda ciddi problemler ile karşı karşıya kalınacaktır. Swinburne'e göre bazı psikolojik ve fizikî olaylar birbirleriyle ilişkilidir. Çünkü Tanrı, onlar arasındaki ilişkiyi sağlamaktadır.

John R. Searle'e göre bilinç, insanların ve belli hayvanların beyinlerinin biyolojik bir özelliğidir. Bilinç, nörobiyolojik süreçlerin sonunda ortaya çıkar ve en azından fotosentez, sindirim veya mitoz gibi biyolojik özellikler kadar doğal biyolojik düzenin bir parçasıdır.⁵⁷ Fakat Swinburne, zihinsel olguların fiziksel olgularla açıklanamayacağını belirterek bilinçli varlıkların diğer varlıkların oluşumuna benzer bir oluşum içinde olmadığını, onların da Tanrı'nın yaratması sonucunda meydana geldiğini söyler. Dolayısıyla bilinçli varlıkların

52 Swinburne, *The Existence of God*, s. 174.

53 Swinburne, *Tanrı Var mı?*, s. 72.

54 Swinburne, *The Existence of God*, s. 174.

55 Swinburne, *The Existence of God*, s. 198.

56 Reçber, a.g.m., s. 208.

57 Searle, *Zihnin Yeniden Keşfi*, s. 121; Armstrong, D. M., "Searle's Neo-Cartesian Theory of Consciousness", *Philosophical Issues*, c. 1, 1991, ss. 67-71, s. 67.

oluşumunun Tanrı'nın müdahalesi olmadan meydana gelebileceğini belirtir. Diğer bir deyişle evrendeki bilinçli varlıkların doğal süreçler sonucu bilinçsiz varlıklardan meydana gelmiş olması mümkün değildir.

İnsanın bilinçli yaşamı ve sergilenen düzenli ilişkiler yumağı bir açıklamayı zorunlu kılmaktadır. Fakat her şeyi bilimsel verilerle açıklamayı öngören natüralist yaklaşımlar, bu düzenli ilişkilerin nasıl gerçekleştiğini ortaya koymada yetersiz kalmaktadırlar. Çünkü bilim, doğası gereği bunları açıklama yetkinliğine sahip değildir. O zaman bütün bu düzenli işleyişin nasıl gerçekleştiğini açıklamaz bırakmak yerine, bunları bir Tanrı'ya bağlamak daha makul bir yaklaşım gibi görünmektedir.⁵⁸ Swinburne'e göre, zihinsel olaylar ile beyin işlevleri arasındaki ilişkiyi açıklamak için natüralist bir doktrin yeterli değildir ve bunlar arasındaki ilişkinin açıklanmasında teizm daha makul açıklamalar sunmaktadır.⁵⁹

Swinburne'e göre bilim, zihinsel olgular konusunda yasa gibi ifadeleri içermekten yoksun ve bu doğrultuda haklı bir teori oluşturamadığından bilinç kanıtı ortaya çıkmıştır. Çünkü Swinburne'e göre bilim, insanlar ve hayvanların sergiledikleri zihinsel olguların nedenini ve bunların niçin böyle olduklarının açıklamasını yapamadığı gibi bütün zihinsel olguların nasıl beyinsel olgularla ilişkilendirildiğini de açıklayamamaktadır. Bilim adamları, insanların ve hayvanların ruhlarının ne zaman ve niçin böyle fonksiyonlara sahip olduklarının bir açıklamasını ortaya koyamamaktadırlar. Ruhun ve bedenin nasıl etkileşimde buldukları konusunda bazı doğal kanunlar düşünülebilir. Fakat Swinburne'e göre böyle kanunlar yoktur ve neticede bilim adamının böyle bir kanun bulması da mümkün değildir.⁶⁰

İnsan zihninin materyalist-natüralist paradigma içerisinde açıklanamayan en önemli özelliği bilinçtir. İnsan, bir nöron destesinden başka bir şey değilse, sübjektif deneyimimiz, farkındalığımız, benliğimiz gibi zihinsel fenomeni gösteren bilinç durumları ne anlama gelmektedir?⁶¹

Ateist olduğunu belirten bir çok filozof ve bilim adamı, insanı özgür kılan bilinci kesinlikle açıklayamadığını itiraf etmektedir.⁶² Hatta Richard Dawkins bu durum karşısındaki acizliğini 'Tanrı kahretsin' diyerek dışa vurmaktadır. Yine biyolog Lewis Wolpert, bilinçle ilgili tartışmalardan özellikle uzak dur-

58 Aktürk, *a.g.e.*, s. 98.

59 Wynn, *a.g.m.*, s. 142; Moreland, *a.g.e.*, s. 29.

60 Swinburne, *The Evolution of the Soul*, s. 155 vd.

61 Batak, *a.g.e.*, s. 87.

62 Dawkins, Richard-Pinker, Steven, "Is Science Killing the Soul", *The Guardian-Dillons Debate*, Edge 53, <http://www.edge.org/documents/archive/edge53.html> (15.02.2013)

duğunu belirtmektedir.⁶³ Filozof Geoffrey Medell'in de dediği gibi, bilincin ortaya çıkması, maddeciliğin cevap veremediği bir gizemdir.

Zihni, materyalist anlayış ile açıklamaya çalışan katı natüralist bilim adamı Francis Crick de, bilincin bilimsel olarak nasıl açıklanabileceği konusunda açık seçik bir çözüm öneremediğini itiraf eder.⁶⁴ Hatta, o, "Bilinç öyle bir konu ki sorunun ne olduğu üzerinde bile ortak görüş yok. Yola birkaç önyargıyla çıkılmaksızın bir yere varılamıyor"⁶⁵ ifadelerini kullanmaktadır. Zihnimizdeki kırmızıyı görme deneyimi gözümüze ışığın gelmesinden ve sinirlerin bunu beyne iletmesinden, gıdıklanma deneyimimiz derimize temastan ve sinirlerin beyne bunu iletmesinden, sıkıntı ve mutluluk deneyimlerimiz buna sebep olan dışsal sebep ve düşüncelerden tamamen farklıdır. İşte bu kırmızıyı görme ve gıdıklanma bilincinin, maddeye indirgenmesine, moleküllerin hareket veya nöronların fonksiyonlarıyla açıklanmasına imkan yoktur. Bilincin maddeye indirgenmesindeki imkansızlık materyalizm için en önemli problemdir. Bu problem yüzünden bazı materyalistler bilincin varlığını inkar etme yoluna gitmişlerdir. Materyalizmin bu en uç formuna eleyici materyalizm denir. Bilincin indirgenemezliği, insan zihninin en önemli özelliği olan bilincin, materyalist bir açıklamasının yapılamaması ve burada bir boşluğun bulunması demektir. Bu boşluğun düalist yaklaşımla doldurulabileceği endişesi eleyici materyalizmin en önemli çıkış sebebidir.⁶⁶

Searle, eleyici materyalizmin akla ve sağduyuya en aykırı yaklaşım olduğu kanaatindedir. O, zihinsel fenomenlerin temelde bilinçle bağlantılı olduğunu ve bilincin de öznel olduğunu, bunun sonucunda zihinsel olanın ontolojisinin 'birinci şahıs ontolojisi' olarak değerlendirilmesi gerektiğini söyler.⁶⁷ Buradan şu sonucu çıkarabiliriz: Hiç kimsenin bilinci nesnel bir gözlem konusu olamaz. Oysa geniş kabul gören bilim metodolojisine göre bilim nesnedir; olgular üçüncü şahısların gözlemine açıktır. Eğer 'bilince' bu metodoloji ile yaklaşırsak bilinci, ya eleyici materyalistler gibi tamamen yok kabul eden ya da davranışçılar gibi sadece bireylerin dıştan gözüken davranışlarıyla ilgilenip, bilinci işin içine hiç katmayan yaklaşımları benimsemek durumunda kalırız ki bu durumda zihnin en önemli özelliği olan 'bilinç' açıklanmamış ve sağduyuya aykırı bir şekilde yok sayılmış olur.⁶⁸

63 Flew, Antony, *Yanılmışım Tanrı Varmış*, (çev. H. Kaya, Z. Ertan), Profil Yayınları, İstanbul, 2009, s. 163.

64 Crick, Francis, *Şaşırta Varsayım*, (çev. Sabit Say), TÜBİTAK, Ankara, 2000, s. iii.

65 Crick, a.g.e., s. iv; Batak, a.g.e., s. 93.

66 Taslaman, a.g.m., s. 8.

67 Searle, a.g.e., s. 36.

68 Searle, a.g.e., s. 131 vd.; Searle, *Zihin Dil Toplum*, s. 59-61.

Searle gibi David Chalmers'e göre de bilinçle ilgili asıl sorun, öznel deneyim sorunudur. Her algıladığımızda ya da düşündüğümüzde, zihnimizde bir bilgi işlem süreci yer alır, ama bunun yanında öznel bir algı ya da düşünme deneyimi de vardır. Ne zaman bilinçten bahsedilse bu bilince sahip bir öznen de bahsedilmesi gerekir. Yani bilinç, içsel bir yaşamı olan özneyi gerekli kılar. Chalmers, bilinçle ilgili sorunların çeşitliliğini belirtirken bilincin tek bir olguyla ilişkili olmamasından ve anlamının bulanık olmasından kaynaklandığını söyler. Chalmers'e göre bilinçle ilgili sorunların çoğu bilincin açıklamaya çalıştığı olgularla ilgili sorunlardır.⁶⁹

Amerikalı filozof J. P. Moreland, İngiliz natüralist felsefeci Colin McGinn'in bilincin nasıl ortaya çıktığı sorusunu şöyle yanıtlamaktadır:

Sorun şurada ki, yokluktan bir şey var olamaz. İşte bu kadar basit. Eğer Tanrı yoksa, tüm kâinatın tarihi, canlı varlıklar ortaya çıkana kadar, bilinçsiz ve cansız maddenin tarihi olacaktır. Hiçbir düşünce, inanç, duyu, his, serbest fiil, seçim, amaç yoktur. Basitçe, fizik ve kimya yasalarına göre oluşan, bir maddî olayı takip eden başka bir maddî olay olacaktır. Öyleyse maddeden tamamen değişik bir şey -bilinçli, canlı, düşünen, hisseden, inanan varlıklar- nasıl ortaya çıkıyor? Bu, yokluktan bir şeyin var olmasıdır. Ve ana sorun da burada. Fiziksel bir maddeyi fiziksel bir işlemde geçirirseniz, onların değişik bir formunu elde edersiniz. Mesela, bir kap suyu ısıtma işlemine tabi tutarsanız, yeni bir ürün yani buhar elde edersiniz ki bu da suyun değişik bir formudur, ama hâlâ fizikseldir. Ve dünyanın geçmişinde yalnızca fiziksel maddelere uygulanan fiziksel işlemler varsa, sonunda elinizde yine çok daha karmaşık da olsa fiziksel maddeler kalır. Ama, kesinlikle tamamen fiziksel olmayan bir şey elde edemezsiniz. Bu, tamamen değişik bir türe sıçramak olur. Phillip Johnson'un dediği gibi, eninde sonunda, ya 'başlangıçta parçacıklar vardı' ya da 'başlangıçta Logos (ilahi akıl) vardı' dersiniz. Eğer parçacıklarla başlarsanız, kâinatın tarihi parçacıkların değişik şekillenmeleriyle ilgili bir hikâye olur ve sonunda parçacıkların karmaşık bir düzenlemesiyle karşılırsınız, ama sadece parçacıklar. Akıl ya da bilinç değil. Halbuki sonsuz bir akılla başlarsanız, sonlu zihinlerin nasıl var olduklarını açıklayabilirsiniz. Bu mantıklıdır. Mantıklı olmayan, -ve bir çok ateist evrimcinin doğru kabul ettiği- cansız,

⁶⁹ Chalmers, David, "Facing up to the Problem of Consciousness", *Philosophy of Mind: A Guide and Anthology*, (ed. John Heil), Oxford University Press, Oxford, 2004, s. 618.

*bilinçsiz maddeden oluşan varlığa, bir zihnin aniden yerleşmesidir.*⁷⁰

Bilincin varlığını ilk sebep olan Sonsuz Varlık'a dayandıran Moreland, Lee Strobel ile yaptığı röportaja şöyle devam etmektedir:

*Eğer maddilik doğruysa, bilinç gerçekten var olamaz, çünkü kişinin kendi gözünden bakılması gereken bilinçli durumlar diye bir şeyden söz edemezdik. Yani, eğer her şey madde olsaydı, tüm evreni bir grafikte ifade edebilirdin, her yıldızı, ayı, her dağı, Lee Strobel'in beynini, böbreklerini ve diğer her şeyi yerli yerine oturtabilirdiniz. Çünkü eğer her şey maddeden ibaretse, o zaman her şeyi üçüncü şahsın bakış açısıyla ifade edebilirsiniz. Ama biliyoruz ki bizim, birinci şahıs, yani öznel bir bakışımız var. Demek ki maddecilik doğru olamaz. Yine maddilik doğruysa özgür iradenizin olmaması gerekir. Çünkü madde tamamen tabiat kanunlarına bağlıdır. Herhangi bir maddî nesneye bak, mesela bir bulut... Bu sadece maddî bir nesnedir ve hareketi tamamen hava basıncı, rüzgârın hareketi ve benzer kanunlara bağlıdır. Demek ki, eğer ben maddî bir nesneysem, yaptığım her şey, çevrem, genetik yapım ve benzeri şeylerle sabit ve bellidir. Bu demektir ki ben, aslında seçim yapmakta özgür değilim. Ne olacağı, çevre ve durum tarafından önceden belirlenmiş. Öyleyse siz beni davranışlarımdan nasıl sorumlu tutarsınız, madem ki ben nasıl davranacağımı belirlemede özgür değilim, yani maddeciler doğruysa, özgür iradeye güle güle. Onların bakışında, biz tabiat kanunlarına ve programımıza göre hareket eden çok karmaşık bilgisayarlardan ibaretiz. Ama hatalı oldukları gün gibi ortada. Bizim özgür irademiz var. Hepimiz kendi içimizde bunu biliyoruz. Biz, yalnızca maddî bir beyinden ibaret değiliz.*⁷¹

Charles Darwin, doğada önemli oranda değişimin mümkün olduğunu savunmak için evrimin doğruluğunu önceden kabul etmişti. Ama yine de bu, evrimin böylesine büyük bir değişimi nasıl başarabildiği sorusunu cevapsız bırakmıştır. Böylece hayli temel bir soru gündemde kalmaya devam etmektedir. Değişimin mekanizması nereden gelmektedir? Ya da evrendeki bu düzenli hayatın kaynağı nedir?

⁷⁰ Moreland, James P., *Consciousness and the Existence of God: A Theistic Argument*, Routledge, New York, 2008, s. 5; Strobel, *a.g.e.*, s. 356 vd.

⁷¹ Strobel, *a.g.e.*, s. 345 vd.

Evrım, onun nereden geldiğini anlamadan biyolojik değişimin varlığını ön kabul olarak benimser. Değişimin nasıl meydana geldiğini biliyoruz ama onun ardındaki kaynağı bilmiyoruz. Çünkü evrim bizlere sadece değişimin nasıl kullanıldığını değil, aynı zamanda tüm hayatın nasıl meydana geldiğini de söylemeyi önermektedir. O halde evrimin, sonuçta kendisinin motoru olduğu kabul edilen böylesine uyumlu bir mekanizmayı nasıl ürettiği sorulması gereken soruların başında gelmektedir. Teist paradigma bunu ilâhî bir inayete bağlamaktadır.⁷² Darwinci ve biyolojik anlamda evrim, yaşamın bütünüyle doğal koşulların etkisiyle inorganik maddeden çıktığı düşüncesine dayanır. Fakat bilimsel açıdan bakıldığında, Darwin'in zamanından günümüze yaşamın kaynağı ve canlı organizmaların yapısı alanında büyük gelişmeler olmuştur ve bunların en önemlisi de çağdaş bilimin yaşamın moleküler bir olgu olduğuna dair saptamasıdır. Buna göre, her organizma bir makinenin değişik parçaları gibi işlev gören moleküllerden oluşmaktadır.⁷³ Reçber'e göre Darwinci kuram değişik canlılarda gözlemediğimiz biyolojik yapıların tabiatı noktasında teleolojik kanıtın dayandığı akıllı tasarım düşüncesini çürütmek bir yana, bu konuda doyurucu bir açıklama bile sunmamaktadır.⁷⁴

Bilincin gizemi ve maddî kökeni konusunda zorluklara değinen Colin McGinn, 'Büyük Patlama'dan milyonlarca yıl sonra evrenin, yaşam ve zihin olmaksızın, uzayda asılı kaba bir madde olarak var olmaya devam ettiğini, nihayetinde bu gezegende yaşamın evrildiğini ve organik beyinlerin ortaya çıktığını, bu yavaş gelişimin, maddenin fiziksel ve biyolojik yasalar çerçevesinde yeniden organize olması ile gerçekleştiğini ve maddenin doğal seçim yoluyla bir tür tasarım da sergilediğini ifade etmektedir. Fakat ona göre, bilincin varlığı bu yolla açıklanamamaktadır.⁷⁵ O, *The Mysterious Flame: Conscious Minds in a Material World* adlı eserinde şunları söylemektedir:

Ancak bilinç ile ilgili Darwinci açıklama, maddenin bilinçli bir varlığı yaratmak için böylesine nasıl organize olabildiği konusunda bulanık olması gibi basit bir nedenden ötürü, bilmemiz gerekeni bize söylemez. Problem ham maddelerdedir. Bilinç ile birlikte, sadece önceki gerçekliğin yeni bir terkiibinden ziyade, sanki yeni bir gerçekliğin evrene enjekte edildiği görülmüyor... Salt

72 Behe, Michael J., *Darwin'in Kara Kutusu*, (çev. Burcu Çekmece), Aksoy Yayınları, İstanbul, 1998, s. 219.

73 Behe, *a.g.e.*, s. 7 vd.

74 Reçber, *a.g.e.*, s. 172.

75 McGinn, Colin, *The Mysterious Flame: Conscious Minds in a Material World*, Basic Books, New York, 1999, s. 12 vd.; McGinn, Colin, "Can We Solve the Mind-Body Problem?", *Mind*, c. 98, sayı: 391, 1989, ss. 349-366, s. 366.

madde, bilinci nasıl meydana getirebiliyor? Evrim, biyolojik doku suyunu bilinç şarabına nasıl dönüştürdü? Bilinç, evrendeki radikal bir yenilik gibi görünüyor...⁷⁶

McGinn'in bilinç konusundaki soruları yanıtlanamamasına Danwinci filozof Michael Ruse şu ifadelerle katılmaktadır:

Bir tutam atomun niye düşünce kabiliyeti olsun ki? Niye ben, şu yazıyı yazarken bile, ne yaptığım üzerinde düşünebiliyorum; ya da niye siz, yazdıklarımı okurken, ileri sürdüğüm fikirler hakkında, benimle aynı fikirleri paylaşarak ya da onları reddederek, hoşnutsuzlukla veya canınız sıkılarak, bana karşı çıkmaya hazırlanarak veya fikirlerimin buna bile değmeyeceğini düşünerek kafa yorabiliyorsunuz ki? Kimsenin, hele de bir Darwinistin, bu sorulara bir cevabı yoktur. Mesele şu ki, bu sorulara bilimsel bir cevap verilemez.⁷⁷

Darwinist ve materyalist düşünürlerin bu tarz açıklamalarından cesaret alan Moreland da bilincin kökeninin asla açıklanamayacağını iddia etmektedir:

Darwinist evrim, hiçbir zaman bilincin kökenini açıklayamayacak. Belki Darwinistler bilincin zaman içinde hangi süreçlerden geçtiğini açıklayabilirler, çünkü bilincin sebebi olduğu davranışlar, hayatta kalmada önemli bir etkidir. Ancak, bilincin kökenini kesinlikle açıklayamazlar.⁷⁸

Moreland, Darwin ve savunucularının zihnin kökenini açıklayamayacağına ısrar etmektedir. Ona göre bilinç, maddî beyne kesinlikle indirgenemez. Bu demektir ki, ateistlerin anlattığı teoriler eksik ve yanıltıcıdır. Halbuki buna alternatif bir açıklama daha var ve konuyu tam anlamıyla aydınlatıyor: Bilincimiz daha büyük bir Bilinç'ten gelmiştir.⁷⁹

Antony Flew da önceden katı bir ateist iken evrenin büyük bir 'Zeka' ile başlatıldığına inancını itiraf etmesiyle birlikte, 'insanın bilinç, düşünme, anlama ve anlam verme kabiliyeti, daha da önemlisi bir benliğin oluşumu, Tanrı fikrini ya da bunların varlığını gerekli kılmaktadır'⁸⁰ görüşünü savun-

76 McGinn, *a.g.e.*, s. 13 vd.; Moreland, *a.g.e.*, s. 96; Strobel, *a.g.e.*, s. 356.

77 Ruse, Micheal, *Can a Darwinian Be a Christian?*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, s. 73.

78 Strobel, *a.g.e.*, s. 364.

79 Strobel, *a.g.e.*, s. 364.

80 Flew, *a.g.e.*, s. 89, 96.

maya başlamıştır. Flew, Tanrı fikri ve benliğin gelişmesini mümkün kılan bilinç, dil, anlam ve benliğin kaynağı olan bir gücün varlığı, insana bunları kabul ettirmeyi zorlamaktadır demektedir. Flew, *Yanılmışım Tanrı Varmış* adlı eserinde materyalist düşüncenin bilimsel yollarla bilinci açıklama konusundaki başarısızlığını şöyle ifade etmektedir:

Hepimizin farkında olduğu en temel gerçeklik, insanın kişiliğidir ve bu kişiliğin anlaşılması yaşamın kaynağına dair bütün sorular hakkında düşünceler sunar ve bütün olarak bu gerçeklikten anlam çıkarır. Benliğin fizik ya da kimya açısından açıklanması şöyle dursun, tanımlanmasının bile mümkün olmadığını biliyoruz. Bilim benliği keşfetmez, benlik bilimi keşfeder. Benliğin varlığını açıklayamayan hiçbir evren tarihinin tutarlı olamayacağını biliyoruz.⁸¹

Flew'a göre bilim, doğanın Tanrı'ya işaret eden üç boyutuna ışık tutmaktadır. Birincisi doğanın kanunlara uyduğu gerçeği; ikincisi, hayat boyutu yani maddeden kaynaklanan ve zekice organize edilip amaca yönelik hareket eden varlık boyutu; üçüncüsü de doğanın varlığıdır.⁸²

Swinburne'e göre, evrenin başlangıcına dair yapılan bilimsel araştırmalar 'Büyük Patlama' esnasında mevcut bulunan madde-enerjinin yaşamın ortaya çıkışına imkân verecek belli bir yoğunluk ve gerileme hızına sahip olma noktasında ince bir şekilde ayarlandığını göstermektedir. Öyle ki bu ayarlama milyonda bir farklılık canlıların ortaya çıkışını sağlayan evrimsel bir sürece engel olabilirdi. Bütün bunlar dikkate alındığında evrendeki bu düzenliliğin bir tasarımcısı olduğunu düşünmek için iyi birer neden oluşturmaktadır.⁸³

Materyalist düşünceye göre zihinsel olaylar ile kişisel açıklamayı ilgilendiren diğer faktörler tam olarak belirtilemese de bilimsel açıklamalarla anlaşılabilirler. Fakat Swinburne'e göre materyalist doktrinin başarılı olabilmesi için önündeki engelleri kaldırması gerekmektedir. Çünkü insanın varlığının ve davranışlarının temelde bilimsel açıklamalarla tanımlanamayacak yönleri vardır. O halde insanın varoluşunu ve işleyişini açıklamak için başka uygun açıklama yolları aramalıyız. Bu noktada Swinburne'e göre, insanın varlığını ve işleyişini açıklamak için teist açıklamalar bilimsel açıklamalardan çok daha açıklayıcı ve anlamlıdır.⁸⁴ Swinburne'e göre fiziko-kimyasal yaklaşımlar,

81 Flew, *a.g.e.*, s. 167 vd.

82 Flew, *a.g.e.*, s. 90.

83 Swinburne, *a.g.e.*, s. 55.

84 Swinburne, *The Existence of God*, s. 161.

sözgelimi hayvanların genlerinin nasıl onların sinir sistemlerine neden olduğunun veya genlerdeki mutasyonun hayvanların yavrularının farklı bir sinirsel sisteme nasıl sahip olduklarının bir açıklamasını verebilir. Fakat fizik ve kimyanın açıklayamayacağı bazı durumlar da vardır. Bir duyumun kırmızılık olarak değil de mavilik olarak duyumsanması, bir kokunun diğerinden fazla kokması, bir gülün niçin pembe görüldüğü bunların fizik ve kimya tarafından açıklanamayacak oluşları bu tür zihinsel hadiselerin fiziksel hadiseler gibi fizik ve kimyanın çalışma alanına giremiyor olmasındandır. Dolayısıyla fizik ve kimya gibi bilimler ancak açıkça görünen fiziksel şeylerin açıklanmasıyla ilgilendirler. Bundan hareketle zihinsel nitelikler fiziksel niteliklerden farklıdır ve fiziksel nitelikler ile zihinsel nitelikler arasında birden çok ilişki varsa da, fizik ve kimya “bu ilişkinin diğer ilişkilerden daha çok” tercih edilmesinin açıklamasını yapamaz. Çünkü zihinsel nitelikler fizik ve kimyanın maddî konularının dışında yer almaktadırlar.⁸⁵

Evrenin bir ‘Zihin’ tarafından tasarlanmadığı düşüncesini eleştiren William Paley, meşhur saat örneğini vermektedir:

Bir fundalıktan geçerken ayağımı bir taşa çarptığımı ve bu taşın oraya nasıl geldiğinin bana sorulduğunu farz ediniz. Aksini gösterecek bir şeyler bilmediğim için vereceğim olası cevaplardan biri, taşın ezelden beri orada olduğunu. Bu yanıtın saçmalığını göstermek çok kolay olmayacaktır. Fakat diyelim ki, yerde bir saat buldum ve saatin nasıl olup da orda olduğunu sorguluyorum. Biraz önceki yanıt yani saatin ezelden beri orda durmakta olduğu aklımın köşesinden geçmeyecektir.”⁸⁶

Paley saatte gözlemlediğimiz kurgu ve nizamı aynen tabiatta da gözlemleyeceğimizi fakat tabiattaki nizamın saattekinden daha büyük, daha mükemmel ve daha kusursuz olduğunu söylemektedir.⁸⁷

“Nasıl ki saat gibi modern bir aracın tasarımı ve zanaatçılığı, dikkatli ve kararlı çalışmayı gerekli kılıyorsa, bir insan bedeni de bir yaratıcının ne kadar gerekli olduğunu göstermektedir.”⁸⁸

85 Swinburne, *The Evolution of the Soul*, s. 186.

86 Paley, William, *Doğal Teoloji*, (çev. Cafer S. Yaran), Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi içinde (ed. C. S. Yaran), Etüt Yayınları, Samsun, 1997, s. 79 vd.

87 Aslan, Adnan, *Tanrı'nın Varlığına Dair Argümanlar*, İSAM Yayınları, İstanbul, 2006, s. 86.

88 Paley, *a.g.e.*, s. 81.

Sonuç olarak insanın birbirine indirgenemeyen iki temel bileşenden oluştuğunu kabul eden düalizm sorununun merkezinde bilinç kavramı yer almaktadır. Son zamanlarda bilim, maddî dünya hakkında hayal olarak görülen bir çok bilgiyi açığa çıkardığı halde zihnin fiziksel olgularla nasıl ilişki kurduğu konusunda henüz doyurucu bir açıklama ortaya koyamamaktadır. Bu yüzden zihin-beden ilişkisi konusunda bir çok farklı görüşe rastlamak mümkündür. Zihin-beden ilişkisinde önemli bir noktada bulunan bilinci anlamak, aynı zamanda varlığa dair en temel soruların yanıtını ortaya koymak demektir. “Ben neyim?”, “İnsan kimdir?”, “Hayatın anlamı nedir?” gibi soruların yanıtı, bilincin açıklanmasıyla yakından ilgilidir. Bu noktada yanıtlanması gereken temel soru şudur: Akılsız bir evren nasıl olur da özgün amaçları ve istemli hareketleri olan varlıklar yaratabilmektedir? Eğer evren, bilinci olmayan ölü bir maddeyle var olmuşsa nasıl olur da bizler tümüyle cansız varlıklarda olmayan bilinç, yaşam, düşünce, hissetme, inanma gibi tamamen farklı niteliklere sahip olabiliriz? Pek çok bilim adamı, bilimin kurallarıyla insanlardaki bilincin nasıl oluştuğunun açıklanamadığını kabul etmektedir. Materyalist düşünce de, evrenin nasıl var olduğuna dair doyurucu bir açıklama getirememekte ve bu konudaki acizliklerini itiraf etmektedirler. Materyalist düşüncenin bu başarısızlığı, yeni teorilerin yolunun açılmasını sağlamıştır. Dolayısıyla ortaya çıkan iddia, evrenin ve yaşamın ancak akıllı bir tasarımcının ürünü olarak görülürse anlaşılabilir. Teizme göre kozmosun kaynağı ve devam eden varlığı, Tanrı'nın niyetli faaliyeti ile açıklanabilir. Bu niyetlilik, zihnin olmadığı bir arka plana ait değildir. İnsanı bilincin arkasında, Tanrı vardır. Madde, enerji, bilinç ve mekân-zaman yasaları arasındaki bağıntılar, ilâhî faaliyetin ürünüdürler. Teknoloji sınırlarının ötesinde olan evrendeki mükemmel biyolojik sistemler, her şeye Kâdir bir Yaratıcı'nın var olduğunu da bizlere göstermektedir. Michael J. Behe'nin ifadesiyle her şey tek kelimedede gizlidir: Tasarım.

Kaynakça

- Aktürk, Eyüp. *Richard Swinburne'de Bilinç Kanıtı*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2005.
- Armstrong, D. M. “Searle's Neo-Cartesian Theory of Consciousness”, *Philosophical Issues*, c. 1, 1991, ss. 67-71.
- Aslan, Adnan. *Tanrı'nın Varlığına Dair Argümanlar*, İSAM Yayınları, İstanbul, 2006.
- Batak, Kemal. *Naturalizm Çıkmazı*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2011.
- Behe, Michael J. *Darwin'in Kara Kutusu*, (çev. Burcu Çekmece), Aksoy Yayınları, İstanbul, 1998.

- Chalmers, David. "Facing up to the Problem of Consciousness", *Philosophy of Mind: A Guide and Anthology*, ed. John Heil, Oxford University Press, Oxford, 2004.
- Churchland, Paul M. *Madde ve Bilinç*, (çev. Berkay Ersöz), Alfa Yayınları, İstanbul, 2012.
- Crick, Francis. *Şaşırtan Varsayım*, (çev. Sabit Say), TÜBİTAK, Ankara, 2000.
- Dawkins, Richard-Pinker, Steven. "Is Science Killing the Soul", *The Guardian-Dillions Debate*, Edge 53, <http://www.edge.org/documents/archive/edge53.html> (15.02.2013)
- Dennett, Daniel. *Consciousness Explained*, The Penguin Press, London, 1991.
- Descartes, Rene. *İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler*, (çev. Mehmet Karasan), MEB Yayınları, İstanbul, 1998.
- _____ *Metot Üzerine Konuşma*, (çev. Sahir Sel), Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1994.
- Durakoğlu, Abdullah-Ay, Volkan. "Descartes ve Searle'de Zihin Problemi", *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, Bahar 2012, sayı: 13, ss. 187-200.
- Flew, Antony. *Yanılmışım Tanrı Varmış*, (çev. H. Kaya, Z. Ertan), Profil Yayınları, İstanbul, 2009.
- Foster, John A. "A Defence of Dualism", *Philosophy of Religion*, (Ed. William L. Craig), Rutgers University Press, New Jersey, 2002.
- Hossack, Keith. "Self-Knowledge and Consciousness", *Proceedings of the Aristotelian Society*, c. 102, sayı: 202, 2004, ss. 163-181.
- İmamoğlu, Tuncay. *Modern Batı Düşüncesinin Felsefi Temelleri*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2013.
- Koç, Turan. *Ölümsüzlük Düşüncesi*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1991.
- Locke, John. *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, (çev. Vehbi Hacıkadiroğlu), Kabcacı Yayınevi, İstanbul, 1992.
- Mackie, John L. *The Miracle of Theism*, Clarendon Press, Oxford, 1982.
- Malebranche, Nicolas de. *Hakikatin Araştırılması I-VI*, (çev. Miraç Katırcioğlu), MEB Yayınları, İstanbul, 1997.
- McGinn, Colin. *The Mysterious Flame: Conscious Minds in a Material World*, Basic Books, New York, 1999.
- _____ "Can We Solve the Mind-Body Problem?", *Mind*, c. 98, sayı: 391, 1989, ss. 349-366.
- Moreland, James P. *Consciousness and the Existence of God: A Theistic Argument*, Routledge, New York, 2008.
- Özlem, Doğan. *Siyaset Bilim ve Tarih Bilinci*, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1999.
- Paley, William. *Doğal Teoloji, Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi*, (ed. ve çev. Cafer S. Yaran), Etüt Yayınları, Samsun, 1997.
- Peterson, Michael vd. *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, (çev. Rahim Acar), Küre Yayınları, İstanbul, 2009.

Reçber, Mehmet Sait. “Düalizm, Swinburne ve Foster”, *İslâmî Araştırmalar*, c. 13, sayı: 2, 2000, ss. 203-208.

_____ *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*, Kitabiyat Yayınları, Ankara, 2004.

Rolston, Holmes. “Bilim ve Değer”, *Din ve Bilim*, (ed. ve çev. Cafer Sadık Yaran), Sidre Yayınları, Samsun, 1997.

Sayan, Erdinç. “Bilinç”, *Felsefe Ansiklopedisi*, c. 2, (ed. Ahmet Cevizci), Etik Yayınları, İstanbul, 2004.

Seager, William. “A Brief History of the Philosophical Problem of Consciousness”, *The Cambridge Handbook of Consciousness*, (eds. P. D. Zelazo, M. Moscovitch, E. Thompson), Cambridge University Press, Cambridge, 2007, ss. 9-33.

Searle, John. *Akullar Beyinler ve Bilim*, (çev. Kemal Bek), Say Yayınları, İstanbul, 1996.

_____ *Bilinç ve Dil*, (çev. Muhitin Macit, Ferruh Özpilavcı), Litera Yayıncılık, İstanbul, 2005.

_____ *Zihin Dil Toplum*, (çev. Alaattin Tural), Litera Yayıncılık, İstanbul, 2006.

_____ *Zihnin Yeniden Keşfi*, (çev. Muhittin Macit), Litera Yayıncılık, İstanbul, 2008.

Shaffer, Jerome A. *Zihin Felsefesi Açısından Bilinç, Ruh ve Ötesi*, (çev. Turan Koç), İz Yayıncılık, İstanbul, 1991.

Shoemaker, S.-Swinburne R., *Personel Identity*, Basil Blackwell Publishing, Oxford, 1984.

Strobel, Lee. *Hani Tanrı Ölmüştü?*, (çev. S. L. Atalay, R. Şahin), Ufuk Yayınları, İstanbul, 2011.

Swinburne, Richard. *The Evolution of The Soul*, Oxford University Press, Oxford, 1986.

_____ *Tanrı Var mı?*, (çev. Muhsin Akbaş), Arasta Yayınları, Bursa, 2001.

_____ *The Existence of God*, Clarendon Press, Oxford, 1979.

_____ “Substance Dualism”, *Faith and Philosophy*, c. 26, sayı: 5, 2009, ss. 501-513.

_____ “Dualism Intact”, *Faith and Philosophy*, c. 13, sayı: 1, January 1996, ss.68-77.

Taslaman, Caner. “Beden-Ruh Düalizmine Teolojik Agnostik Tavır”, http://www.canertaslaman.com/wp-content/uploads/2011/10/caner_taslaman_makale_bedenveruh-1.pdf (08.02.2013).

Tura, Saffet Murat. *Histerik Bilinç*, Metis Yayıncılık, İstanbul, 2007.

Urhan, Veli. *İnsanın ve Tanrı'nın Kişiliği, Bilinçlerarası İlişki*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2002.

Yasa, Metin. *Felsefi ve Deneysel Dayanaklarla Ölüm Sonrası Yaşam*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2001.

Warburton, Nigel. *Felsefeye Giriş*, (çev. Ahmet Cevizci), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2000.

Wisdom, John. *Problems of Mind and Matter*, Cambridge University Press, New York, 1934.

Wynn, Mark. "Emergent Phenomena and Theistic Explanation", *International Philosophical Quarterly*, c. 39, sayı: 2, June 1999, ss. 141-155.

ENVÂRU'L-ÂŞİKÎN'DE BULUNAN BAZI HADİSLERİN MÜSLÜMANLARIN DİNİ ANLAYIŞLARINA ETKİLERİ ÜZERİNE (**)

Ahmet Emin SEYHAN (*)

ÖZ

Bu çalışmada “Envâru'l-Âşikîn”de bulunan bazı hadislerin Müslüman Türk halkının dinî anlayışlarına etkileri konusu ele alınmıştır. Eserde yer alan bazı zayıf ve mevzû hadislerin Müslümanların algı dünyalarına çok yanlış mesajlar verdiği, İslâm'ın özüne aykırı anlayışlara neden olduğu ve toplumun din algısını olumsuz yönde etkilediği görülmektedir. Bu tür rivâyetler geçmişte olduğu gibi günümüzde de Müslümanların dinî anlayışlarını olumsuz anlamda etkilemektedir. Dolayısıyla yüzyıllardır insanların zihinlerine yerleştirilen yanlış anlayışların düzeltilebilmesi için Kur'an ve Sünnet bütünlüğü içerisinde meselelere yaklaşılması ve bu rivâyetlerin tarafsız bir gözle değerlendirilip gerçek değerlerinin ilmî çalışmalarla ortaya konulması şarttır. Bu nedenle hadis tenkid metodolojisinin objektif kriterlerine bağlı kalınarak kritiği yapılan ve güvenilirliği kanıtlanan hadislere itibar edilmesi, güvenilir olmayanlarının ise terk edilmesi uygun olacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Envâru'l-Âşikîn*, din, kader, cin, zulüm, kadın.

ABSTRACT

On the Effects of the Understanding of Religion of Muslims Some Hadiths in the Envâru'l-Âşikîn

In this study, it is discussed that the effects of some hadiths that in Envâru'l-Âşikîn and deeply affected the understanding of religion of Muslim Turkish people. Both weak and fabricated hadith have gave very wrong messages to Muslims

* Bu makale tarafımdan hazırlanan XV. Y.Y. Osmanlı Popüler Dini Edebiyatındaki Fiten Hadislerinin Tahric ve Tenkidi (*Envâru'l-Âşikîn Örneği*), (SDÜ SBE, Isparta 2006) adlı doktora tezi esas alınarak yazılmıştır. Makalenin içerik açısından olgunlaşmasına görüş ve önerileriyle katkı sunan değerli meslektaşlarım Prof. Dr. Ruhattin Yazoğlu, Yrd. Doç. Dr. Ayhan Hıra, Yrd. Doç. Dr. Hikmet Koçyiğit ve isimlerini bilemediğim çok muhterem hakemlere teşekkürü borç bilirim.

** Yrd. Doç. Dr., Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Öğretim Üyesi,
ahmeteminseyhan@gmail.com

subconscious, led to understandings that contrary to the spirit of Islam. This type of some hadiths, today as in the past, profound impact on the world of the Muslims mind and complicate proper understanding of religion. Thus it is required that to approach the issues in the integrity of the Qur'an and Sunnah, these narrations must be made a neutral evaluation and reveal to the real values with scientific studies in order to eliminate the negative approaches that placed in the minds of people for centuries. In this respect, it is considered to be appropriate that must be accredited hadiths, to be made in the critique of scientific measurements of hadith methodology, and must be abandoned the rest of the hadiths.

Keywords: *Envâru'l-Âşikîn, religion, destiniy, genie, oppression, woman.*

Giriş

Hz. Peygamber müminler için örnek olan ve ittibâ edilmesi emredilen son peygamberdir. O, Allah tarafından kendisine bildirilenleri inananlara tebliğ etmiş ve kendisi de bizzat yaşayarak örnek olmuştur. Müslümanların dinî anlayışlarının şekillenmesinde Hz. Peygamber'e isnad edilen sahih hadislerin yanı sıra zayıf ve mevzû hadisler de bulunmaktadır. Bu tür problemlerli hadisler Müslümanların dinî anlayışlarını olumsuz anlamda etkilemiş ve etkilemeye devam etmektedir. Bu itibarla doğru bir din anlayışının ikame edilebilmesi için söz konusu rivâyetlerin iyi bilinmesi gerekmektedir. Müslümanları güvenilir dinî bilgilerle aydınlatmak, Kur'an ve Sünnet'in ölçülerini onlara bildirmek maksadıyla mezkûr hadislerin fert ve toplum hayatına etkilerinin tespit edilmesi büyük önem arz etmektedir.

Bu makalede, yaklaşık 550 yıldır Müslüman Türk halkı tarafından ilgiyle okunan/dinlenen, bir başucu kitabı olarak görülen ve dinî anlayışlarının şekillenmesinde önemli rol oynayan "*Envâru'l-Âşikîn*" adlı eserde bulunan bazı hadislerin nasıl anlaşıldığı ve yorumlandığı, Müslümanların dinî anlayışlarına etkilerinin neler olduğu konusuna ağırlık verilmiştir. Makalenin amacı, söz konusu hadislerin Müslümanların dinî anlayışlarına etkilerini tespit etmek, asırlardır oluşmuş bazı yaklaşımlara dikkat çekmek ve çözüme yönelik bakış açılarının geliştirilmesine katkı sağlamaktır.

Mevzû Hadislerin Oluşum Sürecinde Kıssacıların Etkileri

İslâm tarihinde fitne diye anılan ve erken dönemde meydana gelen karışıklıklar nedeniyle Müslümanların çok büyük sıkıntılar yaşadığı bilinmektedir.¹ Böyle bir dönemde Ehl-i kitap ile ilişkiler, fethedilen yerlerdeki kültür-

1 Çelebi, İlyas, *Uzak ve Yakın Gelecekle İlgili Haberler, (Fitne-Melâhim-Kıyâmet Alâmetleri)*, Kitabevi, İstanbul, 2000, 80; Çelebi, "Fitne ve Melâhim", *DİA*, İstanbul, 1996, XIII, 150; Çağrı, Mustafa, "Fitne", *DİA*, İstanbul, 1996, XIII, 158.

lerle münasebetler, İslâm'ı seçen toplulukların atalarından devraldıkları inanç sistemleri ve kültürel miraslarını bir anda terk edememeleri gibi hususlar zayıf ve mevzû hadislerin ortaya çıkışına müsait zemin hazırlamıştır. Bu hadisleri araştırmadan nakleden kimseler yüzünden Müslümanların zihin dünyalarında yanlış dinî algılar oluşabilmiştir. Bu rivâyetlerin neden olduğu olumsuz fikir ve düşünceler ilerleyen yıllarda kıssacıların sermayesini oluşturmuş ve “ahlâkî öğüt” gagesiyle yazılan birçok esere bu rivâyetler girebilmiştir.²

Bu kıssacıları yakından gözlemleyen Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) adı geçen rivâyetleri ve uydurma kıssaları nakledenleri insanların en yalancıları olarak tanımlamıştır.³ Hicri III. asrın ortalarından itibaren “kıssacılık” mesleği iyice yaygınlaşmış ve bir kazanç kapısı haline dönüşmüştür. Bu dönemde yaşayan İbn Kuteybe, (ö. 276/889) “*Hadis ilmîne en büyük belanın zındık ve kıssacılardan geldiğini*” ifade etmek mecburiyetinde kalmıştır.⁴ Halkı İslâmî konularda bilgilendirmekten daha çok duygu sömürsü yapan kıssacılar⁵ bol keseden sevap dağıtmak suretiyle İslâm'ın değer ölçülerini çarpıtmışlardır.⁶ İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) hadis uydurmada en büyük belanın kıssacılardan geldiğini söylemiştir.⁷ Hicri III. asrın sonlarına doğru kıssacıların faaliyetlerinin yasaklanmış olması sosyal hayatı olumsuz yönde etkilediklerinin bir göstergesi olarak kabul edilebilir.⁸ Kıssacılığı meslek haline getirenlerin cahil kimseler olduğunu belirten Aliyyü'l-Kârî, (ö. 1014/1605) onların tefsir ve hadis rivâyetinden habersiz olduklarını ifade etmiştir.⁹ Kıssacılar hadis uydurarak, bir kısım hadisleri birbirine karıştırarak veya metinlere ilaveler yaparak dinin

2 Çelebi, *a.g.e.*, 80-81.

3 İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman, *Kitâbu'l-Mevzûât*, Thk., Abdullah Muhammed Osman, Beyrut, 1983, 305; Suyûtî, Celâluddin Abdurrahman b. Ebi Bekr, *Tabzîru'l-Eykâz min Ekâzîbu'l-Vuâz*, Yayına Haz., Ali Toksarı, Kayseri, 1993, 80, 89.

4 İbn Kuteybe, Ebu Muhammed ed-Dineverî, *Tevlû Muhtelifi'l-Hadis*, Thk., Şeyh İsmail el-Esardî, Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1985, 259.

5 Ebû Tâlib el-Mekkî, Muhammed b. Ebi'l-Hasan Ali b. Atiyye el-Hârisî, *Kütü'l-Kulûb fi Muameleti'l-Mahbûb ve Vasfu Tariki'l-Mürîd ilâ Makâmi't-Tevhîd*, (Kalplerin Azığı), (Trc., Muharrem Tan), İz Yay., İstanbul, 1999, II, 120; Suyûtî, *a.g.e.*, 20-21, 27.

6 Uğur, Müctebâ, “Va'z Kıssacılık ve Hadiste Kussâs”, *AÜİFD*, Ankara, 1986, XXVIII, 322-323.

7 İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.*, I, 44.

8 Taberî, Ebû Ca'fer, *Târihu't-Taberî Târihi'r-Rüsûl ve'l-Mülûk*, Thk., Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim, Dârü'l-Meârif, Kâhire, ts., X, 28, 54.

9 Aliyyü'l-Kârî, Nureddin Ali b. Muhammed b. Sultan, *Aliyyü'l-Kârî Mevzûâtı (Zayıf Hadisleri Öğrenme Metodu)*, (Trc., Ahmet Serdaroğlu), İlim Yay., İstanbul, 1986, 63. Ayrıca bkz. Suyûtî, *a.g.e.*, 17, 62. (Suyûtî'nin “*Tabzîru'l-Eykâz min Ekâzîbu'l-Vuâz*” ile “*Tabzîru'l-Havâs min Ekâzîbi'l-Kussâs*” adlı eserlerini yazmasına sebep olanlar, bu gibi cahil kıssacılar dır. Bkz. Suyûtî, *Tabzîru'l-Eykâz*, 14-15).

doğru anlaşılmasına menfî anlamda katkı sağlamışlardır. İbn Kuteybe, kıssacıların avamın dikkatlerini kendilerine çekmek için münker, garîb ve mevzû hadisleri kullandıklarını, hiç duyulmamış, aklın almayacağı veya insanları hüznlendirip gözleri yaşartan rivâyetleri anlattıklarını haber vermiştir.¹⁰ İbn Kuteybe, cennetin abartılarak anlatılıp hayretlerin artırılmasıyla bahşişlerin artışı arasındaki ilişkiye dikkat çekmiştir.¹¹

Kıssacılar, Kur'ân-ı Kerim'in âyetlerini ve Hz. Peygamber'in sözlerini kendi anlayışları doğrultusunda algılamış ve keyfî yorumlar yapmışlardır. Bunlardan bazıları daha da ileri giderek Rasûlullah'ın kesin yasağına rağmen onun otoritesinin arkasına sığınarak söylemediği sözleri ona nispet edebilmişlerdir.¹² Bu kıssacılar, hadis uydurmanın yanı sıra¹³ her türlü asılsız haber ve bozuk fikirlerin yayılmasında da önemli roller üstlenmişlerdir.¹⁴ İslâm âlimleri böyle kıssacılarla her dönemde mücadelelerini sürdürmüş, onların zararlı faaliyetlerini tanıtan eserler kaleme almış ve Müslümanları uyarmışlardır. Günümüzde de bu kıssacıların neden oldukları yanlış dinî anlayışların tekrar edildiği görülmekte olup, Müslümanların bu konularda uyarılıp bilgilendirilmeleri gerekmektedir. Nitekim günümüz hadis araştırmacılarından ed-Dümeynî de mevzû hadislerle ilgili ciltler dolusu eserler telif edilmiş olmasına rağmen bazı cami imamlarının hâlâ uydurma hadisleri insanlara anlattıklarını, bu kimse-lerin hadisleri işittiklerinde tehlil ve tekbir getirerek sevinçten bağıştıklarını, ama onlara sorumluluklarını hatırlatan sahih bir hadis duyduklarında ise hiç

10 İbn Kuteybe, *a.g.e.*, 259-260. Ayrıca bkz. Tahhân, Mahmud, *Teyisirü Mustalâhi'l-Hadîs*, (*Yeni Hadis Usûlü*), (Trc., Cemal Ağırman), Sivas, 1999, 87.

11 İbn Kuteybe, *a.g.e.*, 261-264. Ayrıca bkz. Ebû Reyze, Mahmud, *el-Edva' ale's-Sünneti'l-Muhammediyye ev Difâ' ani'l-Hadîs*, Müessesetü'l-Âlemi li'l-Matbûât, Beyrut, ts., 130; Kırbaoğlu, M. Hayri, "Hz. Peygamber Tasavvurunun Dönüşümü, Paradigma'dan Paragon'a, Paragon'dan Kozmik İlkeye", *IV. Kutlu Doğum Sempozyumu* (19-20 Nisan) Isparta, 2001, 136.

12 Koçyiğit, Talat, *Hadis Tarihi*, Ankara, 1988, 159-160.

13 İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime*, (Çev., Z. Kadiri Ugan), MEB Yay., İstanbul, 1989, I, 30 vd.; Siddîkî, Muhammed Zübeyr, *Hadis Edebiyatı Târihi (Menşei, Tekâmülü, Husûsiyetleri ve Tenkîdi)*, (Trc., Yusuf Ziya Kavakçı), İrfan Yayınevi, İstanbul, 1966, 64; Ebû Reyze, *a.g.e.*, 140; Aliyyü'l-Kârî, *a.g.e.*, 25-30; A'zamî, Muhammed Mustafa, *Hadis Metodolojisi ve Edebiyatı*, (Trc., Recep Çetintaş), Usûl Yay., Kayseri, 1998, 113; Ebû Gudde, Abdulfettah b. Muhammed, *Sened ve Metin Yönüyle Mevzû Hadisler*, (Trc., Enbiyâ Yıldırım), İnsan Yay., İstanbul, 1995, 66-69, 74; Aydemir, Abdullah, *Tefsirde İsrâiliyyât*, DİB Yay., Ankara, ts., 68; Cirit, Hasan, *Halkın İslâm Anlayışının Kaynakları Vaaz ve Kıssacılık*, Çamlıca Yay., İstanbul, 2002, 219-225.

14 Ünal, Yavuz, *Hadisin Doğuş ve Gelişim Tarihine Yeniden Bakış*, Etüt Yay., Samsun, 2001, 344; Başaran, Selman, *Hadislerin Türk Atasözlerine Tesiri*, Uludağ Üniversitesi Basımevi, Bursa, 1994, 143.

işitememiş gibi ilgisiz kaldıklarını ifade etmektedir.¹⁵ Bu itibarla, Kur'ân-ı Kerim ve Sünnet'ten hiçbir dayanağı olmayan mevzû hadis ve kıssalar, Müslümanların İslâm'ın özünden uzaklaşmalarına neden olmaktadır. Dolayısıyla bu rivâyetlerin içinde geçtiği eserlere ve bunları nakledenlere karşı son derece dikkatli olunması gerekmektedir.

Şimdi kıssacıların etkilerinin görüldüğü rivâyetlerin içinde bol miktarda geçtiği "*Envârü'l-Âşikîn*"deki bazı dinî anlayışları ele alalım.

A. İnançla İlgili Bazı Anlayışlar

"*Envârü'l-Âşikîn*"de yer alan yanlış dinî anlayışlardan biri kaderdir. Kader, gerek geçmişte gerekse günümüzde insanların en çok tartıştığı konuların başında gelmektedir. Doğru bir kader anlayışının ikame edilebilmesi için yanlış olanının bilinmesine ihtiyaç vardır. Ahmed Bican, eserinde doğru olmayan bir kader anlayışının devamına imkân sağlamıştır. Dolayısıyla öncelikle bu yaklaşımın bilinmesi, sonra Kur'an ve Sünnet bütünlüğü içerisinde meseleye yaklaşılarak çözüm önerilerinin ortaya konulması gerekmektedir.

a. Envârü'l-Âşikîn'de Kader Anlayışı

Ahmed Bican, sûfîlerin genelinin yaptığı gibi herhangi bir rivâyetin bir kitaba girmesini yeterli görmüş, o rivâyetin zayıf veya mevzû olup olmadığına bakmaksızın eserinde kullanmıştır. Böylece kitabına aldığı bazı kıssa ve rivâyetler nedeniyle yanlış bir kader anlayışının devamına ve kalıcı hale gelmesine neden olmuştur. Mesela o, hesap gününde günahkârların halinden bahsederken dünyada günah işleyip kendilerini cennete layık görmeyen müminlere karşı Yüce Allah'ın: "*Siz Benim takdirim ile günah işlediniz ve takdirimden kaçmadınız. Öyleyse şimdi de kaçamayacaksınız*"¹⁶ deyip onları cennete girdirmesini konu edinen rivâyeti naklederken yanlış kader anlayışını topluma yansıtmıştır. Zira Bican, insanın tutum ve davranışlarını, eğilimlerini, iradesini yok sayıp başa gelen her şeyi Allah'ın takdiri olarak görmesine ve sorumluluk almaktan kaçmasına yol açan bir kader anlayışını zihinlere yerleştirmiştir. Böyle bir düşüncenin insanın hatalarını sorgulamasına imkân tanımayacağı ve İslâm'ın genel ilkeleriyle bağdaşmayacağı açıktır. Nitekim yapılan bir araştırmada bu tür kader anlayışını yansıtan rivâyetlerin insanın sorumluluğunu ortadan kaldıran bir düşünceyi telkin ettiği sonucuna ulaşılmıştır.¹⁷ Oysa

¹⁵ Dümeynî, Misfir b. Gurmullah, *Mekâyisu Nakdi Mütûni's-Sünne (Hadîste Metin Tenkîdi Metodları)*, Çev., İlyas Çelebi/Adil Bebek/Ahmet Yücel, Kitabevi Yay., İstanbul, 1997, 38.

¹⁶ Bican, *a.g.e.*, 404.

¹⁷ Bkz. Bağcı, Hacı Mûsâ, *Hadislere Göre Kader Problemi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), AÜSBE, Ankara, 1993, 202-205.

Kur'an-ı Kerim'de geçen kader kelimesi "Ölçü, miktar, tertip, düzen, kudret, yapabilme gücü, layıkıyla değerlendirme"¹⁸ gibi anlamlarda kullanılmakta olup, Süleyman Ateş'in de belirttiği üzere bu âyetlerin hiç birinde "Allah'ın kullarının eylemlerini (gereği yerine getirilecek hüküm olarak önceden) belirlediği" veya "Onları belli eylemleri yapmaya zorladığı" anlamında kullanılmamıştır.¹⁹

Diğer taraftan İslâm âlimleri, bir insanın işlediği filleri, Allah'ın ezelde bilmesi ve bunu kaydetmesi/takdir nedeniyle yapmadığını, tam tersine insanın tercihlerinin nasıl olacağını Allah'ın önceden bildiği için bunu yazdığını, eğer Yüce Allah, bunu gereği yerine getirilecek bir hüküm olarak yazmış olsaydı o zaman insanın iradesinin söz konusu olamayacağını ifade etmişlerdir.²⁰ Aynı şekilde Mutezile de Allah'ın ezelden beri Zâtı ile âlim olup her şeyi bildiğini, O'nun sonradan olacakları bilmesinin insanın irade ve sorumluluğuyla çelişen bir tarafı olmadığını söylemiştir.²¹ Konuyu bir örnekle açıklayacak olursak şunları ifade edebiliriz: Bir öğretmen çok iyi tanıdığı öğrencisinin sınavdan kaç puan alacağını % 90 oranında önceden bilir. Nasıl öğretmenin bilmesi, öğrencinin o notu almasına engel değilse, Yüce Allah'ın da gidişatını çok iyi bildiği kulunun ne yapacağını % 100 bilmesi ve bunu takdir etmesi aynı şekilde olup, o kul için bir zorlama söz konusu değildir. Bir başka ifadeyle, Yüce Allah yazdığı için o kul o eylemi yapmamakta, ancak Allah o kulun öyle davranacağını ezeli ve sonsuz ilmiyle bildiği için yazmaktadır. Dolayısıyla bu durum, "Yüce Allah kulunun ne yapacağını sonradan öğrendi" gibi bir iddianın temelsiz ve doğru olmadığını ortaya koymaktadır. Zira Yüce Allah, insanoğlunun söz ve davranışlarını özgür iradesiyle yapmasını takdir etmiş ve onu serbest bırakmıştır. İnsanın nasıl davranacağına yönelik bir zorlama söz konusu değildir. Eğer öyle olsaydı, ne özgürlükten ne de imtihandan bahsedilebilirdi. Bu nedendir ki sorumluluk, insanın özgür iradesiyle yaptığı eylemler yüzündendir.²² Çünkü Kur'an-ı Kerim insanın tercihlerinde özgür

18 İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luga*, Beyrut, 1991, V, 62-63; İbn Manzûr, Cemaluddin Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut, ts., VII, 745-746.

19 Ateş, Süleyman, "Kader", *Kur'an Mesajı İlmî Araştırmalar Dergisi*, Eylül, Ekim, Kasım, 1999, S., 19-21, 49.

20 Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Kitâbu't-Tevhîd*, Thk., Fethullah Huleyf, Mektebetü'l-İslâmiyye İstanbul, 1979, 45; Aliyyü'l-Kârî, Nureddin Ali b. Muhammed b. Sultan, *Şerhu Kitâbi'l-Fıkhi'l-Ekber*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997, 74-75. Ayrıca bkz. Yurdağür, Metin, "Kur'an'da Kader ve İmam Mâturîdî'nin Tevilâtü'l-Kur'an'ında Kader İle İlgili Bazı Ayet-i Kerimelerin Yorumu", *Ebû Mansûr Semerkandî-Mâturîdî Kongresi Tebliğler*, Kayseri, 14 Mart 1986, 158.

21 Kâdı Abdülcebbar, Ebu'l-Hasan Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemedânî, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, Nşr., Abdülkerim Osman, Kahire, 1965, 157-160.

22 Bağcı, Hacı Musa, "el-Buhârî'nin Kader Konusunda Mu'tezile ile Münakaşaları", *AÜİFD*, Ankara, 2005, S., 1, 28.

bırakıldığını²³ ve imtihan olunduğunu²⁴ haber vermektedir. Bununla birlikte tercihte özgür bırakılmak demek, Allah'ın bu tercihleri bilmediği ve bilmediği için de takdir etmediği anlamına kesinlikle gelmemektedir. Zira hiçbir kimsenin cehalet gibi noksan bir sıfatı Yüce Allah'a isnad etmeye hakkı ve yetkisi yoktur. Çünkü Ulu Allah, ezelde hiçbir şeyi yaratmamışken yaratacağı şeylerin hepsinin künhüne en ince ayrıntısına kadar vakıf olup, tüm bunları "Levh-i mahfuz"da²⁵ kayıt altına almıştır.

Diğer taraftan şu da bir gerçektir ki, insanın özgürlüğünü ve sorumluluğunu adeta ikinci plana atan yanlış bir "ilâhî kader"²⁶ anlayışı doğru olmayıp insanları nemelazımcılığa sürüklemektedir.²⁷ Nitekim yanlış bir kader ve kadercilik anlayışının oluşmasında etken olan unsurlardan birisinin de Cebriyye'nin kader anlayışı olduğu, çalışmak yerine miskinliğin, hareket yerine ataletin dinî bir yaşam tarzı olarak ortaya çıktığı ve böyle bir anlayışın toplumun zihin dünyasında benimsenmesinde siyâsî iktidarların rolü kadar, kimi sūfî şahsiyetlerin de payının olduğu ifade edilmektedir.²⁸ Günümüzde bazı Müslümanların yanlış kader anlayışını tembelliğin, miskinliğin, ataletin, zulme ve haksızlığa boyun eğmenin bir bahanesi olarak kullanabildikleri, oysa bu tarz bir anlayışın doğru olmadığı ve Kur'an'ın böyle bir kaderciliği inkârcılıkla özdeşleştirdiği belirtilmektedir.²⁹ Benzer şekilde İslâm ülkelerinde salgın hastalıklar yüzünden meydana gelen kitlesel ölümler ile sağlıksız şartlar yüzünden vuku bulan küçük yaştaki çocuk ölümlerini sadece "kader" ve "ecel" kavramlarıyla izah etmenin pek makul gözükmeyişi de ifade edilmektedir.³⁰

Öte yandan günümüz müfessirlerinden Ateş, kaderle ilgili nakledilen rivâyetlerin bazılarının içeriklerinin Kur'an'a aykırı olduğu kanaatindedir.³¹

23 4. Nisâ, 110-111; 13. Ra'd, 11; 29. Ankebût, 40; 30. Rûm, 41; 41. Fussilet, 46; 42. Şûrâ, 20; 53. Necm, 38-39; 74. Müddessir, 38.

24 18. Kehf, 7; 47. Muhammed, 31; 67. Mülk, 2; 76. İnsân, 2.

25 6. Enâm, 59; 10. Yûnus, 61; 11. Hûd, 6; 13. Ra'd, 39; 15. Hicr, 4; 17. İsrâ, 58; 22. Hac, 70; 27. Neml, 74-75; 35. Fâtır, 11; 43. Zuhruf, 4; 57. Hadîd, 22.

26 Güler, İlhami, "Allah-İnsan İlişkisinin Ahlâkî Boyutu (Allah'ın "kulları" mıyız?)", *İslâmî Araştırmalar*, Ankara, 1991, C. 5, S., 3, 201.

27 Güler, İlhami, *Allah'ın Ahlâkîliği Sorunu, Ehl-i Sünnet'in Allah Tasavvuruna Ahlâkî Açıdan Eleştirel Bir Yaklaşım*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2000, 152.

28 Sancaklı, Saffet, *Hadislerde Fakirlik ve Zenginlik Problemi*, Elif Yay., İstanbul, 2004, 77-78.

29 Kasapoğlu, Abdurrahman, "Kur'an Açısından Fatalizm -İnkârcıların Bir Tutumu Olarak Kadercilik-", *Hikmet Yurdu*, (Ocak-2008), Yıl 1, S., 1, 107.

30 Aktepe, Orhan, "Kaza-Kader'in Mahiyeti ve Değişip Değişmemesi Problemi", *Kelam Araştırmaları*, Yıl 2012, C. 10, S., 2, 88.

31 Ateş, "Kader", 43. Ayrıca bkz. Bağcı, Hacı Musa, "Kader İnanıcının Siyasetle İlişkisi ve Bu İlişkinin Hadis Uydurmadaki Rolü", *DÜİFD*, Diyarbakır, 2000, C. II, 106-130.

Ateş'in bahsettiği bu rivâyetler yanlış bir kader anlayışına ve kaderciliğe yol açmaktadır. Çünkü mezkûr anlayışların oluşumunda ve İslâm toplumlarında kalıcı hale gelmesinde hem Kur'an'ın bütünlükten yoksun yorumları hem de bazı zayıf ve mevzû hadisler ile kaynağı meçhul kıssaların etkileri söz konusudur. Bu nedenle, kaderle ilgili yanlış tasavvurları eleştirenlerin ve farklı görüş seslendirenlerin kaderi inkâr ettiklerini iddia etmek doğru olmasa gerektir.³² Nitekim kader inancını iman esaslarından biri olarak kabul edenler olduğu gibi,³³ Kur'an-ı Kerim'de "kader" in iman esaslarından biri sayılmadığını ve hadislerdeki "kader" e imanın inanç esası olarak alınmasının doğru olmadığını ifade edenler vardır.³⁴ Ancak şu da belirtilmelidir ki kader, Allah'ın sırlarından bir sır olup onu tam olarak idrak etmek mümkün değildir. Nitekim Hz. Mûsa ve salih kul kıssasında da belirtildiği üzere kaderin nasıl gerçekleştiği konusu, kendisine salih kul tarafından açıklanana kadar Hz. Mûsa tarafından da bilinmemiştir.³⁵ Dolayısıyla Hz. Mûsa gibi bir peygamberin bile bilemediği "Levh-i mahfuz" da kayıtlı bir kader programının nasıl işlediğini herkesin tam olarak idrak edebilmesi mümkün değildir. Bu nedenle aklı başında bir insanın kalkıp: "Kader yoktur, ben kadere inanmıyorum" demesi düşünülemez. Bu bakımdan Yüce Allah'ın her kul için önceden takdir ettiği bir kader programı vardır ve sorumluluğun esas merkezinde de ferдин kendisi yer almaktadır. Zira Kur'an'da herkesin imtihan edildiği³⁶ ve yaptıklarının karşılığını alacağı,³⁷ kişinin günahları kendi irade ve arzusuyla işlediği, doğal olarak bunun sonuç-

32 Ateş, "Kader", 45.

33 Koçyiğit, Talat, *Kelamcılarla Hadisçiler Arasındaki Münakaşalar*, Ankara, 1984, 145-149; Topaloğlu, Bekir, "İslâm", *DİA*, İstanbul, 2001, XXIII, 8. Ayrıca bkz. Öztürk, Yener, "İslâm'da Kader Akidesi ve İman Esasları Arasına Girmesinin Hikmeti", *HÜİFD*, Şanlıurfa, 1997, S., 3, 261-281; Öztürk, Yener, "Kader'le Alakalı Yeni Yorumlara Eleştirel Bir Bakış", *Ekev Akademi Dergisi*, 2003, Yıl 7, S., 14, 128-133; Tatlı, Bekir, "Ehl-i Sünnet'in Kadere İman Konusuna Temel Yaptığı Belli Başlı Rivayetler ve 'Kader Hadisi'/'Cibril Hadisi'", *Dini Araştırmalar*, 2006, C. 8, S., 24, 286-291.

34 Aydın, Ömer, "Kur'an'da Kader ve Özgürlük", *Kur'an Mesajı İlmî Araştırmalar Dergisi*, Şubat, Yıl, 1998, S., 4, 77-78; Atay, Hüseyin, *Kur'an'a Göre İman Esasları*, Ankara, 1961, 89-95.

35 18. Kehf, 60-82. Hz. Mûsa ve salih kulun birlikte yaptıkları yolculuğu değerlendiren Mâverdî (ö. 450/1058) ve Mevdûdî (ö. 1399/1979) bu salih kulun "bir melek" olabileceği kanaatindedirler. "Levh-i mahfuz"daki (Ana yazılım) bir kısım bilgilere ancak büyük bir meleğin sahip olacağı ve bunu alıp bir peygambere öğretebileceğiyle ilgili bkz. Okuyan, Mehmet, "Kur'an'da Gizemli Bir Yolculuğun Kıssası", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, Yıl 2004, S., 13, 45-109. Günümüz tefsir araştırmacılarından Okuyan da bu sûrede bahsedilen salih kulun "bir melek" olabileceği düşüncesindedir.

36 2. Bakara, 155; 3. Âl-i İmrân, 140, 186; 11. Hûd, 7.

37 16. Nahl, 96-97. Ayrıca bkz. 3. Âl-i İmrân, 145; 7. A'râf, 40, 147, 180; 14. İbrâhim, 51; 20. Tâhâ, 127; 28. Kasas, 84; 34. Sebe, 4, 17, 33; 41. Fussilet, 27; 37. Saffât, 39; 40. Gâfir, 40; 45. Câsiye, 28; 52. Tûr, 16; 66. Tahrîm, 7.

larına katlanması gerektiği açık ve net bir şekilde ortaya konulmaktadır.³⁸ Bu nedenle insanoğlu yaptığı bütün söz, fiil ve davranışlarından sorumlu tutulacağını bilmek durumundadır.³⁹ Sağlıklı bir kader anlayışı, kaynağı meçhul kıssa ve rivâyetlere bakılarak değil, ancak Kur'an ve Sünnet'in verdiği sağlam bilgilerle öğrenilip öğretilebilecek bir husus olmalıdır.

Özetle, insanın özgürlüğünü ve sorumluluğunu ikinci plana atan yanlış bir kader anlayışıyla ilgili başka örnekler *"Envâru'l-Âşikîn"*de rastlamak mümkün olup,⁴⁰ makalenin hacmini zorlamamak maksadıyla bu rivâyetle iktilafa etmeyi ve konuyu genç araştırmacıların yapacağı ilmî çalışmalara havale etmeyi uygun görmekteyiz.

b. Envâru'l-Âşikîn'de Cin Anlayışı

Ahmed Bican eserinde cinlerle insanların evlenebileceklerinden bahseden bir rivâyeti aktarmak suretiyle⁴¹ yanlış bir cin tasavvurunun insanların zihinlerine yerleşmesine neden olmuştur.

Oysa bilinmektedir ki cinler ve insanlar ayrı ayrı unsurlardan yaratılmışlardır. Çünkü Kur'an'da cinlerden bahsederken İblis'in ateşten,⁴² cinlerin atası cänn'in ise karışık ateşten⁴³ (dumansız ateş, saf alev veya kızıl, sarı ve yeşil alevleri birbirine girmiş ateş) ve çok zehirleyici ateşten⁴⁴ yaratıldığı haber verilmektedir. Hadislerde de meleklerin nurdan, cinlerin karışık ateşten yaratıldığı belirtilmektedir.⁴⁵ Yani insanoğlu toprak ve suyun karışımı "çamur"dan,⁴⁶ cin ise hava ve ateşin karışımı "mâric"ten (dumansız ateş, saf alev) yaratılmıştır. Cänn'in yaratıldığı unsur, zerrelere aralarından geçebilen dumanla karışık veya dalgalanan bir ateş olup nurun biraz yoğunlaşarak aldığı bir şekildir. Cân, nurun maddeye doğru uzantısı olan duman ile karışmış fakat karışması da tam dengeli olmadığı için dalgalanan bir unsurdan yaratılmıştır. Dolayısıyla melekler kadar saf nur olmamakla beraber, ışın özelliği daha ağır bastığı için zerrelere nüfuz edebilmektedir.⁴⁷

38 99. Zilzal, 7-8; 91. Şems, 9-10; 39. Zümer, 70; 40. Gâfir, 17; 46. Ankebût, 19; 53. Necm, 39-41. Ayrıca bkz. 19. Meryem, 93, 95.

39 "... *Ve şüphesiz, yaptığınız her şeyden ötürü sorguya çekileceksiniz!*" 16. Nahl, 93. Ayrıca bkz. 17. İsrâ, 36.

40 Bican, *a.g.e.*, 113, 234, 239, 240, 277, 283, 321, 354, 404.

41 Bican, *a.g.e.*, 153-154.

42 7. A'râf, 12; 38. Sa'd, 76.

43 55. Rahmân, 15.

44 15. Hicr, 27.

45 Müslim, 53/Zühhd, 10 (III, 2294).

46 6. Enâm, 2; 15. Hicr, 26, 28, 33; 23. Müminûn, 12; 32. Secde, 7; 38. Sa'd, 71.

47 Çelebi, İlyas, "Kur'an-ı Kerim'de İnsan-Cin Münasebeti", *MÜİFD*, İstanbul, 1997, S., 13-15, 171.

Günümüz Kalam araştırmacılarından Çelebi, cinlerin meleklerde olduğu gibi sadece peygamberler tarafından görülebileceğini, normal insanların cinleri aslı suretleriyle değil temessül etmiş halleriyle görebileceklerini söylemektedir. Bu durumda ise görünenin cin olduğunu ispat için tıpkı melek de olduğu gibi bunu beyan eden sadık bir haberciye ihtiyaç olduğunu, bu tür bir habercinin ise nübüvvetin sona ermesiyle ortadan kalktığını ifade etmekte ve cinleri normal insanların görebilmesinin mümkün olmadığını belirtmektedir.⁴⁸ Dolayısıyla eğer normal insanlar cinleri göremeyeceklerse cinlerle insanların evlenebilecekleri iddiasının bir ütopyadan ibaret olduğu söylenebilir. Ayrıca Kur'an'da insanlarla cinlerin evlenebileceklerine dair bir örnek veya bu anlama gelebilecek açık bir ifade de bulunmamaktadır. Nitekim “Allah size kendi **cinsinizden** eşler yarattı...⁴⁹” ve “Kendileri ile huzur bulasınız diye sizin için **türünüzden** eşler yaratması ve aranızda bir sevgi ve merhamet var etmesi de O'nun (varlığının ve kudretinin) delillerindendir...⁵⁰” âyetlerinden herkesin kendi cinsi ile evleneceği ve cinlerle insanların evlenebilmelerinin söz konusu olamayacağı anlaşılmaktadır. İbn Abbâs (ö. 68/687), Taberî (ö. 310/922) ve Zemahşerî (ö. 538/1143) bu görüşte olup onlar, “Cennette insanlar ve cinler için **kendi cinslerinden** huriler yaratılacağını” söylemişlerdir.⁵¹ Yine bazı müfessirler, “Oralarda bakışlarını sadece eşlerine çevirmiş dilberler vardır. Onlara eşlerinden önce ne bir insan, ne bir cin dokunmuřtur⁵²” âyetini delil getirerek,

48 Çelebi, a.g.m., 177-178.

49 16. Nahl, 72.

50 30. Rûm, 21.

51 Zemahşerî, Cârullah Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil ve Uyûni'l-Akvâl fi Vucûbi't-Tevîl*, Beyrut, ts., IV, 54.

52 55. Rahmân, 56, 74. Her iki âyette huriler tasvir edilirken onların daha önce bir insanla veya bir cinle cinsel beraberliklerinin olmadığına özellikle vurgu yapılmaktadır. Yani bakire olan bu hurilerin sadece eşlerine özel yaratılacakları ve eşlerinden başkasının onları göremeyecekleri ifade edilmektedir. Dolayısıyla her iki âyete bakarak cin ve insan topluluklarından cennete girecekleri kendi cinslerinden muhteşem güzellikteki hurilerin yaratılacağı söylenebilir. Zira bu âyetler dünyadaki kadınları değil, cennetteki hurileri tasvir etmekte olup, onlara “ne insan ne de cin dokunmuştur” ifadesine bakılarak, cinlerin dünya kadınlarına dokunabileceği sonucunu çıkartmak uygun olmasa gerektir. Çünkü bu ifadeyle “insanların veya cinlerin hayal edemeyeceği el değmemiş bir güzellik” anlatılmaya çalışılmaktadır. Nitekim bu durum, “De ki: “Andolsun, bu Kur'an'ın bir benzerini ortaya koymak üzere **insanlar ve cinler bir araya gelseler**, birbirlerine destek olsalar bile, benzerini getiremezler” (17. İsrâ, 88) âyetindeki ifadelere çok benzemektedir. Çünkü bu âyette de “insanlarla cinlerin bir araya gelebileceğinden bahsediliyor” denilerek böyle bir birlikteliğin olabileceği sonucu çıkartmak doğru olmayacaktır. Zira bu ifadeyle Yüce Allah, “gerçekleşmesi asla mümkün olmayan bir duruma” işaret etmekte, Kur'an'ın her çağdaki şüpheli muhataplarına, “sadece insanları değil, cinleri bile yanınıza alsanız da”, “topunuz bir araya gelseniz de” diyerek adeta meydan okumakta ve “Kur'an'ın bir benzerini getirmelerinin imkânsız olduğunu” bu şekilde mecâzî bir ifadeyle onlara anlatılmaktadır.

cinlerin de insanlar gibi kendi eşleriyle cima yapabildiklerini ifade etmişlerdir ki,⁵³ bu âyetten cinlerin de kendi aralarında evlenip çoğaldıkları ve insanlarla evlenmelerinin söz konusu olmadığı anlamını çıkartmamız mümkündür. Bununla birlikte, cinlerin insanlarla ilişkileri ve birbirlerine etkileri hususunda İslâm âlimleri arasında bir görüş birliği bulunmadığının da belirtilmesi gerekmektedir.⁵⁴

Öte yandan cinler de insanlar gibi imtihan olmakta⁵⁵ ve gaybı bilememektedirler.⁵⁶ Çünkü onlar da iman ve ibâdetle mükelleftirler⁵⁷ ve iman özellikle gayba olur. Dolayısıyla iman alanına giren konular cinler için de geçerlidir. Onlar kendi âlemlerinde yaşamakta olup,⁵⁸ canlı varlıklar olarak kabul edildikleri için cismanî bünyeye sahiptirler.⁵⁹ Mükellefiyetlerinin üstesinden gelebilmeleri için akıl, şuur, idrak ve irade yeteneğiyle donatılmışlardır.⁶⁰ İnsanlarda olduğu gibi onların da güçleri sınırlıdır.⁶¹ Kur'an-ı Kerim, eğer yeryüzünde melekler bulunsaydı melek peygamber gönderileceğini⁶² ve her kavme kendi dilini konuşan bir peygamber gönderildiğini⁶³ haber vermektedir. Dolayısıyla cinlere de kendi içlerinden onların dilini konuşan cin peygamberler gönderilmiştir.⁶⁴ Onlar da mahşer günü insanlarla birlikte hesaba çekilecek⁶⁵ ve sapitanları cehenneme atılacaktır.⁶⁶ Cinlerin de inananları, inanmayanları, fâsıklar ve münafıkları vardır. Bu itibarla yeryüzünde canlıların çoğalması hususundaki ilâhî sünnetin cinleri de kapsadığı, onların da

53 Zemahşeri, *a.g.e.*, IV, 54. Ayrıca bkz. Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul, ts., VII, 4690.

54 Kılavuz, Ahmet Sâim, "Cin", *DİA*, İstanbul, 1993, VIII, 9-10.

55 6. Enâm, 128, 130; 7. A'râf, 179; 37. Saffât, 158; 41. Fussilet, 25; 51. Zariyât, 56.

56 6. Enâm, 59; 16. Nahl, 77; 27. Neml, 65; 34. Sebe, 14; 72. Cin, 26-27.

57 41. Fussilet, 25; 46. Ahkâf, 18; 51. Zariyât, 56.

58 15. Hicr, 26-27. Ayrıca bkz. 6. Enâm, 100; 55. Rahmân, 14-15.

59 Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-Gayb*, Beyrut, 1934, XXX, 151.

60 55. Rahmân, 39; 18. Kehf, 50; 72. Cin, 2, 10-11.

61 55. Rahmân, 33. Ayrıca bkz. 27. Neml, 39-40.

62 17. İsrâ, 94-95. İnsanlara kendi içlerinden peygamber gönderilmiştir. "...İçlerinden onlara bir peygamber gönder..." 2. Bakara, 129. "Nitekim kendi aranızdan, size âyetlerimizi okuyan, sizi her kötülükten arındıran, size kitap ve hikmeti öğreten, ayrıca bilmediklerinizi de öğreten bir peygamber gönderdik." 2. Bakara, 151.

63 "Onlara iyice açıklasın diye her peygamberi yalnız kendi kavminin dili ile gönderdik..." 14. İbrâhim, 4.

64 "Ey cin ve insan topluluğu! İçinizden size âyetlerimi anlatan ve bu gün ile karşılaşacağımıza dair sizi uyaran peygamberler gelmedi mi?..." 6. Enâm, 130.

65 55. Rahmân, 31.

66 7. A'râf, 38, 179; 55. Rahmân, 39.

dişi ve erkeklerinin bulunduğu, kendi aralarında evlenip çoğaldıkları ifade edilebilir. Yine insanlarda olduğu gibi cinlerin de farklı dil, ırk ve renklerde olmaları imkân dâhilindedir. Nitekim toprak ve suyun karışımı “çamur”dan yaratılan insanın damarlarında kan gibi bir sıvının akması, kalbinin bulunması, nefes alıp veriyor, görüyor, işitiyor, konuşuyor, duyuyor, hareket ediyor, yiyor, içiyor olması nasıl mümkün ise, hava ve ateşin karışımından yaratılan cinin de kendine özgü damarlarının olması, bunun içinde başka bir sıvının dolaşması, kalbinin bulunması, nefes alıp vermesi, görmesi, işitmesi, konuşması, hareket etmesi, yemesi, içmesi imkân dâhilindedir. Bu düşüncenin ilk başta garip bulunup yadırganması ya da şaşkınlıkla karşılanması söz konusu olabilir. Ancak, bir sperm ve yumurtanın birleşmesi sonucu oluşan minicik bir zigottan yaratıldığını unutarak “Çürümüş kemikleri kim yeniden diriltecekmiş?”⁶⁷ diyen kişinin durumuna düşmemek için meseleye çok yönlü bakılması gerekmektedir. Nitekim, “Ben **cinleri ve insanları**, ancak bana kulluk etsinler diye yarattım”,⁶⁸ “Ey **cinler ve insanlar topluluğu**, size, âyetlerimi anlatan ve bu günle karşılaşmanız konusunda sizi uyaran **sizden elçiler** gelmedi mi?...”⁶⁹ “Allah, şöyle der: ‘Sizden önce gelip geçmiş **cin ve insan toplulukları** ile birlikte ateşe girin...’”⁷⁰ “Biz cehennem için **cinlerden ve insanlardan** öyle kimseler yarattık ki onların kalpleri vardır ama bu kalplerle idrâk etmezler, gözleri vardır onlarla görmezler, kulakları vardır onlarla işitmezler. Hâsılı onlar hayvanlar gibi, hatta onlardan da şaşkınlırlar. İşte asıl gafil olanlar onlardır.”⁷¹ “Böylece, Rabbinin ‘Ben cehennem, bütün **cin ve insanlardan** müstehak olanlarla dolduracağım’ sözü gerçekleşecektir.”⁷² “Böylece **cinlerden ve insanlardan** gelmiş geçmiş toplumlar hakkında yürürlükte olan cezalandırma hükmü, onlar hakkında da gerekli olur”⁷³ gibi birçok âyette sürekli **cin ve insanlardan** birlikte söz edilmektedir. Dolayısıyla tüm bu âyetlerden yola çıkılarak meseleye bakıldığında iki farklı âlemde, farklı unsurlardan yaratılan cin ve insan topluluklarının olduğu ve bunların kendi âlemlerinde imtihan olundukları ifade edilebilir. Eğer bu dünyada yaratılmış varlık insan oluyorsa, başka bir âlemde de oranın şartlarına özgü yaratılmış varlığın cin olduğu sonucu kendiliğinden ortaya çıkar. Zira âyet-i kerimeler açık ve nettir. Bununla beraber, Kur’an’ın diğer âyetlerinde geçen cin kelimesine sürekli aynı anlamın verilmesi ve farklı anlamların göz

67 36. Yâsin, 78. Ayrıca bkz. 79. Nâziât, 11.

68 51. Zariyât, 56.

69 6. Enâm, 130.

70 7. Arâf, 38.

71 7. Arâf, 179.

72 11. Hûd, 119. Ayrıca bkz. 32. Secde, 13; 46. Ahkâf, 18.

73 41. Fussilet, 25.

ardı edilmesi halinde bu tespitin yadırganması ve şüpheyile karşılanması söz konusu olabilir. Ancak değişik âyetlerde geçen cin kavramına farklı anlamların verilmesinin mümkün olduğu düşüncesi kabul edildiğinde, tezimizin güçleneceği ifade edilebilir. Bu nedenle başka bir âlemde yaşayan, bize göre gaybî varlıklar olan cinlerin kendi aralarında evlenmeleri söz konusu olduğundan, cinlerle insanların evlenebildikleri iddiasının ciddi delillerden yoksun olduğu söylenebilir. Nitekim Ahmet Bican'ın naklettiği rivâyetin kaynağı araştırıldığına görüleceği üzere, cinlerle insanların cinsel ilişkiye girebilecekleri inancının Yahûdi kaynaklarına dayandığı,⁷⁴ aynı şekilde Cahiliye Araplarının da cinlerle insanların evlenebileceklerine inandıkları anlaşılmaktadır.⁷⁵

Çelebi, cinlerle insanların ayrı ayrı yapıda ve farklı âlemlere ait varlıklar olduğunu, bunların bir araya gelerek maddî temasta bulunabilmelerinin mümkün olmadığını, bu sebeple insanlarla cinlerin evlenebileceklerine ilişkin halk arasında yaygın telakkinin bir aslının bulunmadığını söylemektedir.⁷⁶ Nitekim devletlerin yıkılıp milletlerin yok olmasıyla kültür ve medeniyetler ortadan kalkmamakta, aksine kılık değiştirerek ve yeni şekillere bürünerek varlıklarını devam ettirmektedir. Eski Ortadoğu medeniyetlerinden Cahiliye dönemi Araplarına intikal eden yanlış cin anlayışı Müslümanların kültür dünyasına aynen olmasa da uyarlanarak dâhil edilmiş olup, cinlerle insanların evlendikleri iddiası geçmişten devralınarak devam ettirilen bir folklor durumunda varlığını sürdürmektedir.⁷⁷ Konu ile ilgili görüşlerini ifade eden Düzgün: “Göremediğimiz cin gibi varlıkları üzerimizde hâkimiyet kuran, bize zarar vermek üzere her an tetikte bekleyen varlıklar olarak algılamak yanlış olup, bu, hasta bir zihin halinin dışı vurumudur. Cin terimini somutlaştırarak dokunulabilir, görülebilir, iletişim kurulabilir, kendisinden haber alınabilir bir varlık olarak tasavvur etmek, Kur'an'ın yıkmak istediği mitolojinin (esâtir) tam kendisidir”⁷⁸ diyerek cinlerle teması mümkün görenleri ve bunu savunanları eleştirmektedir.

74 *Kitâb-ı Mukaddes, Eski ve Yeni Ahit (Tevrat ve İncil)*, Kitâb-ı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 1988, Tekvin, 6/1-4, s. 5.

75 Cevad, Ali, *el-Mufasssal fî Tarihî'l-Arab Kable'l-İslâm*, Beyrut, 1976, VI, 705-728. Ayrıca bkz. Çelik, Hüseyin, “İslâm Öncesi Mekke'de Ruh ve Cin İnancı”, *Kur'an'ın Anlaşılmasına Katkı Açısından Kur'an Öncesi Mekke Toplumu Sempozyumu*, 1-3 Temmuz 2011, İstanbul, 325.

76 Çelebi, İlyas, *İslâm'da İnanç Esasları*, (Bekir Topaloğlu ve Y. Şevki Yavuz ile birlikte), Çamlıca Yay., İstanbul, 2002, 259.

77 Çelebi, a.g.m., 195.

78 Düzgün, Şaban Ali, “Dinsel ve Mitolojik Yönleriyle Cin ve Şeytan Algımız”, *Kelam Araştırmaları*, Yıl 2012, C., 10, S., 2, 26.

Sonuç olarak, insanlar gibi sonradan yaratılan (hâdis) ve imtihana tabi tutulan cinler konusu asırlardır en çok tartışılan mevzuların başında gelmekte olup, cinlerin insanlarla evliliği konusunda İslâm âlimleri arasında bir görüş birliğinin olmadığı anlaşılmaktadır. Makalenin konusu cinleri kapsamlı olarak ele alıp değerlendirmek olmadığından bu kadarla iktifa etmeyi uygun görüyoruz. Zira söz konusu rivâyeti ele alıp değerlendirmekteki amacımız, toplumda bir hayli yaygın olan cinlerle insanların evlenebildikleri yönündeki yanlış bir inanca dikkat çekmek, bu inancın kaynağına temas etmek ve kamuoyuna cinlerle ilgili sağlıklı bilgiler vermek düşüncesidir. Nitekim insanlara aktarılan her yanlış fikir ve düşünce, onların doğru olmayan inançlara kapılmasına ve hurafelere saplanmasına neden olmaktadır. Oysa dinî hayat batıl inançlar üzerine değil, Kur'an ve Sahih Sünnet gibi sağlam temeller üzerine bina edildiği zaman güven verici olacaktır.⁷⁹ Dolayısıyla “*Envâru'l-Âşikîn*”de geçen ve eski kültürlerin izlerini taşıyan mezkûr rivâyetin mevzû olması kuvvetle muhtemel olup, doğru bir cin anlayışının ortaya konulabilmesi için ilmî çalışmalara ağırlık verilmesinin uygun olacağı ifade edilebilir.

Şimdi de toplumsal hayatta karşılaşılan bazı dinî anlayışları ele alalım.

B. Toplumsal Hayatla İlgili Bazı Anlayışlar

a. Envâru'l-Âşikîn'de Kur'an Tilâveti Anlayışı

Bican'ın eserinde ortaya koyduğu yanlış anlayışlardan bir diğeri de Kur'an tilâveti konusudur. Nitekim nakledilen bir rivâyette, “*Abiret günü Allah'ın kullarına Tâhâ ve Yâsîn sûrelerini okuyacağı,*”⁸⁰ bir başka rivâyette ise “*Allah'ın görülmesinden önce diğer bütün peygamberlerin kendilerine inzal edilen kitapları okuyacakları, onların okuyuşlarını tamamlamalarından sonra da, Hz. Muhammed'in Kur'an'ı başından sonuna kadar okuyacağı ve sonrasında Allah'ın görüleceği*”⁸¹ haber verilmektedir.

Her iki rivâyette de Kur'an-ı Kerim'in tilâvetinden bahsedilirken Kur'an'ın ilkelerini anlamaya, ibret almaya ve uygulamaya çalışmak konusuna vurgu yapılmamakta, tam tersine yüzünden okumanın ibâdet ve sevap olduğu izlenimi uyandırılmaktadır. Oysa Kur'an kıyâmet günü tilâvet edilmek için değil, dünyadayken okunup anlaşılacak ve yaşanmak için gönderilmiş bir kitaptır. Bahsedilen rivâyetlerin öncesinde ve sonrasında bu hususa dair yeterli ve kuvvetli ifadelerin olmadığı görülmektedir. Elbette Kur'an'ın tilâvetine vurgu yapılmış

79 Çelebi, a.g.m., 196.

80 Bican, a.g.e., 332.

81 Bican, a.g.e., 436.

82 Kırbaşoğlu, Hayri, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, Kitâbiyât, Ankara, 2002, 346.

olması, mananın dışlandığı sonucunu doğurmamaktadır. Ancak bu ve benzeri rivayetlerde sürekli Kur'an'ı yüzünden okumaya yapılan teşvikler, tüm İslâm âleminde Müslümanların çoğunluğunun ortak kanaati haline gelmiş ve adeta manaya yoğunlaşmayı gölgede bırakabilmiştir. Nitekim bu durumu fark eden günümüz hadis araştırmacılarından Kırbasoğlu, “*Yanlış Kur'an tasavvurunun düzeltilmesi, sağlıklı ve gerçekçi bir hâle getirilmesi ve Kur'an'ın bir tilâvet ve sevap kitabı olmaktan ziyade, yol gösteren bir hidâyet kaynağı olması gerektiğini*” söylemektedir.⁸² Benzer şekilde, “*Salt kıraat*” anlayışının aşularak lafızlardaki insânî, tarihî ve ruhî gerçekliklerin izleneceği, sessel ve ritmik kombinezonların ötesinde, anlam dünyalarının bilinç alanına yakınlaştırılacağı bir okumanın çok daha önemli olduğu” ifade edilmektedir.⁸³ Bununla birlikte mezkûr ifadelerden başlı başına bir ilim dalı olan “Kıraat İlimleri”nin küçümsendiği veya yüzünden okumanın o kadar da önemli olmadığına söylendiği gibi bir sonuç çıkartmak kesinlikle doğru olmayacaktır.

Nitekim Kur'an ile kurulacak irtibatın farklı şekilleri söz konusudur. Bazıları için Kur'an'ı tilâvet etmenin bir inanç ve duygusal boyutu vardır. Bazıları başlangıçta Kur'an'ı bilgi ve tefekkür amaçlı okuyamayabilir. Üst düzey okuma ile avamın okuması arasında da bazı farklılıklar elbette olabilir. Ancak Kur'an tilâveti konusunda Sahâbe'nin uygulamasına bakılması gerekmektedir. Sahâbe'nin ekserisi kendilerine tadrîci olarak inen Kur'an'ı içtenlikle, anlayarak ve içselleştirerek okumuşlardır. Nitekim Sahâbe'nin Kur'an okuma yöntemi, onu anlama ve uygulama esasına dayanmaktadır. Ashabın Kur'an'dan on âyeti okuduğu, anladığı, helalini, haramını, emir ve yasaklarını iyice öğrendiği ve hazmettikten sonra diğer on âyete geçtiği ifade edilmektedir.⁸⁴ Bu durumun münferid olmadığı, Sahâbe'nin Kur'an karşısındaki genel tavrının bu olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla Sahâbe, Kur'an okuma konusunda niceliğe değil, niteliğe önem vermiştir denilebilir. Bu nedenledir ki, bazı fakih ve müctehid sahâbiler Kur'an ve Sünnet'ten aldıkları hak, adâlet ve sorumluluk anlayışıyla, maksat ve maslahatı esas alan yorumlar yapmışlar ve Kur'an'ın nasıl okunması, anlaşılması ve yaşanması gerektiği hususunda kendilerinden sonra gelenlere örnek olmuşlardır. Sahâbe'nin bu uygulamasının farkında olan İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350): “*Kur'an okumaktan maksat, onu anlamak, düşünmek, muhteviyatını öğrenmeye çalışmak ve gereğince amel etmektir*”⁸⁵ diyerek Kur'an okumanın nasıl olması gerektiğine dikkat çekmiştir. Günümüz İslam araştırmacılarından İslamoğlu da, “*Anlam üretilmezse formun tüketilmiş olaca-*

83 Kılıç, Sadık, *Fitratın Dirilişi*, Nehir Yay., İstanbul, 1991, 183.

84 Abdurrezâk, Ebû Bekr es-San'ânî, *el-Musannef*, Thk., Habîbu'r-Rahman el-Âzamî, Mektebetü'l-İslâmiyye, Beyrut, 1403, III, 380.

85 İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr, *Zâdü'l-Meâd*, Mısır, 1973, I, 88.

ğını, anlam tükenince formun yüceltileceğini, yüceltilen formun akleden kalbin değil hissini konusu haline geleceğini, hissini konusu olan kutsal formun ise anlaşılmayıp telaffuz edileceğini, yaşanmayıp fetişleştirileceğini” söylemektedir. Ona göre doğru bir Kur’an okuma, insanın tasavvurunu, aklını ve şahsiyetini inşa eden bir okuma olmalıdır.⁸⁶ Bu itibarla, İslam ile yeni tanışanların ona gönülden inanan samimi müminlerin Kur’an ile duygusal bir bağ kurmasının önüne engeller çıkartılmaması gerektiği düşüncesine hak verilebilir. Ancak biz Kur’an ile ilk ilişkinin düzeyinin sade tutulabileceğini, daha sonraları ise ileri düzeyde okumaya geçilirken Sahâbe’nin okuma tarzının örnek alınması gerektiğini düşünmekteyiz. Zira Kur’an’ın tefsirini okuyup onun içeriğine vakıf olmak bir ibâdet değeri taşıırken, onun namaz dışında Arapça olarak telaffuz edilmesini gerekli ve yeterli görmek doğru değildir.⁸⁷ Bununla beraber bir kimsenin manasını anlamasa bile Kur’an’ın Arapça metnini okuması veya dinlemesinin başlı başına bir ibâdet değeri taşıdığı ve bunun Allah’ın hoşnutluğunu kazanmaya vesile olabileceği de ifade edilebilir.

Bugün gelinen noktada daha rahat görüleceği üzere Kur’an’ı anlamaya yoğunlaşmak çok daha önemlidir. Zira Kur’an’ın gönderiliş maksadı budur. Nitekim insan, yaratılış amacını, evrendeki konumunu ve hayatın anlamını ancak kutsal kitabın rehberliğiyle anlayıp anlamlandırabilir. Kur’an’ın insan hayatına anlam kazandırması için onun doğru anlaşılması gerekir. Bu itibarla, her insan bilgisi, kapasitesi ve Kur’an üzerinde yoğunlaşması nispetinde onu anlayabilir. Dolayısıyla dirileri uyarmak,⁸⁸ açıklanmak,⁸⁹ anlaşılmak⁹⁰ ve yaşanmak⁹¹ maksadıyla gönderilmiş⁹² bir kitabı ve O’nu gönderen Yüce

86 İslamoğlu, Mustafa, “Günümüz Kur’an Okumaları Bağlamında Yaygın Kur’an Okuma Modelleri ve ‘Akabe Dersleri’ Örneği”, VII. Kur’an Sempozyumu Kur’an ve Müslümanlar, 15-16 Mayıs 2004, Kayseri, Fecr Yay., Ankara, 2005, 54-55.

87 Koca, Ferhat, “İbadet”, DİA, İstanbul, 1999, XIX, 245. Konu ile ilgili yapılmış bir çalışmada da aynı sonuca ulaşılmıştır. Bkz. Şenat, Fatma Asiye, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Anlayarak Kur’an Okuma Durumları Üzerine Bir Çalışma”, AÜİFD, Ankara, 2011, C. 52, S., 1, 161-163.

88 6. Enâm, 19, 92; 14. İbrâhim, 52; 19. Meryem, 97; 21. Enbiyâ, 45; 28. Kasas, 46; 32. Secde, 3; 35. Fâtır, 33; 36. Yâsin, 6, 10, 11, 70; 42. Şûrâ, 7; 46. Ahkâf, 12; 79. Naziât, 45.

89 2. Bakara, 118, 219; 3. Âl-i İmrân, 118, 138, 187; 5. Mâide, 75; 14. İbrâhim, 4; 16. Nahl, 44, 64, 89; 57. Hadîd, 17.

90 2. Bakara, 44, 266; 4. Nisâ, 82; 10. Yûnus, 24; 12. Yûsuf, 2; 16. Nahl, 69; 21. Enbiyâ, 10; 38. Sâd, 29; 39. Zümer, 42; 43. Zuhruf, 3; 45. Câsiye, 13; 47. Muhammed, 14; 59. Haşr, 21.

91 2. Bakara, 62; 5. Mâide, 69; 18. Kehf, 110; 40. Gâfir, 40; 41. Fussilet, 33, 46; 67. Mülk, 2.

92 2. Bakara, 231, 285; 4. Nisâ, 136; 5. Mâide, 67; 6. Enâm, 92, 155; 14. İbrâhim, 1; 17. İsrâ, 106; 25. Furkân, 1; 29. Ankebût, 47; 39. Zümer, 23, 41.

Yaratıcı'yı hakkıyla takdir edebilmenin⁹³ yolu, Kur'ân-ı Kerim'e sınımsız bir şekilde sarılmaktan⁹⁴ ve ondan gereken dersleri çıkarmaktan⁹⁵ geçmektedir. Arzu edilen böyle bir okuma neticesinde Yüce Kur'ân'ın kıyâmete kadar değişmeyecek evrensel ilkeleri, müminlerin kimliklerini inşa edecek ve onların ahlâkı Kur'ân ahlâkı⁹⁶ olabilecektir.

Sonuç olarak, "Envâru'l-Âşikîn"de geçen mezkûr rivâyetlerin sağlam dayanaklardan yoksun olduğu ve esas okumanın âhirette değil dünyadayken yapılması gerektiği ifade edilebilir.

b. Envâru'l-Âşikîn'de Zulüm Anlayışı

Ahmed Bican haksızlıklar karşısında takınılacak tavır konusunda yanlış bir anlayış ortaya koymuştur. Nitekim aktardığı bir rivâyette Hz. Dâvud'un (a.s.) şöyle dediği haber verilmektedir: "İlahi! Bir zâlim bir kişiye zulmetse, o kişi de hakkını o zâlîme bağışlasa, onun ecri nedir?" Hak Teâlâ Hazretleri dedi: "Kıyâmet gününde Ben o kişiye izzet ederim ve günahlarını bağışlarım."⁹⁷ Bir diğer rivâyette ise, "Size zulmeden affedin"⁹⁸ şeklinde mesaj verilmekte ve meseleye tek yönlü bakılarak hep affetme yolu seçilmektedir. Bican, eserin sadece bir yerinde zalimleri uyarı mahiyetinde onların mescitlere gelmemelerini, Allah'ı anmamalarını ve Allah'ın zalimlere lanet edeceğini söyleyerek⁹⁹ onları bu eylemlerinden vazgeçirmeye çalışmış olsa da, eserin tamamında verilmek istenen mesaj, zalime tepki göstermek yerine, susarak affetmek ve mükâfatı sadece Allah'tan beklemek şeklindedir. "Envâru'l-Âşikîn"de genel olarak haksızlıklar karşısında hak aramak değil sessiz kalmak önerilmektedir. Ortaya konulan böyle bir yaklaşımın doğal sonucu olarak bu tavsiyelere itibar eden Müslümanların ekserisi hak arama, taleplerini dile getirme, haksızlıkları önlemek için çaba sarf etme, zulüm karşısında işbirliği yapma, sivil toplum örgütleri kurarak hukukî ve demokratik mücadele yöntemleri geliştirme yerine, susmayı tercih edebilmişlerdir. Bu tür anlayışların tesirinde kalan Müslümanların çoğunluğu doğruları söyleme ve savunma, dürüst ve erdemli kimselerle bera-

93 6. Enâm, 91; 22. Hac, 74; 39. Zümer, 67.

94 2. Bakara, 256; 31. Lokmân, 22. Ayrıca bkz. 2. Bakara, 63, 93; 7. A'râf, 171; 19. Meryem, 12.

95 2. Bakara, 221; 6. Enâm, 80, 126, 152; 24. Nûr, 1, 27; 32. Secde, 4; 38. Sâd, 29; 39. Zümer, 9; 44. Duhân, 58.

96 Müslim, 6/Müsâfirin, 18 (I, 512-513); Ebû Dâvûd, 5/Tatavvû, 26 (II, 88); Tirmizî, 25/Birr, 69 (IV, 368); Nesâî, 20/Kıyâmü'l-leyl, 2 (III, 199); İbn Mâce, 13/Ahkâm, 14 (II, 782); Dârimî, 2/Salât, 165 (I, 284); İbn Hanbel, VI, 54, 91, 111, 163, 188, 216.

97 Bican, *a.g.e.*, 137.

98 Bican, *a.g.e.*, 181.

99 Bican, *a.g.e.*, 141.

ber olma, zâlimlere karşı ortak bir tavır sergileme yerine, kendi kendine söylenme, susma, sorunların çözümünü hep Yüce Allah'a havale etme, zalimlere sadece arkalarından lanet yağdırma, buğz etme ve slogan atma kolaycılığına sürüklenebilmişlerdir. Oysa böyle bir kolaycılık Kur'an-ı Kerim'in¹⁰⁰ ilkeleleriyle bağdaşmamaktadır. Nitekim Kur'an, "İyiliğin/adaletin desteklenmesini ve kötülüğün/zulmün ise engellenmesini" emretmektedir.¹⁰¹ Aynı şekilde Hz. Peygamber de: "Sizden birisi münker (akla, mantığa ve sağduyuya aykırı) bir davranışla karşılaşırsa bunu eliyle düzeltmeye çalışsın. Buna güç yetiremiyorsa, sözleriyle engelleme çabası içinde olsun. Buna da güç yetiremiyorsa, kalbiyle hal çareleri arasın ve en azından bu kötülüğü onaylamasın!"¹⁰² buyurmaktadır. Yine o ashabına hitaben: "Zâlim de olsa, mazlum da olsa kardeşinize yardım edin" buyurmuşlardır. Bunun üzerine orada bulunanlar: "Yâ Rasûlellah! Mazlûma yardım etmeyi anladık. Peki, zâlime nasıl yardımcı olabiliriz ki?" demişlerdir. Hz. Peygamber: "Haksızlık yapmasına engel olursunuz. İşte bu da sizin ona yardımınızdır"¹⁰³ buyurmuşlardır. Görüldüğü üzere Hz. Peygamber her zaman müminleri aktif mücadeleye davet etmektedir.

Diğer taraftan Kur'an-ı Kerim elbette affetmeyi¹⁰⁴ ve iyilik yapmayı¹⁰⁵ tavsiye etmiştir. Ancak bu dengenin de çok iyi muhafaza edilmesi gerektiği ortadadır.¹⁰⁶ Zira izzetin Yüce Allah ile olduğu,¹⁰⁷ zillete düşülmemesi gerektiği¹⁰⁸ ve zalimlere hak ettikleri dersin bizzat Müslümanların eliyle verilmesi tavsiyesinin¹⁰⁹ de Kur'an-ı Kerim'de yer aldığı unutulmamalıdır.

100 26. Şuarâ, 227. Ayrıca bkz. 16. Nahl, 41; 22. Hac, 39-40; 42. Şûrâ, 39-42; 47. Muhammed, 4.

101 3. Âl-i İmrân, 104, 110; 22. Hac, 41.

102 Müslim, 1/İman, 20 (I, 69-70); Ebû Dâvûd, 2/Salât, 242 (I, 677-678), 36/Melâhim, 17 (IV, 511); Tirmizî, 31/Fiten, 11 (IV, 470); Nesâî, 47/İman, 17 (VIII, 111-112); İbn Mâce, 5/İkâme, 155 (I, 406); 36/Fiten, 20 (II, 1330); İbn Hanbel, I, 2, 5, III, 20, 49, 53.

103 Buhârî, 46/Mezâlim, 4 (III, 98), 89/İkrah, 7 (VIII, 59); Müslim, 45/Birr, 62 (III, 1998); Tirmizî, 31/Fiten, 68 (IV, 523); Darimî, 20/Rikak, 40 (II, 618); İbn Hanbel, III, 99, 201, 324.

104 3. Âl-i İmrân, 134; 7. Arâf, 199; 42. Şûrâ, 43.

105 13. Ra'd, 22; 41. Fussilet, 34-35.

106 2. Bakara, 143.

107 4. Nisâ, 139; 10. Yûnus, 65; 63. Münâfikûn, 8.

108 10. Yûnus, 27. Ayrıca bkz. 5. Mâide, 54, 57.

109 "Onlarla savaşın ki Allah sizin ellerinizle onları cezalandırsın, onları rüsva etsin, onlara karşı size yardım edip zafer yolunu açsın..." 9. Tevbe, 14. Ayrıca Kur'an'da tavsiye edilen aktif mücadele ile ilgili bkz. "Ey inananlar, eğer siz Allah (ın dinin)e yardım ederseniz (Allah da) size yardım eder; ayaklarınızı (hakkı koruma yolunda) sağlam tutar." 47. Muhammed, 7.

c. Envâru'l-Âşikîn'de Fakirlik Anlayışı

Bican eserinde naklettiği bir rivâyette Hz. Peygamber'in: "Süleyman (a.s.) dünyada pâdişah olduğu için tüm peygamberlerden beş yüz yıl sonra cennete girecektir. Benim sahâbilerimden Abdurrahman b. Auf da zengin olduğu için diğer sahâbilerimden sonra cennete girecektir"¹¹⁰ dediğini haber vermektedir. Bu rivâyetin problemliliği olduğu anlaşılmaktadır.¹¹¹ Zira zengin olmanın cennete geç girmeye sebep olduğu, Peygamber veya Sahâbe de olsa bunun fark etmeyeceği, bu nedenle aza kanaat edilmesi gerektiği, muhtaç olmayacak kadar çalışıp cennete erken girmek için ibâdetlere ağırlık verilmesinin daha doğru olacağı yönündeki anlayışlara katılmamız mümkün görünmemektedir. Çünkü dinî öğretiyeye ters böyle bir düşüncenin kabul edilebilir bir tarafı yoktur. Nitekim Kur'an ve hadislerde geçen "zengin" ve "zenginlik" kavramları, "Hiçbir şey ihtiyacı olmayan", "fakir" ve "fakirlik" ise, "Allah'a muhtaç olan" manalarında kullanılmaktadır.¹¹² Bu bakımdan hakkı verilen ve gereği yerine getirilen zenginliğin zemmedilmesi söz konusu değildir. Zira İslâm, zilleti gerektiren fakirliği hoş karşılamamaktadır. Nitekim Kur'an-ı Kerim her zaman çalışmayı ve üretmeyi tavsiye etmektedir.¹¹³ Hz. Muhammed ise, "Veren elin, alan elden üstün olduğunu,"¹¹⁴ "Dürüst ve güvenilir bir iş adamının kıyamet günü nebîlerle, sıddıklarla ve şehitlerle beraber haşrolunacağını"¹¹⁵ belirtmektedir. O, azdıran zenginliğe karşı ashabını uyarmakta,¹¹⁶ ama çalışıp üretmelerini de tavsiye etmektedir. Nitekim bir gün Hz. Peygamber saç ıslak bir halde iken bir grup sahâbîye rastlamış, onlardan birisi Hz. Muhammed'e hitâben: "Bugün sizi keyifli görüyoruz" deyince o da: 'Evet, Allah'a hamd olsun' diye karşılık

110 Bican, a.g.e., 431.

111 Ayrıntılı değerlendirme için bkz. Seyhan, Ahmet Emin, *Hadislerde Kıyamet Alametleri*, Tuğra Ofset, Isparta, 2006, 251-254.

112 Sancaklı, a.g.e., 120-122.

113 62. Cuma, 10; 28. Kasas, 77. Ayrıca bkz. 2. Bakara, 143.

114 Buhârî, 55/Vasâyâ, 9 (III, 189), 81/Rikak, 11 (VII, 176), 24/Zekat, 18, 50 (II, 118, 130), 69/Nefekât, 2 (VI, 190); Müslim, 12/Zekat, 31 (I, 717, 718, 721); Ebû Davûd, 9/Zekat, 28 (II, 297); Tirmizî, 34/Zühd, 32 (IV, 573), 35/Kıyâme, 29 (IV, 641); Nesâî, 23/Zekat, 50, 52, 53, 93 (V, 60-62, 101); Mâlik b. Enes, *Muvattâ*, Thk., M. Fuad Abdalbâkî, Çağrı Yay., 1992, 58/Sadaka, 2 (II, 998); Dârimî, 3/Zekat, 22 (I, 327); İbn Hanbel, II, 4, 67, 98, 122, 243, 278, 288, 319, 362, 394, 434, 475, 476, 480, 501; III, 330, 346, 403, 406, 434; V, 262.

115 İbn Mâce, 12/Ticarât, 1 (II, 724); Tirmizî, 12/Büyu', 4 (III, 515); Dârimî, 18/Büyu', 8 (II, 561). Ayrıca bkz. Dârimî, 23/Fedâilü'l-Kur'an, 15 (II, 722); İbn Hanbel, III, 19.

116 Tirmizî, 34/Zühd, 3 (IV, 552). Firavun ve Kârûn gibi kimseleri de azdıran, yaratıcıyı unutmalarına sebep olan şey sahip oldukları servet ve bu sayede elde ettikleri güçtür. Bu konu ile ilgili bkz. 20. Tâhâ, 24, 43; 28. Kasas, 76-78; 79. Nâziât, 17, 37; 89. Fecr, 11; 92. Leyl, 8-11; 96. Alak, 6.

vermiştir. Daha sonra orada bulunanlar kendi aralarında zenginlik konusunu açıp konuşmaya başlamışlar, Hz. Muhammed de onlara şöyle söylemiştir: 'Allah'a karşı sorumluluk bilinci duyan birisinin zengin olmasında sakınca yoktur. Allah'a karşı sorumluluklarının şuurunda olan birisinin ise sağlık ve sıhhat içinde olması zenginlikten daha hayırlıdır. İnsanın sağlıklı ve keyifli olması ise büyük bir nimettir.'¹¹⁷ Bir başka sefer ise Hz. Peygamber şöyle buyurmuşlardır: "Zenginlik malın çok olması ile değildir. Bilakis zenginlik, gönül zenginliğidir."¹¹⁸ Görüleceği üzere Hz. Peygamber bu sözleriyle zenginliği kötülemede, ehil ellerde olmasını tavsiye etmekte, ama sağlığın ve gönül zenginliğinin çok daha önemli olduğunu ifade etmektedir. Zaten onun bu tavsiyelerine uygun hareket eden zengin Sahâbe'nin varlığı bilinmektedir.¹¹⁹ Hal böyleyken zenginliğin bu tarz bir yaklaşımla kötülenmesi ve fakirliğin üstünmüş gibi gösterilmeye çalışılması isabetli değildir. Dolayısıyla kendisi de peygamber olmadan önce uluslararası ticaret yapmış, çalışmayı ve üretmeyi tavsiye etmiş bir Peygamber'e atfedilen bu rivâyetin mevzû olması kuvvetle muhtemeldir.

Diğer taraftan Hz. Peygamber'e atfedilen ve "Envâru'l-Âşikîn"de geçen buna benzer başka rivâyetlerde de fakirliğin özendirildiği görülmektedir. Öyle ki bu rivâyetlerde Allah'ın kıyâmet günü fakirlerden özür bile dileyebileceği ifade edilebilmektedir.¹²⁰ Oysa Allah'ın hiçbir kimseden özür dilemesi asla söz konusu değildir.¹²¹ Kendisini mükemmel bir surette yaratan ve bu dünyaya mahlûkatın en şerefli insan olarak gönderen Yüce Yaratıcı'ya daima şükredeceğine, dünyadayken kendisine mal ve mülk vermediği gerekçesiyle O'ndan özür dilemesini istemek, ancak cahillerden beklenebilecek bir davranış olabilir.

Öte yandan kıyâmet günü fakir dervişlerin Hz. İsa'nın, zengin müminlerin ise Hz. Süleyman'ın sancağı altında toplanacaklarından bahsedilmesi ve fakir dervişlerin Hz. Süleyman'dan beş yüz yıl önce cennete gireceklerinin ifade edilmesinde de aynı yanlış anlayışın izlerini görmek mümkündür. Aynı şekilde bazı rivâyetlerde dervişlerin dünyadayken zindan hayatı yaşadıklarından bahsederek bazı haklar talep ettikleri görülmektedir.¹²² Onları bu düşünceye iten ise bu tür zayıf ve mevzû hadisler olmuştur. Oysa onlardan böyle bir istekte bulunan ne Yüce Allah, ne de O'nun peygamberidir. Böyle bir yaşam tarzını kendileri seçmişlerdir. Kaldı ki İslâm, ruhbanlığı yasaklamış ve Müslümanları

117 İbn Mâce, 12/Ticarât, 1 (II, 724).

118 İbn Mâce, 37/Zühhd, 9 (II, 1386).

119 Servet sahibi bir kısım Sahâbe ile ilgili bkz. Sancaklı, *a.g.e.*, 286-295.

120 Rivâyetle ilgili ayrıntılı değerlendirme için bkz. Seyhan, *a.g.e.*, 347-348.

121 21. Enbiyâ, 23.

122 Bican, *a.g.e.*, 425.

hayatın içinde aktif özneler olarak görmek istemiştir.¹²³ Bir kenara çekilip sadece belli ibâdetlerle ve zikirle meşgul olmak, Müslümanlardan ne beklenmiş ne de istenmiştir. Fakirlikten Allah'a sığınan Hz. Peygamber'in fakirliği üstün gösteren sözler söylemesi mümkün değildir. Her ne kadar bunları tevâzu için söylediği, büyüklük taslayan zorba zenginlerden olmamak için Yüce Allah'a böyle dua ettiği ifade edilse de,¹²⁴ onun fakirliği üstün göstermeye çalışması söz konusu değildir. Kısaca, onun fakirleri sabra davet etmesi mümkün olmakla beraber, fakirliği teşvik etmediğinin özellikle altının çizilmesi gerekmektedir. Nitekim toplumları ve milletleri köle haline getiren, başkalarının boyunduruğu altına sokan fakirliği savunmak yahut zayıf ve mevzû hadisleri baz alarak dinî yönden fakirliği temellendirmeye çalışmak, İslâm'a ve Müslümanlara yapılabilecek en büyük kötülüklerden biridir.¹²⁵ Dolayısıyla, fakirlikle ilgili bu ve benzeri rivâyetlerin oluşması ve yaygınlaşmasında sûfilerin ve kıssacıların rolü olduğu, Hz. Peygamber'in otoritesini kullanarak kendilerini bu şekilde teselli ettikleri ve taraftar toplamaya çalıştıkları ifade edilebilir.¹²⁶

Sonuç olarak Ahmed Bican'ın da diğer sûfiler gibi etraflarındaki kötü örneklerle bakarak zenginliğe cephe aldığı ve fakirliği üstün göstermenin gayreti içerisinde olduğu anlaşılmaktadır. Zenginlik ve fakirlik konusundaki rivâyetleri değerlendiren günümüz hadis araştırmacılarından Yıldırım, bunların gerek sened ve gerekse metin açısından tenkid edildiklerini, bazı rivâyetlerin kaynağının Ehl-i kitap'tan alınan bilgilere dayandığını, zamanın siyâsî ve kültürel olaylarının bu rivâyetlere yansımalarının söz konusu olabileceğini ifade etmektedir. O, bu rivâyetlere dayanılarak İslâm'a göre sağlıklı bir zühd anlayışının ortaya konulamayacağını, zira Hz. Peygamber'den bu rivâyetlerin zıddı sayılabilecek sahih hadislerin geldiğini, bu konuda doğru ve sağlıklı bir sonuca ulaşabilmek için Kur'an-ı Kerim ve Sünnet'in bütüncül bir bakış açısıyla yeniden değerlendirilmesi gerektiğini belirtmektedir.¹²⁷

123 57. Hadîd, 27.

124 İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali, *Fethu'l-Bâri bi Şerh-i Sahîhi'l-Buhârî*, Thk., Abdurrahman Muhammed, Dâru İhyâ'it-Türas, Beyrut, 1988, XII, 367; Münâvî, Muhammed Abdurrauf, *Feyzu'l-Kadir*, el-Mektebetü't-Ticâriyye, Mısır, 1356, IV, 442; Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafâ ve Muzilü'l-İlbâs ammeş-tebera mine'l-Ehâdisi alâ Elsineti'n-Nâs*, Thk., Ahmet Kalaş, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1405, II, 540; Azimâbâdî, Muhammed Şemsü'l-Hak, *Avnu'l-Ma'bûd Şerhu Süneni Ebî Dâvud*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1415, X, 73.

125 Sancaklı, *a.g.e.*, 314.

126 Mesela Ebû Tâlib el-Mekki, 9. Tevbe sûresinin 91-93. âyetlerini "Fakirliğin zenginliğe üstünlüğü" şeklinde yorumlamıştır. Âyetlerin nüzul sebeplerinin böyle bir yorumla imkan tanımadığı ve bu yorumun yanlışlığıyla ilgili olarak bkz. Saklan, Bilal, *Kütü'l-Kulûb'daki Tasavvufî Hadislerin Hadis Metodolojisi Açısından Değeri*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), SÜSBE, Konya, 1989, 52. Görüldüğü üzere sûfilerin fakirliği üstün gösterme gayretleri ve zenginliğe karşı menfî tavırları her zaman söz konusudur.

127 Yıldırım, Ahmet, *Din, Dünyevîleşme ve Zühd*, Araştırma Yay., Ankara, 2005, 171.

d. Envâru'l-Âşikîn'de Kadın Anlayışı

Ahmed Bican, kadınlara olumsuz bakışı yansıtan rivâyetlere eserinde yer vermiştir. Mesela o, tefsirlerden alarak aktardığı bir rivâyette Hz. Âdem'in oğlu Şit'e (a.s.) beş tavsiyesinden bahsederken birinin şu olduğunu söylemiştir: "(Oğlum) kadın sözüne sakın inanmayasın. Ben kadın sözüne uydum ve pişman oldum."¹²⁸ Araştırmalarımıza rağmen temel hadis kaynaklarında böyle bir rivâyete rastlanılmamıştır. Bu mevzû rivâyete göre Hz. Âdem hâlâ suçunu kabullenmemekte, üstelik hatasını eşi Hz. Havvâ'nın üzerine atmaya çalışmaktadır. Bu uydurma hadis hem Hz. Âdem'i, hem de Hz. Havvâ'yı zan ve töhmet altında bırakmaktadır.¹²⁹ Çünkü burada o günahı işleyen sadece birisi değil her ikisidir. Onlar yasak ağaçtan İblis'e kanarak¹³⁰ birlikte yemişler, ancak hemen pişman olup birlikte tövbe etmişlerdir.¹³¹ Hâlâ suçu zorlama yöntemlerle ve Ehl-i kitâb'ın tesirinde kalarak sadece Hz. Havvâ'nın üzerine atmak doğru değildir.

Yine bir başka yerde, Hz. Âdem'in kendisine öleceği bildirildiği zaman eşi Havvâ'nın yanına gelerek: "Ya Havvâ! Ölümü sen miras koydun ve beni cennetten sen çıkarttın"¹³² dediği haber verilmektedir. Araştırmalarımıza rağmen temel hadis kaynaklarında böyle bir rivâyet bulunamamıştır. Bu ifadelerden Hz. Âdem'in ısrarla suçunu kabullenmediği anlaşılakta ve yanlış bir peygamber portresi çizilmektedir. Oysa Kur'an-ı Kerim'in bize tanıttığı, hatasını ikrar edip tövbe etmiş ve tövbesi de kabul edilmiş¹³³ bir peygamberin eşine karşı bu şekilde suçlayıcı bir üslupla konuşması, peygamberlerin belirtilen vasıflarıyla bağdaşmamaktadır. Ayrıca peygamberler dâhil hiçbir kimseye öleceği vaktin önceden bildirilmesi söz konusu olmayıp¹³⁴ bu Sünnetullah¹³⁵ aykırıdır. Dolayısıyla, böyle bir rivâyetin mevzû olduğu her halinden anlaşılaktadır.

Öte yandan "Envâru'l-Âşikîn"de yer alan, kadının iradesinin ve idaresinin erkeğe ait olduğu, kadının herhangi bir sorumluluğunun olmadığı şeklindeki anlayış da Kur'an-ı Kerim'in ilkeleriyle çelişmektedir. Bir rivâyette, "Hz.

128 Bican, *a.g.e.*, 47.

129 Kırbaçoğlu, Kur'an'ın hiçbir yerinde Hz. Âdem'i ayartanın Hz. Havvâ olduğuna dair en ufak bir işarete rastlamanın mümkün olmadığı kanaatindedir. Bkz. Kırbaçoğlu, *Alternatif Hadis*, 211. Çünkü Hz. Âdem'i baştan çıkartan Hz. Havvâ değil, her ikisinin "ölümsüzlüğe" ve "sonsuz hükümlüğe" sahip olma arzularıdır. Bkz. 20. Tâhâ, 120.

130 2. Bakara, 36.

131 7. A'râf, 23.

132 Bican, *a.g.e.*, 48.

133 2. Bakara, 37; 20. Tâhâ, 122.

134 31. Lokman, 34.

135 10. Yunus, 64; 17. İsrâ, 77; 33. Ahzâb, 62; 35. Fâtır, 43; 48. Fetih, 23.

*Havvâ yasak meyveden önce yediğinde ona hiçbir şey olmadığı, sadece âdet görmeye başladığı, çünkü onun tâbi, Hz. Âdem'in metbû olduğu, 'Tâbi salâhda ise metbû da salâhdadır. Ve aksi dahi böyledir' kuralı gereği bunun böyle olduğu*¹³⁶ belirtilmektedir. "Sadece imtihan edilenin Hz. Âdem olduğu, Hz. Havvâ'nın ona uyduğu, dolayısıyla Hz. Havvâ'nın yasak ağaçtan yemesinin normal olup bunun bir suç olamayacağı, Hz. Havvâ'nın tek hatasının Hz. Âdem'i suça teşvik olduğu"¹³⁷ anlayışı üzerinde hassasiyetle durulmalıdır. Zira birey olarak kadının sorumluluğunu, yaptıklarının hesabını Yüce Allah'a tek başına vereceğini, kocasının ona bir yere kadar müdahale etme hakkının bulunduğunu göz ardı eden böyle bir anlayış doğru değildir. Çünkü kadın da erkek de imtihan olmaktadır¹³⁸ ve kimse kimsenin günahını üstlenecek değildir.¹³⁹

Ahmed Bican, gerek kadının din ve akıl yönünden eksik olduğunu açıklarken,¹⁴⁰ gerekse de bazı kadınların köpeğe ve eşeğe benzemesinin arkasındaki nedenleri sıralarken naklettiği haberlerin doğru olup olmadığına bakmamıştır. Nitekim onun eserine aldığı rivâyette anlatıldığına göre, "Nûh Peygamber tek bekâr kızını üç ayrı kişiye vermek için bu kimselere ayrı ayrı söz vermiş, sonra da kızını hangisine vereceği hususunda şaşırıp kalmıştır. Daha sonra Allah'a dua ederek yardım istemiş, bunun üzerine Hz. Cebrâil gelerek kızını, eşeğini ve köpeğini bir odaya koymasını emretmiştir. Bunu yapan Hz. Nûh (a.s.) bir müddet sonra, kapıyı açtığında odada birbirine benzeyen üç kız bulmuştur. Kendi kızının hangisi olduğunu bilememiş ve bu üç kız söz verdiği kişilerle evlendirmiştir. İşte bu nedenledir ki, o zamandan beri bazı kadınlar hayvanlara benzemekte olup benzemenin nedeni yaşanan bu olaydır"¹⁴¹ denilmektedir. Böyle bir rivâyetin mevzû olduğu her halinden bellidir. Nitekim bu rivâyet, efsaneleri ve mitolojileri anlatmakta mahir kıssacıların uydurup naklettikleri masallara çok benzemektedir. Aklen ve mantıken böyle bir olayın yaşanması zaten müm-

136 Bican, *a.g.e.*, 32-33.

137 Bu ifadeler Kitâb-ı Mukaddes'te yer alan, "Âdem'in aldanmadığı, Havvâ'nın aldanıp suça düştüğü" şeklindeki ifadelerle benzerlik göstermektedir. Bkz. *Kitab-ı Mukaddes*, Pavlus'un Timoteos'a Birinci Mektubu, 2/13-14, s. 218.

138 9. Tevbe, 71; 16. Nahl, 97; 17. İsrâ, 13-14; 39. Zümer, 41, 70; 40. Gâfir, 17; 41. Fussilet, 46; 42. Şûrâ, 20; 53. Necm, 39-41; 57. Hadid, 18; 59. Haşr, 18; 66. Tahrîm, 69; 87. A'la, 14-19; 91. Şems, 9-10.

139 6. Enâm, 164; 17. İsrâ, 15; 35. Fâtır, 18; 39. Zümer, 7; 53. Necm, 38.

140 Bican, *a.g.e.*, 34.

141 Bican, *a.g.e.*, 54-55. Günümüz hadis araştırmacılarından Tuksal, kadının, eşek ve köpek gibi literatürde aşağılanan bazı hayvanlarla aynı kategoride değerlendirilmesini câhilî/örfî cinsiyetçi kalıp yargılarının dinî literatüre yansımaları olarak görmektedir. Bkz. Tuksal, Hidayet Şefkatli, *Kadın Karşısı Söylemin İslâm Geleneğindeki İzdüşümleri*, Kitâbiyât, Ankara, 2000, 233-234.

kün değildir. Zira burada Sünnetullah'a aykırı bir durum söz konusudur.¹⁴² Ayrıca, yalan vaatte bulunan ve sözünde durmayan bir peygamber anlayışı yansıtılmaktadır ki, bunun da kabul edilebilmesi mümkün değildir. Bütün peygamberlerin ortak sıfatlarından olan sıdk, fetânet ve ismet sıfatlarına gölge düşüren böyle bir rivâyet Kur'an'ın bize tanıttığı, "sıdkı bütün", "sözüne sadık", "çok doğru"¹⁴³ peygamber tanımıyla da bağdaşmamaktadır. Bu uydurma haberde anlatılanlar gerek Hz. Nûh (a.s.)¹⁴⁴ gerekse de diğer peygamberler¹⁴⁵ hakkında Kur'an'da anlatılanlarla çelişmektedir. Dolayısıyla bu tür kaynağı meçhul kıssaları alıp nakletmek ve bu yanlış anlayışların devamına neden olmak doğru değildir.

Bir başka rivâyette ise, "*Hz. Yûnus'un (a.s.) kendi isteğiyle âhirette azap çekmektense bu dünyada azabı tercih ettiği, bunun üzerine Yüce Allah'ın falanca kadınla evlenmesini emir buyurduğu, elinden bir şey gelmediği için de o kadınla evlendiği ifade edildikten sonra, Hz. Ali'ye atfedilen şu söz nakledilmektedir: "Dünya azabı yaramaz kadındır. Âhîret azabı yaramaz kadın ve cehennemdir."*¹⁴⁶ Burada da bir genelleme yapılarak yanlış kadın tasavvuru ortaya konulmaktadır. Bu rivâyette esas verilmek istenen mesaj, "Sâliha olmayan bir kadınla yapılan evlilik azaptır. Bu dünyada bu azaba katlanan âhirette azaptan kurtulacaktır, öyleyse sabredin!" anlayışıdır. Bu ifadeler her ne kadar boşanmayı engelleme ve evliliğin kutsiyetine vurgu yapma amacı taşımış olsa da, bu tarz yanlış bir kadın tasavvurunun kabul edilebilmesi mümkün değildir. Zira kötü bir kadınla evliliğin dünya ve âhîret saadetine büyük engel teşkil edeceği doğru olmakla beraber, bu konuya değil de âhîrette azaptan kurtulmaya vesile olacak böyle bir kadına katlanmaya çağırılması, kadınlarla ilgili önyargı sonucu oluşmuş kanaate göre hareket edildiği izlenimini uyandırmaktadır. Ayrıca bu misal kadınla verilebileceği gibi erkekle de verilebilir. Çünkü kötü bir erkeğin de sâliha bir kadın için iki cihan saadetine engel teşkil edebilmesi mümkündür. Dolayısıyla burada esas olan kadın ya da erkek olmak değil, kâmil mümin olmaya çalışmak ve hiçbir kimseye en ufak bir haksızlık yapmak olmalıdır.

Bican'ın naklettiği bir diğer rivâyette ise, "*Arap beylerinden Dihye adındaki bir beyin yedi kızını kocaya vermeye utandığı ve bu kızlarının tamamını öldürdüğü ve pişman olarak Hz. Peygamber'e geldiği anlatılmaktadır. Bu kişinin Hz.*

142 30. Rûm, 30.

143 19. Meryem, 41, 54, 56.

144 3. Âl-i İmrân, 33; 11. Hûd, 25; 37. Sâffât, 79.

145 33. Ahzâb, 22, 39. Ayrıca bkz. 24. Nûr, 54; 10. Yûnus, 74; 6. Enâm, 48.

146 Bican, *a.g.e.*, 167.

Muhammed'e hitaben: 'Bana bir rahmet var mıdır?' dediği, Hz. Peygamber'in bir zaman şaşırıp kaldığı, bunun üzerine Hz. Cebrâil'in gelerek Allah Teâlâ Hazretleri'nin o kişiye şöyle demesini emrettiği haber verilmektedir: 'Benim izzetim hakkı için ol vakit ki, 'Lâ İlâhe İllallah Muhammedü'r-Rasûlullah' dedi, yetmiş yıllık küfrünü affettim. Kızlar zaten onun idi. Onlar için affetmez miyim?'¹⁴⁷ Burada Yüce Allah'a söylettirilen "Kızlar zaten onundu, istediğini yapabilir, öldürebilir de" şeklindeki bir anlayış kesinlikle doğru değildir. Zira bu rivâyet araştırmalarımıza rağmen temel hadis kaynaklarında bulunamamıştır. Dolayısıyla gerek Kur'an'ın gerekse Sahih Sünnet'in böyle bir düşüncüyü onaylaması ve savunması asla söz konusu değildir.

Nitekim bu tür garipliklerle ve çelişkilerle dolu, insan hayatını hiçe sayan rivâyetler sonucu günümüzde bile bazı aile meclisleri toplanıyor, namusu temizlemek adına töre cinayetleri işleniyor, zulme ve tecavüze maruz kalarak veya nefisine uyararak gayr-i meşrû ilişkiye girmiş genç kız ya da kadınlar göz göre göre öldürülebiliyorlarsa, söz konusu rivâyetleri içeren kitapların ve bir kısım yanlış anlayışların etkilerinin ne boyutlara ulaştığını tahmin etmek zor olmasa gerektir. Böyle bir kadın tasavvuru bizzat Yüce Allah'ı şahit gösterecek, hem de O'na nispet edilen uydurma bir söze dayandırılarak popüler dinî eserlerde halka anlatılacak olursa, töre cinayetlerinin ardının arkasının kesilmeyeceği ortadadır.

Öte yandan bu tür haber ve rivâyetler âyetlerle çelişmektedir. Zira Kur'an hayasızca davranışlarda bulunan kadınları suçları sabit olduktan sonra bile öldürmeyi değil, 100 değnek cezadan sonra ölüm onlara gelinceye ya da onlar için başka bir kapı açılıncaya kadar evlerinde tutmayı emretmektedir.¹⁴⁸ Başına böyle bir hâdise gelen kimsenin bu şekilde imtihan olduğu, asla adâletten ayrılması gerektiği bildirilmekte ve herkesin yapıp ettiklerinin karşılığını mutlaka alacağı hatırlatılmaktadır.¹⁴⁹ Bu âyetlerde haksız yere hiçbir kimsenin diğerinin canına kıyamayacağı¹⁵⁰ ve cinayeti tercih edip işin kolayına kaçarak "sorumluluklarından" kurtulamayacağı ifade edilmektedir.¹⁵¹ Nitekim

147 Bican, *a.g.e.*, 235.

148 4. Nisâ, 15-17; 24. Nûr, 2. Ayrıca bkz. 4. Nisâ, 34, 58, 135; 5. Mâide, 2, 8; 57. Hadid, 20; 64. Teğâbün, 14-16.

149 42. Şûrâ, 15, 20. Ayrıca bkz. 3. Âl-i İmrân, 195; 4. Nisâ, 40; 17. İsrâ, 13-15; 38. Sâd, 24; 39. Zümer, 18, 41; 41. Fussilet, 46; 46. Ahkâf, 13-14; 49. Hucurât, 12; 53. Necm, 28, 39-41.

150 4. Nisâ, 92-93; 5. Mâide, 32.

151 2. Bakara, 229, 231; 4. Nisâ, 15; 65. Talâk, 2. âyetlerden de anlaşıldığı üzere kadınlarla ilgili Yüce Allah'ın koyduğu bu sınırları muhafaza etmek, evlerinde onları güzellikle alıkoymak, geçimlerini temin etmek, eziyet etmemek ve en uygun şekilde davranmak böyle bir imtihanla karşılaşan her erkeğin sorumlulukları cümlesindedir.

töre cinayetlerine konu olan eylemlerle ilgili İslâm hukukunda ölüm cezası uygulanacağına dair herhangi bir düzenleme mevcut değildir.¹⁵² Fertler de ırz ve namusun korunmasını gerekçe göstererek ölüm cezası kararı alamaz ve bunu infaz edemezler.¹⁵³ Zira hiç kimse kendi başına veya aile meclisi kararıyla, olayın failinin yakınlık derecesi ne olursa olsun, töre uğruna insan canına kıyamaz. Çünkü hem âyetler hem hadisler hem de icmâ böyle söylemektedir. Dolayısıyla böyle bir eylemde bulunan kimse hem günah hem de suç işlemiş sayılır.¹⁵⁴ Bu nedenle, kadınlara bu gözle bakılmasının arkasında yatan sebeplerden birisinin, ataerkilliğin dinî-İslâmî söylem biçiminin beslediği kaynaklardan olan popüler dinî-didaktik eserlerde verilen bu tür mesajlar olduğu şeklindeki tespitin haklılığı üzerinde düşünülmelidir.¹⁵⁵ Bu itibarla, meşruiyet açısından töre cinayetlerinin hukukî ve dinî dayanağının olmadığı anlaşılmaktadır. Bu cinayetler çevre baskısından kurtulmak¹⁵⁶ ve kendilerini tatmin etmek isteyenlerin keyfi kararlarından başkası değildir.¹⁵⁷

Sonuç olarak, isabetli olmadığı anlaşılan yanlış kadın tasavvurlarının gelecek nesillere aynen aktarılmasından önce ciddî bir eleştiriye tâbi tutularak düzeltilmesi ve karşılaşılan hataların tekerrürünün önlenmesi maksadıyla Kur'an-ı Kerim'e ve Sahih Sünnet'e dayanan ilmî çalışmaların yapılması gerektiği ifade edilebilir.

e. Envâru'l-Âşikîn'de Çocuk Anlayışı

Bican eserinde çocuklara olumsuz bakışı yansıtan bazı menfi örneklere de yer vermiştir. Mesela çocuklarla delileri camiye sokmayı küçük günahlardan sayan anlayış bunlardan birisidir.¹⁵⁸ Bu rivâyetin problemliliği olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim kızı Zeynep'in çocuğu Umâme'yi secdeye vardığında yere bırakan, ayağa kalkarken de tekrar kucağına alan ve bu şekilde Müslümanlara namaz kıldırın bir Peygamber'in¹⁵⁹ böyle bir şey söylemeyeceği düşünülmeksizin

152 Yiğit, Yaşar, "İslâm ve İnsan Hakları Bağlamında Töre Cinayetlerinin Değerlendirilmesi", *Diyanet İlmî Dergi*, (Ocak-Şubat-Mart, 2011), C. 47, S., 1, 65, 73.

153 Efe, Ahmet, İslâm Hukukunda Ceza İnfaz Yetkisi Açısından Töre Cinayetleri", *SÜİFD*, Sakarya, 2011, C. 13, S., 24, 118.

154 Yiğit, a.g.m., 74.

155 Öztürk, Mustafa, "Egemen Bir Dinî Söylem Tarzı Olarak Ataerkillik", *İslâmiyat*, Ankara, 2002, C. IV, S., 4, 111-131; Tuksal, a.g.e., 27-50, 237.

156 Düşgün, Feyza Şule, "İslâm Hukuku Açısından Töre Cinayetleri", *KSÜİFD*, Kahramanmaraş, 2006, C. 4, S., 7, 161-165, 169, 172.

157 Yiğit, a.g.m., 74.

158 Bican, a.g.e., 309. Hz. Peygamber'in atfedilen bu rivâyet İbn Mâce'de yer almaktadır. Bkz. İbn Mâce, 4/Mesâcid, 5 (I, 247). Benzer başka rivâyetlerle ilgili değerlendirme için bkz. Kırbaçoğlu, *Alternatif Hadis*, 381.

159 Müslim, 5/Mesâcid, 9 (I, 385-386).

bu tür rivâyetlerin nakledilebildiği görülmektedir. Bugün bile camilerde bazı ihtiyarlar tarafından küçük çocuklar çeşitli bahanelerle, kollarından tutulup arka taraflara itiliyor ve sert bir muameleye maruz kalıyorlarsa, bu ihtiyarların yanlış anlaşılmaya müsait zayıf ve mevzû rivâyetlerin tesirinde kalmış olmaları kuvvetle muhtemeldir. Aksi halde böyle bir tavır sergilemez, çocuklara Hz. Peygamber gibi sevgi, şefkat ve merhametle muamele eder, onların başlarını okşar, hediyeler alır, onlara karşı güler yüzlü ve tatlı dilli olurlardı. Onları incitmekten ve camiden soğutmaktan kaçınırlardı. Bu itibarla, aklî dengesi yerinde olmayanlarla küçük çocukların camiye gelmelerine müsaade etmemenin ve bunu küçük günah olarak değerlendirmenin Hz. Peygamber'in uygulamalarıyla bağdaşmayan duygusal bir karar olduğunu ifade etmemiz yanlış olmasa gerektir. Bununla birlikte, caminin temiz tutulması ve ibâdet edenlerin konsantrasyonunun bozulmaması amacıyla henüz cami şuru gelişmemiş küçük çocukların camiye getirilmemesinin uygun olacağı da ifade edilebilir.

Yine Bican'ın nakildir ki diyerek aktardığı bir diğer rivâyette, "Hz. Peygamber'in, torunları Hz. Hasan (ö. 50/670) ve Hz. Hüseyin'i (ö. 61/680) onlar daha küçükken dizine oturtup şefkatle sevdiği, Hasan'ı ağzından, Hüseyin'i de boynundan öptüğü anlatılmaktadır.¹⁶⁰ Bunun üzerine Cebrâil'in derhal üç şal getirdiği, kara, sarı ve kırmızı renklerdeki bu şalları Allah'ın gönderdiğini söylediği ve Hz. Muhammed'e şöyle demesini emrettiği haber verilmektedir: 'Reva mıdır bu? Beni nice seversin ki, karşımda oğlanlarını öpersin? Benim aşkım onu ister ki, Benden gayri kimseyi sevmeye. Bu kara donu sen giy, zira yas donudur. Bu sarı donu Hasan giysin ki, o da zehir içecektir. Ve kızıl donu Hüseyin giysin ki, o da şehit olup kanı akacaktır'¹⁶¹ dediği nakledilmektedir. Bu rivâyet araştırmalarımıza rağmen temel hadis kaynaklarında bulunamamıştır. Rivâyette anlatılanlarla kıssacıların anlattıkları arasındaki paralellik dikkatleri çekmekte ve duygusal yanı ağır basan üslup kendini hemen ele vermektedir. Zira Yüce Allah'ın böyle bir şey yapmayacağı gayet açık ve nettir. Nitekim Hz. Peygamber'in vefatı esnasında henüz yedi ve sekiz yaşlarında olan Hasan ve Hüseyin'i en sevimli oldukları, sevgiye ve ilgiye en fazla ihtiyaç duydukları bir çağda sevmesi ve öpmesinden daha doğal bir şey olamaz. Dolayısıyla son derece tabii olan torun sevgisinin bu şekilde cezalandırılmasını anlamak güç

160 Rivâyetin bu kısmıyla ilgili Hz. Peygamber'in *Kütüb-i Sitte*'de yer alan sözleri ve uygulamaları bilinmektedir. Nitekim O, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin hakkında: "Onlar benim dünyadaki iki demet çiçeğimdir" demektedir. Bkz. Buhârî, 62/Ashâbü'n-Nebî, 22 (IV, 217), 78/Edeb, 18 (VII, 74); Tirmizî, 46/Menâkıb, 30 (V, 657). Aynı şekilde Hz. Hasan'ı kastederek: "Allah'im ben onu seviyorum, Sen de sev. Onu seveni de sev" diye dua etmektedir. Bkz. Buhârî, 62/Ashâbü'n-Nebî, 22 (IV, 216-217); Müslim, 43/Fedâilü's-Sahâbe, 8 (II, 1882-1883); Tirmizî, 46/Menâkıb, 30 (V, 656-657, 661).

161 Bican, *a.g.e.*, 266.

görülmektedir. Kanaatimizce “*Büyüklerin yanında çocuk sevilmez*” anlayışının arkasında yatan temel sebeplerden bir tanesi bu uydurma rivâyette verilen açık ama yanlış mesaj olsa gerektir.

Çocukları çok seven ve sevilmesini tavsiye eden, onların başını okşayıp hayır dua eden;¹⁶² torunu Hz. Hüseyin’i omzuna bindirip gezdiren;¹⁶³ çocuk ağlaması duyunca namazı kısaltan;¹⁶⁴ sefer dönüşlerinde kendisini karşılayan çocukları bineğine alıp önüne ve arkasına oturtan;¹⁶⁵ ilk önce olgunlaşan meyveler kendisine getirildiğinde, bereketli olmaları için dua ettikten sonra orada bulunan en küçük çocuğa vermeyi âdet edinen;¹⁶⁶ savaşlarda çocuklara zarar verilmesini yasaklayan;¹⁶⁷ kucağına sevmek için aldığı bebeğin elbisesine idrarını yapmasına kızmayıp su ile temizleyen¹⁶⁸ ve bu durumu hoşgörülle karşılayan bir Peygamber’in Allah tarafından böyle azarlandığı ve başına gelecek felâketlerin önceden ona haber verildiği insanlara aktarılacak olursa, doğal olarak bu kimseler de, çocuklarına karşı sevgilerini gizleyecekler, büyüklerinin yanında çocuklarını sevmeyecekler ve ayıplanacakları korkusuyla da onları öpemeyeceklerdir. Büyüklere saygısızlık olarak değerlendirilen böyle bir anlayışın günümüzde bazı bölgelerde hâlâ geçerliliğini koruduğu bilinmektedir. Çocuk sevgisini insanın kalbine koyan Yüce Allah, bu sevginin ölçülü olmasını istemekte ve bunun bir imtihan nedeni olduğunu bildirmektedir.¹⁶⁹ Bu sevgide aşırıya kaçılmadığı ve sevgiler karıştırılmadığı sürece insanı Yüce Allah’tan uzaklaştırmayacağı, aksine O’na yaklaştıracığı gerçeği ortadadır. Zira bu durum, kişinin Yüce Allah’a daha çok şükreden bir kul olmasına vesile olabilir. Çocukları kendisine verenin Yüce Allah olduğunu bilen bir kimse için bunun bir problem teşkil etmeyeceği açıktır. Dolayısıyla meşrû çerçevede eş, çocuk ve mal sevgisinin olmasında herhangi bir sakınca yoktur.¹⁷⁰

Netice itibarıyla, Hz. Peygamber’in sözleri ve uygulamalarıyla bağdaşmayan ve âyetlere ters düşen söz konusu rivâyetin mevzû olduğu açık olup, yanlış

162 Buhârî, 47/Şirket, 13 (III, 113); 80/Daavât, 31 (VII, 156); 93/Ahkâm, 46 (VIII, 124).

163 Tirmizî, 46/Menâkıb, 30 (V, 661).

164 Buhârî, 10/Ezan, 65 (I, 173-174); Müslim, 4/Salât, 37 (I, 342-343); Tirmizî, 2/Salât, 159 (II, 214); Nesâî, 10/İmâmet, 35 (II, 94-95).

165 Buhârî, 26/Umre, 13 (II, 204); 56/Cihad, 196 (IV, 39); 77/Libas, 99, 100 (VII, 67, 68); Müslim, 43/Fedâil, 11 (II, 1885); Nesâî, 24/Menâsik, 121 (V, 212); Ebû Dâvud, 15/Cihad, 54 (III, 59).

166 Müslim, 15/Hac, 85 (I, 1000).

167 Buhârî, 56/Cihad, 147, 148 (IV, 21); Müslim, 32/Cihad, 8 (II, 1364); Tirmizî, 19/Siyer, 48 (IV, 162); 14/Diyât, 14 (IV, 22-23); Ebû Dâvud, 15/Cihad, 11 (III, 121).

168 Buhârî, 80/Daavât, 3 (VII, 156).

169 3. Âl-i İmrân, 14; 8. Enfâl, 28; 64. Teğâbün, 15. Ayrıca bkz. 2. Bakara, 155-156.

170 25. Furkân, 74; 28. Kasas, 77; 30. Rûm, 21.

çocuk anlayışının oluşumuna neden olan bu tür hadislere karşı son derece dikkatli olunması gerektiği ortadadır.

Ahmed Bican'ın eserinde yanlış kadın ve çocuk anlayışlarına ilave olarak başka tasavvurlar da mevcuttur. Bunlardan birisi de çocuklara Muhammed ismi verilmesi konusudur.

f. Envâru'l-Âşikîn'de Çocuklara Muhammed İsmi Koyma Anlayışı

Hz. Peygamber'e atfedilen ve "Envâru'l-Âşikîn'de geçen rivâyette "İsmi Muhammed olan günahkâr bir kula, onun adının, habibi Hz. Muhammed'in adı olması nedeniyle Yüce Allah'ın azap etmekten utanacağı ve ismi nedeniyle o kişiyi affedeceğinden"¹⁷¹ bahsedilmektedir. Rivâyet bu şekliyle ulaşabildiğimiz temel hadis kaynaklarında tespit edilememiştir. Ancak konuyla ilgili benzer zayıf ve hasen olduğu iddia edilen hadisler ve bunları savunanlar bulunmaktadır.¹⁷² Bununla beraber, İbnü'l-Kayyim: "Adı Ahmed ve Muhammed olan kimseleri cehenneme girdirmemeye Allah'ın yemin ettiğini" ve "Kimin çocuğu olur da ondan bereket umarak adını Muhammed koyarsa, onun ve çocuğunun cennette olduğunu" ifade eden her iki rivâyetin de "yalan ve uydurma" olduğunu söylemiştir.¹⁷³ İbnü'l-Cevzî de, Ahmed ve Muhammed ismi koyma ile ilgili bu tür hadislerin "mevzû" olduğunu kaydetmiştir.¹⁷⁴ Dolayısıyla böyle bir anlayışın kabul edilebilmesinin mümkün olmadığı anlaşılmaktadır. Zira Allah Teâlâ insanları isim, soy, renk, kabile, mal, mülk, engellilik hali, rütbe ve mevkilerine göre değil, iman ettikten sonra ortaya koydukları dürüst ve erdemli davranışlara göre değerlendirecektir. Nitekim Hz. Muhammed de sürekli aynı konulara vurgu yapmıştır. Mezkûr rivâyette yansıtılan bakış açısının Kur'an ve Sünnet'in ilkeleriyle çeliştiği görülmektedir. Bu nedenle senedinde ve metninde ciddi problem olan söz konusu rivâyetlerin mevzû oldukları açıktır. Kanaatimizce böyle zayıf ve mevzû rivâyetlere bakarak bunlara inanan ve çocuklarının adını bu niyetle Muhammed koyanlar da, bunların doğru olup olmadığına bakmaksızın alıp nakledenler de, hâlâ söz konusu rivâyetleri savunlar da eşit derecede sorumludurlar. Zira tergîb ve terhîb maksadıyla uydurulmuş olsa bile mezkûr rivâyetlerin doğurduğu yanlış anlayışlara bakarak bunu din zannedenler son din İslâm'ı tartışma konusu yapmakta ve mevzû rivâyetleri kullanarak insanların dinden uzaklaşmalarına neden olabilmekte-

171 Bican, *a.g.e.*, 411.

172 Ayrıntılı değerlendirme için bkz. Seyhan, *a.g.e.*, 384-386.

173 İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr, *el-Menâru'l-Münîf fi's-Sahîbi ve'd-Daîf*, Thk., Abdülfettah Ebû Gudde, Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, Halep, 1403, I, 61.

174 İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman, *Kitâbu'l-Mevzûât*, Kahire, 1987, I, 157.

dirler. Oysa bütün bu sakat anlayışlara karşı son derece dikkatli olunması, bunların küçümsenmemesi ve bu zamana kadar yapılmış yanlışların derhal düzeltilmesi için çaba sarf edilmesi gerekmektedir.

Benzer şekilde “*Envâru’l-Âşikîn*”de nakledilen bazı rivâyetlerde küçük ve önemsiz gibi görünen ayrıntılara dikkat edilmediği ve bunların da yanlış anlayışların oluşmasına neden olduğu görülmektedir. Mesela Hz. Peygamber’e atfedilen ve “*Envâru’l-Âşikîn*”de geçen rivâyette anlatıldığına göre, “*Mirac gecesi Hz. Peygamber’in bir büyük sandık gördüğü, bu sandığın nurdan bir kilidinin olduğu, anahtarının ise kelime-i tevhîd olduğu ifade edilmektedir. Bu ulu sandık açılınca içinde uçsuz bucaksız bir denizin görüldüğü, denizin içinde bir ağaç ve üzerinde de bir kuşun olduğu, kuşun tırnağında ise bir zerrecik toprak olduğu ifade edilmektedir. Hz. Muhammed bu durumun ne anlama geldiğini Allah’a sorunca Allah’ın şöyle dediği anlatılmaktadır: ‘Deniz benim rahmetimdir ki, nihayeti yoktur; ağaç dünyadır; kuş senin ümmetindir; toprak da ümmetinin günahlarıdır. Ben senin ümmetinin bu günahlarını rahmet denizime atarım; böylece onların günahları belirsiz olur.’*”¹⁷⁵ Bican’ın bahsettiği rivâyet ulaşabildiğimiz temel hadis kaynaklarının hiçbirisinde tespit edilememiştir.¹⁷⁶ Mezkûr rivâyetle ilgili bazı hususlara temas edilmesi gerekmektedir. Her ne kadar rivâyette Müslümanları motive edici bir takım mesajlar veriliyor olsa da, Yüce Allah’ın rahmetinin büyüklüğü ve bağışlayıcılığı anlatılırken ümmet-i Muhammed’in günahlarının küçük ve önemsiz olduğu gibi bir sonucun doğmasına neden olunmaktadır. Zira böyle bir durum, rivâyetten beklenen olumlu neticeden daha çok yanlış dinî telakkilerin oluşumuna yol açmaktadır. Bununla birlikte söz konusu rivâyet kıssacıların üslubunu çağrıştırmaktadır. Nitekim Allah’ın rahmetinin gazabını geçtiği¹⁷⁷ ve onun rahmeti kendisine ilke edindiği doğrudur.¹⁷⁸ Ancak O’nun intikam sahibi olduğu,¹⁷⁹ hesabı çabuk gördüğü,¹⁸⁰ azabının şiddetli olduğu,¹⁸¹ kendini bağlı saydığı başka kuralları bulunduğu ve O’nun bu kurallarını mutlaka yerine getireceği vaadi de unutulma-

175 Bican,, *a.g.e.*, 215-216.

176 Ayrıntılı bilgi için bkz. Seyhan, *a.g.e.* 287.

177 Ebû Hureyre’den rivâyeten Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “*Allah Teâlâ mahlûkatı yarattığı zaman, kendi katındaki kitaba: ‘Rahmetim gazabımı geçmiştir’ diye yazmıştır. O yazı (şimdi) kendi yanında Arş’in üstündedir.*” Bkz. Buhârî, 97/Tevhîd, 55 (VIII, 216), 59/Bed’u’l-Halk, 1 (IV, 73); Müslim, 49/Tevbe, 4 (III, 2107-2108); İbn Mâce, 37/Zühûd, 35 (II, 1435); İbn Hanbel, II, 242, 258, 260, 313, 358, 381, 397, 433, 466.

178 7. Arâf, 156.

179 3. Âl-i İmrân, 4; 5. Mâide, 95; 14. İbrahim, 47; 32. Secde, 22; 39. Zümer, 37.

180 2. Bakara, 202; 3. Âl-i İmrân, 19, 199; 5. Mâide, 4; 13. Ra’d, 41; 24. Nûr, 39.

181 2. Bakara, 165; 3. Âl-i İmrân, 11; 14. İbrahim, 7; 13. Ra’d, 6; 22. Hac, 2; 59. Haşr, 4.

malıdır.¹⁸² Dolayısıyla bütün bu âyetler birlikte değerlendirildiğinde sağlıklı sonuçlara ulaşılabilmemesinin mümkün olacağı söylenebilir.

Öte yandan bu ve benzeri rivâyetlerde verilen yanlış bilgiler nedeniyle bazı dinî anlayışların silinemeyecek şekilde insanların zihinlerine kazındığı da görülmektedir. Fark edilmeksizin verilen bazı yanlış bilgiler insanın ömür boyu davranışlarını etkileyebilmektedir. Nitekim rivâyette önemsiz gibi duran bir ayrıntı, çok defa insanı yanlış bir yöne sürükleyebilmektedir. Bu itibarla, içerisinde bir takım hatalı mesajlar barındıran ve yanlış anlaşılma tehlikesi bulunan kıssa ve rivâyetleri insanlara aktarmak doğru değildir. Allah'ın dünyada iken hatasını fark edip pişman olan ve kendini düzeltenler için¹⁸³ merhamet edenlerin en merhametlisi¹⁸⁴ olduğu doğrudur. Çünkü O, rahmetini kendisine karşı sorumluluk bilinci duyan, arınmak için yapılması gerekeni yapan, O'nun âyetlerine inanan, elçiye ittibâ eden ve iyiliği emredip kötülükten sakındıran kullarına ayırdığını bildirmektedir.¹⁸⁵ Öte yandan ölüm anında¹⁸⁶ veya öldükten sonra âhirette gösterilecek bir pişmanlık¹⁸⁷ kişiye hiçbir fayda sağlamayacaktır. Dolayısıyla bu tür rivâyetler anlatılırken konunun bu yönlerinin de açıklanması bir zarurettir. Zira insanların tek tarafı ve eksik bilgilendirilmeleri doğru değildir. Onlara meseleler farklı yönleriyle eksiksiz anlatılmalı ve konuyu bir bütün olarak görmeleri sağlanmalıdır. Çünkü verilerek istenen mesaj açık ve tüm veçheleriyle aktarılmadığı zaman insanların bazı yanlış düşüncelere kapılmaları mümkün olabilmektedir. Nitekim günümüz hadis araştırmacılarından Çelik: "*Halk arasında ilgiyle okunan eserlerdeki kıssaların çoğunluğunun İslâm'ın ruhuna aykırı anlamlar içerdiğini ve bunların kendisine atıfta bulunduğu sahih hadislerin ifade ettiği manayı gölgede bıraktığını*"¹⁸⁸ söylemektedir. Dolayısıyla böyle bir tehlikeden korunmak için, insanların doğru ve güvenilir hadislerle bilgilendirilmeleri ve meseleleri bütün yönleriyle görmeleri sağlanmalıdır. Bu tür rivâyet ve kıssalardan beslenmek yerine temel İslâmî kaynaklardan istifade edilmeli, verilmek istenen mesaj açık ve net

182 42. Şûrâ, 21. Ayrıca bkz. 6. Enâm, 58; 8. Enfâl, 68; 10. Yûnus, 11, 19; 11. Hûd, 110; 20. Tâhâ, 129; 41. Fussilet, 45; 42. Şûrâ, 14.

183 4. Nisâ, 17.

184 7. A'râf, 151; 12. Yûsuf, 64, 92; 21. Enbiyâ, 83.

185 7. A'râf, 156-157. Ayrıca bkz. 7. A'râf, 56.

186 23. Mûminûn, 99; 63. Mûnâfikûn, 10-11.

187 67. Mülk, 10. Ayrıca bkz. 18. Kehf, 42; 19. Meryem, 23; 25. Furkân, 27-28; 30. Rûm, 57; 33. Ahzâb, 66; 40. Gâfir, 52; 66. Tahrîm, 7; 78. Nebe, 40; 89. Fecr, 24.

188 Çelik, Ali, (*Anadolu'da Halkın Hadis Bilgisi ve Bilgi Kaynakları (Ahmediyye Örneği)*), Osmangâzi Üniversitesi Yay., Eskişehir, 2000, 192.

sunulmalı, insanların yanlış dinî algılara kapılmalarının önüne geçilmelidir.¹⁸⁹ Aksi takdirde hayata daha akılcı bakanların çoğaldığı günümüz dünyasında bu tür rivâyetlerdeki gariplikler ve yanlış dinî tasavvurlar nedeniyle dinden uzaklaşanların sayısında ciddi artışlar yaşanabilecektir.¹⁹⁰ Nitekim Ehl-i kitap bu süreçten geçmiş, tatmin edemedikleri insanların dinden, kiliselerden ve havralardan uzaklaşmalarına da engel olamamışlardır.

Sonuç

Bu çalışmada vurgulamayı ve dikkatlere sunmayı istediğimiz hususları şu şekilde özetlememiz mümkündür. Her şeyden evvel şunu söylemek gerekir ki, kişinin kendi eğilimini, davranışını ve iradesini yok sayan, başa gelen her şeyi Allah'ın takdiri olarak görüp sorumluluk almaktan kaçmasına neden olan, hatalarını sorgulamasına imkân tanımayan yanlış bir kader anlayışının İslâm'ın genel ilkeleriyle bağdaşmadığı açıktır. Böyle bir kader tasavvuru, insan sorumluluğunu ortadan kaldıran bir düşünceyi telkin etmekte olup bu anlayışın değiştirilmesi gerekmektedir.

İkinci olarak diyebiliriz ki, başka bir boyutta yaşayan cinlerin insanlarla cinsel ilişkiye girebilecekleri inancı Yahûdi kaynaklarına dayanmaktadır. Cahiliye Arapları da bu kültürden etkilenerek cinlerle insanların evlenebileceklerine inanmışlardır. Bu yanlış anlayış mevzû rivâyet ve kıssalarla da İslâm kültürüne girmiştir. Dolayısıyla, cinlerle insanların ayrı ayrı unsurlardan yaratılmaları ve farklı âlemlere ait varlıklar olmaları sebebiyle evlenebileceklerine ilişkin telakkinin aslının olmadığı ifade edilebilir.

Üçüncü olarak, yanlış Kur'an tasavvurunun düzeltilip sağlıklı ve gerçekçi hâle getirilmesi şarttır. Kur'an-ı Kerim bir tilâvet ve sevap kitabı olmaktan ziyade yol gösteren bir hidâyet kaynağıdır. Bu itibarla, Kur'an'ı anlamaya yoğunlaşmak çok daha önemli olup, yüzünden ve manası üzerinde düşünülmesizin yapılan bir okumanın ideal bir okuma olamayacağı söylenebilir.

Dördüncü olarak, zulme maruz kalan Müslümanların hak aramaları, taleplerini dile getirmeleri, haksızlıkları önlemek için çaba sarf etmeleri, hukuksuzluklar karşısında işbirliği yapmaları, sivil toplum örgütleri kurarak hukûkî ve demokratik mücadele yöntemleri geliştirmeleri gerekmektedir. Hukukun

189 Çelik, Ali, "XVIII. yy. Müelliflerinden Ahmed Mürşidî'nin "Ahmediyye" İsimli Eseri", *Akademik Araştırmalar Dergisi, Osmanlı Özel Sayısı*, (Şubat-Temmuz 2000), Yıl 2, S., 4-5, 85-101.

190 Bayyığıt, Mehmet, "Gençliğin Dini İnanç, İbadet ve Problemlerine Boylamsal Bir Bakış", *Gençlik Dönemi ve Eğitimi-II, Tartışmalı İlmi Toplantı (Tebliğler)*, 18-20 Nisan 2003, Bursa, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2003, 239.

evrensel ilkelerinden yana olmak, bunları savunmak, dürüst ve erdemli kimselerle birlikte hareket etmek, zâlimlere karşı ortak bir tavır sergilemek yerine, kendi kendine söylenmek, çıkarı gereği susmak ve sessiz kalmak, sorunların çözümünü hep Yüce Allah'a havale etmek, zalimlerin arkasından lanet yağdırmak, buğz etmek ve slogan atmak işin kolayına kaçmak olarak görülebilir.

Beşinci olarak, fakirlikten Allah'a sığınan, veren elin alan elden üstün olduğunu söyleyen, güvenilir ve dürüst iş adamlarını öven, risâlet görevi öncesinde Şam, Yemen, Mısır ve Habeşistan gibi coğrafyalara giderek ticaret yapan, sürekli üretmeyi, çalışmayı ve girişimciliği tavsiye eden Hz. Peygamber'in fakirliği teşvik eden sözler söylemesi mümkün değildir.

Altıncı olarak, yanlış kadın tasavvurlarının düzeltilmesi konusunda İslâm âlimlerine büyük görevler düşmekte olup, bu konuda Kur'an ve Sünnet'in maksadının doğru anlaşılması ve anlatılması gerekmektedir. Zira Kur'an-ı Kerim, gayr-i meşrû davranışları sabit olan kız/kadınları öldürmeyi değil, 100 değnek cezadan sonra ecel onlara gelinceye ya da onlar için başka bir kapı açılıncaya kadar evlerinde tutmayı emretmektedir. Nitekim töre cinayetlerine konu olan eylemlerle ilgili İslâm hukukunda ölüm cezası uygulanacağına dair herhangi bir düzenleme mevcut değildir. Hiçbir kimsenin kendi başına veya aile meclisi kararıyla, olayın failinin yakınlık derecesi ne olursa olsun, töre uğruna bir insanın canına kıyması söz konusu olamaz. Böyle bir eylemde bulunan kişi hem günah hem de suç işlemiş sayılır. Kısaca meşruiyet açısından töre cinayetlerinin dinî ve hukûkî hiçbir dayanağı yoktur. Bu cinayetlerin çevre baskısından kurtulmak ve kendilerini tatmin etmek isteyenler tarafından işlendiği açıktır.

Yedinci olarak, büyüklerin yanında küçük çocukları sevmenin bir saygısızlık olarak değerlendirilemeyeceği, çocuk sevgisini insanın kalbine koyanın Yüce Allah olduğu, bu sevginin ölçülü olması gerektiği, sevgide aşırıya kaçılmadığı ve sevgiler karıştırılmadığı sürece bunda bir problem olmadığı, dolayısıyla meşrû çerçevede eş, çocuk ve mal sevgisinin olabileceği ifade edilebilir.

Şu halde, halk arasında ilgiyle okunan "*Envâru'l-Âşikîn*" benzeri popüler dinî-didaktik eserlerde yer alan bazı kıssaların ve mevzû hadislerin İslâm'ın ruhuna aykırı anlamlar içerdiği ve bunların âyetlerin ve sahih hadislerin ifade ettiği manaları gölgede bıraktığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu tür rivâyet ve kıssaların yer aldığı kitaplardan beslenmek yerine, temel İslâmî kaynaklardan ve özenle yazılmış güvenilir eserlerden istifade edilmesinin uygun olacağını söylememiz yanlış olmasa gerektir.

Kaynakça

- Abdurezzâk, Ebû Bekr es-San'ânî, *el-Musannef*, Thk., Habibu'r-Rahman el-Â'zamî, Mektebetü'l-İslâmiyye, Beyrut, 1403.
- Aclûnî, İsmail b. Muhammed, (ö. 1162/1652), *Kesfu'l-Hafâ ve Muzilü'l-İlbâs ammeş-tehera mine'l-Ehâdîsi alâ Elsineti'n-Nâs*, (I-II), Thk., Ahmet Kalaş, Müessesetür-Risâle, Beyrut, 1405.
- Aktepe, Orhan, "Kaza-Kader'in Mahiyeti ve Değişip Değişmemesi Problemi", *Kelam Araştırmaları*, 2012, C. 10, S., 2, (s. 69-90).
- Aliyyü'l-Kârî, Nureddin Ali b. Muhammed b. Sultan, (ö. 1014/1605), *el-Esrâru'l-Merfûa fi'l-Abbâri'l-Mevdûa*, Thk., M. Lütfi es-Sebbâğ, Beyrut, 1971.
- , *Şerhu Kitâbi'l-Fıkhi'l-Ekber*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997.
- , *Aliyyü'l-Kârî Mevzûâtı (Zayıf Hadisleri Öğrenme Metodu)*, (Trc., Ahmet Serdaroglu), İlim Yay., İstanbul, 1986.
- Atay, Hüseyin, *Kur'an'a Göre İman Esasları*, Ankara, 1961.
- Ateş, Süleyman, "Kader", *Kur'an Mesajı İlmi Araştırmalar Dergisi*, Eylül, Ekim, Kasım, 1999, S., 19, 20, 21, (s. 42-53).
- Aydemir, Abdullah, *Tefsirde İsrâiliyyât*, DİB Yay., Ankara, ts.
- Aydın, Ömer, "Kur'an'da Kader ve Özgürlük", *Kur'an Mesajı İlmi Araştırmalar Dergisi*, Şubat, 1998, S., 4, (s. 76-80).
- Aydınli, Abdullah, *Hadis İstılabları Sözlüğü*, Timaş Yay., İstanbul, 1987.
- A'zamî, Muhammed Mustafa, *Hadis Metodolojisi ve Edebiyatı*, Trc., Recep Çetintaş, Usül Yay., Kayseri, 1998.
- Azimâbâdî, Muhammed Şemsü'l-Hak, (ö. 1382/1911), *Avnu'l-Ma'bûd Şerhu Süneni Ebî Dâvud*, (I-X), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1415.
- Bağcı, Hacı Musa, "el-Buhârî'nin Kader Konusunda Mu'tezile ile Münakaşaları", *AÜİFD*, Ankara, 2005, S., 1, (s. 21-42).
- , *Hadislere Göre Kader Problemi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), AÜSBE, Ankara, 1993.
- , "Kader İnançının Siyasetle İlişkisi ve Bu İlişkinin Hadis Uydurmadaki Rolü", *DÜİFD*, Diyarbakır, 2000, C. 2, (s. 106-130).
- Başaran, Selman, *Hadislerin Türk Atasözlerine Tesiri*, Uludağ Üniversitesi Basımevi, Bursa, 1994.
- Bayyigit, Mehmet, "Gençliğin Dini İnanç, İbadet ve Problemlerine Boylamsal Bir Bakış", *Gençlik Dönemi ve Eğitimi-II, Tartışmalı İlmi Toplantı (Tebliğler)*, 18-20 Nisan 2003, Bursa, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2003, (s. 221-241).
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, (ö. 256/870), *Sahihu'l-Buhârî*, (I-VIII), Çağrı Yay., İstanbul, 1992.
- Cevad, Ali, *el-Mufassal fi Taribi'l-Arab Kable'l-İslâm*, (I-X), Beyrut, 1976.
- Cirit, Hasan, *Halkın İslâm Anlayışının Kaynakları Vaaz ve Kıssacılık*, Çamlıca Yay., İstanbul, 2002.
- Çağrı, Mustafa, "Fitne", *DİA*, İstanbul, 1996, XIII, 156.

- Çelebi, İlyas, "Fiten ve Melâhim", *DİA*, İstanbul, 1996, XIII, 149.
- , *Uzak ve Yakın Gelecekle İlgili Haberler, (Fiten-Melâhim-Kıyâmet Alâmetleri)*, Kitabevi, İstanbul, 2000.
- , *İslâm'da İnanç Esasları*, (Bekir Topaloğlu ve Y. Şevki Yavuz ile birlikte), Çamlıca Yay., İstanbul, 2002.
- , "Kur'an-ı Kerim'de İnsan-Cin Münasebeti", *MÜİFD*, İstanbul, 1997, S., 13-14-15. (s. 167-198).
- Çelik, Ali, *(Anadolu'da) Halkın Hadis Bilgisi ve Bilgi Kaynakları (Ahmediyye Örneği)*, Osmangâzi Üniversitesi Yay., Eskişehir, 2000.
- , "XVIII. yy. Müelliflerinden Ahmed Mürşidî'nin "Ahmediyye" İsimli Eseri", *Akademik Araştırmalar Dergisi, Osmanlı Özel Sayısı*, (Şubat-Temmuz) 2000, Yıl 2, S., (s. 4-5).
- Çelik, Hüseyin, "İslâm Öncesi Mekke'de Ruh ve Cin İnanç", *Kur'an'ın Anlaşılmasına Katkı Açısından Kur'an Öncesi Mekke Toplumu Sempozyumu*, İstanbul, 1-3 Temmuz 2011, (s. 315-332).
- Dârimî, Abdullah b. Abdirrahman es-Semarkandî, (ö. 255/868), *Sünenü'd-Dârimî*, (I-II), Çağrı Yay., İstanbul, 1992.
- Dümeynî, Mîsîr b. Gurmullah, *Mekâyisü Nakdi Mütûni's-Sünne (Hadîste Metin Tenkidi Metodları)*, Çev., İlyas Çelebi/Adil Bebek/Ahmet Yücel, Kitabevi Yay., İstanbul, 1997.
- Düzgün, Feyza Şule, "İslâm Hukuku Açısından Töre Cinayetleri", *KSÜİFD*, Kahramanmaraş, 2006, C. 4, S., 7, (s. 149-175).
- Düzgün, Şaban Ali, "Dinsel ve Mitolojik Yönleriyle Cin ve Şeytan Algımız", *Kelam Araştırmaları*, Yıl 2012, C. 10, S., 2. (s. 11-30).
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as, (ö. 275/888), *Sünenü Ebî Dâvud*, (I-V), Çağrı Yay., 1992.
- Ebû Gudde, Abdulfettah b. Muhammed, *Sened ve Metin Yönüyle Mevzû Hadisler*, (Trc., Enbiyâ Yıldırım), İnsan Yay., İstanbul, 1995.
- Ebû Reyve, Mahmud, (ö. 1390/1970), *el-Edvâ' ale's-Sünneti'l-Muhammediyye ev Difâ' ani'l-Hadîs*, Müessesetü'l-Âlemi li'l-Matbûât, Beyrut, ts.
- Ebû Tâlib el-Mekkî, Muhammed b. Ebî'l-Hasan Ali b. Akiye el-Hârisî, (ö. 386/1006), *Kütü'l-Kulüb fî Muameleti'l-Mahbûb ve Vâsful Tarîki'l-Mürîd ilâ Makâmi't-Tevhîd, Kalplerin Azığı*, (I-IV), (Trc., Muharrem Tan), İz Yay., İstanbul, 1999.
- Efe, Ahmet, "İslâm Hukukunda Ceza İnfaz Yetkisi Açısından Töre Cinayetleri", *SÜİFD*, Sakarya, 2011, C. 13, S., 24, (s. 105-119).
- Esed, Muhammed, (ö. 1413/1992), *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*, (Çev., Cahit Koytak-Ahmet Ertürk), İşaret Yay., İstanbul, 2000.
- Güler, İlhamî, "Allah-İnsan İlişkinin Ahlâkî Boyutu (Allah'ın "kulları" mıyız?)", *İslâmî Araştırmalar*, Ankara, 1991, C. 5, S., 3, (s. 201).
- , *Allah'ın Ahlâkîliği Sorunu, Ehl-i Sünnet'in Allah Tasavvuruna Ahlâkî Açıldan Eleştirel Bir Yaklaşım*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2000.

İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed, (ö. 395/1004), *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luga*, (I-VI), Beyrut, 1991.

İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali, (ö. 852/1448), *Fethu'l-Bâri bi Şerh-i Sahihî'l-Buhârî*, (I-XIII+Muk), Thk., Abdurrahman Muhammed, Dâru İhyâi't-Türas, Beyrut, 1988.

İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed, (ö. 809/1406), *Mukaddime*, (I-III), (Çev., Z. Kadiri Ugan), MEB Yay., İstanbul, 1989.

İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed, (ö. 241/855), *el-Müsned*, (I-VI), Çağrı Yay., İstanbul, 1992.

İbn Kuteybe, Ebu Muhammed ed-Dineverî, (ö. 276/889), *Tevlû Muhtelif'l-Hadis*, Thk., Şeyh İsmail el-Esardî, Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1985.

İbn Mâce, Muhammed b. Yezid el-Kazvînî, (ö. 275/888), *Sünenü İbn Mâce*, (I-II), Thk., Muhammed Fuad Abdülbâkî, Çağrı Yay., İstanbul, 1992.

İbn Manzûr, Cemaluddin Muhammed b. Mükerrrem, (ö. 711/1311), *Lisânu'l-Arab*, (I-XV), Beyrut, ts.

İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman (ö. 597/1201), *Kitâbu'l-Kussâs ve'l-Müzekkirîn*, Thk., M. Lütfi es-Sebbâğ, Beyrut, 1988.

-----, *Kitâbu'l-Mevzûât*, (I-III), Thk., Abdullah Muhammed Osman, Beyrut, 1983.

-----, *Kitâbu'l-Mevzûât*, (I-III), Kahire, 1987.

İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr, (ö. 751/1350), *el-Menâru'l-Münîf fi's-Sabihî ve'd-Daif*, Thk., Abdülfettah Ebû Gudde, Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, Halep, 1403.

-----, *Zâdü'l-Meâd*, Mısır, 1973.

İslamoğlu, Mustafa, "Günümüz Kur'an Okumaları Bağlamında Yaygın Kur'an Okuma Modelleri ve 'Akabe Dersleri' Örneği", *VII. Kur'an Sempozyumu Kur'an ve Müslümanlar*, 15-16 Mayıs 2004, Kayseri, Fecr Yay., Ankara, 2005, (s. 54-55).

Kâdı Abdülcebbâr, Ebu'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî, (ö. 416/1024), *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, Nşr., Abdülkerim Osman, Kahire, 1965.

Kitâb-ı Mukaddes, *Eski ve Yeni Abit (Tevrat ve İncil)*, Kitâb-ı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 1988.

Kardâvî, Yûsuf, *Sünneti Anlamada Yöntem*, Çev., Bünyamin Erul, Rey Yay., Kayseri, 1998.

Kasapoğlu, Abdurrahman, "Kur'an Açısından Fatalizm -İnkârcıların Bir Tutumu Olarak Kadercilik-", *Hikmet Yurdu*, (Ocak-2008), Yıl, 1, S., 1, (s. 81-107).

Kırbaçoğlu, M. Hayri, *İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, Ankara Okulu Yay. Ankara, 1999.

-----, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, Kitâbiyât, Ankara, 2002.

-----, "Hz. Peygamber Tasavvurunun Dönüşümü, Paradigma'dan Paragon'a, Paragon'dan Kozmik İlkeye", *IV. Kutlu Doğum Sempozyumu* (19-20 Nisan) İsparta, 2001, (s. 129-139).

- Kılavuz, A. Sâim, "Cin", *DİA*, İstanbul, 1993, VIII, 9-10.
- Kılıç, Sadık, *Fıtratın Dirilişi*, Nehir Yay., İstanbul, 1991.
- Koca, Ferhat, "İbadet", *DİA*, İstanbul, 1999, XIX, 245.
- Koçyiğit, Talat, *Hadis Tarihi*, Ankara, 1988.
- , *Kelamcılarla Hadisçiler Arasındaki Münakaşalar*, Ankara, 1984.
- Mâlik b. Enes, (ö. 179/795), *Muvattâ*, (I-II), Thk., M. Fuad Abdalbâkî, Çağrı Yay., 1992.
- Mâturidî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, (ö. 333/944), *Kitâbu't-Tevhîd*, Thk., Fethullah Huleyf, Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul, 1979.
- Münâvî, Muhammed Abdurrauf, (ö. 1031/1622), *Feyzu'l-Kadîr*, (I-IV), el-Mektebetü't-Ticâriyye, Mısır, 1356.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyin el-Kuşeyrî, (ö. 261/875), *Sahîbu Müslim*, (I-III), Thk., Muhammed Fuad Abdalbâkî, Çağrı Yay., İstanbul, 1992.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, (ö. 303/915), *Sünenü'n-Nesâî*, (I-VIII), Çağrı Yay., İstanbul, 1992.
- , *es-Sünenü'l-Kübrâ*, (I-VI), Thk., Abdulgaffar Süleyman el-Bendâvî/Seyyid Kûsrevî Hasan, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1991/1411.
- Okuyan, Mehmet, "Kur'an'da Gizemli Bir Yolculuğun Kıssası", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, Yıl 2004, S., 13, (s. 45-109).
- Öztürk, Mustafa, "Egemen Bir Dini Söylem Tarzı Olarak Ataerkillik", *İslâmiyât*, Ankara, 2002, C. 4, S., 4, (s. 111-131).
- Öztürk, Yener, "İslâm'da Kader Akidesi ve İman Esasları Arasına Girmesinin Hikmeti", *HÜİFD*, Şanlıurfa, 1997, S., 3, (s. 261-281).
- , "Kader'le Alakalı Yeni Yorumlara Eleştirel Bir Bakış", *Ekev Akademi Dergisi*, 2003, Yıl 7, S., 14, s. (125-143).
- Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer, (ö. 606/1209), *Mefâtihu'l-Gayb*, (I-XXXII-Fihrist), Beyrut, 1934.
- Saklan, Bilal, *Kütü'l-Kulûb'daki Tasavvufî Hadislerin Hadis Metodolojisi Açısından Değeri*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), SÜSBE, Konya, 1989.
- Sancaklı, Saffet, *Hadislerde Fakirlik ve Zenginlik Problemi*, Elif Yay., İstanbul, 2004.
- Seyhan, Ahmet Emin, *Hadislerde Kıyamet Alametleri*, Tuğra Ofset, Isparta, 2006.
- Siddîkî, Zübeyr, *Hadis Edebiyatı Tarihi (Menşei, Tekâmülü, Husûsiyetleri ve Tenkidî)*, (Trc., Yusuf Ziya Kavakçı), İrfan Yayınevi, İstanbul, 1966.
- Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahman b. Ebi Bekr, (ö. 911/1505), *Tabziru'l-Eykâz min Ekâzibu'l-Vuâz*, (Yayına Haz., Ali Toksarı), Kayseri, 1993.
- Şenat, Fatma Asiye, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Anlayarak Kur'an Okuma Durumları Üzerine Bir Çalışma", *AÜİFD*, Ankara, 2011, C. 52, S., 1, (s. 143-164).
- Taberî, Ebû Ca'fer, (ö. 310/922), *Târihu't-Taberî Târihi'r-Rüsûl ve'l-Mülûk*, (I-X), Thk., Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim, Dâru'l-Meârif, Kâhire, ts.

Tahhân, Mahmud, *Teysirü Mustalâhi'l-Hadîs, (Yeni Hadis Usûlü)*, (Trc., Cemal Ağırman), Sivas, 1999.

Tatlı, Bekir, “Ehl-i Sünnet’in Kadere İman Konusuna Temel Yaptığı Belli Başlı Rivâyetler ve ‘Kader Hadisi’/‘Cibril Hadisi’”, *Dini Araştırmalar*, 2006, C. 8, S., 24, (s. 273-291).

Tirmizî, Muhammed b. İsâ, (ö. 279/892), *el-Câmiü's-Sahîh*, (I-IV), Çağrı Yay., İstanbul, 1992.

Topaloğlu, Bekir, “İslâm”, *DİA*, İstanbul, 2001, XXIII, 8.

Tuksal, Hidayet Şefkatli, *Kadın Karşısı Söylemin İslâm Geleneğindeki İzduşümleri*, Kitâbiyât, Ankara, 2000.

Uğur, Müctebâ, “Va’z Kıssacılık ve Hadiste Kussâs”, *AÜİFD*, Ankara, 1986, XX-VIII, 315-323.

Ünal, Yavuz, *Hadisin Doğuş ve Gelişim Târihine Yeniden Bakış*, Etüt Yay., Samsun, 2001.

Yazıcıoğlu Ahmed Bîcan, (ö. 871/1466’dan sonra), *Envârul-Âşîkîn*, Matbaâ-i Os-mâniye, İstanbul, 1885.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, (ö. 1361/1942), *Hak Dîni Kur’an Dili*, (I-IX+Fihrist), Eser Neşriyat, İstanbul, ts.

Yıldırım, Ahmet, *Din, Dünyevîleşme ve Zühhd*, Araştırma Yay., Ankara, 2005.

Yiğit, Yaşar, “İslâm ve İnsan Hakları Bağlamında Töre Cinayetlerinin Değerlendirilmesi”, *Diyanet İlmî Dergi*, (Ocak-Şubat-Mart, 2011), C. 47, S., 1, (s. 53-74).

Yurdagür, Metin, “Kur’an’da Kader ve İmam Mâtürîdî’nin Tevilâtü’l-Kur’an’ında Kader İle İlgili Bazı Ayet-i Kerimelerin Yorumu”, *Ebü Mansûr Semerkandî-Mâtürîdî Kongresi Tebliğler*, Kayseri, 14 Mart 1986, (s. 135-163).

Zemahşerî, Cârullah Mahmud b. Ömer, (ö. 538/1143), *el-Keşşâf an Hakâiki’t-Tenzil ve Uyûni’l-Akvâl fi Vucûhi’t-Tevîl*, Beyrut, ts.

BAZI KIRAAT KAVRAMLARI AÇISINDAN GÜNÜMÜZ MEALLERİNE KISA BİR BAKIŞ VE BAZI ÖRNEKLER

Necati TETİK (*)

ÖZ

Kur'an tilâveti, Kur'an'ın anlaşılmasına yardımcı olan önemli unsurlardan biridir. Bu disiplinin esaslarını ise, tecvîd ilmi tespit etmiştir. Tecvîd ilmine ait esaslar bütün kurra tarafından uygulanagelmiştir. Ancak kıraat ilmine ait hususlar –gerek usûl yönünden olsun gerek ferşü'l- hurûf yönünden olsun- bütün kurra tarafından ittifakla tatbik edilmemiştir.

Hatta bazı kırâat ıstılahları konusunda, münferid rivayetlere rastlamak bile mümkündür. Bu rivayetler, ve bunların edâ keyfiyeti, Kur'an'ın anlamı konusunda okuyucuya ve dinleyicilere bu geniş mana ikliminden neler takdim etmektedir.

Bu çalışmamızda insanlığa gönderilen bu ilâhî mesajı, fonetik açıdan bir başka boyutuyla irdelemeye çalıştık.

Anahtar Kelimeler: *Kur'an tilâveti, manâ, kırâat, şive, tecvîd, usûl, imâle, iskat, isbât, tefhim.*

ABSTRACT

A Brief Overview and Some Examples of Contemporary Translation of Quran in Respect of Some Terms of Quran Recitation

The reading of the holy quran is one of assistant elements in understanding it. The tajwid has determined the principles of this discipline and the whole qurras have practiced them always. However, all aspects of the science of Qur'an Recitation- has not been applied to the alliance by Kurra.

Even in some Technical Terms of the recitation, it is possible to come across some individuals traditions. This traditions and how it applies to present wide range of possible meanings to the readers and listeners.

In this article we have studied on this divine message sent to humanity in respect of phonetic.

Keywords: *Qur'an Recitation, meaning, recitation, speech, Tajwid, usul, imala, iskad, ithbat, tafkhem/ The Velarization/broad sound.*

* Yrd. Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

Daha önce “**Bir Ayet Meâlinin Serencamı**” adı altında bir makale çalışmamız olmuştu¹. Adı geçen makalede eldeki mevcut meallerin 30 kadarını gözden geçirmiştik. Mealleri gruplandırmış ve çoğunluğun birbirinin tekrarı durumunda olduklarını müşahede etmiştik. Bunun bir mütemmimi olark meallerle ilgili bir başka çalışma yapmayı hep düşünmüştük.

Önce şu gerçeği tespit etmede fayda vardır. Niçin mealden söz edilir. Meal bir zaruret midir? Yoksa tali bir iş veya salt ilmi bir uğraş mıdır ?

Meal, özellikle Kur’an dili olan Arapçayı öğrenmiş kimseler için, Kur’an’ın başka bir dile aktarılmasının ifadesidir. Bu, bütün kutsal metinler için söz konusudur. Nitekim aslı Aramca olan İncil’in daha sonra İbraniceye, Grekçeye, Yunancaya ve ilerleyen zamanlarda millî dillere, Almancaya, İngilizceye, İtalyanca ve Fransızcaya ve daha başka batı dillerine de çevrildiğini görmekteyiz. Dolayısıyla Kur’an’ın meali, Hristiyanların da oldukça dikkatini çekmiştir. Dünya ölçüsünde konuya yaklaşırsak, bu zaruretin daha ileri boyutlarda olduğu, bu cümleden olarak Kur’an’ın dünyanın pekçok diline aktarılmış bulunduğu anlaşılır. Önemine binaen İslâm Ulemasının bu konuyla yakından ilgilendiğini görmekteyiz. Türkçe meallerle ilgili olarak, merhum Muhammed Hamidullah hoca, çok geniş ve doyurucu bilgiler vermektedir².

Meal müminler ile Kitap arasında bağlantı kuran bir süreçtir. Ancak ne var ki, Kur’an lafızlarının ihtiva ettiği hususları bütünüyle bir dile aktarılması imkânsızdır. Şimdilik bir makale çapında olsa da, eldeki Türkçe meallerin kıraat gerçeğine hangi ölçüde yer verdiklerini gözden geçirmeği ve bu konuyu, birkaç ayetle sınırlı kalsa da, irdelemeyi uygun bulduk.

Evvela şu gerçeği tespit etmemiz gerekir. Eldeki mevcûd mealler, genellikle İmam Asım’ın kıraati göz önünde tutularak yapılmıştır. Diğer kıraat imamlarının rivayetleri nadiren göz önünde tutulmuştur. Elmalılı Hamdi Yazır ile Hasan Basri Çantay meallerinde, kıraat gerçeği kısmen irdelenmiş denilebilir. Ne var ki, bu iki mealde de bir kıraat farkı diğerine tercih edilmiştir. Ve böylece mealler çoğunlukla, sahih kıraat referanslarının teşkil ettiği bu zenginlikten mahrum kalmıştır.

Kıraat ilmiyle ilgili eserleri gözden geçirdiğimizde şunu görmekteyiz: Konular iki grup halinde ele alınmıştır: **Usûl ve Ferşü’l-Hurûf**. Usûl: Telaffuz keyfiyetine ait ittifak ve ihtilafları içermektedir. Bu, bazen imamlar ve bazen de ravilerden gelen rivayetlerde göze çarpmaktadır. Tecvid kurallarındaki farklı uygulamaların bir kısmı buna örnek teşkil eder. Med miktarları bunun

1 EKEV Akademi Dergisi, 2010, sayı : 43.

2 Bkz. Hamidullah, Muhammed, *Kur’an- Kerim Tarihi*, İst.1993, Çev.Salih Tuğ, s.107-121, 195-212.

Not: Kur’an’ın diğer dillere yapılan çevirileri için, Hamidullah hocanın aynı eserinin dördüncü bölümüne bakılabilir (s.101-212).

en bariz örneklerindedir. Tecvid kuralları dışındaki uygulamalarda bunun örneklerini bolca bulmak mümkündür. Kıraat ilminin mümtaz eserlerinden olan, Ebû Amr Osman ed-Dânî'nin (v.h.444) "*Kitâbü't-Teysir fi'l-Kıraati's-Seb*" adlı eserinde usûl konusu 40 adet başlık altında ele alınmıştır.

Ferşü'l-Hurûf: Kelimedeki hareke veya harf değişikliği ile diğer bazı kollarında olur. İbn Kuteybe (ö:276/889) bu konuları yedi madde halinde izah etmiştir. Özetle şöyle der o:

1) İhtilaf kelimenin ya i'rabında veya binasında olur. Ancak bu, kelimenin ne manasını bozar ne de suretini değiştirir. وَهَلْ نُجَازِي إِلَّا الْكُفُورَ Sebe 34/17; Bu şekliyle meal şöyle olur: *Biz elbette kâfirleri cezalandıracağız/kâfirden başkasını cezalandırır mıyız*? Aynı ayet bir başka kıraata göre şöyle okunur: (Ve hel yücâza illel –kefûrü) Bu okuyuşa göre ise, meal şöyledir: *Kâfirler kesinlikle cezalandırılacaklar/Kâfirden başkası cezalandırılır mı?*

2) İhtilaf, kelimenin i'rabında ve binasında olur. Manayı değiştirmekle beraber, suretini bozmaz. رَبَّنَا بَاعِدْ بَيْنَ أَسْفَارِنَا. Sebe 34/19, "*Rabbimiz, seferlerimiz arasını uzaklaştır*". Bu ayet diğer bir kıraata göre şöyle okunur: "*Rabbüna baede beyne esfarina*". Bu okuyuşa göre meal şöyle olur: "*Rabbimiz seferlerimiz arasını uzaklaştırdı*".

3) İhtilaf, i'rabda olmayıp, kelimenin harflerinde olur. نُشِيرُهَا Bakara 2/259. Diğer bir kıraata göre bu kelimedeki keskin (zâ) harfi, (râ) harfine dönüşür. Kelime (**nünşizuha**) yerine (**nünşirüha**) okunur.

4) İhtilaf, eş anlamlı kelimedede olur. Mana değişmez, kelimenin sureti değişir. صَيْحَةً Yâsin 36/29. Bu kelimenin yerine (زقية) kelimesinin getirilmesi gibi. Ancak bu kelime imam Mushafta yer almamıştır. Bu kıraat şekli, İbn Mes'ud tarafından rivayet edilmiştir³. İbn Haleveyh şaz kıraat olduğunu kaydediyor⁴.

5) İhtilaf, yine kelimededir. Ancak bu sefer hem kelime hem de anlam değişmektedir. Vakıa suresinin 29. Ayetindeki (طَلِحَ) kelimesinin yerine (طَلَع) kelimesinin getirilmesi gibi. Bu da imam Mushafta yer almamış şaz bir kıraattır⁵.

6) İhtilaf, takdim- tehirde. Kaf Suresinin 19. Ayetinde görülen bu durum, yine İbn Mes'ud'un rivayetine dayanmaktadır⁶. (وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ) ayetindeki (hak) ile (mevt) kelimeleri yer değiştirmiştir. Bu kıraat şeklinin de şaz olduğu rivayet edilmiştir⁷.

3 Zamahşerî, *el-Keşşaf an Hakaiki't-Tenzil*, Mısır, 1385/1966, 2/251.

4 *Muhtasar fi Şevazzi'l-Kur'an min Kitabi'l-Bedi'* nşr: G. Bergstraesser, Mısır, 1934, s.125.

5 İbn Haleveyh, a.g.e., s.151.

6 Zerkeşî, *el-Bürhan fi Ulûmi'l-Kur'an*, Mısır, 1391/1972, 1/335-336.

7 İbn Haleveyh, a.g.e., s.144.

7) İhtilaf, noksanlık ve ziyadeliktir⁸. Bunun örneğini Sâd Sûresinin 23. Ayetinde görmek mümkündür. *إِنَّ هَذَا أُخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعَجَةً*. ayetini okuduktan sonra (انثى) kelimesinin getirilmesi gibi. Şâz olduğu bildirilen bu rivâyetin de İbn Mes'ud'a ait olduğu ileri sürülmüştür⁹.

Kurtubî'nin beyanına göre, Kadı b. Tayyib, kıraat ihtilafları hakkında düşünmüş ve yedi vecih olarak bulmuştur. Kurtubî'nin naklettiği yedi vecih, biraz önce İbn Kuteybe'den naklettiğimiz aynıdır¹⁰.

Biz burada Usûl kapsamına giren farklılıklardan çeşitli örnekler vermeye çalışacağız. Tecvid kurallarının ve lehçe farklılıkların yani usule ait kaidelerin de manaya bir etkisi var mıdır? Müfessirlerin ayete bakışlarında farklı bir anlam yakalamalarına vesile olur mu?" şeklinde sorular hatıra gelebilir.

Her dilde olduğu gibi Arapçada da ses tonlamalarının, verilmek istenen mesajdaki rolü önemlidir. Seslerin uzatılması, kısaltılması, kalınlaştırılması, inceltilmesi, fethalı olanın kesreliye doğru yönlendirilmesi (**imâle**), ses perdesinin kısılması (**raf'u's-savt ve hafdu's-savt**), bazı harflerin birbirilerine katılması (**idgâm**) gibi usulleri, uygulana gelen bu yöntemin kıraat usûlünde tezâhür etmiş örnekleri olarak sayabiliriz¹¹.

Daha önceki çalışmalarımızda usulle ilgili uygulamaların manaya etkisi konusunda bir hayli örnekler vermiştik¹². Meallerde bu konulara neredeyse hiç değinilmemiştir denilebilir. Tesbitlerimize göre, Merhum Elmalılı birkaç ayette konuya temas etmiştir. Bunları sırasıyla zikrettikten sonra, kendi tespit ve tekliflerimizden bazı örnekleri takdim etmeye çalışacağız:

1- Furkan Sûresinin 69. Ayetinin meali şöyledir: "**Kıyâmet günü azap ona katlanır ve o azap içinde alçaltılmış olarak sonsuza değin kalır**". Bu ayet-i kerimede "**fihî**" (فيه) ifadesindeki zamir, İmam Asım tarafından da bir elif miktarı uzatılır. Halbuki makabli (öncesi) sakin olan zamirler, sadece Mekke İmamı İbn Kesir tarafından uzatılmaktadır¹³. Elmalılı, Asım tarafından bu zamirin uzatılma hikmetini, kâfirin cehennemde ebedî olarak kalmasına işaret olsun şeklinde açıklamaktadır¹⁴.

2- Kıyâmet Sûresi nin 26. ve 27. Ayetlerinin meali şöyledir: "**كَلَّا إِذَا بَلَغَتِ كَلَّا إِذَا بَلَغَتِ / Hayır hayır, ne zaman ki can köprücük kemiklerine dayanır.**

8 İbn Kuteybe, *Tevlû Müşkili'l-Kur'an*, tahkik : Ahmed Sakr, kahire, 1973, s.36-38.

9 Zamahşeri, *Keşşâf*, 3/369.

10 *el- Câmi' li ahkâmi'l- Kur'an*, Kahire, 1387/1967, 1/43-44.

11 Mustafa A.Akdemir, *Kıraatler ve Kıraatlerin Kur'an'ı Anlamaya Etkisi*, Yeni Ümit Dergisi, sayı,

12 Bkz. *Kur'an ve Dil Dilbilim ve Hermonotik Sempozyumu*, Yüzcüncü Yıl Üniversitesi, Van-2001, *Ses ve Anlam İlişkisi Bakımından Kur'an*, s.297-312.

13 İbn Cezeri, *en-Neşr fi'l-Kıraati'l-Aşr*, Mısır, tsz. 1/305.

14 *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Kitabevi, İst. 1971, 5/3614.

مَنْ رَاقٍ / وَقِيلَ مَنْ رَاقٍ: *Tedavi edebilecek kimdir? denilir.* 27.ayetteki مَنْ رَاقٍ ifade-sinde sekte yapılır. Bu konuyu izah sadedinde Elmalılı şöyle der: “Burada bir sekte ile okunur ki, bunda lafız ve mana itibariyle iki nükte vardır:

BİRİNCİSİ, sekte yapılmadığı takdirde “nûn” harfinin “ra” da gunnesiz olarak idğam yapılması gerekip, “men râk” ayeti “merrâk” gibi okunmuş, yani “çorbacı” denilmiş gibi olacağından, sekte ile bu karışıklığın önüne geçilmiş olur.

İKİNCİSİ de bu anın, yani canın köprücük kemiklerine dayanıp, ölü-mün gerçekleşeceği, bu vaktin artık nefesin kesildiği bir duruma ve nefes al-mama anı olduğuna bir uyarı olur.”¹⁵.

3- Mutaffifin Sûresinin 13 ve 14. Ayetlerinin mealleri şöyledir: “إِذَا تُتْلَىٰ / Ona ayetlerimiz okunduğu zaman, “eskilerin masalları” der. كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ. / Hayır hayır, öyle değil. *Aksine onların kazandığı günahlar kalplerinin üzerine pas olmuştur*”. El-malılı şöyle diyor: RÂNE, reyn kökündendir. Reyn ve rüyün bir şeyin üzerini pas basıp her tarafının paslanmasıdır... “رَانَ بَلْ رَانَ” terkibi okunurken, (lâm) (râ)ya idğam olunmamak için Hafs rivayetinde lâm’da hafif bir sekte yapıla-rak okunur ki, böylece idğam yapılmayıp kelimelerin yapıları muhafaza edile-rek bir nükte kabilinden reyn’in manasındaki tutukluğa açık bir işaret olmuş olur”¹⁶. Yani, pas tutan bir madde başka bir maddeyle bitişmesi mümkün olmadığı gibi, hidayet de manevi olarak pas tutmuş kalbe nüfuz etmez. Diğer yandan ifadede idğam yapılsaydı, **berrân** şeklinde okunacaktı ki, o zaman mana çanak çömlek yapan kişi şekline dönüşecekti. Böylesi bir delaleti önle-mek için, idğâm terk edilmiştir. Bu inceliği sadece Hafs’ın fark etmiş olması da ayrıca calib-i dikkattir.

Usûle ait rivayetlerin, edâ keyfiyetini göz önünde tutarak, mealler yapıla-bilir. Her şeyden önce şu tespiti yapmakta fayda vardır. Her dilin kendine ait bir yapısı vardır. Yani her dil tabiattaki varlıkların anlatımında ve adlandırıl-masında içerdiği ve gönderimde bulunduğu (signification) düşünce ve duygu-ları kullanır. Kelimeler oluşturulurken, seslerin tonu, incelik ve kalınlığı, harf-lerin seçilişi, manayı çoğu kere aynıyle aksettirir. Kur’an kelimelerinin yapısı, hususiyetleri, anlatım gücü, fesahat ve beleğatı, lafzının zenginliği, beşeriyete takdim ettiği konular, fevkalade tasvir özelliği ve ihtiva ettiği diğer mevzular, tilâvetinin güzelliği ile de daha iyi anlaşılır, zuhur eder.

Bu kısa açıklamadan sonra diyebiliriz ki usulün v e diğer bazı tecvid kaidelerinin meallere ne gibi etkileri olabilir? Bu konuyu uzun uzadıya ele

15 *Hak dini Kur’an Dili*, 8/5484.

16 *Hak dini Kur’an Dili*, 8/5659.

almak yerine, bazı örnekler verip, mevcut kimi meallerde konunun ele alınıp alınmadığını irdelemeye çalışacağız:

Tecvid kaidelerinin her biri olmasa bile, büyük bir kısmı kendi başına bir araştırma konusu olabilir. Bu tespitimiz bir abartının ifadesi değildir. Özellikle medler ve idğamlar Kur'an'ın tümü itibarıyla gözden geçirilirse, konu çok daha güzel anlaşılacaktır. Örnek olarak birkaç medd-i lâzımı ele alalım:

Örnek-1 Fatıha Sûresi'nin sonunda bulunan الضَّالِّينَ kelimesinin dört elif miktarı uzatılışındaki ses tonlaması, buradaki (dâd) harfinde mevcut **isti'la** ve **itbak** sıfatlarıyla birlikte sapıkların kaba hallerini ne de güzel anlatır.

Örnek-2 Bakara Sûresi'nin 102. Ayetindeki بِضَارِّينَ kelimesi, Bakara'nın son kelimesi gibi, medd-i lâzım kelime-i müsakkaledir. Ses tonlamasında ağırlık vardır. Bu ayette sihir öğrenip, evli erkekle kadının arasını açıp onlara zarar vermeye çalışan kimseden bahsedilir. Dâd harfindeki isti'la sıfatıyla, sükûn-i lâzımînin bulunduğu şeddeli râ'nın işaretiyle bu kimsenin yapmaya çalıştığı işin kabalığı ile, bu işi yapmaya çok çaba gösterdiği nazara verilir.

Örnek-3 Bakara Sûresi'nin 208. Ayetindeki, كَافَّةً kelimesi, kelime-i müsakkaledir. Ayet-i kerimenin meali şöyledir: “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً/ **Ey o bütün iman edenler! Toptan barışa girin...**” Bu ayet-i kerimede “kâffe” kelimesindeki (kâf) harfi dört elif miktarı uzatılır. Uzatma amelîyesi, toptan ifadesine delalet eder.

Örnek-4 Yûnus Sûresinin 107. Ayetinde şöyle denilmektedir: “وَإِنْ يُرْذَكَ بِخَيْرٍ /فَلَا رَادَّ لِفَضْلِهِ **O sana bir hayır murad ederse, o zaman da O'nun bu lütfunu geri çevirecek yoktur...**”. Bu ayette geri çevirme ifadesi, فَلَا رَادَّ kelimesinde geçmektedir. Daha önceki örneklerde de olduğu gibi, kelimedeki dört elif (tûl) miktarı bir uzatma vardır. Bu uzatma şöyle bir nükteye delalet eder: Onlar bu çabalarında **ne kadar ısrarcı olurlarsa olsunlar**, Allah'ın Sana olan lütfunu geri çeviremeyeceklerdir.

Örnek-5 Mücâdile Sûresi'nin 22. ayetinde şöyle denilmektedir: “**Allah'a ve ahiret gününe inanan bir toplumun; babaları, oğulları, kardeşleri veya akrabaları da olsa, Allah ve rasûlüne düşman olanlarla dostluk ettiğini göremezsin...**” Bu ayette, iki adet medd-i lâzım kelime-i müsakkale vardır: يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ (yüvâddûne ile hâdde) kelimeleri. Bu iki kelimedeki de uzatmalar dört elif miktarına ulaşır. Her iki kelimenin anlamında da ısrarlı bir eylem söz konusudur. **Meveddet**, candan ilişki kurmak, bu ilişkide ısrarlı olmak. **Hâdde**, düşmanlık yapmak, sınır çekmek. Ayetteki anlamı, ısrarla Allah'a ve rasûlüne düşmanlık yapmak, Allah ve Rasûlü ile sınırlaşmaya kalk-

mak. Bu sebeple verilecek mealde ısrar ifâdesinin kullanılması uygun düşecektir. Yani; “Allah ve Rasûlüne düşmanlıklarını ısrarla devam ettirenlere karşı, ısrarla ve içtenlikle muhabbet besleyen bir topluluğun Allah’a ve Ahiret gününe iman etmiş olması mümkün değildir”.

Bu birkaç örnekten sonra şunu söyleyebiliriz: **Medd-i lâzım olan yerlerin tamamında, belirlenen ölçüler içerisinde ısrarlı uzatmalar ve ses tonlamaları vardır.** Türkçedeki kelimeler, efradını câmi’ ağıyarını mâni’ bir anlam ortaya koyamıyorsa, güzel bir meal elde etmek için, kelimenin anlamını pekiştirecek ifadelerle desteklemek uygun olacaktır.

Medd-i munfasıldan bazı örnekler vererek, tecvidle ilgili konuya devam etmeye çalışalım: Nebe sûresinin 23. Ayetinin mealini birkaç mealden vermiş olalım: “لَا يَبِثِينَ فِيهَا أَحْقَابًا” *Sonsuz devirler boyunca içinde kalacaklar*”. (H.B.Çantay, İst.1993). “Devirlerce içinde kalacaklar”_ (Elmalılı Hamdi Yazır, Kak Dini Kur’an Dili, 8/ 5529, İst.1971). “Nice devirler boyunca içinde kalacaklar”. (A.Fikri Yavuz, Kur’an-ı Kerim ve Meal-i Alisi, İst.1977). “İçinde çağlar boyu kalacakları bir yer olarak”. (Salih Akdemir, Son Çağrı Kur’an, Ankara,2004). “Onlar orada uzun süre kalacaklar”. (M.Esed, İstanbul,1999). “Onlar orada uzun zamanlar boyu kalacaklar”. (M.İslamoğlu, İst, 2008). “Bütün zamanlar boyunca (kesintisi olmayan, asla son bulmayan zamanlar) içinde kalacaklardır”. (Ali Bulaç, Kur’an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı, İst.tsz.). “Orada çok uzun süre kalacaklardır”. (Sami Kocaoğlu, Apaçık Kur’an ve Türkçe Hikmetli Meal, İst.2009). “İçinde çağlar boyu kalacakları bir dönüş yeridir” (H.Altuntaş, M.Şahin, Kur’an-ı Kerim Meal).

Yukarıda takdim ettiğimiz çeşitli meallerden de anlaşıldığına göre, Nebe 23. ayetindeki (فِيهَا) daki (hâ) zamiri, Cehennem kelimesine racidir. Yani Cehennem yerine gelmiştir. Ve medd-i munfasıl sebebiyle bu zamirin fazla uzatılmasının işaret ettiği gibi, Cehennem ehli ateşde uzun yıllar kalacaklardır. Merhûm Elmalılı, ayet-i kerimedeki (ahkab) kelimesinden hareketle Cehennem’de kalınacak bu müddetin, 29000 veya 70000 yıl olacağı şeklinde bir takım yorumların yapıldığını kaydeder¹⁷. Başka ayet-i kerimelere dayanarak, Cehennemin ebedî yani sonsuz olduğunu söyleyen müfessirler de vardır. Konumuz itibariyle bunun teferruatına girmeyeceğiz. Bizim burada üzerinde durduğumuz husus, فِيهَا daki zamirin uzatılmasının, Cehennemin uzun süreli olacağına bir işaret addedilmesi keyfiyetidir. Verdiğimiz mealler arasında tek başına uzun müddeti ifade eden ifadeye rastlayamadık. Sadece Kocaoğlu’nun mealinde (çok) ifadesi kullanılmış. Onun yerine “**uzuun müddet**” denilse belki daha güzel olurdu.

17 Hak Dini Kur’an Dili, 8/5542.

Konuyla ilgili bir başka örneği, medd-i munfasıl ile medd-i muttasılın bir araya cem olduğu Nisa üres'nin 143. Ayetinden vermek istiyoruz: *“O münafiklar küfürle iman arasında terddütedirler. Ne müminlere ne de kâfirlere bağlıdırlar...”* Bu ayet-i kerimede dört adet medd-i munfasıl ile iki adet medd-i muttasıl mevcut. İki meddin toplamı İmam Asım'a göre 24 elif miktarı, İmam Hamza ile Verş'e göre ise 30 elif miktarı eder. Bir cümle içerisinde bu kadar tereddüde düşmek, münafiğin iç âlemini yansıtmaktadır.

Şimdi zikri geçen ayetin anlamlandırılışını ifade edildiği üzere, birkaç mealden görmeye çalışalım: *“Arada müzezeb bir haldedirler: Ne onlara ne onlara,...(Elmalılı,Hak Dini Kur'an Dili,3/1494); “Onlar (küfür ile iman) arasında bocalayan bir sürü kararsızlardır. Ne onlara, ne bunlara (mal olurlar)...(H.B.Çantay); “ Arada bocalayıp dururlar. Ne şunlardan yanadırlar ne bunlardan yana...”.(Y.N.Öztürk); “ (Küfürle iman arasında) bocalayıp durdukları için, ne onlara (inananlara) ne de bunlara (inkâr edenlere bağlanabilirler)...(S.Akdemir); “ Bu taraftakilerle diğerleri arasında dururlar, ne o tarafa ne de bu tarafa (sadık) kalırlar...(M.Esed); “ O münafiklar küfürle iman arasında terddütedirler. Ne müminlere ne de kâfirlere bağlıdırlar...”; (A.F.Yavuz). “ Varıcı gelici olunmuşlar şunun arasında, degül şunların dapa, ne dağı şunların dapa.İmanla küfür arasında gidip gelici olmuşlar. Müslümanlardan yana da değil, kâfirlerden yana da değildirler...” (Muhammed b.Hamza, Kur'an Tercümesi,1/74); “İki arada bir dere de kalmışlardır; ne o tarafa ne de bu tarafa aittirler...” (M.İslamoğlu).*

Sunduğumuz birkaç mealden de anlaşılacağı gibi, fonetik olarak bir araya cem olmuş medler, nifak ehlinin içindeki gelgitleri, ayetin okunuşuna da aksettirmiştir. Yani şöyle der gibiler: **“Acaba onlarda mı olsam, bunlarda mı olsam?”**. Üstelik bir nefeste bu kadar tereddüt oluşmaktadır. Medd-i muttasıl ve medd-i munfasılların tamamındaki uzatmalar, manayı güçlü kılmaktadır. Kur'an mealiyle meşgul zevatın, Türkçede bu vurguların, Kur'an metninin mealine nasıl yansıtılabileceğini derinliğine araştırmaları gerekmektedir.

Konuyla ilgili birkaç örneği medlerden vermeye çalıştık. Kıraat usulünün meallere etkisi olabilir mi? Şimdi bunun örneklerini ele almaya çalışalım:

I) İmale (إمالة) uygulamasına göre mealler: Lugat anlamı bir şeyi bir şeye doğru yöneltmek, eğmek, meylettirmek demektir¹⁸. Kıraat ıstılahında ise, elifi (yâ) harfine meylettirmek, elifi, elif ile (yâ) arası bir sesle okumak-

18 İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, MYL md.14/159.(hicri 1300 Bulak baskısından ofset).

tır. Sonunda (yâ) harfi bulunan kelimeler ile diğer bazı kelimeler bu şekilde okunur. Kurradan Hamza, Kisâ ve Halefın kıraatleri genellikle böyledir¹⁹. Bu şekil okuyuşa Basra İmamı Ebû Amr'ın da bazen iştirak ettiğini görmekteyiz²⁰. Rasûlullah'ın (s.a.v.) dayılarının da içinde bulunduğu kabile genellikle imâleli konuşmuş.

İmâleli okuyuşları mealde nasıl gösterebiliriz. Birkaç misal vermeye çalışalım:

1- Bakara Sûresi'nin son ayeti şöyle bitmektedir: فَانصُرْنَا عَلَى الْقَافِرِينَ (الْقَافِرِينَ) usûl yönünden üç türlü okunuşa şahit olmaktayız: Tahkîk, taklîl (beyne beyne, yani imâle-i suğrâ) ve imâle²¹. Gözden geçirdiğimiz mealler ise genelde şu ifadeyi kullanmaktadırlar: “*Kâfirler topluluğuna karşı bize yardım et*” (Diyânet); “*O halde sen inkârculara karşı bize yardım et*” (S. Akdemir); “*Sen arka viricimüzsens; pes arka vir bize kavm üzere kâfirlar*” (Muhammed b. Hamza); “*Artık kâfirler topluluğu üzerine bize zafer ve yardım ihsan buyur*” (A.F. Yavuz); “*Kâfirler toplumuna karşı bize yardım eyle*” (Süleyman Ateş).

Kelimedeki **imâleyi** de göz önünde tutarak, şöyle bir meal verilmesinin de uygun olacağı kanaatini taşımaktayız: “*Kâfirler topluluğuna karşı, onların sırtlarını yere getirerek, bize yardım eyle!*”.

2- Alak Suresi'nin sekizinci ayetinde şöyle buyrulmuştur: إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الرُّجْعَىٰ Çeşitli meallerden bu ayet-i kerimeye verilen anlamlara göz atalım: “*Her halde nihayet rabbınadır dönüş*”. (Elmalılı, 8/5948); “*(Ama dönüş Rabbinedir*” (Süleyman Ateş); “*Bayık (şüphesiz ki) Çalabundın yanadur dönmek*”. (Muhammed bin Hamza); “*Şüphesiz ki dönüş ancak Rabbinedir*” (H. Tahsin Feyizli); “*Oysa, herkes eninde sonunda Rabbine dönecektir*” (M. Esed); “*Ancak dönüş rabbine olacaktır*”. (S. Akdemir).

Alak suresinin zikri geçen ayetindeki (الرُّجْعَىٰ) kelimesinde, üç çeşit kıraat şekli söz konusudur:

- Tahkîk
- Taklîl (beyne beyne veya imâle-i suğra)
- İmâle²².

19 Ed-Dâni, *Kitâbü't-Teytir fi'l-Kirâati's-Seb'* tahkik : Otto Pretzl , İst. 1930, s. 46 ; Paluvî, *Zübdeü'l-İrfân*, s.18. İst.1312.

20 Bkz. Dâni, *Kitâbü't-Teytir*, s.51.İst.1930.

21 *Zübe*, s.39 (Tenbihât kısmı).

22 Paluvî, *Zübe*, s. 18 ve 148.

Ayetin genel anlamından anlaşıldığına göre, herkes eninde sonunda mutlaka Rabbına dönecektir. Bunda şüphe yoktur. Fakat dönüş nasıl olacaktır ? Merhum Elmalılı bu konuyla ilgili olarak şöyle diyor: “ Rüc’a, “büşrâ” ölçüsünde dönme manasına masdardır... Onun için insan hangi basamakta olursa olsun, kendini zengin görmemeli, azgınlıktan sakınmalıdır... onun için ayetin inme sebebi olan kendini zengin gören azgının azgınlığı bir misal halinde gösterilmiştir”²³.

Elmalılı'nın bu açıklamalarında, az sonra serdedeceğimiz nüktelere dair örtük işaret ve imalar bulunur.

O halde bu üç kıraatı göz önünde tutarak, Rabba dönüşün mahiyetini nasıl değerlendirebiliriz ? Bunu irdelemeye çalışalım:

a) İmalesiz/lafzı eğmeden okuma anlamına delalet eden **tahkîk** (تحقیق) kıraatına göre dönüş, kimileri için dimdik bir dönüştür. Başta peygamberler olmak üzere, cennet ehlinin dönüşü bu kategoride zikredilebilir. Allah Teala Cennette en güzel makamları, başta Muhammed (a.s.v.) olmak üzere (Makam-ı Mahmûd) peygamberlere verecektir. İmân ve salih amel sahipleri için, pek kıymetli Cennetler hazırlamıştır (Tahrîm, 66/8) . Bu haberleri çeşitli ayetlerden öğrenmekteyiz: “**Birtakım yüzler, işte o gün parıl parıl parlayacaktır. Gülücüdür ve çok sevinçlidir**” (Abese, 80/38-39). “**...Onların nuru önlerinde ve sağlarında koşacaktır**” (Tahrîm, 66/8).

b) **Taklîl** (تقليل), yani yarım imaleli kıraata göre dönüş, dimdik olmadığı gibi yüzüstü de değildir. Beli eğik bir hal. Bu, tevazudan olduğu gibi, günahkâr müminlerin halini de aksettirir. Büyük günahları işlemişlerdir, fakat Allah'ın rahmetinden de umutlarını kesmemişlerdir. Allah dilerse affeder, dilerse azap eder.

c) Tam **imâle** ile okuyuş, sanki yüzüstü Cehenneme atılacakların halini ifâde eder gibidir. İmâle fethanın kesreye meylettirilmesidir. Alak Suresinin 6.ve 7. Ayetlerine şöyle denilmektedir: “**Hayır ! Doğrusu (kâfir) insan azgınlık eder. Kendisinin zengin olduğunu zannettiği için**”. 6. ve 7. ayetlerden sonra mevzu-i bahsimiz 8. ayet, kaçınılmaz dönüşün Allah'a olduğunu hatırlatmaktadır.

Bundan dolayı Merhun Elmalılı şöyle diyor: “ ...esas maksat, kendini zengin gören ve azgınlık edenleri uyarmaktır”²⁴. Öyleyse ehl-i küfür Allah'ın huzuruna nasıl varacaktır? Buna bir işaret olmak üzere, Neml Sûresinin 90.ayetinde şöyle denilmektedir: “**Kimler kötü amel getirirse, yüzüstü ateşe**

23 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 8/5955.

24 Elmalılı, 8/5955.

atılırlar". Şuara Sûresinin 94. ayetinde de şöyle buyrulur: "Derken onlar *da o azgınlara da onun içerisine yüzüstü atıldılar*". Alak 8 ayetinin bir açılımı olmak üzere, suçluların akıbetinin çok kötü olacağına dair birçok ayeti burada sıralamak mümkündür.

Bu tespitlerimizden sonra diyebiliriz ki, zikri geçen 8. ayetin evveli ve sonrası ehl-i küfrün dönüşünü tasvir ettiğinden, şöyle bir mealin verilmesinin uygun olacağı kanaatini taşımaktayız: "*Hiç şüphesiz ki, Ehl-i küfrün rabbına dönüşü, yüzüstü ve sürünerek olacaktır*".

II) İsbat (اثبات) ve iskat (اسقاط) uygulamalarına göre mealler:

Kıraat ıstılahlarından olan bu iki ifadenin kısaca tariflerini vermeye çalışalım.

İsbât: Yerinde bırakmak, gerçekleştirmek ve isbat etmek manalarındadır²⁵. Kıraat ıstılahında ise iskatın zıddı olarak kullanılmıştır. Sonunda hemze bulunan kelimelerde vakfedildiğinde, hemzenin varlığı belirtilerek, sakın kırılmasıdır. (السُّفَّاء) gibi.

İskat: Luğatta indirmek, harfi düşürmek manasındadır²⁶. Kıraat ıstılahında ise, bir harfi tamamen kaldırmak ve düşürmek manasında kullanılmıştır. Vakf halinde (السُّفَّاء) kelimesinin sonundaki hemzenin tamamen düşürülmesi (السُّفَّاء) gibi...²⁷.

Bu iki ıstılahı kısaca açıkladıktan sonra, her iki okuyuşun da içinde bulunduğu bir ayeti misal olarak ele alalım. Al-i İmran suresi 5. ayet. Bu ayetin sonundaki *velâ fissemâ / وَلَا فِي السَّمَاءِ* ifadesinin sonundaki hemze, vakf halinde hem isbat ile hem de iskat ile okunur²⁸. Bu açıdan incelemek üzere, adı geçen ayetle ilgili birkaç meali gözden geçirelim: "*Allah şüphesiz ki ne yerde ve ne de gökte hiçbir şey ona gizli kalmaz*" (Elmalılı, Hak Dini Kur'an Dili); "*Şüphe yok ki ne yerde ne gökte hiçbir şey Allah'a gizli kalmaz*". (Hasan Basri Çantay); "*Bayık (şüphesiz ki) Tanrı, gizlenmez anun üzere nesene (nesne) yir içinde, ne dağı (dahi) gök içinde*", (Muhammed b. Hamza); "*Ne yerde ne de gökte O'ndan hiçbir şey gizli kalmaz*" (Salih Akdemir); "*Hiç şüphe yok, yerde de, gökte de Allah'a hiçbir şey gizli kalmaz*" (Ali Bulaç); "*Şüphesiz gökte ve yerde hiçbir şey Allah'a gizli kalmaz*". (H. Tahsin Feyizli); "*Hiç kuşkusuz yerde ve gökte hiçbir şey Allah'a gizli kalmaz*" (Sami KOCAOĞLU); "*Yerde ve gökte hiçbir şey Allah'a gizli değildir*" (Zeki DU-

25 Zebidî, *Tâcül- Arús min Cevâhiri'l- Kamûs*, S-B-T md. 1/533, Mısır, 1306/1888.

26 A.g.e. S-K-T md. 5/154.

27 Paluvî, *Zübde*, s.17.

28 Paluvî, *Zübde*, s.17.

MAN); “*Kuşku yok, yerde ve göklerde olan hiçbir şey Allah’tan gizli-saklı değildir*” (Mustafa İSLAMOĞLU).

Yukarıda meallerini sunduğumuz çalışmaların hemen hepsinde, yerde ve gökte hiçbir şeyin Allah’a gizli kalmayacağını ifade edildiğini gördük. Bu ifadeler doğrudur. Ancak burada dikkat çekeceğimiz bir husus vardır. “السَّمَاءُ” kelimesinde mevcut olduğunu söylediğimiz “**isbat** ve **ıskat**” kıraatlerini içine alabilecek bir ifadeye yer verilmemiştir. Ayet-i kerimede bulunan “شَيْءٌ” kelimesi nekre olduğu için, hem isbat hem de ıskat kıratını ihtiva eder. O zaman buradaki inceliği sezerek, iki kıraatı da ihtiva etmesi cihetiyle şöyle denilseydi daha hoş olurdu: “*Şüphesiz ki, yerde ve gökte bilinen ve bilinmeyen/gözükken ve gözükmeyen ne varsa hiçbir şey Allah’a gizli değildir*”.

Çünkü biz, içinde yaşadığımız dünyayı bütünüyle keşfetmiş değiliz. Saniyede 300.000 km. hız yapan ışığın içinden geçtiği gökyüzünün derinliklerinin yüzde kaçını insanoğlu tarafından keşfedilmiştir?!. Kaldı ki, Cenab-ı Hak “*Semayı (gökyüzünü) yed-i kudretimizle biz inşa ettik ve onu genişletmeye devam ediyoruz*” (Zariyat 51/47) buyurmaktadır. Yaklaşık on yıl önce Tübitak’ın yayınladığı bir haritada, kâinatın muhtemel sınırlarının 20 milyar ışık yılı olduğu belirtilmişti. Zariyat Sûresinin 47. Ayetinde belirtildiği gibi, kâinat hala genişlediğine ve bazı yıldızların ışıklarının dünyaya ulaşmadığı hesabına göre, **isbat** ve **ıskat** cihetiyle verdiğimiz meâl, ehl-i tahkikin nazarlarından uzak tutulmamalıdır.

III) Tefhîm (تَفْهِيم) ve terkîk (تَرْكِيك) uygulamalarına göre mealler:

Bu iki ıstılahın kısaca tariflerini vermeye çalışacağız:

Tefhîm, luğatta yüceltmek, büyültmek manalarında olduğu gibi, imâlenin zıddı olarak da adlandırılmıştır²⁹. Çünkü imâlede ince okuma esastır. Tefhîm, tağlîz ve isti’la anlamında da kullanılmıştır.

Buna mukabil **terkîk**, luğatta inceltme ve yumuşatma anlamındadır. Kıraat ıstılahında ise tağlîzin zıddıdır³⁰. 21 harf ince sıfatlıdır. (Ra) harfi bazen ince bazen kalın okunmaktadır. İmam Nafi’in ravisi Verş, diğer kurrânın zıddına, fethalı ve kesreli (ra) harfini bazı durumlarda ince okumaktadır³¹.

Bu iki ıstılahın kısaca izahından sonra, bir önceki misalde olduğu gibi, her iki okuyuşu da ihtiva eden bir ayet-i kerimeyi ele alalım: Ahzâb Sûresi 41. ayet.. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا

29 Zebidî, *Tâcu’l-Arûs*, F-H-M md.10/10.

30 Zebidî, *a.g.e.* R-K-K md. 6/358.

31 Bkz.İbn Cezerî, en-Neşr, 2/207.

Adı geçen ayetin konumuzla bağlantılı olarak birkaç eserden mealini vermeğe çalışalım. “*Ey imân edenler ! Allah’ı çok zikredin*”(H.Basri ÇANTAY; “*Ey o bütün iman edenler ! Allah’ı çok anış anın*”(Elmalılı Hamdi YAZIR; “*İy anlar kim inandılar! Anun Tanrı’yı, anmak çok –ya namaz kı-lun-.(Muhammed bin Hamza); “Ey inananlar! Allah’ı çok anın*”(Süleyman ATEŞ); “*Ey iman edenler! Allah’ı çokça zikredin*” (Hayrat Neşriyat İlmî Araştırma Merkezi Meal Heyeti; “*Ey iman edenler!Allah’ı çok zikredin, Onu sık sık anın*”(Suat YILDIRIM); “*Ey iman edenler!Allah’ı çok zikredin*” (A.Fikri YAVUZ; “*Ey iman edenler!Allah’ı çokça zikredin*”(Diyanet); “*Ey iman edenler! Allah’ı çok anın*” (Y.Nuri ÖZTÜRK; “*Ey iman edenler! Allah’ı çok zikredin*”(Hamdi DÖNDÜREN); “*Ey iman edenler ! Allah’ı çokça zikredin*”(Ali BULAÇ); “*Ey müminler !Allah’ı çokça anın*”(Mustafa ÖZTÜRK); “*Ey iman edenler! Allah’ı çok zikredin*”(Yaşar KANDEMİR, Halit ZEVALSIZ, Ümit ŞİMŞEK); “*Ey iman edenler! Allah’ı sürekli anın*”(Mahmut KISA); “*Ey iman etmiş olan kimseler! Allah’ı çokça anarak zikredin*” (Mahmud USTAOSMANOĞLU); “*Siz ey iman etmiş olanlar! Allah’ı çokça anın*”(Muhammed ESED; “*Ey inananlar ! Allah’ı çok çok anın*”(Abdülbaki GÖLPINARLI).

Meallerini sunduğumuz çalışmalar, aşağı yukarı aynı anlamı vermişlerdir. Meallerin tamamında, ayet-i kerimede كَثِيرًا kelimesi üzerinde ağırlıklı olarak durulmuştur. Ancak (بِكْرًا) kelimesinin keyfiyeti pek irdelenmemiştir. Genellikle anma, yad etme şeklinde zikredilmiştir. Zikri geçen her iki kelimedede hem tefhim hem de terkîk kıraatları mevcuttur³². Her iki kıraat şeklini ihtiva eden bir meale şahit olmadık.

Tefhîmli okuyuşta kalın, tonlu ve dışa dönük bir ses vardır. Terkîkli okuyuşta ise, daha ince ve içe dönük, vurgusuz bir okuyuş söz konusudur. Bu esası tespit ettikten sonra, şunu söyleyebiliriz. Zikri geçen ayet-i kerimede “çokça zikir” nasıl olacaktır ? Kalın, tonlu ve dışa dönük bir zikir mi? Yoksa hafif ve içe dönük bir zikir mi ? Burada zikri gerçekleştiren kimsenin ruh hali belirleyici bir rol oynamaktadır. Şöyle ki; her insanın psikolojik yapısı aynı değildir. Buna göre, neşve halinde olan kimse, dışa dönük, vurgulu bir usulü tercih ederek tefhim yoluna sülûk edecektir. Buna mukabil içsel manevî coşku ve sevincini kendi derûnunda tutan, bunu dışa vurmayan kimse de, ruhsal haliyle paralel olarak ince okumayı, yani terkîk usulünü seçecektir. Bu iki usulden her birine işaret etmek üzere, ayetin mealini şöyle takdim edebiliriz: “*Ey iman edenler! Allah’ı gizli ve aşikâr olarak çok mu çok zikrediniz*”. Sanki bu iki okumanın işaret ettiği iki zikir biçimi, hafi ve cehri zikir tarzlarında ifadesini bulmuş gibidir.

32 Paluvî, *Zübde*, s. 111, (Tenbîhat kısmı).

Sonuç

Kur'an'ın manevi ikliminde yüzmeye çalışan ilim erbabı, kendi ilmî ve manevi dünyasında ulaşabildiği güzellikleri ifade etmeye çalışmışlardır. Her birini hak ve hakikat namına takdir etmek lazımdır. Tıpkı deryaya dalıp, kimi inci kimi mercan kimi de yakut devşiren dalgıçlar misali... Gönül ister ki, her ilimde zirveye ulaşmış zevat bir araya toplanıp sabırla ve birlikte bu işi gerçekleştirsinsinler.. Bizim yaptığımız iş ise, deryadan bir katre veya bu ışık demetlerinden bir hüzmeye olarak addedilebilir.

Ve minellahi't-tevfik...

Kaynakça

Akdemir, Mustafa, "Kıraatler ve Kıraatlerin Kur'an'ı Anlamaya Etkisi", *Yeni Ümit Dergisi*, sayı, ?.

Ed-Dânî, *Kitâbü't-Teyisr*, thk. Otto Pretzl, İstanbul, 1930

Bkz.Hamidullah, Muhammed, *Kur'an- Kerim Tarihi*, Çev.Salih Tuğ, İst.1993

İbn Cezeri, en-Neşr fi'l-Kıraâti'l-Aşr, Mısır, tsz.

İbn Haleveyh, *Muhtasar fi Şevazzi'l-Kur'an*, Mısır, 1934.

İbn Kuteybe, *T'vilü Müşkili'l-Kur'an*, thk. Ahmed Sakr, Kahire, 1973

İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, hicrî 1300, Bulak baskısından ofset.

Paluvî, *Zübdetü'l-İrfân*, İst., 1312.

Tetik, Necati, "Ses ve Anlam İlişkisi Bakımından Kur'an", *KUR'AN ve DİL Dilbilim ve Hermonotik SEMPOZYUMU*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, VAN-2001.

Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul-1971.

Zebidî, *Tâcü'l- Arûs*, Mısır, 1306/1888.

Zamahşerî, *el-Keşşaf*, Mısır, 1385/1966.

ez-Zerkeşî, *Bürhan fi Ulumi'l-Kur'an*, Mısır. 1391/1972.

HZ. PEYGAMBER'İN ABDULLAH B. ÜBEYY'İN CENÂZE NAMAZINI KILMASI

Tevhid BAKAN (*)

ÖZ

Bu makalede; Müslüman olduğunu söyleyip mescitte namaz kıldığı halde Hz. Peygamber'i kendisine siyasi bir rakip kabul ederek onun aleyhinde çalışan, bu davranışları nedeniyle bir kısım sahâbîler tarafından münafık denen Abdullah b. Übeyy'in cenâze namazının Hz. Peygamber tarafından kılınması meselesi ele alınacaktır.

Konu, ilgili âyet ve hadisler ışığında incelenecektir. Bu arada hadisçi olmayan bazı âlimlerin bu mevzuun temelini teşkil eden rivâyetlerin muteber hadis kaynaklarında yer almadığı veya söz konusu rivayetlerin sahih olmadığı iddiası da değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Nifak, Abdullah b. Übeyy, cenâze namazı

ABSTRACT

Performing of the Prophet Abdullah b. Ubayy's the Funeral Prayer

In this article, it will be discussed that the Prophet performed the funeral prayer of Abdullah b. Ubayy. Abdullah b. Ubayy claimed to be Muslim and prayed at the Mosque but agreed the Prophet a political rival and worked against him. therefore, he was accused of being hypocrites by some of the Companions.

This issue will be examined in the light of relevant verses and hadiths. In the meantime, some scholars do not muhaddith claims in this regard, saying the narrations are not authentic will be discussed.

Keywords: Duplicity, Abdullah b. Ubayy, the funeral prayer

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

Giriş

Bilindiği üzere Hz. Peygamber, vefâtından haberdar olduğu bütün Müslümanların cenâze namazını kılmış ve onlara dua etmiştir. Hatta Hz. Peygamber, gece geç vakitte vefât edip de -zahmet olur düşüncesiyle- kendisine haber verilmeden cenâzesi kaldırılıp mezarına konulan bazı Müslümanların cenâze namazını, onların mezarı başında kılmıştır¹. Herkes de çok memnun olmuş ve hiçbir kimse buna itiraz etmemiştir. Fakat Abdullah b. Übeyy'in cenâze namazının kılınması söz konusu olunca, bu kez Hz. Ömer şiddetle itiraz etmiştir. Hz. Ömer'in itirazına rağmen Hz. Peygamber, Abdullah b. Übeyy'in cenâze namazını kılmıştır. Bu tablo ister istemez insanların zihninde konu ile ilgili bir takım suallerin doğmasına yol açmıştır: Abdullah b. Übeyy nasıl bir insanmış ve ne yapmış ki, Hz. Ömer onun cenâze namazının kılınmasına karşı çıkmıştır? Eğer Hz. Ömer'in dediği gibi o bir münafık ise ve bu namazın ona faydası yoksa Hz. Peygamber'in bu namazı kılmadaki hedefi nedir? Bu ve benzeri soruların cevabını bulabilmek için önce Abdullah b. Übeyy'i kısaca tanımamız yararlı olacaktır.

1.1. Abdullah b.Übeyy b. Selûl'ün Kısa Biyografisi

Selûl, Huzâa kabilesinden bir hanımın adıdır. Bu hanım aynı zamanda Abdullah'ın babaannesidir. Abdullah bu hanıma nisbetle İbn Selûl diye anılmaktadır. Abdullah b. Übeyy, Medine (Yesrib) halkından olup Hazrec kabilesine mensuptu². Medine'ye İslâm gelmeden önce kendi kabilesi arasında şeref ve itibar sahibi bir zat idi. Hazrec kabilesinin ileri gelenleri o'nun reisliğinde ittifak etmiş ve ilk kez Evs ve Hazrec kabileleri, böyle bir kimsenin liderliğinde birleşmişlerdi³. Zira Abdullah, Evs ile Hazrec kabilesi arasında meydana gelen Buâs ve ikinci Ficâr savaşlarına katılmayarak tarafsızlığını göstermiş ve bu iki kabilenin de güvenini kazanmıştı⁴.

Halkın güvenine mazhar olan Abdullah b. Übeyy, Medine halkının genelini ilgilendiren hususlarda da söz sahibi idi. Onun içinde yer almadığı ve özellikle de hayır dediği bir anlaşmanın geçerli olması çok zordu. Binaenaleyh

1 Bkz. Buhârî, Salât,71, Cenâiz,5,56; Müslim, Cenâiz, 71; Ebû Dâvûd, Cenâiz,57; Nesâî, Cenâiz, 43; İbn Mâce, Cenâiz, 32; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 353.

2 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, III,139, 239; İbn Hacer, Fethu'l-Bârî, VIII, 337; el-Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, VII, 54; el-Belâzûrî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, I, 218.

3 İbn Hişâm, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, II, 234; el-Meydânî, Abdurrahman Hasan, *Zâhîretü'n-Nifâk*, II, 511-512.

4 İbnü'l-Esîr, İzzüddîn, *el-Kâmi fi't-Tarih*, Beyrut 1385/1965, I, 679; Çağatay Neşet, *İslâm'dan Önce Arap Tarihi*, Ankara 1963, s.90-1; Sezikli Ahmet, *Hz. Peygamber, Deürinde Nifak Hareketleri*, Ankara 1994, s.22; Deniz, Tekin, *Abdullah b. Übey b. Selûl Ve Hz. Peygamber'le İlişkileri*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2007, s. 23.

Akabe biatlerinde de onun onayının alınması önemli idi. Nitekim ikinci Akabe biatinde bir konuşma yapan Abbas b. Nadle, biatin daha güçlü ve sağlam olması amacıyla Abdullah'ın gelmesi için toplantıyı ertelemişti⁵. Fakat Abdullah b. Übeyy bu toplantıya gelemedi. Çünkü söz konusu biat, ona haber verilmeyen gizlice yapılmıştı. Zira Abdullah, kendisinin rakibi olma ihtimali olan Hz. Peygamber'in Medine'ye gelmesine izin vermeyebilir ve böylece sürecin tıkanmasına sebep olabilirdi.

Diğer taraftan, ikinci Akabe biatinin yapıldığını öğrenen bir grup Mekke'li, hemen Abdullah b. Übeyy'e başvurarak onun bu biatten haberi olup olmadığını kendisine sormuşlar, o buna şaşırarak: "Ben bilmiyorum Vallahi böyle bir şeyin olması çok zor. Bu gibi meselelerde kavmim beni asla atlamaz, mutlaka bana haber verirdi⁶ demiştir.

Abdullah b. Übeyy'in Yesrib halkı üzerinde sağladığı güven, onun bu şehre kral olması ile sonuçlanacaktı. Herkesin beklentisi bu yönde idi. Hz. Peygamber, Mekke'den Yesrib'e hicret buyurdukları sırada, Evs ve Hazrec kabileleri kendi aralarında anlaşarak, Abdullah b. Übeyy b. Selûl'ü kral yapmak için taç giydirmek üzere hazırlık da yapmışlardı⁷. Fakat Hz. Peygamber'in Yesrib'e teşrif buyurmaları üzerine Yesribliler Peygamberimizin etrafında toplandıkları için, Abdullah b. Übeyy'in krallığı gerçekleşmedi. Sonuçta Abdullah çok önemli olan makamı, yani krallığı kaybetti. Tabii bu, Abdullah için çok büyük bir kayıptı. Binaenaleyh Abdullah b. Übeyy'in, İslâm'a karşı içten içe kin beslemesi⁸ ve Hz. Peygamber'e karşı çok kaba davranmasının arkasındaki esas nedenin bu olduğu söylenebilir. Nitekim Hz. Peygamber, bir gün yoldan geçerken, evinin önünde duran Abdullah ile karşılaştı. Abdullah'ın kendisini evine davet etmesini bekledi. Ancak Abdullah Hz. Peygamber'in bu isteğini reddedip: "Git seni da'vet edenlerin evinde kal." diyerek⁹, içindeki kını açığa vurdu. Ne var ki, Hz. Peygamber onunla da ilişkisini kesmedi. Zira Hz. Peygamber nezaket kurallarına aykırı davranış sergileyen bu insanı da İslâm'a davet etmek ve peygamberlik görevini yerine getirmekle mükellefti. Çünkü o herkesin peygamberi idi.

Yine başka bir gün Abdullah'ın Hz. Peygamber'le karşılaştığında ona karşı edebe aykırı bazı sözler söylediği ve yakışsız davranışlarda bulunduğu, hadis kaynaklarında yer almıştır¹⁰.

5 İbn Hişâm, *a.g.e.*, II, 89

6 İbn Hişâm, *a.g.e.*, II, 91.

7 İbn Hişâm, *a.g.e.*, II, 234.

8 İbn Hişâm, *a.g.e.*, II, 234, 235; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, III, 239.

9 İbn Kesîr, *a.g.e.*, III, 199; İbn Kesîr, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1393/1976, II, 272.

10 el-Buhârî, *İst'izân*, 20; Müslim, *Cihâd*, 116; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, V, 203.

Hadiseye şahit olan Üsâme bin Zeyd'in anlattığına göre Hz. Peygamber, evinde hasta yatmakta olan Sa'd b. Ubâde'nin ziyaretine giderken aralarında Abdullah'ın da bulunduğu, Müslüman, müşrik ve Yahudilerden oluşan bir toplulukla karşılaşmış, onlara yaklaştığı sırada Abdullah kaftanıyla burnunu kapatarak, "Toz kaldırmayın." demiştir. Bununla beraber Hz. Peygamber bineğinden inerek onlara selâm vermiş, Kur'an okumuş ve Müslüman olmayanları İslâm'a davet etmiştir. Bundan rahatsız olan Abdullah b. Übeyy, Peygamber'e, söylediklerinin doğru ve güzel olduğunu, ancak kendilerini rahatsız etmemesini, tebligatını sadece kendisini ziyarete gelenlere yapmasını söylemiştir. Onun bu sözlerine, orada bulunan Abdullah b. Revâh'a karşı çıkmış ve Hz. Peygamber'e hitap ederek şöyle demiştir: "Tam aksine ey Allah'ın Resûlü, sen her zaman bizim meclislerimize buyur. Senin bu şekilde dine davet etmeni biz severiz!"¹¹ Bunun üzerine Müslümanlarla müşrikler ve Yahudiler birbirleri ile vuruşmaya başlamak üzere iken Hz. Peygamber araya girip onları teskin etmiş ve bir tatsızlık çıkmasını önlemiştir. Sonra da Sa'd Bin Ubâde'nin evine giderek üzüntüsünü ve olanları anlatmıştır. Sa'd b. Ubâde Abdullah b. Übeyy'in niçin böyle davrandığını Hz. Peygamber'e şöyle anlatmıştır: "Ey Allah'ın elçisi, sen ona yumuşak davran. Çünkü biz bu Abdullah'ı kral yapmak, ona taç giydirmek üzere idik. Allah seni bize gönderdi. Allah'a yemin ederim ki, Abdullah, senin onun krallığını elinden aldığına inanıyor. Bunun üzerine Hz. Peygamber de Abdullah b. Übeyy'i affetmiştir"¹².

Bu olay, Abdullah b. Übeyy'in Medine halkı üzerindeki o güçlü otoritesinin artık sarsılmaya başladığını ifade ediyordu. Çünkü kavminden, o zamana kadar hiç böyle bir muhalefet görmemişti. Bunun üzerine kendi kendine şöyle diyordu: "Kölen senin hasmın olduğu zaman, zelil olur gidersin! Seninle gürüş tutanlar seni yıkarlar! Şahin, kanadı olmadan yerden fırlayabilir mi hiç? Şayet bir gün onun kanadı kesilirse, o mutlaka düşer!"¹³.

Abdullah b. Übeyy'in bu yakınması yersiz değildi. Çünkü artık Medine'de gün geçtikçe Müslümanların sayısı artıyor, kendisi de itibar kaybediyordu.

1.2. Abdullah b. Übeyy b. Selûl'ün Müslüman Olması

Müslümanlar güç ve kuvvet kazanınca nihayet Allah onlara savaş izni verdi. Bedir harbi olacaktı. Bedir Savaşı'nda müşriklerin galip geleceğine inanan Abdullah'ın taç giyme ümidi yeniden kuvvetlenmişti. Fakat Müslümanların zafer kazanması, onu hayal kırıklığına uğrattığı gibi Medine'de müşrik olarak yaşama imkânını da ortadan kaldırmıştı. Onun bir kenarda yapayalnız kalma-

11 el-Buhârî, Edeb,115;

12 el-Buhârî, Edeb,115; Müslim, Cihâd, 116; İbn Hişâm, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, II, 237-238.

13 İbn Hişâm, *a. g.e.*, II,237.

sı söz konusu idi. Bunun Üzerine İbn Übeyy ve ekibi: “هذا أمر قد توجه = Bu zafer, galibiyetin artık ona (Hz. Peygamber'e) döndüğünü gösteren bir olaydır.” dedi ve istemeyerek de olsa Müslüman görünmeyi tercih etmek zorunda kaldı¹⁴. Böylece Müslüman bir toplumun içerisinde yer edinebildi.

Abdullah b. Übey b. Selûl, Müslüman olduktan sonra insanlar arasında itibarı arttı. Makamına hürmeten kendisine mescitte özel bir yer ayrıldı. Abdullah b. Übeyy, her Cuma günü gelir, o makamda otururdu. Buna kimse itiraz etmezdi. Hz. Peygamber'in Cuma hutbesinden sonra, Abdullah b. Übeyy ayağa kalkar: “Ey insanlar, Allah'ın aranızda bulundurduğu ve sizi onunla şereflendirdiği Resûlünü dinleyiniz ve ona itaat ediniz.” der, otururdu¹⁵.

Abdullah b. Übeyy'in bu tavrı ilk bakışta onun ne kadar iyi bir Müslüman olduğuna, tabir caizse Hz. Peygamber'in sağ kanadı olduğuna delalet etse bile, geçekte o, hiçbir zaman samimi ve tutarlı bir Müslüman olamayacaktı. İşine geldiği zaman Müslümanların arasında onların yanında; işine gelmediği zaman onlara ihanet eden bir tavır içinde olacaktı.

Uhud savaşı öncesinde Hz. Peygamber, önde gelen sahâbîlerden oluşan bir grubu toplamıştı. Durumu değerlendirmek için onların görüşlerini alıyordu. İlk defa Abdullah b. Übey b. Selûl'ü çağırarak onun da fikrini sordu. O da Hz. Peygamber'in görüşüne paralel bir görüş beyan etti, Medine'de kalıp düşmanı beklemesini önerdi. Mühacirler'le Ensâr büyüklerinin kanaati de aynı idi¹⁶. Ancak Ensâr'dan bazı gençler Medine'nin dışardan savunulacağı görüşü üzerinde ısrar ettiler ve bu görüşte karar kılındı¹⁷.

Abdullah b. Übeyy'in mescitteki tavrı ve ardından Hz. Peygamber'in savaş konusundaki görüşü ile aynı görüş de olması, Hz. Peygamber ile arasındaki ilişkilerin iyi olduğuna işaret ediyordu. Zira o anda Abdullah Hz. Peygamber'in yanında ve hatta ön safta idi. Ama bu nereye kadar gidebilecekti!. İşte Uhud savaşı, Abdullah ve onun gibi olanlar için bir sınavdı. Bu savaş, Abdullah'ın Hz. Peygamber'e ne kadar bağlı olduğunu gösterecekti.

14 el-Buhârî, Tefsîr, 9. Al-i İmrân Süersi 15; el-Buhârî, Edeb, 115; et-Taberânî, *el-Mu'cemül-Kebîr*, I, 163; et-Tahâvî, *Maâni'l-Asâr*, I, 342; ez-Zebîdî Ahmed b. Abdüllatif Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi, XI,73.

15 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, III, 111; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye* IV, 51; Köksal Asım, *İslâm Tarihi*, X, 251-252.

16 İbn İshâk, *es-Sîre*, 303; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, III, 67; İbn Sâd, *et-Tabakât*, II, 38; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, IV,13; Köksal Asım, *a.g.e.*, X, 64.

17 İbn İshâk, *es-Sîre*, 303; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, III, 68; ez-Zebîdî, *Tecrid-i Sarîh*, X, 187; et-Taberî, *Tarîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, IV, 376; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, V, 28-29; Koçyiğit Talat, “Abdullah b. Übey b.Selûl”, DİA, İstanbul 1988, I,140.

1.3. Abdullah b. Übeyy b. Selûl'ün Olumsuz ve Tutarsız Tavırları

Hz. Peygamber, Şevval 3/Kasım 624'te, Cuma namazını kıldıktan sonra bin kişilik bir kuvvetle Uhud'a doğru yola çıktı. Yolda Şavt denilen yerde Abdullah b. Übey b. Selûl: "Muhammed gençlere uydu, benim sözümü dinlemedi, Uhud'da niçin öldürüleceğimizi de bilmiyoruz." Diyerek, üç yüz kişilik taraftarıyla beraber Hz. Peygamber'in ordusundan ayrılarak Medine'ye döndü. Böylece Hz. Peygamber'in ordusu yedi yüz kişi kaldı¹⁸.

Abdullah b. Übeyy'in bu savaşa katılmaması için bahanesi hazırды. Kur'an'ın bildirdiğine göre o ve yandaşları şöyle diyorlardı: "Eğer savaşmayı bilseydik, size katılırdık. O gün onlar, imandan çok küfre yakın idiler"¹⁹.

Bu iki olay, Abdullah'ın ikiyüzlü davrandığını açıkça göstermektedir. Ama aynı zamanda onun yanında yer alan, sözüyle hareket eden- insanların hala azımsanmayacak bir sayıda olduğunu da göstermektedir.

Abdullah'ın olumsuz tavırları bu kadarla da sınırlı değildi. Zira o Müslüman olmasına rağmen Müslümanların aleyhine çalışan Yahudiler'le olan dostluğunu sürdürmeye devam ettirdi. Nitekim Hz. Peygamber'le yaptıkları anlaşmayı bozan ve bir Yahudi kabilesi olan Kaynuka oğullarına, Abdullah sahip çıktı. Hâlbuki bu kabile hiç sebep yokken Hz. Peygamberle yaptıkları anlaşmayı bozmuştu. Bunun üzerine Hz. Peygamber de onları muhasara etmişti. Bu kuşatmadan sonra onlar, Hz. Peygamber'in hükmüne razı olmuş ve teslim olmuşlardı. Hz. Peygamber de, erkeklerin ellerinin bağlanmasını emretti. Bunun üzerine Abdullah b. Übeyy onları himaye etmek amacıyla ayağa kalkarak Hz. Peygamber'in zırhından tutmuş ve şöyle demiştir: "Allah'a yemin ederim ki, bizim bu eski müttefikimizi affetmedikçe seni bırakmam. Çünkü bu 700 savaşçı, düşmanlarımızla yaptığımız her savaşta, bizlerin yanında yer almışlardır. Şimdi sen bir günde hepsini yok etmek mi istiyorsun?"²⁰.

Ayrıca Abdullah, Nadir oğulları Yahudileri'nin Medine'den çıkarılışları sırasında da onları direnmeye teşvik etmiştir. Hz. Peygamber'in Nadir oğulları Yahudilerinin Medine'yi terk etmelerini istemesi üzerine, Abdullah b. Übeyy Yahudilere haber göndererek yerlerinden ayrılmamalarını ve Peygamber'e karşı gelmelerini istemişti. Yahudiler de buna güvenerek kalelerine kapanmış ve mukavemete teşebbüs etmişlerse de, vaad edilen yardım gelmeyince Müslümanların şartlarını kabul etmek zorunda kalmışlardı²¹. Bu olaydan yola çıkıla-

18 İbn İshâk, *es-Sîre*, I, 303; İbn Kesir, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, III, 26; İbn Abdilberr, *el-İstiâb*, I, 511; ez-Zebîdî, *Tecrid-i Sarih*, X, 187.

19 İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye* IV, 14; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, III, 19.

20 İbn İshâk, *es-Sîre*, 295; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, III, 51-52.

21 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, III, 200-201.

rak Abdullah'ın Yahudilere verdiği sözü tutmaması, onlara karşı da münafıkça davrandığı söylenebilir.

Abdullah b. Übeyy, Müstalik oğulları Savaşı'ndan dönerken de eskiden beri sürdürdüğü bozguncu hareketlerine devam ederek muhacirler aleyhine çirkin sözler söylemiştir²². Bunun üzerine Hz. Ömer, "Ey Allah'ın Resulü! bırak şu münafığın boynunu vurayım demiş", fakat Hz. Peygamber, "Muhammed, arkadaşlarını öldürüyor derler" diyerek, buna müsaade etmemiştir²³. Yine bu sırada Hz. Âişe hakkında uydurulan iftiranın baş tertipçisi ve yayıcısı da o olmuştur. Kur'an'da Abdullah kastedilerek, "İftiranın büyüğünü üstlenen adam için en büyük azap vardır."²⁴ buyurulmuştur.

Buna göre Abdullah b. Übeyy, Medîne halkı üzerinde nüfuzu olan, görünüşte Müslüman olup namaz kılan bir insandı. Ama o aynı zamanda Hz. Peygamber'e muhalefet eden, onun düşmanları ile işbirliği eden kritik zamanlarda onu yalnız bırakan, dahası hanımına iftira eden ve ismi açıkça zikredilmese bile, Kur'an tarafından müfteri olduğu bildirilen bir münafıktı.

Fakat Abdullah b. Übeyy'in oğlu Abdullah, sahâbenin ileri gelenlerinden, çok samimi bir Müslümandı. Asıl ismi Hubâb iken Hz. Peygamber, onun ismini Abdullah olarak değiştirdi. Bu oğul Abdullah, Bedir ve ondan sonraki savaşlara katılarak Hz. Peygamber'in maiyetinden hiç ayrılmadı. Babasının Hz. Peygamber'e karşı davranışlarından çok rahatsızdı. Hz. Peygamber izin verseydi babasının boynunu vururdu. Hz. Ebu Bekir'in hilafeti zamanında Yemame savaşına katılarak orada şehîd oldu²⁵. Binaenaleyh, Abdullah b. Übeyy'in cenâze namazının Hz. Peygamber tarafından kılınmasında, bu değerli sahabî'nin hatırının olumlu bir katkısının olduğunu söylemek yanlış sayılmaz.

Abdullah İbn Übeyy ve arkadaşlarının olumsuz davranışlarına rağmen Hz. Peygamber onların yaptıklarına göz yummaya devam etti. Zira münafıklar hâlâ güçlü bir gruptu. Evs ve Hazreç kabilelerinin ileri gelenlerinin bu grubu kollamasının yanı sıra, Medine nüfusunun en az üçte biri onların yanındaydı. Nitekim Uhud Savaşı'nda bu gerçek ortaya çıkmıştı. Dolayısıyla dışarıdaki düşmanlar ile savaşırken, bir de içteki düşmanlarla uğraşmak akıllıca bir davranış olmazdı. Bu sebepten ötürü Hz. Peygamber, münafıklara -onların zahiri iman iddialarını da göz önüne alarak- olumlu davranmaya devam etti.

22 63. Münafıkûn Suresi, 7, 8; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, III, 302-304

23 el-Buhârî, Tefsîr, Müslim, Birr ve's-Sîle, 64; Tirmizî, Cihâd, 108; Tefsîr, 63. Münafıkûn Suresi 7-8

24 24. Nur Sûresi, 11; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, III, 312-316.

25 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, III,305; İbn Kesîr, *el-Bidaye ve'n-Nihâye*, VI, 388; el-Hâkim, *Müstedrek*, III, 679; İbn Hacer, *el-İsâbe*, IV, 155; ez-Zebîdî, *Tecrîd-i Sarîh*, IV, 344.

Ayrıca Hz. Peygamber, Abdullah b. Übeyy'e karşı iyi davranarak en azından onun çevresinde olan insanların gönüllerini kazanıp, onların da hidayete ermelerine vesile olmak istiyordu.

1.4. Abdullah b. Übeyy'in Hastalanması ve Vefatı

Münafıklığının gereği olarak, uydurduğu gerekçelere sığınıp Tebuk seferine katılmayan²⁶ Abdullah b. Ubeyy, Müslümanların Tebuk'ten dönüşünü takip eden günlerde hastalandı. Yaklaşık yirmi gün süren hastalığının sonunda da öldü. (Şubat 631)²⁷. Bu hastalık, herkes için mukadder olan ölümün Abdullah için de kaçınılmaz olduğunu ona anlatmış olmalı ki, öldükten sonra kendisi için yapılacak olan cenâze işlemlerini halletmeyi düşündü.

Kaynakların kaydettikleri rivayetlere göre, Abdullah b. Übeyy bu hastalığı sırasında, cenâzesinin Hz. Peygamber tarafından kaldırılmasını istemiştir. Ancak o, bu isteğini bizzat doğrudan kendisi mi yoksa oğlu Abdullah vasıtasıyla Hz. Peygamber'e ilettiği hususunda farklı rivayetler vardır²⁸. Bazı rivayetlere göre bu hastalığı sırasında Abdullah b. Übeyy, oğlu Abdullah'a Hz. Peygamber'den elbisesini talep etmesini, onun gömleğini kendisine kefen yapmasını ve cenâzesini Hz. Peygamber'in kaldırmasını söylemiştir²⁹.

Bazı rivâyetlere göre ise Hz. Peygamber, Abdullah b. Übeyy'i hasta iken ziyaret etmiş Abdullah da bu ziyaret sırasında Hz. Peygamber'e bu arzusunun bildirmişti. Ancak bu rivayet, senedinde râvi Muhammed b. İshak bulunduğu için Nasıruddîn el-Elbânî ve Şuayb el-Arnâûd tarafından bu rivayet zayıf kabul edilmiştir³⁰.

Hemen belirtmek gerekir ki, konu ile ilgili rivayet, sadece adı geçen rivayetten ibaret değildir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla et-Taberânî'nin kaydetmiş olduğu başka bir rivâyetin senedinde Muhammed b. İshak bulunmamaktadır. Ve söz konusu rivayet sened itibarıyla problemlili gözükmemektedir. Bu rivayete göre cenâzesinin kaldırılmasını Hz. Peygamber'den talep eden bizzat Abdullah b. Übeyy'in kendisidir. Şöyle ki; hastalandığı sırada Hz. Peygamber Abdullah'ın ziyaretine gitmiş. Bu sırada Abdullah b. Übeyy ile Hz. Peygamber, kendi ara-

26 Vakıdî Muhammed b. Ömer, *Kitabü'l-Meğâzî*, thk. Marsden Jones, Beyrut, 1966, III, 995-996.

27 İbn Hacer, *Fethu'l-Bâri*, VIII, 334; el-Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, XVIII, 272.

28 Bkz. et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, XI, 353; et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Evsad*, VI, 16-17.

29 Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Evsad*, VI, 16-17.

30 Ebu Davûd, *Cenâiz*, 4; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, V, 201; el-Hâkim, *Müstedrek*, I, 491

larında bir şeyler konuşmuşlar. Abdullah Hz. Peygamber'e: "Muhakkak Senin dediğini ben anladım. Ancak sen bana bir iyilikte bulun, gömleğini bana kefen yap. Benim üzerime namaz kıl, dedi." Hz. Peygamber de onun dediklerini yaptı³¹.

Bazı tefsir kitaplarında ve hadis şerhlerinde yer alan bir başka rivayete göre Abdullah b. Übeyy'in hastalığı ilerleyince oğlu Abdullah'ı göndererek Hz. Peygamber'i çağırttı. Hz. Peygamber geldiğinde hastalığının ciddi olduğunu anladı ve ona: "Vallahi sana Yahudileri sevmemeni söyledim. Yahudi sevgisi nihayet seni helâk etti." dedi. Abdullah b. Übeyy de Hz. Peygamber'e: "Es'ad b. Zürene onlara kin besledi de kedisine ne yararı oldu ki? Ey Allah'ın Resulü! şimdi kınama zamanı değil, ölüm zamanıdır. Seni, beni azarlayasın diye değil, benim için af dileyesin diye çağırdım. Ölürsem yıkanişimde yanımda bulun. Bana gömleğini ver, onun içine sarılayım. Üzerime namaz kıl ve benim için mağfiret dile."³² dedi.

Hadis kaynaklarında bulunmayan bu haberi ihtiyatla karşılamak gerekir. Çünkü ölmek üzere olan bir insanı böyle sıkıştırmak, ya da ayıplamak, Hz. Peygamber'in tavrına pek münasip düşmemektedir.

İbn Mâce'de bulunan bir başka rivayete göre, Abdullah b. Übeyy, bizzat kendisi cenâze namazının Hz. Peygamber tarafından kılınmasını, Hz. Peygamber'in gömleğinin kendisine kefen yapılmasını, vasiyet etmiştir. Ölünce de Hz. Peygamber, gömleğini kefen yapmış ve cenâze namazını kıldırmıştır³³. Aynı rivayet Tahâvî tarafından da kaydedilmiştir³⁴.

Görüldüğü üzere ister vasiyet etmiş olsun, ister doğrudan, ister dolaylı olsun Abdullah b. Übeyy, kefen yapması için Hz. Peygamber'den gömleğini ve cenâze namazını kıldırmasını istemiştir. Anlaşılan o ki, ölüm onun kapısını çalınca kendisini bir korku sarmış ve bundan dolayı Resulullah'ın dualarıyla, gömleğiyle kurtulmayı ummuştur.

2. Abdullah b. Übeyy'in Cenâze İşlemleri

2.1. Cenâze Namazının Kılındığını Gösteren Rivayetler:

Abdullah b. Übeyy'in cenâze namazının kılındığını gösteren rivayetler, Sahâbîler'den İbn Abbas ve İbn Ömer, Tabiînden Hz. Hüsyn'in oğlu Ali

31 bkz.et-Taberani, *el-Mu'cemül-Kebîr*, XI,353.

32 et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Têvîli Âyi'l-Kur'ân*, VI, 439; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Ku'âni'l-Azîm*, II, 498; el-Beğavî, *Meâlimü't-Tenzil*, I, 81; Ebü's-Süüd, *İrşâdu'l-Akli's-Selîm*, IV, 90; es-Süyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, IV, 259; VIII, 179; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 497; İbn Hacer, *Fethu'l-Barî*, VIII, 335.

33 İbn Mâce, Cenâiz, 31.

34 Bkz. et-Tahâvî, *Müşkilü'l-Asâr*, I, 73.

tarafından rivayet edilmiştir. Bu son rivayet sadece Tahâvî (v.321/933)'nin Müşkilü'l-Asâr adlı eserinde bulunmaktadır³⁵.

2.1.1. İbn Abbas Hadisi:

حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ عُقَيْلٍ وَ قَالَ غَيْرُهُ حَدَّثَنِي اللَّيْثُ حَدَّثَنِي عُقَيْلٌ عَنْ
ابْنِ شِهَابٍ قَالَ أَخْبَرَنِي عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ
أَنَّهُ قَالَ لَمَّا مَاتَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي قُحَيْفَةَ دُعِيَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِيُصَلِّيَ عَلَيْهِ
فَلَمَّا قَامَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَتَبَّثُ إِلَيْهِ فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَتُصَلِّيَ عَلَيَّ ابْنُ أَبِي وَقَدٍ
قَالَ يَوْمَ كَذَا وَكَذَا قَالَ أَعَدُّ عَلَيْهِ قَوْلَهُ فَتَبَسَّمَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَقَالَ أَخْرَجَنِي
يَا عُمَرُ فَلَمَّا أَكْتَرْتُ عَلَيْهِ قَالَ إِنِّي خَيْرْتُ فَاخْتَرْتُ لَوْ أَعْلَمُ أَنِّي إِنْ زِدْتُ عَلَى السَّبْعِينَ يُعْفَرُ لَهُ
لَزِدْتُ عَلَيْهِ قَالَ فَصَلَّى عَلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثُمَّ انْصَرَفَ فَلَمْ يَمُكِّثْ إِلَّا بَسِيرًا
حَتَّى نَزَلَتْ الْآيَاتَانِ مِنْ بَرَاءَةٍ { وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا إِلَى قَوْلِهِ وَهُمْ فَاسِقُونَ } قَالَ
فَعَجِبْتُ بَعْدُ مِنْ حُرَّاتِي عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَاللَّهِ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ.

Hiz. Peygamber → Ömer b. El-Hattâb → İbn Abbâs → Ubeydullah b. Ubeydullah → İbn Şihâb → Ukayl el- Leys → Yahya b. Bükeyr → Buhârî

İbn Abbas, bu hadisi, söz konusu olayı bizzat yaşayan Hz. Ömer'den nakletmiştir. Abdullah b. Übeyy'in cenâze namazının Hz. Peygamber tarafından kıldırılmasını şöyle anlatmıştır: “Abdullah b. Übeyy b. Selül ölünce namazını kıldırması için Hz. Peygamber davet edildi. Allah Resûlü namazı kıldırarak üzere ayağa kalkınca hemen ileri fırladım. “Ey Allah'ın Resulü! filan gün şöyle, filan gün böyle söyleyen Abdullah b. Übeyy'in üzerine mi namaz kılacaksın? diyerek, Hz. Peygamber'in aleyhine Abdullah'ın söylediği uygunsuz şeyleri bir bir saydım.” Bunun üzerine Allah Resûlü tebessüm etti ve bana: “Ey Ömer geri çekil” dedi. Ben de (geri çekilmeyip) çok laf edince Allah Resûlü bana: “Ben (bu namazı kıldırıp kıldırılmakta) serbest bırakıldım ve namazı kıldırma'yı tercih ettim. Eğer (Abdullah b. Übeyy'in) affedileceğini bilseydim onun için yetmişden fazla istiğfar ederdim.” dedi, onun namazını kıldı ve ayrıldı. Bu rivayetin sonunda Hz. Ömer: “O günden sonra Allah Resûlüne karşı nasıl böyle cüretkâr davrandığıma şaşırımdı. Halbuki Allah ve Rasûlü daha iyi bilir”, dedi. Çok geçmeden münafıklar üzerine namaz kılmayı yasaklayan Tevbe suresinden iki âyet nazil oldu. Bu âyette Allah şöyle buyurdu: “Onlardan ölen kimsenin namazını sakın kılma, mezarı başında durma. Çünkü onlar Allah ve peygamberini inkâr ettiler fasık olarak öldüler”³⁶.

35 Bkz. Tahâvî, *Müşkilü'l-Asâr*, I,75.

36 el-Buhârî, Cenâiz 84; Tefsîr, 9. Sure 12; en-Nesâî, Cenâiz,69,79; et-Timizî, Tefsîr, 10; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I,16; I, 95; Abd b. Humeyd, *el-Müsned* I, 22; I,n35; el-Bezzâr, *el-Müsned*, I, 46; et-Tahavi, *Müşkilü'l-Asâr*, I, 70.

Aynı hadisin Ahmed b. Hanbel ve Timizî'deki rivayetinde “Hz. Peygamber, Abdullah b. Übeyy'in namazını kıldı ve mezara kadar yürüdü. Defin işlemleri bitinceye kadar kabrinin başında durdu.” ifadesi yer almaktadır³⁷.

Bu hadiste Hz. Ömer'in tepkisine karşı Hz. Peygamber tebessüm etmesini el-Aynî(v.855): “Hz. Peygamber, Hz. Ömer'in münafıklara karşı kızgınlığına ve onun sertliğine karşı tebessüm etmiştir. Yoksa Hz. Peygamber, katıldığı cenâzelerde genellikle tebessüm etmemiştir.”³⁸ diye yorumlamıştır.

İşaret etmek gerekir ki çok geçmeden münafıklar üzerine namaz kılmayı yasaklayan Tevbe suresinin 84. âyetinin inmesi, Hz. Peygamber'e verilen bu muhayyerliğin devamlı değil; geçici olduğunu göstermektedir.

2.1. 2. İbn Ömer Hadisi Birinci Rivâyet

حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ
عُمَرَ قَالَ لَمَّا تُؤْتَى عَبْدُ اللَّهِ بْنِ أَبِي سَلُولٍ جَاءَ ابْنُهُ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ -
صلى الله عليه وسلم- فَسَأَلَهُ أَنْ يُعْطِيَهُ قَمِيصَهُ يُكْفَنُ فِيهِ أَبَاهُ فَأَعْطَاهُ ثُمَّ سَأَلَهُ أَنْ يُصَلِّيَ عَلَيْهِ
فَقَامَ رَسُولُ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- لِيُصَلِّيَ عَلَيْهِ فَقَامَ عُمَرُ فَأَخَذَ بِثَوْبِ رَسُولِ اللَّهِ -صلى
الله عليه وسلم- فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَتُصَلِّيَ عَلَيْهِ وَقَدْ نَهَاكَ اللَّهُ أَنْ تُصَلِّيَ عَلَيْهِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ
-صلى الله عليه وسلم- « إِمَّا خَيْرِي اللَّهُ فَقَالَ اسْتَغْفِرُ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرُ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرُ لَهُمْ
سَبْعِينَ مَرَّةً وَسَأَرِيذُهُ عَلَى سَبْعِينَ ». قَالَ إِنَّهُ مُنَافِقٌ. فَصَلَّى عَلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ -صلى الله عليه
وسلم(.....).

Hz. Peygamber → İbn Ömer → Nafi' → Übeydullah b. Ömer → Ebû Üsâme → Ebu Bekr b. Ebî Şeybe → Müslim.

Bu rivayette İbn Ömer, Abdullah b. Übeyy'in Cenâze namazının kılınmasını şöyle anlatır: “Abdullah b. Übeyy ölünce, oğlu (Abdullah) Hz. Peygamber'e geldi. Babasına kefen yapması için Hz. Peygamber'den gömleğini istedi. O da gömleğini verdi. Sonra Hz. Peygamber'den babasının cenâze namazını kılmasını istedi. Hz. Peygamber de cenâze namazını kılmak üzere ayağı kalkınca Hz. Ömer (arkadan Hz. Peygamber'in) elbisesini tuttu ve : “Ey Allah'ın Resûlü, sen onun üzerine namaz mı kılıyorsun? Halbuki Allah, onu üzerine namaz kılmanı sana yasaklamıştı”, dedi. Bunu üzerine Hz. Peygamber: “ Allah, (bu hususta) beni muhayyer bıraktı veya Allah, bunu bana haber verdi”. Allah: “ Sen onlara ister istiğfar et istersen istiğfar etme. Yetmiş defa istiğfar etsen bile Allah onları affetmeyecek” buyurdu³⁹. Ben de yetmişden

37 Ahmed b.Hanbel, *el-Müsned*, I, 16; Tirmizî. Tefsir, 10.

38 el-Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, XVIII, 273.

39 9.Tevbe, 80.

fazla istiğfar edeceğim diye cevap verdi. Hz. Ömer ise: “O bir münafıktır”, dedi. Hz. Ömer’in bu itirazına rağmen Hz. Peygamber, Abdullah b. Übeyy’in cenâze namazını kıldı.(...)40.

Görüldüğü üzere Abdullah b. Übeyy’in cenâze namazının kılınması hususunda Hz. Ömer ile Hz. Peygamber arasında bir görüş farklılığı söz konusudur. Bunun da, yukarıda meâlini verdiğimiz Tevbe suresinin 80. âyetinin farklı anlaşılmasından kaynaklandığı söylenebilir. Şöyle ki; Hz. Ömer’e göre bu âyette Abdullah b. Übeyy ve onun gibileri için istiğfar yasaklanmıştır. İstiğfar edilmesi yasaklanan birinin cenâze namazının kılınması da yasaktır. Başka bir ifadeyle Hz. Ömer’e göre Allah’ın “Ey Peygamber sen onlar için ister istiğfar et istersen istiğfar etme. Yetmiş defa istiğfar etsen bile Allah onları affetmeyecek” buyurması, ‘yani ne kadar çok istiğfar edersen et Allah onları affetmeyecektir’ anlamındadır. Bu da: ‘Ey Peygamber sen de onlar için istiğfar etme’ demektir. Zira affedilmeyecek kimseler için af dilemenin, onlar için cenâze namazı kılmanın bir anlamı yoktur.

Fakat Hz. Peygamber’e göre ise söz konusu âyette Abdullah b. Übeyy ve onun gibileri için istiğfar yasaklanmamıştır. “Yetmiş defa istiğfar etsen bile Allah onları affetmeyecektir”, ‘ama sen serbestsin, dilersen onlar için istiğfar edebilirsin dilersen istiğfar etmezsin’ anlamındadır. Allah’ın affetmesi başka şey; onlar için Hz. Peygamber’in istiğfar etmede serbest bırakması başka bir şeydir. Binaenaleyh Allah (c.c.) Hz. Peygamber’i serbest bırakınca o da tercihini istiğfar etme yönünde kullanarak ‘yetmişten fazla istiğfar edeceğim’ demiş ve Abdullah b. Übeyy’in cenâze namazını kılmıştır. Çünkü İstiğfar edip etmede Hz. Peygamber serbesttir. Ama affetme işine gelince, onun bilgisi de yetkisi de Allah’a aittir. Hz. Peygamber onu bilemez. Nitekim İbn Abbas hadisinde Hz. Peygamber’ “Eğer affedileceğini bilseydim onun için yetmişten fazla istiğfar ederdim.” buyurarak Abdullah b. Übeyy’in affedileceğini bilmediğini de ifade etmiştir. Burada işaret etmek gerekir ki, affedilmeyecek birisinin cenâze namazını kılmanın o şahsın kendisi için elbette bir anlamı yoktur. İşin uhrevî boyutu böyledir. Ancak bilindiği üzere cenaze namazı kılmanın bir de dünyevî boyutu ve önemi vardır. Ölen bir insanın çevresi, eşi-dostu, ailesi ve geride kalanlar için cenâze namazının kılınması oldukça önemlidir. O bir onur ve teselli kaynağıdır. Hele bu namazın Hz. Peygamber tarafından kılınması ölenin ailesi ve çevresi için büyük bir şereftir. Bu, onları çok mutlu eder. Binaen aleyh Hz. Peygamber’in Abdullah b. Übeyy’in Cenâze namazını kılmasını bu açıdan değerlendirmek yanlış sayılmaz.

40 el-Buhârî, Cenaiz, 22; Tefsîr, 9.Sure 12,13; Müslim, Sıfâtü'l-Münafıkın,3; Fedâilu's-Sahâbe, 25; et-Tirmizi, Tefsîr ,10; Nesâî, Cenaiz,40; İbn Mâce, Cenâiz, 31.Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II,18.

2.1.3. İbn Ömer Hadisinin İkinci Rivâyeti

حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ قَالَ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنِي نَافِعٌ عَنْ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ أَبِي لَمَّا تُؤْتِي جَاءَ ابْنُهُ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَعْطِنِي قَمِيصَكَ أَكْفَنُهُ فِيهِ وَصَلَّ عَلَيْهِ وَاسْتَغْفِرَ لَهُ فَأَعْطَاهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَمِيصَهُ فَقَالَ أَذِنِّي أَصَلِّي عَلَيْهِ فَأَذَنَهُ فَلَمَّا أَرَادَ أَنْ يُصَلِّيَ عَلَيْهِ جَذَبَهُ عُمَرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فَقَالَ أَلَيْسَ اللَّهُ نَهَاكَ أَنْ تُصَلِّيَ عَلَى الْمُنَافِقِينَ فَقَالَ أَنَا بَيْنَ خَيْرَتَيْنِ قَالَ {اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ} فَصَلَّى عَلَيْهِ فَتَزَلَّتْ {وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا}

Hız. Peygamber → Abdullah b. Ömer → Nâfi' → Ubeydullah → Yahya b. Saîd el- Kattân → Müsedded → Buhârî

İkinci rivayette İbn Ömer, Abdullah b. Übeyy'in Cenâze namazının kılınmasını şöyle anlatır: "Abdullah b. Übeyy ölünce, oğlu (Abdullah) Hz. Peygamber'e gelmiş ve. Ey Allah'ın Resûlü gömleğini bana versen de (babamı) onunla kefenleşem. Namazını kılsanız ona istiğfarda bulunsanız, demişti. Hz. Peygamber de ona gömleğini verdi ve (cenâze hazırlanınca) bana haber veriniz, namazını kılalım buyurdu. (Abdullah cenâzenin hazır olduğunu) ona haber verdi. Hz. Peygamber onun (Abdullah b. Übeyy'in) üzerine cenâze namazını kılmak isteğince Hz. Ömer (arkadan Hz. Peygamber'in elbisesini) çekti: "Ey Allah'ın Resûlü, Allah senin, münafıklar üzerine namaz kılmanı yasaklamadı mı?" dedi. Bunu üzerine Hz. Peygamber: "Ben istiğfar edip etmemekte muhayyerim." Çünkü Allah: "Sen onlar için ister istiğfar et istersen istiğfar etme. Yetmiş defa istiğfar etsen bile Allah onları affetmeyecek" buyurmuştur, diye cevap verdi. Hz. Peygamber, Abdullah b. Übeyy'in cenâze namazını kıldı⁴¹.

İbn Ömer'in bu hadisiyle İbn Abbas hadisini karşılaştıran Tahavî, İbn Abbas hadisinin İbn Ömer hadisinden daha sahih olduğunu söylemiştir. Zira İbn Ömer hadisinde yer alan: "Ey Allah'ın Resûlü! Allah seni münafıklar üzerine namaz kılmaktan nehyetmedi mi?" ifadesinin ravilerden birinin vehmi olduğunu söylemiştir. Çünkü Allah'ın yasakladığı bir şeyi Hz. Peygamber'in yapması muhaldir⁴². zîra Hz. Peygamber'le Hz. Ömer, Abdullah b. Übeyy üzerine namaz kılmayı tartışırken Münafıklar üzerine namaz kılmayı yasaklayan âyet de henüz inmemiştir.

Muteber hadis kaynaklarında bulunan bu rivayetlerden açıkça anlaşıldığı gibi Hz Ömer itiraz etmesine rağmen Hz. Peygamber, Abdullah b.Übeyy'in cenâze namazını kılmiştir.

41 el-Buhârî, Cenâiz, 22; et-Timizî, Tefsîr, 10; en-Nesâî, Cenâiz, 92; İbn Mâce, Cenâiz, 31; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II,18.

2.2. Abdullah b. Übeyy'in Tekfini

Kaynaklarda Abdullah b. Übeyy'in tekfini ile ilgili rivayetleri araştırdığımızda bu konuda Cabir b. Abdullah gelen iki rivayetin var olduğunu görüyoruz. Bu rivayetlerden birisinde Cabir b. Abdullah bunu şöyle anlatıyor.

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُثْمَانَ أَخْبَرَنَا ابْنُ عُيَيْنَةَ عَنْ عَمْرِو سَمِعَ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ أَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي بَعْدَ مَا أُدْخِلَ قَبْرَهُ فَأَمَرَ بِهِ فَأُخْرِجَ وَوُضِعَ عَلَى رُكْبَتَيْهِ وَنَفَتْ عَلَيْهِ مِنْ رِيْقِهِ وَالْبَسَهُ فَمِصَّهُ فَاللَّهُ أَعْلَمُ

“Abdullah b. Übeyy defnedildikten sonra Hz. Peygamber onun mezarının başına geldi. O mezarından çıkartıldı. Hz. Peygamber'in dizlerinin üzerine kondu. Hz. Peygamber mübarek nefesiyle ona üfledi. Kendi gömleğini ona giydirdi. En iyisini Allah bilir”⁴³.

Aynı sahâbiden bir başka senedle gelen diğer bir rivayette ise Cabir şöyle diyor:

حَدَّثَنَا الرَّبِيعُ الْمُرَادِيُّ، حَدَّثَنَا أَسَدُ بْنُ مُوسَى، حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ زَكَرِيَّا بْنِ أَبِي زَائِدَةَ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الْمَلِكِ بْنُ أَبِي سُلَيْمَانَ، عَنْ أَبِي الزُّبَيْرِ، عَنْ جَابِرٍ، قَالَ لَمَّا مَاتَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي جَاءَ ابْنُهُ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّكَ إِنْ لَمْ تَشْهَدَهُ لَمْ نَزَلْ نُعَيِّرُ بِهِ فَأَتَاهُ ، وَقَدْ أُدْخِلَ فِي حُفْرَتِهِ فَقَالَ " أَفَلَا قَبِلَ أَنْ تُدْخِلُوهُ " قَالَ: فَأُخْرِجَ مِنْ حُفْرَتِهِ فَتَقَلَّ عَلَيْهِ مِنْ قَرْنِهِ إِلَى قَدَمِهِ وَالْبَسَهُ فَمِصَّهُ

“Abdullah b. Übeyy ölünce, oğlu (Abdullah) Hz. Peygamber'e geldi ve: ”Ey Allah'ın Resülü eğer sen ona (babamın cenâzesine) gelmezsen biz (insanlar tarafından) daima ayıplanırız”, dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber cenâzeye geldi. Baktı ki cenâze kabrine konulmuş. Bunun üzerine Hz. Peygamber orada bulunanlara: “Niçin onu kabre koymazdan evvel bana haber vermediniz?” dedi. Böylece o kabrinden çıkartıldı. Hz. Peygamber başından ayağına kadar üfleterek tozunu sildi ve gömleğini ona giydirdi”⁴⁴. Senedleri ve lafızları farklı, anlamaca birbirine yakın olan bu rivayette Abdullah b. Übeyy'in sadece kefenlenmesinden söz edilmesi, onun namazından bahsedilmemesi dikkat çekicidir. Bu rivayetlerde Abdullah b. Übeyy'in cenâze nazından bahsedilmemesini gerekçe gösteren et-Tahâvî'ye göre Hz. Peygamber Abdullah b. Übeyy'in cenâze namazını kılmamıştır. Hz. Peygamber'in uygulamalarına muvafık olan

42 Bkz. et-Tahâvî, *Müşkilü'l-Âsâr*, I, 73.

43 el-Buhârî, Cenâiz,76; el-Buhârî, Libas,7; Müslim, Sıfatü'l-Münafikin, 2; en-Nesâî, Cenâiz, 92.

44 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, III, 373; et-Tahâvî, *Müşkilü'l-Âsâr*, I, 75.

onun namazını kılmamasıdır⁴⁵. et-Tahâvî'nin bu görüşünü benimsek zordur. Zira Câbir'in rivâyetlerinde cenâze namazından bahsedilmemesi o namazın Hz. Peygamber tarafından kılınmadığı anlamına gelmez.

Nitekim Abdullah b. Übeyy'in cenâze namazının kılınmasından bahseden rivayetler ile sadece tekfininden söz eden rivayetlerin bulunduğu kitapların şarihleri ise bu iki grup rivayeti aynı derecede sahih kabul edip aralarındaki zahiri tearuzu gidermeye çalışmışlardır⁴⁶.

İbn Ömer hadisindeki “gömleğini verdi” ifadesini “gömleğini vereceğini” söyledi, şeklinde yorumlamışlardır⁴⁷. İbn Hacer, Cabir hadisindeki “Hz. Peygamber, Abdullah b. Übeyy'i ailesi kabrine defnettikten sonra mezarına gelmiş”, cümlesini şöyle yorumlamıştır: “Abdullah b. Übeyy'in ailesi, cenâzeye gelmesinin Hz. Peygamber için zahmet olacağından endişe ettiler. Acele ederek Hz. Peygamber gelmeden Abdullah'ı kabrine koydular. Hz. Peygamber gelince onu kabrine konmuş buldu. Bunun üzerine gömleğini kefen yapma ve namazını kıldırma vadini yerine getirmek için onun kabrinden çıkarılmasını emretti”⁴⁸.

Çok açık olmamakla beraber bu rivâyetlere göre Abdullah'ın cenâze namazı kabrinin başında kılındığı söylenebilir.

Kanaatimize göre bu rivayetlerden birincisinin sonunda Cabir'in “En iyisini Allah bilir” ifadesi, Cabir'in verdiği bu haberin doğruluğundan emin olmadığı şeklinde yorumlanabilir. İbn Abbas ve İbn Ömer hadisleri, Cabir hadisine tercih edilebilir. Zira bu olayı bizzat nakleden ve olayı yaşamış Hz. Ömer ve onun oğlu Abdullah b. Ömer'in bu meseleyi Cabir b. Abdullah'tan daha iyi bileceğini düşünmek yanlış olmasa gerektir.

Sonuç itibari ile bu iki zayıf hadisi hariç tutup İbn Abbas ve İbn Ömer tarafından kayd edilen sahih hadislere dayanarak Hz. Ömer'in itirazına rağmen Hz. Peygamber'in Abdullah b. Übeyy'in cenâze namazını kıldığını söyleyebiliriz.

Burada üzerinde durmamız gereken en önemli iki husus vardır. Bunlardan biri, Hz. Ömer'in İtirazı veya sorusu; Diğeri de Hz. Peygamber'in buna verdiği cevaptır.

45 et-Tahâvî, *Müşkilü'l-Âsâr*, I,76.

46 İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 139; el-Aynî, *Ümdetü'l-Karî*, VIII, 54; VIII,164; el-Mubarekfürî, *Tuhfetü'l-Ehvezî*, VIII, 396.

47 ez-Zebîdî *Tecrid*, IV, 348.

48 İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 139; el-Aynî, *Ümdetü'l-Karî*, VIII, 54; VIII,164; el-Mubarekfürî, *Tuhfetü'l-Ehvezî*, VIII, 396.

Hiz. Ömer'in İtirazı veya Sorusu:

Abdullah b. Übeyy'in cenâze namazının Hiz. Peygamber tarafından kılınmasına Hiz. Ömer'in itirazını veya sorusunu kapsayan rivayetlerdeki ifade farklılıkları dikkat çekicidir. Bu farklılıkları manaya etkisi itibarı ile iki kısımda ele alabiliriz:

1. İbn Abbas Hadisindeki İfadesi:

Bu hadiste Hiz. Ömer itirazını şöyle ifade etmiştir: *أتصلي على ابن أبي وقد قال* = "Ey Allah'ın Resulü) filan gün şöyle, filan gün böyle söyleyen,(Abdullah) b. Übeyy'in üzerine mi namaz kılacaksın?⁴⁹. Bu sözün arkasında Abdullah b. Übeyy'in Hiz. Peygamber ve ashâbına karşı takındığı olumsuz tavırların olduğu açıktır. Nitekim – daha önce bahsedildiği üzere- Abdullah Übeyy ve yandaşlarının uygunsuz söz ve tavırları ile alâkalı pek çok malumatı hem Kur'an-ı Kerim'de⁵⁰ ve hem de hadis kaynaklarında bulmak mümkündür⁵¹. Abdullah b. Übeyy'in nasıl birisi olduğunu Hiz. Peygamber, Hiz. Ömer'den daha iyi biliyor. Ancak Hiz. Ömer'le Hiz. Peygamber'in konulara ve meseleye bakışları farklıdır.

Düz bir mantıkla düşünen, Abdullah b. Übeyy'in olumsuz söz ve davranışlarını göz önünde bulunduran Hiz. Ömer'e göre Hiz. Peygamber'in gömleğini ona vermesi ve onun namazını kılması olacak şey değildir. Çünkü Abdullah b. Übeyy bu muameleye layık birisi değildir.

2. İbn Ömer Hadisindeki İfadeler:

2.1. Hiz. Ömer'in İtirazının Soru Tarzında Olan Sözleri

أليس الله نهاك أن تُصلي على المنافقين = "Allah seni, münafıklar üzerine namaz kılmanı yasaklamadı mı?⁵²"

يا رسول الله أتصلي عليه وقد نهاك الله أن تصلي عليه = "Ey Allah'ın Resulü onun üzerine namaz mı kılıyorsun? Halbuki Allah, bunu sana yasaklamıştı"⁵³.

أتصلي على هذا وقد نهى الله عنه = "Şunun üzerine namaz mı kılıyorsun? Oysaki Allah onu yasaklamıştı"⁵⁴.

49 el-Buhârî Cenâiz 84; Tefsîr, 9. Sûre Tevbe, 12; en-Nesâi Cenâiz,69,79; et- Tirmizî. Tefsîr, 10; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I,16;I,95;Abd b. Humeyd, *el-Müsned* I,22;I,35; el- Bezâr *el-Müsned*, I,46; et-Tahâvî, *Müşkilü'l-Asâr*, I, 70.

50 Bkz. 63.Sûre Münafikûn,7,8; 24.Sûre en-Nûr,11.

51 el-Buhârî, Tefsîr, 63. Sûre Münafikîn,1-7; Müslim, Sıfatü'l- Münafikîn, 1,2.

52 el-Buhârî, Cenâiz, 22; el-Buhârî, Libâs,7; et-Tirmizî, Tefsîr,10; et-Tahâvî, *Müşkilü'l-Asâr*, I, 72.

53 Müslim, Sıfatü'l-Münafikîn, 3, Fedailü's-Sahâbe, 25; et-Tahâvî, *Müşkilü'l-Asâr*, I,73.

54 et-Tahâvî, *Müşkilü'l-Asâr*, I,75.

2.2. Hz. Ömer'in İtirazının Şaşkınlık İfade Eden Sözleri

قال له عمر بن الخطاب ما ذاك لك = "Abdullah b. Übeyy'in cenâze namazını kılmak isteyen Hz. Peygamber'e Hz. Ömer: "Sana ne oldu?" dedi⁵⁵.

يا رسول الله تصلي عليه وقد نحاك ربك أن تصلي عليه = "Ey Allah'ın Resûlü onun üzerine sen namaz kılıyorsun! Halbuki senin Rabb'in, bunu sana yasaklamıştı"⁵⁶.

تصلي عليه وهو منافق وقد نحاك الله أن تستغفر لهم = Münafık olduğu halde onun üzerine namaz kılıyorsun! Oysaki Muhakkak Allah, onlar için istiğfar etmeni sana yasaklamıştı⁵⁷.

قد نحاك الله أن تصلي على المنافقين = "Muhakkak Allah seni münafıklar üzerine namaz kılmanı yasakladı⁵⁸.

Biz Nebevî lafızlara önem veren Müslim'in el-Câmiu's- Sahih adlı eserindeki ifadeyi tercih ederek Hz. Ömer'in, "Ey Allah'ın Resûlü onun üzerine namaz mı kılıyorsun? Hâlbuki Allah, bunu sana yasaklamıştı"⁵⁹ dediğini söyleyebiliriz. Buna göre demek ki Hz. Ömer bu konuda böyle bir yasağın var olduğu kanaatinden yola çıkarak böyle bir itirazda bulunmuştur. İbn Hacer'e göre Hz. Ömer Tevbe suresi 80 âyetinde geçen *فلن يغفر الله لهم* cümlesinden onların üzerine cenâze namazı kılınmasının yasaklandığını anlamıştır. Hz. Peygamber ise böyle bir yasağın olmadığını ona haber vermiştir⁶⁰.

Hz. Ömer'i böyle düşünmeye sevk eden nedenler arasında daha önce geçen İbn Abbas hadisinde belirtildiği gibi evvela Abdullah b. Übeyy'in samimi bir Müslümana yakışmayan tutum ve davranışları olduğu açıktır. İkinci olarak Hz. Ömer Tevbe sûresinin 80. Âyetinden Abdullah b. Übeyy'in üzerine cenâze namazının Allah tarafından yasaklandığı anlamış olmasıdır. Nitekim Tahâvî'nin *Müşkilü'l-Asâr* 'da kaydetmiş olduğu mürsel bir haberden bunu anlamak mümkündür.

55 İbn Mace, Cenâiz, 31.

56 el-Buhârî, Tefsîr, 9. Sûre Tevbe, 12,13.

57 el-Buhârî, Tefsîr, 9. Sure Tevbe, 12.

58 en-Nesâî Cenâiz,79; Amed b. Hanbel, *el-Müsned*, I, 16.

59 Müslim, Sıfatül-Münafikîn, 3, Fedailü's-Sahâbe, 25; et-Tahâvî, *Müşkilü'l-Asâr*, I, 73.

60 Bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, III, 139.

ما رَوَاهُ يَعْقُوبُ بْنُ شَيْبَةَ , عَنْ سُنَيْدِ بْنِ دَاوُدَ، عَنْ حَمَّادِ بْنِ زَيْدٍ، عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ، قَالَ: لَمَّا تُؤَيِّيَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي جَاءَ ابْنُهُ الْحُبَابُ وَكَانَ مِنْ صَالِحِي أَصْحَابِهِ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ أَبَا الْحُبَابِ قَدْ مَاتَ فَأَعْطَاهُ قَمِيصَكَ الَّذِي يَلِي جِلْدَكَ أَكْفَنُهُ فِيهِ وَصَلَّ عَلَيْهِ فَقَالَ عُمَرُ: أَتَصَلِّي عَلَيَّ هَذَا وَقَدْ نَهَى اللَّهُ عَنْهُ؟ قَالَ: " وَأَيُّ النَّهْيِ يَا ابْنَ الْخَطَّابِ؟ " فَقَرَأَ عَلَيْهِ: { اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ } [التوبة: 80] إِلَى قَوْلِهِ: { اللَّهُ هُمْ } [التوبة: 80] قَالَ: " وَأَيُّ النَّهْيِ تَرَى نَهْيًا " , فَأَعْطَاهُ قَمِيصَهُ وَصَلَّى عَلَيْهِ

Hiz. Hüseyin'in oğlu Ali kanalı ile gelen söz konusu rivayette bu şöyle anlatır: Abdullah b. Übeyy ölünce Sahâbe'nin Salihlerinden olan oğlu Hubab Hiz. Peygamber'e geldi ve: " Ey Allah'ın Elçisi Ebu Hubâb(babam) öldü. Senin mübarek bedeninin değmiş olan gömleğini ver, onu gömleğinin içene sarıp kefen yapayım. Onun cenâze namazını kıl, dedi. Bunun üzerine Hiz. Ömer: " (Ey Allah'ın Resulü) Allah, bunu yasaklamışken sen onun namazını mı kılacaksın?" dedi. Hiz. Peygamber de Ömer'e yasak nerde diye sordu. Ömer de Tevbe suresinin 80. âyetini okudu. Hiz. Peygamber de tekrar sen o yasağı nerede görüyorsun dedi ve Hiz. Ömer'in itirazını yerinde bulmayarak gömleğini Abdullah'a verdi ve onun babasının namazını da kıldı⁶¹.

Hiz. Ömer'in İtirazına Hiz. Peygamber'in Verdiği Karşılık

Hiz. Ömer'in bu itirazına ya İbn Abbas hadisinde olduğu gibi

" إِنْ خَيْرٌ فَاخْتَرْتُ لَوْ أَعْلَمُ أَيُّ إِنْ زِدْتُ عَلَى السَّبْعِينَ يُغْفَرُ لَهُ لَزِدْتُ عَلَيْهَا " = Ben (Abdullah b. Übeyy'in namazını kılıp kılmamakta) muhayyer kılındım. Akabinde namazını kılmayı tercih ettim. Eğer onun affedileceğini bilseydim onu için yetmişten fazla istiğfar ederdim", şeklindedir⁶².

Yahutta İbn Ömer hadisinde olduğu gibi Hiz. Peygamber:

" وَسَأَزِيدُهُ عَلَى السَّبْعِينَ إِمَّا خَيْرِي اللَّهُ " Beni Allah muhayyer bıraktı. Ben ona yetmişten fazla istiğfar edeceğim " karşılığını verdi. Arkasından Hiz. Peygamber bu muhayyerliği nerden anladığını belirtmek için Tevbe suresinin 80. Âyetini okudu⁶³. Bazı rivayetlerde de sadec : " أَنَا بَيْنَ خَيْرَتَيْنِ " = Ben muhayyerim" şeklindedir⁶⁴.

61 et-Tahâvî, *Müşkilü'l-Asâr*, I, 75. (Bu rivayetin son ravisi olan Hiz. Hüseyin'in oğlu Ali'nin Hiz. Peygamber'i görmesi mümkün olamadığından bu haber mürseldir.)

62 el-Buhârî, Cenâiz 84; Tefsîr, 9. Sure Tevbe, 12; en-Nesâî, Cenâiz,69,79; et-Timizî, Tefsîr, 10; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I,16; İbn Hibbân, 449; Abd b. Humeyd, *el-Müsned*, I,22;I,35;Tahavi, *Müşkilü'l-Asâr*, I, 70.

63 el-Buhârî, Tefsîr, Sure 9. Tevbe, 12,13; Müslim, Fedâilü's-Sahâbe, 25; Sıfâtü'l-Münafkin, 3; el-Beyhakî, Sünen, III,402.

64 el-Buhârî, Cenâiz, 22; et-Tirmizî, Tefsîr,10; en-Nesâî, Cenâiz,40; İbn Mâce, Cenâiz, 31; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II,18.

Görüldüğü üzere Hz. Ömer'in itirazına karşı Hz. Peygamber hep kendisinin muhayyer olduğunu belirtmiştir. Hatta bazı rivayetlerde onu muhayyer kılanın da Allah olduğunu söylemiştir. Arkasından da Hz. Peygamber, bazı rivayetlerde “Eğer onun affedileceğini bilseydim yetmişten fazla ederdim.” derken diğer bir rivayette yetmişten fazla istiğfar edeceğini ifade ediyor.

Buradaki tartışmalarda görünür sebep “yetmiş” kelimesinden ne anlaşılması gerektiği hususudur. Tevbe suresinin söz konusu ayetini yorumlayan Elmalılı merhum bu durum şöyle izah etmiştir: “Yedi, yetmiş, yedi yüz gibi sayılar mutlak olarak bir şeyin çok yapılması için kullanılır. Böyle olmakla beraber bu sayıların her biri esas itibarıyla daha yukarısının hükmüne aykırı bir sınırı belirler. Bundan dolayı Peygamber Efendimiz bunu dikkate alarak “demek ki, Allah bana izin verdi, ben de yetmişten daha fazla istiğfar edeceğim demiş. Fakat arkasından münafıklar üzerine istiğfarı yasaklayan âyet (63. Mü-nafikûn, 6) nâzil olmuştur”⁶⁵.

el-Kurtûbî'ye göre “yetmiş” kelimesini her iki anlamda kullanan alimler vardır. Hasan el-Basrî (v. 110), Katâde (v. 118) ve Urvey'e (v. 94) göre bu âyette muhayyerliği ifade etmektedir. Yani “İstersen münafıklar için istiğfar et, istersen istiğfar etme” demektir⁶⁶. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in anladığı mananın Arap diline aykırı bir tarafı olduğu söylenemez.

Kaldı ki, Hz. Peygamber, eğer muhayyer bırakıldım dediyse muhayyer bırakılmıştır. Ayrıca Allah'ın affetmeyeceğini bildirmesinin cenâze namazını kıldırıp kıldırılmamasıyla alakası yoktur. Eğer Allah böyle bir muhayyerlik vermeseydi, Hz. Peygamber'in Allah'ın izni olmadan herhangi bir şey yapması söz konusu olamazdı.

Diğer taraftan daha sonra münafıklar için istiğfar etmeyi ve onlar üzerine namaz kılmayı yasaklayan âyetlerin inmesi Hz. Peygamber'e verilen muhayyerliğin sona erdiğini kesin olarak göstermektedir. Hz. Peygamber'in izin verilen süre içerisinde bu muhayyerlik doğrultusunda uygulamalarda bulunmasında yadırganacak bir şey yoktur.

Hadisinin Sıhhatine itiraz

1. İbn Abbas Hadisi

Hadisin Bulunduğu Kaynaklar

Bu hadis, Buhârî'de iki bölümde; Nesâî ve Tirmizî de bir bölümde ve daha pek çok kaynakta geçmektedir⁶⁷. Genellikle cenâiz bölümlerinde bula-

65 Yazır Ahmed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, IV, 387.

66 el-Kurtûbî, el-Câmi' li Akâmi'l-Kur'ân, trs., VIII, 219-220.

67 el-Buhârî, Cenâiz, 83; Tefsir, 9.Süre Tevbe, 12; et-Tirmizî, Tefsir,10; en-Nesâî, Cenâiz, 69,79; Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, I,16;I,95; Abd b. Humeyd, el-Müsned, I,22;I,35; el-Bezzâr, el-Müsned, I,46; et-Tahâvî, *Müşkilü'l-Asâr*, I, 70.

nan bu hadisi ayrıca Buharî ve Tirmizî, tefsir bölümünde Tevbe suresinin 80. âyetinin tefsirinde kullanmışlardır⁶⁸. Rivayet tefsirleri de söz konusu âyetin tefsiri sadedinde bu habere yer vermişlerdir⁶⁹. Hadisçiler, tefsirciler ve şârihlerden hiçbirisi bu mealdeki hadislerin sahih olmadığından söz etmemişlerdir. Âyetle hadisi bir bütünlük içerisinde anlamaya çalışmışlardır⁷⁰.

Ancak el-Bakillanî (v.403/1013), el-Cuveynî (v.478/1085) ve el-Gazzalî (505/1111) gibi mütekellim Usûlü Fıkıh alimleri bu tür hadislerin sübutunu kuşkuyla karşılanmış ve onların delil olabilecek nitelikte bulunmadığını ileri sürmüşlerdir. Nitekim el-Bakillanî şöyle demiştir: “Bu haber ahâd haberlerdendir. Sübutu bilinmez, (usul konularında) delil olamaz⁷¹”. el-Bakillanî’nin bu tavrını anlamak çok zor değildir. Çünkü kelâmcılar, genellikle mütevatir haber gibi sübutu kat’i olan haberleri delil kabul ederler. Böyle olmayan haberlere pek itibar etmezler. Bu bakımdan Bakillânî’nin bu tavrı pek de yadırganmaz.

Ancak kaynak seçiminde sanki gariplik var. Acaba el-Bakillânî tenkid için aldığı “لَأَزِيدَنَّ عَلَيَّ السَّبْعِينَ” cümlesini niçin muteber hadis kaynaklarından değil de et-Taberî (H.310)’nin Tefsiri’ndeki mürsel bir haberden almıştır. Aslında onun aldığı kısım da cümlenin tamamını değil, sade bir parçasıdır. Nitekim söz konusu kaynakta cümlenin tamamı “قَدْ خَيْرَنِي رَبِّي فَأَزِيدَنَّ عَلَيَّ السَّبْعِينَ” şeklindedir⁷².

Temel hadis kaynaklarının yazılmasından çok sonra yaşayan bu alimlerin söz konusu kaynaklardaki hadislere nasıl ulaşamadıklarını anlamak da zordur. Bunu o günün imkânlarına bağlamak ne derce doğru olduğu kesin olarak bilinmez.

Öte yandan el-Bakillânî’den sonra gelen alimlerin bu tür haberleri red etme üslupları daha ilginçtir. Nitekim el-Cüveynî de şöyle der:

“اسْتَغْفِرُكُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرُكُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرُكُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ”

âyetinden sonra Hz. Peygamber’in “لَأَزِيدَنَّ عَلَيَّ السَّبْعِينَ” buyurduğu söylen-

68 Buhârî, Tefsîr, 9.Sûre Tevbe 12; et-Tirmizî, Tefsîr, 10.

69 et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân 'an Têvîli Âyi'l-Kur'an*, VI, 439; İbn Kesîr, Tefsîru'l-Kurâni'l-Azîm, II, 498; el-Kurtûbî, *el-Câmi' li Ahkâm'l-Kur'an*, trs. VIII, 218; eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, II, 389.

70 et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân 'an Têvîli Âyi'l-Kur'an*, VI, 439; İbn Kesîr, Tefsîru'l-Kurâni'l-Azîm, II, 498; el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâm'l-Kur'an*, VIII,218; eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, II, 389.

71 el-Bakillanî, *et-Takrib ve'l-İrşâd*, thk. Abdulhamîd b.Ali Ebu Züneyd, Müessesü'r-risâle, 1418/1990, III, 344.

72 Bk. et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân 'an Têvîli Âyi'l-Kur'an*, VI, 434.

di. “Biz de deriz ki, Ehl-i Hadis bunu sahih kabul etmemiştir”⁷³. Burada el-Cüveynî'nin Ehl-i Hadis dediği kimdir? İsim vermediğinden onun bundan kimi kastettiğini anlamak zordur. Eğer bundan Ahmed b. Hanbel, Buhârî, Müslim Tirmizî ve Nesaî gibi hadisçileri kast ediyorsa, daha önce de belirttiğimiz gibi söz konusu hadis kitaplarında bu hadislerin var olduğu kesindir. Üstelik hiçbir hadisçi bu hadislerin sahih olmadığını söylememiştir.

el-Gazzâlî de: “Bu, haber-i vahid. Bununla delil getirilemez” dedikten sonra “Açık olan şu ki, bu haber sahih değildir”⁷⁴, demiştir. Hele el-Gazzâlî'nin talebelik döneminde yazmış olduğu el-Menhûl adlı eserindeki ifadesi daha serttir. Onun ifadesi de şöyle: “İstiğfar âyeti ile ilgili nakledilen her şey kat'i olarak yalandır”⁷⁵. Bu rivayetler ne kadar çok olsa ve hepsi toplanıp bir araya getirilse bile yine bilgi ifade etmez”⁷⁶. Bizce kabulü çok zor olan bu görüşler bazı Şii bilginler tarafından çok beğenilmiş ve takdir edilmiştir. Nitekim Âyetullah es-Seyyid Ali el- Huseynî el Mîlânî, Allah'a hamd ederek bu alimlerin görüşlerini beğendiğini belirttikten sonra söz konusu haber hakkında şöyle diyor: “Bu hadisi Ömer'in fazileti için uydurmuşlardır. Bu kesinlikle yalan ve uydurmadır. Nitekim Gazzali gibi alimler bunu açıkça ifade etmişlerdir”⁷⁷.

Diğer taraftan söz konusu görüşleri reddeden es-Subkî (v.756/1355)'ye göre el-Gazzâlî, bu görüşünü el-Cüveynî'den; el-Cüveynî de bunu el-Bakillânî'den almıştır. es-Subkî'ye göre onların bu görüşleri batıldır. Çünkü söz konusu hadis, Buhârî ve Müslim'de bulunmaktadır. Onların bu hadisleri inkâr etmede kullandıkları gerekçe de sağlam değildir. Çünkü Arap 70 sözünü bazen mübalağa için kullanmış; bazen de hakiki manada kullanmıştır⁷⁸. Bunun bir tarafını görüp diğer yönünü ihmal etmek doğru değildir⁷⁹. Hicrî 1353'de vefat eden şârih el-Mübârekfûrî'ye göre başta Buhârî ve Müslim'in sahihleri olmak üzere pek çok hadis kitabında yer alan ve pek çok senedleri bulunan bu hadisleri inkâr etmek, inkâr edenin hadis bilgisinin olmadığını göstermektedir⁸⁰.

73 el-Cüveynî, *el-Bürhân fî Usûli'l-Fıkıh*, thk. Abdulazîm Mahmûd ed-Dîb, I-II, Mısır, 1418, I, 304.

74 Bkz. el-Gazzâlî, *el-Mustasfa min İlmi'l-Usûl*, Dâru Sadır, Mısır, 1324, II, 195.

75 Bkz. el-Gazzâlî, *el-Menhûl min Tâliâtî'l-Usûl*, Dâru'l-Fıkr, Dımeşk 1400/1980, s. 211, 212.

76 el-Gazzâlî, *a.g.e.*, ay.

77 el-Mîlânî Âyetullah es-Seyyid Ali el- Huseynî, *es-Sahîhân fî'l-Mizân*, Merkezü'l-Hakikî'l-İsâmî, Kum trz. S. 49-51.

78 es-Subkî, *el-İbhâc, fî Şerhi'l-Minhac*, Dâru'l-kütübil-ilmîyye, Beyrut, 10404, I, 383.

79 İbn Hazm, *el-İhkâm fî Usul'i-İhkâm*, Daru'l-Hadis, Kahire 1. Baskı, 1404, III, 283.

80 el-Mübârekfûrî, *Tufetü'l-Ehvezî*, VIII, 496.

Görüldüğü üzere söz konusu rivâyetlerin sahih olmadığını söyleyenler diğer âlimler tarafından hadisleri bilmemekle; bir önceki âlimin hatasını tekrarlamakla itham edilmişlerdir.

Diğer taraftan söz konusu âyeti Hz. Ömer'le Hz. Peygamber'in neden farklı anladıklarını hadis şârihleri izah etmeye çalışmışlardır. el-Aynî'ye göre Allah Resûlü "yetmiş" sayısının hakikî manasını dikkate almış; Hz. Ömer ise tam aksine mübalağa manasını esas almıştır. Hz. Peygamber bu sayıyı bir şart saymıştır. Yani yemiş defa istiğfar edersen Allah affetmeyecek. Fakat yetmiş den fazla istiğfar yaparsan Allah affedebilir. Hz. Peygamber zahire hükmederek Hz. Ömer'in "O münafıktır" sözüne itibar etmemiştir. Hz. Ömer, münafıklara karşı çok sert davranan bir yapıya sahipti. Hz. Peygamber ise dine bir ucundan bağlananlara karşı da şefkatli idi. Ve Abdullah b. Übeyy'in oğlunun gönlünü kazanmak istiyordu. Böylece Hz. Peygamber en güzelini yapmıştır⁸¹.

İbn Hazm (v.H.456)' göre bu hadiste her şeyin zahirine göre yorumlandığı açıktır. Âyette nehiy kalıbında(onlar üzerinde istiğfar etme) diye açık bir ifade yoktur. Bu olmayınca Arap dilini en iyi bilen Hz. Peygamber âyetteki (أو) edatının muhayyerlik manasını esas almıştır. Hz. Ömer ise hayrı murad ederek içtihadda bulunmuş fakat isabet etmemiştir. Allah, Peygamberini bu hususta muhayyer bırakmıştır. Başka bir âyetle yasaklanmadıkça Hz. Peygamber'in onlar için istiğfar etmesi mubahtır.

Bu değerlendirmeleri verdikten sonra söz konusu hadislerin sıhhati hususunda gözden kaçan bir şeyin olup olmadığını tespit edebilmek için Hz. Peygamber'in "Yetmişten fazla istiğfar ederdim." veya "yemişten fazla istiğfar edeceğim." ifadesinin içerisinde bulunduğu ve makalemizde ele aldığımız iki rivayeti ele alalım. Bu rivayetlerden birisi İbn Abbas Hadisi diğeri de İbn Ömer Hadisidir.

1. İbn Abbas Hadisinin Buharî de ki Senedi ve Bu Senedde Bulunan Raviler:

حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ عُقَيْلٍ وَ قَالَ غَيْرُهُ حَدَّثَنِي اللَّيْثُ حَدَّثَنِي عُقَيْلٌ عَنْ
ابْنِ شَهَابٍ قَالَ أَخْبَرَنِي عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ

1. Yahya b. Bükeyr Ebu Zkeriyya en-Neysâburî:

Buhari, Müslim, Tirmizi, ve Nesaî'nin hocası. Pek çok hocadan ders almıştır. Hocaları arasında el-Leys b. Sa'd da vardır. Güvenilir bir hadisçidir. H.226'da vefat etmiştir⁸².

81 el-Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, XVIII, 273.

82 İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, XI, 259; İbn Ebî Hatim, *el-Cerh ve't-Tâdil*, 1223.

2. el-Leys b. Sa'd Abdurrahman el-Fehmî Ebü'l-Haris:

Buhari, Müslim, Ebu Davud Tirmizi, Nesaî'nin ve İbn Mâce'nin güvenip rivayetlerini kitaplarına aldıkları meşhur hadisçilerden birisidir. Pek çok hocadan hadis almıştır. Hocaları arasında Ukayl de vardır. Güvenilir bir hadisçidir⁸³. H.175'de vefat etmiştir⁸⁴.

3. Ukayl b. Halid b. Ukayel el-Eylî:

Buhari, Müslim, Ebu Davud Tirmizi, Nesaî'nin ve İbn Mâce'nin güvenip onun rivayetlerini kitaplarına aldıkları meşhur hadisçilerden birisidir. Pek çok hocadan hadis almıştır. Hadis aldığı hocalarından birisi de ez-Zührî'dir. Güvenilir. Bir ravidir⁸⁵. H. 141 veya 142'de vefat etmiştir⁸⁶.

4. ez-Zuhrî Muhammed b. Müslim b. Ubeydullah b. Abdillâh b. Şihab:

Medine'nin hadis hafızı, on sahabiye görmüş, el-Leys: “ onun gibi bir alim görmedim” demiştir. İdrak etmiş olduğu sahabelerden hadis aldığı gibi tabiiilerden de hadis almıştır. Hocaları arasında Ubeydullah b. Ubeydullah vardır. H.124'de vefat etmiştir⁸⁷.

5. Ubeydullah b. Adillâh b.Utbe b. Mesûde el-Hüzelî:

A'ma olup Medine'nin yedi fakihinden biridir. Hafızası güçlüdür Öğrendiğini asla unutmaz. Aynı zamanda şairdir. Rivayetlerine güvenilen bir alimdir⁸⁸. Kaynaklar vefat tarihi olarak H.94, 95, 98, 99 gibi farklı rakamlar zikretmektedirler⁸⁹.

İncelmeye tabi tutulan bu hadisin ravileri güvenilir, sendinde kopukluk yoktur. Hadisin metnine yukarıda sözü edilen alimlerden başka itiraz eden yoktur.

2. İbn Ömer Hadisi Birinci Rivâyeti:

Bu rivayet, Buhârî ve Müslim'de bulunan müttefkun aleyh hadistir. Hadisin senesinde yer alan raviler:

83 İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, VIII, 412; İbn Ebî Hatim, *el-Cerh ve't-Tâdil*, II, 615.

84 İbn Ebî Hatim, *el-Cerh ve't-Tâdil*, II, 615; İbn Hibbân *es-Sikat*, VII, 360.

85 İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, VIII, 228.

86 İbn Hibbân *es-Sikat*, VII, 360.

87 ez-Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffâz*, I, 108; İbn Hacer *Tehzibü't-Tehzib*, IX, 395; İbn Hibbân *es-Sikat*, V, 349.

88 İbn Hacer *Tehzibü't-Tehzib*, VII, 23; ez-Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffâz*, I, 78; es-Süyûtî, *Tabakâtu'l-Huffâz*, I, 39.

89 es-Süyûtî, *Tabakâtu'l-Huffâz*, I, 39.

حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ حَدَّثَنَا عُثَيْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ عَنْ
نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ

1. Ebu Bekr b. İbn Ebî Şeybe Abdullah b. Muhammed:

Buhârî, Müslim, Ebu Dâvûd, İbn Mâce, İbn Sa'd gibi pek çok alimin hadis aldığı, el-Musannef adlı eserin yazarı, güvenilir bir muhaddistir. H.235' de vefat etmiştir⁹⁰.

2. Ebû Üsâme, Hammâd b. Üsâme el- Kureşî:

Altı ana hadis kitabının müellifleri, bu ravi'nin içinde yer aldığı senede güvenerek hadis almıştır. Pek çok hocadan hadis almıştır. Çok talebe yetiştirmiştir. Hocaları arasında İbn Ebû Şeybe; öğrencileri arasında Ubeydullah b. Ömer vardır. Güvenilir bir ravidir. H.201'de vefat etmiştir⁹¹.

3. Ubeydullah b. Ömer b. Hafs b. Asım b. Ömer b. El-Hattâb el-Adevî :

Medine'nin yedi fakihinden birisidir. Hadis otoriteleri tarafından çok güvenilir olduğu ifade edilen bir ravidir. Pek çok hocadan hadis almıştır. Hocaları arasında Nafi' vardır⁹². H.147'de vefat etmiştir⁹³.

4. Nafi' Ebu Abdillâh:

Abdullah b. Ömer'in azatlısıdır. Pek çok sahabîden hadis almıştır. Güvenilir bir ravidir. Öğrencileri arasında Ubeydullah b. Ömer da vardır. H.117'de vefat etmiştir⁹⁴.

Bu inceleme sonucuna göre Abdullah b. Übeyy'in namazının kılınmasına itiraz eden Hz. Ömer'e karşı Hz. Peygamber'in muhayyer kılındığını söylemesi ve ardından da yetmişten fazla istiğfar ederim ve edeceğim diye açıklamada bulunduğunu gösteren rivayetler sahihtir. Müttekellim usulü Fıkıh alimlerinin hadislerin sıhhatine yönelik iddialarını kabul etmek mümkün değildir. Bir konudaki bütün hadisleri görmeden, Hz. Peygamber'in bir şeyi ne zaman, neden niçin yaptığını veya söylediğini araştırmadan hadislerde geçen kelimelerin anlamına göre veya kendi mantığımızı göre Hz. Peygamber bunu söylemez diyerek bir hadisi reddetmek günümüz de rastlanan bir hatadır. Diğer taraftan

90 Bkz. ez-Zehabî, *el-Kâşif*, I, 592; ez-Zehabî, *Tezkiretü'l-Huffâz*, II,432; Yardım Ali, "İbn Ebû Şeybe" DİA, İst.1999, XIX, 442-443.

91 Bkz. İbn Hacer, *Tezibü't-Tehzib*, III,3; ez-Zehabî, *el-Kâşif*, I, 348; İbn Ebî Hatim, *el-Cerh ve't-Tâ'dil*, III,132; ez-Zehabî, *Tezkiretü'l-Huffâz*, I, 321; İbn Hibbân, *es-Sikât*, VI, 222.

92 ez-Zehabî, *Tezkiretü'l-Huffâz*, I, 160; İbn Hacer, *Tezibü't-Tehzib*, VII, 35; el-Buhârî, *et-Tarihu'l-Kebîr*, V, 395.

93 ez-Zehabî, *el-Kâşif*, I, 658;

94 İbn Ebî Hatim, *el-Cerh ve't-Tâ'dil*, V III, 451; el-Buhârî, *et-Tarihu'l-Kebîr*, VIII, 84.

Enes b. Mâlik'ten gelen ve Abdullah b. Übeyy'in namazını kılararken Cebrail(a. s.)'in gelip Hz. Peygamber'in eteğini çektiği bunun üzerine Hz. Peygamber'in onun cenâze namazını kılmadığını ifade eden rivâyetin senedi olmadığı gibi hadis kaynaklarında da yoktur⁹⁵.

Buna göre Hz. Peygamber, Abdullah b. Übeyy'in cenâze namazını kılmıştır.

H. Abdullah b. Übeyy'in Cenâze Namazını Niçin Kıldı?

Öyle anlaşılıyor Yüce Mevlâ Hz. Peygamber'i bu hususta muhayyer bırakmış. Tabii ki, muhayyerlikte mecburiyet söz konusudeğildir. Yani Hz. Peygamber Abdullah b. Übeyy'in namazını kılmayabilirdi. Üstelik Abdullah b. Übeyy'in bu alakaya layık olduğu da söylenemez.

Şu halde Hz. Peygamber'in onunla bu kadar ilgilenmesi ve gömleğini vermesi ve namazını kılmasının hikmeti nedir?

Bunun esas hikmetini Hz. Peygamber'in misyonunda aramak gerekir. Zira Hz. Peygamber bir hidayet rehberi ve bir rahmet peygamberidir. Hiç kimseyi ihmal etmeyen çok geniş bir ufka sahiptir. O sadece kendisine kucak açan Ensar'la veya kendisiyle beraber hicret eden Muhacirlerle değil; aynı zamanda İslam'a kapalı olan, kendisine karşı küstahça davranan veya Müslüman görünüp gerçekte münafık olanlarla da ilgilenirdi. O herkese gider tebliğini yapardı. Bu nedenle kendisine hiç iltifat etmeyen ve hatta kendisi bir siyasi rakip kabul eden Abdullah b. Übeyy'le de ilgilendi ve gereken tebliğini yaptı.

Nihayet Abdullah b. Übeyy zahiren Müslüman oldu. Fakat Müslüman olduktan sonra da bir sürü çelişkili davranışlar sergiledi. Aslında onun yaptığı her şeyi Hz. Peygamber gayet iyi biliyordu. Buna rağmen Hz. Peygamber, onun için münafık sözünü kullanıp ta onu dışlamadı. Hz. Peygamber sadece onun değil hiçbir münafığın nifakını yüzüne vurmadı, yumuşak davrandı ve belki de onların inanacaklarını temenni etti. Onları hep kazanmaya çalıştı. Tıpkı kendisini mesleğine adanmış bir tabip gibi hastanın huysuzluklarına ve aksiliklerine hiç aldırış etmeden elinden geleni yaptı. Zira bu, Hz. Peygamber'in bir görevidi.

H. Peygamber Zahirî göre hüküm verirdi. Abdullah b. Übeyy de namaz kılan ve zahiren Müslüman olan birisi idi.

Abdullah'ın hayatının son demlerinde Hz. Peygamber'den gömleğini istemesi ve onun tarafından cenâze namazını kılması ricada bulunmasının Hz. Peygamberin de bu hususta ona söz vermesinin bu hususta önemli olduğu söylenebilir. Zira her ne olursa olsun kendisine el açıp bir istekte bulunan kimseye Hz. Peygamber'in hayır demesi söz konusu değildir.

95 Bkz. el-Kurtûbî, el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân, VIII, 218.

Diğer taraftan Abdullah b. Übeyy denince sadece onu tek bir kişi olarak değil, onun oğlunu ve çevresini dikkate almak gerekmektedir. Zira Abdullah b. Übeyy'in oğlu Abdullah sahâbenin ileri gelenlerinden çok samimi bir Müslümandı. Bedir ve ondan sonraki savaşlara katılarak Hz. Peygamber'in maiyetinden hiç ayrılmamıştı. Hz. Ebu Bekir'in hilafeti zamanında Yemâme savaşına katılarak orada şehid oldu⁹⁶. Babasının cenâze namazının Hz. Peygamber tarafından kılınması bu sahabî için bir onur kaynağı idi. Rahmet peygamberinin onun hatırını kırması oldukça zordu. Nitekim Kâmil Miras da aynı hususu şöyle ifade ediyor: "Hz. Peygamber'in Abdullah b. Übeyy'in cenâzesine karşı gösterdiği derin alakaya gelince, bu hususta ilk hatıra gelen şey, oğlu Abdullah'ın taltif buyrulmasıdır⁹⁷."

Abdullah b. Übeyy sıradan bir münafık değildi. Kendisini kamufle edebiliyordu. Yaptığı her şeye bir kılıf bulabiliyor, kendi çevresindeki insanları yaptıklarının doğruluğuna da inandırabiliyordu. Bu nedenle Abdullah b. Übeyy'e saygı duyan yığınla insan vardı. Zira o kabilesinin seçkini, sözü dinlenen bir ferdi idi. Kavmiyetçiliğin ve akrabalık bağının etkisiyle ona bağlılık içerisinde olanlar pek çoktu. Bu insanları küstürmemek, İslâm'a girişlerini kolaylaştırmak veya girmiş olanların da kalışlarını pekiştirmek için Hz. Peygamber, Abdullah b. Übeyy'in cenâze namazı kılması olmalıdır. Düşünüyordu ki, Abdullah b. Übeyy'in cenâze namazını kılması, onu seven ve sayanları olumlu etkileyecekti. Nitekim Şârih el Aynîn kaydettiği bir rivayete göre Hz. Peygamber'in Abdullah b. Übeyy'e gömleğini vermesinin sebebi sorulduğunda şöyle bir açıklamada bulunmuş: "Doğrusu benim gömleğim onun kendisini Allah'tan gelecek bir azaptan kurtarmayacaktır. Faka ben bu sayede onun kavminden birilerinin Müslüman olmasını (nifaktan ulmasını umuyorum. Nitekim Hz. Peygamber'in bu hareketi sayesinde Hazrec'den bin kişi nifaktan kurtulmuştur⁹⁸. Bu azımsanacak bir şey değildi. Ama herkesin bunu kavraması söz konusu değildi. Zira hiçbir kimse Hz. Peygamber'in ufkuna sahip değildi. Nitekim bu durumu gören Hz. Ömer, cenâzede yaptığı işten dolayı pişman olmuş ve şöyle demiştir: "O günden sonra Allah Resûlüne karşı böyle cüretkâr davrandığıma şaşırdım. Allah ve Resûlü daha iyi bilir"⁹⁹. Bu hadiseden sonra Medine'de münafıkların toplu nifak hareketleri kurdu, Ferdî nifak hareketleri de söndü¹⁰⁰. Öyle anlaşılıyor ki, eğer Hz. Peygamber tersini

96 İbn Hişâm, *es-Sıretü'n-Nebeviyye*, III,305; *İbn Kesîr*, el-Bidaye ve'n-Nihâye, VI, 388; el-Hâkim, *Müstedrek*, III, 679; İbn Hacer, *el-İsâbe*, IV,155; ez-Zebîdî, *Tecrid-i Sarîh*, IV, 344.

97 *ez-Zebîdî*, *Tecrid-i Sarîh*, IV, 345.

98 el-Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, VIII, 54; XVIII, 273.

99 et-Tirmizî, *Tefsîr*, 10.

100 Sezikli, Ahmet, *a.g.e.*, s.169.

yayıp Abdullah b. Übeyy'in cenâzesini kılmayıp ona ilgi göstermeseydi belki de Müslümanların huzurunu kaçıran bu nifak hareketi devam edecekti.

Sonuç

Abdullah b. Übeyy, Medine halkının güvendiği, çevresi geniş, sözü dinlenen bir liderdir. Medine halkının reisi olmak ve reislik tacını giymek üzere idi. Fakat Hz. Peygamber'in Medine'ye hicret etmesi ile bu gerçekleşmedi ve hevesi kursağında kaldı. Bu nedenle Abdullah b. Übeyy, Hz. Peygamber'e karşı içten içe kin beslemektedir. Krallığını elde etmenin mücadelesini vermektedir. Fakat Müslüman olmadan bunu başarması kolay değildi. Zira halk Hz. Peygamber'e yönelmişti. Günden güne Medine'de Müslümanların sayısının çoğaldığını ve kedisinin yalnız kalacağını fark eden Abdullah b. Übeyy, Bedir zaferinden sonra bu mücadeleyi Müslüman olarak sürdürmeyi tercih etti.

İslam toplumuna dahil olduktan sonra çelişkili davranışlar sergiledi. Bir taraftan mescitte Cuma namazından sonra Hz. Peygamber'e övgüler yağdırırken, diğer taraftan savaşlarda O'nu yalnız bıraktı. Müslümanlara hakaret içeren sözler söyledi, onların moralini bozdu. Zaman zaman onlara iftira etti. Yahudiler ile işbirliği yaptı. Ancak yaptıklarının yanlış olmadığına çevresindeki insanları ikna edebiliyor ve kendisini haklı gösterebiliyordu. Bu nedenle Abdullah b. Übeyy'in arkasında kendisine inanan ve onunla hareket eden pek çok insan vardı.

Hz. Peygamber, Abdullah b. Übeyy ve grubunun yaptıklarından haberdardı. Onların entrikalarına karşı tedbirli idi. Bununla beraber Allah Resûlü onları dışlamadı, onlara, dinden dönen mürtedlerin hükmünü uygulamadı. Daha açıkçası Müslüman olduklarını söyleyen bu insanlara müslüman muamelesi yapmaya devam etti. Yüce Allah'ın, münafıklarla ilgili beyan ettiği şeyler, umumî hususlar olup belli birtakım şahısları tayin edici değildi. Bu ifadelerle hedeflenen, onları caydırmak ve uyarmak, bu şekilde kötü akıbetlerini görerek aralarında tevbe etmeye hazır olanların tevbe etmelerini sağlamaktı.

Nihayet Abdullah b. Übeyy hastalanmış, Hz. Peygamber'den kefenini istemiş, namazını kılmasını talep etmiştir. İslam'a karşı bir adım atmıştır. Hz. Peygamber'de onun istediklerini yapmaya söz vermiştir. Öldükten sonra Hz. Peygamber'in değerli sahâbîsi ve aynı zamanda Abdullah b. Übeyy'in oğlu Abdullah aynı şeyleri Hz. Peygamber'den istemiştir.

Abdullah b. Übeyy'in yaptıklarını ve Müslümanlar aleyhine söylediklerini hatırlayan Hz. Ömer' buna İtiraz etmiştir. Hz. Ömer'in bu itirazın rağmen Hz. Peygamber, Abdüllah b, Übeyy'in namazını kıldırmıştır.

Hz. Ömer'in olaylara bakışı ve sosyal olayları çözme yöntemi çok farklıdır. Zira Abdullah b. Übeyy böyle bir muameleye layık biri değildir. Tam aksine o,

boynu vurulması bir adamdır. Hadi bundan vaz geçtik bir de Hz. Peygamber'in onun namazını kılması bu olacak iş değildir. Ama rahmet Peygamber'inin ufku, olaylara bakış tarzı ve sosyal olayları çözme yöntemi çok farklı ve daha isabetlidir.

Nitekim Abdullah b. Übeyy'i seven, hami kabul edip etrafında kümeleyen pek çok insan, Hz. Peygamber'in bu tavrı karşısında samimi Müslüman olmuş ve Medine'de nifak hareketi son bulmuştur. Bunu gören Hz. Ömer, kendi tavrının isabetli olmadığını itiraf etmiştir.

Bu olayda Hz. Peygamber'i muhayyer bırakan Allah, Tevbe sûresinin seksen dördüncü âyetiyle münafıklar üzerine namaz kılmayı yasaklamış, Hz. Peygamber de artık hiçbir münafığın cenâze namazını kılmamıştır.

Bu inceleme sonucuna göre Abdullah b. Übeyy'in namazının kılınmasına itiraz eden Hz. Ömer'e karşı, Hz. Peygamber'in, muhayyer kılındığını söylemesini ve ardından da "Affedileceklerini bilseydim onlar için yetmişden fazla istiğfar ederdim" veya "edeceğim" diye açıklamada bulunduğunu gösteren rivayetler sahihtir. Zira söz konusu hadisler, Buhâri ile Müslim'in her ikisinin ittifakla sahih kabul ederek sahihlerine aldıkları hadislerdendir. Ayrıca Nesaî, Tirmizî ve daha pek çok kaynakta bu hadisler mevcuttur. Ve hiçbir hadisçi bu hadislerin sıhhatine itiraz etmemiştir.

Bazı mütekelim usulü fıkıh âlimlerinin bu hadislerin kaynaklarda bulunmadığı veya sahih olmadıklarına yönelik iddialarını doğru kabul etmek mümkün değildir.

Görünen o ki, bir konudaki bütün hadisleri görmeden, Hz. Peygamber'in bir şeyi ne zaman, niçin, neden yaptığını veya söylediğini araştırmadan hadislerde geçen kelimelerin Arap dilindeki kullanımına veya kendi mantığımıza göre 'Hz. Peygamber bunu söylemez' veya 'bunu yapmaz' diyerek bir hadisi reddetmek bilimsel değildir. Hadisleri kabul veya red ederken acele etmemek, gerekli araştırmayı yapmak konuya bütüncül yaklaşmak bizim bu tür hatalara düşmemizi önleyecektir.

Kaynakça

Abd b. Humeyd b. Nasr Ebû Muhammed, *el-Müsned*, thk. Subhî es-Semerrâi, Mektebetü's-Sünne Kahire, 1408/1988.

Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, Mısır, 1375/1956.

el-Aynî, Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ, *Umdetü'l-Kârî*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut, trs.

el-Bakillânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd*, thk. Abdulhamîd b. Ali Ebu Züneyd I-III, Müessestü'r-Risâle, 1418/1990.

el-Begavî el-Hüseyn b. Mesûd, *Mâlimü't-Tenzîl*, Dâru Tayyibe, Riyâd 1411.

- el-Belâzûrî Ahmed b. Yahya, *Ensâbü'l-Eşrâf*, Kahire 1959.
- el-Bezzâr Ebu Bekir b. Ahmed, *Müsndü'l-Bezzâr*, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Medine 2009.
- el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil, *el-Camiu's-Sahib*, İst. 1979.
....., et-*Tarihü'l-Kebîr*, Dâru'l-Fikr, trs.
- el-Cuveynî, *el-Bürhân fî Usûli'l-Fıkḥ*, thk. Abdulazîm Mahmûd ed-Dîb, Mısır 1418.
- Çağatay Neşet, *İslam'dan Önce Arap Tarihi*, Ankara 1963.
- Deniz, Tekin, *Abdullah b. Übey b. Selûl Ve Hz. Peygamber'le İlişkileri*, Ankara Üniver-
sitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2007.
- Ebü's-Süüd Muhammed b. Muhammed el-İmâdî, *İrşâdu'l-Akli's-Selîm*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî Beyrut trs.
- el-Gazzâlî, *el-Menhûl min Tâliâtî'l-Usûl*, Dâru'l-Fikr, Dîmeşk 1400/1980.
....., *el-Mustasfa min İlmi'l-Usûl*, DâruSadır, Mısır,1324.
- el-Hâkim Ebu Abdllah en-Neysâbü'rî, *el-Müstedrek*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ', Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1411/1990.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yusuf b. Abdilberr en-Nemerî, *el-İstîâb fî Mârifeti'l-Ashâb*, thk. Ali el-Becâvî Kahire trs.
- İbn Ebî Hatim, Abdurrahmân İbn Ebî Hatim er-Razî, *el-Cerh ve't-Tâdîl*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1271/1952.
- İbn Hacer Ahmed b. Alî el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, Dâru'l-Ma'rif , Beyrut.
....., *Tehzibu't-Tehzib*, Dâru'l-Fikr 1404/ 1984.
- İbn Hazm, *el-İhkâm fî Usul'i-İhkâm*, Daru'l-Hadîs, Kahire 1. Baskı, 1404.
- İbn Hibbân Muhammed b. Hibbân b. Ahmed Ebû Hatim el-Bustî, *es-Sikat*, thk. es-Seyyid Şerefüddîn Ahmed, Dâru'l-Fikr 1395/1975.
- İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, Beyrut, 1391/1971.
- İbn İshâk, Muhammed b. İshâk, *es-Sîre*, thk. Muhammed Hamîdullah, Konya 1401/1981, I,303;
- İbn Kesîr İsmâil b. Ömer b. Kesir, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, Dâru'l-Ma'rif,Beyrut, 1393/1975.
....., *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Mektebetü'l-Meârif, Beyrut trs.
....., *Tefsîru'l-Kurâni'l-Azîm*, Kahire 1390/1971.
- İbn Mâce Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *es-Sünen*, thk. M. Fuad Abdalbâkî, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arbî,1395/1975.
- İbn Sa'd Ebû Abdillâh Muhammed, et-*Tabakâtü'l-Kübrâ*, Dâru Sadır, Beyrut trs.
- İbnü'l-Esîr, İzzüddîn, *el- Kâmi fi't-Tarih*, Beyrut 1385/1965.
- Koçyiğit Talat, "Abdullah b. Übey b. Selûl", DİA, İstanbul 1988.
- Köksal M. Asım *İslâm Tarihi*, Şamil Yayınevi, İst. trs. X, 251-252.

- el-Kurtubî Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr, *el-Câmi' li- Ahkâm'i-Kur'an*, trs.
 el-Meydânî Abdurrahman Hasan, *Zabiretü'n-Nifâk*, Dâru'l-Kalem, Dımeşk, trs.
 el-Milânî, Âyetullah es-Seyyid Ali el-Huseynî, *es-Sahîhân fi'l-Mizân*, Merkezü'l-Hakîkî'l-İsâmî, Kum trs.
- el-Mubarekfürî, Ebü'l-Alâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdurrahîmi, *Tufetu'l-Ehvezî b. Şerhi Câmi'i't-Tirmizî*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut trs.
- Müslim Ebu'l-Husyn el-Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-Sahîb*, thk M. Fuad Abdulbâkî , Dâru İhyâit-Turâsî'l-Arabî, Beyrut 1972.
- en-Nesâî Ahmed b. Şuayb, *es-Sünen*, Beyrut trs.
- Sezikli Ahmet, *Hiz. Peygamber, Devrinde Nifak Hareketleri*, Ankara 1994.
- es-Subkî, *el-İbhâc, fi Şerhi'l-Minhac*, Dâru'l-kütübil-ilmiiyye, Beyrut, 10404
- es-Süyûtî Celâluddîn Abdurrahmân b. Kemal, *ed- Dürrü'l- Mensûr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1993.
-, *Tabaktu'l-Huffâz*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye Beyrut trs.
- eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadir*, Dâru'l-Fikr, trs.
- et-Taberânî Ebul-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb, *el- Mu'cemül-Kebîr*, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem el-Mevsil 1404/1983.
-, *el-Mu'cemül-Evsad*, Kahire 1415.
- et-Taberî Ebû C'afar b.Muhammed, *Câmiu'l-Beyân 'an Têvîli Âyi'l-Kur'an* Ahmed Muhammed Şâkir, Müessesetü'r-Risâle Mısır 1402/2000
-, *Târihu'l Ümem ve'l-Mülûk*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Beyrut trs.
- et-Tahâvî, Ebû C'afar Ahmed b.Muhammed et-Tahâvî, Şerhu Meânî'l-Asâr, thk. Muhammed Zühr'i en-Neccâr, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1399
- *Şerhu Müşkili'l-Asâr*, thk Şuayb el-Arnaud, Müessestü'r-Risâle, 1415/1915.
- et-Timizî Ebû İsâ Muhammed b. Sevre, *el-Câmiu's-Sahîb*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1403/1983.
- Vâkıdî Muhammed b. Ömer, *Kitabü'l-Meğâzî*, thk. Marsden Jones, Beyrut, 1966.
- Yardımlı Ali, "İbn Ebû Şeybe" DİA, İst.1999, s.442-443.
- Yazır Ahmed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Feza Gazetecilik A.Ş. İst. trs.
- ez-Zebîdî Ahmed b. Abdüllatif *Sahîb-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi* terc. Ahmed Naim Kâmil Miras, Ankara 1970.
- ez-Zehabî, Muhammed b. Ahmed Ebû Abdillâh ed-Dımeşkî *Tezkiratu'l-Huffâz*, Beyrut. trs.
-, *el-Kâşif fi Marîfeti Men lehu Rivâyetün fi'l-Kütübî's-Sitte*, thk. Muhammed Avvâme, Dâru'l-Kible li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, Cidde, 1413/1992.
- ez-Zemahşerî, Cârullah Muhammed b. Ömer, *el-Keşşâf 'an Hakâiki't-Tenzil fi Vucûhi't-Tevîl* Beyrut trs.

YAŞLILIKTA MANEVİ DESTEK VE DİN EĞİTİMİNİN ÖNEMİ

Macid YILMAZ (*)

ÖZ

Bu çalışmanın amacı ülkemizde gittikçe artan bir nüfus oranına sahip olan yaşlıların psikolojik, sosyolojik ve hatta fizyolojik sorunlarının çözümünde dini başa çıkmanın önemine dikkat çekmek ve onlara yönelik düzenlenen din eğitimi faaliyetlerinin içeriği ve yöntemleri konusunda önerilerde bulunmaktır. Çünkü gelişim dönemleri açısından baktığımızda yaşlılık dönemi üzerinde din eğitimi açısından hassasiyetle durulması gereken bir dönemdir. Yaşlılık dönemi dini ihtiyaçları ve din eğitimleri açısından önceki gelişim dönemlerinden farklı yaklaşım gerektirir. Özellikle aktif yaşamdan pasif yaşama geçmiş, hastalıklarla boğuşan, eş ve akran kayıplarıyla ölüme daha çok yaklaştığını hisseden yaşlı bireyler, manevi desteğe her zamankinden daha çok ihtiyaç duymaktadırlar.

Anahtar Kelimeler: Yaşlılık, Din Eğitimi, Dini Başa Çıkma

ABSTRACT

The Importance of Moral Support and Religious Education in Old Age

The aim of this study is to point out the importance of dealing with the psychological, sociological and even physiological problems of old people in a religious way, whose population rate is gradually increasing in our country, and to give some advice about the contents and methods of religious education activities which are organized for them. Considering developmental periods, the old age period is an important stage which must be sensitively emphasized on in terms of religious education. The old age period requires a different approach with regards to religious needs and education. Particularly, the old people who switched from active to passive life, suffer from many permanent diseases and feel the closeness of death by the loss of their mates and peers, need moral support more than before.

Keywords: Elderly, Religious Education, Religious Coping.

* Yrd. Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

Giriş

Tüm dünyada olduğu gibi ülkemizde de yaşlı nüfus oranı giderek artmaktadır. Günümüzde ülkelerin gelişmişlik düzeyi arttıkça yaşlı ve yaşlı sorunlarının farkına varılıp onların daha iyi yaşam koşullarına sahip olmaları için yeni düzenlemeler yapılmaktadır. Yaşlı insanların psiko-sosyal ve eğitim sorunlarının en aza indirilebilmesi, kendi alıştıkları aile ve sosyal ortamlarında yaşamlarını sürdürebilmeleri, dini inançlarını yaşayarak hayat daha sıkı bağlanmaları ve böylece ruh sağlıklarını koruyabilmeleri çok önemli görülmektedir. Bu bağlamda her yönüyle sağlıklı yaşlanan bireyin yaşam süresince inanç ve ibadet konularının katkısıyla manevi yönünü de güçlendirmesi, dini konularda destek görmesi onun yaşam doyumunu artıran, mutlu ve huzurlu kılan faktörler arasındadır.

Ülkemizde birçok kurumun yaşlılara yönelik faaliyetlerini artırdığını gözlemlerken, din eğitimi sahasında da bu faaliyetlere inancın bireye ve topluma kazandırdığı güçle destek vermek kaçınılmazdır. Ayet ve hadislerin de üzerinde önemle durduğu yaşlılık sürecinde¹, din eğitimcileri sürecin sağlıklı ve kaliteli olmasına yönelik katkı sağlayabilirler. Yaşlı insanların ihtiyaç duyduğu manevi değerlerin olumlu bir şekilde işlenmesi, o dönemde yaşanan birçok sorunun çözümü için gerekli olan motivasyonu sağlaması anlamına gelir. Dini rehberlik alanında görev alan aktörler, kişiye, ailesine ve topluma etkin manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinde bulunmak suretiyle yaşlanma döneminde din eğitiminden yardım alarak bireyin hayatla bağını güçlendirebilirler. Fakat burada unutulmaması gereken nokta ileri yetişkinlik şeklinde tanımladığımız yaşlılık döneminin eğitimsel açıdan yöntem seçimlerine kadar ne tür hassasiyetler gerektirdiğinin farkında olmaktır. Bu nedenle çalışmamızda önce yaşlılığın ne olduğu üzerinde durulacak, ardından yaşlıların hayatında dinin yeri, dini başa çıkma ve din eğitimlerinde dikkat edilmesi gereken hususlar ele alınacaktır.

1. Yaşlılık:

Gelişmiş ülkelerde 65 yaş üzeri olan insanların bulunduğu dönemi tanımlayan yaşlılık kavramı, hem bireysel hem de toplumsal açıdan ele alınabilecek bir kavramdır. İleri yetişkinlik olarak da adlandırılan yaşlılığın aslında hangi yaşlarda başlayacağına dair kesin veriler bulunmamaktadır. Bir kısım kaynaklarda 65 yaş sonrasının yaşlılığın başlangıcı olarak görülmesinin temel sebebi, birçok ülkede bireylerin bu yaşta emekliliğe ayrılması ve bunun yanı

1 Bkz. Sancaklı, Saffet, "Hadislerde Yaşlılık Olgusunun Değerlendirilişi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10 (1), 2006, s. 49-55.

sıra toplumsal ve sağlıksal hizmetlerden yararlanmaya başlamasıdır.² Bazı gelişim psikologları ise bireylerin işlevine göre 'yaşlı' sınıflaması yapmaktadır. İşlevsel yaşlılık, bireyin biyolojik, psikolojik ve sosyolojik anlamda etkinliği içerir. Görülüyor ki yaşlılık kavramı yetişkinlerin bazen bulunduğu yaşa, bazen de işlevine göre ayrı durumları kapsar.³

Yaşlılık kavramına yüklenen anlamlar çeşitli teorilerle de açıklanabilmektedir. Örneğin '*Etkinlik Teorisi*'ne göre, yaşlı bireylerin etkinlik durumunu önceki yaşam biçimi, sosyo-ekonomik durumu ve sağlık düzeyi belirlemektedir. Yaşlı bireyin yaşamdaki etkinliğinin giderek azaldığı kabul edilmekle birlikte, toplumun yaşlı bireyden elini çekmesi ile toplumsal etkileşim azalmaktadır. Yaşlılık döneminde yaşanan emeklilik ya da dulluk sonucunda bazı roller kaybolur. '*Rol Bırakma Teorisi*'ne göre, yaşam boyu sahip olunan roller emeklilik vb. sebeple geride kalmakta, kaybolan bu roller yaşlı bireyin ailesini, mesleğini/işini ve topluma ait olan yönünü olumsuz olarak etkilemektedir. '*İlişki Kesme Teorisi*'ne göre ise, yaşlılık toplumdan yavaş yavaş geri çekilme süreci olarak açıklanabilir. Yaşlı insanın fiziksel etkinlikleri azalırken toplumsal olarak da bir uzaklaşma yaşanır ve kendi iç dünyalarına çekilirler. Bu durum ayrıca, rollerin kaybı ya da azalması ile ilgili olup, bireyi toplumsal açıdan yararlı kılan olanaklarını da giderek azaltır.⁴ Dolayısıyla bu durum; yaşlı bireylerin günlük hayatlarında çokça ihtiyaç duydukları saygı, sevgi, güven duygusu, ait olma ve tanınma gibi gereksinimlerini tehdit etmektedir.

Yaşlılık dönemi, insanın hayatının son dönemini oluşturur. Bu dönemin temel davranışı, daha önceki dönemlerde kazanılanların, bu dönemde tam bir kimlik oluşturmak için yeniden sentez edilmesine dayanır. Yani birey geçmiş hayatını yeniden gözden geçirir. Bu gözden geçirme esnasında geçmiş hayatı mutlulukla, başarıyla dolu ise bu kimse için yaşlılık önemli bir sorun oluşturmayabilir.⁵ Yaşlanmanın ortaya çıkardığı olumsuzluklar asgari düzeyde hissedilir.

Yaşlanma döneminde bilişsel gelişim açısından güç yitimi söz konusu olsa bile, yaşlılar da öğrenmeye devam edebilirler. Çünkü öğrenmede anahtar kelime zekâdan çok "ilgi"dir. Gençler ve yaşlılar arasında zaman önemli bir faktör olmadığında, öğrenmenin gerçekleşmesinde de önemli bir fark yoktur. Yaşlı-

2 Onur, Bekir, *Gelişim Psikolojisi*, İmge Kitabevi, Ankara, 2004, s. 285.

3 Güler, Çağatay-Çobanoğlu, Zakir, *Yaşlı ve Çevre*, Sağlık Bakanlığı Çevre Sağlığı Kaynak Dizisi no:24, Ankara, 1994, s. 13-14, Kılavuz, M. Akif, *Yaşlanma Dönemi Din Eğitimi*, Arasta Yayınları, Bursa, 2003, s. 4, 5.

4 Öz, Fatma, "Yaşamın Son Evresi: Yaşlılık, Psikososyal Açıdan Gözden Geçirme", *Kriz Dergisi*, 10 (2), 2002, s. 17.

5 Kartopu, Saffet, *Dini Yaşayışta Hayatı Sorgulama*, (Yüksek Lisans Tezi), Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana, 2006, s. 55.

lara yeterli zaman verilirse onlar da rahatça öğrenebilirler. Bazı araştırmacılar zihinsel açıdan yaşlılığın bütünüyle bir “gerileme dönemi” olmadığı, tecrübe ve öğrenmeye dayalı “birikimli zekânın yaş ilerledikçe arttığı yönünde tespitlerde bulunurken kimi araştırmalarda da dil kullanma yeteneği, bellek, dikkat yada konsantrasyon gibi alanlarda yaşlandıkça işlev bozuklukları olduğu ve özellikle yaratıcılık gerektiren alanlarda temel yaratıcılık yeteneklerini korusalar da çok kaliteli ürünler vermede yaşlıların zorlandığı belirtilmektedir.⁶

Geçmişte endüstrileşme çağına kadar yaşlıların büyük bir kısmının bakımını ailesi üstlenmiştir. Aile yapısı ve toplumsal normlar nedeniyle bu geleneksel uygulama yaşlılara yönelik herhangi bir yasal düzenlemeye gerek kalmaksızın süregelmiştir. Özellikle toplumumuzda kültürel yapımıza paralel olarak yaşlı insana saygı duyulmuş ve yaşlıların bakımı aile ve yakın çevresi tarafından özenle yürütülmüştür. Bu nedenle o yıllara dek geleneksel kuralların işleyişi, yaşlı nüfusun genel nüfusa oranla az oluşu ve benzeri nedenlerle yaşlıların sorunlarına yönelik hizmetler toplumda fazla yük oluşturmamıştır. Öte yandan, geniş aile yapısının büyük bir oranda devam etmesi, kentleşmenin bugünkü boyutlara ulaşmamış olması, kültürel değerlerin canlılığı, sosyo-ekonomik sorunların azlığı ve gerek resmi, gerek gönüllü kişi ve kuruluşların yapmış olduğu hizmetler nedeniyle, toplumdaki yaşlı kesim bugünkü kadar sorun oluşturmuyordu.⁷

Yaşlı nüfusun genel nüfus içerisindeki oranı başta ABD ve diğer gelişmiş ülkeler olmak üzere tüm dünyada belirgin bir artış göstermektedir.⁸ Günümüz dünyasında yaklaşık 600 milyon kişinin 60 yaş ve üzerinde olduğu ifade edilmektedir. Bu rakamın 2025 yılında 1,2 milyara ve 2050 yılında da yaklaşık iki milyara ulaşacağı tahmin edilmektedir. Üstelik yaşlıların çoğunluğunun gelişmekte olan ülkelerde yaşayacağı öngörülmektedir. Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK)’in verilerine göre demografik göstergelerdeki mevcut eğilimler devam ettiği takdirde Türkiye nüfusu hızla yaşlanmaya devam edecektir. 2012 yılında yaşlı nüfus olarak tabir edilen 65 yaş ve üzerindeki nüfus 5,7 milyon kişi, bunların toplam nüfusa oranı %7,5 iken, 2023 yılına gelindiğinde bu nüfus 8,6 milyon kişiye, oranı ise %10,2’ye yükselecektir. 2023 yılında Türkiye nüfusunun yarısı 34 yaşın üzerinde olacaktır.⁹

6 Er, Dilek, Psikososyal Açıdan Yaşlılık, Fırat Üniversitesi Sağlık Hizmetleri Dergisi, 4(11), Elazığ, 2009, s. 136.

7 Kalem, Mehmet Ruhi, *Yaşlıların Din Eğitimi ve Öğretimi Açısından Problem ve Beklentileri -Huzurevi Yaşlıları Üzerine Yapılmış Bir Araştırma-*, (Yüksek Lisans Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 2006, s. 16.

8 Hall C. Margaret, “Religion and Aging”, *Journal Religion and Health*, Vol. 24, no. 1, Spring 1985, s. 70.

9 <http://www.tuik.gov.tr/PreHaberBultenleri.do?id=15844>, (Erişim: 21.04.2013)

Son yetişkinlik adı da verilen yaşlılık döneminde insanlar, içsel duygu ve düşüncelere dış etkenlerden daha fazla bağımlı olmaya yönelmektedirler. Artık etkinlikten edilgenliğe bir geçiş söz konusudur. Bunun sonucu olarak çevresine edilgen açıdan bakmaya başlayan yaşlı birey, dış dünyadan iç dünyaya geçmeye başlamaktadır. Bu durum onların diğer insanlarla duygusal bağlarının azalmasına neden olur. Dolayısıyla son yetişkinlik dönemi, pek çoğu için, kenara çekilip ölümü bekleme/karşılama dönemi olarak anlaşılmaktadır. Aslında bu dönemin olumlu yönleri de vardır. Zira yaşlı birey bu durumun farkına varırsa, hayatının son dönemini nasıl geçirmesi gerektiği konusunda ona yardımcı olabilecek ipuçlarını yakalayabilecektir.¹⁰

Türk toplumunda ölüm olgusuna “Allah’ın Emri” olarak yaklaşılması nedeniyle ölümün doğallıkla karşılandığına tanık oluruz. Ayrıca inançlı insanların ölümden sonraki hayata inanmaları ölüm kaygılarını en az düzeyde yaşamalarına yol açar. Zaman zaman öfkeli, aksi ve zor memnun olan davranışlar sergileyen yaşlı insanın, çevresinden sabır ve ilgi görmesi kendisinin anlaşıldığını hissetmesi ile yaşadığı sıkıntıları, hastalıkları daha kolay atlatmasına sebep olacaktır.¹¹

Günümüzdeki emeklilik yaşları göz önüne alındığında yaşlı bireyin önünde -yaklaşık olarak- hayatlarının dörtte biri kadar bir süre vardır. Bu emeklilerin bir kısmı için iş hayatından erkenden ayrılmak güzel olsa da geri kalan kısmı için ise büyük bir tehlike söz konusudur. İnsanların kendilerine gereksinim duyması, yaşlıların kendilerini iyi hissetmeleriyle doğrudan ilişkili bir durumdur.¹² Aslında emekli olmak sürekli dinlenmeyi gerektirmemekle beraber, bu dönemin bireysel gereksinimler göz önüne alınarak en azından yarı aktif iş ve sosyal etkinliklerle doldurması yaşlı bireyin kendisini işe yaramazmış gibi görmemesini sağlar. Psikolojide ‘dis-use hypothesis’ /‘işe yaramama hipotezi’ olarak da bilinen bu duruma yaşlılık döneminde düşmemesi için, kişilerin aktiviteden uzak bırakılmamaları gerekir. Yaşlı bireyin çeşitli aktiviteler içerisinde olması, hayata daha sıkı bağlanmasını sağlamaktadır.

Gelişen dünya ve teknolojik imkânların yanı sıra toplumlarda demografik yapıda da değişiklikler gözlenmektedir. Yaşlı nüfustaki artış, yaşlıların yaşamalarının niceliği (yaşam süresi ve nesnel hastalıklar) yanında niteliğini (kalitesini) de önemli kılmıştır. Artık uzun yaşamının yanında daha nitelikli yaşama

10 Kurt, H. Esra, *Diyanet Aylık Derginin Yetişkin Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2008, s. 22.

11 Altuğ, Duygu, *Çocukluktan Yaşlılığa Kendilik Bilinci*, Haberal Eğitim Vakfı Yayınları, Ankara, 2004, s. 139, 140.

12 Lehr, Ursula, *Yaşlanmanın Psikolojisi*, (Çev. Neylan Eryar), Bilimsel ve Teknik Yayınlar Çeviri Vakfı, İstanbul, 1994, s. 56.

ve bunu belirleyen faktörler de önemli hale gelmiştir.¹³ Yaşlıların kendilerini daha üretken ve bağımsız hissetmeleri için sosyal yaşama katılımlarının artması önem taşımaktadır.

2. Yaşlıların Hayatın Güçlükleri ile Baş Etmesinde Dinin Rolü (Dini Başa Çıkma)

Psikoloji literatüründe dini başa çıkmayı ilk defa kullanan araştırmacı olan Pargament, kişinin problem ve stresle mücadele sürecinde sahip olduğu inancını kullanma yolu olarak tarif eder ve bir insanın hayat sürecinde karşılaştığı problemin çözümünde din ne anlam ifade ediyor, din bireye zorluklarla baş etmede nasıl yardımcı oluyor? türünden sorulara verilecek cevapların dini başa çıkmanın temel esaslarını oluşturduğunu belirtir.¹⁴ Yine ona göre insanlar hayatları süresince, dini ve dini olmayan başa çıkma tutumlarını bir arada kullanmaktadırlar. Esasen dini başa çıkma tutumları, dini olmayan başa çıkma tutumlarına göre, daha başarılı sonuçlar vermektedir. Çünkü din, dini olmayan başa çıkma tutumlarının harekete geçmesine de yardımcı olmaktadır.¹⁵

Karmaşık bir süreç olan din ve başa çıkma ilişkisi aşağıdaki gibi üç boyutuyla ele alınabilir:

a. Din, başa çıkma sürecinin her bir unsurunun parçası olabilir. Zira insan hayatında pek çok olay -doğum, evlenme, ölüm gibi- dini içeriğe sahiptir. Bireysel ve toplumsal olayların pek çoğunun dinle ilişkili olması, bu olayları anlama, değerlendirme ve sorun çözme noktasında bireyin dini devreye girebileceği.

b. Din, başa çıkma sürecinde inananlara yardımcı olabilir. Din, bireylerin çeşitli problemlerle başa çıkmasını sağlamakta veya ruh sağlığını koruyacak tarzda sorunu kabullenmesine yardımcı olmaktadır.

c. Din, başa çıkma sürecinin bir sonucu olabilir. İnsanların başından geçen acı tecrübeler, hastalıklar, felaketler onları Tanrı'ya ve dini pratiklere yönlendirebilir.¹⁶

13 Bkz. Baysan, Nimet Pınar, *Yaşlıların Yaşlılık Algısı ve Sağlıkla İlgili Yaşam Kalitesini Etkileyen Faktörler*, (Uzmanlık Tezi), Celal Bayar Üniversitesi Tıp Fakültesi, Manisa, 2008, s. 2, 3.

14 Pargament K., ve Curtis R. Brant, "Religion and Coping", *Handbook of Religion and Mental Health* (Ed: Harold G. Koenig) Academis Press, USA, 1998, s. 119; K. Pargament ve Crystal L. Park, "In Times Of Stress: The Religion-Coping Connection" Bernard Spilka, Daniel N. Mcintosh (Ed.), *The Psychology of Religion: Theoretical Approaches*, USA, 1997, s. 44-45.

15 Pargament, K., "Acı ve Tatlı: Dindarlığın Bedelleri ve Faydaları Üzerine Bir Değerlendirme", (Çev. Ali Ulvi Mehmedoğlu), Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 5 (1), 2005, s. 286.

16 Pargament, Kenneth I., "Din Psikolojisi Açısından Başa Çıkmanın Teorik Çatısına Doğru", (Çev. Ahmet Albayrak), Tabula Rasa Dergisi, 3(9), 2003, s. 207-227.

İnsanlar yaşlılık dönemlerinde hem fizyolojik açıdan hem de psikolojik açıdan çok önemli değişiklikler yaşarlar. Yaşlanan bireyin iç dünyası aslında durağanlaşmaz aksine çeşitli çatışmalarla karşı karşıyadır. Aslında zengin hayat tecrübelerine sahip olan yaşlı bireyler; yaşamın tüm evrelerinin zorlamalarına karşın var olabilmiş olmanın güçlülüğünü ve bilgeliğini içerir. Sağlık problemleriyle gerileyen yaşlı bedenler, bu problemlerden daha çok eş, akran ve yakınlarının kayıplarıyla duygusal sarsıntılara maruz kalır. Gittikçe yalnızlık ve toplumdan soyutlanma duygusuna kapılan yaşlılar kendilerini değersiz hissetmeye de başlarlar.¹⁷ Böyle bir psikolojiye sahip yaşlı bireyleri ayakta tutup onları hayata bağlayacak en önemli şey yakın çevrelerinin ilgisi, sevgisi ve sahip oldukları dini inançları olacaktır. Zira dini duygu ve düşünceler insanın her yaş döneminde hayatın anlam ve kalitesini artırdığı gibi, yaşlılık döneminde bireylerin yaşadığı hayatın anlam ve kalitesine de katkıda bulunur.¹⁸ Diğer bir ifade ile din ve dinî inanç, insanın varoluşu ve ölümüne hatta ölümden sonrasına dair tatminkâr açıklamalarla onun yaşamını zenginleştirir.

Ruh sağlığına dinin eşsiz katkısından bahseden Armaner, dini inançtan kaynaklanan manevi değerlerden mahrum olan bireylerin ruhsal sıkıntılarında uygun çıkış yolları bulamayacağından için kötü telafiler, yanlış tercihler yapacağına işaret ederken, inançlı bir insanın bu sarsıntılar esnasında inancın manevi gücünden her yönüyle faydalanacağını ve dolayısıyla dinin ruh sağlığı için vazgeçilmez bir unsur olduğunu vurgular.¹⁹

Konuyla ilgili bir başka husus ise yaşlı insanlar için dini yaşantının ne anlama geldiğidir. Zira yaşlılık psikolojisinin en belirgin özelliklerinden biri de dine karşı yönelimlerdeki artıştır. Bu nedenle bir kısım yaşlılar için dinî inançlar daha bir önem kazanır. Geçmişte düzenli bir dini hayata sahip olmayan yaşlı insanlar, hayatın zevklerinin sona ermeye başlaması ve ölüm gerçeğinin kendini kuvvetle hissettirdiği bu dönemde, hayatlarına bir anlam ve amaç sağladığı için dinî değerlere kolayca bağlanabilmektedirler.²⁰ Bu yöneliş ve bağlanma, yaşlı insanın varoluş ve ölüm gerçeğini anlama ihtiyacından kaynaklanmaktadır. Kimi yaşlılar, hayatı boyu yaptığı çeşitli hatalara pişmanlık duyarak geçmişi onarma çabası içine girerler ve geçmişteki aykırı yaşantılarından dolayı yaşadıkları suçluluk duygularını azaltabilmek amacıyla, kendilerini

17 Hökekleli, Hayati, *Din Psikolojisi*, TDV Yayınları, Ankara, 1996, s. 286.

18 Hall, C. Margaret, agm, s. 70.

19 Armaner, Neda, *Psikopatolojide Dini Belirtiler*, Demirbaş Yayınları, Ankara, 1973, s. 104-108.

20 Köylü, Mustafa, "Ruh ve Beden Sağlığı İle Din İlişkisi Üzerine Yapılan Araştırmaların Bir Değerlendirmesi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 28, yıl: 2010, s. 8,10,11.(5-36), Şimşek, Adeviye, *Huzurevi Sakinlerinde Dini Yaşayış*, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yüksek Lisans Tezi), Adana, 2006, s. 83-87.

bağışlatmaya yönelik davranışlar göstermeye çalışırlar. Özellikle zararlı tutum ve alışkanlıklar da terk edilmeye başlanır. Bu dönemde Allah inancının daha kesin ve kararlı bir şekilde ortaya çıktığı, ölümden sonraki hayata, cennet ve cehennem varlığına, ilahî mahkemeye duyulan inancın güçlendiği gözlenmektedir. Diğer yandan, ölüm sonrası hayata, cennet ve cehennem varlığına, ilahî mahkemeye duyulan inanç, ileri yaşlardaki insanlarda belirgin bir oranda artış göstermektedir. Dinin etkisi, yaşlıların çevreleriyle daha anlamlı ilişkiler kurmasıyla ve yaşam doyumlarının artmasıyla kendini gösterir. Dini düşünce ve davranışlara hayatında yer veren bireyler buldukları sosyal çevreyi de buna göre oluşturarak aktivite ve sosyal destek konusunda yara sağlarlar.²¹

Konuya gelişim dönemleri açısından bakılacak olursa, yaşamın son basamağı olduğu için yaşlılık döneminde, dinî inançlar gittikçe önem kazanır. Bu önem daha çok, yaşlı bireyin varoluş ve ölüm gibi temel soruları anlamlandırma ihtiyacından kaynaklanır. Buna ilaveten, bu dönemde yaşlıların dinî müesseselere devamında, özel dinî uygulamalara yönelmede artışın kaydedildiğini savunan uzmanlar vardır.²² Dini inanç ve dini yaşam yaşlılıkta ortaya çıkan bazı problemlerin çözülmesinde de olumlu etki yaparak kendini gösterir. Örneğin bu dönem sorunlardan olan yalnızlık, anlam arayışı, sevgi ve ilgi beklentileri, eş kaybı, değişen roller gibi birçok sıkıntılı durumlarda, din eğitimi ve ibadetler yoluyla sosyal yahut manevi hizmetler yaşlıya duygusal destek sağlar. Krause bir araştırmasında insanlara verilecek manevi desteğin insanlar üzerinde pozitif desteğinin çok önemli bir çeşit sosyal destek olduğunu kaydetmiş, sosyal hayat içerisindeki bu tür manevi davranışların bireylerin huzur ve mutluluk hissetmesinde etkin rol oynadığını ifade eder. Dolayısıyla dini inançlar hayatta karşılan bunalımlar, üzüntüler, kaygılar, iç çatışmaları gibi zor anlarda devreye girmekte birey onu nasıl algılamış ise gerek gençlik çağında gerekse yetişkinliğinde o şekilde günlük hayatına yansımakta ve hayattaki zorlukları aşması için yol göstermektedir.²³

21 Aktif Yaşlanma Teorisi için Bkz., Bond, John and Briggs, Roger, "The Study of Ageing", *Ageing in Society: An Introduction to Social Gerontology*, London: Sage Publications, 1996, s. 33, Çifçili, S. Serap, "Aktif Yaşlanma: Fiziksel Boyut", *Turkish Family Physician Dergisi*, 3 (1), s. 8,9.

22 Hasyılmaz, Hüseyin, *Huzurevlerinde Yaşayan Yaşlılarda Dinî Hayat (Antalya Örneği)*, (Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2007, s. 47; Ayrıca Bkz. Philip A. Broyles ve Cynthia K. Drenovsky, "Religious Attendance and the Subjective Health of the Elderly", *Review of Religious Research*, 34 (2), 1992, s. 152-154.

23 James, W Jones, "Religion, Health, and the Psychology of Religion: How the Research on Religion and Health Helps Us Understand Religion", *Journal of Religion and Health*, 43 (4), Winter, 2004, s. 325.

Yaşlılık bir anlamda hastalıklarla mücadele dönemi olarak değerlendirilebilir. Ayrıca sosyal, bilişsel ve psikososyal olmak üzere çeşitli işlevlerde, kapasite ve olanaklarda gerilemenin ilerlemeden daha ağır bastığı, bir dönem olarak tanımlanmaktadır.²⁴ Hastalığın niteliği ne olursa olsun yaşlı bireyi ruhsal olarak da olumsuz etkilemektedir. Batı dünyasında yapılan bazı deneysel çalışmalarda araştırmacılar, hasta insanların kendini iyi hissetme, hastalığı yenme, psikolojik destek sağlama amacıyla dini inanca daha çok önem verdiğini göstermiştir. Aynı çalışmada akıl ruh sağlıklarını korumalarına yardımcı olan dini başa çıkmanın bütün enstrümanlarının, bireyin hayatında yaşam gücünü artıran ona sosyal destek sağlayan nitelikte olduğu söylenmektedir.²⁵

Ülkemizde yapılan çeşitli çalışmalar da, dindarlık seviyesi yüksek olan kişilerin daha az depresyona girdikleri, depresyonu olan kişilerin de daha çabuk iyileştikleri, daha az kaygılandıkları, psikolojik açıdan daha iyi durumda ve iyimser oldukları, hayatta daha fazla anlam ve amaç buldukları, intihara kalkışma oranlarının düşüklüğü gözlenmiştir.²⁶

Bu konuda yapılan bir başka çalışmada ise dini inancın yaşlı insanların yaşamlarına ne tür katkısının olduğu araştırılmış, alınan sonuçlara göre; yaşlıların toplum içinde kişisel uyumu dini yaşamı seçenlerde daha yüksek çıkmıştır. Yaşlıların belirttiğine göre, dini inanç ölüm korkularını hafifletmiş, onlara dostluk ve arkadaş imkânı sağlamış, büyük kayıp ve acıları yenmeye yardım etmiş, engellemeler ve krizler sırasında bir destek sağlamış, birçok ruhsal ihtiyaç anlarında onların yardımına koşmuştur.²⁷

Yaşlılarda gözlenen başka bir husus ise onların geçmiş yaşamlarını onarma çabasında olmalarıdır. Bu sebeple geçmişteki yanlışlarının ve günahlarının yarattığı suçluluk ve günahkârlık duyguları içerisinde bağışlatıcı davranışlar

24 Aiken RL., *Aging. An Introduction to Gerontology*, USA Sage Publications, 1995, s. 2.

25 Kenneth I. Pargament and at all, Religious Coping Methods as Predictors of Psychological, Physical and Spiritual Outcomes among Medically Elderly Patients, *Journal of Health Psychology*, Vol 9(6) 2004, London, s. 714-715, 728.

26 Karaca, Faruk, "Dindarlığın Fonksiyonelliği Üzerine", *Dini Araştırmalar Dergisi*, 16(6), 2003, s.78-81; Koç, Mustafa, 2005, "Ruh Sağlığı İle Dinî Başa Çıkma Metodu Olarak Dua ve İbadet Fenomeni Arasındaki İlişki Üzerine Psikolojik Bir Yaklaşım", *EKEV Akademi Dergisi*, s. 24, 29; Batman, Elif, *Yaşamın Zorluklarıyla Başa Çıkma Kader İnancının Rolü*, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yüksek Lisans Tezi), Adana, 2008, s. 39-40; Emmons, Robert A., "Kişilik Psikolojisinde Dinin Önemi Üzerine Bir Giriş", Emmons, Robert A. (Çev. Mustafa Koç), *Tabula Rasa*, 2005, 5 (14), 2005, s. 155; Hökeleli, Hayati, "Gençlik ve Din", *Gençlik Din ve Değerler Psikolojisi*, (Editör: Hayati Hökeleli), Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2002, s. 22; Köylü, Mustafa, "Ruh Sağlığı ve Din: Batı Toplumunu Açısından Bir Değerlendirme", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, , 2007, s. 80-86.

27 Dam, Hasan, *Yetişkinlerin Din Eğitimi*, (Doktora Tezi), On Dokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 2002, s. 51.

sergileyebilirler. Onların bu ruh hallerinde en çok başvurdukları dini pratikler dua ve ibadetlerdir.²⁸ Söz konusu dönemdeki dua ve ibadet gibi dinî uygulamaların sıklık ve sürekliliğindeki artış bu yönden de açıklanabilir. Bununla birlikte yaşlılık dönemindeki bireylerin daha dindarlaşıp, genel anlamda dine yöneldiklerini ileri sürmek tam olarak doğru değildir. Bu konuda yapılan ampirik çalışmalardan elde edilen sonuçlar çelişkilidir. Esasen bu dönemde, dinî duygu ve tecrübelerde kendiliğinden bir artış söz konusu değildir. Bu nedenle yaşlıların çoğunun, daha önce sahip oldukları dinî duygu, inanç ve tutumlarını sürdürdükleri söylenebilir. Yaşlıların dine özel önem vermelerinin asıl sebebi psikolojik ve sosyal ihtiyaçlarını karşılama amaçlarıdır denebilir.²⁹ Zira dini inanç ve etkinlikler, stres olaylarında ve kayıplar konusunda bir tampon görevi yapmaktadır. Bu açıdan hayatın son döneminde kontrol, özerklik ve pek çok kayıplarla karşılaşmış olan yaşlılar için dini inanç ve etkinlikler, onların yaşamında olumlu katkılar sağlayarak kişinin hem kendi içinde iyi olma hali, hem de dış çevreye karşı faydalı olmasını sağlar.³⁰

Pargament özellikle yaşlıların dine daha düşkün insanlar olduğunu belirtir ve insanların içselleştirdiği, iç güdümlü bir şekilde yönlendirdiği ve hayatta daha büyük bir anlam olduğuna dair inançlarının, yaratıcı ile güvenli bir ilişki ve başkalarıyla manevî bir beraberlik duygusu üzerine kurulmuş olan bir din anlayışının sağlık ve mutluluğu sağlayan olumlu etkilere sahip olduğunu söyler.³¹

Kısacası son yetişkinlik adını verdiğimiz yaşlılık dönemi de diğer yetişkinlik dönemleri gibi dini duygu, anlayış ve tutum yönüyle bazı farklılıklar göstermektedir. Aynı zamanda ibadetlerinde en olgun haline ulaştıkları, aktif bir şekilde manevî gelişimlerini yükseltme çabası içinde oldukları, geleneksel din anlayışının ağırlık kazanarak, birçoğunun kendilerini dindar şahıslar olarak gördükleri söylenebilir.³² Bireyin ruh sağlığını, kimlik duygusunu da koruyan bu durum, onların özellikle hayata bağlılığını ve hayat neşesini artırıcı rol oynamaktadır.³³

28 Hökeleki, *age*, s. 287.

29 Koç, Mustafa, "Din Psikolojisi Açısından Yaşlılık Döneminde Dinî Yaşam", *EKEV Akademi Dergisi*, 2 (2), Ankara, 2000, s. 97 vd.; Acar, Nilüfer V. vd., "Bireylerin Dindarlık Düzeylerinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi", *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, sayı: 12, yıl. 1996, s. 55; Glass, J. Conrad, "Religion and Aging and the Role of Education", *Introduction to Educational Gerontology*, Third edition, ed. Ronald H. Sherron and Barry Lumsden, Newyork, 1990' dan nakleden: Köylü, Mustafa, *Yetişkin Din Eğitiminin Teorik Temelleri*, Etüt Yayınları, Samsun, 2000, s. 142.

30 Kalem, Mehmet Ruhi, *age*, s. 108.

31 Kenneth I. Pargament, "Acı ve Tatlı: Dindarlığın Bedelleri...", s. 303-304.

32 Ünal, Ali, *Yetişkinlerde Din Olgusu ve Kur'an Kurslarında Öğretim (Ankara İli Örneğinde Bir Alan Araştırması)*, (Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2008, s. 44.

33 Broyles ve Drenovsky, *agm*, s. 154.

Psikososyal alanda yapılan bilimsel çalışmalar dini yaşamın ruh sağlığına olumlu katkısından bahsederler. Dini düşünce ve pratikler bu anlamda yaşlı bireylerin sosyal uyumunu sağladığı gibi kendini iyi hissetmelerine, zihinsel ve fiziksel sağlıklarını korumaya, uzun bir yaşam sürmeye, psikolojik olarak güçlü olmalarına ve sosyal uyum sahibi olmalarına katkı sağlayarak nitelikli bir yaşam geçirmelerine yardımcı olur.³⁴ Ayrıca bazı araştırmalar manevi yaşama önem veren yaşlılarda yüksek öz saygının yanı sıra düşük alkol tüketimine, ilaveten depresyon olaylarının az rastlanmasına, çevresinde daha fazla sosyal destek görmesine pozitif katkısı olduğunu kaydetmişlerdir.³⁵

Yaşlı insanların dini veya din dışı problemlerin üstesinden gelmede bilinçli olarak dini inancın gücünden yararlanmaları onlara yönelik dini danışmanlık konusunu gündeme getirir. Çünkü dini danışmanlığın kullanım amaçlarında din dışı problemlerde de dinin destek kaynağı olarak kullanılmasında şeklinde ortaya çıkar. Modern dini danışmanlık literatüründe problemlerin dini ve din dışı olması şeklinde bir ayırım yapılmaz ancak, din dışı problem dediğimizde hastalık, yaşlılık, hapis ve ölüm durumlarında ortaya çıkan ruhsal problemlere destek kaynağı olarak dinin kullanılmasını anlaşılmaktadır. Bu problemlerin yoğun olarak ortaya çıktığı yerler ise hastaneler, yaşlılar için kurulmuş bakımevleri, ceza ve tutukevleridir. Böylesi durumlarda yaşayanların özel konumları ve özel problemleri vardır. Bu problemlerin aşılmasında din eğitimi ile birlikte dini danışmanlık da etkin bir rol oynar.³⁶

Dikkat edilirse yaşlılık döneminde dini duygulardan yararlanmakta asıl amaç aslında bu sayede onların yaşama bağlanması, çevreyle uyumunun sağlanması ve yaşam kalitelerinin artırılmasıdır. Ayrıca yaşlıda çalışma isteğinin geliştirilmesi için çalışma yeteneği veya insanlarla daha iyi iletişim kurabilmesine yardımcı olmak için sosyal dini becerilerin kazandırılması onların hayatlarına anlam katacak faaliyetlerdir.³⁷ Bu bağlamda camiler, Kuran Kursları, dini faaliyet gösteren sivil toplum kuruluşları önemli gün ve gecelerde düzenlenen çeşitli konferans ve paneller vb. din eğitimi mekânları sosyal rehabilitasyonun araçları haline getirilebilir.

İnanma ve bağlanma isteği yaşlı insan için de hayatî bir işleve sahiptir. Çünkü imanın en önemli işlevlerinden birisi insanı ruhî belirsizlikten uzak tutmasıdır. Sağlam dinî inanca sahip olanlar, inançsızlara karşılık çok belirgin

34 Marks, Loren, "Religion and Bio-Psycho-Social Health: A Review and Conceptual Model", *Journal of Religion and Health*, 44 (2), Summer, 2005, s. 183.

35 Meisenhelder, Janice B. ve Chandler, Emily N., "Spirituality and Health Outcomes In The Elderly", *Journal of Religion And Health*, 41(3), Fall 2002, s. 244, 250.

36 Altaş, Nurullah, *Dini Danışmanlığın Teorik Temelleri*, s. 349.

37 Karan, M. Akif, "Biyolojik, Psikolojik ve Sosyal Açıdan Yaşlanma", *Yaşlılık Dönemi ve Problemleri*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2007, s. 29.

sağlık avantajlarına sahiptirler. Bunalıma yakalanma riskleri daha azdır. Bu noktada inanç koruyucu bir fonksiyon icra eder. İnsanın benliğini derinden kuşatan, ona gerçek huzuru veren dinî inancın, stresle, depresyonla kolayca başa çıkmada müspet etkisi vardır. Birey dinî inancı sayesinde stres ve depresyondan kendini koruyabilme imkânına sahip olabilir.³⁸

Yapılan çalışmalarda yaşlı insanların dini faaliyetlere katılımının onları yalnızlık, işe yaramama düşüncesi vb. birçok duruma karşı dirençli hale getirdiğini ortaya koymuştur. Ayrıca dini sosyal faaliyetlere katılanların aile rollerinde ve olumlu sosyal kişilik tiplerinin oluşmasına (iyi eş, iyi büyükanne iyi büyükbaba vs.) ve aile ilişkilerinin kalitesinin artmasına sebep olur. Düzenli dini katılım sosyal bağları destekleyici ilişkilerin geliştirilmesini de teşvik eder. Bu teşvik ise dolaylı olarak oluşturacağı sosyal bütünleşme ve sosyal destek mekanizmaları ile yalnızlık vb. sıkıntılı durumlara karşı bireyi koruyabilir.³⁹

Türkiye’de huzurevlerinde yapılan bir başka çalışma sonucuna göre de dinsel pratiklerini yerine getiren yaşlıların uyum düzeyleri yüksek çıkmıştır. Ayrıca yaşlılar ibadet etmenin morallerini yükselttiğini ve onlara huzur verdiğini ifade etmişlerdir.⁴⁰

Özetle psikolojik ve sosyolojik araştırmalar dinî inancın hayatın ileri yetişkinlik dönemlerinde kuvvetli bir güç olabileceği gerçeğini ortaya koymaktadır. Çünkü din, yaşlılık döneminde birey için, önceki hayatına oranla daha anlamlı hale gelmektedir. Yaşlıların büyük bir kısmı manevi sosyal hizmetler adını vereceğimiz dinî inanç ve pratiklere, manevi içerikli hizmetlere karşı büyük bir ilgi duymaktadırlar. Bununla birlikte yaşlıların içselleştirme ve uygulama yönüyle dinî inancının farklı boyutları olduğu söylenebilir.⁴¹ Din hizmetleri konusunda tüm yaş gruplarının göz önüne alınarak, ileri yaş gruplarının da ihmal edilmediği, geniş bir hizmet ağı oluşturma gereği hem kurumsal hem de sivil toplum kuruluşları açısından önemle üzerinde durulması gereken bir konu olmaktadır.

3. Yaşlılara Yönelik Din Eğitim Faaliyetleri

İnsanlar dünyaya geldiği andan itibaren ölüncüye kadar sürekli olarak bir şeyler öğrenirler. Öğrendiklerimizin çoğu ise günlük hayata dair bilgilerdir.

38 Bahadır, Abdülkerim, *İnsanın Anlam Arayışı ve Din*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2002, s. 157.

39 Sunshine Rote, MS vd., “Religious Attendance and Loneliness in Later Life”, *The Gerontologist*, 53(1), Oxford University Press, USA, s. 1-3.

40 Koca, Halide, *Ülkemiz Koşullarında Yaşlılık ve Yaşlıların Sosyal Uyumu*, (Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1994, s. 71-77.

41 John, Elias L., *The Foundations and Practice of Adult Religious Education*, Florida, 1982, s. 89’den aktaran M. Akif Kılavuz, *Yaşlanma Dönemi Din Eğitimi*, Arasta Yayınları, Bursa 2003, s. 14.

Yaşayarak ve çevremizdeki insanlardan öğrendiklerimizin yanı sıra bilinçli olarak aldığımız eğitimler de hayatımızın ayrılmaz bir parçasıdır. Öğrenme faaliyetlerinin sadece çocuk ve gençlere yönelik değil, aynı zamanda yetişkin ve ileri yetişkin adını verdiğimiz yaşlılara da yönelik olması çağdaş dünyanın geldiği noktadır. Çünkü yaşam boyu öğrenme felsefesi gereğince bireylerin eğitim ihtiyacı sadece çocukluk dönemi ile sınırlı kalmayıp, bütün hayatını kapsamaktadır. Yaşam boyu öğrenme felsefesince yürütülen eğitim hizmetleri, okul yaşı sınırları dışına yayılması gerekir. Bu nedenle yaşantımızda eğitim hiç bir zaman sona ermeyen bir süreç olarak yerini alacaktır. Geleneksel noktada toplum 'kendini geliştiren' ve 'yaşam boyu öğrenme' becerisine sahip bireylere ihtiyaç duymaktadır.

İleri yetişkin olarak adlandırdığımız yaşlılar için din eğitiminin ne anlama geldiği de bir başka üzerinde durulan husustur. Zira yetişkin din eğitiminin ne olduğu konusunda çeşitli yorumlar bulunmakla beraber günümüz din eğitimi araştırmacılarından Tosun bu konuda şunları söyler: "Yetişkin din eğitimi; yetişkinlere ve okul dışındakilere, örgün eğitim dışında ya da yanında din eğitimi ihtiyacında ya da isteğinde olanlara, resmi ya da özel kurum ve kuruluşlarca, yetişkinlerin dinî bilgilerini artırmak, dinî anlayışlarını geliştirecek hayatın dinî boyutunu yorumlamalarına yardımcı olmak amacıyla verilen planlı, amaçlı din eğitimidir."⁴² Görüldüğü gibi yetişkin ve yaşlı bireylerin ihtiyaç duydukları dini bilgi ve pratiklerin her yaşta öğrenebilmelerine olanak sağlamak için herkese düşen görevler vardır. Bugün Türkiye'de din eğitim-öğretimi, örgün ve yaygın eğitim kurumları tarafından verilmektedir. Yaygın din öğretiminde ilk akla gelen kurum ise Diyanet İşleri Başkanlığıdır.

Konuyu din eğitimi açısından ele almadan önce, yaşlılık döneminde bireylerin öğrenmeye karşı tutumlarının da nasıl olduğunun bilinmesi gerekmektedir. Zira her yaş dönemi gibi bu dönemin hassasiyetlerinin bilinmesi eğitim faaliyet ve organizasyonlarının başarısını doğrudan etkiler. Yaşlı bireyler de diğer yetişkinlik dönemindekiler gibi yaşamlarında karşılaşabilecekleri bireysel sosyal yahut mesleki sorunlarına çare olabilecek, kendilerini mutlu edecek konularda öğrenme etkinliklerine katılmaya motive olmaktadır. Bu konudaki çalışmalar bize göstermektedir ki yetişkinlerin asıl ilgilerini çeken, tecrübeye dayalı, hemen günlük hayatta kullanabilecekleri, heyecan verici şeylerde öğrenme arzuları canlanır ve çok daha istekli durumda olurlar.

Yaşlı insanların öğrenmeye karşı amaç ve tutumları birçok açıdan farklılaşabilmektedir. Aynı şekilde yetişkinlerin öğrenme şekilleri fiziksel ve zihin-

⁴² Tosun, Cemal, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, Pegem Akademi Yayınları, Ankara, 2010, s. 194.

sel olgunlaşma düzeyine göre farklılık göstermektedir. Bu farklılık göz önüne alındığında şu şekilde sınıflandırma yapılabilir⁴³:

a. Amaç Yönelimli Yaklaşım: Bu gruptakiler eğitim ve öğrenme faaliyetlerine önceden net olarak belirlenmiş amaçlarını gerçekleştirmek için katılırlar. Amaç yönelimli olan bireyler, her dönemde bir ihtiyacın anlaşılması ya da bir ilginin ortaya çıkmasıyla öğrenmeye yönelirler. Örneğin hayatı boyunca yoğun işlerinden Kuran öğrenmeye fırsat bulamamış bazı bireyler, bunu emekli olur olmaz telafi etmeye çalışırlar. İleri yetişkinin bu öğrenme arzusu bu grup yönelimler içinde sayılabilir.

b. Etkinlik Yönelimli Yaklaşım: Bu gruptakiler yapılan eğitim etkinliklerinin içeriğinden çok daha başka nedenlerle bu ortamları kendileri açısından eğlenceli bulur ve bu etkinliklere bu sebeple katılırlar. Etkinlik yönelimli yetişkinlerin peşinde oldukları şey geniş çevre oluşturup, toplumsal ilişkiler kurmaktır. Enstrüman çalmayı öğrenme, el işleri vs. gibi hobi çalışmalarını da bu grupta yer alır.

c. Öğrenme Yönelimli Yaklaşım: Öğrenme yönelimli yetişkinler aslında yaşları ne olursa olsun içlerindeki öğrenme ve bilgi aşkını tatmin etme amaçındadırlar. Öğrenme artık onlar için hayatlarını anlamlı kılan bir unsur olmuştur. Bu gruptaki yetişkinler için bir eğitim ve öğrenme etkinliğine katılma nedeni; güçlü öğrenme ve bilme isteği, eğitimsel hazırlık, bilişsel ve zihinsel bir etkinlikte bulunma arzusudur.

Din eğitimi ile inanç ve ibadetlerini öğrenip geliştiren ileri yetişkinlerin hayata uyum sağlama, saygı görme, mutlu olma, topluma faydası olan bireyler haline gelme, sosyal ilişkilerini olumlu yönde geliştirme gibi fiziksel ve zihinsel açıdan sağlıklı bir hayat sürmelerine yardımcı olur.⁴⁴ Fiziksel ve ruhsal özelliklerinden dolayı sosyal ilişkiler kurma zorluğu çeken yaşlılar, emeklilik sonrası işyerleri ve çeşitli dernekler gibi yerlerde arkadaşlarıyla zaman geçirmeyi isteseler de sağlık problemleri buna çoğu zaman engel olmaktadır. Bu nedenle hemen her mahallede bulunabilen cami ve Kur'an kursları yaşlılık dönemindeki bireylere dini eğitim desteği verme konusunda oldukça uygun mekânlardır.

Yaşlılarda zihinsel kabiliyetlerin azalmaya başladığı şeklindeki kanının, yapılan araştırmalar sonucu doğru olmadığı ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla öğrenme gibi zihinsel aktiviteler devam etmekte fakat öğrenmenin hızında düşüşler yaşanmaktadır.⁴⁵ Çünkü yaşlılar gençlere oranla daha yavaş düşünürler ve bazı problemleri çözerken daha düşük performans gösterirler. Ancak tüm

43 Duman, Ahmet, *Yetişkin Eğitimi*, Ütopya Yayınları, Ankara, 2000, s. 103-106.

44 Kılavuz, *age*, s. 22, 23.

45 Onur, *Gelişim Psikolojisi*, s. 307-310.

bunlara rağmen yaşlılığın öğrenme yeteneğini azalttığına dair bir bulgu bulunmamaktadır.

Toplumdaki yaşlılara karşı olumsuz tutumlar nedeniyle, onlara eğitim ve öğretim kurumlarının kapılarının açılması ise oldukça gecikmiştir. Yakın zamana kadar yaşlılık, düşüş, bozulmuş ve ölümlü eş anlamlı sayılıyordu. Şimdi artık yaşlı kişilerin de eğitimden yararlanabileceği kabul edilmektedir. Bu döneme yönelik birçok eğitim etkinliklerine orta ve ileri yaşlılık grubundaki kişiler katılmaktadır. Bu etkinliklere katılımdaki amaç ise; iyi bir iş, daha fazla para kazanmak, daha kültürlü bir kişi olmak ve ilginç şeyler öğrenmek olabilmektedir.⁴⁶ Özellikle medya, sivil toplum örgütleri ve Diyanet İşleri Başkanlığının çalışma alanlarının düzenlenmesinde yaşlılara yönelik hizmetlere daha fazla yer vermesi durumunda, verilen din eğitimi bir çeşit sosyal terapi aracı olarak değerlendirilebilir. Birçok yaşlının günlerini televizyon izleyerek geçirdiğini hesaba katarsak medyaya da büyük sorumluluk düştüğünü söyleyebiliriz.

Ülkemizde özellikle Diyanet İşleri Başkanlığının yürütmüş olduğu yetişkin ve ileri yetişkin eğitim etkinlikleri cami ve Kur'an kursu merkezli olarak, Kur'an'ı Kerim ve ilmihal öğretimi üzerinde yoğunlaşmıştır.⁴⁷ Diyanet teşkilatı dışında ise; özel eğitim kuruluşları, sivil toplum kuruluşları bu yöndeki talepleri karşılamaktadırlar.

Yaşlılara yönelik din eğitiminin, genel din eğitiminin ayrılmaz bir parçası olduğunu hatırlatarak şu iki önemli hususa işaret etmek gerekmektedir: Yaşlıların öğrenmesinde, iki husus çok önemlidir: Birincisi; onlar hayatın içinde, hayatla boğuşan insanlardır. Dolayısıyla, kendi hayatlarındaki sorunlarla ilgili öğrenmelere önem ve öncelik verirler. İkincisi; yaşlının hayatını anlamlandırma kullanabileceği, hayatın üstesinden gelmede kendisine yardımcı olacak içerikteki konular ona daha yakındır. Dinin itikadî açıdan bilinmesi şart olan bilgiler dahi, yaşlının yaşadığı hayatı daha iyi kavramasına yardımcı olamıyorsa yeterince ilgi görmez. İşte bu noktada din görevlisine düşen, ya konuyu ve metodunu cemaatinin ihtiyaç duyduğu, hayatı anlamada yardım sağlayacak türde seçmeleri; ya da seçtikleri konuyu, cemaatin hayatıyla ilişkilendirerek yardım alınabilecek hâle getirmeleridir.⁴⁸ Çünkü yetişkin birey, sorumluluk alabilen, kimlik duygusu oluşmuş, kendi yaşantıları ve deneyimleri olan, öz sorumluluk duygusu gelişmiş birey olarak ihtiyaç duydukları din eğitimlerinde de şuurludurlar.

46 Onur, Gelişim Psikolojisi, s. 272.

47 Koç, Ahmet, *Kuran Kurslarında Eğitim ve Verimlilik*, İlahiyat Yayınları, Ankara 2005, s. 20-26.

48 Tosun, Cemal, "Yetişkin Din Eğitiminin Önemli Merkezi Cami", http://www.diyamet.gov.tr/turkish/DIYANET/avrupa/2003_avrupa/nisan/Metinler/y10.htm, (Erişim: 13.12.2009).

Yaşlı bireylere yönelik din eğitimi faaliyetlerinde onların geriye kalan ömürlerinin az olması asla dezavantaj olarak görülmesi yanlış bir algıdır. Çünkü bu eğitimle onlar dini inançlarında derinleşip kişiliklerini zenginleştirme fırsatını bulabilirler. Zira Allah'ın dinine olan çağrı herkes için kutsal bir çağrı niteliğindedir ve yaşlılar da bu çağrının muhatapları arasındadır.⁴⁹ Yaşlı bireylerin ilgi ve ihtiyaçlarının hangi düzeyde olduğu bilinirse, ne tür eğitim faaliyeti yapılacağı konusunda emin adımlar atmak mümkündür. Din eğitimcileri, yaşlılara kısa dönemde en çabuk öğrenebilecekleri ve günlük hayatta uygulayabilecekleri pratik dini bilgilerin eğitimine önem vermek zorundadırlar. Zira pratiğe yönelik bilgilerin öğretilmesi yaşlılar tarafından daha büyük ilgi görür.⁵⁰ Bununla beraber, onlardan gelen sorular, beklentiler çerçevesinde din eğitimine olan ihtiyaç düzeyleri tespit edilmeli, bu yönde konu merkezli eğitime ağırlık verilmelidir. Bireyin hayatında dinin bir hayat tarzı olarak benimsenmesine ve içselleştirilmesine rehberlik etmek oldukça önemli bir husustur.

Kur'ân-ı Kerim'de yaşlılık dönemiyle ilgili pek çok ayet bulmak mümkündür. Bunlar arasında doğrudan yaşlılık dönemiyle ilgili ayetler olduğu gibi, anne-babanın yaşlılığı/bakımı ve bazı peygamberlerin yaşlılık dönemleriyle ilgili ayetlerden bahsetmek de mümkündür. Kur'ân'da yaşlılık döneminin biyolojik ve psikolojik yönden ortaya çıkardığı değişiklikleri, kişilik yapısında meydana gelen farklılaşmayı anlatan metinler yer almaktadır. Bu metinler, insanı, ihtiyarlık çağının özellikleri hakkında bilgilendirmekten çok, metafizik amaçlar doğrultusunda yönlendirmeyi, ihtiyarlık çağını yaşayan insanlar için kişilik yapılarına, beklentilerine uygun ortamı hazırlamayı amaç edinir.⁵¹ Kur'an yaşlıların kendilerini fazlalık, işe yaramaz, istenmeyen, sevilmeyen biri olarak hissetmelerine yol açacak her türlü tutum ve davranıştan uzak durulmasını önerir.⁵²

Kur'ân, yaşlılığı hayatın en zor, en güç dönemi (erzeli'l-umur) olarak adlandırır ve ölüm gibi insan hayatının normal bir parçası olarak görür. Zaman zaman insanların dikkatlerini yaşlanma dönemine çekerek bu döneme özel bir önem atfeder: *“Allah sizi yarattı, sonra vefat ettirecek. Daha önce bilgili iken hiçbir şeyi bilmez hale gelsin diye sizden bazı kimseler ömrün en kötü (güç) çağına kadar yaşatılacak. Şüphesiz ki Allah bilendir, kâdirdir.”*⁵³ *“Allah, sizi güçsüz olarak yaratan, sonra güçsüzlüğün ardından bir güç veren, sonra gücün ardından*

49 Kılavuz, *age*, s. 23.

50 Kılavuz, *age*, s. 87.

51 Sancaklı, Saffet, “Hadislerde Yaşlılık Olgusunun Değerlendirilişi”, s. 54, 55.

52 17İsra, 23, 24.

53 16. Nahl, 70.

*bir güçsüzlük ve yaşlılık verendir. O, dilediğini yaratır. O, hakkıyla bilendir, hakkıyla kudret sahibidir.*⁵⁴

Yetişkin din eğitiminin hedeflerinden bahseden Köylü'nün şu ifadeleri yaşlı yetişkinler için de söz konusudur:

“Uygulanacak yetişkin din eğitiminde, bireyleri başkalarına bağımlılıktan kurtarmak, dini konularda düşünme ve araştırma kabiliyetini geliştirmek esas alınmalıdır. Bunun yanı sıra, Kur'an ve hadis konusunda bilgilendirmek, bencillikten uzaklaştırılarak diğergamlık duygularını geliştirmek ve İslam'ın bir bütün olarak yaşanmasının gerekliliği kavratmak başlıca hedefler arasında yer alır.”⁵⁵

Günümüz yaşlı bireylerinin eğitimi ihtiyaçları dikkate alındığında geleneksel eğitim anlayışından birçok açıdan farklılaştığını görmekteyiz. Zamanla değişen ihtiyaçlar, eğitimde öncelikleri ve yöntemleri de değiştirmektedir. Aşağıdaki tablo bu farkları göstermektedir⁵⁶:

	Genel (Geleneksel) Eğitim	Yetişkin Eğitimi
Konu -muhteva	İçerik merkezli	Problem merkezli
Kullanım	İleride, ileriki yaşam içerisinde	Hemen, şimdi
Güdüleme	Dışarıdan	İçeriden
Katılımcılar	Tecrübesizler	Onların tecrübeleri önemlidir
Öğrenme süreci	Otoriter	Öğrenen merkezli
Öğretici	Her şeyi bilen ve yapan	Yönlendirici

Bu açıklamalardan yola çıkarak yaşlı bireylerin beden ve ruh sağlıklarının elverdiği ölçüde programlanacak din eğitimi faaliyetlerinde dikkat edilmesi gereken hassasiyetleri şu şekilde sıralayabiliriz:

1. İhtiyaç merkezli olmalıdır. Esasen din eğitimi sadece insanların hayatı boyunca ihtiyaçları olan yararlı araç olarak değil, aksine gerçek hayatın amaçlarından biri olarak potansiyellerini en üst düzeye çıkarmalarına hizmet eden bir vasıttır.

54 30 Rum, 54.

55 Köylü, Yetişkin Din Eğitiminin Teorik Temelleri, s. 242.

56 <http://www.efgohenstaufenstr.de/downloads/texte/andragogik.html>’ den aktaran Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, s. 192.

2. Moral ve motivasyonlarını artırıcı olmalıdır. Yaşlılar eş ve akran kaybı, hayat standartlarındaki düşüş, sosyal çevre azlığı, yaklaşan ölüm ve onun kaygısı gibi nedenlerden dolayı, hayatlarının son dönemlerinde olduklarını düşünürler ve kötümser bir hayat bakışına sahiptirler. Bu sebeple bu yaş dönemiye yönelik yürütülen din eğitimi etkinlikleri onların hayata tutunmalarını sağlayarak ve yaşam kalitesini artırıcı nitelikte düzenlenmelidir.

3. Sosyal ilişkilerini güçlendirici nitelikte olmalıdır: Yaşlılar sosyal çevreye önceki dönemlerinden daha fazla ihtiyaç duyduklarından, düzenlenen din eğitimi etkinlikleri onların aynı zamanda sosyal ihtiyaçlarını karşılamalı ve yaşlı bireyin toplumsal adaptasyonunu sağlamalıdır.

4. Çalışmakta olan yaşlılar için eş zamanlı din eğitimi programları düzenlenmelidir: Bu doğrultuda emekli yahut çalışmayan yaşlılara serbest zaman etkinliği şeklindeki din eğitiminin yanı sıra, çalışma hayatına devam edenler için de ayrı gruplar düzenlemek yerinde olacaktır.

5. Yaşamdaki zorluklarla mücadele gücünü artırıcı olmalıdır. Günlük yaşamın ihtiyaçları ile bağlantılı din eğitimi alanlarının geliştirilmesi üzerinde durulması gerekir. Hayata dair olduğu kadar ölüm sonrası kaygılarını da giderici olmalıdır.

6. Merak ve ilgiyi canlı tutacak mahiyette olmalıdır: Genel eğitimde de bir ilke olarak bireyin hayatında anlamı olmayan, çoğu zaman kullanmayacağı türden, ilgisini çekmeyen her türlü faaliyet kısa zamanda unutulmaya yüz tutacaktır.

7. Yaşlının kişisel gelişimine katkı sağlamalıdır. Bireyin psiko-sosyal açıdan geliştirici nitelikte olan din eğitiminin katkısı tartışılmaz. Yaşlılar için dinî inanç psikolojisi göz önünde bulundurularak, psikolojik rehberlik ve danışmanlık hizmetleri daha yaygın hale getirilebilirse, bu durum daha fazla yaşlının, kendi iç benliğiyle ve dış dünya ile barışık yaşamasını sağlayacaktır.⁵⁷

8. Yaşlılarla güven verici bir ilişki kurmak çok önemlidir. Hz peygamberin çevresiyle olan ilişkilerinde olduğu gibi insanlara değer vererek yaklaşmak, selamlaşmak, zaman zaman halini sormak yakınlaşmayı sağlayacaktır.⁵⁸

9. Sağlanan din eğitimi hizmetleri öğrenme-öğretmede ki çeşitliliği ile geleneksel yöntemlerden ayrılmalıdır. Yaşlı bireyin bizzat kendisinin merkezde olduğu, onun ihtiyaçlarının göz önüne alındığı türden eğitim etkinlikleri amaca doğrudan hizmet edecektir. Unutulmaması gereken bir diğer

⁵⁷ Koç, agm, s. 300.

⁵⁸ Hz. Peygamberin yaşlılara karşı örnek davranışları hakkında bkz. Sancaklı, "Hadislerde Yaşlılık Olgusunun Değerlendirilişi", s. 57-62.

önemli ilke de yetişkinlerin öğrenme için daha fazla zamana ihtiyaçları duyduklarıdır. Bu bağlamda yaşlıların eğitiminde karşılaşılan güçlüklerde eğitimciler daha esnek ve toleranslı olmaları gerekmektedir.⁵⁹

10. Diyanet teşkilatı yaşlılara yönelik eğitim ile ilgili kararlar alırken yaşlıların istek ve beklentilerini göz ardı etmemelidir.⁶⁰ Yaşlılara rehberlik ve danışmanlık hizmeti profesyonel bir şekilde sunulmalıdır. Ayrıca dini bilgi ve hizmetlere ulaşma yaşlı için kolaylaştırılmalıdır

11. İbadet eğitimi ağırlıklı bir yaklaşım öncelenmelidir. Hangi gelişim döneminde olursa olsun bireyin dinî hayatının oluşumu, dinî duygu ve düşüncesinin olgunlaşmasıyla mümkündür. Dolayısıyla şekillenen dinî duygu ve düşüncelerin yoğunluğu ne orandaysa, dinî pratiklere yansımaları da o orandadır. Bunu yanı sıra dinî duygu ve düşüncelerin yoğunluğu, yaşlı bireylerin yaşadığı problemleri çözmek için takınacağı tavırda etkili bir rol oynar. Bu bağlamda yaşlı birey, şekillendirdiği dinî duygu ve düşüncesini, içselleştirdiği oranda hayatında etkili kılabilir.⁶¹

12. Eğitim ortamları ileri yetişkinlerin beklentilerine uygun, stresten ve gürültüden uzak, fiziki açıdan yeterli rahat ortamlar olmalıdır. Din eğitimi etkinliklerinin meydana geldiği alan, öğretme öğrenme sürecinde bilgi iletilme işleminin meydana geldiği ve yaşlı bireyin konuyla etkileşimde bulunduğu personel, araç, gereç, tesis ve organizasyon öğelerinden oluşan çevrenin her açıdan tatmin edici düzeyde olması gerekmektedir. Fiziksel çevrenin bireylerin davranışlarını oluşturmada ne denli önemli olduğu unutulmamalıdır.

13. Yetişkinlerin çocuklardan farklı olarak “kendi kendilerine öğrenmelerini” sağlamak gerekmektedir. Çünkü yapılan bir araştırmada yetişkin öğrenmelerinin yaklaşık %70’ nin kendi istek ve arayışlarla gerçekleştiği tespit edilmiştir. Diğer öğrenmelerin ise bir öğretici, grup faaliyetleri, iletişim araçlarının kullanılması yahut özel dersler vasıtasıyla gerçekleşmektedir.⁶² Kendi kendine öğrenmeyi tercih eden yetişkinlerin mutlaka dini anlamda da rehberliğe ihtiyacı olacaktır. Bu nedenle onların dış yönlendiriciden çok içsel yönlendiriciye ihtiyaçları olacaktır.⁶³ Kendi kendine öğrenme ihtiyacını gidermek isteyen yaşlıların din eğitimcisinin rehberliğinde özel dersler, grup derslere yönlendirilmesinin yanı sıra desteği, kitap, dergi, CD vb. araç-gereçlerin de

59 Kalem, *age*, s. 91.

60 Kılavuz, *age*, s. 155.

61 Koç, *agm*, s. 289.

62 Tough, Allen, *Adult's Learning Projects*, Toronto; Ontario Institute for Studies, In Education, 1971, s. 1'den aktaran: Köylü, *Yetişkin Din Eğitiminin Teorik Temelleri*, s. 191.

63 Köylü, *Yetişkin Din Eğitiminin Teorik Temelleri*, s. 190, 191.

tedarik edilmesi gerekir. Ayrıca yazılı ve görsel medya bu ihtiyacı görmezden görmemelidirler.

Camilerde din görevlileri ve dini kurumlar yaşlılarla olan iletişimini, onların dini beklentilerini tespit ederek her geçen daha da iyileştirmelidirler. Din eğitimcileri yapageldikleri uygulamaları öylesine değil, aksine yaşlıları da hesaba katarak bilinçli olarak planlamalıdır. Yaşlıların ihtiyaçlarının bilinerek hazırlanan programlar hayatın ve dinin anlamının kavramada etkin rol oynamalıdır. Ayrıca görevlilerce hazırlanan vaaz ve hutbelerle, sohbetlerle yaşlıya saygı ve onların sorunlarına dikkat çekme konusunda toplumu bilgilendirici bir yol izlenmelidir.⁶⁴

Yaşlılara yönelik dini hizmetlerin organizasyonu yapılırken etkinlik ve verimliliği artırabilmek için yaşlıların üç temel ihtiyacı dikkate alınarak, uygulama ve hizmetler sağlanmalıdır. Bunlar:

1. İtikat (İnanç),
2. İbadet (Dinî Uygulamalar),
3. Muamelat (Sosyal ilişkiler)'dir.

Camilerde yetişkinlere yönelik din eğitimi uygulamalarının başında vaazlar gelmektedir. Vaaz, yetişkin din eğitiminin faaliyet ve imkânlarından biridir. Diğer yetişkin din eğitimi uygulamalarına nazaran vaazlar daha geniş boyutta ve daha çok insana hitap etmekte ve dinî açıklamalarda bulunma imkânını taşımaktadır. Vaazlar geniş kitleleri ilgilendirmektedir. Özellikle de Cuma, bayram ve kandil gibi dinsel duyguların kendini iyice hissettirdiği zaman dilimlerinde geniş bir kitleye hitap edilmektedir. Vaaz, yetişkinler din eğitimi faaliyetlerinin temel taşlarından birisidir.⁶⁵

Sahip oldukları yaşam tecrübelerinin gençler için her zaman değerli olduğu bilincinde olarak, yaşlı bireylerin varlığı ile ailelerin daha mutlu ve daha güçlü olacağını unutmamak gerekir. Çünkü onlarda yeni görevler edinebilir, çevresinde insanlara rehberlik yapabilir gözüyle bakmakla onlara değer verdiği gösterilmelidir. Bu nedenle yaşlıların sorunlarının iyi kavranarak asgari düzeye indirilmesi amaçlarımız arasında yer almalıdır.⁶⁶ Kendisini toplum içerisinde işlevsel olarak gören yaşlı birey, toplumsal rolünü sürdürmek için dini öğrenme açısından da istekli duruma gelecek, daha mutlu ve huzurlu olacaktır.

64 Kılavuz, *age*, s. 128-129, 135.

65 Coşkun, İbrahim, *Mesnevi Örneğinde Yetişkinler Din Eğitiminde Kıssa Kullanımı*, (Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2006, s. 22.

66 Tezcan, Mahmut, "Toplumsal Değişme ve Yaşlılık", *Ankara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 15 (12), 1982, s. 176.

Sonuç

Genel olarak yetişkinliğin bir uzantısı olarak hayatın ileriki yıllarında fiziksel ve ruhsal olarak gerilemeyi içeren yaşlılık, din eğitimi açısından da değerlendirilmesi gereken önemli bir evredir. Biyolojik olarak yaşlanan birey, ruhsal yönden de sakıntılar yaşamakta çevreden gelecek ilgi ve sevgiye daha muhtaç hale gelebilmektedir. Bu nedenle yaşlı bireyin hayatında din ve dini konuların eğitiminin doğru yöntem ve muhtevayla yapılması, onları hayatın bu yeni dönemine adaptasyonlarını sağlayacak, huzurlu ve mutlu edecektir.

Yaşlı insanlara yönelik düzenlenen din eğitimi onların ilgisini çekmeli, moral ve hayata bağlılıklarını artırmalı, sosyal çevresiyle olan ilişkilerini güçlendirmelidir. Aynı zamanda ihtiyaçları gözetilerek hazırlanan din eğitimi psikolojik ve sosyal açıdan onlara manevi destek sağlamalıdır.

Yaşlı insanlar, inançlarının sağlıklı ve tutarlı olması oranında dinin sunduğu içsel huzurdan faydalanırlar. Allah'a bağlılıklarının yoğunluğu oranında ruh sağlığını bozacak kaygı ve endişelerden uzak kalmayı uzmanlarından dini rehberlik alarak başarabilirler. Aksi durumlarda bu dönemdeki insanların negatif duygularından kurtulmaları için potansiyel manevi güçlerini harekete geçiremeyip, manevi krizlere maruz kalması da söz konusu olabilir.

Bu dönemde yaşlı bireyler, geriye doğru geçmiş hayatlarına bakarlar ve hayatlarının yaşamaya değer olup olmadığını sorgularlar. İşte bu sorgulama sonunda yaşlı insanlar, yaşamış oldukları hayatın kendi ideallerinden uzak, gerektiği gibi olmadığı kanaatine kapılabilirler. Yaşanacak zamanın az kalması dolayısıyla, değişik hayat biçimlerini tecrübe etmek için artık imkân bulunmadığı ve iş işten geçtiği şeklinde karamsarlık duygularını yaşarlar. İşte bu karamsarlığın giderilip, manevi açıdan iç dünyasının zenginleştirildiği yaşlıların hayatla bağının korunmasında din eğitimcilerine düşecek ciddi sorumluluklar söz konusudur. Fakat her yaş dönemi gibi yaşlılık döneminin de kendine ait biyolojik, psiko-sosyal ve dini gelişim özellikleri olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Bu döneme yönelik eğitimlerin başarılı olabilmesi için bu özelliklerin iyi bilinmesi gerekir.

Yaşlılara yönelik din eğitiminde, gelecekte hem kişisel hem de sosyal yaşamında bireylerin yeni bilgiler kazanmayı ve yeni beceriler edinmeyi sağlayan yetenek ve özellikleri kapsamalıdır. Çağımızda oldukça hızlı gelişen teknoloji ve bilgi, bireylerin hayatları boyunca eğitim almalarını gerekli kılmaktadır. Bu yenilikler toplumsal, kültürel ve siyasal alanlarda çok büyük değişikliklere sebep olmaktadır. Burada önemli olan nokta insanların içinde buldukları toplum ve kendileri için bu hızlı değişime ayak uydurmalarının gerekliliğidir. Geleneksel eğitim modellerinde eğitim, çocukluk ve gençlik dönemlerinde verilmekteydi ve yetişkinlik döneminde meydana gelen öğrenmeler genelde

günlük basit öğrenmelerdir. Bu modeller artık yaşlılık dönemini de kapsadıkça kendini yenilemiş olacaktır.

İleri yetişkinlere yönelik din eğitiminde hedeflerin belirlenerek yol haritası çizilmesi vazgeçilmez öneme sahiptir. Öncelikle Kur'an ve hadis konusunda yeterli bilgiye sahip olan yaşlı bireylerin günlük hayatta sıkça kullanabilecekleri dini/ilmihal bilgileri edinmeleri beraberinde bireyin dini konularda araştırma ve düşünme kabiliyetinin geliştirerek onun hayata tutunmasına, huzurlu bir hayat sürmesine yardımcı olur.

Yaşlı bireylerin manevi açıdan ihtiyaçları zamana ve duruma göre değişebileceğinden din eğitimi hizmeti öğreticilerin nelere ihtiyaç duyduklarını bizzat kendilerine sorarak tespit etmek gerekebilir. Daha sağlıklı ve daha aktif yaşlı bireylerin oluşturulması için yaşlılara yönelik devletin eğitim politikaları ve bunun paralelinde Diyanet İşleri Başkanlığı'nın faaliyetleri yeniden gözden geçirilmelidir. Yaşlıların dini yaşam kalitesinin artırılmasına yönelik Diyanet İşleri Başkanlığında çalışan personelin, özellikle de vaiz ve din görevlilerinin dini rehberlik anlamında kendilerini yetersiz hissettikleri konularda hizmet içi eğitimlerle desteklenmeleri konusu da oldukça önemlidir.

Kaynakça

- A. Broyles, Philip ve K. Drenovsky, Cynthia, "Religious Attendance and the Subjective Health of the Elderly", *Review of Religious Research*, 34 (2), 1992, s.152-160.
- Acar, Nilüfer V. vd., "Bireylerin Dindarlık Düzeylerinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi", *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, sayı. 12, yıl. 1996, s. 45-56.
- Aiken RL., *Aging. An Introduction to Gerontology*, USA Sage Publications, 1995.
- Altaş, Nurullah, *Dini Danışmanlığın Teorik Temelleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 41, Ankara 2000, s. 327-350
- Altuğ, Duygu, *Çocukluktan Yaşlılığa Kendilik Bilinci*, Haberal Eğitim Vakfı Yayınları, Ankara 2004.
- Armaner, Neda, *Psikopatolojide Dini Belirtiler*, Demirbaş Yayınları, Ankara, 1973.
- Bahadır, Abdülkerim, *İnsanın Anlam Arayışı ve Din*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2002.
- Baysan, Nimet Pınar, *Yaşlıların Yaşlılık Algısı ve Sağlıkla İlgili Yaşam Kalitesini Etkileyen Faktörler*, (Uzmanlık Tezi), Celal Bayar Üniversitesi Tıp Fakültesi, Manisa 2008.
- Coşkun, İbrahim, *Mesnevi Örneğinde Yetişkinler Din Eğitiminde Kıssa Kullanımı*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2006.
- Dam, Hasan, *Yetişkinlerin Din Eğitimi*, (Doktora Tezi), On Dokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 2002.
- Duman, Ahmet, *Yetişkin Eğitimi*, Ütopya Yayınları, Ankara, 2000, s. 103-106.
- Er, Dilek *Psikososyal Açısından Yaşlılık*, Fırat Üniversitesi Sağlık Hizmetleri Dergisi, 4(11), Elazığ, 2009, s. 136.

Gençtan, Engin, Çağdaş Yaşam ve Normaldışı Davranışlar, Remzi Kitabevi (7.Baskı), İstanbul 1989.

Güler, Çağatay-Çobanoğlu, Zakir, Yaşlı ve Çevre, Sağlık Bakanlığı Çevre Sağlığı Kaynak Dizisi no:24, Ankara, 1994.

Hall,C. Margaret, "Religion and Aging", Journal Religion and Health, 24 (1), Spring, 1985, s. 70-78.

Hasyılmaz, Hüseyin, Huzurelerinde Yaşayan Yaşlılarda Dini Hayat (Antalya Örneği), (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2007.

Hökelekli, Hayati, Din Psikolojisi, TDV Yayınları, Ankara, 1996.

Kalem, Mehmet Ruhi, Yaşlıların Din Eğitimi ve Öğretimi Açısından Problem ve Beklentileri-Huzurevi Yaşlıları Üzerine Yapılmış Bir Araştırma-, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2006.

Karaca, Faruk, "Dindarlığın Fonksiyonelliği Üzerine", Dini Araştırmalar Dergisi, 16(6), 2003, s. 75-86.

Karan, M. Akif, "Biyolojik, Psikolojik ve Sosyal Açından Yaşlanma", Yaşlılık Dönemi ve Problemleri, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2007.

Kartopu, Saffet, Dini Yaşayıta Hayatı Sorgulama, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana, 2006.

Kılavuz, M. Akif, Yaşlanma Dönemi Din Eğitimi, Arasta Yayınları, Bursa 2003.

Kırdı, Nuray vd., "Türkiye'de Yaşlıların Durumu ve Yaşlanma", Ulusal Eylem Planı, DPT Sosyal Sektörler ve Koordinasyon Genel Müdürlüğü, Ankara 2007.

Koç, Ahmet, Kuran Kurslarında Eğitim ve Verimlilik, İlahiyat Yayınları, Ankara 2005.

Koç, Mustafa, "Din Psikolojisi Açısından Yaşlılık Döneminde Dini Yaşam", EKEV Akademi Dergisi, cilt 2, sayı. 2, Ankara, 2000, s.

----- "Gelişim Psikolojisi Açısından Yaşlılık Döneminde Ruhsal Gelişim", Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, sayı. 12, yıl. 2002, s. 287-304.

----- "Ruh Sağlığı İle Dinî Başa Çıkma Metodu Olarak Dua ve İbadet Fenomeni Arasındaki İlişki Üzerine Psikolojik Bir Yaklaşım", EKEV Akademi Dergisi, 2005, s. 24, 29

Köylü, Mustafa, Yetişkin Din Eğitiminin Teorik Temelleri, Etüt Yayınları, Samsun 2000.

-----"Ruh ve Beden Sağlığı İle Din İlişkisi Üzerine Yapılan Araştırmaların Bir Değerlendirmesi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 28, yıl: 2010, s.(5-36).

Kurt, H. Esra, Diyanet Aylık Derginin Yetişkin Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2008.

Lehr, Ursula, Yaşlanmanın Psikolojisi, (Çev. Neylan Eryar), Bilimsel ve Teknik Yayınlar Çeviri Vakfı, İstanbul 1994.

Marks, Loren, "Religion and Bio-Psycho-Social Health: A Review and Conceptual Model", Journal of Religion and Health, 44(2), Summer, 2005, s. 173-186.

Meisenhelder, Janice B. ve Chandler, Emily N., "Spirituality and Health Outcomes In The Elderly", Journal of Religion And Health, 41(3), Fall 2002, s. 243-252.

Onur, Bekir, Gelişim Psikolojisi, İmge Kitabevi, Ankara 2004.

Öz, Fatma, “Yaşamın Son Evresi: Yaşlılık, Psikososyal Açıdan Gözden Geçirme”, *Kriz Dergisi*, c.10, sayı. 2, yıl. 2002, s. 17-28.

Pargament, Kenneth ve R. Brant, Curtis, “Religion and Coping”, *Handbook of Religion and Mental Health* (Ed: Harold G. Koenig) Academic Press, USA, 1998, s. 119;

Pargament Kenneth ve Park, Crystal L., “In Times of Stress: The Religion-Coping Connection”, (Ed. Bernard Spilka, Daniel N. McIntosh), *The Psychology of Religion: Theoretical Approaches*, USA, 1997, s. 44-45.

Pargament Kenneth and at all, Religious Coping Methods as Predictors of Psychological, Physical and Spiritual Outcomes among Medically Elderly Patients, *Journal of Health Psychology*, Vol 9(6) 2004, London, s. 714-715, 728.

-----“Acı ve Tatlı: Dindarlığın Bedelleri ve Faydaları Üzerine Bir Değerlendirme”, (Çev. Ali Ulvi Mehmedoğlu), *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5 (1), 2005, s. 279-313.

-----“Din Psikolojisi Açısından Başa Çıkmanın Teorik Çatısına Doğru”, (Çev. Ahmet Albayrak), *Tabula Rasa Dergisi*, 3(9), 2003, s. 207-238.

Philip A. Broyles ve Cynthia K. Drenovsky, “Religious Attendance and the Subjective Health of the Elderly”, *Review of Religious Research*, Vol. 34, No. 2, 1992, s. 152-160.

Sancaklı, Saffet “Hadislerde Yaşlılık Olgusunun Değerlendirilişi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt X/1, Haziran 2006, Sivas, s. 49-71.

Sunshine Rote , MS vd. , “Religious Attendance and Loneliness in Later Life”, *The Gerontologist*, 53(1), Oxford University Press, USA, s. 1-12.

Şimşek, Adeviye, Huzurevi Sakinlerinde Dini Yaşayış, *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, (Yüksek Lisans Tezi), Adana, 2006.

Tezcan, Mahmut, “Toplumsal Değişme ve Yaşlılık”, *Ankara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, c. 15, sayı, 12, yıl. 1982, s. 169-177.

Tosun, Cemal, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, Pegem Akademi Yayınları, Ankara, 2010.

Ünal, Ali, *Yetişkinlerde Din Olgusu ve Kur'an Kurslarında Öğretim (Ankara İli Örneğinde Bir Alan Araştırması)*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2008.

W Jones, James, “Religion, Health, and the Psychology of Religion: How the Research on Religion and Health Helps Us Understand Religion”, *Journal of Religion and Health*, 43 (4), Winter, 2004, s. 317-328.

Elektronik Kaynaklar

Tosun, Cemal, “Yetişkin Din Eğitiminin Önemli Merkezi Cami”, <http://www.diyabet.gov.tr/turkish /DIYANET/avrupa/2003avrupa/nisan/Metinler/y10.htm>, (Erişim, 13.12.2009).

TUİK, <http://www.tuik.gov.tr/PreHaberBultenleri.do?id=15844>, (Erişim: 21.04.2013)

Türk Geriatri Derneği, www.hasuder.org/belgeler/yaslilik.pdf (Erişim: 20.05.2008).

EHL-İ BEYT'TE HZ. EBÛ BEKİR, HZ. ÖMER VE HZ. OSMAN SEVGİSİ

İsmail ALTUN (*)

ÖZ

Hz. Peygamber'in vefatından sonra İslâm dünyasında ilk üç halifeye yönelik tutum ve davranışlar ile ilgili olarak farklı yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Bu yaklaşımlar hakkında Sünnî ve Şii dünyalarının değişik kanaatlere sahip olduğu bilinmektedir. Sünnîler Râşit halifelere karşı son derece saygı ve sevgi beslerken, Şiiler olumsuz bir bakış açısı ile ilk üç halife hakkında çeşitli eleştirilerde bulunmaktadır. Ancak Şiilerin imam olarak kabul ettikleri Ehl-i Beyt'in ilk üç halife hakkındaki görüş, düşünce ve değerlendirmeleri merak konusudur. Bu makalede; Ehl-i Beyt ve Ehl-i Beyt neslinin ilk üç halifeye yönelik tutumu ve davranışları ile ilgili bir kısım rivayetler ele alınacak ve bu rivayetler üzerinden bazı tespitlere ve değerlendirmelere yer verilecektir. Böylece Ehl-i Beyt ile bugünkü Şiâ'nın ilk üç halifeye bakışı arasında bir mukayese yapabilmek imkânı sağlanacaktır.

Anahtar Kelimeler: Ehl-i Beyt, Sevgi, Ebû Bekir, Ömer, Osman.

ABSTRACT

The Love of Abu Bakr, Omar and Othman in Ahl al-Bayt

After the death of the prophet Mohammad, different approaches toward the attitudes and conducts of the first three caliphs emerged in the Islamic world. Sunnite and Shiite worlds are known to have diverse convictions about these approaches. While the Sunnites have the utmost respect and love for the Rashid caliphs, the Shiites have various criticisms against and negative views on the first three caliphs. However, what the Ahl al-Bayt, whom the Shiites regard as the imam, thinks of the first three caliphs is still a matter of curiosity. This study deals with Ahl al-Bayt and the stories of Ahl al-Bayt generation on attitudes and conducts toward the first three caliphs and these stories will lead to certain assessments. Thus, a comparison of views between today's Shiites and Ahl al-Bayt on the first three caliphs will be made.

Keywords: Ahl al-bayt, Love, Abu bakr, Omar, Othman

* Yrd. Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü İslam Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi. (e-posta: ismail.altun@atauni.edu.tr)

Giriş

En geniş anlamıyla Hz. Peygamber'in akrabası olan ona inanmış, onun hizmetinde bulunmuş ve onunla birlikte yaşamış kimselere Ehl-i Beyt; bunların nesli olup Hz. Peygamber'in irtihalinden sonra dünyaya gelmiş olan kimselere ise Ehl-i Beyt zürriyeti denmiştir.¹ Ehl-i Beyt kavramı, Hz. Peygamber döneminde gerek Hz. Peygamber'in, gerekse diğer insanların aile ve ev halkı için kullanılan bir tabir iken Hz. Peygamber'in irtihaliyle başlayan süreçte bu kavramın tanımı hakkında ileri sürülen düşünceler ve görüşler farklılık arz etmiştir. Şîa, Ehl-i Beyt konusunda ortaya koyduğu ve kabul ettiği tek bir tanımla Ehl-i Beyt'i Hz. Muhammed, Hz. Ali, Hz. Fatıma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin ile sınırlamış, Hz. Hüseyin soyundan gelen imamları da kendilerine tâbî olunacak yegâne masum -günahattan korunmuş- önderler olarak takdim etmiştir. Ehl-i Sünnet itikadî içerisinde ise söz konusu kavram için farklı tanımlar yapılmıştır. Kimi tanımlar Ehl-i Beyt'i sadece Hz. Peygamber'in ev halkına, yani hanımlarına ve çocuklarına hasrederken bazıları da Hz. Ali ile torunları Hz. Hasan'ı ve Hz. Hüseyin'i de bu çerçeveye dâhil etmişlerdir. Daha başka tanımlamalar da yapılmıştır.²

Kur'an'ı Kerim'in Ehl-i Beyt'ten,³ hadis-i şeriflerin ise Ehl-i Beyt'ten ve Ehl-i Beyt sevgisinden bahsetmesi,⁴ özellikle de Hz. Peygamber'e duyulan sevgi ve saygı, Müslümanların ilgisini Ehl-i Beyt üzerine çekmiş ve onlara yoğun bir sevgi beslenmesine zemin hazırlamıştır. Başta Râşit halifeler olmak üzere⁵ Müslümanların pek çoğu, Ehl-i Beyt'e ayrı bir değer vermiş, onlara muhabbet

- 1 Varol, M. Bahaüddin, "Ehl-i Beyt Sevgisi Nedir? Nasıl Olmalıdır?", *İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Müsikisi Dergisi*, 2003, cilt: I, sayı: 2, s. 127.
- 2 Geniş bilgi için bkz. İhsan İlahî Zahîr, *eş-Şîa ve Ehlül-Beyt*, Lahor, 1999, s. 15 vd.; Fevzi, Faruk Ömer, "Ehl-i Beyt Kavramı Üzerine...", çev. Mehmet Bahaüddin Varol, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1999, sayı: 9, s. 397-404; Duman, M. Zeki, "Kur'an-ı Kerim'de Ehl-i Beyt", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, sayı: 11, s. 50-55; Varol, M. Bahaüddin, a.g.m., s. 109-111; Makrizî, Takiyüddin Ahmed b. Ali b. Ehl-i Beyt'in Fazileti, çeviren: M. Mahfuz Söylemez, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002, cilt: XLIII, sayı: 2, s. 413-447.
- 3 Kur'an'ı Kerim'de, "Ey Ehl-i Beyt! Şüphesiz Allah, sizden kusuru giderip, tertemiz yapmak ister." buyrulmuştur. Ahzab, 33/33.
- 4 Örneğin Hz. Peygamber şöyle buyuruyor: "Sizin en hayırlınız, benden sonra ehlime en hayırlı olanınızdır." Hâkim, Ebû Abdullah en-Nisâbüri, *el-Müstedrek alâs-Sahihayn*, Beyrut, tsz. III, 311. Heytemî, Ahmed b. Hacer, *es-Savâiku'l-Muhrika*, İstanbul, 1984, s. 184. Bir başka hadiste ise şöyle buyrulur: "Sizi nimetleriyle rızıklandırdığından dolayı Allah'ı seviniz. Allah'ı sevdiğinizden dolayı beni, beni sevdiğinizden dolayı da Ehl-i Beyt'im seviniz" Bu hadisin isnadı sahihtir. Hâkim, III, a.g.e., s. 150; Heytemî, a.g.e., s. 185. Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Heytemî, a.g.e., s.184-206.
- 5 Bu konuda bkz. Varol, M. Bahaüddin, a.g.m., s. 122-25.

göstermiş ve hürmette kusur etmemeye çalışmışlardır. Bu sebeple Ehl-i Beyt ve Ehl-i Beyt sevgisini konu edinen çok sayıda bilimsel çalışmalar mevcuttur.⁶ Fakat Ehl-i Beyt’in, sahabeye özellikle de ilk üç halifeye bakışı ve onlardaki Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman algısı ile ilgili müstakil bilimsel çalışmalar yok denecek kadar azdır.⁷ Hâlbuki birbiri ardınca hilafeti üstlenen bu üç büyük sahabe, Kur’an’ın kendilerinden övgüyle bahsettiği, Allah Teâlâ’nın kendilerinden razı olduğu ve kendilerine cenneti vaat ettiği ilk muhacirler içerisinde yer almışlardır.⁸ Ayrıca pek çok hadiste Hz. Peygamber’in övgüsüne mazhar olmuş, cennetle müjdelenmişlerdir.⁹ İslâmiyet’in doğuşunda büyük fedakârlıklar göstermiş, Bedir’de, Uhud’da ve Rıdvan Biati’nde bulunmuşlardır. Büyük fetihler gerçekleştirmek suretiyle İslâmiyet’in doğuşunda olduğu gibi yayılışında da Resûlullah’ın halefleri olarak ümmete öncülük yapmış ve daha sonraki nesiller için örnek ve model olmuşlardır. Dolayısıyla onları sevmek ve onların yolunu takip etmek de Hz. Peygamber’in ifadesiyle Müslümanlara

6 Örneğin bkz. Gülgün Uyar, *Ehl-i Beyt: İslam Tarihinde Ali-Fatıma Evladı*, İstanbul: Gelecek Yayıncılık, 2004; Varol M. Bahaüddin, *Ehl-i Beyt Gerçeği*, Şamil Yayıncılık, İstanbul, 2001; Aynı Mlf., *Hilafet Mücadelesinde Ehli Beyt Nesli*, Yediveren Kitap, Konya 2004; Açıklık, Yusuf, *Hadislerde Ehl-i Beyt*, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta, 1999; Fevzi, Faruk Ömer, “Ehl-i Beyt Kavramı Üzerine...”, çev. Mehmet Bahaüddin Varol, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1999, sayı: 9, s. 397-404; Duman, M. Zeki, “Kur’an-ı Kerim’de Ehl-i Beyt”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, sayı: 11, s. 50-55; Makrizî, Takiyüddin Ahmed b. Ali b. Ehl-i Beyt’in Fazileti, çeviren: M. Mahfuz Söylemez, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002, cilt: XLIII, sayı: 2, s. 413-447; Varol, M. Bahaüddin, “Ehl-i Beyt Sevgisi Nedir? Nasıl Olmalıdır?”, *İSTEM: İslâm San’at, Tarih, Edebiyat ve Müsiki Dergisi*, 2003, cilt: I, sayı: 2, s. 127; Azimli, Mehmet, Ehl-i Beyt’in Kurduğu İlk Devlet: İdrisîler, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, cilt: V, sayı: 1, s. 1-14; Aksoyak, İ. Hakkı, Eşref Paşa’nın Müşterek Şiirlerinde Ehl-i Beyt ve On İki İmam Sevgisi, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 2004, cilt: IX, sayı: 30, s. 363-381; Eğri, Osman, Alevî-Bektâşî Gelecekte Allah, Peygamber ve Ehl-i Beyt Sevgisi, *İslâmî İlimler Dergisi*, 2006, cilt: I, sayı: 1, s. 213-240; Şahin, Hanifi, Ehl-i Beyt Siyaset İlişkisi (İlhanlılar Dönemi), *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler -*, 2009, cilt: XIII, sayı: 41, s. 91-102.

7 Bu konu hakkında yayımlanan bir sempozyum metni için bkz. Ümit, Mehmet, Ehl-i Beyt Merkezli Yaklaşımlarda Sahabe İmajı: Zeydiyye Örneği, Hz. Muhammed ve evrensel mesajı sempozyumu, 20-22 Nisan 2007 [*İslami İlimler Dergisi Yayınları*], 2007, s. 218.

8 Tevbe, 9/100.

9 Buhârî, Muhammed b. İsmâil, *Sahîbü’l-Buhârî*, İstanbul, 1981, Fedâilu’s-Sahâbe, 5, 6, 7, 8, 9; Müslim, Ebü’l-Hüseyn Müslim b. Haccâc, *Sahîhu Müslim*, nşr., Muhammed Fuâd Abdülbâkî, İstanbul, 1981, Fedâilu’s-Sahâbe, 1, 2, 3, 4; Hâkim, a.g.e., III, 68-166; Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş’as es-Sicistânî, *Sünen*, Kahire, 1988, Sünne, 9; İbnü’l-Esîr, İzzüddin Ebu’l-Hasen Ali b. Muhammed, *Üsdü’l-Gâbe fi Ma’rifeti’s-Sahâbe*, thk., Ali Muhammed Muavviz-Adil Ahmed Abdü’l-Mevcut, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut, tsz., III, 579-80; Muhibbuddîn et-Taberî, Ahmed b. Abdillah, *er-Riyâdu’n-Nadira fi Menakibi’l-Aşra*, Beyrut, 1997, I, 46; Heytemî, a.g.e., s. 76, 78;

farz kılınmıştır.¹⁰ Onun için bazı Şiiler hariç İslâm tarihi boyunca başta Ehl-i Beyt olmak üzere bütün Müslümanlar, onlara sevgide ve saygıda kusur etmeye özen göstermişlerdir. Bundan dolayı biz, Hz. Ebû Bekir'i, Hz. Ömer'i ve Hz. Osman'ı sevmenin de Ehl-i Beyt'i sevmek kadar önemli olduğunu ve bu konu hakkında da bilimsel araştırmaların yapılması gerektiğini düşünüyoruz.

Bu mülahazalarla çalışmamızda “Ehl-i Beyt'te Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman Sevgisi” konusu ele alınmış, konu ile ilgili rivayetler incelenerek bir kısım değerlendirmelere yer verilmiş ve Ehl-i Beyt ile bugünkü Şia'nın ilk üç halife hakkındaki görüşleri ve kanaatleri arasında bir mukayese imkânı sağlama hedefi gözetilmiştir. Özellikle Ehl-i Beyt büyükleri olarak Hz. Fatıma ile İsnâaşeriyye'nin önder olarak benimsedikleri on iki imamın¹¹ ilk üç halife bakışı, çalışmanın odak noktasını oluşturmuştur. Ancak Ehl-i Beyt'in ilki olan Hz. Peygamber'in, bu sahabeler hakkındaki methiyeleri ve onlarla olan ilişkileri, başlı başına bir araştırma konusu teşkil edeceğinden bu konudaki hadislerin ve tarihî rivayetlerin çalışmamızda yer almadığını, ayrıca konu hakkında daha ziyade Sünnî kaynakların referans alındığını belirtmemiz gerekir. Bununla birlikte Ya'kûbî, Küleynî, Mes'ûdî, İbn Ebi'l-Hadîd, Murtaza Askeri ve Cafer Sübhani gibi Şii ya da Şii eğilimli müelliflerin eserlerinde yer alan konuyla ilgili bazı rivayetlere de yer yer atıfta bulunulmuştur. Şiilerin ilk üç halife hakkındaki görüş ve kanaatleri hakkında kaleme alınan bazı çalışmalarından da istifade edilmiştir.¹²

Çalışmada öncelikle Ehl-i Beyt imamlarının, ilk üç halife hakkındaki kanaatleri ve düşünceleri ele alınmış, sonra evlilikler yoluyla aralarında gerçekleşen akrabalık ilişkilerine yer verilmiş ve bilahare çocuklarına ilk üç halifenin isimlerini vermeleri ve bunun nedenleri üzerinde durulmuştur.

1. Ehl-i Beyt'te Hz. Ebû Bekir Sevgisi

a. Ehl-i Beyt'in, Hz. Ebû Bekir Hakkındaki Görüşleri ve Düşünceleri

Ehl-i Beytin, Hz. Ebû Bekir ile ilgili sözleri, onun hakkındaki kanaatlerini ve düşüncelerini yansıtmaları bakımından büyük önem arz eder. O halde

10 Nitekim Resûlullah (s), Allah'ın Ebû Bekir'i, Ömer'i, Osman'ı ve Ali'yi sevmeyi Müslümanlara farz kıldığını bildirmiştir. Bkz. Muhibbuddîn et-Taberî, *a.g.e.*, I, 43.

11 Şii fırkalarından İsnâaşeriyye'ye göre on iki imam şunlardır: Ali b. Ebû Tâlib (ö. 40/661), Hasan b. Ali (ö. 49/669), Hüseyin b. Ali (ö. 61/680), Ali Zeynelâbidîn (ö. 94/713), Muhammed el-Bâkır (ö. 114/733), Ca'fer es-Sâdık (ö. 148/ 765), Mûsâ el-Kâzım (ö. 183/799), Ali er-Rızâ (ö. 203/818), Muhammedet-Taki el-Cevâd (ö. 220/835), Ali en-Naki el-Hâdî (ö. 254/868), Hasan b. Ali el-Askerî (ö. 260/ 874), Muhammed el-Mehdî el-Muntazar. Bkz. Fıçlalı, Ethem Nuri, “İsnâaşeriyye” *DİA*, İstanbul, 2001, XXIII, 143.

12 Sözgelimi bkz. İhsan İllâhî Zahîr, *a.g.e.*; Arı, M. Salih, *İmamiye Şiası Kaynaklarına Göre İlk Üç Halife*, Düşün Yayıncılık, İstanbul, 2011.

öncelikle onların, Hz. Ebû Bekir’le ilgili sözlerini ele almak suretiyle konuya girmemiz yerinde olacaktır.

Hz. Ali’ye göre bu ümmetin en faziletlisi, Hz. Ebû Bekir’dir. O şöyle diyor: “Size peygamberinden sonra bu ümmetin en hayırlısını haber vereyim mi? O, Ebû Bekir’dir.”¹³ Hz. Ali, “Sıddık” lakabının Hz. Ebû Bekir’e Allah tarafından verildiğini söylemiştir. Nitekim Ebû Yahya Hâkim b. Sa’d’ın anlattığına göre Hz. Ali şöyle demiştir: “Allah’a yemin olsun ki Ebû Bekir’in Sıddık ismi gökten inzal edildi.”¹⁴ Yine Hz. Ebû Bekir vefat edip kefenlendikten sonra Hz. Ali yanına girmiş ve “Amel defteriyle Allah’a kavuşanlar (Allah Teâlâ’nın sahifesini dürdüğü kimseler) arasında hiç kimse bana şu kefenine sarılan zattan daha sevimli değildi”¹⁵ diyerek ona olan sevgisini dile getirmiştir. Hz. Ali’ye göre Hz. Peygamber’in kendisini en çok sevdiği ve kendisine en fazla güvendiği kişi Hz. Ebû Bekir’dir.¹⁶ Onun nazarında Hz. Ebû Bekir, Resûlullah’ın yakın dostu, sırdaşı ve müsteşarıdır. Sahabenin Allah’tan en çok korkanı, İslâm’a yardım hususunda en cömerdi ve mertebeye en şerefliisidir.¹⁷ Hz. Ali, kendisinin Hz. Ebû Bekir’den üstün olduğunu söyleyenleri uyarmış ve Hz. Ebû Bekir’in, “Müslüman olma ve Müslümanlığını ilan ve izhar etme, hicret etme, Hz. Peygamber’le mağarada bulunma ve imamlık yapma” olmak üzere dört hususta kendisinden öncelikli olduğunu ifade etmiştir.¹⁸

Ehl-i Beyt’in diğer üyeleri ve onların neslinden gelenler de Hz. Ali gibi Hz. Ebû Bekir hakkında müspet düşünmüşler ve ondan sitayişle bahsetmişlerdir. Nitekim Hz. Peygamber’in ve Hz. Ali’nin amcaoğlu Abdullah b. Abbas,

13 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk., Şuayb Arnavûd-Adil Mürşid, Beyrut, 1995-2001, II, 200, 220, 224 (H. No: 833, 871, 878); Hâkim, III, *a.g.e.*, III, 89. İsnadı sahihtir. Benzer ifadeler için bkz. Ebu Dâvud, Sünne, 8 nr. 4629; İhsan İllâhî Zahîr, *a.g.e.*, s. 51, 101.

14 Taberâni, Ebû’l-Kasım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu’cemu’l Kebîr*, thk., Hamdî Abdü’l-Mecid es-Selefi, Kahire, tsz. I, 55. Ravileri sikadır. Hâkim, *a.g.e.*, III, 69. Benzer ifadeler için bkz. Lâlekâî, Ebu’l-Kasım Hibetullah b. el-Hasen b. Mansûr et-Taberî, thk., Ahmed b. Sa’d b. Hemdân el-Ğâmidî, *Şerhu Usûli İtikadî Ehli’s Sünne ve’l-Cemâa*, Riyad, 1995, IV, 1295 (H. No: 4455).

15 İbni Asâkir, Ali b. el-Hasen, *Tarihü Medîneti Dımaşk*, thk. Muhibbüddin Ebi Said-Ömer b. Ğarâme el-Amravî, Daru’l-Fikir, Beyrut, 1996, XXX, 442; Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Tarihü’l-İslâm*, thk. Ömer Abdü’s-Selam Tedmürî, Beyrut, 1990-2000, III, 120. Hz. Ali’nin, bu sözü Hz. Ömer hakkında söylediğine dair bkz. İbn Sa’d, Ebû Abdillah Muhammed, *Kitâbu’l-Tabakâtü’l-Kebîr*, thk. Ali Muhammed Ömer, Kahire, 2001, III, 343; İhsan İllâhî Zahîr, *a.g.e.*, s. 100-101.

16 Lâlekâî, *a.g.e.*, IV, 1296 (H. No: 2457).

17 Muhibbüddin et-Taberî, *a.g.e.*, I, 225. Benzer ifadeler için bkz. Lâlekâî, *a.g.e.*, IV, 1296 (H. No: 2457).

18 Tevbe/40. Muhibbüddin et-Taberî, *a.g.e.*, I, 77-78; Kandehevî, Muhammed Yûsuf, *Hayâtü’s-Sahâbe*, çev., Ali Arslan, Aygül Yayınları, İstanbul, tsz. III, 15-6.

onun için şöyle derdi: 'Allah Ebu Bekir'e rahmet etsin. Vallahi o fakirlere merhamet eder, Kur'an okur, şeriatın hoş karşılamadıklarından men eder, dinini bilir, Allah'tan korkar, haramları yasaklar, iyiliği emreder, gecelerini namazla gündüzlerini oruçla geçirirdi. Takva ve az ile yetinmekte arkadaşlarından üstün, züht ve iffet bakımından onların efendisiydi.'¹⁹

Hz. Ali'nin oğlu Hz. Hasan da, Hz. Ebû Bekir'e ile Hz. Ömer'e son derece saygı duyar, hatta Kur'an ve Sünnet'ten sonra onların yolunun takip edilmesi gerektiği kanaatini taşırdı. Nitekim halifeliği Muaviye b. Ebî Süfyan'a devrederken ileri sürdüğü şartlardan biri de onun insanlar arasında Allah'ın kitabı, Resûlullah'ın sünneti ile amel edip hüküm vermesi ve Râşit halifelerin yolunu takip etmesiydi.²⁰

İsnâşeriyye'nin (İmamiyye Şiâ'sının) dördüncü imam olarak kabul ettikleri Zeyne'l-Abidin Ali ise insanları Hz. Ebû Bekir'i sevmeye, onu dost edinmeye teşvik eder ve onun "Sıddık" diye isimlendirilmesi gerektiğine dikkat çekerdi. Caferi Sadık, babası Muhammed Bakır'dan şunları naklediyor: "Bir adam onun (babamın) babası Zeyne'l-Abidin Ali b. Hüseyin'e (r. anhüm) gelmiş ve şöyle demişti: 'Bana Ebû Bekir'den haber ver.' Bunun üzerine o, 'Sıddık'tan mı?' diye sordu. Adam, 'Onu sen Sıddık diye mi isimlendiriyorsun?' dedi. Bunun üzerine Zeyne'l-Abidin şunları söyledi: 'Annen seni kaybetsin, ona Resûlullah (s), bütün Muhacirler ve Ensar 'Sıddık' ismini verdiler. Bunun için ona kim 'Sıddık' ismini vermezse dünyada ve ahirette aziz ve celil olan Allah, o kişinin sözünü tasdik etmez. Git, Ebû Bekir'i ve Ömer'i (r. anhüma) sev.'²¹

Burada Ehl-i Beyt mensuplarından olan Hz. Fatıma'nın Hz. Ebû Bekir hakkındaki tavırlarına ve düşüncelerine de kısaca değinmek gerekmektedir. Bilindiği gibi Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hz. Fâtıma, halife Hz. Ebû Bekir'den, babasından kalan Fedek²² arazisinin miras olarak kendisine verilme-

19 İhsan İlahî Zahîr, *a.g.e.*, s. 53.

20 İhsan İlahî Zahîr, *a.g.e.*, s. 54.

21 Heytemî, *a.g.e.*, s.50. Benzer ifadeler için ayrıca bkz. Zehebî, *Siyer Alâmi'n-Nübelâ'*, nşr. Şuayb el-Arnâvut v. dğr., Beyrut 1982, IV, 395; İhsan İlahî Zahîr, *a.g.e.*, s. 55.

22 Fedek, Hz. Peygamber döneminde bir Yahudi köyüdür. Bugünkü adı Hâit'tir ve Medine'ye yaya olarak yaklaşık iki ya da üç günlük mesafede yer almaktadır. Bkz. Yâkût el-Hamevî, Şihâbüddîn Ebû Abdillâh b. Abdillâh, *Mu'cemül-Büldân*, Tahran, 1968, III, 855. Hicretin yedinci yılında gerçekleşen Hayber'in fethinden sonra İslâm'a davet edilen Fedek Yahudileri, İslâm'ı kabul etmeyip topraklarının yarısı karşılığında Hz. Peygamber'e barış teklifinde bulunmuşlardır. Hz. Peygamber Yahudilerin bu teklifine olumlu cevap vermiştir. Barış yoluyla alınan Fedek arazisi, Hz. Peygamber'e tahsis edilerek onun tasarrufuna bırakılmıştır. Vâkîdî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, nşr. M. Jones Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1984, II, 706-707; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, nşr. Muhammed Ali el-Kutub-Muhammed ed-Dâli Belta,

sini talep etmiştir. Ancak Hz. Ebû Bekir, “Biz miras bırakmayız. Bizim bıraktıklarımız sadakadır” hadisine dayanarak onun bu talebini geri çevirmiştir.²³ Bazı rivayetlerde Hz. Fâtıma’nın Fedek meselesi sebebiyle Hz. Ebû Bekir’e darıldığı ve hayatının sonuna kadar onunla konuşmadığı²⁴ o öldüğünde de kocası Ali’nin, Ebû Bekir’e bildirmeden geceleyin onun cenaze namazını kıldığı ve onu defnettigi²⁵ nakledilir. Ancak bu rivayetlerin doğruluğu kesin değildir. Zira bu husustaki rivayetler çelişkilidir.²⁶ Nitekim Hz. Fâtıma’nın, Hz. Ebû Bekir’le ölünceye kadar hiç konuşmadığına dair rivayetler olduğu gibi, onun Ebû Bekir’le vefatına kadar sadece Fedek konusunda konuşmadığına dair rivayetler de vardır.²⁷ Yine Fedek konusunda bir kısım Sünnî ve Şii kaynaklarda Fâtıma’nın, talebini geri çeviren Ebû Bekir’e, “Sen, Resûlullah’tan duyduklarını daha iyi bilirsin” diyerek bu talebinden vazgeçtiği ve Ebû Bekir’in kararına rıza gösterdiği de nakledilmiştir.²⁸ Yine bazı Sünnî rivayetlere göre Fâtıma’nın cenaze

Beyrut, 1992, III, 368; Ebû Ubeyd, Kasım b. Selâm, *Kitâbü’l-Emvâl*, thk. Muhammed Halîl Harrâs, Dâru’l-Fıkr, Kahire, 1975, s. 16; Belâzurî, *Fütühü’l-Büldân*, thk. Abdullah Üneys et-Tubbâ’-Ömer Üneys et-Tubbâ’ Müessesetü’l-Meârif, Beyrut, 1987, s. 41; Algül, Hüseyin “Fedek”, *DİA*, İstanbul, 1995, XII, 294; Altun, İsmail, “Hz. Ebu Bekir ile Hz. Fatıma Arasında Yaşanan Fedek Meselesine Sünnî ve Şii Yaklaşımların Analizi”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 2012, sayı: 27, s. 2-3. Hz. Peygamber, bu araziden elde edilen gelirle, bir yandan kendi ailesinin geçimini sağlamış, diğer yandan da Müslüman fakirlerin, yetimlerin, miskinlerin ve yolcuların ihtiyaçlarını gidermiştir. Bkz. Belâzurî, *Fütüh*, s. 44. İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm, *Minhâcü’s-Sünneti’n-Nebeviyye fî Nakzi Kelâmi’ş-Şiâ ve’l-Kaderiyye* (Şii İbn Mutahhar el-Hillî’nin görüşleri ile birlikte) thk. Muhammed Reşâd Sâlim, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire, 1989, IV, 230; Altun, a.g.m., s. 2-3.

- 23 Ahmed b. Hanbel, *a.g.e.*, I, 9; Buhârî, Meğazî, 38; Müslim, Cihâd, 52 (1759); Ebû Dâvûd, Harâc, 19 (2968, 2969); Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, Dâiretu Maârif, Beyrut, tsz., VI, 300; İhsan İlahî Zahîr, *a.g.e.*, s. 83.
- 24 Buhârî, Meğazî, 38; Müslim, Cihâd, 52 (1759); İbn Teymiyye, *a.g.e.*, IV, 226–27; İbn Ebi’l-Hadîd, Adülhamîd b. Hibetullah, *Şerh-ü Nehci’l-Belağa*, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut, tsz., IV, 92–94; Askeri, Murtaza, *Ehl-i Beyt ve Ehl-i Sünnet Ekolleri*, çev. Cafer Bendiderya-İsmail Bendiderya, Kevser Yayınları, İstanbul, 2006, II, 228–9; Sübhani, Cafer, *Hz. Ali’ye Neler Yaptılar!*, çev. Zeynep Çatar, Evrensel Yayıncılık, İstanbul, 1995, V, 220.
- 25 Buhârî, Meğazî, 38; Müslim, Cihâd, 52 (1759); İbn Ebi’l-Hadîd, *a.g.e.*, IV, 81; Askeri, *a.g.e.*, II, 173, 175; Sübhani, *a.g.e.*, V, 220.
- 26 Bu konuda daha geniş bilgi ve değerlendirmeler için bkz. Altun, a.g.m., s. 20 vd.
- 27 Abdurrezzâk es-San’ânî, *el-Mussannef*, thk. Habibürrahman el-A’zamî, Beyrut, 1972, V, 472; Buhârî, Meğazî, 38.
- 28 Beyhakî, VI, 303; İbn Ebi’l-Hadîd, *a.g.e.*, IV, 81; Dehlevî, Abdülazîz b. Ahmed b. Abdurrahîm, *Muhtasar et-Tuhfetü’l-İsnâ Aşeriyye*, Arp. çev: Muhammed b. Muhyiddîn b. Ömer el-Eslemî, thk. Muhibbuddîn el-Hatîb, byy., tsz. s. 272; İhsan İlahî Zahîr, *a.g.e.*, s. 83; Beyhakî’de ve İbn Ebu’l-Hadîd’de yer alan başka bir rivayette Hz. Fâtıma Hz. Ebû Bekir’e: “Sen ve Resûlullah (a.s.) daha iyi bilirsin dedi ve bu talebinden vazgeçti (döndü)” şeklinde kayıtlıdır. Beyhakî, *a.g.e.*, VI, 303; İbn Ebi’l-Hadîd, *a.g.e.*, IV, 87.

namazını bizzat Ebû Bekir kıldırılmıştır.²⁹ Kaldı ki Hz. Ebû Bekir'den sonraki halifelerin Fedek arazisi hakkında aynı uygulamayı sürdürdükleri hususunda Sünnîler ve Şîîler arasında görüş ayrılığı yoktur. Hz. Ali de halife olduğunda bu toprakların statüsünü aynen korumuş ve önceki halifelerin tatbikatını aynen devam ettirmiştir.³⁰ Hatta Hz. Ali, Fedek'in iadesini isteyenlere şunu söylemiştir: “Şüphesiz ki ben, Ebû Bekir'in yasakladığı ve Ömer'in devam ettirdiği bir şeyi iade etme hususunda Allah'tan hayâ ederim”.³¹

Buna rağmen Fedek hâdisesi, Şîî Müslümanlarca farklı değerlendirilmiş ve sürekli tartışma konusu yapılmıştır. Onlar, Hz. Fatıma'yı mirastan mahrum bıraktığı gerekçesiyle Hz. Ebû Bekir'i şiddetle tenkit etmişlerdir.³² Buna mukabil Hz. Hüseyin'in soyundan gelen Zeyd b. Ali ile ağabeyi Ebû Ca'fer Muhammed Bakır'ın Hz. Ebû Bekir hakkındaki sözleri, Ehl-i Beyt'in, Hz. Ebû Bekir hakkında Şîîlerle aynı kanaatte olmadıklarını göstermektedir. Nitekim Zeyd b. Ali'ye Hz. Ebû Bekir'in Fedek konusundaki hükmü ile ilgili görüşü sorulduğunda o, “Allah'a yemin olsun ki bu iş bana havale edilseydi (eğer ben Ebû Bekir'in yerinde olsaydım) kesinlikle Ebû Bekir'in Fedek hakkında verdiği hükmün aynısını verirdim”³³ diyerek Hz. Ebû Bekir'in isabetli karar verdiğini vurgulamıştır. Yine Ebû Bekir'in ve Ömer'in, haklarına tecavüz edip etmediği Zeyd b. Ali'nin kardeşi Muhammed Bakır'a sorulduğunda o, “Hayır, âlemlere uyarıcı olsun diye Kur'an'ı kuluna indirene yemin olsun ki, onlar bizim hakkımıza zerre kadar zulmetmemişlerdir...”³⁴ şeklinde karşılık vermiştir. Görülüyor ki Ehl-i Beyt mensupları Hz. Ebû Bekir'in Fedek konusunda isabetli karar verdiğini ve kendilerine herhangi bir haksızlık yapılmadığını yeminle ifade etmektedirler.

İsnâaşeriyye'nin beşinci imam olarak kabul ettikleri Muhammed Bakır'ın Hz. Ebû Bekir hakkında daha başka methiyeleri de vardır. Urve b. Abdullah anlatıyor: “Ebû Ca'fer (Muhammed) Bakır'a kılıç cilalamadan (onun hükümünden) sordum. O, 'Bunda bir beis yok, Ebû Bekir Sıddık (r.a.) da kılıcını cilalıyordu' dedi. Bunun üzerine ben, 'Sen ona Sıddık diyorsun öyle mi?' dedim. O da, 'Evet o Sıddıktır, Evet o Sıddıktır' dedi” Sonra sözlerine şunu da

29 İbn Sa'd, *a.g.e.*, X, 29; İbn Kesir, Ebü'l-Fidâ' İsmâil b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-Nihâye Mektebetü'l-Maârif*, Beyrut, 1977, VI, 333.

30 İbn Ebi'l-Hadîd, *a.g.e.*, IV, 80; Nevevî, Yahyâ b. Şeref, *Şerhu Sahîh-i Müslim*, byy, 1981-3, XII, 73; İbn Teymiyye, *a.g.e.*, IV, 220.

31 İbn Ebi'l-Hadîd, *a.g.e.*, IV, 94; İhsan İlahî Zahîr, *a.g.e.*, s. 89.

32 Daha geniş bilgi ve değerlendirmeler için bkz. Altun, a.g.m., s. 7 vd.

33 Beyhakî, *a.g.e.*, VI, 302; İbn Ebi'l-Hadîd, *a.g.e.*, IV, 82; Muhibbuddîn et-Taberî, *a.g.e.*, I, 59; İbn Kesir, *a.g.e.*, V, 290; Heytemî, *a.g.e.*, s. 51; İhsan İlahî Zahîr, *a.g.e.*, s. 89-90.

34 İbn Ebi'l-Hadîd, *a.g.e.*, IV, 82; Heytemî, *a.g.e.*, s. 52; İhsan İlahî Zahîr, *a.g.e.*, s. 89, 153.

ekledi: “Kim ona Sıddık demezse dünyada ve ahirette Allah o kişinin sözünü tasdik etmez.”³⁵ Bu ifadelerden Muhammed Bakır’ın, babası Zeynelabidin Ali ile aynı düşünceleri paylaştığı anlaşılmaktadır. Yine Peygamberlerden sonra en üstün insanın Hz. Ebû Bekir olduğuna dair Hz. Ali’nin kanaatini paylaşan Muhammed Bakır şunları söylemiştir: “Ben Ebû Bekir’in faziletini inkâr edecek değilim. Ömer’in faziletini de inkâr edecek değilim. Fakat Ebû Bekir Ömer’den daha üstündür.”³⁶ Şu ifadeler de Muhammed Bakır’a aittir: “Fatıma oğulları, Şeyheyn (Ebû Bekir ve Ömer) konusunda sözlerin en güzelini söylemek üzere ittifak etmişlerdir.”³⁷ Onun içindir ki Muhammed Bakır, Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer hakkındaki fikrini soranlara onların adalet önderleri olduğunu, onlarla dost olana dost olunması, onlara düşmanlık yapanlardan da uzak durulması gerektiğini söylemiştir.³⁸

İsnâaşeriyye’nin altıncı imamı Caferi Sadık ise şöyle demiştir: “Ben, Ali’nin şefaatiyle ancak, bana iki kez ata olan³⁹ Ebû Bekir’in şefaatiyle onun kadarını da ümit ederek umuyorum.”⁴⁰ “Bilmiyorum ki iki atam olan Ebû Bekir’in şefaatiyle mi yoksa Ali b. Ebî Talib’in şefaatiyle mi ümit edeyim. Kim onu ‘Sıddık’ olarak isimlendirmezse Allah o kişinin sözünü tasdik etmez.”⁴¹ Kendisine, “Filan kişi senin Ebû Bekir’den ve Ömer’den teberri ettiğini iddia ediyor” dendiğinde Ca’fer, “Vallahi, ben o kişiden beriyim. Ebû Bekir’e olan yakınlığımdan dolayı Allah’ın beni faydalandırmasını ümit ederim...” şeklinde karşılık vermiştir.⁴²

35 Heytemî, *a.g.e.*, s. 51. Benzer ifadeler için bkz. İhsan İlahi Zahîr, *a.g.e.*, s. 55.

36 İhsan İlahi Zahîr, *a.g.e.*, s. 56.

37 Heytemî, *a.g.e.*, s. 50.

38 Muhibbuddîn et-Taberî, *a.g.e.*, I, 58. Heytemî, *a.g.e.*, s. 51.

39 Cafer-i Sadık’ın dedesi Kasım ile ninesi Esmâ, Hz. Ebû Bekir’in torunlarıdır. Kasım, Muhammed b. Ebû Bekir’in oğlu, Esmâ ise Abdurrahman b. Ebû Bekir’in kızıdır. Cafer-i Sadık bu sebeple bu ifadeyi kullanmıştır. Heytemî, *a.g.e.*, s. 54. Cafer’in annesi Ümmü Ferve Ebu Bekir’in torunu olan Kasım’ın kızı, Muhammed b. Ali’nin (Bakır) ise zevcesidir. Esmâ ise Ümmü Ferve’nin annesi, Ebu Bekir’in torunudur. Dolayısıyla Cafer’in annesi de ninesi de Ebu Bekir’in torunlarıdır. Bkz. Küleynî, *el-Kâfi*, et-Taba’atî’s-Sâlise, tsh. Muhammed Ahvendî, Dârü’l-Kütübî’l-İslâmiyye, Tahran, 1968, I, 472; Lâlekâî, *a.g.e.*, IV, 1380.

40 Lâlekâî, *a.g.e.*, IV, 1380 (H. No: 2467); Heytemî, *a.g.e.*, s. 51; Benzer ifadeler için bkz. Muhibbuddîn et-Taberî, *a.g.e.*, I, 60.

41 Muhibbuddîn et-Taberî, *a.g.e.*, I, 60. Cafer-i Sâdık’ın babası, Muhammed el-Bâkır, annesi ise Hz. Ebû Bekir’in torunu Kasım b. Muhammed’in kızı Ümmü Ferve’dir. Bkz. Küleynî, *a.g.e.*, I, 472. Böylece Cafer-i Sâdık’ın soyu baba tarafından Hz. Ali’ye, anne tarafından da Hz. Ebû Bekir’e ulaşmaktadır. Bkz. Öz, Mustafa “Cafer-i Sadık,” *DİA*, İstanbul, 1993, VII, 1.

42 Muhibbuddîn et-Taberî, *a.g.e.*, I, 60. Benzer ifadeler için bkz. Heytemî, *a.g.e.*, s. 52.

43 Lâlekâî, *a.g.e.*, IV, 1381 (H. No: 2468).

Yine Hz. Hüseyin'in torunu Zeyd b. Ali, Hz. Ebu Bekir'i, "şükredenerin önderi" diye tavsif etmiştir.⁴³ Ehl-i Beyt imamlarının büyüklerinden en-Nefsu'z-Zekiyye (Muhammed b. Abdullah) ise "Ebû Bekir'in ve Ömer'in Ali'den daha üstün olduklarını" söylemiştir.⁴⁴

Bütün bu bilgiler Ehl-i Beyt mensuplarının Hz. Ebû Bekir hakkındaki duygularını, düşüncelerini ve kanaatlerini yansıtmaları bakımından büyük önem taşımaktadır.

b. Hz. Ebû Bekir ile Ehl-i Beyt Arasındaki Hısımlık İlişkileri

Ehl-i Beyt'te Hz. Ebû Bekir sevgisi bağlamında Hz. Ebû Bekir ile Ehl-i Beyt fertleri arasında evlilikler yoluyla kurulan hısımlık bağlarına da dikkat çekmek gerekir. Her şeyden önce Hz. Ebû Bekir'in kızı Hz. Aişe, Resûlullah (sav)'ın hanımı ve çok sevdiği insanlardan biridir. O, Kur'an-ı Kerim'in de şahadetiyle temiz ve iffetli bir hanımdır.⁴⁵

Hz. Ali, Hz. Ebû Bekir'in vefatından sonra, onun hanımı Esmâ bint Umeyy ile evlenmiştir. Esmâ, Hz. Ebû Bekir'in oğlu Muhammed'in annesi,⁴⁶ Hz. Peygamber'in eşi Meymun'e'nin kız kardeşidir.⁴⁷ Esmâ'nın ilk eşi Cafer b. Ebi Talip, hicretin sekizinci senesinde Mute'de şehit olunca Hz. Ebû Bekir Esmâ ile evlenmiştir. Ondaki Muhammed isminde bir oğlu olmuştur.⁴⁸ Hz. Ebû Bekir'in ölümünden sonra ise Hz. Ali, Esmâ ile evlenmiş ve onun Yahya ve 'Avn isimli oğulları bu hanımdan dünyaya gelmiştir.⁴⁹ Dolayısıyla Hz. Ali, Hz. Ebû Bekir'in oğlu Muhammed'in üvey babası olmuştur.

İbn Sa'd'ın kaydettiğine göre Hz. Ali'nin oğlu Hz. Hüseyin, Hz. Ebû Bekir'in torunu Hafsa ile evlenmiştir. Abdurrahman b. Ebi Bekir'in kızı olan Hafsa, önce Münzir b. Zübeyr b. Avvam ile nikâhlanmış ve Abdurrahman, İbrahim ve Karîbe isminde üç çocuk dünyaya getirmiştir. Münzir'den sonra ise Hafsa, Hüseyin b. Ali b. Ebi Talip ile yuva kurmuştur.⁵⁰

Yine Hz. Ebû Bekir'in torunlarından biri, Hz. Ali'nin torunu ve Cafer-i Sadık'ın babası Muhammed Bakır ile evlenmiştir.⁵¹ Şii müellif Küleyni, Hz. Ebû Bekir'in bu torununun ismini Ümmü Ferme olarak kaydeder.⁵² Hz. Ebû

44 Heytemî, *a.g.e.*, s. 50.

45 24.Nur,11-26; İhsan İlahi Zahîr, *a.g.e.*, s. 77.

46 Mes'ûdî, Ebû'l-Hasen Ali b. Hüseyin, *Mürûcû'z-Zehab ve Me'âdinü'l-Cevher*, nşr. M. Muhyiddîn Abdülhamîd, Kahire, 1964, III, 73; İhsan İlahi Zahîr, *a.g.e.*, s. 77.

47 İbn Sa'd, *a.g.e.*, X, 133.

48 İbn Sa'd, *a.g.e.*, X, 268; Mes'ûdî, *a.g.e.*, III, 73;

49 İbn Sa'd, *a.g.e.*, X, 270. Mes'ûdî, sadece Yahya ismindeki oğlunu kaydeder. Bkz. Mes'ûdî, *a.g.e.*, III, 73;

50 İbn Sa'd, *a.g.e.*, X, 435.

Bekir’in torunu Kasım b. Muhammed’in kızı Ümmü Ferve, Cafer-i Sadık’ın annesidir. Ümmü Ferve’nin annesi ve Cafer-i Sadık’ın ninesi Esmâ ise Hz. Ebû Bekir’in torunudur. Çünkü Esmâ, Hz. Ebû Bekir’in oğlu Abdurrahman’ın kızıdır.⁵³ Bu takdirde Cafer-i Sadık’ın dedesi Kasım ile ninesi Esmâ, Hz. Ebû Bekir’in torunlarıdır. Yani Kasım ile amcakızı Esmâ Hz. Ebû Bekir’in iki torunu olup birbirleriyle evlenmişler ve bu evlilikten Ümmü Ferve dünyaya gelmiştir. Hem annesi, hem de anneannesi Hz. Ebû Bekir’in neslinden olması sebebiyle Cafer-i Sadık, “Ebû Bekir beni iki defa dünyaya getirdi” demiştir.⁵⁴

Hz. Ebû Bekir’in torunlarından Kasım b. Muhammed ile Hz. Ali’nin torunu Ali b. Hüseyin (Zeynelabidin) ise teyze çocuklarıdır. Onların anaları İran Kırsası Yezdicerd b. Şehriyâr’ın kızlarıdır. Onlar, Hz. Ömer’in hilafeti döneminde esir edilmişlerdi.⁵⁵ Bu bilgilere göre Hz. Ebû Bekir’in oğlu (Hz. Ali’nin üvey oğlu) Muhammed ile Hz. Ali’nin oğlu Hz. Hüseyin bacanak olmuş oluyor. Zira Kırsâ Yezdicerd’in bir kızı Muhammed’de diğer kızı da Hz. Hüseyin’de idi. Hz. Hüseyin’den Zeynelabidin Ali, Muhammed’den ise Kasım b. Muhammed dünyaya gelmiştir.⁵⁶ Hz. Hüseyin’in hayatta kalan tek oğlu Zeynel Abidin Ali’dir. Bu sebeple onun neslini o devam ettirmiştir.⁵⁷

Hz. Ebû Bekir ile Ehl-i Beyt fertleri arasındaki bu hısımlık bağları, Hz. Ebû Bekir ile Ehl-i Beyt arasındaki samimi ve dostane ilişkileri ortaya koyması bakımından manidardır.

c. Ehl-i Beyt Mensuplarının, Çocuklarına “Ebû Bekir” İsmi Vermeleri

Hz. Ebû Bekir ile Ehl-i Beyt arasındaki karşılıklı güvenin, muhabbetin ve dostluğun göstergelerinden biri de Ehl-i Beyt mensuplarının, çocuklarına Ebû Bekir adını vermeleriydi. Ehl-i Beyt’ten oğluna Ebû Bekir ismini veren ilk şahıs, Hz. Ali’dir.⁵⁸ Hz. Ali, sekiz evlilik yapmış, bu evliliklerden on dört oğlu ve

51 İhsan İlahî Zahîr, *a.g.e.*, s. 77; Sallâbî, Ali Muhammed Muhammed, *IV. Halife Hz. Ali (ra) Hayatı, Şahsiyeti ve Yaşadığı Çağ*, Ravza Yayınları, İstanbul, 2008, s. 180.

52 Küleynî, *a.g.e.*, I, 472.

53 İbn Sa’d, *a.g.e.*, X, 435; Küleynî, *a.g.e.*, I, 472; Heytemî, *a.g.e.*, s. 54; İhsan İlahî Zahîr, *a.g.e.*, s. 77.

54 Heytemî, *a.g.e.*, s. 54; İhsan İlahî Zahîr, *a.g.e.*, s. 57, 78.

55 İhsan İlahî Zahîr, *a.g.e.*, s. 78; Sallâbî, *a.g.e.*, s. 180-81. Savaş, Rıza, “Râşid Halifeler Arasındaki Akralık Bağları”, *İSTEM: İslâm San’at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi*, 2005, cilt: III, sayı: 6, s. 128. İbn Sa’d, Kasım’ın annesinin Sevde, Ali’nin annesinin ise Gezale olduğunu kaydeder. Bkz. İbn Sa’d, *a.g.e.*, VII, 186, 209.

56 İhsan İlahî Zahîr, *a.g.e.*, s. 78.

57 Zehebî, *Siyeru Alami Nübelâ*, IV, 400.

58 İbn Sa’d, *a.g.e.*, III, 16, 19; İhsan İlahî Zahîr, *a.g.e.*, s. 79; Sallâbî, *a.g.e.*, s. 181.

on dokuz kızı dünyaya gelmiştir. Hanımlarından Leyla bint Muavviz'den olan iki oğlundan birine Ebû Bekir ismini vermiştir.⁵⁹ Hz. Ali'nin oğluna bu ismi vermesi, Hz. Ebû Bekir'in vefatından sonradır. Bu durum, vefatının ardından dosta karşı muhabbet ve vefakârlık izhar etmek için olsa gerektir. Çünkü Haşimoğulları içinde daha önce bu ismi çocuklarına veren hiç olmamıştır.⁶⁰

Daha sonra Hz. Ali'nin oğulları da onun izini takip etmiş ve Hz. Ebû Bekir'e karşı duydukları muhabbet sebebiyle çocuklarına Ebû Bekir ismini vermişlerdir. Nitekim Hz. Hasan'ın ve Hz. Hüseyin'in de Ebû Bekir isminde birer çocukları vardır ki, her ikisi de Kerbelâ'da Hz. Hüseyin ile birlikte öldürülenler arasındadır.⁶¹ Yine Hz. Ali'nin torunu Hasan b. Hasan, Şiiilerin yedinci imamı Musa Kâzım ve Hz. Ali'nin kardeşi Cafer Tayyar'ın oğlu Abdullah da çocuklarından birine Ebû Bekir ismini vermişlerdir.⁶² Ayrıca Ali b. Hüseyin, Musa Kazım ve Şiiilerin onuncu imamı Ali b. Muhammed el-Hadi Ebu'l-Hasan da kızlarının birine Hz. Ebû Bekir'in kızı Aişe'nin ismini vermişlerdir. Ehl-i Beyt mensupları arasında Ebu Bekir künyesi ile anılanlar dahi olmuştur. Zeynelabidin b. Hasan ile Musa Kâzım'ın oğlu ve Şiiilerin sekizinci imamı Ali de bunlardandır.⁶³ Bütün bu bilgiler, bir kısım Şiiilerin iddia ettiği gibi Hz. Ebû Bekir ile Ehl-i Beyt üyeleri arasında daimi muhalefetin, kinin ve nefretin vuku bulmadığını,⁶⁴ bilakis onların Hz. Ebû Bekir'e karşı besledikleri sevgiyi ve vefa duygusunu göstermektedir. Çünkü bir insanın sevmediği kimselerin isimlerini çocuklarına ad olarak seçmiş olmasının izahını, bu iddia çerçevesinde yapmak mümkün değildir.

İmâmiyye Şîliğini kabul eden birçok coğrafyada olduğu gibi Anadolu'da da bir dönem Ebû Bekir'in, Ömer'in ve Osman'ın adlarının anılmasının dahi yasaklandığı belirtilmektedir.⁶⁵ İhsan İlahî Zahîr'in dediği gibi⁶⁶ acaba Hz.

59 İbn Sâd, *a.g.e.*, III, 16, 19; Ya'kûbî, Ahmed b. Ebî Ya'kûb b. Ca'fer, *Târihu'l-Ya'kûbî*, thk., Abdu'l-Emîr Mihna, Beyrut, 1993, II, 120; Muhibbuddîn et-Taberî, Hz. Ali'nin on dört oğlu, on sekiz kızı olduğunu kaydeder. Bkz. Muhibbuddîn et-Taberî, *a.g.e.*, III, 206. Ebû Bekir b. Ali'nin annesinin adını Leyla bint Mes'ûd veya Ya'lâ bint Mes'ûd olarak verenler de vardır. Bkz. Ya'kûbî, *a.g.e.*, II, 120; Mes'ûdî, *a.g.e.*, III, 73; İhsan İlahî Zahîr, *a.g.e.*, s. 79.

60 Sallâbî, *a.g.e.*, s. 181.

61 İhsan İlahî Zahîr, *a.g.e.*, s. 80. Hz. Hasan'ın oğullarından birine Ebû Bekir adını verdiğine dair ayrıca bkz. Ya'kûbî, *a.g.e.*, II, 137.

62 İhsan İlahî Zahîr, *a.g.e.*, s. 81-82; Sallâbî, *a.g.e.*, s. 181. Abdullah b. Ca'fer'in oğlu Ebû Bekir, Yezid döneminde Medine'deki Harre vak'asında öldürülenler arasındadır.

63 İhsan İlahî Zahîr, *a.g.e.*, s. 81-82.

64 İhsan İlahî Zahîr, *a.g.e.*, s. 82; Sallâbî, *a.g.e.*, s. 181.

65 Arı, *a.g.e.*, s. 547.

66 İhsan İlahî Zahîr, *a.g.e.*, s. 80.

Ali’yi ve onun evladını sevdiğini iddia edenler arasında bugün bu isimde biri var mıdır? merak konusudur.

2. Ehl-i Beyt’te Hz. Ömer Sevgisi

a. Ehl-i Beyt’in, Hz. Ömer Hakkındaki Görüşleri ve Düşünceleri

Ehl-i Beyt’in, Hz. Ebu Bekir ile ilgili olduğu gibi Hz. Ömer ile ilgili olarak da methiyeleri vardır.

Sahih bir rivayete göre Hz. Ali, Hz. Peygamber’den ve Hz. Ebû Bekir’den sonra bu ümmetin en hayırlısının Hz. Ömer olduğunu şu ifadelerle dile getirmektedir: “Size Peygamberden sonra bu ümmetin en hayırlısını haber vereyim mi? O, Ebû Bekir’dir. Ebû Bekir’den sonra en hayırlı olanı haber vereyim mi? O, Ömer’dir.”⁶⁷ Hz. Ali, bir konuşmasında Hz. Ömer’in yanlışlıkları düzelttiğini, hastaları tedavi ettiğini, Hz. Peygamber’in yolundan ayrılmadığını, fitneyi ortadan kaldırdığını, hakkında kınanacak herhangi bir şey olmaksızın Rabbine kavuştuğunu, Müslümanlar arasında meydana gelen katil ve kıtal hadiselerine bulaşmadığını, Allah’a itaat edip isyan etmediğini, hukukullahı riayet hususunda Allah’tan korktuğunu, bu hususta kusur işlemediğini ve zulmetmediğini ilan etmiştir.⁶⁸

Hz. Ali, hilafeti döneminde hutbelerinde Hz. Ebû Bekir’le Hz. Ömer’i hayırla yad eder, onları “Râşit Halifeler” ve “İslâm’ın önderleri” olarak vasıflandırır. Nitekim Hâşimoğullarından bir genç Sıffin’den dönen Hz. Ali’ye şunları söylemişti: “Ey Müminlerin Emîri! Senin bir cuma hutbesinde “Ey Rabbim! Râşit halifeleri ıslah ettiğin konularda bizi de ıslah et ve bize onlara bahşetmiş olduğun faziletleri de bahşet!” diye dua ettiğini duydum. Râşit halifeler dediğin kimlerdir?” diye sordum. Bunun üzerine gözleri yaşla dolan Hz. Ali şöyle buyurdu: “Râşit halifeler Ebû Bekir’le Ömer’dir. Onlar İslâm’ın önderleri ve Hz. Peygamber’den sonra kendilerine uyulan kişilerdir. Onlara tâbi olanlar dosdoğru bir yola girmiş, bu ikisine yapışanlar Allah’ın hizbine dâhil olmuş olurlar. Allah’ın hizbine dâhil olanlar ise kurtuluşa ermiş demektir.”⁶⁹

Hz. Ali bir hutbesinde Allah’a hamd ve senâ ettikten sonra şunları söylemiştir: “İçinizden bazı kimselerin beni Ebû Bekir’le Ömer’den üstün tuttuklarını duydum. Eğer daha önce sizi bu konuda uyarmış olsaydım bu kişileri cezalandırırdım. Ben, hakkında uyarıda bulunmadığım konularda sizi ceza-

67 Ahmed b. Hanbel, *a.g.e.*, II, 200, 220, 224 (H. No: 833, 871, 878); Hâkim, *a.g.e.*, III, 89. Hadisin isnadı sahihtir. Benzer ifadeler için bkz. Ebu Dâvud, Sünne, 8 nr. 4629; İhsan İlahi Zahîr, *a.g.e.*, s. 51, 101; Sallâbî, *a.g.e.*, s. 161.

68 İhsan İlahi Zahîr, *a.g.e.*, s. 94.

69 Kandehevî, *a.g.e.*, IV, 221. Benzer ifadeler için bkz. Heytemî, *a.g.e.*, s. 54. İhsan İlahi Zahîr, *a.g.e.*, s. 51-52.

landırmayı hoş karşılamıyorum. Ancak şu andan itibaren kim böyle bir şey söyleyecek olursa ona iftira cezası vereceğim. Hz. Peygamber'den sonra insanların en hayırlısı Ebû Bekir, ondan sonra da Ömer'dir...⁷⁰

Şiilerden bir grup kendi halifeliği döneminde Hz. Ali'nin, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer hakkında kötü düşündüğünü ve bu düşüncelerini gizleyip açığa vurmadığını zannederek bu iki halife aleyhinde ileri geri konuşuyorlardı. Bunu duyan Hz. Ali, onlar hakkında geçmişteki iyi düşüncelerini aynen muhafaza ettiğini, bu hususta kötü bir şey düşünmekten Allah'a sığındığını ifade ederek, "Allah onlara karşı iyilikten başka bir şey düşünenlere lanet etsin. Bunlar, Resûlullah'ın kardeşleri, arkadaşları ve vezirleridir. Allah her ikisine de rahmet etsin" dedi ve ağlamaya başladı. Arkasından, mescide girdi, minbere çıktı ve Hz. Ebû Bekir'in ve Hz. Ömer'in Kureyş'in efendileri ve Müslümanların ataları olduğunu, onların aleyhinde konuşanlarla ilgisinin bulunmadığını, onlar hakkında kötü konuşanları cezalandıracağını ilan etti ve sözlerine şunları ekledi: "O ikisini mümin ve takva ehli olandan başkası sevmez. Facir ve aşağılık olandan başkası da onlara buğzetmez... Dikkat edin, beni sevenler onları da sevsinler. Onları sevmeyen bana buğzetmiş demektir ki ben ondan beriyim..."⁷¹ "Onlar, hidayet önderleri, İslâm büyükleri ve Resûlullah'tan sonra kendilerine tabi olunan iki kişidir. Kim onlara tabi olursa (hatalardan) korunmuştur."⁷² Onun içindir ki Hz. Ali, Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer'in uygulamalarını değiştirmekten haya ettiğini ifade etmiştir.⁷³ Hz. Hasan da babası hakkında şunu söylemiştir: "Ali'nin Ömer'e muhalefet ettiğini bilmiyorum. Kûfe'ye geldiğinde onun yaptıklarından hiçbir şeyi değiştirmedir."⁷⁴

Görüldüğü gibi Hz. Ali, Hz. Ebu Bekir'in ve Hz. Ömer'in yolunu takip etmekte, onlar hakkında iyi düşünmeyenlere lanet okumakta ve kendisini sevenlerin bu iki zatı da sevmeleri gerektiğini ifade etmektedir.

Yaralandığı zaman Hz. Ömer, "Allah beni affetmezse vay geldi başıma" diye korkuya ve endişeye kapılmış, Ehl-i Beyt'in büyüklerinden Abdullah b. Abbas, "Niçin feryat ediyorsun ey Müminlerin emiri? Vallahi, Senin Müslümanlığın izzet, emirliğin ise iftihar vesilesi olmuştur. Yeryüzü de adaletle dolmuştur" diyerek onu teselli etmiştir.⁷⁵ Ayrıca İbn Abbas Hz. Ömer hakkında

70 Kandehlevî, *a.g.e.*, IV, 220. Benzer ifadeler için bkz. Lâlekâî, *a.g.e.*, IV, 1295 (H. No: 4456); Muhibbuddîn et-Taberî, *a.g.e.*, II, 342.

71 Lâlekâî, *a.g.e.*, IV, 1295-96 (H. No: 4456). Benzer ifadeler için bkz. Kandehlevî, *a.g.e.*, III, 18-20, IV, 221.

72 İhsan İlahî Zahîr, *a.g.e.*, s. 101.

73 İbn Ebî'l-Hadîd, *a.g.e.*, IV, 94; İhsan İlahî Zahîr, *a.g.e.*, s. 89. Benzer ifadeleri Hz. Ömer için kullandığına dair ayrıca bkz. Muhibbuddîn et-Taberî, *a.g.e.*, II, 341.

74 Muhibbuddîn et-Taberî, *a.g.e.*, II, 341; İhsan İlahî Zahîr, *a.g.e.*, s. 99.

75 İhsan İlahî Zahîr, *a.g.e.*, s. 99-100.

şunları söylemiştir: “Ebû Hafs’a Allah rahmet etsin. Vallahi o, İslâm’a gönül veren, yetimleri himaye eden, iyilikte zirvede olan, imanın mahalli, zayıfların sığınağı, haniflerin (muvahhitlerin) kalesiydi. O, sabrederek ve rahmetini ümit ederek Allah’ın hakkını yerine getirmiş, dini izah etmiş, ülkeleri fethetmiş ve Allah’ın kullarına güven vermişti.”⁷⁶

Hiz. Ali’nin neslinden gelen ve Şiâ’nın imam olarak kabul ettiği kişiler de ilk iki halife hakkında övgü dolu sözler söylemişlerdir. Onların halifeliklerini itiraf ve ikrar etmişlerdir. Onlara hakaret edilmesine ve sövülmesine karşı çıkmışlardır. Nitekim Hiz. Hasan’ın oğlu Abdullah’a Ebû Bekir’den ve Ömer’den sorulduğunda şöyle demiştir: “Her ikisini de başkalarına tercih ediyor ve her ikisine de mağfîret diliyorum.” Bunun muhtemelen takiye olduğu söylendiğinde ise, “Şayet kalbimde olanın hilafını söylersem Muhammed’in şefaati bana ulaşmaz”⁷⁷ “Allah onlara salât (rahmet) eylesin. Onlara dua etmeyene ise Allah salât eylemesin” şeklinde görüş beyan etmiştir.⁷⁸ Ayrıca, “Vallahi, Allah azze ve celle, Ebû Bekir ile Ömer’den teberri eden bir kulun tövbesini kabul etmez...”⁷⁹ diyerek onları sevmenin gereğini vurgulamıştır.

Hiz. Ali’nin torunu Hasan b. Muhammed b. el-Hanefiyye bir gün Kûfelilere hitap ederek şunları söylemiştir: “Ey Kûfeliler! Allah azze ve celle’den korkun ve Ebû Bekir ile Ömer için hak etmedikleri sözler söylemeyin. Şüphesiz yok ki Ebû Bekir (ra) mağarada ikinin ikincisi Resûlullah (s) ile beraberdi. Ömer ile de Allah bu dini aziz kıldı.”⁸⁰

İbn Sa’d’ın rivayet ettiğine göre sahâbilerden Cabir b. Abdillâh, Şiânın beşinci imâm olarak kabul ettiği Hiz. Hüseyin’in torunu Muhammed Bakır’a (Ebû Ca’fer Muhammed b. Ali), “Siz Ehl-i Beyt’ten, Ebû Bekir’i ve Ömer’i lanetleyen kimse var mıdır?” diye sormuştur. O, “Hayır, aksine her biri onları sevmiş, onlara güvenmiş ve dua etmiştir” cevabını vermiştir.⁸¹ Ayrıca Muhammed Bakır, “Ebû Bekir ile Ömer’in faziletini bilmeyen, sünneti de bilmez” “Onlar hakkında şüphesi olan sünnetten şüphesiz eden kimse gibidir” diyerek ilk iki halife hakkındaki kanaatini dile getirmiştir. Ayrıca, “Ben o ikisine dost olur, onlar için mağfîret talebinde bulunurum. Ehl-i Beyt’imden hiç kimse yoktur ki bu ikisini dost edinmiş olmasın” diyerek Ehl-i Beyt’in bütün bireylerinin, onlara karşı sevgi beslediğini vurgulamıştır. Hatta onlara buğ-

76 İhsan İllâhî Zahîr, *a.g.e.*, s. 103.

77 Muhibbuddîn et-Taberî, *a.g.e.*, I, 60.

78 Lâlekâî, *a.g.e.*, IV, 1382 (H. No: 6471); Muhibbuddîn et-Taberî, *a.g.e.*, I, 60.

79 Heytemî, *a.g.e.*, s. 53.

80 Heytemî, *a.g.e.*, s. 53.

81 İbn Sa’d, *a.g.e.*, VII, 315; Benzer ifadeler için bkz. Lâlekâî, *a.g.e.*, IV, 1300 (H. No: 2463); Heytemî, *a.g.e.*, s. 52.

zetmenin münafıklık olduğunu, onlara söven kimselerin dinden çıktıklarını ifade etmiştir.⁸² Yine Muhammed Bakır'dan nakledildiğine göre “Biz onların göğüslerindeki kini ve düşmanlığı söküp aldık. Artık onlar karşılıklı tahtlar üzerinde kardeşler olarak (sohbet ederler)”⁸³ mealindeki ayet, Teym oğulları, Adiy oğulları ve Haşim oğulları hakkında nazil olmuştur. Dolayısıyla bu ayet bu kabilelere mensup olan Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Ali hakkında indirilmiştir. Bu şahıslar ya da kabileler Müslüman olduktan sonra Allah Teâlâ bunların gönlündeki kini ve düşmanlığı söküp almış ve bunlar İslâm nimeti sayesinde birbirleriyle kardeş olmuşlardır.⁸⁴

Muhammed Bakır'ın oğlu ve on iki imamın altıncısı Cafer-i Sadık ise şöyle demiştir: “Ebû Bekir'i ve Ömer'i hayırla anmayan kimseden uzayım (beriyim)”.⁸⁵ “Belki de sen bunu takiye yapmak (sakınmak ve korunmak) için söylüyorsun” diyenlere de, “O zaman ben, müşriklerden olurum ve Muhammed'in (s) şefaati bana ulaşmaz” şeklinde karşılık vermiştir.⁸⁶ Ebû Bekir'e ve Ömer'e dost olmadığı ve onlara düşman olanlardan uzak durmadığı takdirde Resûlullah'ın şefaatine nail olamayacağını söyleyen de İmam Ca'fer'dir.⁸⁷ O, hastalığında bile şöyle demiştir: “Allah'ım! Şüphesiz ki ben, Ebû Bekir'i ve Ömer'i seviyorum. Şayet gönlümde bundan başka bir duygu bulunacak olsa Muhammed'in (s) şefaati bana ulaşmaz.”⁸⁸ Ebû Bekir ve Ömer hakkındaki görüşünü soran bir kişiye ise, “Cennet meyvelerinden yiyen iki kişiyi mi soruyorsun?”⁸⁹ “Onlar, iki adil imamdır, ikisi de hak üzere idiler ve hak üzere vefat ettiler. Kıyamet gününde Allah'ın rahmeti onların üzerine olsun” şeklinde karşılık vermiştir.⁹⁰ Onun içindir ki Kûfe'nin büyük âlimlerinden Leys b. Ebî Selim şöyle demiştir: “İlk Şi'ileri gördüm. Onlar Ebû Bekir'e ve Ömer'e hiç kimseyi tercih etmiyorlardı.”⁹¹

82 Muhibbuddîn et-Taberî, *a.g.e.*, I, 58. Bu ve benzeri rivayetler için ayrıca bkz. Heytemî, *a.g.e.*, s. 52.

83 15. Hicr, 47.

84 Muhibbuddîn et-Taberî, *a.g.e.*, I, 58; Heytemî, *a.g.e.*, s. 52.

85 Heytemî, *a.g.e.*, s. 54; Benzer ifadeleri Muhammed b. Bakır'ın dile getirmiş olması hakkında bkz. Muhibbuddîn et-Taberî, *a.g.e.*, I, 58.

86 Heytemî, *a.g.e.*, s. 54; Benzer ifadeleri Muhammed b. Bakır'ın dile getirmiş olması hakkında bkz. Muhibbuddîn et-Taberî, *a.g.e.*, I, 58.

87 Lâlekâî, *a.g.e.*, s. IV, 1379-80 (H. No: 2465); Muhibbuddîn et-Taberî, *a.g.e.*, I, 58.

88 Lâlekâî, *a.g.e.*, IV, 1380 (H. No: 2466); Muhibbuddîn et-Taberî, *a.g.e.*, I, 60; Heytemî, *a.g.e.*, s. 51.

89 Muhibbuddîn et-Taberî, *a.g.e.*, I, 60.

90 İhsan İlâhî Zahîr, *a.g.e.*, s. 56.

91 Lâlekâî, *a.g.e.*, IV, 1302, 1382 (H. No: 2471, 6471).

Hz. Hasan’ın torunu Abdullah b. Hasan b. Hasan’ın şu ifadeleri de Ehl-i Beyt’in Hz. Ömer’e olan güvenini ve sevgisini ortaya koymasına bakımdan kayda değerdir. Abdullah b. Hasan’a, “Sen mest üzerine mesh eder misin? diye soruldu. O, bu soruyu soran kişiye ‘Mesh ediyorum. Çünkü Ömer mesh etmiştir.’ dedi. Bu sefer soruyu soran kişi, ‘Ben sana, sen mesh ediyor musun etmiyor musun, diye soruyorum.’ dedim. Abdullah, ‘...Ben sana Ömer’den bahsediyorum, sen bana benim görüşümü soruyorsun. Ömer benden de, benim gibi yeryüzü dolusu insandan da daha hayırlıdır.’ dedi. Bunun üzerine ona ‘Bu, takiye (zarardan korunma) icabı olsa gerek’ dendi.⁹² Abdullah bunu söyleyene şu karşılığı verdi: ‘...Allah’a and olsun ki benim gizlide ve açıkta söylediğim söz budur. Artık benden (bu sözlerimi dinledikten) sonra hiç kimsenin sözüne kulak verme...’⁹³

İmâmiyye’nin dördüncü imam olarak kabul ettiği Zeynelabidin Ali’nin oğlu Zeyd b. Ali’ye (Zeyd b. Zeynelabidin) Kûfelilerden bir grup, Ebû Bekir ve Ömer hakkında fikrini sorduklarında Zeyd, “Allah ikisine de merhamet etsin ve onları bağışlasın. Ehl-i Beyt’imden hiç kimsenin onlar hakkında hayırdan başka bir şey söylediklerini duymadım.”⁹⁴ “Onlar bize ve bizim dışımızda hiç kimseye zulmetmemiş, Allah’ın kitabı ve Resûlü’nün sünneti ile amel etmişlerdir” diye cevap vermiştir.⁹⁵ Şu ifadeler de Zeyd b. Ali’ye aittir: “Şeyheynden (Ebû Bekir’den ve Ömer’den) teberri etmek, Ali’den teberri etmektir (ilişkiyi kesmektir)...”⁹⁶ “Her kim Ebû Bekir’e ve Ömer’e söverse Allah’ın, meleklere ve bütün insanların laneti üzerine olsun.”⁹⁷ Kaldı ki Zeyd b. Ali, Ebû Bekir’den ve Ömer’den uzaklaşması durumunda kendisine biat edeceklerini söyleyen Şiilerin bu tekliflerini reddetmiş, onları “Râfıza” diye vasıflandırmış⁹⁸ ve onlara beddua etmiştir.⁹⁹

Bütün bu rivayetler, Ehl-i Beyt’teki Ebû Bekir ve Ömer sevgisini ortaya koymasına bakımdan büyük önem arz etmektedir.

92 Hz. Ali ve takiye konusu için bkz. Heytemî, *a.g.e.*, s. 54 (dipnot). Öz, Şaban, “Şia’nın Takiyye İnancı Çerçevesinde Hz. Ali’nin İlk İki Halife ile Münasebetleri”, *Kabramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, cilt: VIII, sayı: 15, s. 30-36.

93 Heytemî, *a.g.e.*, s. 50.

94 İbnü’l-Esîr, İzzüddîn Ebu’l-Hasen Ali b. Muhammed, *el-Kâmil fi’l-Tarih*, Beytül-Efkârî’d-Devliyye, byy., tsz. V, 242; Benzer ifadelerle bkz. İhsan İllâhî Zahîr, *a.g.e.*, s. 59.

95 İhsan İllâhî Zahîr, *a.g.e.*, s. 59.

96 Lâlekâî, *a.g.e.*, IV, 1381 (H. No: 2469); Muhibbuddîn et-Taberî, *a.g.e.*, I, 59; Heytemî, *a.g.e.*, s. 51.

97 Muhibbuddîn et-Taberî, *a.g.e.*, I, 59.

98 Heytemî, *a.g.e.*, s. 51; Muhibbuddîn et-Taberî, *a.g.e.*, I, 59.

99 Muhibbuddîn et-Taberî, *a.g.e.*, I, 59.

b. Hz. Ömer ile Ehl-i Beyt Arasındaki Hısımlık İlişkileri

Hz. Ebû Bekir ile Ehl-i Beyt fertleri arasında evlilikler yoluyla gerçekleşen akrabalık bağları Hz. Ömer için de söz konusudur. Bilindiği gibi Hz. Ömer'in kızı Hz. Hafsa, Resûlullah (sav)'in hanımı idi.

Ehl-i Beyt ile Hz. Ömer arasındaki dostluğu ve samimiyeti gösteren delillerden biri de Hz. Ali'nin, hicretin 17. yılında kızı Ümmü Gülsüm'ü Hz. Ömer ile evlendirmesidir. Neseben Ehl-i Beyt'ten olmayan Hz. Ömer, Ehli Beyt'e karşı özel bir sevgi beslediğinden sebeben/kız alma yoluyla, Ehl-i Beyt'le ve Hz. Peygamber'le bir akrabalık bağı kurmak istemiştir. Bu sebeple Hz. Ali'nin Hz. Fatıma'dan olan kızı Ümmü Gülsüm'e talip olmuş, Hz. Ali de onun bu talebini olumlu karşılamış ve kızını ona vermiştir. Hz. Ömer Ümmü Gülsüm ile evlenmek istemesinin sebebini şöyle açıklamıştır: "Resûlullah (sav)'in, 'Kıyamet gününde benim sebebim ve nesebim dışında her sebep (kız tarafından akrabalık bağları) ve neseb (soy bağları) kesilir.' buyurduğunu işitmiştim. Benimle Resûlullah (s) arasında bir sebep (kız alma yoluyla akrabalık bağı) olsun istedim.¹⁰⁰ Daha önce kızı Hafsâ'yı vermek suretiyle Hz. Peygamber'le bir yakınlık kuran Hz. Ömer, böylece Ümmü Gülsüm ile de evlenmiş ve bir kez daha Resûlullah ile akrabalık bağı kurmaktan duyduğu mutluluğu belirterek evliliğini ilân etmiştir.¹⁰¹ Ümmü Gülsüm'ün Hz. Ömer'den Rukiye isminde bir kızı Zeyd isminde de bir oğlu olmuştur.¹⁰² Onun içindir ki Cafer-i Sadık, "Ebû Bekir, benim atam, Ömer ise eniştemdir..." demiştir.¹⁰³

Bu evlilikler, Hz. Ali ile Hz. Ömer arasındaki sağlam ilişkileri ve Hz. Ömer'in Ehl-i Beyt'e duyduğu sevgiyi ve saygıyı ortaya koyması bakımından önem arz etmektedir.

Hz. Ömer döneminde Sasaniler ile yapılan savaşlarda İran Kısrası Yezdicerd b. Şehriyâr'ın üç kızı esir alınmıştı. Hz. Ali bunları cariye olarak almış ve bedellerini ödedikten sonra birini oğlu Hüseyin'e, birini Hz. Ebû Bekir'in oğlu Muhammed'e, birini de Hz. Ömer'in oğlu Abdullah'a vermişti.¹⁰⁴ Bu

100 İbn Sâd, *a.g.e.*, IX, 430; Ya'kûbî, *a.g.e.*, II, 40; İbn Hacer, Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî, *el-İsâbe fî Temyizi's-Sahâbe*, Beyrut, 1853, VIII, 275; Kandehlevî, *a.g.e.*, II, 94, III, 33; İhsan İlahî Zahir, *a.g.e.*, s. 104. Zahir, bu evliliğin gerçekleştiğini Şii kaynakların da kabul ettiğini söyler, verdiği dipnotlarda bu kaynaklar hakkında detaylı bilgiler sunar ve bu konudaki kaynak sayısının tevâtür sınırına ulaştığını kaydeder. Bkz. s. 105 vd.

101 İbn Sâd, *a.g.e.*, IX, 430; İbn Hacer, *a.g.e.*, VIII, 275; Kandehlevî, *a.g.e.*, III, 233.

102 İbn Sâd, *a.g.e.*, IX, 429; İbn Hacer, *a.g.e.*, VIII, 275.

103 Muhibbuddîn et-Taberî, *a.g.e.*, I, 60.

104 İbn Hallikan, Ahmed b. Muhammed b. Ebû Bekir, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân*, thk. İhsan Abbas, Beyrut, tsz., III, 267; Yüksel, "Dört Halife Dönemi Olayları Karşısında Abdullah b. Ömer," *İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi*, yıl, 3, sayı: 6, 2005, s. 63.

hadise de, Ehl-i Beyt’in ve özellikle de Hz. Ali’nin Hz. Ebû Bekir’e ve Hz. Ömer’e olan ilgisini ve sevgisini göstermesi bakımından calib-i dikkattir.

Bütün bu rivayetler, gerek Hz. Ali’nin, gerekse Şia’nın imam olarak kabul ettiği kişilerin Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer’e karşı beslediği iyi niyet, sevgi ve vefa duygusunun göstergeleridir. Fakat Şiilerin bir kısmı bu konuda imamları ile aynı duyguları ve düşünceleri paylaşmamaktadır.

c. Ehl-i Beyt Mensuplarının, Çocuklarına “Ömer” İsmi Vermeleri

Hz. Ebû Bekir ile Ehl-i Beyt arasında karşılıklı güven, muhabbet ve dostluk ilişkilerinin bulunduğu, Ehl-i Beyt’in, Hz. Ebû Bekir’i sevdiğini ve çocuklarına onun adını verdiklerini, Ehl-i Beyt’ten oğluna Ebû Bekir ismini veren ilk şahsın, Hz. Ali olduğunu daha önce zikretmiştik. Aynı durum Hz. Ömer için de söz konusudur. Ehl-i Beyt, Hz. Ömer’i de seviyor ve çocuklarına onun ismini vermek suretiyle ona olan sevgilerini ve bağlılıklarını ifade ediyorlardı. Onun ismini çocuklarına ilk veren kişi yine Hz. Ali olmuştur. O, Ümmü Habib bint Rebia el-Bekriyye’den dünyaya gelen erkek çocuğuna Ömer ismini vermiştir.¹⁰⁵

Ebu saîd el Hudrî anlatıyor: “Ali b. Ebî Talib’in yanında oturan ve kendisinden daha güzel ne bir erkek çocuğu ne de kız çocuğu gördüğümü bilmediğim çok güzel bir çocuk gördüm. Ali’ye, “Allah sana afiyetler ihsan etsin, yanındaki bu genç kimdir?” diye sordum. “Bu, Osman b. Ali’dir. Ona Osman b. Affan’ın adını verdim. Ömer’in, Resûlullah (s)’in amcası Abbas’ın ve mahlûkatın efendisi Muhammed (s)’in adını da çocuklarıma verdim. Hasan, Hüseyin ve Muhsin’in adlarını ise Resûlullah (s) vermişti...”¹⁰⁶

Hz. Ali’den sonra Hz. Hasan’ın,¹⁰⁷ Hz. Hüseyin’in, oğlu Zeyne’l Abidin Ali’nin ve İsnâaşeriyye’nin yedinci imamı Musa Kazım’ın da oğullarından birine Ömer ismini vermeleri¹⁰⁸ Hz. Ali ile Hz. Ömer arasındaki sıkı dostluğu ve muhabbeti ve Ehl-i Beyt’teki Ömer sevgisini göstermesi bakımından oldukça anlamlıdır.

105 İbn Sad, *a.g.e.*, III, 18; Yakubî *a.g.e.*, II, 120; Mes’ûdî, *a.g.e.*, III, 73; Muhibbuddîn et-Taberî, *a.g.e.*, III, 207; İhsan İllâhî Zahîr, *a.g.e.*, s. 128. Tağlib kabilesine mensup Ümmü Habib’in asıl ismi Sahbâ binti Rebia’dır. Halid b. Velid, Aynu’t Temr isimindeki mahalde onun kabilesine (Beni Tağlib) baskın düzenlemiş ve esirler almıştı. O da o esirler içinde bulunuyordu. Hz. Ali onu satın almıştı. İbn Sad, *a.g.e.*, III, 18; Muhibbuddîn et-Taberî, *a.g.e.*, III, 207. Oğlu Ömer, seksen beş sene gibi uzun bir ömür yaşamıştır. Kardeşlerinin tamamı Hz. Hüseyin ile birlikte Kerbela’da şehit olduğundan Hz. Ali’nin mirasının yarısına o sahip olmuştur. Bkz. İhsan İllâhî Zahîr, *a.g.e.*, s. 129.

106 Muhibbuddîn et-Taberî, *a.g.e.*, III, 44.

107 Ya’kûbî, *a.g.e.*, II, 137; İhsan İllâhî Zahîr, *a.g.e.*, s. 129.

108 İhsan İllâhî Zahîr, *a.g.e.*, 129-31.

Öyle anlaşılıyor ki, Ehli Beyt, Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer'e saygı, sevgi ve samimi duygular beslemekle kalmamakta, aynı zamanda vefa duygusuyla hareket etmekte ve vefatlarından sonra çocuklarını onların isimleriyle isimlendirerek onların ismini yaşatmak istemektedirler.

3. Ehl-i Beyt'te Hz. Osman Sevgisi

a. Ehl-i Beyt'in, Hz. Osman Hakkındaki Görüşleri ve Düşünceleri

Ehli Beyt, Hz. Ebû Bekir'i ve Hz. Ömer'i sevdiği gibi Hz. Osman'ı da seviyor, onun hakkında da methiyelerde bulunuyor ve onun muhafızlığını yapıyorlardı.

Hz. Ali, insanların, Hz. Osman'ın itikadına sahip olmaları gerektiğini söyler ve şöyle derdi: "Kim Osman'ın dininden uzak olursa imandan uzak olur..."¹⁰⁹ Hz. Ali'ye göre Resûlullah hariç Hz. Ebû Bekir'den ve Hz. Ömer'den sonra insanların en hayırlısı Hz. Osman'dır.¹¹⁰

Kays b. İbâd'ın anlattığına göre Hz. Ali, Cemel savaşı öncesinde şunları söylemiştir: "Allahım! Osman'ın kanından gerçekten sana sığınıyorum. Valla-hi Osman katledildiği gün aklım şaştı. (Daha sonra) bana biat için geldiklerinde gönlüm buna razı olmadı ve ben şöyle dedim: 'Ben bir adamı (Osman'ı) öldüren kavim tarafından bana biat edilmesinden dolayı Allah'tan utanıyorum. Çünkü Resûlullah (s) onun için şöyle buyurmuştu: 'Meleklerin kendisinden hayâ ettiği kimseden ben nasıl hayâ etmeyeyim?' Ben de, Osman'ın cenazesi henüz defnedilmeden yerde dururken, bana biat edilmesinden Allah'tan utanıyorum. Haydi, dönüp gidiniz.' Osman defnedilince halk biat etmek isteyerek tekrar dönüp geldiler. Ben de biatlaştım. Arkasından bana 'Yâ Emire'l-mü'minîn' diye hitap ettiler. Bundan dolayı sanki kalbim yarılacak gibi oldu..."¹¹¹

Hz. Ali, bir gün Kûfe mescidinde bir hutbe okumuş ve halka şöyle hitap etmiştir: "Ey insanlar! Gerçekten Osman konusunda çok şeyler söylüyorsunuz, fakat benimle onun misali Allah Teâlâ'nın şöyle buyurması gibidir: 'Ve biz onların göğüslerindeki kin ve düşmanlığı söküp aldık. Artık onlar karşılıklı tahtlar üzerinde kardeşler olarak (sohbet ederler)'"¹¹² Hz. Ali bu hutbesinde Hz. Osman ile kendisi arasında herhangi bir kinin ve düşmanlığın bulun-

109 Muhibbuddîn et-Taberî, *a.g.e.*, III, 68.

110 İbn Asâkir, *a.g.e.*, XXXIX, 157; Muhibbuddîn et-Taberî, *a.g.e.*, I, 50.

111 Muhibbuddîn et-Taberî, *a.g.e.*, III, 69; Benzer ifadeler için bkz. Heytemî, *a.g.e.*, s. 110. Kays b. İbâd, Heytemî'de Kays b. Übade şeklinde kayıtlıdır.

112 Hicr, 15/47. Muhibbuddîn et-Taberî, *a.g.e.*, III, 43. Benzer ifadeler için bkz. Belâzurî, Ahmed b. Yahya b. Cabir, *Ensâbü'l-Eşraf*, thk., Mahmud el-Firdevs el-Azm, Dımaşk, 1999, V, 98; Heytemî, *a.g.e.*, s. 53.

madığını, birbirleriyle kardeş olduklarını ilan ediyor ve onun için “kardeşim Osman” ifadesini kullanıyordu.¹¹³

Hiz. Osman hakkındaki görüşü sorulduğunda Hiz. Ali şunları söylemiştir: “O, mele-i a’lâda Zünnûreyn diye çağrılan bir kişidir. Resûlullah’ın, iki kızından dolayı damadıydı. Resûlullah onun için cennette bir köşke kefil olmuştu.”¹¹⁴ Hiz. Osman için, “Allah yolunda onun iyi bir mazisi vardır. Allah yapmış olduğu iyiliklerden sonra ona azap etmez” diyen de Hiz. Ali’dir.¹¹⁵

Bilindiği gibi Hiz. Ömer, kendisinden sonraki halifeyi seçmek üzere bir şûrâ oluşturmuştur. Hakem olarak belirlenen Abdurrahman b. Avf, hilafet makamına geçirilecek kişiyi seçmek üzere şûra adına çalışmalara başlamış, adayların birbirleri hakkındaki görüşlerini almak için öncelikle ikili görüşmeler yapmıştır. İlk olarak Hiz. Ali’ye kendisi atanmadığı takdirde halifelğe kimi layık gördüğünü sormuş, Hiz. Ali, önce Osman’ın, o olmazsa Sa’d’ın bu işe layık olduğunu ifade etmiştir. Aynı soru Hiz. Osman’a da yöneltilmiş o da önce Hiz. Ali’yi, sonra Zübeyr’i aday olarak göstermiştir.¹¹⁶ Bu hadise de Hiz. Ali ile Hiz. Osman arasındaki karşılıklı güveni ve iyi niyeti göstermesi bakımından anlamlıdır.

Hiz. Hasan ile Hiz. Osman arasında da sıcak ilişkiler bulunduğu dair rivayetler vardır. Bu rivayetlerden Hiz. Hasan’ın, Hiz. Osman’a özel sevgi ve saygı beslediği, onu sık sık ziyarete gittiği anlaşılmaktadır. Nitekim bir gün Hiz. Osman’ı ziyaret ettikten sonra onun yanından ayrılan Hiz. Hasan’a Hiz. Ali bir latife yapmış ve şöyle demiştir: “Senin üzerinde benim de babalık hakkım yok mudur?” Hiz. Hasan babasının bu latifeli sorusuna şu karşılığı vermiştir: “Halifenin hakkı babanın hakkından daha büyüktür.”¹¹⁷

Hiz. Hasan’ın şu rüyası da bu hususta zikre değerdir: Hiz. Hasan anlatıyor: “Hz. Peygamber’i rüyamda gördüm, arşa sarılmıştı. Sonra Ebû Bekir’i gördüm; Hiz. Peygamber’in eteğinden tutmuştu. Ömer, Ebû Bekir’in; Osman da Ömer’in eteğinden tutmuştu. Gökten yeryüzüne kan yağıyordu.” Hiz. Hasan bu rüyasını Şiâ’dan bir gruba anlatmıştı. Onlar, “Peki sen Hiz. Ali’yi görmedin mi?” diye sordular. Hiz. Hasan da şöyle cevap verdi: “Ali’yi Hz. Peygamber’in (s) eteğine tutunmuş olarak görmeyi çok isterdim. Ancak bu bir rüyadır ve onu ancak anlattığım şekilde gördüm”.¹¹⁸

113 Muhibbuddîn et-Taberî, *a.g.e.*, III, 43.

114 İbn Asâkir, *a.g.e.*, XXXIX, 47-48; İbnü’l-Esîr, *Üsdü’l-Ğabe*, III, 582.

115 Belâzurî, *Ensâb*, V, 98.

116 Taberî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr, *Târihu’l-Ümem ve’l-Mülûk*, thk., Muhammed Ebü’l-Fadl İbrahim, Dâru’l-Maârif, Kahire, tsz., IV, 231 (I, 2783).

117 Muhibbuddîn et-Taberî, *a.g.e.*, III, 44.

118 Heysemî, Nüreddîn Ali b. Ebi Bekr, *Mecmâ’ü’z-Zevâ’id ve Menba’ü’l-Fevâ’id*, Beyrut, 1967, IX, 95-96; Kandehlevî, *a.g.e.*, IV, 430. Benzer ifadeler için bkz. Muhibbuddîn et-Taberî, *a.g.e.*, III, 68.

Şu ifadeler ise Resûlullah'ın amcaoğlu Abdullah b. Abbas'a aittir: "Ebû Amr'a (Osman b. Affan) Allah rahmet etsin. O, torunların en kerimi, iyilerin en efdali, seher vakitlerinde teheccüd kılan, cehennemden bahsedildiğinde çok ağlayan, her değerli kişiye hürmeten ayağa kalkan, her hayırda öne geçen, hayâ-lı, çekingen, vefalı, zorluk ordusunun sahibi ve Resûlullah (s)'in damadıydı.¹¹⁹

Ehl-i Beyt ve Ehl-i Beyt nesli, Hz. Osman'ın aleyhinde konuşulmasına müsaade etmemiş, onu hicvedenleri ikaz etmişlerdir. Bunların başında Hz. Ali'nin oğlu Muhammed b. el-Hanefiyye ile torunu Ali b. Hüseyin gelmektedir. Nitekim Heytemî'nin kaydettiğine göre Muhammed b. el-Hanefiyye, Hz. Osman hakkında kötü söz söyleyenleri mütemadiyen uyarılmış ve onları bundan menetmiştir.¹²⁰ Muhammed Bâkır'ın anlattığına göre ise babası Ali b. Hüseyin, önce Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer, sonra da Hz. Osman hakkında batıl sözler söyleyenlere şunu söylemiştir: "Şahadet ederim ki siz Allah azze ve celle'nin kendileri hakkında 'Onlardan sonra gelenler derler ki, Rabbimiz, bizi ve bizden önce inanan kardeşlerimizi bağışla, kalplerimizde inananlara karşı bir kin bırakma! Rabbimiz! Sen çok şefkatli, çok merhametlisin!' buyurduğu kimselerden değilsiniz."¹²¹

Şii muhaddis Küleynî'nin naklettiğine göre ise Cafer-i Sadık, Hz. Osman ve ona tabi olanları methetmiş ve şöyle demiştir: "Günün ilk saatlerinde bir münadi (semadan) şöyle nida eder: 'Dikkat edin, Şüphesiz ki filan oğlu filan (Ali) ve onun taraftarları başarıya ulaşanların ta kendileridir. Günün sonunda da bir başka münadi şöyle nida eder: 'Dikkat edin, Şüphesiz ki Osman ve onun taraftarları başarıya ulaşanların ta kendileridir.'¹²²

Bütün bunların yanı sıra Hz. Osman'ın asiler tarafından kuşatma altına alınması sırasında Abdullah b. Abbas'ın, Abdullah b. Ca'fer'in¹²³ ve Hz. Ali'nin emriyle Hz. Hasan ile Hz. Hüseyin'in onun özel muhafızları arasında yer almaları,¹²⁴ Hz. Ali'nin Hz. Osman'a haber göndererek, "Yanımda beş yüz zırhlı adam var. Bana izin ver, seni muhafaza edeyim. Çünkü sen kanı akıtılacak bir iş yapmadın" diye teklifte bulunması,¹²⁵ Hz. Osman katledildiğin-

119 İhsan İlahi Zahîr, *a.g.e.*, s. 134.

120 Heytemî, *a.g.e.*, s. 53.

121 Haşr, 59/10; Heytemî, *a.g.e.*, s. 53; İhsan İlahi Zahîr, *a.g.e.*, s. 54.

122 Küleynî, *a.g.e.*, VIII, 209; İhsan İlahi Zahîr, *a.g.e.*, s. 141.

123 İhsan İlahi Zahîr, *a.g.e.*, s. 147.

124 Belâzurî, *Ensâb*, V, 196; İhsan İlahi Zahîr, *a.g.e.*, s. 147. Onların, bu koruma görevini yerine getirdikleri, Hz. Osman'ın yanından çıkan en son kişinin de Hz. Hasan olduğu rivayet edilmiştir. Bkz. Halife b. Hayyât, *Târih*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1995, s. 102.

125 Ancak Hz. Osman Hz. Ali'ye: "Allah sana hayırlar ihsan etsin. Benim için başkalarının kanının akmasını istemiyorum" şeklinde karşılık vermiş ve onun bu teklifini geriye çevirmiştir. Bkz. İbn Asâkir, *a.g.e.*, XXXIX, 398. Hz. Osman'ın asilere karşı savaşmaya izin vermediğine dair ayrıca bkz. Belâzurî, *Ensâb*, V, 201-204; İbn Asâkir, *a.g.e.*, XXXIX, 391-9; Muhibbuddîn et-Taberî, *a.g.e.*, III, 60-61.

de Hz. Hasan ile Hz. Hüseyin'in onun üzerine kapanarak ağlamaları,¹²⁶ Hz. Ali'nin kendi oğullarına ve kardeşlerinin oğullarına, "Siz kapıda beklerken Müminlerin emiri nasıl öldürüldü?" diye haykırması ve Hz. Hasan yaralanmış olmasına rağmen onu tokatlaması, Hz. Hüseyin'in göğsüne vurması,¹²⁷ Hz. Osman'ın cennetlik olduğuna şahitlik etmesi¹²⁸ ve "Osman'ın katillerine Allah lanet etsin!"¹²⁹ şeklinde bedduada bulunması da, Ehli Beyt'in Hz. Osman'a duyduğu ilgiyi ve sevgiyi gösteren kanıtlardandır.

b. Hz. Osman ile Ehl-i Beyt Arasındaki Hısımlık İlişkileri

İlk iki halife ile Ehl-i Beyt fertleri arasında evlilikler yoluyla gerçekleşen akrabalık ilişkileri Hz. Osman için de söz konusudur.

Bilindiği gibi Hz. Ali Resûlullah'ın kızı Hz. Fatıma ile Hz. Osman ise Resûlullah'ın diğer iki kızı Hz. Rukiye ve Hz. Ümmü Gülsüm ile evlenmiştir. Hz. Osman'a bu sebeple "Zünnüreyn" lakabı verilmiştir. Hz. Ali'den rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber, "Kırk tane kızım olsaydı birinden sonra diğeriyle olmak üzere hepsini Osman ile evlendirirdim..." demiştir.¹³⁰ Hz. Ali, onun bu yönünü dikkate alarak Hz. Osman'ı her fırsatta savunmuş ve onun aleyhinde konuşanlara fırsat vermemiştir. İbn Asâkir'in Ebû İshak'tan naklettiğine göre adamın biri bir gün Halife Hz. Ali'ye, yeni şeyler (bidatler) ihdas ettiği gerekçesiyle Hz. Osman'ın cehennemlik olduğunu söylemiştir. Bunun üzerine Hz. Ali ona, bir takım sorular yöneltmiş ve Hz. Osman'ın Resûlullah'ın damadı olduğunu hatırlatmıştır. Hz. Peygamber'in, kızına talip olan kişinin kim ve neci olduğunu araştırmadan kızını onunla evlendirmeyeceğini, bir iş yapmak istediği zaman Allah'tan hayırlısını istediğini, Allah'ın da ona hayırlı olanı verdiğini ifade ederek bu adamı ikaz etmiştir.¹³¹

Hz. Ali'ye göre Allah Resûlü Rabbinden daima hayırlısını ister ve Cenab-ı Hak da kendisine hayırlı olanı verirdi. Damadın da hayırlısını istemiş ve Allah Teâlâ ona hayırlı damat ihsan etmişti. Hatta rivayete göre kızlarını Osman ile evlendirmesini Allah Teâlâ, Resûlullah'a vahyetmiştir. Nitekim Allah Resûlü, "Şüphesiz ki Allah, iki kızımı Osman ile evlendirmemi, bana vahyetti" buyurmuştur.¹³²

Birbirleriyle bacanak olan Hz. Osman ve Hz. Ali'nin torunları arasında da kız alışverişi ile akrabalık bağları kurulmuştur. Örneğin, Hz. Ali'nin to-

126 Belâzurî, *Ensâb*, V, 197; Mes'ûdî, *a.g.e.*, II, 354.

127 Belâzurî, *Ensâb*, V, 197; Mes'ûdî, *a.g.e.*, II, 354; İhsan İlahi Zahîr, *a.g.e.*, s. 149.

128 Muhibbuddîn et-Taberî, *a.g.e.*, III, 60.

129 Muhibbuddîn et-Taberî, *a.g.e.*, III, 43.

130 İbn Asâkir, *a.g.e.*, XXXIX, 42; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Ğâbe*, III, 579.

131 İbn Asâkir, *a.g.e.*, XXXIX, 49; Benzer ifadeler için bkz. Kandehevî, *a.g.e.*, III, 20; Sarıçık, Murat, *Hz. Ali İlk Üç Halife ile Kavga mıydı?*, İstanbul, 2012, 295-6.

132 İbn Asâkir, *a.g.e.*, XXXIX, 41.

runu ve Hz. Hüseyin'in kızı Fatıma, Hz. Osman'ın torunu Abdullah b. Amr ile evlenmiştir. Bu evlilikten Muhammed, Kasım ve Rukiye adında üç çocuk dünyaya gelmiştir.¹³³ Yine Hz. Hüseyin'in diğer bir kızı Sükeyne, Hz. Osman'ın torunu Zeyd b. Amr ile yuva kurmuştur.¹³⁴ Hz. Osman'ın Mervan b. Eban ismindeki torunu da Hz. Hasan'ın kızı Ümmü Kasım ile evlenmiştir. Mervan'ın Ümmü Kasım'dan Muhammed isminde bir oğlu olmuştur.¹³⁵ Hz. Osman'ın oğlu Eban ise, Abdullah b. Cafer b. Ebu Talib'in kızı Ümmü Külsüm'le evlilik akdi gerçekleştirmiştir.¹³⁶

Bütün bu evlilikler Ehl-i Beyt ve Ehl-i Beyt nesli ile Hz. Osman ve onun soyundan gelenler arasındaki dostluğun ve samimiyetin göstergelerindedir.

Hz. Ali ile Hz. Osman'ın çocukları arasındaki dostluğun ve samimiyetin göstergelerinden biri de onların birlikte hac yolculuğu yapmaları ve birlikte Kâ'be'yi tavaf etmeleridir.¹³⁷

c. Ehl-i Beyt Mensuplarının, Çocuklarına “Osman” İsmi Vermeleri

Ehl-i Beyt'in Hz. Osman'a olan sevgilerini ve bağlılıklarını gösteren delillerden biri de çocuklarına Osman ismini vermeleridir. Ebû Bekir ve Ömer isimlerinde olduğu gibi Ehl-i Beyt'ten çocuklarına Osman ismini veren ilk şahıs yine Hz. Ali olmuştur. O, hanımlarından Ümmülbenîn bint Hizâm'dan olan dört erkek çocuğundan birine Osman ismini vermiştir.¹³⁸ Hz. Ali'nin bu oğlu, kardeşi Hz. Hüseyin ile beraber Kerbelâ'da öldürülmüştür.¹³⁹ Ya'kûbî, Hz. Ali'nin Esmâ bint Umeys'ten olan iki oğlundan birine de yine Küçük Osman ismini verdiğini kaydeder.¹⁴⁰

133 İbn Sa'd, *a.g.e.*, X, 439; Savaş, *a.g.m.*, s. 133; Sarıcık, *a.g.e.*, s. 302. Fatıma, önce Hz. Hasan'ın oğlu Hasan ile evlenmiş, onun vefatından sonra Abdullah ile evlenmişti. İhsan İlahi Zahîr, *a.g.e.*, s. 137.

134 İbn Sa'd, *a.g.e.*, X, 441; İhsan İlahi Zahîr, *a.g.e.*, s. 136; Savaş, *a.g.m.*, s. 133; Sarıcık, *a.g.e.*, 302. Sükeyne, daha önce iki evlilik daha yapmıştır. Birinci ve ikinci kocası vefat edince Zeyd ile evlenmiştir. İbn Sa'd, *a.g.e.*, X, 441.

135 İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Sa'id el-Endelüsî, *Cemheretü Ensâbi'l-'Arab*, thk., Abdusselam Muhammed Hârûn, Dâru'l-Maârif, Kahire, tsz., s. 85; Ümmü Kasım, bazı eserlerde Hz. Hüseyin'in torunu diye geçer. Bkz. İhsan İlahi Zahîr, *a.g.e.*, 137.

136 İhsan İlahi Zahîr, *a.g.e.*, 136.

137 Muhibbuddîn et-Taberî, *a.g.e.*, III, 45.

138 İbn Sa'd, *a.g.e.*, III, 18; Ya'kûbî, *a.g.e.*, II, 120; Muhibbuddîn et-Taberî, *a.g.e.*, III, 206; İhsan İlahi Zahîr, *a.g.e.*, s. 150; Komisyon-Heyet, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, Redaktör, Hakkı Dursun Yıldız, Çağ Yayınları, Zaman Gazetesi Baskısı, İstanbul, 1992, II, 262; Sarıcık, *a.g.e.*, s. 299. Hz. Ali'nin Ebû Bekir, Ömer ve Osman adındaki çocukları için bkz. Öz, Mustafa “Ali Evladı,” *DİA*, İstanbul, 1989, II, 392-3.

139 İhsan İlahi Zahîr, *a.g.e.*, s. 150.

140 Ya'kûbî, *a.g.e.*, II, 120.

Ebu Said el-Hudri bir gün Hz. Ali’nin yanında güzel bir genç görmüş ve Hz. Ali’ye hitaben: “Yanıdaki bu gençten dolayı Allah sana afiyet versin” diye dua etmiştir. Bunun üzerine Hz. Ali şöyle demiştir: “Bu, (oğlum) Osman b. Ali’dir. Ona Osman b. Affan’ın ismini verdim.”¹⁴¹ Öyle anlaşılıyor ki Hz. Ali, bu oğluna özellikle bilerek ve bir kasd-ı mahsusla Hz. Osman’ın adını vermiştir.¹⁴²

Görülüyor ki Hz. Osman da Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer gibi Ehl-i Beyt tarafından önemsenmiş, övülmüş ve sevilmiştir.

Değerlendirme ve Sonuç

Bazı Şiilerin olumsuz bir bakış açısı ile ilk üç halife hakkında çeşitli eleştirilerde bulunmalarına, onları kusurlu göstermek için çaba sarf etmelerine, hatta ağır ithamlarda bulunarak onları tekfir etmelerine¹⁴³ rağmen Ehl-i Beyt’in ve Ehl-i Beyt neslinin, söz konusu halifeler hakkında oldukça müspet düşüncelere sahip oldukları, onlarla samimi ve dostane ilişkiler kurdukları, onlara karşı sevgi, güven ve vefa duygusu ekseninde tutum ve davranışlar sergiledikleri, nakledilen rivayetlerden anlaşılmaktadır.

Ehl-i Beyt’e göre ümmetin en hayırlısı Râşit halifelerdir ve bu halifeler, Ehl-i Beyt’e karşı hürmet ve hakkaniyet ile muamele etmişler ve onların hakkına zerre kadar zulmetmemişlerdir. Ehl-i Beyt mensupları, Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman hakkında sözlerin en güzelini söylemek üzere ittifak etmişler, “...Rabbimiz, bizi ve bizden önce inanan kardeşlerimizi bağışla, Kalplerimizde inananlara karşı zerre kadar kin bırakma...”¹⁴⁴ ayetinin gereği olarak onları her fırsatta savunmuşlar ve onların aleyhinde konuşanlara fırsat vermemişlerdir. Özellikle Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer’in İslâm’ın önderleri olduğunu, onlarla dost olana dost olunması, onlara düşmanlık yapanlardan da uzak durulması gerektiğini, aksi takdirde Resûlullah’ın şefaatine nail olunamayacağını söylemişlerdir. Bu sebeple Râşit halifeleri rahmetle anmışlar ve onlar hakkında iyi düşünmeyenleri tel’in etmişlerdir. Bu halifelere tâbi olanların doğru yola girecekleri kanaatini taşıdıkları için onların uygulamalarını değiştirmekten hayâ ettiklerini ifade etmişlerdir. Hatta Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer’in faziletini bilmeyenlerin sünneti de bilmeyecekleri, onlara buğzetmenin münafıklık olduğu ve onlara söven kimselerin dinden çıktıkları kanaatini taşımışlardır. Bununla birlikte Ehl-i Beyt mensupları, ilk üç halife ve onların nesli ile evlilik yoluyla akrabalık bağları oluşturmuşlardır. Çocuklarına da bilerek ve kasıtlı olarak Ebû Bekir, Ömer ve Osman isimlerini vermişlerdir.

141 Muhibbuddîn et-Taberî, *a.g.e.*, III, 44.

142 Sarıcık, *a.g.e.*, s. 300.

143 Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. İhsan İlahi Zahir, *a.g.e.*, s. 101-104; Arı, *a.g.e.*, s. 72-87.

144 59. Haşr, 10.

Ehl-i Beyt'in, ilk üç halife ile ilgili övgü dolu sözleri, onlar hakkındaki olumlu kanaatlerini ve düşüncelerini yansıtırken; onlarla hısımlık bağları oluşturmaları, aralarındaki samimi ve dostane ilişkileri ortaya koymakta; çocuklarına Ebû Bekir, Ömer ve Osman isimlerini vermeleri ise onlara karşı besledikleri güveni, muhabbeti ve vefa duygusunu göstermektedir.

Özellikle söz konusu halifelerle Ehl-i Beyt arasında evlilikler yoluyla gerçekleşen akrabalıklarla, Ehl-i Beyt'in çocuklarına Ebû Bekir, Ömer ve Osman isimlerini vermeleri, inkârı mümkün olmayan somut hadiseler olduğundan bu hususta Şii ve Sünni kaynaklar arasında görüş ayrılığının olmaması dikkat çekicidir. Bununla birlikte Ehl-i Beyt'in, ilk üç halife hakkındaki methiyelerinin önemli bir kısmının Şia kaynaklarında da yer almış olması oldukça anlamlıdır. Nitekim Zahîr, eserinde bununla ilgili ayrıntılı dipnotlar vermiştir.¹⁴⁵

Buna rağmen Ehl-i Beyt'i sevdiğini, onları dost edindiğini ve onlara tabi olduklarını iddia eden bu günkü Şiiler'in birçoğunun, imamları ile aynı duyguları ve düşünceleri paylaşmamaları, imamlarının ilk üç halifeye karşı olumlu yaklaşımlarına rağmen onların ilk üç halifeye karşı negatif bir tavır sergilemeleri ilginçtir. Hâlbuki Şiilerin de Ehl-i Beyt imamları gibi Hz. Ebû Bekir'e, Hz. Ömer'e ve Hz. Osman'a karşı hüsnü zan beslemeleri, iyi niyet, sevgi ve vefa duygusuyla hareket etmeleri ve onlar hakkında müspet düşüncelere sahip olmaları beklenirdi.

Kaynakça

- Abdurrezzâk es-San'âni, *el-Mussannef*, thk. Habibürrahman el-A'zamî, Beyrut, 1972.
- Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk., Şuayb Arnavûd-Adil Mürşid, Beyrut, 1995-2001.
- Arı, M. Salih, *İmamiye Şiasî Kaynaklarına Göre İlk Üç Halife*, Düşün Yayıncılık, İstanbul, 2011.
- Algül, Hüseyin "Fedek", *DİA*, İstanbul, 1995.
- Altun, İsmail "Hz. Ebu Bekir ile Hz. Fatıma Arasında Yaşanan Fedek Meselesine Sünni ve Şii Yaklaşımların Analizi", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 2012, sayı: 27, s. 1-28.
- Askeri, Murtaza, *Ehl-i Beyt ve Ehl-i Sünnet Ekolleri*, çev. Cafer Bendiderya-İsmail Bendiderya, Kevser Yayınları, İstanbul, 2006.
- Belâzurî, Ahmed b. Yahya b. Cabir, *Ensâbü'l-Eşrâf*, thk., Mahmud el-Firdevs el-Azm, Dımaşk, 1999.
- , *Fütühü'l-Büldân*, thk. Abdullah Üneys et-Tubbâ'-Ömer Üneys et-Tubbâ', Müessesetü'l-Meârif, Beyrut, 1987.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, Dâiretu Maârif, Beyrut, tsz.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil, *Sahîbü'l-Buhârî*, İstanbul, 1981.

145 Bkz. İhsan İlahi Zahîr, *a.g.e.*, s. 48-100.

Dehlevî, Abdülazîz b. Ahmed b. Abdirrahîm, *Muhtasar et-Tuhfetü’l-İsnâ Aşeriyye*, Arp. çev. Muhammed b. Muhyiddîn b. Ömer el-Esemî, thk. Muhibbuddîn el-Hatîb, byy., tsz.

Duman, M. Zeki, “*Kur’ân-ı Kerîm’de Ehl-i Beyt*”, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2001, sayı: 11, s. 37-58.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş’as es-Sicistânî, *Sünen*, Kahire, 1988.

Ebû Ubeyd, Kasım b. Selâm, *Kitâbü’l-Emvâl*, thk. Muhammed Halil Harrâs, Dâru’l-Fikir, Kahire, 1975.

Fevzi, Faruk Ömer “*Ehl-i Beyt Kavramı Üzerine...*”, çev. Mehmet Bahaüddin Varol, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1999, sayı: 9, s. 397-404.

Fiğlalı Ethem Nuri, “İsnâaşeriyye” *DİA*, İstanbul, 2001.

Hâkim, Ebû Abdullah en-Nisâbüri, *el-Müstedrek ala’s-Sahihayn*, Beyrut, tsz.

Halife b. Hayyât, *Târîh*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1995.

Heysemî, Nûreddîn Ali b. Ebî Bekr, *Mecmâ’ü’z-Zevâ’id ve Menba’ü’l-Fevâ’id*, Beyrut, 1967.

Heytemî, Ahmed b. Hacer, *es-Savâiku’l-Mubrika*, İstanbul, 1984.

İbni Asâkir, Ali b. el-Hasen, *Tarihu Medinet-i Dımaşk*, thk. Muhibbuddin Ebi Said-Ömer b. Garâme el-Amrevî, Daru’l-Fikir, Beyrut, 1996.

İbn Ebî’l- Hadîd, Adülhamîd b. Hibetullah, *Şerh-ü Nehci’l-Belağa*, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut, tsz.

İbn Hacer, Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî, *el-İsâbe fi Temyizi’s-Sahâbe*, Beyrut, 1853.

İbn Hallikan, Ahmed b. Muhammed b. Ebû Bekir, *Vefeyâtü’l-A’yân ve Enbâu Ebnâi’z-Zamân*, thk. İhsan Abbas, Beyrut, tsz.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî, *Cemheretü Ensâbi’l-Arab*, thk., Abdusselam Muhammed Hârûn, Dâru’l-Maârif, Kahire, tsz.

İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-Nebeviyye*, nşr. Muhammed Ali el-Kutub-Muhammed ed-Dâlî Belta, Beyrut, 1992.

İbn Kesîr, Ebü’l-Fidâ İsmâil b. Ömer, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, Mektebetü’l-Maârif, Beyrut, 1977.

İbn Saîd, Ebû Abdillâh Muhammed, *Kitâbu’t-Tabakâtü’l-Kebîr*, thk. Ali Muhammed Ömer, Kahire, 2001.

İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm, *Minhâcü’s-Sünneti’n-Nebeviyye fi Nakzi Kelâmi’ş-Şîa ve’l-Kaderiyye* (Şii İbn Mutahhar el-Hillî’nin görüşleri ile birlikte) thk. Muhammed Reşâd Sâlim, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire, 1989.

İbnü’l-Esir, İzzüddîn Ebu’l-Hasen Ali b. Muhammed, *el-Kâmil fi’r-Tarih*, Beytü’l-Efkârî’d-Devliyye, byy., tsz.

-----, *Üsdü’l-ğâbe fi marifeti’s-sahâbe*, thk., Ali Muhammed Muavviz-Adil Ahmed Abdü’l-Mevcud, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, tsz.

İhsan İlähî Zahîr, *eş-Şîa ve Ehlü’l-Beyt*, Lahor, 1999.

Kandehlevî, Muhammed Yûsuf, *Hayâtü’s-sahâbe*, çev. Ali Arslan, Aygül Yayınları, İstanbul, tsz.

Komiyon-Heyet, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, Redaktör, Hakkı Dursun Yıldız, Çağ Yayınları, Zaman Gazetesi Baskısı, İstanbul, 1992.

Küleynî, *el-Kâfi*, et-Taba'ati's-Sâlise, tsh. Muhammed Ahvendi, Dârü'l-Kütübi'l-İslâmiyye, Tahran, 1968.

Lâlekâî, Ebu'l-Kasım Hibetullah b. el-Hasen b. Mansûr et-Taberî, thk., Ahmed b. Sa'd b. Hemdân el-Ġâmidî, *Şerhu Usûli İtikadı Ehli's-Sünne ve'l-Cemâa*, Riyad, 1995.

Makrizî, Takiyüddin Ahmed b. Ali, Ehl-i Beyt'in Fazileti, çeviren: M. Mahfuz Söylemez, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002, cilt: XLIII, sayı: 2, s. 413-447.

Me'sûdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Hüseyin, *Mürüccü'z-Zehab ve Me'âdinü'l-Cevher*, nşr. M. Muhyiddîn Abdülhamîd, Kahire, 1964.

Muhibbuddîn et-Taberî, Ahmed b. Abdillâh, *er-Riyâdu'n-Nadira fî Menakıbi'l-Aşra*, Beyrut, 1997.

Müslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc, *Sahîbu Müslim*, nşr., Muhammed Fuâd Abdülbâkî, İstanbul 1981.

Nevevî, Yahyâ b. Şeref, *Şerhu Sahîb-i Müslim*, byy, 1981-3.

Öz, Mustafa, "Ali Evladı," *DİA*, İstanbul, 1989.

-----, "Cafer-i Sadık," *DİA*, İstanbul, 1993.

Öz, Şaban, "Şia'nın Takiyye İnancı Çerçevesinde Hz. Ali'nin İlk İki Halife ile Mü-nasebetleri", *Kabramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, cilt: VIII, sayı: 15, s. 29-74.

Sallâbî, Ali Muhammed Muhammed, *IV. Halife Hz. Ali (ra) Hayatı, Şahsiyeti ve Yaşadığı Çağ*, Ravza Yayınları, İstanbul, 2008, s. 180.

Savaş, Rıza, "Râşid Halifeler Arasındaki Akrabalık Bağları", *İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Müsikisi Dergisi*, 2005, cilt: III, sayı: 6, s. 121-134.

Sübhani, Cafer, *Hz. Ali'ye Neler Yaptılar!*, çev. Zeynep Çatar, Evrensel Yayıncılık, İstanbul, 1995.

Taberânî, Ebü'l-Kasım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l Kebir*, thk., Hamdî Abdü'l-Mecid es-Selefi, Kahire, tsz.

Taberî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Târihu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, thk., Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim, Dâru'l-Maârif, Kahire, tsz.

Ümit, Mehmet, Ehl-i Beyt Merkezli Yaklaşımlarda Sahabe İmajı: Zeydiyye Örneği, Hz. Muhammed ve evrensel mesajı sempozyumu, 20-22 Nisan 2007 [*İslami İlimler Dergisi Yayınları*], 2007, s. 217-228.

Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, nşr. M. Jones, Âlemu'l-Kütüb, Beyrut, 1984.

Varol, M. Bahaüddin, "Ehl-i Beyt Sevgisi Nedir? Nasıl Olmalıdır?", *İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Müsikisi Dergisi*, 2003, cilt: I, sayı: 2, s. 109-128.

Ya'kûbî, Ahmed b. Ebî Ya'kûb b. Ca'fer, *Târihu'l-Ya'kûbî*, thk., Abdu'l-Emîr Mihna, Beyrut, 1993.

Yâkût el-Hamevî, Şihâbüddîn Ebü Abdillâh b. Abdillâh, *Mu'cemu'l-Büldân*, Tahran, 1968.

Yüksel, "Dört Halife Dönemi Olayları Karşısında Abdullah b. Ömer," *İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Müsikisi Dergisi*, yıl, 3, sayı: 6, 2005.

Zehabî, Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyer Alâmi'n-Nübelâ*, nşr. Şuayb el-Arnâvut v. dğr., Beyrut 1981-96.

-----, *Târihu'l-İslâm*, thk. Ömer Abdü's-Selam Tedmürî, Beyrut, 1990-2000.

OSMANLI DÖNEMİNE AİT NUKULLU FETVALARDAN “BAHRU’L- FETAVA”

Bünyamin ÇALIK (*)

ÖZ

Bu makalede tarafımızdan hazırlanan “Kadıızâde Muhammed Arif Efendi’nin “Bahru’l Fetâvâ” Adlı Eserinin Fetva Açısından Değerlendirilmesi” adlı bu tezde İslâm hukukundaki fetva konsepti kapsamında “nükülü fetva” türlerinden sayılabilecek bir yazma eseri latinize ederek günümüze kazandırılan fetva kitabını tanıtmak olacaktır. Ayrıca Kadıızâde’nin fetvalarından hareketle XVIII. yüzyılın ilk yarısında Osmanlı dönemi Erzurum toplumunda aile, ticaret, arazi, vakıf ve ceza hukuku alanlarında karşılaşılan hukukî sorunları ve çözümleri incelenmiştir. Elde edilen verilerden hareketle bu dönemde İslâm hukukunun nasıl anlaşıldığı, uygulandığı tespit edilemeye çalışılmıştır.

Kadıızâde’nin fetvalarında Hanefî mezhebine sıkı sıkıya bağlı kalmaya özen gösterdiği anlaşılmaktadır. O, devraldığı zengin hukuk külliyyâtı içinde bir meselede farklı görüşlerle karşılaştığında; zayıf da olsa devlet ve toplum maslahatına uygun görüşü tercih etmeye çalıştığı gözlenmiştir. İctihadlar arasından birini tercihte zorlandığı durumlarda fakihleri tasnif ederek maslahata uygun çözümü ortaya koyma yolunu tutmuştur.

Kadıızâde, Şiâ’ya yönelik fetvalarında Osmanlı uygulamasını esas almış, Osmanlı sultanlarının Sünnîliğin temsilcisi olduğunu açıkça belirtmiştir. O, fetvalarıyla toplumun Sünnî çizgide kalmasına çaba göstermiştir. Ayrıca başta arazi ve para vakfıyla ilgili olmak üzere pek çok fetvalara da yer vermiştir.

Kısaca Kadıızâde’nin eser-i mezburu İslâm hukukunda klasiğin dışına çıkmadan yaşadığı dönemin sorunlarına Hanefî fıkhında devlet ve toplum maslahatına uygun pratikleri ortaya koymaya katkı sağladığı söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: Nukul, fetva

* Yrd. Doç. Dr. Kafkas Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, Kars/Türkiye.

ABSTRACT

Fatwas of the Ottoman Period Nukullu: "Bahru'l-Fatawa"

In this article, This thesis which entitled of evaluation angle of fatwa Kadızade Muhammad Arif Effendi's Bahru'l Fetâvâ, was Prepared by accessing. In this thesis Islamic law brings, the scope of the concept of fatwa "nuküllü fatwa" type can be considered today by translate to Turkish. Also Kadızâde's fatwas examined that trade, land, foundations, and legal problems and solution encountered in the areas of criminal law were investigated in the first half century of the Ottoman period, Erzurum community in the XVIII. Century. How Islamic law is understood in this period obtained with those data and this study tried to be detected how is applied.

Kadızâde's fatwas seems to be closely connected to Hanafi sect. When he encounters the different opinions in a matter of in the rich corpus of law, It is observed that he have been trying to prefer the opinions of affairs to society and state which even though it was weak. When he found it difficult to choose one of the convictions he kept the path that put forward the solution which corresponds to affairs by classified to scholars. Kadızâde has take the basic of Ottoman practice in his fatwa's for Şia, he specify clearly that the Ottoman sultans representative of the Sunni muslim. He tried to stay in line for Sunni community with his fatwa's. Additionally, his fatwa's related with land and money foundations, and many issue like that.

It can be said that shortly the Kadızâde's study of Mezbur, without going out of the classic approach of Islamic law, exposes the practices in the way of Hanafi jurisprudence to appropriate contribution affairs to society and state.

Keywords: *Nukul, fatwa,*

Giriş

Osmanlı Tarihinde yazılmış fetva mecmuaları ve fetvalar hakkında yapılan çalışmalar oldukça azdır. Hatta çok azının fetva mecmuaları yayımlanmıştır. Üstelik bunların çoğu da Osmanlı döneminde yayımlanmıştır. Osmanlı şeyhülislâmlarının, görevleri süresince verdikleri fetvaların nerelerde ve ne halde bulduklarına dair yeterince bilgimiz de yoktur. Hatta çağdaş bilim adamlarının ekserisi bile varlıklarından haberdar değildirler.

Osmanlı şeyhülislâmları ile alakalı yapılan farklı biyografik çalışmaların sonucunda onların fetvalarının içerikleri hakkında oldukça çok sınırlı bilgiler verilmektedir. Hatta "eseri olduğu bilinmemektedir" denilerek veya hiçbir şey denilmeksizin bu belgeler adeta yok olmağa kütüphanelerin toz-

lu raflarında yalnızlığa mahkûm ediliyorlar. Osmanlı Şeyhülislâmlarının ve müftülerinin devlet ve toplum üzerindeki nüfuzları dikkate alındığında bu görmezden gelme tavır, tarihi açıdan eksikliklere belki de büyük kayıpların yaşanmasına sebep olacaktır. Bilhassa taşra örgütlenmesinde önemli bir makamı temsil eden müftüler ve onlara ait fetvalarla ilgili bilgilerimiz ise şeyhülislam fetvalarına ait bilgilerimizden çok daha azdır.

Osmanlı tarihinde içerik ve nitelik bakımından fetva ile ilgili literatür “*Fetâva*” veya “*Mecmûatü’l-fetâva*” olarak adlandırılmıştır. Bunun da sebebi derleyenlerin statüleri açısından farklılıklar arz etmesidir. Böylece oluşturulan eserlerin bir kısmında sosyal hayatta karşılaşılan problemlerin çözümünü oluşturan ve doğrudan şeyhülislâmlar veya müftüler tarafından verilmiş fetvalar derlenmiş, diğer taraftan kadı ve müftülere müracaat kaynağı olmak üzere el kitapları şeklinde klasik Hanefî literatüründen derlenmiş meseleler aynen nakledilmiştir. İlk gruba girenlere “*Aslî Fetva Mecmuaları*” diğer ikinci gruba girenlere de “Menkul Fetvâ Mecmuaları” denilmiştir.¹

Emine Arslan ise çalışmasında bu hususla ilgili şu açıklamayı yapmaktadır: “Şeyhülislâmların verdikleri fetvâlarda kaynak göstermek zorunda olmamaları ve bazı konularda da birbirlerine muhalif sonuçlara ulaşmaları bu fetvâlardan azamî istifadeyi engellemekteydi. Söz konusu engeli ortadan kaldırmak ve merkezin birikimini taşraya taşımak için, yine genel olarak Fetvâ Emînleri ve fetvâ kâtipleri tarafından, bazen de müstensihler tarafından, verilmiş olan fetvâlara muteber kaynaklardan nakil (alıntı şeklinde delil) çıkarma ameliyesi başlamıştır.”²

Osmanlı fetvaları denilince akla ilk gelen aslî fetva türleri gelmektedir. Ancak bunların tamamının bilinmesi nerdeyse imkânsızdır. Çünkü şeyhülislam veya müftülere sorulan fetvalara verilen cevapların yazılı olduğu vesikalar, ya soruyu soran şahsa ya da makama intikal ettiği nazarı dikkate alındığında neden imkânsız olduğu kolayca anlaşılır. Nitekim eldeki fetva mecmualarındaki fetva sayılarının sınırlı olmasına rağmen bazı şeyhülislâmların bir günde binlerin üzerinde fetva verdikleri rivayetleri dikkate alındığında Osmanlı döneminde verilen fetvaların tümüne ulaşmanın nedenli imkânsız olduğu ortaya kendiliğinden çıkmaktadır.³

Bazen sık karşılaşılan sorulara kısaca “*helaldir*”, “*caizdir*”, “*sahihdir*”, “*haramdır*”, “*mekruhtur*” veya “*mekruh değildir*” şeklinde cevaplar verilmiştir. Fetva mecmualarında

1 Şükrü Özen, *Osmanlı Döneminde Fetva Literatürü*, Türkiye Araştırmaları literatür dergisi, Cilt3, Sayı 5, 2005. s.253.

2 Emine Arslan, *Nuküllü Fetva Mecmuaları Ve Mehmed Fıkhî'nin el-Ecvibetü'l-Kâni'a Adlı Eserinin Bunlar Arasındaki Yeri*, s.3.

3 Özen, *Osmanlı Döneminde Fetva Literatürü* s.254.

rı, fıkıh kitapları sistematigindeki “*kitâb*” ve “*bâb*”lara göre düzenlenmiştir. Ancak bazı fetva kitapları klasik fıkıh kitaplarındaki usulü takip etmekle beraber, kitâb ve bâblar yerine, “*mesâil*” ve “*fasıl*”lardan oluşmuştur.⁴

Osmanlı dönemine ait fetva mecmualarında kullanılan dil umumiyetle Türkçedir. Ancak Arapça ve Farsça olarak düzenlenen fetvalar da vardır.⁵

Fetvâlarda gerçek isimler kullanılmamıştır. Bunun yerine, erkekler için, Zeyd, Amr, Bekir, Halid, Veli; kadınlar için de Hind, Zeynep, Hatice, Ümmü Gülsüm, ... gibi tanınmış, genel isimler kullanılmıştır. Fakat bazı fetvâlarda Hıristiyanlar için Nikola, Mihal, Marya, Matruka ve Yahudiler için İlya gibi farklı özel isimler kullanılmıştır.⁶

Fetvâların cevapları açısından önemli bir başka konu ise, birçoğunda müftünün cevabının altında, ikinci bir bütünleyici mesele ve müftünün bu ikinci meseleye ilişkin cevabının yer almasıdır. Hatta aynı kâğıtta iki, üç veya daha fazla tamamlayıcı sorular da olabilir. Bu meseleler, başka bir da’vet başlığı ile değil, “*bu mes’ele beyanında..*” ibaresi yerine, “*bu surette*” veya “*suret-i mezburede*” kelimeleriyle açılırlar.

İlmî değer bakımından fetva verilirken riayet edilmesi gereken birtakım önemli şartlar ve usuller vardır. Müftüler de, birtakım kurallarla bağlıdır. Her meselede önce deliller iyice istikrâ edilir/araştırılır ve hükme geçilince, bu deliller gösterilir. Hiçbir müftü, meselenin delillerini sabit görmeden ve dayandığı kaynakları göstermeden fetvâ veremez.⁷ Çalışmamızın birinci bölümünde detaylı olarak ele alacağız.

1. Kadızade Muhammed Efendi’nin Yaşadığı Dönem, Hayatı, Kişiliği ve Eserleri

Kadızade Muhammed Efendi Miladi XVIII. Yüz yılda yaşamış bir Osmanlı âlimidir. Yaşadığı dönem Osmanlı Devletinin ıslahat hareketlerinin yoğun olduğu bir dönemdir.

Bu dönemin en önemli siyasi-idari özelliği; Osmanlı Devleti 18. yüzyıla ilk defa toprak kaybeden bir devlet olarak girmiş, bu yüzden de bu yüzyılın başlarında kaybettiği toprakları geri alma gayretine gidilmiştir. Osmanlı Devleti 17. yüzyılda en çok Avusturya ile 18. yüzyılda ise en çok Rusya ile

4 Örsten, “Osmanlı Hukuk Tarihi Kaynağı Olarak Fetva Mecmuaları (Fatwa Collections As a Source of Ottoman Legal History)”, s.32.

5 Seda Örsten, *Osmanlı Hukukunda Fetvâ* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Hukuku (Türk Hukuk Tarihi) Anabilim Dalı, 2005, s.11.

6 Örsten, *Osmanlı Hukukunda Fetvâ*, s.12.

7 Örsten, *Osmanlı Hukukunda Fetvâ*, s.19.

savaşmıştır. Kanuni’den beri dostumuz olan Fransa 18. yüzyılın sonlarında (1798m.) Mısır’a saldırmış bu ülke ile ilişkilerimiz bozulmuştur. Bu yüzyılda Osmanlı Devleti’nin toprak kaybı hızlanmış, Avrupa’nın bilim ve tekniği alınmaya çalışılmış ise de yeterli olmamış, sonuçta Osmanlı Devleti Avrupa’nın üstünlüğünü kabul etmek zorunda kalmıştır.⁸

2. Hayatı, Adı, Lakapları, Künyesi ve Nisbeleri

Aslen İspirli olup İlçesindeki temel eğitiminden sonra İstanbul’da meşhur Kazâbâd’lı hocaya öğrencilik yapan sonra Erzurum’a dönerek uzun yıllar Erzurum müftülüğünü deruhde eden ve pek çok yazma eseri hâlen Erzurum müftülüğünde koruma altına alınan Kâdızâde Muhammed Efendi, ismi halen Erzurum’da yaşayan bilginlerimizdendir.”⁹

Kadızade Muhammed Efendi’nin kendi eserlerinde adı; “Kadızâde Mehmed”¹⁰ olarak geçmektedir. Tam adı ise, “Mehmed Arif b. Mehmed” (محمد بن عارف مجمد) dir.¹¹ Başka bir okuyuşla “Muhammed Arif bin Muhammed” dir. Bizce de doğrusu bu dur.¹² Kadızade Muhammed Arif Efendi, Erzurum’da doğmuştur.¹³ Fakat doğum tarihi ile ilgili hiçbir bilgi ve belgeye ulaşamadık.¹⁴

Kaynaklardan anlaşıldığına göre; babası öldükten sonra, annesi İspir kadısı ile evlendiğinden üvey babasına nispetle “Kadızâde” olarak lakaplanmıştır. Ayrıca İspir kazasında doğup büyüdüğü içinde “İspirli” olarak da meşhur

8 Ahmet Tabakoğlu, *Osmanlı İçtimai Yapısının Ana Hatları*, Osmanlı, Yeni Türkiye Yay., Ankara 1999, IV,17–31.

9 Şamil Dağcı, *Osmanlı Dönemi Kaynaklarında Yer Alan İspirli Âlimler*” 26–28 Haziran 2008 tarihleri arasında Atatürk Üniversitesi İspir Hamza Polat Meslek Yüksek Okulu’nda gerçekleştirilen İspir-Pazaryolu Tarih, Kültür ve Ekonomi Sempozyumunda sunulan tebliğ metnidir. s.6.

10 Kadızâde Muhammed Arif b. Muhammed el-Erzurumi, *Bahr’ul-Risâle*, Süleymaniye Kütüphanesi, H. Hüsnü Paşa, nr. s.387, varak 6a.

11 Sait Uylaş, *Erzurumlu Kadı zade Mehmed Efendi ve Kuran’a dair bir risalesinin tanıtımı*, A.Ü. İlahiyat Fak. Türk İslam düşünce tarihinde Erzurum Sempozyumu (26–28 Haziran 2006), s.515.

12 www.suleymaniye.gov.tr/Yordam.htm.

13 Mehmed Nusret Som, *Tarihçe-i Erzurum-Yabut Hemşehrilere Armağan*, Ali Şükrü Matbaası-İstanbul 1338/1920, Yayına Hazırlayan Fidan Ahmet, Ankara 2010, s.100.

14 Som, *Tarihçe-i Erzurum-Yabut Hemşehrilere Armağan*, s.100; İbrahim Hakkı Konyalı, *Abideleri ve Kitabeleri İle Erzurum Tarihi*, İstanbul 1960, s.507; İsmail Paşa Bağdatlı, *Hadiyyat al-Arifin-Esm’al-Müellifin ve Asar al-Musannifin*, İstanbul 1955. II, 333; Mehmed Tahir Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, Ankara 2000, I,404.

olmuştur.¹⁵ “Erzurum tarihi ile ilgili yapılan çalışmalarda “İspirî” olarak anılmasına karşılık Osmanlı ilim tarihinde “Erzurumî” nisbesi ile anılmıştır.”¹⁶

Süleymaniye Yazma Eserler Katalogunda ismi ayrıntılı olarak şöyle kaydedilmiştir. “Muhammed Arif bin Muhammed Kadızâde el-Erzurumî,”¹⁷ Kültür Bakanlığı Yazma Eserler Katalogunda ise şöyledir: “Kâdızâde Mehmed Arif b. Mehmed Erzurûmî.”¹⁸

2.1. Yetiştirilmesi ve Hocaları

“Kadızade Muhammed Efendi temel eğitimini İspir’de yapmış¹⁹ ve devamında medrese eğitimini Erzurum’da tamamlayıp icazet almıştır.²⁰ Erzurum’daki tahsilinin ardından İstanbul’a gelerek ikinci bir icazet almaya muvaffak olmuştur.²¹ İkinci icazetnameyi dönemin meşhur âlimlerinden Kazâbâdî (ö. 1163/1750) namıyla meşhur Ebu’n-Nâfi’ Ahmed bin Muhammed bin İshak’tan almıştır.

2.2. Görevleri

Kadızade Muhammed Efendi, İstanbul’dan ikinci diplomayı aldıktan sonra memleketi Erzurum vilayetine döndü. Ardından Erzurum’da eğitime devam etmekte olan Sultaniye Medreselerine Müderris rütbesiyle tayin edildi.²² Daha sonra Sultaniye Medreselerindeki müderrislik görevine devam ederken aynı zamanda Erzurum Müftüsü olarak görevlendirildi.²³

15 Som, *Tarihçe-i Erzurum-Yahut Hemşehrilere Armağan*, s.100; Konyalı, *Abideleri ve Kitabeleri İle Erzurum Tarihi* s.507; Uylaş, *Erzurumlu Kadı zade Mehmed Efendi ve Kuran’a dair bir risalesinin tanıtımı* s.515; Nilüfer Ateş, *Erzurumlu Kadızâde Efendi’nin Vasiyetnamesine Tablilî Bir Bakış*, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 16/2, 310.

16 Bağdatlı, *Hadiyyat al-Arifin-Esm’al-Müellifin ve Asar al-Musannifin*, II, 333.

17 www.suleymaniye.gov.tr/Yordam.htm.

18 Muhammet Hanefi Suluoğlu, *Kadızâde Erzurumî ve Kâşif-u Hâli’l-Mevtâ ve’l-Berzah Adlı Risalesi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Rize Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Rize 2010, s.10. Erişim tarihi: gün.ay.yıl, www.yazmalar.gov.tr.

19 Konyalı, *Abideleri ve Kitabeleri İle Erzurum Tarihi* s.508.

20 Som, *Tarihçe-i Erzurum-Yahut Hemşehrilere Armağan*, s.100; Uylaş, *Erzurumlu Kadı zade Mehmed Efendi ve Kuran’a dair bir risalesinin tanıtımı* s.515; Konyalı, *Abideleri ve Kitabeleri İle Erzurum Tarihi* s.508.

21 Uylaş, *Erzurumlu Kadı zade Mehmed Efendi ve Kuran’a dair bir risalesinin tanıtımı* s.515; Konyalı, *Abideleri ve Kitabeleri İle Erzurum Tarihi* s.508; Som, *Tarihçe-i Erzurum-Yahut Hemşehrilere Armağan*, s.100.

22 Konyalı, *Abideleri ve Kitabeleri İle Erzurum Tarihi* s.508; Som, *Tarihçe-i Erzurum-Yahut Hemşehrilere Armağan*, s.100; Suluoğlu, *Kadızâde Erzurumî ve Kâşif-u Hâli’l-Mevtâ ve’l-Berzah Adlı Risalesi*, s.13; Ateş, *Erzurumlu Kadızâde Efendi’nin Vasiyetnamesine Tablilî Bir Bakış*, s.311; Uylaş, *Erzurumlu Kadı zade Mehmed Efendi ve Kuran’a dair bir risalesinin tanıtımı*, s.517.

23 Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I, 404; Som, *Tarihçe-i Erzurum-Yahut Hemşehrilere Armağan*, s.508; Konyalı, *Abideleri ve Kitabeleri İle Erzurum Tarihi* s.508; Uylaş, *Erzurumlu Kadı*

2.3. Çocukları

Kadızade Muhammed Efendi’nin oğlu olarak kaynaklarda müftü İbrahim Edhem Bey’in ismine rastlıyoruz. Ayrıca müftü Seyyid İbrahim Edhem Bey (ö. 1190/1776)’in “*Nehriyyetü’l-Fetvâ*” (نهرية الفتوى) isimli bir eseri de bulunmaktadır.²⁴ Diyarbakır’da medfun olduğu söylenir.²⁵

2.4. Vefatı

“Kadızade Muhammed Efendi’nin kaç yıl yaşadığını bilemiyoruz. Onun vefat tarihini kaynaklarımızın hepsi hicri olarak 1173 olarak vermektedir.²⁶ Bu tarih Miladi olarak 1759–1760 yıllarına tekabül eder.

Kadızâde Erzurumî’nin kabri, Erzurum Çat yolu üzerinde birçok ulemanın metfun olduğu Tuzcu köyündeki kabristandadır. Mezar taşında “el-merhum el-mağfurun lehu Kadızâde Muhammed el müftî bi-Erzurum rahmetullahi ‘aleyhi sene:1172 h. 21 Ramazan” yazmaktadır.”²⁷

zade Mehmed Efendi ve Kuran’a dair bir risalesinin tanıtımı s.517; Suluoğlu, *Kadızâde Erzurumî ve Kâşif-u Hâli’l-Mevtâ ve’l-Berzah Adlı Risalesi*, s.13; Ateş, *Erzurumlu Kadızâde Efendi’nin Vasiyetnamesine Tablîli Bir Bakış*, s.311.

24 Som, *Tarihçe-i Erzurum-Yahut Hemşehrilere Armağan*, s.101. bkz. Özen Şükrü, *Osmanlı Döneminde Fetva Literatürü*, s.267; “*Nehriyyetü’l-fetvâ*” Erzurum müftüsü Seyyid İbrahim Edhem b. Erzurum müftüsü Kadızâde Muhammed Arif b. Muhammed (ö. 1190/1776) İstanbul Ün. Mer. Ktp., Nadir Eserler-Türkçe nr. 1590, 0b- 307a. Çok güzel ve temiz nüshadır. Kapak sayfasında “Rıza Paşa Kütüphanesi 141” mührü bulunmaktadır. Müellif; mukaddimedede, kendisini Erzurum müftüsü olarak tanıtır ve “*Bahrü’l-fetâvâ*” adlı eserin sahibi Erzurum müftüsü merhum Kadızâde Muhammed Arif b. Muhammed’in (ö. 1173/1759-60) oğlu olduğunu belirtir. Müftülüğü sırasında, Fetva Emni diye tanınan Muhammed Şerifin de yardımıyla muhtelif fenlere dair birçok mesele derlediğini ve bunları, fetva talebi sırasında ve fetva verirken yararlanılması kolay olsun diye diğer fetva mecmualarının sistematiğine göre tertip etmeyi planlayarak bu işe kalkıştığını ve eserine “*Nehriyyetü’l-fetvâ*” adını verdiğini belirtir. Türkçe fetvalar ve onlara mesnet teşkil eden Arapça nakillerden oluşan eserin mukaddimesi de Arapça’dır. *Fetâvâ-yı Yahya Efendi, Fetâvâ-yı Abdürrahim, Behcetü’l-fetâvâ, Neticetü’l-fetâvâ, Fetâvâ-yı Ali Efendi, Bahrü’l-fetâvâ, Fetâvâ-yı Rıza Efendi* gibi Türkçe fetva kitaplarından nakil yapılmaktadır. Zaman zaman Türkçe fetvaların kimlere ait olduklarının belirtilmediği de olmuştur. Ayrıca Osmanlı Kanunnamesinden de iktibaslar yer almaktadır.

25 Kırboğa, Mehmed Ali (Alatalı), *Kamusu’l-Kütüp ve mevzua- ti’l-müellefat*. Konya 1974, Yeni Kitap Basımevi. s.168

26 Som, *Tarihçe-i Erzurum-Yahut Hemşehrilere Armağan*, s.101; Bağdatlı, *Hadiyyat al-Arifin-Esme’al-Müellifin ve Asar al-Musannifin*, II, 333; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I,404; Konyalı, *Abideleri ve Kitabeleri İle Erzurum Tarihi* s.508.

27 Suluoğlu, *Kadızâde Erzurumî ve Kâşif-u Hâli’l-Mevtâ ve’l-Berzah Adlı Risalesi*, s.17, Uylaş, *Erzurumlu Kadı zade Mehmed Efendi ve Kuran’a dair bir risalesinin tanıtımı*, s.518.

3. Eserleri

3.1. Kitap ve Risâleleri

Bu bölümde Kadızade Muhammed Efendi'nin İslami ilimler hakkındaki birikimini ortaya koyan eserlerini ele alacağız. Hiçbir eseri matbu olmayan Kadızâde'nin eserleri, ülkemizin pek çok kütüphanesinde bulunmaktadır. Eserlerinin çoğu kelâm ilmi ile ilgili konuları ihtiva etmektedir.

Kadızade Muhammed Arif Efendi; eserlerine genel olarak yazma sebebini açıklayarak başlar. Eserlerini Arapça olarak telif etmiştir. Hanefi-Maturidi çizgisinde bir inanç ve düşünce anlayışına sahip olan müellif genel olarak eserlerinde Hanefi-Maturidi ekolün temel kaynaklarına atıfta bulunmuştur.

Kadızade Muhammed Efendi'nin eserlerini tespit ederken öncelikle Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi Katalogundan istifade ettik. Kültür Bakanlığı²⁸ El Yazmaları Kataloğu da bize yol göstermiştir. Elimizden geldiği kadar eserlerinin bütününe ulaşmayı ve bu konuda en kapsamlı bilgileri araştırmamızda ortaya koymayı hedefledik. Çalışmamız Kadızâde ve eserleri hakkında bilgi almak isteyenlere yeterince yardımcı olabilecektir.

“Tarihçe-i Erzurum” müellifi Mehmed Nusret Som'un eserinde Kadızâde Erzurumî'nin varislerinin kütüphanesinde Birinci Dünya savaşı'na kadar kendi el yazısı ile 23 cilt eserinin olduğunu²⁹ söylemesine karşın çoğunluğu birkaç varaktan oluşan toplam 19 eserine ulaşabildik. Çalışmamız esnasında tespit edebildiğimiz eserleri ve nüshalarını tek tek ele alacağız.³⁰

1. Bahru'l-Fetâvâ
2. Kılâdetü'l Mercan fî Ahvâli'l Cânn
3. Şerhu ravzati'l-cenn
4. Risâle fi ihtilâfi'l ulema fi vukûi'l-mu'arreb fil-Kur'an
5. Risâletü's-selâmiyye
6. Risâle fi'l vad'
7. Risâle fi'l-Vâ'd
8. Risâle-i fethiyye
9. Risâle fi fark beyne hadis'il-ilahiye ve'l-kudsiyye
10. Risâle mümeyyiz mezhebi'l maturidiyye 'anil mezahib'il gayriye

28 bkz..<https://www.yazmalar.gov.tr>, <http://www.yazmakutup.gov.tr>, <http://ocp.hul.harvard.edu/ihp/>

29 Som, *Tarihçe-i Erzurum-Yahut Hemşehrilere Armağan*, s.101.

30 Suluoğlu, *Kadızâde Erzurumî ve Kâşif-u Hâli'l-Mevtâ ve'l-Berzah Adlı Risalesi*, s.18.

11. Kâşif-u hâli’l-mevtâ ve’l-berzah
12. Risâle fi z-zikr
13. Risâle fi hasedi’l mezkûr fi tarikat-ı Muhammediyye
14. Risâle-i Melheme
15. Risâletü’s-Sa’diyye
16. Risâle fi’s sa’âti’n nahsiyye ve’s Sa’diyye
17. Risâle fi beyani buyuti’s-seb’ati’s-Seyyare
18. Risâle fi beyani sa’âti’l busb

4. Kadıoğlu Medresesi

“Kadıozade Muhammed Efendi kitap ve Risâleler yazarak insanlara hizmet ettiği gibi, Erzurum’da Müftülük görevi esnasında bir de Medrese inşa ettirmiştir.

Kadıoğlu Medresesi olarak ünlenen bu medrese Erzurum ili İspir İlçesi sınırları dâhilinde bulunmaktadır. Medrese İspir Çarşı Camiinin dere aşırı kible tarafındadır. İspir’e on kilometre mesafede bulunan Kalkons köyünden getirilen muntazam kesme taşla yapılmış olan medrese muvaffak bir mimari eserdir. Ortasındaki bahçede çukruklu bir su kuyusu da vardır. Medresede on oda bulunmakta ve odaların hepsi beşikörtüsü şeklinde tonoz kubbelidir.

Kitabesinde “Bu şerefli medreseyi hücrelerinde oturanlara ve başkalarına şafi ilimlerin ve kâfi fenlerin okutulması ve bunların öğrenimleri için aslen İspir’li Erzurum şehri müftüsü Kadıozâde şöhretli Mehmed sırf Allah’ın rızasını kazanmak için (1138/1760) senesinde yaptırdı ve vakfetti”³¹ anlamında Arapça olarak yazılıdır.”³²

5. Bahru’l-Fetava

Kadim müçtehitleri dinin temel hükümlerini açıklamak suretiyle müminlere rehber kılan ve son dönemlerde mezhep içinde uzmanlaşmış fakihlerimizi de müftilere, hâkimlere yardımcı kılan Allah’a hamdolsun. Helalleri ve haramları açıklayan Rasullerin ve Nebilerin en faziletlisi olan Hz. Muhammed’e de Salât u Selâm olsun. Müslümanların gönlünde haklı ve öncelikli olarak saygı, sevgi ve hürmeti hak etmiş olan Allah resulüne ve arkadaşlarına ve ailesine salat u selam olsun.

Aslen ve doğum yeri Erzurum olan, Halep Kadı’sı rütbesine denk bir rütbe ile Erzurum Müftisi olan ve “Kadıozade Muhammed” diye şöhret bulmuş

31 Konyalı, *Abideleri ve Kitabeleri İle Erzurum Tarihi*, s.507.

32 Suluoğlu, *Kadıozâde Erzurumî ve Kâşif-u Hâli’l-Mevtâ ve’l-Berzah Adlı Risalesi*, s.60–61.

ve Rabbinin affına muhtaç olan el-Fakir der ki: “ *Kitaplardan alıntı yapılan yazıları fetva kitaplarına yazmaktan sıkıntı ve darlık oluşunca, ayrıca yazılan şeyleri de zapt etmeye güç yetiremeyince yaklaşık 30 yılı aşkın sorulara verilen fetvalarla ve diğer fetvaları bir araya topladım. Sonra (1161/1747) senesinde tebyiz ettim. (kopyasını çıkardım.) Fuzalanın yanımda terettüd edip tartışmalarıyla da hacmi büyük bir hazine ve umman oldu. Ben de “Bahrul Fetava” ismini verdim. Umarım ahirette azığım olur. Benden sonra fetva ile iştiğal edenler istifade ederler. Böylece beni de hayır ve dua ile yâd ederler.*”

Âlemlerin Rabbine Hamd olsun. Yaradılmışların en Faziletlisi olan Hz. Muhammed’e ve O’nun aile efradına ve arkadaşlarına Salât u Selam olsun. Şehadet erdim ki Allah’tan başka ilah yoktur. O tektir ortağı yoktur. Mülk O’nundur. Hamd de O’nundur. O her şeye Kadir’dir.

Erzurum müftülüğü görevinde bulunduğu dönemlerde Kadızâde Muhammed Arif Efendi; müftülüğü sırasında otuz yıla yakın bir süre içinde, bazı fetvaları (vâkıâtü’l-fetvâ) ve başka bir kısım meseleleri bir mecmua içinde düzensiz biçimde derlemiştir. Daha sonra, ismini tesbit edemediğimiz öğrencilerinden birisi tarafından 1161/1748 yılında bunları tebyiz etmiş/temize çekmiş ve böylece büyük bir mecmûa meydana gelmiştir. Kadızâde’nin, bu mecmuaya, sonraki tarihlerde başka bazı fetvaları da ilâve ederek 2092 fetvaya ulaşılmıştır.

En çok “*Fetavayı Ali Efendi*”³³den nakil yapılmakla birlikte Ebussuûd Efendi, Yahya Efendi, Minkârîzâde Yahya Efendi, “*Fetâvâ-yı Atâiyye*”, Abdullah Efendi’nin “*Behcetü’l-fetâvâ*”, Müeyyedzâde, “*Surretü’l-fetâvâ*”, “*Zübdetü’l-*

33 “Osmanlı Devleti’nin kırk üçüncü Şeyhülislâmı Çatalcalı Ali Efendi’nin fetvalarının toplanmış olduğu “Fetavâ-yı Ali Efendi” adlı eserdir. (1041/1631) yılında Çatalca’da doğan Ali Efendi; Selanik ve Mısır kadılıkları, Rumeli Kadıaskerliği görevlerinde bulduktan sonra Şeyhülislâmlığa yükselmiştir. IV. Mehmet’in padişahlığı sırasındaki ilk Şeyhülislâmlık görevi 13 yıl 2 ay 15 gün sürmüştür. Osmanlı ordularının Macaristan’daki başarısızlıkları üzerine ulema, Şeyhülislâm Ali Efendi’yi Padişah IV. Mehmet’i uyarmadığı gerekçesi ile eleştirmiştir. Bu nedenle nüfuzu azalan Çatalcalı Ali Efendi kısa bir süre sonra görevden alınmıştır. II. Ahmet’in padişahlığı sırasında tekrar Şeyhülislâmlığa getirilmişse de bu görevde ancak 2 aydan biraz daha fazla bir süre kalabilmiş, (ö. 1103/1692) yılında Edirne’de ölmüştür. Şeyhülislâm Ali Efendi’nin “Fetavâyı Ali Efendi” adlı eseri Osmanlı Fetvahanesinin en değerli saydığı dört fetva kitabından biri olmuştur. Bu eser Kefevî Salih Efendi tarafından toplanmıştır”. H.1324 (M. 1906) yılında basılan eser iki cildi bir arada olmak üzere toplam 398 sahifedir. Biz bu çalışmamızda eserin aile ile ilgili hükümler içeren kısımlarını dönemin şer’iye sicillerinden de yararlanarak değerlendirmeye çalışacağız...”, bkz.. Yakut, Esra, “Şeyhülislâm Çatalcalı Ali Efendi’nin “Fetavâyı Ali Efendi” Adlı Fetva Mecmuasına Göre Osmanlı Toplumunda Aile Kurumunun Oluşması Ve Dağılımı”, OTAM(Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi) Sayı: 7 DOI: 10.1501/OTAM_0.000.000.171 Yayın Tarihi: 1996, 289.

fetâvâ” ve sonlarında “*Hizânetü’l-müftîn*” adlı eserden elgâz bahsi nakle-
dilmektedir.

Erzurum’un sosyo-kültürel değerlendirmesinin yapılmasına katkı sağla-
yacak özelliğe sahip olan fetvalara rastladığımızı söyleyemeyiz. Çünkü var olan
fetva dokümanlarından nakletmek suretiyle elde edilmiş nüsküllü bir fetva ki-
tabıdır.

Dikkat Çeken Fetvaları

1. Hıristiyan olan bir kadının müslüman bir erkekten hamile olduğu halde öldü-
ğünde hangi mezarlığa defnedilme fetvası,
2. Müslüman ile aynı binada birlikte yaşayan gayr-i Müslim’in, binanın yıkılması
durumunda cesetlerin kimlikleri belirlenememesi durumundaki fetvası,
3. Devlete ödenen verginin zekâta mahsup edilebilmesine delil teşkil edecek fet-
vası,
4. Asli ihtiyaçlarını karşılamak üzere biriktirilen paranın nisap miktarında olup
üzerinden bir yıl geçtiğinde zekâtının verilmesi gerektiği fetvası,
5. Ölünün tekfini için harcanan paranın zekâttan sayılmaması fetvası fetvası,
6. Ağır işlerde çalışıp şiddetli susuzluk anında dayanamayan kimsenin orucunu
bozan kişiye kazanın yeterli olacağı fetvası,
7. Karısını üç talakla boşadığı halde inkâr eden kimsenin karısı tarafın-
dan öldürülmesinin meşru olacağı fetvası,
8. Babası müslüman, annesi Hıristiyan olan küçük çocuğun büyütüp ye-
tiştirmek için müslüman olmasa da anneye verilebileceği hakkındaki fetvası,
9. Müslüman olduğunu iddia edenlerin başka bir dinin ritüellerini ya-
panların öldürülme cezasıyla tecziye edilebileceklerine ait fetvası,
10. Kâfir çocuklarının ahiretteki durumlarıyla ilgili fetvası,
11. Evlerin görüntülerini engelleyecek yapıların inşasına hatta bu binanın
minare bile olsa mani olunabileceği ile ilgili fetvası,
12. Sadece elindeki borç senediyle alacaklı olunamayacağına ait fetvâsı,
13. Hâkimlerin şahitler olmaksızın sadece bilgisine dayanarak hüküm
vermelerinin geçerli olmayacağı hakkındaki fetvası,
14. Düğün ve törenlerde magandaların silah ateşlerinden dolayı ölen kişi-
lerin davalarında şahitliğin önemi ve sonuçlandırılması ile ilgili fetvası,

Sonuç

Genellikle fetva mecmuaları, müelliflerinin yetişip öğrenim gördüğü yerler,
resmi görevlerinin olup-olmadığı, mezhepleri, yaşadığı asırlar ile eserlerinin muh-

tevalarıyla alakalı olarak eserin dili, soru-cevap şeklinde olup-olmadığı, kaynakları, fetvanın mesnedini teşkil eden delillerine yer verilip-verilmemesi, eserin gördüğü rağbet, matbu oluşu gibi özelliklerine göre değerlendirmeye tabi tutulurlar.

Müellif ve Eserin Özellikleri;

1. Kadızade Muhammed Efendi'nin doğum tarihi ile ilgili bir bilgiye ulaşamadık. Erzurum'un ilçesi olan İspir'de doğup büyümüştür. Çünkü küçük yaşta babasını kaybetmiş ve annesi o tarihlerde İspir Kadısı ile izdivaç etmiştir. Hatta bundan dolayı da kendisine "Kadızzâde" denilmiştir.

2. Asıl ismi (محمد بن عارف مجمد) Muhammed b. Arif Muhammed'dir.

3. Müellifin ilmi şahsiyeti; medrese eğitimine Erzurum'da başlamış ve ardından İstanbul'da ikmal etmiştir. Dönemin şartlarına göre en üst seviyede bir ilim tahsil ettiği anlaşılmaktadır.

4. Müellifin, "Kadızzâdeliler" ekolüne bağlı olduğu söylenemez. Ancak İbrahim Hakkı ile olan çekişmelerini dikkate alacak olursak tasavvuf karşıtı olduğu söylenebilir.

5. Kadızade'nin biyografisi ile ilgili geniş kaynaklara sahip olmadığımızdan çevresinde ne kadar ve nasıl tanındığı hususunda doyurucu malumat edilememiştir.

6. Kadızade yaşadığı dönemde yaygın olan medrese tekke çatışma-tartışmalarında medrese tarafında yer almıştır.

7. Kendisi resmi görevlerde bulunmuş, herhangi bir tarikata intisap etmemiştir. Sultan III. Mustafa (H.1171–1188 / M. 1752–1774) Zamanında, Kadızade Muhammed Efendi'ye Sultaniye medresesinin müderrisi olarak, eğitim-öğretim görevi verilmiştir. Kadızzâde Muhammed Efendi, "Medrese-i Sultaniyye" de tefris ile meşgul iken Erzurum Müftülüğüne atanarak on beş yıl müddetince bu görevi sürdürmüştür.

8. Kadızade XVIII. Yüz yılda yaşamış bir Osmanlı âlimidir. Yaşadığı dönem Osmanlı Devletinin ıslahat hareketlerinin yoğun olduğu bir dönemdir.

9. Kadızade (1759–1760 m.) tarihinde vefat ettiğine göre III. Ahmed (1703–1730 m.), Mahmut (1730–1754 m.), III. Osman (1754–1757 m.) ve III. Mustafa (1757–1774 m.) dönemlerinde yaşadığı anlaşılmaktadır.

10. Hanefi-Maturidi çizgisinde bir inanç ve düşünce anlayışına sahip olan müellif genel olarak eserlerinde Hanefi-Maturidi ekolün temel kaynaklarına atıfta bulunmuştur.

11. Kadızade Muhammed Arif Efendi'nin eserlerinin çoğu kelim ile ilgili konuları ihtiva etmektedir. Eserlerine genel olarak yazma sebebini açıklayarak başlamıştır. Eserlerini ekseriyetle Arapça olarak telif etmiştir.

12. "Bahru'l-Fetâvâ"nın dili Osmanlıca/Türkçe olup, mes'ele-elcevap şeklindedir. Fetvaların mesnedini teşkil eden delillere yer verilmiştir. Hatta metinler bazen olduğu gibi bazen de ihtisar edilmiş olup, Arapça olarak kaydedilmiştir.

13. "Bahru'l-Fetâvâ", matbu olmayıp el yazmasıdır.

14. "Bahru'l-Fetâvâ", nuküllü fetvâ mecmuaları türündendir. Fıkah baplarına riayet edilerek tanzim edilmiştir. Kitab u taharetle başlanılmış hünsay-ı müşkil ile bitirilmiştir.

Kaynakça

Arslan, Emine *Nüküllü Fetva Mecmûaları Ve Mehmed Fıkhî'nin el-Ecvibetü'l-Kâni'a Adlı Eserinin Bunlar Arasındaki Yeri*,

Ateş, Nilüfer *Erzurumlu Kadızâde Efendi'nin Vasiyetnamesine Tahlili Bir Bakış*, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,

Bağdatlı, İsmail Paşa b. Muhammed Emîn b. Mîr Selim el-Bâbânî el-Bağdâdî,(1839/19209) *İzahü'l-Meknun fi'z-Zeyli ala Keşfi'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*,İstanbul 1945.

Bağdatlı, İsmail Paşa *Hadiyyat al-Arifin-Esm'e'al-Müellifin ve Asar al-Musannifin*, İstanbul 1955.

Bursalı, Mehmed Tahir, (1861–1925) *Osmanlı Müellifleri*, Ankara 2000.

Dağcı, Şamil *Osmanlı Dönemi Kaynaklarında Yer Alan İspirli Âlimler*" 26–28 Haziran 2008 tarihleri arasında Atatürk Üniversitesi İspir Hamza Polat Meslek Yüksek Okulu'nda gerçekleştirilen İspir-Pazaryolu Tarih, Kültür ve Ekonomi Sempozyumunda sunulan tebliğ metnidir.

Kırboğa, Mehmed Ali (Alatalı), *Kamusu'l-Kütüb ve mevzuatı'l-müellefat*. Konya 1974, Yeni Kitap Basımevi.

Konyalı, İbrahim Hakkı, (ö.1896-1984),*Abideleri ve Kitabeleri İle Erzurum Tarihi*, İstanbul 1960.

Örsten, Seda "Osmanlı Hukuk Tarihi Kaynağı Olarak Fetva Mecmuaları (Fatwa Collections As a Source of Ottoman Legal History)",

Özen, Şükrü *Osmanlı Döneminde Fetva Literatürü*, Türkiye Araştırmaları literatür dergisi, Cilt3, Sayı 5, 2005.

Örsten, Seda *Osmanlı Hukukunda Fetvâ* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Hukuku (Türk Hukuk Tarihi) Anabilim Dalı, 2005,

Som, Mehmed Nusret *Tarihçe-i Erzurum-Yahut Hemşehrilere Armağan*, Ali Şükrü Matbaası-İstanbul 1338/1920, Yayına Hazırlayan Fidan Ahmet, Ankara 2010, s.100.

Suluoğlu, Muhammed Hanefî *Kadızâde Erzurumî ve Kâşif-u Hâli'l-Mevtâ ve'l-Berzah Adlı Risalesi*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Rize Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Rize 2010,

Tabakoğlu, Ahmet, *Osmanlı İctimai Yapısının Ana Hatları*, Osmanlı, Yeni Türkiye Yay., Ankara 1999.

Uylaş, Sait *Erzurumlu Kadı zade Mehmed Efendi ve Kuran'a dair bir risalesinin tanıtımı*, A.Ü. İlahiyat Fak. Türk İslam düşünce tarihinde Erzurum Sempozyumu (26–28 Haziran 2006),

www.suleymaniye.gov.tr/Yordam.htm.

TÜRKİSTANLI AYDINLARIMIZIN SİYASİ VE YAYIN MÜCADELESİ: MUSTAFA ÇOKAYOĞLU VE ETRAFINDAKİLER

Rasim BAYRAKTAR (*)

ÖZ

1917 Bolşevik İhtilalından sonra Türkistanlı siyasi aydınların bir kısmı Türkiye'ye gelmeye başladı. Türkiye'ye doğrudan gelenler arasında eski Buhara Cumhurbaşkanı Osman Kocaoğlu, Avrupa üzerinden gelenler arasında ise dönemin Orta Asya Müslümanlar Avami Cemiyetleri İttihadı Başkanı Zeki Velidi Togan ve eski Hokand Muhtariyet Reisi Mustafa Çokayoğlu'dur. 1925'de İstanbul'da bir araya gelen Türkistanlı aydınlar, oluşturdukları mücadele ve yazar kadrosuyla Sovyetlerin pençesinde kalan Türkistan halkının bağımsızlık mücadelesinin öncüsü oldular. Bunun için yurt içinde ve dışında (Türkistan'da, Türkiye ve Avrupa'da) çeşitli siyasi gazete ve dergiler yayınladılar. Bu gazete (Birlik Tuvi, Uluğ Türkistan vs.) ve dergiler (Yeni Türkistan ve Yaş Türkistan) o dönemi (1917-1924) anlamak ve yazarları tanımak için son derece önemli kaynaklardır. Çalışmamız; bu gazete ve dergilerin yayın editörlüğünü üstlenen başta Mustafa Çokayoğlu olmak üzere Osman Kocaoğlu ve Zeki Velidi Togan'ın yazılarından hareketle Türkistan'ın bağımsızlık hareketini içerecektir.

Anahtar Kelimeler: 1917 Bolşevik İhtilali, Türkistanlı Aydınlar, Mustafa Çokayoğlu, Yeni Türkistan, Yaş Türkistan

ABSTRACT

The Political and Publishing Struggle of Turkistani Intellectuals:

Mustafa Çokayoğlu and those around him

After the Bolshevik revolution in 1917, some of the Turkistani political intellectuals started to come to Turkey. Among the ones who directly came to Turkey was former Buhara President Osman Kocaoğlu, and among those coming over Europe were Zeki Velidi Togan, the President of Awami Muslims League in the Middle East of the period and Mustafa Çokayoğlu, former

* Yrd. Doç. Dr., Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Bölümü, (Din Sosyolojisi) email: rasim.bayraktar@giresun.edu.tr

head of Hokand Autonomy. The intellectuals with their writers came together in 1925 and became the pioneer of the struggle for the independence of the Turkistani community who were in the clutches of the Soviets. Therefore, they published several political newspapers and journals both in the country and abroad (in Turkistan, Turkey and Europe). This newspaper (Birlik Tuvi, Uluğ Turkistan, etc.) and journals (Yeni Turkistan and Yaş Turkistan) are really significant resources so as to understand the period (1917-1924) and to get to know the writers. Our study consists of Turkistan's struggle for independence mainly based upon the articles of Mustafa Çokayoğlu and those of Osman Kocaoğlu and Zeki Velidi Togan who were the editors of this newspaper and the journals.

Keywords: 1917 Bolshevik revolution, Turkistani intellectuals, Mustafa Çokayoğlu, New Turkistan, Young Turkistan

Giriş

19. yüzyıl içerisinde dünyada ve özellikle Türk Dünyasında (Türkistan'da) çok büyük değişimler yaşandı. Yaşanan bu değişimler Türkistan halkında derin yaralar açtı. Siyasi baskılar, zulümler, yurdu terk etmeye yönelik zorlamalar ve sürgünler günden güne arttı. Bu baskılardan en büyük darbeyi Türkistanlı aydınlar ve devlet adamları aldı. Vatanından uzaklarda milli mücadelelerini sürdüren bu aydınlar, hiçbir zaman yurdunun halkının istiklale kavuşma ümidini yitirmedi, verdikleri siyasi teşkilatlanma faaliyetleriyle de Türkistan halkının meselelerini dile getirmeye devam ettiler. Özellikle Rus egemenliğinde kalan Türkistan halkının uğradığı haksızlıkları Türkiye ve Türkiye dışındaki (Türkistan ve Avrupa) yayın faaliyetleriyle canlı tutmaya çalıştılar.

Siyasi faaliyetlerinden dolayı yurtlarını terk etmek zorunda kalan bu Türkistanlı aydınlarımız Osman Kocaoğlu, Mustafa Çokayoğlu ve Zeki Velidi Togan'dı. İhtilalın ilk yıllarında Türkistan, Kafkasya, Kırım ve Anadolu Türk-lüğünün fikri ilişkilerini canlı tutmaya çalışan bu aydınlarımızla ilgili çalışmalar varsa da, bunların pek çoğu tarih niteliğinde olup içerikleri de hemen-hemen aynıdır. Bu nedenle aydınlarımızın yurt içinde ve dışında verdikleri milli mücadelelerini anlamak için *kişi merkezli* çalışmalarla, Türkistan tarihinin her safhasının bilimsel ölçütlerde ortaya konulması gerektiğini düşünüyoruz. Çalışmamızda, 1917 İhtilalının ilk yıllarında milli direnişleriyle öne çıkan Türkistanlı aydınlarımızın bir taraftan siyasi mücadelelerini ve yayın faaliyetlerini ortaya koymaya çalışırken öbür taraftan da mevcut *eksiklikleri* ve *önerileri* dile getirmeye gayret edeceğiz.

Sovyetlerin Türkistan Politikası

1917 Bolşevik ihtilalı, uzun zamandır Çarlık rejimin adaletsiz idaresi altında ezilen Rus halkının köylü sınıfı ile işçi sınıfını sevindirmiştir. Rus halkının isyan bayrağını çekmesinin arkasındaki neden Çarlık rejiminin yarı-kölelik bir sistem oluşuydu. Rus halkının büyük bir kısmını oluşturan köylü ve işçi sınıfı, üzerinde çalıştığı toprak ile birlikte alınıp satılan bir mal durumuna düşürülmüştü. Zenginler ve toprak ağalarının uygulamaları Rus halkını isyan noktasına getirdi. Bunun için de 1917 Bolşevik İhtilalını ilk destekleyen gruplar köylü ve işçi sınıfı oldu. Harplerden bunalan askerlerin Bolşeviklere katılması ile de İhtilalcılar köylü-işçi-asker sovyetini (birliğini) kurmaya muvaffak oldu. Bolşevikler başarılı bir ayaklanma ile Şubat 1917'de Çar Hükümetini devirdi.¹

Kerenski yönetiminde iş başına geçen geçici İhtilal hükümetinin ilk işi idari kadroda değişiklik yapmak oldu. Halka kötü muamele eden idareciler iş başından uzaklaştırılırken, polis ve jandarma teşkilatları da kaldırıldı. Ayrıca bir kararname yayınlanarak halkın kanunlar karşısında eşit olduğu ilan edildi. Ekim 1917 İhtilalı ile de rejimlerinin karakterini daha da netleştiren Bolşevik hükümeti, radikal fikirler ihtiva eden yeni beyanname ile Rus ve Rus olmayan milletlere daha çok haklar ve hürriyetler verdiğini bildirdi.² 3 Aralık 1917 tarihli Bolşevik İhtilalı önderlerinden Lenin ve Stalin'in imzalarını taşıyan *Rusya'nın ve Doğu'nun bütün Müslüman Emekçilerine*³ hitap eden beyanname de şöyle denmektedir:

Rusya'da büyük vakalar cereyan etmektedir. Başkalarının ülkelerini taksim etmek için başlanan kanlı harbin sonu yaklaşmaktadır. Bütün dünya milletlerini boyunduruk altına almış olan yırtıcıların hüküm ve saltanatları yıkılıyor... Yeni bir dünya, emekçilerin ve hürriyet isteyenlerin dünyası doğuyor... Bütün Rusya'daki işçi, asker ve köylü mümessilleri ihtilalcı Sovyetlere yayılmıştır. Memlekette hâkimiyet halkın elindedir. Rusya'nın emekçi halkı tek bir arzu ile yanıp tutuşmaktadır: Şerefli bir sulhun akdini sağlamak ve bütün dünyadaki mahkûm milletlere hürriyetlerini elde etmelerine yardımcı olmak. İşte bu hadiseler karşısında biz, Rusya'nın ve Şark'ın nasipsiz emekçilerine müracaat ediyoruz... "Ey Rusya Müslümanları, Volga boylarının, Kırım'ın Tatarları, Sibiryaya ve Türkistan'ın Kırgızları ve Sartları, Kafkas ötesinin Türkleri ve Tatarları, Kafkasların Çeçenleri ve

1 Mehmet Saray, *Yeni Türk Cumhuriyetleri Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1996, ss.135-136.

2 Saray, *Yeni Türk Cumhuriyetleri Tarihi*, ss.136-137.

3 A.Benningsen, Lemerciler C. Quelquejay, *Step'te Ezan Sesleri Sovyet Rejimi Altındaki İslam'ın 400 yılı*, (Çev: Nezih Uzel), Selçuk Yayınları, İstanbul 1981, ss. 126-127.

Dağıstanlılar, Rus Çarlarının zalimleri tarafından camileri, minberleri yıkılmış, dinleri, adetleri çiğnenmiş olanlar; sizlere hitap ediyoruz! Bundan böyle inanç ve adetleriniz-gelenekleriniz, milli kültürel değerleriniz hürdür, serbesttir, dokunulmazdır...., milli hayatınızı serbestçe yaşayın ve yaşatınız, bu sizin hakkınızdır. Biliniz ki, haklarınız Rusya'nın tüm halklarının hakları gibi İhtilalın bütün gücü ve organları tarafından korunacaktır..., O halde bu İhtilalı destekleyiniz...!

Bolşevik hükümeti sadece *Beyanname* ile kalmadı, Petrograd'da muhafaza edilen ve Hz. Osman'ın şehit edildiği esnada elinde tuttuğu ve üzerine kanının aktığı söylenen Kuran'ın Müslümanlara teslim edilmek üzere Semerkand'a gönderilmesine de karar verdi.⁴ Böylece Bolşevik hükümeti Rus olmayan Müslümanların, özellikle önemli güce sahip olan Türklerin desteğini almaya çalıştı.

Bolşevik hükümetinin bu beyannamesi doğal olarak bütün Türkistan halkını sevindirdi. İhtilalın gösterdiği hürriyet havası, Rus olmayan milletlerin bilhassa Türkler arasında milli politik çalışmaların hızlanmasına sebep oldu. Bu dönemde (1917-1924) Rusya'nın bütün Müslüman Türk bölgelerinde bağımsızlık hareketleri canlandı ve devamında da bölgesel muhtariyetler kuruldu. Sırasıyla Hokand Muhtariyeti, Alaş Orda Hükümeti, Buhara Cumhuriyeti kuruldu ve İdil-Ural, Azerbaycan ve Kırım'da da benzer yapılanmalar meydana geldi.

Hokand Muhtariyeti (Aralık-1917)

İhtilal ile ortaya çıkan *kısmi serbestlik havası*, Türkistanlılar arasındaki siyasi akımları gittikçe hızlandırdı. Türkistanlı aydınlar siyasi gelişmeleri yönlendirmek için Nisan 1917'de *İslam Şurası*'nı kurarak şuranın başkanlığına da Münevver Kari'yi getirdiler. Fakat şuranın dışında hiçbir organizasyona bağlı olmayan muhafazakâr gruplar da vardı. Bütün bu grupları bir çatı altında birleştirmek de gerekiyordu. İşte bu birleşmenin gerekliliğini gören hukukçu Ubeydullah hoca Türkistan için *Milli Merkez* kurulmasının önemini dile getirdi. Bunun üzerine aynı yılın Mayıs ayında *İslam Şurası*'nın adı *Türkistan Milli Merkez Şurası* olarak değiştirildi ve başkanlığına da Mustafa Çokayoğlu getirildi.⁵

Milli Merkez çalışmalarını hızlandırdı ve Hokand Türkistan Muhtariyetinin ilanı için uygun bir yer aradı. Bolşeviklerin hâkim olduğu Taşkent'te bunu yapmak uygun görülmedi. Çünkü İhtilal hükümetinin iki otoriteyi ka-

4 Cafer Seydahmed Kırimer, *Rus Yayılmacılığının Tarihi Kökenleri*, TDV Yayınları, Ankara 1997, s.113.

5 A. Ahad Andican, *Cedidizm'den Bağımsızlığa Hariçte Türkistan Mücadelesi*, Emre Yayınları, İstanbul 2003, ss.39-40.

bul etmeyeceği aşikârdı. Bu şartlar altında ancak Fergane vadisindeki *Hokand* şehri, özerkliğin ilanı için en uygun yerdi ve sonunda *Hokand* şehri üzerine karar kılındı. 9-12 Aralık 1917 tarihleri arasında Hokand eski hanın sarayında 203 delegenin katılımıyla Kongre yapıldı. Kongrede 54 üyeden oluşan bir halk şurası seçildi ve daha sonra bu halk şurası da 13 kişiden oluşan hükümeti seçti.⁶ Hükümet kadrosu şu şekilde teşekkül etmişti: Hükümet Reisi *Mehmed Can Tanışbayoğlu*, Hariciye Nazırı *Mustafa Çokayoğlu*, Dahiliye Nazırı *Abdurrahman Orazoğlu*, Harbiye Nazırı *Ubeydullah Hoca*, Maliye Nazırı *Şah Ahmedoğlu*, İaşe Nazırı *Ağabeycan Mahmudoğlu*, Nafia Nazırı *Mir Adil*, Ziraat Nazırı *Hidayet Ağaoğlu*, Maarif Nazırı *Nasır Han*, Ekalliyetler (Azınlıklar) Nazırı *Harsfeld*.⁷

Kurulan bu hükümet, Rusya'da yaşayan Türk ve Müslümanlar arasında ilan edilmiş ilk hükümet olması nedeniyle tüm Türkistanlılar arasında bir bayram havası oluşturarak her tarafta şenlikler düzenlendi. Halkın Milli Muhariyete gösterdiği sevgi Taşkent'teki Bolşevik Rus hükümetini tedirgin etti.

Milli Muhtariyet, varlığını korumak maksadıyla dış siyasete yönelerek ilişkilerini bu düzeyde geliştirmeye çalıştı. Nitekim, 26 Aralık 1917'de Dışişleri Bakanı Mustafa Çokayoğlu, Türkistan'da kuruluş aşamasında olan *Alaş Orda* hükümeti ile görüşmelerde bulundu. Bu görüşmelerden büyük rahatsızlık duyan Taşkent'teki Rus İhtilal hükümeti, Moisev Kuzmin Şkarup komutasındaki askeri birliğini Hokand'a gönderdi. Bu birlik şehirdeki Ermenilerin de desteğini alarak şehri üç gün boyunca ateşe verdi ve 10 bine yakın insanı acımasızca öldürdü. 12 Şubat 1918'de Rus Birlikleri Hokand Milli Hükümetini ancak zor kullanarak dağıttı.⁸

Alaş-Orda Hükümeti (Aralık-1917)

Türkistanlı Kazak Aydınlar daha 1906'da *Kazak Anayasal Demokratik Partisi*'ni kurarak partiye büyük ölçüde katılım sağladılar. Parti üyeleri milli şuuru canlandırarak toprak paylaşımının çözümü noktasında çaba sarf ettiler. Onlar bununla birlikte, 1917'nin 21-26 Temmuzunda Orenburg'da Partinin kongresini tertip ederek *Kazak Anayasal Demokratik Partisi*'nin ismini *Alaş-Orda* şekline çevirdiler. Kazak Muhtar hükümetinin kurulmasına çalışan partililer çok geçmeden 1917'nin 18-26 Aralık'ında Orenburg'da 3. kongre-

6 Baymirza Hayit, *Basmacılar Türkistan Milli Mücadele Tarihi(1917-1934)*, TDV Yayınları, Ankara 1997, ss.21-23.

7 Abdullah Recep Baysun, *Türkistan Milli Hareketleri*, (Yayınevi belirtilmemiş), İstanbul 1943, ss.7-8.

8 Baymirza Hayit, *Türkistan Devletlerinin Milli Mücadeleleri Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1995, ss. 249-251.

sini gerçekleştirerek ve bu kongrede *Alaş-Orda Muhtariyet* hükümetini ilan ettiler.⁹

Hükümetin Başkanlığına Alihan Bükeyhan ve Başkan yardımcılığına Halil Abbas'ın seçildiği Muhtariyet hükümetin diğer bakanları şu şekilde oluşturuldu: *Alimhan Ermek*(Harbiye Bakanı), *Ahmed Birimcan* (Adalet Bakanı), *Muhammedcan Tanışbey* (Dâhiliye Bakanı), *Ahmed Baytursun* (Maarif Bakanı), *Mustafa Çokay* (Hariciye Bakanı), *Cihanşah Dostmuhammed* ve *Halil Dostmuhammed* (Alaş-Orda Batı Bölgesi bakanları). Geri kalan bakanlar ise şu isimlerden meydana geldi: *Velihan Tanaş*, *Aydarhan Turkbay*, *Sadık Amancol*, *Bakıtkerey Kalman*, *Yakub Akbay*, *Bazarbay Mehmed* ve *Otinşi Alican*. Bu 15 kişilik Bakanlar Kuruluna ayrıca 15'de kişi de yedek üye seçildi.¹⁰

Alaş-Orda Hükümetinin yönetiminde bulunan toprakların çok geniş bir coğrafyayı içine alması nedeniyle hükümet yönetimi *Batı* ve *Doğu* idaresi şeklinde ikiye ayrıldı. *Alihan Bükeyhan* Başbakanlık yansıra *Doğu* yönetiminin sorumluluğunu, *Halil Dostmuhammedoğlu* ise batı yönetiminin sorumluluğunu üstlendiler.¹¹ *Alaş Orda* hükümeti ilk olarak *Milli Ordu* kurma çalışmalarını başlattı ve başta *Orenburg*, *Turgay*, *Kustanay* ve *Semi'de Kazak Milli Alayları* kurmayı başardı, ayrıca *Polis Teşkilatını* da bir hayli ilerlettiler.¹²

Alaş Orda hükümetinin Başkurdistan *Orenburg* askeri teşkilatının başında *Zeki Velidi Togan* bulunmaktaydı. Hükümetin askeri ve iktisadi teşkilatının oluşmasında *Kazak* ve *Başkurt* liderleri birlikte hareket etmekteydiler. Bu birliktelik (*Alaş-Orda Hükümetinin Başkurdistan-Orenburg* yönetimiyle birlikte hareket etmesi) Moskova Bolşevik liderlerini tedirgin etmiş olacak ki, bir müddet sonra *Lenin* ve *Stalin* görüşmeler yapmak üzere *Zeki Velidi Togan* ve *Ahmet Baytursun'u* Moskova'ya davet ettiler. Fakat çok geçmeden Moskova hükümeti *Alaş-Orda'ya* bir ihtilal komitesi gönderdi ve *Alaş-Orda* hükümetiyle uzun süren siyasi sürtüşmeler sonucunda *Alaş-Orda* hükümetinin almış olduğu bütün kararları iptal ederek 1920'nin Ekim'inde *Kırgız-Kazak Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti* ilan edildi.¹³

Buhara Cumhuriyeti* (Ekim-1920)

1905 yılında başta *Rusya* ve *Türkistan'da* başlayan uyanış hareketleri, dönemin yeni icad ve keşiflerine kapalı olan *Buhara Hanlığı* halkının tepkisini

9 Hayit, *Türkistan Devletlerinin Milli Mücadeleleri Tarihi*, ss. 252-253.

10 Saray, *Yeni Türk Cumhuriyetleri Tarihi*, s.145.

11 Hayit, *Basmacılar*, s.24.

12 Saray, *Yeni Türk Cumhuriyetleri Tarihi*, ss.146-147.

13 Andican, ss. *Cedidizm'den Bağımsızlığa...*, ss.54-56.

* Buhara *Türkistan'ın* ve bütün *Türk-İslam âleminin* bir ilim merkezi olan, ilim adamları yetiştiren doğu ile batı, kuzey ile güney ülkeleri arasında önemli kervan yollarının kavşak

üzerine çekti. Buhara'da *Usul-i Cedid (yeni usul)* mektepleri açılmaya başlamış, Buhara gençleri diğer Türk aydınlarıyla fikir birliğine önem verdikleri gibi Osman Devletindeki (1908) Meşrutiyet ilanı ile de ilgilenir olduklarından, siyasi ve eğitim sahasında ilişkilerini sıklaştırmışlardı.¹⁴

Kısa zamanda *Genç Buharalılar Fırkası* oluşturuldu ve Partinin başına da Türkistanlı aydınlardan Osman Kocaoğlu getirildi. 6 Ekim 1920'de Ruslar, Osman Kocaoğlu liderliğini kabul etti ve *Buhara Cumhuriyetini* tanıdı.¹⁵ Kuruluşun hemen ardından *Buharalı Gençler*, milli faaliyetlerini hızlandırdı ve Demokratik Cumhuriyet kurmak için her alanda çaba gösterdiler. İlk olarak *Buhara Harbiye Okulunu* kurdular. Bu sırada *Buhara Cumhuriyetini* başta Afganistan, İran ve Azerbaycan tanıdı ve karşılıklı antlaşmalar yaparak elçiler tayin ettiler.¹⁶

Bu dönemde Anadolu'daki milli mücadeleyi de yakından izleyen Buharalılar, Osman Kocaoğlu'nun liderliğinde tez zamanda Ankara Hükümetine 100 milyon altın ruble yardım etme kararı aldılar. Lenin ile Kremlin Sarayında görüşüp, Türkiye'ye yardım konusunda mutabık kaldıklarını söyleyen Buhara Halk Cumhuriyeti Cumhurbaşkanı Osman Kocaoğlu, daha sonraki gelişmeleri şöyle anlatmaktadır: *Parlamento Reisi Abdülkadir Mirzaoğlu ile görüşerek meseleyi meclise intikal ettirdik. Ben, Halka ve Parlamenteoya Anadolu'daki kardeşlerimiz Türklerin zor durumda olduklarını, Yunanlılar tarafından tazyik edilmekte olduklarını anlatarak onlara yardımda bulunmamız gerektiğini heyecanla ve samimiyetle izah ettim. Bizim o sırada Parlamenteoda dört partimiz bulunmaktaydı. Bunlardan Milli Birlik ve Kurtuluş ile Ahrar partileri tamamen yardım lehinde oldular. Yalnız, avamdan ve aslen Tatar olan Komünist parti reisi Necip Hüseyinoğlu bu işe akıl erdiremedi ve provoke yaparak, "böyle yardım olmaz! Biz bu parayı İngilizlerle mütareke yapıp anlaşılan Osmanlı Sultanlarına veriyoruz. O Sultanlar ki şimdi emperyalistlerle anlaşmışlardır" diyerek havayı bulandırmaya teşebbüs etti. Bunun üzerine Türk Font da buna karşı halkı aydınlatmak için geniş ölçüde propandaya başladı. Fakat Necip Hüseyinoğlu*

noktası ve ticaret merkezlerinden biri olmuştur. Başkent Buhara "Buhara'yı Şerif" namıyla Türk-İslam dünyasında ün kazanmıştır. Buhara, Hive (Harezmi) ve Hokand Hanlık devletleri XVI. asrın başında Temiroğulları devletine son veren Özbek Türk Şeybani Han sülalesinin parçalanmasıyla meydana gelen devletlerdir. Buhara Emirlik devleti 1920'ye kadar 28 Beylik vasıtasıyla idare edilmiştir. (A.Naim Öktem, "Buhara Cumhuriyetinin 50. yıldönümü", *Türk Dünyası*, Ekim-Kasım-Aralık 1970, Sayı:19, ss. 36).

14 A.Naim Öktem, "Buhara Cumhuriyetinin 50. yıldönümü", *Türk Dünyası*, Ekim-Kasım-Aralık 1970, Sayı:19, ss. 36-38.

15 Saray, *Yeni Türk Cumhuriyetleri Tarihi*, s.296.

16 A.Naim Öktem, "Buhara Cumhuriyetinin 50. yıldönümü", *Türk Dünyası*, Sayı:19, ss. 36-38.

yardım aleyhindeki kışkırtmalarında inat ettiğinden hükümet kararı ile Buhara hudutları dışına atıldı...., Buhara Parlamentosu Türkiye'ye 100 milyon altın ruble yardımını tek itiraz sesi yükseltmeden bir anda ve tam bir oy birliği ile hararetle tezahürlerle kabul etti. Parlamantonun bu kararı üzerine hemen ertesi gün gereken muameleyi tekemmül ettirdik ve parayı derhal Ankara Hükümetinin emrine yetiştirilmek üzere Rus hazinesine teslim ettik.¹⁷

Tarihimizde Sovyet yardımı olarak bilinen bu yardımla ilgili olarak, Buhara ordusunun kurulmasında katkısı bulunan Türk Subaylarından Raci Çakırgöz, Buhara hazinesindeki altınların sayımı ve yüz milyon altın rublenin tren vagonlarına yüklenerek Moskova'ya gönderilmesinde kendisinin görev aldığı açıklanmış¹⁸ ve yardım miktarıyla ilgili olarak şunları söylemiştir: “Sonradan ancak Türkiye'ye geldikten sonra öğrendiğime göre Buhara Hükümetinin Ankara Hükümetine verdiği 100 milyon altın yardımın ancak 10 milyonluk bölümü Ankaraya ulaşabilmiş. Bu işte aracılık rolü oynamayan Moskova taşıma ücreti olarak 90 milyon altını kendi hazinesine katmış! İşte tarihimizdeki Rus yardımının iç yüzü budur”.¹⁹

1921 yılında Ankara'da Afganistan, Azerbaycan ve Sovyet Rusya elçilerinin bulunduğu bir dönemde Ali Fuat Paşa başkanlığındaki Türk elçilik heyetinin Moskova'ya hareketinden bir müddet sonra Buhara Cumhuriyeti Ankara'ya iki kişilik bir elçilik heyeti gönderdi. Elçi olarak, Türkiye'de tahsil görmüş olan Recep Bey; maslahatgüzar olarak da Naziri Bey vazifeliydi. Bu elçilik heyetinin getirmiş olduğu hediyeler arasında özellikle dört tanesi dikkat çekicidir: *Üç kılıç* ve *Kuran-i kerim*. Elçilik heyeti, hediyeleri Buhara Cumhuriyeti adına Meclise sundu.²⁰

7 Ocak 1922 tarihinde toplanan Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde Mustafa Kemal Paşa kürsüye çıkarak şu sözleri söyledi: *Muhterem arkadaşlar! Türkistanlı kardeşlerimiz Sakarya Zaferi münasebetiyle bize üç kılıç ve bir de Kuran-ı Kerim göndermişler. Türk milleti adına kendilerine teşekkür ederim. Bu mukaddes kitabı Türk Milletine hediye ediyorum. Bu üç seyf-i muazzezlerden (kılıç) birini ben aldım. İkincisini İsmet Paşa'ya verdim, üçüncüsünü de İzmir Fatihine saklıyorum. Bu kılıç, İzmir'e ilk giren kumandanın beline takılacaktır. Daha sonra bu üçüncü kılıç Mustafa Kemal Paşa tarafından İzmir'e ilk giren Yüzbaşı*

17 Mehmet Saray, *Atatürk'ün Sovyet Politikası*, Acar Yayınları, İstanbul 1987, ss. 86-87.

18 Ercan Karakoç, *Atatürk'ün Dış Türkler Politikası*, IQ Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul 2004, s.46.

19 Timur Kocaoğlu, “Türkistan'da Türk Subayları”, *Türk Dünyası Tarih Dergisi*, İstanbul 1987, Sayı: 8, ss.45-48.

20 Saray, *Atatürk'ün Sovyet Politikası*, s.76.

Şeref Bey'e verildi. Kuran-ı Kerim ise Hacı Bayram Camii'ne gönderildi ki, bu kutsal kitap halen TBMM Kütüphanesinde muhafaza edilmektedir.²¹

Şüphesiz ki Ankara Hükümetiyle yakın ilişki kuran Buhara Cumhuriyeti'nin ömrü çok uzun olmadı. Bolşevikler, Buhara Hükümeti ile 4 Ocak 1921'de yapmış olduğu *İttifak* antlaşmasına rağmen Buhara'yı *Sovyetleştirme* düşüncesinden hiç vazgeçemediler. 9 Aralık 1921'de Osman Kocaoğlu Sovyetlere karşı silahlı mücadeleye girdi ve Enver Paşa'nın müttefiki oldu. Fakat her türlü yola başvuran Sovyet Rusya'sı 1924 yılında Buhara'ya hâkim olmayı başardı.²² Böylece Sovyetler, 1924'ün 20 Eylül'ünde "*Türkistan*" adını yasaklayarak yerine "*Orta Asya*" isminin kullanılmasını yasallaştırdı ve Buhara'yı "*Sovyet Sosyalist Devleti*" olarak ilan etti.²³

Türkistan Milli Birliği ve Yayın Faaliyetleri

Sovyet hükümetinin politikalarına karşı milli mücadeleyi devam ettiren Türkistanlı Aydınlar siyasi teşkilatlanmanın gerekliliğini düşünmekten hiç vazgeçemediler. Kısa zamanda siyasi teşkilatın kurulması için harekete geçseler de, Aydınlar arasında tam bir fikir birliği olmadığından süreç uzadı. Bu sırada durumdan haberdar olan Mustafa Kemal Atatürk TBMM Üyelerinden İsmail Suphi (Soysallıoğlu) Bey'i Türkistan'a gönderdi. 1921 Temmuzunda Buhara'ya giden İsmail Suphi Bey'in görevi Türkistan Milli Birliği'nin kuruluşu için arabuluculuk yapmaktı.²⁴ Onun teşebbüsleri ile Birlik kurularak teşkilatın başına da Zeki Velidi Togan'ın getirilmesi uygun bulundu. Kurulan teşkilata *Orta Asya Avamı Müslüman Cemiyetleri İttihadı* adı verildi.²⁵

Ancak Rus Hükümetinin baskılarından dolayı Cemiyetin ileri gelenlerinden Zeki Velidi Togan, Osman Kocaoğlu ve Müfti Sadruddin beyler bu siyasi mücadelenin yurt dışında yapılmasına karar verdiler.²⁶ 1923'de Osman Kocaoğlu Afganistan üzerinden Türkiye'ye geldi. Bu sırada (1919-1925) Mustafa Çokayoğlu, Zeki Velidi Togan gibi Aydınlar da Avrupa'nın çeşitli bölgelerine yerleşti. Özellikle Almanya'da yoğunlaşan Türkistanlı Aydınlar, aralarında kurdukları temaslar sonucunda genel bir kongre düzenleme hususunda bir

21 E.B.Şapolyo, "Atatürk ve Üç Kılıç", *Türk Kültürü*, Kasım 1965, Sayı:37, ss. 86-87.

22 Hayit, *Türkistan Milli Devletlerinin Milli Mücadeleleri Tarihi*, s.265.

23 İbrahim Yarkın, "Buhara Halk Cumhuriyeti ve Bunun Ortadan Kaldırılarak Sovyetler Birliğine İlhakı", *Türk Kültürü*, Şubat 1973, Sayı:124, ss.242-253.

24 Saray, *Atatürk ve Türk Dünyası*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara-1995, s. 3.

25 Hayit, *Türkistan Devletlerinin Milli Mücadele Tarihi*, s.301; Zeki Velidi Togan, *Hatıralar-Diğer Müslüman Doğu Türklerinin Milli Varlık ve Kültür Mücadeleleri*, TDV Yayınları, Ankara 1999, s.321.

26 Saray, *Yeni Türk Cumhuriyetleri Tarihi*, s.306.

karara vardılar. Afganistan, İran ve Türkiye'deki aydınlarla gerekli yazışmalar yapıldıktan sonra 1924'ün 29 Kasım günü *Orta Asya Avamı Müslüman Cemiyetleri İttihadı*'nın Türkistan dışındaki ilk resmi toplantısı gerçekleştirdiler.²⁷

Kongrede Sovyetler tarafından Türkistan'ın Kazakistan, Kırgızistan, Türkmenistan, Özbekistan ve Tacikistan olarak beş Cumhuriyete bölünmesi meselesi ele alındı. Kongre üyeleri, beş Cumhuriyeti beş ayrı millete parçalama olarak değerlendirdi. Ayrıca *Orta Asya Avamı Müslüman Cemiyetleri İttihadı*'nın adı "*Türkistan Azadlık Cemiyeti*" olarak değiştirildi.²⁸ Bunun sebebi *Orta-Asya* olarak değiştirilen *Türkistan* adının yasaklanamayacağı ve unutturulamayacağını vurgulamaktı.

Çok geçmeden 1925'in 9 Mayıs'ında Cemiyet'in Avrupa'da son toplantısı gerçekleştirildi ve yine bu kongrede önemli kararlar alındı. Bunlar: Cemiyetin merkezinin Türkiye'ye taşınması, Mustafa Çokayoğlu'nun Cemiyetin Avrupa temsilcisi olması, İstanbul'da yayınlanacak neşriyat dilinin Kazak, Kırgız, Özbek, Tatar ve Başkurtların Türkçe neşriyatlarında kendi şive özelliklerini ve ortak lehçe kelimelerini korumakla beraber etimoloji ve morfoloji hususlarında müşterek kaidelere uyulması gibi önemli kararlardı.²⁹ Bu kongrenin arkasından 1925 yılı içerisinde Türkiye'nin önde gelen isimlerinden Maarif Bakanı Suphi Tanrıöver, Avrupa'da yaşayan Türk dış liderlerini Türkiye'ye toplamak amaçlı bir çalışma başlattı ve kısa zamanda Sadri Maksudi Arsal, Ayaz İshaki, Fuat Toktar ve Abdullah Battal Taymas gibi isimlerin Türkiye'ye gelmesini sağladı. Böylece *Türkistan Milli Hareketi*'nin siyasi ağırlık merkezi Türkiye'ye taşındı.³⁰

Kısa zamanda 1927'nin Nisan ayında Zeki Velidi Togan, Mustafa Çokayoğlu, Osman Kocaoğlu, Nasır Mahdum, Mustafa Şakuli, Abdulkadir İnan ve başkalarının da katılımıyla Türkistan *Azadlık Cemiyeti*'nin ilk kongresi İstanbul'da toplandı ve ilk gündem maddesiyle Cemiyetin adı *Türkistan Milli Birliği* olarak değiştirildi.³¹ Kongrenin en önemli kararı, İstanbul'da *Yeni Türkistan* adıyla Zeki Velidi ve Abdulkadir İnan'ın yönetiminde dergi neşretme kararı almasıydı. Dergide Türkistan'ın siyasi ve ekonomik meselelerinin yanında ayrıca tarih, edebiyat ve kültür konularına yer verilecekti. Bunlara

27 Andican, *Cedidizmden Bağımsızlığa...*, ss.227-228.

28 Abdulvahap Kara, *Türkistan Ateşi:Mustafa Çokay'ın Hayatı ve Mücadelesi*, Da Yayınları, İstanbul 2004, s.212.

29 Togan, *Hatıralar...*, s. 505.

30 Andican, *Cedidizmden Bağımsızlığa...*, ss.232-233.

31 Andican, *Cedidizmden Bağımsızlığa...*, s.299.

32 Kara, *Türkistan Ateşi...*, s.215.

ilaveten Mustafa Çokayoğlu ve Mustafa Şakuli'nin Avrupa temsilciliği de kararlaştırıldı.³²

1920-1925 yılları arasında Sovyet yönetiminde kalan Türkistan ve Kafkas ülkelerinden birçok Türk önderleri Türkiye'ye geldi. Bunlar 1920 yılının başlarında Kırım Türklerinin önderlerinden Cafer Seyidahmet (Kırım), Kafkas liderlerinden Said Şamil ve Sultan Kılıç Gerey, yine 1922 yılı içerisinde Azerbaycan Cumhurbaşkanı Mehmet Emin Resulzade³³ gibi isimlerdi.

Aydınlarımız Türkistan dışına çıkmadan önce Türkistan ve Kafkaslarda çeşitli gazeteler yayınladılar. Bunlar: *Birlik Tuvi*, *Uluğ Türkistan*, *Na Rubeja ve Şafak* gazeteleridir. Türkistan dışında Türkiye ve Avrupa'daki yayınlar ise *Yeni Türkistan* ve *Yaş Türkistan* dergileridir.

Birlik Tuvi (Taşkent): 1917'nin Haziranında Taşkent'te yayına başlayan *Birlik Tuvi* gazetesi Türkistanlı aydınlardan Mustafa Çokayoğlu'nun ilk gazete yönetim tecrübesidir. Gazete Taşkent'te yaşayan Kazakların kurduğu *İttihat Birliği*nin yayın organıdır. Haftalık olarak çıkan gazetenin yayın politikası *Türkistan halkının birliğini tesis etmek ve halkı siyasi yönden bilinçlendirmek ve böylece Rusya Kurucu Meclis çalışmalarına hazırlamak*³⁴ olmuştur.

Birlik Tuvi gazetesi yayına başlamadan önce 26 Kasım 1916 tarihinde Kölbay Toğısov öncülüğünde Taşkent Kazakları için *Alaş* adında bir gazete yayımlandı.³⁵ Ancak *Alaş* gazetesi Taşkent'teki Kazakların dilek ve sorunlarını dile getirmekte yetersiz kaldığından yeni bir gazeteye ihtiyaç duyuldu. Bunun üzerine Kazak aydınlar Mustafa Çokayoğlu ve Sultanbek Kocanov etrafında birleşerek *İttihat Birliği*ni kurdu ve birliğin yayın organı olarak *Birlik Tuvi* gazetesini çıkardılar. Gazetenin yönetimine Çokayoğlu getirildi. Daha sonra Çokayoğlu'nun Taşkent'i terk etmesinden sonra, gazete yönetimini Kocanov üstlendi. Yayınını 1918 yılı ortalarına kadar devam ettiren ve 30 sayı kadar çıkan gazete, Bolşeviklerin Türkistan'a hâkim olmasından sonra kapandı.³⁶

Uluğ Türkistan(Taşkent): 1917'nin Nisan'ında yayına başlayan *Uluğ Türkistan* gazetesi ilkin Kazan Tatarlarından Fatih Kerimi'nin yönetiminde oluştu. Bu gazetede, yazı kurulunun şeref üyesi olan Çokayoğlu'nun yazıları da yayımlandı. Yazı kurulunda Çokayoğlu' dışında Molla Gazi Yunus Muhammedoğlu, Nureddin Seyfulmülükov, Lütfi Ebubekir, Muhtar Bekir ve Helef

33 Andican, *Cedidizm'den Bağımsızlığa...*, ss. 291-292.

34 Abdulvahap Kara, *Mustafa Çokay'ın Hayatı ve Orta Asya Türk Cumhuriyetlerinin Bağımsızlığı Yolundaki Mücadelesi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Mimar Sinan Üniversitesi SBE, İstanbul 2002, s. 251.

35 Ü. Subkhanberdina – S. Davitov, "Kazak", *Kazak Ansiklopedisi*, Almaata 1998, s.349.

36 Kara, *Mustafa Çokay'ın Hayatı...*, ss.251-252.

Tolak gibi isimler de yer aldı.³⁷ Altı bin tiraja sahip *Uluğ Türkistan* gazetesi geniş bir kitleye hitap etti. Gazetenin amacı, *Türkistan halkının Tatar, Sart ve Kazak olarak bölünmesinin yerine Türklük ve Müslümanlık altında birleşmesi gerektiği* mesajını vermektir. Gazete 1918'in baharında Sovyet makamlarınca durduruldu.³⁸

Na Rubeja-Şafak (Tiflis): 1919 Nisanında Tiflis'e gelen ve burada 1921 Şubatının ortalarına kadar yaklaşık iki sene kalan Çokayoğlu, bu süre zarfında *Na Rubeja* adında Rusça ve diğeri *Şafak* adında Türkçe iki gazete çıkardı. Ayrıca Çokayoğlu Tiflis'te çıkan bazı gazetelerde de düzenli olarak yazılar yazdı. Bu gazetelerin biri Dağıstanlı Ahmet Salihov'un *Volny Gorets* gazetesi bir diğeri *Bor'ba* gazetesi idi.³⁹

Na Rubeja ve *Şafak* gazeteleri Bolşeviklerin Kafkasya'yı işgaliyle yayınlarını durdurdu. İhtilal döneminde *altı* sayı çıkarabilen *Na Rubeja* gazetesi Gürcü Hükümetinin maddi destekleriyle yayınlandı. *Şafak* gazetesi ise Tiflis'teki Türk cemaatinin destekleriyle neşredilebildi. Çokayoğlu, *Na Rubeja* gazetesiyle Gürcü Hükümetinin Sovyetlere karşı milli mücadelesini desteklerken, *Şafak* gazetesiyle de Anadolu'da Mustafa Kemal'in önderliğinde ihtilaf devletlerine karşı verilen milli mücadeleyi destekledi. Bu konuda Kuva-yı Milliye'nin Tiflis temsilcisi Kazım (Dirik) Paşa ile temaslar kuruldu. Nitekim daha sonraları Anadolu'daki mücadele hakkında Kazım Paşa'dan elde edilen bilgiler, *Anadolu Mektupları* başlığı altında bir belge olarak yayınlandı.⁴⁰

31 Aralık 1920'de *Volny Gorets* gazetesi *Şafak* gazetesinin Aralık ayında yayına başladığını duyurdu. Gazete'nin haberine göre, *Şafak* gazetesi Tiflis'teki Müslümanların yeni bir yayına olan ihtiyacından dolayı çıkarıldı. Haberde, ayrıca gazetenin hiçbir partiye ait olmadığı, tarafsız demokratik bir gazete olduğu ve temel konusunun milli kültürün olduğu vurgulandı.⁴¹

Birlik Tuvi, Uluğ Türkistan ve *Na Rubeja-Şafak* gazetelerinin orijinallerine ulaşamadığımızdan bu gazetelerle ilgili bilgileri 1917-1924 yıllarına ait diğer kaynaklardan elde etmekteyiz. Bu nedenle gazetelerde yer alan yazılarla ilgili geniş bilgi verememekteyiz.

Aydınlarımızın Türkistan dışında Türkiye ve Avrupa'da yayınladığı dergilere gelince;

37 A, Benningsen, *Step'de Ezan Sesleri...*, s.265.

38 Kara, *Mustafa Çokay'ın Hayatı...*, s.252.

39 Volny Gorets, Tiflis 31 Aralık 1920, No:68.

40 Kara *Mustafa Çokay'ın Hayatı...*, ss.253-254.

41 Volny Gorets, Tiflis Aralık 1920, No: 68.

Yeni Türkistan Dergisi (İstanbul): 1927'nin Haziranında ilk sayısı yayınlanan derginin adının *Yeni Türkistan* olarak konulmasındaki amaç, Rusya'da yasaklanan *Türkistan* adının tüm Orta Asya'yı kapsayan bir isim olmasıydı. *Yeni* kelimesi ile de milli bağımsızlık sonrası kurulacak olan *Türkistan*'in kastedilmesi idi.⁴² Derginin imtiyaz sahibi ilk sayısından 28. sayıya kadar Osman Kocaoğlu, sorumlu müdürü ise Mehmet Kazım beydi.⁴³ 28. sayıda derginin imtiyaz sahibi Nasir Hekimzade'dir. 29. sayıdan (son sayı olan) 39. sayıya kadar ise hem imtiyaz sahibi hem de sorumlu müdür Mecdeddin Ahmet bey'dir.⁴⁴

Türkistan Milli Birliğinin yayın organı olan *Yeni Türkistan* dergisinin yazılarında ana konu olarak Türkiye dışında yaşayan, kendi milli bütünlüğünü ve milli sınırlarını oluşturmak isteyen muhacir Türklere yönelik sorunlar ele alındı. Türkistan ve diğer bölgelerde yaşayan Türklerin düşünceleri ve istekleri, ikinci anavatan olarak gördükleri Türkiye'deki kardeşleriyle paylaşılmak istendi. Makalelerde çoğunlukla Sovyet politikalarının eleştirildiği siyasi içerikli yazılara önem verildi. Ayrıca Türkistan, Kafkasya, Kırım, Rusya ve Türkiye'den haberler de ele alındı. Türkistan dışında yaşayan Türklerin eğitim, sağlık, kültür gibi konularla da ilgilenildi.

Derginin *dili* ile ilgili, ilk başyazıda Türkiye Türkçesi ve Türkistan lehçesi olarak yayınlanacak denilse de buna uyulamadı. Dergi neredeyse tamamen Türkiye Türkçesinde yayınlandı. Yazıların bütünlüğüne bakıldığında Türkistan lehçesiyle yazılanlar çok az bir yer tuttu. Derginin ilk 16 sayısı Arap harf-

42 Yeni Türkistan, "İfade", İstanbul 1927, Sayı:1, s.1. *Dergide bazı yazılar, yazar adı olmadan yayınlanmıştır. Ayrıca Yeni Türkistan dergisinin imtiyaz sahipleri derginin künyelerine, dergide kullanılan dil ise dergideki yazıların geneline bakılarak öğrenildiğinden 43. dipnotta sadece derginin tarih ve sayıları verilmiştir. 44. 45. ve 46. dipnotlarda ise mükerrer olmaması için derginin sadece sayıları verilmiştir.

43 Yeni Türkistan, Sayı: 1, Haziran 1927 (Yıl:1); Sayı:2-3, Temmuz-Ağustos 1927 (Yıl:1); Sayı:4, Eylül 1927 (Yıl:1); Sayı:5-6, Ekim-Kasım 1927 (Yıl:1); Sayı:7, Kanun-i Evvel 1927 (Yıl:1); Sayı:8, Mart 1928 (Yıl:1); Sayı:9, Nisan 1928 (Yıl:1); Sayı 10-11-12, Mayıs-Haziran-Temmuz 1928(Yıl:1); Sayı:13, Ağustos 1928(Yıl:2); Sayı:14-15, Eylül-Ekim 1928 (Yıl:2); Sayı:16, Kanun-i Sani 1928(Yıl:2); Sayı:17, Kanun-i Sani 1928(Yıl:2); Sayı:18, Şubat 1929 (Yıl:2); Sayı:20, Nisan 1929 (Yıl:2);Sayı:22, Haziran 1929(Yıl:3); Sayı:23, Birinci Teşrin 1929 (Yıl:3); Sayı:24-25, Teşrini Sani-Kanun-ı Evvel 1929 (Yıl:3);Sayı:26, Kanun-ı Sani 1930(Yıl:3);Sayı:27, Şubat-1930(Yıl:3); Sayı:28, Teşrini Evvel 1930(Yıl:3); Sayı:29, Teşrin-i Sani 1930(Yıl:3); Sayı:30, Kanun-ı Evvel 1930(Yıl:4);Sayı:31, Kanun-ı Sani 1931(Yıl:5);Sayı:32, Şubat 1931(Yıl:5); Sayı:33, Mart 1931(Yıl:5); Sayı:34, Nisan 1931(Yıl); Sayı:35, Mayıs-1931(Yıl:5); Sayı:36, Haziran 1931(Yıl:5);Sayı:37-38, Temmuz-Ağustos 1931(Yıl:5); Sayı:39, Eylül 1931(Yıl:5).

44 Yeni Türkistan, 28. 29. 30. 31. 32. 33. 34. 35. 36. 37. 38. 39. Sayıları

leriyle yayımlandı.⁴⁵ Türkiye’de Latin harflerine geçişle birlikte Ocak 1929 tarihinde itibaren dergi, Latin alfabesiyle çıkmaya başladı.⁴⁶

Yazar kadrosuna gelince; dergi yazarlarının büyük bir kısmı *Türkistan Milli Birliği* üyeleri ve *Yeni Türkistan* idaresinde yer alan kişilerdi. Dergiye baştan sona bakıldığında Mustafa Çokayoğlu, Abdolvahap Oktay, Osman Kocaoğlu, Abdulkadir İnan, Zeki Velidi Togan, Tahir Çağatay, Mecdeddin Ahmet ve Salih Erinkol gibi kişilerin dergide ön plana çıktıkları görülmektedir. Ayrıca dergide Azerbaycan adına yazı yazan iki yazar bulunmaktaydı. Birincisi B.E.Ağaoğlu, ikincisi Hüseyin Baykara’dır. Kırım’ı temsilen yazıları yayımlananlar arasında Cafer Seydahmed yer alır. Türkiye’den ise yazı ve şiirlerin yayımlananlar arasında Aka Gündüz, Faruk Nafiz, Nihal Atsız ve Adil Hikmet Bey’dir.

Mustafa Çokayoğlu, dergi için toplam 20 makale yazmıştır. Çokayoğlu yazılarında daha çok, Türkistan’daki Sovyet siyaseti ve Türkistan’ın iktisadi durumu üzerinde durdu. Sovyetlerin siyasetlerini, bölgeye Rus muhacirlerin getirilmesi ile Türk nüfusunu azaltmak, köylüyü pamuk ekmeye zorlayarak diğer tarım ürünleri açısından Moskova’ya bağlı kalmak olarak gösterdi. Mustafa Çokayoğlu yazılarında takma isim olarak Sükülü Kayoğlu veya M.Ç. kısaltmasını kullandı.⁴⁷

45 Yeni Türkistan, 1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8. 9. 10. 11. 12. 13. 14. 15. 16. Sayıları

46 Yeni Türkistan, 17. 18.19. 20. 21. 22. 23. 24. 25. 26. 27. 28. 29. 30. 31. 32. 33. 34. 35. 36. 37. 38. 39. Sayıları

47 Mustafa Çokayoğlu, (Sükülü Kayoğlu veya M.Ç) “Türkistan Meselesi”, *Yeni Türkistan*, Sayı 1, Haziran 1927, ss. 2-8; M.Ç., “Sovyetlerin Türkistan’da Tatbik Ettikleri Milliyet Siyasetinin Nazari ve Ameli Cihetleri”, Sayı 1, ss. 9-16; M.Ç., “Türkistan’da Siyasi İntibahlar”, Sayı 2-3, Temmuz-Ağustos 1927, ss.6-8; Mustafa Şahkuli, “Türkistan’ın İktisadiyatı”, Sayı 2-3, Temmuz-Ağustos 1927, ss. 17-21; M.Ç., “Türkistan’da Sovyet Hükümetinin Açlık Siyaseti”, Sayı 4, Eylül 1927, ss. 8-11; M.Ç., “Türkistan İstiklal Harekatına Karşı Buhara Emiri”, Sayı 5-6, Ekim-Kasım 1927, ss. 1-7; M.Ç., “Türkistan’ı Açlık Tehdit Ediyor”, Sayı 5-6, Ekim- Kasım 1927, ss. 7-10; M.Ç., “Hokand Muhtariyet Hakkında”, Sayı 7, Aralık 1927, ss. 7-11; Mustafa Şahkuli, “Türkistan’da Mokova İktisadi Siyasetinin Neticeleri ve Amele Meselesi”, Sayı 7, Aralık 1927, ss. 20-24; M.Ç., “Rus Muhaceret Siyasetinin Yeni Devresi Müvacehesinde Türkistanlıların Vazifesi”, Sayı 8, Mart 1928, ss. 1-7; M.Ç., “Rusların Muhaceret Siyaseti Hakkında”, Sayı 9, Nisan 1928, ss. 6-10; M.Ç., “Rus-Çin İhtilalına Dair”, Sayı 23, Ekim 1929, ss. 3-7; M.Ç., “Turan Devleti Hakkında”, Sayı 26, Ocak 1930, ss. 6-10; M.Ç., “Türkistan’da Pamuk Etrafında Güreş”, Sayı 27, Şubat 1930, ss. 11-17; M.Ç., “Türkistan’da Milli Mücadele”, Sayı 29, Kasım 1930, ss. 2-4; M.Ç., “Cellatlar Provokasyonu!”, Sayı 30, Aralık 1930, ss. 4-5; M.Ç., “Mefkure Meydanında Güreş”, Sayı 32, Şubat 1931, ss. 10-14; M.Ç., “Merkezi Asya Federasyonu Projesi”, Sayı 35, Mayıs 1931, ss. 1-5.

Derginin ilk sayılarından itibaren yazan ve 15 makaleyle dergiye önemli katkı sağlayan Osman Kocaoğlu ve Abdolvahap Oktay'dı. Bu ikilinin yazıları genel olarak Sovyet politikalarının eleştirildiği siyasi içerikliydi.⁴⁸

Dergiye önemli katkılar sağlayan bir diğer yazar Abdulkadir İnan'dır. Dergide 10 makalesi bulunmaktadır. Yazarın makalelerinde genel tema, Sovyet politikalarının Türkistan'ı istismar ettiği yönündeydi. O, özellikle Türkistan'da başlatılan pamuk ekimi siyasetine dikkat çekmekteydi. Rusya'da meydana gelen ekonomik bunalım Türkistan halkı tarafından bağımsızlık yoluna giden bir uyanış olarak algılsaydı, kurtuluşun gerçekleşebileceğini vurgulamış olacaktı.⁴⁹

Dergi için önemli bir diğer yazar, Ahmet Zeki Velidi Togan'dır. 10 adet makalesi bulunan Togan'ın yazıları aralıklarla da olsa ilk sayıdan itibaren yayınlanmaya devam etti. Yazar, yazılarında tarih, kültür ve eser tanıtım konularını seçti.⁵⁰

Ayrıca asıl mesleği doktor olan ve dergide 16 makalesi yayınlanan Salih Erinkol'un kaleminden daha çok Bolşevik politikalarının eleştirildiği *siyasi*

48 Osman Kocaoğlu, "Ay Tanrı", *Yeni Türkistan*, Sayı 1, Haziran 1927, ss.8-9; O.K., "Türkistan'da Türk Edebiyatının Mefkûrevi Tahvillerine Umumi Bir Nazar", Sayı 1, Haziran 1927, ss. 26-29; O.K., "Milliyet ve Bolşevizm", Sayı 2-3, Temmuz-Ağustos 1927, ss. 3-16; O.K., "Afganistan'da Terakki ve İngiliz-Rus Rakabeti", Sayı 21-22, Haziran- Temmuz 1929, ss. 1-11; O.K., "Afganistan ve Türkistan", Sayı 23, Ekim 1929, ss. 1-3; O.K., "Nasîyonalizm Önünde Bolşevizm İnhilal Ediyor", Sayı 24-25, Kasım-Aralık 1929, ss. 1-4; O.K., "Bolşeviklerin Türkistan Kültürasına Karşı Olan İmhakar Siyasetleri ve Akamete Uğramak Arifindedir", Sayı 28, Ekim 1930, ss. 2-4; O.K., "Bolşevik Saflarında Milli Temayüller", Sayı 30, Aralık 1930, ss. 1-2; O.K., "Moskova Türkistan Rençberlerini İğfal Ediyor", Sayı 36, Haziran 1931, ss.1-2 / Abdolvahap Oktay, "Türkistan'da Mudafaa Haf-tasai", *Yeni Türkistan*, Sayı 5-6, Ekim-Kasım 1927, ss. 15-17; A.O., "Türkistan'da Milliyetçilik Neden İleri Geliyor", Sayı 24-25, Kasım-Aralık 1929, ss. 10-16; A.O., "Türkistan'da Milliyet Mücadeleleri", Sayı 28, Ekim 1930, ss. 10-14; A.O., "Türkistan'da Milliyet Mücadeleleri", Sayı 29, Kasım 1930, ss.14-17.

49 Abdulkadir İnan, "Kazakistan Ahvalı", *Yeni Türkistan*, Sayı 1, Haziran 1927, ss. 16-18; A.İ., "Mefkûre Kandı Payda Buladı?", Sayı 4, Eylül 1927, ss. 11-15; A.İ., "Kazak Kırgız İlinde Mefkûre Mücadeleleri", Sayı 5-6, Ekim-Kasım 1927, ss. 17-20; A.İ., "Rus Menşeviklerinin Rusya'nın İstikbaline Dair Fikirleri", Sayı 9, Nisan 1928, ss.15-17; A.İ., "916 Senesi Türkistan Umumi Kıyımı" Sayı 14-15, Eylül-Ekim 1928, ss.17-20; A.i., "Komünist Fırkasında Buhran", Sayı 17, Ocak 1929, ss.1-4.

50 Zeki Velidi Togan, "Türkistan ve İdil Havzasının Medeni Münasebetleri Tarihinden" Sayı 2-3, Temmuz Ağustos 1927, ss. 25-30; Togan, "Türkistan İktisadiyatında Yerli ve Rus Noktai Nazarları ve Aris-Simi Hattı", Sayı 4, Eylül 1927, ss.15-21; Togan, "Türkistan İsmi, Hududu ve Mesahası Hakkında", Sayı 5-6, Ekim Kasım 1927, ss. 30-36; Togan, "Türk Dünyasında Alfabe Meselesi", Sayı 10-11-12, Mayıs Haziran Temmuz 1928, ss. 33-50; Togan, "18. ve 19. Asır Türk Tarihine Ait İki Eser", Sayı 16, Kasım 1928, ss. 38-44.

içerikli yazılar çıkmıştır.⁵¹ Yine dergide makalesi yayınlanan diğer bir yazar da Tahir Çağatay'dır. Yazılarında, *Alman basınının Türkistan hakkında taşıdığı izlenimleri* kaleme aldı.⁵²

Derginin ilk sayısından 29. sayısına kadar sorumlu müdür olan ancak dergiye çok az sayıda yazı ve şiir yazan kişi Mehmet Kazım'dır. Dergide 2 Makale ve 2 şiiri bulunan Mehmet Kazım, yazılarında sadece Kazım veya M.Kazım'ı kullanmayı tercih etmiştir. Makalelerinde Afganistan'da meydana gelen olayların Türkistan'ı da etkilediği yönünde iddialarda bulundu.⁵³

1930 yılından itibaren çalışma alanı daha da genişleyen *Türkistan Milli Birliği*, muhacerette yaşayan Türkistanlılar arasında Orta Asya'nın bağımsızlığı için ortak bir görüş birliği oluşturmayı başardı. Bu durum Sovyetleri rahatsız etmiş olacak ki, Türkiye'de yürütülen istihbarat çalışmalarına ağırlık verdi. Yürüttüğü istihbarat programından sonuç elde edemeyen Sovyet yönetimi, *Pantürkizm* ve *Bölücülük*le suçladığı Türkiye'deki Türkistanlıların yayın organlarının kapatılması için, Türkiye ile görüşmelere başladı. Görüşmeler sonucunda Türkiye'deki Türkistanlıların yayın organlarını *Yeni Türkistan* dergisini, Türkiye ile Sovyetler Birliğinin ilişkilerine zarar verdiği gerekçesiyle 1931 yılında kabul edilen Bakanlar Kurulu kararıyla kapatıldı.⁵⁴

Yaş Türkistan Dergisi (Berlin): Türkistan milli Birliğinin Avrupa temsilcisi Mustafa Çokayoğlu'nun rehberliği ile Ekim 1929'da Berlin'de yayınlanmaya başladı. Eylül 1939'a kadar yayınlanan 117 sayı, Arap harfleriyle yayınlandı.

Derginin ana konusu ilk sayısında, *Türkistan bağımsızlığı ve Türkistan halkının kendi kendini idare etme hakkını kazanma yolunda mücadele olduğu*⁵⁵ belirtildi. Mücadelenin temelini ise *siyaset, kültür ve dil* sahalarındaki çalışmalar oluşturdu. *Öncelikle Türk Dünyasında kültür ve dil birliğinin sağlanması çok*

51 Salih Erinkol, "Bugünkü Türkistan ve Türk Alemi", *Yeni Türkistan*, Sayı 19-20, Nisan-Mayıs 1929, ss. 12-14; Erinkol, "Rus Kılıcı Altında" Sayı 21-22, Haziran Temmuz 1929, ss.17-20; Erinkol, "Çarın Bendeleri ve Biz", Sayı 28, Ekim 1930, ss.7-10; Erinkol, "Türkistan", Sayı 29, Kasım 1930, ss.2-3; Erinkol, "Sovyet Merkezinde Değişmeler", Sayı 31, Ocak 1931, ss. 1-5; Erinkol, "İstismar Planı", Sayı 32, Şubat 1931, ss.4-7; Erinkol, "Moskovanın Giyotinleri", Sayı 34, Nisan 1931, ss.3-5; Erinkol, "İstanbul'da Türkistan Günü", Sayı 39, Eylül 1931, ss.11-14.

52 Tahir Çağatay, "Alman Muharrirlerinin Türkistan İntibaati", *Yeni Türkistan*, Sayı 28, Ekim 1930, ss.14-18; Çağatay, "Türkistan'ın Tabii Zenginlikleri" Sayı 36, Haziran 1931, ss.4-8.

53 Mehmet Kazım, "Afganistan'da Son Vaziyet", *Yeni Türkistan*, Sayı 17, Ocak 1929, ss.4-5; Kazım, "Nadir Han Kimdir", Sayı 24-25, Kasım Aralık 1929, ss.5-6; Kazım, "Felek(şiir)", Sayı 26, Ocak 1930, s.10; Kazım, "Türk Güzeline (şiir)", Sayı 27, Şubat 1930, s.10.

54 A.Andican, *Cedidizmden Bağımsızlığa...*, s. 365.

55 Mustafa Çokay, "Biznin Yol", *Yaş Türkistan*, Berlin Aralık 1932, Sayı:1, ss.1-2.

önemlidir. Türk kültürünün tüm Türk halklarının ortak kültürü olduğu bilincine varılmalıdır. Türk halkları bir-birlerinin konuştuğunu ve yazdığını aracasız, tercümanlıktan anlamalıdır. İstanbul'da çıkan bir gazete Semerkant'ta okunabilir. Böylece Türk halkları arasındaki birlik ve kardeşlik duyguları pekiştirilebilir. Türk halklarının aralarındaki kültür ve dil birliği ideali, onların (Türklerin) diğer halklardan soyutlandırılmasını gerektirmez. Aksine bu birlikle beraber, kendileri gibi bağımsızlık mücadelesi içindeki diğer halklarla işbirliği sağlanmalıdır. Türk Halklarının kültür birliği, bir aile içinde bütünlüğün sağlanmasıyla eşdeğerdir. Bu bütünlüğün sağlanmasından sonra diğer halklarla bağımsızlık konusunda ittifak edilmelidir. Bu Türkistan'ın Bağımsızlığı için gereklidir.⁵⁶ Bağımsızlığa kavuşmak isteyen Türkistanlılar için sadece öz yurdunu ve halkını sevmek yetmez, bizim Türkistan'ı ve Türklüğünü başkalarına da sevdirmemiz gerekmektedir.⁵⁷

Derginin yazar kadrosuna gelince, Yaş Türkistan, Avrupa'da bulunan Türkistanlı ve Türkiyeli gençlerin yardımıyla yayınlanmıştır. Bu gençler 1911, 1912 ve 1922 yıllarında Türkistan'dan Türkiye'ye ve Almanya'ya tahsile gönderilenlerdir. 1911'de 15 öğrenci, 1912'de 30 öğrenci İstanbul ve Berlin'e gönderildi. Yine 1922'de Türkistan ve Buhara Halk Cumhuriyetlerinden 58 öğrenci Almanya'ya gönderildi.⁵⁸ Bu öğrencilerin başında Alimcan İdris bulunmuş ve öğrencilerin Sovyet elçiliği ile olan ilişkilerini yürütmüştür.⁵⁹

İşte bu öğrencilerinden oluşan yazar kadrosu, Türkistan bağımsızlık mücadelesinin Avrupa basınında yer almasına büyük katkılarda bulundu. Öğrencilerden Sabir Türkistanlı (kimya mühendisi), Naim Öktem (iktisat doktoru) Türkiye'de, Tahir Şakirzade (iktisat doktoru) Abdolvahap Oktay (tabip), Saide Oktay (Felsefe doktoru) ve Tahir Çağatay gibi isimler Berlin'de faaliyet gösterdi.⁶⁰ Daha sonra bu öğrencilerden bazıları parasızlıktan dolayı Türkiye'ye geldi ve Trabzon Muallim mektebine yerleştirildi.⁶¹ Özellikle Tahir Çağatay

56 Mustafa Çokay, "Dekabr(Aralık) Hatıraları", *Yaş Türkistan*, Berlin Aralık 1932, Sayı:37, ss.1-6.

57 Mustafa Çokay, "Kazakistan'ın On Yıllığı", *Yaş Türkistan*, Berlin, Ekim 1930, Sayı:11, ss. 1-11.

58 Togan, *Hatıralar...*, s.557; Timur Kocaoğlu, "Orta Asya'dan Türkiye'ye Göçler", 8-11 Aralık 2005 Uluslararası Göç Sempozyumu Bildirileri, *Zeytinburnu Belediye Başkanlığı Yayınları No: 6*, Haziran 2006, İstanbul, ss.153-158.

59 Togan, *Hatıralar...*, s.587; Timur Kocaoğlu, "Orta Asya'dan Türkiye'ye Göçler", ss. 153-158.

60 Ülker Çağatay, "Hokant ve Alaş Ordu Milli Hükümetleri ve Mustafa Çokayoğlu", *Türk Kültürü*, 1971, Sayı:100, ss.381-385.

61 Ahmet Temir, *60 yıl Almanya(1936-1996) Bir Yabancı'nın Gözü ile Geziler-Araştırmalar-Hatıralar*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1998, s.156.

Avrupa'nın Londra, Paris, Berlin, Varşova ve Cenevre gibi siyasi olayların kaynaştığı merkezlerde tek başına Türkistan davasını yürüttü.⁶² Paris'te bulunan Mustafa Çokayoğlu'da sık-sık Berlin'e gelerek derginin basım işlerine nezaret etti.⁶³

Derginin Paris'te değil Berlin'de yayınlanmasının sebebi, Paris'te Çokay dışında Türkistanlıların az oluşuydu. Oysa Berlin, Avrupa'daki Türkistanlıların en çok bulunduğu şehirdi. Dergi Arap harfleriyle Berlin'de yayınlandı. O devirde Arap harfleriyle dizgi yapan matbaa her yerde bulunmadığından derginin Berlin'de yayınlanması uygun bulunmuştu.⁶⁴

Mustafa Çokay, dergide özel bir Türkçe kullandı. Bununla o, derginin yayın politikasına uygun olarak Berlin'de çıkan bir derginin İstanbul'dan Semerkant'a kadar bütün Türk dünyasında okunmasını sağlamayı amaçladı. Bunun için Türkiye Türkçesi ile Türkistan'da konuşulan Kazakça, Özbekçe, Tatarca dillerinin karışımından oluşan bir Türkçe kullandı.⁶⁵ Dergi bu dil politikası ile Türkistan'da yeni-yeni gelişmekte olan Türk lehçelerine yön verme çabasında oldu. Türkistan halkının siyasi ve kültürel hayattaki değişikliklere paralel olarak ihtiyaç duyduğu yeni kavram ve düşünceleri karşılayacak kelimelerin kullanılan dile kazandırma iddiası güdüldü. Öncelikle Türkiye Türkçesinin zengin kelime hazinesinden faydalanmak gerekli görüldü. Böylece Türkistan'da kullanılan dil, hem Acem tesirinden hem de -özellikle gelecekte büyük bir tehlike teşkil edecek- Rusçanın tesirinden kurtulabileceği düşünüldü.⁶⁶

Dergide işlenen başlıca konular Türkistan'da 1917 yıllarındaki milli hareketler ve liderler, Hokant, Alaş Orda ve Buhara Muhtariyetlerinin anlatımı dikkat çekmektedir. Çarlık Rusya'sının ve Sovyetlerin, Türkistan'daki sö-

62 Y.T. *Kızıl Emperyalizm*, Yaş Türkistan Yayını, İstanbul 1958, s.2.* II. Dünya savaşından sonra *Yaş Türkistan* dergisinin yeniden yayınlanmasıyla ilgili ilk çaba Çokay'ın eşi Mariya tarafından başlatılmıştır. Mariya, 1949-1950'de Çokay'ın 60. Doğum günü münasebetiyle Rusça yayınladığı kitaba *Yaş Türkistan* adını vermiştir. Daha sonra derginin misyonunu devam ettirmek amacıyla Türkiye'ye yerleşen Avrupa yayın kadrosu tarafından yayınlanmasına devam edildi. Tahir Çağatay, Saadet Çağatay ve Abdolvahap Oktay Türkiye'de *Yaş Türkistan* yayınları adı altında 1950-1988 yılları arasında 28 eser yayınlamışlardır. M.Y.Çokayoğlu, *Eşinin Ağzından Mustafa Çokayoğlu*, Yaş Türkistan Yayını Sayı:22, İstanbul 1972.

63 A. Temir, *60 yıl Almanya...*, s.160.

64 Saadet Çağatay, *Muhammed Ayaz İshaki*,(Yayınevi belirtilmemiş) Ankara 1979, ss.280-281.

65 Kara, *Mustafa Çokay'ın Hayatı...*, s. 263.

66 Esen Tursun, "Mecmuamızın Tili Hakkında", *Yaş Türkistan*, Berlin Şubat 1932, Sayı:27, s.19.

mürge siyasetinin izahına ağırlık verilmiştir.⁶⁷ Ayrıca dergide yer alan önemli konulardan biri de Doğu Türkistan milli mücadelesine ait yazılardır. Dergi, 1931'de Kumul'da başlayan isyanlar sonucunda 1933'te kurulan ancak kısa süren *Doğu Türkistan Milli Hükümeti* ile ilgili gelişmeleri okurlarına aktardı. Konuyla ilgili araştırmacı yazarlardan Turan Şükrü ve Abdulvahap Oktay, derginin bu haliyle Doğu Türkistan milli mücadelesinin Avrupa'daki sesi olarak görev yaptığını⁶⁸ ifade etmişlerdir.

Sovyet Komünist Partisi mensupları tarafından takip edilen dergi, Sovyet hükümetinin girişimleriyle “*Rus-Türk ilişkilerini olumsuz etkilemektedir*” gerekçesiyle⁶⁹, 1934 yılında Türk hükümeti tarafından *Yaş Türkistan* dergisinin Türkiye'ye getirilmesi yasaklandı.⁷⁰ Daha sonra *Yaş Türkistan* dergisinin yayını 1939 Eylül'ünde Almanların Polonya'yı işgali ve İkinci Dünya savaşının başlamasıyla son buldu.⁷¹ Savaşın başlamasıyla derginin aboneleriyle irtibatı kesildi ve derginin Berlin'deki yazar kadrosundaki Tahir Çağatay, Abdulvahap Oktay gibi isimler Türkiye'ye geldi.⁷² Böylece 10 yıldır yayınlanmakta olan *Yaş Türkistan* dergisi kapanmış oldu.

Rusya'nın, Türkiye ve Avrupa'daki Türkistanlı aydınların yayın faaliyetlerini engelleme girişimleri 1927'lerde başladı. 1930-39 yıllarında başta *Yeni Türkistan* dergisi olmak üzere *Yeni Kafkasya*, *Odlu Yurt*, *Bildiriş*, *Azeri Türk* dergileri de aynı gerekçeyle kapatıldı.⁷³

1917 Yılı Hatıra Parçaları: Bu eser, Mustafa Çokayoğlu'nun Şubat 1917 İhtilalından Hokand Muhtariyeti'ne değin yaşadığı olaylarla ilgili hatıralardır. Çokayoğlu hatıralarını önce bir dizi olarak *Yaş Türkistan* dergisinde yayınladı. Derginin 1936 yılı 76. sayısından başlayarak 1937'de 90.⁷⁴ sayısında kadar

67 Mustafa Çokay, “Vaspominaniya”, *Türkelî*, Aralık 1951, s.17-26.

68 A.Şükrü Turan, “Doğu Türkistan Milli Mücadelesinde Yaş Türkistan Dergisinin Hizmetleri”, *Emel*, Mayıs-Haziran 1997, No 100, ss.31-33.

69 Mustafa Çokay, “Mefküre Meydanında Küreş” *Yaş Türkistan*, Berlin Aralık 1930, Sayı:13, ss.8-22.

70 Çokay, “Yığılganga Yumuruk”, *Yaş Türkistan*, Berlin Kasım 1934, No:2(60), s.6.

71 M.Y.Çokayoğlu, *Eşinin Ağzından Mustafa Çokayoğlu*, Yaş Türkistan Yayını Sayı:19, İstanbul 1972, s.115.

72 Saadet Çağatay, “Prof. Dr. Tahir Çağatay(27.03.1902-27.07.1984)”, *Türk Kültürü*, Ocak 1985, Sayı261, ss.55-58.

73 Etienne Copeaux, *Prometeci Hareket-Unutkan Tarih Sovyet Sonrası Türkdili Alanı*, (Haz. Semih Vaner), Metis Yayınları, İstanbul 1997, s.44; Güney Göksu Özdoğan, *Turan'dan Bozkurt'a-Tek Parti Döneminde Türkçülük(1931-1946)*, İletişim Yayınları, İstanbul 2001, s.206.

74 Mustafa Çokay “1917 Yılı Hatıra Parçaları”, *Yaş Türkistan*, Sayı 76, Mart-1936, ss.24-29; Sayı 77, Nisan 1936,ss.13-18; Sayı 78, Mayıs 1936, ss.11-18; Sayı 79, Haziran 1936,

13 sayısında yer alan hatıralar bir araya getirilerek 1937'de kitaba dönüştürüldü. İlk Arapça basılan kitap 1988'de Saadet Çağatay tarafından Türkiye Türkçesinde yayınlandı. Saadet Çağatay, hatıraları bir kitapta toplanmasını, *Türkistan tarihinin çok önemli devresini kapsayan hatıraların dergi sayfalarında kaybolup gitmesini önlemek ve herkesin özellikle Türkistanlıların kolayca ulaşabilmesi amacını taşıdığını*⁷⁵ ifade etmiştir.

Konuyla ilgili doktora tezi yapan ve kitabın 1937 ilk baskısını inceleyen Abdulvahap Kara, *kitabın 1988 Ankara baskısının dışında 1991 sonrası Kazakça ve Rusça'sının yayınlandığını fakat her iki tercümede de eksikliklerin olduğunu* belirtmektedir. *Bazı bölüm ve sayfaların yer yer atlandığını, çeviri esnasında yer, şahıs ve siyasi isimlerle ilgili yanıltıcı bilgiler içerdiğini*⁷⁶ vurgulamaktadır. Kara'ya göre kitabın orijinal metninde *Çokayoğlu, Türkistan'ın bağımsızlığına ancak geçmişte yaşanan zorlukları öğrenip onlardan ders alarak hareket edildiğinde ulaşılabileceğine dikkat çekmektedir.*⁷⁷ Eserin orijinal Arapça metni araştırmacıların ilgisini beklemektedir.

Ayrıca Mustafa Çokayoğlunun Avrupada yazmış olduğu eserleri de bulunmaktadır. Bu eserler *Chez Les Soviets en Asie Centrale* (Paris 1928) ve *Turkestan Pod Vlastyu Ssovetov* (Paris 1935)'dir. Paris'te Fransızca yayınlanan her iki eserin Türkçeye çevirisi bulunmamakta ve Türkçeye kazandırılması gerekmektedir.

Sonuç

19. yüzyılın ilk yılları (1917-1924) bütün Türkistan için hem ümitler hem de endişelerle dolu geçmiştir. Bu yüzyılda Türkistanlı Aydınlarımızdan Osman Kocaoğlu, Mustafa Çokayoğlu ve Zeki Velidi Togan, siyasi ve milli faaliyetleriyle(1917-1939) *Türkistan* adını muhafaza eden ve Türkistan halkının bölünmesine, parçalanmasına izin vermeyen bir dik duruşla tarih sahnesinde yerlerini almışlardır. Onlar, *Türkistan* adı ile Sovyetlerdeki (Kazakistan, Kırgızistan, Türkmenistan, Özbekistan, Tacikistan / Sibiry Türk Devletleri: Başkurdistan, Çuvaşistan, Tataristan / Müslüman Kafkas Halkaları ve Azerbaycan) bütün Müslüman Türk halkalarının bütünliğini kucaklamanın yan

ss13-19; Sayı 82, Eylül 1936, ss.18-26; Sayı 83, Ekim 1936, ss.12-20; Sayı 84, Kasım 1936, ss.9-16; Sayı 85, Aralık 1936, ss.14-23; Sayı 86, Ocak 1937, ss.14-22; Sayı 87, Şubat 1937, ss.11-19; Sayı 88, Mart 1937, ss.7-13; Sayı 89, Nisan 1937, ss.10-16; Sayı 90, Mayıs 1937, ss.14-22.

75 Saadet Çağatay, *Mustafa Çokay 1917 Yılı Hatıra Parçaları*, Yaş Türkistan Neşriyatı, Ankara, 1988, s.7

76 Kara, *Mustafa Çokay'ın Hayatı...*, ss.279-280.

77 Kara, *Mustafa Çokay'ın Hayatı...*,s.280.

ısıra bu halkların Anadolu Türklüğü ile bağlılığının (bağlılığını ispatlamışlardır) bölünmez bütünlüğünü ortaya koymuşlardır.

Bu dönemde Türkistan Türkleri ile Türkiye Türkleri arasında yardımlaşma teşebbüslerine girişilmiş, fakat her iki coğrafyada Birinci Dünya Savaşının siyasi ve askeri şartlarından dolayı arzu edilen yardımlaşma gerçekleşmemiştir. 1919-1922 yıllarında kurulan bölgesel muhtariyetlerin (Hokand Muhtariyeti Aralık 1917, Alaş-Orda Hükümeti Aralık-1917, Buhara Cumhuriyeti Ekim 1920) aracılığı ile maddi ve diplomatik destekler yapılmak istenmiştir. Buhara Muhtariyetinin Cumhurbaşkanı Osman Kocaoğlu'nun Anadolu'ya gönderdiği maddi (100 milyon ruble) yardımı, merkezi Moskova hükümeti tarafından yardımın büyük bir kısmına el konulmasıyla sonuçlanmıştır. Atatürk Hükümetinin Moskova'ya göndermiş olduğu ilmi diplomatik heyetin içinde görev alan İsmail Suphi Bey'in girişimleriyle de *Türkistan Milli Birliği* kurulabilmişse de Sovyetlerin baskısı neticesinde faaliyetini hariçte sürdürmeye mecbur kalmıştır.

1917 Bolşevik İhtilal hükümetinin ilk yıllarında kısa süreliğine Türkistan halkı için milli değerlerin önemi vurgulanmış ve onların milli bağımsızlık konusunda bütünleşmelerine izin verilmiştir. Bunun için yasaklı uygulamalar yerine ikili, çelişkili politikalar izlemiştir. Geçici olarak milli değerlerin yaşanmasını öngören beyanname yayınlamış ve böylece Türkistan halkının güvenini kazanma ve oyalama politikaları denenmiştir. İhtilal Hükümetinin bu uygulamalarıyla ilgili bir öngörülerini olmayan Türkistanlı aydınlar ilkin hükümetin beyan ve kararlarına olumlu yaklaşmışlardır. Fakat Türkistanlılar (bilhassa Türkistan Aydınlar), kısa zaman içinde kurulan bölgesel muhtariyetlerin yaygınlaşmasına engel olan Bolşevik hükümetinin yasaklarıyla yüze yüz kalmışlardır. Bu durum Türkistan halkının ayaklanmasına sebep olmuş ve Türkistanlı Aydınları siyasi mücadelede daha etkin hale getirmiştir. Cemiyetleşme oluşumlarının yanında fikirlerini yayınlayacak gazete ve dergiler yayınlamışlar, yurt içinde ve yurt dışında bütün Türkistan halkının sorunlarını dünya kamuoyuna taşıyarak Sovyetlerin Türkler üzerindeki adaletsizliğini anlatmışlardır.

Aydınlarımızın yayınladığı *Yeni Türkistan* ve *Yaş Türkistan* dergileri içerdiği konular itibariyle günümüze hitap etmektedir. Makalelerde işlenen Türkistan ve Türkiye Birliği, bütün Türk milletine, aydınlarına ve yöneticilerine yol gösterici niteliktedir. Bu yönüyle söz konusu her iki dergi, değerini yitirmeyen siyaset ve kültür hayatımızın klasikleri arasında sayılması gerekir.

Türkistan'ın Bağımsızlığı için aydınlarımızın verdiği milli mücadelenin her safhasını konu edinen bu dergiler, Sovyet Rusya'sının başta Türkistan adını yasaklayarak yerine Orta Asya adını kullanması ve Türk soylu halklardan

ayrı-ayrı milletler ve devletler oluşturmasının ileriye dönük siyasi hesaplar olduğunu ortaya çıkarmıştır. Şöyle ki, bugün Sovyetler Birliği dağılmış Türkistan devletleri eski Sovyet kimlikleriyle bağımsızlıklarına kavuşmuştur. Bir başka ifadeyle Türkistan devletleri Türk soylu devlet adlarıyla değil ayrı ayrı millet ve devlet adlarıyla bağımsızlıklarını elde etmişlerdir. Örneğin Kazakistan Cumhuriyeti, Kırgızistan Cumhuriyeti v.s. Oysa bu devletler, bugün yavru vatan diye ifade ettiğimiz Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti gibi Kazak Türk Cumhuriyeti, Kırgız Türk Cumhuriyeti adlarıyla anılabilirlerdi. Bu durum Türkistanlı devletlerin bağımsızlıklarına kavuşurken kendi öz ve soy kimliklerini ifade eden adları alamadıklarının ortaya koymaktadır. Buda Aydınlarımızın ısrarla bütün Türk coğrafyası için “Türkistan” adının kullanmalarının önemini bir kez daha ortaya çıkarmıştır.

Dergilerde işlenen önemli konulardan bir diğeri de *Ruşanın Türkistan halkları için tehlikeli görülmesidir*. Devlet, Ruşanın Türkistan Devletleri arasında yaygınlaşmasını destekleyerek halkların söz konusu bu dili ortak dil olarak kullanmalarını sağlamıştır. Günümüzde de Türkistan devletleri ve halkları arasında Ruşanın yaygın ve ortak bir dil olarak kullandığını görmekteyiz. Aydınlarımızın bu konudaki endişeleri onları haklı çıkarmıştır.

Aslında *ortak dil kullanımı amacıyla* yayın hayatına başlayan bu dergiler (dil konusunda) arzulanan hedefe tam anlamıyla hizmet edememiştir. Şayet dergilerde yer alan yazıların çoğunluğu Türkistan Türkçesinde yayınlanmış olsaydı Türkiye’deki Türklerin Türkistan Türkçesini öğrenmesine katkı sağlamış olacaktı. Bu amaç gerçekleşmediğinden günümüzde Türkiye Türkleriyle Türkistan Türkleri arasında ortak dil (Türkçe) sorunu vardır.

Sonuç olarak dergilerin ana konusu Türkistan’ın Bağımsızlığı, Türkistan-Türkiye Birliği ve Ortak Dil (Türkçe) Kullanımının gerçekleşmesi için bugün halen geç kalmadığımızı değildir. Türkiye’de yukarıda ifade edilen ortak amaçları gerçekleştirmek adına kurulmuş olan TİKA-Türk İşbirliği Kalkınma Ajansı, YTB-Yurtdışı Türkler Akraba Toplulukları Başkanlığı gibi devletin resmi kurumları bu tür çalışmalara öncülük edebilirler.

Kaynakça

Andican, A. Ahad, *Cedidizm’den Bağımsızlığa Hariçte Türkistan Mücadelesi*, Emre Yayınları, İstanbul 2003.

Baysun, Abdullah Recep, *Türkistan Milli Hareketleri*,(Yayınevi belirtilmemiş), İstanbul 1943.

Benningsen, A, Lemerciler C. Quelquejay, *Step’de Ezan Sesleri Sovyet Rejimi Altındaki İslamın 400 yılı*, (Çev: Nezih Uzel),Selçuk Yayınları, İstanbul 1981.

Copeaux, Etienne, *Prometeci Hareket-Unutkan Tarih Sovyet Sonrası Türk Dili Alanı*, (Haz. Semih Vaner), Metis Yayınları, İstanbul 1997.

Çağatay, Saadet, "Prof. Dr. Tahir Çağatay (27.03.1902-27.07.1984)", *Türk Kültürü*, Ocak 1985, Sayı: 261, ss.55-58

// // *Mustafa Çokay 1917 Yılı Hatıra Parçaları*, Yaş Türkistan Neşriyatı, Ankara, 1988.

// // *Muhammed Ayaz İshaki*, (Yayınevi belirtilmemiş) Ankara 1979.

Çağatay, Ülker, "Hokant ve Alaş Ordu Milli Hükümetleri ve Mustafa Çokayoğlu", *Türk Kültürü*, 1971, Sayı:100, ss.381-385.

// // "Vaspominaniya", *Türkelî*, Aralık 1951, ss.17-26

Çokayoğlu, M.Y., *Eşinin Ağzından Mustafa Çokayoğlu*, Yaş Türkistan Yayını Sayı:22, İstanbul 1972.

Hayit, Baymirza, *Basmacılar Türkistan Milli Mücadele Tarihi (1917-1934)*, TDV Yayınları, Ankara 1997.

// // *Türkistan Devletlerinin Milli Mücadeleleri Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1995.

Kara, Abdulvahap, Mustafa Çokay'ın Hayatı ve Orta Asya Türk Cumhuriyetlerinin Bağımsızlığı Yolundaki Mücadelesi, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Mimar Sinan Üniversitesi SBE, İstanbul 2002.

// // *Türkistan Ateşi:Mustafa Çokay'ın Hayatı ve Mücadelesi*, Da Yayınları, İstanbul 2004.

Karakoç, Ercan, *Atatürk'ün Dış Türkler Politikası*, IQ Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul 2004.

Kocaoğlu, Timur, "Türkistan'da Türk Subayları", *Türk Dünyası Tarih Dergisi*, İstanbul 1987, Sayı: 8, ss.45-48

// // "Orta Asya'dan Türkiye'ye Göçler", 8-11 Aralık 2005 Uluslararası Göç Sempozyumu Bildirileri, *Zeytinburnu Belediye Başkanlığı Yayınları No: 6*, Haziran 2006, İstanbul, ss.153-158

Kırimer, Cafer Seydahmed, *Rus Yayılmacılığının Tarihi Kökenleri*, TDV Yayınları, Ankara 1997.

Öktem, A.Naim, "Buhara Cumhuriyetinin 50. Yıldönümü", *Türk Dünyası*, Ekim-Kasım-Aralık 1970, Sayı:19, ss. 36-38

Özdoğan, Güney Göksu, *Turan'dan Bozkurt'a-Tek Parti Döneminde Türkçülük (1931-1946)*, İletişim Yayınları, İstanbul 2001.

Saray, Mehmet, *Atatürk'ün Sovyet Politikası*, Acar Yayınları, İstanbul 1987.

// // *Atatürk ve Türk Dünyası*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1995.

// // *Yeni Türk Cumhuriyetleri Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1996.

Subkhanberdina, Ü, S. Davitov, "Kazak", *Kazak Ansiklopedisi*, Almaata 1998.

Şapolyo, E.B., "Atatürk ve Üç Kılıç", *Türk Kültürü*, Kasım 1965, Sayı:37, ss. 86-87

Temir, Ahmet, *60 yıl Almanya (1936-1996) Bir Yabancı'nın Gözü ile Geziler-Araştırmalar-Hatıralar*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1998.

Togan, Zeki Velidi, *Hatıralar-Diğer Müslüman Doğu Türklerinin Milli Varlık ve Kültür Mücadeleleri*, TDV Yayınları, Ankara 1999.

Turan, A.Şükrü, "Doğu Türkistan Milli Mücadelesinde Yaş Türkistan Dergisinin Hizmetleri", *Emel*, Mayıs-Haziran 1997, No 100, ss.31-33

Türsun, Esen, "Mecmuamızın Tili Hakkında", *Yaş Türkistan*, Berlin, Şubat 1932, Sayı:27, ss. 9-13

Volny Goretz Gazetesi, Tiflis 31 Aralık 1920, No:68, ss.1-6

Yarkın, İbrahim, "Buhara Halk Cumhuriyeti ve Bunun Ortadan Kaldırılarak Sovyetler Birliğine İlhakı", *Türk Kültürü*, Şubat 1973, Sayı:124, ss. 242-253

Y.T. *Kızıl Emperyalizm*, Yaş Türkistan Yayını, İstanbul, 1958.

Yeni Türkistan Dergisi

Çağatay, Tahir, "Alman Muharrirlerinin Türkistan İntibaati", *Yeni Türkistan*, Sayı 28, Ekim 1930, ss.14-18;

// // "Türkistan'ın Tabii Zenginlikleri" Sayı 36, Haziran 1931, ss.4-8.

Çokayoğlu, Mustafa, (Mustafa Şahkuli veya M.Ç) "Türkistan Meselesi", *Yeni Türkistan*, Sayı 1, Haziran 1927, ss. 2-8;

// // "Sovyetlerin Türkistan'da Tatbik Ettikleri Milliyet Siyasetinin Nazari ve Ameli Cihetleri", Sayı 1, ss. 9-16;

// // "Türkistan'da Siyasi İntibalar", Sayı 2-3, Temmuz-Ağustos 1927, ss.6-8;

// // "Türkistan'ın İktisadiyatı", Sayı 2-3, Temmuz-Ağustos 1927, ss. 17-21;

// // "Türkistan'da Sovyet Hükümetinin Açlık Siyaseti", Sayı 4, Eylül 1927, ss. 8-11;

// // "Türkistan İstiklal Harekatına Karşı Buhara Emiri", Sayı 5-6, Ekim-Kasım 1927, ss. 1-7;

// // "Türkistan'ı Açlık Tehdit Ediyor", Sayı 5-6, Ekim- Kasım 1927, ss. 7-10;

// // "Hokand Muhtariyet Hakkında", Sayı 7, Aralık 1927, ss. 7-11;

// // "Türkistan'da Mokova İktisadi Siyasetinin Neticeleri ve Amele Meselesi", Sayı 7, Aralık 1927, ss. 20-24;

// // "Rus Muhaceret Siyasetinin Yeni Devresi Müvacehesinde Türkistanlıların Vazifesi", Sayı 8, Mart 1928, ss. 1-7;

// // "Rusların Muhaceret Siyaseti Hakkında", Sayı 9, Nisan 1928, ss. 6-10;

// // "Rus-Çin İhtilalına Dair", Sayı 23, Ekim 1929, ss. 3-7; M.Ç., "Turan Devleti Hakkında", Sayı 26, Ocak 1930, ss. 6-10;

// // "Türkistan'da Pamuk Etrafında Güreş", Sayı 27, Şubat 1930, ss. 11-17;

// // "Türkistan'da Milli Mücadele", Sayı 29, Kasım 1930, ss. 2-4;

// // "Cellatlar Provokasyonu!", Sayı 30, Aralık 1930, ss. 4-5;

// // "Mefkure Meydanında Güreş", Sayı 32, Şubat 1931, ss. 10-14;

- // // “Merkezi Asya Federasyonu Projesi”, Sayı 35, Mayıs 1931, ss. 1-5;
Erinkol, Salih, “Bugünkü Türkistan ve Türk Alemi”, *Yeni Türkistan*, Sayı 19-20, Nisan-Mayıs 1929, ss. 12-14;
- // // “Rus Kılıcı Altında” Sayı 21-22, Haziran Temmuz 1929, ss.17-20;
// // “Çarın Bendeleri ve Biz”, Sayı 28, Ekim 1930, ss.7-10;
// // “Türkistan”, Sayı 29, Kasım 1930, ss.2-3;
// // “Sovyet Merkezinde Değişmeler”, Sayı 31, Ocak 1931, ss. 1-5;
// // “İstismar Planı”, Sayı 32, Şubat 1931, ss.4-7;
// // “Moskovanın Giyotinleri”, Sayı 34, Nisan 1931, ss.3-5;
// // “İstanbul’da Türkistan Günü”, Sayı 39, Eylül 1931, ss.11-14;
İnan, Abdulkadir, “Kazakistan Ahvalı”, *Yeni Türkistan*, Sayı 1, Haziran 1927, ss. 16-18;
- // // “Mefkûre Kandıya Payda Buladı?” Sayı 4, Eylül 1927, ss. 11-15;
// // “Kazak Kırgız İlinde Mefkûre Mücadeleleri”, Sayı 5-6, Ekim-Kasım 1927, ss. 17-20;
- // // “Rus Menşeviklerinin Rusya’nın İstikbaline Dair Fikirleri”, Sayı 9, Nisan 1928, ss.15-17;
// // “916 Senesi Türkistan Umumi Kıyımı” Sayı 14-15, Eylül-Ekim 1928, ss.17-20;
- // // “Komünist Fırkasında Buhran”, Sayı 17, Ocak 1929, ss.1-4;
Kazım, Mehmet, “Afganistan’da Son Vaziyet”, *Yeni Türkistan*, Sayı 17, Ocak 1929, ss.4-5;
- // // “Nadir Han Kimdir”, Sayı 24-25, Kasım Aralık 1929, ss.5-6;
// // “Felek(şiiir)”, Sayı 26, Ocak 1930, s.10;
// // “Türk Güzeline (şiiir)”, Sayı 27, Şubat 1930, s.10;
Kocaoğlu, Osman, “Ay Tanrı”, *Yeni Türkistan*, Sayı 1, Haziran 1927, ss.8-9;
// // “Türkistan’da Türk Edebiyatının Mefkûrevi Tahvillerine Umumi Bir Nazar”, Sayı 1, Haziran 1927, ss. 26-29;
- // // “Milliyet ve Bolşevizm”, Sayı 2-3, Temmuz-Ağustos 1927, ss. 3-16;
// // “Afganistan’da Terakki ve İngiliz-Rus Rakabeti”, Sayı 21-22, Haziran- Temmuz 1929, ss. 1-11;
- // // “Afganistan ve Türkistan”, Sayı 23, Ekim 1929, ss. 1-3;
// // “Nasıyonalizm Önünde Bolşevizm İnhilal Ediyor”, Sayı 24-25, Kasım-Aralık 1929, ss. 1-4;
- // // “Bolşeviklerin Türkistan Kültürasına Karşı Olan İmhakar Siyasetleri ve Akamete Uğramak Arifesindedir”, Sayı 28, Ekim 1930, ss. 2-4;
- // // “Bolşevik Saflarında Milli Temayüller”, Sayı 30, Aralık 1930, ss. 1-2;
// // “Moskova Türkistan Rençberlerini İğfal Ediyor”, Sayı 36, Haziran 1931, ss.1-2;

Oktay, Abdulvahap “Türkistan’da Mudafaa Haftası”, *Yeni Türkistan*, Sayı 5-6, Ekim-Kasım 1927, ss. 15-17;

// // “Türkistan’da Milliyetçilik Neden İleri Geliyor”, Sayı 24-25, Kasım-Aralık 1929, ss. 10-16;

// // “Türkistan’da Milliyet Mücadeleleri”, Sayı 28, Ekim 1930, ss. 10-14;

// // “Türkistan’da Milliyet Mücadeleleri”, Sayı 29, Kasım 1930, ss.14-17;

Togan, Zeki Velidi, “Türkistan ve İdil Havzasının Medeni Münasebetleri Tarihinden” Sayı 2-3, Temmuz Ağustos 1927, ss. 25-30;

// // “Türkistan İktisadiyatında Yerli ve Rus Noktai Nazarları ve Aris-Simi Hattı”, Sayı 4, Eylül 1927, ss.15-21;

// // “Türkistan İsmi, Hududu ve Mesahası Hakkında”, Sayı 5-6, Ekim Kasım 1927, ss. 30-36;

// // “Türk Dünyasında Alfabe Meselesi” , Sayı 10-11-12, Mayıs Haziran Temmuz 1928, ss. 33-50;

// // “18. ve 19. Asır Türk Tarihine Ait İki Eser”, Sayı 16, Kasım 1928, ss. 38-44;

Yeni Türkistan, “İfade”, İstanbul 1927, Sayı:1, s.1.

Yeni Türkistan, Sayı: 1, Haziran 1927 (Yıl:1); Sayı:2-3, Temmuz-Ağustos 1927 (Yıl:1); Sayı:4, Eylül 1927 (Yıl:1); Sayı:5-6, Ekim-Kasım 1927 (Yıl:1); Sayı:7, Kanuni Evvel 1927 (Yıl:1); Sayı:8, Mart 1928 (Yıl:1); Sayı:9, Nisan 1928 (Yıl:1); Sayı 10-11-12, Mayıs-Haziran-Temmuz 1928(Yıl:1); Sayı:13, Ağustos 1928(Yıl:2); Sayı:14-15, Eylül-Ekim 1928 (Yıl:2); Sayı:16, Kanun-i Sani 1928(Yıl:2); Sayı:17, Kanun-i Sani 1928(Yıl:2); Sayı:18, Şubat 1929 (Yıl:2); Sayı:20, Nisan 1929 (Yıl:2); Sayı:22, Haziran 1929(Yıl:3); Sayı:23, Birinci Teşrin 1929 (Yıl:3); Sayı:24-25, Teşrin Sani-Kanun-ı Evvel 1929 (Yıl:3); Sayı:26, Kanun-ı Sani 1930(Yıl:3); Sayı:27, Şubat-1930(Yıl:3); Sayı:28, Teşrin Evvel 1930(Yıl:3); Sayı:29, Teşrin-i Sani 1930(Yıl:3); Sayı:30, Kanun-ı Evvel 1930(Yıl:4); Sayı:31, Kanun-ı Sani 1931(Yıl:5); Sayı:32, Şubat 1931(Yıl:5); Sayı:33, Mart 1931(Yıl:5); Sayı:34, Nisan 1931(Yıl:5); Sayı:35, Mayıs-1931(Yıl:5); Sayı:36, Haziran 1931(Yıl:5); Sayı:37-38, Temmuz-Ağustos 1931(Yıl:5); Sayı:39, Eylül 1931(Yıl:5).

Yaş Türkistan Dergisi;

Çokay, Mustafa, “Biznin Yol”, *Yaş Türkistan*, Berlin Aralık 1932, Sayı:1, ss.1-2

// // “Yığılganga Yumuruk”, *Yaş Türkistan*, Berlin Kasım 1934, No:2(60), s.6

// // “Kazakistan’ın On Yıllığı”, *Yaş Türkistan*, Berlin, Ekim1930, Sayı:11, ss. 1-11

// // “Mefküre Meydanında Küreş” *Yaş Türkistan*, Berlin Aralık 1930, Sayı:13, ss.8-22

// // “Dekabr(Aralık) Hatıraları”, *Yaş Türkistan*, Berlin Aralık 1932, Sayı:37, ss.1-6

// // “1917 Yılı Hatıra Parçaları”, *Yaş Türkistan*, Sayı 76, Mart-1936, ss.24-29; Sayı 77, Nisan 1936,ss.13-18; Sayı 78, Mayıs 1936, ss.11-18; Sayı 79, Haziran 1936,

ss13-19; Sayı 82, Eylül 1936, ss.18-26; Sayı 83, Ekim 1936, ss.12-20; Sayı 84, Kasım 1936, ss.9-16; Sayı 85, Aralık 1936, ss.14-23; Sayı 86, Ocak 1937, ss.14-22; Sayı 87, Şubat 1937, ss.11-19; Sayı 88, Mart 1937, ss.7-13; Sayı 89, Nisan 1937, ss.10-16; Sayı 90, Mayıs 1937, ss.14-22.

Tursun, Esen, “Mecmuamızın Tili Hakkında”, *Yaş Türkistan*, Berlin Şubat 1932, Sayı:27, s.19

Ek:

Osman KOCAOĞLU (1878-1968)

1878 Yılında Türkistan’ın Fergane vadisi Oş kasabasında doğdu. İlk Medrese tahsilini Buhara’da ailesinin yanında aldı. Genç yaşlardayken Türkistan’ın bağımsızlık mücadelesine katıldı. 20 yaşındayken(1898) Çarlık Rusya’sının Türkistan’daki egemenliğine karşı yapılan ayaklanma ve isyanlara iştirak etti. 1909’da görünürde ticari gerçekte siyasi olan “Şirket-i Buhara-i Şerif” şirketinin kurucuları arasında yer aldı. Aynı yıl bu şirketin temsilcisi olarak *yeni eğitim metotlarını öğrenmek ve tecrübe etmek* üzere arkadaşlarıyla beraber önce Bahçesaray’a gidip Gaspıralı İsmail ile görüştü. Oradan da İstanbul’a giderek aralarında Enver Paşa’nın da bulunduğu çok sayıda Anadolu aydınlarla görüşmeler yaptı.

İstanbul’da kendisi gibi Buhara’dan İstanbul’a gelmiş olan Abdurrauf Fitrat, Abdulaziz Gülcacı gibi arkadaşları ile birlikte 26 Ekim 1909’da “Buhara Tamim-i Maarif Cemiyeti Hayriyesi” adlı, amacı *mali durumuna göre Buhara ve Türkistan’dan her yıl öğrenci getirerek İstanbul okullarında eğitim görmelerini sağlamak* olan bir dernek kurdu. 1913’de eğitimini tamamlamış olarak memleketine döndü ve Buhara’da bir Cedit Okulu kurdu ve kısa zamanda 200’ü aşkın öğrenciyse sahip oldu.

1916’da Birinci Dünya Savaşı sırasında Çarlık Rusya’sının “Türkistan’dan cephe gerisi hizmetleri için gençleri toplama” kararına karşı halk ayaklanmalarına katıldı. Aynı yıl içinde “Yaş Buharalılar (Genç Buharalılar) siyasi teşkilatını kurdu. 29 Ağustos 1920’de kurulan Geçici Buhara Halk Şuraları Cumhuriyeti hükümetinin Maliye Bakanı seçildi. 23 Eylül 1921’de Buhara Halk Temsilcilerinin İkinci Kurultayı’nda Cumhurbaşkanı seçildi.

1923’de İstanbul’a gelerek Türkistan Gençler Birliğinin (1927) kuruluşunda yer aldı.. Arkadaşları Mustafa Çokayoğlu ve Zeki Velidi Togan ile birlikte Yeni Türkistan (1927-1934) dergisini çıkardı. Verdiği konferanslarda Sovyetler Birliğinin Türkistan’daki sömürgecilik politikalarını eleştirdi. Bunun için Sovyet hükümeti Osman Kocaoğlu’unun Türkiye’den çıkarılmasını istedi. Türk Hükümeti onun yurt dışına çıkması kararı alınca o da, 1938 de önce

Polonya'ya daha sonra İran'a gitti. İkinci Dünya Savaşının bitişinden sonra 1945 sonlarında Türkiye'ye geri döndü.

Sonraki yıllarda (1951-1957) Pakistan'da da bulunan Osman Kocaoğlu 28 Temmuz 1968 ölümüne kadar Türkiye'de yaşadı. Bu son dönemde, İstanbul ve Ankara'da Türkistan konusunda çeşitli konuşmalar yapmaktan başka her hangi bir siyasi faaliyette bulunmadı ve 90 yaşındayken 28 Temmuz 1968'de hayata gözlerini kapadı. Mezarı, İstanbul'da Özbekler Tekke'sinde bulunmaktadır.

Mustafa ÇOKAY (ÇOKAYOĞLU) (1890-1941)

1890 Kazakistan'ın Siri Derya bölgesi, Perovsk ilçesi, Jelek mıntukasında doğdu. Dedesinin adı Torgay Datka, babası Kıpçak beylerinden Çokay'dır. İlkokulu ana dilinde, orta okulu Taşkent'te Rusça olarak okudu. Rusya'nın o zamanki başşehri Petersburg'da Hukuk Fakültesi'ni bitirip Türkistan'a döndü. Taşkent'te çıkan "Uluğ Türkistan" gazetesinin en güçlü yazarlarından biri oldu. Yine aynı dönemde Taşkent'te "Birlik Tuğu" dergisini çıkardı. Rusça "Hür Türkistan" ve sonra "Yeni Türkistan" gazetelerini çıkardı. 1917 yılında Kazak ve Kırgız Türklerinin ortak devleti olan "Alaş-Orda"nın öncülerinden oldu. Kurulan hükümette bakan olarak görev yaptı. Ruslar bu devleti ortadan kaldırdığında "Çarcı Rusların" başkanı Kolçak da onu ölüme mahkûm etti. Önce bağımsız Azerbaycan'a, sonra Gürcistan'a geçti. 1919'da Kuzey Kafkaslıların Tiflis'te çıkardığı "Hür Dağlılar" adlı haftalık gazetede Türkistan davasını dile getiren yazılar yazdı. "Yeni Dünya", 1920'de Kuzey Kafkasya Milli Teşkilatı'nın Türkistan Millî Merkezi ile birleşerek çıkardığı gazeteydi. Burada değerli yazılar yazdı. Tiflis'te "Şafak" adıyla çıkardığı gazetede Anadolu'daki Kuvay-i Milliye harekâtını destekleyen çalışmalar yaptı. Sonraki yıllarda, İstanbul'da çıkan "Yeni Türkistan", Berlin'de çıkan "Yaş Türkistan" adlı dergilerde hep "Türk Birliği" davası için çalıştı. 27 Aralık 1941 tarihinde Berlin'de öldü. Berlin'deki Türk-İslam mezarlığına gömüldü.

Eserleri:

Chez Les Soviets eb Asie Centrale, Paris 1928; Turkestan Pod Vlast'yu Sovetov, Paris 1935; 1917 Yılı Hatıra Parçaları, Yaş Türkistan Neşriyatı, Paris-Berlin 1937; Türkistan Sovet Xakimiyatı Ostida, TMİP (Yayın yeri belirtilmemiş) 1986; 1917 Yılı Hatıra Parçaları, TMİP Neşri (Yayın yeri belirtilmemiş) 1989; 1917 Yılı Hatıra Parçaları, Yaş Türkistan Neşriyatı 28, Ankara 1988; Turkestan Pod Vlast'yu Sovyetov, Alma Ata 1993

Zeki Velidi Togan (1890-1970)

10 Aralık 1890 tarihinde Başkurt ilinde İsterlitamak'a bağlı Küzen köyünde doğdu. Daha ilk medrese tahsilini yaparken bir yandan da özel Rusça dersleri alıyordu. Öğretmen olan annesinden Farsça öğrenmeyi de ihmal etmiyordu. 1902 yılında orta tahsil için Ütek'e bulunan dayısı Habib Neccar'ın medresesine gitti.

Buradaki öğrenimi sırasında Arapça dersler alarak dil bilgisini geliştirdi. 1908'de köyünden kaçarak Kazan'a gelip burada özel dersler aldı. Bu arada Katanov ve Aşmarin gibi bilginlerle tanıştı. 1909 yılında mezun olduğu Kasımiye medresesine "Türk Tarihi ve Arap Edebiyatı Tarihi Muallimi" oldu. 4 yıl süren bu öğretmenliği sırasında 1911 sonlarında yayınladığı Türk ve Tatar Tarihi adlı kitabı sayesinde meşhur olmaya başladı. Bu eserin iyi yankıları sayesinde Kazan Üniversitesi Arkeoloji ve Tarih Cemiyeti'ne Aza seçildi.

1913'te Fergane'ye, 1914'te Buhara'ya araştırmalar yapmak için gönderildi. Bu seyahat neticelerine ait hazırlamış olduğu raporlar, başta Petersburg Arkeoloji Cemiyeti olmak üzere Kazan ve Taşkent Arkeoloji cemiyetleri mecmualarında yayımlandı. Bu arada Prof. Katanov'un şimdi İstanbul Üniversitesi Türkiyat Enstitüsü'nün esas nüvesini teşkil edecek olan kitaplarının Türkiye'ye gönderilmesine vesile oldu.

Daha sonra Rus Millet Meclisi Duma'da Ufa Müslümanlarının temsilcisi olarak bulunmak üzere Petersburg'a gitti. Bilimsel çalışmalarına siyasî çalışmalarını da eklemiş oluyordu. Bu sırada Bolşevik ihtilâli patlak verince o da Türklerin durumunun düzelmesi için mücadeleye girişti.

Bolşevik İhtilâli'nden 22 gün sonra 29 Kasım 1917'de Başkurt ilinin muhtariyeti ilan edildi. Örenburg'u 18 Şubat 1918'de işgal eden Sovyetler onu tutukladılarsa da 7 Haziran'da hapisten kaçtı. Başkurt hükümeti kurulduğunda Togan, Harbiye Nazırı oldu. Bundan sonra Lenin, Stalin ve Troçki ile defalarca görüştü fakat olumlu sonuç alamayınca Türkistan'a çekilip orada mücadeleye karar verdi.

1920-23 yıllarında Türkistan'da amansız bir mücadeleye girişti ise de başarılı olamadı. Basmacı Hareketi'nin içinde bulundu. Türkistan Milli Birliğinin kurucusu ve ilk başkanıdır.

Paris, Londra ve Berlin'deki bir çok Orta-Asya tarihçisi onunla çalışmak istemesine rağmen, devrin Türkiye Milli Eğitim Bakanı Hamdullah Suphi, Fuat Köprülü, Rıza Nur, Yusuf Akçura'nın istekleri sayesinde Türkiye'den davet aldı. 20 Mayıs 1925'te geldiği Türkiye'de Maarif Vekâleti Telif ve Tercüme Encümeni'ne tayin edilmiştir. O zamanki Ankara'nın kitap açısından yetersiz olması yüzünden kendi isteği ile İstanbul Darülfünun'u Türk Tarihi Müderris

Muavinliğine tayin edildi. Bundan sonra İstanbul ve Anadolu kütüphanelerinde hummalı çalışmalarına başladı. Fakat 1932'de I. Türk Tarih Kongresi'nde tıp doktoru Reşit Galip'in sunduğu Orta Asya'da iç deniz olduğu ve bunun sonradan kurduğu konusu hakkındaki tebliğini eleştirince, Togan aleyhine bir kamuoyu oluştu. Kendisine takınılan bu kötü tutum üzerine ülkeyi terk etme kararını verdi. 8 Temmuz 1932'de istifa ederek Viyana'ya gitti.

1935'te doktora çalışmalarını bitirdikten sonra Bonn Üniversitesi'nde, 1938'de Göttingen Üniversitesi'nde ders verdi. 1939'da Millî Eğitim Bakanı'nın daveti üzerine tekrar Türkiye'ye geldi. İstanbul Üniversitesinde Umumi Türk Tarihi Kürsüsü'nü kurdu. İkinci Dünya Savaşı'nın sonlarına doğru Türkiye'de Sovyetler aleyhine faaliyet ve Turancılık suçundan tutuklanıp mahkeme edildi. 10 yıl hapse mahkum edildiyse de Askerî Mahkeme kararı bozdu ve Togan beraat etti.

1948'de yeniden döndüğü üniversitedeki görevine ölümüne kadar devam etti. 1951'de İstanbul'da toplanan XXI. Müsteşrikler Kongresi'ne Başkanlık etti. Bu onun bilimsel alandaki şöhretini çok daha artırdı.

Zeki Velidi Togan 26 Temmuz 1970'te İstanbul'da vefat etti. Yazarın 337'den fazla yayımlanmış eseri vardır.

Eserleri:

Türk ve Tatar Tarihi, İbn-i Fadlan Seyahatnamesi, Umumi Türk Tarihi'ne Giriş; Mukaddemetü'l Edeb; Bugünkü Türk İli Türkistan; Hatıralar; Oğuz Destanı; Kur'an ve Türkler Türklüğün Mukadderatı; Moğol İstilas; Moğollar Devri Türk Tarihi; Cengiz Han ve Timur Dönemi; Karahanlılar Devri; Başkırtlar Tarihi; Asya Tarihi; XIX. ve XX. yüzyıllarda Orta ve Ön Asya'da Fikir, Kültür ve Tarih

Ayrıca Uluslararası dört önemli ansiklopedinin 39 maddesi Togan tarafından telif edilmiştir. Haftalık ve aylık yayımlanan dergilerde 109 makale yazmıştır. Gazetelerde ise 48 makale kaleme almıştır. Zeki Velidi Togan'ın yazmış olduğu; fakat yayınlama fırsatı bulamadığı eserleri de vardır. Bu eserlerden bazıları şunlardır: Timur ve Oğulları Tarihi, El-Biruni'ye Dair, Başkırt Tarihi, Ali Şir Nevai Hayatı ve Eserleri, Reşided-din Hayatı ve Eserleri, Sakaların Tarihi, Türklerin Menşe Efsaneleri, Resimlerle Türkistan.

MEHMED ŞEREFEDDİN YALTKAYA'NIN (1879-1947) TÂRİH-İ KUR'ÂN-I KERÎM'İ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Burhan SÜMERTAŞ (*)

ÖZ

Mehmed Şerefeddin Yaltkaya (ö. 1947) İslâmî ilimlerde çok iyi yetişmiş, üniversite hocası olarak bilgisini öğrencilere aktarmış ve geride 60 kadar eser bırakmış bir kişidir. Çeşitli kademelerde yöneticilik yapmıştır. Nihayet, hayatının sonuna doğru (1942-1947) Diyanet İşleri Başkanı olarak da hizmet etmiştir. Bugüne kadar Yaltkaya'nın eserleri ve görüşleri hakkında değişik incelemeler yapılmış fakat onun Târîh-i Kur'ân-ı Kerîm adlı eserine dair bir araştırma yapılmamıştır. Halbuki bu eser Kur'ân tarihi alanında yazılan ilk Türkçe eserdir. Yazımızda Yaltkaya'nın Târîh-i Kur'ân-ı Kerîm adlı eserini içerik yönüyle değerlendirmeyi amaçladık. Eser hacim yönünden küçük olmasına karşın, ele aldığı konular bakımından oldukça yararlıdır.

Anahtar Terimler: Kur'ân Tarihi, Yaltkaya, Vahiy, Ayet, Sûre.

ABSTRACT

An Evaluation on Serefeddin Yaltkaya's (1879-1947) Work Titled Târîh-i Kur'ân-ı Kerîm (History of Holy Quran)

Mehmed Serefeddin Yaltkaya (d. 1947) is a person who well-versed in Islamic sciences, transferred his knowledge to students as a university teacher and left behind up to 60 works. He was an executive in various departments. Finally, towards the end of his life (1942-1947) served as the Head of Religious Affairs. So far, various investigations were carried out on the Yaltkaya's works and ideas. However, there hasn't been a study on his work titled Târîh-i Kur'ân-ı Kerîm. But this work is the first Turkish monument in the field of history of Qur'ân. We aimed to evaluate in our paper aspects of the content. Although this work is small in terms of volume, but it is very useful in terms of topics.

Keywords: History of Qur'ân, Yaltkaya, Revelation, Verse, Surah.

* Yrd. Doç. Dr., Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Seyitler-ARTVİN (bsumer55@gmail.com)

Giriş

“Târîhu’l-Kur’ân/Kur’ân Tarihi” çok geniş kapsamlı bir konudur. Bu konuyla Kur’ân’ın başlangıcından günümüze kadar geçirdiği bütün aşamalar ve yapılan işlemler anlatılmaktadır. Kur’ân Tarihi alanında yapılan çalışmalardan hareketle bu alanın vahyin nüzûlü, kıraati, yazılması, cem’i, istinsâhı, noktalı ve harekelenmesi, korunması... vb. hususları içerdiğini söylemek mümkündür. Yine de bu alanda birinci derece önceliğe sahip konular Kur’ân’ın cem’i, istinsâhı, kıraati ve yedi harf gibi hususlardır. Kur’ân Tarihi alanı bizzat Kur’ân’ın kendisinden doğan ve onu tefsir etmeye yarayan “Kur’ân İlimleri”nin bir parçası sayılabileceği gibi, daha geniş perspektiften bakıldığında kısmen Kur’ân ilimlerini, kısmen de tarihî bilgileri ihtiva etmesi nedeniyle müstakil bir ilim olarak da kabul edilebilir¹.

Kur’ân Tarihi alanı, hem Müslümanlar hem de müsteşrikler tarafından gerek konu bazında gerekse bir bütün olarak pek çok araştırmaya tâbi tutulmuş ve halen de tutulmaktadır. Temel hadis kaynakları Kur’ân Tarihi hakkında önemli bilgiler ihtiva eden ilk kaynaklar olarak görülebilir. Özellikle Buhârî (ö. 256/869) ve Müslim’in (ö. 261/875) “Sahîh”lerinin “tefsir” ve “fedâilü’l-Kur’ân” bölümleri parça parça da olsa Kur’ân tarihi hakkında bilgi vermektedirler. İbn Ebî Dâvûd’un (ö. 316/928) *Kitâbü’l-Mesâhif*’i ve Ebû Amr ed-Dânî’nin (ö. 444/1053) *Naktu’l-Mesâhif*’i ve diğer bazı eserler Kur’ân Tarihi alanının belirli bazı konuları ekseninde kaleme alınmış ve günümüze kadar ulaşabilmiş müstakil eserlerdir. Bu alanda yazılan ilk kapsamlı kaynak, Bedruddîn Muhammed ez-Zerkeşî’nin (ö. 794/1391) *el-Burhân fi Ulûmi’l-Kur’ân* adlı eseridir. Ondan bir buçuk asır sonra da Celâlüddîn es-Suyûtî (ö. 951/1505) *el-İtkân fi Ulûmi’l-Kur’ân* adlı eserini telif etmiştir. el-Burhân ve el-İtkân’da Zerkeşî ve Suyûtî’nin kendilerinden önce asırlar boyu oluşmuş literatürü son derece titiz ve planlı bir şekilde değerlendirerek 1000 sayfa civarında oldukça kapsamlı bir eser ortaya koyduklarını görmekteyiz. Bu eserler günümüzde de Kur’ân Tarihi ve Kur’ân İlimleri hakkında araştırma yapanlar için ilk başvuru kaynağı niteliğindedirler. İlerleyen zamanlarda devam eden telif çalışmalarının günümüze yakın örneklerinden bazıları şunlardır: Musa Cârullah Bigiyef (ö. 1949), *Târîhu’l-Kur’ân ve’l-Mesâhif*, Petersburg, 1905; Ebû Abdillâh Zencânî, *Târîhu’l-Kur’ân*, Beyrut, 1969; Muhammed Hamîdullah (ö. 2002), *Kur’ân Tarihi*, (Çev.: Salih Tuğ), İstanbul, 1993; Abdullah Draz (ö. 1958), *Kur’ân’a Giriş*, (Çev.: Salih Akdemir), Ankara, 2000; Mustafa el-Azamî, Vahyedilişinden Derlenişine Kur’ân Tarihi, (Çev.: Ömer Türker-Fatih Serenli), İstanbul, 2006.

1 Demirci, Muhsin, *Kur’ân Tarihi*, İFAV Yayınları, İstanbul, 2010, s. 12.

Kur'ân Tarihi alanının gerek belirli bir konusu üzerinde gerekse bütünü hakkında ülkemizde de akademik çalışmalar yapılmıştır ve bu çalışmalar giderek artmaktadır. Önemli gördüğümüz bazı çalışmalar şunlardır:

- M. Şerefeddin Yaltkaya (ö. 1947), *Târîh-i Kur'ân-ı Kerîm*, İstanbul, 1916.
- Osman Keskiöğlü, *Kur'ân Tarihi*, İstanbul, 1953.
- İzmirli İsmail Hakkı (ö. 1946), *Târîh-i Kur'ân*, İstanbul, 1956.
- Abdurrahman Çetin, *Kur'ân İlimleri ve Kur'ân-ı Kerîm Tarihi*, İstanbul, 1982.
- Şaban Karataş, *Şi'âda ve Sünnî Kaynaklarda Kur'ân Tarihi*, İstanbul, 1996.
- Hayreddin Öztürk, *Edebî Mucize Kur'ân/Yazılması ve Toplanması*, İstanbul, 1999.
- Ömer Özsoy, *Kur'ân'ın Metinleşme Tarihi*, Ankara, 2002.
- Mehmet Emin Maşalı, *Kur'ân'ın Metin Yapısı*, Ankara, 2004.
- Ziya Şen, *Kur'ân'ın Metinleşme Süreci*, İstanbul, 2007.
- Muhsin Demirci, *Kur'ân Tarihi*, İstanbul, 2010.
- Suat Yıldırım, *Anahatlarıyla Kur'ân-ı Kerîm ve Kur'ân İlimlerine Giriş*, İstanbul, 2011.
- Arif Güneş, *Kur'ân-ı Kerîm'in Okunmasında Harf-Kıraat-Yazı Kavramı ve İlişkileri*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1992.
- Zeynel Abidin Aydın, *Hız. Osman ve Sonrası Dönemde Kur'ân'ın Metinleşme Tarihi*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2008.

Kur'ân Tarihi, müsteşrikler tarafından da ilgi duyulan bir alan olmuştur. Batı dünyası, Kur'ân'la ve onun metni ile daha önceleri ilgilenmişse de bu ilgi 19. yüzyıl ile birlikte ayrı bir yoğunluk kazanmış ve konuyla ilgili ciddi eserler meydana getirilmiştir. Alman müsteşrik Theodor Nöldeke'in (ö. 1930) kaleme aldığı *Geschichte des Qorans/Kur'ân Tarihi* adlı kitap bu alanın ilk ciddi ürünüdür. Eser, Avrupa'da Kur'ân araştırmaları üzerine günümüze dek yapılan çalışmalar için temel kaynak olmuştur. Bu yüzden daha sonra Nöldeke'in öğrencisi Friedrich Schwally tarafından genişletilmiştir. Nöldeke'in ardından Kur'ân ve tefsir sahasının en meşhur müsteşrik yazarı Ignaz Goldziher'in (ö. 1922) *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung* adlı kitabını zikretmeliyiz. Bu eser Abdülhalim en-Neccâr tarafından *Mezâhibü't-Tefsîri'l-İslâmî* adıyla Arapça'ya;

Mustafa İslamoğlu tarafından da *İslâm Tefsir Ekolleri* adıyla Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Nöldeke ve Goldziher eserlerinde hep bir önyargı ile hareket etmişler, onların takındıkları önyargılı tutum Arthur Jeffery'nin (ö. 1959) *Materials for The History of The Text of The Qu'an-The Old Codices /Kur'an Metnine Yönelik Çalışmalar İçin Malzemeler*; Régis Blachere'in (ö. 1973) *Introduction au Coran/Kur'an'a Giriş*; Rudi Paret'in (ö. 1983) *Muhammed und der Koran/Muhammed ve Kur'an* isimli eseri ile devam etmiş ve pek çok isim bu sahada kalem oynatmıştır. Son olarak Hz. Muhammed (s.a.v.)'in peygamberliğini ve Kur'an'ın vahiy ürünü olduğunu bir Hıristiyan anlayışı çerçevesinde de olsa kabul eden William Montgomery Watt'ın (ö. 2006) Süleyman Kalkan tarafından *Kur'an'a Giriş* ismiyle Türkçe'ye çevrilen ve orijinali *Bell's Introduction to the Quran* adını taşıyan eserini anmamız gerekir.²

Giriş kısmının sonuna geldiğimiz bu noktada şunları söylememiz yerinde olacaktır: Müsteşriklerden Kur'an'a dair yazdıkları eserlerin önyargısız ve tamamen objektif kriterlere uygun olmaları beklenemez. Nitekim Fransız Louis Massignon (ö. 1962) gibi sırf ilmî bir amaç için yararlı çalışmalar yapan münferit birkaç şahıs hariç tutulduğunda, oryantalizm bir kurum olarak İslâm'ı ve İslâm dünyasını Batılılara kasten yanlış tanıtmaya çalışmada olduğu için ciddi olarak tenkit ve töhmete müstehaktır.³ Dolayısıyla müsteşriklerin Kur'an Tarihi alanında yazdıkları eserlerde, Kur'an'a ya da Hz. Peygamber (s.a.v.)'e beslenen olumsuz düşüncelerin yansımaları daima görülmektedir. Müslümanların kaleme aldıkları eserler ise oryantalist tezlerle hesaplaşmaktan çok, eski eserlerde yer alan rivayetlerden hareketle tarihsel süreç takip edilerek oluşturulan çalışmalar niteliğindedir. Ancak yukarıda adını zikrettiğimiz Musa Cârullah, A'zamî, Zencânî, Suat Yıldırım ve Muhsin Demirci gibi az sayıda müellifin eserleri, hem bazı müsteşriklerin iddialarına kısmen cevap vermeye hem de rivayetler arasındaki ihtilafları çözmeye, sahihini yanlışından ayırmaya gayret etmişlerdir. Kanaatimizce bundan sonra bu alanda yapılacak çalışmaların zihinlerde oluşturulmak istenen ve günümüze kadar gelmiş belli başlı sorunları yeniden ortaya dökmekten ziyade, onlara çözüm bulma özelliğine sahip olurlarsa birbirinin tekrarı niteliğindeki eserler olma görünümünden kurtulabileceklerdir.⁴

2 Bkz.: Yıldırım, Suat, *Oryantalistlerin Yanılgıları*, Ufuk Kitapları, İstanbul, 2002; Yaşar, Hüseyin, *Alman Oryantalizminde Kur'an'a Bakış*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2010; Okumuş, Mesut, "Arthur Jeffery ve Kur'an Çalışmaları Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XLIII, sayı: 2, 2002, s. 121-150.

3 Yıldırım, *Oryantalistlerin Yanılgıları*, s. 67; Cerrahoğlu, İsmail, "Oryantalizm ve Kur'an ve Batı'da Kur'an İlimleri Üzerine Araştırmalar", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XXXI, Ankara, 1989, s. 113-114.

4 Ayrıca bkz.: Aydın, Zeynel Abidin, *Hz. Osman ve Sonrası Dönemde Kur'an'ın Metinleşme Tarihi*, Ankara, 2008, s. 19-20.

Biz, Kur'ân Tarihi alanının ilk Türkçe eseri Mehmed Şerefeddin Yaltkaya'nın (1879-1947) *Târîh-i Kur'ân-ı Kerîm*'ini makalemize konu edindik. Çalışmamızda hacim ve muhteva yönüyle 45 sayfalık küçük bir eser olan *Târîh-i Kur'ân-ı Kerîm*'in konuları üzerinde durulup değerlendirilecek ve bu eserin diğer Kur'ân Tarihi çalışmaları arasındaki konumu ortaya konulacaktır.

A. Kısaca Mehmed Şerefeddin Yaltkaya'nın Hayatı

Mehmed Şerefeddin Yaltkaya 5 Ekim 1296/17 Ekim 1879 tarihinde İstanbul'da doğmuştur. Babası Kadirî şeyhlerinden Mehmed Arif Efendi Cerrahpaşa Camii baş imamı ve hatibi; dedesi İsmail Efendi odun ticareti ile uğraşan bir Niğdeli idi. İlk tahsilinden sonra hafız olan Yaltkaya, sırasıyla Oda-başı Firuzâğa İlkokulu, Davudpaşa Rüşdiye Mektebi ve Dârulmuallimîn'den mezun olduktan sonra Bayezid Camii'nde dini ilimleri okutmaya başlamıştır. Devlet dairelerinde kâtiplik, değişik mektep ve medreselerde muallimlik – başmuallimlik yapmıştır. Süleymaniye Medresesi'nde müdür yardımcısı olarak çalıştıktan sonra 1924 yılında Dârulfünûn İlahiyat Fakültesi Kelâm müderrisliği, 1933'te İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi İslâm Tetkikleri Enstitüsü İslâm Dini ve Felsefesi Kürsüsü'nde “ordinaryüs profesör” unvanı almış ve enstitü müdürlüğü yapmıştır. 1942'de Diyânet İşleri Başkanlığı'na getirilen Şerefeddin Yaltkaya, bu görevini sürdürürken 23 Nisan 1947'de vefat etmiştir.⁵

Hayatı boyunca ilmî çalışmalardan geri kalmayan Yaltkaya, 60'tan fazla eser kaleme almış, aynı zamanda *Sebilürreşâd*, *Beyânülhak*, *Mihrâb*, *İlâhiyyât*, *İslâm*, *Türkiyât*, *Belleten* vb. dergilerde yazılar yazmıştır. Eserlerinin önemli bir kısmı basılmış, pek çok yazı ve konferansları da *Dârulfünûn İlahiyat Fakültesi Mecmâası*'nın muhtelif sayılarında makale olarak yayımlanmıştır. Ulaşabildiğimiz bazı matbu eserlerinin listesi şu şekildedir:⁶

- 5 Özel, Mustafa, “Son Dönem Osmanlı Tefsir Tarihinden Bazı Portreler-I”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: XV, İzmir, 2002, s. 91-92; Köksal, M. Asım., “Ölüm Yıldönümü Dolayısıyla: Eski Diyânet İşleri Başkanlarımızdan Ord. Prof. Dr. M. Şerefeddin Yaltkaya (Merhum)”, *Diyânet İşleri Başkanlığı Dergisi*, cilt: III, sayı: IV, 1964, s. 106. Ayrıca bkz.: Kunter, Halim Baki, “Kaybettiğimiz Büyük Bilgin: M. Şerefeddin Yaltkaya”, *Ülkü: Halkevleri ve Halkadları Dergisi*, Haziran-1947, Ankara, c.: I, sayı: VI, s.: 10; Kazancıgil, Aykut, “Mehmet Şerefeddin Yaltkaya (1879-1947): Hayatı ve Eserleri”, *Bilim ve Sanat*, İstanbul, 1989, sayı: XVI.
- 6 Şerefeddin Yaltkaya'nın bütün eserlerinin tespitinde *İSAM Kütüphanesi* kayıtlarının elektronik ortamdaki verilerinden, tefsir ile ilgili eserlerinin tespitinde ise Mustafa Özel'in *Son Dönem Osmanlı Tefsir Tarihinden Bazı Portreler-I* makalesinden yararlanılmıştır.

1. *Baypars Tarihi*, (tercüme), Türk Tarih Kurumu, 1941.
2. *Benim Dinim*, Diyanet İşleri Reisliği Yayınları, 1943.
3. *Dini Makalelerim*, Diyanet İşleri Reisliği Yayınları, 1944.
4. *Hatiplik ve Hutbeler*, Maarif Kitaphanesi ve Matbaası, 1946.
5. *Hay b. Yekzan*, (Reşid Babanzade ile birlikte tercüme), Yapı Kredi Bankası Yayınları, 1996).
6. *İbn Esîrler Meşâhir-i Ulemâ*, Dersaadet, 1322/1906.
7. *Îzâhu'l-Meknûn fî Zeyli alâ Keşfi'z-Zunûn*, (tashih), MEB, 1971.
8. *el-Kelâm ale'l-Mesâili's-Sıkilliyye*, (tashih), Beyrut, 1941.
9. *Kelâm Savaşları*, Remzi Kitaphanesi, 1932.
10. *Kelâm Târîhi*, İstanbul Dârulfünûn İlahiyat Fakültesi Talebe Cemiyeti Yayınları, 1924.
11. *Keşfü'z-Zünûn an Esâmi'il-Kütüb ve'l-Fünûn*, (tashih), Milli Eğitim Bakanlığı, 1971.
12. *Mevlânâ'da Türkçe Kelimeler ve Türkçe Şiirler*, Remzi Kitabevi, 1934.
13. *Muallakâtı/(Kab'eye asılan) Yedi Şiir*, (tercüme), MEB, 1989.
14. *Sicilya Cevapları* (tercüme), Bozkurt Matbaası, 1934.
15. *Simavna Kadısı Oğlu Şeyh Bedreddîn*, Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1340/1924.
16. *Tanrı Bu Varlığı Niçin Yarattı*, Remzi Kitaphanesi, 1933.
17. *Târîh-i Kur'ân-ı Kerîm*, Mârif Kütüphanesi/Kader Matbaası, 1332/1916
18. *Târîh-i Muhtasarud Düvel*, (tercüme), Maarif Vekaleti, 1941.
19. *Vaazlar*, Diyanet İşleri Reisliği Yayınları, 1947.
20. *İhlâs ve Muavvizeteyn Sûreleri Tefsiri (Tercüme)*.
21. *Kur'ân-ı Kerîm'den Kırk Altı Sûre (Tercüme)*.

Yaltkaya'nın eserlerinden buraya alabildiklerimizi ve alamadığımız diğerlerini bir bütün olarak düşündüğümüz ve dönemin kısıtlı imkânlarını göz önünde bulundurduğumuzda onun ne denli verimli bir alim olduğu daha iyi anlaşılmaktadır. 1942 yılında Diyanet İşleri Reisliği'ne atanmasının ardından onun ilmî yönünü öven bir yazı şu şekildedir:

“...Fakat M. Şerefeddin'in Türk tefekkür âlemindeki değerini Türkiye sınırları hâricine çıkararak hâdise, meşhur Türk âlimi Kâtib Çelebi'nin Bibliyografya'sının yeni tab'i ihzâr husûsunda sarfettiği himmet ve faaliyette görülüyor. Esere üstadın yazdığı Arapça mukaddime, an'anesizleştiği ve körleştiği iddia edilen kültür kudretimizin icâbında göstereceği yaratıcılık için bir nümüne sayılabilir.”

7 Köksal, a.g.m., s. 107.

M. Şerefeddin Yaltkaya'nın 23 Nisan 1947 tarihinde vefatı münasebetiyle meşhur Fransız Profesör Louis Massignon (ö. 1962)⁸ yeni Diyanet İşleri Reisi Ahmed Hamdi Akseki'ye gönderdiği 25 Nisan 1948 tarihli taziye mektubunda şöyle demektedir:

“Fransa Koleji'nde Profesör Louis Massignon, zât-ı devletinize saygıdeğer yüksek selefiniz Profesör Şerefeddin Yaltkaya'nın vefatı münasebetiyle pek geç kalan taziyelerini kemâl-i ihtirâmla arz eder... Müşârunileyh 25 seneden beri bütün varlığıyla Türk tefekkür tarihi üzerinde hüccet sayılacak ihtimâmlı bir merci ve kıymetli bir mesned idi. Bu büyük âlimin derin hürmet hâtırasını taşıyan dostlarına ve yakınlarına taziyelerimin iblâğını zât-ı devletinizden ricâ ederim. Louis Massignon.”

Yaltkaya, büyük bir bilgin olduğu kadar hatip, şair, filozof ve geniş tarih bilgisine sahip bir kişiydi. Onun en kuvvetli yönlerinden biri de Türkçülüğü, milliyetçiliği idi. Türkler'in İslâmiyet'e yaptığı hizmetlere hayrandı. Milli kültürümüzün dış etkenlerden korunması taraftarı idi. *Baybars Tarihi Tercümesi*, *Gazali ve Sencer*, *Tarihte Renk*, *Fezâilü'l-Etrâk Tercümesi*, *Tafdîlü'l-Etrâk Tercümesi*, *Türklerle Dair Arapça Şiirler*, *Eski Türk Ananelerinin Bazı Dinî Müesseselere Tesiri*, *Türk Kelâmcıları*, *Mevlânâ'da Türkçe Kelime ve Türkçe Şiirler* gibi eserleri ve yazıları onun milliyetçilik eğilimlerini öne çıkaran çalışmalarıdır.¹⁰

Yaltkaya, 1913 ve 1934'te kaleme aldığı yazı ve raporlarında, namazın Arapça dışındaki diller ile de kılınmasına cevaz vererek ibadetlerin Türkçeleştirilmesi projesinin yanında yer almıştır.¹¹

B. Târih-i Kur'ân-i Kerîm Adlı Eseri

Eserinin hemen başında Şerefeddin Yaltkaya'nın ifade ettiği gibi *Târih-i Kur'ân-ı Kerîm*, Kur'ân Tarihi alanında yazılmış ilk Türkçe eser olma özelliğini taşımaktadır.¹² Bu bilginin doğruluğunu araştırmak için İSAM Kütüphanesi ve “Türkiye Kütüphaneleri Veri Tabanı” üzerinden elektronik ortamda bir literatür taraması gerçekleştirdik. Bizim de ulaştığımız kanaat Yaltkaya'nın eseri Kur'ân Tarihi alanında yazılan ilk Türkçe eser olup Arap alfabesi ile (Osman-

8 Louis Massignon hakkında bilgi için bk.: Bilici, Faruk, “MASSIGNON, Louis”, *DİA*, Ankara, 2003, c. XXVIII, s. 100-103.

9 Fahri, Ziyâeddin, *Cumhuriyet Gazetesi*, 17/02/1942 (Bkz.: Köksal, a.g.m., s. 107-108).

10 Kunter, “M. Şerefeddin Yaltkaya”, *Ülkü*, c.: I, sayı: VI, s.: 10.

11 Öztürk, Mustafa, *Osmanlı Tefsir Mirası*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2012, s. 172-173; Cündioğlu, Düccane, *Bir Siyasi Proje Olarak Türkçe İbadet-I*, s. 40-41; 263-268. Ayrıca bkz.: Bayur, Hikmet, (Necati Lugal Armağanı içinde) *İbadet Dili*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1968, s. 152-153.

12 Yaltkaya, Şerefeddin, *Târih-i Kur'ân-ı Kerîm*, Maârif Kütüphanesi/Kader Matbaası, İstanbul, 1331/1916, s. 4.

lıca) basılmıştır. Eserin Kur'ân'ın tarihi zemininde ilk olması ona ayrı bir değer kazandırmaktadır. Ancak üzülecek belirtilmesi gerekir ki, eser günümüze kadar bu değeri ile orantılı bir akademik ilgi görememiştir. Zira Yaltekaya'nın bazı görüş ve yazıları üzerine akademik incelemeler yapılmış,¹³ fakat Kur'ân Tarihi alanındaki ilk Türkçe eseri üzerine herhangi bir akademik inceleme yapılmamıştır. En azından yapıldığına biz rastlamadık. "Akademyanın bu ilgisizliğinin nedeni veya nedenleri ne olabilir?" gibi muhtemel bir sorunun -bize göre- muhtemel bir cevabı şu şekildedir: Yaltekaya eserini hocalık yaptığı yıllarda kaleme almıştır. Dolayısıyla bu eser, daha ziyade öğrenciler için hazırlanmış bir "ders notu" niteliğindeki özet bilgilerden oluşmakta olduğu için akademisyenlerin ilgisini pek çekmemiştir. Eserin baskı sayısı da ona olan ilgisizliğin başka bir boyutunu göstermektedir. Çünkü eser 1916 ve 1917 yıllarında sadece iki defa İstanbul'da basılmış, günümüze kadar yaklaşık bir asırlık süreçte bir daha basılmamıştır. Görebildiğimiz kadarıyla esere karşı bu ilgi eksikliği ilk olarak 2011 yılında Ziya Şen tarafından fark edilmiş ve önemli bir adım atılmıştır. Ziya Şen, eseri Osmanlıca harflerden Latin harflerine aynıyla aktarmış, anlaşılmasında zorluk çekilebileceğini düşündüğü kelimeleri anlamlarıyla birlikte sayfa altında belirterek yayımlamıştır.¹⁴

Kaynaklarda Yaltekaya'yı böyle bir çalışmaya sevk eden tarihsel kontekse dair net bilgiler bulamadık. Kitabın müsteşriklere cevap niteliğinde bir gayretin ürünü olmadığı da rahatlıkla ifade edilebilir. Eser her ne kadar öğrencilere yönelik ders notları görünümü arz etse de, döneminin tartışmalarından soyutlanmış değildir. Yukarıda Yaltekaya'nın hayatı hakkında bilgi verirken de belirttiğimiz gibi 1913 ve -özellikle- 1934 yıllarında İzmirli İsmail Hakkı ile birlikte hazırladığı "Kur'ân'ın Türkçe Tercümesiyle Namazda Okunması" konulu raporunda anadilde ibadete cevaz verdiği görülmektedir. Ayrıca dönemin Cumhurbaşkanı İsmet İnönü Yaltekaya'dan Kur'ân'ın yerine ikâme edilmek üzere Türkçe tercümesini ister. O, namaz sûreleri olarak bilinen kısa sûre-

13 Boyraz, Abdurrahman, *M. Şerafeddin Yaltekaya ve Kelami Görüşleri*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 1995; Güle, Nevzat, *Ortadoğu ve İslam Ülkeleri Entelektüel Yaşamında Din Adamlarının Sekülerleşme Projeleri ve M. Şerafeddin Yaltekaya Örneği*, Marmara Üniversitesi Ortadoğu ve İslam Ülkeleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2002; Ovacı, Hüseyin, *Mehmed Şerafeddin Yaltekaya (1879-1947)'nin Mezhepler Tarihi İle İlgili Çalışmaları (Tahlil ve Değerlendirme)*, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Sivas, 2010; Duman, Ali, Şerafeddin Yaltekaya ve "Mu'tezile ve Husn-Kubh Meselesi" Makalesi, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2000, cilt: 2, sayı: 4, s. 53-65; Altıntaş, Ramazan, "Sosyal Kelâm'a Giriş: M. Şerafeddin Yaltekaya Örneği", *Kelâmın İşlevselliği ve Günümüz Kelâm Problemleri*, (Sempozyum: 24-25 Eylül 1999), İzmir, 2000, s. 129-149.

14 Yaltekaya, Şerafeddin, (Haz.: Ziya Şen), *Tarih-u Kur'ân-ı Kerim*, Tibyan Yayıncılık, İzmir, 2011.

leri tercüme eder ve İnönü'ye sunar. Yaltkaya'nın dili muğlak bulunduğundan tercüme pek beğenilmez. Yine de ibadetlerde kullanılmaya başlandıysa da, Yaltkaya yakalandığı gırtlak kanserinden vefat eder ve Türkçe ibadet projesi daha önceden olduğu gibi bir kere daha kesintiye uğrar.¹⁵ Yaltkaya'nın Türkçe namaz kılınabileceğine dair fikirlerinin izlerini eserinin özellikle "İhtilâfât-ı Kırâat" konusunda görmek mümkündür. Yaltkaya burada İslamiyet'in temel özelliklerinden biri olan "yüsr" yani "kolaylık" konusuna vurgu yaparak Allah'ın hakkımızda zorluk değil, kolaylık istediğini belirtmektedir. Ona göre kırâat ihtilafları da bu prensip temelinde değerlendirilmelidir. Mesela bir kişi namazda (...مَثَلُ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ...) ayetindeki¹⁶ عِنْدَ اللَّهِ ifadesini عِنْدَ اللَّهِ şeklinde okursa fukahâya göre namazı fâsid olmaz. Çünkü Kur'an'da belirtildiğine göre Hz. İsa zaten Allah'ın kuludur.¹⁷ Neticede bu tür bir okuyuşta mana bozulmaz. Kolaylık prensibi de önümüzde dururken Kur'an'ı tek bir tarz üzere okumak gibi bir zorluğa neden müracaat edilsin?¹⁸

Târih-i Kur'an-ı Kerim'in kaynaklarına da kısaca değinmemiz gerekecektir: Görebildiğimiz kadarıyla Yaltkaya, eserde ele aldığı konularla ilgili temel kaynakları kullanmaya gayret etmekte ve bunları bazen müellif ve eser adı ikilisiyle belirtmektedir. Bazen de sadece müellifin adını vermekle yetinmektedir. Biz Yaltkaya'nın özellikle müellif ve eser adı zikrettiği durumlarda bizzat kaynağa müracaat edip bilgiyi yerinde görerek dipnotta göstermeye çalıştık. Sadece müellif adı zikredilen yerlerde de müellifin konuyla ilgili muhtemel eserine ulaşip dipnotta vermeye gayret ettik. Şerefeddin Yaltkaya, belki tevazu göstererek eserinin kaynakça açısından zayıf olduğuna işaret etmektedir. Zira o, eserini hazırlarken Suyûtî'nin *el-İtkân*'ından başka herhangi bir ana kaynaktan yararlanmadığını şu sözlerle ifade etmiştir:

"... Şunu da arz ve ilâve ederiz ki, eserimizde ikinci tabakada bulunan *menâbi*'-i İslâmiye malûmâtı bile olmayıp muhteviyât kütüphanesi köşelerinde eski Arap yazılarıyla bulunan birçok mühim sîmâların ufak ve büyük mu'teberât ve ümmehâtından alınmıştır. İmâm Suyûtî'nin *İtkân*'ından da pek çok istifade olduğunu hâssaten zikretmeyi vazife-i vicdâniye bilirim. Beni bu hususta nâ-çizâne hizmete muvaffak eden Cenâb-ı Hakka binlerce hamdolsun"¹⁹

15 Edip, Eşref, *Mehmed Akif: Hayatı, Eserleri ve Yetmiş Muharririn Yazıları*, İstanbul, 1381/1962, I, 204 (Bu bilgi Hidayet Aydar'ın "Kur'an Tercümesiyle Namazın Tarihi" isimli makalesinden naklen alınmıştır. Bkz.: *Kur'an Mesajı: İlmi Araştırmalar Dergisi*, cilt: I, sayı: 5, s. 65).

16 3. Âl-i İmrân, 59.

17 4. Nisa, 172; 19. Meryem, 30.

18 Yaltkaya, *Târih-i Kur'an*, s. 39-40.

19 Yaltkaya, *Târih-i Kur'an*, s. 4.

Yukarıdaki sözler Yaltkaya'ya ait olmakla birlikte, eseri incelediğimizde onun bu alanda kullanılabilecek asıl kaynakların bir kısmını kullandığını görmüş olduk. Bu eserler şunlardır: Celâlüddîn es-Suyûtî (ö.951/1505) *el-itkân*²⁰; Ebû Muhammed Kasım b. Kayra/Fîrruh b. Ebî'l-Kasım eş-Şâtıbî (ö. 590/1193) *Kasîde-i Râiye*²¹; Ebû Amr ed-Dânî (ö. 444/1052) *el-Mukni*²² ve bir diğer eseri *Nakdü'l-Mesâhif*²³; Abdülaziz ed-Debbâğ (ö. 1132/1720) *el-İbriz*²⁴; Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî (ö. 538/1143) *el-Keşşâf*²⁵; Hâfız Zehebî (ö. 748/1348) *Tabakâtü'l-Kurrâ*²⁶. Eserlerini belirtmeksizin zikrettiği müellifler Zemahşerî²⁷, İmâm Mâlik (ö. 179/795)²⁸, Nevevî (ö. 676/1277)²⁹, Cüveynî (ö. 478/1085)³⁰, Ebû Şâme (ö. 665/1267)³¹, Cezerî (ö. 833/1429)'dir³¹. Bir de müellifini belirtmeden zikrettiği tek eser *Muzafferî Tarihi*³³ diye bir eserdir.

Yaltkaya'nın toplam 45 sayfalık küçük hacimli eserinde zikrettiği kaynakların yetersiz olduğu söylenebilir. Bize göre bunun sebeplerini eserin kifâyet-sizliğinde değil, yazıldığı dönemin şartlarında aramak gerekir. 1916'da basılan eserin önsözü mahiyetindeki "Kâriîn-i Kirâma" kısmı 1914 yılında yazılmıştır. Bu da Birinci Dünya Savaşı'nın başlangıcına rastlamaktadır. Birkaç cephede savaşan bir devletin alimlerinin, içinde buldukları psikoloji ve diğer şartlardan ötürü eser üretmeleri oldukça zordur. Ayrıca günümüzden bir asır önce kaynaklara ve bilgiye ulaşmanın bugünkü kadar kolay olmadığına da dikkate alınması gerekir. Matbaa, kitap, kütüphane, fotokopi, internet, ulaşım ve iletişim araçları gibi imkânlar sayesinde bilgiyi ve kaynağı elde etmenin daha kolay olduğu günümüzde yazılan bir Kur'ân tarihi kitabının kaynakçasında yer alan eserlerin sayısı yüz'lerle ifade edilmektedir.³⁴

20 Yaltkaya, *Tarih-i Kur'ân*, s. 15,26,32,35.

21 Yaltkaya, *Tarih-i Kur'ân*, s. 17.

22 Yaltkaya, *Tarih-i Kur'ân*, s. 18.

23 Yaltkaya, *Tarih-i Kur'ân*, s. 20.

24 Yaltkaya, *Tarih-i Kur'ân*, s. 19.

25 Yaltkaya, *Tarih-i Kur'ân*, s. 36.

26 Yaltkaya, *Tarih-i Kur'ân*, s. 43.

27 Yaltkaya, *Tarih-i Kur'ân*, s. 10.

28 Yaltkaya, *Tarih-i Kur'ân*, s. 22.

29 Yaltkaya, *Tarih-i Kur'ân*, s. 21.

30 Yaltkaya, *Tarih-i Kur'ân*, s. 32.

31 Yaltkaya, *Tarih-i Kur'ân*, s. 38.

32 Yaltkaya, *Tarih-i Kur'ân*, s. 39.

33 Yaltkaya, *Tarih-i Kur'ân*, s. 35'te geçmekte olan *Muzafferî Tarihi*'nin müellifini tespit edemedik.

34 Örneğin Muhsin Demirci'nin *Kur'ân Tarihi* 200'ün üzerinde, Hayreddin Öztürk'ün benzer çalışması da 200'e yakın kaynaktan yararlanılarak hazırlanmıştır: Demirci, Muhsin,

C. Târîh-i Kur'ân-ı Kerîm'in Muhtevası

Yaltkaya, *Târîh-i Kur'ân-ı Kerîm*'e başlarken kısa bir yazı ile okuyucuya seslenmektedir. “Kâriîn-i Kirâma” diye başlayan bu yazı “Önsöz” mahiyetinde olup okuyucuya, eserin kaynakları ve yazılış amacı hakkında kısa bir bilgi vermektedir. İkinci yarısını yukarıda verdiğimiz önsözün, eserin telif amacına yönelik ilk kısmı şu şekildedir:

“Birçok menâbi-i İslâmiyeye müracatla bir temhîd ve üç bâb üzerine Târîh-i Kur'ân-ı Kerîm'i yazdım. Mevzû pek mühim olduğundan bu benim gibi bir aciz tarafından yazılmamalı idi. Fakat lisânımızda bugüne kadar bu zeminde ilk yazılan eser olması itibariyle hem kendimizin acz ve noksanımıza ve hem kitabımızın değersizliğine bakılmayacağı ümidindeyim. Vazifemiz irfân-ı milliyemize ufak bir hizmette bulunmak ve bu bâbda salâhiyetdâr olan zâtlara bir cesaret vermektir.”³⁵

Buradan da anlaşıldığına göre *Târîh-i Kur'ân-ı Kerîm* “Temhîd” adı verilen bir girişin yanı sıra üç bölümden oluşmaktadır. Bölümlerde toplam 15 konu başlığı bulunmaktadır. Konu başlıkları şu şekildedir:

Temhîd

Birinci Bâb

1. En Evvel Hangi Âyet-i Kerîme Nâzil Olmuştur?
2. Kur'ân-ı Kerîm'i Kimler ve Nasıl Yazıyorlar İdi?
3. Kur'ân-ı Kerîm'e En Evvel Kim Hareke Koymuştur?
4. Kur'ân-ı Kerîm Asr-ı Saadette Cem' ve Tertîb Olunmuş Mu İdi?
5. Vefât-ı Peygamberîden Sonra Kur'ân-ı Kerîm'i Kim Mushaf Haline Koydu?
6. Hz. Osman (r.a.)'a Niçin Câmiu'l-Kur'ân Denilir?

İkinci Bâb

7. Kur'ân-ı Kerîm Nasıl ve Ne Vakitte Nâzil Olmuştur?
8. Keyfiyet-i Vahiy ve İnzâl
9. Kur'ân-ı Kerîm'de Kaç Süre ve Kaç Âyât-ı Şerîfe Vardır?
10. Seb'ü Tivâl, Miûn, Mesânî, Mufassal
11. Mükerreren Nüzûl Eden Süver ve Âyât-i Kerîme Var Mıdır?

Üçüncü Bâb

12. İhtilâfât-ı Kırâat
13. Asr-ı Saâdetteki Vücûh-i Kırâat

Kur'ân Tarîhi, İFAV Yayınları, İstanbul, 2010; Öztürk, Hayreddin, *Edebî Mucize Kur'ân/ Yazılması ve Toplanması*, Sidre Yayınları, İstanbul, 1999.

35 Yaltkaya, *Târîh-i Kur'ân*, s. 4.

14. Vücûh-i Kırââtın Kur'âniyeti İçin Tevâtür Şart Mıdır?

15. Asr-ı Saâdetteki Kurrâ-i Kirâm ve Silsileleri

Târîh-i Kur'ân-ı Kerîm'deki konuların bu şekildeki dizilişi, haklarında birkaç söz söylememizi gerektirmektedir. Çünkü konuların mevcut sıralanışının hangi kritere göre yapıldığı anlaşılammaktadır. Yapılmamış olanı ifade edecek olursak müellifin konuları ele alışında tarih sırası gözetmediği ortadadır. Şayet olayların kronolojisi dikkate alınmış olsaydı, ikinci bölümde yer alan "Keyfiyet-i Vahiy ve İnzâl" konusunun birinci bölümün de en başına konulması, ardından Kur'ân'ın nüzûlü, yazılması, cem'i, istinsahı, nokta ve hareke konulması gibi işlemlerin sıralanması gerekirdi. Halbuki birinci ve ikinci bölümdeki konularda böyle bir bütünlük gözükmemektedir. Üçüncü bölümün bir bütün olarak kıraat konusuna ayrılmış olması kendi içerisinde tutarlılığı göstermektedir. Kısacası, eserin sistematigi bugünkü benzer eserlerle küçük de olsa farklılık göstermektedir.

Şimdi de bu başlıkların altında yer alan bilgilere yer verdikten sonra değerlendirmelerde bulunacağız.

I. Temhîd/Giriş

Yaltkaya, temhîde sekiz sayfa ayırmakta, bu başlık altında millet olarak Araplar'ın özellikleri ve dil olarak Arapça'nın üstünlüklerinden bahsetmektedir. Temhîdde genel olarak Araplar'ın Arapçayı güzel kullanabilmelerinin nedenleri açıklanmaktadır. Yaltkaya'ya göre öncelikle Araplar hafıza yeteneği, ifade gücü, anlayış kabiliyeti, keskin zekâ gibi daha pek çok olumlu sıfatlara daha doğuştan sahiptiler ve bu özellikleri sayesinde dili çok iyi kullanmaya baştan yatkındılar. Buna ilaveten yaşadıkları uçsuz bucaksız çöl, çevrelerinde bulunan sınırlı bitki ve hayvan, tabii olayların azlığı gibi sebepler de Araplar'ın dili geliştirmelerinde ve onu iyi kullanmalarında etkili idi. Ayrıca bilindiği gibi Araplar büyüklü küçüklü kabileler halinde yaşamakta olup bu kabileler birbirlerine karşı daima üstünlük yarışı içindeydiler. Üstünlük yarışı yani "tefâhur" dilsel olarak da cereyan etmekte idi. Bütün bu şartlar bir araya gelip Araplar'da potansiyel olarak zaten var olan kıvrak zekâ ile buluşunca lisanı en üst noktalara doğru geliştirmekteydi. Bunları özetler mahiyetteki şu ifadelere yer vermek istiyoruz:

*"Arab'ı bu mükemmel lisâna mâlik eden âmil yalnız muhitin tenevvü'suzluğu değildir. Arap zaten lisâna pek büyük bir isti'dâd ile yaratılmış ve bu hususta pek büyük bir zevk-i selîme mâlik bulunmuştur. Lisân ve kudret-i beyân husûslarında Araplar birincilik mevkiini ihrâz ederler."*³⁶

36 Yaltkaya, *Târîh-i Kur'ân*, s. 6.

Yaltkaya, bundan sonra Arapça'nın üstünlüklerini ele almaktadır. Ona göre Arapça bütün diller arasında dilbilgisi bakımından en üstün dildir ve bunu bütün dünya kabul etmektedir. Yaltkaya, Arapça'nın Araplar arasında var olan "tahkiye/hikâye anlatma" özelliği ile de gelişme kaydettiğine vurgu yapmaktadır. Araplar'ın anlatımları zamanla vezinli, ölçülü, uyumlu bir hâl alarak şiir ortaya çıkmaya başlamış ve artık kafiye ihdas olunmuştur. Şiir zamanla her kabilenin övgüsünü sonsuzlaştırmada bir silah olarak kullanılmaya başlamış ve her kabile bir şaire sahip olma ihtiyacı duymuştu. "Ukaz Panayırı" bu gövde gösterilerinin sergilendiği bir yerdi.³⁷

Yaltkaya'ya göre Arapça, tıpkı diğer diller gibi pek çok lehçelere ayrılmaktaydı ve bu lehçelerin en fasihi Kureyş lehçesi idi. Kureyş Kabilesi, diğer kabilelerden uzakta, Kâbe civarında yerleştiği, Araplık ruhunu özünde taşıdığı için dili en iyi şekilde konuşmakta idi. Bu kabilenin mensupları başka kabilelerden uzaklığı oranında dili iyi konuşmakta idiler.³⁸

Yaltkaya'ya göre Kur'ân, böyle üstün üslup özelliklerini taşıyan Arapça ve Kureyş lehçesi ile nazil olmalıydı ki muâırızlarını susturabilirdi. Nasıl ki Hz. Musa (a.s) zamanında sihir ve büyü, Hz. İsa (a.s) zamanında tıp ileri düzeyde idiyse, Hz. Muhammed (s.a.v.) zamanında da belagat üstün durumda idi. Dolayısıyla Kur'ân'a iman etmeyenlerin benzer bir sûre getirmeleri istendiğinde aciz kalmaları böyle sağlanabilirdi. Buna örnek de meşhur şair Lebid ve Hz. Ömer'in Kur'ân'a nasıl meftûn olduklarıdır.³⁹

II. Konular: Birinci Bölüm

1. İlk İnen Ayet

Eserde bu konu "En Evvel Hangi Âyet-i Kerîme Nâzil Olmuştur?" başlığı altında ele alınmıştır. Yaltkaya, bu konuda önce vahyin başlangıcının Hz. Peygamber (s.a.v.)'in sâdık rüyalar görmesi şeklinde olduğunu ifade etmektedir. Daha sonra onun tefekkür maksadıyla Hira'ya çekilişi ve Cebrail ile karşılaşım "ikra" ile başlayan Alak Sûresi'nin ilk beş ayetinin⁴⁰ nazil olduğunu anlatmaktadır. Daha sonra da bu rivayetin en sahih rivayet olduğuna vurgu yapmaktadır.⁴¹ Konuyla ilgili olarak özellikle ilk inen vahyin Müddesir sûresi⁴² olduğu gibi bir rivayetin de varlığını haber vererek iki rivayet arasını "...*En evvel ta-*

37 Yaltkaya, *Târih-i Kur'ân*, s. 7-8.

38 Yaltkaya, *Târih-i Kur'ân*, s. 9.

39 Yaltkaya, *Târih-i Kur'ân*, s. 12-13.

40 96.Alak,1-5 أَفَرَأَىٰ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ افْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ

41 Yaltkaya, *Târih-i Kur'ân*, s. 14-15.

42 74.Müddesir. ... يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ ...

mamıyla nâzil olan ilk sûrenin Müddesir sûresi olmasıyla...” telif etmektedir.⁴³

Yaltkaya, bu konuyu tamamlarken Suyûtî'nin *el-İtkân*'ında⁴⁴ yer alan ilk nazil olan ayetin “besmele” olduğuna dair görüşün de dikkate değer olduğunu ifade etmektedir. Çünkü ona göre hangi ayet veya sûre nazil olmuşsa ondan önce mutlaka besmele nazil olmuştur.⁴⁵

2. Kur'ân'ın Yazılması

Bu konu eserde “Kur'ân-ı Kerîm'i Kimler ve Nasıl Yazıyorlar İdi?” başlığı altında işlenmiştir. Yaltkaya bu konuya beş sayfaya yakın yer vermiş, neredeyse tamamını Kur'ân yazısının yazım kurallarına uygun olup olmadığına yönelik tartışmalara ve onlara cevap vermeye ayırmıştır. Kur'ân'ın ilk zamanlarda Kureyş ve Tâif halkının Hîre'den iktibâs ettikleri “*Hatt-ı Hirî*” veya “*Hatt-ı Cezm*” ile yazıldığını, ancak yazıyı gerçekleştirenlerin yazım kurallarına uymadıkları iddialarını dile getirmektedir. Yaltkaya, Kur'ân yazısının yazım kurallarına uyulmadan gerçekleştirildiği fikrine kesinlikle karşıdır. Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali, Hz. Talha, Übeyy b. Ka'b ve Zeyd b. Sâbit'in yanı sıra sayıları 43'e varan sahabînin bile yazım kurallarına uygunsuz hareket ettiklerine ilişkin bilgileri reddetmektedir.⁴⁶ Yaltkaya, bu iddiaları birer “kîl ü kâl” olarak değerlendirip reddederken şu bilgileri vermektedir:

*“Hıfz-ı Kur'ân'a o kadar ehemmiyet veriyorlar idi ki Hicret'ten evvel Medine-i Münevver'e bile Resûl-i Zîşân Efendimiz (s.a.v.) hâfızlar ba's ve irsâl buyuruyorlar idi. Mescid-i Nebevî gece ve gündüz tilâvet-i Kur'ân'dan hâsıl seslerden hâlî değil idi.”*⁴⁷

Yaltkaya, ayrıca Hz. Aişe'nin, kendisine bu yönde yöneltilen “Kur'ân-ı Celîlü's-Şân'daki kavîd-i hatta muhalefetin sebebi”ne dair bir soruya, bunun “yazıcıların şahsî hatasından kaynaklanan bir durum olabileceği” şeklindeki cevabını da mesnet olarak göstermektedir.⁴⁸

3. Kur'ân'ın Hareklenmesi

Yaltkaya'nın “Kur'ân-ı Kerîm'e En Evvel Kim Hareke Koymuştur?” başlığında ele alınan konu, Ebû Amr ed-Dânî (ö. 444/1053)'nin *Naktu'l-Mesâhif*⁴⁹

43 Yaltkaya, *Târih-i Kur'ân*, s.15.

44 Celâlüddîn es-Suyûtî (ö. 951/1505), *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, (Thk.: Şuyb el-Arnaût), Müessesetü'r-Risâle, Beyrût, 2008, s. 63.

45 Yaltkaya, *Târih-i Kur'ân*, s.15.

46 Yaltkaya, *Târih-i Kur'ân*, s.16-17.

47 Yaltkaya, *Târih-i Kur'ân*, s. 17.

48 Yaltkaya, *Târih-i Kur'ân*, s. 19.

49 Ebû Amr Osman b. Saîid ed-Dânî (ö. 444/1053), (Thk.: İzzet Hasan), *el-Muhkem fî Naktu'l-Mesâhif*, Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, Beyrut-Dâru'l-Fikr, Dımaşk, 1997, s. 2-9.

adlı eserine dayanarak Kur'ân-ı Kerîm'e ilk harekeyi koyanın Ebû'l-Esved ed-Düelî (ö. 69/688) olduğunu ve bu işi nasıl uyguladığını anlatmaktadır. Yine ilk harekeyi koyanın Nasr b. Âsım el-Leysî (ö. 89/707) ya da Yahyâ b. Ya'mer (ö. 65/684) olduğuna ilişkin rivayetlerden söz etmekte ancak kendisi ilk hareketin Ebû'l-Esved tarafından konulduğu görüşünü savunmaktadır.⁵⁰ Kur'ân'a Halîl b. Ahmed (ö. 175/791) tarafından hemze ve şedde konduğunu ifade eden Yaltkaya, Suyûtî'nin *el-İtkân*'ındaki bilgiye göre Kur'ân hareketlerini bugünkü hâle getirenin Halîl b. Ahmed olduğunu bildirmektedir. Yaltkaya, bu konuyu fikhî görüşlere yer vererek şu şekilde bitirmektedir:

*"Lahn ve tahrîfen sıyâneten İmâm Nevevî Kur'ân-ı Kerîm'e nokta ve hareke koymak müstehabdır diyor. İmâm Mâlik ise yalnız çocukların okuması için bunda bir beis olmadığını kâil oluyor."*⁵¹

4. Kur'ân'ın Cem'i ve Tertibi

Konunun eserde ele alındığı başlık "Kur'ân-ı Kerîm Asr-ı Saadette Cem' ve Tertîb Olunmuş Mu İdi?" şeklindedir. Yaltkaya, bu konunun ilk kısmında ayetlerin tertibinin tevkîfi yani Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından yapıldığı ve bunda asla şüphe bulunmadığını fakat sûrelerin tertibinin bazı alimlere göre tevkîfi olmayıp ashabın içtihadı ile⁵² gerçekleştirildiğini ifade etmektedir. Ancak bazı alimlerin bu görüşlerine rağmen kendisi sûrelerin de Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından tertip edildiği fikrini kabul etmektedir. Buna delil olarak, Hz. Peygamber (s.a.v.) ile ashtan bazılarının Kur'ân'ı birbirlerine ezber okumalarını şu ifadelerle dile getirmektedir:

*"...Süver-i şerîfenin dabî tertîb edilmiş olduğu bazı ulemâya rağmen zât-ı Muhammedî (s.a.v.) ve ashâb-ı kirâmın yekdiğerleri muvâcebelerinde Kur'ân-ı Kerîm'i bizzat hatmetmiş olmaları sâbittir."*⁵³

Ayet ve sûrelerin tevkîfi olduğu görüşünden hareket eden Yaltkaya, Kur'ân'ın asr-ı saadette cem' edildiğini ancak nesh ihtimalinden dolayı Mushaf haline getirilmediğini ifade etmektedir. Sonunda konu özetlenerek şu ifadelerle yer verilmektedir:

"Hulâsâ: Asr-ı saadette Kur'ân-ı Kerîm tertîb-i ma'lûmü ile müretteb ve hâfizalara menkûş ve şimdiki gibi yazılı idi. Bu bâbda hiçbir şek ve şüphe yoktur."

50 Yaltkaya, *Târih-i Kur'ân*, s. 20-21.

51 Yaltkaya, *Târih-i Kur'ân*, s. 21-22.

52 Suyûtî, *el-İtkân*, s. 134, 137.

53 Yaltkaya, *Târih-i Kur'ân*, s. 22, 23.

5. Kur'ân'ın Mushaf Haline Getirilişi

Yaltkaya Kur'ân'ın Mushaf haline getirilişini “Vefât-ı Peygamberîden Sonra Kur'ân-ı Kerîm'i Kim Mushaf Haline Koydu?” başlığı altında ele almıştır. Hz. Peygamber (s.a.v.)'in vefatından sonra Hz. Ebû Bekir'in yönetimi döneminde meydana gelen Yemâme Savaşı'nda çok sayıda Kur'ân hafızının şehit edilmesinin ardından Hz. Ömer'in Kur'ân'ın ashap tarafından mutlaka cem' edilmesi gerektiğine yönelik uyarılarının halife tarafından dikkate alındığını ve Zeyd b. Sâbit'in bu işle görevlendirildiğini ifade eden Yaltkaya daha sonra şöyle demektedir:

*“Bilâl-i Habeşî (r.a.) Medine'nin her tarafında her kimin yanında Kur'ân-ı Kerîm'den ne miktar varsa sahâbe-i kirâm müvâcehesinde mescide ictimâ' etmiş ketebeye getirmelerini ilân etti. Vürûd eden mükerrerleri dahî yekdiğerleriyle ihtiyâten mukâbele ediyorlar idi.”*⁵⁴

Bu konunun devamında Tevbe Sûresi'nin son iki ayetinin⁵⁵ önlerine gelmemesine rağmen ezberlerinde olduğu için yazdıkları ve onu daha sonra Ebû Huzeyme'de buldukları anlatılmaktadır. Son derece titizlikle çalışıldıktan sonra bir mushaf ortaya çıkarıldığı ve kimsenin bu mushafa itiraz etmediği belirtilmektedir.⁵⁶

Yaltkaya, konunun sonunda, meydana gelen mushafa “Mushaf” isminin verilmesine değinmektedir. Bu konuyla ilgili olarak Suyûtî'den naklen ashaptan bazılarının “İncil”, “Zebûr” ve “Sifr” isimlerini teklif ettiklerini fakat kabul edilmediğini, buna ilave olarak İbn Mesud (r.a.)'ın teklif ettiği “Mushâf” isminin kabul gördüğü görüşüne yer verilmektedir.⁵⁷

6. Kur'ân'ın Çoğaltılması ve Hz. Osman'ın Rolü

Eserde “Hz. Osman (r.a.)'a Niçin ‘Câmiu'l-Kur'ân’ Denilir?” başlığı altında ele alınan konu ile ilgili olarak Yaltkaya, öncelikle karışıklık çıkarıp yaymak isteyenler için Hz. Ömer'in vefatının bir fırsat olduğunu belirtmektedir. Ardından Hz. Osman zamanında Azerbaycan ve Ermenistan savaşları sırasında bu gibi girişimlerin belirtilerinin görüldüğünü, Huzeyfetü'l-Yemân'ın durumu Hz. Osman'a haber verdiğini anlatmaktadır. Hz. Osman da meselenin ciddiyeti doğrultusunda Medine'de bulunan 12.000 sahabeyi toplamış, onların yanında Hz. Hafsâ'da bulunan mushafı almış, Hz. Ebû Bekir zama-

54 Yaltkaya, *Târih-i Kur'ân*, s. 24-26.

55 9.Tevbe, 128-129 لَقَدْ خَآءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَّحِيمٌ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَعَلَىٰ خَسْفٍ لِلَّهِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ

56 Yaltkaya, *Târih-i Kur'ân*, s. 26.

57 Yaltkaya, *Târih-i Kur'ân*, s. 26.

nında cem' işinin başkanı olan Zeyd b. Sâbit'in bu işe de önderlik etmesini sağlamış ve ilk mushafa bağlı kalınarak çoğaltma işini başlatmış ve kesinlikle bir değişiklik yapılmamasını emretmiştir. Yaltkaya, burada dört nüsha çoğaltıldığını, birinin Hz. Osman'da bırakılıp, diğerlerinin ise Kûfe, Basra ve Şâm'a gönderildiğini belirtmektedir. Başka bir rivayette Yemen, Bahreyn ve Mekke de eklenerek sayının yediye çıkarıldığını belirtmektedir.⁵⁸

Hz. Osman'a "câmiu'l-Kur'ân/Kur'ân'ı cem'eden"⁵⁹ sıfatının verilmesinin hem bu işin bugüne kadar ihmal edilmiş olduğu anlamına geleceği hem de İslam'ın temel kaynaklarında böyle bir bilginin bulunmadığına dikkat çekmektedir.⁶⁰ Hz. Osman döneminde yapılan işin ne olduğunu ise şu cümlelerle açıklamaktadır:

*"Hazret-i Osman yalnız senedsiz ve bir maksad-ı mahsûsla neşr ve işâ'a edilen bazı kırâ'âtı tâdîlen ve bu husûsta Kureyş lügatini esâs ittihâz ederek arz olunduğu gibi Hazret-i Ebû Bekir zamanında yazılmış olan Mushaf-ı şerîften sûreleri tertîb ederek istinsâh ettirip buna muhâlif olanları yıkattırmış veya yak-tırmıştır."*⁶¹

Yaltkaya, bu konunun sonunda Ehl-i Beyt hakkında nazil olan ayetlerin Hz. Ebû Bekir ve Hz. Osman tarafından Kur'ân'a alınmadığı gibi bir iddiaya değinerek bunların tamamen siyasî mülâhazalarla ortaya atılan bir konu olduğunu belirttikten sonra İmâmiyye'nin önde gelen alimlerinin Kur'ân'da bir tağyir olmadığı konusunda hemfikir olduklarına değinmektedir.⁶²

III) İkinci Bölüm

1. Kur'ân'ın Nüzûlü

"Kur'ân-ı Kerîm Nasıl ve Ne Vakitte Nâzil Olmuştur?" başlığı altında önce Kur'ân'ın nazil olmaya başlama vakti üzerinde durulmaktadır. Yaltkaya, bununla ilgili olarak Kur'ân'ın Ramazan ayı⁶³, Kadir gecesinde⁶⁴ nazil olmaya başladığını ifade etmektedir. Nüzûlün başlangıcı ile ilgili bir takım farklı düşüncelere yer vermekte, örneğin Kadir gecesinde Kur'ân'ın tamamının bir defada dünya semasına indiği, ardından parça parça nazil olduğu görüşü ile bir yıl içerisinde nazil olacakların o yılın Kadir gecesinde bir kerede indiği ve

58 Yaltkaya, *Târih-i Kur'ân*, s. 27-28.

59 Bu konu için ayrıca bkz.: Suyûtî, *el-İtkân*, s. 134.

60 Yaltkaya, *Târih-i Kur'ân*, s. 28.

61 Yaltkaya, *Târih-i Kur'ân*, s. 28-29.

62 Yaltkaya, *Târih-i Kur'ân*, s. 29.

63 2.Bakara, 185 ... شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ ...

64 97.Kadir, 1. إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ

bunun kısa bir kesintiden (fetret-i vahy) sonra 20 yıl bu şekilde gerçekleştiği görüşlerine yer vermektedir.⁶⁵

Bu bölümün ikinci kısmında Yaltkaya, Kur'an'ın parça parça nazil olu-şundaki hikmetleri kısaca anlatmaktadır. Birincisi telkin, tebliğin tanzimi ve kolaylaştırılması ikincisi de Hz. Peygamber (s.a.v.)'in kalbinin tekrar tekrar tatmin olması, azim ve sebatının artması olarak belirtilmekte, bunlara delil olarak da İsrâ sûresi 106⁶⁶, Furkân sûresi 32. ayetleri⁶⁷ gösterilerek konu bitirilmektedir.⁶⁸

2. Vahiy ve İnzâlin Keyfiyeti

Eserde vahyin ve inzâlinin niceliklerinin araştırıldığı konu “Keyfiyet-i Vahiy ve İnzâl” başlığını taşımaktadır. Burada Yaltkaya, önce vahyin Hz. Peygamber (s.a.v.)'in beşeriyetten melekliğe yükselmesi veya meleğin beşeriyete inmesi ile gerçekleştiğini anlatmakta, Kur'an'ın nüzûlünü ifade eden “yukarıdan aşağıya inme”nin mecaz olduğunu, hakikatin ise Kur'an'ın harf ve kelimelerinin vahyedilmesi olduğunu ifade etmektedir.⁶⁹ Yaltkaya, Kur'an'ın lafız olarak mı yoksa mana olarak mı vahyedildiği konusundaki farklı görüşlere yer vererek bazı alimlerin Şuarâ sûresi 193. Ayete⁷⁰ göre yalnızca mananın vahyedildiği görüşünü, bazılarının ise gelen manaların melek tarafından lafızlaştırıldığı görüşünü savduklarını ifade etmektedir. Yaltkaya, daha sonra tartışmayı Cüveynî (ö. 478/1085) üzerinden somutlaştırmaktadır. Buna göre Cüveynî Kelâmullah'ı meleğin önce ilahî emirleri olarak diğer bir ifade ile tabir ve tebliğ ettiği ve bir de Hz. Peygamber (s.a.v.)'e aynen okumakla görevli olduğu kısımlarına ayırmaktadır. Yaltkaya, ayrıca Suyûtî'nin *el-İtkân*'da⁷¹ bunlardan birincisini *Sünnet*, ikincisini *Kur'an* olarak nitelediğini ve bu görüşün oldukça kabul gördüğünü belirtmektedir ki kendi görüşünün de bu yönde olduğu anlaşılmaktadır.⁷²

Konunun son kısmında Hz. Peygamber (s.a.v.)'e vahyin hangi biçimlerde geldiği anlatılmaktadır. Bunlar çingirak sesine benzer bir uğultu, vahyin kal-

65 Yaltkaya, *Târih-i Kur'an*, s. 30-31.

66 17.İsrâ, 106. *وَفُزَّانًا فُرْقَانًا لِنُقَرَأَ عَلَى النَّاسِ عَلَى مَكْتَبٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا*

67 25.Furkân, 32. *وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا*

68 Yaltkaya, *Târih-i Kur'an*, s. 31.

69 Yaltkaya, *Târih-i Kur'an*, s. 31-32.

70 26.Şuarâ, 193. *نَزَّلَ بِهِ الْوَيْحَ الْأَمِيرُ*

71 Suyûtî, *el-İtkân*, s. 102.

72 Yaltkaya, *Târih-i Kur'an*, s. 32.

be ilka edilmesi, meleğin insan şeklinde gelmesi ve Hz. Peygamber (s.a.v.)'in uyku halinde iken aldığı vahiylerdir.⁷³

3. Ayet ve Sûre Sayıları

Eserdeki “Kur’ân-ı Kerim’de Kaç Sûre ve Kaç Âyât-ı Şerife Vardır?” başlığı altında sûre ve ayetlerin sayıları tartışılmaktadır. Yaltkaya, bu konuya önce sûrelerin sayısının 114 olduğunu fakat Berâe (Tevbe) sûresinin başında besmele bulunmaması nedeniyle Enfâl sûresi ile Berâe sûresini bir sûre sayarak sûrelerin sayısının 113 olduğu görüşünde olanların da mevcudiyetini bildirmektedir. Yaltkaya, bu görüşü kabul etmeyerek Berâe sûresinin muhteva olarak savaş ve şiddet içermesi nedeniyle besmelesiz nazil olduğu argümanını ileri sürmektedir.⁷⁴

Eserde, ikinci olarak ayetlerin sayısına geçmektedir. Buradaki ifadelerinden onun sûre ve ayetlerin sayı ve tertibinin tevkîfi olduğunu kabul ettiği anlaşılmaktadır. Yine o Hz. Peygamber (s.a.v.)'in Kur’ân’ı ashaba okurken durak yaptığı (vakfettiği) yerlerin belli olduğunu ancak bazen durmayarak geçtiği (vaslettiği) yerlerin ashap tarafından tam bilinemediğinden ayetlerin sayısında ihtilaf bulunduğunu vurgulamaktadır. Yaltkaya'nın belirttiğine göre 6000 rakamında ittifak, sonrasına bazen 204, bazen de 210 sayıları eklenerek⁷⁵ ihtilaf oluşmaktadır.⁷⁶ Eserde ele alınan ayetlerin sayısı ile ilgili kısım günümüzde yazılan Kur’ân Tarihi eserlerinde de üzerinde önemle durulması gereken bir konudur. Çünkü Kur’ân’da 6666 ayet olduğu gibi yaygın bir inanış mevcuttur. Fakat ayetleri bir bir sayan birisinin bu rakama ulaşması mümkün değildir. O halde ayet sayıları hakkındaki mevcut inanışın temeli ve bunun Kur’ân kültürümüze nasıl girdiği hususları da doyurucu bilgilerle ele alınması gereken bir konudur.

Yaltkaya, son olarak bazı ayetlerin “âyetü’l-kürsî”, “âyetü’s-seyf” ve “âyetü’n-nûr” gibi özel isimleri olduğunu, genellikle her sûrenin bir, bazı sûrelerin birden fazla ismi olduğunu zikretmektedir. Buna örnek olarak Suyûtî'nin *el-İtkân*'inde⁷⁷ Fatıha için 25 isim saydığını ifade etmektedir. Bu başlıkta birden fazla isme sahip olan 33 sûrenin adları sayılmaktadır.⁷⁸

73 Yaltkaya, *Tarih-i Kur’ân*, s. 33.

74 Yaltkaya, *Tarih-i Kur’ân*, s. 33-34.

75 Suyûtî, *el-İtkân*, s. 147.

76 Yaltkaya, *Tarih-i Kur’ân*, s. 34.

77 Suyûtî, *el-İtkân*, s. 119-122.

78 Yaltkaya, *Tarih-i Kur’ân*, s. 35.

4. Uzunluklarına Göre Sûre Tasnifleri

Sûrelerin uzunlukları ile ilgili olan bu konu “Seb’u Tivâl, Miûn, Mesânî, Mufassal” başlığı altında ele alınmıştır. Yaltkaya bu konuda genelde bilinen bilgileri aktarmaktadır. Seb’u Tivâl’i uzun sûre, miûnu ayet sayısı yüzden fazla veya yüze yakın sûreler olarak tanımlayıp ilgili sûreler zikredilmekte mesânî ve mufassalın tanımları yapılmadan ilgili sûre isimleri anılmaktadır.⁷⁹ Yaltkaya, Zemahşerî (ö. 538/1143)’nin *el-Keşşâf an Hakâiki’t-Tenzil* isimli eserinin şerhinde Seyyid Şerîf Cürcânî (ö. 816/1413) bir hadise dayanarak Hz. Peygamber (s.a.v.)’in Bakara ve Al-i İmrân sûrelerinin ikisine birden “zehrâveyn/ iki gül, iki parlak şey”, yalnızca Bakara’ya “senâmü’l-Kur’ân/Kur’ân’ın zirvesi, tepesi” denildiğini ifade etmektedir. Yaltkaya konunun sonunda Nasr b. Âsım el-Leysî tarafından Kur’ân’ın ayrıca beşer ve onar ayetlik tasnifinin yapıldığını da zikretmekte bunlara sırasıyla “taşîr” ve “tahmîs” dendiğini ifade etmektedir.⁸⁰

5. Nüzûlde Tekrar Meselesi

“Mükerreren Nüzûl Eden Süver ve Âyât-i Kerîme Var Mıdır?” başlığı altında incelenen konu, gayet kısa tutulmakta ve ulemadan bazılarının tekrar nazil olan ayet ve sûre bulunmadığını düşündükleri, ancak işin aslının öyle olmayıp öğüt, hatırlatma ve bunlardan daha önemlisi soruların tekrarından ötürü bazı sûre ve ayetlerin tekrar nazil olduğu savunulmaktadır. Bu konuda İhlâs ve Fâtiha sûreleri örnek gösterilerek şöyle denilmektedir:

“...Bundan dolayı Mekke-i Mükerrerem’de müşrikîne ve Medîne-i Münevver’de ehl-i kitâba cevâben İhlâs sûre-i şerîfesinin nüzûlü tekerrür etmiştir. Tekerrür-i nüzûl kırâat-ı muhtelif’e itibâriyle de vâki olmuştur. Bu bâbda Fâtiha-yı şerîfe sarîh bir misâl olur.”⁸¹

IV) Üçüncü Bölüm

1. Kur’ân’ın Okunuş Farklılıkları

Yaltkaya farklı okunuşlarla ilgili bölümü “İhtilâfât-ı Kırâat” başlığı altında toplamakta, önce yedi kırâat konusuna değinerek yedi okuyuşun Allah’tan ümmete bir kolaylık olduğunu ifade etmektedir. Bu konuda ittifak olduğunu ifade eden Yaltkaya, aynı ittifakın yedi harf konusunda bulunmadığını ve ihtilâflı rivayetlerin sayısının 40’a ulaştığını hatta Ebû Şâme (ö. 665/1267)’nin⁸²

⁷⁹ Bu konu için ayrıca bkz.: Suyûtî, *el-İtkân*, s. 139-142.

⁸⁰ Yaltkaya, *Târih-i Kur’ân*, s. 36.

⁸¹ Yaltkaya, *Târih-i Kur’ân*, s. 37.

⁸² Yaltkaya Ebû Şâme’nin eserinin adını vermemiştir. Kanaatimizce Ebû Şâme el-Makdîsî (ö. 665/1267)’nin bu konu hakkında yazdığı *el-Mürşidü’l-Vecîz* isimli eserini kasdetmektedir.

bu konuda bir kitap yazdığını belirtmektedir.⁸³ Yaltkaya, çok azı dışında kelimelerin “yedi muhtelif şekillerde okunması” diye bir şey olmadığını ve Cezerî (ö. 833/1429)’nin⁸⁴ bu konuyu 30 sene boyunca düşündüğünü, sonuçta “yüsr/kolaylık” ve “tevessü/esneklik” ilkesine kanaat getirdiğini belirtmektedir. Nitekim bu prensip, Kur’ân’da “Allah’ın kulları için zorluk değil, kolaylık dilemesi” şeklinde ifade edilmektedir.⁸⁵ Kıraat ihtilafları da bu kolaylık prensibi içinde değerlendirilmelidir. Yaltkaya’nın değerlendirmelerine göre Kur’ân’ın okunması tek bir vecih/şekil üzerine yapılıncı, esas o zaman zorluk doğacaktır.⁸⁶ Aynı konuya bir de şu şekilde açıklama getirmektedir:

“Şehit Ali Paşa Kütüphanesi fihristine İhtilâfû'l-Kurrâ namıyla yazılmış olan başsız bir kitâbede müellif nübhâtın Ebû'l-Feth el-Merâğî'nin üstadı el-İmâmü'l-Hâdî Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Heysam'dan naklen kendisine 'Yedi vecih üzere Kur'ân-ı Kerîm'in inzâli yüsr ve tevessü' hikmetine mebnîdir' demiş olduğunu yazıyor ki tenvîr ve te'kid için bunu söylemeyi fâideden hâlî görmedim.”⁸⁷

2. Kur'ân'ın Hz. Peygamber Dönemindeki Okunuş Biçimleri

Eserde yer verilen önemli bir konu da “Asr-ı Saâdetteki Vücûh-i Kırâât” başlığında ele alınmıştır. Yaltkaya, bu konuya her sene Ramazan ayında gerçekleşen arzalarda Cebrail Hz. Peygamber (s.a.v.)’e kıraatin yedi vechini de bildirmiş olması bilgisini vererek başlamaktadır. Ona göre bu yedi vecih aşhâb-ı kirâmdan bazılarına öğretilmiş olduğunu ve bunun da iki şekilde formüle edildiğini belirtmektedir. Bunlar aynı manaya gelmesi şartıyla başka kelime kullanılabileceği ve kelime aynı kalmak kaydıyla harflerin hareketlerinde değişiklik olabileceğidir. Son olarak da Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer zamanlarındaki ihtilaflar asr-ı saadettekinden daha fazla olmadığı için insanları bir kitaba ve okuyuşa bağlı kalmaları konusunda zorunluluğa sevk etmeye gerek olmadığı, bu işin ilk mushaftan çoğaltmak sûretiyle ancak Hz. Osman tarafından yapıldığı ve ihtilafların önünün alındığı belirtilmektedir.⁸⁸

Eser Tayyar Altıkulaç tarafından hazırlanıp 1975 yılında Beyrut'ta Dâru Sâdir tarafından; 1986 yılında ise Ankara'da Diyanet Vakfı tarafından basılmıştır.

83 Yaltkaya, *Târih-i Kur'ân*, s. 38.

84 Şemsüddîn Muhammed b. Ali b. Yûsûf el-Cezerî (ö. 833/1429), *en-Neşr fi'l-Kırâ'âti'l-Aşr*, (Haz.: Ali b. Muhammed ed-Debbâ), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, trs., I, 26.

85 4.Nisa, 172 ... لَنْ يَمْتَنِكْتِ الْمَسِيحَ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ ...
19.Meryem, 172 قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا

86 Yaltkaya, *Târih-i Kur'ân*, s. 39-40.

87 Yaltkaya, *Târih-i Kur'ân*, s. 40.

88 Yaltkaya, *Târih-i Kur'ân*, s. 41-42.

3. Farklı Okuyuşların Kur'ân'dan Sayılıp Sayılmaması

Yaltkaya bu konuyu “Vücûh-i Kırââtın Kur'âniyeti İçin Tevâtür Şart mıdır?” başlığı altında ele almaktadır. Konuyu gayet kısa tutmakta ve bir kırâatin Kur'ân'dan sayılabilmesi için alimlerin genelinin tevâtürü şart koştuklarını belirtmektedir. Kıraat kitaplarında “erkân-ı selâse”⁸⁹ olarak geçen “bir nahiv kuralına ve Osman hattına uygunluk, bunun yanı sıra sahih bir senetle gelmiş olma” şartlarının yetersiz olduğunu, ilgili okuyuşun mutlaka Hz. Peygamber (s.a.v.)’den tevâtüren gelmiş olması gerektiğini vurgulamaktadır. Son olarak da hele hele şâz kıraata asla Kur'âniyet vasfının verilemeyeceğini ifade etmektedir.⁹⁰

4. Hz. Peygamber (s.a.v.) Dönemindeki Kârîler ve Silsileleri

Yaltkaya bu kısımdaki bilgileri Zehebî (ö. 748/1348)’nin *Tabakâtü'l-Kurrâ*⁹¹ isimli eserinden aktardığını belirterek sözlerine başlamaktadır. Konu “Asr-ı Saâdetteki Kurrâ-i Kirâm ve Silsileleri” başlığında ele alınmakta, öncelikle asr-ı saadette kırâatı ile meşhur yedi isim zikretmektedir. Bu isimler Hz. Osman, Hz. Ali, Übey b. Ka'b, Zeyd b. Sâbit, İbn Mes'ûd, Ebû'd-Derdâ, Ebû Mûsâ'l-Eş'arî'dir. Adı geçen yedi kişinin kıraatlarıyla yedi imamın oluştuğunu, bunların da ravi ve tarikleri olduğunu ifade etmektedir. Bu yedi kıraata “kıraat-ı seb'a”, kıraat imamlarına da yedi imam anlamında “eimme-i seb'a” dendiğini belirtmektedir.⁹²

Giriş bilgilerinden sonra konu yedi kıraatın imam, ravi ve tarikleriyle birlikte uzunca tanıtılmakta ve kitap sonlandırılmaktadır.⁹³

V) Değerlendirme ve Sonuç

Şimdi eser hakkındaki bazı değerlendirmelerimize geçmek istiyoruz.

Mehmed Şerefeddin Yaltkaya'nın *Târih-i Kur'ân-ı Kerîm* adlı eseri Türkçe yazılan ilk “Kur'ân Tarihi” olması yönüyle önemli bir eser olmasına rağmen akademisyenlerden yeterli ilgi görmemiştir. Kısa hacmine karşın içerdiği konular güzel bir metod ve üslupla ele alınmıştır. Elimizdeki baskı eserin 1331/1916 tarihli ve ilk baskısı⁹⁴ olup az da olsa yazım hataları mevcuttur.

89 Örnek olarak bkz.: İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kırâ'ât*, I, 13-15.

90 Yaltkaya, *Târih-i Kur'ân*, s. 42.

91 Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebi, (ö. 748/1348), *Tabakâtü'l-Kurrâ*, (Thk.: Ahmed Han), Riyad, Merkezü'l-Melik Faysal li'l-Buhâs ve'd-Dirasati'l-İslâmiyye, 1997.

92 Yaltkaya, *Târih-i Kur'ân*, s. 43.

93 Yaltkaya, *Târih-i Kur'ân*, s. 43-45.

94 İSAM Kütüphanesindeki kayıtlara göre eserin bir de 1332/1917 tarihli baskısı mevcuttur.

Eserde ele alınan konuların çoğunluğu Suyûtî'nin *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*'ında anlatılanların özeti mahiyetindedir. Müellif bu durumu zaten kendisi de ifade etmektedir. Ancak Yaltkaya *el-İtkân*'dan başka kaynaklardan da yararlanmakta ve bunları mümkün olduğunca belirtmektedir. Kaynakların bilinmesi çok önemlidir. Zira aynı dönemlerde yaşamış İzmirli İsmail Hakkı'nın *Târîh-i Kur'ân*'ında neredeyse hiç kaynak belirtilmemektedir. Bu da araştırmacıları dikkate değer bir zorlukla karşı karşıya bırakmaktadır.⁹⁵

Yaltkaya, eserdeki konuları üç bâb/bölüm, 15 başlık altında incelemiştir. Birinci bölüm Kur'ân'ın metinleşme süreci; ikinci bölüm iç düzeni ve vahyin keyfiyeti; üçüncü bölüm ise kıraatlara ayrılmıştır. Bu konular bugün de yazılan Kur'ân Tarihi kitaplarının ele aldığı konularla büyük ölçüde örtüşmektedir. Ayrıca eserde Araplar'ın dile yatkınlıkları, Arapça'nın üstün özellikleri ve gelişiminin yer aldığı temhîd/giriş kısmı eserin en kapsamlı kısmıdır. Yaltkaya'nın bu konularda derin bir vukûfiyet sahibi olduğu anlaşılmaktadır. Hatta onun ilerleyen zamanlarda *Muallaka-i Seb'âyı Muallakât/Yedi Askı* adıyla tercüme etmiş olması da bu fikrimizi desteklemektedir.

Eserde Kur'ân tarihinin en önemli konusu olan Kur'ân'ın metinleşme sürecinde geçirdiği aşamalar üzerinde önemle durulmuş, asr-ı saadet ve sonrasında yapılan işlemlerin birbirinden iyi ayrılmasını amaçlamıştır. Bu bağlamda Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde vahiy kâtiplerinin Kur'ân'ın tamamını yazıya geçirdiklerini, Hz. Ebû Bekir'in cem' işlemini, Hz. Osman'ın da istinsâh işlemini gerçekleştirdiğini vurgulamış ve önemine binaen bu konuya beş başlık ayırmıştır ki, bu da neredeyse eserin üçte birini oluşturmaktadır.

Yaltkaya, Hz. Osman döneminde yapılan işleri belirlerken, istinsâh ve kıraatları birleştirmenin yanı sıra sûrelerin de tertip edildiğini belirtmiştir. Burada "Hz. Ebû Bekir zamanında cem' edilen mushafın tertibinin nasıl olduğu?" sorusu ortaya çıkmaktadır. Kendisi bu konuya değinmemiştir. Aslında sûrelerin tertibinin ihtilafı bir konu olduğu Yaltkaya tarafından dördüncü konuda dile getirilmiş ve kendisi sûre tertibinin tevkîfi olduğunu ifade etmişti. Bize göre burada çelişkiye düşülmüştür.

Yaltkaya, bazı ayet ve sûrelerin bir takım faydalarına binaen tekrar nazil olduğu kanaatine sahiptir. Bu fikir usûl kitaplarında tartışılmakta olup aksini iddia eden görüşler de bulunmaktadır. Ancak önemli bir husus Hz. Peygamber (s.a.v.)'den bu konuda hiçbir bilgi ve açıklamanın gelmemiş olmasıdır. Eğer tekrar nazil olan ayet ve sûre olsaydı vahiy kâtiplerinden bunları da yazması istenirdi. Nitekim Kur'ân'da aynıyla tekrar eden ayet ve ibareler vardır.

95 Dumlu, Ömer, "İzmirli'nin Tarih-i Kur'ân'ı Üzerine Bir Değerlendirme", *Sempozyum: İzmirli İsmail Hakkı (24-25 Kasım 1995)*, TDV Yayınları, Ankara, 1996, s. 57-58.

Yaltkaya, vahyin keyfiyeti ile ilgili olarak Kur'ân'ın lafız ve manasının beraberce nazil olup olmadığı gibi oldukça ihtilafı bir konuda sadece tartışmaları aktarmakla kalmayıp kendisinin Suyûtî'nin görüşüne yatkın olduğunu belirtmiştir.

Yaltkaya, yedi harf konusunda bilinenleri tekrar etmekte ve yedi harfin ne olduğu konusundaki değişik açıklamalara gerek olmadığını vurgulayarak, Cezerî'nin de ifade ettiği gibi bunun Kur'ân'ı okuma hususunda getirilmiş bir "kolaylık" ve "esneklik" olduğuna inanmaktadır. Ancak Yaltkaya, bu kolaylığın ilk döneme mi münhasır olduğu, yoksa bütün zamanları mı kapsadığı ile ilgili bir şey söylememiştir. Sözün gelişi ve genel ifadelerine baktığımızda onun bu kolaylık ve esnekliği ilk döneme hasretmeyip her dönem için öngördüğü sonucuna ulaşılabilir. Eğer böyle ise Hz. Osman'ın kıraatı tek lehçe çatısı altında toplama çabaları görmezden gelinmiş olmaktadır.⁹⁶

Eserin üçüncü bölümü kıraat konusuna ayrılmıştır. Doyurucu bilgilerin yer aldığı bu bölüme dayanarak Yaltkaya'nın kıraat görüşleri ayrı bir çalışma kapsamında değerlendirilmelidir.

Eserin ihtiva ettiği konulara bakıldığında zaman bugünkü Kur'an Tarihi eserlerinde genellikle yer alan özel mushaf, sebab-i nüzûl, duraklar ve secâvend, halku'l-Kur'ân vb. konuların ele alınmadığı görülmektedir. Bu durum eserin Türkçe yazılan ilk eser olmasından ya da müellifin tasarrufundan kaynaklanabilir.

Netice olarak bu eser hacmi küçük fakat içerik olarak faydalı bilgiler ihtiva etmektedir. Kur'ân Tarihi alanına Türkçe eserler kazandırılmasının başlangıcını oluşturmaktadır.

Kaynakça

Altıntaş, Ramazan, "Sosyal Kelâm'a Giriş: M. Şerefeddin Yaltkaya Örneği, *Kelâmın İşlevselliği ve Günümüz Kelâm Problemleri*, (Sempozyum: 24-25 Eylül 1999), İzmir, 2000.

Aydar, Hidayet, "Kur'ân Tercümesiyle Namazın Tarihi", *Kur'ân Mesajı: İlmî Araştırmalar Dergisi*, cilt: I, sayı: 5.

Aydın, Zeynel Abidin, *Hz. Osman ve Sonrası Dönemde Kur'ân'ın Metinleşme Tarihi*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2008.

A'zamî, Mustafa, *Vahyedilişinden Derlenişine Kur'ân Tarihi: Eski ve Yeni Ahit İle Karşılaştırmalı Bir Araştırma*, (Çev.: Ömer Türker-Fatih Serenli), İz Yayıncılık, İstanbul, 2006.

⁹⁶ Ayrıca bkz.: Yıldırım, Suat, *Anahatlarıyla Kur'ân-ı Kerîm ve Kur'ân İlimlerine Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2011, s. 71.

Bayur, Hikmet, (Necati Lugal Armağanı içinde) *İbadet Dili*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1968.

Bilici, Faruk, "MASSİGNON, Louis", *DİA*, Ankara, 2003, c. XXVIII, s. 100-103.

Boyras, Abdurrahman, *M. Şerefeddin Yaltkaya ve Kelami Görüşleri*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1995.

Cerrahoğlu, İsmail, "Oryantalizm ve Kur'ân ve Batı'da Kur'ân İlimleri Üzerine Araştırmalar", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XXXI, Ankara, 1989.

el-Cezerî, Şemsüddin Muhammed b. Ali b. Yüsûf, (ö. 833/1429), *en-Neşr fî'l-Kırâ'ati'l-Aşr*, (Haz.: Ali b. Muhammed ed-Dabbâ'), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, trs.

Cündioğlu, Düccane, *Bir Siyasi Proje Olarak Türkçe İbadet-I*, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1999.

ed-Dâni, Ebû Amr Osman b. Saîid, (ö. 444/1053), (Thk.: İzzet Hasan), *el-Muhkem fî Nakti'l-Mesâhif*, Dâru'l-Fikri'l-Muâsir, Beyrut-Dâru'l-Fikr, Dimaşk, 1997.

_____ *el-Mukni' fî Resm-i Mesâhifi'l-Emsâr*,

<http://al-mostafa.info/data/arabic/depot/gap.php?file=001463-www.al-mostafa.com.pdf> (erişim: 10.09.2012)

Demirci, Muhsin, *Kur'ân Tarihi*, İFAV Yayınları, İstanbul, 2010.

Duman, Ali, "Şerafeddin Yaltkaya ve 'Mu'tezile ve Husn-Kubh Meselesi' Makalesi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2002, cilt: 2, sayı: 4.

Dumlu, Ömer, "İzmirli'nin Tarih-i Kur'ân'ı Üzerine Bir Değerlendirme", *Sempozium: İzmirli İsmail Hakkı (24-25 Kasım 1995)*, TDV Yayınları, Ankara, 1996.

Fahri, Ziyâeddin, *Cumhuriyet Gazetesi*, 17/02/1942 (Bkz.: Köksal, a.g.m., s. 107-108).

Güle, Nevzat, *Ortadoğu ve İslam Ülkeleri Entelektüel Yaşamında Din Adamlarının Sekülerleşme Projeleri ve M. Şerefeddin Yaltkaya Örneği*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Ortadoğu ve İslam Ülkeleri Enstitüsü, İstanbul, 2002.

Güneş, Arif, *Kur'ân-ı Kerîm'in Okunmasında Harf-Kıraat-Yazı Kavramı ve İlişkileri*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1992.

Köksal, M. Asım., "Ölüm Yıldönümü Dolayısıyla: Eski Diyanet İşleri Başkanlarımızdan Ord. Prof. Dr. M. Şerefeddin Yaltkaya (Merhum)", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, cilt: III, sayı: IV, 1964.

Kunter, Halim Baki, "Kaybettiğimiz Büyük Bilgin: M. Şerefeddin Yaltkaya", *Ülkü*, Haziran-1947, Ankara, c.: I, sayı: VI.

Kazancıgil, Aykut, "Mehmet Şerafeddin Yaltkaya (1879-1947): Hayatı ve Eserleri", *Bilim ve Sanat*, İstanbul, 1989, sayı: XVI.

el-Makdisî, Ebû Şâme (ö. 665/1267), *el-Mürşidü'l-Veciz*, (Haz.: Tayyar Altıkulaç) Dâru Sâdır, 1975, Beyrut; Diyanet Vakfı, Ankara, 1986.

Okumuş, Mesut, "Arthur Jeffery ve Kur'ân Çalışmaları Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XLIII, sayı: 2, Ankara, 2002.

Oflaz, Abdülhalim, *Kur'ân Tarihi Etrafındaki Düşünceler*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Yüksek Lisans Tezi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van, 2006.

Ovacı, Hüseyin, *Mehmed Şerafeddin Yalıtıkaya (1879-1947)'nin Mezhepler Tarihi İle İlgili Çalışmaları (Tablil ve Değerlendirme)*, Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas, 2010.

Özel, Mustafa, "Son Dönem Osmanlı Tefsir Tarihinden Bazı Portreler-I", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: XV, İzmir, 2002.

Öztürk, Hayreddin, *Edebî Mucize Kur'an/Yazılması ve Toplanması*, Sidre Yayınları, İstanbul, 1999.

Öztürk, Mustafa, *Osmanlı Tefsir Mirası*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2012.

es-Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr (ö. 951/1505), *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*, (Thk.: Şuyb el-Arnaût), Müessesetü'r-Risâle, Beyrût, 2008.

eş-Şâtıbî, Ebû Muhammed Kasım b. Kayra/Firruh b. Ebî'l-Kasım (ö. 590/1193), *Manzûmetü Akîleti Etrâbi'l-Kasâid fî Esnâ'l-Makâsıd/Kaside-i Râiye*, (Thk.: Eymen Reşîd Süveyd), Dâru Nûri'l-Mektebât, 2001, Suudi Arabistan.

Yalıtıkaya, Şerafeddin, *Târih-i Kur'an-ı Kerîm*, Maârif Kütüphanesi/Kader Matbaası, İstanbul, 1331/1916.

Yalıtıkaya, Şerafeddin, (Haz.: Ziya Şen), *Târih-u Kur'an-ı Kerîm*, Tibyan Yayıncılık, İzmir, 2011.

Yaşar, Hüseyin, *Alman Oryantalizminde Kur'an'a Bakış*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2010.

Yıldırım, Suat, *Anahatlarıyla Kur'an-ı Kerîm ve Kur'an İlimlerine Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2011.

_____ *Oryantalistlerin Yanılgıları*, Ufuk Kitapları, İstanbul, 2002.

Watt, Willam Montgomery, *Kur'an'a Giriş*, (Çev.: Süleyman Kalkan), Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2006.

ez-Zehebi, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, (ö. 748/1348), *Tabakâtü'l-Kurrâ*, (Thk.: Ahmed Han), Riyad, Merkezü'l-Melik Faysal li'l-Buhâs ve'd-Dirasati'l-İslâmiyye, 1997.

ez-Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer (ö. 538/1143) *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidü't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil fî Vücûhi't-Te'vil*, (Thk.: Adil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavviz), Riyad, 1998.

KUR'ÂN'IN BÖLÜMLENMESİ

Hikmet KOÇYİĞİT (*)

ÖZ

İslam'ın Arap olmayan coğrafyada yayılmaya başlaması ile Kur'an metninde yanlış okuma gibi sorunlar zuhur etmiştir. Bu sorunlar Haccac gibi bazı devlet ricâlinin girişimleri ve Ebû'l-Esved ed-Düeli gibi âlimlerin çabalarıyla izale edilmeye çalışılmıştır. Kur'an'ı okumada bir kısım yanlışların önüne geçmek için Kur'an noktalanırken; tilâveti kolaylaştırmak için âyet fasılalarını (sonlarını) gösteren işaretler, sûre başlangıçları, cüz, hizb, taşîr (ona bölme), tahmîs (beşe bölme), vakıf (durma) işaretleri gibi bölümlenmeler yapılmıştır. Bu bölümlenmeler değişik sembollerle Mushaf üzerinde de gösterilmiştir. Kur'an'ın farklı biçimlerde bölünmesi daha çok okuyucunun kudretine paralel olarak gerçekleşmiştir. Bununla birlikte Kur'an'ın yarısı, üçte birliği, dörtte birliği vb. bölümlenmeler, Hz. Peygamber'in bazı hadislerinden ilham alan âlimlerin matematiksel çalışmalarıyla ayrıntılı hale gelmiştir. Başlangıçta Kur'an'a dışarıdan bir şey karışır endişesi ile İbn Mes'ûd gibi âlimler bu türden uygulamaları kerih görmüşlerdir. Ancak zaman içerisinde ihtiyaca binaen Kur'an'ın bölünmesi sembollerle gösterilmesi cumhur tarafından makul karşılanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Mushaf, Bölünme, Âlim, İşaret.

ABSTRACT

Partitioning of Quran

The reading problems of Quran Texts began to be seen with the beginning of Islamic enlargement in the geographical regions with people without Arabian nationality. These problems were tried to be isolated/solved by some enterprises of Haccac one of the managers of national oturity and some activities of scholars called Abû'l-Asvad ad-Dualî. While Quran was punctuated to remove some mistakes on reading, it divided into some parts such as; the indicative signals end of Quran's Verses, the beginning of Quran's Surahs, Cuz, Hizb, Taşîr (dividing into ten), Tahmîs (dividing into five) to simplify reading. These divisions were shown on the Holly Book with some figures/shapes. The partitioning of Quran in different shapes developed according to the readers' abilities. However partitioning of Quran such as, a half part, one in three, one in four succeeded by using some mathematical studies of some important religious scholars and scientists getting some help of Mohammed's hadidths. At the beginning some scholars such as Ibn Mas'ûd refused this kind of studies and works because of mixing some different and negative variables from outside into Quran. But it was accepted by the people that if it was a necessity or need for people it might be possible.

Keywords: Quran, Mushaf, Division, Scholar, Signals.

* Yrd. Doç. Dr., Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, hikmet.kocyigit@kafkas.edu.tr

Giriş

Tarih boyunca Müslümanlar Kur'ân'a oldukça ehemmiyet vermiş ve bu yüzden onunla ilgili hemen her ayrıntıyı ele almaya çalışmışlardır. Bu konuda en büyük sorumluluğu ise âlimler yüklenmiştir. Âlimlerin titiz çalışma örneklerinden birisi de Kur'ân'ın cem edilmesi, çoğaltılması, noktalarının konulmasıdır. Mushaflarla ilgili telif edilen kitaplara baktığımızda âlimlerin bu titizliğini daha net görebilmekteyiz. Hatta âlimlerin yanı sıra devlet ricâlinin de bu konularda hassas davrandığı dikkati çekmektedir. Bu meyanda gerek Kur'ân'ın toplanması ve çoğaltılması gerekse hareke ve nokta konulmasında dönemin yöneticileri büyük bir sorumluluk bilinciyle hareket etmişler, yapılan çalışmalarda devlet otoritesinin halk üzerindeki etkisini de işin içine katmışlardır. Örneğin Hz. Osman'ın (ö.35/656) istinsah ettirdiği mushaflara "Resmu'l-Mesâhif" ve Medine'de bıraktığı mushaf için de "İmâm Mushaf" adının verilmesi ümmet arasındaki birlikteliği sağlamak için bir nevi devlet otoritesine vurgu yapmaktadır. Çünkü bu mushaflar için "resm" tabirinin kullanılması bunlara aynı zamanda resmiyet ve resmî belge hüviyeti kazandırdığı gibi yine devlet otoritesini çağrıştıran "imâm" kelimesinin "İmâm Mushafı" şeklinde belirtilmesi de yönetim erkinin toplum üzerindeki yaptırımını ifade etmektedir.

Kur'ân bugünkü duruma çeşitli aşamalardan geçerek ulaşmıştır. Bu aşamaların ilki Kur'ân'ın cem edilmesidir. Hz. Peygamber, vahyedilen ayetleri görevlendirdiği vahiy kâtiplerine yazdırıyordu. Bu şekilde bütün Kur'ân ayetleri yazıya geçirilmişti. Ayrıca çok sayıda kişi Kur'ân'ı ezberlemişti. Ancak Hz. Ebû Bekr (ö. 13/634) döneminde özellikle Yemâme savaşında birçok Kur'ân hafızının şehit olması Hz. Ömer (ö. 23/644) gibi bazı sahabeleri kaygılandırmıştı. Bu kaygının bir sonucu olarak Hz. Ömer'in teklifiyle Zeyd b. Sâbit'e (ö.45/665) hurma dalı/yaprağı, işlenmemiş deri vb malzemeler üzerinde dağınık halde bulunan ayetleri cem etme görevi verildi. Zeyd, Kureyş'ten yirmi beş, Ensâr'dan elli kişiyi oturttu ve "gelen nüshaları yazınız" dedi. Daha sonra yazdıklarını Said b. As'a arz ettiler. Çünkü o fasih bir kişiydi.¹ Böylece dağınık halde bulunan Kur'ân metni bir araya getirilmiş oldu. Fakat dikkat edilirse bu cem esnasında Kur'ân metni fesahat açısından da ayrıca bir kontrole tabi tutularak durum oldukça ciddiye kazanmıştır. Mushafın cem edilmesi ile ilgili olarak Hz. Ali (ö.40/61): "Mushaflar konusunda en büyük ecir Hz. Ebû Bekr'indir. Çünkü o Kur'ân'ı ilk kez iki kapak arasında cem etti" demiştir.²

1 Ya'kubî, Ahmed b. Ebî Ya'kub b. Cafer b. Vehb İbn Vâdîh, *Târibu'l-Ya'kubî*, Dâru Sadr, Beyrût, 1960, II, 135.

2 İbn Ebî Dâvûd, Ebû Bekr Abdullah b. Süleymân b. el-Eşas es-Sicistanî, *Kitâbu'l-Mesâhif*, thk. Muhibeddin Abdu's-Subhan Vaiz, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmî, Beyrût, 2002, I, 154.

Hız. Ebû Bekr'in Kur'ân'ı cem etmesinden sonra bu cem edilen nüshaya isim önerisinde bulunulmuş, sahabeden bazıları buna "sifr" adının verilmesini teklif etmiştir. Ancak bu isim Yahudilerin kendi kutsal kitaplarına verdikleri isim olduğundan dolayı hoş karşılanmamıştır. Daha sonra bunun bir benzerinin Habeşistan'da görüldüğü ve ona mushaf adı verildiği söylenerek "Mushaf" isminin verilmesinde görüş birliği sağlanmıştır.³ Bu rivâyette özellikle Yahudilerden farklı olmaya vurgu yapılması, Kur'ân'ın Tevrat'tan bir aşırma olduğu şeklindeki iddialara da reddiye sayılabilir.

İkinci aşama Kur'ân'ın çoğaltılmasıdır. Hız. Osman dönemine gelindiğinde kıraat farklılıkları yüzünden İslam toplumunda bazı ihtilaflar zuhur etmiştir. Söylenişine göre Ermenistan ve Azerbaycan'ın fethinde Şam ve Irak ehli beraber savaşıyordu. Huzeyfe b. Yeman (ö.36/656) bu iki grubun aralarındaki kıraat farklılıklarını gördü ve korktu. Bunun üzerine Hız. Osman'a gelerek: "Ey müminlerin emiri bu ümmet Yahudi ve Hıristiyanların düştüğü ihtilafa düşmeden yetiş" dedi. Böylece Hız. Osman, Hız. Hafsa'da bulunan mushafı, tekrar kendisine iade etmek üzere çoğaltmak amacıyla kendisinden istedi. Hız. Hafsa da mushafı Hız. Osman'a gönderdi. Hız. Osman, Zeyd b. Sâbit, Abdullah b. Zübeyr, Said b. el-As, Abdurrahman b. Haris b. Hişam'a mushafı çoğaltmalarını ve Kur'ân'dan bir şey hakkında ihtilaf etmeleri halinde Kureyş diline göre yazmalarını emretti. Çünkü Kur'ân Kureyş dili üzere nazil olmuştur. Bazı rivayetlere göre, Hız. Osman, mushaf'ı dört adet çoğalttırdı ve birini kendi yanında bıraktı diğerlerini Basra, Kûfe ve Şam'a gönderdi. Zeyd b. Sâbit'i Medine'de okutması için tayin etti. Amr b. Kays'ı Basra'ya, Ebû Abdurrahman es-Sülemî'yi Kûfe'ye, Muğire b. Şihab'ı Şam'a bu iş için gönderdi. Her şehir Hız. Osman'ın mushafına göre okudu.⁴ Görüldüğü üzere Hız. Osman sadece mushafları göndermekle kalmamış, düzenlemenin iyice oturması için muallimler de göndererek işi sağlama almıştır. Bazı âlimlere göre Hız. Ebû Bekr'in amacı sadece Kur'ân'ı iki kapak arasında tespit edip toplamaktı. Hız. Osman ise daha güzelini yaptı ve insanları bir tek kıraat üzerinde birleştirmeyi başardı.⁵

Üçüncü aşamada hareke ve noktadan kaynaklanan bir takım sıkıntılar ortaya çıktı. Çünkü Hız. Ebû Bekr ve Hız. Osman zamanında yazılan mushaflarda hareke ve nokta yoktu. Ancak insanlar kurrâdan işitmek sûretiyle şifahî olarak ve doğuştan Arab olmaları hasebiyle birbirine benzeyen harfle-

3 Suyûtî, Celâleddîn Abdurrahmân Ebû Bekr , *el-Itkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyyi, Beyrût, ts., I,128.

4 Zencânî, Ebû Abdillâh, *Târihu'l-Kur'ân*, Beyrût, 1969, s.65-67.

5 Dâni, Ebû Amr, *el-Ahrufü's-Seb'a*, thk. Abdulmuheymîn Tahhan, Suudi Arabistan, 1997, s. 62 vd.

ri rahatlıkla temyiz edebiliyorlardı.⁶ Fakat İslam coğrafyasının genişlemesi ve haricî unsurların çoğalması sebebiyle bu defa da okumada manâya tesir eden yanlışlıklar baş gösterdi ve Kur'ân'ın harekelenmesi zaruret halini aldı. Dolayısıyla mushafın harekelenmesi okuyucuyu yanlışlardan (lahn) korumayı amaçladı.⁷

Kur'ân'ın harekelenmesini ilk kez kimin yaptığı konusunda değişik görüşler vardır. Bir rivâyete göre bunu ilk kez Ebû'l-Esved ed-Düelî (ö.68/688) Basra Valisi Ziyâd b. Sümeyye'nin (ö.53/673) teklifi üzerine yapmıştır. Söylendiğine göre Ebû'l-Esved ed-Düelî bu konuda önce çekingen davranmıştır. Fakat bir gün Tevbe Sûresi'nin üçüncü âyetini okuyan birisinin "*Allah ve Resûlü, müşriklerden beridir*" meâlindeki ayette geçen "Resûl" kelimesinin lam harfini kesreli okuyarak "*Allah müşriklerden ve Resûlünden beridir*" anlamına getirdiğini görmüştür. Bu yanlış okuma Ebû'l-Esved ed-Düelî'yi dehşete düşürmüştü ve Basra'ya Ziyâd'a gitmiş, onun teklifini kabul ettiğini söylemiştir. Fetha için harfin üstüne bir nokta, kesre için harfin altına bir nokta, ötre için harfin parçaları arasına ya da önüne bir nokta, sükûn için de iki nokta koymuştur.⁸ Anlaşıldığı kadarıyla Ebû'l-Esved ed-Düelî de olayın boyutlarını gördükten sonra bu işe karar vermiştir. Böylece harekeleme de noktalama şeklinde gerçekleşmiştir.

Bir başka rivâyete göre, mushafın harekelenmesi ve noktalanması konusunda Abdülmelik b. Mervân (ö.86/705) emir vermiş ve uygulamaya koymuştur. Bu sayede Haccac (ö.95/713) kendisini bu işe adanmış, gayret sarf etmiş ve faaliyetlerini artırmıştır. Irak valisi iken, mushafın harekelenmesi ve noktalanmasını yapmaları için Hasan (ö.110/728) ve Yahya b. Ya'mer'e (ö.90/708) emir vermiştir. İbn Sirin'in (ö.110/728) de Yahya b. Ya'mer tarafından noktalanmış bir mushafı vardı.⁹ Buna göre mushafı ilk kez noktalayan Yahya b. Ya'mer'dir.¹⁰ Fakat hareke anlamında ilk defa noktalama yapan Ebû'l-Esved ed-Düelî, formları aynı olan harflere ilk kez noktalama (i'cam) yapan ise Yahya b. Ya'mer veya Nasr b. Asım'dır (ö.90/708). Aslında bütün bunlar hem âlimlerin

6 İbrâhim, Musa İbrâhim, *Buhûsun Menbeciyyetun fî Ulûmil-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru Ammar, 1996, s. 55; Mennâu'l Kattân, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Mektebetu Vehbe, Kâhire, 2000, s.143.

7 Kurdî, Muhammed Tâhir b. Abdülkadir, *Târibu'l-Kur'ân ve Ğarâibu Resmîhi ve Hükmuhu*, Mekke, 1365, s. 185; Zerkânî, Muhammed Abdülazîm *Menâhilu'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrût, 1995, I, 333 vd.

8 Mennâu'l Kattân, *Mebâhis*, s.143.

9 İbn Atiyye, Muhammed Abdülhak b. Gâlib, *el Muharreru'l-Vecîz fî Tefsiri'l-Kitâbi'l-Azîz*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyyi, Beyrût, 2001, I,50; Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b.Ahmed b. Ebî Bekr, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût, 2006, I,102.

10 İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbu'l-Mesâhif*, II,521.

hem de devlet ricâlinin farklı zamanlarda işe el atmalarının bir nişânesi ve yazının gelişim seyriyle alakalı hadiselerdir. Ayrıca devlet ricâlinin bu konuya ilgi göstermesinin bir sebebi de buldukları bölgede kendi hâkimiyetlerini perçinlemektir. Çünkü valiler, Hz. Osman'ın mushafını çoğaltarak halkın görüp örnek alması amacıyla câmilere koyduruyorlar ve İslam ülkesinin her köşesine gönderiyorlardı. Ancak bir yerin câmisinde bir valinin mushafını kabul etmek o yerde o valinin hâkimiyetini tanımak demektir. Haccac, mushafı yazdırıp çevreye dağıtan valilerin başta gelenlerindendi.¹¹ Dolayısıyla İslam toplumunda bir kısım yöneticiler mushafın nüfuzundan yararlanmak için bu konuyla ilgilenmiş ve âlimleri organize etmişlerdir.

Kur'ân konusundaki titizlikten ötürü bazı âlimler ilk dönemde hareke ve noktaya temkinli yaklaşmışlardır. Meselâ İbn Ömer (ö.74/693) ve Katede (ö.117/735) mushafın noktalanmasını kerih görmüştür.¹² Hatta bir kısım insanlar sadece noktasız mushaftan okumuşlardır.¹³ Yine İbrâhim Nehâî'den (ö.96/914) gelen bir habere göre bazıları Kur'ân'a nokta ve taşîri gösteren ع harfinin konmasından, sûre başlangıçlarının çerçevesizliğinden hoşlanmazlardı. Bu konuda İbrâhim Nehâî'ye sorulduğunda, "Kur'ân'ı bu tür şeylerden tecrit ediniz" dedi. Bu rivâyetin bir başka varyantında Ebû Hamza diyor ki: "Benim için sûre ve ayetleri şöyle şöyle yazılmış bir mushaf getirildi. İbrâhim Nehâî dedi ki "bu işaretleri yok et. Çünkü İbn Mes'ûd (ö.32/652) bu tür şeylerden hoşlanmaz ve derdi ki: 'Kur'ân'dan olmayan bir şeyi Allah'ın Kitâbına karıştırmayınız'.¹⁴ Bu yüzden sahabenin ve ulemânın bir kısmı başlangıçta, noktalamanın Kur'ân hattının renginden farklı olarak sarı, kırmızı vb. renkte olmasını istemiştir. Bunun sebebi Kur'ân'dan olmayan şeyleri Kur'ân'a sokmamak ve halk tabakalarına bunları anlatabilmektir. Bu doğrultuda bazı rivâyetler de vardır. Bu rivâyetlerin birinde Ebû Bekr Serrâc (ö.316/928), diyor ki Ebî Rezin'e: "Mushafıma şu şu sûre diye yazayım mı" dedim. O da bana: "Korkarım bilmeyen bir kavim gelir de bunları Kur'ân'dan zanneder" dedi.¹⁵ Anlaşıldığına göre başlangıçta bazı sahabe ve tabiin, Kur'ân'a karışır endişesiyle bu tür işaretleri hoş karşılamamış ancak şartlar bu durumu değiştirmiştir.

11 Corci Zeydan, *İslâm Uygarlıkları Tarihi*, Çev. Nejat Gök, 1. bs. İletişim Yayıncılık, İstanbul, 2004, I,647.

12 Dâni, Ebû Amr Osman b.Said b. Osman, *el-Muhkem fî Nakdi'l-Mesâhif*, thk. Muhammed Hasen İsmail, Dâru'l-Kutubil-İlmiyyi, Beyrût, 2004, s.15.

13 İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbu'l-Mesâhif*, II,525.

14 İbn Ebî Şeybe, Ebu Bekr Abdillâh b. Muhammed b. İbrâhim, *el-Musannef*, thk. Hamed b. Abdillâh el-Cum'e, Mektebetu'r-Rüşd, Riyâd, 2004, Fedailu'l-Kur'ân, 58/30708; İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbu'l-Mesâhif*, II,511-12,517; Dâni, *el-Muhkem*, s.16,19.

15 Dâni, *el-Muhkem*, s.19.

Seleften bazılarının bunları kerih görmesinin esas sebebi Kur'ân'a bir hallel gelme endişesidir. Bunun yanı sıra mushafa nokta, işâret ve sembollerin konulmasının kerih görülmesinde Hz. Osman mushafına bir kutsiyet atfetmenin de etkisi olmuştur denebilir. Konuyla ilgili olarak Muhammed b. Lütfi Sebbağ da benzer kanaati taşımaktadır. Ona göre Resm-i Osmanî olarak adlandırılan yazı çoğunlukla, Hz. Osman'ın yaptığı bu işin güzel şey olduğuna dair Müslümanların görüş üzere olmalarından dolayı bir kutsallık kazanmıştır.¹⁶ Aslında başta İbn Mes'ûd olmak üzere sahabeden bir kısım âlimlerin bu konuda kaygı taşımaları haksız sayılmaz. Çünkü Kur'ân kutsal bir kitap olması hasebiyle sorgusuz baş göz üstünde tutulduğundan özellikle Arapların dışındaki unsurlarla, sonraki kuşakların mushaftaki bu tür sembolleri onun aslı parçası olarak addetmeleri uzak bir durum değildir. Nitekim konuya dikkat çeken bazı ulûmü'l-Kur'ân yazarları da, zaman içerisinde bir kısım cahillerin mushaftaki süslemelerin nerdeyse Kur'ân'ın bir parçası olduğuna inandıklarını söylemektedir.¹⁷

Olayın bu yönünü düşünen ulemâ bir çözüm olarak hareke ve noktanın metin yazısından farklı bir renkle yazılmasını gündeme getirmiştir. Bu meyanda Hasan Basrî (ö.110/728) Kur'ân'ın kırmızıyla noktalanmasında bir sakınca olmadığını¹⁸ söylerken; konuya daha ihtiyatlı yaklaşan İmâm Mâlik (ö.179/795) ise imâm mushafa nokta konulmasını uygun bulmadığını, küçük çocukların mushaflarına öğretim amaçlı nokta konulmasında ise bir sakınca görmediğini¹⁹ belirtmiştir. Sonraki dönemlerde ünlü İslam bilgini Gazâlî (ö.505/1111) birçok âlimin görüşüne tercüman olarak, Kur'ân yazısını güzelleştirmenin müstehap olduğunu belirtmiştir. Ona göre kırmızı veya başka renklerle nokta ve işâret koymada bir mahzur yoktur. Çünkü bunlar güzelleştirici ve açıklayıcı şeylerdir, okuyucuyu hataya düşmekten ve yanlış okumaktan alıkoyar.²⁰ İşte bu işâretlerin zamanla hoş karşılanması sonucunda mushaflara hareke, nokta, taşîr, hams, sûre başlangıç çerçeveleri, fasılalar ve secavend türü vakf işâretlerinin konulması "Tahsînu-Resmî'l-Osmanî" adıyla anılmış ve bazı kitaplarda bu başlık altında anlatılmıştır.²¹

16 Sebbağ, Muhammed b. Lütfi, *Lemahat fi Ulûmi'l-Kur'ân*, el-Mektebetu'l-İslâmî, Beyrût, 1990, s.125.

17 Subhi Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Dersaadet, İstanbul, ts., s.98.

18 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, Fedâilu'l-Kur'ân, 30821; Gazâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed, *İhyâu Ulûmiddîn*, Dâru Şuab, y.y. ts., I,501.

19 Dâni, *el-Muhkem*, s.16.

20 Gazâlî, *İhyâ*, I,501.

21 Meselâ bkz. Mennâu'l Kattân, *Mebâhis*, s.143.

İlk adımda metnin harekelenmesiyle kendini gösteren mushafın noktalanması daha sonraları Kur'ân'ın bölümlenmesinde de sembol olarak kendine yer edinmiştir. Bu bağlamda âyet fasılları, sûre başlangıç ve bitimleri, taşîr ve hams işaretleri, cüz ve hizb gülleri, secde ayetlerine ilişkin göstergeler vb. mushafın noktalanmasının uzantısı olmuştur. Ayrıca âyet içinde bölümlenme diyebileceğimiz okumada anlamı gözeten çeşitli vakf işaretleri konulmaya başlanmıştır. Kısacası Kur'ân'ın yazısının güzelleşmesi sadece hareke ve noktayla olmamış ve bir kere de gerçekleşmemiş çeşitli aşamalardan geçtikten sonra hicrî üçüncü asrın sonunda güzelliğin zirvesine ulaşmış,²² işin içine sanatkârların da girmesiyle mushafın estetik bir forma bürünmüştür. Özetlemek gerekirse, sonradan çıkan ve günümüze kadar gelen hareke ve diğer işaretler, Arapça'ya diğer lisânların karışmasından sonra Allahın Kitâbını tahrif ve değişiklikten korumak amacıyla konulmuştur. Bunlar resmi mushafa dâhil değildir. Sadece düzgün konuşmak için bir müsaadedir.²³

Kur'ân'ın Bölümlenmesi

Kur'ân'ın ilk bölümlenmesi Cenabı Hak tarafından âyetlerin peyderpey indirilmesiyle olmuştur. Buna göre Kur'ân'ın en küçük bölümlenmesi ayetlerdir. İkinci bir bölümlenme ise âyetlerin oluşturduğu sûrelerdir. Bu bölümlenme daha sonra "Hâmimler" ve "Mesebbihât" gibi sûre gruplandırılmaları sûretinde de olmuştur. Bölümlenmelerin bir kısmı çeşitli harf ve sembollerle de belirgin hale getirilmiştir. Ancak bir kısım bölümlenmeler ise daha çok matematiksel bir hesapla yapıldığından dolayı bunlar için semboller kullanılmamıştır. Bu tür bölümlenmeler zaman içerisinde geliştirilmiş olsa da daha yalın haliyle Hz. Peygamber ve sahabe tarafından kendilerince yapmış oldukları taksimattan da mühlhemdirler. Nitekim Amr b. Danî'nin (ö.444/1052) dediğine göre bize ulaşan haberlerin hepsi, taşîr, hams yapılması, sûre başlangıçlarının ve âyetlerin başladığı yerlerin gösterilmesi sahabenin yaptığı işlerdendir. Onları buna sevk eden ise içtihatları olmuştur.²⁴

Esasen Kur'ân'ın çeşitli taşîr, cüz, vb şeylere ayrılması detay şeyler olup, Kur'ân tilâvetine verilen önemden kaynaklanan ve Kur'ân'la vakit geçirmek için çeşitli şahısların şahsî uygulamalarıyla da alakalıdır. Bu birazda merak ürünü ve Kur'ân'a verilen değer bir başka biçimde tezahürü sayılabilir. Örneğin Kur'ân'ın bütün harflerinin sayılması vb. şeyler bu türdendir. Ancak bazı oryantalistler Kur'ân'ın bölümlenip bir takım işaretlerle gösterilmesi olayını farklı açıdan değerlendirmiştir. Söz gelimi A. Grohmann (1887-1977) gibi

22 İbrâhim, *Buhûsun*, s.56.

23 Şaban Muhammed İsmail, *Resmu'l-Mushaf ve Zabtuhu*, Dâru'l-İslâm, y.y. ts., s.104.

24 Kurtubî, *el-Câmi'*, I,103.

bir kısım Oryantalistler mushaftaki sûre ve âyet fasıllarının işaretlenmesinin Yunan veya Süryanî yazmalarından alındığını iddia etmiştir. Oryantalistlerin nasıl olup da açıkça Müslümanların her bir başarısını -bir âyeti diğerinden bir noktayla ayırmayı bile- başka kültürlere atfettiğini tespit etmek hem sinir bozucu hem de eğlendiricidir.²⁵

Kur'ân'ın çeşitli parçalara ayrılma uygulamasının kolaylık dini olan İslam'ın, âlimlerce Kur'ân üzerinde yapılan bir tatbiki olduğu söylenebilir. Bu bağlamda Müteahhirin âlimler, gayretlerini canlı tutmak, Kur'ân'ı ezberlemek özellikle Ramazan ayında onunla ibadet etmek için ayetleri numaralandırmışlar ve cüzlere ayırmışlardır. Zira Müslümanların çoğusu terâvih namazında onu hatmediyorlardı.²⁶ Ayrıca şunu söylemek gerekir ki okuyucu bir sûre ya da cüzü bitirdiğinde kitap uzayıp gitse de yeniden okuma konusunda, birkaç mil kat edip de soluklanan ve böylece gayretini yenileyen yolcu gibi daha gayretli ve iştiyaklı olur. İşte bu yüzden Kur'ân cüzlere, hizplere, dörderli, beşerli, onarlı bölümlere ayrılmış²⁷ ve okuyucunun motive edilmesi hedeflenmiştir.

Fakat bu bölümlenmelerin çeşitli farklılıklar taşıdığı da gözükmektedir. Çünkü âlimlerin bir kısmı mushafı otuz kısma ayırmış, her bir kısma cüz adını vermişlerdir. Her cüzü dörtte birlik sekize, sonra cüzü iki hizibe, her hizibi dörtte birlik dörde ve her dörtte birliği de yirmiye ayırmışlardır. Bu usûl doğuda uygulanmış Batıda ise bu usûlden farklı, kendi içtihad ve maksatlarına göre ayrı bir taksim yapılmıştır.²⁸

Şimdi bu bölümlenmelere değinelim.

1. Âyetler Bağlamında Bölümlenme

Âyetler Hz. Peygamber'in direktifleriyle gösterilen yerlere yazılmıştır. Âyetlerin sayısı hakkında farklı görüşler vardır. Fakat bu görüşler âyetlerin diziminin tevkifi olmadığını göstermez. Çünkü âyetlerin başlangıç ve bitiş yerleri Hz. Peygamber'in o âyetleri okurken durması ve geçmesiyle biliniyordu. Meselâ Hz. Peygamber "bismillahirrahmânirrahîm" deyip duruyordu. "Elhadülillahi rabbil âlemîn" deyip duruyordu. "Errahmânirrahîm" deyip duruyordu.²⁹ Böylece âyetler müstakil biçimde tespit edilmiş oluyordu.

25 Azamî, Muhammed Mustafa, *Kur'ân Tarihi*, çev. Ömer Türker vd. İz Yayıncılık, İstanbul, 2011, s.143, 51. dipnot.

26 İsmail, *Resmu'l-Mushaf*, s. 90.

27 Rûmî, Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman, *Dirasatun fi Ulûmi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Riyâd, 1999, s.113.

28 İsmail, *Resmu'l-Mushaf*, s.90vd.

29 Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed Abdullah, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikr, Beyrût, 1988, I,426 vd; Suyûtî, *el-Itkân*, I,189.

Bazı iddialara göre âyetlerin mushaf üzerinde birbirinden ayırt edilmesi ilk önce noktayla ifade edilmiştir. Nokta, hicrî birinci asrın ikinci yarısında, yazıda üzerinde ittifak edilen sembollerin arasını temyiz etmek için kullanılmıştır. Ne var ki Arap yazısı bu aşamada kısa hareketleri göstermek için herhangi bir çaba ortaya koymamıştır.³⁰ Daha sonra âyetlerin birbirinden ayrılması “fasıla” diye adlandırılmıştır. Âyetlerin içerisinde ise manâyı bozmayacak şekilde okumayı kolaylaştırmak gayesiyle “vakf işâretleri” konulmuştur.

1.1.Fasıla

Fasıla cümle sonundaki noktaya benzetilebilir. Zaten ilk önce bu durum âyetlerin başına üç nokta konulmak sûretiyle yapılmıştır.³¹ Fasıla kendinden sonrakini ayıran sözdür. Fasıla bazen âyetin başında olur bazen de olmaz. Fasıla, kesilen hitabın sonunda yer alır. Orada ifadeyi diğerinden ayırdığı için “fasıla” adı verilmiştir.³² Bir başka tanıma göre, âyetlerin son kelimesine, kendinden sonra gelen âyeti evvelkinden ayırdığı için fasıla (çoğulu favâsil) denmiştir. Bu kelimenin son harfine ise “harful-fasıla” tabir olunur.³³ Zerkeşî'ye (ö.794/1391) göre fasıla kelimesinin Fussilet Sûresinde geçen “âyetleri iyice açıklanmış bir Kitâb” (41/Fussilet,3) âyetiyle bir münâsebeti vardır.³⁴ Zira fusiilet kelimesi de “belirgin kılma” anlamını havidir. Kısacası âyetlerin birbirinden ayrıldığı yer fasıla olarak adlandırılır. Bunlar âyetler arası duraklardır.

Mushaflarda âyetlerin birbirinden ayrılması ve bunların çeşitli sembollerle gösterilmesi çeşitli merhalelerden geçmiştir. Denildiğine göre Hz. Osman mushafı, âyet fasıllarını da içermiyordu. Hicrî ilk yüzyıldan kalma bazı mushaflar incelendiğinde âyet fasıllarının noktalarla oluşan sütunlar şeklinde, dört yatay nokta şeklinde ve üçgen biçiminde gösterildiği anlaşılmaktadır. Hicrî ikinci asırdan kalma mushaflarda her onuncu âyet için özel bir işâret konmuş, hicrî üçüncü asırdan kalma mushaflarda ise her beşinci âyet için altın bir damla şeklinde bir işâret konmuş onuncu âyet ise başka bir işâretle gösterilmiş diğer bütün âyetler bir üçgen düzenlemesi ile ayrılmıştır.³⁵ Daha sonraki zamanlarda bazıları âyetlerin başına o âyetin sûrenin kaçınıcı ayeti olduğunu gösteren rakamla ya da rakamsız semboller yazmışlar, bazıları da sûre

30 Hemed, Ğanim Kaddûri, *Resmu'l-Mushaf*, Bağdat, 1982, s.89.

31 İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbu'l-Mesâbih*, II,529; Herevî, Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm, *Kitâbu Fedâilil-Kur'ân*, Dâru İbn Kesir, Dımeşk, ts., s.395.

32 Mennâu'l Kattân, *Mebâhis*, s.145.

33 Okıç, M. Tayyib, *Tefsir ve Hadis Usûlünün Bazı Meseleleri*, Nun Yayıncılık, İstanbul, 1995, s.48; Cerrahoğlu, İsmail *Tefsir Usûlü*, TDV Yayınları, Ankara, 1993, s.55.

34 Zerkeşî, *el-Burhân*, I,85.

35 Bkz. Azamî, *Kur'ân Tarihi*, s.155-57.

başlangıçlarına o sûrenin ismini ayetlerinin Mekkî mi Medenî mi vb şeyleri yazmışlardır.³⁶ Böylece âyetlerin önüne veya sonuna noktalar veya dairevî işâretler koyma uygulaması onların sayılarının tespiti sonucunu doğurmuştur. Zamanla sûrelerin içerdiği âyet sayılarını tespit de Kur'ân ilimlerinden bir ilim haline gelmiştir.³⁷ Bugün ülkemizde basılan mushaflar da genel itibariyle âyet fasılalarında âyet numarası yer almaktadır. Bu da yine Kur'ân tilâveti ve âyet öğrenmeyle ilgili bir kolaylık olarak değerlendirilebilir.

Bir başka mülahazaya göre âyetlerin sonundaki duraklar daire içinde meyilli çizgiler şeklinde yazılırdı. Hatta satır sonlarında böyle meyilli çizgilere çok sonraki tarihlerde diğer yazılarda da rastlanır. Daha sonraları âyetin sonunu göstermek için yalnız daire yapılmaya başlanmıştır. Ancak bu daireler beşinci ayeti göstermek için üst kısmı yukarı doğru sivri bir uç halini alır. Onuncu ayeti göstermek için süslü bir daire yapılırdı. Bazen dairenin içine rakam ve daha sonraları harfle on yazılı bir murabba konur. Bu murabbain mushafın metni-ne değil de kenarına konulduğu da vardır. Altıncı asırdan sonra bu tarz kayboluyor. Orta zamanlara ait mushaflarda âyetlerin sonları daireler yahut güllerle işâret olunuyor, içi süslü duraklar yapılıyor. Süslü başlıklar, kenarlarında hizib, cüz, aşır işâretleri yapılıyor.³⁸ O halde fasılalarda âyetlerin rakamla belirtilmesi hicrî altıncı asırdan yani miladî on üçüncü yüzyıldan önce kullanılan bir tarzıdır. Fakat âyetlerin rakamla gösterilmesinin Oryantalistlerin Kur'ân çalışmaları sonucunda XIX. yüzyılda ortaya çıktığı ve bu işi onların yaptığı da iddia edilmektedir. Bazı araştırmacılara göre, âyet numaraları Kur'an'a kolaylık olsun diye yirminci yüzyılın başlarında konulmuştur. Bu durum el-yazması mushaflar incelendiğinde gayet net olarak ortaya çıkmaktadır.³⁹ İşin doğrusu kaynaklarda âyetlerin rakamla gösterilme durumu, "daha sonraki asırlarda rakamla gösterilmeye başlandı" şeklindeki yuvarlak ifadelerle muğlâk bırakılmaktadır. Bununla birlikte âyetlerin rakamla numaralandırılmasının erken dönemlerde Müslüman âlimlerin çalışmasının bir neticesi olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü meselâ İbn Ebî Dâvud'un (ö.316/928) *Kitâbu'l-Mesâhif* adlı kitâbına baktığımızda, Kur'ân'ın üçte birliğinin ilk kısmı Berâe'nin doksan birinci ayeti (ihdâ ve tisi'ne âyeten min Berâe), Kur'ân'ın ikinci üçte birliği Ankebût kırk altıncı âyet (sittetun ve erbeine âyeten min Sûreti'l-Ankebût)⁴⁰ şeklinde ifade edilirken; İbnu'l-Cevzi'nin (ö.597/1200) *Fünûnu'l-Efnân* adlı

36 Zerkânî, *Menâbil*, I,334.

37 Okumuş, Mesut, "Kur'ân İmlâsının Gelişim Süreci Üzerine Bazı Tespit ve Değerlendirmeler" *Hitt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Çorum 2010, IX, 17, s.30.

38 Keskiöglü, Osman, *Kur'ân-ı Kerîm Bilgileri*, TDV Yayınları, Ankara, 1993, s.156.

39 Çelik, Ahmet, *Tarihî Süreçte Batını ve İşâri Yorum*, Aktif Yayınevi, İstanbul 2008, s.54.

40 İbn Ebî Dâvud, *Kitâbu'l-Mesâhif*, II, 484.

kitâbında da doğrudan, Ankebût kırk beşinci âyet (hamsün ve erbaine) veya Saffat yüz kırk dördüncü âyet (mietu ve erbeu ve erbeine) gibi âyet numarası verilmektedir.⁴¹ Bu da âyet numaralandırmanın iddia edildiği gibi oryantalistlerin çalışmasının bir sonucu olmadığını gösterir. Hatta İbn Abbas'tan (ö.68/687) gelen bir rivâyete göre âyetlerin rakamlandırılması Hz. Cebrail'in emriyle yapılmış bir uygulamadır. Zira Hz. Peygamber'e son âyet olan "*Allah'a döndürüleceğiniz, sonra da herkese hak ettiğinin eksiksiz verileceği ve kimsenin haksızlığa uğratılmayacağı bir günden sakının*" (2.Bakara, 281) ayeti nazil olduğunda Hz. Cebrail, Hz. Peygamber'e: "Ey Muhammed bu ayeti Bakara Sûresi'nin iki yüz sekseninci âyetinin başına koy" demiştir.⁴²

Yukarıdaki bilgilerden de anlaşılacağı üzere fasılaların vaz edilmesi belli aşamalar kaydetmiştir. Aslında bu durum hayatın doğal yasasıdır. Hiçbir şey birdenbire olgunluğa erişemez. Dolayısıyla fasıla dediğimiz âyet sonlarındaki bu duraklar, Hz. Peygamber'in kiraatı esnasında belirginleşmiş daha sonra mushaflarda âlim ve sanatkârlar tarafından farklı tiplerde gösterilmiş ve zaman içerisinde yerleşik hale gelmiştir. Konuyu tezyin bağlamında ele aldığımızda en çok karşılaştığımız duraklar; şeşhane durak (altıgen nokta), mücevher durak (geçmeli nokta), helezon durak ve pençhane durak çeşitleridir. Tarihte bir mushafta bulunan altı binden fazla durak şeklini, bir daha tekrarlamayacak kadar buluş kabiliyetine sahip tezhip ustaları yetiştirilmiştir. IX.-X. Yüzyıla ait mushaflarda âyet sonları, tezyini durak yerine üçgen meydana getiren kırmızı renk veya altınla yapılmış noktalar topluluğu ile gösterilmiştir.⁴³

1.2. Vakf İşâretleri

Bu işâretler, âyet içi bölümlemelerdir ve manâ gözetilerek konmuştur. Amacı yanlışların önüne geçmektir. Nitekim bu alanın öncü isimlerinden olan Enbarî'nin (ö.328/940) yazdığına göre İbn Ömer lahn yapan oğlunu dövüyordu. Ebû'l-Aliye (ö.90/709) ise, "İbn Abbas, bize lahnı da öğretiyordu" demiştir.⁴⁴ Bu yüzden bir kısım âlimler, okuyucunun Kur'ân ayetlerinin manâsını anlamada ve anlamlarını düşünmede kendisine yardımcı olsun diye vakf ve vasl işâretlerini koymuşlardır. Vakf, anlam tamamlandığında yapılan durma, vasl ise kendisiyle manânın tamamlanmadığı, anlam ve düşünme üze-

41 Bkz. İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahmân Ali b. Muhammed, *Fünûnu'l-Efnân fi Uyûni Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Beşairi'l-İslâmî, Beyrût, 1987, s. 254.

42 el-Buğâ, Mustafa Dib, vd., *el-Vâzıh fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Dimeşk, 1998, s.78.

43 Derman, Çiçek, "Tarihimizde Mushafların Bezenmesi", *Diyanet İlmî Dergi*, Ankara,2010, XLVI, 4,s.140.

44 Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. Kâsım b. Beşşar, *Kitâbu İzâbil-Vakf ve'l-İbtida*, thk. Muhyiddin Abdurrahmân Ramazan, Dimeşk, 1971, I, 25vd.

rinde büyük etkisi olan geçiştir.⁴⁵ Enbarî'ye göre okuyucunun Vakf-ı Tam'ı, tam vakıf olmayan Vakf-ı Kâfi'yi ve ne tam ne de kâfi vakf olmayan Vakf-ı Kabih'i bilmesi gerekir.⁴⁶ Vakf-ı Tam, kendisinden sonraki ifadeyle herhangi bir bağlantısı olmayan ve orada durmanın, ardından gelen kelimadan da başlamanın güzel olduğu yerdir. Bunlar genel itibariyle âyet başlarında olur. Vakf-ı Kâfi kendisinden sonrası ile anlamca ilgisi olan vakıftır. Vakf-ı Kabih ise vakıf yapıldığında kendisinden murâdın anlaşılmadığı vakıf⁴⁷ şeklinde tanımlanmıştır. Enbarî'nin geliştirdiği vakf işâretlerini Muhammed b. Tayfur es-Secavendî (ö.560/1165) en olgun haline getirmiş, böylece bu işâretler "secavend" adıyla terminolojiye girmiştir. Secavendî kendi usûlüne göre Kur'ân'ı Fatihâ'dan Nâs'a kadar tamamen vakf işâretleri ile göstermiştir.⁴⁸

Secavendî, kabulü mümkün olan vakıfları beş kısma ayırmış ve bunları birer kısaltma ile göstermek için de her birine bir harf tayin etmiştir. 1- Vakf-ı Lazım م 2- Vakf-ı Mutlak ط 3-Vakf-ı Caiz ج 4- Vakf-ı Mücevvez ج 5-Vakf-ı Murahhas ص. Onun usûlü biraz geliştirilmiş olarak, çok sürmeden umum tarafından kabul edilmiştir. Kur'ân'ın es-Secavendî'den sonraki şark nüshalarında (Mağrib nüshaları hariç) onun usûlüne uyan veya hiç değilse ona bağlı olan işâretler kullanılmaktadır.⁴⁹ Ancak bu işâretlerin kullanılmasında ülkelere göre farklılıkların bulunduğu görülmekte olup Türkiye'de basılan mushaflarda özellikle vakf işâretleri ayrıntılı biçimde uygulanırken Mısır'da basılan mushaflarda vakf yerleri için daha az sayıda rumuz kullanılmış, diğerleri için de değişik işâretler tercih edilmiştir. 1984 yılından bu yana Medine'de basımı sürdürülen mushaflarda rumuz çeşitlemesi açısından Mısır uygulamasının benimsendiği görülmekteyse de, vakıf yerleri için daha az sayıda rumuz kullanılmıştır. Secde yerlerine işâret için değişik uygulamalar yapılmaktadır.⁵⁰ Çünkü neticede vakf işâretleri âlimlerin içtihadî uygulamalarına dayanmaktadır. Anlamı esas alan bu duraklar aynı zamanda anlayarak okumaya verilen değer bir göstergesidir. Zaten sahabe'nin itibar ettiği kiraat da budur. Çünkü Ebû Vail Şakîk b. Seleme'nin (ö.83/702) naklettiği bilgiye göre Abdullah'a (İbn Mes'ûd) altınla süslenmiş bir mushaf getirilmişti. İbn Mes'ûd da: "Mushafı süsleyecek en güzel şey, onu hakkıyla okumaktır" dedi.⁵¹

45 İsmail, *Resmü'l-Mushaf ve Zabtuhu*, s.91.

46 Enbarî, *Kitâbu İzâhi'l-Vakf ve'l İbtida*, I,108.

47 Zerkeşi, *el-Burbân*, I,427-429.

48 Bkz. Secâvîndî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Tayfur, *İlelül-Vukûf*, thk. Muhammed Abdullah b. Muhammed el-Idi, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd, 2006, I-II-III,173-1185.

49 Paret, Rudi, "Secavendî", *İslâm Ansiklopedisi* (İA), 1980, X,301vd.

50 Maşalı, Mehmet Emin, "Mushaf", *DİA*, İstanbul, 2006, XXXI,245.

51 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, Fedailü'l-Kur'ân, 54/30740.

2. Sûreler Bağlamında Bölümleme

Kur'ân 114 sûreden meydana gelmektedir. Zeyd b. Sâbit'in, Hz. Ebû Bekr Sıddık ve Hz. Osman Zinnureyn döneminde telif ettiği Kur'ân'da, içinde Fatıha, Tevbe ve Muavvizeteynin de yer aldığı yüz on dört sûre vardı. Bugün elimizdeki Kur'ân, ehli Kible'nin ittifak ettiği bu Kur'ân'dır⁵² ve Fatıha Sûresi ile başlayıp Nâs Sûresi ile sona ermektedir.

Sûreler deyince akla gelen ilk hususlardan birisi onların tertibidir. Genel itibariyle sûrelerin tertibi konusunda üç görüş ileri sürülmüştür.

Birincisi: Sûreler Cebrail'in Hz. Peygamber'e Rabbinden bildirdiği üzere redir ki tevkifidir.

İkincisi: Sûrelerin tertibi sahabenin içtihadına dayanmaktadır.

Üçüncüsü: Sûrelerin tertibinin bir kısmı tevkifi bir kısmı da sahabe içtihadına dayalıdır.⁵³ Bazı âlimler ise bugünkü sûrelerin tertibinin, Zeyd b. Sâbit ve Hz. Osman'ın Zeyd b. Sâbit'le birlikte görevlendirdiği kişilerden alındığını, ancak sûre içindeki âyetlerin tertibinin, sûre başlarına bismelenin konulmasının ve Berâe Sûresi'nin başında bismelenin terk edilmesinin ise Hz. Peygamber'in emriyle gerçekleştiğini⁵⁴ söylemişlerdir. Buna göre sûrelerin tertibi içtihadî, âyetlerin tertibi ise tevkifi olmaktadır. Fakat âlimlerin ekseriyeti hem sûre diziminin hem de âyet diziminin tevkifi olduğu kanaatinindedir.

Sûrelerin birbirinden ayrıldığını gösteren alametlerin konulmasını kerih gören âlimler çıkmıştır. Hatta bazı âlimler bunu bidat olarak da nitelendirmiştir. Bu hususta İbn Cüreyc (ö. 150/767) diyor ki Ata'ya (ö.114/732): “Şu sûrenin sonudur, bu sûrede şu şu âyetler vardır diye yazılır mı?” diye sordum. Böyle yapmaktan nehyetti ve “bu bidattir” dedi.⁵⁵ Bir başka rivâyete göre de Mücahid (ö.103/721) taşîr yapılmasını ve ayrıntıya girip “Bakara Sûresi” veya “içinde Bakaranın zikredildiği sûre” şeklinde yazılmasını mekrûh görmüştür.⁵⁶ Bunun sebebi de Hz. Osman mushafında bu kabil şeylerin olmamasıydı. Başka bir anlatıda Zebrekan diyor ki Ebû Rezin'e dedim ki: “Yanımda bir mushaf var onun sonlarını altınla süslemek ve her sûrenin başına şu şu sûre diye yazmak istiyorum”. Ebû Rezin de bana: “Kur'ân'a az ya da çok dünyalık bir şey ekleme” dedi.⁵⁷

52 İbnu'l-Cevzî, *Fünûnu'l-Efnân*, s.234.

53 İbrâhim, *Buhûsun*, s.58.

54 İbn Atiyye, *el-Muharrer*, I,49 vd.

55 İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbu'l-Mesâhif*, II,513.

56 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, Fedâilu'l-Kur'ân, 56/30748.

57 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, Fedâilu'l-Kur'ân, 56/30751.

Aslında sûrelerin birbirinden ayrıldığını gösteren besmele ve hurûf-ı mukattaa gibi unsurlar mevcuttu. Belki de sûre çerçevelerini ve onların içine sûre isimlerinin yazılmasını kerih gören âlimler bu sebebe binaen bu tür şeyleri bidat olarak addetmişlerdir. Çünkü her ne kadar Hz. Osman mushafı sûre fasıllarını içermese de, her sûrenin başlangıcı genellikle küçük bir açıklık ile öncelene *bismillahirrahmânirrahîm* ifadesinden kolayca ayırt edilebiliyordu.⁵⁸ Ayrıca İkrime'den (ö.105/723) gelen nakle göre Hâmim, Elif-lam-mim gibi hurûf-ı mukattaa önceki sûrenin bittiğini işâret ediyordu.⁵⁹ Dolayısıyla "sûreleri birbirinden tefrik edecek başka alametlere gerek yoktur" diye düşünülmesi mümkündür.

Sûrelerin müstakil vaziyette oluşumunun yanı sıra, sûreleri gruplama biçiminde bir bölümlenme daha vardır. Sahabe, Kur'ân'ı sûreler bağlamında bölümlerken Hz. Peygamber'in sözlerinden yola çıkmış ve sûreleri dört gruba ayırmıştır. Bunlar: Yedi uzun (es-Seb'u't-Tivâl), Miûn, Mesânî ve Mufassal'dır.⁶⁰ Bu bölümlenme merfu' bir hadise dayanmaktadır. Rivâyete göre Hz. Peygamber buyurmuştur ki: "*Bana Tevrat'a mukabil es-Seb'u't-Tivâl, Zebûr'a mukabil Miûn, İncil'e mukabil Mesânî verilmiştir. Mufassallarla da üstün kıldım.*"⁶¹ Şimdi bu tarz bölümlenmeyi inceleyelim.

2.1. es-Seb'u't-Tivâl

"Yedi uzun" anlamına gelen bu tabir, Bakara, Al-i İmrân, Nisâ, Mâide, En'âm, A'râf ve Yûnus Sûrelerini içerir. İbn Abbas'a göre bunların yedinci si Yûnus değil Enfâl ve Berâe'dir. Bunlara es-Seb'u't-Tivâl denmesinin sebebi Kur'ân'ın diğer sûrelerine göre uzun olmasından dolayıdır.⁶² Konuyla ilgili İbn Abbas'tan gelen bir rivâyet vardır. İbn Abbas diyor ki, Osman b. Affan'a "Enfâl Sûresi Mesânî, Berâe Sûresi ise Miûn olduğu halde bu ikisini birleştirip aralarına besmele yazmayıp es-Seb'u't-Tivâl olarak yazmaya sizi sevk eden sebep nedir?" diye sordum. O da bana dedi ki "Hz. Peygamber'e herhangi bir âyet indiğinde yanındaki yazıcıları çağırır ve "bu ayeti şu şu ifadelerin olduğu sûreye yazınız" derdi. Ona âyetler inmeye devam ediyordu. Bu yüzden bu ayetleri şu şu ifadelerin geçtiği sûreye yazınız" diyordu. Enfâl Kur'ân'ın

58 Azamî, *Kur'ân Tarihi*, s.153.

59 Zencânî, *Târihu'l-Kur'ân*, s.94.

60 Dehlevî, Veliyullah Ahmed b. Abdurrahim, *el-Fevzu'l-Kebîr fî Usûli't-Tefsîr*, Arapçaya çev. Selman Hüseyin en-Nedvî, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmî, Beyrût, 1987, s.86.

61 Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Tevîli-Âyi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikr Beyrût, 1999, I,68; Zerkeşî, *el-Burhân*, I,307; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, Fedâilu'l-Kur'ân, 64/30778.

62 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I,69-70; Zerkeşî, *el-Burhân*, I,307vd.; Ceremî, İbrâhim Muhammed, *Mu'cemu Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kalem, Dımeşk, 2001, s.244.

ilk inenlerinden, Berae ise son inenlerindendi. Her iki sûrenin iniş hikâyesi de birbirine benziyordu. Hz. Peygamber vefat etti. Ancak Berâe Sûresi'nin Enfâl Sûresi'nden olduğuna dair bize herhangi bir açıklama da yapmadı. Ben de Berâe Sûresi'nin Enfâl Sûresi'nden olduğunu zannettim. Bundan dolayı ikisini birleştirdim araya da besmele yazmadım" dedi.⁶³ Bu diyalogtan anladığımızı göre sahabe arasında es-Seb'u't-Tıvâl, Miûn, Mesânî ve Mufassal kavramlarının ne anlama geldiği biliniyordu. Çünkü İbn Abbas, Enfâl Sûresi'nin Mesânî, Berâe Sûresi'nin ise Miûn grubuna girdiğini beyan etmektedir.

2.2. Miûn

Söylendiğine göre Miûn, âyet sayısı yüz ya da yüzden biraz çok veya biraz noksan olan sûrelerden oluşmaktadır.⁶⁴ Miûn zaten Arapça'da "yüzlükler" anlamına gelmektedir. Görüldüğü üzere bu bölümlenme de sayısal bir yapı hüviyetindedir. Bir görüşe göre Miûn sûreler, Tevbe, Nahl, Hûd, Yûsuf, Kehf, İsrâ, Enbiyâ, Tâhâ, Müminûn, Şuarâ ve Sâffât Sûrelerinden⁶⁵ oluşmaktadır.

2.3. Mesânî

Mesânî, Kur'ân'da geçen bir kelimedir. İbn Abbas "andolsun ki, sana Sebu'l-Mesânî'yi verdik" (15.Hicr, 44) âyetinde kastedilen Sebu'l-Mesânî'nin Fatiha olduğunu söylemektedir. İbn Abbas'a "Fatiha'nın yedinci âyeti hangisi" diye sorulunca "besmeledir" demiştir.⁶⁶ Yine Ebû Hureyre'den (ö.59/678) gelen nakle göre Hz. Peygamber buyurdu ki: "Fatiha ümmü'l-Kur'ân, Sebu'l-Mesânî ve Kur'ân-ı Azîmdir."⁶⁷ Bir ulûmu'l-Kur'ân kavramı olarak Mesânî, âyet sayısı yüzden az olan sûreler için kullanılmaktadır. Ne var ki siyakı itibariyle Mesânî'den olan iki ya da üç sûre Miûn'a dâhil edilmiştir.⁶⁸ Bu durum konunun esnekliğini göstermekle beraber, Mesânî başlığı altında zikredilebilecek sûrelerin, Ahzâb Sûresi'nin başından Kâf Sûresi'ne kadar olan sûreler⁶⁹ olduğu söylenmiştir. Fakat Ahzâb Sûresi'nin başından Kâf Sûresi'ne kadar olan sûreler içerisinde Sâffât ve Zümer Sûreleri gibi Miûn sûre kriterine daha çok uyan sûreler de bulunmaktadır. Bazı âlimlere göre Mesânî sûre grubunda Ahzâb, Hac, Kasas, Tâsîn, Neml, Nûr, Enfâl, Meryem, Ankebût, Rûm, Yâsin, Fur-

63 Nesâî, Ebu Abdîrrahman Ahmed b. Şuayb, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût, 2001, Fedâilu'l-Kur'ân,13, (7953).

64 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I,70; Zerkeşî, *el-Burhân*, I,308; Mennâu'l Kattân, *Mebâhis*, s.138.

65 Keskiöglü, *Kur'ân-ı Kerim Bilgileri*, s.128.

66 Neysaburî, Ebû Abdillâh el-Hâkim, *el-Müstedrek alâ's-Sahibeyn*, Kâhire, 1998, I, Fedâilu'l-Kur'ân, 2074.

67 Neysaburî, *el-Müstedrek*, I, Fedâilu'l-Kur'ân, 2103.

68 Dehlevî, *el-Fevzu'l-Kebîr*, s. 86.

69 Ceremî, *Mu'cemu Ulûmi'l-Kur'ân*, s.244.

kân, Hicr, Ra'd, Sebe, Melâike, İbrâhim, Sâd, Muhammed, Lokmân, Zümer, Hâimimler, Mümtehine, Fetih, Haşr, Tenzîl, Secde, Talak, Nûn ve Hucurât Sûreleri⁷⁰ yer almaktadır.

2.4. Mufassal

Uzunluklarına göre tasnif edilen diğer sûre grubu mufassallardır. Bunlar araları sık sık besmeleyle ayrılan sûrelerdir. Bu sûrelere, araları besmeleyle çokça ayrılmasından dolayı⁷¹ ya da içinde mensuhu az olduğu için mufassal denmiştir. Mufassal Sûreler Nâs Sûresi ile sona erer. Ancak hangi sûreyle başladığı hakkında on iki tane görüş belirtilmiştir. Buna göre Câsiye, Kıtâl (Muhammed), Hucurât, Kâf, Sâffât, Saf, Tebâreke (Mülk), Fetih, Rahmân, Dehr, Sebbehe veya Duhâ Sûrelerinden başlamaktadır. Fakat âlimlere göre doğrusu evvelinin Kâf Sûresi olmasıdır. Nitekim Ahmed b. Hanbel (ö.241/855), Ebû Davud (ö.275/888) ve İbn Mace'den (ö.273/886) gelen rivâyete göre ashap Hz. Peygamber'in sağlığında Kur'ân'ı üç, beş, yedi, dokuz on bir ve on üçe ayırmışlardı. Mufassal hizip ise Kâf Sûresi'nden Kur'ân'ın sonuna kadardı.⁷² Mufassallar da kendi arasında üçe taksim edilmiştir. Bunlar tıvâl, avsat ve kı-sârdir. Tıvâl, Kâf ya da Hucurât Sûresi'nden Nebe ya da Burûc Sûresi'ne kadar olanlardır. Avsat Nebe ya da Burûc Sûresi'nden Duhâ veya Beyyine Sûresi'ne kadar olan sûrelerdir. Kısâr ise Duhâ veya Beyyine Sûresi'nden Kur'ân'ın sonuna kadar olan sûrelerdir.⁷³

3. Sûre İçinde Bölünme

Sûre içerisinde en bilindik bölünme âyetlerin kendileridir. Zaten sûreyi meydana getiren âyetlerin toplamıdır. Bunun dışında beşerli (hams), onarlı (taşîr) âyet gruplarıyla bölümlenmelerin yapıldığı görülmektedir. Bu tür bölümlenmenin ülkemizde en bilindik şekli aşr-ı şeriflerdir.

3.1. Hams

Sûre içerisinde âyetlerin beşerli biçimde ayrılmasına "hams" denmektedir. Litaretürdeki adı "*Tahmîsu'l-Kur'ân*"dır. Kanaatimizce bu uygulamanın ilham kaynağı âyetlerin iniş biçimiyle ilgilidir. Meselâ ilk inen âyet grubunda (96.*Alak*, 1-5) beş âyet yer almaktadır. Genellikle Kur'ân âyetleri beşerli ve onarlı âyetler halinde inmiştir ki⁷⁴ bu da daha sonraları mushaf'taki beşer ve

70 Keskioglu, *Kur'ân-ı Kerim Bilgileri*, s.128.

71 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I,71; Mennâu'l Kattân, *Mebâhis*, s.139.

72 Zerkeşi, *el-Burhân*, I,308-316.

73 Mennâu'l Kattân, *Mebâhis*, s.139.

74 Bkz. Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, sad. İsmail Karaçam vd. Zaman, İstanbul, ts., IX,319.

onar âyet bölünmesinin bir nevi temeli sayılabilir. İşaretlerin geliştirilmesinden sonra her beş âyetin sonu ح harfiyle gösterilmiş tarihsel süreçte çeşitli motiflerle de işlenmiştir. Söz gelimi XIV. asır mushaflarında, sıklıkla altın zemine münhani motifiyle işlenen ve içine Kufî hatla “hamse” ibaresi yazılan hamse gülleri vardır. XVII. yüzyıldan itibaren mushaflarda görülmeyen hamse güllerine günümüz matbu mushaflarında da rastlanmamaktadır.⁷⁵

3.2. Taşîr

Sûre içinde her on ayette bir işâret konularak yapılan bölümlenmeye “taşîr” denmektedir. Bunun Kur’ân ilimlerindeki orijinal ismi “*Avâşiru’l-Kur’ân*”dır. Bazı tarihçilere göre Kur’ân’ın taşîrinin konulmasını Abbasî halifesi Me’mûn yaptırmıştır. Bu işi ilk kez Haccâc’ın yaptırdığı da söylenmiştir.⁷⁶ Ancak çağdaş bazı araştırmacılara göre taşîrle ilgili ilk denemeler daha sahâbîler hayatta iken başlamıştır. Bu uygulamanın Abbasî Halifesi Me’mûn’un veya Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî’nin emriyle yapılması ise işin resmiyet kazanma safhası ile ilgilidir.⁷⁷ Bir kısım âlimlerin dediğine göre, Kur’ân’la iştigal eden insanların bazıları bir sûre içindeki her beş âyetin sonuna “hams” kelimesini, her on âyetin sonuna da “aşr” kelimesini yazdılar. Sûre bitinceye kadar her beş ayette “hams” her on ayette “aşr” yazmayı sürdürdüler. Bazıları ise “hams” kelimesinin yerine bu kelimenin baş harfi olan ح harfini, “aşr” kelimesinin yerine de bu kelimenin ilk harfi olan ع harfini yazdılar.⁷⁸ Ancak daha önce belirttiğimiz gibi Kur’ân’la iştigal edip de bu tarz şeyleri hoş görmeyen insanlar da vardı. Örneğin İbn Mes’ûd, Mücahid, Ata, Ebû’l-Aliye mushafta taşîr yapılmasını hoş görmezdi. Bu yüzden onu siler, kazırdı. Mücahid’den gelen habere göre o mushafın taşîrini ve içine hoş kokulu şey konmasından hoşlanmazdı. İmam Mâlik ise mushafta kırmızı ve diğer renklerle taşîr konulmasını sevmez ancak bunun mürekkeple yapılmasında ise bir sakınca görmezdi.⁷⁹ Ayrıca İmam Mâlik içinde ق ve ك sembolleriyle gösterilen sûre başlangıçlarını ve taşîrleri de hoş karşılamamıştır.⁸⁰

Biz taşîr uygulamasının Hz. Peygamber’in Kur’ân okumaya yönelik bazı tavsiyeleriyle alakalı olduğu kanaatindeyiz. Çünkü Hz. Peygamber bazı hadislerinde çeşitli sûrelerin baş ya da son taraflarından on âyet okunması ile ilgili tavsiyelerde bulunmuştur. Meselâ Ebû Derdâdan (ö.32/652) gelen rivâyete

75 Derman, “Tarihimizde Mushafların Bezenmesi”, s. 141.

76 İbn Atiyye, *el-Muharrer*, I,50; Kurtubî, *el-Câmi*, I,102.

77 Eroğlu, Muhammed, “Aşr-ı Şerif”, *DİA*, İstanbul 1991, IV,24.

78 Zerkânî, *Menâhil*, I, 334.

79 Dâni, *el-Muhkem*, s.18; Kurtubî, *el-Câmi*, I,102.

80 Dâni, *el-Muhkem*, s. 19.

göre Hz. Peygamber buyurmuştur ki: “Her kim Kehf Sûresi’nden on âyet okursa deccâlin fitnesinden korunmuş olur.”⁸¹ Ebû Hureyre’den gelen rivâyete göre ise Hz. Peygamber: “Kim her gece on âyet okursa gafillerden yazılmaz” buyurmuştur.⁸² Bir başka rivâyette Hz. Peygamber’in bir öğretim metodu olarak âyetleri onarlı şekilde ayırdığı görülmektedir. Konuyla ilgili olarak Abdullah b. Mes’ûd diyor ki: “Biz Resûlullah’tan on âyet öğreniyor ve bu âyetlerde bulunanı iyice bellemeden daha sonra inen diğer on âyete geçmiyorduk”. Sordular ki: “Amel etmek için mi diğerine geçmezsiniz?” O da, “evet” dedi.⁸³ Hz. Peygamber’in bu tür hadisleri muhtemelen sonraki kuşaklar arasında özellikle ülkemizde aşr-ı şerif geleneğinin kaynağı olmuştur. Böylece kısa sûrelerin yanı sıra uzun sûrelerin de bölümlenerek çeşitli meclislerde okunması için aşr-ı şerifler belirlenmiştir.

Mushaf süslemelerinde de kendisine yer bulan taşîr, X. yüzyıldan itibaren görülmeye başlanan ve dönemin motif ve renk anlayışıyla zaman içinde değişiklik gösteren aşere gülü, XVII. yüzyıldan sonra kullanılmayarak kalkmıştır.⁸⁴

4. Mushaf Genelinde Bölümlenme

Kur’ân’ın beş, yedi, dokuz vb çeşitli bölümlere ayrılması esasen uygulama olarak Hz. Peygamber dönemine kadar uzanmaktadır. Fakat rivâyete göre Basra ve Kûfe bilginlerini toplayarak, onlara Kur’ân’ın harflerini, kelimelerini ve ayetlerini saydıran ve Kur’ân’ı otuz cüze ve hiziplere ayırtan Haccac İbn Yûsuf olmuştur.⁸⁵ Mushaf genelinde üçte bir, dörtte bir gibi bölümlenmelerin Hz. Peygamber’in bazı hadislerinden ilham alınarak yapıldığı kanaatindeyiz. Çünkü İbn Abbas’tan gelen bir rivâyete göre Hz. Peygamber buyurmuştur ki: “Zilzâl Sûresi Kur’ân’ın yarısına, İhlâs Sûresi Kur’ân’ın üçte birine, Kâfirûn Sûresi ise Kur’ân’ın dörtte birine denktir.”⁸⁶ Hz. Peygamber burada sevap anlamını kastederek Kur’ân’ın bir oranlamasını yaparken daha sonraki dönemlerde bir kısım meraklı âlimler bunun matematiksel bir taksimini yapmışlardır. Esasen

81 Nesâî, *Sünen*, Fedâilu’l-Kur’ân, 13, (7971); Hindî, Ali el-Muttakî Alâuddîn, *Kenzu’l-Ummâl fi Suneni’l-Ekvâl ve’l-Efâl*, 1945, c.I, Hadis No:2600, 2602; Bu hadisin yine Ebû Derdâdan gelen bir başka rivâyetinde “Kim Kehf suresinin başından üç âyet okursa Deccalın fitnesinden korunur” şeklindedir. Bkz. Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa, *el-Câmiu’l-Kebîr*, 1.bs., Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, Beyrût, 1996, Fedâilu’l-Kur’ân, 6 (2886).

82 Neysaburî, *el-Müstedrek alâs-Sahibeyn*, Fedâilu’l-Kur’ân, 2093; Darimî, *Sünen*, Fedâilu’l-Kur’ân, 19(3485-88).

83 Neysaburî, *el-Müstedrek*, Fedâilu’l-Kur’ân, 2099.

84 Derman, “Tarihimizde Mushafın Bezenmesi”, s.141.

85 Gazâlî, *İhyâ*, I, 502.

86 Tirmizî, Fedâilu’l-Kur’ân, 10 (2894).

Kur'ân'ın farklı şekillerde bölümlenip okunması okuyucunun kudretiyle alakalıdır. Mekhul'ün (ö.113/731) bildirdiğine göre Hz. Peygamber'in ashabı, gücüne göre kimisi yedi günde, kimisi bir ayda, kimisi iki ayda kimisi de daha fazla sürede Kur'ânı okuyorlardı.⁸⁷ Ancak okunurken anlamaya da önem verildiğinden ve sadece okunmak için okumanın önüne geçilsin diye Hz. Peygamber üç günden daha kısa sürede okunmasını tavsiye etmemiştir.

4.1. Cüz

Mushaf genelinde en bilindik bölümlenme cüzdür. Cüz parça, kısım, pay⁸⁸ demektir. Bazı âlimlerin dediğine göre Hz. Osman mushafı nokta ve harekeden beri olduğu gibi cüzlere bölümlenmekten de beriydi. Ancak zamanla insanların mushaflarda çeşitli, cüzler yapmak hoşlarına gitti, kimisi Kur'ân'ı otuz bölüme ayırdı. Ve ilk etapta akla başka bir şey çağrıştırmamasın diye bu her bir kısma "cüz" adını verdi. Öyle ki birisi "ben bir cüz okudum" deyince akla ilk gelen şey o kişinin Kur'ân'ın otuzda birini okuduğu oluyordu. Her cüz dört bölümde cereyan ediyordu. Bir zaman her cüzü müstakil bir nüsha halinde yayınladılar. Bu tür nüshalar medrese öğrencilerinin ve başka kişilerin elinde bulunabilir. Bir kısım insanlar ise cüzü iki hizbe ayırdı. Cüzü dört hizbe ayıranlar ise her bir parçaya "dörtte bir" adını verdiler.⁸⁹

Bazı hadislerden Kur'ân'ın cüzlere ayrılması anlayışının Cenab-ı Hakka dayandığı izlenimini edinmekteyiz. Söz gelimi Ebû Derda'nın naklettiği hadise göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Sizden biri gece Kur'ân'ın üçte birini okumaktan aciz mi?" Dediler ki: "Biz bunu yapmaktan aciz ve zayıfız." Hz. Peygamber buyurdu ki: "Allah Kur'ân'ı üç cüze ayırdı da kul huvellahu ahad'i (İhlâs Sûresi'ni) Kur'ân'ın üçte birisi kıldı"⁹⁰ O halde cüzlere ayırma fikri, Kur'ân'ın bıkınlığa düşmeden tilâvetini sürekli kılmak için yapılan bir uygulamadır ve bu konuda Cenabı Hak müminlere yol göstermiştir.

Ülkemizde kullanılan cüz anlayışında her cüz yirmi sayfadan oluşmakta ve Kur'ân otuz cüze ayrılmaktadır. Bazı cüzlere isim de verilmiştir. Örneğin otuzuncu cüze "Amme Cüzü" adı verilmiştir. Temel mantık olarak Kur'ân'ı Ramazan ayı içerisinde hatmetmek fikrinden kaynaklandığı gözlemlenen cüzlere ayırma⁹¹ işleminin özellikle hafızlık eğitimi için kolaylık ve tedricilik

87 Suyûtî, *el-Itkân*, I,227.

88 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Dâru'l-Meârif, Kâhire, ts., I,611.

89 Zerkânî, *Menâbil*, I,334.

90 Darimî, *Sünen*, Fedâilu'l-Kur'ân, 24(3474). Ebû Ubeyd, *Kitâbu Fedâili'l-Kur'ân*, s.269.

91 Kayhan, Veli, "Doğru Okuma Bağlamında Mushafa İşaret Konulması: İ'cam ve Sonrası", *Bilimname*, 2007, XII, 1, s.123; Maşalı, "Mushaf", *DİA*, XXXI,245; Watt, Montgomery, *Kur'ân'a Giriş*, çev. Süleyman Kalkan, Ankara Okulu Yayınları, Ankara,1998, s.73.

maksadı güttüğü bellidir. Çünkü cüzlerde bir sûrenin herhangi bir yerinden başlama ya da herhangi yerinde bırakma her zaman görülmektedir. O halde bunda manâ değil tamamen hıfz ve tilâvet esas alınmıştır. Bu yüzden olsa gerek medreselerde ve diğer yerlerde Kur'ân'ı otuz cüze ayırmak meşhur olmuştur.⁹² Bu tür bölümlenmeler biraz da Kur'ân'ın kendine özgü bir yapıda kitap olmasından ileri gelmektedir. Çünkü Kur'ân bildiğimiz diğer kitaplar gibi, sıralanmış bölümleri, girişi ve sonuç bölümü olan bir beşer Kitâbı değildir. İnsan zihni ise hep sistematize etmeden yana bir çalışma stilinden ötürü böyle teşebbüslere kapı aralanmıştır.

Hz. Peygamber'den nakledilen bazı hadislerde hatim yapmaya bir teşvik olduğu görülmektedir. Bu teşvik neticesinde Kur'ân'ın değişik bölümlere ayrılarak okunması gündeme gelmiştir. Meselâ Abdullah b. Amr'dan gelen rivâyete göre Hz. Peygamber ona "Kur'ân'ı bir ayda oku" dedi. Amr da "ben daha fazlasını yaparım" dedi. Hz. Peygamber de "o halde yirmi günde oku" buyurdu. Amr "bunun da fazlasını yapabilirim" dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber, "o halde on beş günde oku" buyurdu. Amr "bunun da fazlasını yapabilirim" dedi. Bu defa Hz. Peygamber "o halde on gün içinde oku" buyurdu. Amr tekrardan "bunun da fazlasını yapabilirim" deyince Hz. Peygamber de: "O halde yedi günde oku. Artık bunun üstüne çıkma" buyurdu."⁹³ Bu hadisin bir başka varyantında Abdullah b. Amr diyor ki Hz. Peygamber'e "Ey Allah'ın Resûlu Kur'ân'ı kaç günde okuyayım?" dedim" buyurdu ki: "Bir ayda oku." Ben "Bunun fazlasını yapabilirim" dedim. "O halde yedi günde oku" buyurdu. Ben tekrardan "Bunun da fazlasını yapabilirim" dedim. Bunun üzerine buyurdu ki: "Kur'ân'ı üç günden az sürede okuyan onu anlayamaz"⁹⁴ Görüldüğü üzere Kur'ân'ın bir ay, yirmi gün, on beş gün, yedi gün veya üç gün içinde okunması tamamen kişisel yeteneklere bağlıdır ve muhatabın seviyesi dikkate alınmıştır. Ancak üç günden az bir sürede okunması uygun bulunmamaktadır. Bu da okumanın anlamayla ilişkisinden dolayıdır. Bazı âlimlere göre Hz. Peygamber'in "yedi günden daha az sürede Kur'ân'ı hatmetmeyi yasaklaması" onun bu konuda okuyucuya yumuşaklık göstermesinden ve okuyucunun usanıp okumayı ke-sintiye uğratabileceğine yönelik duyduğu endişeden kaynaklanmaktadır. Eğer böyle bir endişe söz konusu değilse okuyucunun daha kısa sürede de hatim yapması caizdir.⁹⁵

92 Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 316.

93 Ebû Dâvûd, *Sünen*, Kitâbu's Salât, 325 (1388) ; Nesâî, *Fedâilu'l-Kur'ân*,13, (8010).

94 Ebû Dâvûd, *Sünen*, Kitâbu's Salât, 325 (1390) s.240.

95 Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b.Ahmed b. Ebî Bekr, *et-Tizkâr fi Efdâli'l-Ezkâr*, Mektebetu Dâri'l-Beyân, Beyrût, 1987, s.105.

Hz. Ali'nin şahsî mushafında yaptığı cüzlere ayırma da yine okuma kapasitesi ile ilişkili gözükmektedir. Anlatıldığına göre Hz. Ali, Hz. Peygamber'in vefatının ardından kendi şahsî Kur'ân'ını cem etmiş ve onu yedi cüze ayırmış, her cüze bir isim vermişti. Birinci cüzde Bakara, Yûsuf, Ankebût, Rûm, Lokmân, Hâmim Secde (Fussilet), Zâriyât, İnsan, Elif lam mim Tenzil (Secde), Nâziât, Tekvîr, İnfitâr, İnşikak, A'lâ, Beyyine Sûreleri vardı. Bu *Bakara Cüzü* idi. 886 âyet ve on beş sûreden oluşmaktaydı. İkinci cüzde Al-i İmrân, Hûd, Hac, Hicr, Ahzâb, Duhân, Rahmân, Hâkka, Meâric, Abese, Şems, Kadr, Zilzâl, Hümeze, Fil, Kureyş Sûreleri vardı. Bu *Al-i İmrân Cüzü* idi. 886 âyet ve on altı sûreden oluşuyordu. Üçüncü cüzde Nisâ, Nahl, Müminûn, Yâsin, Hâmim ayn sin kâf (Şûrâ), Vâkıa, Mülk, Müddessir, Mâûn, Tebbet, İhlâs, Asr, Kâria, Burûc, Tîn ve Neml Sûreleri vardı. Bu *Nisâ Cüzü* idi. 886 âyet ve on altı sûreydi. Dördüncü cüzde Mâide, Yûnus, Meryem, Şuarâ, Zuhruf, Hucurât, Kâf, Kamer, Mümtehine, Târık, Beled, İnşirâh, Adiyât, Kevser ve Kâfirûn Sûreleri vardı. Bu *Mâide Cüzü* idi. 886 âyet ve on beş sûreydi. Beşinci cüzde, En'âm, İsrâ, Enbiyâ, Furkân, Musâ ve Firavun Sûresi (Kasas), Mümin, Mücâdile, Haşr, Cuma, Münâfikûn, Kalem, Nûh, Cin, Mürselât, Duhâ, Tekâsür Sûreleri vardı. Bu *En'âm Cüzü* idi. 886 âyet ve on altı sûre idi. Altıncı cüzde A'râf, İbrâhim, Kehf, Nûr, Sâd, Zümer, Câsiye, Muhammed, Hadid, Müzzemmil, Kıyâme, Nebe, Gâşiye, Fecr, Leyl ve Nasr Sûreleri vardı. Bu *A'râf Cüzü* idi. 886 âyet ve on altı sûreden meydana geliyordu. Yedinci cüzde Enfâl, Berâe, Tâhâ, Fâtır, Sâffât, Ahkâf, Fetih, Tûr, Necm, Saff, Teğâbun, Talak, Mutaffifin ve Muavvizeteyn (Felak ve Nâs) Sûreleri vardı. Bu *Enfâl Cüzü* idi. 886 âyet ve on beş sûreden oluşuyordu.⁹⁶ Dikkat edilirse Hz. Ali her cüzü es-Seb'u't-Tivâl dediğimiz yedi uzun sûreyi esas alarak tasnif etmiş ve her cüze es-Seb'u't-Tivâl'dan bir sûrenin adını vermiştir. Böylece Hz. Ali, Kur'ân'ı yedi cüze ayırma hususunda Hz. Peygamber'in hadisinde geçen es-Seb'u't-Tivâl'dan ilham almıştır. Bu tasnifte genellikle âyet sayısı 886, sûre sayısı on altı olarak tespit edilmiştir ki matematiksel bir taksimi andırmaktadır. Fakat bu bölümlenmede 109 sûre gözükmekte, 'Alâk, Fatihâ, Ra'd, Sebe ve Tahrîm Sûrelerinin yer almaması bu rivâyeti kuşkulu kılmaktadır.

4.2.Hizb

İnsan topluluğu, belli vakitlerde kişinin okuduğu Kur'ân ve zikir miktarı, grup, tâife⁹⁷ gibi manâlar taşıyan hizb, Kur'ân ilimlerinin bir kavramı olmuştur. Hizb, Kur'ân cüzünün kendi içinde dörde bölünmesiyle meydana gelen parçaları ifade eder. Bu da sayfa olarak beş sayfa tutmaktadır. Ancak hizb

96 Ya'kubî, *Târibu'l-Yâkubî*, II,135 vd.

97 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, II,853 vd.

konusunda farklı yaklaşımların olduğu rivâyetlerden anlaşılmaktadır. Çünkü söylendiğine göre Kur’ân’ın yedi cüzü vardır. Bu cüzün birinci hizbinde üç sûre, ikinci hizbinde beş sûre, üçüncü hizbinde yedi sûre, dördüncü hizbinde dokuz sûre, beşinci hizbinde on bir sûre, altıncı hizbinde on üç sûre ve yedinci hizbinde “Kâf Sûresi’nden” Kur’ân’ın sonuna kadar sıralanan sûreler yer almaktadır. Sahabe, Kur’ân’ı bu şekilde yediye bölerek okurdu. Bu düzenlemelerin dışındakiler sonradan ortaya çıkmıştır.⁹⁸ Öte yandan bazı rivâyetlerden de cüz ve hizb kelimelerinin kimi defa eş anlamlı kullanıldığı anlaşılmaktadır. Meselâ İbn Meryem diyor ki Nafi b. Cubeyr b. Mutım bana dedi ki: “Ne kadar Kur’ân okuyorsun?” Ben de dedim ki: “Ben Kur’ân’ı hiziplere ayırmıyorum”. Bunun üzerine dedi ki: “Ben Kur’ân’ı hiziplere ayırmıyorum deme. Çünkü Resûlullah: “*Kur’ân’dan bir cüz okudum*” buyurdu.⁹⁹ Buna göre hizb ve cüz genel anlamda Kur’ân’ı okumak maksadıyla çeşitli biçimlerde bölümlenmek demektir.

Mushaflarda okuyucuya kolaylık olsun diye cüz ve hizbler sembollerle de gösterilmiştir. Erken dönem mushaflarında da görülen hizip gülleri esas olarak XV. yüzyıldan sonraki mushaflarda görülmeye başlamıştır.¹⁰⁰

5. Kesirli Bölümlenmeler

Kur’ân’ın üçte bir, dörtte bir, beşte bir, altıda bir, yedide bir, sekizde bir, dokuzda bir ve onda birlik kısımlara ayrılması aslında kesirli bölümlenmelerdir. Bu bölümlenmeler daha çok âyet ve sayfa sayıları göz önüne alınarak Kur’ân genelinde yapılan bölümlenmelerdir. Fakat bu bölümlenmelerde aynı zamanda anlam da gözetilmiştir. Çünkü hizipler, Kur’ân’ın yarısı, Kur’ân’ın dörtte birliği, sekizde birliği, yedide birliği, dokuzda birliği, onda birliği ve beşte birliği umumiyetle “vakf-ı tam”dır.¹⁰¹ Yani anlamın tamamlandığı duraklardır. Bu tür bölümlenmeler biraz daha detaylı çalışmaların sonucunda meydana gelmiştir. Bu bölümlenmelerin de bazen yarısı hesaplanmış ve iş daha da ayrıntılı hal almıştır. Meselâ “ensâfu’l-esdâs” ile her altıda birliğin yarısı hesaplanmış ve on iki bölümlenme meydana gelmiştir. Aynı şekilde “ensâfu’l-esbâ” ile on dört bölümlenme, “ensâfu’l-esmân” ile on altı bölümlenme, “ensâfu’l-etsâ” ile on sekiz bölümlenme ve “ensâfu’l-aşâr” ile de yirmi bölümlenme meydana gelmiştir.¹⁰²

98 Gazâlî, *İhyâ*, I,501.

99 Ebû Dâvûd Süleyman b. Eşas es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünen*, Dâru İbn Hazm, Beyrût, 1997, Kitâbu’s-Salât, 326 (1392).

100 Derman, “Tarihimizde Mushafların Bezenmesi”, s.141.

101 Zerkeşî, *el-Burhân*, I,428.

102 Bkz. İbnu’l-Cevzî, *Fünûnu’l-Efnân*, s. 259-266.

5.1.Nısf

“Nısf” yarı anlamına gelmektedir. Bu kelimenin çoğulu *ensâftır*. Âyet olarak Kur’ân’ın yarısı Kehf Sûresi 74. ayetteki نكرا (nukra) kelimesine denk gelmektedir. Bu kelimedeki “nun” ve “kef” harfi ilk yarının sonu, “ra” ve “elif” harfi ise ikinci yarının ilk harfleri olmaktadır.¹⁰³ Daha yuvarlak bir ifadeyle Kur’ân’ın yarısı Kehf Sûresi’nin sonu, diğeri de Nâs Sûresi’nin sonudur.¹⁰⁴ Kur’ân’ın yarısı sayfa olarak üç yüzüncü sayfaya tekabül etmektedir.

5.2. Sülüs

Kur’ân’ın üçte birlik kısımlara bölünmesidir. Çoğulu *eslâstır*. “Kur’ân’ın üçte birlik ilk kısmı Tevbe Sûresi’nin doksanıncı âyetinin parçası olan سَبِيبٌ (seyusıbu) da sona erer. Bu, Kur’ân’ın ikinci altı ve üçüncü yedilik kısmına denk gelir. Bu kelime (seyusıbu) ikinci üçlüğün başlangıcıdır. Orta üçte birlik kısım Ankebût Sûresi kırk altıncı ayetteki (illâ billetî hiye ehsen) ifadesi ile sona erer. Bu altıda birliğin dördüncüsü ve yedide birliğin altıncısıdır. (Ellezi-ne zalemu) kısmıyla son üçte birlik kısım başlar ve Kur’ân’ın sonuna kadar devam eder.¹⁰⁵ Fakat bu tür bölünme daha çok detaylı matematiksel bir hesaba dayalı olarak yapılmıştır. Çünkü kurrâdan biri olan Ebî Dâvud’un, Humeyd A’raç’tan naklettiğine göre Kur’ân harflerini hesaplamış ve Kur’ân’ın yarısının Kehf Sûresi altmış beşinci âyete denk geldiğini bunun da Kur’ân’ın ikinci dördte bir; üçüncü altıda bir; dördüncü sekizde bir ve beşinci onda birlik kısma tekabül ettiğini söylemiştir.¹⁰⁶ Bu hesaplamanın sayfa sayısına paralellik arz ettiği dikkat çekmektedir. Çünkü Mushafları İnceleme Kurulu’nun onayından çıkan elimizdeki matbu Kur’ân’ı bu bilgiler eşliğinde karşılaştırdığımızda Tevbe Sûresi’nin doksanıncı âyetinin iki yüzüncü sayfada, Ankebût Sûresi kırk altıncı âyetin dört yüz birinci sayfada ve Nâs Sûresi’nin altı yüz dördüncü sayfada olduğu görülmektedir.¹⁰⁷ Anlaşılacağı üzere önce Kur’ân’ın yarısı hesaplanmış sonra da orantılı bir artışla Kur’ân’ın tamamına bu uygulanmıştır. Harf üzerinden yapılan bölümlene benzer biçimde Kur’ân’ın dörde, beşe, altıya, yediye, sekize, dokuza ve ona bölünmesinde de yapılmıştır.¹⁰⁸ Aynı görüş küçük bir farklılıkla, Kur’ân’ın üçte birliğin ilk kısmı Tevbe Sûresi’nin doksan ikinci ayeti, ikinci üçte birliğin başı Ankebût Sûresi kırk beşinci ayeti,

103 İbnü’l-Cevzî, *Fünûnu’l-Efnân*, s. 253.

104 İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbu’l-Mesâhif*, I,470.

105 İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbu’l-Mesâhif*, II,484.

106 İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbu’l-Mesâhif*, II,483.

107 Bkz. Kur’ân-ı Kerim, Hat: Mehmet Özçay, Tenvir Neşriyat, İstanbul, 2006.

108 Ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbu’l-Mesâhif*, II,484-493.

üçüncü üçte birlik te Kur'ân'ın sonu¹⁰⁹ şeklinde sıralanmıştır. Bu da yine sayfa itibariyle aynı noktada buluşmaktadır.

5.3. Rub'

Kur'ân'ın dörtte birlik kısımlara bölünmesidir. Çoğulu *erbâ'*dir. Anlatıldığına göre Haccac her gece Kur'ân'ın dörtte birini okuyordu. Bu dördün ilk parçası En'âm Sûresi'nin sonuna kadar, ikinci kısmı Kehf Sûresi on dokuzuncu âyete kadar, üçüncü kısım Zümer Sûresi'nin sonuna kadar, dördüncü kısım ise Kur'ân'ın geri kalan kısmıydı.¹¹⁰ Bu tasnifin mushafta sayfa olarak karşılığı 149, 294, 466 ve 604'tür. Bu sayılar ortalama yüz elli sayfa olarak oranlanmıştır. Büyük bir ihtimalle manâ gözetildiği için bölümlene daha çok sûre sonlarında sona erdirilmiştir. Diğer bir bölümlenmede ise birinci dörtte birlik Arâf Sûresi dördüncü âyetin sonuna kadar, ikinci dörtte birlik Kehf Sûresi'nin yetmiş dördüncü âyetine kadar (şey'en nükra), üçüncü dörtte birlik Sâffât Sûresi yüz kırk dördüncü âyetin sonuna kadar, dördüncü dörtte birlik ise Kur'ân'ın sonuna kadar.¹¹¹ Bu bölümlenmede de Arâf Sûresi dördüncü âyetin sonu yüz elliinci sayfada, Kehf Sûresi'nin yetmiş dördüncü ayeti üç yüzüncü sayfada, Sâffât Sûresi yüz kırk dördüncü âyet dört yüz elliinci sayfada ve Nâs Sûresi altı yüz dördüncü sayfada yer almaktadır. Buna göre bu bölümlenmede sayfa sayısı dikkate alınmış ve her dörtte birlik yedi buçuk cüz, 1666 âyet ve 150 sayfadan¹¹² meydana gelmiştir.

5.4. Hums

Kur'ân'ın beşte birlik kısımlara bölünmesidir. Bu kelimenin çoğulu *ehmâs-*tür. Bir görüşe göre "Hümsu'l-Kur'ân" 1- Mâide'nin sonu, 2- Yûsuf Sûresi'nin sonu, 3-Furkân Sûresi'nin sonu, 4-Hâmim Secdenin sonu, 5- Kur'ân'ın sonu¹¹³ şeklindeki bölümlenmedir. Bu bölümlenmenin sayfa mukabili 126, 247, 365, 481 ve 604'e tekabül etmekte ve aralarında takribi bir oranlama oluşmaktadır. İbnu'l-Cevzî'nin verdiği bilgiye göre ise birinci beşte birlik Mâide Sûresi seksen birinci âyetin sonunda biter. İkinci beşte birlik Yûsuf Sûresi elli ikinci âyetin sonuna kadar, üçüncü beşte birlik Furkân Sûresi yirminci âyetin sonuna kadar, dördüncü beşte birlik Hâmim Secde (Fussilet) kırk altıncı âyetin sonuna kadar, beşinci beşte birlik Kur'ân'ın sonuna kadar¹¹⁴ sıralanır. Bu bölümlenmenin sayfa karşılığı 120, 240, 360, 480 ve 604 olup her beşte birlik

109 İbnu'l-Cevzî, *Fünûnu'l-Efnân*, s. 254.

110 İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbu'l-Mesâhif*, I,470; Kurtubî, *el-Câmi'* I,104.

111 İbnu'l-Cevzî, *Fünûnu'l-Efnân*, s.254.

112 Demirci, Muhsin, *Tefsir Terimleri Sözlüğü*, MÜİFV Yayınları İstanbul, 2009, s.59.

113 İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbu'l-Mesâhif*, I,471.

114 İbnu'l-Cevzî, *Fünûnu'l-Efnân*, s.255.

kısımın 120 sayfadan teşekkül ettiği ve bölümlemenin sayfa sayısı esas alınarak yapıldığı söylenebilir.

5.5. Südüs

Kur'ân'ın altıda birlik kısımlara bölünmesidir. Bu kelimenin çoğulu *esdâs*dir. Bazı âlimlere göre bu bölümleme 1-Nisâ Sûresi'nin sonu, 2-Berâe Sûresi'nin sonu, 3-Kehf Sûresi'nin sonu, 4-Kasas Sûresi'nin sonu, 5-Duhân Sûresi'nin sonu, 6- Kur'ân'ın sonu¹¹⁵ şeklinde yapılmıştır. Bu bölümlemenin sayfa sayısı birbirine yakın olacak şekilde yuvarlak bir hesapla yapıldığı anlaşılmaktadır. Çünkü altıda birliğin parçaları sırasıyla 105, 206, 303, 395, 497 ve 604 sayfalarına tekabül etmektedir. Başka bir görüşe göre birinci altıda birlik Nisâ Sûresi yüz kırk yedinci âyetin sonuna kadar, ikinci altıda birlik Tevbe Sûresi doksan ikinci âyetin sonuna kadar, üçüncü altıda birlik Kehf Sûresi yetmiş dördüncü âyetin sonuna kadar, dördüncü altıda birlik Ankebût Sûresi kırk beşinci âyetin sonuna kadar, beşinci altıda birlik Câsiye Sûresi otuz ikinci âyetin sonuna kadar, altıncı altıda birlik ise Kur'ân'ın sonuna kadardır.¹¹⁶ Bu bölümlemede sayfa sayılarının eşit olmalarına daha çok dikkat edildiği görülmektedir. Çünkü bu bölümlemenin mushaf düzenindeki sayfa karşılıkları, 100, 200, 302, 400, 500 ve 604 olmaktadır. Buna göre İbn Ebî Davud es-Sicistanî'nin (ö.316/928) aktardığı bölümleme takribi bir hesaba dayalı iken İbnu'l-Cevzî'nin zikrettiği bölümleme daha orantılı bir hesaba dayanmaktadır.

5.6. Sübu'

Kur'ân'ın yedide birlik kısımlara bölünmesidir. Bu kelimenin çoğulu *esbâ'*dir. Görebildiğimiz kadarıyla pratikte en çok uygulanan Kur'ân'ın yediye bölünerek okunması olmuştur. Okumanın bir haftada yapılabilmesi için yedi *menâzil* den oluşan bir bölümleme¹¹⁷ yapılmıştır. Bazı kaynaklara göre hicrî ilk yüzyılın bitiminde, mushaf "menâzil" olarak bilinen yedi parçaya bölündü. Bunun amacı mushafın tamamını bir haftalık sürede okumayı isteyenlere yardım etmektir. Hicrî üçüncü yüzyıl, mushafı bir ayda okumayı arzulayan okuyucular için Kitâbı otuz parçaya (cüz) bölen ilave sembolere tanıklık etti. Bu bölümler Haccac'ın merakının kullanışlı meyveleriydi ve kendisini düzene sokmak isteyen herkes için kullanışlı bir araç olma vazifesi ifa ede geldi.¹¹⁸

115 İbn Ebî Dâvud, *Kitâbu'l-Mesâhif*, I,471.

116 İbnu'l-Cevzî, *Fünûnu'l-Efnân*, s.255 vd.

117 Watt, *Kur'ân'a Giriş*, s. 73.

118 Azamî, *Kur'ân Tarihi*, s.158.

Kur'ân'ın yediye bölümlenerek okunmasında farklı tasniflerin olduğu görülmektedir. Katade'nin dediğine göre Kur'ân'ın yediye bölümlenmesinde ilk bölümlenme Kur'ân'ın başından Nisâ Sûresi yetmiş altıncı âyete kadar, ikincisi buradan Enfâl Sûresi otuz altıncı âyete kadar, üçüncüsü buradan Hicr Sûresi kırk dokuzuncu âyete kadar, dördüncüsü buradan Müminun Sûresi'nin sonuna kadar, beşincisi buradan Sebe Sûresi'nin sonuna kadar, altıncısı buradan Hucurât Sûresi'nin sonuna kadar, yedincisi de buradan Kur'ân'ın sonuna kadardır.¹¹⁹ Anladığımız kadarıyla sahabe arasında haftada bir kere hatim yapmak daha revaçtaydı. Haftada bir kere hatim yapanlardan birisi de Hz. Osman'dır. Söylendiğine göre Hz. Osman, Kur'ân'ı yediye bölümleyip okumaya Cuma gecesinden başlıyordu. Cuma gecesini Bakara'dan Mâide Sûresi'ne kadar, Cumartesi gecesini En'âm'dan Hûd Sûresi'ne kadar, Pazar gecesini Yûsuf'tan Meryem Sûresi'ne kadar, Pazartesi gecesini Tâhâ'dan Kasas Sûresi'ne kadar, Salı gecesini Ankebût'tan Sâd Sûresi'ne kadar, Çarşamba gecesini Zümer'den Rahmân Sûresi'ne kadar, Perşembe gecesini ise hatmini tamamlıyordu. İbn Mes'ûd da aynı düzen üzere kısımlara ayırmıştı.¹²⁰

Öte yandan Kur'ân, âyet sayılarının hesaplanması usûlüyle de yediye bölümlenmiştir. Yahya b. Âdem'den gelen bir görüşe göre Kur'ân'ın yediye bölümlenmesi şöyledir: İlk yedi, 547 âyet; ikinci yedi, 590 âyet; üçüncü yedi 651 âyet; dördüncü yedi 953 âyet; beşinci yedi 868 âyet; altıncı yedi 986 âyet; yedinci yedi 1624 âyettir.¹²¹ Bu hesaplama göre Kur'ân'ın âyet sayısı 6219 olmaktadır.

5.7. Sümün

Kur'ân'ın sekizde birlik kısımlara bölünmesidir. "Sümün" kelimesinin çoğulu *esmândır*. Bazı âlimlere göre Kur'ân'ın sekizde birlik taksimi şöyledir: Birincisi Al-i İmrân Sûresi'nin sonu, ikincisi Arâf Sûresi 4. âyetinin başı, üçüncüsü Hûd Sûresi'nin 44. âyetine kadar, dördüncüsü Kehf Sûresi'nde "şey'en nükrâ" âyetine kadar, beşincisi Şuarâ Sûresi 220. âyete kadar, altıncısı Sâffât Sûresi 144. âyete kadar, yedincisi Tûr Sûresi'nin sonuna kadar, sekizincisi Kur'ân'ın sonuna kadar.¹²² Bu sayıların sayfa olarak mukabili 75,150, 225, 300, 375, 450, 525 ve 604'tür. Buna göre sayfa sayısı 75 olacak şekilde

119 İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbu'l-Mesâhif*, I,466.

120 Gazâlî, *İhyâ*, I, 500vd. ; Kurtubî, *et-Tizkâr fî Efdâli'l-Ezkâr*, s.105. Fakat Kurtubî, Yûsuf Sûresi yerine Yûnus Sûresi'ni zikretmektedir. Bunda bilgi hatasından ziyâde bir yazım hatası (tashîf) olabilir. Çünkü Hz. Osman cumartesi gecesini En'âm Sûresi'nden Hûd Sûresi'ne kadar okumaktadır ki bu sûrelerin arasında zaten Yûnus Sûresi de yer almaktadır.

121 İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbu'l-Mesâhif*, I,477.

122 İbnu'l-Cevzî, *Fünûnu'l-Efnân*, s. 256 vd.

ayarlanmış ve hesap buna göre yapılmıştır. Bir başka anlatımda ise, 1-Bakara ve Al-i İmrân, 2- En'âm Sûresi'nin sonu, 3- Hûd Sûresi'nin sonu, 4- Kehf Sûresi'nin sonu, 5-Şuarâ Sûresi'nin sonu, 6-Yâsin Sûresi'nin sonu, 7-Zâriyât Sûresi'nin sonu, 8-Kur'ân'ın sonu¹²³ diye tasnif yapılmıştır. Bazı araştırmacılara göre her sekizde birliğin içinde ise yaklaşık 833 âyet vardır.¹²⁴ Fakat her sekizde birliğin âyet sayılarının ortalama 833'ten farklılık arz ettiği görülmektedir. Çünkü hesaplamamızda birinci sümünde 486 âyet, ikinci sümünde 465 âyet, üçüncü sümünde 578 âyet gibi değişik sayılar ortaya çıkmaktadır.

5.8. Tusu'

Kur'ân'ın dokuzda birlik kısımlara bölünmesidir. Çoğulu *etsâ'*dır. Bu bölümlenmeye göre, birinci dokuzda birlik Al-i İmrân Sûresi'nin 150. âyetinin sonuna kadar, ikinci dokuzda birlik En'âm Sûresi 60. âyetin sonuna kadar, üçüncü dokuzda birlik Tevbe Sûresi 92. âyetin sonuna kadar, dördüncü dokuzda birlik Nahl Sûresi'nin 20. âyetin sonuna kadar, beşinci dokuzda birlik Hac Sûresi'nin 22. âyetin sonuna kadar, altıncı dokuzda birlik Ankebût Sûresi'nin 45. âyetinin sonuna kadar, yedinci dokuzda birlik Mümin Sûresi 11. âyetin sonuna kadar, sekizinci dokuzda birlik Rahmân Sûresi'nin sonuna kadar, dokuzuncu dokuzda birlik ise buradan Kur'ân'ın sonuna kadar olan kısımdır.¹²⁵ Her dokuzda birliğin içinde ise yaklaşık 740 âyet¹²⁶ olduğu söylenmiştir.

5.9. Uşr

Kur'ân'ın onda birlik kısımlara bölünmesidir Bu kelimenin çoğulu *a'sâr* veya *uşur* dur. Bazı âlimlere göre bu bölümlenme 1- Bakara ve Al-i İmrân'dan yüz âyet, 2-Mâide Sûresi'nin sonu, 3-Enfâl Sûresi'nin sonu, 4-Yûsuf Sûresi'nin sonu, 5-Kehf Sûresi'nin sonu, 6- Furkân Sûresi'nin sonu, 7-Ahzab Sûresi'nin sonu, 8-Hâmim Secde'nin sonu, 9-Vâkıa Sûresi'nin sonu, 10-Kur'ân'ın niha-yeti¹²⁷ şeklindedir. Bunların sayfa karşılığı ise 61, 126, 185, 247, 303, 365, 426, 481, 536 ve 604 olmaktadır. Buna göre her onda birlik kısım ortalama altmış sayfa tutmaktadır.

5.10. Karârît

“Karârît”, “kırât” kelimesinin çoğuludur. “Kırât” sözlükte keserek parçalara ayırmak anlamına gelmektedir.¹²⁸ Bir Tefsir ıstılahı olarak ise Kur'ân'ın

123 İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbu'l-Mesâhif*, I,472.

124 Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü*, s.60.

125 İbnu'l-Cevzî, *Fünûnu'l-Efnân*, s. 257 vd.; Ceremî, *Mu'cemu Ulûmi'l-Kur'ân*, s.12.

126 Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü*, s.61.

127 İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbu'l-Mesâhif*, I/472.

128 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, VI, 3591.

24 parçaya bölümlenmesidir. Bu bölümlenme şöyledir: 1-Bakara 162. âyete kadar. 2-Bakara'nın sonu. 3-Al-i İmrân'ın sonuna kadar. 4-Nisâ 147. âyete kadar. 5-Mâide 108. âyete kadar. 6-A'râf 4. âyete kadar. 7-A'râf'ın sonuna kadar. 8-Tevbe 92. âyete kadar. 9-Hûd 44. âyete kadar. 10-Rad Sûresi'nin sonuna kadar. 11- Nahl 79. âyete kadar. 12-Kehf 74. âyete kadar. 13- Enbiyâ 61. âyete kadar. 14-Nur 10. âyete kadar. 15-Şuarâ 220. 16-Ankebût 45. 17-Ahzâb 62. 18-Sâffât 144. 19-Mümin 70. 20-Câsiye 32. âyete kadar 21-Tûr Sûresi'nin sonu. 22-Mümteheninin sonu. 23-Müzzemmil'in sonu. 24-Nâs Sûresi'nin sonuna kadar.¹²⁹ Anladığımız kadarıyla bu bölümlenme 23 ila 25 sayfa sayılarak hesaplanmıştır.

Bu bölümlenmelerin dışında Kur'an'ın yirmi sekiz, otuz ve altmışa bölümlenmeleri de vardır.¹³⁰ Bu bölümlenmelerde de aynı şekilde sayfa sayısına itibar edildiği anlaşılmaktadır.

Sonuç

Müslümanlar Kur'an'la ilgili olarak hemen her ayrıntıya önem vermişler ve bu bağlamda âlimlerle idareciler çok defa ortaklaşa hareket etmişlerdir. Örneğin Hz. Ebû Bekr, Hz. Osman, Halife Me'mûn ya da Haccac ve Ziyâd b. Sümeyye gibi devlet ricâlinin Kur'an'ın cemi, çoğaltılması ve noktalanması hususunda âlimleri organize etmeleri hem Kur'an'ın korunmasıyla toplumun dirliğini muhafaza etme kaygısına hem de halk üzerindeki otoritelerini sağlamlaştırmaya matuf bir hadisedir.

Mushafıara, âyet fasıllarını gösteren işâretlerin, cüz ve hizip sembollelerinin, sûre girişlerindeki çerçevelerin ve çeşitli taşîr ve humsların konulması başlangıçta bazı âlimler tarafından hoş karşılanmasa da hem tilâvet açısından okuyuculara yol gösterip kolaylık sağlamış hem de ümmetin mushaf konusunda ortak paydadada buluşmasına katkıda bulunmuştur.

Hz. Peygamber bazı sûrelerin faziletini beyan sadedinde Kur'an'ın yarısı, üçte biri, dörtte biri gibi ifadelerde bulunurken Kur'an'a her yönüyle düşkün olan bazı âlimler bunu matematiksel bir düzlemde ele alarak konuyu ayrı bir mecraya taşımışlardır. Tarih boyunca birbirinden farklı bölümlenmeler zuhur etmesine rağmen sahabe döneminde haftada bir kere hatim yapılması amacıyla Kur'an'ın en çok yediye bölünerek okunması tercih edilmiştir. Hafızlık eğitiminde ise otuz cüze ayrılması yaygınlık kazanmış gözükmektedir. Bölümlenmeler ekseriyetle sayfa sayısı göz önünde bulundurulmak sûretiyle kategorize edilmiştir.

129 Ceremî, *Mu'cemu Ulûmi'l-Kur'an*, s.223.

130 Bkz. İbnu'l-Cevzî, *Fünûnu'l-Efnân*, s.266-277.

Anlaşıldığı kadarıyla Kur'ân'ın bölümlenmesi, Kur'ân tilâvetine verilen önemle beraber belirginleşmiş ve başlangıçta kabataslak biçimde bir hesaplamayla yapılmıştır. Ancak daha sonraları periyodik Kur'ân okumaya alışkın olan Haccac gibi devlet ricâlinin Kur'ân'ın matematiksel anlamda bölümlenmesine merakı ve bunun yanı sıra bu işe üşenmeden girişen bir kısım âlimlerin çalışması sonucunda Kur'ân'ın bölümlenmesi ayrıntılı bir hal almıştır. Doğrusu o günün imkânları açısından baktığımızda bu hesaplamaların büyük bir emek gerektirdiği takdire şayan bir husustur.

Aslında Kur'ân Hz. Peygamber zamanında tilâvet maksadıyla Abdullah b. Amr gibi bazı sahabelerin okuma kapasitelerine göre çeşitli şekillerde bölümlenmiştir. Bu yüzden Kur'ân'ın bölümlenmesinin, ancak harekeden ve noktadan sonra ortaya çıktığı söylenemez. Fakat bu bölümlenmenin hareke ve noktadaki gelişmelere paralel biçimde mushaf üzerinde daha belirginlik kazandığı söylenebilir. Dolayısıyla harekeleme işi lahndan korumak, cüzlere ayırmak ise okuma ve hıfz için kolaylık sağlamaya yönelik bir faaliyettir.

Kaynakça

- Azamî, Muhammed Mustafa, *Kur'ân Tarihi*, çev. Ömer Türker vd. İz Yayıncılık, İstanbul, 2011.
- Ceremî, İbrâhim Muhammed, *Mu'cemu Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kalem, Dımeşk, 2001.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, TDV Yayınları, Ankara, 1993.
- Çelik, Ahmet, *Tarihî Süreçte Batınî ve İşârî Yorum*, Aktif Yayınevi, İstanbul 2008.
- Dânî, Ebû Amr Osman b.Said b. Osman, *el-Abrufu's-Seb'a*, thk. Abdulmuheymin Tahhan, Suudi Arabistan, 1997.
- , *el-Muhkem fi Nakdi'l-Mesâhif*, thk. Muhammed Hasen İsmail, Dâru'l-Kutubil-İlmiyyi, Beyrût, 2004.
- Dârimî, Ebû Muhammed b. Abdillâh b. Abdirrahmân b. el-Fadl b. Behrâm, *Sünenü'd-Dârimî*, thk. Hüseyin Selim Esed, Dâru'l-Muğnî, Riyâd, 2000.
- Dehlî, Velîyullah Ahmed b. Abdirrahim, *el-Fevzu'l-Kebîr fi Usûli't-Tefsîr*, Arapçaya çev. Selman Hüseyinî en-Nedvî, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmî, Beyrût, 1987.
- Demirci, Muhsin, *Tefsir Terimleri Sözlüğü*, MÜİFV Yayınları, İstanbul, 2009.
- Derman, Çiçek, "Tarihimizde Mushafın Bezenmesi", *Diyanet İlmi Dergi*, Ankara, 2010, XLVI, 4.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eşas es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünen*, Dâru İbn Hazm, Beyrût, 1997.
- el-Buğâ, Mustafa Dib, vd., *el-Vâzıh fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Dımeşk, 1998.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, sad. İsmail Karaçam vd. Zaman, İstanbul, ts.

- Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. Kâsım b. Beşşâr, *Kitâbu İzâhi'l-Vakf ve'l-İbtida*, thk. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan, Dimeşk, 1971.
- Eroğlu, Muhammed, "Aşr-ı Şerif", *DİA*, Cilt. IV, İstanbul, 1991.
- Gazâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed, *İhyâu Ulumiddîn*, Dâru Şuab, y.y. ts.
- Hemed, Ğanim Kaddûrî, *Resmu'l-Mushaf*, Bağdat, 1982.
- Herevî, Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm, *Kitâbu-Fedâili'l-Kur'an*, Dâru İbn Kesir, Dimeşk, ts.
- Hindî, Ali el-Muttakî Alâuddîn, *Kenzu'l-Ummâl fi Suneni'l-Ekvâl ve'l-Efâl*, y.y. 1945.
- İbn Atiyye, Muhammed Abdülhak b. Gâlib, *el Muharreru'l-Veciz fi Tefsiri'l-Kitâbi'l-Azîz*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyyi, Beyrût, 2001.
- İbn Ebî Dâvûd, Ebû Bekr Abdullah b. Süleyman b. el-Eşas es-Sicistanî, *Kitâbu'l-Mesâbih*, thk. Muhibeddin Abdu's Subhan Vâiz, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmî, Beyrût, 2002.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdillâh b. Muhammed b. İbrâhim, *el-Musannef*, thk. Hamed b. Abdillâh el-Cum'e, Mektebetu'r-Rüşd, Riyâd, 2004.
- İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Dâru'l-Mearif, Kâhire, ts.
- İbnu'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahmân Ali b. Muhammed, *Fünûnu'l-Efnân fi Uyûni Ulûmi'l-Kur'an*, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmî, Beyrût, 1987.
- İbrâhim, Musa İbrâhim, *Buhûsun Menheciiyetün fi Ulûmi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru Ammar, 1996.
- İsmail, Şaban Muhammed, *Resmu'l-Mushaf ve Zabtuhu*, Dâru'l-İslâm, ts.
- Kayhan, Veli, "Doğru Okuma Bağlamında Mushafa İşaret Konulması: İ'cam ve Sonrası", *Bilimname*, 2007, XII, 1.
- Keskioglu, Osman, *Kur'an-ı Kerîm Bilgileri*, TDV Yayınları, Ankara, 1993.
- Kur'an-ı Kerîm, Hat: Mehmet Özçay, Tenvir Neşriyat, İstanbul, 2006.
- Kurdî, Muhammed Tâhir b. Abdülkadir, *Târibu'l-Kur'an ve Ğaraibu Resmihi ve Hükumu*, Mekke, 1365.
- Kurtûbî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût, 2006.
- , *et-Tizkâr fi Efdâli'l-Ezkâr*, Mektebetu Dâri'l-Beyân, Beyrût, 1987.
- Maşalı, Mehmet Emin "Mushaf", *DİA*, Cilt. XXXI, İstanbul, 2006.
- Mennâu'l-Kattân, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'an*, Mektebetu Vehbe, Kâhire, 2000.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût, 2001.
- Neysaburî, Ebû Abdillâh el-Hâkim, *el-Müstedrek ala's-Sahihayn*, Kâhire, 1998.
- Okiç, M. Tayyib, *Tefsir ve Hadis Usûlünün Bazı Meseleleri*, Nun Yayıncılık, İstanbul, 1995.

Okumuş, Mesut “Kur’ân İmlâsının Gelişim Süreci Üzerine Bazı Tespit ve Değerlendirmeler” *Hittit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Çorum, 2010, IX, 17.

Paret, Rudi, “Secavendî”, *İslam Ansiklopedisi* (İA), 1980.

Rûmî, Fehd b. Abdurrahmân b. Süleyman, *Dirâsâtun fî Ulûmi'l-Kur'âni'l-Kerim*, Riyâd, 1999.

Sebbağ, Muhammed b. Lütfî, *Lemabat fî Ulûmi'l-Kur'ân*, el-Mektebetu'l-İsâmî, Beyrût, 1990.

Secâvîndî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Tayfur, *İlelu'l-Vukûf*, thk. Muhammed Abdullâh b. Muhammed el-Idi, Mektebetu'r-Rüşd, Riyâd, 2006.

Subhi Sâlih, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dersaadet İstanbul, ts.

Suyûtî, Celâleddîn Abdurrahmân Ebû Bekr, *el-Itkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyyi, Beyrût, ts.

Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Têvili-Âyi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikr, Beyrût, 1999.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *el-Câmiu'l-Kebîr*, 1.bs., Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrût, 1996.

Watt, Montgomery, *Kur'ân'a Giriş*, çev. Süleyman Kalkan, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1998.

Ya'kubî, Ahmed b. Ebî Ya'kub b. Cafer b. Vehb İbn Vâdih, *Târihu'l-Ya'kubî*, Dâru Sadr, Beyrût, 1960.

Zencânî, Ebû Abdillâh, *Târihu'l-Kur'ân*, Beyrût, 1969.

Zerkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilu'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrût, 1995.

Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed Abdullâh, *el-Burhân fî Ulûmi'l Kur'ân*, Dâru'l-Fikr, Beyrût, 1988.

Zeydan, Corci, *İslam Uygarlıkları Tarihi*, Çev. Nejat Gök, 1. bs. İletişim Yayıncılık, İstanbul, 2004.

TÜRKİYE'DEKİ DİN SOSYOLOJİSİ ÇALIŞMALARINA AMİRAN KURTKAN BİLGİSEVEN'İN KAVRAMSAL KATKISI

Mesut İNAN (*)

ÖZ

Bu makalede din sosyolojisi çalışmalarında ele aldığı kavramlara bağlı olarak Amiran Kurtkan Bilgiseven'in Türkiye'deki din sosyolojisi çalışmalarına yaptığı kavramsal katkı gösterilmektedir. Ayrıca Bilgiseven'in din sosyolojisi çalışmalarının genel din sosyolojisi veya özel din sosyolojisi çalışmaları içerisinde hangisinde yer aldığı konusuna cevap aranmaktadır. Makalede vurgulanmak istenen İslâm'ın temeli olan tevhit akîdesinin Bilgiseven'in çalışmalarında ele alınan kavramlarla bir teori haline dönüştürülmek istendiği ve bu teoriden hareketle din sosyolojisi kavramlarının oluşturulduğuudur. Makale bahsi geçen teoriden hareketle oluşturulan din sosyolojisi kavramlarının Türkiye'deki din sosyolojisi çalışmalarındaki özgünlüğü ile ilgili tespitlere de yer vermektedir.

Anahtar Kelimeler: Tevhit, Tevhit Teorisi, Din, İnanç, Formülize Tevhit, Bütünleşme.

ABSTRACT

Amiran Kurtkan Bilgiseven's Conceptual Contribution to Works of Sociology of Religion in Turkey

In this article, It was tried to show Amiran Kurtkan Bilgiseven's conceptual contribution to the works of the sociology of religion in Turkey, depending on her concepts in the sociology of religion. It also tried to be answered that question whether her works are general sociology of religion or specific sociology of religion. In this article, it was emphasized that the doctrine of Tawhid was called upon to be turned into a theory and the concepts of sociology of religion was composed from this theory. The article is related to be original of her concepts of sociology of religion in works of sociology of religion in Turkey.

Keywords: Tawhid, Theory of Tawhid, Religion, Belief, Formulated Tawhid, Integration.

* Öğr. Gör., Erzincan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Din Sosyolojisi Ana Bilim Dalı Doktora Öğrencisi

Giriş

Günümüzde güncel olan konulara en çok vurgu yapan bilim dallarından birisi kuşkusuz din sosyolojisidir. Ana teması din ve toplum arasındaki karşılıklı ilişkinin bilimsel yöntemlerle izah edilmesi şeklinde tarif edilen din sosyolojisi, ikinci dünya savaşından sonra tüm dünya toplumlarının din sosyolojisini yapmak veya özele girerek farklı toplumların dinle ilişkisini ortaya koymak gayretindedir. Yerele inerek grand teoriler yerine, incelemeye aldığı alanın özelliklerini belirten, sosyal realiteyi yansıtan ve çürütülme ihtimali biraz daha az olan küçük boy teoriler ortaya koyması din sosyolojisi biliminin konularının genişlemesine katkıda bulunmaktadır.

İkinci dünya savaşından sonra dinin toplum hayatından silineceğine dair pozitivist iddianın gerçekleşmediği, dinlerin ya da din görünümlü ortaya çıkan çeşitli inanışların toplum hayatında etkinliğini giderek artırdığı gerçeğiyle karşılaşmıştır. Bu nedenle din sosyolojisi araştırmalarının dinler ve inançlarla ilgili yeniden canlanmaya odaklandığı görülmektedir. Bahsi geçen yeniden canlanma kanaatimizce sosyal hayatın her alanını dolduran bir din olarak İslâm için de söz konusudur.

İslâm söz konusu edildiğinde karşılaşılan en büyük problem bu dinin din sosyolojisi temelindeki yorumlarla ilgilidir. Halihazırda İslâm'ın sosyolojik kuramını ortaya koyan çalışmaların yetersiz olduğu bir gerçektir. Bunun sebebini metodolojik yaklaşımlarda aramak mümkündür. Zira metodoloji problemi din sosyologlarını zorlayan hususların başında gelmektedir. Bunun içindir ki problemi Türk Din Sosyolojisinin imkanı ve sorunları açısından ele alan Arabacı, batı toplumlarının dini-sosyal yapılarının incelenmesinde kullanılan yöntem ve kavramların uyarlanarak İslâm'ın incelenmesinde kullanılmasını bağlılığın bağnazcası olarak nitelendirmektedir. Metot konusunda incelenen toplum ile dinin gerçekliklerinin ve varoluşsal özelliklerinin dikkate alınması gerektiği gibi diğer toplumların ve dinlerin gerçekliklerini yansıtan kavramların içeriklerini yeniden sorgulamak, dönüştürmek ve yeni kavramlar üretmenin gerektiği belirtilmektedir.¹

Bu durumda din sosyolojisinde metot problemini aşmak için din ve toplum arasındaki karşılıklı münasebetin tek nedene bağlı olarak yorumlanması gerekmektedir. Ayrıca din ve toplumun karşılıklı ilişki içerisinde olduğunu rasyonel yorumlarla açıklamak da metot problemini aşmak için önemlidir. Günay böylesi bir yaklaşımla dinin pratik, inanç ve sosyal yönüyle ilgili sosyolojik araştırmaların gerçekleştireceği yorumlarla dinin yerinin daha da sağlamlaşacağı kanaatindedir.²

1 Arabacı, Fazlı, *Türk Din Sosyolojisi İmkan ve Sorunlar*, Platin Yay., Ankara 2006, s. 42-43.

2 Günay, Ünver, *Din Sosyolojisi*, İnsan Yay., İstanbul 2006, s. 90.

Yukarıda zikredilen hususlar dikkate alınarak bu makalede, yaptığı çalışmalarla Türkiye'de modern anlamda din sosyolojisi geleneğinin önemli simalarından biri olan Amiran Kurtkan Bilgiseven'in sahaya yönelik yaklaşımına değinilmekte ve öne çıkardığı kavramlar tespit edilmektedir. Ayrıca Bilgiseven'in yaklaşımının bilim çevrelerince neden takip edilmediğine dair görüşlerimize de yer verilmektedir. Müslüman bir din sosyologunun karşılaştığı muhtemel zorluklardan birisi olan tarafsızlık meselesi ile ilgili Bilgiseven'e bakış yapılmaktadır. Ayrıca Bilgiseven'in din sosyolojisi çalışmasını yaparken beslendiği kaynağa da vurgu yapılmaktadır.

Hayatı

Amiran Kurtkan Bilgiseven 1926 yılında İstanbul'da dünyaya gelmiş, ilköğrenimini Paşabahçe ilkokulunda, orta ve lise öğrenimini de Kandilli Kız Lisesi'nde tamamlamıştır. İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi'nden 1947 yılında mezun olan Bilgiseven, İstanbul Defterdarlığı'nda üç yıla yakın bir süre çalışmış ve 1956 yılı sonlarına doğru mezun olduğu bölüme sosyoloji asistanı olarak girmiştir. Ord. Prof. Dr. Ziyâeddin Fahri Fındıkoğlu'nun asistanlığını yapmış olan Bilgiseven, 1960 yılında "*Türkiye'de Küçük Sanayi ve Küçük Kredi Meselesi*" adlı teziyle doktorasını bitirmiştir. 1965 yılında "*Sosyal Sınıflar ve Gelir Vergisi, İngiltere ve Türkiye Hakkında Mukayeseli bir Mali Sosyoloji Etüdü*" adlı teziyle Doçent unvanını alan Bilgiseven, 1970 yılında da Profesör unvanını almıştır. Sosyolojinin alt dallarına yönelik birçok eseri ve makalesi bulunan Bilgiseven 19 Haziran 2005'te vefat etmiştir.³

Pnömolog olan Dr. Sadık Bilgiseven'le çok geç bir yaşta hayatını birleştiren Amiran Kurtkan aldığı "Bilgiseven" soyadını 1981 yılından sonra yazdığı eserlerinde kullanmıştır. Bu nedenle 1981 yılından önceki kitap ve makalelerinde Bilgiseven soyadına rastlanmaz. Bu evlilik Sadık Bey'in vefatından dolayı kısa sürmüştür. Ama Bilgiseven'in ondan ve yakın çevresinden öğrendiği çok şey vardır. Gece geç vakitlere kadar yaptıkları tasavvufi sohbetlerden bahseder.⁴ Bu durum onda derin izler bırakmış ve eserlerini oluştururken temel aldığı kavramlara ve teorilere bu derin izlerin etkisini yansıtmıştır.

Bilgiseven yüksek bir muhakeme gücüne, tasnif ve sentez kabiliyetine sahiptir. Ele aldığı verileri, bulguları ve malzemeleri iyi yoğuran bir bilim insanıdır. Parça-bütün ilişkisine önem veren Bilgiseven, Batı dünyasına has olan ilim-din çatışmasının tüm zamanlara ve zeminlere yansıtılamayacağına vurgu yapar, Türk kültürünün ve medeniyetinin ilim-din bütünleşmesine

3 Özdemir, M. Çağatay, *Türkiye'de Sosyoloji (isimler & Eserler)*, Phoenix Yay., Ankara 2008, s. 143-144

4 Bilgiseven, Amiran Kurtkan, *Din Sosyolojisi*, Filiz Kitabevi, İstanbul 1985, s. IV.

somut örnekler veren ideal kültür ve medeniyet olduğunu özellikle vurgulardı. Soyut ve somut arasındaki dengeyi iyi kuran Bilgiseven, okuyucusuna tercüme yapıldığını hissettirmedeği gibi ülke gerçeklerinden de koparmazdı. Mustafa Erkal, Bilgiseven'in ilmi kişiliğini, "Bazı ilim adamları kolay ve kaliteli yazar; bazıları ise güzel konuşur ve gerekli mesajı verir. Amiran Kurtkan Bilgiseven her iki özelliğe de sahipti." sözleriyle ifade etmektedir.⁵

Bilgiseven son derece üretken bir yazardır ve genel sosyoloji dışında maliye sosyolojisi, iktisat sosyolojisi, sanayi sosyolojisi, eğitim sosyolojisi ve din sosyolojisi gibi sosyolojinin alt dallarına yönelik kitaplarının yanı sıra yine aynı dallarda yüzün üstünde makalesi bulunmaktadır.⁶

Din Kavramını Tanımlamak

Din sosyolojisi çalışmasının başlangıcında Bilgiseven, sahanın önemli konuları arasında yer alan din kavramının sosyolojik tanımına yönelik problemleri ele almaktadır. Bu problemlerin ana temasını genel bir din tanımı yapmanın mümkün olmadığı⁷ kabulü oluşturmaktadır. Gerçekten de din nedir? sorusunun cevabına yönelik yaklaşımlara daha geçilmeden hangi din veya hangi tanım? sorusu karşımıza çıkmaktadır. Tanımlamanın işlevsel mi (functional) olacağı yoksa özsel (substantive) bir tanım mı olacağı din tanımının başka bir problemidir.⁸ Kuşkusuz dinin genel tarifine yönelik bahsi geçen bir kabulde çalışmanın yöntemini belirlemek aynı zamanda dinin tanımına yönelik yapılmış farklı tanımlara yer verilmesini gerektirmektedir. Bu nedenle birçok bilimsel çalışmada dinin tanımına yönelik farklılıklara rastlamaktayız.

Örneğin Comte'a göre din, insanları birbirine bağlayan ve topluma düzen veren en önemli bağlıdır.⁹ Dinin insanlığın evriminde çok önemli etkisi olmuştur. Comte'a göre fetişist, sonra çok tanrıci nihayet tek tanrılı dinler görevlerini yerine getirerek tarih sahnesinden çekilmişlerdir. Onun yerine artık bir sentez gereklidir. Bu sentezin gerçekleşmesi için gayret gösterilmeli ve kurulacak yeni din insanlığın birliğine hizmet etmelidir. Comte toplumdaki din ihtiyacını karşılamak amacıyla yeni bir din kurma gereğini duymuştur. Kurulacak bu din pozitif felsefeye uygun, realitelere dayanan, rasyonel ve kanıtlanabilir bir din olmalıdır. Ona göre yaşadığı çağın insanları başka bir dini

5 Erkal, Mustafa E., "Prof. Dr. Amiran Kurtkan Bilgiseven", *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, İstanbul 2008, s. 16.

6 Geniş bilgi için Bkz., Özdemir, *age.*, s. 143-163.

7 Bilgiseven, *Din Sosyolojisi.*, s. 8.

8 Kurt, Abdurrahman, *Din Sosyolojisi*, Dora Basım Yay., Bursa 2011, s. 36.

9 Comte, Auguste, *Positive Philosophy II*, Freely Translated by Harriet Martineau, Batoche Books, Kitchener 2000, 275.

kabul etmezler. Kurulacak dinin adı “insanlık”tır.¹⁰ Comte’un insanlıktan anladığı geçmiş, gelecek ve hali hazırdaki insanların bütünüdür. Diğer bir deyişle tapılacak “büyük varlık” insan ırkıdır.¹¹

Durkheim dini, kutsal şeylerle ilgili inanç ve amellerden meydana gelen ve bu inanç ve amellerin kendisine inanıp bağlananları manevi bir birlik meydana getiren bir cemaatte birleştirdiği dayanışmalı bir sistem olarak tanımlamaktadır.¹² Durkheim’in tanımı dinin idrak ve davranışsal boyutlarını öne çıkarmaktadır. Durkheim dinin nereden geldiği şeklindeki öze yönelik bir tanım yapmamaktadır. Ancak kolektif bilinci dinin kaynağı olarak görmektedir. Totemizm ise bu kolektif bilincin sembolik bir temsilini oluşturur. Bu nedenle Durkheim’da din fenomeninin karakteristik özelliği Tanrı değil, Kutsal’a (Sacred) yapılan atıftır.¹³ Bu durum Durkheim’in sosyal yapıya bağlılığı şeklinde izah edildiğinden o, dinin özünün toplum kalıpları içerisinde hapsedildiği eleştirilerine maruz kalmaktadır.¹⁴

Din tanımının zorluğu üzerinde duran Weber, *The Sociology of Religion* isimli eserinde din tanımının yapılmasının imkânsızlığı üzerinde durmaktadır. Din tanımının ancak çalışmanın sonunda yapılabileceği¹⁵ görüşündeki Weber, çalışmalarında dinin özüne yönelik tanımdan ziyade dinin daha çok sosyal davranış üzerindeki çeşit ve sonuçları üzerinde yoğunlaşmıştır.¹⁶ Bununla birlikte Weber’in kitaplarını tetkik eden bir kimse vaat edilen tanımı bulamamaktadır.¹⁷

Dini kültürün bir parçası olarak gören Vernon’a göre din, bir grubun müşterek malı olarak değerlendirilmektedir. Vernon’un gruptan kastettiği toplumun bizzat kendisidir. Bu durumda Vernon dinin biyolojik olarak değil, sosyal bir şekilde nakledildiğini belirtmiş olmaktadır. Dini

10 Comte, Auguste, *Pozitivizm İlmihali*, (çev. Peyami Erman), Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1986, s. L- 6.

11 Kızılçelik, Sezgin, *Sosyoloji Teorileri 1*, Yunus Emre Yay., Konya 1994, s. 131.

12 Durkheim, Emile, *The Elementary Forms of Religious Life*, The Free Press, New York 1995, s. 44.

13 Warner, R. Stephen, “Religion”, *Encyclopedia of Social Theory*, edit.: George Ritzer, Sage Publication, California 1997, s. 636.

14 Günay, *age*, s. 223.

15 Weber, Max, *The Sociology of Religion*, çev.: Ephraim Fischhoff, Methuen Co Ltd., London 1956, s. 1.

16 Aktay, Yasin ve diğerleri., *Din Sosyolojisi*, Vadi Yay., İstanbul 2007, s. 153; Capriani, Roberto, *Din Sosyolojisi*, haz.: Ali Coşkun, Rağbet Yay., İstanbul 2011, s. 14-15.

17 Berger, Peter L., *Kutsal Şemsiye*, (çev. Ali Coşkun), Rağbet Yay., İstanbul 2005, s. 254.

davranış sonradan kazanılmakta ve bireye toplum tarafından öğretilmektedir.¹⁸

Berger ve Luckmann dini insanların kendi vasıtasıyla gördükleri, yorumladıkları, iletişim kurdukları, anladıkları ve hayatlarına anlam kazandırdıkları mânâ sistemleri oluşturma süreci olarak tanımlamaktadır. Zira her toplum kendi dünyasını ve kendi anlam sistemini oluşturmaktadır. Bu bağlamda her toplum zorunlu olarak dindir. Bu anlam sisteminin Marksizm ya da Hıristiyanlık olmasının bir önemi yoktur.¹⁹

Bilgiseven'e göre ise din, inanç tabakalarının en üst seviyesine ulaşan ve ilmin itirazları karşısında kendisini savunabilen ve bu itirazlara cevaplar verebilen bir sistemdir. Bu sistem bireyi inancın en üst seviyesi olan basiret üzere imana ulaştırmaktadır. Bilgiseven'e göre din getirdiği değer hükümleriyle toplumsal olarak hiçbir bölünmeye yol açmayan, bütün realiteleri ve bu realitelerin ilimlerini kapsayan, ilim adamlarını da kendi sahalardaki tespitlerinin ne derece doğru olduğunun ispatını yapmaya davet eden tevhit inancını barındırmaktadır.²⁰

Bilgiseven'in din tanımına bakıldığında din kavramından farklı olarak bazı kavramlara işaret ettiği görülmektedir. İşaret edilen bu kavramlar onun din sosyolojisinin kavramları olmakla birlikte bu sahaya yapılmış kavramsal katkıyı göstermektedir. Tanımda yer alan bazı kavramlara makalede değinilerek sahaya yapılan teorik katkı gösterilmeye çalışılacaktır. Kanaatimize göre Bilgiseven'in kavramsal katkısı aynı zamanda teorik katkının bir alt yapısını oluşturmaktadır.

İnanç

Bilgiseven'in din tanımında öne çıkan ilk kavram inanç kavramıdır. Bilgiseven'in inanç kavramına bakışını ortaya koyan temel faktör Batı sosyolojisindeki kavramsal kargaşadan kaynaklanmaktadır. O, bu kavramsal kargaşayı eleştirerek inanç ve din kelimelerinin Batıda aynı kelimeyle (religion) ifade edildiğini belirtmektedir. Ona göre bu kelime inanca uygun amel anlamında da kullanılmaktadır. Bilgiseven bu kullanıma karşı çıkararak inanç (belief) ve din (religion) kelimelerinin birbirinden ayrılması gerektiğine vurgu yapmaktadır.²¹

18 Vernon, Glenn M., *Sociology of Religion*, McGraw-Hill Book Company, Newyork 1962, ss. 22-24.

19 Thompson, Ian, *Odadaki Sosyoloji: Din Sosyolojisine Giriş*, Birey Yay., İstanbul 2004, s. 21.

20 Bilgiseven, *Din Sosyolojisi*, s. 8-11, 137.

21 Bilgiseven, Amiran Kurtkan "Dinin Özü, İslâm Dini'nin Ruhu ve Türklerin Bunu Ne Ölçüde Yaşadıkları Meselesi", *Türk Münevverinin Müşterek Fikir ve İman Zemini*, haz.: Sait Başer, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul 1989, s. 18.

Bilgiseven'in inanç kavramına yer vermesindeki ana sebeplerden birisi eserlerinde açık bir şekilde yer almasa da dini inceleme alanına alan sosyoloji ile inançları ele alan sosyolojinin ayrı dallar olmasına yönelik iddiasıdır. Bilgiseven, din sosyolojisi ve inanç sosyolojisi şeklinde bir ayrım gitmiş gibi gözükmemektedir. Bilgiseven bu ayrımı yapmakla öncelikle din seviyesine ulaşamamış inançların sosyolojik olarak ele alınmasına imkân hazırlamış olmaktadır. Ayrıca Bilgiseven bu yaklaşımıyla alanın önemli problemlerinden biri olan din görünümlü inançlara din denilmesinin önüne geçmek istemektedir.

İnanç sosyolojisi ve din sosyolojisi ayrımı iddiasında temel alınan mihenk nokta bir din felsefecisi olan John Hick'in *Faith and Knowledge* isimli eserinde, inanç kavramına yönelik yaptığı inancın farklı tabakalarının bulunduğu yorumudur.²² Bilgiseven bu yorumu esas alarak din sosyolojisinde inanç tabakaları kavramına yer vermiştir.

İnanç Tabakaları

Bir kavram olarak İnanç tabakaları Bilgiseven'in inancı din seviyesinde ele alabilmek için başvurduğu bir yaklaşımdır. Bu yaklaşım inancı dörtlü bir tasnife tabi tutmaktadır. İnancın ilk aşamasında bir fikri veya düşünceyi belirten ifadenin hafızada tutulması yer almaktadır. İkinci aşama hafızada tutulan fikrin doğru olarak kabul edilmesidir. Üçüncü aşamada doğru olarak kabul edilen düşünce veya fikre uygun icraat yer almaktadır. İnancın dördüncü ve son aşaması ise fikrin veya düşüncenin doğruluğuna yapılan itirazlara karşı çıkma temayülü ve imkânıdır.²³ Bilgiseven dördüncü seviyedeki bir inancın din seviyesine yükselebileceğini ve bu dinin gerçek din olarak isimlendirilebileceğini belirtmektedir.²⁴

Gerçek Din

Bilgiseven'in gerçek din kavramı inancın dördüncü seviyesine yükselen dinin adıdır. Bu bağlamda gerçek din ifadesiyle Kur'an'da ifade edilen "Allah katındaki dinin İslâm" olduğu²⁵ ayetindeki الدين kelimesi kastedilmektedir. Bilgiseven'in iddiasına göre din sosyolojisi bu gerçek dini (الدين) incelemelidir. Bu bağlamda yukarıda zikredilen inanç sosyolojisi

22 Bk. John Hick, *Faith and Knowledge*, Macmillan Press, London 1988, ss. 12-25.

23 Bilgiseven, *Din Sosyolojisi*, s. 8-11, *İslâmiyetin Kültürel Özellikleri ve İslâmi Kavramlar*, Filiz Kitabevi, İstanbul 1989, s. 26; *Sosyolojik Açıdan İslâmiyet ve İslâmi Kavramlar*, Filiz Kitabevi, İstanbul 1992, s. 7; *Türkiye'de Sosyal Çözülme Tehlikeleri*, Filiz Kitabevi, İstanbul 1990, s. 5.

24 Bilgiseven, *Din Sosyolojisi*, s. 14.

25 2.Bakara,19

ve din sosyolojisi ayrımının en kesin çizgilerle ayrıştırıldığı nokta tam da burasıdır. Din sosyolojisinin metodolojisi açısından problemleri olan böyle bir yaklaşım Bilgiseven'in din sosyolojisi planında önemli bir yer tutmaktadır.

Bilgiseven'e göre gerçek dinin tanımının yapılabilmesi dört özelliğin açıklanmasına bağlıdır. Bu özelliklere göre gerçek din tekâmülcü ve tevhitçidir. Gerçek din akîde yönüyle bütün kültür unsurlarının temelinde yer almaktadır. Diğer yandan adetler ve ayinler gibi icrâ yönüyle din, kültürün bir parçası konumundadır. Bilgiseven'e göre gerçek din tevhit inancını ilim yoluyla ispat etmesi için insanlara davette bulunur. Bu davet neticesinde din kendisiyle ilim arasında bir bütünleşme olduğunu dile getirir ve ilmi teşvik eder. Gerçek din dünya düzenini sağlamak için sosyal hayatın lâik manada düzenlenmesine yardımcı olur.²⁶

Bilgiseven'e göre inancın din seviyesine yükselmesini sağlayan tevhit inancının ispatı için ilim adamlarına görev düşmektedir. İlim adamları tevhit inancını imânâ dair bir faraziye olarak ele almalı ve bu faraziyeyi spesifik bir sahada ilmi açıdan ispat etmeye yönelik çaba içerisinde olmalıdır.²⁷ Buradan hareketle Bilgiseven'in din ve ilim arasında herhangi bir ayrım yapmadığını özellikle belirtmek istiyoruz. İlmin dinin getirdiklerini bir faraziye olarak ele alarak ispata girişi aklımıza dinin hizmetine girmiş bir bilim veya ilim anlayışının Bilgiseven'de hâkim olduğunu getirmektedir. Bu yaklaşımı destekleyecek ve Bilgiseven'in din sosyolojisi çalışmasında önemli bir yeri olan kavram Tevhittir.

Tevhit

Bilgiseven'in din sosyolojisi çalışmalarında vurgu yapılan ana kavram tevhitir. Bilgiseven'e göre tevhit işleyiş halindeki bir hipotezdir. Tevhit ayrıntılarda değişiklik yapmaya muktedir bir anayasadır. Tevhidi barındıran İslâmiyet tek bir hipotezin yani tevhidin kâinattaki bütün realite tabakalarında mânâ etrafında birleşmeye müsait bir sistem olduğunu belirtmektedir. İnsanlar zamanla bu mânâyı görememekle birlikte peygamberler vasıtasıyla bu mânâ yeniden açıklanmaktadır. Bilgiseven'e göre dünyadaki birçok şey değişmesine mukabil değişmeyen şey tevhitir.²⁸

Bilgiseven, bir dinî kavram olarak tevhidin sosyolojik yansımalarına değinmektedir. Bilgiseven tevhit kelimesine birlik içinde hayatı devam

26 Bilgiseven, *Din Sosyolojisi*, s. 14.

27 Bilgiseven, *İslâmiyetin Kültürel Özellikleri ve İslâmi Kavramlar*, s. 60.

28 Bilgiseven, *Din Sosyolojisi*, s. 201.

ettirme mânâsını yükleyerek yirminci asrın bütün hukuk donelerinin özünde ve ruhunda tevhit kavramının var olduğuna işaret etmektedir.²⁹ Bilgiseven'e göre tevhit akîdesinin sosyolojik yansımalarını her devletin birlik ve beraberliğini sağlamak için uygulamaya koyduğu hukuk sistemleri ve kanunlarında bulmak mümkündür. Bu bağlamda her devlet sosyal realitede birlik ruhunu oluşturmak ve bu ruhu korumak amacındadır. Bilgiseven bu ruhun tarihsel süreç içerisinde özellikle Türkler tarafından fethedilen bölgelerde uygulamaya konularak tevhide dayalı bir düzenin oluşturulduğuna dikkat çekmektedir.³⁰ Bu düzende tevhit sosyal terakkiye dayanak oluşturan ana ilkedir.³¹

Bilgiseven'e göre tevhit düşüncesinden yoksun topluluklar fikrî birlik ve gönüllü işbirliği bakımlarından kısır topluluklardır. Toplulukların böylesi durumlarda bir birlik haline gelemediği, ayrışmaların ve çözümlerin baş gösterdiği belirtilerek bu durumun cemiyetler için patolojik bir hal olduğu gösterilmeye çalışılmaktadır.³² Bu bağlamda Durkheim'ın anomi olarak nitelendirdiği başta Talcott Parsons ve Robert Merton olmak üzere birçok sosyologun kuralsızlık olarak nitelediği³³ ama kimilerine göre modern dünyanın günahı olarak³⁴ vurgu yapılan anominin Bilgiseven'e göre sebebi gösterilmeye çalışılmaktadır. O tevhit düşüncesini gerçekleştirmemiş bir topluluk hayatı için anomi, çözülme ve dağılmanın kaçınılmaz olduğunu düşünmektedir.

Bir teori olarak tevhidin, toplumsal yönlerine değinmekle birlikte Bilgiseven, tevhide bireysel açıdan da yer vermektedir. Ona göre tevhidin veya birlik fikrinin bireylerin kognitif (bilişsel) dünyalarına yerleştirilmesinin zorluğuna karşılık olarak o, yaratılıştaki İslâm fitratının birlik fikrine zemin hazırladığını, bu durumun ise tevhidî idrak kapasitesi ile donanmış bireyler için zor olmayacağını belirtmektedir. Bu bağlamda tevhidin idraki ve uygulanması arasındaki ilişki de ortaya çıkmaktadır. Bilgiseven tevhit idrakinin kolay ancak toplumsal arenada uygulamasının zor olduğu kanaatindedir. Zira bireyciliğin oldukça yoğun olduğu günümüz dünyasında uygulanabilir bir tevhitçi model için bireylerin

29 Kurtkan, Amiran, *Tasavvuf ve Laiklik*, Kutsun Yay., İstanbul 1977, s. 174.

30 Bilgiseven, Amiran Kurtkan, *Türkiye'ye Yönelik Etnik İddialara Dayalı Bölücü Faaliyetler*, Bayrak Matbaacılık, İstanbul 1991, s. 26-27.

31 Bilgiseven, Amiran Kurtkan, "Kalkınma ve Kültür İlişkisi", *Sosyoloji Konferansları*, 23. Kitap, İ.Ü. İktisat Fakültesi Yay., İstanbul 1991, s. 13.

32 Bilgiseven, *Türkiye'ye Yönelik Etnik İddialara Dayalı Bölücü Faaliyetler*, s. 38.

33 Sarıbay, Ali Yaşar, *Global Toplumda Din ve Türkiye*, Everest Yay., İstanbul 2004, s. 20.

34 Sarıbay, *age*, ss. 20-23.

çoğunluğunun ferdi benliklerini bir kenara bırakmaları gerektiği düşünülmektedir.³⁵ Ancak kanaatimize göre bireysellik tevhide engel değilse de böylesi bir toplumsal proje açısından bireylerin kendi benliklerinden vazgeçmeleri günümüz açısından zor gözükmektedir.

Bir sistem olarak tevhit ise “unsurları arasında ahenk olan bütün” anlamındaki sistemi ortaya çıkarmasından dolayı bireyler üzerinde psikolojik bir tatmin sağlamaktadır. Bu sistemin temelinde yer alan inancın birbiriyle tenâkuz arz eden akîdeler yerine mânâlı bir bütün oluşturan bir inanç sistemine sahip olması gerekmektedir.

Bilgiseven bireysel psikolojik tatminin nasıllığına yönelik tespitlerinde İslâmiyet’ten Hıristiyanlığa geçen bir bireyin genellikle psikolojik bunalımlara girdiğinden bahsetmekte, ancak Hıristiyanlıktan İslâmiyet’e geçen bir birey için ruhi ferahlık ve tatmin halinin müşahede edildiğini belirtmektedir. Bireysel açıdan tevhit sistemi, ferdi kognisyonda (bireyin kişisel inanç ve idraklerden oluşan psikolojisinde) bir bütünlük sağlamakla birlikte cemiyet hayatında bireyin sivil, siyasî ve sosyal haklara kavuşmasına da öncülük etmiştir.³⁶ Bilgiseven’e göre tevhit sistemi bahsi geçen bireysel ve sosyal hakların yanı sıra insan hakları, demokrasi, adalet ve eşitlik gibi kavramları din vasıtasıyla bize hediye etmiştir. Bu kavramlara din vasıtasıyla sahip oluşumuz ağaçları ve bitkileri hazır olarak kullanmamızdan farksızdır.³⁷

Daha önce bahsi geçen inanç sosyolojisi ve din sosyolojisi şeklindeki bir ayrım iddiasının ispatı tevhit teorisinde aranmaktadır. Tevhitten kopan dinler din seviyesinden inanç seviyesine inmektedir. Tevhidi esas alan din Bilgiseven’e göre kendine pilot bir uygulama alanı seçmektedir. Bu bağlamda hem Mekke hem de Medine şehirleri pilot bölgeler olarak tevhit tatbikatının gözle görülebilecek neticelerini müşahedeye imkân vermektedir.³⁸ Bir teori olarak tevhit bu sosyal realitede Arap cemiyetinin kalkınmasına imkân tanımıştır. Bilgiseven cemiyetin bu değişimini Kur’an’ın, ilmî ve lâik bir temele oturttuğuna, bu temeli esas alan inançtan yoksun herhangi bir topluluğun dahi böyle bir değişimi gerçekleştirebileceğine vurgu yapmaktadır.³⁹

35 Bilgiseven, *Din Sosyolojisi*, s. 178-179.

36 Bilgiseven, *Din Sosyolojisi*, ss. 192-197.

37 Bilgiseven, *Din Sosyolojisi*, s. 202.

38 Bilgiseven, *Din Sosyolojisi*, s. 29.

39 Bilgiseven, *age*, s. 29.

Bilgiseven'in bir teori olarak dile getirdiği tevhidin en önemli özelliği, Batı ile karşılaştığında onun kültürünün bizim için de uygun olduğunu belirten görüşlere karşılık bir eleştiri olmasıdır. Teoriye göre kültürel ve sistemsel olarak tevhit sistemi Batı karşısında üstün bir yerdedir. Buna göre Bilgiseven'in teori gayreti Güngör'ün ifadesiyle "Batılı modellere karşı bir itiraz olarak"⁴⁰ değerlendirilebilir. Ayrıca bu teori için modern anlamda bir din sosyolojisinin öncüsü olan Ziya Gökalp'e karşılık olarak üretilen anti-tez olduğu ve son tahlilde ortaya yeni bir dini sentez çıkarttığı⁴¹ da belirtilmektedir.

Formülize Tevhit

Bir sosyal teori olarak zikredilen tevhit, dini bir akîde olmasına rağmen sosyal geçerliliği olan ve idrak edilebilmesi için çeşitli formülasyonları içeren bir kavramdır. Biz bu formülasyonlarla beraber tevhit kavramını **formülize tevhit** olarak isimlendirmekteyiz. **Formülize tevhidin** ilk kavramını fark ve cem kavramları oluşturmaktadır.

$$Fark + Cem = Tevhit$$

Bilgiseven'e göre **fark** kâinattaki varlıkların ayrılığını, çokluğunu ve çeşitliliğini ifade etmekte, **cem** kavramı ise fark âlemindeki çokluk, ayrılık ve farklılık gibi karakterlere rağmen varlığın tek oluşunu ifade etmektedir. Bilgiseven fark ve cem kavramlarıyla sosyolojideki fert ve cemiyet kavramları arasında benzerlik bulunduğu işaret ederek bu kavramları sosyolojik zemine taşımaktadır.

Bilgiseven'e göre cem kavramının iki ayrı yönü bulunmaktadır. Bu yönlerden ilkinin birlik tabirinin statik yönü oluşturmaktadır. Bu yön, anlayışımızla ilgili olmaksızın zaten var olan bir birliği ifade etmektedir. Bu bağlamda birlik tek bir kökten ortaya çıkan çokluk âleminin, tek bir varlığın serpilmesinden ileri geldiği için tekliğini ifade etmektedir. Örneğin, cemiyet hayatında yaşayan birçok fert farklı özelliklere ve kabiliyetlere sahip olmasına rağmen cemiyetin birliği bozulmamaktadır. Bu durum cemiyetin birliğini bozmadığı gibi birliğin sağlanmasında en esaslı şartlardan birini teşkil etmektedir. Cemiyetin dağılmaması için fark arz eden hususların bir araya gelerek oluşturdukları statik denge halinin devamı şarttır.⁴²

Cem kavramının ikinci yönünü ise birlik kavramının dinamik yönü oluşturmaktadır. Örneğin insan vücudundaki organlar arası birlik bozulup aralarındaki ahenk oluşmadığı zaman organlarla birlikte vücut, bu

40 Güngör, Erol, *İslâmın Bugünkü Meseleleri*, Ötüken Yay., İstanbul 1981, s. 11.

41 Kılıç, Ahmet Faruk, *Ziya Gökalp'in Din Sosyolojisi*, Değişim Yay., İstanbul 2008, s. 62.

42 Bilgiseven, *İslâmiyetin Kültürel Özellikleri ve İslâmi Kavramlar*, s. 135-136.

varlık âleminde göçüp gitmektedir. Bu durumda vücutta her bir organın fonksiyonel bir rolü bulunmaktadır.⁴³ Bilgiseven'e göre fonksiyonel işleyiş bozulduğu zaman dış taraftan bir birlik halinde görünen vücut dağılmaktadır. Buradaki fark ve cem halinin sosyal realiteye nasıl yansıdığı şöyle açıklanabilir: Cemiyette yer alan birey veya kurumlar (fark) dış görünüş itibarıyla tek bir yapıyı bir diğer ifadeyle sosyal yapıyı (cem) ifade etmelerine rağmen aralarında fonksiyonel işleyişleri bozulmuşsa cemiyetin ayakta kalması zordur.

Bilgiseven'e göre kâinatın oluşumundan işletme iktisadına kadar her alanda aynı realitenin iki ayrı görünüşü (fark ve cem) görülebilmektedir. Buna göre kâinatın oluşumunda Big Bang patlaması ile fıskıran ak nokta cem idrakidir. Bu patlamayla oluşan galaksiler, gezegenler ve güneş sistemleri ise kâinata ait fark idrakidir. İşletme iktisadında ise toplum için iyi mal ve hizmet üretmek cem idrakidir. Aynı şekilde üretilen üründen kar elde etmek de fark idrakidir.⁴⁴

Bilgiseven'e göre cem ve fark realiteleri birbirinden ayrı düşünülmemelidir. Farksız cem olamayacağı gibi cemsiz fark da olamaz. Cem ve farkın sosyal realitede ayrı düşünülmesinin mahzurları bulunmaktadır. Bilgiseven'e göre cemsiz farkın en açık örneğini kast sistemi oluşturmaktadır. Kast sisteminde sınıflar arası geçiş söz konusu olmadığı için bir fark hali mevcuttur. Ancak cem halinden söz edilemez.⁴⁵ Bilgiseven cemsiz farkın bir örneğini de dünya siyaseti açısından söz konusu etmektedir. Gelişmiş devletlerin üstün oldukları alanda üstünlüklerini kaybetmemeleri için zayıf devletleri ezmeleri cemsiz farkın bir neticesidir.⁴⁶

Bilgiseven'e göre farksız cem mahzurludur. Farksız ceme yönelik verilen örneğe göre cem idrakine çok fazla ağırlık veren Osmanlı bir taraftan ülkeler feth ederken fark unsurunu ihmal etmiştir. Bu ihmal Osmanlı'nın kendi iç bünyesinde bir milliyetçilik duygusu oluşturamadığı ile ilgilidir. Bilgiseven'e göre Osmanlı Devleti milliyetçilik akımının yaygınlık kazanmasıyla birlikte bir Türk milliyetçiliği hedefi oluşturamamıştır. Bu hedef oluşturulamadığından Osmanlı Devleti'nin farksız cem politikası başarısız olmuştur.⁴⁷

43 Bilgiseven, *İslâmiyetin Kültürel Özellikleri ve İslâmi Kavramlar*, s. 136.

44 Bilgiseven, Amiran Kurtkan, *İlm-i Ledün (Genel Teoloji)*, Filiz Kitabevi, İstanbul 2003, s. 94.

45 Bilgiseven, Amiran Kurtkan, "Türk İslâm Felsefesi Tarihinin "Fark" ve "Cem" Kavramları 1", *Türk Dünyası Tarih Dergisi*, c. 1, sayı: 11, İstanbul 1987, s. 19-20.

46 Bilgiseven, *İlm-i Ledün (Genel Teoloji)*, s. 95.

47 Bilgiseven, *İslâmiyetin Kültürel Özellikleri ve İslâmi Kavramlar*, s. 139-140.

Tenzih + Teşbih = Tevhit

Formülize tevhidin bir diğer formunu oluşturan tenzih ve teşbih kavramlarının sosyal realiteye yansımaları Bilgiseven, İslâm Peygamberinin bir nesneye (taşa) gösterdiği iki farklı yaklaşımla anlatmaktadır. Buna göre İslâm Peygamberinin putlara yaklaşımı cemiyet hayatında teşbihte ifrata varan bir topluluğun ilâh kavramına dair zihinlerinde oluşturdukları kognitif yapıların yıkılmasını ifade etmektedir. İslâm Peygamberinin Hacerü'l-Esved'e yaklaşımı ise Müslüman bir toplumun sırf tenzih anlayışında kalma tehlikesinden kurtarılmasına yöneliktir.⁴⁸

Ben Şuuru + Biz Şuuru = Tevhit

Formülize tevhidin bir diğer formunu ifade eden ben şuuru ve biz şuuru kavramları bireyin hedefleri ile cemiyetin hedeflerinin karışımını ifade etmektedir. Bilgiseven'e göre birey sadece kendini düşünürse cemiyete faydası dokunamayacaktır. Sadece cemiyeti düşünerek hareket etmek de bireyin kendisini yok sayması mânâsına gelmektedir. Bireyin hedefleri ile cemiyetin hedeflerinin ortak olması bireyin ben şuuru ile birlikte biz şuurunun oluşmasında önemli bir faktördür. Bilgiseven'e göre böylesi bir oluşum sosyal bünyenin gelişimi için gereklidir.⁴⁹

Halk + Hak = Tevhit

Bilgiseven toplumsal realitede kendini gösteren bir diğer tevhit formunu halk ve hak kavramlarıyla ifade etmektedir. Toplum bir taraftan yaratılmışlar ile dolu iken diğer taraftan kutsalın (hak) tecrübesinin yaşadığı bir zemindir.⁵⁰

Şeriat + Hakikat = Tevhit

Şeriat ve hakikat Bilgiseven'e göre ayırım yapılmaması gereken kavramlardır. Ona göre bu kavramlarda bir ayırma gidilmesi toplumdaki birlik ve beraberliği bozan bir çözülmeye neden olur. Çünkü tevhit teorisi bölünme ve parçalanma kabul etmeyen bir teoridir.⁵¹

Buraya kadar zikredilen formülasyonlara bakıldığında Bilgiseven'in tevhidi bir teori şekline dönüştürerek bu teorinin cemiyeti oluşturan fertlere nasıl yansıdığına vurgu yapmaya çalıştığına şahit olmaktayız. Bu yüzden teorinin en önemli yönünü Bilgiseven'in üzerinde çok sık vurgu yaptığı sosyal bütünleşme kavramı oluşturmaktadır.

48 Bilgiseven, *Din Sosyolojisi*, s. 158-159.

49 Bilgiseven, *Din Sosyolojisi*, s. 105.

50 Bilgiseven, *İlm-i Ledün*, s. 98.

51 Bilgiseven, *Din Sosyolojisi*, ss. 67-70.

Sosyal Bütünleşme

Bütünleşme günümüzde sosyal bilimler açısından önemli bir kavramdır. Birçok devlet bu kavramın önemine binaen toplumsal projeler geliştirmekte, hem düzenin sağlanması hem de devam ettirilmesi için politikalar geliştirmektedir. Bir kavram olarak bütünleşme, toplumdaki farklılıkların azaltılarak bireylerin birbirlerine karşı bağımlılık ilişkisi içinde olmalarının sağlanmasıyla kültürel birliğin oluşturulmasını ifade etmektedir. Bütünleşme günümüzde biraz farklılaşmış ve toplumda yer alan etnik grupların, normların ve değerlerin kabul edilmesiyle düzenlenmiş ortak sosyal hayata katılmasını ifade eden bir kavram olmuştur.⁵² İşlevselci kuramda bütünleşme terimi bir yandan sistemin bozulmasını ve istikrarın korunmasının olanaksızlaşmasını önleyen, diğer taraftan sistemin bir birlik halinde işlemesini sağlamak için iş birliği yapan bir sistemin birimleri arasında ilişki tarzını açıklamaktadır. Bütünleşme daha esnek biçimde toplumsal konsensüsün (toplumsal uzlaşma) eş anlamlısı olarak da kullanılmaktadır.⁵³ Sosyal bütünleşme kavramı ise bir toplum ve sosyal grup içerisinde cari olan kültürel değerlerin toplumu oluşturan fertler tarafından alınması, içselleştirilmesi ve böylece fertlerin toplumun sosyo-kültürel değerlerini kazanarak toplumla uyumlu hale gelmeleri sürecini ifade etmektedir.⁵⁴

Bilgiseven'in din sosyolojisinde önemli bir kavram olan bütünleşme kültür ve din ile karşılıklı ilişkisi bakımından ele alınmakta kültürün ve dinin sosyal bütünleşmeye tesiri ortaya konulmaya çalışılmaktadır. Sorokin'in bütünleşme tiplerinden hareket eden Bilgiseven⁵⁵, Sorokin'in bütünleşme tipleri içerisinde daha çok önem verdiği fonksiyonel ve kültürel bütünleşme yerine mânâ etrafında bütünleşmeye ağırlık vermiştir. Bilgiseven sosyal bütünleşme kavramını cemiyetteki küçük cemaatler, menfaat birlikleri, müesseseler gibi sosyal yapının çeşitli unsurları arasındaki birbirini tamamlayabilme durumu olarak nitelendirmektedir.⁵⁶ Bilgiseven sosyal bütünleşme açısından kültürün, grup hayatının mahsulü olması ve öğrenilmiş olması gibi iki önemli özelliği olduğundan hareketle⁵⁷ sosyal bütünleşme kavramına fonksiyonalist açıdan bakmaktadır.

52 Kirman, Mehmet Ali, *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, Rağbet Yay., İstanbul 2004, s. 42.

53 Marshall, Gordon, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev.: Osman Akınhay, Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat Yay., Ankara 2005, s. 201.

54 Günay, *age*, s. 343.

55 Kaya, Kamil, "Amiran Kurtkan'ın Düşünce Sisteminde Din ve Sosyal Bütünleşme", *Türk Dünyası Araştırmaları*, İstanbul 2008, sayı: 176, s. 60.

56 Bilgiseven, Amiran Kurtkan, *Genel Sosyoloji*, Filiz Kitabevi, İstanbul 1986, s. 285.

57 Bilgiseven, *Genel Sosyoloji*, s. 286.

Sosyal bütünleşme kavramına cemiyetlerin tarihi açısından bakıldığında Bilgiseven, dinlerin bütünleşmeyi sağlama açısından farklı özellikler taşıdığı kanaatindedir. Diğer dinlerle karşılaştırmalar yapan Bilgiseven'e göre İslâmiyet sosyal bütünleşmeyi sağlama açısından son derece başarılı bir dindir. İslâmiyet'in ilk yıllarında Hz. Peygamber toplumdaki bütünleşmeyi sağlamak için yoğun çaba sarf etmiş ve hem dini hem de dünyevi liderlik rollerinin her ikisini de üzerine almıştır.⁵⁸ Hz. Peygamber cemiyetteki dağınıklığı gidererek İslâmiyet'in bütünleştirici potasında ayrılıklara son vermiş ve kabileleri millet ve ümmet haline getirerek dengeli bir birlik kurmuştur.⁵⁹ İslâmiyet ayrıca kabileler arasında yer alan kinleri yok ederek hem dinin yayılmasına zemin hazırlamış hem de müesseseleşmenin önünü açarak bütünleşmeyi sağlamıştır.⁶⁰

Bilgiseven'e göre İslâmiyet fertleri cemiyetin sadece üyesi olarak kabul etmemektedir. Cemiyeti hareketlendirici bir rol almaları için fertleri teşvik etmektedir. Böyle bir cemiyetteki aksaklıkların düzeltilmesi ve bütünleşmenin önündeki engellerin kaldırılması için bireyi külli beyin hükmüne geçirmektedir.⁶¹ Burada külli beyinden kastedilen buhranlı zamanlarda toplumdaki bütünleşmeyi sağlama açısından fikir zenginliğini ortaya çıkaran insanların gün yüzüne çıkmasıdır. Gökalp'e göre bu insanlar buhranlı zamanlarda mefkûrelerini ortaya koyarlar. Bir diğer ifadeyle büyük adamlar mefkûrelerinin kâşifleridir.⁶² Toplumsal bütünleşme açısından büyük adamlar, mefkûreleriyle Bilgiseven'in külli beyin kavramına tekabül etmektedir.

Fonksiyonel Bütünleşme

Fonksiyonel bütünleşme modern zamanlardaki iş bölümünün zaruri bir neticesi olarak ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda günümüzde fonksiyonel bütünleşmenin gerçekleşmediği bir toplum yok gibidir. Cemiyetteki fonksiyonel bütünleşmenin artışı beraberinde bir birlik ruhunun oluşmasını sağlamaktadır. İş bölümü toplumsal hayatta önemli olmakla birlikte fonksiyonel bütünleşmenin ortaya çıkmasında tek başına yeterli değildir. Bilgiseven'e göre iş bölümünün yanında nüfus, siyaset, fırsat eşitliği ve sosyal sınıflar arasındaki farkların azaltılması gibi kavramlar

58 Kurtkan, *Sosyolojik Açıdan Tasavvuf ve Laiklik*, s. 187.

59 Bilgiseven, Amiran Kurtkan, *İlm-i Ledün (Genel Teoloji)*, s. 66.

60 Kurtkan, *Sosyolojik Açıdan Tasavvuf ve Laiklik*, s. 187.

61 Bilgiseven, *Din Sosyolojisi*, s. 429.

62 Gökalp, Ziya, *Makaleler IX*, haz.: Şevket Baysanoğlu, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, s. 22.

da fonksiyonel bütünleşmenin ortaya çıkmasında önemli yeterliliklere sahiptir.⁶³ Fonksiyonel bütünleşmede makinenin çarkları hükmündeki sistemi oluşturan parçaların bütünlüğü söz konusudur. Bu parçalardan bir tanesi arıza yaptığında sistemin işleyişi açısından parçalanması söz konusu olmaktadır.

Mânâ Etrafında Bütünleşme

Sosyal bütünleşme tipleri içerisinde yer alan mânâ etrafında bütünleşme, bütünleşmenin ideal bir şekilde gerçekleşmesini ifade eden bir kavramdır. Bilgiseven'e göre sosyolojide mânâ etrafında bütünlüğü sağlayan temelleri ortaya koymak, toplumsal yapının sağlam olduğunu ortaya çıkarmaktadır. Bununla beraber toplumsal değişimin de sağlıklı olup olmadığını tespit etmek açısından mânâ etrafında bütünlük önemli olmaktadır. Çünkü mânâ kendi karakteri itibarıyla toplumsal kurumların birçoğuna etki eden bir özelliğe sahiptir.⁶⁴

Bilgiseven'e göre mânâ etrafında bütünleşme bütün toplumlar için söz konusu değildir. Mânâlı bütünleşmenin gerçekleştiği cemiyetlerde fonksiyonel bütünleşmede olduğu şekliyle sistemi oluşturan unsurlar, bir işleve bağlı olarak değil; daha ziyade kendi karakterlerinde barındıkları özellikler itibarıyla birbirini tamamlamaktadır.⁶⁵

Bilgiseven'e göre mânâ etrafında bütünleşmenin toplumlarda gerçekleşmesi için bütünleştirici mânâların tespit edilmesi gerekmektedir. Toplumsal realitede mânâ etrafında bütünleşmeyi gerçekleştiren iki ana prensip bulunmaktadır. Bu ana prensipler milli gelirin artması ve artan refahın sosyal sınıflar arasında adil bir şekilde bölüştürülmesidir.⁶⁶ Bilgiseven'in mânâ etrafında bütünleşmeyi sağlayan bir faktör olarak daha çok maddi sebepleri öncelendiği görülmektedir. Bunun en önemli nedeni onun madde ve mânâyı birbirinden ayırmamasıdır. Bilgiseven bu iki temel faktörü birbirlerinin tamamlayıcısı olarak görmektedir. Bu bağlamda madde açısından daha çok fonksiyonel bütünleşmenin; manevi açıdan ise mânâ etrafında bütünleşmenin kastedildiği zikredilebilir. Bu yaklaşımın bir örneği öğrencilere verilmesi gereken eğitimle ilgilidir. Bilgiseven'e göre öğrencilere eğitimle sadece hüner ve beceri kazandırmak amaç edinilmemelidir. Hüner ve beceri gerekli olmakla birlikte sosyal gelişmenin sağlanması için bütünleşme şartının yerine getirilmesi sadece fonksiyonel

63 Bilgiseven, *Din Sosyolojisi*, ss. 291-293.

64 Bilgiseven, *İlm-i Ledün (Genel Teoloji)*, s. 27-28.

65 Bilgiseven, *Din Sosyolojisi*, ss. 293-295.

66 Bilgiseven, *İlm-i Ledün (Genel Teoloji)*, s. 30.

bütünleşme için yeterli değildir. Mânâ etrafında bütünleşmenin de sağlanması gereklidir.⁶⁷

Sonuç

Amiran Kurtkan Bilgiseven'in çalışmalarındaki kavramlara dayanarak ele alınan makalede onun din sosyolojisi planını İslâm dinine özgün kıldığı görülmektedir. Bu nedenle Bilgiseven'in özel din sosyolojisi çalışması yaptığı tespit edilmiştir.

Bilgiseven'in din sosyolojisine yaklaşımı bu bilim dalının sadece İslâm'ı araştırma alanına yönelik iddianın ispatı çabasıdır. O diğer dinleri inançlar olarak nitelendirerek onları inceleyecek bir inanç sosyolojisi oluşturulması iddiasıyla hareket etmektedir. Böyle bir yaklaşım kendisinin neden takip edilmediğine dair sorunun cevabı niteliğindedir.

Bilgiseven takip edilmemesine rağmen özele inerek İslâm'a dair sosyolojik yorumlarını tasavvuf düşüncesinin kavramları temelinde yapması ve bir sosyal teori olarak tevhit teorisini ortaya koyması onun sahaya yönelik özgün katkılarıdır. Bu teori aynı zamanda onu etkileyen ana düşüncenin tasavvuf düşüncesi olduğunu göstermektedir. Bu düşünce içerisinde vahdet-i vücud akımının benimsendiği, tevhit teorisinin formülasyonlarında görülmektedir. Bu bağlamda Bilgiseven'in sahaya yönelik bir diğer katkısını da tasavvufun vahdet-i vücud ekolünü din sosyolojisine taşıması olarak belirtebiliriz.

Metodoloji açısından temel problemlerden olan dinin mi yoksa sosyolojinin mi tarafında olunacağına yönelik tespitlerimize göre Bilgiseven, sosyolojinin metodolojisiyle İslâm'a yaklaşmakla beraber çoğunlukla İslâm'ın tarafında yer almıştır. Böylesi bir yaklaşımı sosyologun eksikliği olarak eleştirmek mümkündür. Ancak her sosyologun ister istemez bulunduğu ve yetiştiği çevrenin etkisinde kaldığı gerçeği unutulmamalıdır. Bilgiseven'in bu yer alışı rağmen ele aldığı din, inanç, inanç tabakaları, gerçek din, tevhit, sosyal bütünleşme gibi kavramların ve bu kavramlar için yapılan tanımların saha için bir kazanç olarak değerlendirilmesi gerektiği kanaatindeyiz.

Bilgiseven'in din tanımına bakıldığında bu tanım onu diğer sosyologlardan ayırmaktadır. Bu farklılığın en büyük sebebi din sosyolojisinde ele aldığı kavramlara bağlı kalarak dini tanımlamak gayretidir.

Bilgiseven'in din sosyolojisi planının önemli bir parçası durumundaki inanç tabakaları kavramı diğer inançlarla İslâm arasındaki farkın gös-

67 Bilgiseven, *Türkiye'de Sosyal Çözülme Tehlikeleri*, s. 103.

terilmesi için ortaya konulan bir yaklaşımdır. Bu yaklaşımla din sosyolojisinin zorunlu olarak dördüncü seviyeye ulaşmış gerçek dini inceleme altına alınması gerektiği kastedilmektedir. Kuşkusuz böyle bir yaklaşım batılı bir bilim dalı olan din sosyolojisi açısından problemlidir.

Din sosyoloji din ve toplum arasındaki ilişkiye objektif yaklaşmak ve dinin toplum üzerindeki etkisini karşılıklı olarak incelemek durumundadır. Buradan hareketle bir sosyologa düşen temel vazife ise dinin kaynağı meselesini bir tarafa bırakarak dinin toplumsal yansımalarını ortaya koymaktır. Bilgiseven bu problemi aşmak gayesiyle ele aldığı inanç tabakaları kavramıyla günümüzde dünya dinleri içerisinde yer alan Hıristiyanlık ve Yahudilik gibi dinleri inceleme alanı dışına iten bir yaklaşım sergilemektedir. Bu durum ise din sosyolojisi eşittir İslâm sosyolojisi şeklinde bir anlayışa sebep olmaktadır.

Kaynakça

- Aktay, Yasin ve diğerleri., *Din Sosyolojisi*, Vadi Yayınları, İstanbul 2007.
- Arabacı, Fazlı, *Türk Din Sosyolojisi İmkan ve Sorunlar*, Platin Yayınları, Ankara 2006.
- Berger, Peter L., *Kutsal Şemsiye*, Çev. Ali Coşkun, Rağbet Yayınları, İstanbul 2005.
- Bilgiseven, Amiran Kurtkan, "Dinin Özü, İslâm Dini'nin Ruhu ve Türklerin Bunu Ne Ölçüde Yaşadıkları Meselesi" *Türk Münevverinin Müsterek Fikir ve İman Zemini*, Hazırlayan: Sait Başer, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul 1989.
- , "Kalkınma ve Kültür İlişkisi", *Sosyoloji Konferansları*, 23. Kitap, İ.Ü. İktisat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1991.
- , "Türk İslâm Felsefesi Tarihinin "Fark" ve "Cem" Kavramları 1", *Türk Dünyası Tarih Dergisi*, c. 1, sayı: 11, İstanbul 1987.
- , *Din Sosyolojisi*, Filiz Kitabevi, İstanbul 1985.
- , *Genel Sosyoloji*, Filiz Kitabevi, İstanbul 1986.
- , *İlm-i Ledün (Genel Teoloji)*, Filiz Kitabevi, İstanbul 2003.
- , *İslâmiyetin Kültürel Özellikleri ve İslâmi Kavramlar*, Filiz Kitabevi, İstanbul 1989.
- , *Sosyolojik Açıdan İslâmiyet ve İslâmi Kavramlar*, Filiz Kitabevi, İstanbul 1992.
- , *Türkiye'de Sosyal Çözülme Tehlikeleri*, Filiz Kitabevi, İstanbul 1990.
- , *Türkiye'ye Yönelik Etnik İddialara Dayalı Bölücü Faaliyetler*, Bayrak Matbaacılık, İstanbul 1991.
- Capriani, Roberto, *Din Sosyolojisi*, Yayınları Hazırlayan: Ali Coşkun, Rağbet Yayınları, İstanbul 2011.
- Comte, Auguste, *Positive Philosophy II*, Freely Translated by Harriet Martineau, Batoche Books, Kitchener 2000.

- Durkheim, Emile, *The Elementary Form of Religious Life*, The Free Press, New York 1995.
- Erkal, Mustafa E., "Prof. Dr. Amiran Kurtkan Bilgiseven", *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, İstanbul 2008.
- Gökalp, Ziya, *Makaleler IX*, Haz. Şevket Baysanoğlu, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1980.
- Günay, Ünver, *Din Sosyolojisi*, İnsan Yayınları, İstanbul 2006.
- Güngör, Erol, *İslâmın Bugünkü Meseleleri*, Ötüken Yayınları, İstanbul 1981.
- Hick, John, *Faith and Knowledge*, Macmillan Press, London 1988.
- Kaya, Kamil, "Amiran Kurtkan'ın Düşünce Sisteminde Din ve Sosyal Bütünleşme", *Türk Dünyası Araştırmaları*, sayı: 176, İstanbul 2008.
- Kılıç, Ahmet Faruk, *Ziya Gökalp'in Din Sosyolojisi*, Değişim Yay., İstanbul 2008.
- Kızılçelik, Sezgin, *Sosyoloji Teorileri 1*, Yunus Emre Yayınları, Konya 1994.
- Kirman, Mehmet Ali, *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2004.
- Kurt, Abdurrahman, *Din Sosyolojisi*, Dora Basım Yayın, Bursa 2011.
- Kurtkan, Amiran, *Sosyolojik Açıdan Tasavvuf ve Laiklik*, Kutsun Yayınları, İstanbul 1977.
- Marshall, Gordon, *Sosyoloji Sözlüğü*, Çev. Osman Akınhay, Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2005.
- Özdemir, M. Çağatay, *Türkiye'de Sosyoloji (isimler & Eserler)*, Phoenix Yay., Ankara 2008
- Sarıbay, Ali Yaşar, *Global Toplumda Din ve Türkiye*, Everest Yayınları, İstanbul 2004.
- Thompson, Ian, *Odadaki Sosyoloji Din Sosyolojisine Giriş*, Birey Yayınları, İstanbul 2004.
- Vernon, Glenn M., *Sociology of Religion*, McGraw-Hill Book Company, Newyork 1962.
- Warner, R. Stephen, "Religion", *Encyclopedia of Social Theory*, General Editor: George Ritzer, Sage Publication, California 1997.
- Weber, Max, *The Sociology of Religion*, Çev. Ephraim Fischhoff, Methuen Co Ltd., London 1956.

DİASPORADA DİNDARLIK VE UMUTSUZLUK: FRANSALI MÜSLÜMAN-TÜRK AZINLIK GRUP ÜZERİNE AMPİRİK BİR ARAŞTIRMA

Mustafa KOÇ (*)

ÖZ

Bu ampirik araştırmada, diasporik yaşamdaki dindarlık ile umutsuzluk arasında bir ilişki olup olmadığı; şayet varsa bu ilişkinin Müslüman-Türk azınlık grubun dindarlık tipolojilerine bağlı olarak değişip değişmediği analiz edilmiştir. Bu amaçla 157 Fransalı Müslüman-Türkten oluşan örnekleme, (i) Kişisel Bilgi Formu, (ii) Her Yaş İçin Uygun Dinsel Eğilim Ölçeği ve (iii) Beck Umutsuzluk Ölçeği'nden oluşan bir anket formu uygulanmıştır. Fransalı Müslüman-Türk azınlık grubun iç ve dış-güdümlü dindarlık puanları ile umutsuzluk düzeyleri arasındaki ilişkinin ortaya çıkarıldığı bu çalışmanın bir sonucu olarak, (a) iç-güdümlü dindarlık düzeyi yüksek olan Müslüman-Türk azınlığın umutsuzluk düzeylerinin, dış-güdümlü dindarlık düzeyi yüksek olan azınlık gruptan daha düşük olduğu saptanmıştır. Ayrıca yapılan korelasyon analizlerinde ise, (b) iç-güdümlü dindarlık ile motivasyon kaybı alt boyutundaki umutsuzluk düzeyi arasında negatif; dış-güdümlü dindarlık ile de pozitif bir ilişki olduğu görülmüştür. Makalenin sonunda ise, araştırmadan elde edilen nicel veriler konuyla ilgili literatür eşliğinde tartışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İç-güdümlü ve Dış-güdümlü Dindarlık, Umutsuzluk, Motivasyon Kaybı, Müslüman-Türk Azınlık Grubu

ABSTRACT

Religiosity and Hopelessness in the Diaspora: An Empirical Research on French Turkish-Muslim Minority Group

This empirical research, analyses whether there is relationship between religiosity and hopelessness in the diasporic life or not; and if there is, it also analyses whether this relationship differs or not according to the religiosity typologies of Turkish-Muslim minority group. For this purpose, a questionnaire form which consists of (i) Personal Inquiry Form, (ii) Age-Universal Religious Orientation

* Dr.; Edinburgh Üniversitesi Teoloji Fakültesi Misafir Öğretim Üyesi, Edinburgh/Scotland, [E-posta: mustafakoc@london.com]

Scale and (iii) Beck Hopelessness Scale was applied on the sample of 157 French Muslim-Turks. As a result of this study which reveals the relationship between French Muslim-Turkish minority group's intrinsic and extrinsic religiosity scores and the level of hopelessness, (a) it is determined that the hopelessness level of Muslim-Turkish minority with the high level of the intrinsic religiosity is lower than the others with the high level of the extrinsic religiosity. In addition, (b) it is observed in the correlation analyzes that there is a negative relationship between the intrinsic religiosity and the level of the loss of motivation; and a positive one between the latter and the extrinsic religiosity. At the end of the article, the quantitative data which is obtained from the research is discussed within the framework of the related literature.

Keywords: *Intrinsic and Extrinsic Religiosity, Hopelessness, Loss of Motivation, Turkish-Muslim Minority Group*

Giriş

Bireyin sahip olduğu dinsel inançlar, onun tüm yaşam alanlarını kuşatması sebebiyle önemli bir yere sahiptir. Bu nedenle dinin öznel bir formu olarak bireyin benlik ve kişilik yapısıyla da çok yakın ilgisi olan dindarlık olgusu ile psikolojik sağlık arasında anlamlı psiko-teolojik ilişkiler söz konusudur. Özellikle kalıcı kayıp olarak yakın ölümü, doğal afet olarak deprem vb. güç yetmez yaşam olayları karşısında, bireyler kendilerini çaresiz hissederek kutsal bir güce sığınma ihtiyacı duyabilirler. Böylelikle dinsel inanç ve pratikler, bireylerin gündelik yaşamlarındaki stres, kaygı ve depresyonun yanı sıra umutsuzluk duygularıyla da başa çıkmalarında önemli birer teolojik referans olabilmektedir.

Din ve ruh sağlığı ilişkisine dayanan ulusal ve uluslar arası literatür incelendiğinde, dindarlığın psikolojik sağlığın sürdürülmesi ve geliştirilmesinde işlevsel olan ve olmayan bazı psikoterapik özellikler taşıdığı söylenebilir. Örneğin; daha olumlu Tanrı algısı, olumlu dinsel başa çıkmanın daha fazla kullanılması veya dindarlık tipolojilerinden iç-güdümlü dindarlığın daha fazla yaşanması daha iyi bir psikolojik sağlık profili ile ilişkilendirildiği için umutsuzluk konusunda da önemli bir psiko-teolojik bariyer olduğu söylenebilir. Bunun yanı sıra bireyin olumsuz bir Tanrı imgesine sahip olması veya karşılaştığı olayları ilahî bir ceza gibi algıladığı olumsuz dinsel başa çıkma tarzlarını kullanması gibi durumlarda ise, bu inançlarının psikolojik sağlık açısından işlevsel olmadığı saptanmıştır. Konuya ilişkin yapılan ampirik araştırma sonuçları, inanılan dine yönelik geliştirilen psiko-teolojik algıların önemli olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda bireye değer veren temelinde oluşturulan

ve geliştirilen bir din algısı, daha yüksek bir benlik değeri ve psikolojik sağlık ile ilişkili görünmektedir.¹

Psikolojik sağlık bağlamında din ile ilişkilendirilebilecek önemli kavramlardan birisi de kuşkusuz ki “umutsuzluk”tur. Klinik psikoloji ve psikiyatri alanındaki literatürde çokça yer alan umutsuzluk; ‘bireyin geleceğe ilişkin amaçlarını gerçekleştirmesinde sıfırdan az olan olumsuz beklentiler’ şeklinde tanımlanırken; sözü edilen olgunun karşıt duygulanım durumu olarak umut ise, ‘gelecekle ilgili bir amacı gerçekleştirmede sıfırdan fazla olan beklentiler’ biçiminde betimlenmektedir. Bu kapsamda gerek umut, gerekse umutsuzluk duyguları, bireyin gelecekteki gerçek hedeflerine ulaşma olanaklarının olası yansımaları şeklinde yorumlanabilir. Dolayısıyla umut ve umutsuzluk, bireyin geleceği ilişkin psikolojik olarak birbirine karşıt beklentilerini simgelemektedir. Sözü edilen bu iki duygulanım durum arasındaki farklılıklar bağlamında, umutta bireyin hedefe ulaşmak için uygulamaya koyduğu planlarını başara-çağı öngörüsü baskın bir psikolojik durum iken; umutsuzlukta ise başarısız olacağı yargısı vardır. Bu iki uç duygulanım durumu, bireyden bireye, durumdan duruma ve beklenen sonucun ne zaman ve nasıl gerçekleşeceğine bağlı olarak değişiklik gösterebilir.²

Klinik psikolojide bir semptom olarak ele alınan umutsuzluk durumu, depresyon ve intihar başta olmak üzere birçok psikiyatrik rahatsızlıkla da direk ve/veya dolaylı olarak ilişkili bir duygu durum biçimidir.³ Konuyla ilgili oluşturulan literatürde bilişsel kuram çerçevesinde ele alınan umutsuzlukla ilgili yapılan saha çalışmalarında, ‘(a) intihar girişiminde bulunan bireylerin intiharı, genellikle çaresizlik veya umutsuzluk durumları için bir çıkış yolu olarak gördüklerini; (b) bireylerin yaşama bakış tarzları genellikle umutsuzluk ile karakterize ise, intihar riskinin de artabileceği; (c) umutsuzluğun, intihar düşüncesi ile güçlü bir bilişsel ilişkisinin olması sebebiyle intihar düşüncesi ve

1 Güler, Özlem, “Dini İnanç ve Psikolojik Sağlık İlişkisine Dair Bir Değerlendirme”, *Toplum Bilimleri*, 4 (8), 2010, 101-102; Steenwyk, Sherry A. ve ark., “Images of God as They Relate to Life Satisfaction and Hopelessness”, *International Journal for the Psychology of Religion*, 20 (2), 2010, 85-88.

2 Dilbaz, Nesrin & Seber, Gülten, “Umutsuzluk Kavramı: Depresyon ve İntiharda Önemi”, *Kriz Dergisi*, 1 (3), 1993, 134.

3 Beck, Aaron T., “Thinking a Depression”, *Archives of General Psychiatry*, 9, 1963, 324-330; Beck, Aaron T. ve ark., “Hopelessness and Suicidal Behaviour: An Overview”, *Journal of American Medical Association*, 243, 1975, 1146-1147; Beck, Aaron T. ve ark., “Relationship between Hopelessness and Ultimate Suicide: A Replication with Psychiatric Outpatients”, *The American Journal of Psychiatry*, 147 (2), 1990, 190; Atay, İ. Meltem & Gündoğar, D., “İntihar Davranışında Risk Faktörleri: Bir Gözden Geçirme”, *Kriz Dergisi*, 12 (3), 2005, 41.

girişiminin en güçlü yordayıcıları arasında değerlendirildiği', şeklinde ampirik bulgular elde edilmiştir.⁴

Öte yandan sembolik bir sistem olarak din, birey ile aşkın varlık arasında kurulan mahrem bir ilişkinin sonucu olarak dinsel motivasyonlar, eğilimler ve deneyimler ortaya çıkarmaktadır. Bu çerçevede bireylerin yaşamlarının ayrılmaz bir parçası olarak dinsel inançlar, onların benlik, kimlik ve kişiliklerinin oluşumunda önemli bir role sahiptirler ve onların iç dünyalarına psiko-teolojik bir dinamizm kazandırır.⁵ Bireyin ruh sağlığında önemli bir yordayıcı olan umut ve umutsuzluk olgularının dinsel inanç ve pratiklerle de çok güçlü bir teorik ve ampirik ilişkisinden söz etmek mümkündür. Dolayısıyla dinsel bir inanç sistemine sahip bireyler için bu inançlarını almış oldukları terapi sürecine katmak umutsuzluk ve depresyonu önleyebilir veya azaltabilir. Bu bağlamda dinsel inançlar, dindar bireye olayları anlamlandırmak ve olumsuz yaşam olaylarıyla başa çıkabilmek için bilişsel bir çatı sağlar. Din psikolojisi literatüründe konuyla ilgili yapılan saha araştırmaları, dinsel inancın etkili bir şekilde umutsuzluğa karşı olan inançları kendine çektiğini açıkça göstermektedir.⁶

Yeryüzündeki birbirinden farklı birçok inanç öğretisi metinleri, bireylerin başa çıkılamayan yaşamsal olaylar karşısında zaman zaman düştükleri umutsuzluk durumları hakkında Tanrı'nın desteği ve mutlu vaadi ile dolu hikâyeler ve bölümler içerir. Konuya bu bağlamda bakıldığında ise İslâm teolojisinin de inananlarına umutsuz olmamalarını, her zaman umut içerisinde yaşamaları gerektiğini öğütlediği görülmektedir. Dolayısıyla İslâm'ın kutsal kitabı Kur'an-ı Kerim'e göre, inanan bireyin Allah'tan umutvar olması gerektiğinin altı çizilerek sözü edilen bu durum, güçlü bir iman ile desteklenmiştir.⁷ Kur'an-ı Kerim, mü'minlerin Allah'tan umutlu olmalarının temelinde, güçlü bir iman ve bu iman gereği olan yaşantıyı göstererek kutsal değerler doğrultusunda yaşam sürmeyi umudun bir koşulu olarak değerlendirir. Söz konusu bu psiko-teolojik gerçeklik de birçok âyette vur-

4 Batugün, Ayşegül, D., "İntihar Olasılığı ve Cinsiyet: İletişim Becerileri, Yaşamı Sürdürme Nedenleri, Yalnızlık ve Umutsuzluk Açısından Bir İnceleme", *Türk Psikoloji Dergisi*, 23 (62), 2008, 67.

5 İmamoğlu, Vahit & Yavuz, Adem, "Üniversite Gençliğinde Dinî İnanç ve Umutsuzluk İlişkisi", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13 (1), 2011, 233.

6 Murphy, Patricia E. ve ark., "Klinik Depresyon Hastalarında Dinî İnanç ve Uygulamaların Depresyon ve Umutsuzlukla İlişkisi", (Çev. Ö. Güler), *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 48 (2), 2007, 170.

7 Teolojik yorumlar için bkz. Öztürk, Resul, "Kelâmî Açından Ümitsizlik (Yeis) ve İman-Amel İle İlişkisi", *E.K.E.V. Sosyal Bilimler Akademi Dergisi*, 12 (34), 2008, 44-56.

gulanmaktadır.⁸ Bunun yanı sıra İslâm mistisizmi de yaşama umutvar olarak bakma konusunda oldukça zengin bir içeriğe sahiptir. İslâm mistisizminde, umut etmeyi ifade için kullanılan bir terim olarak ‘recâ, Allah’tan umut kesmeme’, anlamını taşımaktadır. Sözü edilen bu mistik yaklaşıma göre, Allah’tan umudu kesmek aynı zamanda büyük günahlardandır. Dolayısıyla recâ, kalbin hoşlandığı bir şeyi beklemesinden psikolojik olarak rahatlık ve ferahlık duyma durumudur. Müslüman bir mistik için Allah’ın lütfuna nail olma düşüncesi, recâ/umut duygusunun doğmasına sebep olduğu gibi, aksi anlamı içeren ‘havf’ da, korku içerikli umutsuzluk duygusuna neden olabilmektedir.⁹

Öte yandan bu araştırma örnekleminin seçildiği ‘diasporik yaşam’ kesiti de, umutsuzluk bağlamında üzerinde durulması gereken önemli psiko-sosyo-antropolojik gerçekliği olan bir yaşam alanıdır. Bu bağlamda birbirinden oldukça farklı boyutlarda ve düzeylerde tanımları yapılarak süreç içerisinde anlam genişlemesine uğrayan “diaspora” kavramı, sosyoloji ve antropoloji literatüründe: ‘ekonomik, siyasi, sosyal vb. sebeplerle ana-vatanlarından ayrılıp dış göç deneyimi yaşayarak kendi kültürlerine yabancı olan coğrafyalarda yaşamlarını uzun süre sürdürmek zorunda kalan etnik gruplar’ şeklinde tanımlanmaktadır.¹⁰ Sözü edilen bu dış göç tecrübesini yaşayan dünya üzerindeki milletlerden birisi de Türklerdir. Yaklaşık yarım yüzyıl önce dış göç deneyimi yaşayarak çeşitli Avrupa ülkelerinde hayatlarını devam ettirmek zorunda kalan Türk azınlığı, ilk olarak ‘misafir işçi’ statüsünde yaşamaya başlamıştır. Almanya başta olmak üzere Fransa, Belçika, Hollanda gibi Avrupa’nın çeşitli ülkelerinde yaşayan Türklerin toplam nüfus olarak, Avrupa kıtasındaki bazı ülke nüfusundan fazla olmaları, üzerinde araştırma yapmaya değer bir durum ortaya çıkarmıştır. Geçen elli yıllık süreçte, dünyadaki çok önemli değişimler ve gelişmelere paralel olarak Avrupa ülkelerinde diasporik yaşam süren Türk nüfusunda da psiko-sosyo-antropolojik açıdan önemli değişim ve dönüşümler yaşanmıştır. Literatürde konuyla ilgili yapılan araştırmalara bakıldığında, Türkiye’den Avrupa’ya yapılan ilk dönem dışgöç dalgasında Avrupa’ya giden Türk işçilerine yönelik ‘uyum’ veya ‘sorun’ temalı psikolojik ve sosyolojik içerikli çalışmaların, giderek yerini “entegrasyon” ve “asimilasyon” temalı ruh sağlığı araştırmalarına bıraktığı görülmektedir.¹¹ İşte tam bu noktada, yerli

8 Bkz. Kur’an-ı Kerim, Zümer / 53; Yusuf / 87; Hicr / 55; İsrâ / 83; Rûm / 36; Bakara / 218; Nisa / 104; Kasapoğlu, Abdurrahman, “Kur’an’da Ümit - İman İlişkisi”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 18, 2007, 156.

9 Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, (3. Baskı), Anka Yayınları, Ankara, 2005, 277.

10 Brubaker, Rogers, “The ‘Diaspora’ Diaspora”, *Ethnic and Racial Studies*, 28 (1), 2005, 3-10.

11 Ertürk, Recep, “AB Ülkelerindeki Türkler ve Türk Araştırmalarının Gelişimi”, *Sosyoloji Dergisi*, 22 (3), 2011, 205-206.

araştırmalar bağlamında diaspora üzerine yapılan din psikolojisi çalışmalarının yetersizliğinden ve bu ampirik araştırmanın öneminden söz etmek mümkündür.

Literatürde diasporik yaşam örgüsü içerisinde hayatlarını devam ettirmeye çalışan Müslüman-Türk azınlık gruplarının ruh sağlığı üzerine sınırlı araştırma bulguları dikkate alındığında, diasporik yaşam süren göçmen Türklerin iki ülke kültürü arasında sıkışmışlıklarının vermiş olduğu yurtsuzluk duygusunun, onlarda zaman zaman umutsuzluğa sebep olabileceği söylenebilir. Öte yandan bu Müslüman-Türk azınlık gruplarındaki dinsel inanç ve değerlerin din-kimlik ilişkisi kapsamında zaman faktörüne bağlı olarak daha düşük düzeye inmesi veya var olan dinsel inanış ve yönelimlerin içinde yaşanan yabancı kültürün de etkisiyle form değiştirmesi beklenebilir. Böylelikle Müslüman-Türk azınlık grubunun dinsel inançlarındaki çözülme ve/veya erime şeklinde ortaya çıkan form değişiminin, dolaylı veya dolaysız olarak onların ruh sağlıklarını da etkileyeceği de öngörülebilir.

Yukarıdaki psiko-sosyo-antropo-teolojik arka plandan hareketle din psikolojisi alanında yapılan bu ampirik çalışmayla; Fransa örneklemini üzerinden diasporik hayat süren Müslüman-Türk azınlık grubunun sahip oldukları dindarlık tipolojileri ile umutsuzluk düzeyleri arasında bir ilişkinin var olup olmadığının nicel analizi amaçlanmıştır. Buraya kadar tanımlanan kuramsal çerçeve kapsamında araştırmanın temel soruları ise şöyle özetlenebilir: (1) Avrupalı Müslüman-Türk diasporasının sahip olduğu iç-güdümlü ve dış-güdümlü dindarlık tipolojileri ile umutsuzluk düzeyleri arasındaki ilişki nasıldır? [Korelasyon] (2) Avrupalı Müslüman-Türk azınlığının umutsuzluk düzeyleri ile dindarlık tipolojileri cinsiyet, yaş, sosyo-ekonomik düzey gibi sosyo-demografik değişkenlere bağlı olarak kendi içerisinde anlamlı farklılıklar göstermekte midir? [Farklılık].

Araştırma sınırlılıkları bağlamında yukarıda sözü edilen temel ilişkiyi sınamak amacıyla oluşturulan ampirik desen kapsamındaki kurgulanan hipotezler aşağıdaki gibidir:

[1] “Azınlık grup yaşamı sürdüren Müslüman-Türk katılımcıların iç ve dış-güdümlü dindarlık düzeyleri ile umutsuzluk düzeyleri arasında anlamlı bir farklılık vardır; İç-güdümlü dindarlık düzeyi yüksek olan Müslüman-Türk katılımcıların umutsuzluk düzeyi puanları, dış-güdümlü dindarlık düzeyi yüksek olan katılımcılardan daha düşüktür.” [farklılık]

[11] “Azınlık grup yaşamı sürdüren Müslüman-Türk katılımcıların iç-güdümlü dindarlık puanları ile motivasyon kaybı alt boyutundaki umutsuzluk düzeyleri arasında negatif yönde anlamlı bir ilişki vardır; Müslüman-Türk ka-

tılımcıların iç-güdümlü dindarlık puanları yükseldikçe motivasyon kaybı alt boyutundaki umutsuzluk düzeyleri düşmekte; iç-güdümlü dindarlık puanları düştükçe de motivasyon kaybı alt boyutundaki umutsuzluk düzeyleri artmaktadır.” [ilişki]

[11] “Azınlık grup yaşamı sürdüren Müslüman-Türk katılımcıların dış-güdümlü dindarlık puanları ile motivasyon kaybı alt boyutundaki umutsuzluk düzeyleri arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki vardır; Müslüman-Türk katılımcıların dış-güdümlü dindarlık puanları yükseldikçe motivasyon kaybı alt boyutundaki umutsuzluk düzeyleri de artmakta; dış-güdümlü dindarlık puanları düştükçe motivasyon kaybı alt boyutundaki umutsuzluk düzeyleri de düşmektedir.” [ilişki]

a. Yöntem

a.a. Örneklem

Bu ampirik çalışmanın evrenini, Fransalı Müslüman-Türk diasporası oluştururken; örneklem ise, -sözü edilen bu evreni temsilen- Fransa'nın başkenti Paris başta olmak üzere Lyon, Nice ve Nantes isimli yerleşim yerlerinde yaşayan Müslüman-Türk azınlık gruptan meydana gelmiştir. Dolayısıyla basit rassal örnekleme yöntemi kullanılarak anket uygulaması, yukarıda adı geçen yerleşim yerlerinde yaşayan toplam 189 Müslüman-Türk azınlık üzerinde gerçekleştirilmiştir.

Örneklem bağlamında Fransa'da yaşayan Müslüman-Türk azınlık grubu hakkında kısa bilgi vermek gerekirse; Fransa'da yaşayan yaklaşık 508.000 Türk göçmen, iş ve sosyal yaşamın birçok alanında yer edinmekte, “misafir işçi” olarak geldikleri Fransa'da artık kalıcı pozisyonda Fransa ekonomisine işgücü ve işveren olarak ciddi katkılar sağlamaktadırlar. Türklerin Fransa'ya gelişi 1960'lı yıllarda Avrupa ülkelerinde ortaya çıkan işgücü talebiyle olmuştur. Türk nüfusunun yaklaşık üçte ikisi en az 30 yıldan beri bu ülkede bulunmaktadır. İkinci ve üçüncü kuşakların hemen hemen tamamı Fransa doğumlu olan Türk toplumun % 50'si 25 yaşından, % 40'ı da 16 yaşından küçüklerden oluşarak genç ve dinamik bir yapıya sahiptir.¹² Bu ülkede yaşayan Türk toplumu işgücü olarak ormancılık, madencilik, inşaat, tarım, gıda, hazır giyim ve hizmet sektörlerinde çalışmaktadır. Örneğin, Paris ve çevresindeki “fast food-kebab shop” tarzı işletmelerin % 40'ı, inşaat sektörünün önemli bir kısmı ile terzi atölyelerinin büyük bir bölümü Türk toplumu tarafından işletilmektedir. Bu oranlar, Türklerin yaşadığı Fransa'nın diğer şehirleri için de yaklaşık olarak

12 Bkz. Kirszbaum, Thomas ve ark., *The Children of Immigrants in France: The Emergence of a Second Generation*, (Unpublished Working Paper), UNICEF Innocenti Research Centre, France, 2009, 1-10.

aynıdır. Büyükelçilik Çalışma ve Sosyal Güvenlik Müşavirliği'nin tespitlerine göre Fransa genelinde Türk toplumunun % 30'u kendi hesabına çalışmaktadır. Türk diasporası, Fransa'nın başkenti Paris ve civarındaki banliyöler başta olmak üzere Marsilya, Nantes, Bordeaux, Nice, Lyon şehirleri ve civarlarında yaşamlarını sürdürmektedir.¹³

Yukarıdaki örnekleme ilişkin verilen temel bilgilerden sonra bu alan araştırmasında kullanılan örneklemin sosyo-demografik özellikleri ise aşağıdaki gibi tespit edilmiştir (bkz. Tablo-1):

Tablo 1: Örneklemin sosyo-demografik özellikleri

Özellikler	(n)	(%)
+Cinsiyet	157	100
Erkek	104	66,2
Kadın	53	33,8
+Yaş	157	100
30 yaş - (-)	38	24,2
30-39 yaş arası	47	29,9
40 yaş - (+)	72	45,9
+Sosyo-Ekonomik Düzey	157	100
Üst+Ortanın üstü	30	19,1
Orta	116	73,9
Alt+Ortanın altı	11	07,0
+Medenî Durum	157	100
Bekâr	27	17,2
Evlî	124	79,0
Boşanmış/Dul	06	03,8
+Eğitim Düzeyi	157	100
İlköğrenim (İlkokul + Ortaokul)	46	29,3
Ortaöğrenim (Lise)	68	43,3
Yükseköğrenim (Y.Okul+ Üniversite)	33	21,0
Lisansüstü (Master + Doktora)	10	06,4
+Meslek Grubu	157	100
Esnaf	29	18,5
Nitelikli eleman	28	17,8
Serbest meslek	44	28,0
Ev hanımı	23	14,6
Öğrenci+Öğretmen	30	19,1
Emekli	03	01,9

13 Üskül, M. Zafer ve ark., *TBMM İnsan Haklarını İnceleme Komisyonu Fransa Raporu*. www.tbmm.gov.tr/komisyon/insanhaklari/belge/fransa_raporu.pdf, 2009, 3-4.

+Diasporik Yaşam Süresi	157	100
01-05 yıl arası	21	13.4
06-10 yıl arası	20	12.7
11-20 yıl arası	36	22.9
21-30 yıl arası	30	19.1
31- +	26	16.6
Fransa doğumlu	24	15.3

Yukarıdaki Tablo-1’de görüldüğü şekliyle bu saha çalışmasında, % 66,2’sinin erkek, % 33,8’inin kadın olduğu örneklem grubundaki 30 yaş ve altındakilerin oranının % 24,2, 30-39 yaş arasındakilerin oranının % 29,9, 40 yaş ve üzerindeki oranının ise % 45,9 olduğu saptanmıştır. Öte yandan katılımcıların büyük bölümünün orta sosyo-ekonomik düzeyde (% 73,9) ve evli (% 79) oldukları tespit edilirken; örneklemin % 43,3’ünün ortaöğrenim, % 29,3’ünün ilköğrenim, % 21’inin yükseköğrenim ve % 6,4’ünün ise lisansüstü mezunu olduğu görülmüştür. Bunun yanı sıra meslek dağılımı olarak da, serbest meslek sahiplerinin oranı % 28 iken öğrenci/öğretmenlerin oranı % 19,1 esnafın oranı % 18,5 ve nitelikli elemanların oranı ise % 17,8’dir. Son olarak deneklerden Fransa doğumlu olanların oranı % 15,3 iken, 20 yıldan fazla süredir Fransa’da yaşayanların oranı % 35,7, 10 yıl ve daha az süredir Fransa’da yaşayanların oranı ise % 26,1 olarak bulunmuştur.

a.b. Veri Toplama Araçları

Bu ampirik çalışmada, veri toplama aracı olarak (i) kişisel bilgi formu, (ii) dindarlık ölçeği ve (iii) umutsuzluk ölçeği kullanılmıştır. İç tutarlılık için yapılan analizleri sonucunda ölçeklerin Cronbach Alfa güvenilirlik katsayısı değerleri psikometrik olarak kabul edilebilir düzeyde bulunmuştur (Tablo-2 & Tablo-3). Bu alan araştırmasında kullanılan ölçme araçlarının psikometrik özellikleri ise aşağıdaki gibidir:

[i] Kişisel Bilgi Formu: Katılımcıların ‘(a) cinsiyet, (b) yaş, (c) sosyo-ekonomik düzey, (d) eğitim düzeyi, (e) medenî durum, (f) meslek ve (g) Fransa’daki yaşam süresi’ gibi demografik özellikleriyle ilgili bilgi elde etmek amacıyla düzenlenerek anket formunda yer verilmiştir.

[ii] Her Yaş İçin Uygun Dinsel Eğilim Ölçeği: Gorsuch & Venable (1983) tarafından, orijinalini Allport & Ross (1967)’un geliştirdiği ölçek üzerinde yapılan revize çalışmaları sonucunda geliştirilmiş bir ölçme aracıdır.¹⁴ Sözü

¹⁴ Allport, Gordon W. & Ross, Michael J., “Personal Religious Orientation and Prejudice”, *Journal of Personality and Social Psychology*, 5 (4), 1967, 432-443.

edilen bu ölçekteki (örnek madde: “Dinin bana sağladığı en önemli fayda, sıkıntılı ve üzüntülü dönemlerimde bana huzur vermesidir”) her bir madde 5 dereceli likert tipi ölçek (5-kesinlikle katılıyorum; 1-kesinlikle katılmıyorum) üzerinden değerlendirilmektedir. Dikotomik olarak iki dindarlık tipolojisi biçimindeki dinsel yönelimleri ölçmeyi amaçlayan bu ölçek, ‘iç-güdümlü ve dış-güdümlü dinsel yönelim’ olarak iki temel alt ölçeğe sahiptir. Dolayısıyla 9 maddesi iç-güdümlü dinsel yönelimi; 11 maddesi de dış-güdümlü dinsel yönelimini ölçmek üzere düzenlenen ölçme aracı, toplamda 20 maddeden oluşmaktadır.¹⁵

Tablo-2: Her Yaş İçin Uygun Dinsel Eğilim Ölçeği güvenilirlik sonuçları - İç tutarlılık (Cronbach Alfa)-

Dinsel Yönelim [Alt Ölçekler]	Madde Sayısı	Cronbach Alfa	Ölçeğin Güvenirliği
(+) Toplam	20	.79	Oldukça
(i) İç-güdümlü	09	.77	Oldukça
(ii) Dış-güdümlü	11	.73	Oldukça

Tablo-2’deki iç tutarlılık için elde edilen psikometrik verilere göre –bu ampirik uygulama için yapılan- 20 maddelik dindarlık ölçeği toplam ve alt boyutları güvenilirlik analizi sonucunda; toplam ölçek Cronbach Alfa değerinin .79; 9 maddeden oluşan ‘iç-güdümlü dinsel yönelim’ alt ölçeği Cronbach Alfa değerinin .77; 11 maddeden oluşan ‘dış-güdümlü dinsel yönelim’ alt ölçeği Cronbach Alfa değerinin ise .73 olduğu tespit edilmiştir. Dolayısıyla bu güncel verilere göre kullanılan ölçme aracı güvenilirirdir.

[111] Beck Umutsuzluk Ölçeği: Bireyin geleceğe yönelik olumsuz beklentilerini ölçmek amacıyla Beck ve ark. (1974) tarafından geliştirilmiştir. Ergen ve yetişkin bireylere uygulanabilme özelliğine sahip olan bu ölçek, toplamda 20 maddeden oluşmaktadır. 0-1 puanları arasında cevaplanacak biçimde 11 doğru, 9 yanlış cevap anahtarı olan ve toplamda 20 doğru-yanlış önermeden meydana gelen bu ölçme aracındaki anahtara uyumlu her yanıt için 1 puan, uyumsuz her yanıt için ise 0 puan verilmektedir. Psikometrik olarak elde edilen aritmetik toplam, katılımcının “umutsuzluk puanı” olarak değerlendirilmektedir. 0 ile 20 arasında puan değişkenliği olan ölçeğin, nasıl yanıtlanacağıyla ilgili kısa bir yönergesi de bulunmaktadır. Katılımcıdan kendisi için

15 Ayrıntılı bilgi için bkz. Gorsuch, Richard, L. & Venable, G. Daniel, “Development of An Age-Universal I-E Scale”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1983, 22, 181-187; Hill, Peter C. & Hood, Ralph W. J., *Measures of Religiosity*, Religious Education Press, Birmingham & Alabama, 1999, 121-123.

uygun gelen ifadeleri 'evet', uygun olmayanları ise 'hayır' şeklinde işaretlemesi istenen ölçek maddelerinin 11 tanesinde 'evet' seçeneği, 9 tanesinde de 'hayır' seçeneği 1 puan almaktadır. Dolayısıyla ölçekte yer alan '1, 3, 5, 6, 8, 10, 13, 15, 19' numaralı tutum cümlelerinde 'hayır'; '2, 4, 7, 9, 11, 12, 14, 16, 17, 18, 20' numaralı tutum cümlelerinde ise 'evet' yanıtı için birer puan verilmektedir. Puan ranjı 0-20 arasında değişen ölçekten alınan toplam puanlar yüksek olduğunda bireydeki umutsuzluğun yüksek olduğu varsayılır.

Öte yandan ölçme aracındaki 1, 5, 6, 13, 15, 19, numaralı önermeler 'gelecek ile ilgili duygular'; 2, 3, 9, 11, 12, 16, 17, 20 numaralı önermeler 'motivasyon kaybı'; 4, 7, 8, 10, 14, 18, numaralı önermeler de 'gelecek ile ilgili beklentiler'i ifade etmektedir. Özetle, umutsuzluğun duygusal, motivasyonel ve bilişsel yönlerini vurgulayan ölçek, gelecekle ilgili tutumlar çizelgesi ve klinisyenler tarafından kaydedilen psikiyatrik hastaların kötümserlik ifadeleri olmak üzere iki tür kaynaktan beslenerek hazırlanmıştır. Bu ölçeğin Türk kültürüne ilk adaptasyon çalışmaları Seber (1991) tarafından yapılmıştır.¹⁶ Daha sonraki süreçte ölçeğin Türk kültüründeki geçerlik ve güvenilirlik çalışmalarına Durak (1994) ve Durak & Palabıyıkoglu (1994) tarafından devam edilerek faktör analizleri sonucunda benzer alt boyutlar bulunmuştur.¹⁷

Tablo-3: Beck Umutsuzluk Ölçeği güvenilirlik sonuçları
- İç tutarlılık (Cronbach Alfa)-

Beck Umutsuzluk [Alt Ölçekler]	Madde Sayısı	Cronbach Alfa	Ölçeğin Güvenirligi
(+) Toplam	20	.76	Oldukça
(i) Gelecek-Duygular	06	.73	Oldukça
(ii) Motivasyon Kaybı	08	.72	Oldukça
(iii) Gelecek-Beklentiler	06	.59	Düşük

İç tutarlılığı görebilmek amacıyla Tablo-3'de yer alan BUÖ ve alt boyutlarının –bu alan çalışması için yapılan- güvenilirlik analizleri sonucuna göre,

16 Beck, Aaron T. ve ark., "The Measurement of Pessimism. The Hopelessness Scale", *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 42 (6), 1974, 861-865; Seber, Gülten, *Beck Umutsuzluk Ölçeği'nin Geçerliliği ve Güvenirligi Üzerine Bir Çalışma*, (Yayınlanmamış Doçentlik Tezi), Anadolu Üniversitesi Tıp Fakültesi, Psikiyatri Anabilim Dalı, Eskişehir, 1991; Seber, Gülten ve ark., "Umutsuzluk Ölçeği: Geçerlilik ve Güvenirligi", *Kriz Dergisi*, 1 (1), 1993, 140.

17 Durak, Ayşegül, "Beck Umutsuzluk Ölçeği (BUÖ) Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", *Türk Psikoloji Dergisi*, 9 (31), 1994, 1-11; Durak, Ayşegül & Palabıyıkoglu, Refia, "Beck Umutsuzluk Ölçeği Geçerlik Çalışması", *Kriz Dergisi*, 2 (2), 1994, 311-319; Batıgün, *İntihar Olasılığı ve Cinsiyet*, 68-69.

20 maddeden oluşan Beck Umutsuzluk Ölçeği toplam Cronbach Alfa değerinin .76; 'Gelecek ile ilgili duygular' alt ölçeği Cronbach Alfa değerinin .73, 'Motivasyon kaybı' alt ölçeği Cronbach Alfa değerinin .72, 'Gelecek ile ilgili beklentiler' alt ölçeği Cronbach Alfa değerinin ise .59 olduğu görülmektedir. Dolayısıyla bu ölçme aracının psikometrik olarak güvenilir bir ölçek olduğu söylenebilir.

b. İşlem

Metodolojik olarak genel tarama modeline dayanan bu ampirik araştırmanın uygulama sürecinde Fransalı Müslüman-Türk azınlık gruba, uygulanan anketin bir sınav veya test olmadığı, dolayısıyla da soruların doğru ya da yanlış yanıtları olmadığı özellikle ifade edilmiştir. Yukarıda psikometrik olarak teknik detayları verilen ölçeklerin yer aldığı anket formu, Fransalı Müslüman-Türk azınlık grubundan oluşan örnekleme iş yerlerine, camilere ve etrafındaki derneklerin kültür merkezlerine gidilerek uygulanmıştır. Anket uygulaması sürecinde cinsiyet farklılığına göre erkek katılımcıların isteksiz davrandıkları ve cevaplarken çabuk sıkıldıkları gözlenmiştir. Uygulama sürecinde, Fransa Din Hizmetleri Müşavirliği'ne bağlı camilerde görev yapan din görevlileri ile ülkede yaşayan Türk göçmen gençlerden yardım alınmıştır. Katılımcılara uygulama ile ilgili gerekli yönergeler verildikten sonra kişisel kimliklerinin gizli kalacağı ve gönüllülük esasına göre anketin doldurulacağı belirtilerek kimlik bilgileri istenmemiştir. Ayrıca, yanıtların gizliliği konusunda güvence verilen katılımcılara, uygulamanın ardından teşekkür edilmiştir. 2011 yılının Mayıs ayında gerçekleştirilen uygulamada deneklerin anket formunu 30-45 dakika arasında doldurdıkları görülmüştür. Bu süreçte ayrıca katılımcıların Türkçe'yi kullanma becerilerinin de oldukça düşük olduğu gözlenmiştir.

Anket uygulaması, araştırmacının Kasım 2009-Kasım 2012 tarihleri arasını kapsayan doktora sonrası/post-doc "Avrupalı Müslüman-Türk Diasporasının Ruh Sağlığı ile Dindarlık İlişisini Haritalama" adlı özel/kişisel ampirik araştırma projesinin bir parçası olarak gerçekleştirilmiştir. Öte yandan bu araştırmanın nicel verilerinin analizinde SPSS 20.00 istatistik paket programı kullanılarak, elde edilen verilere Pearson Moment Korelasyon Analizi, t Testi ve Tek Yönlü Varyans Analizi'nin yanısıra çoklu karşılaştırma testlerinden Tukey HSD ve Scheffe testi gibi Post Hoc istatistiksel analiz teknikleri uygulanmıştır. Bu analiz sürecinde 'yaş' bağımsız değişkeni 'sürekli değişken' olarak tanımlandığı için ilgili veriyi toplamak amacıyla açık uçlu soru sorulmuştur. Bunun yanı sıra anket formunda 'meslek türü' değişkeni de açık uçlu olarak yer alması ve elde edilen nitel veriler, diasporik yaşam kültürünün ortaya çıkarıldığı meslek çeşitleri dikkate alınarak analiz sürecinde "[1] Esnaf = (Kebabçı, kafeci, terzi, marketçi, berber, araba tamircisi), [2] Nitelikli eleman = (Mü-

hendis, mimar, hukukçu, bankacı, eczacı, hemşire, muhasebeci, akademisyen), [3] Serbest meslek, [4] Ev hanımı, [5] Öğrenci+öğretmen, [6] Emekli” şeklinde nicel olarak kodlanmıştır. Ayrıca, toplam olarak 189 denek üzerinde anket uygulaması yapılmış, fakat eksik dolun sebebiyle yapılan veri temizleme işleminden sonra bu anket sayısı 157 olarak belirlenmiştir.

c. Bulgular

Diasporik yaşamda dindarlık ile umutsuzluk arasındaki ilişkiyi incelemeyi hedefleyen bu saha araştırmasındaki sözü edilen örüntü öncelikle korelasyon analizleriyle incelenmiştir. Bu bağlamda ilk olarak yapılan korelasyon analizlerindeki araştırma deseni şu şekilde kurgulanmıştır: Bağımsız değişken = dindarlık tipolojisi: ‘iç-güdümlü dindarlık + dış-güdümlü dindarlık’; bağımlı değişken = umutsuzluk: ‘gelecek ile ilgili duygular + motivasyon kaybı + gelecek ile ilgili beklentiler’ (bkz. Tablo-4).

Tablo-4: İç-güdümlü ve dış-güdümlü dindarlık tipolojileri ile ümitsizlik arasındaki ilişki [Pearson Korelasyon]

- [Değişkenler] - Dinsel Yönelimler		Umutsuzluk [Toplam]	(i) Gelecek- Duygular	(ii) Motivasyon Kaybı	(iii) Gelecek- Beklentiler
İç-güdümlü Dindarlık	r	-0,094	0,205	-0,183	-0,126
	p	0,240	0,010*	0,022*	0,116
	n	157	157	157	157
Özet: İç-güdümlü Dindarlık & Gelecek-Duygular* İç-güdümlü Dindarlık & Motivasyon Kaybı (-)*					
Dış-güdümlü Dindarlık	r	0,293	0,104	0,302	0,033
	p	0,000*	0,193	0,000*	0,682
	n	157	157	157	157
Özet: Dış-güdümlü Dindarlık & Umutsuzluk-(Toplam)* Dış-güdümlü Dindarlık & Motivasyon Kaybı (+)*					
Açıklama: Düşük: $r < 0.30$; Orta: $0.30 < r < 0.70$; Yüksek: $r > 0.70$ *: $p < 0.05$; **: $p < 0.01$					

Tablo-4’de yer alan korelasyon analizi sonuçlarına göre; Fransa’da azınlık grup yaşamı sürdüren Müslüman-Türk katılımcıların iç-güdümlü dindarlık tipolojileri ile gelecek ile ilgili duygular alt boyutundaki umutsuzluk düzeyleri arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki ($r = .205$; $p < .05$); motivasyon kaybı alt boyutundaki umutsuzluk düzeyleri arasında ise negatif yönde anlamlı bir ilişki ($r = -.183$; $p < .05$) görülmüştür.

Öte yandan yine Fransa'da azınlık grup yaşamı sürdüren Müslüman-Türk katılımcıların dış-güdümlü dindarlık tipolojileri ile umutsuzluk (toplam puan) düzeyleri arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişkinin ($r = .293$; $p < .05$) varlığı saptanmıştır. Ayrıca, -konuyla ilgili geliştirilen hipotezi doğrulayıcı biçimde- yine dış-güdümlü dindarlık tipolojisi ile motivasyon kaybı alt boyutundaki umutsuzluk düzeyi arasında da pozitif yönde anlamlı bir ilişki ($r = .302$; $p < .05$) bulunmaktadır.

Yukarıdaki yer alan korelasyon analizinin ardından, bu bulguları güçlendirmek ve ek bulgular elde etmek amacıyla "farklılık analizleri" de yapılmıştır. Bu bağlamda -araştırma deseni olarak- bu kez de 'sosyo-demografik değişkenler' bağımsız değişken; 'iç ve dış-güdümlü dindarlık tipolojileri' ile 'umutsuzluk alt boyutları' bağımlı değişken olarak tasarlanmış ve aşağıdaki bulgular elde edilmiştir. (bkz. Tablo-5 – Tablo-10).

Tablo-5: İç ve dış-güdümlü dindarlık puanları yüksek olanlara göre umutsuzluk arasındaki farklılaşmaya ilişkin sonuçlar [t Testi]

BUÖ Alt Boyutlar	İç-Dış Güdümlü Dindarlık	Sayı [N]	Ortalama Puan	Std. Sapma	t	p
Gelecek-Duygular	İç-güdümlü + Dış-güdümlü +	150 7	04,5 04,3	0,85 1,50	0,608	0,544
Motivasyon Kaybı	İç-güdümlü + Dış-güdümlü +	150 7	02,7 04,3	1,43 1,11	-2,936	0,004*
Gelecek-Beklentiler	İç-güdümlü + Dış-güdümlü+	150 7	01,7 02,1	1,06 1,07	-1,110	0,269
Özet: İç ve dış-güdümlü Dindarlık & Motivasyon Kaybı*						
Umutsuzluk (Toplam)	İç-güdümlü + Dış-güdümlü +	150 7	10,3 12,1	2,14 1,95	- 2,253	0,026*
Özet: İç ve dış-güdümlü Dindarlık & Umutsuzluk*						
Açıklama: * : $p < 0.05$; ** : $p < 0.01$						

Tablo-5'de görüldüğü gibi iç ve dış güdümlü dindarlık düzeyi yüksek olan Fransalı Müslüman-Türk katılımcılara göre -toplam puan- umutsuzluk düzeyleri ($t = -2,253$; $p < .05$) ile motivasyon kaybı alt boyutundaki umutsuzluk düzeyleri arasında anlamlı bir farklılık ($t = -2,936$; $p < .05$) olduğu tespit edilmiştir. Bu nicel bulgulara göre iç-güdümlü dindarlık düzeyi yüksek olan Fransalı Müslüman-Türk katılımcıların umutsuzluk düzeyi ile motivasyon kaybı alt boyutundaki umutsuzluk puanları, dış-güdümlü dindarlık düzeyi yüksek olanlardan daha düşüktür.

Öte yandan iç veya dış güdümlü dindarlık düzeyi yüksek olan katılımcılara göre gelecek ile ilgili duygular ve beklentiler alt boyutlarındaki umutsuzluk puanları arasında istatistiksel olarak ($p > .05$) anlamlı bir farklılık bulunmamaktadır.

Tablo-6: ‘Cinsiyet’ değişkenine göre dindarlık tiyolojileri ile umutsuzluk alt boyutları arasındaki farklılaşmaya ilişkin sonuçlar [t Testi]

Değişkenler (Alt Boyutları)	Cinsiyet	Sayı [N]	Ortalama Puan	Std. Sapma	t	p
Dindarlık Tipolojileri						
İç-güdümlü Dindarlık	Erkek	104	36,6	6,19	-2,475	0,014*
	Kadın	53	38,9	3,60		
Dış-güdümlü Dindarlık	Erkek	104	30,7	6,33	1,086	0,279
	Kadın	53	29,5	5,73		
Umutsuzluk Alt Boyutları						
Gelecek-Duygular	Erkek	104	04,4	0,93	-0,831	0,407
	Kadın	53	04,6	0,77		
Motivasyon Kaybı	Erkek	104	02,8	1,51	0,562	0,575
	Kadın	53	02,7	1,33		
Gelecek-Beklentiler	Erkek	104	01,8	1,05	1,027	0,306
	Kadın	53	01,6	1,08		
Açıklama: * : $p < 0.05$; ** : $p < 0.01$						

Tablo-6’da yer verilen ampirik bulgulara bakıldığında, ‘cinsiyet’ değişkenine göre Fransalı Müslüman-Türk katılımcı kadın ve erkeklerin iç-güdümlü dindarlık düzeyleri arasında psikometrik olarak ($t = -2,475$; $p < .05$) anlamlı bir farklılık olduğu tespit edilmiştir. Buna göre kadın katılımcıların iç-güdümlü dindarlık puanları, erkeklerden daha yüksek bulunmuştur.

Bunun yanı sıra yukarıda sözü edilen değişken bağlamında kadın ve erkeklerin umutsuzluk alt boyutları puanları arasında ise anlamlı bir farklılık bulunmamaktadır ($p > .05$).

Tablo-7: ‘Yaş’ değişkenine göre dindarlık tipolojileri ile umutsuzluk alt boyutları arasındaki farklılaşmaya ilişkin sonuçlar [Tek Yönlü ANOVA]

Değişkenler (Alt Boyutları)	Yaş	Sayı [N]	Ortalama Puan	Std. Sapma	F	p
Dindarlık Tipolojileri						
İç-güdümlü Dindarlık	30-(-)	38	37,4	4,12	0,413	0,662
	30-39	47	36,8	5,80		
	40-(+)	72	37,8	6,05		
Dış-güdümlü Dindarlık	30-(-)	38	30,6	5,69	0,125	0,882
	30-39	47	29,9	5,66		
	40-(+)	72	30,4	6,72		
Umutsuzluk Alt Boyutları						
Gelecek- Duygular	30-(-)	38	04,7	0,53	1,162	0,316
	30-39	47	04,5	0,88		
	40-(+)	72	04,4	1,01		
Motivasyon Kaybı	30-(-)	38	02,6	1,30	0,830	0,438
	30-39	47	03,0	1,57		
	40-(+)	72	02,7	1,44		
Gelecek- Beklentiler	30-(-)	38	01,4	1,06	1,635	0,198
	30-39	47	01,9	1,14		
	40-(+)	72	01,8	1,00		

Açıklama: *: $p < 0.05$; **: $p < 0.01$

Tablo-7’deki ampirik bulgular dikkate alınarak ‘yaş’ değişkenine ilişkin elden edilen istatistiksel veriler incelendiğinde, adı geçen bu bağımsız değişken kapsamında belirlenen yaş gruplarına göre Fransalı Müslüman-Türk katılımcıların dindarlık tipolojileri ile umutsuzluk alt boyutları arasında ($p > .05$) anlamlı düzeyde bir farklılık saptanmamıştır.

Tablo-8: ‘Sosyo-ekonomik düzey’ değişkenine göre dindarlık tipolojileri ile umutsuzluk alt boyutları arasındaki farklılaşmaya ilişkin sonuçlar [Tek Yönlü ANOVA]

Değişkenler (Alt Boyutları)	Sosyo-Ek. Düzye	Sayı [N]	Ortalama Puan	Std. Sapma	F	p
Dindarlık Tipolojileri						
İç-güdümlü Dindarlık	Ü+O Üstü	30	36,4	6,07	0,624	0,537
	Orta	116	37,7	5,31		
	A+O Altı	11	37,5	6,73		
Dış-güdümlü Dindarlık	Ü+O Üstü	30	29,0	5,98	1,904	0,152
	Orta	116	30,3	6,00		
	A+O Altı	11	33,2	7,49		
Umutsuzluk Alt Boyutları						
Gelecek- Duygular	Ü+O Üstü	30	04,6	0,81	1,085	0,340
	Orta	116	04,5	0,83		
	A+O Altı	11	04,2	1,47		
Motivasyon Kaybı	Ü+O Üstü	30	02,7	1,51	2,748	0,067
	Orta	116	02,7	1,38		
	A+O Altı	11	03,7	1,79		
Gelecek- Beklentiler	Ü+O Üstü	30	01,4	0,93	3,797	0,025* (F=1-3)
	Orta	116	01,7	1,02		
	A+O Altı	11	02,4	1,50		
Açıklama: *: p < 0.05; **: p < 0.01						

Yukarıdaki Tablo-8’de ‘sosyo-ekonomik düzey’ değişkenine ilişkin yapılan farklılık analizlerine göre de, öncelikle belirlenen sosyo-ekonomik gruplara göre Fransalı Müslüman-Türk katılımcıların iç ve dış-güdümlü dindarlık tipolojileri arasında istatistiksel olarak anlamlı (p > .05) düzeyde bir farklılık tespit edilmemiştir.

Ancak, yine bu bağımsız değişkende belirlenen gruplara göre Fransalı Müslüman-Türk katılımcıların gelecek ile ilgili beklentiler alt boyutundaki umutsuzluk düzeyleri arasında anlamlı düzeyde (F = 3.797; p < .05) bir farklılık bulunmuştur. Buna göre, sosyo-ekonomik düzeyi alt ve ortanın altı olanların gelecek ile ilgili beklentilerine ilişkin umutsuzluk düzeyleri, üst ve ortanın üstü sosyo-ekonomik düzeye sahip olan Fransalı Müslüman-Türk katılımcılardan anlamlı derecede daha yüksektir.

Tablo-9: ‘Eğitim düzeyi’ değişkenine göre dindarlık tipolojileri ile umutsuzluk alt boyutları arasındaki farklılaşmaya ilişkin sonuçlar [Tek Yönlü ANOVA]

Değişkenler (Alt Boyutları)	Eğitim Düzeyi	Sayı [N]	Ortalama Puan	Std. Sapma	F	p
Dindarlık Tipolojileri						
İç-güdümlü Dindarlık	İlköğrenim	46	36,6	6,45	1,037	0,378
	Ortaöğrenim	68	37,4	5,69		
	Yükseköğrenim	33	38,0	4,15		
	Lisansüstü	10	39,7	3,59		
Dış-güdümlü Dindarlık	İlköğrenim	46	31,8	5,45	3,653	0,014* (F=1-3) (F=1-4)
	Ortaöğrenim	68	30,8	5,88		
	Yükseköğrenim	33	27,6	7,35		
	Lisansüstü	10	28,4	3,53		
Umutsuzluk Alt Boyutları						
Gelecek-Duygular	İlköğrenim	46	04,5	0,89	0,587	0,625
	Ortaöğrenim	68	04,5	0,92		
	Yükseköğrenim	33	04,3	0,85		
	Lisansüstü	10	04,7	0,67		
Motivasyon Kaybı	İlköğrenim	46	02,9	1,56	2,135	0,098
	Ortaöğrenim	68	02,9	1,37		
	Yükseköğrenim	33	02,4	1,39		
	Lisansüstü	10	02,0	1,33		
Gelecek-Beklentiler	İlköğrenim	46	01,7	1,08	0,537	0,658
	Ortaöğrenim	68	01,8	1,05		
	Yükseköğrenim	33	01,7	1,16		
	Lisansüstü	10	01,4	0,70		

Açıklama: *: $p < 0.05$; **: $p < 0.01$

Tablo-9'daki yer alan ampirik veriler doğrultusunda ‘eğitim düzeyi’ değişkenine göre azınlık grup yaşamı sürdüren Fransalı Müslüman-Türk katılımcıların dış-güdümlü dindarlık düzeyleri arasında ($F = 3.653$; $p < .05$) anlamlı bir farklılık gözlenmiştir. Dolayısıyla elde edilen bu farklılık analizlerine göre, ilköğretim mezunu Fransalı Müslüman-Türk katılımcıların dış-güdümlü dindarlık düzeylerinin, yükseköğrenim ve lisansüstü mezunlarından anlamlı derecede daha yüksek olduğu bulunmuştur.

Öte yandan yine bu istatistiksel bulgular kapsamında, eğitim düzeyi değişkenine göre, Fransalı Müslüman-Türk katılımcıların iç-güdümlü dindarlık

düzeyleri ile umutsuzluk alt boyutları arasında anlamlı bir farklılık görülmemiştir ($p > .05$).

Tablo-10: ‘Diasporik yaşam süresi’ değişkenine göre dindarlık tipolojileri ile umutsuzluk alt boyutları arasındaki farklılaşmaya ilişkin sonuçlar [Tek Yönlü ANOVA]

Değişkenler (Alt Boyutları)	Diasporik Yaşam	Sayı [N]	Ortalama Puan	Std. Sapma	F	p
Dindarlık Tipolojileri						
İç-güdümlü Dindarlık	10(-)	54	38,6	3,89	3,327	0,021* (F=1-4) (F=2-4)
	11-20	33	38,7	3,41		
	20-(+)	32	36,5	7,00		
	Fran. Doğ.	38	35,4	7,01 6,48		
Dış-güdümlü Dindarlık	10(-)	54	30,4		0,332	0,802
	11-20	33	29,6	6,68		
	20-(+)	32	30,0	5,26		
	Fran. Doğ.	38	31,0	6,02		
Umutsuzluk Alt Boyutları						
Gelecek-Duygular	10(-)	54	04,6	0,74	0,795	0,499
	11-20	33	04,6	0,70		
	20-(+)	32	04,3	0,93		
	Fran. Doğ.	38	04,4	1,13		
Motivasyon Kaybı	10(-)	54	02,5	1,18	1,593	0,193
	11-20	33	02,6	1,75		
	20-(+)	32	03,2	1,52		
	Fran. Doğ.	38	02,8	1,42		
Gelecek-Beklentiler	10(-)	54	01,7	0,87	3,691	0,013* (F=2-3) (F=2-4)
	11-20	33	01,2	0,94		
	20-(+)	32	02,0	1,26		
	Fran. Doğ.	38	01,9	1,13		

Açıklama: * : $p < 0.05$; ** : $p < 0.01$

Yukarıda yer alan Tablo-10'daki nicel verilere bakıldığında, ‘diasporik yaşam süresi’ değişkeni bağlamında Fransa'daki yaşam sürelerine göre katılımcıların iç-güdümlü dindarlık düzeyleri arasında anlamlı bir farklılık ($F = 3.327$; $p < .05$) bulunmaktadır. Dolayısıyla Fransa doğumlu olan katılımcıların iç-güdümlü dindarlık düzeyleri, 20 yıl ve daha az süredir Fransa'da yaşayanlardan anlamlı derecede daha düşüktür.

Öte yandan yine aynı değişken dikkate alınarak gelecek ile ilgili beklentiler alt boyutundaki umutsuzluk düzeyleri arasında da anlamlı bir farklılık ($F = 3.691$; $p < .05$) tespit edilmiştir. Bu ampirik verilere göre, 11-20 yıl arasında diasporik yaşam geçmişi olanların gelecek ile ilgili beklentiler alt boyutundaki umutsuzluk düzeyleri, 20 yıldan fazla süredir Fransa'da yaşayanlardan ve Fransa doğumlulardan anlamlı derecede daha düşüktür.

Bunun yanında 'diasporik yaşam süresi' bağımsız değişkenine göre, dış-güdümlü dindarlık ile gelecek ile ilgili duygular ve motivasyon kaybı alt boyutlarındaki umutsuzluk düzeyleri arasında anlamlı derecede ($p > .05$) farklılıklar saptanamamıştır.

Yorum ve Tartışma

Umutsuzluk, bireyin olmasını arzu ettiği bir isteğin/durumun gerçekleşmeyeceği veya istenmeyen bir durumun gerçekleşebileceği ve tüm bu durumlara ilişkin sonucu değiştirecek bir şeylerin olmadığı ve/veya olmayacağı şeklindeki duygusal beklentidir. Bu nedenle klinik psikoloji ve psikiyatri literatüründe, umutsuzluğun bazı depresyon çeşitlerine sebep olduğu ileri sürülmektedir. Bunun yanı sıra sözü edilen bu olgunun bireylerdeki umutsuzluk durumlarını tetikleyen adil dünya inancı, öğrenilmiş çaresizlik, yalnızlık ile iç ve dış kontrol odağı gibi psikolojik olgularla da ilişkisinin olduğu görülmektedir.¹⁸ Bu kapsamda umutsuzluk ile çok yakından ilişkili olan önemli bir diğer temel değişken de din/darlıktır. Dolayısıyla psiko-teolojik bir etken olarak kader inancı, prütan iş ve kariyer ahlâkı gibi olgularla ilişkilendirilebilecek olan dinin umutsuzluk ile çok yakın bir ilişkisinden söz edilebilir.

Fransalı Müslüman-Türk azınlık grup örneklemini kullanılarak temelde diasporik yaşamdaki –derinlemesine boyut olarak- dindarlık ile umutsuzluk ilişkisinin ele alındığı bu ampirik çalışmada, konuya ilişkin elde edilen istatistiksel açıdan anlamlı nicel verilerin, genelde beklentilere ters düşmeyen bir örüntü yansıttığı saptanmıştır.

Bu makalede, konuyla ilgili kurgulanan hipotezlerin (11+11) psikometrik olarak doğrulanıp doğrulanmadığına bakıldığında, yapılan korelasyon analizleri sonucunda ilgili hipotezlerin test edildiği ($p < .05$) saptanmıştır (bkz. Tablo-4). Dolayısıyla, umutsuzluk olgusunun alt boyutlarına korelasyonel bağlamda bakıldığında iç-güdümlü dindarlık puanı yüksek olan Müslüman-Türk katılımcıların motivasyon kaybı alt boyutundaki umutsuzluk düzeylerinin, dış-güdümlü dindarlık puanı yüksek olan azınlık gruptan daha düşük

18 Uğur, Düzgün, *Dünyayı Adil Algılama ve Geleceğe Dair Umut/Umutsuzluk: Depresyon Tanısı Alan ve Almayan Kişilerde Adil Dünya İnancı*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Mersin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Mersin, 2007, 3-27.

olduğu gözlenmiştir.

Öte yandan konuya farklılık temelinde yaklaşıldığında ise, yine yukarıda kurgulanan diğer hipotezin (i) doğrulandığı ($p < .05$) tespit edilmiştir (bkz. Tablo-5). Farklılık temelinde dayalı olarak elde edilen bu ampirik sonuca göre de, iç-güdümlü dindarlık düzeyi yüksek olan Müslüman-Türk katılımcıların umutsuzluk düzeylerinin ($X=10.3$), dış-güdümlü dindarlık düzeyi yüksek olan azınlık gruptan ($X=12.1$) daha düşük olduğu tespit edilmiştir.

Bu görgül araştırmadaki yer alan nicel veriler bağlamında dindarlık ile umutsuzluk arasındaki gerek farklılık gerekse ilişki temelinde dayalı ampirik sonuçlara bakıldığında, konuyla ilgili oluşturulan yerli ve yabancı din psikolojisi literatürü tarafından desteklendiğini söylemek mümkündür.¹⁹

Konuyla ilgili olarak Kızılgeçit (2011) tarafından, 16-60+ yaş aralığındaki 1003 katılımcı üzerinde rastsal örneklem yoluyla yapılan saha çalışması sonucunda; yalnızlık ve umutsuzluk ile dindarlık arasında anlamlı düzeyde negatif bir ilişkinin olduğu tespit edilmiştir.²⁰ Öte yandan yine Kimter (2006) tarafından üniversite öğrencileri üzerinde yapılan araştırmada ise, dindarlık ile umut arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişkinin var olduğu ve bu çerçevede kendisini güçlü dindar olarak tanımlayan bireylerin “güçlü umut” düzeyine sahip oldukları saptanmıştır.²¹ Yine İmamoğlu & Yavuz (2011) tarafından benzer örneklem üzerinde 18-25 yaş üniversite gençliğinde dinsel inançlar ve umutsuzluk ilişkisini incelemeyi amaçlayan başka bir görgül çalışmada ise,

19 Hill, Peter C. & Pargament, Kenneth I., “Advances in the Conceptualization and Measurement of Religion and Spirituality: Implications for Physical and Mental Health Research”, *American Psychologist*, 58, 2003, 65-72; Steenwyk ve ark., Images of God as They Relate to Life Satisfaction and Hopelessness, 93-94; Arnette, Natalie C. ve ark., “Enhancing Spiritual Well-Being Among Suicidal African American Female Survivors of Intimate Partner Violence”, *Journal of Clinical Psychology*, 63 (10), 2007, 910-922; Levin, Jeffrey S. & Chatters, Linda M., Research on Religion and Mental Health: An Overview of Empirical Findings and Theoretical Issues, *Handbook of Religion and Mental Health* (içinde), Ed. Harold G. Koenig, Academic Press, San Diego, 1998, 34-48; İmamoğlu & Yavuz, Dinî İnanç ve Umutsuzluk İlişkisi, 240-241; Kızılgeçit, Muhammed, *Yalnızlık, Umutsuzluk ve Dindarlık İlişkisi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 2011, 223-224; Kimter, Nurten, Dinî İnanç, İbadet ve Duanın Umutsuzlukla İlişkisi Üzerine Bir Araştırma, *Gençlik Din ve Değerler Psikolojisi* [içinde], Ed. H. Hökelekli, D.E.M. Yayınları, İstanbul, 2006, 206-207; Şahin, Adem, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Umutsuzluk Düzeyleri Üzerine Bir Araştırma”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13, 2002, 154-156; Seybold, Kevin S. & Hill, Peter C., “The Role of Religion and Spirituality in Mental and Physical Health”, *Current Directions in Psychological Science*, 10 (1), 2001, 22-24; Pargament, Kenneth I., *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice*, Guilford Press, New York, 1997.

20 Kızılgeçit, *Yalnızlık, Umutsuzluk ve Dindarlık İlişkisi*, 223-226.

21 Kimter, *Dinî İnanç, İbadet ve Duanın Umutsuzlukla İlişkisi*, 234-243.

araştırmada yer alan üniversiteli gençlerin dinsel inanç düzeylerinin genel olarak yüksek; buna karşın umutsuzluk düzeylerinin de düşük olduğu bulunmuştur. Özetle araştırma sonuçlarına göre de dinsel inanç düzeyi ile umutsuzluk düzeyi arasında anlamlı derecede negatif bir ilişki tespit edilmiştir.²²

Din psikolojisi literatüründe önemli bir dindarlık modeli olarak ortaya çıkan ve pratik kullanımı sebebiyle hâlâ alandaki popüleritesini koruyan içgüdümlü dindarlığın en önemli yönlerinden birisi -Allport & Ross (1967) tarafından geliştirilen ilgili ölçekte yer alan 'Allah'ın huzurunda olduğumu sık sık güçlü bir şekilde hissedirim,' maddesinde de görüldüğü gibi- Tanrı'ya olan adanmışlık ve yakınlık duygusudur. Hill & Pargament'e (2003) göre birçok dinsel gelenekte Tanrı imajından daha çok Tanrı'ya yakınlık, dinin bir fonksiyonu olarak daha ön plandadır. Bu nedenle Tanrı imajı, Tanrı'ya algılanan yakınlık olarak psikolojik iyi olma durumunun çeşitli yönlerinin bir yordayıcısı olarak görülmeyebilir. Dolayısıyla örneğin, Tanrı'ya kendisini daha fazla yakın hisseden bireyin daha yüksek benlik saygısı, daha düşük depresyon, umutsuzluk ve yalnızlık ile daha iyi bir psikolojik uyum ve psiko-sosyal beceri deneyimlerine sahip olduğu söylenebilir.²³ Bu bağlamda konuyla ilgili Steenwyk ve ark. (2010) tarafından Tanrı imajlarının yaşam doyumu ve umutsuzluk ile ilişkisine yönelik 254 Amerikalı kolej öğrencisi üzerinde yapılan bir çalışmada, katılımcı cinsiyeti ile 'kontrol eden Tanrı imajı/controlling God' arasında anlamlı bir etkileşim olduğu görülmüştür. Buna göre, daha fazla kontrol eden Tanrı imajına sahip kadınların ümitsizlik düzeyleri daha yüksek bulunurken; aynı imaja sahip erkeklerin ümitsizlik düzeylerinin ise daha düşük olduğu saptanmıştır. Ayrıca bu çalışmada 'erkek ve kadınların sahip oldukları anneliğe özgü özelliklerin yüklendiği Tanrı imajının daha düşük umutsuzluk ile ilişkili' olabileceği öngörüsüne dayalı olarak geliştirilen hipotezin doğrulanmadığı görülmüştür.²⁴

Diasporik yaşam özelinde küreselleşmenin ortaya çıkardığı 'yurtsuzluk duygusu' da ruh sağlığı açısından bilimsel olarak üzerinde durulmaya değer bir konu olarak ortada durmaktadır. Yaşanan kültürel ve teknolojik dönüşümler, göçmen hayatı yaşayan azınlık grupların yüzyıllardır bel bağladıkları psikolojik emniyet kaynaklarını adeta kurutmuştur. Bu emniyet hissini beslediği kaynakların kurutulması ise beraberinde telafi mekanizmasını çalıştırmak için sahte bir maneviyat getirmiştir. Sözü edilen bu maneviyatın temel prensiplerini ise (a) sürekli ilerleme, (b) daha çok üretme ve tüketme, (c) ya-

22 İmamoğlu & Yavuz, *Dinî İnanç ve Umutsuzluk İlişkisi*, 239-242.

23 Hill & Pargament, *Religion and Spirituality: Implications for Physical and Mental Health Research*, 65-72.

24 Steenwyk ve ark., *Images of God as They Relate to Life Satisfaction and Hopelessness*, 91-94.

rışma/rekabetçi olma fikirleri oluşturmaktadır. Dolayısıyla diasporik yaşamda göçmenlerin sosyal yaşamlarından evlerine çekilmeleri, içinde yaşadıkları Batı kültürünün de etkisiyle göçmenlerin atomize olmasıyla endişe, umutsuzluk, kaygı ve depresyon gibi psikolojik bozukluklar yangın bir ruh hali olarak ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla kültürel köklerinden koparılan göçmenler yalnızlığa itilmekte, yalnızlık da onları endişeye ve umutsuzluğa yöneltmektedir. Bu kaygılı ve umutsuz ruh haliyle başa çıkabilmek için göçmen birey olabildiğince çok şeye sahip olmak ister. Böylelikle küresel dönemde göçmen, daha fazla maddî kazanıma sahip olarak içindeki yurtsuzluk duygusunu iyileştirmeye çabalamaktadır. Bu ve benzeri diasporik yaşamsal gerçeklikler çerçevesinde onsekizinci yüzyıldan bu yana vatan özlemi ve gurbette olmanın acısı üzerine psikoloji ve psikiyatri alanında çeşitli çalışmalar yapılagelmiştir.²⁵

Bu ampirik çalışma örneklemini Fransa'da azınlık grup yaşamı sürdüren göçmenlerin oluşturduğu göz önüne alınacak olursa, elde edilen ampirik sonuçların umutsuzluk olgusu bağlamında ayrı bir önemi söz konusudur. Dolayısıyla konuya göçmenlik yaşamı üzerinden küreselleşme ve hoşnutsuzlukları bağlamında bakıldığında, küreselleşmenin çok kazanan mutlu bir zümrenin refah yolunda hızla ilerlediği; çoğunluğun ise sefalet ve umutsuzluk içinde yaşamaya mecbur olduğu psiko-sosyo-antropo-ekonomik olarak bir kazananlar ve kaybedenler dünyası ortaya çıkardığı söylenebilir.²⁶ Böylesi bir sosyo-kültürel ortamda kendi kültürüne yabancı bir ülkede yaşayan göçmen için dinin –din psikolojisi literatüründe ele alınan- 'sosyal destek' modeli oldukça önem arz etmektedir. Zira yaşanan iç ve dış göçler, bireylerde depresyon ve umutsuzluk duygularını arttıran önemli yaşamsal faktörlerden olduğu için doğal olarak diasporik yaşamda sosyal destek olgusu ön plana çıkmaktadır.

Yukarıda da vurgulandığı gibi din ve ruh sağlığına ilişkin literatürdeki öne sürülen modellerin başında sosyal destek modeli gelmektedir. Sözü edilen bu yaklaşıma göre, destekleyici birey ilişkileri, birçok psiko-somatik rahatsızlığın önlenmesinde etkilidir.²⁷ Bir anlamda -kaynağını daha çok adanmışlık hissiyle iç-güdümlü dinsel yönelimden aldığı ön görülebilecek olan- dinsel katılım da, bir çeşit sosyal destek formu olduğu için dindar göçmen bireyin ruh sağlığına doğrudan pozitif etki edeceği varsayılır. Bu bağlamda diasporik yaşam süren iç-güdümlü dindar olan göçmenler, dinde sosyal destek ve sıkı güven ilişkileri

25 Sayar, Kemal, "Küreselleşmenin Psikolojik Boyutları", *Yeni Symposium*, 39 (2), 2001, 85-87.

26 Sayar, *Küreselleşmenin Psikolojik Boyutları*, 83; Sosyo-teolojik yansımaları için bkz. Kılavuz, Ulvi M., "Küreselleşen Dünyada Din", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11 (2), 2002, 208-209.

27 Krş. Seybold & Hill, *Religion and Spirituality in Mental and Physical Health*, 23.

yaşayarak sosyal bir gruba ait olma hissine sahip olabilirler. Böylece din, kritik yaşam olayları, ruh ve beden sağlığı başta olmak üzere azınlık grup hayatı süren göçmenlerin genel iyi olma düzeylerine pozitif yönde olumlu bir katkı yapar. Konuyla ilgili yapılan birçok ampirik çalışma, dinsel gruplarda sosyal desteğin yüksek bir orana sahip olduğunu kanıtlamıştır. Dolayısıyla algılanan sosyal destek, ruh sağlığı ve dindarlık arasında önemli bir arabulucu olarak gözükmektedir. Örneğin konuya Müslüman-Türk azınlık grup açısından yaklaşıldığında, cami/mescit gibi kutsal mekânlarda yapılan vaazlar, okunan ve dinlenen kutsal metinler, ibadetler, ibadetlerden sonra birlikte geçirilen zamanlar, göçmenlerin psiko-sosyal ve ekonomik sorunlarını paylaşmalarına ve birbirlerine yardım etmelerine neden olabilir. Buna paralel olarak aynı kutsal varlığa inandıkları, aynı dinsel pratikleri yaptıkları, aynı dinsel duygu ve düşüncelere sahip oldukları için Müslüman-Türk göçmenlerde psiko-sosyo-teolojik içerikli bir “birlik duygusu” gelişebilir. Bu inanç bağının da, doğal olarak ‘azınlık psikolojisi’ içindeki göçmenlerin birbirine daha fazla bağlanmalarına ve birbirlerine güvenmelerine yol açabilir. Sonuç olarak tüm bu sözü edilen psiko-sosyo-teolojik eksenli faktörler de göçmenler üzerinde pozitif olarak etkisini gösterebilir.²⁸

Öte yandan umutsuzluk ve din arasındaki negatif ilişkinin yanı sıra, konuya teorik olarak tersinden bakıldığında ise, umut ve din arasındaki pozitif ilişkiden de söz edilebilir. Bu sebeple konuya İslam teolojisi özelinde yaklaşıldığında, Müslüman bir göçmenin inanç yapılanmasında umudun önemli bir psiko-teolojik değerinin olduğunu söylemek mümkündür. Dolayısıyla Müslüman göçmen için umut kesinlikle boş bir kuruntu değil, Allah’a inanmaktan ve güvenmekten kaynaklanan güçlü ve samimi bir duygusal yaşantı durumudur.²⁹ Konuyla ilgili literatürde, dinsel inanç ve pratikler ile umut ve iyimserlik arasındaki ilişkiyi analiz eden on beş çalışmadan on ikisi, sözü edilen olgular arasında psikometrik açıdan anlamlı düzeyde pozitif bir ilişkinin olduğunu ortaya koymuştur. Bu alanda yapılan hiçbir çalışma, dindar bireylerin dindar olmayanlardan daha az ümitvar ya da iyimser olduğunu ortaya koymamıştır. İşte bu noktada dinin ruh sağlığına en önemli katkılarından birisi de ‘iyimserlik/optimizm’dir. Plante ve arkadaşlarının farklı yerleşim yerlerinden, farklı dinsel gruplara bağlı ve farklı öğretim kurumlarına devam eden 242 üniversite öğrencisi üzerine yaptıkları çalışmada, güçlü dinsel inanca sahip olan öğren-

28 Köylü, Mustafa, “Ruh Sağlığı ve Din: Batı Toplumu Açısından Bir Değerlendirme”, *On-dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 23, 2007, 65-92, 81-84; Apaydın, Halil, “Ruh Sağlığı-Din İlişkisi Araştırmalarına Bir Bakış”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 10 (2), 2010, 68.

29 Kasapoğlu, *Kur’an’da Ümit - İman İlişkisi*, 176.

cilerin yaşamı anlamlandırma, iyimserlik ve ötekine yardım etme düzeyleri daha yüksek; kaygı ve stres düzeyleri ise daha düşük bulunmuştur.³⁰

Sonuç olarak, bireylerin psikolojik ihtiyaçlarının başında, temelde (a) gündelik yaşamın zorluklarından kurtulmak, (b) açıklayamadıkları bazı yaşamsal olaylar karşısında hissedilen korkulardan sıyrılmak, (c) gelecekleriyle ilgili endişelerini gidermek ve (d) devamlı bir ruh huzuruna kavuşmak gelmektedir. Bu noktada din, bireyler için başa çıkılması güç acı ve ıstırapları azaltan ve onlara teselli vererek tüm yaşamı kuşatıcı bir umut kaynağıdır. Bu nedenle bireyler dinsel inançlarına tutunarak umutsuzluklarının üstesinden gelebilirler. Zira din, diğergamlık, sabır, mücadele ve umut duygularını bireylerde aktive ederek yaşamsal bazı acıları hafifleten, yaşam enerjisini besleyen itici bir güç olarak onları umutsuzluklarına karşı sonsuz bir biçimde koruyabilme özelliğine sahiptir. Böylelikle, dinsel inançlar ve dua gibi pratikler, bireylere bir dünya görüşü, olaylara bakış açısı, hayat ve ölüm ötesi hakkında bilimin sağlayamadığı bir umut ve teselli verebilir. Dolayısıyla geçici olmayan dinamik bir güven duygusu veren din, aynı zamanda bu temel güven duygusunun da kaynağını oluşturmaktadır.³¹

Ayrıca göçmenin hayatına bir anlam kazandıran dinsel inanç ve değerlerin en önemli fonksiyonlarından biri, göçmenlerin hayat tarzlarından kaynaklanan boşluk, anlamsızlık ve ölüm gibi onları içinde yaşadıkları yabancı sosyo-kültürel ortamda umutsuzluğa sürükleyen bir takım kaygıların üstesinden gelebilmesidir. Zira Allah'a, kadere, evrensel düzene ve âhirete olan inanç, göçmenlerin karşılaşılabilecekleri en kötü tecrübelerin bile bir anlamı olduğunu öğretmek umutsuzluğa düşmelerine engel olabilir.³² Bu bağlamda dindar bireyler için inanç, umutsuz duygu ve düşüncelere karşı koymada önemli bir psiko-teolojik rol oynayabilir. Örneğin yapılan ampirik çalışmalarda, HIV pozitif olan dindar hastalar ile depresyona yakalanmadan önce din ile daha çok ilgilenen hastaların, dindar olmayan hastalara göre umutsuzluk düzeylerinin daha düşük olduğu bulunmuştur.³³ Kısaca dinsel inançlar ve değerler, sarsıcı durumlarda azınlık grup yaşamı sürdüren göçmenlere bir tür sığınak oluşturmakta, bütün alternatiflerin tükendiği durumlarda bile umut kapılarını açık

30 Koenig, Harold G., "Religion and Medicine II: Religion, Mental Health, and Related Behaviors", *International Journal of Psychiatry in Medicine*, 31 (1), 2001/2002, 99; Plante, Thomas G. ve ark., "The Association between Strength of Religious Faith and Psychological Functioning", *Pastoral Psychology*, 48 (5), 2000, 406-411'den akt. Köylü, Mustafa, "Ruh ve Beden Sağlığı İle Din İlişkisi Üzerine Yapılan Araştırmaların Bir Değerlendirilmesi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 28, 2010, 16-17.

31 İmamoğlu & Yavuz, *Dini İnanç ve Umutsuzluk İlişkisi*, 233-234.

32 Kızılgöç, *Yalnızlık, Umutsuzluk ve Dindarlık İlişkisi*, 219.

33 Murphy ve ark., *Dini İnanç ve Uygulamaların Depresyon ve Umutsuzlukla İlişkisi*, 163.

tutarak, göçmen psikolojisine ciddi bir psiko-teolojik destek sağlamaktadır. Umutsuzluk durumlarında din, göçmene farklı bir anlam penceresi açarak yaşadıklarını kontrol edebileceğine olan inancını güçlendirici bir fonksiyon icra etmektedir. Bu desteğin, aynı zamanda göçmenlerin kendilerine olan benlik saygılarını besleyici bir rol üstlendiği de söylenebilir.³⁴

Öte yandan bu çalışmada, din ve umutsuzluk arasındaki ilişkiye ek olarak sosyo-demografik değişkenlere göre dindarlık tipolojileri ile umutsuzluk arasındaki farklılıklara da –özet olarak- bakılmıştır. Bu bağlamda ‘cinsiyet’ değişkenine göre iç-güdümlü dindarlık puanları arasında anlamlı ($p < .05$) farklılıklar görülmüştür. Yani kadınların iç-güdümlü dindarlık puanları erkeklerden daha yüksek çıkmıştır. Ancak, adı geçen değişkene göre göçmenlerin umutsuzluk düzeyleri arasında herhangi bir anlamlı farklılık ($p > .05$) bulunmamıştır (bkz. Tablo-6). Bunun yanı sıra ‘yaş’ değişkenlerine göre, umutsuzluk alt boyutları ile iç ve dış-güdümlü dindarlık arasında ($p > .05$) anlamlı bir farklılık bulunmazken (bkz. Tablo-7); ‘sosyo-ekonomik düzey’ değişkenine göre de dindarlık tipolojileri arasında anlamlı ($p > .05$) düzeyde bir farklılık tespit edilmemiştir. Fakat yine aynı değişkene göre gelecek ile ilgili beklentiler alt boyutundaki umutsuzluk düzeyleri arasında anlamlı düzeyde ($p < .05$) bir farklılık bulunmuştur (bkz. Tablo-8). Ayrıca yine demografik değişkenlerden bir diğeri olan ‘eğitim düzeyi’ ile ilgili nicel sonuçlara bakıldığında da, bu değişkene göre Fransalı Müslüman-Türk katılımcıların dış-güdümlü dindarlık puanları arasında ($p < .05$) anlamlı farklılık gözlenirken; umutsuzluk alt boyutları arasında anlamlı ($p > .05$) bir farklılık bulunmamıştır (bkz. Tablo-9). Son olarak ‘diasporik yaşam süresi’ değişkenlerinden elde edilen verilere bakıldığında ise, adı geçen değişken ile iç-güdümlü dindarlık ve gelecek ile ilgili beklentiler alt boyutundaki umutsuzluk düzeyleri arasında anlamlı ($p < .05$) bir farklılık tespit edilmiştir (bkz. Tablo-10). Bu saha çalışması çerçevesinde ele alınan olgulara ilişkin elde edilen bu yan verilere yönelik yapılan analizlerin, ilgili literatürde birbirinden farklı düzeylerde ve boyutlarda ele alındığı ve tartışıldığı görülmektedir.³⁵

34 Karaca, Faruk, “Dindarlığın Fonksiyonelliği Üzerine”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, 6 (16), 2003, 85.

35 Sonuçları karşılaştırmak için ayrıca bkz. Karaca, Faruk, *Psiko-Sosyal Açından Yabancılaşma ve Dinî Hayat*, Bil Yayınları, İstanbul, 2001, 245-261; Kurt, Abdurrahman, “Dindarlığı Etkileyen Faktörler”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18 (2), 2009, 1-24; Taplamacioğlu, Mehmet, “Yaşlara Göre Dinî Yaşayışın Şiddet ve Kesafeti Üzerinde Bir Anket Denemesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10, 1962, 145-148; Kızılgöç, Yılmaz, *Umutsuzluk ve Dindarlık İlişkisi*, 150-194; Köktaş, Mehmet E., *Türkiye’de Dinî Hayat*, İşaret Yayınları, İstanbul, 1993, 82-118; Miller, Alan S. & Stark, Rodney, “Gender and Religiousness: Can Socialization Explanations Be Saved?” *American Journal of Sociology*, 107 (6), 2002, 1400-1422; Onay, Ahmet, *Dindarlık, Etkileşim ve Deği-*

Son olarak, –tespit edilebildiği kadarıyla- Türk din psikolojisi literatüründe Müslüman-Türk azınlık grup üzerinde dindarlık ve umutsuzluk ilişkisini ampirik düzeyde ilk kez inceleyen bu görgül çalışmadan elde edilen veriler kapsamında konuyla ilgilenen araştırmacılara ve hedef kitleye hizmet üreten kurumlara yönelik şu önerilerde bulunulabilir:

- Bu uygulama yer alan nicel veriler, psikometrik olarak standardizasyonu yapılmış ölçme aracı kullanılarak elde edilmiştir. Dolayısıyla Türk din psikolojisi literatüründe bundan sonraki konuyla ilgili çalışmalarda daha derinlikli ve detay sonuçlar elde edebilmek için nitel içerikli araştırma desenleri de kullanılmalıdır.
- Dindarlık değişkenine ilişkin bu saha araştırmasından elde edilen veriler, derinlemesine dindarlık modelinin sadece iç-güdümlü ve dış-güdümlü dindarlık tiyolojilerinin umutsuzluk üzerindeki etkilerini açıklamaktadır. Dolayısıyla uluslar arası din psikolojisi literatüründe sözü edilen bu dikotomik dinsel yönelimle birlikte kullanılan ‘sorgulayıcı dindarlık’ tiyolojisi kullanılmamıştır. Bu nedenle sözü edilen bu son modelle birlikte literatürdeki farklı sınıflamalar kapsamında yapılan diğer dindarlık tiyolojilerinin etkileri de mutlaka konuyla ilgili başka çalışmaların konusu yapılmalıdır.
- D.İ.B. Yurt Dışı Teşkilatı’nda görev alan din görevlilerinin meslekî yeterlikleri, başarı için önemli bir yere sahip olmakla birlikte, hizmet verdikleri göçmen kitlenin psikolojik yapısını tanımaya ve yardımcı olmaya tek başına din görevlisini etkin kılamayabilir.³⁶ Bu nedenle alan bilgisi dışındaki söz konusu yeterliliğin, yurtdışına çıkmadan önce verilecek olan hizmet içi eğitimlerde, özellikle din psikolojisi ve din pedagojisini merkeze alan bir formda geliştirilmesi mutlaka düşünülmelidir.
- Diyanet-Din Hizmetleri kapsamında yurtdışında görev yapan din görevlilerinin, ‘doğal danışman’ statüsündeki “dinî liderlikleri” gereğince hizmet verdikleri göçmen kitlenin sahip olduğu psiko-sosyal problemlerin çözümünde ‘cesaretlendirme’ vb. tarzda teknik olarak fazla karışık

şim, D.E.M. Yayınları, İstanbul, 2004, 115-116; Ayten, Ali, *Empati ve Din*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2010, 154-155; Özmen, Dilek ve ark., “Lise Öğrencilerinde Umutsuzluk ve Umutsuzluk Düzeyini Etkileyen Etkenler”, *Anadolu Psikiyatri Dergisi*, 9 (1), 2008, 10-14; Şahin, Cengiz, “Eğitim Fakültesinde Öğrenim Gören Öğrencilerin Umutsuzluk Düzeyleri”, *Selçuk Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu Eğitim Fakültesi Dergisi*, 27, 2009, 276-283.

36 Sağlam, İsmail, “Fransa’daki Türklerin Din Görevlilerini Meslekî Yeterlik Açısından Değerlendirmeleri”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19 (1), 2010, 293-296.

olmayan bazı psikolojik danışmanlık yaklaşımlarını,³⁷ manevî-(psikolojik) danışmanlık ile birleştirerek kullanma girişimleri, göçmenlerin umut düzeylerini yükseltmede sınırlı ölçüde de olsa yararlı bir yaklaşım olabilir.

Kaynakça

- Allport, Gordon W. & Ross, Michael J., "Personal Religious Orientation and Prejudice", *Journal of Personality and Social Psychology*, 5 (4), 1967, 432-443.
- Apaydın, Halil, "Ruh Sağlığı-Din İlişkisi Araştırmalarına Bir Bakış", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 10 (2), 2010, 59-77.
- Arnette, Natalie C. ve ark., "Enhancing Spiritual Well-Being Among Suicidal African American Female Survivors of Intimate Partner Violence", *Journal of Clinical Psychology*, 63 (10), 2007, 909-924.
- Atay, İ. Meltem & Gündoğar, D., "İntihar Davranışında Risk Faktörleri: Bir Gözden Geçirme", *Kriz Dergisi*, 12 (3), 2005, 39-52.
- Ayten, Ali, *Empati ve Din*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2010
- Batıgün, Ayşegül, D., "İntihar Olasılığı ve Cinsiyet: İletişim Becerileri, Yaşamı Sürdürme Nedenleri, Yalnızlık ve Umutsuzluk Açısından Bir İnceleme", *Türk Psikoloji Dergisi*, 23 (62), 2008, 65-75.
- Beck, Aaron T., "Thinking a Depression", *Archives of General Psychiatry*, 9, 1963, 324-333.
- Beck, Aaron T. ve ark., "The Measurement of Pessimism. The Hopelessness Scale", *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 42 (6), 1974, 861-865.
- Beck, Aaron T. ve ark., "Hopelessness and Suicidal Behaviour: An Overview", *Journal of American Medical Association*, 243, 1975, 1146-1149.
- Beck, Aaron T. ve ark., "Relationship between Hopelessness and Ultimate Suicide: A Replication with Psychiatric Outpatients", *The American Journal of Psychiatry*, 147 (2), 1990, 190-195.
- Brubaker, Rogers, "The 'Diaspora' Diaspora", *Ethnic and Racial Studies*, 28 (1), 2005, 1-19.
- Cebecioglu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, (3. Baskı), Anka Yayınları, Ankara, 2005.
- Dilbaz, Nesrin & Seber, Gülten, "Umutsuzluk Kavramı: Depresyon ve İntiharda Önemi", *Kriz Dergisi*, 1 (3), 1993, 134-138.
- Durak, Ayşegül, "Beck Umutsuzluk Ölçeği (BUÖ) Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", *Türk Psikoloji Dergisi*, 9 (31), 1994, 1-11.
- Durak, Ayşegül & Palabıyıkoglu, Refia, "Beck Umutsuzluk Ölçeği Geçerlik Çalışması", *Kriz Dergisi*, 2 (2), 1994, 311-319.
- Ergün, Başak & Ceyhan, Esra, "Psikolojik Danışma İlişkisinde Adler Yaklaşımına Göre Cesaretlendirme", *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi*, 4 (35), 2011, 92-101.

37 Ergün, Başak & Ceyhan, Esra, "Psikolojik Danışma İlişkisinde Adler Yaklaşımına Göre Cesaretlendirme", *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi*, 4 (35), 2011, 94-97.

- Ertürk, Recep, "AB Ülkelerindeki Türkler ve Türk Araştırmalarının Gelişimi", *Sosyoloji Dergisi*, 22 (3), 2011, 205-214.
- Gorsuch, Richard, L. & Venable, G. Daniel, "Development of An Age-Universal I-E Scale", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1983, 22, 181-187.
- Güler, Özlem, "Dini İnanç ve Psikolojik Sağlık İlişkisine Dair Bir Değerlendirme", *Toplum Bilimleri*, 4 (8), 2010, 95-105.
- Hill, Peter C. & Hood, Ralph W. J., *Measures of Religiosity*, Religious Education Press, Birmingham & Alabama, 1999.
- Hill, Peter C. & Pargament, Kenneth I., "Advances in the Conceptualization and Measurement of Religion and Spirituality: Implications for Physical and Mental Health Research", *American Psychologist*, 58, 2003, 64-74.
- İmamoğlu, Vahit & Yavuz, Adem, "Üniversite Gençliğinde Dini İnanç ve Umutsuzluk İlişkisi", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13 (1), 2011, 205-244.
- Karaca, Faruk, *Psiko-Sosyal Açıdan Yabancılaşma ve Dini Hayat*, Bil Yayınları, İstanbul, 2001.
- Karaca, Faruk, "Dindarlığın Fonksiyonelliği Üzerine", *Dini Araştırmalar Dergisi*, 6 (16), 2003, 75-85.
- Kasapoğlu, Abdurrahman, "Kur'an'da Ümit - İman İlişkisi", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 18, 2007, 155-176.
- Kılavuz, Ulvi M., "Küreselleşen Dünyada Din", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11 (2), 2002, 191-212.
- Kızılgeçit, Muhammed, *Yalnızlık, Umutsuzluk ve Dindarlık İlişkisi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 2011.
- Kimter, Nurten, Dini İnanç, İbadet ve Duanın Umutsuzlukla İlişkisi Üzerine Bir Araştırma, *Gençlik Din ve Değerler Psikolojisi* [içinde], Ed. H. Hökelekli, D.E.M. Yayınları, İstanbul, 2006, 217-249.
- Kirszbaum, Thomas ve ark., *The Children of Immigrants in France: The Emergence of a Second Generation*, (Unpublished Working Paper), UNICEF Innocenti Research Centre, France, 2009, 56 p.
- Koenig, Harold G., "Religion and Medicine II: Religion, Mental Health, and Related Behaviors", *International Journal of Psychiatry in Medicine*, 31 (1), 2001/2002, 97-109.
- Köktaş, Mehmet E., *Türkiye'de Dini Hayat*, İşaret Yayınları, İstanbul, 1993.
- Köylü, Mustafa, "Ruh Sağlığı ve Din: Batı Toplumu Açısından Bir Değerlendirme", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 23, 2007, 65-92.
- Köylü, Mustafa, "Ruh ve Beden Sağlığı İle Din İlişkisi Üzerine Yapılan Araştırmaların Bir Değerlendirilmesi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 28, 2010, 5-36.
- Kur'an-ı Kerim*
- Kurt, Abdurrahman, "Dindarlığı Etkileyen Faktörler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18 (2), 2009, 1-26.
- Levin, Jeffrey S. & Chatters, Linda M., Research on Religion and Mental Health: An Overview of Empirical Findings and Theoretical Issues, *Handbook of Religion and Mental Health* (içinde), Ed. Harold. G. Koenig, Academic Press, San Diego, 1998, 33-50.

Miller, Alan S. & Stark, Rodney, "Gender and Religiousness: Can Socialization Explanations Be Saved?" *American Journal of Sociology*, 107 (6), 2002, 1399-1423.

Murphy, Patricia E. ve ark., "Klinik Depresyon Hastalarında Dinî İnanç ve Uygulamaların Depresyon ve Umutsuzlukla İlişkisi", (Çev. Ö. Güler), *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 48 (2), 2007, 161-170.

Onay, Ahmet, *Dindarlık, Etkileşim ve Değişim*, D.E.M. Yayınları, İstanbul, 2004.

Özmen, Dilek ve ark., "Lise Öğrencilerinde Umutsuzluk ve Umutsuzluk Düzeyini Etkileyen Etkenler", *Anadolu Psikiyatri Dergisi*, 9 (1), 2008, 8-15.

Öztürk, Resul, "Kelamî Açıdan Ümitsizlik (Yeis) ve İman-Amel İle İlişkisi", *E.K.E.V. Sosyal Bilimler Akademi Dergisi*, 12 (34), 2008, 43-56.

Pargament, Kenneth I., *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice*, Guilford Press, New York, 1997.

Plante, Thomas G. ve ark., "The Association between Strength of Religious Faith and Psychological Functioning", *Pastoral Psychology*, 48 (5), 2000, 405-412.

Sağlam, İsmail, "Fransa'daki Türklerin Din Görevlilerini Meslekî Yeterlik Açısından Değerlendirmeleri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19 (1), 2010, 275-299.

Sayar, Kemal, "Küreselleşmenin Psikolojik Boyutları", *Yeni Symposium*, 39 (2), 2001, 79-94.

Seber, Gülten, *Beck Umutsuzluk Ölçeği'nin Geçerliliği ve Güvenirliği Üzerine Bir Çalışma*, (Yayınlanmamış Doçentlik Tezi), Anadolu Üniversitesi Tıp Fakültesi, Psikiyatri Anabilim Dalı, Eskişehir, 1991.

Seber, Gülten ve ark., "Umutsuzluk Ölçeği: Geçerlilik ve Güvenirliği", *Kriz Dergisi*, 1 (1), 1993, 139-142.

Seybold, Kevin S. & Hill, Peter C., "The Role of Religion and Spirituality in Mental and Physical Health", *Current Directions in Psychological Science*, 10 (1), 2001, 21-24.

Steenwyk, Sherry A. ve ark., "Images of God as They Relate to Life Satisfaction and Hopelessness", *International Journal for the Psychology of Religion*, 20 (2), 2010, 85-96.

Şahin, Adem, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Umutsuzluk Düzeyleri Üzerine Bir Araştırma", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13, 2002, 143-157.

Şahin, Cengiz, "Eğitim Fakültesinde Öğrenim Gören Öğrencilerin Umutsuzluk Düzeyleri", *Selçuk Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu Eğitim Fakültesi Dergisi*, 27, 2009, 271-286.

Taplamacioğlu, Mehmet, "Yaşlara Göre Dinî Yaşayışın Şiddet ve Kesafeti Üzerinde Bir Anket Denemesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10, 1962, 141-151.

Uğur, Düzgün, *Dünyayı Adil Algılama ve Geleceğe Dair Umut/Umutsuzluk: Depresyon Tanısı Alan ve Almayan Kişilerde Adil Dünya İnancı*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Mersin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Mersin, 2007.

Üskül, M. Zafer ve ark., *TBMM İnsan Haklarını İnceleme Komisyonu Fransa Raporu*. www.tbmm.gov.tr/komisyon/insanhaklari/belge/fransa_raporu.pdf, 2009, 31 s.

Yavuz, Adem, *18-25 Yaş Üniversite Gençliğinde Dinî İnanç ve Umutsuzluk İlişkisi: Sakarya Üniversitesi Örneği*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya, 2009.

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 : 2013, Number : 39 , Erzurum

ARTICLES

Sacret Texts and Music

Necdet ÇAĞIL

The Formation of the Universe Axis of Al-Anbiya,30

Zeki YILDIRIM

The Case of Women in the Period of Legal Retirement Regarding Travelling and Performing Hajj to Mecca without a Mahram

Zeki KOÇAK

Dualism, Consciousness and God

Celaî BÜYÜK

On the Effects of the Understanding of Religion of Muslims Some Hadiths in the Envârul-Âşikîn

Ahmet Emin SEYHAN

A Brief Overview and Some Examples of Contemporary Translation of Quran in Respect of Some Terms of Qur'an Recitation

Necati TETİK

Performing of the Prophet Abdullah b. Ubayy's the Funeral Prayer

Tevhid BAKAN

The Importance of Moral Support and Religious Education in Old Age

Macid YILMAZ

The Love of Abu Bakr, Omar and Othman in Ahl al-Bayt

İsmail ALTUN

Fatwas of the Ottoman Period Nukullu: "Bahru'l-Fatawa"

Bünyamin ÇALIK

The Political and Publishing Struggle of Turkistani Intellectuals:

Mustafa Çokayoğlu and those around him

Rasim BAYRAKTAR

An Evaluation on Serefeddin Yaltkaya's (1879-1947) Work Titled Târîh-i Kur'ân-ı Kerîm (History of Holy Quran)

Burhan SÜMERTAŞ

Partitioning of Quran

Hikmet KOÇYİĞİT

Amiran Kurtkan Bilgiseven's Conceptual Contribution to Works of Sociology of Religion in Turkey

Mesut İNAN

Religiosity and Hopelessness in the Diaspora: An Empirical Research on French Turkish-Muslim Minority Group

Mustafa KOÇ

