

YAKIN DOĞU ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

JOURNAL OF THE NEAR EAST UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY

YAKIN DOĞU ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
JOURNAL OF THE NEAR EAST UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY
ISSN: 2148-6026.

Yakın Doğu Üniversitesi Adına Sahibi
Owner on Behalf of Near East University
Dr. Suat İrfan GÜNSEL

Onursal Editör | Honorary Editor
Prof. Dr. Ümit HASSAN (Rektör/President)

Editörler | Editor in Chief
Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ
mehmetmahfuz@gmail.com

Editör Yardımcısı | Assistant Editor
Yrd. Doç. Dr.Fethullah ZENGİN

Yayın Kurulu | Editorial Board
Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ, Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK,
Prof. Dr. Hakan OLGUN, Prof. Dr. Ümit HASSAN

Danışma Kurulu | Advisory Board
Prof. Dr. Mümtaz ALİ (International Islamic University, MALEZYA)
Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ (Yakın Doğu Üniversitesi Öğretim Üyesi, KKTC)
Prof. Dr. Talip ATALAY (K.K.T.C. Din İşleri Başkanı, KKTC)
Prof. Dr. İsmail BARDHİ (Dean School of Islamic Theology of Skoplje, ABD)
Prof. Dr. Şenol BEKTAŞ (Yakın Doğu Üniversitesi Rektör Yardımcısı, KKTC)
Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK (Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı, KKTC)
Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE)
Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ (Uluslararası Balkan Üniversitesi Rektörü, MAKEDONYA)
Prof. Dr. Enis HURŞİT, (Refah Üniversitesi Rektörü, PAKİSTAN)
Prof. Dr. Ali KARADAĞI, (Katar Üniversitesi, KATAR)
Prof. Dr. Raşit KÜÇÜK (Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanı, TÜRKİYE)
Prof. Dr. Mehmet Emin ÖZAFŞAR (T.C. Diyanet İşleri Başkan Yardımcısı, TÜRKİYE)
Prof. Dr. Ömer ÖZSOY (Frankfurt Üniversitesi ALMANYA)
Prof. Dr. Burhanettin TATAR (Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE)
Prof. Dr. Hasan Kamil YILMAZ (T.C. Diyanet İşleri Başkan Yardımcısı, TÜRKİYE)
Prof. Dr. Hakan OLGUN (İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE)
Doç. Dr. Recep DURAN (Yakın Doğu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, KKTC)
Doç. Dr. Muhammed REYYAN, (Ürdün Üniversitesi, ÜRDÜN)
Doç. Dr. Abdulcelil BİLGİN (Alpaslan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, MUŞ)
Yrd. Doç. Dr. Yusuf SUIÇMEZ (Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Yönetim Yeri | Head Office
Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Email:ilahiyatdergi@neu.edu.tr; mehmetmahfuz@gmail.com

Baskı/Printing: Yakın Doğu Üniversitesi Matbaası/Mayıs 2017

Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi yılda iki defa yayın yapan uluslararası hakemli bir dergidir. Dergide yer alan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayınlanan yazılar izin alınmadan kısmen ya da tamamen başka bir yerde yayınlanamaz. |The Near East University Journal of the Faculty of Theology is a bi-annual peer reviewed journal. All responsibility originating from articles and other texts published in the journal belongs to the author. It is not permissible to partially or entirely reproduce any text or article published in the journal.

İÇİNDEKİLER

| | |
|---|-----|
| <i>Editörden</i> | 5 |
| M. Hanefi PALABIYIK <i>Araplarda Putperestlik ve Hicaz Putlarından/Beytlerinden Biri Olarak "Zülhalesa"</i> | 7 |
| د. إسماعيل عبد الغني التميمي العدول عن المطابقة بين المذكر والمؤنث في القرآن الكريم | 39 |
| Kerim BULADI <i>Sahâbenin Kur'ân Ahkâmının Tatbikindeki Coşkusu</i> | 53 |
| Ramazan YILDIRIM <i>İslam-Bilim İlişkileri Bağlamında Ataullah Bayezidof'un Renan'a Reddiyesi</i> | 75 |
| Samire HASANOVA <i>İslam Ceza Hukukunda Maslahat Prensibi Açısından Cezalar ve Cezanın Şahsiliği İlkesinin Değerlendirilmesi</i> | 89 |
| Sehal Deniz KOTAN <i>Öğrenen-Öğreten-Uzmanlaşan Model Şahsiyet: Atşe Validemiz</i> | 113 |
| Şevket KOTAN <i>Bir Başka Açıdan Dünya (Dünya ve Dünyevileşme Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım)</i> | 125 |
| Abdulkadir TURAN <i>Nüreddin Mahmud Zengî'nin Faaliyetleri İle Dul Kalan Haçlı Kadınlarının Haçlılar Açısından Yol Açtığı Sorunlar</i> | 139 |
| Doç. Dr. Süleyman DOĞAN-Ahmet SEVGİN <i>Liselerde Çalışan Öğretmenlerde Örgütsel Bağlılık İle Örgütsel Sessizlik Arasındaki İlişkinin Saptanması</i> | 161 |
| Mesut AVCI <i>Die Gräueltat Im Koran The Persecution In The Qur'an/Kur'an'da Zulüm Kavramı</i> | 207 |
| <i>Yazım Kuralları</i> | 227 |

EDİTÖRDEN

Değerli Okurlar;

Kıbrıs'ta İslami İlimler sahasında yayın yapan iki dergiden biri olan Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin beşinci sayısıyla karşınızdayız. Üç yaşına giren dergimiz her sayısında daha güçlü çıkmanın mutluluğunu yaşamaktadır. Bu sayısında da önemli makaleler yayınlayan dergimizin ilk yazısı M. Hanefi PALABIYIK'a ait olup "Araplarda Putperestlik ve Hicaz Putlarından/Beytlerinden Biri Olarak "Zülhalesa" başlığını taşımaktadır. PALABIYIK bu makalesinde Yemen'de Ka'be'ye benzetilerek, hatta ona alternatif olmak üzere inşa edilen, bir mekanı incelemektedir. "Tağüt" olarak isimlendirilen mekanlardan biri olan Zülhalasa'nın bu beyti bir taraftan Hicaz Yarımadasının dini tarihi diğer taraftan ise Yemen tarihi hakkında bilgiler sunmaktadır. Dergideki ikinci makale ise Kerim BULADI'ya aittir. BULADI "*Sahâbenin Kur'ân Ahkâmının Tatbikindeki Coşkusu*" başlıklı makalesinde Hz. Peygamber'in yol arkadaşlarının Kur'an'ı anlama ve uygulama yöntemleri üzerinde durmaktadır. Kur'an'ın ilk muhatapları olan bu kitlenin söz konusu kutlu metne yaklaşımı bugünkü yöntemimizi yönlendirme gücüne sahip olduğu için önem arz etmektedir.

Bir diğer makale ise Ramazan YILDIRIM'a ait olup "*İslam-Bilim İlişkileri Bağlamında Ataullah Bayezidof'un Renan'a Reddiyesi*" başlığını taşımaktadır. YILDIRIM'ın da ifade ettiği gibi Ernest Renan "*İslam ve Bilim*" isimli konferansında İslamiyet'in bilimle bağdaşmadığı ve ilerlemeye engel olduğu şeklinde ileri sürdüğü düşünceleri kısa zaman içinde İslam dünyasında yankı uyandırmış ve Cemaleddin Afgani, Namık Kemal, Ali Ferruh, Emir Ali, Reşid Rıza, Celal Nuri ve Ataullah Bayezidof gibi dönemin önemli mütefekkirlerin de içinde olduğu birçok reddiye de konu olmuştur. YILDIRIM makalesinde dönemin Petersburg Baş İmamı olan Ataullah Bayezidof tarafından yazılan bu reddiyelerden birini incelemektedir. Bu çalışma İslam'a yönelik oluşturulmaya çalışılan algının hala sürdürülmeye gayret edildiğini göstermesi açısından dikkat çekicidir.

Derginin makalelerinden bir başkası fakültemiz öğretim elemanlarından Samire HASANOVA'ya ait olup "*İslam Ceza Hukukunda Masla-*

hat Prensibi Açısından Cezalar ve Cezanın Şahsiliği İlkesinin Değerlendirilmesi" başlığını taşımaktadır. HASANOVA bu makalesinde İslam hukukunun can, mal, ırz, şeref, haysiyet ve itibar gibi İnsani hususlarını önemseydiği ve bunları her türlü saldırıya karşı koruduğu gibi mevzular üzerinde durmuştur. Makale bu tezleri ile modern dünyada Müslüman imajının nedenli örselenmiş olduğunu da ortaya koymaktadır.

Makalelerden bir başkası Sehal Deniz KOTAN'a ait olup "Öğrenen-Öğreten-Uzmanlaşan Model Şahsiyet: Aişe Validemiz" başlığını taşımaktadır. Bilindiği gibi Hz. Aişe Hz. Peygamber'in kutlu eşi olmasının yanı sıra İslam hukuku, özellikle aile hukukumuzun gelişiminde büyük bir yönlendirmeye sahiptir. Bu da onu ve ondan yapılan nakilleri vazgeçilmez kılmaktadır. KOTAN'ın Hz. Aışeden mervi Teyalisi ve Ahmet b. Hanbel'deki hadislerinden hareketle ele aldığı Hz. Aişe aynı zamanda ciddi bir hadisçi olarak da bilinmektedir. Bu açıdan makale önemli bir noktaya işaret etmektedir.

Bir sonraki makale ise Şevket KOTAN beye aittir. Şevket bey "Bir Başka Açıdan Dünya (Dünya ve Dünyevileşme Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım)" başlıklı bu makalesinde "İşte bu çalışmanın amacı, dünyaya ilişkin bu tasavvuru tartışmak, yanlışlar içerdiğini savunmak ve konuya farklı bir yaklaşım getirmeyi denemek olacaktır" diyerek Müslüman zihnindeki dünya-ahiret dualitesi üzerinde kurulan algıyı eleştirmekte ve önemli bir husus irdelemektedir.

Bir sonraki makale Abdulkadir TURAN'a ait olup "Nüreddin Mahmud Zengî'nin Faaliyetleri İle Dul Kalan Haçlı Kadınlarının Haçlılar Açısından Yol Açtığı Sorunlar" başlığını taşımaktadır. Dergimizin bu sayısında Süleyman DOĞAN-Ahmet SEVGİN "Liselerde Çalışan Öğretmenlerde Örgütsel Bağlılık İle Örgütsel Sessizlik Arasındaki İlişkinin Saptanması" başlıklı bir makalesi ile Mesut AVCI "Die Gräueltat Im Koran The Persecution In The Qur'an/Kur'an'da Zulüm Kavramı" başlıklı Almanca makalesi ve İsmail et-Temimi'nin Arapça makaleleri de yer almaktadır.

Birbirinden değerli bu makalelerin alana katkı sağlamalarını temenni ediyorum, bir sonraki sayıda görüşmeyi temenni ediyorum.

Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ
EDİTÖR

ARAPLARDA PUTPERESTLİK VE HİCAZ PUTLARINDAN/ BEYTLERİNDEN BİRİ OLARAK “ZÜLHALESA”

Prof. Dr. M. Hanefi PALABIYIK*

Özet:

Araplarda putperestlik yaygın olup, her kabilenin kendine ait putları ve putlarına ait mekânları mevcuttu. Zülhalesa da, Araplarda veya diğer coğrafyalarda gördüğümüz mekân/hac yeri ilahlarından biridir. Hz. İbrahim'den beri bölgede saygınlığı devam eden Kâbe'ye nazîre veya benzeşme olsun diye inşa edilmiştir. Bölgede bulunan “el-Halasa” adlı bir putun üzerine Kâbe olarak bina edilmiş ve böylece “Zülhalesa” ismiyle şöhret yapmış ve “el-Ka'betü'l-Yemâniyye” diye de anılmıştır. Bu Beyt, bilhassa Has'am, Becile, Devs ve Ezdû's-Serât kabilelerince saygı gösterilen bir mekân olmuştur.

Zülhalesa'nın da hizmetçi ve koruyucuları vardır, onlar da, Benû Bâhile b. Âsûr'dan Benû Ümâme veya Hâris b. Ka'b, Cürm, Zebid, Ğavs b. Mürr b. Üdd ve Benû Hilal b. Âmir olarak geçmektedir.

Kâbe-i Şerîfe gösterilen saygı ve onun etrafında yapılan ibadet ve diğer ritüellerin tamamının, bu Beyt için de yapıldığını görmekteyiz: Tavaf etme, kurban kesme, adaklar adama, hediyeler sunma ve huzurunda fal okları çekilmesi gibi. Diğer birçok kabilenin ve tapınağın ibadetinde olduğu gibi Zülhalesa için de hususi bir telbiye vardır. Huzurunda fal oklarının çekilmesi ve kadınların putun sâdinine/kâhinine giderek, doğurganlığını konuşması, Zülhalesa'nın toplum nezdindeki değerini göstermektedir.

Tepesine bir çeşit taç işlenmiş beyaz kuvars kristal bir taş olup, üzerine asma şeklinde yapraklı, taneli ve kokulu bir sarmaşık bitki dolanmış, dikkat çeken veya gariplik uyandıran heybetli bir taş/heykeldir. Ne zaman yapıldığı bilinmemekle beraber, bu tarihi Amr b. Lühay'ın Mekke ve civarına putperestliği getirdiği zamana kadar götürmenin mümkün olduğu düşünülebilir.

Zülhalesa, Mekke ile Yemen arasında Mekke'ye yaklaşık 200 km.lik bir mesafede olup, Mekke'nin fethinden bir müddet sonra civardaki putlar ve puthaneler kaldırılırken, Zülhalesa'nın da Hz. Peygamber'in Cerir b. Abdillah komutasında gönderdiği seriyye ile yıkılıp yakılmış ve yerle bir edilmiş olduğunu görmekteyiz.

Zülhalesa'yla ilgili rivayetler, onun dışı yani ilahe/tanrıça kabul edildiğini göstermektedir. Huzurunda yapılan ritüeller ve ona gösterilen saygının biçimi, bunun en iyi göstergesi olup, bereket ve verimliliği sembolize ettiği anlaşılmaktadır. Aslında sürekli yeşil kalmayı başarabilen meyveli ve yapraklı bir sarmaşıkla donanmış bir taşın, zaten taşın ve ağacın kutsandığı bir toplumda, tanrıça olarak görüldüğünü düşünebiliriz.

Anahtar kelimeler: Arabistan, Putperestlik, İslam, Hz. Muhammed, Mekke, Put, Zülhalasa.

* Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, İslam Tarihi ABD. 25240, Erzurum, Türkiye. (e-mail: hanefim@yahoo.com, hanefim@atauni.edu.tr)

Abstract:**THE PRE-ISLAMIC PAGANISM AND DHU'L-KHALASA AS ONE OF IDOLS OF AL-HEDJAZ**

The paganism was common in pre-Islamic Arabic culture and each tribe had its own idols and places peculiar to those idols. Dhu'l-Halasa was one of the pilgrimage sites which were quite then common in Arabia. It was constructed as a retribution or similitude to the Kaabah, which was quite prestigious in that region since the prophet Abraham. A Kaabah-shaped structure was built on an idol named "el-Khalasa" in that region, it became famous with the name of Dhu'l-Halasa and was also mentioned as al-Kaabah al-Yamaniyya. This house (bayt) turned into a place respected by Has'am, Bacila, Davs ve Azdu's-Sarât tribes.

Also Dhu'l-Halasa had servants and protectors such as Banû Umâma from Banû Bâhila b. Âsûr, Hâris b. Ka'b, Curm, Zabid, Gavs b. Murr b. Udd and Banû Hilal b. Âmir tribes.

It can easily be said that all the rituals, worship and respect such as circumambulating, immolation, vows, donation and divining arrows attributed to the Kaaba go for Dhu'l-Halasa as well. Dhu'l-Halasa had also the invocation (talbiyah) peculiar to itself just like the ones in other tribes' and temples' prayers.

Giriş

Hem Kur'an ve hem de hadisler, tarihin belli bir döneminde, belli bir mekâna ve belli bir muhatap kitlesine yönelik olarak gelmiştir. Onların tüm karşılık ve etkilerinin o dünyada tam bir yankı yaptığı ve karşılık bulduğu muhakkaktır. Ancak muhatapları tarafından kolayca anlaşılan bu hitap ve talimatlar, muhatap neslin üzerinden 100 yıl geçmesinden itibaren, birçok açıdan anlaşılma problemiyle karşı karşıya kalmış ve bu durum 1400 yıllık süre devam ederek günümüze kadar gelmiştir. Bu ne yanlış ve ne de anormaldir; kanaatimce tabii ve kaçınılmazdır. Tıpkı muhataplarına hitap olan Kur'an ve Sünnet/Hadis'in, bizim önümüzde yazılı bir metin olarak durması ve yazılı bir metnin taşıdığı tüm problemleri neredeyse taşıyor olması gibi. Bu anlama probleminin temel sebebi, yaşayan bir canlı varlık olarak 'dil'in aldığı pozisyonlar ile zaman farkı, coğrafya farkı, başka kültürlere ait olma gibi farklarımızdır. Kanaatimce bu durumun en köklü delili, çoğu mevali olan tabiin âlimlerinin de bizimle neredeyse aynı problemleri tartışıyor olmasıdır. Hatta bizim, problem olmayacak birçok şeyi bile problem görmemizin veya bizim zamanımızda problem olmasının sebebi de, bizzat o dönem insanları ve o dönemde yaşananlardır.

O neslin doğrudan muhatap olması ile bizim dolaylı ve dolaylı'nın dolaylısı muhatap olmamız, anlama oranımızı değiştirmektedir. Kur'an'ın yaşayan örneği olan Allah Resulü hakkındaki rivayetler, bizlere o dönemin yaşanmışlığını büyük oranda sunmaktadır. Bu yüzden Kur'an'ın anlaşılmasına en fazla katkının siyerden geleceğini dü-

şünmekteyim. Yani Hz. Peygamber döneminin dünyasını anlamakta, Kur'an'ın nasıl bir katkısı varsa, aynı katkının Kur'an'ın anlaşılması için de siyerden geleceğine inanmaktayım. Diğer bir ifadeyle cahiliye dönemi ve Asr-ı Saadet hakkında yapılacak değerlendirmelerde vahyin bağlamına dikkat edilmesi kadar, Kur'an'ı tarihinden kopararak okumanın yanlışlığı da¹ önemli görülmelidir.

Cahiliye dönemi, bu dönemin dini yapısı ve geleneği ile Kur'an'ın bu tutumlara tavrı hakkında elimizdeki en önemli kaynak Kur'an metni ve siyer/İslam tarihi literatürüdür. Metnin yapısına ve muhtevasına yabancı/garip olmamızdan kaynaklanan bazı problemlere rağmen, "Kur'an'ın kaynaklığı, -Hz. Peygamber döneminden günümüze ulaşan, en sağlam metin olması nedeniyle- Câhiliye dönemi ile İslâm tarihinin ilk dönemi için büyük önem taşımaktadır. Kur'an dışında kalan kaynaklar, uzun bir süre sözlü olarak nakledildikten sonra yazılmıştır. Müslümanların, Câhiliye Arapları hakkındaki kanaatlerinin, onlarla ilgili rivayetlerin şekillenmesine etki ettiğini de inkâr etmek mümkün değildir. Elimizdeki rivayetlerin içinde eski dönemi kötüleme ve İslâm'ı yüceltme kaygısı taşıyan ifadeler bulunmaktadır."² Mesela Kur'an'ın o toplumda yarattığı devrimden ve Allah Resulü'nün kâmil ve örnek hayatı o toplumu aydınlattıktan sonra, geriye bakışın ona göre şekillendiği anlaşılmaktadır. Kaynaklarımızın Cahiliye dönemine mahsus birçok olayı abartılı ve fazlaca vermesinin sebebi, tam bu bağlamda, sonraki dönemin geriye bakışından kaynaklanmaktadır. Mesela kız çocuklarının diri diri toprağa gömülmesi rivayetleri, sanki herkes tarafından ve her an yapılmakta olan bir olaymış hissini uyandırmaktadır. Hâlbuki burada olayın çok çok kötü ve çirkinliğine vurgu yanında, dönemin belli kısımlarından yola çıkarak, toplumun, gelecek nesillerin gözlerinde canlandırılması yatmaktadır. Cumhuriyetin ilk yıllarında da Osmanlı Devleti'ne karşı gösterilen ilgisizlik ve aşağılamanın, benzer sebepler yanında daha başka birçok sebebinin olduğunu da söyleyebiliriz.

Siyer ve İslam tarihi kaynaklarının Cahiliye dönemi ve Asr-ı Saadet hakkında bize verdiği bilgileri bir kenara bıraktığımızda ve sadece Kur'an'dan hareketle nüzul dönemindeki bir olgu hakkında konuştuğumuzda, birçok anlama ve anlatılanlara isabetli karşılık bulma zorluklarını müşahade etmekteyiz. Ama Kur'an'ı temel kaynak olarak kabul edip onu diğer kaynaklarla birlikte okuduğumuzda, başarılı tasvirler yapmamızın da mümkün olabildiğini görmekteyiz. Kur'an, nüzul dönemi putperestlerinin siyasî tarihinden çok, dinleri, dilleri, kültür-

1 Bkz. Adnan Demircan, "Kur'an'ın, Nüzul Dönemi Putperest Arapları İçin Kaynaklığı Üzerine", İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Müsiki Dergisi, 2004, cilt: II, sayı: 4, ss. 53-62, s. 53

2 Bkz. Demircan, s. 56

leri, iktisadî durumları, yaşayışları ve gelenekleri hakkında çokça ve yeterince bilgiler sunmaktadır. Bu hususta çokça malzeme sunması, aynı zamanda dinin mahiyeti ve neye yönelik vurgular yaptığıının da delili olarak görülebilir. Kur'ân, Arapların dinî anlayışlarına bir alternatif önerdiği için, onların dinlerine yönelik birçok eleştiriye öncelikle yer vermesi, şaşılacak bir şey değildir.³

Kur'an'ı Kerim, Mekke şehri sakinlerinden olan Hz. Muhammed'e Arapça olarak Mekke'de nazil olmaya başlamıştır. Kur'an en büyük muhalifleriyle burada karşılaşmış, burada mücadele etmiştir. Mücadelenin ana hedefi, yukarıda değindiğim gibi, Allah'ın varlığını, birliğini, doğmadığını ve doğurmadığını, Allah'a oğul ve kızlar isnat eden, kıyamet ve ahireti, peygamberleri, kutsal kitapları inkâr eden müşriklere (politeistlere) anlatmaktır. "Kur'an bu tebliğini yaparken, ortadan kaldırmayı hedef edindiği politeizmin yanlıgılarıyla ilgili bilgiler de vermektedir. Ancak gayesi putperestlik hakkında tarihi bilgiler vermek, onu öğretmek olmadığı için, konuya diyalektik olarak yaklaşmaktadır. Probleme açıklık kazandırabilmek için, misallerini daha ziyade Hicaz bölgesi politeistlerinden veya Arapların kısmen bilgi sahibi oldukları, rivayetlerini aralarında yaşattıkları Sami kavimlerden ve Peygamberlerden vermektedir. Bu cümleden olarak Nuh, Hud, Salih, İbrahim, Musa ve Harun, Şuayb peygamberleri özellikle zikredebiliriz. Kur'an Hicaz müşrikleri ile daha önce yaşamış müşrikler arasında bir ayırım da yapmaz. Anlatılan kıssalar zaman ve mekân sınırları dışında ve semboliktir."⁴

Hicaz bölgesi Arapları, inandıkları yüce varlığın ismine "Allah" diyorlarsa da, onu çok uzaklarda erişilmez bir tanrı olarak tasavvur ediyorlardı. Günlük işlerinde ise putları çevrelerinde görüyorlar, yakınlarında hissediyorlar, böylece Allah'la aralarında şefaatchi olacaklarına inandıkları, düşük derecedeki ulûhiyetlere tapıyorlardı. Yüce Allah'ı ise, büyük tehlikelerde, güçlerinin sınırlı olduğuna inandıkları ilahlarından ümit kestikleri zaman hatırlıyorlardı (En'am, 6/40-41; Yunus, 10/22; İsrâ, 17/67; Ankebut, 29/65). Yine Kur'an-ı Kerim'deki, birçok ayetten (Bakara, 2/116; En'am, 6/100; Yunus, 10/68; Nahl, 16/57; İsrâ, 17/40; Enbiya, 21/26; Sad, 38/158), kendisine isnat edilen çocukları ve meleklerin Allah'ın kızları olduğu inancını görüyoruz.⁵

Put Nedir, Nasıl İlah Olarak Görülür?

Ekrem Sarıkçioğlu, çevremizde birçok insanın sorduğu soruya, tam da Arapların dünyasından getirdiği örneklerle cevap vermekte-

3 Bkz. Demircan, s. 57, 59

4 Ekrem Sarıkçioğlu, "Kur'an'a Göre Müşrikler ve Putperestler", *İslâmî Araştırmalar*, 1986, cilt: I, sayı: 1, ss. 26-32, s. 26

5 Bkz. Sarıkçioğlu, s. 28

dir: "Bugün de dünyamızda hala yaygın olan şirk ve putperestliğin bir Müslüman tarafından anlaşılması gerçekten zordur. Kur'an'ın da söylediği gibi, yürüyecek ayakları, tutacak elleri, görececek gözleri, işitecek kulakları olmayan, kendilerine dahi yardımdan aciz (A'raf, 7/195) bu taş parçalarına nasıl ibadet edilebilir? Nasıl olup da bir kayaya "tanrı" diye tazimde bulunulabilir? 'Bu putlar, Allah katında bizim şefaathçilerimiz' derler de (Yunus, 10/18) nasıl olup da ölü bir taş parçası olduğunu görmezler? Taşın bir şey yemediğini gördükleri halde, nasıl olup da ona yiyecek, içecek kurbanı sunarlar (Nahl, 16/56). İlkel bir kişi dahi, bir taş dikmekle, bir taş yığını meydana getirmekle veya bir heykel yontmakla yeni bir tanrı yarattığını iddia etmez, düşünmez. Dünyada hiç kimse taşa taş olarak tazimde bulunmaz. Önünde huşu duyulan bir taş varsa, o taşa tanrının geldiğine, onda ilahi ruhun ikamet ettiğine veya onu tanrının ruhlandırdığına inanıldığı içindir. Artık o taşla tanrının vücutlaşmış olduğuna, onunla ilişki kuran kimsenin, Tanrı ile ilişki kurduğuna inanılır, onunla konuşulur, önünde huşu duyulur. Kutsal taş ve bulunduğu yer, Tanrının insanlarla ilişki kurduğu, biatlara cevap verdiği bir mekân olur.

Genellikle biz put'tan söz ettiğimizde, bir tanrı resmi veya heykeli tasavvur ederiz. Özellikle Eski Yunan ve Roma gibi plastik sanatlarda ilerlemiş milletlerin mitolojilerinde anlattıkları, hayal ettikleri, heykel ve kabartmalar şeklinde ortaya koydukları örnekleri düşünürüz. Hâlbuki putperestler ulûhiyete fiziki bir vücutlaşma atfetmekle, özel bir suretinin olması gerektiğini düşünmekle birlikte, tanrı suretini yapma teşebbüsünde pek bulunmazlar. Herhangi bir taş yığına veya kaba bir taşa, tanrının sureti olarak bakmazlar. Taştan, ağaçtan veya herhangi bir şeyden yaptıkları ulûhiyet sembolünü, tanrıyla aynı saymazlar. Onların kutsallığı maddi yapılarından gelmez. Onlarda ilahi ruhun, ilahi gücün bulunduğu, içlerinde oturduğuna inanmaları, onu kutsallaştırır. Özellikle Araplar, çevrelerinde plastik sanatların çok ilerlemiş olmasına rağmen, ilahlarını şekillendirme ihtiyacını duymamışlardır.

Burada insan eliyle yontulmuş bir heykelin sonradan nasıl tanımlandığı sorusu da hatırlarımıza gelebilir. Çeşidi dinlerde görüldüğü üzere, genellikle o dinin rahipleri bir heykeli veya resmi, dua ve ayinlerle takdis ederler, ilahi ruhu o maddeyi mekân edinmesi için davet ederler. Bu işlemlerin bitmesinden sonra, o heykelin veya resmin de manen ruhlandığı kabul edilir. Artık bundan sonra taş, hayat kazanır, putlaşır. Hayat sahibi bir canlı gibi, sabahleyin uykudan uyandırılır, yüzü yıkanır, giydirilir. Yediğine, gördüğüne, duyduğuna inanılır. Artık o basit bir madde değil, içinde yaşattığına, varlığına inanılan ruhun, gücün sembolü olur.

Putperestlerce de önemli olan, put'ta ilahi ruhun, ilahi gücün varlığına inanılmasıdır. Çok sayıdaki örneklerden anlaşıldığı gibi, Arap müşrikleri de puta taş olarak değil, içinde varlığına inandıkları ilahi güçten istifade için tapıyorlardı. Kurban sunuyor (Bakara, 2/173), işlerinin olması için yardım dileğinde (Yasin, 36/74) ve adakta (Maide, 5/103) bulunuyorlardı. Hatta Kur'an'ın da açıkladığı gibi, bazıları, "Biz onlara (putlara) ibadet etmiyoruz, ancak bizi Allah'a daha fazla yaklaştırsınlar diye tapıyoruz" diyorlardı (Zümer, 39/3). Allah katında şefaathçi olacağına inanıyorlardı (Zümer, 39/43-44). Gaye, put vasıtasıyla, dünyevi güç kazanmak, zengin ve sıhhatli olarak uzun yıllar yaşayabilmektir. Bu temel düşünce ve inançlarıyla, Araplarla Hz. İbrahim'in kavmi arasında pek fark yoktur."⁶

Putlara İbadet Etmenin Nedenleri

Burada söylenenleri bir başka biçimde ifade etmek de mümkündür. Allah'ı var ve bir olarak kabul eden, kıyamete ve hatta haşre inanan Cahiliye Arabının, putlara ibadet gerekçelerini ve buna bağlı olarak ibadet şekillerini maddeler halinde sıralarsak, şöyle bir özetleme yapmamız mümkündür:

1. Cahiliye Arabı yüce Allah'ı erişilmez kabul ettiği için ona ulaşabilmek amacıyla şefaathçilere ihtiyaç duyuyordu. Put bir taraftan kendisini mabut olarak gören bireyle Allah arasındaki halkayı oluştururken, diğer taraftan da kendisine ibadet eden şahsın Allah nezdindeki koruyucusu olarak görünüyordu.

2. Cahiliye Arabının anlayışına göre Putlar Allah nezdinde çok değerlidir. Onları memnun etmek Allah'ın hoşnutluğunu kazanmak anlamına gelecektir. Dolayısıyla putlara tapmak aslında Allah'a ibadet etmektir.

3. Cahiliye Araplarına göre her ne kadar Allah erişilmez bir noktada olsa da onun adına yeryüzünde putlar tasarrufta bulunuyordu. Her biri ayrı bir misyon yüklenen bu putlar aslında Allah'ın yeryüzündeki eli mahiyetindeydi. Dolayısıyla Allah'ın bu varlıklar aracılığıyla hayata müdahale ettiğine inanılıyordu.

Put aracılığıyla Allah'ın emrini öğrenmek isteyen kişi, önce "sâdin" olarak isimlendirilen mabet görevlisine gelir ve ona derdini anlatır. Daha sonra sâdin elindeki fal oklarının bulunduğu çantayla putun huzuruna gelir ve "Ey Rabbimiz, -falanca şu ihtiyacı için sana başvurmaya geldi- hangisi kendisine hayırlı ise onun çıkmasını sağla" der... Çıkan ok Allah'ın emrini ifade ederdi.

4. Putlara, sadece onların kararını öğrenmek veya kendi yararına karar vermelerini sağlamak için ibadet edilmez, aynı zamanda onların vereceği zarardan korunmak için de tapılırdı.⁷

Putlara İbadet Şekilleri

1. Hediye takdimi: Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Cahiliye Arabına göre put, Allah ile kullar arasında bir aracıydı. Dolayısıyla putun memnun edilmesi gerekiyordu. Bu memnuniyetin en önemli aracı ise hediyeye takdimi idi

2. Hac: Özellikle meskûn mahallin dışında kalan putlara yılın belli dönemlerinde hacca gitmektir.

3. Tavaf: Putların memnun edilmesi ve birlikteliğin ve bağlılığın göstergesi olarak yapılan ibadetlerin en önemlilerinden biri tavaftır. Belli günlerde ve başka zamanlarda da yapılabilir.

4. Kurban: Putları memnun etmek veya zararlarından korunmak için onlara ve huzurlarında kurban takdim etmektir.

5. Sadaka: Kazancın bir kısmını putlar için harcamaktır.

6. Temizlik: Tavaf yapılan alana temizlenmeden girmemektir.

7. Adak: Putlara adak atamak, yemin ve müracaat merciini hatırlamak içindir.

8. Telbiye: Her kabilenin kendi putunun haremindedir, onun etrafında tavaf yaparken putu için geliştirilen zikri, duayı veya ilahileri okumaktır.

9. Yemin etmek: Putlar adına ve putlara yemin etmek.

10. Putlara dokunmak: Bağ kurduğunu ve alaka gösterdiğini açığa çıkarmak için putlara dokunarak kutsanmaktır.

11. Putların isimleriyle isimlenmek: Cahiliye döneminde insanlar, onurlanmak, şefaate hak kazanmak ve bağlılıklarını ifade etmek için, kabile putlarından herhangi birinin adını, "..... kulu" vs. şeklinde (Abdu'l-Uzza=Uzza'nın kulu, Evsu Menat=Menat'ın armağanı, Zeydu Menat=Menat'ın bolluğu gibi) çocuklarına isim olarak verirlerdi.

7 Bkz. Mehmet Mahfuz Söylemez, "Cahiliye Arap İnancında Putların Yeri", *Cahiliye Araplarının Uluhiyet Anlayışı*, (ed. M. Mahfuz Söylemez), Ankara Okulu Yay., Ankara 2015, ss. 9-51, s. 16-19. Ayrıca bkz. İbn İshak, *es-Siretü'n-Nebeviyye I-II*, (thk. A. Ferid el-Mezîdî), 2. baskı, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2009, s. 60-64; İbn Habîb, Muhammed Ebu Ca'fer, *Kitabu'l-Muhabber*, (thk: Ilse Lichtenstadter), Dârü'l-Afâki'l-Cedid, Beyrut tsz., s. 332 vd.; Ezrakî, Ebu'l-Velid Muhammed, *Ahbaru Mekke ve mâ Cae Jiha mine'l-Âsâr I-II*, (thk: Rüşdi es-Sâlih Melhas), 10. baskı, Mektebetü's-Sekâfe, Mekke 2002, s. I, 116-117; Âlûsî, Mahmud Şükri, *Buluğu'l-Ereb fi Ma'rifeti Ahvâli'l-Arab I-III*, (nşr: M. Behcet el-Eserî), Dârü'l-Küttübi'l-İlmiyye, Beyrut tsz., s. 197

12. Putların önünde dua etmek: Yardım talep etmek veya öfkesini çekip hastalık, kıtlık, mal ve can kaybı gibi musibetlere maruz kalmamak için putlara dua ederlerdi.⁸

Putların Şekilleri

Yukarıda anlatılanlardan açığa çıkan hususlardan biri de, putların bir takım şekiller veya şekillendirmeleri ihtiva ettikleridir. Aşağıda bunun örneklemesini Zülhalesa üzerinden yapacak olmakla birlikte, burada maddeler halinde kısaca saymanın uygun olacağını düşünmekteyim:

1. İnsan şeklinde.
2. Kaya, taş ve ağaç şeklinde.
3. Yatır şeklinde.
4. Kâbe işlevine sahip kült merkezleri.
5. Melek şeklinde.
6. Hayvan şeklinde.
7. Put merkezli pazarlar.⁹

Kur'an-ı Kerim, "Ey İnananlar, şarap, kumar, dikili taşlar, şans oklan şeytan işi birer pisliktir. Bunlardan kaçının ki kurtuluşa eresiniz." (Maide, 5/90) emriyle, o günkü Arap toplumunun inancını da ortaya koymaktadır.

Araplarda putlara ibadet; putların önünde, tapınaklarda veya tapınak çevresinden aldıkları taşlar önünde icra edilirdi.¹⁰ Araplar yolculuk sırasında konakladıkları zaman, dört taş alır, içlerinden en güzelini seçerek ilah edinir, diğer üçünü de yemeğini pişirmek için ocak taşı yapardı. Ayrılırken ilah edindikleri taş da dâhil olmak üzere bütün taşları orada bırakır, başka bir konaklamada da aynı şeyi tekrar ederlerdi.¹¹ Yine Araplar, evinde bulundurdukları taşları, ağaçtan veya diğer malzemelerden yapılmış puta, yolculuğa çıkacağı zaman ve yolculuktan döndükten sonra da dokunmak suretiyle¹² ondan yardım diler veya ona karşı olan şükrünü eda ederlerdi.

8 Bkz. Söylemez, s. 19-24; Osman Kaya, "Kur'an Bağlamında İslam Öncesi Arap Yarımadasında Dini Hayat, Putperestlik/Paganizm Örneği", *Diyanet İlmî Dergi*, cilt: 49, sayı: 4, ss. 7-32, s. 22-29.

9 Bkz. Söylemez, s. 24-28. Ayrıca bkz. İbnü'l-Kelbi, *Putlar Kitabı*, (çev. Beyza Düşüngen), Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yay. Ankara 1969, s. 33, 41, 45, 49-50; İbn Habîb, s. 315 vd.; Suat Yıldırım, *Kur'an'da Ulûhiyet*, 2. baskı, Kayihan Yay., İstanbul 1997, s. 339 vd.

10 Bkz. İbnü'l-Kelbi, s. 39

11 Bkz. İbnü'l-Kelbi, s. 39

12 Bkz. İbnü'l-Kelbi, s. 39

Arap Putperestliğinin Genel Özellikleri

Yukarıda ilgili yerlerde değinmekle beraber, burada genel ve toplu bir anlatımı, ele alınan putların anlaşılması için gerekli görmekteyiz. Ancak unutulmamalıdır ki, Kur'an'da, Hicaz'da tapılan putların çok az bir kısmı zikredilmektedir. Bununla birlikte, Kur'an'ı incelediğimiz zaman müşriklerin putları Allah'a ortak koşmalarının şu şekillerde yer aldığını söyleyebiliriz:

1. Putlara tapmak (A'raf, 7/191, 195; Yunus, 11/18; Hac, 22/30; Ankebut, 29/17, 25).

2. Cinleri,¹³ Allah'a ortak tanıyıp, melekleri Allah'ın kızları olarak telakki etmek, dişi tanrıçalara tapınmak ve Allah'a oğul ve kız isnat etmek (Nisa, 4/117; En'am, 6/100-101; Nahl, 16/57; Meryem, 19/88-92; Saffat, 37/149; Zuhruf, 43/16, 19; Tur, 52/39; Necm, 53/19-23).

3. Putların isimlerini çocuklarına ad olarak vermek, (A'raf, 7/190)

4. Allah'a batıl zan ve isnatlarda bulunmak (En'am, 6/138)

5. Allah'a ve putlara hisse ayırmak (En'am, 6/138)

6. Allah'a inandıkları halde aracı, şefaathçi kabul edip, küçük tanrıçalara tapınmak (Ankebut, 29/61, 63; Zümer, 39/3, 43-44; Enbiya, 21/28, 94; A'raf, 7/53; Rum, 30/13; En'am, 6/94; Yunus, 10/18; Zuhruf, 43/86)

7. Allah'a imana çağrıldıkları halde atalarının izinde olduklarını söyleyerek geri durmak (Bakara, 2/170; Maide, 5/104; A'raf, 7/28)

8. Allah'a gerçek manada inanmadıkları halde başlarına bir bela geldiği ve dara düştükleri zaman dini Allah'a has kıldıkları ve dua ettikleri; rahata kavuşunca da Allah'ı unuttukları (Yunus, 10/12, 22-23; Fussilet, 41/49-51).¹⁴

9. Kur'an müşriklerin putlarına, ensâb (nusb) (Maide, 5/90; Mea-ric, 70/43), esnâm (sanem) (Şuara, 26/171; En'am, 6/174; A'raf: 7/136; Enbiya, 21/57), evsân (vesen) (Hac, 22/30; Ankebut, 29/17, 25), cibb (Nisa, 4/51), evliyâ (A'raf: 7/30; Hud, 11/20, 113; Zümer, 39/8; Fussilet, 41/19), şüfe'â (En'am, 6/170; Rum, 30/13; Zümer, 39/43) gibi isimlerle işaret etmektedir. Kur'an'da bu umumi manaların yanında, Lat, Menat ve Uzza isimli dişi putlardan bahsedilir ve bu putların özel bir yer işgal ettikleri belirtilir (Necm, 53/19-23). Nuh'un kıssasında (Nuh, 71/23) bahsedilen beş ilah, Vedd, Suvâ', Yegus, Yeuk ve Nesr putları erkek putlardan sayılırdı.

13 Cahiliye döneminde cin inancı hakkında bkz. Korkut Dindi, "İslam Öncesi Arapların Dünyasınca Dünyasında Cin ve Şeytanın Yeri", *Cahiliye Araplarının Uluhiyet Anlayışı*, (ed. M. Mahfuz Söylemez), Ankara Okulu Yay., Ankara 2015, ss. 79-96

14 Bkz. Kaya, s. 10

10. Kur'an'da Allah'ın kızları olduğuna dair bir dizi atıf bulunur. Bütün bunlarda (Nahl,16/57; İsrâ, 17/40; Sebe, 34/40-41; Saffat, 37/149-153; Zuhruf, 43/15-20; Tur, 52/39; Necm, 53/21-22), erkek evlatlara sahip olmak isteyen müşriklerin, Allah'ın sadece kız çocuklarına sahip olması gerektiği anlayışının ne kadar saçma olduğunu vurgulamaktadır. Araplar, Benâtullah düşüncesiyle aslında bu ilahlarını kişileştirmemektedirler. Çünkü Araplar soyut ilişkileri ifade etmek için akrabalığı ifade eden kelimeleri kullanmaktaydılar. "Benâtullah" ibaresi, ilahi varlıklar ya da bazı ilahi özelliklere sahip varlıklar anlamından daha başka anlama sahip olmayabilir. Buna rağmen terimdeki bu belirsizlik, müşriklerin ibadet ettikleri varlıkların kimi zaman melekler olduğunu ima eden Kur'an ayetlerinin (İsrâ, 17/40; Sebe, 34/40-41; Saffat, 37/149-150; Zuhruf, 43/19-20; Tur, 52/39; Necm, 53/21-22) bulunmasını şaşırtıcı kılmaz.¹⁵ Cahiliye döneminde her kabile, ayrı ayrı benimsedikleri putları, kabilelerine yakın bir yerde sembolleştirerek, tapınaklara yerleştirmişler ve onlara hizmetçiler tayin etmişlerdi.

11. Müşrikler, Allah'a ekin ve hayvanlardan pay ayırmaktadırlar (En'am, 6/136; Nahl, 16/56; Tur, 51/57)

12. Müşriklerin çocuklarını öldürme sebepleri, putlara tapınmanın bir gereği olarak görülür (Enam, 6/137; İsrâ, 17/31)

13. Sığırlar ve develerle ilgili birtakım tabular zikredilmektedir (Maide, 5/103; En'am, 6/138)

14. Büyü yapma, özellikle düğümlere üfleme gibi gizemli davranışlara atıflarda bulunularak büyüye karşı korunma yolları öğretilmekte (Felak, 113/1-5; Nas, 114/1-6); Müslümanların şeytanlardan ve insanlardan Allah'a sığınmaları istenmekte (A'raf, 7/200; Nahl, 16/98; Mü'min, 40/56; Fussilet, 41/36) ve aynı zamanda müşriklerin cinlere sığınmaları da kınanmaktadır (Cin, 72/6).¹⁶

Konuya ilgi duyan Fahreddin Razi'nin de, putperestliğin çıkış sebepleri hakkındaki genel görüşlerini, yapılan bir çalışmadan aktarmak istiyorum:

1. Putperestliğin çıkış sebebi yıldızların durumlarıyla ilgilidir. İnsanlar, mutluluğun veya mutsuzluğun üzerinde bu yıldızların tesiri

15 Bkz. Kaya, s. 12-13. Ayrıca bkz. W. Montgomery Watt, *Hız Muhammed'in Mekke'si-Kur'an'da Tarih*, (çev. M. Akif Ersin), Bilgi Vakfı Yay., Ankara 1995, s. 58-62.

16 Bkz. Kaya, s. 17-18. Ayrıca bkz. Ya'kûbî, Ahmed b. Ebî Ya'kub b. Ca'fer b. Vâdîh el-Kâtip, *Târîhu'l-Ya'kûbî I-II*, Dârü Sâdır, Beyrut tsz., s. 1,255-256; Watt, s. 62-69; Yıldırım, s. 1-9, 311-329; Neşet Çağatay, *İslâm Dönemine Dek Arap Tarihi*, TTK Yay., Ankara 1989, s. 102-117; F. Hommel, "Arabistan/Tarih/İslamiyet'ten Evvel Arabistan", İA. ss. 1,486-491, s. 1,490-491; Ahmet Güç, "Put", *DİA*, s. XXXIV,364-365; Ahmet Güç, "Putperestlik", *DİA*, s. XXXIV,365-368; Adem Apak, *Anahatlarıyla İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*, Ensar Yay., İstanbul 2012, s. 274-275

olduğuna inanmışlardır. Buna inanınca da yıldızlara karşı saygı duymaya başlamışlardır.

2. Çin ve Hintlilerin pek çoğu, tanrının ve meleklerin varlığını kabul etmişler, tanrının en yüce ve en güzel nur, bu nurun mekânı olan arşın etrafında dolaşan meleklerin de bu büyük nura nispetle küçük nurlar olduğuna inanmışlar, meleklerin çok güzel surette, tanrının da onlardan daha güzel bir surette bulunduğunu kabul etmişlerdir. Ancak tanrının ve meleklerin gökler sebebiyle kendilerine görünmediği zannına kapılmışlardır. Bu yüzden tanrı için görünüşü son derece güzel ve hoş, melekler için de güzellikte ondan daha aşağı derecede olan bir takım putlar ve heykeller yapmışlar, bunları derecelerine göre çeşitli kıymetli taşlarla süslemişler, bunlar vasıtasıyla meleklerle ve Allah'a yaklaşmayı kastederek bunlara ibadeti sürdürmüşlerdir.

3. Putlara ibadet edenlerden bazıları, hulul inancını taşıyan kişilerdir. Bunlar Yüce Allah'ın, bazı yüce ve kıymetli cisimlere ve bunun sonucunda putlara ve heykellere hulul edeceğine ve onun içine gireceğine inanmışlardır.

4. Putperestlik, meleklerle ibadet etme sonucu ortaya çıkmıştır. Bunun da çeşitli şekilleri vardır. Bazıları, kendilerini Allah'a ibadet etmeye layık görmediklerinden, insanların Allah'a ibadet etme ehliyetinin olmadığını söylemişler, melekleri bu işe layık ve ehliyetli gördüklerinden onlara tapmışlardır. Diğer bazıları, kendilerine Allah katında şefa'at etmeleri için melek şeklindeki putlara taptıklarını söylemişlerdir. Bir kısmı da, Allah'ın, yeryüzünün her bir bölgesinin idaresini, belli bir meleğe bıraktığını söylemişlerdir. Buna göre denizlerin idarecisi bir melektir, dağların idarecisi de bir başka melektir. Bunun gibi bulutların, yağmurların, rızıkların, savaşların idarecisi de başka başka meleklerdir. Onlar buna inanınca, o meleklerin her biri için, özel bir put ve heykel yapıp, böylece her puttan, ona uygun düşen tesir ve tedbirleri talep etmişlerdir. Diğer bir kısım ise, süfli âlemde bulunan kimseler olan insanların, yüce âlemde bulduklarından dolayı meleklerle tapmaları gerektiğine inanmışlar, onların kendilerinin, Allah'ın da onların tanrısı olduğunu söylemişlerdir.

5. Putlara tapanlar, âlemdeki her bölgeyi idare edenin, gökler âleminin ruhlarından belli bir ruh olduğu inancını taşıyorlardı.

6. Eski toplumlarda bazı kimseler, kendi peygamberlerinin ve aralarında yaşamış olan bazı salih kimselerin ölümlerinden sonra, onları çok sevdiklerinden ve kendilerini unutamadıklarından, aslında yollarını devam ettirmek için, hatıralarına hürmeten her birinin heykelini yapmışlar, onlar yerine bu heykellere saygı göstermeye başlamışlardır. Bunu yaptıkça onların Allah katında kendilerine şefa'at edeceğine

inanmışlar, zamanla bu durum unutulup bu put ve heykellerin kendilerine tapınmaya başlamışlardır.

7. Bazen büyük bir kral veya toplum üzerinde etki bırakan büyük bir şahsiyet öldüğünde, insanlar yine onları unutmamak ve hatıralarını anmak için onların heykellerini ve putlarını yapmışlar ve zamanla onlara tapmaya başlamışlardır.

8. Eski zamanlardaki topluluklar içerisinde bulunan müneccimler-astrologlar, dünyadaki mutluluk ve mutsuzlukları yıldızlara nispet etme yolunu tutmuşlardır. Buna binaen, örneğin; bir felekte, enteresan bir büyüye elverişli enteresan bir şekil tesadüfen meydana geldiğinde, onlar bu büyüü öğrenmiş ve bu büyü yoluyla enteresan haller ve büyük neticeler elde etmişlerdir. Böylece de her büyüü özel bir yıldız ve özel bir burca uygun bir şekilde öğrenmiş ve uygulamışlar ve bu büyüler için uygun zamanı kollamışlardır. Bu zamanı yakaladıklarında, anısına bir put dikip, putu kutsamış, bu putların ve heykellerin üzerine belirli büyüleri koymuşlar ve çeşitli zamanlarda yararlanma isteğiyle onlara müracaat etmişlerdir. Zamanla bu durum unutulup putların kendilerine tapılmaya başlanmıştır.

9. Putperestler, taptıkları putlarını, Müslümanların Allah'a ibadet ederken Kâbe'yi kible edinip ona doğru yöneldikleri gibi, tanrıya ibadette mihrap ve kible edinmiş olabilirler. Ancak daha sonraları bu durum unutulmuş ve bu putların kendilerine ibadet edilmeye başlanmıştır.¹⁷

Buraya kadar yazdıklarımızın temel sebebi, aşağıda ele alacağımız putun ve buna gösterilen iltifat ve tapınmaların mahiyetinin daha iyi anlaşılması ve içselleştirilmesi içindir.

ZÜLHALESA

Mekân İlahları/Hac Mekânları

“Mekân ilahları, Arap putlarının en önemlilerindedir. Bu ilahların arasında dışardan aldıkları ilahlar ve muayyen olayların neticesinde sonradan kendilerinin edindikleri, onların nazarında bir takım şeyleri sembolize eden ve mukaddese dönüşmüş olan ilahlar da bulunmaktadır. Kendileriyle bazı mekânların kutsallıklarını sembolize eden bir takım putları, ilahları da görmemiz mümkündür. Bu put ilahlarından bir kısmını, bizzat kendilerinin ortaya çıkardıklarını ve dışardan getirmediğini de ifade etmemiz gerekir. Fakat mekânları kutsama âdeti, muhtemelen diğer toplumlardan esinlenilmiş olmalıdır. Bir takım toplumların nehirleri, bir kısmının da dağları ve vadileri kutsadığını

17 Bkz. Hidayet Işık, “Fahredden Razi'nin Din Anlayışı İçerisinde Putperestliğin Yeri ve Putperestlikle İlgili Verdiği Bilgiler”, *Dinler Tarihi Araştırmaları-II*, Ankara 2000, ss. 35-54, s. 41-45

biliyoruz. Belki de bu durum, kadim ilkel toplumların hatta bundan daha eskiye varan toplumların akıl ve zihinlerine özgü tabii reel bir durumdu. Çünkü hiç bir zaman toplumların ve medeniyetlerin arasındaki bağlar kopmamış, milletler, harpler, ticaret ve bazen de başkalarını merak duygusu gibi farklı yollarla birbirlerini tanımışlardır.”¹⁸

Mekke Araplarının dini dünyasına baktığımızda, putun orada büyük bir yer tuttuğu ve bu yer alışın neticesi olarak, putlara ibadet ve dolayısıyla putlarla ilgili ibadethanelerin vukuu kolaylıkla akla gelecektir. İşte bu durumun tabii bir sonucu olarak putlar için tapınaklar inşa edilmiştir. Aslında puta yüklenen anlamın basit bir sonucu olarak zaten her evde bir putun veya herkesin bulunduğu yerde bir put veya putu temsilen bir maddenin, mesela taşın, bulunması da kaçınılmazdı. Yine bunun sonucu olarak her evin de bir tapınak gibi olması kaçınılmazdı. Burada bizi ilgilendiren ve konumuzla doğrudan ilgili olan husus, müstakil olarak bir put ve tapınak edinmek amacıyla, câhiliye Araplarının putları için evler inşa etmeleriydi. Onların putları için inşa ettikleri tapınaklara "tağut" adı verilmektedir. Ancak Kâbe-i Şerif'in de puthaneye dönüştürüldüğü ve bu puthanelerin küp (ka'b) biçimli olması göz önüne alındığında, Kâbe'yi temsilen veya Kâbe'ye benzeşme veya misilleme olarak yapıldığı da düşünülebilir. Burada Arap asabiyeti kendisini göstermektedir ki, her kabile kendi putuna/ilahına tapmalıdır veya her kabilenin kendine mahsus müstakil tanrısı ve ibadethanesi olmalıdır. Bunun sonucu olarak da her kabilenin mensupları kendi tağutlarına bir yer tayin eder, daha sonra da bunun etrafında tavaf gerçekleştirirdi. Kâbe-i Şerif, İbrahim (a)'dan kaldığından, neredeyse her kabile için çok özel olma konumunu her zaman korumuştur.

Mesela bu kabilelerden biri olan Gatafanlı'ların hac mekânı/mekân ilahı Bes'tir: Onlar bu ilaha ibadet ederlerdi. Onu Zalim b. Es'ad b. Rebia b. Malik b. Mürre b. Avf inşa etti. O, Kureyş'in Kâbe'yi tavaf edip Safa ile Merve'ye sa'y ettiğini gördüğünde; beyti ölçtü, bir taş Safa'dan bir taş da Merve'den alıp kavmine getirdi. el-Beyt miktarınca bir beyt bina etti ve taşları da yerleştirdi. Sonra, "Bunlar Safa ve Merve'dir, hac için onlarla yetinin" dedi. Züheyr b. Cenab el-Kelbî onu değiştirmek istediğinde onu hunharca öldürdü ve binayı yıktı. Bir başka rivayete göre: el-Uzzâ, Gatafanlıların ibadet ettiği bir gece sohbet yeridir ve onu ilk edinen Zalim b. Es'ad'dır. O, Beyt'in temelleriyle birlikte, çevresini de dokuz mile çıkarmış, oraya bir bina dikmiş ve ona "Bess" adını vererek ona bir de sidâne koymuştur. Resulullah oraya Halid b. Velid'i göndererek orayı yıktırması ve ağaçları da yaktırmasıdır.

18 Semih Duğaym, *Edyân ve Mu'tekâdâtü'l-Arab Kable İslâm*, Dârü'l-Fikri'l-Lübnânî, Beyrut 1995, s. 129

Günümüzde Mekke'de icra edilen hac ibadetinin cahiliyede hatta öncesinde olduğu bilinmektedir. Araplar, tesisinden itibaren her yerden grup grup Mekke'ye gelir, el-Beyt'i hac ederlerdi. Onların melikleri de hacca gelenler vasıtasıyla hediye ve adaklar yollayarak Beytullah'a yakınlaşmaya çalışırlardı. İnsanlar el-Beytü'l-Haram'la yeminleşiyorlardı, çünkü tüm Arapların gönlünde onun ayrı bir yeri vardı. Diğer mukaddes mekânlara yapılan hac, Mekke'ye yapılan hacdan farklıydı.¹⁹ Mesela Taif'teki Beytü'l-Lât, Arafat yakınındaki Beytü'l-Uzzâ, Beytü Menât, Beytü Zülhalesa, Beytü Necran ve diğer çoğu cahiliye evleri gibi. İnsanlar buralarda bayram yapmak ve birlikte çeşitli törenler düzenlemek için toplanırlardı. Onlar böylece kendilerini sevince boğarlar ve inançlarına göre, ilahlarını da sevindirirlerdi. Bu törenler hayvanların boğazlanmasını da içermekteydi. Herkes gücü ve imkânınca hayvan keser, fakirliğinden dolayı et yeme imkânı olmayanlar kesilen hayvanların etlerinden yerlerdi. Bu, fakirlerin lezzet, mal ve ibadet imkânı buldukları yerdi.²⁰

Tarihçiler Beytü'l-Uzza'dan bahsederken birtakım çelişkilere de değinirler. Beytü'l-Uzza'nın bazen bir put, bazen bir semure=ağaç veya ağaç kümesi olduğunu düşünürler; bazen onun el-Beyt veya etrafı harem kılınmış bir mekân olduğunu da söylerler.²¹

İşin içinde kabile ve kabilenin kendi karizması olunca, kabile mensuplarının, Tağutlarını hususen korumaya almaları ve bu esnada ona gereken saygının gösterilmesinin temini için de, muhafız ve hizmetçilerini bulundurmaları gerekliydi. Bir süre sonra prosedür kazanan ve belli bir hiyerarşiye dönüşen bu iş, diğer taraftan da kazanç ve prestij de kazandırmaktaydı. Araplarda cahiliye döneminde vuku bulan kavgaların bir kısmının bu hizmetleri ele geçirmek için yapıldığı da göz ardı edilmemelidir.

Mabetlere hizmet edenler, oralara gelen hediyeleri teslim alır, bağışları kabul eder ve adanan kurbanların kesimini gerçekleştirirlerdi. Tağut mekânları mukaddes sayıldığı için yanında savaşmak, kavga etmek hatta tartışmak, yasak kabul edilirdi. Bütün dinlerde olduğu gibi huzurda hiçbir türlü saygısızlık ve taşkınlığa mahal verilmez, hayızlı ve cünüp olanın orada bulunması da saygısızlık kabul edilirdi.²²

19 Medine için de aynı durum söz konusudur. Ancak orada tağut mekânları olmayıp, Medineliler hac için Mekke gibi daha uzak mekânlara giderlerdi. Bkz. Feyza Betül Köse, *Medine'de Sosyal Hayat-Dört Halife Dönemi*, Mana Yay., İstanbul 2016, s. 48-49

20 Bkz. Cevad Ali, *el-Mufasssal fî Tarihî'l-Arab Kable'l-İslâm I-X*, 2. baskı, Bağdâd 1993, s. VI,351. Cahiliye haccı hakkında bkz. Mehmet Azimli, *Cahiliyye'yi Farklı Okumak*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2015, s. 99-108

21 Bkz. Zebidi, Muhammed Murtazâ, *Tâcü'l-Ârûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, "hls" mad., s. 4439; Cevad Ali, s. IV,444-446. Ayrıca bkz. İsrail Balcı, *Peygamberlik Öncesi Hz. Muhammed*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2014, s. 60-68

22 Bkz. Salim Ögüt, "Cenâbet", *DİA*, VII-349; Yunus Vehbi Yavuz, "Hayız", *DİA*, XVII,51

Şahıslardan biri veya kabilelerden herhangi bir sebeple böyle bir tapınakta ibadete imkân bulamayan veya bir tapınak inşaaya güç yeti-remeyenler, Kâbe'nin veya tapınağının birinin önüne beğendiği bir taş dikerek veya o tapınağın etrafından aldığı bir taşla yönelerek, tapınağı tavaf eder gibi o taşın çevresini dolaşırdı.²³ Göçebeler de konakladıkları yerlerde çadırlarından birini tapınak olarak tahsis ederek, her halükarda ibadetlerini aksatmamaya özen gösterirlerdi.²⁴ Tabii bu durumun, muhatabının dindar olanlarına mahsus olduğunu söylemeye bile gerek olmadığı açıktır.

Böylesi durumu olan yani hacca gidilen veya ibadethaneye dönüştürülen binalardan biri de Zülhalesa olup, Kâbe'ye nazîre olsun diye inşa edildiği ifade edilmektedir. O, konum itibarıyla, Arapların dinî açıdan en yüce evi olan “el-Ka'betü'l-Muazzama” (veya “el-Beytül-Harâm”)’ın konumuyla yarışmaktadır. Zülhalesa'nın “el-Ka'betü'l-Yemâniyye” (veya “el-Ka'betü'l-Yemâme”) diye isimlendirilmesinin veya “harem” görülmesinin²⁵ sebebi de bu olsa gerektir. Çünkü Zülhalesa'nın, Arapların nezdinde Nebatiler döneminden beri kutsal kabul edilen üstün tanrı Zü's-Şerâ (veya Zü's-Şirâ)'nın²⁶ konumundan daha yüksek bir konumda olduğu kabul edilmekteydi. Bu nazirenin bir yorumunun da, kaynaklarımıza Ebrehe'nin Kâbe'ye nazire olmak üzere yaptırdığı kilise (Kalîs/Kulleys)'nin Zülhalesa olduğu şeklindeki kabul edilemez rivayet²⁷ olarak geçmiş olduğu kanaatindeyim.

Adı: “Zülhalesa”, içinde “Halesa” adlı putun bulunduğu yerin ve yapının adıdır. Zülhalesa'nın bizzat putun adı olduğu da nakledilmektedir ve içinde bulundurduğu puttan dolayı yapıya da aynı ad veril-

23 Bkz. Güç, “Put”, s. XXXIV,364; Çağrıncı, s. III,317-318

24 Bkz. İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik, *es-Sîretü'n-Nebeviyye I-II* (nşr. Mustafa es-Sekâ, İbrahim el-Ebyârî ve Abdulhafız eş-Şelebi), Dârü İbn Kesir, 3. baskı, Beyrut 2005, s. I,85-91; Duğaym, s. 184-186; Mustafa Çağrıncı, “Arap/İslâm'dan Önce Araplar'da Din”, *DİA*, ss. III,316-321, s. III,318-320, Güç, “Putperestlik”, *DİA*, s. XXXIV, 366-367; Apak, s. 274-275; Muhammed Acîne, *Mevsuatu Esatirul Arab an'il-Cahiliyye ve Delâilâtihâ I-II*, Dârü'l-Farabi, Beyrut 1994, s. I,276-278

25 Bkz. Zebidî, s. 4439; Muhammed Nu'man Cârîm, *Edyânu'l-Arab fi'l-Câhiliyye*, Matbaatu's-Sa'âde, Mısır 1923, s. 138; Çağrıncı, s. III,319

26 Bkz. G. Ryckmans, “Züşşerâ”, *İA*, s. XIII,658; Ahmet Ağrakça, “Nebatiler”, *DİA*, s. XXXII,258; Ömer Faruk Harman, “Medyen”, *DİA*, s. XXVIII,347; Murat Sülün, “Şirâ”, *DİA*, s. XXXIX,181

27 Bkz. İbn Hişâm, s. I,93; Ezrakî, s. I,372; Süheylî, s. I,176; İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî, *Lisânü'l-Arab I-XX* (nşr. Emin Muhammed Abdülvehhab-Muhammed es-Sadık el-Ubeydî), 3. baskı, Darü'l-İhyâ'it-Türasi'l-Arabî, Beyrut 1999, “hls” mad., s. IV,175; Rüşdî es-Sâlih Melhas, *Ahbâru Mekke ve Mâ Cae fihâ mine'l-Âsâr*, Ezrakî, Ebu'l-Velid Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed, (thk. Rüşdî es-Sâlih Melhas), 10. baskı, Mektebetü's-Sekâfe, Mekke 2002, (Açıklama Notları), s. I,385 Cevad Ali, s. VI,271; Duğaym, s. 132; George Davud, s. 307-308; Cârîm, s. 136-137; Atik b. Ğays el-Belâdî, *Mu'cemu'l-Meâlim'l-Cuğrafiyye fi'l-Sîretü'n-Nebeviyye*, Dârü Mekke, Mekke 1982, s. 113. Ayrıca bkz. Ahmet Lütü Kazancı, “Ebrehe”, *DİA*, X,79; Mustafa Fayda, “Fîl Vak'ası”, *DİA*, XIII,70

miştir.²⁸ Rüşdi Salih, 'Ablâ'nın, Zülhalesa'nın yanında (veya Halesa Putu'nun yanında, dolayısıyla Zülhalesa beyti'nin içinde) bulunan bir ağaç olup, aslında putun diğer bir ismi olduğu kanaatindedir.²⁹ İlerde temas edeceğimiz gibi, bu putun veya Zülhalesa'nın 'el-Veliyye' ve 'el-Mervetü'l-Beydâ' şeklinde diğer isim veya lakapları da vardır.

Adlandırma ve harekelenme hakkında çeşitli tartışmalar olsa da,³⁰ Halesa'nın "zû"ya izafe edilmesi farklı bir önem arz etmektedir. Çünkü bu kullanım Arapların tanrı isimlerinde de yaygın olarak görülmektedir ki, Zü'l-Keffeyn, Zü'l-Ka'bât, Zü's-Şerâ, Zâtu Envât gibi put isimleri bunlardandır.³¹ Zemahşeri, Zülhalesa'nın içinde put bulunan bir beyt olduğu hakkındaki iddialara, "zû"nun cins isimlere izafet yapılmasından dolayı şüpheyle bakmaktadır.³² Yani bu beytin özel olmadığı, benzerlerinin bulunduğu, taş veya ağaç cinsinden bir şeye izafe edildiği kanaatindedir olduğu anlaşılmaktadır.³³

"el-Halas" veya "el-Halesa"nın (çoğulu "halasûn") lügatta, "tilki üzümü gibi tanesi olan ve ağaca tutunmuş güzel kokulu bir bitki olduğu",³⁴ veya "Merv Gülüne benzer gülü olan, hoş ve güzel bir ağaç olduğu veya ağaca sarılmış, üzüm bitkisinin bittiği asma ağacı anlamına geldiği, yuvarlak, geniş, ince tozlu yapraklara sahip olduğu, kökünün ise sulu olduğu ve insanların değil ancak hayvanların yediği akik taşına benzer kırmızı, tilki üzümü gibi üç-dört taneli meyvesi olan bir ağaç olduğu"³⁵ rivayet edilmektedir. Bu bağlamda Zülhalesa'nın, bu bitkinin sarıldığı kutsal nitelikli görülen işlenmiş bir taş olduğu düşünülebilir.

Putu bu ismin verilme sebebinin ise, 'Beyt' olarak yapılmış olan bu puta ibadet ve onu tavaf edenlerin temizlenip kurtulacaklarına olan inançları olduğu da söylenmiştir.³⁶

28 Bkz. İbn Hacer el-Askalâni, Ahmed b. Ali b. Muhammed, *Fethü'l-Bari bi-Şerhi Sahihi'l-İmam Ebi Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhari I-XIII*, (thk. Abdülkadir Şeybetülhamd), Riyad 2001, s. VII,670; Süheylî, Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh b. Ahmed, *er-Ravdu'l-Ünüf fî Tefsiri es-Sireti'n-Nebeviyyeti Li'bni Hişâm I-IV*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 3. baskı, Lübnan 2009, s. I,175; Zebidî, s. 4439; Kehhâle, Ömer Rıda, *Mu'cemu Kaba-il'l-Arab I-V*, Müessesetü'l-Risale, 7. baskı, Beyrut 1997, s. I,332; Cevad Ali, s. VI,271, 446; Ömer Faruk Harman, "Zülhalesa", *DİA*, s. XLIV,561; George Davud Davud, *Edyânu'l-Arab Kable'l-İslâm ve Vechuhâ'l-Hadâri ve'l-İctimâi*, Müessesetü'l-Câmia li'd-Dirasat, Beyrut 1988, s. 308; Cârîm, s. 137; Duğaym, s. 137; Acine, s. I,276; Çağrıncı, s. III,319

29 Bkz. Melhas, s. I,382-383; Acine, s. I,274

30 Bkz. Zebidî, s. 4439

31 Bkz. Ya'kübi, s. I,255; İbn Habîb, s. 314, 318; İbnü'l-Kelbi, s. 40; Ezrakî, s. 130, 131; R. Klinge, *Putlar Kitabı*, İbnü'l-Kelbi, Notlar kısmı, s. 79²⁵⁰; Melhas, s. I,376; Söylemez, s. 44, 46

32 Bkz. Hamevî, s. II,383

33 Bkz. Zebidî, s. 4439

34 Bkz. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân I-V*, Dârü Sâdir, Beyrut 1977, s. II,383; Süheylî, s. I,175-176

35 İbn Manzûr, s. IV,175

36 Hamevî, s. II,383; Bkz. İbn Hacer, s. VII,670; Melhas, s. I,377

Şekli: Üzerine bir çeşit taş işlenmiş beyaz kuvars kristal taş şeklindeki puttur.³⁷ Bu tarifi yukarıda anlatılanlarla birlikte gözümüzün önüne getirdiğimiz zaman, üzerine yapraklı ve meyveli sarmaşık türü bir bitkinin dolandığı, tepesi taş şeklinde işlenmiş, dikkat çeken veya gariplik uyandıran heybetli bir taş/heykel, gözümüzün önüne gelmektedir.

Bânisi ve Yapılış Zamanı: Halesa'nın Amr b. Lühay tarafından Mekke'nin aşağı kısmına dikilen put olduğu rivayet edilmektedir.³⁸ Kaynaklarımızda yer alan bu bilgi kanaatimizce iki anlama gelmektedir. Birincisi Zülhalesa'nın önceden "Halesa" ismiyle sadece bir put olduğu ve sonradan üzeri örtülerek "beyt"e dönüştürüldüğüdür. Diğeri ise, her ne kadar Amr b. Lühay'ın bu putu diktiği ifade ediliyorsa da, onun aslında doğrudan bu putu dikmesi değil de, puta tapma geleneğini ve put dikme işini başlatan kişi olması ve bu durum anlatılırken de, Zülhalesa'nın isminin araya girmesidir. Yukarıda verilenlerden yaptığımız çıkarımlara göre, bu geleneğin başlatılmasından sonra, bölgedeki kabileler de, bu taşı buraya getirmiş veya orada bulunan bu taşı put olarak sahiplenmiş olmalıdırlar. Diğer yandan bu bilginin doğruluğu kabul edilecek olursa, bu durumda, putların tüm kabilelere taksimatı yapılırken, buradaki kabilelere de, Zülhalesa'nın düştüğü tahmin edilebilir. Böylece Zülhalesa'nın yapılış zamanını, bu döneme kadar götürmenin mümkün olduğunu düşünmekteyiz.

Yeri: Zülhalesa'nın, Mekke ile Yemen arasında Mekke'den yedi gecelik uzaklıktaki (yaklaşık 30x7=210 km.) Tebâle'de bulunan ve kutsal kabul edilen beyt olduğu rivayeti gibi,³⁹ Mekke ile Yemen arasında ve Mekke'ye dört günlük (30x4=120 km. yaklaşık) mesafedeki Ablâ'da yer aldığı da nakledilmektedir.⁴⁰ Ayrıca Mekke köylerinden Merrû'z-Zahrân vadisinde olduğu da iddia edilmektedir.⁴¹

Kaynaklarımızın Zülhalesa'nın yeriyle ilgili verdiği bilgilerde genelde ittifaklı ve tercihimiz olan husus, Mekke ile Yemen arasında olduğudur. Buradaki diğer ittifak ise, Zülhalesa'ya tapan kavimlerin coğrafyasıyla örtüştüğüdür. Yani bu putun bulunduğu mevki ile ona tapan kabilelerin mekânının aynı olmasıdır.⁴²

37 Bkz. İbnü'l-Kelbi, s. 40; Alûsî, s. II,207; Cevad Ali, s. VI,271; Harman, s. XLIV,561; George Davud, s. 308; Cârîm, s. 132; Acîne, s. I,276

38 Bkz. Ezrakî, s. I,124; Hamevî, s. II,383; Zebidî, s. 4439; Cevad Ali, s. VI,271; Duğaym, s. 133

39 Bkz. İbnü'l-Kelbi, 40; Zebidî, s. 4439; Hamevî, s. II,383; Alûsî, s. II,207; Cevad Ali, s. VI,271; George Davud, s. 308; Cârîm, s. 137; Duğaym, s. 132; Acîne, s. I,276

40 Bkz. İbn Habîb, s. 317; Alûsî, s. II,207; Cevad Ali, s. VI,271; Belâdî, s. 113; Acîne, s. I,276; Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-Sahîh-Sahîh-i Müslim ve Tercemesi I-VIII*, (çev. Mehmed Sofuoğlu), İrfan Yay., İstanbul 1988, "Fiten", 17 (VIII,443).

41 Bkz. Hamevî, s. II,383; Melhas, s. I,383-384

42 Bkz. Mustafa Fayda, "Becîle", *DÎA*, s. V,287; Mustafa Fayda, "Devs", *DÎA*, s. IX,253; Hüseyin Algül, "Ezd", *DÎA*, s. XXII,46-47; Hüseyin Algül, "Has'am", *DÎA*, s. XVI,281-282; M. Ali Kapan, "Hevâzin", *DÎA*, s. XVII,276

Konudaki ayrı bir tartışma da, Zülhalesa'nın yıkılışından sonra ne olduğu hususu üzerindedir. Çünkü burada söz konusu edilen husus, yine Zülhalesa'nın yeridir. İbn Habîb,⁴³ "bu beytin kendi zamanında 'Ablâ'da toprak bir beyt olduğunu işittiğini"; İbnü'l-Kelbî ise,⁴⁴ "Zülhalesa Kâbesi'nin yerinin, kendi zamanında Tebâle mescidinin kapısının eşiği olduğunu" zikretmektedir. Yani put olan o taşın, caminin eşiğine yerleştirilmiş olan taş olduğunu ifade etmektedir. Ve yine buranın yerinin, Has'am yurdunda 'Ablâ' veya 'Abelât'⁴⁵ denilen bir beldenin camisi/mescidi olduğu da ifade edilmiştir.⁴⁶ Buradaki tartışmanın sebebi ise, Tebâle ve 'Ablâ kelimelerinin yazımındaki benzerlikten kaynaklanması veya 'Ablâ'nın Tebâle'de bir yer olduğunu düşündürmesidir. Ayrıca bölgeye ad olan Tebâle'nin aynı zamanda oradaki camiye ad olabileceğini düşünmek de mümkündür. Konumuzla ilgili olmamakla beraber, 'Ablâ'nın "beyaz yer ve taş"la irtibatlı anlamlara sahip olması,⁴⁷ bölgede mermer veya beyaz taş ocağı olduğunu da düşündürmektedir.

Kabileleri: Yukarıda her kabilenin veya birkaç kabilenin birlikte kendilerine mahsus putları, tapınakları ve tağutları olduğundan⁴⁸ söz etmiştik. Bu bağlamda Zülhalesa putuna, Has'am,⁴⁹ Becile,⁵⁰ Devs, Ezdü's-Serât⁵¹ ile onlara komşu olan Hevâzin⁵² Arapları'na mensup kabilelerce ayrıca Benû Zübeyd ve Tebâle⁵³ Arapları'nca⁵⁴ ve Haris b. Ka'b, el-Ğavs b. Mürre b. Udd ve Benu Hilâl b. Âmirce de tapınılmaktadır.⁵⁵ Bu kabilelerin birlikteliği veya bu putun bulunduğu yere olan

43 Bkz. İbn Habîb, s. 317

44 Bkz. İbnü'l-Kelbî, s. 41; Ahmet Önkâl-Nebi Bozkurt, "Cami/Dini ve Sosyokültürel Tarihi", *DİA*, s. VII,48

45 Bkz. Süheylî, s. I,176; Hamevî, s. IV,80

46 Bkz. Hamevî, s. II,383; Süheylî, s. I,175; Cevad Ali, s. VI,272-273; Cârîm, s. 136

47 Hamevî, s. IV,80

48 Bkz. Yâkûbî, s. I,255

49 Bu kabile M. 6. yüzyıldan beri Ta'if ile Nacrân arasında, Yemen'den Mekke'ye giden kervan yolu boyunca otururlardı. Klinge, s. 79²⁵²

50 Güney Arabistan'dan kuzeye doğru göç ederek, Taifdeki Serat sıradağlarının orta kısmını ele geçiren bir Arap göçebe kabilesidir. Klinge, s. 79²⁵³

51 Ezd Serât, Serât dağlarında otururlardı ve dokumacılıklarıyla meşhurdular, bu sebepten de alay konusu olurlardı. Klinge, s. 79²⁵⁴

52 Büyük kuzey Arabistan kavmidir, Necid'in Yemene bakan kısmında (Mekke'nin yakınında), Hicazın doğusunda otururlardı. Klinge, s. 79²⁵⁵

53 Tebâle, kuzey Yemenin doğusunda yer alır. Hac yeri olduğu kadar pazar yeriydi de. Araplar arasında verimliliğiyle meşhurdu; burası, devamlı akan suları, ekin tarlaları ve hurmalıkları olan bir yerd. Tebâle havzasını "Tebâle ahdar=yeşil Tebâle" diye isimlendirirlerdi. Klinge, s. 79²⁵¹

54 Bkz. İbn İshak, s. 64; İbnü'l-Kelbî, s. 40; İbn Hişâm, s. I,93; Buhârî, Ebû 'Abdillah Muhammed b. İsmail b. İbrahim, *Sahîh-i Buhârî I-VI*, (çev. Beşir Eryarsoy vdd.), Polen Yay., İstanbul 2009, "Cihâd", 154, 192 (s. III,159, 189), "Menâkıbü'l-Ensâr", 21 (s. III,526), "Megazî", 62 (s. IV,151-152), "Dua", 19 (s. VI,84-85); Süheylî, s. I,175; Âlûsî, s. II,207; Ya'kûbî, s. I,255; İbn Manzûr, IV,175; Hamevî, s. II,383; Kehhâle, s. I,18, 65, 332; Cevad Ali, s. VI,271; George Davud, s. 308; Cârîm, s. 137; Duğaym, s. 132; Şeyki Dayf, *Tarîhu'l Edebül Arabî I-II*, 20. baskı, Dârü'l-Me'ârif, Kahire 2002, s. I,91; Çağrıncı, s. III,319

55 Bkz. İbn Habîb, s. 317; Hamevî, s. II,383; el-Belâdî, s. 113

mesafelerinden dolayı, bu kabilelerin Zülhalesa'ya tapınmadıkları hususunda yapılan itirazların geçerli olmadığını söylemek de mümkündür.⁵⁶ Çünkü kabileler tapınmak ve ziyaret için zaten uzak mekânlara gitmekte idiler.

Hız. Peygamber'in vefat haberi üzerine Has'am kabilesinden bir grup insanın Hız. Ebubekir'e isyanı hakkında kaynaklarımızda yer alan şu rivayet, kabile-put ilişkisi hakkında ayrıntı sunmaktadır: Hız. Ebubekir, Cerir b. Abdillâh'a kavminden Allah'ın emri üzerine olanları çağırmasını emretti. Sonra onları takviye kuvvetlerle destekleyip Allah'ın emrinden uzaklaşanlarla savaştı. Daha sonra ona Has'am'ın üzerine gitmesini ve onlardan kızgınlıkla Zülhalesa için çıkıp onun iadesini isteyenlerle, Allah onları ve onlardan kendine şirk koşanları öldürünceye kadar savaşmasını emretti.⁵⁷

Sâdini: Araplarda dinî hizmetler ve onları görenler için kullanılan iki önemli tabirin olduğunu görmekteyiz: Biri “sidâne/sâdin” ve diğeri ise “hicâbe/hâcib”dir. Kaynaklarımızda Zülhalesa için kullanılan tabirlerden olan “Sâdin”; “hizmetçi”, “Kâbe hizmetçisi” veya “put evlerinin hizmetçisi” demektir. “Sidânetü'l-Kâbe, Kâbe'ye hizmet eden, onun işlerini üstlenen, kapısını açıp kapayan” anlamındadır. Sâdinler, cahiliye ilahlarının sayısınca olurdu. Cahiliyyenin din adamları olarak kabul ettiğimiz sâdin ve hâcibler, rütbe ve itibar açısından Arap toplumu tabakalarının başında yer almaktadırlar. Onlar bir takım ayrıcalıklara sahiptir, çünkü ilahlar adına emir ve nehiy edenler olarak ilahların yeryüzünde konuşan dilleridirler. Onlar insanları ilahlara yaklaştırırlar, helal ve haram kılarlardı. Cahiliye zamanında kendilerine sidâne görevi verilen bu şerefli ailelerin, kavimleri içinde büyük itibar ve nüfuzları vardı. Onlar Kâbe'nin hatim'ine⁵⁸ ve putların evlerine sunulan kurban ve adaklardan kendi hak ve paylarınca istifade ederlerdi.⁵⁹

Benû Bâhile b. Âsûr'dan Benû Ümâme⁶⁰ veya Hâris b. Ka'b, Cürm, Zebîd, Ğavs b. Mürr b. Üdd ve Benû Hilal b. Âmir, bu putun hizmetçileri ve koruyucuları (sedene) idiler.⁶¹

Kâbeliği: Hız. İbrahim'den beri bilinen ve saygı gösterilen Kâbe'ye “el-Beytü'l-Harâm” veya “el-Ka'betü's-Şâmiyye” denildiği gibi Zülhalesa'ya

56 Melhas, s. I,383-384

57 Bkz. Taberi, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr, *Târîhu't-Taberî-Târîhur-Rusul ve'l-Mulûk I-XI*, (thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), 2. baskı, Dârü'l-Maarif, Mısır 1969, s. III,322; Cevad Ali, s. IV,185-186

58 Bkz. Ezrakî, s. I,120

59 Bkz. İbn Habîb, s. 134; Cevad Ali, s. VI,214; M. Hanefi Palabiyik, “İslam Öncesi Arap Düşüncesinde Din ve Din Adamı Algısı”, *Cahiliye Araplarının Uluhiyet Anlayışı*, (ed. M. Mahfuz Söylemez), Ankara 2015, ss. 97-147, s. 108, 122

60 Bkz. İbnü'l-Kelbî, s. 40; Kehhâle, s. I,40; Cevad Ali, s. VI,270; Cârîm, s. 137; el-Belâdi, s. 113. Sadinlik ve sadinler hakkında ayrıca bkz. Palabiyik, s. 116 vd.

61 Bkz. İbn Habîb, s. 317; Hamevî, s. II,383; Cevad Ali, s. VI,270

da âdeta Kâbe'ye benzetmek üzere ve çok sayıdaki kabilenin toplandığı bir merkezde bulunduğundan "el-Ka'betü'l-Yemâniyye" (veya yanlış olarak el-Ka'betü'l-Yemâme) adı verilmiştir.⁶² Kaynaklarda bu hususta ihtilafın görüldüğüne yani bazen Kâbe'ye bazen de Zülhalesa'ya "el-Ka'betü's-Şâmiyye" dendiğine veya tersine şahit oluyorsak da, sonuçta yukarıda yapılan tercihin doğru olduğunu düşünmekteyiz.⁶³

Telbiyesi: Hac için ihrama girenlerin "lebbeyk"le başlayan zikir cümlelerini söylemesi olarak tarif edilen telbiye,⁶⁴ hac ve tavaf esnasında getirilir. Kaynaklarımız Zülhalesa'nın ziyareti esnasında söylenen telbiye olarak tek bir rivayet vermektedir: "Lebbeyk Allahümme Lebbeyk. Lebbeyk bimâ hüve ehabbe ileyk=Buyur Allahım buyur. Buyur sana daha sevimli olanla."⁶⁵ Ya'kübî de, "Lebbeyk 'an Becile fi bârik ve muhayyile=Becile, gizlide ve açıkta emrine hazırdır!" ifadesini Becile kabilesinin telbiyesi olarak zikretmektedir.⁶⁶ Zülhalesa'ya mahsus bir telbiyenin bulunması, onun tavaf edilen bir beyt olduğunun da açık delili olarak görülmelidir.

Özelliği: Zülhalesa bir ziyaret yeri idi, puta tapanlar orayı tavaf ediyor, puta kolyeler takıyor, arpa, buğday ve kurbanlar takdim ediyor, üzerine süt saçıyor, devekuşu yumurtaları asıyor ve önünde fal okları çekerek yapacakları işlere karar veriyorlardı.⁶⁷ Bu yapılanlar onun ziraatla ilgili bir ilâhe yani bir bereket tanrıçası olarak kabul edildiğini de düşündürmektedir.⁶⁸

Zülhalesa'nın tanrıça yani dişi bir ilâhe olduğu, ona kadına yapılan muamele⁶⁹ gibi muamele edildiği, bazı rivayetlerdeki göndergelerden de anlaşılmaktadır. Mesela Cerîr b. Abdillâh, Zülhalesa'yı yıktığında Has'am'dan bir kadının Zülhalesa ile ilgili mersiyesindeki söylediği şiirde geçen müennes "el-Veliyye" kelimesi⁷⁰ ile Zülhalesa kast edilmiştir:

62 Bkz. İbn Hişam, s. 1,93; Ezrakî, s. 1,372; Buhârî, "Cihâd", 154, 192 (s. III,159, 189), "Menâkıbü'l-Ensâr", 21 (s. III,526), "Megazi", 62 (s. IV,151-152); İbn Hacer, s. VII,670; Hamevî, s. II,383; Süheylî s. I,176; Zebîdî, s. 4439; İbn Manzûr, s. IV,175; Melhas, s. I,377; Kehhâle, s. I,332; Cevad Ali, s. VI,271; 444-446; Duğaym, s. 132; George Davud, s. 308; Cârîm, s. 136-137; el-Belâdî, s. 113; Şeyki Dayf, s. I,92

63 Bkz. Cârîm, s. 138

64 Bkz. Salim Öğüt, "Telbiye", *DİA*, s. XL,396-397

65 Bkz. İbn Habîb, s. 312

66 Bkz. Ya'kübî, s. I,256. Sarıck, ısrarlı olmamakla beraber, bu putun erkek kabul edildiğini ifade etmektedir. Murat Sarıck, *Put-Hicazın Beş Putu ve Modern Putlar*, Nesil Yay., İstanbul 2014, s. 203, 207

67 Bkz. İbnü'l-Kelbî, s. 40; Ezrakî, s. I,124; Hamevî, s. II,383; Zebîdî, s. 4439; Âlûsî, s. II,207; Cevâd Ali, s. VI, 271; Cârîm, s. 137; Acîne, s. I,276

68 Bkz. Cevâd Ali, s. VI, 273; T. Fahd, "Dhu'l-Khalasa", *EL2*, s. II,241; Harman, s. XLIV,561

69 İbn Manzûr, Zülhalesa'yı anlattığı maddede, "Hâlise'nin bir kadın ismi olduğunu söylemesi de gözden kaçmamalıdır. IV,175;

70 Rüşdî es-Sâlih Melhas, kendi zamanında bile makam ve ziyaretgâhların, "sevilen ve yardım eden" anlamına gelen "el-veliyye" terimiyle anıldığını zikreder. s. I,377. Zaten "el-Veliyye", Zülhalesa'nın diğer ismidir. s. I,382

Benû Umâme, *el-Veliyye'de* yığın yığın döküldüler,
Hepsi de kargı yaralarıyla inler halde!
En önemli işleri için gelmişlerdi,
Önlerine, kılıçlarıyla kükreyen arslanlar çıktı!
Ahmas kahramanları, Has'am kadınlarına da
Her yana dağılan hakareten pay düşürdüler!⁷¹

Yine aynı şekilde, bu ilaheyi ifade etmek için kullanılan "el-Merve-tü'l-Beydâ" kelimesinde de müenneslik açığa çıkmaktadır ki, Hidâş b. Züheyr el-Âmirî, aralarında bir ahit olup da bu ahde hıyanet eden bir adama, tapınılan bu ilahtan söz etmektedir:

"Benimle onun arasında bir ahdin olduğu hususunda

Ona Allah'ı hatırlattım, keşke öğüt alsaydı.

Tebâle günü *el-Mervetü'l-Beydâ*'ya (Beyaz Çakmak Taşı'na [Zülhalesa]) ye-min olsun.

Ve Numan'ın *Hristiyan olduğu hapishanesine yemin olsun.*"⁷²

Arapların ona gerdanlıklar takmaları, yerin bitirdiklerinden sunmaları, boynuna devekuşu yumurtası asmaları ve onu sütle yıkamaları, diğer bir açıdan, bir kadına yapılan muameleleri ona yapmaları anlamına gelmektedir. Bu da onun bereketi ve verimliliği sembolize ettiği anlamındadır. Zaten birçok medeniyette de ağaç ve taşlara kutsallık atfedildiği hatırlanacak olursa,⁷³ bunda bir garabet olmayacağını da söyleyebiliriz. Üstelik bu medeniyetlerin Sami ve diğer komşu medeniyetler olduğu hatırlanacak olursa, tesirlenmenin daha açık olacağı inkâr edilemez.

Ağacın, hurmanın veya herhangi bir bitkinin; yiyecek, ekin, sefere hazırlık, *ıçki ve sunum olarak görülmesi* doğaldır ve bunların da mukaddes yaşama dönüşmesini görmekte *şaşılabacak bir* durum yoktur, çünkü o verimlilik ve bereket ilahesidir. Bir bedevi çölün sıcağından veya hararetinden dolayı bir ağacın veya sedir ağacının gölgesinde oturarak ondan istifade eder. Akasya, hurma, diğer ağaç veya bitkilerin, yeryüzünde başa gelecek belalardan korunmaya dönüşmesi de ayrı bir zarurettir. Büyük dikili taşlar, güzel yeşil yapraklarla süslenmiş olunca, o, bölgenin durumunu belirleyen olarak görülür, kuraklık

71 Bkz. İbnü'l-Kelbi, s. 41; Hamevî, s. II,384

72 Bkz. İbnül Kelbi, s. 40; Hamevî, s. II,383; Zebîdî, s. 4439; Duğaym, s. 133; Cevâd Ali, s. VI, 273

73 Örnek olarak bkz. Hikmet Tanyu, *Türklerde Taşla İlgili İnançlar*, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yay., Ankara 1968; Hakkı Acun, *Türk Kültüründe Taşlar*, AKM Yay., Ankara 2010; Pervin Ergun, *Türk Kültüründe Ağaç Kültü*, AKM Başk. Yay., Ankara 2004; Hikmet Tanyu, *Dinler Tarihi Araştırmaları: 1-Türklerde Dağla İlgili İnançlar*, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yay., Ankara 1973; Seniha Sönmez, *Türklerde Dağ Kültü İnanç ve Altay, Twa ve Şor Destanlarında Dağ*, Balıkesir 2008

veya bereketle, toprak, su, hava ve gökten gelecek her türlü yardımla ilişkilendirilir. O halde bu, yenilenme ve gençliğin tükenmezliği ile hayatın özünün sembolü olur. Hatta o, dağın ebedilik sembol olmasına karşılık, Arabın sözünde toprağın tasvir ve temsiline dönüşür.⁷⁴

Zülhalesa'nın önünde fal oklarının çekilmesinin de, hem onun gücü ve asabiyetini ortaya koyması açısından hem de önemsenmesinin keyfiyeti açısından delil olduğu kanaatindeyiz. Bazı putların önünde çeşitli alanlarda olmak üzere çok sayıda fal okları mevcut iken, klasik kaynaklarımızın bildirdiğine göre, bunda üç ok vardır. Bu rivayetler, daha fazla fal oklarının bulunmadığı anlamına gelmemekle beraber, daha fazlasının olduğunu söyleyen bir rivayete de sahip olmadığımızı belirtmeliyiz. Bu fal uygulamasında kullanılmak üzere biri "buyurucu" (el-âmir), biri "yasaklayıcı" (en-nâhî), biri de "mühlet verici" (el-müte-rabbis) olmak üzere üç fal oku vardı. İnsanlar herhangi bir şeye karar vermek istediklerinde putun yanına gelip fal oklarını çekiyor ve isterlerse çikana uyuyorlardı.⁷⁵

Kısır yani doğurganlığı kalmamış kadınların çocuk sahibi olmak için Zülhalesa putu ve kâhinine müracaat ettiklerine dair rivayetlerden söz edilmesi de önemlidir: Rukiyye bt. Cüşem hamile olup olmadığını öğrenmek için Zülhalesa'nın kâhinesine başvurmuş, o da, onun karnındaki bebek hakkında kehanette bulunmuştur.⁷⁶

Bu putun ismi, Araplardan babası öldürülen bir kişinin, putun huzurunda fal oklarını çekmesiyle ilgili rivayette de geçmektedir: Tebâleli birisi, öldürülen babasının intikamını almak maksadıyla fal oklarını birkaç kez çekmiş, istediği ok çıkmayınca, "Ey Zülhalesa! Eğer senin baban öldürülmüş olsaydı intikam almayı yasaklamazdın" demişti.⁷⁷ Bir diğer rivayete göre ise İmruülkays b. Hucr, intikam amacıyla Benû Esed'e baskın yapmadan önce Zülhalesa'ya gidip üç defa fal oklarından çekmiş, her defasında yasaklayıcı ok çıkması üzerine okları kırıp putun üzerine fırlatarak, "Eğer senin baban öldürülmüş olsaydı beni bu intikamdan alıkoymazdın" demiş, ardından da Benû Esed'in üzerine yürüyerek onları yenmiştir.⁷⁸ Hatta bu olaydan sonra İmruülkays'ın onu ilk terk edenlerden olduğu, İslam gelinceye ve Cerir b. Abdillah onu yıkıncaya kadar Zülhalesa'nın yanında hiç kimsenin bir

74 Bkz. Acine, s. I,277-278

75 Bkz. İbnü'l-Kelbî, s. 46; Süheyli, s. I,175; Âlûsî, s. II,207; Melhas, s. I,377; Cevâd Ali, s. VI, 271; Mustafa Öz, "Ezlâm", *DİA*, s. XII.67

76 Bkz. Ahmed Zeki Safvet, *Cemheretu Hutabi'l-Arab fi 'Usûri'l-Arabiyyeti'z-Zâhira I-III*, Mektebetu Mustafa el-Babi el-Halebi, Mısır 1923, s. I,349

77 Bkz. İbnü'l-Kelbî, s. 40; Âlûsî, s. II,207; George Davud, s. 308; Acine, s. I,276

78 Bkz. İbnü'l-Kelbî, s. 40, 46; İbn Hişâm, s. I,94; Süheyli, s. I,175; Hamevî, s. II,384; Âlûsî, s. II,207; Cevâd Ali, s. VI, 272; George Davud, s. 308; Duğaym, s. 133; Ahmet Savran, "İmruülkays b. Hucr", *DİA* s. XXII,238

daha fal okları çekmediği de söylenir.⁷⁹ Her ne kadar kaynaklarımızda böyle bir rivayet yer almaktaysa da, bu puta tapılışın bu şekilde abartılı bitirilişini kabul etmek mümkün görünmemektedir. Çünkü aşağıda göreceğimiz, yıkımı esnasında kabilelerin onun için savaşmış olmalarıyla ilgili rivayet, daha sonraları da bu putun/beytin ne kadar önemsendiğini göstermektedir.

Yıkılışı: Mekke'yi fethettikten sonra 10/631 yılında, Allah Resulü, Cerir b. Abdullah el- Beceli'ye, "Şu Zülhalesa'yı yıkıp da gönlümü rahatlatmaz mısın, Cerir?" diyerek, ondan orayı tahrip etmesini istemiştir. Cerir, Becile kabilesine mensup Ahmesoğulları'ndan 150 süvariyle birlikte Zülhalesa'ya gidince Has'am ve Bâhile kabileleri tapınağı korumak için savaşmış, Cerir de Bâhile'den 100, Benû Kuhâfe'den 200 ve Has'am'dan da çok sayıda kişiyi öldürerek Zülhalesa tapınağını yıkıp ateşe vermiştir.⁸⁰ Bir başka rivayette de bu Kâbe'nin yıkılışının, Peygamber'in vefatından iki ay yahut buna yakın bir süre önce meydana geldiği de yer alır.⁸¹ Daha sonra Zülhalesa adı verilen taş, orada yapılan Tebâle Camii'nin kapısına eşik yapılmıştır.⁸²

Rüşdî es-Sâlih, Beceli'nin, büyüklüğünden dolayı bu Kâbe'nin (Beyt'in) binasını tamamen yıkmadığı, bir kısmını veya oradaki putları yerle bir ettiği kanaatindedir. Ona göre imanlar zayıflayıp da bidatlar ve hurafeler çoğalınca, Devs ve civarındaki kabileler, yeniden bu Beyt'e dönüş yaptılar. Orada sığınak aramaya başladılar, oraya yönelip kurbanlar kestiler, takdimeler sundular. Aynı şeyi Zülhalesa'nın yanında bulunan ve adına "Ablâ" denen ağaç için de yapmaya başladılar. Bu binanın ve bu durumun varlığı, Suudî Kralı Abdulaziz Faysal dönemine kadar devam etmiş. 1924 yılında kralın bölge emiri Abdülaziz b. İbrahim, bu Kâbe'yi ortadan kaldırmış ve Kâbe'nin yanı başında bulunan Şeceretü'l-Ebla'yı da yaktırmıştır. Binanın enkazı da, vadiye dökülerek izleri silinmiştir. Bu yıkıma şahit olanlardan birinin anlatığına göre, binanın taşları ancak en az kırk kişinin yerinden kımıldatabileceği büyüklükte idi.⁸³ Bu olayın aşağıda zikredilen ve Resulullah'a isnat edilen rivayetlerin tahakkuku için uydurulmuş olması da mümkündür. Yani "mademki, Resulullah böyle buyurmuştur, öyleyse

79 Bkz. İbnü'l-Kelbi, s. 46; Hamevî, s. II,383; Melhas, s. I,378

80 Bkz. İbnü'l-Kelbi, s. 40-41; Taberî, s. III,158; Buhârî, "Cihâd", 154, 192 (s. III,159, 189), "Menâkıbü'l-Ensâr", 21 (s. III,526), "Megazî", 62 (s. IV,151-152); Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybani, *Müsned I-VI*, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut, tsz., s. IV, 360, 362, 365; Hamevî, s. II,383-384; Süheyli, s. I,176; Zebîdî, s. 4439; Cevâd Ali, s. VI,272, 446; George Davud, s. 308; Duğaym, s. 133; Mustafa Fayda, "Cerir b. Abdullah", s. VII,410-411

81 Bkz. İbn İshak, s. 64; Süheyli, s. I,176; Âlûsî, s. II,207-208; Cevâd Ali, s. VI, 272; Cârîm, s. 137

82 Bkz. İbnü'l-Kelbi, s. 41; Hamevî, s. II,384; Âlûsî, s. II,208; Cevâd Ali, s. VI, 272; Cârîm, s. 137

83 Bkz. Melhas, s. I,379-380

olay tahakkuk edecektir ve şu şekilde de cereyan etmiştir.” anlamında. Yoksa Allah Resulü gelecekte vuku bulacak bir irtidat hadisini nereden bilip de haber verecek; ayrıca böyle bir haber zaten İslamiyet’i kabul eden bu kabileyi baştan beri üzer, daha dikkatli ve dirençli olmaya götürür. Bu yüzden böyle bir gaybî haberin Allah Resulü’ne isnadını sahih bulmamaktayız. Diğer bölgelerde olduğu gibi burada da görülen irtidat hadislerinin, bu şekilde bir mucizeyle irtibatlandırılmış olması gerektiğini düşünmekteyiz.

Hakkında: Hz. Peygamber’den geldiği nakledilen bir rivayette, Araplardan bir grubun, putlara tapma konusunda cahiliyedeki hallerine geri dönecekleri, Devs oğulları kadınlarının Zülhalesa’nın etrafında tavaf edecekleri yer alır.

Rivayete göre Hz. Peygamber: “Devs kabilesinin kadınları, eskiden olduğu gibi tapınmak için Zülhalesa’nın etrafında izdiham oluşturmadıkça dünyanın sonu gelmeyecektir (kıyamet kopmayacaktır).” buyurmuştur.⁸⁴

Zülhalesa hakkındaki rivayetlerin detaylarını göstermek için Buhârî’nin daha yukarıda verdiğimiz rivayetinin metnini vermek istiyoruz:

“Cerîr b. Abdullah bana dedi ki: Resulullah (s) bana şöyle demişti: “Beni şu Zülhalesa -Bu, Has’am kabilesinin yaşadığı yerde bulunan ve “el-Ka’betü’l-Yemâniyye” diye anılan bir tapınağın adıdır- belasından kurtarsan çok hoşnut edersin!” Ben de Ahmes kabilesinden yüz elli kişilik bir süvari birliği ile oraya gittim. Ahmesliler çok iyi at binen kimselerdi. Ben ise at üzerinde doğru dürüst duramıyordum bile. Bu durumumu Resulullah’a (s) arz ettim. Resulullah (s) benim göğsüme öyle bir vurdu ki elinin izleri çıktı. Sonra da şöyle dua etti: “Allahım onu sabit kıl, ona sükûnet ver ve kendisini hidayete erdiren ve hidayete eren bir kul eyle!”

Bu duanın ardından Cerîr oraya gitti ve Zülhalasa’yı parçalayıp yaktı. Seriyeye sonucuyla ilgili bilgiyi ve müjdeyi Resulullah’a (s) ulaştırması için bir haberci gönderdi. Haberci Hz. Peygamber’in (s) huzuruna çıkınca: “Seni hak ile gönderen Allah’a yemin ederim ki ben gelirken Zülhalesa içi boşaltılmış ve yanarak kapkara kesilmiş bir deve gibi yerle bir olmuş ve yakılmıştı.” dedi. Resûl-i Ekrem (s) de Ahmes ve onların içinden bu seriyeye katılanlar için Allah’tan beş defa bereket diledi.” Cerîr, der ki; “Resulullah’ın (s) yanına gittiğimizde bize ve Ahmes kabilesine dua etti. Ondandır bir daha attan düşmedim.”⁸⁵

84 Bkz. Buhârî, “Fiten”, 22 (s. VI,407); Müslim, “Fiten”, 17 (s. VIII,443); İbn Hacer, s. VII,670, XIII,82; Ahmed b. Hanbel, s. II, 271; İbnü’l-Kelbî, s. 41; İbn Manzûr, IV,175; Hamevî, s. II,384; Cevâd Ali, s. VI, 271; George Davud, s. 308; Duğaym, s. 132

85 Buhârî, “Cihâd”, 154, 192 (s. III,159, 189), “Menâkıbü’l-Ensâr”, 21 (s. III,526), “Megazî”, 62 (s. IV,151-152). Ayrıca bkz. Muhammed b. Yusuf es-Sâlihî eş-Şâmî, *Sübûlü’l-Hüda*

SONUÇ

Zülhalesa, Araplarda veya diğer coğrafyalarda gördüğümüz mekân/hac yeri ilahlarından biridir. Hz. İbrahim'den beri bölgede saygınlığı devam eden Kâbe'ye nazîre veya benzeşme olsun diye inşa edilmiştir. Bölgede bulunan "el-Halasa" adlı bir putun üzerine Kâbe olarak bina edilmiş ve böylece "Zülhalesa" ismiyle şöhret yapmış ve "el-Ka'betü'l-Yemâniyye" diye de anılmıştır. Araplarda önemi bilinen kabile asabiyyetinin sonucu olarak gelişen "her kabilenin kendi putunun olması", burada da tezahür etmiş ve bu Beyt, bilhassa Has'am, Becîle, Devs ve Ezdü's-Serât kabilelerince saygı gösterilen bir mekân olmuştur.

Zülhalesa'nın da hizmetçi ve koruyucuları vardır, onlar da, Benû Bâhile b. Âsûr'dan Benû Ümâme veya Hâris b. Ka'b, Cürm, Zebîd, Ğavs b. Mürr b. Üdd ve Benû Hilal b. Âmir olarak geçmektedir.

Kâbe-i Şerîfe gösterilen saygı ve onun etrafında yapılan ibadet ve diğer ritüellerin tamamının, bu Beyt için de yapıldığını görmekteyiz: Tavaf etme, kurban kesme, adaklar adama, hediyeler sunma ve huzurunda fal okları çekilmesi gibi. Diğer birçok kabilenin ve tapınağın ibadetinde olduğu gibi Zülhalesa için de hususi bir telbiye vardır. Hatta bu bağlamda o, "el-Ka'betü'l-Yemâniyye" olarak da anılmaktadır. Huzurunda fal oklarının çekilmesi ve kadınların putun sâdinine/kâhinine giderek, doğurganlığını konuşması, Zülhalesa'nın toplum nezdindeki değerini göstermektedir.

Tepesine bir çeşit taç işlenmiş beyaz kuvars kristal bir taş olup, üzerine asma şeklinde yapraklı, taneli ve kokulu bir sarmaşık bitki dolanmış, dikkat çeken veya gariplik uyandıran heybetli bir taş/heykeldir. Ne zaman yapıldığı bilinmemekle beraber, bu tarihi Amr b. Lühay'nın Mekke ve civarına putperestliği getirdiği zamana kadar götürmenin mümkün olduğu düşünülebilir.

Zülhalesa, Mekke ile Yemen arasında Mekke'ye yaklaşık 200 km.lik bir mesafede olup, Mekke'nin fethinden bir müddet sonra civardaki putlar ve puthaneler kaldırılırken, Zülhalesa'nın da Hz. Peygamber'in Cerir b. Abdillah komutasında gönderdiği seriyye ile yıkılıp yakılmış ve yerle bir edilmiş olduğunu görmekteyiz.

Yıkılmasından sonra Zülhalesa'nın kalıntılarının, Tebale'de yapılan Mescid inşaatında kullanıldığını ve hatta -belki de aşağılamak kastıyla- bizzat putun mescidin eşliğine konduğunu görmekteyiz.

Zülhalesa ismi, şiirlerde ve bazı hadislerde de geçmektedir. Şiirlerde geçen "el-Veliyye" ile "el-Mervetü'l-Beydâ" kelimeleri, Zülhalesa'nın

diğer isim veya lakaplarıdır. Hadislerde ise, Cerir b. Abdullah ile ilgili rivayetler dışında, “ileride tekrar putlara tapınmanın döneceğini” ima eden rivayetler arasındaki hadislerde geçmektedir.

Zülhalesa'yla ilgili rivayetler, onun dişi yani ilahe/tanrıça kabul edildiğini göstermektedir. Huzurunda yapılan ritüeller ve ona gösterilen saygının biçimi, bunun en iyi göstergesi olup, bereket ve verimliliği sembolize ettiği anlaşılmaktadır. Aslında sürekli yeşil kalmayı başaraabilen meyveli ve yapraklı bir sarmaşıkla donanmış bir taşın, zaten taşın ve ağacın kutsandığı bir toplumda, tanrıça olarak görülmeye varabileceğini düşünebiliriz.

EK

İbn Sa'd'ın Cerir b. Abdullah'ın Zülhalesa Seriyyesi Hakkındaki Rivayetleri

İbn Sa'd, Yemen Kabilelerinden "Becile'den Olanlar"ı anlatırken en başta Cerir b. Abdullah'a yer vererek ondan uzunca bahis açar (s. VI,282-298). Burada onun konumuzla alakalı olarak verdiği bilgileri⁸⁶ olduğu gibi vermeyi uygun bulmaktayız:

"Bize Muhammed b. Ömer haber verdi; dedi ki: Bize Abdülhamid b. Ca'fer anlattı. O da babasından şöyle dediğini rivayet etti:

Cerir Medine'ye gelip Müslüman olunca Medine'de birkaç gün kaldı. O birkaç günde sahâbe ile birlikte sabah akşam Allah Resûlü'ne (sas) gidip geliyordu. Selam verdikten sonra Allah Resûlü (sas) oturmalarını işaret edinceye kadar ayakta beklerlerdi. Sonra Allah Resûlü (sas) bir gün Cerir'e "Zü'l-Halasa ne durumdadır?" dedi. Cerir "Eski halinde devam ediyor." deyince "Az kaldı. İnşallah Allah ondan [bizi] kurtarıp gönlümüzü rahatlatacaktır." dedi.

Sonra Allah Resûlü (sas) Cerir'e bir sancak verip Zü'l-Halasa'yı yıkmak için gönderdi. Cerir kavminden 200 kişiyle birlikte yola çıktı. Çok geçmeden geri döndü. Allah Resûlü (sas) "Onu yıktın mı?" deyince "Evet, seni hak olarak gönderene yemin olsun ki, üzerinde ne varsa aldım ve onu ateşle yaktım. Onu nefsinin peşinden koşup da perişan olan kimse gibi bıraktım. Hiç kimse de bize engel olmadı. Biz ona varınca kılıçlarımız bize asalet ve heybet kazandırdı. Dolayısıyla kimse bize direnmedi ve [onu yıkmaktan] alıkoymadı"

Muhammed b. Ömer dedi ki: Abdülhamid b. Ca'fer dedi ki: Cerir b. Abdullah'ın çocuklarından birine bu olayı anlattım. Bunun üzerine o şöyle dedi: Babamdan ve başkalarından şunları duymuştum:

Allah Resûlü (sas) bir gün Cerir'e, "Ey Cerir! Beni, Zü'l-Halasa'dan kurtarıp gönlümü rahatlatmaz mısın?" deyince o, "Vallahi evet! Ey Allah'ın Resûlü! Bu iş çok hoşuma giden bir şeydir. Doğrusu benden başka birinin onu yıkmamasını arzu ediyorum." Bu cevap üzerine Allah Resûlü (sas), "Kavminle beraber bu iş için yola koyul! Allah'ın izniyle onu yıkacaksın!" dedi.

Cerir dedi ki: 'Memleketin uzaklığımla düşündüm; eğer deveyle gidersem geç kalırım. Zira [içimden] o, hızlı atlara benzemez dedim. Diğer taraftan benim at binme tecrübem yoktu. Daha önce bu konuda kendimi denemiştım. Hangi ata binsem beni yere attı ve bu nedenle yaralandım. Dolayısıyla ben de ata binmekten vazgeçtim. Mahalle halkı

86 İbn Sa'd, Muhammed, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, (ed. Adnan Demircan, çev. H. Akdemir), Şiyyer Yay., İstanbul 2014, s. VI,285-288 ve s. VIII,130

'Merkebe ve deveye bin!' diyerek benimle alay ediyorlardı. Bu durumu Allah Resûlü'ne (sas) söyledim. Bunun üzerine göğsüme vurdu. Parmaklarının etkisini göğsümde hissettim. Sonra 'Allah'ım, onu sabit kıl, kendisini hidayete ermiş ve başkalarını hidayete götüren kılavuz eyle!' dedi.

Akabinde onun (sas) yanından kalktım. Onu (sas) hak ile gönderen Allah'a yemin olsun ki, sanki ben, artık bildiğim eski ben değildim. Sözü sohbeti olmayan yabanî bir arkadaşımın atına yönelip gücünü sınamak üzere ona bindim. O at, altımda sanki bir koyun gibi oldu. Bundan dolayı Allah'a hamd ettim. Ahmes kabilesinden 150 kişiyle birlikte yola çıktık. Bunlar Cahiliye döneminde de at sahibi olan kimselerdi. At üzerinde yağma yapar, at üzerinde [olan süvarilerin] yağmasına uğrarlardı. Atlarının asaleti ve binicilikteki maharetleri sebebiyle hemen hemen her yağmaya uğradıklarında baskından kurtulurlar ve yaptıkları yağmaların pek çoğundan yakalanmadan güvenli yerlerine ulaşırlardı.

Zü'l-Halasa'ya vardım. Bir de ne göreyim, bazıları şirke bulaşmış! "Sizin ona gücünüz yeter mi?" diyorlardı. Ben de "İnşallah pek yakında göreceksiniz!" dedim. Ateşten bir parça kor alıp etrafımızda yığılmış otları taşımaları için arkadaşlarımı çağırdım. Sonra onları putun üzerine atıp tutuşturdum. Put, katrana boyanmış bir deve gibi üzerindeki her şeyi soyulmuş hale geldi. Sonra adı Hüseyin b. Rebî'a olup da Ebû Ertât diye anılan birini müjdeci olarak Allah Resûlü'ne (sas) gönderdim. Ona, "Biraz hızlı git, Allah Resûlü'ne (sas) varıp o putun yıkıldığını haber ver!" dedim. O zat bineğine binip hızlıca yol aldı ve Allah Resûlü'ne (sas) varıp durumu anlatmaya başladı. Allah Resûlü (sas) ise [onun sözünü keserek mütemediyen] "Onu yıktınız mı?" diyordu. Bunun üzerine Hüseyin de, "Seni hak ile gönderen Allah'a yemin olsun ki, sana haber vermek için yanından ayrıldığımda o put, uyuz bir deve gibiydi." dedi.

Bize Muhammed b. Ömer haber verdi; dedi ki: Bana Mervân b. Mu'âviye anlattı. O İsmail b. Ebû Hâlid'den, o da Kays b. Ebû Hâzim'den şöyle dediğini rivayet etti:

Allah Resûlü (sas) o gün Zü'l-Halasa'nın yıkımından dönen kendisinin gönderdiği Ahmes'in atlarına ve binicilerine hayır dua etti.

Bize Muhammed b. Ömer haber verdi; dedi ki: Bana Yahya b. Sa'îd b. Dînâr anlattı. O da Ebû Vecze es-Sa'dî'den şöyle dediğini rivayet etti:

Cerir bir grup atlı ile beraber önce Kanât denilen vadiye, sonra Su-feyne ve Hâzze'ye doğru yöneldi. Sonra el-Falak'a doğru yol aldı ve sonunda el-Halasa'ya varıp onu yıktıktan sonra Allah Resûlü'ne (sas)

bir müjdecî gönderdi. Oradakiler ona itaat edip Müslüman oldular; İslâm'ı kabul ettiler. Cerîr, ardından tuttu, Batnü Mishel denilen yere yöneldi. Oraya gelince bir su kuyusunun yanında develeriyle birlikte konaklamış olan Benû Âmir'den bir topluluğa hücum edip baskın yaptı. Grubun içinde erkeklerin olmadığını görünce göze görünen ve hafif olan ne varsa aldı. Sonra atlıların başında Medine'ye Allah Resûlü'nün (sas) yanına döndü.

Bize Vekî b. el-Cerrâh, Yezîd b. Hârûn, Abdullah b. Nümeyr ve Ya'lâ b. Ubeyd haber verdiler. O İsmail b. Ebû Hâlid'den, o Kays b. Ebû Hâzim'den, o da Cerîr b. Abdullah'tan şunu rivayet etti:

Allah Resûlü (sas) kendisine şöyle demiş: "Beni, Zü'l-Halasa'dan kurtarıp gönlümü rahatlatmaz mısın?"- Zü'l-Halasa, Has'am'a ait "Yemânîlerin Kâbesi" diye adlandırılan ve Cahiliye döneminde [içindeki bir puta] tapılan bir evdir.

Vekî ve Abdullah b. Nümeyr'in rivayetlerinde Cerîr'in "150 süvariyle birlikte Zü'l-Halasa'ya doğru yola koyuldum." sözü mevcuttur. Yezîd b. Hârûn ise Cerîr'in şu sözünü nakletmiştir: "At binme konusunda mahir bir halk olan Ahmes'ten 190 süvari ile birlikte yola çıktım."

Yukarıdaki rivayette râvîlerin [Vekî b. el-Cerrâh, Yezîd b. Hârûn, Abdullah b. Nümeyr ile Ya'lâ b. Ubeyd] hepsi birlikte Cerîr'in şu sözünü naklettiler:

"Onu yakıp ayrıldığımızda uyuz bir deve gibiydi." Sonra Cerîr, Hz. Peygamber'e (sas) Ebû Ertât adında birini gönderdi. O da bu müjdeyi ona (sas) verdi. Ebû Ertât, Allah Resûlü'ne (sas) varınca ona, "Seni hak ile gönderene yenin olsun ki, sana gelmek için ayrıldığımda o [put] uyuz bir deve halini almıştı." dedi. Bunun üzerine Allah Resûlü (sas) Ahmes'in atlarına ve süvarilerine beş kez hayır duada bulundu.

Cerîr sözlerine şöyle devam etti: "Ey Allah'ın Resûlü! Ben at üzerinde duramıyorum." dedim. Bunun üzerine elini göğsüme koydu. Elinin serinliğini hissettim ve şöyle dedi: "Allah'ım, onu sabit kıl, kendisini hidayete ermiş ve başkalarını hidayete götüren kılavuz eyle!" Râvîlerden Yezîd, son kelime olan "mehdiyyen" kelimesini [aynı anlama gelen] "muhtediyen" lafzıyla nakletmiştir."

KAYNAKÇA

- Acıne, Muhammed, *Mevsuatu Esatirul Arab an'il-Cahiliyye ve Delâlâtihâ I-II*, Dârü'l-Farabi, Beyrut 1994
- Ağırakça, Ahmet, "Nebatiler", *DİA*, s. XXXII,258-259
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybani, *Müsned I-VI*, el-Mektebü'l-İslâmi, Beyrut, tsz.
- Ahmed Zeki Safvet, *Cemheretu Hutabi'l-Arab fi 'Usûri'l-Arabiyyeti'z-Zâhira I-III*, Mektebetu Mustafa el-Babi el-Halebi, Mısır 1923
- Ahmet Önkal-Nebi Bozkurt, "Cami/Dinî ve Sosyokültürel Tarihi", *DİA*, s. VII,46-56
- Ahmet Savran, "İmruülkays b. Hucr", *DİA* s. XXII,237-238
- Algül, Hüseyin, "Ezd", *DİA*, s. XXII,46-47
- Algül, Hüseyin, "Has'am", *DİA*, s. XVI,281-282
- Âlûsi, Mahmud Şükri, *Buluğu'l-Ereb fi Ma'rifeti Ahvâlî'l-Arab I-III*, (nşr: M. Behcet el-Eseri), Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut tsz.
- Apak, Adem, *Anahatlarıyla İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*, Ensar Yay., İstanbul 2012
- Azimli, Mehmet, *Cahiliyye'yi Farklı Okumak*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2015
- Balcı, İsrafil, *Peygamberlik Öncesi Hz. Muhammed*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2014
- Belâdi, Atik b. Ğays, *Mu'cemu'l-Meâlimi'l-Cuğrafiyye fi'Sireti'n-Nebeviyye*, Dârü Mekke, Mekke 1982
- Buhârî, Ebû 'Abdillah Muhammed b. İsmail b. İbrahim, *Sahih-i Buhârî I-VI*, (çev. Beşir Eryarsoy vdd.), Polen Yay., İstanbul 2009
- Cârim, Muhammed Nu'man, *Edyânu'l-Arab fi'l-Câhiliyye*, Matbaatu's-Sa'âde, Mısır 1923
- Cevad Ali, *el-Mufasssal fi Tarihi'l-Arab Kable'l-İslâm I-X*, 2. baskı, Bağdâd 1993
- Çağatay, Neşet, *İslâm Dönemine Dek Arap Tarihi*, TTK Yay., Ankara 1989
- Çağrı, Mustafa, "Arap/İslâm'dan Önce Araplar'da Din", *DİA*, ss. III,316-321
- Davud, George Davud, *Edyânu'l-Arab Kable'l-İslâm ve Vechuhâ'l-Hadârî ve'l-İctimâi*, Müessesetü'l-Câmia li'd-Dirasat, Beyrut 1988
- Demircan, Adnan, "Kur'an'ın, Nüzül Dönemi Putperest Arapları İçin Kaynaklığı Üzerine", *İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Müsiki Dergisi*, 2004, cilt: II, sayı: 4, ss. 53-62
- Dindi, Korkut, "İslam Öncesi Arapların Düşünce Dünyasında Cin ve Şeytanın Yeri", *Cahiliye Araplarının Uluhiyet Anlayışı*, (ed. M. Mahfuz Söylemez), Ankara Okulu Yay., Ankara 2015, ss. 79-96
- Duğaym, Semih, *Edyân ve Mu'tekâdâtü'l-Arab Kablel İslâm*, Dârü'l-Fikri'l-Lübnâni, Beyrut 1995
- Ergun, Pervin, *Türk Kültüründe Ağaç Kültü*, AKM Başk. Yay., Ankara 2004
- Ezrakî, Ebu'l-Velid Muhammed, *Ahbaru Mekke ve mâ Cae fiha mine'l-Âsâr I-II*, (thk: Rüşdi es-Sâlih Melhas), 10. baskı, Mektebetü's-Sekâfe, Mekke 2002
- Fayda, Mustafa, "Becile", *DİA*, s. V,287
- Fayda, Mustafa, "Cerir b. Abdullah", *DİA*, s. VII,410-411
- Fayda, Mustafa, "Devs", *DİA*, s. IX,253
- Fayda, Mustafa, "Fil Vak'ası", *DİA*, XIII,70-71
- Güç, Ahmet, "Put", *DİA*, s. XXXIV,364-365
- Güç, Ahmet, "Putperestlik", *DİA*, s. XXXIV,365-368
- Hakkı Acun, *Türk Kültüründe Taşlar*, AKM Yay., Ankara 2010
- Harman, Ömer Faruk, "Medyen", *DİA*, s. XXVIII,346-348
- Harman, Ömer Faruk, "Zülhalesa", *DİA*, s. XLIV,561
- Hommel F., "Arabistan/Tarih/İslamiyet'ten Evvel Arabistan", *İA*, ss. I,486-491

- Işık, Hidayet, "Fahreddin Razi'nin Din Anlayışı İçerisinde Putperestliğin Yeri ve Putperestlikle İlgili verdiği Bilgiler", *Dinler Tarihi Araştırmaları-II*, Ankara 2000, ss. 35-54
- İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed, *Kitabu'l-Muhabber*, (thk. İlse Lichtenstadter), Dârü'l-Afâkî'l-Cedîd, Beyrut tsz.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali b. Muhammed, *Fethü'l-Bari bi-Şerhi Sahihî'l-İmam Ebî Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhari I-XIII*, (thk. Abdülkadir Şeybetül-hamd), Riyad 2001
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik, *es-Siretü'n-Nebeviyye I-II*, (nşr. Mustafa es-Sekâ, İbrahim el-Ebyârî ve Abdulhafîz eş-Şelebi), Dârü İbn Kesir, 3. baskı, Beyrut 2005
- İbn İshak, *es-Siretü'n-Nebeviyye I-II*, (thk. A. Ferîd el-Mezîdî), 2. baskı, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2009
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mûkerrem b. Ali el-Ensârî, *Lisânü'l-'Arab I-XX*, (nşr. Emin Muhammed Abdülvehhab-Muhammed es-Sadık el-Ubeydi), 3. baskı, Dârü'l-İhyâ't-Türasî'l-Arabî, Beyrut 1999
- İbn Sa'd, Muhammed, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, (ed. Adnan Demircan, çev. H. Akdemir), Siyer Yay., İstanbul 2014
- İbnü'l-Kelbi, *Putlar Kitabı*, (çev. Beyza Düşüngen), Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yay. Ankara 1969
- Kapar, M. Ali, "Hevâzin", *DİA*, s. XVII,276-277
- Kaya, Osman, "Kur'an Bağlamında İslam Öncesi Arap Yarımadası'nda Dini Hayat, Putperestlik/Paganizm Örneği", *Diyanet İlmî Dergî*, cilt: 49, sayı: 4, ss. 7-32
- Kazancı, Ahmet Lütfî, "Ebrehe", *DİA*, X,79-80
- Kehhâle, Ömer Rıda, *Mu'cemu Kabaili'l-Arab I-V*, Müessesetü'r-Risale, 7. baskı, Beyrut 1997
- Klinge, R., *Putlar Kitabı*, İbnü'l-Kelbi, "Notlar kısmı", (çev. Beyza Düşüngen), Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yay. Ankara 1969
- Köse, Feyza Betül, *Medine'de Sosyal Hayat-Dört Halife Dönemi*, Mana Yay., İstanbul 2016
- Melhas, Rüşdî es-Sâlih, *Ahbâru Mekke ve Mâ Cae fihâ mine'l-Âsâr*, Ezrakî, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed, (thk. Rüşdî es-Sâlih Melhas), 10. baskı, Mek-tebetü's-Sekâfe, Mekke 2002, (Açıklama Notları), s. I,372-
- Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-Sahîh-Sahîh-i Müslim ve Tercemesi I-VIII*, (çev. Mehmed Sofuoğlu), İrfan Yay., İstanbul 1988
- Öğüt, Salim, "Cenâbet", *DİA*, VII-349-351
- Öğüt, Salim, "Telbiye", *DİA*, s. XL,396-397
- Öz, Mustafa, "Ezlâm", *DİA*, s. XII,67
- Palabıyık, M. Hanefî, "İslam Öncesi Arap Düşüncesinde Din ve Din Adamı Algısı", *Cahiliye Araçlarının Uluhiyet Anlayışı*, (ed. M. Mahfuz Söylemez), Ankara Okulu Yay., Ankara 2015, ss. 97-147
- Ryckmans, G., "Züşşerâ", *İA*, s. XIII,658-660
- Sarıcık, Murat, *Put-Hicazın Beş Putu ve Modern Putlar*, Nesil Yay., İstanbul 2014
- Sarıçoğlu, Ekrem, "Kur'an'a Göre Müşrikler ve Putperestler", *İslâmî Araştırmalar*, 1986, cilt: I, sayı: 1, ss. 26-32
- Sönmez, Seniha, *Türklerde Dağ Kültü İnancı ve Altay, Tıva ve Şor Destanlarında Dağ*, Balıkesir 2008
- Söylemez, Mehmet Mahfuz, "Cahiliye Arap İnançında Putların Yeri", *Cahiliye Araçlarının Uluhiyet Anlayışı*, (ed. M. Mahfuz Söylemez), Ankara Okulu Yay., Ankara 2015, ss. 9-51

- Süheylî, Ebû'l-Kasım Abdurrahmân b. Abdillâh b. Ahmed, *er-Ravdu'l-Ünûf fî Tefsiri es-Sireti'n-Nebeviyyeti Li'bnî Hişâm I-IV*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 3. baskı, Lübnan 2009
- Sülün, Murat, "Şi'râ", *DİA*, s. XXXIX, 180-181
- Şeyki Dayf, *Tarihul Edebi Arabî I-II*, 20. baskı, Dârü'l-Me'ârif, Kahire 2002
- Şâmî, Muhammed b. Yusuf es-Sâlihî, *Sübülü'l-Hüdâ ve'r-Reşâd fî Sireti Hayri'l-İbâd I-XII*, (thk. İbrahim et-Terzi-Abdülkerim el-Azbâvî), Kahire 1997 (Türkçe çeviri, *Peygamber Külliyyatı I-XIII*, (ed. Yusuf Özbek), Ocak Yay., İstanbul 2006)
- Taberi, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr, *Târihu't-Taberî-Târihur-Rusul ve'l-Mulûk I-XI*, (thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), 2. baskı, Dârü'l-Maarif, Mısır 1969
- Tanyu, Hikmet, *Türklerde Taşla İlgili İnançlar*, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yay., Ankara 1968
- Tanyu, Hikmet, *Dinler Tarihi Araştırmaları: 1-Türklerde Dağla İlgili İnançlar*, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yay., Ankara 1973
- Watt, W. Montgomery, *Hız Muhammed'in Mekke'si-Kur'an'da Tarih*, (çev. M. Akif Ersin), Bilgi Vakfı Yay., Ankara 1995
- Ya'kübî, Ahmed b. Ebî Ya'kub b. Ca'fer b. Vâdih el-Kâtip, *Târihu'l-Ya'kübî I-II*, Dârü Sâdır, Beyrut tsz.
- Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân I-V*, Dârü Sâdır, Beyrut 1977
- Yavuz, Yunus Vehbi, "Hayız", *DİA*, XVII, 51-53
- Yıldırım, Suat, *Kur'an'da Ulûhiyyet*, 2. baskı, Kayıhan Yay., İstanbul 1997
- Zebidî, Muhammed Murtazâ, *Tâcü'l-Ârûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, "hls" mad., s. 4439

العدول عن المطابقة بين المذكر والمؤنث في القرآن الكريم

د. إسماعيل عبد الغني التميمي*

Kuran'da Müzekker ve Müennes Kelimelerin Ters Uyumu

Özet:

Bu araştırma, Kur'an'ın müzekker ve müennes uyumuna riâyet etmemesinin nedenini nahiv yönünden ele almakta ve bunu mana ve ifade yönünden açıklamaktadır. Ayrıca Kur'an'daki müzekker ve müennes uyumunun dikkate alınmaması neticesinde meydana gelen belagatin, herhangi bir yerdeki belagatten daha ileri olduğunu ileri sürmektedir. Şöyle ki kelimenin semantiği muhalefeti ile ilgili iken uyumsuzluk ise anlama uygunlukla alakalıdır. Her ne kadar isim ve fiil cümlesinde esas olan, müsned ve müsnedün ileyh arasında uyum ise de bu bir zorunluluk değildir. Bu durum Arapça'da yorumun çok geniş bir kullanım alanı olduğu anlamına gelmektedir. Bu da uyum ve uyumsuzluğun ikisinin de kesin bir kural olarak kabul edilmesini mümkün kılmamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Müennes, Müzekker, Arap Dili, Kur'an-I Kerim

Abstract:

Omission of Masculine and Feminine Congruity in the Qur'an

This essay discusses the reasons for Qur'an's omission of masculine and feminine congruity and explains this from the perspective of meaning. We claim that this omission creates a superior eloquence. For the semantics of a word concerns its opposition while incongruity is related to congruity of meaning. Although the congruity between the predicate and the predicated is central, it is not compulsory. This means that in Arabic language interpretation has a very wide area of usage. For that reason neither congruity nor incongruity of syntax can be taken as an absolute rule.

Key Words: Masculine, Feminine, Opposition, Syntax, Arabic language, Qur'an

الملخص:

يتناول هذا البحث البعد النحوي لعدول القرآن عن المطابقة بين المذكر والمؤنث، ويوضح مدى إفادة ذلك للمعنى والدلالة، وأن العدول عن المطابقة في القرآن الكريم في مواضعه أبلغ من المطابقة في غيره، بحيث تكون الدلالة مقترنة بالمخالفة والعدول اقترانها بالمطابقة، فبالرغم من أن الأصل في الجملة الاسمية والفعلية الموافقة والمطابقة بين ركني المسند والمسند إليه إلا

* لفقوشة، قبرص، رقم الهاتف: KISBU إسماعيل التميمي، أستاذ اللغة العربية في جامعة قبرص للعلوم الإسلامية . البريد الإلكتروني: ismael_tamimi@yahoo.com . ٠٥٤٨٨٧٤١٠٢

أن مخالفة الأصل والعدول عنه لا تُحدث اضطراباً ولا خللاً في القاعدة النحوية العامة؛ ذلك أن مجال التأويل في العربية واسع بعيد الأفق، ولا يمكن الحكم بامتناع المخالفة والعدول في كل الأحوال، كما لا يمكن الحكم بوجوبه أيضاً.

كلمات مفتاحية: العدول، المطابقة، المخالفة، المذكر، المؤنث، المبتدأ، الخبر، الفعل، الفاعل، الجملة.

المقدمة:

إن للعدول عن المطابقة غرضاً بلاغياً دقيقاً في القرآن الكريم لا يتوافر وجوده مع المطابقة، ذلك أنه أبلغ في مواضعه من المطابقة، لأن الإعجاز القرآني يكون في اللفظ كما يكون في المعنى، فاختلاف معنى التذكير والتأنيث فيها لا يكون إلا لمعنى بليغ لا تؤديه المطابقة ولا تقوم مقام العدول عنها، وهي إن كانت محطاً تأويل اللغويين والمفسرين إلا أنها لا تحتاج إلى كثير تأويل أو بعيد شرح، فمؤدّاهما أن الألفاظ القرآنية المعدولة عن المطابقة مطابقةً للمعاني أكثر من مطابقتها لمعناها في غير القرآن؛ فهو الكتاب المعجز لفظاً ومعنى، وما دام ذلك كذلك فإن عدول القرآن الكريم عن معنى المطابقة ما هو إلا الاستعمال الأكثر دقة، وعليه فإنه يجب أن يجري الكلام على نسق القرآن لا العكس، فالألفاظ القرآنية يمكن أن يقاس عليها عامُّ الكلام وليس العكس، كما سأعرض ذلك في هذا البحث من حيث هو في الجملة الاسمية والفعلية.

تدل المطابقة في اللغة على معنى من التساوي والتوافق بين شيئين، ذكر ذلك ابن منظور حين قال: «تطابق الشئان تساويًا، والمطابقة الموافقة، والتطابق الاتفاق، وطابقت بين الشيئين إذا جعلتهما على حدو واحد وألزقتهما، وهذا الشيء وفق هذا ووفاقه وطباقة وطبقه وطبيقه ومطبقه وقالبه، بمعنى واحد»¹، وذكر صاحب تاج العروس: «والمطابقة الموافقة، وقد طابقت مطابقةً وطباقاً»².

العدول عن المطابقة بين ركني الجملة الاسمية:

يتساوى ركن الجملة الاسمية في التذكير والتأنيث، والإفراد والتثنية والجمع، حتى يكون المبتدأ طبق الخبر³ في تساوي الدرجة وتطابقها، لا سيما إن دلّ على معنى الجنس الحقيقي لا المجازي، بحيث يكونان مذكرين حقيقيين أو مؤنثين حقيقيين، أما إن اختلف أحدهما من جهة فإن مخالفة الآخر له وعدوله عن المطابقة وارد لا خلاف عليه، كقولك مثلاً:

- 1 ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، ٢٠٠٣م، ج ٩/ص ٨٩، مادة: (طبق).
- 2 الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق، **تاج العروس** من جواهر القاموس، تحقيق مجموعة من المحققين، دار الهداية، الكويت، ط ٢، (باب القاف، فصل الطاء)
- 3 عبد الله بن عقيل، **شرح**ه على ألفية ابن مالك، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، ١٤١٢هـ/٢٠٠١م، ج ١/ص ١٨٥.

هي البدر، وإن كنت تريد الاستعارة فيها، فالبدر خبر مذكر خالف مبتدأه المؤنث تأنيثاً حقيقياً، ولا يكون ذلك أيضاً فيما لو وقع الخبر بصفة المخبر عنه «المبتدأ»، فلا يجوز أن تقول: هي مُفيد؛ لوقوع الخبر في حيّز صفة المخبر عنه، الذي هو مسند إليه الكلام، وذلك ما لم يرد ذكره في القرآن الكريم؛ لأنه يخالف ما فُطرت عليه سجايا العرب وطبائعهم.

ويرى الدكتور حسين الرفايعة العدول عن المطابقة في الجملة الاسمية من باب قضية محمولة على المعنى، فيذكر المبتدأ حملاً على الخبر، ويرد ذلك في كلام العرب أمثاله وأشعارها، ولها حضور كثير في آي الذكر الحكيم، فقولهم في المثل السائر: (الشباب مطية الجهل)⁴، حمل فيه المطية على معنى المطا، والمطا: الظهر. ومثل ذلك قولهم:

*** الكفر مَخْبِثَةٌ لِنَفْسِ الْمُنْعَمِ ***

والقول فيه كسابقه، إذ حمل الخبر على معنى الخُبْث⁵، أي صار فاسداً رديئاً ومكروهاً، وعلى هذا قالوا: طول التناهي مسلاة للتصافي، ومسلاة مفعلة من السُّلو والسلوان فحملت على معناه⁶.

لقد ورد في كثير من المواضع في القرآن الكريم عدول عن المطابقة بين المبتدأ والخبر، وكان هذا لوجود علة قوية صرفت الأذهان عن وجود مخالفة بين جنسيهما، وذلك كأن يكون المبتدأ اسم إشارة، واسم الإشارة يصرف الذهن إلى المشار إليه، فلا يجد السامع فيه بونا كبيراً بين اختلاف التذكير والتأنيث، إذ ربما يكون الذي استقر في الذهن ليس من جنس المشار إليه، كما يمكن أن يكون من جنسه، كما يحتمل أن يكون المشار إليه مغايراً لاسم الإشارة، كأن تخبر رجلاً بشجاعة أحد وإقدامه، ثم ما تلبث أن تقول له: هذا الذي كلمتك فيه امرأة؛ ذلك لما كان يجهل ذهنه من الإحاطة بكنه ذلك الشيء وإدراكه، ولم يكن ليعرفه إلا بالمعانية والنظر.

ومن أمثلة وقوع العدول بين ركني الجملة الاسمية قوله تعالى: (وَإِذَا لَمْ تَأْتِيَهُمْ بَأْيَةٌ قَالُوا لَوْلَا اجْتَبَيْتَهَا قُلْ إِنَّمَا أَتَّبِعُ مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ مِنْ رَبِّي هَذَا بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ) (أي: هذا الموحى إلي بصائر من ربكم؛ ليدل على عِظَم مكانته، وأهمية منزلته؛ وتأتي ذلك من دلالة صيغة منتهى الجموع، فاختيار القرآن الكريم لفظة الجمع لمفرد مؤنث أكبر في الأذهان من لفظة الأفراد لمفرد مذكر، إذ كل جمع مؤنث، فأتى لنا أن نُحصي هذه البصائر، أو نحيط علماً بها كلها، ويقول الله تعالى في آية أخرى: (هَذَا بَصَائِرُ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ)⁷)، ذلك لما في صيغة الجمع من دلائل لا يحملها اللفظ المفرد، فيكون بذلك خبر المبتدأ المفرد معدولاً عنه لفظاً، ولكنه هو معنى ودلالة.

4 محمد مرتضى الزبيدي، تاج العروس، مكتبة دار الحياة، بيروت، مادة(مطا). وانظر: الميداني، أحمد بن محمد مجمع

الأمثال، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الجيل، بيروت، ج 2/ص 167.

5 مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط 4، 2004م مادة (خبث)

6 حسين الرفايعة، العدول عن المطابقة في العربية، دار جرير، عمان، ط 1، 1432هـ/2011م، ص 133.

7 (الجاثية: 20)

ومن ذلك أيضا قوله تعالى: (قال هذا رحمة من ربي)⁸، فالرحمة بوزن فعلة، وهي من باب المصدر، فجاز الإخبار بالمؤنث عن المذكر، وذهب سيوييه إلى قول الخليل: قولك هذا شاة بمنزلة قولك: هذا رحمة، أي: هذا شيء رحمة⁹.

ومثل ذلك قوله تعالى: (بل الإنسان على نفسه بصيرة)¹⁰، وقد ذهب المفسرون في تأويل هذه المسألة مذاهب شتى من التأويل، فمنهم من أوّل المبتدأ فحمله على لفظ مؤنث، ومنهم من أوّل الخبر فحمله على لفظ مذكر، فلقد حملوا المبتدأ «الإنسان» على معنى النفس؛ لذا أنثوا الخبر «بصيرة»، وقالوا التاء للمبالغة، وحملوا الخبر على معنى «شاهد»، وقد يكونون حملوا المبتدأ على معنى الجوارح وجعلوا خبرها لمبتدأ محذوف، أي: عين بصيرة، قال الزجاج: «فإنه حمله على النفس؛ لأن الإنسان والنفس واحد، وقيل بل التاء للمبالغة، وقال مجاهد: بل الإنسان على نفسه شاهد¹¹، كقولهم في المبالغة: فلان علامة، ونسابة، وفهامة، وذكر أبو حيان قولاً بعيد التأويل، فقال: بصيرة مبتدأ محذوف الموصوف أي عين بصيرة و«على نفسه» الخبر¹²، والأقرب أن نعده بمنزلة قولنا: فلان عبرة، وحجة، وثقة، ومعرفة، ونكرة.

ومما يكون فيه على عكس ما سبق، إذ يكون المبتدأ مؤنثا والخبر مذكرا كقوله تعالى: (والنار مثوى لهم)¹³، فقد ذهب أبو علي الفارسي إلى أن المثوى في الآية اسم مصدر دون المكان لحصول الحال في الكلام معملا فيها، فلا يجوز أن يكون موصعا؛ لأن اسم الموضع لا يعمل عمل الفعل؛ لأنه لا معنى للفعل فيه، فإذا لم يكن موصعا ثبت أنه مصدر، والمعنى ذات إقامتكم¹⁴، وإليه مال أبو حيان في موضع ثم أشار إلى أنه اسم مكان في موضع آخر، فقال: مثواكم إقامتكم، وقال في موضع آخر: المثوى موضع الإقامة¹⁵، ويرى الدكتور حسين الرفايع أن «المثوى» اسم مكان، إذ يقول: «لفظ «المثوى» والله أعلم، قد حمل على معنى الدار أو المنزلة، وكأنه في تقدير: النار دار لهم أو منزلة لهم»¹⁶، وقد حمل على المعنى بالرغم من أن اسم المكان لا يعمل عمل الفعل، وذلك ما اقتضاه معنى الآية دون تكلف في التأويل.

اختلفت أقوال النحويين في توجيه مجيء «قريب» مذكرا وهو خبر عن «رحمة» في قوله تعالى: (إن رحمة الله قريب من المحسنين)¹⁷، وقد استقر الأمر عند المتأخرين على أنه من

8 (الكهف: 48)

9 سيوييه، عمرو بن عثمان بن قنبر، الكتاب، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط ٢، ج ٢/ص ٥٦٢

10 (القيامة: 14)

11 أبو إسحاق الزجاج، إبراهيم بن محمد بن السرى بن سهل إعراب القرآن، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الكتاب المصري، القاهرة، ط ٤، ج ٢/ص ٦١٩.

12 الأندلسي، أبو حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان، البحر المحيط، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٢م، ج ١/ص ٣٤٧.

13 (سورة محمد: 12)

14 ابن منظور، لسان العرب ج 3/ص 57.

15 الأندلسي، البحر المحيط، ج ٩/ص ٤٦٥، ص ٤٦٩.

16 حسين الرفايع، العدول عن المطابقة، ص ١٣٩.

17 (الأعراف: 56)

قبيل تذكير المضاف المؤنث لإضافته إلى مذكر، ومما هو على التأويل نفسه قوله تعالى: (كل نفس ذائقة الموت)¹⁸، فالخبر «ذائقة» مؤنث مع أن المبتدأ «كل» لفظ مذكر مبهم، فأنت على النفس، ولو ذكّر فقال: ذائق الموت، على تذكير «كل» أو على من ذكّر النفس لجاز¹⁹، والراجح أن إضافته إلى المؤنث أكسبته التأنيث²⁰، فهو شبيه بالخفض بالجوار²¹ في اكتسابه المعنى دون الإعراب، وإن كان خفض الجوار لا يكون إلا في النعت قليلا وفي التوكيد نادرا²². وذكر أبو البركات الأنباري ثلاثة أوجه للمسألة²³:

- الأول: أنه ذكر حملا على المعنى؛ لأن الرحمة بمعنى الحم، وهو مذكر.
 - الثاني: أنه ذكر؛ لأن المراد بالرحمة المطر، وهو مذكر.
 - الثالث: أنه ذكر على النسب، أي ذات قرب، كقولهم: امرأة طالق وطامث وحائض، أي ذات طلاق وطمث وحيض، ومثل ذلك قوله تعالى: (وما هي من الظالمين ببعيد)²⁴.
- ويردُّ الدكتور خليل بنان على تلك التوجيهات في كتابه «النحويون والقرآن» بقوله: « وليس ثمة أعجب من هذا كله، وذلك لأننا نجد في القرآن الجواب القاطع في هذا الشأن، في قوله تعالى: (وما يدريك لعل الساعة قريب)²⁵، وقوله: (وما يدريك لعل الساعة تكون قريبا)²⁶، وقد جاءت «الساعة» في القرآن تسعا وأربعين مرة كانت فيها كلها مؤنثة، مما يبعد أي احتمال آخر²⁷، وذهب الزمخشري إلى أن العدول فيها محمول على المعنى، أو على حذف المضاف²⁸.
- وربما كان اسم الإشارة المبتدأ مخالفا للمشار إليه الخبر، كقوله تعالى: (فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي)²⁹، مع إشارته إلى الشمس، واستعمل عليها اسم إشارة مذكرا، وقد ذهبوا إلى

- 18 (آل عمران: 185)
- 19 السجستاني، أبو حاتم سهل بن محمد، المذكر والمؤنث، تحقيق حاتم الضامن، دار الفكر، دمشق، ط ١، ١٩٩٧م، ص ٦٣.
- 20 حسين الرفايعة، العدول، ص ١٣٥.
- 21 الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد بن عمر الكشاف، ج ٢/ص ٤٤٢. وانظر: عمر بن علي، اللباب في علوم الكتاب، تحقيق الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، والشيخ علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م، ج ١٣/ص ٣٤١.
- 22 انظر: ابن هشام الأنصاري، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م، ج ٢/ص ٧٨٩.
- 23 أبو البركات الأنباري، البيان في غريب إعراب القرآن، تحقيق طه عبد الحميد طه، الهيئة المصرية العامة، القاهرة، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م، ج ١/ص ٣٦٥.
- 24 هود: ٨٣.
- 25 (الشورى: 17)
- 26 (الأحزاب: 63)
- 27 انظر: خليل بنان، النحويون والقرآن، مكتبة الرسالة، عمان، ط ١، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م، ص ٢٤٦، ص ٢٤٧.
- 28 الزمخشري، الكشاف، ج ٢/ص ٤٠.
- 29 (الأنعام: 78)

تأويل ذلك بمعنى: الشاخص، أو الطالع، أي: هذا الشاخص، أو هذا الطالع. وقال الزمخشري: فإن قلت: ما وجه التذكير في قوله: هذا ربّي، والإشارة للشمس؟ قلت: جعل المبتدأ مثل الخبر؛ لكونهما عبارة عن شيء واحد، كقولهم: ما جاءت حاجتك، ومن كانت أمك، وكان اختيار هذه الطريقة واجباً لصيانة الرب عن شبهة التأنيث. ألا تراهم قالوا في صفة الله: علام، ولم يقولوا: علامة، وإن كان «العلامة» أبلغ؛ احترازاً من علامة التأنيث³⁰. وأقول: ولقد كان إبراهيم عليه وعلى رسولنا الصلاة والسلام- يجهل حقيقة الرب تعالى، فأراد أن يقرن صورته الحسية بأكبر شيء يمكن أن تراه عيناه، أو يتصوره عقله؛ تنزيهاً له وتعظيماً.

ومما يرد في القرآن معدولاً عن المطابقة الضمير المنفصل، فهو بمكانة عليا من التعريف، لكنه لم يصل إلى المرتبة التي يكون فيها معروفاً غاية المعرفة، كقوله تعالى: (بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا الظَّالِمُونَ)³¹، فالضمير عائد على القرآن الكريم، ولو ورد القرآن الكريم اسماً ظاهراً لانتفت حالة المخالفة والعدول بين ركني الجملة الاسمية، ولكن صيغة الضمير كاسم الإشارة تحيل الذهن إلى أن يستزيد في معرفته؛ ليتدبّر حكمه ومعانيه، وهذا العدول البلاغي كالاتفات سمة قرآنية جليّة؛ ذلك أنه أكبر من أن يحكم عليه بقاعدة جرت عليها ألسن العرب من تساوي رتبة ركني الجملة الاسمية تذكيراً وتأنيثاً، وكذلك فلو ذهبنا في تأويله مذهب الفراء في أن الضمير يعود للقرآن، فالظاهر أن لفظة القرآن مذكورة والخبر «آيات» لفظة مؤنثة، فكيف عدل عن المطابقة بين ركني الجملة الاسمية، ذلك الذي يخوض به كثير من اللغويين من اشتراط المطابقة في كل حال ابتعاد عن المعقول، إذ لا يمكن أن يحيطوا بكل أحوال الكلام، ولئن كانت القاعدة عامة، فلا ينفي ذلك وجود ما يخالفها، فلقد حمل القرآن الكريم العربية حملاً بليغاً من دقة الوصف تجلت أحياناً في المطابقة بين المذكر والمؤنث، وحيناً آخر بالعدول عن المطابقة، حيث إن اختلاف الجنس بين الركنين يُحيل السامع إلى التدبّر وتأمل السبب الذي لزم معه العدول عن المطابقة.

ومن قبيل ذلك قوله تعالى: (هم درجات عند الله والله بصير بما يعملون)³²، ولقد أبعده كثير من المفسرين النجعة حين أولوا على تقدير حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مكانه، فقد ذكر صاحب الدر المصون إلى أن تأويلها: هم مثل الدرجات، وذكر أبو حيان أن مجاهدًا وقتادة قالاً: ذوو درجات، ورأى الرازي رأياً آخر أنها على تأويل خبر محذوف تقديره: لهم درجات. غير أن أبا عبيدة حمل الخبر على معنى «منازل»³³.

إن أقرب الأقوال وأرجحها عندي أن نتوسّع في التأويل حدّاً أبعد من التقدير بمحذوف، فالحمل على المعنى أطوع وأسوغ، ثم إن مجال النظر في العربية بعيد الأفق، لا يحيط به إلا

30 الزمخشري، **الكشاف**، ج 3/ص 571. وانظر: ابن الأنباري، **المذكر والمؤنث**، ج 1/ص 145.

31 (العنكبوت: 49)

32 (آل عمران: 163)

33 الرفايع، العدول، ص 135، ص 136.

نبي، فلو ذهبنا مذهب السيوطي لسهّل علينا الأمر، ولاجتزنا كثيرا من التأويلات اللغوية، فقد أجاز السيوطي في اسم الإشارة أو الضمير أن يُذكر أو يُؤنث إذا وقعا في الجملة الاسمية، وتبّه على ذلك سيبويه فقال: قولهم: هذه الظهر، أو العصر أو المغرب، إنما يريد صلاة هذا الوقت³⁴، وإن كان سيبويه أولها بمحذوف.

العدول عن المطابقة بين ركني الجملة الفعلية:

قلّما يرد العدول عن المطابقة بين ركني الجملة الاسمية في القرآن الكريم، غير أن وروده في الجملة الفعلية أكثر وأكبر، فهي أكثر تحرّرا وتحركا من الاسمية، فقد يرد الفعل متصلا به ضمير الرفع أو النصب، أو تتقدم متعلقات الجملة على الفاعل، وقد ذكر أهل العربية أن التأنيث في لسان العرب على نوعين: حقيقي، وغيره. فالحقيقي لا تحذف تاء التأنيث من فعله غالباً، إلا إن فصل بين الفعل وفاعله فاصل، وكلما كثر الفصل حسن الحذف، كقولهم: حضر القاضي اليوم امرأة³⁵. قال الزمخشري في «المفصل»: والتأنيث الحقيقي أقوى؛ ولذلك امتنع في حال السعة: جاء هند، وجاز: طلع الشمس، وإن كان المختار طلعت. فإن وقع فضّل استجيز، نحو قولهم: حضر القاضي اليوم امرأة³⁶، ومن أمثلة ذلك قوله تعالى: (فقد جاءكم بيّنة من ربكم)³⁷، فانظر إلى اتصال ضمير النصب بالفعل «جاء»، وكيف أنه حال بين مباشرة الفعل لفاعله، ولو لم يتصل الضمير بالفعل لكانت الجملة «جاء بيّنة»، وهذا النشوز لا يتوافق والنظم القرآني العذب، وجاز العدول من باب آخر وهو كون الفاعل مؤنثاً تأنيثاً مجازياً، فتأنيث المصادر ليس لازماً كتأنيث الأعلام، فيجوز فيه التذكير والتأنيث، بحسب مقتضى البلاغة والبيان القرآني، فقد ورد الفعل مطابقاً لفاعله في آية أخرى في قوله تعالى: (قد جاءكم بيّنة من ربكم)³⁸.

ومن ذلك أيضاً قوله تعالى: (فمن جاءه موعظة من ربه)³⁹ («الموعظة» مصدر مؤنث، والفعل بصيغة التذكير، وتوجيه ذلك إما بالقول: إن لفظ «الموعظة» تأنيث مجازي؛ لأنه مصدر، والمصادر لا تثني ولا تجمع ولا تؤنث، والتأنيث المجازي يجوز في فعله التذكير والتأنيث، وإما على تأويل «الموعظة» بمعنى الوعظ، فيكون التذكير هنا اعتباراً للمعنى لا للفظ.

إن ما يرد من هذا الباب مؤنثاً فلك أن ترده إلى اللفظ تذكيراً، ولك أن ترده إلى المعنى تأنيثاً، وهذا من قاعدة أن اسم الجنس تأنيثه غير حقيقي، فتارة يدل على معنى الجنس فيذكر،

34 الرفايعة، العدول، ص ١٣٦.

35 إبراهيم السامرائي، في الدرس النحوي واللغوي تقديم وليد خالص، دار كنوز المعرفة، عمان، ط ١، ١٤٣٦هـ/٢٠١٥م، ص ٢٢٩.

36 الزمخشري أبو القاسم محمود بن عمر المفضل في صناعة الإعراب، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط ١، ١٩٩٣م، ج ١/ ص ٢٤٧.

37 (الأنعام: 157)

38 (الأعراف: 73)

39 (البقرة: 275)

وتارة يدل على معنى الجماعة فيؤنث، قال الله تعالى: (وأخذ الذين ظلموا الصيحة)⁴⁰، وقال الله عز وجل: (وأخذت الذين ظلموا الصيحة)⁴¹ وذلك أن «الصيحة» اسم جنس، فأُسند الفعل إليه تارة بالتذكير، وأخرى بالتأنيث.

وكذلك في موضعين ورد الفعل «حَقَّ» مرة مذكراً ومرة مؤنثاً، قال الله تعالى: (فمنهم من هدى الله ومنهم من حقت عليه الضلالة)⁴²، وقال الله عز وجل في آية أخرى: (فريقا هدى وفريقا حق عليهم الضلالة)⁴³، جاء الفعل في الآية الأولى بصيغة التأنيث، وفي الآية الثانية دالا على مذكر، مع أن الفعلين أُسندا إلى الاسم المؤنث نفسه.

دلالة التأنيث:

أوجز الدكتور إبراهيم السامرائي رأياً ساقه بعد دلائل أفادها من أمثلة في التأنيث في العربية، فخلص منها إلى أن علامة التأنيث غير مختصة بالمؤنث، ومعنى هذا أنها ليست ذات أصالة في التأنيث. إننا نجد هذه التاء في طائفة كبيرة من الأسماء، فلا تنوسم فيها دلالة التأنيث⁴⁴، ومن ذلك التاء في الرواية والباقة والعلامة والفهامة، والراوية، والداهية، ونحو ذلك. وحمل أصحاب اللغة والنحو والتفسير هذه الظاهرة على معنى المبالغة، وكأن زيادة التاء في هذه الحروف زيادة في المعنى وإنما ألحقوا الهاءات للمبالغة، وجعلوا زيادة اللفظ دليلاً على ما يقصدونه من المدح أو الذم⁴⁵، قال الفراء: «إذا مُدح الرجل بالنعته الذي فيه الهاء ذُهب به للمبالغة في مدحه إلى الداھية، وإذا ذُمَّ الرجل بالنعته الذي فيه الهاء ذهب به للمبالغة في ذمّه إلى معنى البهيمه»⁴⁶.

إن هذه التاء تكون في طائفة من أسماء الجمع مما يمكن أن تلحق بأبنية التكسير نحو «المارة» أي المارون، والسيارة كما في قوله تعالى: (يلتقطه بعض السيارة)⁴⁷ وكالتاء في الملائكة والأساتذة والتلامذة، والتاء في نحو البغاددة والمغاربة، وغيرها. وقد تؤدي هذه التاء فوائد أخرى ما خلا التأنيث، فمن ذلك إفادتها الوحدة كالتاء في نحو: التمرة، والشجرة، لكل واحدة، وقد ورد النخل في القرآن الكريم مرة مذكراً ومرة مؤنثاً في قوله تعالى: (كأنهم أعجاز

40 (هود: ٦٨)

41 (هود: 94)

42 (النحل: ٣٦)

43 (الأعراف: 30)

44 انظر: إبراهيم السامرائي، في الدرس النحوي واللغوي، ص ٢٢٣، ص ٢٢٤.

45 حسين الرفايعة، العدل، ص ١٤٤.

46 الأنباري، أبو بكر، المذكر والمؤنث، تحقيق محمد عبد الخالق عضية، وزارة الأوقاف، القاهرة، ١٤٠١هـ/١٩٨١م،

ج ١/ص ١٢٢.

47 (يوسف: 10)

نخل منقعر⁴⁸، وفي قوله تعالى: (كأنهم أعجاز نخل خاوية)⁴⁹، وكذلك لفظة «الْفُلْكَ» وردت في القرآن الكريم بالتذكير والتأنيث في قوله تعالى: (والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس)⁵⁰، وفي قوله تعالى: (فأنجيناه ومن معه في الفلك المشحون)⁵¹.

ومن ثَمَّ كان لحوق علامة التأنيث على صيغة المذكر إنما تهدف إلى الخروج من العموم إلى الخصوص؛ بغرض توضيح الجنس وتمييزه، ولا شك أن مسألة العدول عن مطابقة التأنيث شواهدا كثيرة، فقد درجت العرب على أن يكون منهجها في ذلك واسعا غير مقيد بصورة، ولقد وردت نماذج في الشعر عُدل فيها عن التأنيث المجازي، كقول عامر بن جُوين الطائي:

فَلَا مُرْنَةٌ وَدَقَّتْ وَدَقَّتْ وَدَقَّتْهَا
وَلَا أَرْضَ أَبْقَلَ إِبْقَالَهَا

وكقول الأعشى:

فَإِنَّمَا تَرْتِنِي وَلِي لِمَّةٍ
فَإِنَّ الْحَوَادِثَ أَوْذَى بِهَا⁵²

فعدل عن تأنيث الفعل على الرغم من أن المسند إليه ضمير عائد إلى مؤنث «أرض»، فلم يقل: ولا أرض أبقلت، وكذلك في قول الأعشى عدل عن قوله: أودت بها، مع أن الضمير عائد إلى «حوادث».

وقد يعدل عن تأنيث الجمع أو اسمع الجمع ليعامل معاملة المذكر، كقوله تعالى: (وقال نسوة)⁵³، وكقوله تعالى: (إذا جاءك المؤمنات)⁵⁴، وقوله عز وجل: (وجاءهم البيئات)⁵⁵، وقوله سبحانه: (قل قد جاءكم رسل من قبلي بالبينات)⁵⁶، ويقول عز وجل: (فإذا برزوا من عندك بيئت طائفة منهم)⁵⁷.

وتدل تاء التأنيث أيضا على معنى التقليل والتصغير، وذلك في الأسماء المصغرة للمؤنثات التي لم تلحقها العلامة كسُوَيْقَةَ تصغير «ساق»، و«عُيَيْتَةَ» تصغير «عين»، ثم ذهب إلى القول: وكأنني ميال إلى أن أقرّر أن التأنيث بالعلامة طارئ في العربية من الناحية التاريخية، كما هو

48 (القمر: 20)

49 (الحاقة: 7)

50 (البقرة: 164)

51 (الشعراء: 119)

52 ابن هشام الأنصاري، أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، تحقيق يوسف الشيخ البقاعي، دار الفكر، بيروت، ج ٢/ ص ٩٥، ص ٩٦.

53 (يوسف: 30)

54 (المتحنة: 12)

55 (آل عمران: ٨٦)

56 (البقرة: 209)

57 (النساء: 81)

طارئ في العربية نم اللغات السامية⁵⁸. ومن أمثلة العدول عن مطابقة بين ركني الجملة الفعلية في القرآن الكريم، قوله تعالى:

- (وقال نسوة في المدينة) (يوسف:30)
- (يا أيها النبي إذا جاءك المؤمنات) (المتحنة: 12)
- (لقد جاءت رسل ربنا بالحق) (الأعراف: 43)، وورد الفعل في موضع آخر مذكرا: (قل قد جاءكم رسل من قبلي بالبينات) (آل عمران: 182)
- (فإن زلتم من بعد جاءكم البينات) (البقرة: 209)، وقال تعالى: (وجاءهم البينات) (آل عمران: 86)
- (وقالت طائفة من أهل الكتاب) (آل عمران: 72)
- (إذا برزوا من عندك بيّت طائفة منهم) (النساء: 81)

وهذه الأمثلة وغيرها من القرآن الكريم دليل على أن التأنيث صفة عارضة في الكلام، ولا تعني المطابقة انتفاء العدول عنها، فعدم أصالة التأنيث وثبوته يتيح الحرية في الاختيار بين التذكير والتأنيث، وإن كان الأصل المطرد تذكير ركني الجملة الفعلية والاسمية أو تأنيثهما معا⁵⁹.

تغليب المذكر وأصلته في العربية:

إن المذكر أخصّ لفظاً من المؤنث؛ لأنه أول، وهو أشدّ تمكناً، وإنما يخرج التأنيث من التذكير. فالشياء يقع على كل ما أخبر عنه، من قبل أن يُعلم أذكر هو أو أنثى، و«الشيء» ذكر، فالتنوين علامة للأمكن عندهم والأخف عليهم، وتركه علامة لما يستثقلون، والأشياء كلّها في العربية أصلها التذكير ثم تختصّ بعد، فكل مؤنث شيء، والشيء يذكّر، فالتذكير أول، وهو أشدّ تمكناً، كما أنّ النكرة هي أشدّ تمكناً من المعرفة؛ لأنّ الأشياء إنّما تكون نكرة ثم تعرّف، فالتذكير قبل التأنيث⁶⁰.

يقول أبو البقاء الكفوي: ومدار التغليب على جعل بعض المفهومات تابعا لبعض، داخلا تحت حكمه في التعبير عنهما بعبارة مخصوصة للمغلب، بحسب الوضع الشخصي أو النوعي، ولا عبرة في الوحدة والتعدد لا في جانب الغالب، ولا في جانب المغلوب⁶¹، ومن شواهد تغليب المذكر في القرآن الكريم في الذم قوله تعالى: (إلا عَجُوزاً فِي الْعَابِرِينَ)⁶²، (يُوسُفُ أَعْرَضَ عَنْ هَذَا وَاسْتَعْفَرِي

58 انظر: إبراهيم السامرائي، في الدرس النحوي واللغوي، ص 223، ص 224.

59 السامرائي، الدرس النحوي واللغوي، ص 225.

60 سيبويه، الكتاب، ج 1/ص 22.

61 أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، الكليات، مؤسسة الرسالة بيروت، 1419هـ/1998م، ص 281.

62 (الصفات: 135)

لَذَنْبِكَ إِنَّكَ كُنْتَ مِنَ الْخَاطِئِينَ»⁶³، «فَأَنْجَيْنَاهُ وَأَهْلَهُ إِلَّا امْرَأَتَهُ كَانَتْ مِنَ الْغَابِرِينَ»⁶⁴، ومن شواهد التغليب في المدح قوله: «وَمَرْيَمَ ابْنَتِ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا وَصَدَّقَتْ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُتِبَ عَلَيْهَا مِنَ الْقَنَاتَيْنِ»⁶⁵، والأصل في هذا كله أن يكون: من الغابرات، الخاطئات، القانتات، لكنه عدل عن جمع المؤنث إلى جمع المذكر تغليبا له؛ لأن المؤنث داخل في حكم المذكر، وقد يرد التعداد بين المؤنث والمذكر ثم يرجع الضمير عليهم جميعا بصيغة المذكر كقوله تعالى: (إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا)⁶⁶، فعاد الضمير المتصل (هم) على كل ما ورد ذكره من الرجال والنساء على حد سواء.

يكثر استعمال ألفاظ المذكر للتغليب، لا سيما إذا اقترن المؤنث بصفة للمذكر، كقول العرب: «هي عدوي، وهي صديقي، وفلانة شاهد لي، وفلانة أميرنا؛ لأن الغالب على هذا الذكور، ولا يكاد يكون مثل الوكالة والجرية في النساء»⁶⁷، ويرى الدكتور إبراهيم السامرائي أن المؤنث لا يميز عن المذكر تمييزا تاما بالعلامة، وليست العلامة إلا شيئا لحق الاسم في ألفاظ يسيرة، ويُغلب الظن أن هذا اللحاق حصل في حقبة لاحقة للحالة الأولى التي لم تكن فيها هذه الأبنية قد عرفت العلامة. ومن ذلك أنهم ذكروا أن زوج المرأة بعلها، وزوج الرجل امرأته⁶⁸. وقد أثبت اللغويون هذا، وبه قال الأصمعي وأنكر «زوجة» وزعم الكسائي: أنه سمع من أردشنة غير هاء وبالهاء، وحجة الأصمعي أن الكلمة وردت بغير هاء في لغة التنزيل كما في قوله عز وجل: (ويا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة)⁶⁹، وقوله تعالى: (أمسك عليك زوجك)⁷⁰، وقوله تعالى: (وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج)⁷¹.

قسم ابن الأنباري المؤنث إلى أربعة أقسام: «أن يكون الاسم المؤنث فيه علامة فاصلة بينه وبين المذكر كخديجة وفاطمة وليلى وعفراء. الثاني: أن يكون الاسم مستغنى بقيام معنى التأنيث فيه عن العلامة: كقولك: زينب ونوار، ودعد، وفخذ، وما أشبه ذلك معنى التأنيث قائم فيهن، ولا علامة للتأنيث في لفظهن. والثالث: أن يكون الاسم المؤنث مخالفا لفظه لفظ ذكره، مصوغا للتأنيث، فيصير تأنيثه معروفا؛ لمخالفته لفظ ذكره مستغنى فيه عن العلامة، كقولهم: جدي وعناق، وحمل ورحل، وحمار وأتان، فصار هذا المؤنث لمخالفته المذكر يعني

63 (يوسف: 29)

64 (الأعراف: 83)

65 (التحریم: 12)

66 (الأحزاب: 35)

67 السجستاني، المذكر والمؤنث، ص 76. وانظر: ابن الأنباري: المذكر والمؤنث، ج 1/ص 141.

68 انظر: السامرائي، في الدرس النحوي، ص 221.

69 (الأعراف: 19)

70 (الأحزاب: 37)

71 (النساء: 20)

عن العلامة، وربما مالوا إلى الاستيثاق وإزالة الشك عن السامع، فأدخلوا الهاء في المؤنث الذي لفظه مخالف لفظ المذكر، فمن ذلك قولهم: شبيخة، وعجوزة. أدخلوا الهاء على جهة الاستيثاق. والأكثر كلامهم عجوز بغير هاء؛ لخلاف لفظ الأنثى لفظ الذكر⁷².

الحمل على المعنى يزيل المشكل:

دليل ذلك أن بعض الألفاظ اتفق على أن تكون مذكورة، وإن دلت على مؤنث، مثل ألفاظ جاءت على وزن «فاعل»: كحامل، وكاعب، وناشز، وحائض، وعافر، وطامث، وغيرها مما كان على وزن فاعل، وهذا وإن كان لفظه مذكرا فلا شك من دلالاته على مؤنث، لاحتمام الأذهان إلى الصورة الذهنية التي يحتملها اللفظ، يقول الله تعالى: (قَالَ رَبِّ أُنثَىٰ يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَقَدْ بَلَغَنِي الْكِبَرُ وَامْرَأَتِي عَاقِرٌ⁷³) فقد أخبر عن المفرد المؤنث «امرأتي»، بمفرد مذكر «عاقرة»، مع عدم وقوع اللبس في الأذهان البتة.

ولما وصف القرآن الكريم أهوال يوم القيامة قال: (يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما أرضعت وتضع كل ذات حمل حملها وترى الناس سكارى وما هم بسكارى ولكن عذاب الله شديد)⁷⁴، فلما اقتضى ذلك المنظر الهائل أن يخبر الله تعالى عن حال المرضع فيه التحقت هاء التأنيث باللفظة «مرضعة» مع أن لفظة «المرضع» للمؤنث لا تحتل الشك؛ «للدلالة على تقريب الوصف من معنى الفعل، فإن الفعل الذي لا يوصف بحدته غير المرأة تلحقه علامة التأنيث ليفاد بهذا التقريب أنها في حالة التلبس بالإرضاع، كما يقال: هي ترضع، ولولا هذه النكتة لكان مقتضى الظاهر أن يقال: كل مرضع؛ لأن هذا الوصف من خصائص الأنثى فلا يحتاج معه إلى الهاء التي أصل وضعها للفرق بين المؤنث والمذكر خيفة اللبس)⁷⁵.

الخاتمة:

يمكن أن نخلص بذلك إلى أن العدول عن المطابقة في القرآن الكريم أبلغ من المطابقة في غيره؛ فاللفظة بما فيها من صوامت وصوائت ومجهور ومهموس لا تكون إلا في موضعها، وبما هاء التأنيث حرف، والحرف صوت، فإن زيادة الصوت أو نقصانه ذو أثر على المستوى البلاغي والدلالي والصوتي، والقرآن الكريم لا زيادة فيه ولا نقصان، فهو كلام الله الذي لا يأتيه الباطل؛ لذا فقد وجب على اللغويين أن ينظروا إلى شواهد القرآن الكريم قبل الحكم بإطلاق قاعدة نحوية عامة، ربما لا تشمل، بل قد تخالف ما نزلت به أي الذكر الحكيم، فيكون لزاما على اللغويين المعاصرين أن يشرعوا بدراسة النظم القرآني دراسة حثيثة، ثم يلتفتوا إلى ما سواه من الشواهد الشعرية، وهدف ذلك كله استخلاص النتائج، وإطلاق القواعد والكليات العامة التي من شأنها أن تُفيد العربية وتُثريها.

72 الأنباري، المذكر والمؤنث، ج ١/ص ٥٢، ص ٥٣.

73 (آل عمران: 40)

74 (الحج: ٢)

75 بن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، دار سنحون، تونس، ١٩٩٧م، ج ١٨/ص ١٨٩.

المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم.
- ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، لسان العرب، دار صادر، بيروت، 2003م.
- الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق مجموعة من المحققين، دار الهداية، الكويت، ط2.
- عبد الله بن عقيل، شرحه على ألفية ابن مالك، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، 1412هـ/2001م.
- الميداني، أحمد بن محمد، مجمع الأمثال، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الجيل، بيروت.
- مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط4، 2004م.
- حسين الرفاعة، العدول عن المطابقة في العربية، دار جرير، عمان، ط1، 1432هـ/2011م.
- سيبويه، عمرو بن عثمان بن قنبر، الكتاب، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3.
- أبو إسحاق الزجاج، إبراهيم بن محمد بن السرى بن سهل إعراب القرآن، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الكتاب المصري، القاهرة، ط4.
- الأندلسي، أبو حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان، البحر المحيط، دار الفكر، بيروت، 1992م.
- السجستاني، أبو حاتم سهل بن محمد، المذكر والمؤنث، تحقيق حاتم الضامن، دار الفكر، دمشق، ط1، 1997م.
- الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد بن عمر، الكشاف.
- عمر بن علي، اللباب في علوم الكتاب، تحقيق الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، والشيخ علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1419هـ/1998م.
- ابن هشام الأنصاري، مغني اللبيب عن كتب الأعراب، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، 1416هـ/1996م.
- أبو البركات الأنباري، البيان في غريب إعراب القرآن، تحقيق طه عبد الحميد طه، الهيئة المصرية العامة، القاهرة، 1400هـ.
- خليل بنان، النحويون والقرآن، مكتبة الرسالة، عمان، ط1، 1423هـ/2002م.
- إبراهيم السامرائي، في الدرس النحوي واللغوي تقديم وليد خالص، دار كتوز المعرفة، عمان، ط1، 1436هـ/2015م.
- الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر، المفضل في صناعة الإعراب، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط1، 1993م.
- الأنباري، أبو بكر، المذكر والمؤنث، تحقيق محمد عبد الخالق عزيمة، وزارة الأوقاف، القاهرة، 1401هـ/1981م.
- ابن هشام الأنصاري، أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، تحقيق يوسف الشيخ بقاعي، دار الفكر، بيروت.
- أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، الكليات، مؤسسة الرسالة بيروت، 1419هـ/1998م.
- محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، دار سحنون، تونس، 1997م.

References:**ALQURAN ALKARIM.**

- Ibn manzur, muhammad bin mukrim bin ali, lisan alarib, dar sadir, Beirut, 2003AD.
- Azzabidi, muhammad bin muhammad bin abd arrzzaq, taj alaros min jawahir alqamus, dar alhdayat, Kuwait, edition 2.
- Abduallah bin aqil, sharh 'alfiat ibn malik, tahqiq muhammad muhyi addin abd alhamid, almaktabat alasariat, Beirut, 1412AH/2001AD
- Almuydani, 'ahmad bin muhammad, majma al'amthal, tahqiq muhammad 'abu alfadi ibrahim, dar aljil, Beirut.
- Majma allughat alarabia, almojam alwasyt, maktabat alshshuruq alddualati, Cairo, edition 4, 2004AD.
- Husayn alrfaye, alodul an almutabaqa fi alarabia, dar jarir, eaman, edition 1, 1432AH/2011AD.
- Sibawaih, amr bin othman bin qanbar, alkitab, tahqiq abd assalam muhammad harun, maktabat alhaniji, Cairo, edition 3.
- Abu ishaq azzijaji, ibrahim bin muhammad bin alssara bin sahla, irab alquran, tahqiq ibrahim al'abyari, dar alkitab almisria, Cairo, edition 4.
- Al'andalosi, abu hyyan muhammad bin yusuf bin ali bin yusuf bin hyyan, albahar almo-hit, dar alfikr, Beirut, 1992AD.
- Assijstany, abu hatim sahl bin muhammd, almuzakker walmoanneth, tahqiq hatim ad-damin, dar alfikr, Damascus, edition 1, 1997AD.
- Azzamshahri, abu alqasim mahmud bin omar bin muhammad bin amr, alkashaf.
- Omar bin Ali, allobab fi elm alkitab, tahqiq adil 'ahmad abd almawjud, ve ali muhammad muawwad, dar alkitab al'ilmia, Beirut, edition 1, 1419AH/1998 AD.
- Ibn hisham al'ansari, mogni allalib an kutub al'arib, tahqiq muhammad muhyi addin abd alhamid, almaktaba alasaria, Beirut, 1416AH/1996AD.
- Abu albarakat al'anbari, albayan fi ghurayb 'ierab alqurana, tahqiq th eabd alhamid th, alhayyat almisriyat aleammata, alqahirat, 1400AH
- Halil bonyan, annahwyun walquran, maktabat arrisal, Amman, edition 1, 1423AH/2002AD.
- Ibrahim assamorayi, fi addars annahwi ve ellogawi, taqdim walid halis, dar kunuz almarifa, Amman, edition 1, 1436 AH/2015AD.
- Azzmhshry, 'abu alqasim mahmud bin emr, almufssal fi sanat al'ierab, dar wamaktabat alhilar, Beirut, edition 1, 1993AD.
- Al'anbari, 'abu bakr, almuzakkar ve elmoannath, tahqiq muhammad abd alhaliq adimat, wizarat al'awqafi, Cairo, 1401AH/1981AD.
- Ibn hisham al'ansari, 'awdah almasalik ilaa 'alfiat ibn malik, tahqiq yusuf alshayh albiqaei, dar alfikr, Beirut.
- Abu albaqa' 'ayuwb bin musa alhusayni alkafawi, alkulliat, muassasat alrrisala, Beirut, 1419AH/1998AD.
- Muhammad attahir bin ashur, attahir ve attanwir, dar sahnun, tunus, 1997 AD.

SAHÂBENİN KUR'ÂN AHKÂMININ TATBİKİNDEKİ COŞKUSU

Kerim BULADI*

Özet

Ashâb-ı kirâm, Kur'ân'ın ilk muhatapları olmasının yanında Hz. Peygamber'e en yakın arkadaşlar olmuş ve aynı zamanda vahyin ağır sorumluluğunu paylaşmada Rasûl-i Ekrem'e hiç tereddüt etmeden destek vermiş, hatta canlarını ve mallarını bu uğurda feda etmekten çekinmemişlerdir.

Ashâb-ı Kirâm, İslam devletinin ilk kurucu üyeleri olmasının yanı sıra İslam medeniyetinin nüvesini teşkil eden erdemli bir topluluktur. Onlar, "*Semi'nâ ve eta'nâ (işittik ve teslim olduk)*" diyerek, hiç çekince koymadan Kur'ân'ın emir ve yasaklarına bağlılıklarını ve inkiyatlarını göstermiş örnek nesildir. Bu sebeple onların, Kur'ân'ın prensiplerini hayatlarına aksettirmede gösterdikleri yöntem, sabır, fedakârlık, daha sonraki nesillerin iyi anlaması gereken vazgeçilmez örneklerdir. Bu makalemizde onların, Kur'ân'ın, emir ve yasaklarını hayatlarına nasıl yansıttıkları çeşitli örnekler çerçevesinde anlatılacak ve tahlil edilecektir.

Anahtar Kelimeler: İtaat, teslimiyet, samimiyet, bağlılık, duyarlılık, kararlılık

Abstract

The Enthusiasim of the Sahâbah (r.a) in the Application of the Qura'nic Injunctions

The companions of the prophet were the first respondents of the Qur'an, they were also the closest friends to the prophet (pbuh). They not only supported him in sharing the heavy responsibility of the revelation but also sacrificed their lives and properties for his cause.

On the other hand, the companions of the prophet were not only the first incorporators of the Islamic State, but also a virtuous community that constitutes the core of the civilization of Islam. By declaring "*sami'na wa ata'na*" (we have heard and we have surrendered), they had shown that they were the model generation representing trustworthiness and submission to the commandments and prohibitions of the Qur'an. Therefore the method, patience and perseverance they showed in reflecting the principles of Qur'an to their lives, should be a well-considered example for the next generations. This essay will try to reflect how the companions obeyed the Qur'anic commands and refrained from its prohibitions in various stages of their lives through different examples.

Key words: Obedience, Resignation, Sincer

* Doç. Dr. Kerim Buladı, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

Giriş

İnsana mükellefiyet çerçevesinde arz ve semanın taşıyamayacağı emânet sorumluluğunu yükleyen Allah Teâlâ, ona kulluğun mahiyetini öğretecek ve onu irşad ederek hidâyet yolunu gösterecek Kur'ân'ı göndermiştir. Hedefi, insanın dünya ve âhîret saadetini temin etmeye yönelik olan bu kitap, sürekli kendisini tefekkür ve tedebbür etmeye davet etmektedir. Onun üzerinde gereği gibi düşünmek, kafa yormak, onun anlamının ve ondan istifade etmenin vazgeçilmez şartıdır.

Kur'ân, iniş amacının, âyetlerinin düşünülmesi ve akıl sahiplerinin öğüt alması olduğunu şöyle vurgulanmıştır. “(Resûlüm!) Sana bu mübarek kitabı, âyetlerini düşünsünler ve akıllı olanlar öğüt alsınlar diye indirdik.”¹

Âyette geçen “Tedbîr” kelimesi, bir işin sonunu, hakikatini, varacağı noktayı düşünmek, anlamındadır.²

Âyette, Allah Teâlâ'nın Kur'ân'ı, düşünmeksizin sırf lafzının okunması için değil de manalarını tefekkür ve tedebbür etmek için gönderdiğine delil vardır.³ Zikrettiğimiz âyete çeşitli manalar verilmiştir. “Kur'ân'ın içinde bulunanları düşünsünler, anlasınlar ve onunla amel etsinler.”⁴, “İçinde çıkarılacak manaları, sahih te'villeri, zahiren düşünülecek şeyleri anlamaları için indirdik”⁵, “Latif manaları ve acayip sırları hakkında düşünsünler ve tedebbür etsinler, diye indirdik.”⁶ “Âyetlerini düşünmek” cümlesi emir ve yasaklarına tabi olmak şeklinde de anlaşmıştır.⁷ Fahrüddin Râzî'ye (606/1210) göre, düşünmeyen, tedebbür etmeyen ve ilâhî başarıya eremeyen kimse, Kur'ân-ı Azîmde zikredilen hayret verici sırlara vakıf olamaz.⁸

Kur'ân, mana yönünden mucize olduğu gibi lafız yönünden de mucizedir. Ancak onun hedefi ve nüzul sebebi, lafzın ihtivâ ettiği manaların pratiğe yani, amele yansımalarıdır. Daha öz ve kısa bir ifade ile o, anlaşılması ve hükümlerinin tatbik edilmesi ve hayata hâkim kılınması için gönderilmiştir.

1 Sâd, 38/29.

2 Rağîb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*, Beyrut, ts. s. 165.

3 Şevkânî, Muhammed b. Ali Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr el-Câmiu beyne Fenneyi'r-rivâyeti min İlmi't-Tefsîr*, Tashîh, Ahmed Abdusselâm, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1994, IV, 537.

4 Neseî, Ebu'l-Berekât Abdullah b. Muhammed, *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, Beyrut, ts. V, 278 (Mecmûatü'ün-mine't-Tefsîr içinde).

5 Beydâvî, Abdullah b. Ömer, *Ervâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Beyrut, ts., V, 278 (Mecmûatü'n-mine't-Tefsîr içinde).

6 Hazin, Ali b. Muhammed b. İbrahim, *Lübâbu't-Te'vîl fî Meâni't-Tenzîl*, Beyrut, ts. V, 278 (Mecmûatü'ün-mine't-Tefsîr içinde).

7 Hazin, a.g.e., V, 278.

8 Râzî, Muhammed b. Ömer b. Hasan b. Ali et-Temîmî, *Et-Tefsîru'l-Kebîr*, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990, XXVI, 177.

Günümüzde Kur'ân'ın sadece lafzını okumak, ezberlemek ve ondan sevap bekleme şeklinde gelişen olgunun, Kur'ân'ın asıl gönderiliş amacının anlaşılmasını ciddi anlamda perdelediğini belirtmekte ve buna karşı çözüm yolları aramakta yarar vardır.

Gerçekten Kur'ân, Müslümanlar nezdinde çok ezberlenen, çok okunan, hatmedilen ve mukabele edilen bir kitaptır. Ancak Kur'ân, sadece ezberlemek, lafzını okumak, süslü kılıfların içerisine koyarak duvarlara asmak, güzel hatlarla yazarak ve tezhipleyerek sergilemek için indirilmemiştir. Onun asıl ve temel amacı, lafzı ile birlikte ne söylediğinin ve ne istediğinin öğrenilerek “amel” alanına geçilmesidir. Aksi takdirde Müslümanların, Kur'ân'ın öngördüğü hayata inşada ne bireysel ne de toplumsal olarak başarılı olmaları mümkün değildir.

İslam'ın ilk yıllarında ashâb-ı kirâm, Kur'ân'ı ezberlemeyi günümüzde ki gibi anlamıyordu. Onlar, ezberlenen ayetlerin hükümlerini öğrenerek bunları günlük hayatlarında tatbik etmenin çabası içersindediler. Aşağıda sunacağımız bilgi, ashâb-ı kirâmın Kur'ân'ı anlamada gösterdikleri, takip ettikleri ve öncelik verdikleri metotları göstermesi açısından gayet önemlidir.

İbn Mesûd (ö. 32/652) ve Übey b. Ka'b (ö. 19/640)'ın rivayetlerine göre Resûlullah (s.a.v.), onlara on âyet okuturdu. Onlar, bu on âyetin içinde bulunan hükümlerle amel etmeyi öğrenmeden diğer on âyete geçmezlerdi. Resûlullah (s.a.v.), onlara Kur'ân'ı ve Kur'ân'la amel etmeyi birlikte öğretirdi. Abdurrahman es-Sülemî şöyle bildirir: “Biz Kur'ân'dan on âyet öğrenince, bu âyetlerin ihtivâ ettiği emir, yasak, helal ve haramı bilinceye kadar diğer on âyeti öğrenmezdik.” İmam Malik (ö. 179/795) Muvatta'ında şöyle demektedir: “Bana ulaşan habere göre Abdullah b. Ömer (ö. 73/692), öğrenmek amacıyla Bakara Sûresi'nin üzerinde sekiz sene durmuştur.” Yine İmam Malik'in rivayetine göre Hz. Ömer, Bakara Sûresi'ni on iki senede öğrenmiş, bitirince (sevincinden) de bir deve kesmiştir. Abdullah b. Mesud ise şöyle demiştir: “Bize, Kur'ân'ın lafızlarını ezberlemek zor, onunla amel etmek ise kolay geliyordu. Bizden sonra gelenlere ise, Kur'ân'ı ezberlemek kolay, onunla amel etme ise zor gelir.” Mücahid, İbn Ömer'den şöyle rivâyet eder: “Bu ümmetin başlangıcında Resûlullah (s.a.v.)'ın ashabından fâdil kimseler, Kur'ân'ın ancak bir sûre veya benzerini ezberliyorlardı. Ama onlar, Kur'ân'la amel etmeye muvaffak kılınırlardı. Bu ümmetin sonunda ise onların aması (görme özürsü) ve çocukları dahi Kur'ân okurlar fakat onunla amel etmeye muvaffak kılınmazlar.” Bir başka rivâyette, Hz. Ömer'in (ö. 23/643), Bakara Sûresi'ni on sene içinde ezberlediği ve ezberlemeyi bitirince de Allah'a şükretmek için bir deve kestiği söylenir.⁹

9 Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Camiu li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikir, Beyrut, 1993, I, 44-45.

Bu rivayetler, ashâb-ı kirâmın, Kur'ân'ı hangi maksatla ezberlediklerini, onların Kur'ân hâfızlığından ne anladıklarını açıkça göstermekte ve ayrıca bu durum, günümüzdeki hafızlık konusunda temerküz eden anlayış arasındaki önemli farkı da ortaya koymaktadır. Ashâb-ı kirâmın, Kur'ân ezberlerken ve okurken gösterdiği bu hassasiyet, onlardan sonraki bazı âlimler arasında da dikkate alınmıştır. Gazâlî (450/1058-505/1111)'in bildirdiğine göre Ebu Süleyman ed-Dârânî Kur'ân'ı anlama konusunda "Ben bir ayeti okurum, dört veya beş gece onların üzerinde iyice düşünürüm. Onları tam anlamadan ve haklarında tam bir fikir edinmeden başka âyetlere geçmem"¹⁰ demiştir. Bütün bu açıklamalardan ashâb-ı kirâmın ve daha sonraki âlimlerin Kur'ân okuma ve ezberleme konusunda asıl amaçlarının, "Kur'ân'ı mümkün olan en kısa zamanda okuyup bitirmek değil, onu anlayarak, kavrayarak, üzerinde düşünerek okumak"¹¹ olduğu anlaşılmaktadır.

İlk devirlerde Kur'ân anlaşılıp yaşanmaya çalışılırken "günümüzde olduğu gibi manası bilinmeden ve de uygulanmadan, sadece sevap elde etmek için yüzünden okunmak veya ezberlenmekle iktifa edilmiyordu. Kur'ân hâfızı olmak, Kur'ân'ı Kerim'i baştan sona hatasız ve eksiksiz olarak ezbere okumaktan ibaret değildi."¹²

Görüldüğü gibi ashâb-ı kirâm, Kur'ân'ın lafzını ve manasını birlikte öğrenmişler ve bunları amelle bütünleştirmişlerdir. Onlar literal olarak güzel okumanın yanında pratiğe daha fazla ağırlık vermişler ve bu faaliyeti, Kur'ân lâfızlarını öğrenmekten daha önemli ve kolay bulmuşlardır. Bu sayede de Kur'ân'ın amel yönünü içlerine sindirerek onun asıl ruhunu kavramışlardır. Ancak daha sonraki nesiller ve günümüzdeki Müslümanlar, Kur'ân'ın lafzını öğrenmeye, okumaya ve ezberlemeye odaklanmışlardır. Bu durum, Kur'ân'ın asıl istediği amel (pratik) yönünün gözden irak tutulmasına zemin hazırlamış, bunun tabii sonucu olarak Müslümanların sosyal, ticaret ve siyaset hayatından Kur'ân'ın hayat veren ilkeleri uzaklaşmıştır.

Bütün bu mütalaalardan sonra ashâb-ı kirâmın Kur'ân anlamada ve hayatlarına tatbik etmede gösterdikleri özveriye değinmek istiyoruz. ashâb-ı kirâm'ın, Kur'ân'ın okunması ve ezberlenmesi yanında onun ilkelerini hayatlarına tereddütsüz ve samimi bir şekilde yansıttıklarına dair çok örnekler vardır. Ancak biz, onların bu konudaki dirâyet ve adanmışlıklarını gösteren birkaç örnekle yetinmek istiyoruz.

1- Emre İtaat Konusundaki Hassasiyetleri

Rasûlüllah (s.a.v)'in terbiyesinde yetişen ashâb-ı kirâm, Allah'ın

10 Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâu 'Ulûmu'd-Dîn*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, ts. I, 333.

11 Bahattin, Dartma, , *Yeniden Kur'ân'a Yönelmek*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2003, s. 44.

12 Dartma, Bahattin, *Yeniden Kur'ân'a Yönelmek*, s. 59.

emrine itaat konusunda çok hassas davranır ve hiç tereddüt etmeden gereken teslimiyeti göstermekten geri kalmazlardı. Aşağıdaki örnek onların muhatap oldukları ilahî emirleri yerine getirmekte ne kadar titiz olduklarını göstermektedir.

Sakif kabilesi¹³ ile Muğire oğulları¹⁴, cahiliye döneminde birbirleriye yaptıkları alışverişlerde faiz hâkimdi. Kendilerine İslam ulaşınca Müslüman oldular. Sakif kabilesi aralarında istişare yaparak Muğire oğullarından faiz alacaklarını istediler. Ancak Muğire oğulları, İslam'a girdikten sonra artık Sakif kabilesine olan faiz borçlarını ödemeyeceklerini söylediler. Mesele Mekke valisi olan Attab b. Esîd'e götürüldü. Attab, Peygamber (s.a.v)'e durumu bir mektupla sordu. Bunun üzerine,

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِن تُبْتِغُوا فَلَئِمَّ رُؤُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَّا تَطْلُمُونَ وَلَا تَطْلُمُونَ

*“Ey iman edenler! Allah'a karşı gelmekten sakının ve eğer gerçekten iman etmiş kimselerseniz, faizden geriye kalanı bırakın. Eğer böyle yapmazsanız, Allah ve Resûlüyle savaşa girdiğinizi bilin. Eğer tövbe edecek olursanız, anaparalarınız sizindir. Böylece siz ne başkalarına haksızlık etmiş olursunuz, ne de başkaları size haksızlık etmiş olur”*¹⁵ âyetleri indi. Peygamber (s.a.v), Attab b. Esîd'e bu âyeti yazdırıp gönderdi. Attab, âyetleri onlara okudu. Umeyr b. Amr'ın oğulları, âyetleri dinleyince “Biz Allah'a tevbe ediyoruz, O'na yöneliyor ve teslim oluyoruz, faiz alacağımızı terk ediyoruz” diyerek bütün faiz alacaklarından vazgeçmişlerdir.¹⁶

Görüleceği üzere âyetlerde Allah'ın varlığını ve birliğini ve O'nun peygamberinin risâletini tasdik eden mü'minlere hitap edilmiş, onlardan nefislerinin aleyhine suç işlemek konusunda Allah'ın azabından korkmaları istenmiş, Allah Teâlâ'nın emrettiklerine itaat etme ve yasakladığı şeylerden vazgeçme hususunda O'ndan çekinmeleri talep edilmiştir. Bunun ardından da sözleri ve dilleri ile tasdik edip filleri ile ortaya koydukları imanlarında samimi iseler, anaparalarının dışındaki faiz alacaklarını terk etmeleri mevzuunda uyarılmışlardır.¹⁷

İbn Kesîr'in (ö. 774/1372) belirttiğine göre, bu uyarılardan sonra hala faiz muamelelerine devam eden kimselere bu âyetlerde şiddetli bir tehdit, yıldırma, korkutma ve gözdağı vermek vardır.¹⁸ İbn Kesîr'in

13 Mekke'nin fethinden sonra Hicret'in 9. senesinde Medine'ye gelerek Müslüman oldular.

14 Kureys'in Mahzum boyuna mensupturlar.

15 Bakara, 2/278-279.

16 Taberî, Ebû Ca'fer, Muhammed b. Cerir, *Câmiu'l-Beyan fi Tefsîri'l-Kur'ân*, Dâru'l-Hadis, Kahire, 1987, III, 70-72, İbn Kesîr, İsmail b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Kahraman Yayınları, İstanbul, 1984, I, 489-490.

17 Bkz. Taberî, *a.g.e.*, s. III, 70.

18 İbn Kesîr, *a.g.e.*, I, 490.

yaptığı bu yorum, aslında faiz yasağını bildiren âyetlerin inişinden kıyâmet gününe kadar Kur'ân'a gönül veren bütün mü'minleri içine almaktadır.

Kurtubî (ö. 774/1372), Bakara 279. âyetinin, faiz yemenin ve onunla muamele etmenin büyük günahlardan olduğuna delâlet ettiğini söylemiş ve bu hususta hiçbir ihtilafın söz konusu olmadığını beyan etmiştir.¹⁹ Kurtubî ayrıca bu konuda şu hadisleri, görüşünü teyit etmek için delil olarak getirmiştir.

لَيَأْتِيَنَّ عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ لَا يَبْقَى مِنْهُمْ أَحَدٌ إِلَّا أَكَلَ الرَّبَا فَمَنْ لَمْ يَأْكُلْ أَصَابَهُ مِنْ غُبَارِهِ

“İnsanların üzerine öyle bir zaman gelecek ki, faiz yemeyen hiçbir kimse kalmayacak, faiz yemeyene de onun tozundan bulaşacaktır(isabet edecektir).”²⁰

لَيَأْتِيَنَّ عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ لَا يُبَالِي الْمَرْءُ بِمَا أَحَدَ الْمَالِ أَمِنْ حَلَالٍ أَمْ مِنْ حَرَامٍ

“İnsanların üzerine öyle bir zaman gelecek ki, kişi elde ettiği malın haramdan mı helalden geldiğine aldırış etmeyecektir.”²¹

Celalüddin es-Süyuti'nin (1445-1505), Nesai'in (ö. 303/925) “es-Süneni” ne yazdığı şerhin haşiyesini telif eden Ebu Hasan Nuruddin b. Abdu'l-Hadi es-Sindi (ö. 1505/911), “İnsanların üzerine öyle bir zaman gelecek ki, faiz yemeyen hiçbir kimse kalmayacak” hadisini kendi yaşadığı zaman olarak yorumlamış ve bunu “kıyametin şartları” ile ilgili Peygamber (s.a.v)'in söylediği hadisin açık bir mucizesi olarak tebarüz ettiğini açıklamıştır.²²

Sahabe'inin, Kur'an'ın ahkâmına bir başka deyişle kendilerine yöneltilen emir ve yasaklara karşı sergilediği hassasiyeti, teslimiyeti ve inkiyadı, günümüz de Müslümanlar gösterebiliyor mu? Kur'an'ın emir ve yasaklarını, Benî Sakîf'in tereddütsüz ve hiçbir kayıt koymadan ortaya koyduğu itaatin benzerini ne kadar gerçekleştirebiliyor? Sahi, asrımızda yaşayan mü'minlerin, Kur'an'ın hükümlerini içselleştirmede işin neresindedir ve teslimiyet boyutu hangi seviyededir? Ümmet olarak, bütün bunların muhasebesini yapmak zorundayız. Sahâbenin örnek bir nesil olmasındaki en önemli hikmeti, beklide onların kendilerine tevcih edilen ilahî emir ve yasaklara şartsız teslimiyet göstermelerinde aramak gerektiği kanaatindeyiz.

19 Kurtubî, *a.g.e.*, c. II, cz. III, 331.

20 Nesâî, *Büyü'*, 2, İbn Mâce, *Ticârât*, 58; Ahmed b. Haünbel, II, 494.

21 Buhâri, *Büyü'*, 23; İbn Mace, *Ticaret*, 58; Nesâî, *Büyü'*, 2.

22 Ebu Hasan Nuruddin b. Abdu'l-Hadi es-Sindi, *Haşiyetü İmamı Sindi li'n-Nesai*, (Ebû Abd-dirrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâî, *es-Sünenü'n-Nesâî*, İstanbul, 1981, Çağrı Yayınları, içinde), VII, 244.

2- Kur'ân'ın Tavsiyelerini Yerine Getirmede Kıyasıya Yarışmaları

Sahâbe, Kur'ân'ın bir emri ve tavsiyesi karşısında güçleri nispetinde hiçbir fedakârlıktan kaçınmamış ve hayırda birbirleriyle kıyasıya yarışmışlardır. Gerektiğinde hangi seviyede olursa olsun mad ve manevî imkânlarını sonuna kadar harcamaktan geri durmamışlardır.

لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ

“Sevdiğiniz şeylerden Allah yolunda harcamadıkça iyiliğe asla erişemezsiniz. Her ne harcarsanız Allah onu bilir”²³ âyeti inince ashâb-ı kirâm'ın “birre” erişebilmek için sevdikleri şeyleri Allah yolunda harcamak için birbirleriyle yarıştıklarını görmekteyiz. Bu konu ile ilgili misal vermeden önce âyette geçen “birr” kelimesinin ne anlam geldiğini açıklamakta yarar vardır:

Âyet-i Kerimede geçen “birr” kelimesi, ihsan (iyilik etmek), geniş hayır, tam hayır, demektir. “Birr” hayra ulaşan ve kastedilmiş fayda anlamındadır; “hayır” ise-kasıtsız bile olmuş olsa- muhakkak faydadır. Burada “birr”e erişmek, hayır ve iyilik etme sıfatıyla sıfatlanmış olmak veya “İyiler mutlaka hayır ve iyilik içindedirler”²⁴ âyetinin delâleti üzere iyiliğe ve ilahî sevaba ermek manalarından her biriyle tefsir edilmiştir ki, ikisi birbirinden ayrılmazlar.²⁵ “Birr” kelimesi, salih amel olarak ta tefsir edilmiştir. Ayrıca cennet olduğu da söylenmiştir.²⁶

Bu âyet-i kerîme inince Ebû Talha, Zeyd b. Harise, Hz. Ömer, İbn Ömer, Ebû Zer gibi sahâbiler, en sevdiği mallarını Allah yolunda infak etmişlerdir. ²⁷ “Sevdiklerinizden infak etmedikçe, cennete ulaşamazsınız. Sadaka vermedikçe, dinin ve takvanın şerefine eremezsiniz. Kardeşlerinize mallarınızdan infak ederek iyilik etmedikçe Rabbinizin açıkladığı “birr” ulaşamazsınız”²⁸ anlamlarında tefsir edilen bu âyetin vurguladığı mükafata ulaşmak için malî güce sahip olan ashâb-ı kirâm, servetlerinden bir kısmını infak etmek için birbirleriyle yarış içerisine girmişlerdir. Bu konuda ashâb-ı kirâm'ın, Kur'ân'ı tavsiye ve ilkelerini hayata yansıtmaktaki gayretlerini ve özverilerini gösteren dikkate şayan iki örnekle yetinmek istiyoruz:

Enes b. Malik'in rivayetine göre, Ebu Talha, Medine'de Ensar içerisinde en çok mala sahip olan bir kimseydi. Ebu Talha'nın malları içe-

23 Âl-i İmrân, 3/92.

24 İnfitâr, 82/13.

25 Geniş bilgi için bkz. Muhammed Hamdi, Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, Eser Kitapevi, İstanbul, 1971, II, 1145-1146.

26 Kurtubî, *a.g.e.*, c. II, cz. IV, 126; Şevkânî, *a.g.e.*, I, 454.

27 Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Cârullah Muhammed b. Ömer, *el-Keşşâfû an Hakâiki Gavâmid'it-Tenzil ve Uyunî'l-Ekâvîl fi Vücûhi't-Te'vîl*, Tashih, Mustafa Hüseyin Ahmed, Dâru'l-Kütübî'l-Arabiyyi, Beyrut, ts. I, 384-385; Kurtubî, *a.g.e.*, c. II, cz. IV, 125; Şevkânî, *a.g.e.*, I, 454.

28 Bkz. Kurtubî, *a.g.e.*, c. II, cz. IV, 126; Şevkânî, *a.g.e.*, I, 454.

risinde en sevdiği Beyraha bahçesi idi. Bu bahçe, Mescidi-i Nebevî'nin karşısında bulunuyordu. Resûlullah (s.a.v), zaman zaman oraya girer ve içinde bulunan güzel (tatlı) sudan içerdi. Hz. Enes'in bildirdiğine göre "Siz sevdiğiniz şeylerden (Allah yolunda) infak etmedikçe asla "iyi" ye (birre) eremezsiniz..." âyeti inince Ebu Talha Resûlullah'ın yanına gelerek "Allah, kitabında sevdiğiniz şeylerden harcamadıkça "birre" eremezsiniz buyuruyor. Şüphesiz benim mallarım içerisinde en sevdiğim Beyraha'dır. Bu malımı Allah için sadaka olarak vermek istiyorum. Ben Allah indinde onun sevabını ve âhiretteki menfaatini umuyorum. Ey Allah'ın Resûlü! Şimdi onu istediğin yere sarf eyle" dedi. Bunun üzerine Resûlullah (s.a.v) "Aferin. İşte kazançlı (kar getiren) mal budur; İşte kazançlı mal budur. Onun hakkında söylediklerini duydum. Ben onu akrabaların arasında taksim etmeni uygun görüyorum" buyurdular. Ebu Talha, Resûlullah'ın tavsiyesi üzerine bu bahçeyi yakınları ve amcası oğulları arasında taksim etti.²⁹

Buharî'nin rivayetine göre Hz. Ömer, Rasûl-i Ekrem'e gelerek şöyle demiştir: "Bana Hayber'de bir arazi isabet etti. Bundan daha güzel bir araziye asla (şu ana kadar) sahip olmadım. Bu hususta bana ne emredersin" dedi. Hz. Peygamber: "Dilersen aslını vakfeder, yerini tasadduk edersin" buyurdu. Bunun üzerine Hz. Ömer, bu araziye, aslı satılmamak, satın alınmamak, hibe edilmemek, miras bırakılmamak üzere, yolculara, misafirlere, Allah yolunda çalışıp cihad edenlere, (hürriyetini satın almaya çalışan) kölelere, akrabalara, fakirlere tasadduk etti."³⁰

Görüldüğü gibi Ashâb-ı Kirâm, Kur'an'ın tavsiyelerini hayatlarına aksettirmenin çabası içerisinde olmuş ve hiç tereddüt etmeden en sevdikleri kazanımlarını feda edebilecek seviyede imânî olgunluğa ulaşmışlardır. Bu yüzden onların bu teslimiyetleri, kardeşlerine karşı gösterdikleri fedakârlık ve cömertlikleri Kur'an'ın çeşitli yerlerinde övülmüş ve güzel bir davranış modeli olarak sunulmuştur.³¹ Ashabın bu tutumu, onların dünya metana nasıl değer verdiklerini göstermesi a çısında da büyük önem arz etmektedir.

3- Kur'an'ın Yasakladıklarından Kaçınmada Ortaya Koydukları Kesin İrade ve Duyarlılıkları

Ashâb-ı kirâm, Kur'an'ın açıkladığı yasaklara karşı son derece hassasiyet göstermiş, Allah Teâlâ'nın haramlara dair hükümleri kendilerine ulaşır ulaşmaz daha önce alışık oldukları âdetleri süratle ve tereddüt etmeden terk etme kararlılığını göstermiş ve bu konuda gelgitler yaşamamışlardır. Bu durum, onların, samimi bir imana sahip olduk-

29 Buhârî, Eşribe, 13, Zekat, 44; Vekâlet, 15, Vesâyâ, 17, 26; Müslim, Zekat, 42, 43; Tirmizî, Zühd, 39; Ahmed b. Hanbel, IV, 237, V, 245, Muvatta, Sadaka, 2.

30 Buharî, Vesâyâ, 28.

31 Bkz. Enfâl, 8/72, 74; Haşr, 59/9; Leyl, 92/17-21.

larını, Kur'ân'ın ilkelerini uygulamak için kesin irade ve mükemmel bir sadakat sergilediklerini göstermektedir.

İslam'dan önce Araplar arasında yaygın olarak şarap içme alışkanlığının bulunduğu bilinmektedir. İnsanların öteden beri uyguladıkları ve alışık oldukları şeyleri bir anda terk etmeleri kolay değildir. Bu yüzden Allah Teâlâ'nın, ilk Müslümanları tedrici olarak içki yasağına alıştırdığını Kur'ân âyetlerinden anlamaktayız.³² Tabii ki bu uygulamanın amacı, hem onlara hem de kendilerinden sonra a gelen nesillere eğitim açısından tedricilik ilkesini öğretmek olabilir. Ancak Kur'an'ın, içkinin yasaklanması hususunda kesin olarak hükmünü ortaya koymasından sonra, mü'minlerin bu yasağa derhal uymaları imanlarının gereğidir.

İçkinin kesin olarak yasaklanması, Maide Sûresi, 90-91 âyetlerle gerçekleşmiştir.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ . إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ

“Ey iman edenler! (Aklı örten) içki (ve benzeri şeyler), kumar, dikili taşlar ve fal okları ancak, şeytan işi birer pisliktir. Onlardan kaçının ki kurtuluşa eresiniz. Şeytan, içki ve kumarla, ancak aranızda düşmanlık ve kin sokmak; sizi Allah'ı anmaktan ve namazdan alıkoymak ister. artık vaz geçiyorsunuz değil mi?”³³

Bu âyetlerin iniş sebebi hakkında çeşitli görüşler vardır. Ancak meseleyi uzatmamak adına bir örnekle iktifa edeceğiz. Ömer b. Hattâb (r.a), “Allah'ım! Hamr hakkında bize tam ve yeterli bir açıklamada bulun” diyerek dua etmiştir. Bunun üzerine

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ

“Sana içkiyi ve kumarı sorarlar. De ki: “Onlarda hem büyük günah, hem de insanlar için (bazı zahiri) yararlar vardır. Ama günahları yararlarından büyüktür.” Yine sana Allah yolunda ne harcaycaklarını soruyorlar. De ki: “İhtiyaçtan arta kalanı.” Allah, size âyetleri böyle açıklıyor ki düşünesiniz”³⁴ âyeti inmiştir. Hz. Ömer çağrılmış ve bu âyet kendisine okunmuştur. Hz. Ömer bu beyanın ötesinde bir açıklama beklemiş olacak ki, ikinci bir sefer, aynı duayı yapmıştır. Onun bu duasının akabinde

32 Bkz. Nahl, 16/67; Bakara, 2/219, Nisâ, 4/43; Maide, 5/90-91.

33 Maide, 5/90-91.

34 Bakara, 2/219.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفْوًا غَفُورًا

“Ey iman edenler! Sarhoş iken ne söylediğinizi bilinceye kadar, bir de -yolcu olmanız durumu müstesna- cünüp iken yıkanuncaya kadar namaza yaklaşmayın. Eğer hasta olur veya yolculukta bulunursanız veyahut biriniz abdest bozmaktan gelince ya da eşlerinizle cinsel ilişkide bulunup, su da bulamazsanız o zaman temiz bir toprağa yönelip, (niyet ederek onunla) yüzlerinizi ve ellerinizi meshedin. Şüphesiz Allah, çok affedicidir, çok bağışlayıcıdır”³⁵ âyeti inmiştir. Hz. Ömer daha ileri ve kesin bir açıklama beklediği için yine aynı duayı tekrarlamıştır. Neticede yukarıda zikredilen Mâide Sûresi, 90 ve 91. âyetler inmiştir. Hz. Ömer, içkinin kesin olarak yasaklandığını ifade eden âyetleri duyunca “Vaz geçtik ya Rabbi! Vaz geçtik ya Rabbi!” diyerek kesin iradesini ve teslimiyetini ortaya koymuştur. ³⁶ Hazin’in (ö. 741/1340) beyanına göre, hamrın yasaklanmasına dair âyetlerin iniş sebebini açıklayan rivayetlerin en doğrusu bu rivayetlerdir.³⁷

Görüldüğü gibi, Hz. Ömer, içkinin yasaklandığını kesin olarak ifade eden âyetleri öğrenince, hiç vakit kaybetmeden derhal itaatkâr bir tavır sergilemiş ve teslimiyetini izhar etmiştir. Niçin, neden, niye ve nasıl sorularını sormak hiç aklına gelmemiş ve Kur’ân’ın içki hakkında ki katî hükmüne tam bir inkıyatla hem Kur’ân’ın nüzül dönemindeki muhataplarına hem de daha sonraki nesillere imanî noktada örnek olacak muhteşem bir tavır sergilemiştir. İçkinin yasaklanması ile ilgili hükme teslimiyetin başını Hz. Ömer çekmekle birlikte bu âyetlerin hükümlerini duyan ashâb-ı kirâm da aynı duyarlılığı göstermiş ve onlar da “Vazgeçtik ya Rabbi” diyerek çizilen sınıra bağlılıklarını ortaya koymuşlardır.³⁸ Ashâb-ı kiram, hamrın kesin olarak yasaklandığını bildiren âyetleri duyunca süratle gerek ticaret gerek içmek için evlerinde buldurdukları hamrları sokaklara dökmüş ve bunları sakladıkları içki testilerini kırmışlardır.³⁹

Ashâb-ı kiram’ın teslimiyeti ile asrımızın Müslümanlarının teslimiyetini mukayese ettiğimiz de nasıl bir sonuçla karşılaşacağımızı sorgulamak belki malumu ilandan ibaret olmakla birlikte onların, Allah’ın yasakları karşısında “inteheynâ” (vazgeçtik) ya Rabbi!” diye-

35 Nisâ, 4/43.

36 Ahmed b. Hanbel, I, 53; Ebû Dâvûd, Eşribe, 1; Nesâî, Eşribe, 1; Tirmizî, Tefsîru Sureti Mâide, (5), 8; Nisâbüri, Ebu’l-Hasan Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *Esbâbu’n-Nüzûl*, Tahkik, Said Mahmud Ukayyil, Dâru’l-Ceyl, Beyrut, ts., s. 150-151.

37 Hazin, Alâuddin, II, 343.

38 Bkz. Taberî, *a.g.e.*, c. V, cz. V23, II, ibn Kesir, *a.g.e.*, II, 170, 171.

39 Geniş bilgi için Bkz. İbn Kesir, *a.g.e.*, II, 172-177.

rek gösterdiği boyun eğişi asrımızın Müslümanları gösterebiliyor mu? Topluları maddi ve manevi yönden yok eden, yozlaştıran ve ahlaki çöküntüye sürükleyen büyük günahların başında gelen içki, kumar, şans oyunları ve benzeri günahlara karşı “İnteheynâ ya Rabbenâ” diyebiliyorlar mı?

Merhum İzzet Begovic'in (1925-2003), bu konudaki değerlendirmesi oldukça dikkate şayandır. “Kur'ân, alkolü yasaklamıştır. Fakat o, arkasında, aile ve sosyal alanlarda yıkım bırakarak birçok Müslüman ülkesinde tüketilmektedir. İslam, bütün Müslümanların kardeşliğini farz kılmıştır. Fakat Müslümanlar, birlik içerisinde değiller hatta başkalarının adına aralarında savaş yapmaktadırlar.”⁴⁰

Bu durum gösteriyor ki, günümüzde ve yakın geçmişimizde Müslümanlar, Kur'ân'ın lafzını her gün milyonlarca kere okumalarına rağmen Kur'ân'ın emrettiği, öngördüğü ve tavsiye ettiği cemiyet modelini gerçekleştirememenin acı ıstırabını yaşamaktadırlar. Asrımızda Müslüman toplumların, sadece içki konusunda değil, sosyal ve iktisadi adalet, miras, kumar, fuhuş, ticaret ve benzeri konularda “semi'nâ ve eta'nâ” (işittik ve itaat ettik) diyerek Kur'ân'ın ilkelerini sadece söylemlerle değil pratik olarak hayatın içine katabildiklerini söylemek oldukça zordur.

Bu konuda Türkiye örneğini vererek konumuza açıklık getirmek istiyoruz. Öteden beri Türkiye halkının yüzde doksandoksan dokuz Müslüman olarak tanımlanmaktadır. Kendilerini Müslüman olarak deklare eden bu toplumda, içki tüketiminin hızla artması ve Müslümanların bu gidişattan rahatsızlık duymaması ya da işlenen bu günahlara karşı sessiz kalınması, mü'minlerin, Kur'ân'ın öngördüğü hayatla ne kadar çelişki içerisinde olduklarını göstermeye kâfidir. Aşağıda içki tüketimi ile ilgili vereceğimiz rakamlar, bu yorumu doğrular niteliktedir ve aynı zamanda mü'minlerin, “intiheynâ” şeklinde teslimiyet gösteremediklerinin de bir belgesidir. Bu durum, başka konulara da teşmil edebilir ve bu çerçevede mukayeseler yapılabilir.

Tütün Alkol Piyasa Düzenleme Kurulu TAPDK verilerine göre aşağıya çıkarılan istatistik dikkate şayandır. Tabii ki, bu üretim ve pazarlama arz ve talep dengesine göre yapılmaktadır.⁴¹ Nitekim 2013 yılında içki tüketimi, üretime paralel olarak bir milyar litreyi aşmıştır.⁴² Görsellik açısından meselenin iyi anlaşılabilmesinde daha etkili olur düşüncesiyle aşağıdaki çizelgeyi vermek istiyoruz.

40 Bkz. Aliya İzzetbegovic, *İslam Deklarasyonu*, trc. Rahman Ademi, Fide Yayınlar, İstanbul, 2007, s. 27.

41 WWW.tuketiciler.org; WWW.izto.org.tr/portals.

42 WWW.dünya.com

Toplam İç Piyasaya Arz Miktarı (üretim ve ithalat dahil) (litre)

| Yıl | Bira | Bira hariç fermente alkollü içkiler | Distile alkollü içkiler | Genel Toplam |
|------|-------------|-------------------------------------|-------------------------|---------------|
| 2004 | 813.172.565 | 28.969.316 | 55.654.843 | 897.796.724 |
| 2005 | 821.850.338 | 27.479.427 | 54.580.512 | 903.910.277 |
| 2006 | 803.840.728 | 23.988.345 | 57.741.990 | 885.571.063 |
| 2007 | 844.763.654 | 23.687.471 | 52.790.700 | 921.241.825 |
| 2008 | 925.020.469 | 39.168.599 | 58.544.799 | 1.022.733.867 |
| 2009 | 923.508.131 | 47.678.925 | 61.074.534 | 1.032.261.590 |
| 2010 | 921.500.292 | 61.266.057 | 64.951.581 | 1.047.717.929 |
| 2011 | 925.564.164 | 60.915.764 | 73.597.528 | 1.060.077.456 |
| 2012 | 998.823.252 | 59.248.701 | 69.211.664 | 1.127.283.617 |

Görüldüğü gibi içki tüketimi günden güne artmaktadır. Bu durum, Müslüman toplumlarda Kur'an'ın yasakladığı ve büyük günahlar grubuna giren haramların ivme kazanarak genişlediğini göstermektedir. KONDA Genel Müdürü Bekir Ağırır'ın verdiği bir röportajda, sofuların yüzde 9'unun, dindarların yüzde 11'inin, 'inançlıyım' diyenlerin yüzde 41'inin, inançsızların da yüzde 65'inin alkollü içki tükettiklerini söylemesi gayet manidardır.⁴³ Bütün bunlar, asrımız Müslümanının, ashâb-ı kirâm gibi, teslimiyet boyutunda Kur'an'ın hükümlerine kayıtsız şartsız bağlı olmadıklarını göstermektedir.

4- Kendilerine Farz Kılınan Hükmü Uygulamadaki Kararlılıkları ve Coşkuları

Ashâb-ı kirâm, kendilerine emredilen bir hükmü uygulamakta kararlılık göstermiş, acele davranmış ve coşkulu bir şekilde onun gereğini yerine getirmek için hiçbir fedakârlıktan çekinmemişlerdir. Müslüman kadınlar, başörtüsü ile ilgili âyetin hükmü kendilerine ulaşınca hiç tereddüt etmeden üzerindeki şallarını ya da dış elbiselerinin bir ucunu yırtarak başörtüsü yapmaktan çekinmemiş, gecikmeye mahal bırakmadan derhal o ilkeyi uygulamak için birbiri ile yarışmışlardır. Bu durum, onların iman ve Allah'ın hükümlerine bağlılıktaki derin samimiyetlerini göstermektedir. Bu konudaki rivayetler, onların, Kur'an'ın hükümlerine karşı muazzam bir saygı ve özden gelen bir samimiyetle bağlı olduklarını anlamaktadır. Tesettür âyeti inince Müslüman kadınların sergilediği davranış bu konuda dikkate şayandır ve daha sonraki Müslüman nesillere bırakılan zengin bir miras ve güzel bir örnektir.

وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يُغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا
وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ...

“Mü'min kadınlara da söyle, gözlerini haramdan sakınsınlar, ırzlarını korusunlar. (Yüz ve el gibi) görünen kısımlar müstesna, zînet (yer)lerini göstermesinler. Başörtülerini ta yakalarının üzerine kadar salsınlar...”⁴⁴

“...Ve'l-yedribne bi humûrihinne âlâ cüyûbihinne...” âyeti indiği zaman kadınlar, mekâni' (الْمَعَانِع) denilen örtülerle başlarını örtmüşler ve arkalarından sarkıtmışlardı. Bu durumda boğaz, boyun ve kulakların üzeri örtüsüz kalırdı. Bunun üzerine Allah Teâlâ, başörtüsünün yakalarının üzerine çekilmesini emretmiştir. Bunun şekli şöyledir: Kadının göğsünü örtmesi için başörtüsünü yakasının üzerine çekmesidir.⁴⁵

Ceyb kelimesi gerdanlık anlamındadır.⁴⁶ Cüyûb kelimesi ise “ceyb” kelimesinin çoğuludur. İç gömlek ve elbisenin yakası demektir.⁴⁷ Said b. Cübeyr, âyette geçen “cüyûb” kelimesini boğaz ve göğüs diye tefsir etmiştir. Buna göre âyetin manası, “başörtülerini göğüs ve boğazlarının üzerine çeksinler” demektir.⁴⁸ Mücahid ve Mukâtil ise “cüyûbihinne” kelimesini “göğüslerini” diye tefsir etmişlerdir. Buna göre âyette muzaf hazfedilmiş ve “alâ mevâzî' cüyûbihinne” takdirindedir ki, “göğüslerinin bulunduğu yere doğru başörtülerini çeksinler” anlamı vardır.⁴⁹

Cahiliyye devri kadınları, başörtülerini arkadan bağlarlardı. Yakaları ise ön taraftaydı. Bu sebeple boğazları ve gerdanlıkları açık kalırdı. Böylece onlar, boyunlarını, boğazlarını, buraları kuşatan saçları, kulak ve gerdandaki takılar gibi zinetlerini ve bunların takıldıkları yerleri örtünler diye başörtülerinin uçlarını yakaları üzerine salı vermekle emrolundular.⁵⁰

Cahiliye devrinde kadın, göğsünü herhangi bir şeyle örtmeden göğsü açık olarak erkekler arasında dolaşırdı. Çoğu defa saç örgülerini, boynunu ve kulak küpelerini de açıkta bırakırdı.⁵¹

Müfessirlerin beyanına göre cahiliye kadınları, başörtülerini arkalarından sarkıttırlardı. Önde bulunan yakaları ise genişti. Bu yüzden göğüsleri ve etrafı görünür ve açık kalırdı. Neticede başörtülerini göğüslerini örtünceye kadar önlerinden sarkıtmakla emrolundular.⁵²

44 Nûr, 24/ 31.

45 Kurtubî, a.g.e., c. VI, cz. XII, 213

46 Ibn Arabî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdillâh, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1988, III, 382.

47 Kurtubî, a.g.e., c. VI, cz. XII, 213; Sevkânî, a.g.e., IV, 28.

48 Ibn Kesîr, a.g.e., IV, 48.

49 Sevkânî, a.g.e., IV, 28.

50 Râzî, a.g.e., XXIII, 179.

51 Ibn Kesîr, a.g.e., VI, 48; Seyyid Kutup, a.g.e., IV, 2513.

52 Sevkânî, a.g.e., IV, 28; Nesefî, a.g.e., IV, 389.

Yukarıda beyan edilen hususlardan kısaca şunu anlayabiliriz: “Humur”, “Himar” kelimesinin çoğuludur ve başörtüsünün adıdır. Her ne kadar “humur” sözcüğünden, başın ne şekilde örtüleceği anlaşılmıyorsa da “alâ cüyûbihinne” kelimesi bunu kayd altına almaktadır. “Ceyb” kelimesinin çoğulu olan “cüyûb” sözcüğü, göğüs, boğaz, gerdanlık anlamlarına geldiğini ve bu konuda müfessirlerin izahını sunmuştu. “Alâ” harficerinin “üzerine, üzerinde” anlamlarını “ceyb” kelimesi ile beraber müteâla ettiğimiz de, hanımların başlarını nasıl ve ne şekilde örteceğini kolayca anlamış oluruz.

Merhum Muhammed Hamdi Yazır bu âyeti (Nûr, 24/31) şöyle açıklamaktadır ki, bu dikkate şayan bir tefsirdir: “Başlarını, saçlarını, kulaklarını, boyunlarını, gerdanlarını, göğüslerini açık tutmayıp bu şekilde sımsıkı örtünsünler ve o halde bu emri yerine getirebilecek başörtüsü kullansınlar.”⁵³

Cahiliye kadınlarının da başörtüsü kullandıklarını belirten Yazır, şu değerlendirmeyi yapmaktadır ki, bizce de bu önemlidir. “Tefsircilerin nakline göre cahiliye kadınları da hiç başörtüsü kullanmaz değillerdir. Fakat yalnız enselerine bağlarlar veya arkalarına bırakırlar, yakaları önden açılır, gerdanları ve gerdanlıkları açığa çıkardı, zinetleri görünürdü. Demek ki son zamanlarda asrılık sayılan açıklık saçıklık böylesi eski bir cahiliye âdeti idi. İslam böyle bir açıklığı yasaklayıp başörtülerinin yakalar üzerine örtülmesini emir ile tesettürü farz kılmıştır.”⁵⁴

Aslında günümüzdeki tartışmanın arka planında bu zihniyet yatmaktadır. “Başörtüsünü” bir yaşam biçimi, dininin ve inancının bir gereği olarak düşünenlere karşı, “hayır başörtüsü çağdaş değildir. Başörtüsü çağdışı bir kıyafettir. Çağdaş olmak, çağın gereği gibi giyinmek ve yaşamakla olur” şeklinde itirazda bulunmaktadır. Şu bilinen bir gerçektir ki, bu iddianın sahipleri, “çağdışı” söylemi ile aynı çağda yaşamamış olmayı kastetmemektedirler. Bu tabirle İslam dinini çağdaş olmadığını bir başka deyişle her türlü ilerlemeye karşı bir engel teşkil ettiğini ve onun söyleminin geride kaldığını kastetmektedirler.

Kadınların tesettürü ile ilgili âyette, “Boyun ve kulaklarını örtecek şekilde başörtülerini yakaları üzerine sarkıtınsınlar” hükmü gayet açıktır. Yukarıda belirttiğimiz gibi bunun dışındaki örtü şekli Kur’an’ın tasvip etmediği bir örtüdür. Daha doğrusu Hamdi Yazır’ın ifadesiyle cahiliye kadınlarının örtüsüdür. Siz bunun adına ister geleneksel, ister yöresel deyin. Neticede bir şey değişmez.

Hız. Aişe’nin rivayetine göre ilk muhacir hanımları “Başörtülerini yakalarının üzerine (kadar) örtünler” (Nûr, 31) âyeti inince dışa giyilen

53 Yazır, Muhammed Hamdi, *a.g.e.*, V, 3505.

54 Yazır, Muhammed Hamdi, *a.g.e.*, V, 3506.

en sıkı donmuş elbiselerini ortalarından kesip başörtüsü yapmışlar ve onlarla başlarını örtmüşlerdir.”⁵⁵

Başka bir rivayete göre ise, Nûr sûresi, 31. âyet inince mü'min hanımlar, üzerlerinde bulunan yün veya ipek elbiselerinden ya da şallarının bir tarafından yırtmışlar ve bunlarla başlarını örtmüşlerdir. ⁵⁶

Tesettür âyetini duyunca o günün Müslüman hanımları, buldukları örtülerle derhal başlarını örtmüşlerdir. Âyetin hükmü kendilerine ulaştığında hiç vakit kaybetmeden geleneksel ve yöresel örtünme yerine Kur'ân'ın hükmünü derhal uygulamaya başlamışlardır. Bu, onların Kur'ân'ın hükmü karşısında sarsılmaz imanlarını ve azimlerini göstermektedir. Aşağıda sunacağımız rivayet, Allah Teâlâ'nın emrine riayet etme hususunda Müslüman hanımların ne kadar samimi olduklarını göstermektedir.

Hz. Aişe şöyle haber vermektedir: “Muhakkak ki Kureyş hanımlarının üstünlüğü vardır. Ancak Allah'a yemin ederim ki, ben Ensar hanımlarından daha çok Allah'ın kitabını tasdik eden ve Kur'ân'a inanan daha faziletli kimseler görmedim. Nûr sûresinde ki “Başörtülerini yakalarının üstüne çeksinler” âyet-i kerimesi indiğinde kocaları onların yanlarına gittiler ve kendilerine Allah'ın bu konuda inzal buyurduğu âyetini okudular. Bu hükmü duyan herkes karısına, kızına, kız kardeşine ve akrabalarından her birine bu âyeti okuyordu. Onlardan her bir kadın, Allah'ın kitabında tesettürle ilgili indirdiği hükmü tasdik ederek nakışlı elbiseleri ile başlarını örttüler. Sabah namazında Resûlullah'ın arkasında baştan aşağı örtülü olarak bulundular. Sanki onların başlarında (siyah örtülerinden dolayı) kargalar vardı.”⁵⁷

Sunduğumuz bu rivayet, Kur'ân'ın nüzülü dönemindeki Müslüman kadınların, Allah'ın emrini tatbik etmedeki gayret ve sadakatini göstermektedir. Bugün de böyle bir çabanın içinde olan hanımların varlığını müşahede etmek elbette takdire şayandır.

5- Kayıtsız Şartsız Bağlılık Göstermeleri

Hz. Peygamber, kendisine gönderilene iman etmekle yükümlü kılındığı gibi mü'minler de aynısı ile sorumlu kılınmışlar ve her biri Allah'a, meleklerle, aralarında hiçbir ayırım gözetmeksizin bütün peygamberlere iman etmişlerdir. Hz. Peygamber, bu çerçevede Allah'ın emirlerini duyar duymaz “*İşittik, itaat ettik...*”⁵⁸ şeklinde kayıtsız şartsız teslimiyet gösteren⁵⁹, Allah'ın yasakları kendilerine ulaştığında iti-

55 Ebû Davûd, Libas, 33; İbn Kesir, *a.g.e.*, VI, 48.

56 Bkz. İbn Arabî, *a.g.e.*, III, 382.

57 Ebû Davûd, Libâs, 33; İbn Kesir, *a.g.e.*, VI, 48-49 .

58 Bakara, 2/285.

59 Ebû Davûd, Libas, 33; İbn Kesir, *a.g.e.*, VI, 48.

raz etmeden boyun eğen ve tevhid inancına bağlı güzide bir toplum inşa etmiştir.⁶⁰

İnsanlık dininin temeli, başlangıcı, özü tevhit inancıdır. tevhit, Allah'ın varlığını ve birliğini tesbit edip kabul etmektir. Her ne kadar terim olarak tevhit, Allah'ın varlığını ve birliğini ifade için kullanılıyor ise de, bununun arkasında o varlık ve birliğe inanan insanların tevhi-di yani, birleşmesi olarak da anlaşılır.⁶¹

Kur'ân-ı Kerîm'in önemle üzerinde durduğu konulardan biri "birlik" olgusudur. Sadece Peygamber Efendimiz değil, bütün Peygamberler, insanları "Bir" ve "Tek", olan Allah'ı tanımaya ve O'nun razı olduğu İslâm dininin etrafında birleşmeye çağırılmışlardır.

İslâm gelmeden önce "Cahiliyye Dönemi" diye nitelenen Arap toplumu, kızlarını diri diri toprağa gömüyordu. Ticârî, siyâsî ve ahlâkî yönden bozulmuş olan bu toplum, faiz, fuhuş, hırsızlık, yağma, rüşvet ve insan haklarına tecavüz gibi olumsuzlukları hayat tarzı kabul etmişlerdi. Böyle bir toplum, Kelime-i tevhidin etrafında birleştikten sonra, erdemli bir hüviyete bürünmüştür. Çocuğunu canlı canlı toprağa gömecek kadar merhamet duygusunu yitirmiş bir ruha sahip olan Ömer, Kelime-İ Tevhid'in nûru ile tanıştıktan sonra, sırtında un çuvalı, elinde yağ testisiyle gece sokaklarda fakir arayacak kadar şefkat sahibi olmuş, artık sıradan bir Ömer değil de, "Hz. Ömer, Mü'minlerin Emîri Ömer, adalet sahibi Ömer" unvanını almıştır.

Kur'ânla tanışan Ensâr ve Mühâcir, aralarında İslam kardeşliğine dayanan bir birliktelik kurmuş ve bunun ülfet ve sevgi ile perçinleştirerek cahiliyye dönemindeki algıları kökten değiştirmeye muvaffak olmuşlardır. Ancak ashab-ı kirâmın, tevhid merkezli bu dayanışmasını ve vahdetini istemeyenler ve çekemeyenler boş durmamış, onları arasını bozmak için her türlü çareye başvurmuşlardır. Aşağıdaki hadise bu gerçeğe tanıklık etmektedir.

Şâs b. Kays denilen Yahudi, sohbet etmekte olan Ensâra mensup Evs ve Hazreç kabilesinin yanından geçer. Onların aralarındaki sevgiyi ve cahiliyye dönemindeki düşmanlıktan sonra onların huzur ve barış içinde olmalarını gören Şâs b. Kays, öfkelenir ve kendi kendine "Nasıl oluyor da onlar bir fikir etrafında birleşiyorlar" der. Daha sonra bir Yahudi gencine onların aralarına oturmasını, "Buas" gününde yapılan savaşları ve o günler ilgili bazı şiirleri söylemesini emreder. Bu söz konusu günde Evs ve Hazreç kabilesi birbiriyle savaşmış, zaferi Evs kabilesi kazanmıştı. Yahudi genci, Şâs b. Kays'ın emrini yerine geti-

60 İbn Kesîr, *a.g.e.*, III, 171, 177.

61 Mustafa Erden, *İslâm ve Milli Bütünlük*, Tartışmalı Değerler Açısından Türkiye, Ankara, 1996, içinde, s. 232.

rerek denilene yaptı. Bunun üzerine Evs ve Hazreç kabilesi arasında anlaşmazlık çıktı. Birbirlerine karşı övünmeye ve öfkelenmeye başladılar. Nihayet durum öyle bir hale geldi ki, karşılıklı olarak birbirlerin silah başına davet ettiler. Durum, Peygamber (s.a.v)'e ulaşınca yanına Esnar ve Muhacirlerden bazı insanları alarak derhal olay yerine gitmiş ve şu önemli uyarıyı yapmıştır.

“Ben aranızdayken, Allah size İslam'ı lütfetmiş ve onun sayesinde Cahiliyye âdetlerini sizden uzaklaştırmışken ve kalplerinizi birleştirmişken, hâlâ cahiliyye davasını mı güdüyorsunuz?” Hz. Peygamber'in bu veciz konuşmasını dinleyen ve aralarındaki savaşa ramak kalmış Evs ve Hazreç kabilesi, aralarında meydana gelen çekişmenin, şeytanın bir dürtüsü, hilesi ve düşmanlarının bir tuzağı olduğunun farkına vardılar ve derhal ellerindeki silahı bırakıp birbirlerini kucaklayarak ağladılar. *“İştittik ve itaat ettik diyerek”* Rasûllullah (s.a.v) ile birlikte olay yerinden ayrıldılar. Bunun üzerine şu âyetler indi.⁶²

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَطِيعُوا قَرِيبًا مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ يَرُدُّوكُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ كَافِرِينَ . وَكَيْفَ تَكْفُرُونَ وَأَنْتُمْ تُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ آيَاتُ اللَّهِ وَفِيكُمْ رَسُولُهُ وَمَنْ يَعْتَصِم بِاللَّهِ فَقَد هُدِيَ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ . يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ . وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُم مِّنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ

*“Ey iman edenler! Kendilerine kitap verilenlerden herhangi bir gruba uyarmanız, imanınızdan sonra sizi döndürüp kâfir yaparlar. Size Allah'ın âyetleri okunup dururken ve Allah'ın Resûlü de aranızda iken dönüp nasıl inkâr edersiniz? Kim Allah'a sınıksız bağlanırsa, kesinlikle o, doğru yola iletilmiştir. Ey iman edenler! Allah'a karşı gelmekten nasıl sakınmak gerekiyorsa, öylece sakının ve siz ancak müslümanlar olarak ölün. Hep birlikte Allah'ın ipine (Kur'an'a) sınıksız sarılın. Parçalanıp bölünmeyin. Allah'ın size olan nimetini hatırlayın. Hani sizler birbirinize düşmanlar idiniz de O, kalplerinizi birleştirmişti. İşte O'nun bu nimeti sayesinde kardeşler olmuştunuz. Yine siz, bir ateş çukurunun tam kenarında idiniz de O sizi oradan kurtarmıştı. İşte Allah size âyetlerini böyle apaçık bildiriyor ki doğru yola eresiniz.”*⁶³

Sonuç

Ashâb-ı kirâm, Kur'an'ın ilk muhatapları olmasının yanında Hz. Peygamber'e en yakın arkadaşlar olmuş ve aynı zamanda vahyin ağır sorumluluğunu paylaşmada Rasûl-i Ekrem'e hiç tereddüt etmeden destek vermiş, hatta canlarını ve mallarını bu uğurda feda etmekten çekinmemişlerdir.

62 Taberî, a.g.e., c. III, cz. IV, 16-17; İbn Kesir, a.g.e., II, 74; Vâhidî, a.g.e., s. 86-87.

63 Âl-i İmrân, 3/100-103.

Kur'an'da Allah Teâlâ'nın beyanı ile övülmek kolay bir şey değildir. Sahâbe, böyle bir övgüye layık görülmüş, mallarıyla, canlarıyla ve bütün varlıkları ile Allah'ın dininin tebliğine, yayılmasına çalışmış ve söz konusu üstün mertebeye ulaşmışlardır. Ashâb-ı kirâmın, bu teslimiyetlerine, adanmışlıklarına ve kardeşlerine karşı gösterdikleri fedakârlıklarına ve cömertliklerine Kur'an'ın çeşitli yerlerinde değinilmiş ve onlar model şahsiyet olarak sunulmuşlardır.⁶⁴ Bu yüzden mü'minlerin, gerçek islâmî şahsiyetlerini oluşturmada başta Hz. Peygamber olmak üzere sahabe'nin önderliğine önemle ihtiyaçları vardır. Sahâbe kıvamına erebilmenin mücadelesini vermek, İslâmî kimliğinin oluşmasında temel faktördür. Hiçbir insan, rehber olmadan yol alamaz. Peygamberlerin ve onlara destek veren en yakın dava arkadaşlarının kılavuzluğu ile insanlık doğru yolu bulmuştur.

Hız. Peygamber'in terbiyesinde yetişen sahâbiler, Kur'an'ı anlamak ve onun ilkeleri ile hayatlarını tanzim etmek için birbirleri ile yarışmışlardır. İslam dininin ilk öncüleri olarak nitelenen bu nesil, Kur'an'ın ilk muhatapları olmaları dolayısıyla, vahiy sürecini müşahade etmiştir. Kur'an'ın indiği ortamın canlı şahitleri olan sahâbe neslinin, Kur'an'ı anlama ve onun prensiplerini uygulama çerçevesinde sonraki nesillere göre daha avantajlı, daha yetkili ve etkili oldukları bilinen bir gerçektir. Zira onlar, Kur'an âyetlerinin nüzûlüne ve nüzûl sebeplerine şahit olmuş, gerek kendi ve gerekse müşriklerle aralarında vuku bulan olaylara tanıklık etmişlerdir. Aynı zamanda onlar, problem gördükleri meseleleri ve aralarında çıkan ihtilafları çözmek için Hz. Peygamber'e başvurma imkânını bulmuşlardır. Öte yandan Kur'an, onların diliyle indirilmişti. Onlar, Kur'an'ın lafızlarını, terkiplerini ve bunların arasındaki incelikleri kolayca fark edebiliyorlardı. Bütün bu fırsat ve avantajlardan ötürü onlar, sonraki nesillerden Kur'an'ı daha iyi anlıyor, yorumluyor ve hayatlarına aktarıyorlardı. Hz. Peygamber'den sonra Kur'an'ı tefsir konusunda en yetkili kişilerin ashâb-ı kirâm olduğu birçok âlim tarafından kabul edilmiştir. Zira, Kur'an'ın hükümlerinin pratik olarak hayata aktarılması, Hz. Peygamber'in risâleti süresince yaptığı icraatları, onların rivâyetleri ve tatbikatları ile bilinmektedir.

Hiç şüphesiz Hz. Peygamberden sonra Kur'an'ı anlama konusunda en mühim rolü ashâb-ı kirâm almıştır. Hz. Peygamber'in ilk muhatapları olan ashâbın, yakîni ve kuvvetli imanları, hadise ve sebepleri görüp hükümler arasında irtibat kurabilme yetenekleri sayesinde, Kur'an'ın anlaşılmasında büyük katkıları olmuştur. Bu yüzden imanda öncü nesil şerefine nail olan ashâbın, Kur'an'ın ilkelerini hayatlarına taşımada gösterdikleri samimiyetlerini ve candan davranışlarını iyi anlamak ve analiz etmek, günümüz Müslümanlarının önünde canlı

64 Bkz. Enfâl, 8/72, 74; Haşr, 59/9; Leyl, 92/17-21.

örnek olarak durmaktadır. İslam'ın tebliği, yayılması, gelişmesi uğrunda her türlü maddi ve mâvî kazanımlarıyla destek olan bu ilklerden, çok önemli derslerin alınacağı asla unutulmamalıdır. Sünneti göz ardı ederek Kur'ân'ın anlaşılamayacağı gibi, sahabeyi devre dışı bırakarak sünnetin de anlaşılamayacağı açık ve kesin olarak bilinmemiştir.

Sahabe, kendini Allah'a adanmış ve O'nun hoşnutluğunu kazanmayı gaye edinmiş bir nesildir. Sahabe, aşkın değerleri elde edebilmek için canını, malını ve her şeyini feda etmeye kendisini hazırlamış bir nesildir. Dünyevi değerlerini ve bütün kazanımlarını Mekke'de bırakarak Allah için hicret eden ve yine Allah rızasını, bütün maddi değerlerden daha üstün tutarak kazanmaya çalışan ashab, eylem adamı ve gerçek anlamda aksiyoner bir ruh iklimine sahiptir. Bu yüzden onları model alınacak üstün bir karaktere sahiptirler.

BİBLİYOGRAFYA

- Ahmed b. Muhammed b. Hanbel (ö. 241/855), *el-Müsned*, İstanbul, 1982 (Çağrı Yayınları, I-VI).
- Beydavî, Nâsiruddîn Ebû Said Abdullah b. Ömer el-Beydavî (ö. 685/1286), *Ervâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vîl*, Beyrut, ts. (*Kitab Mecmua mine't-Tefâsîr* içinde, I-VI).
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail (ö. 256/870), *Sahîhu'l-Buhârî*, İstanbul, 1981 (Çağrı Yayınları, I-VIII).
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdî'r-Rahman (ö. 255/869), *Sünenü'd-Dârimî*, İstanbul, 1981 (Çağrı Yayınları).
- Dartma, Bahattin, *Yeniden Kur'an'a Yönelmek*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2003.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. El-Eş'as es-Sicistanî (ö.275/888), *Sünenü Ebi Dâvûd*, İstanbul, 1981 (Çağrı Yayınları, I-V).
- Erden, Mustafa, *İslâm ve Millî Bütünlük*, Tartışmalı Değerler Açısından Türkiye, Ankara, 1996, içinde.
- Hâzin, Alâuddîn Ali b. Muhammed b. İbrahim (ö. 741/1341), *Lübâbu't-Te'vîl fi Meâni't-Tenzil*, Beyrut, ts. (*Kitabun Mecmuatün mine't-Tefâsîr* içinde).
- İbnü Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd (ö. 273/886) *Sünenü İbni Mâce*, İstanbul, 1981 (Çağrı Yayınları, I-II).
- İbn Arabî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdillâh (543/1148, *Ahkâmu'l-Kur'an*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1988.
- İbn Kesîr, (ö. 774/1372), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Kahraman Yayınları, İstanbul, 1985.
- Rağîb el-İsfehânî, *el-Müfredât fi Ğaribi'l-Kur'an*, Beyrut, ts.
- Aliya İzzetbegovic, *İslam Deklarasyonu*, trc. Rahman Ademi, Fide Yayınlar, İstanbul, 2007.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed (ö. 671/1273), *el-Camiu li Ahkâmi'l-Kur'an*, Beyrut, 1995.
- Malik b. Enes (ö. 179/795), *Muvatta*, İstanbul, 1981 (Çağrı Yayınları).
- Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc (ö. 261/874), *Sahîhu Müslim*, İstanbul, 1981 (Çağrı Yayınları, I-III).
- Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâî, (ö. 303/925), *Sünenü'n-Nesâî*, İstanbul, 1981 (Çağrı Yayınları, I-VIII).
- Neseî, Ebu'l-Berekât Abdullah b. Muhammed, *Medârikü't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vîl*, Beyrut, ts. (*Mecmûatü'ün-mine't-Tefâsîr* içinde).
- Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer er-Râzî (606/1210), *Mefâtihu'l-Ğayb (Tefsîru'l-Kebîr)*, Beyrut, 1990 (I-XXXII)
- Sindi, Ebu Hasan Nurüddin b. Abdu'l-Hâdi (ö. 911/105-1506), *Haşiyetü İmamı Sindi li'n-Nesai*, (Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâî, es-Sünenü'n-Nesâî, İstanbul, 1981, Çağrı Yayınları, içinde).
- Şevkânî, Muhammed b. Ali Muhammed eş-Şevkânî (ö. 1250/1834), *Fethu'l-kadir el-Câmiu beyne Fenneyi'r-rivâyeti min İlmî't-Tefsîr*, Dâru'l-Kitabî'l-Arabiyyi, Beyrut, 1994.
- Taberî, Ebû Ca'fer, Muhammed b. Cerir (ö. 310/922), *Câmiu'l-Beyan fi Tefsîri'l-Kur'an*, Dâru'l-Hadis, Kahire, 1987.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, (ö. 279/892), *Sünenü't-Tirmizî*, İstanbul, 1981 (Çağrı Yayınları, I-V).
- Vâhidî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Vâhidî (ö. 468/1076), *Esbâbu'n-Nüzûl*, Tahkik, Said Mahmud Ukayyil, Dâru'l-Ceyl, Beyrut, ts.
- WWW.tuketiciler.org; WWW.izto.org.tr/portals.

- WWW.dünya.com
- WWW.tuik.gov.tr
- Yazır, Muhammed Hamdi (1877-1942), *Hak Dini Kur'ân Dili*, İstanbul, 1971.
- Zemahşerî, Muhammed b. Ömer ez-Zemahşerî (ö. 538/1144), *el-Keşşâfü an Hakâiki Gavâmidi't-Te'vîl ve Uyûni'l-Ekâvil fi Vücûhi't-Tenzîl*, Dâru'l-Kitabi'l-Arabiyyi, Beyrut, ts.

İSLAM-BİLİM İLİŞKİLERİ BAĞLAMINDA ATAULLAH BAYEZİDOF'UN RENAN'A REDDİYESİ*

Doç. Dr. Ramazan YILDIRIM**

Özet

Ernest Renan'ın "İslam ve Bilim" isimli konferansında İslamiyet'in bilimle bağdaşmadığı ve terakkiye mani olduğu şeklindeki fikirleri kısa zaman içinde İslam dünyasının birçok bölgesinde tepkiyle karşılandı ve onun bu tezini çürütmeye çalışan reddiyeler yazıldı. Cemaleddin Afgani, Namık Kemal, Ali Ferruh, Emir Ali, Reşid Rıza, Celal Nuri ve Ataullah Bayezidof gibi mütefekkirler Renan'ın iddialarını çürütmeye çalışarak yazdıkları reddiyelerle ona cevap vermeye çalıştılar. Bu makalede dönemin Petersburg Baş İmamı olan Ataullah Bayezidof'un Renan'ın iddialarını çürütmek üzere yazdığı reddiyesi ve karakteristik özellikleri değerlendirilmektedir. **Anahtar Kelimeler:** Ataullah Bayezidof, Ernest Renan, Din-Bilim, İslamiyet ve Maarif, Reddi Renan.

Abstract

ON RELATIONS OF ISLAM AND SCIENCE: REFUTATION OF AHUN ATAULLA BAYAZITOV

Ideas and claims of Ernest Renan at one of his conferences called "Islam and Science", where he addressed Islam as contradicting to science and thus opposing development, drew rapid responses from many scholars from around the Islamic world. Intellectuals like Jamaluddin Afghani, Namık Kemal, Ali Ferruh, Amir Ali, Rashid Rida, Celal Nuri İleri and Ahun Ataulla Bayazitov are the most renowned scholars who authored several refutations to disproof Renan's arguments. In this article, the refutation of the former Imam of St. Petersburg Mosque, Ahun Bayazitov, has been studied and its characteristic features has been evaluated.

Keywords: Ataulla Bayazitov, Ernest Renan, Religion-Science, İslamiyet and Education, Refutation of Renan.

1. Giriş

İslam dünyası Batı dünyasında ortaya çıkan aydınlanma hareketinden sonra önyargılı saldırgan söylemlerle karşı karşıya kalmıştır. Özellikle de pozitivist akımların din-bilim ilişkileri bağlamında ortaya koydukları yaklaşımlardan hareketle İslam ve Müslümanlar hakkında hiçbir ilmî ve ahlakî temeli olmayan iddialar dillendirilmiştir. 19. yüzyıl bu tür iddia ve söylemlerin yoğun bir şekilde dile getirildiği bir

* Bu makale 12-18 Mayıs 2014 tarihlerinde Kazan-Tataristan'da düzenlenen "Türk Dünyasını Aydınlatanlar: Mehmet Akif Ersoy ve Abdullah Tokay" Uluslararası Sempozyumunda sunulan tebliğ metninin yeniden düzenlenmiş halidir.

** İstanbul Üniv. İlahiyat Fak.

dönem olmuştur. Kurumsallaşmış Hıristiyanlığın yegâne merkezi olan kilisenin her türlü dinî yorumu temellük etmesi, dünyaya ve hayata dair farklı hiçbir yoruma müsaade etmemesi kilise ile hayat arasında kapanması mümkün olmayan bir uçurumun oluşmasına sebep olmuştur. Kiliseden kopuş dinden ve Tanrıdan da kopuşu beraberinde getirmiş ve din vicdana, bilim de akla hasredilerek vicdana hapsedilen dinin akla ve bilime dair söz söyleyemeyeceği sonucuna varılmıştır.

İslam ve Müslümanlar batı merkezli oluşan bu bakış açısıyla değerlendirilip kilise eliyle tekelleştirilmiş Hıristiyanlık ile İslamiyet arasında bir özdeşlik kurularak Hıristiyanlık özelinde geliştirilen karşıt argümanlardan hareketle İslam da eleştiri konusu yapılmıştır. Oysaki İslam'ın tarih boyunca her türlü yorumu kendi tekeline alan bir kilisesi olmadığı gibi mutlak hakikat üzerinde inhisarcılık yapan hareketler de İslam dünyasında hayatiyet sahası bulamamıştır. Batıcı, önyargı merkezli tarih algısında İslam ve Müslümanlar yok sayılıp ötekileştirilerek İslam dünyasını kuşatmanın kültürel temelleri oluşturulmaya çalışılmıştır. Batıda ortaya çıkan seküler ve pozitivist anlayışın tercüme yoluyla İslam dünyasına taşınması ve kendine yerel bazı dayanaklar bulması gecikmemiştir. İslam toplumlarında var olan birçok sorunun anlaşılmasında ve çözümünde sihirli bir formül muamelesi gören bu anlayışın etkileri uzun bir süre varlığını devam ettirmiştir.

Din-bilim ilişkileri bağlamında yapılan tartışmalarda metafizik alana ait olan her şey dışlanmaya çalışılmış, hatta dinin felsefe ile olan bağları koparılmış ve din adı altında tüm fikrî ve ahlakî değerler hayatın dışına atılmak istenmiştir. Din-bilim tartışmalarının en hararetli bir şekilde yapıldığı ülke olan Fransa'da kilise özelinde Hıristiyanlık; Hıristiyanlık özelinde de din mahkum edilmiş ve kısa bir süre sonra da bu tartışmalardan İslam dini ve Müslümanlar da paylarını almışlardır. "Nitekim XVIII. ve bilhassa XIX. yüzyıl Avrupa'sında, İslam dininin tekâmül ve terakki'ye izin vermediği, Müslümanları ilerleyip gelişebilecekleri gibi fikirler pek revaçta idi."¹

Ernest Renan (1823-1892) söz konusu tezleri en açık bir ifadeyle savunmuş ve 1883 yılında Sorbonne'da "İslam ve Bilim" başlığı altında bir konuşma yaparak dikkatleri üzerine çekmiştir. Renan'ın mezkûr konuşmasında özetle İslam'ın terakkiye mâni olduğunu söylemesi İslam dünyasının her bölgesinde tepkiyle karşılanmış ve etkisi hala devam etmekte olan İslam-bilim ilişkileri konulu tartışmaların başlamasına sebep olmuştur. Bu tartışmalar bağlamında Müslümanlar tarafından kaleme alınan reddiyelerde; İslam dünyasında yaşanan gerilemenin sebebi İslam dini değildir, Müslümanlar geçmişte bilim-

1 Dücane Cündioğlu, "Ernest Renan ve "Reddiyeler" Bağlamında İslam-Bilim Tartışmaları-na Bibliyografik Bir Katkı" Divan, 1996/2, s. 4.

de, sanatta ve medeniyette çok önemli gelişmeler göstermişlerdir, İslam'ın akla, fikre, felsefeye ve ilme mani olduğunu söylemek *İslam'a ve Müslümanlara yöneltilmiş büyük bir iftiradır* şeklindeki yaklaşımlar dile getirilmiştir. Cemaleddin Afgani, Namık Kemal, Ali Ferruh, Emir Ali, Reşid Rıza, Celal Nuri ve Ataullah Bayezidof gibi mütefekkirler Renan'ın iddialarını çürütmeye çalışmış, İslam'ı ve Müslümanları savunan reddiyeler yazarak tepkilerini ortaya koymuşlardır.

2. Ataullah Bayezidof

1846 yılında Han Kirman Kasım civarındaki Tiyenkav köyünde doğan Ataullah Efendi, ilk eğitimini babasından aldıktan sonra Çotay köyündeki Molla Şihabuddin Medresesi'ne giderek temel eğitimini tamamlamıştır. Petersburg şehrinde 22 Nisan 1911 yılında vefat etmiş ve cenazesi büyük bir kalabalığın katılımıyla düzenlenen törenle defnedilmiştir. Kasım Tatarları 1871 yılında Petersburg'da bir mahalle kurup burada inşa ettikleri camide imamlık yapmak üzere Ataullah Efendi'yi davet etmişlerdir. Ataullah Efendi hemşehrilerinin bu davetini kabul ederek imamlık yapmak üzere bu mahalleye gitmiştir.²

Petersburg'ta başarılı olabilmek için Rusça'nın önemini çok erken bir vakitte kavrayarak bütün mesaisini bu dili öğrenmeye sarf etmiş ve bunu geliştirerek Vladimir Salauyov ile meşhur Rus edebiyatçısı İsisnkov gibi dönemin meşhur Rus edebiyatçıları ve fikir adamlarıyla özel dostluklar kurmuş, onlarla bir araya gelerek değişik konularda fikir alışverişinde bulunmuştur. Vladimir Salauyov'un "Muhammed ve Hayatı" adlı risalesi Ataullah'ın tesiriyle kaleme alınmıştır. Salauyov bu eserini yazarken Ataullah Efendi'den çokça istifade etmiştir. Ataullah Efendi, bu yakın çevresi sebebiyle Rusçaya iyi derecede vakıf olmuş, bu dilde düzenli eğitim almadığı halde eserlerini mükemmel bir Rusça ile yazabilmiştir.³

Ataullah Efendi baş imamlık payesini alarak hem bulunduğu yerde cemaate hizmet etmiş hem de matbuat âleminde dergi ve gazetelerde Müslümanları savunan çeşitli yazılar kaleme almıştır. Vastoçnoye Obozroniye Şarkiyat Etütleri dergisinin 1880/10. sayısında "*Rus Olmayan Milletlerin Terakkisi Konusu*" başlığıyla bir makale yayınlamıştır. Dönemin Rusya'sında Müslümanların taassup sahibi ve fanatik oldukları ile ilgili basında çıkan yayımlara karşı Ataullah Efendi Sanpetersburg, Vidomosti dergisinin 1886/123. sayısında *Müslümanların Fanatizmi Hakkında* adlı uzun bir makale yazmıştır. Ayrıca bir Rus gazetesinde çıkan ve Rusya'daki Müslümanların dinlerinden uzaklaştırılıp Ruslaştırılması gerektiği ile ilgili çıkan bir yazıya Golosi Gazetesinin 1882/308. sayılı nüshasında bir reddiye yayınlamıştır. 1892

2 Sırat-ı Müstakim: 1327, VI. s. 142.

3 Şura; 15 Mayıs 1911, VI/10, s. 292-294.

yılında Sın Oteçestva Gazetesinin 338. sayılı nüshasında Rusya'daki Müslüman okullarının hocaları hakkında kapsamlı bir makale yayımlanmıştır.⁴

Dönemin Rus basınında; Rusya Müslümanlarının kütüphanelerinde İstanbul ve Mısır'dan gelen kitapların olduğu, bu kitaplarda bazı zararlı fikirlerin bulunduğu, hatta Kuran'da geçen "kâfir" lafzının Hıristiyanları da kapsadığı, bu yüzden Rusya'daki Müslümanların Hıristiyanlara iyi gözle bakmadıkları, bu sebeple bu dini kitaplarının genelini zararlı fikirler içerdiği şeklinde yayımlar yapıyordu. Bunun üzerine Ataullah Efendi, yoğun bir çaba sarf ederek *Tatar Edebiyatı ve Literatürü* konusunda Peterburgski Videmosti gazetesinin 1891 yılının 214-92 sayılı nüshalarında reddiyeler yazarak bu düşünceleri eleştirmiştir.⁵ Petersburg'ta büyük bir camii yapılmasına öncülük eden Bayezidof, Rusya Müslümanlarının gazete çıkarmaları serbest bırakılınca İdil-Volga lehçeleriyle yayımlanan haftalık Nûr gazetesini yayınlamaya başlamıştır.

Ataullah Bayezidof, Renan'ın "İslam ve Bilim" isimli metninin Rusçaya tercüme edilmesinden hemen sonra meşhur reddiyesiyle birlikte İslam-bilim ilişkileri bağlamında birçok konuyu irdeleyen eserlerini kaleme almıştır. Renan'a Rusça olarak yazıp 1883 yılında Petersburg'ta yayınladığı risaleyi ve İslamiyetin *Maarife Taalluku* isimli kitabını Ahmed Midhat Efendi'ye göndermiştir. Her iki eser de o sıralar İstanbul'da bulunan Madam Gülnar Delebedof (Madam Olga de Lebedeva) ve Tercüman-ı Hakikat Gazetesi yazarlarından Ahmed Cevdet tarafından Türkçeye tercüme edilmiştir.⁶ Bayezidof'un bu her iki eseri daha sonraları Osmanlıca çevirisinden hareketle sadeleştirilerek yayımlanmıştır.⁷

Rusya'daki Müslümanların güncel dinî meseleleri üzerinde çalışan Bayezidof bu alanda birçok risale ve makale yazarak onları bilgilendirmeye çalışmıştır. Çarlık Rusya'sı resmi makamlarıyla iyi ilişkiler kurarak Müslümanların yaşamış oldukları sorunları çözme ve onlara yardımcı olma konusunda faaliyetlerini yürütmüştür. Gerek yazdıklarıyla gerek yürüttüğü diğer sosyal faaliyetleriyle Rusya'da yaşayan tüm Müslümanlar arasında saygın bir âlim ve milletin hamisi olarak

4 Şura; 15 Mayıs 1911, VI/10, s. 292-294.

5 Şura; 15 Mayıs 1911, VI/10, s. 294-292; İldus Kuddüsulı Zahidullin "İsmail Gaspıralı ve Çarlık Hükümetinin Ruslaştırma Siyaseti", İsmail Bey Gaspıralı İçin, Baş editör: Hakan Kırımlı, Kırım Türkleri Kültür ve Yardımlaşma Derneği Yay., Ankara-2004, s. 38.

6 Ataullah Bayezidof, *Reddi Renan (İslamiyet ve Funûn)*, Mütercimler: Madam Gülnar Delebedof, Ahmed Cevdet, İstanbul-1307; *İslamiyetin Maarife Taalluku ve Nazarı Muarizinde Tebyini*, Rusçadan Mütercimleri: Gülnar (Madam Delebedof), Ahmed Cevdet, Dersaadet-1308.

7 Ataullah Bayezidof, *İslam ve Medeniyet*, Sad. İbrahim Ural, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara-2005.

tanınan Ataullah Efendi, Petersburg'a gelen tüm Müslümanlar tarafından ziyaret edilen biri olmuştur.

Ataullah Efendi hükümet mekteplerinin birçoğunda da dersler vermiştir. Parskiy, Nikaloyevski, Aleksandrovkiy okullarında ve mühendislik okuyan değişik gruplara din öğretmenliğinin yanında Asya Bölümünde Türk dili okutmuştur. Bu tecrübelerden istifadeyle Tatar dilinin gramerine dair bir eser kaleme almış ve onun bu eseri Tatarca öğrenmek isteyenlerin el kitabı haline gelmiştir. Polonya Müslümanları iman ibadet konularını içeren Rusça yazılmış bir kitap ihtiyacını kendisine bildirince İman Prensipleri adıyla bir risale yazmış ve bu risalenin Arap harfleriyle yazılmış metnini de aynı eserin sonuna ekleyerek yayınlanmıştır. Bayezidof'un bu risalesi uzun süre Polonya Müslümanlarının dinlerini öğrenmek için başvurdukları bir eser olagelmıştır.⁸

3. Ataullah Bayezidof'un Reddiyesi

Renan tarafından verilen konferans metni 1883 yılında Aleksi Vedrof tarafından Rusça'ya tercüme edilmiştir. Petersburg İmam ve Müderrisi Ataullah Efendi, bu Rusça metinden hareketle tenkitlerini kaleme almıştır. Renan'ın İslamiyet ve bilim hakkındaki konuşma metnini detaylı bir şekilde incelemeye tabi tutan Ataullah Bayezidof, konuşma metninin muhtevasına geçmeden önce onun yöntemi veya yöntemsizliği hakkındaki eleştirilerini dile getirmiştir.

a. Yöntem Eleştirisi

Ataullah Bayezidof, reddiyesine başlarken Renan'ı çok önemsediyini gizleme ihtiyacı duymaz. Onun sadece Fransa'da değil tüm Avrupa'da yüksek mevkiler elde ettiğini, ilim, teknik ve felsefe konusunda güvenilir kişilerden olduğunu belirtir. Zaten Bayezidof'u üzen husus da işte budur. Çünkü nasıl olur da böylesine önemli bir şahsiyet İslam dini hakkında suçlamalarda bulunabilir. "...bir zât-ı muhteremin din-i İslam hakkında mümkinu'l-vücûd gördüğü ittihâmât bizi nihayet derecede dilhûn eyledi."⁹ Oysaki İslam dini insanlığın her yönden ilerlemesine yardımcı olan ve akla en uygun olan bir dindir. Aynı zamanda İslam dini insanın maddi ihtiyaçlarını karşılamayı, manevi ihtiyaçlarından daha öncelikli görür.

İslam dinine yönelik bir saldırıyla karşı karşıya olduğu hissiyatıyla hareket eden Bayezidof, Renan'ın görüşlerini hakikatle bağdaştırmaz ve onun iddialarını teolojik açıdan ele alıp değerlendirmeye lüzum görmez. Bunun için de Renan'ın görüş ve iddialarındaki çelişkileri akıl

8 Şura: 15 Mayıs 1911, VI/10, s. 292-294.

9 Ataullah Bayezidof, *Reddi Renan (İslamiyet ve Funûn)*, Mütercimler: Madam Gülnar Delebedof, Ahmed Cevdet, İstanbul-1307, s. 7.

sahipleri için beyan etmek istediğini dile getirir. Ona göre İslam dini, diğer semavi dinler gibi vahiy yoluyla indirilmiş olmasının ötesinde Allah ve ruh hakkında akla ve mantığa uygun olan temel hükümler içermektedir ve bilimle de uyum halindedir.

Ataullah Bayezidof, Renan'ın söz konusu metnini okurken onun zihin dünyası ve bakış açısını sorgulamaya çalışır. Neden İslamiyet, bilim dışı olarak algılanıyor ve kötülenmek isteniyor? Bu dinin temel esaslarının daha iyi anlaşılması için niçin derinlemesine bir araştırma yapılmıyor? Renan'ın önyargılı olduğu ve belli bir yöntem dâhilinde İslamiyet'e yaklaşmadığı düşüncesinden hareketle ona şu yöntemi önerir: "Renan, İslamiyet ve funûnu yekdiğeriyle mukayeseye kalkışmadan evvel İslamiyet'in mahiyet-i asliyesini ve sonra da ayrı ayrı her fer' ve şubesini tahkik ve istiknah edip ta'mîm-i enzâr etmeli ve sathiyat ile ve bazı âdemlerde gördüğü zıddu'l-me'mûr zevahir ve hususiyât ile iktifâ eylememeliydi."¹⁰ Önyargı, yüzeysel bakış açısı ve dinin gerçekliğiyle bağdaşmayan şekilsel uygulamalardan hareketle doğru bir sonuca varmak mümkün değildir. Çünkü dış görüntüler İslam dışındaki diğer dinlerin de dış görüntülerinde olduğu gibi doğruya ve hakikate uygun düşmeyebilir. İslam dini, belli olmayan, anlaşılmaz bir felsefe veya tabiatüstü bir vehim ya da bilimsel bir faraziye değildir. Aksine İslam, apaçık, anlaşılır sabiteleri olan ve gereği gibi araştırmaya ve anlaşılmaya müsait olan bir dindir ve bu dini araştırmak, incelemek hiçbir zorluğu gerektirmez. İslamiyet'in temel kaynakları Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in sünneti olduğu için işin başında bunları gereği gibi incelemek ve araştırmak gerekir ki İslam dininin bilimle olan ilişkisi ve ona uygun olup olmadığı sonucuna varılsın.¹¹

Bayezidof'a göre Avrupa'da saygın bir yeri olan Renan, bilimsel ve gerçekçi bir yaklaşımla hareket etmeyerek Müslümanları üzmüştür. Çünkü yöntem olarak sebepten sonuca, ilkelere amaca gitmeyi gerekli kılan terkib/sentez metodunu kullanan Renan, bu yöntemi sonuçtan sebebe, amaçtan ilkelere gitmeyi öngören tahlil/yorumlama metoduna tercih etmiştir. Bu yanlış yöntemden hareket ettiği için de Müslümanların bugünkü durumunu Avrupa milletlerinin kalkınmalarıyla mukayese etmiş, İslam dininin fen bilimlerine ve aklî ilimlere düşman olduğu sonucuna varmıştır. Renan, bu varsayımıyla İslam dininin bilime ve aklî ilimlere mani olduğunu dolayısıyla da Müslümanların Müslüman olmayan diğer milletlere göre geri kaldığını iddia etmektedir. Bayezidof, Renan'ın bu yanlış yargıya ulaşmasının nedeni olarak onun takip ettiği yöntemi gösterir ve Müslümanların bugün içinde buldukları durumdan hareketle İslam dininin yargılanama-

10 Bayezidof, *a.g.e.*, s. 9.

11 Bayezidof, *a.g.e.*, s. 10.

yacağını belirtir.

b. Muhteva Eleştirisi

Ataullah Bayezidof, Renan'ın yöntem ve bakış açısını sağlıklı bulmamakla beraber onun iddia ve görüşlerini eleştiri konusu yapar. Ona göre Renan'ın temel iddiası şudur: "Ulûm ve maârif-i İslamiyye hakikaten mevcûd mudur? Yahut ulûm ve maârif hiç olmazsa İslamiyet tarafından kabul ve müsaadeye mazhar olmuş mudur?"¹² Renan, bu soruya olumsuz cevap vermekte ve Müslümanların yedi asır gibi uzun sayılabilecek bir dönemde Fârâbî, İbn Sînâ gibi filozoflar yetiştirdiğini söylemekle beraber onların Araplar ve İslamiyet'in kendine özgü bir bilimlerinin olmadığını iddia etmektedir. Ona göre Müslümanlar arasında var olan tüm bu bilimlerin aslı Yunan'a aittir ve onlardan alınmıştır. Kültür, bilim ve sanatın milletler arasındaki dolaşımının doğal olduğu fikrinden hareket eden Bayezidof, Arapların Yunanlılardan ilim ve bilim aldıklarının inkâr edilemez olduğunu, buna karşı çıkmanın da söz konusu olmadığını belirtir. Çünkü sözü edilen ilimlerin ve bilimlerin ortaya çıkması yalnızca Yunanlıların bir eseri değildir. Mısırlıların ve Hindlilerin bu konuda Yunanlılardan daha önce geldiklerini kabul etmek gerekir ki tarihi gerçekler bunu kanıtlamaktadır.

Araplar ve Müslümanlar arasında ilmin gelişmediği tezini iddia eden Renan'ın, konuyla ilgili verdiği ve daha sonra metin olarak da yayınlanan konferansında birbiriyle çelişen ifadeleri Bayezidof'un gözünden kaçmamaktadır. Çünkü hem Müslümanlar arasında akli ilimlerle ilgili birçok çabanın olduğunu, İhvân-ı Safa ismindeki bilginler grubunun akli ilimlerle uğraşıp bir felsefe ansiklopedisi vücuda getirdiğini söylemek hem de Araplarla veya İslam ile ilgili özgün ilmi bir çalışmanın bulunmadığını söylemek apaçık bir çelişkidir. Çünkü Renan, kimya ve astronomi ilimlerinin dikkate değer bir şekilde Müslümanlar arasında yaygın olduğunu itiraf etmektedir. Ayrıca Abbasi döneminde Ebu Hasan Baykara tarafından cebir bilimi ileri bir düzeye taşınmış, dönemin Yunan matematikçilerini bile geride bırakmış, kelimciler hem İslam hem de diğer dinler hakkında akli ve fikri yöntemleri kullanarak karşılıklı münazaralarda bulunmuşlardır. İşte tüm bu hususlar ilim ve fenlerin Müslümanlar arasında yaygın olduğunu göstermektedir. Tüm bunları göz ardı ederek Avrupalıların bugünkü ilim ve teknolojileri sadece kendilerine özgü kılmaları, kendi medeniyetlerinin temelini eski Yunan uygarlığına dayandığını hesaba katmamaları büyük bir çelişkidir.¹³

Bayezidof, Renan'ın iddialarını muhteva açısından tahlil ederek onun başvurduğu yöntem ve bakış açısını kullanarak onun iddialarını çürütmeye çalışır. "Mösyö Renan'ın ifadesine bakılınca işi daha

12 Bayezidof, *a.g.e.*, s. 12.

13 Bayezidof, *a.g.e.*, s. 14-15.

ileriye götürmek lazım gelecek. Avrupa kendisine bütün Müslüman elinden geçerek gelen ve Arapların cühd ve gayretleri sayesinde intikal eden ulûm ve fûnûna Müslümanlar kadar dahi iddia-i mâlikiyet edemeyecektir. Görülüyor ki Renan'ın istintacı asla muvâfık-ı maslahat değildir. Eğer o neticeye muvâfık-ı hakikat olmak nazarıyla bakar isek mûmâ ileyhın Avrupa'ya nispet ettiği ulûm ve fûnûna dair Avrupalıların haklarını teslim etmemek iktizâ eder."¹⁴

Bilimi belli bir medeniyete veya millete hasretme düşüncesine karşı çıkan Bayezidof'a göre İslamiyet Avrupa'dan altı asır önce "ulûm ve fûnûn-u yunânîye" adı verilen bilgileri almış, onları kendi havzası içinde geliştirerek ileri bir seviyeye taşımış ve 1260 yılında da Latin Avrupa'ya aktarmıştır. Oysaki Avrupa çok sonraları bu bilgilere ilgi duymuş ve onları öğrenmek için çaba göstermiştir. Yani Hıristiyan Avrupa, söz konusu bilim ve fenleri ortaya çıkmasından on iki asır sonra benimseyip kabul etmiştir. Müslümanların onlardan önce bu ilimlerle tanışıp onları kabul etmesi İslam'ın sahip olduğu kabiliyet ve otoritesini açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Zaten İslam Peygamberi Hz. Muhammed, "Beşikten mezara kadar ilim öğreniniz" diyerek Müslümanları ilme teşvik etmiştir.

Renan'ın Avrupalıların söz konusu ilimlerle on iki asırlık bir gecikmeyle tanışmasını coğrafi konum ve diğer şartlara bağlaması Bayezidof için ikna edici olmaktan uzaktır. Çünkü söz konusu ilmin ortaya çıktığı Yunan bölgesi Fransa'ya yakın olduğu kadar Buhara, Semerkant, İran, İspanya, Bağdat ve Şam'a yakın değildir. Semerkant, Buhara ve İspanya'da yaşayan Müslümanlar coğrafi mesafenin uzaklığına ve şartların zorluğuna rağmen yeni ilimleri ve felsefeyi inceleyip öğrenmek için Bağdat'a yolculuk yapmışlardır. Oysaki Avrupa Katolikleri yanı başlarındaki ilimleri öğrenmek için hiçbir çabanın içinde olmamışlardır. İslam'ın özü itibarıyla ilim ve fenleri teşvik ettiğini söyleyen Bayezidof, söz konusu fikirlerini Hz. Peygamberin "İlim Çin'de de olsa onu öğreniniz", "İlim öğrenmek kadın erkek her Müslümana farzdır" hadisleriyle destekler.¹⁵

Ataullah Bayezidof, hem Renan'ın iddialarını çürütmek hem de İslam'ın ilme olan katkısını ve teşvikini anlatmak için ilginç bir örnekle açıklamada bulunur: Bir çocuğun istikbalî, refahı ve saadeti için tek başına babanın olması yeterli değildir. Bu çocuğa hayat beşiği olacak ve terbiye edecek olan bir de anne gerekir. Eğer böyle olmazsa bu yeni doğmuş çocuk korunaksız kalacağından dolayı ölecektir. İşte bu çocuğa bakarak onu koruyan ve onu toplumun ilgisine, saygısına layık olacak bir genç haline gelmesini sağlayan anne teşekkür ve övgüye layık

14 Bayezidof, *a.g.e.*, s. 15-16.

15 Bayezidof, *a.g.e.*, s. 19.

mıdır değil midir? Tabii ki buna layıktır. İşte verdiğimiz bu örnekten de açıkça anlaşılıyor ki Yunanistan nasıl ki ilim ve fenlerin babası ise İslâmiyet ve Arabistan da onu büyütüp terbiye eden annesidir. Dolayısıyla Avrupa kendi medeniyetinin babası olarak gördüğü Yunanistan'ın yanı sıra bu medeniyeti güçlü, kuvvetli bir genç haline getirip hediye eden İslâmiyet'e müteşekkir olmalıdır. Ki o zamanlar Avrupa, bu çocuğun babası hakkında bilgi sahibi değildi. Niçin bu medeniyetin, onu terbiye edip büyüten Arabistan'a aidiyetini kabul etmesin ki? "Mösyö Renan'ın beyan ettiği ulûm ve fûnûnun Yunanî olduğu kadar da Arabî olduğunu iddia ederiz."¹⁶

İslam tarihindeki bazı ilmî ve fikrî gelişmeler ile İslam arasında bir ilişki kurulamayacağını, bu gelişmelerin İslam'a rağmen bazı yöneticilerin inisiyatifıyla gerçekleştiğini, ilk Müslümanların ilim, fen ve felsefeye yabancı olduklarını, ayrıca Arapların sanata, felsefeye ve akıl yürütmeye elverişli olmadıklarını iddia eden Renan'ın söz konusu fikirlerine karşı çıkan Bayezidof daha çok savunmacı bir üslupla birlikte mukayese yapmak suretiyle aynı iddiaların Avrupa için de geçerli olacağını söyleyerek cevap vermeye çalışır: İslamiyet'in ilim, fen ve felsefeye yatkın olmadığı, Araplarda felsefi kabiliyet bulunmadığı, Araplar arasında sonradan meydana gelen bazı ilmî gelişmelerin İslamiyet'e rağmen gerçekleştiği iddiası esas alınıp bir sonuca ulaşılabileceği aynı yaklaşımı Avrupa için de göstermek mümkündür. Avrupa'nın da akli ilimlere elverişli olmadığı, mevcut gelişmişliğinin de kendi isteği dışında olduğu iddia edilebilir. Çünkü Avrupa her türlü maddî ve manevî gelişmeden habersiz olarak sadece birinci asırda değil Hıristiyanlığın kabulünden on iki asır sonra bile ulûm ve fûnûna yabancı kalmıştır. Ancak on üçüncü asırda İspanya'nın Araplar tarafından fethedilmesinden sonra Avrupalılar, Araplar sayesinde ilim öğrenmeye başlamışlardır. Renan'ın mantığından hareket edilirse Avrupa ile ilgili de mantıkî sonucu inkar etmek doğal bir gerçeği kabul etmemek anlamına gelir ki Araplar böylesi bu durumu "muğalata" olarak isimlendirmişlerdir.¹⁷

Renan'ın aklı yürütmesini açıkça muğalata olarak değerlendiren Bayezidof, göçebe yaşam biçimine alışmış olmalarından dolayı Arapların ilim ve fen alanlarındaki etkinliklerden belli bir süre uzak kaldıklarını söylemekle beraber bu durumun fazla uzun sürmediğini dile getirmektedir. Araplar yerleşik bir düzene geçtikten sonra hızla ilmi uğraşların içine girerek bu konuda önemli başarılar gerçekleştirmişlerdir. Arapların bu durumunu sosyolojik bir yasanın gereği olarak izah eden Bayezidof, insanların ilerlemesinin tabiat kanunları gereği yavaş olduğunu,

16 Bayezidof, *a.g.e.*, s. 21.

17 Bayezidof, *a.g.e.*, s. 24.

birden bire büyük değişimlerin gerçekleşmediğini belirtir.

c. Tarihsel Tecrübeyi Doğru Okumak

İslam tarihindeki bilimsel gelişmelerin nasıl okunması gerektiği hakkında doğru bir yöntemi benimsemeyen ve tamamen önyargılı bir okumayla Müslümanların geçmiş tecrübelerini değerlendiren Renan'ın yaklaşımı Bayezidof tarafından en fazla eleştiri konusu yapılan hususlardan biridir. Renan ilim ve medeniyete yaptıkları katkılarla şöhret bulmuş Abbasi halifelerinden Mansûr, Harun Reşîd ve Me'mûn'un şeklen Müslüman olduklarını iddia eder ve bu iddiasını da onların yabancı ülkelerden gelen her şeye ilgi duydukları, putperestlerin konuştukları dillere merak sardıkları, Hindistan, İran ve Yunanistan'a bazı konularda başvurdukları şeklinde gerekçelendirir. Bu tuhaf gerekçeye dayandırılan iddiayı mantıksal olarak değerlendiren Bayezidof "Ecnebî ve putperest lisanlarına merak edenler ecânibe ve putperestliğe mensupturlar. Abbasi halifeleri de ecnebî ve putperest lisanlarını merak ediyorlardı. Öyleyse onlar da sûretâ Müslüman idiler."¹⁸ şeklindeki önermeyi çıkarır ve bunun yanlışlığını ortaya koyar. Renan, bu sathî değerlendirmesiyle aslında farkına varmadan İslamiyet'in bilime ne kadar önem verdiğini ve Müslümanların da bu önemden hareket ettiklerini zımnen ifade etmektedir. Müslüman halifeler, taassup sahibi ve dar fikirli olmadıkları aksine fikir ve düşünce bakımından çok geniş olduklarından dolayı ilim ve fenlerin her dalına ilgi duymuşlar ve onların kaynakları putperestlerde dahi olsa hiç çekinmeden araştırmanın yollarına başvurmuşlardır.

Bayezidof, İslam tarihi boyunca Müslümanlara hükmeden iktidarlar arasında herhangi bir ayırma gitmeksizin onların tamamına sahip çıkar. Müslümanların tarihsel tecrübelerini oluşturan Abbasilerin yanı sıra İran'daki Büveyhîler, İspanya'daki Emevîler, Mısır'daki Fâtîmîler, Halep'teki Hamdânîler ve diğer yerel idareciler bilimin gelişmesi için çaba sarf etmişlerdir. "Her sülaleye mensup olan hulefanın cümlesi ulûm ve fûnûnu taht-ı himayelerine almışlardır. Nerede halife bulunmuş ise ulemayı nezdine celb ile tesahûb ve i'zâz-ı ulema hususunda müsabaka ederler idi. İslamiyet ile fûnûn bir ikiz kardeş makamında olup her yerde beraber arz-ı vücûd etmişlerdir."¹⁹ Bu tarihsel tespiti yapan Bayezidof, Avrupa ile İslam dünyası arasında da eşzamanlı bir mukayese yaparak görüşlerini destekler: "O zamanki Hıristiyan Avrupa ile Müslüman Asya arasında paralel bir hat çekersek gayet tuhaf bir tezat görürüz. Bir tarafta Müslümanlar bilim ve fenleri öğrenerek, hikmet ve felsefeyi önde gelen bir istekle araştırarak, hukuki işlemlerle ilgilenen bilginlerle birlikte en üstün şeref ve itibara layık

18 Bayezidof, *a.g.e.*, s. 29-30.

19 Bayezidof, *a.g.e.*, s. 31-32.

görülerek yaşıyorlar. Öbür tarafta ise Hıristiyan Avrupalılar Arapların aklı gayretlerine karşı soğuk, ilgisiz, katı duruyorlar; asla yakınlık göstermiyorlar. Yalnız on birinci ve on ikinci asırlarda âni bir rastlantı ile bilim ve fenler bir boşluk bulup, Fransa'ya girebiliyorlar."²⁰

Görüldüğü gibi Renan tarafından önyargılı ve sathi bir şekilde değerlendirilen Müslümanların tarihsel tecrübeleri Bayezidof tarafından doğru bir şekilde analiz edilince sonuç tabii olarak farklı olmaktadır. Hatta Renan'ın "İslamiyet İran'ın gelişmesini bir kasırga gibi durdurmuştur" sözünün yerine "İslamiyet ilim ve fenleriyle karşı durulması imkansız bir kasırga gibi Fransa'ya ulaşmıştır" cümlesini kuracak kadar da özgüvene sahip olan Bayezidof tamamen savunmacı bir söylem yerine ilzam edici bir mantık kullanmayı tercih etmektedir.

İlim ve fenlerin ilerlemesinin veya gerilemesinin rasyonel sebeplere bağlı olduğunu dile getiren Bayezidof, eğer bir yerlerde ilmi bir duraklama varsa onun sosyal ve siyasal sebepler gibi rasyonel bir gerçekliğinin bulunduğunu belirtir. Dolayısıyla Araplar arasında meydana gelen ilmî duraklamayı onların dinlerine bağlamak ve sadece bu gerekçeye dayandırmak adaletle bağdaşmayan bir durumdur. Bu hususta da bir çifte standarda başvurulmuş önyargılı davranılmaktadır. Araplar arasındaki ilmi duraklama onların dinleriyle irtibatlandırılırken başka milletlerde meydana gelen ilmi duraklama onların dinleriyle bağdaştırılmamakta ve bunlar dinden başka olaylarla izah edilmektedir. Burada apaçık bir çelişki bulunmaktadır. Mesela İslam dünyasındaki ilmî duraklama için neden Moğol istilası vb. sosyal ve siyasal sebepler görmezden geliniyor. Asya'dan kopup gelen bu putperestlerin Bağdat'ı işgal edip yağmaladıkları ve bunun da Müslüman toplum içinde kapanması zor yaralara sebep olduğu tarihsel bir gerçekliktir.²¹

Bayezidof'un haklı olarak eleştirdiği konulardan biri de tekil bir örnekten hareketle genelleme yapılması ve topyekûn bir dinin veya mensuplarının eleştirilmesi hususudur. Renan'ın sıkça başvurduğu bir yöntem olan bu yaklaşımın yanlışlığını ve tutarsızlığını onun mensubu bulunduğu kültür atmosferinden örneklerle izah etmeye çalışır. Ona göre Müslümanlar arasında mutaassıplar, bilgisiz sofular veya cahil kimseler olabilir. Aynı durum Renan'ın ait kültür ortamı için de söz konusudur. Mesela Paris'te veya Avrupa'nın başka bir yerinde Renan'ın savunduğu fikirlerden nefret eden ve onun için daha önceleri İspanya'da uygulanan engizisyon mahkemelerin kurulup aynı işkencelerin ona yapılmasını savunan Katolik papazların varlığı inkar edilemez. Ayrıca mahkeme salonlarında bulunan bazı Hıristiyan aziz-

20 Ataullah Bayezidof, İslam ve Medeniyet, Sad. İbrahim Ural, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara-2005, s. 19.

21 Bayezidof, *Reddi Renan*, s. 37.

lere ait heykellerin, haçın ve Hıristiyanlığın diğer sembollerinin kaldırılması, okullarda Hıristiyanlık tarihinin okutulmasına son verilmesi gibi talepler karşısında Fransa'da ortaya çıkan tepkiler hala canlılığını korumaktadır. İşte tüm bunlardan hareketle Hıristiyanlığı suçlamak nasıl ki tutarsızlıkta İslam dünyasında ortaya çıkan bazı tekil hadiselere hareketle İslam'ın eleştirilmesi de o kadar tutarsız bir durumdur. Hıristiyan dünya içinde ortaya çıkan Martin Luter'in çekmiş olduğu eziyetleri, Sen Bartelmi gecesini, Katoliklerle Protestanlar arasında otuz yıl boyunca devam eden kanlı savaşları unutmak mümkün değildir. Dolayısıyla Avrupa'nın kendi tarihinden silip atmadığı bu olaylar dururken Renan'ın Müslümanların tarihinde yaşanmış bazı olaylardan hareketle İslam'ı sorumlu tutması hak ve adalet ölçüleriyle bağdaşmamaktadır.²²

d. Müslümanların Dil ve Kültürüne Yabancı Olmak

Müslüman toplumları doğru bir şekilde anlayıp tanımak için onların kullandıkları dilin anlam özelliklerini ve kültürlerini doğru ve yeterli bir şekilde tanımak gerekir. Renan'ın söz konusu metninde bilerek veya bilgisizce göz ardı ettiği hususlardan biri de onun Müslüman toplumların dil ve kültürlerine olan yabancılığının/cehaletinin farkında olmayışıdır. Renan'ın bu konudaki cehaletini veya çarpıtmasını ortaya koyan çarpıcı konu onun "Allahu a'lem/Allah en iyi bilendir" sözü hakkındaki değerlendirmesidir. Güya Müslümanlar her çeşit ilmi araştırmanın gereksiz olduğunu, bunları dinsizlik türünden uğraşlar olarak kabul ettiklerini, bu çabaların ilahi hakikatleri kavramaya karşı bir ihanet teşkil ettiğine inandıkları ve kendi eksikliklerini dile getirmek için her sözlerinin sonunda *Allahu a'lem* sözcüğünü kullanmaktadırlar. Ona göre Müslümanlar bu sözcüğü kullanarak fikri gevşeklik ve uyuşukluğa düşmektedirler. İşte Ataullah Efendi, Renan'ın bu yaklaşımını özetleyerek onun bu sözlerini ispat etmekten aciz olduğunu belirtir ve bu sözün Müslümanlar arasındaki kullanım alanlarını örnekleriyle birlikte açıklamaya çalışır.²³

Bayezidofa göre "Allah en iyisini bilir" sözü bir başkasının fikirlerini çürütüyor görünmemek amacıyla bir saygı ifadesi olarak veya başkasına ait bir görüşün nakledilmesinden sonra kullanılır. Ayrıca bu söz, âlimlerin hepsinin aynı görüşte olmadığı ve farklı fikirler ile sürdükları konularla ilgili olarak da kullanılır. Bir konu hakkında yapılan tartışma ve müzakere esnasında bir nezaket ifadesi olarak da kullanılır. Dolayısıyla Renan tarafından kullanılması uygun görülmeyen *Allahu a'lem* tabiri, Müslüman âlimler tarafından başkasının görüşlerini saygıyla karşılamak ve onlara değer vermek, onların fikirleri-

22 Bayezidof, *Reddi Renan*, s. 39-41.

23 Bayezidof, *Reddi Renan*, s. 53.

ni aktarırken ihtiyatı elden bırakmamak amacıyla kullanılmaktadır.²⁴

Renan'a en güçlü reddiyelerden birini kaleme alan Namık Kemal'in "*M. Renan'ın en parlak, en maskara bir gevezeliği*"²⁵ olarak nitelediği bir konu da onun doğruları nasıl çarpıtıldığına veya gereği gibi anlamadığına örneklik teşkil etmektedir. Renan, söz konusu konferans metninin sonlarında iddialarını temellendirmek amacıyla Musul Kadısı tarafından Mösyö Liard'a yazılmış bir mektubu kanıt olarak gösterir. Liard, Musul'a yaptığı bir ziyaret esnasında Musul Kadısına başvurarak şehrin nüfusu, ticareti ve tarihi hakkında bilgi almak ister. Musul Kadısı, hem onu başından savmak hem de ona nezaket içinde bir ders vermek için onun talebine bir mektupla cevap verir. Kadı, kendisinden istenilen bilgilerin hem faydasız hem de zararlı olduğunu, ömrünün çoğunluğunu Musul'da geçirmiş olmasına rağmen hiçbir zaman buradaki meskenleri ve içinde yaşayanları saymayı düşünmediğini, kimin atına veya kayığına ne yüklediğiyle ilgilenmediğini, şehrin kadim tarihi ve fetih öncesi döneminde ahalisinin ne hatalar işlediğini de ancak Allah'ın bilebileceğini belirtir ve ona şöyle seslenir: "*Dostum, kuzum, sana ait olmayan şeyleri öğrenmekle uğraşma! Aramıza geldin, biz de sana selâm-ı hoş âmediyi icra eyledik. Selametle git. Hakikat-ı halde söylediğin lakırdılardan bana hiçbir zarar gelmez. Çünkü söyleyen başka, dinleyen başkadır. Milletinin âdeti üzere çok yer dolaşmış ve hiçbir tarafta nâil-i saadet olmamışsın; biz elhamdülillah burada doğduk ve buradan gitmek istemeyiz.*"²⁶

Bayezidof, Renan'ın Müslümanların bilimlere önem vermediğine ve bundan dolayı da geri kaldıklarına delil olarak gösterdiği bu mektupta dile getirilen hususların niçin böyle anlaşıldığına şaşırır. Çünkü Musul Kadısı tarafından Liard'a yazılan mektupta dile getirilen bazı hususların üslubu onun siyasi servisten çıktığını açıkça ortaya koymaktadır. Açıkçası Kadı Efendi, kendisine sorulan bazı siyasi-idari konulara değinmiyor ve Liard'ın amacına hizmet etmiyor. Ayrıca Musul Kadısı, Liard'ın Asya'da pek çok örneği görüldüğü üzere halkın sosyal hayatı, mezheplerin durumu ve birbiriyle olan ilişkileri ile halkın ekonomik durumları hakkında bilgi toplamak isteyen misyoner bir seyyah olduğuna inanıyor. Onun istediği istatistiksel bilgilerin ona verilmesinin kendi ülkesine zarar vereceğini düşünüyor. Onun niyetinin farkında olduğunu ustalıkla belirtiyor ve üstü örtük bir şekilde şu mesajı veriyor: "Sen bizim yanımıza gelip ülkenin gizli ve mahrem noktalarını öğrenmeye çalışma! Sen onları bilim için değil, bağlı olduğun hükümet için araştırıyorsun. Yani halk arasında fitne ve bozgunculuk tohumu

24 Bayezidof, *a.g.e.*, s. 56.

25 Namık Kemal, *Renan Müdâfaanâmesi* (İslamiyet ve Maârif), Yayınlayan: Ord. Prof. M. Fuad Köprülü, Ankara 1962-, s. 58.

26 Namık Kemal, *a.g.e.*, s. 59.

saçma! Memuriyet statüsü yolu ile Müslümanlar ve Hıristiyanlar arasında dini düşmanlık uyandırma! ... İngilizler, çok seyahat etmek ve siyasi amaçlarına hizmet için Hindistan'da ve son olarak öteki yerlerde yaptıkları gibi şeyhlerden ve başkalarından bilgiler edinip istihbarat toplamak alışkanlığındadır. Bize karşı da o şekilde davranmak mı istiyorsun? Bu senin işin değil! Unutma ki vatanımızı biz size bırakmayız. O bizdendir, bizim içindir, başkaları için değildir. Biz burada doğduk. Ülkemizi sizin yönetiminize bırakarak, Asya'nın içeri kısımlarına çekilmek niyetinde değiliz."²⁷

Sonuç

1883 yılında Renan tarafından Paris'te verilen ve hemen ardından yayınlanan İslam ve Bilim konulu konferans metni aynı yıl içinde Aleksis Vedrof tarafından Rusçaya tercüme edilerek yayınlanmıştır. Aynı yıllarda Rusya'da Müslümanlara yönelik benzer tepkiler gösterildiği için Renan'ın söz konusu konuşmasının diğer bölgelere göre çok farklı bir anlamı vardı. Çünkü Rus aydınlarının ve resmi çevrelerin öteden beri dillendirdikleri fikirlerin bir benzeri batı ilim çevrelerinde saygın bir yeri olduğu söylenen bir Fransız tarafından ileri sürülmekteydi. Rus medyasında Rusya'da yaşayan Müslümanlara yönelik eleştiri ve saldırılara karşı yazdığı makaleler ve yaptığı konuşmalarla mücadele eden Petersburg İmam ve Müderrisi Ataullah Bayezidof, Renan'ın konuşma metninin yayınlandığı yıl Rusça bir reddiye kaleme alarak yayınlamıştır.

Ataullah Bayezidof, kendi döneminde yaşayan diğer İslamcı düşünürlerle aynı duygu ve düşünce dünyasından hareket ederek batıcı, batı merkezli aydınlanma hareketinin ve dini tamamen hayatın dışına iten sekülerleşmenin fayda yerine zarar getireceği düşüncesinden hareket eder. Genellikle tabii ilimler için geçerli olan ve Renan tarafından da benimsenen deney ve gözlem metodundan hareketle İslam'ın hatta diğer dinlerin ve felsefenin incelenmesinde olumlu sonuçlar vermeyeceğini belirterek Renancı pozitivizmi ve seküler bir bilim anlayışını kabul etmez. Renancı pozitivizm ve seküler bilim anlayışından hareketle "mesela Hıristiyanlıkta Ortaçağ'da görülen hatta şimdi de bütün haliyle var olan dünyevî yaşayışı kötöleyen esaslara bakıp da Hıristiyanlığın ahlaka uygun olmadığı sonucuna varmak elbette doğru olmaz" diyerek farklı bir bakış açısına sahip olunması gerektiğini dile getirir.

İSLAM CEZA HUKUKUNDA MASLAHAT PRENSİBİ AÇISINDAN CEZALAR VE CEZANIN ŞAHSİLİĞİ İLKESİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Samire HASANOVA*

Özet

İslam hukukunda insanın canı, bedeni, malı, ırzı, şeref, haysiyet ve itibarı her türlü saldırıya karşı korunmuştur. Dolayısıyla bu değerlerden herhangi birine zarar verecek her türlü haksız müdahale yasaklanmıştır. Haksız müdahalede bulunanlar için ise çeşitli cezai ve mali müeyyideler konulmuştur.

Bu makale, İslam Ceza Hukukunda had, kısas ve diyet ve tazir cezalarının konuluşunda birey ve toplumun maslahatlarının temini hakkında olup, ceza ve cezanın şahsiliği ilkesi ile maslahat prensibi arasındaki ilişkiyi anlatmaktadır. Bu çalışmayla, cezalandırmanın toplum menfaatlerini mefsedetlerden koruma amacına yönelik bir uygulama olduğu gösterilmiştir.

Makalede cezaların şahsiliği ilkesi ele alınmış, ceza olarak görüldüğü için cezanın şahsiliği ilkesine aykırı olduğu düşünülen Akile ve Kasame uygulamalarının aslında tazminat niteliği taşıdığına dikkat çekilmiş ve bu ilkeye aykırı olmadığı izah edilmiştir. İşlenen suçun cezasız bırakılmaması, kamu ve bireyin lehine zararın giderilmesi amacıyla uygulanan Akile ve Kasame müesseselerinin ana gayesinin maslahatın gerçekleştirilmesi olduğuna vurgu yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Ceza Hukuku, ceza, cezanın şahsiliği, maslahat, had, kısas, diyet, tazir, tazminat, Akile, Kasame

EVALUATION OF PUNISHMENT AND THE PRINCIPLE OF PERSONALITY OF PUNISHMENT IN RELATION OF THE PRINCIPLE OF MASLAHA IN ISLAMIC CRIMINAL LAW

Abstract

In the Islamic law; the human soul, body, property, chastity, honor, dignity and reputation are protected against any violations. Therefore, any unjustified interference whichever harm to any one of these values is prohibited. There are various criminal and financial sanctions for those who are unfairly intervened.

This article concerns ensuring the benefits of the individual and the community on imposing sanctions of Hadd, retaliation, diya (blood money), and tazir in Islamic Criminal Law. It also describes the relation between principle of benefit and punishment and the principle of personality of punishment. The paper shows that punishment is an application which aims protecting the benefits and interests of society from corruption.

In this article the principle of personality of punishment is evaluated. It reveals that practices of Akile and Kasame are considered

* Dr. Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, samirehasan@gmail.com

to be compensations, although they seem to be incompatible with the principle of the personality of punishment. On the contrary, these practices are perfectly compatible with it. For the main purposes of Akile and Kasame practices aim to create maslaha for the individual and society.

Key Words: Islamic Criminal Law, punishment, personality of punishment, maslaha, had, retaliation, diya, tazir, compensation.

GİRİŞ

1. İSLAM HUKUKUNDA CEZA KAVRAMI

1.1. Sözlük anlamı

Ceza kelimesi Arapça bir kelime olup, iyilik veya fenalık karşılığında verilen ivaz, mükafat, ecir anlamlarına gelmektedir. Lüğat anlamıyla bağlantılı olarak genel anlamda ceza, dünyevi ve uhrevi mahiyette özendirici veya caydırıcı müeyyide olarak kullanılmıştır. Özel anlamda ise, dünyada hukuk düzeni tarafından suçluya uygulanacak maddi ve manevi müeyyideyi ifade eder. Suç işleyen bir kimsenin yaşantısına, özgürlüğüne, mallarına, onuruna karşı yasaların öngördüğü yaptırım¹ anlamındaki ceza anlamını Arap dilinde ukubet. ikab (عقاب، عقوبة) kelimeleri karşılıklıdır.² Nitekim, sözlükte bir anlamı da yaptırım ve ceza olan ukube kelimesi esasen bir şeyden önce gelip sonra geleni takip eden şey anlamını taşır. Cezaya, ukube denmesinin sebebi de, işlenen bir suçu takiben suçluya uygulanması sebebiyledir.³

Kur'an-i Kerim'de ilahi buyruklara uymayanlara, hak ettikleri cezanın verildiğini ifade etmek üzere cezalandırma ve ilahi azap anlamında kullanılmıştır. Örneğin, "Andolsun, senden önce de nice peygamberler alaya alındı da ben inkâr edenlere bir süre (mühlet) verdim, sonra da onları yakalayiverdim. Benim cezalandırmam nasılmış (فكيف كان عقاب)!"⁴; "Bu, onların Allah'a ve Resûlüne karşı gelmeleri sebebiyledir. Kim Allah'a karşı gelirse bilsin ki, Allah'ın azabı şiddetlidir (فإنَّ اللهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ)."⁵

Hz. Peygamber iyiliği emredip kötülükten sakındırmanın ihmal edilmesi halinde ilahi ikabın vuku bulacağı uyarısında bulunmuş olması⁶ ikab kelimesinin hadislerde de aynı anlamda kullanıldığına örnektir.

1 Türk Dil Kurumu, *Güncel Türkçe Sözlük* http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.585d089decc318.61409351 (ET: 23.12.2016)

2 Adil Bebek, "Ceza", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul 1993, c.7, s. 469.

3 Ebül-Fadl Cemaeddin Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2009

4 Ra'd, 32

5 Haşr, 4.

6 Ebü İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre es-Sülemi Tirmizî, *Süneni't-Tirmizî*. "Fiten", 9, Daru'l-Ğarbi'l-İslami, Beyrut 1998, c. 4 "والذي نفسي بيده لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر أو ليوشكن الله" 4 "أن يبعث عليكم عقابا من عنده"

1.2. İslam Ceza Hukuku Literatüründe Ceza Kavramı

İslam dininin ana kaynağı olan Kuran ve Sünnet İslam ceza hukukunun da asli kaynağı olup bu alandaki temel prensipleri ve amaçları belirler. İslam hukukçuları ve hukuk ekolleri ise bu esas amaçların günlük hayata uygulanma tarz ve şartlarıyla ilgili hukuki yorum ve ayrınıtı geliştirerek kendi devir ve toplumlarının problemlerini bu çerçevede çözmeye çalışmışlardır. Bu sebeple İslam ceza hukukunun klasik yapısı Kuran, Sünnet ve İslam hukukçularının İctihadları şeklinde hiyerarşik üç merhalede oluşmuştur. Kuran ve Sünnet'in belirlediği cezalar netice itibariyle İslam'ın korunmasını esas aldığı beş temel değer olan akıl, din, can, ırz ve malın korunmasını, insanların genel ve özel yararını bir denge içinde gözetmeyi hedef alır. Bu cezalar, İslam'ın kötülüğü önleyip iyiliği hakim kılma ilke ve gayretinin bir parçasıdır.⁷

İslam hukukunda bir terim olarak ceza, Şari'in emir ve yasaklarına uymama sonucu, toplumun menfaati için kişiye uygulanması öngörülen, kararlaştırılmış bir müeyyide şeklinde tarif edilmiştir.⁸ Dolayısıyla, cezalandırma bir amaç değil, İslamın hedeflediği amaçları gerçekleştirme ve korumada bir araçtır.

Çağımız hukukunda da ceza, suç işleyen şahsa, çeşitli yapıcı amaçları gerçekleştirmesi için uygulanan ve esasında kişiyi mahrumiyetlere tabi kılan bir müeyyide olarak tanımlanmıştır.⁹ Başka bir ifadeyle, ceza, topluma zarar veren fiillerin karşılığı olarak devletin toplumun bu fiilleri tasvip etmediğini ortaya koymak üzere suçu işleyene karşı kanun yoluyla ihdas ettiği bazı mahrumiyetlere tabi kılan bir müeyyidedir.

Istilahta ceza, mezhep imamaları tarafından mana itibariyle birbirine yakın lafızlarla tarif edilmiştir.

Hanefi fukahadan Tarablusi'ye göre ceza, 'haram ve mekruh bir işin yapılmasına, farz ve sünnetin terk edilmesine karşılık olarak takdir edilen şer'i karşılıktır'.¹⁰

Usulde Mutezile olan Şafii fakihi Maverdi ise, cezayı "Allah'm emrettiğini yapmamaktan yasak ettiğini de yapmaktan uzaklaştıran müeyyidelerdir" şeklinde tarif eder.¹¹

7 Ali Bardakoğlu, "Ceza", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul 1993, c. 7, s. 472

8 Abdulkadir Udeh, *et-Teşriu'l-Cina'i'l-İslami Mukarinen bi'l-Kanuni'l-Vad'i*. Dârü't-Türas, Kahire 1977, c. I, s. 609

9 Sulhi Dönmezer, Sahir Erman, *Ceza Hukuku Dersleri Umumi Kısım*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul 1958, s. 583; Dönmezer – Erman, *Nazari ve Tatbiki Ceza Hukuku Genel Kısım*, İstanbul, c.1, s. 8.

10 Alaeddin Ebu'l-Hasen Ali b. Halil el-Tarablusi, *Munü'l-Hukkam fi-ma Yeteraddedü Beyne'l-Hasmeyni Mine'l-Ahkam*, Mısır 1973, s. 194.

11 Ebu'J-Hasan el-Maverdi, *El-Ahkamu's-Sultanıyye*. Matbaatu Mustafa el-Bubi el-Halebi, Mısır 1966, s. 221.

Maliki fukahadan İbn Ferhun'a göre, ceza, «mekruh ve haram olan bir işin yapılmasına, vacip ve sünnet olan vazifelerin terk edilmesine karşılık olarak uygulanan müeyyidelerdir».¹²

Hanbeli fakih İbn Kayyim el-Cevziyye de benzer şekilde, “Yasak olan bir işi yapmaya ve emrolunan bir şeyi terke uygulanan müeyyide” şeklinde tarif etmiştir.¹³

2. MASLAHAT PRENSİBİ AÇISINDAN CEZANIN AMAÇLARI

Şurası muhakkaktır ki, her insan topluluğunun bulunduğu yerde, bir cezalandırma sistemi daima mevcut olmuştur. Aile içinde, okulda, orduda, özel veya resmi cemiyet veya müesseselerde dahi böyle bir sistem mevcuttur. Bu böyle olunca, Devlet denilen geniş ve adaleti sağlamak üzere tesis edilmiş bir toplulukta bir cezalandırma sisteminin bulunması tabii ve zaruri sayılması gerekir. Cezanın verilmesi bizatihi bir gaye teşkil etmez, fakat ceza kendisinden beklenen bir takım faydalar, maksatlar itibarıyla tatbik olunur ve böylece geçmişe değil, geleceğe yönelik bir istikameti gösterir.¹⁴

Günümüz ceza hukuku amaçları konusunda birçok yazarlar cezanın bir öçalma içgüdüünün dış belirtisi olduğunu açıklamışlardır. Belki bir katilin yargılanmasını dinlemek için toplanan yüzlerce insan cezada bir intikam duygusunun tatmini maksadının etkisi altında kalarak bu surette hareket etmektedirler. Fakat ceza, maksadı ne olursa olsun, sırf bireyden öç almak için ona ıstırap veren bir araç değil, zarar vermiş bulunan fiil ve onun failine karşı bir tür sosyal tepki sayılmaktadır. Çağdaş anlamda cezada duygusal unsur yoktur, sosyal yararın dayandığı akıl unsuru egemendir.¹⁵

İslam hukukunda cezalar, fertlerin ıslahı, toplumun himayesi ve düzeninin korunması için konulmuştur. Allah'ın koyduğu bütün hükümler, insanların menfaati içindir. Yoksa yeryüzündeki bütün insanlar Allahın emirlerini çiğneseler, yasaklarına uymasalar bununla Allah'a bir zarar veremeyecekleri gibi, Onun emir ve yasaklarına uymakla da O'na herhangi bir fayda sağlayamazlar.¹⁶

Bu bakımdan, Udeh'e göre, toplumun menfaatlerini korumayı ve fertlerin ıslahını hedef alan ve bunları gerçekleştirmeye çalışan her ceza meşrudur ve cezalar, toplumun ihtiyacına ve menfaatine göre düzenlenmelidir. Toplumun menfaatleri cezanın şiddetli olmasını ge-

12 Burhaneddin İbrahim b. Ali b. Ebu'l-Kasım İbn Ferhun, *Tebziratü'l-Hukkam Fi Usulil-Akziye ve Menahicil-Ahkam*, Kahire 1986, c. 2, s. 289.

13 Ebu Abdullah Şemsüddin Ebu Abdullah Muhammed İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Turuku'l-Hukmiyye Fi's-Siyaseti's-Şer'iyye*, Matbaatu'l-Adab, Kahire 1317, s. 140.

14 Dönmezer-Erman, *Ceza Hukuku Dersleri*, s. 584

15 Dönmezer - Erman, *Nazari ve Tatbiki Ceza Hukuku* c.1, s. 9

16 Udeh, a.g.e., c.1, s. 609

rektiriyorsa ceza şiddetli olmalı; toplumun menfaatleri cezaların hafifletilmesini gerektiriyorsa, ceza hafifletilmelidir.¹⁷

Yararı sağlama ve zararı giderme insanların amaçlarıdır. İnsanların yararı ise, amaçlarının gerçekleştirilmesidir. İnsanların dünya ve âhîret için menfaatlerine olacak şeyleri temin etmek ve zararlarına olabilecekleri önlemek olarak tanımlayabileceğimiz maslahat, Şeriatın amacının korunmasıdır"¹⁸ Dolayısıyla, İslam hukukunun temel gayesinin, yararı sağlamak ve zararı gidermek yoluyla toplum düzenini temin etmektir. Birçok ayette de belirtildiği gibi Şeriat yer yüzünden fesadı kaldırmak ve insanların birbiriyle ilişkilerini düzenleyerek salâhi temin etmek üslubunu benimsemiştir.¹⁹ Böylece, Şeriatın yararların sağlanmasını ve zararların kaldırılmasını istemesi olarak tanımlanan maslahat külli bir prensip olarak kabul edilir.²⁰ Tüm cezalar ve her türlü çeşidi ile hükümler maslahat prensibine göre konmuştur. Maslahatlar, zaruri, haci ve tahsini olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır.

İbn Âşûr, Gazzâlî, Cüveynî, Gazzâlî, İbn Hâcîb ve Şatîbî'nin zaruri maslahatlar olarak din, can, akıl, nesil ve malın korunması şeklinde saydıklarına Karafî'nin ırzın korunmasını da eklediğini ifade ederek²¹ zaruri maslahatları aşağıdaki şekilde değerlendirmektedir:

1. Dinin korunması: Dinin korunmasının anlamı, Müslümanlardan her birinin dinini, itikadını ve dinle ilgili amelini bozacak şeylerin girmesinden korunmasıdır.
2. Canın korunması: Canın korunmasının anlamı birey ve toplumun hayatlarının teleften korunmasıdır. İbn Aşur, bazı hukukçuların canın korunması olarak örnek getirdikleri kısası, canın korunma yollarının en zayıfı olarak görmektedir.²² Oysa ki, canın korunmasından maksat, can güvenliğidir. Belki canın en önemli korunma yolu, bulaşıcı hastalıklara direnç sağlamakta olup, meydana gelmezden önce teleften korunmasıdır. Örneğin, Hz. Ömer, 'Amvas'taki taun dolayısıyla ordunun Suriye'ye girmesi-

17 Udeh, a.g.e., c. 1, s. 610

18 Ebu Hamid Huccetülislam Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Mustasfa min İlmi'l-Usûl*, Beyrut 1324, c.1, s. 286

19 Muhammed Tahir İbn Aşur, *Makâsıdu's-Şeriatil-İslamiyye*, eş-Şeriketüt-Tunisiyye, Tunus 1985, s. 63-64

20 İbn Aşur, a.g.e., s. 64

21 İbn Aşur, a.g.e., s. 79; Belirtmek gerekir ki, İbn Aşur, ırzın korunmasını, zaruri değil, haci maslahatlardan saymanın doğru olacağını ifade etmektedir. Ona göre, bununla ilgili kazif haddi düzenlenmiş olması onun zaruri maslahatlar arasında zikredilmesini gerektirmez. Çünkü bir şeyin korunması için had cezasının konulmasıyla onun zaruri olması arasında zorunlu bir ilişki yoktur. Nitekim, Gazzâlî ve İbn Hâcîb onu zaruriyattan saymamışlardır (İbn Aşur, a.g.e., s. 81-82).

22 İbn Aşur a.g.e., s. 80; İbn Aşur'un bazı hukukçulardan kastının Gazzâlî ve onu takip edenler olduğunu söyleyebiliriz. (Gazzâlî, *el-Mustasfa*, c. 1, s. 287-288; Muhammed Said Ramazan Butî, *Davâbitü'l-Maslaha fi's-Şeriatil-İslamiyye*, Beyrut-Lubnan 1422/2001, s. 110)

ne izin vermemiştir.²³ Canın korunması konusuna temel insan hakları yönünden yaklaşan Fasi, İslam'ın Cahiliye döneminde kız çocuklarını diri diri toprağa gömülerek öldürülmesini yermesi üzerine İslam'da korunması gereken en önemli değerın insan hayatı olduğunu söylemekte ve bu yüzden "doğum kontrolü" nün asla kabul edilemeyeceğini ileri sürmektedir.²⁴

3. Aklın korunması: Aklın bozulması tasarrufun disiplinsizliğinden dolayı büyük fesada götüreceğinden insanların aklının bozulmaktan korunmasıdır. Bunun için ferdin içmekten, ümmetin de fertler arasında içki içmenin yaygınlaşmasından alıkonması gerekir. İbn Aşur, esrar, afyon morfin, kokain ve eroin gibi h. XIV. asırdan itibaren kullanımı artan uyuşturucuları da aynı şekilde bu çerçevede saymıştır.²⁵
4. Malın korunması: Ümmetin mallarını telef olmaktan, ümmetten başka milletlere milli servetin karşılıksız olarak aktılmasından ve dokunulmazlığı olan tek tek malların karşılıksız olarak telef olmaktan korunması demektir.
5. Nesebin korunması: İslam hukukçularının zaniye haddin vacip kılınması gibi zinanın haramlığı, nikah kaideleri neslin korunması amacına yönelik uygulamalar olarak görmeleri İbn Aşur tarafından eleştirilmiştir.²⁶ Ona göre ümmet için Zeyd'in Amr'ın oğlu olduğunu bilmesi önemli değildir. Önemli olan insan türünün varlığı ve durumlarının düzenliliğidir. Zarar bakımından bu durumda büyük zarar vardır. Nitekim bu, neslin aslına intisabındaki şüphenin, aslın içindeki, artık ilgilenmeye muhtaç olmayacakları yaşa gelinceye kadar çocukları terbiye ve nafakayla koruma, yaşaması, iyiliği, vücudunun ve aklının tam gelişmesini sağlama duyarlılığını yok etmesi demektir. İbn Aşur, bu zararın zaruret derecesinde değil, haci derecede bir zarar olduğunu ifade etmektedir.

Neslin korunmasından maksadın üremenin terkedilmesi anlaşıldığı takdirde ancak zaruri olarak nitelenebileceğini ileri sürülmektedir. Çünkü nesil insan türünün fertlerinin yerini tutar. Üreme terkedilirse, insan türünün yok olmasına ve eksilmesine götürür.²⁷

Şatıbi, *haci maslahatları* sağlanmasına rahatlık ve güçlüğü kaldırılması açısından ihtiyaç duyulduğunu ve dikkate alınmadığı zaman in-

23 İbn Aşur, *a.g.e.*, s. 80

24 Allal Fasi, *Makasıdu's-Şeriatil-İslamiyye ve Mekarimuha*, Daru'l-Ğarbi'l-İslami, 1993 s. 225vd.

25 İbn Aşur, *a.g.e.*, s. 80

26 İbn Aşur, *a.g.e.*, s. 81

27 İbn Aşur, *a.g.e.*, s. 81

sanların güçlük ve meşakkate düşecekleri şekilde tanımlar.²⁸ Cüveyni, Gazzali ve Şatibi'yi takip ederek seleflerinin söylemiş olduğunu özetleyen İbn Aşur da, onunkine yakın ifadelerle, hacı maslahatları, gözetilmediği takdirde düzgün olarak yürümese bile, toplum düzeninin bozulmayacağı, ancak, ümmetin maslahatını sağlaması ve düzgün yürümesi için ihtiyaç duyduğu maslahatlar olarak tanımlamaktadır.²⁹ Hacı maslahatları, zaruriyyat düzeyinde olmamakla beraber insanların hayatlarını sıkıntıya düşmeden ve kolaylık içinde sürdürebilmeleri için muhtaç olduktan düzenlemeler ve bunların sağladığı yararlar demektir.³⁰

Bütün semavi dinlerin teminat altına aldığı ve İslam'ın da korumayı hedeflediği bu yararları ağır bir şekilde ihlal eden davranışlar da suç olarak kabul edilmiştir.³¹ Korunması zorunlu ve ortadan kaldırılması haram olan ve zaruriyyat da denen bu değerleri hukuk düzeninin de koruması gereklidir.³² Korunması zorunlu olan hukuki değerlerin hukuk yoluyla korunması bu değerlerin hukuken tanınması, ihlalinin hukuken yaptırımlarıyla ve son çare olarak ceza yaptırımlarına başvurulması suretiyle mümkün olabilir. Yani hadler erdemin hakim olduğu toplumda yaşamaya yarayan değerlerin ihlaline verilen cezalardır.³³

Dolayısıyla, şeriatın temel amacı olarak kabul edilen dinin, canın, malın, neslin ve aklın ve bazı İslam hukukçularına göre ırzın korunması için bunların ihlali durumunda İslam hukukunda kişilere (:nefislerine, hayat ve vücut dokunulmazlıklarına), malvarlığına, dine, nesebe, ırza (: insan onuruna), siyasi iktidar düzenine ve akla yönelik fiiller suç olarak kabul edilmiş ve karşılığında yaptırımlar/cezalar konulmuştur.

Cezalandırmanın amacı, genelde suçun aleniyetine ve yayılmasına engel olarak içtimai vicdanı ve yapıyı korumak, özeldense suçu önlemek, suçluyu te'dib ve ıslah etmektir. Bundan dolayı suçluya verilecek ceza toplumun hukukunu ve ortak değerlerini koruyacak, suçun işlenmesine ve tekrarına engel olacak, suçluyu uslandıracak, maşeri vicdanı tatmin edip mağdurun intikam hissini dindirecek miktar ve şekilde olmalıdır.³⁴

Maverdi, cezaların uhrevi yönünün de temel konuluş amaçlarından olduğuna dikkat çekerek "Allah'ın emrettiğini yapmamak ve yasak et-

28 Ebu İshak İbrahim b. Musa b. Muhammed el-Gurnati eş-Şatibi, *el-Muwâfakât fî Usûli's-Şerîa*, nşr: Abdullah Derraz, Kahire 1975, c. 2, s. 10

29 İbn Aşur, a.g.e., s. 82

30 İbrahim Kafi Dönmez, "Maslahat", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 2003, c. 28, s. 82

31 Şatibi, a.g.e., c. 2, s. 3-4; Gazzali, a.g.e., c. 1, s. 139

32 İbn Aşur, s. 151

33 İbn Aşur, s. 153-155

34 Bardakoğlu, "Ceza", c. 7, s. 472

tiğini yapmaktan alıkoyan cezaların bir anlık bir lezzet uğruna azdırıcı nefsi arzular sebebiyle ahiret hayatının azabına maruz kalmamak için Allah tarafından vazedildiğini, Allah'ın, cezaları insanların, yapılması sakıncalı işleri, haramları yapmaması, yapılmasını emrettiği farzlarını yapmalarını sağlamak için koymuş olduğunu belirtmiştir.³⁵

3. İSLAM HUKUKUNDA CEZA ÇEŞİTLERİ

İslam hukukunda cezalar, aralarında var olan münasebet, miktarlarını tayini, kendilerine uygulanacak hükümlerin gerekliliği, uygulanacakları yer ve konuları bakımından kısımlara ayrılmaktadır. Genellikle İslam hukuk literatüründe topluma karşı işlenen suçlar olarak kabul edilen suç ve cezalar “*kitabu'l-hudud*” bölümünde, şahsa karşı işlenen suç ve cezalar “*kitabu'l-cinayet, diyet, cirah ve kisas*” gibi bölümlerde, ta'zir suç ve cezaları ise “*kitabu't-tazir*” başlığı altında incelenir.

3.1. Hadd cezaları

Hadd, çeşitli suçlara karşı Kitab ve Sünnet ile konulmuş, mahiyetleri ve miktarları belirtilmiş olan ceza şeklinde tarif edilebilir. Had cezasını gerektiren suçlar Şari tarafından tayin edilmiştir ve kesindir. İslam hukukunda hükümler Allah hakkı ve Kul hakkı olarak ayrılmıştır. Hadd cezalarını kapsayan tüm hükümler Allah hakkı olarak tanımlanmıştır. Nitekim, Allah hakkı tabirini, bazı hukukçular “toplumun hakkı (amme hukuku) olarak tefsir etmişlerdir. Bu fikirlerinin doğruluğunu kanıtlamak için de, İslam hukukunda Allah hakkı olarak belirtilen cezaların hepsinde umumi menfaat gözetildiğini söylemektedirler. Umumi menfaat ise, kötülüğü insanlardan uzak tutmak ve onlar için gerekli olan emniyet ve güveni sağlamaktır. Zira suçların zararı topluma yönelik olduğu gibi, cezanın faydası da topluma yöneliktir.³⁶

Allah yolunda cihad, mürtedin öldürülmesi *dinin korunması*; katlin haram kılınması, katile kisasın gerektiği, haram yiyeceklerin mübah kılınması *neslin korunması*; içkinin haram kılınması, sarhoşa cezanın vacip görülmesi *aklın korunması*; hırsızlık, gasp, rüşvet, riba vs. sebeplerle başkasının malının yenilmesinin haram kılınması, malın tazmininin vacip görülmesi, hırsızın elinin kesilmesinin emredilmesi *malın korunması*; nikahın istenmesi ve zinanın haram olması, zaniye haddin vacip kılınması gibi Şari'nin koyduğu hükümler *neslin korunması* Şari'nin gerçekleşmesini amaçladığı zaruri maslahatlar olarak tespit edilmiştir.³⁷

35 Maverdi, a.g.e., s. 221-222

36 Udeh, a.g.e., c. 1, s. 79.

37 Muhammed Mustafa eş-Şelebi, *Usû'l-Fikhi'l-İslami f'l-Mukaddemeti'l-Ta'rifiiyeti bi'l-Usûl ve Edilleti'l-Ahkâm ve Kavâidi'l-İstînbât*, Beyrut 1986/1406 s. 286-287; Hüseyin Hamid Hassan, *Nazariyetu'l-Maslaha fi Usûlu'l-Fikh*, Kahire 1981, s. 24; Abdülkerim Zeydan, *el-Veciz fi Usûli'l-Fikh*, Beyrut 1999/1420, s. 236

3.1.1. Hırsızlık

“Hırsızlık eden erkek ve kadının, yaptıklarına karşılık bir ceza ve Allah’tan bir ibret olmak üzere ellerini kesin. Allah izzet ve hikmet sahibidir”³⁸ ayet-i kerimesinde hırsızlık yapanların hükmü ve cezası belirlenmiştir. Bu suçu işleyen cezasının gerçekleşmesi için gereken rükün ve şartlar, suçu işleyen birden fazla kez işlemesi durumunda el ve ayak kesmenin dışında suçu işleyen hapsedilmesi ve kendisine uygulanan tazir cezası gibi konular fıkıh kitaplarında mezhep imamlarının fetvaları ışığında ele alınmıştır.³⁹

Toplum içinde hırsızlık olaylarının yayılması toplum düzeninin ve huzurunun bozulması açısından dikkat edilmesi gereken bir durumdur. Dolayısıyla, toplumda hırsızları korkutacak ve söz konusu eylemden caydıracak birtakım kanuni düzenlemeler olmazsa hırsızlık engellenemez.⁴⁰ Ya suçlular korkutulacaktır ya da onlar huzur içinde yaşayan insanları huzursuz etmeye ve korkutmaya devam edeceklerdir. İşte bu iki seçenektен İslâm, günah ortadan kalksın diye günah işlemekten caydırmayı, toplumda herkesi kucaklayan huzurun gelmesini, hakların himaye edilmesini ve korunmasını tercih etmiştir.⁴¹

Malın ve meşru kazanç düşüncesinin korunması amacıyla hırsızlık ve haksız kazanç sağlama yolları men edilmiş ve bu amaçla had cezası getirilmiştir.

3.1.2. Yol Kesme ve Silahlı Gasp (Eşkîyalık)

Yol kesip haraç alan, silahla saldırıp gasp ve yağma ederek düzeni bozan, insanların canına, malvarlığına kastederek devletin ve toplumun düzenini bozan kimsenin cezası da Kur’an’la belirlenmiştir: “Allah ve Resulüne karşı savaşanların ve yeryüzünde (hak) düzeni bozmaya çalışanların cezası ancak ya (acımadan) öldürülmeleri, ya asılmaları, yahut el ve ayaklarının çaprazlama kesilmesi, yahut da buldukları yerden sürülmeleridir. Bu onların dünyadaki rüsvaylığıdır. Onlar için ahirette de büyük azap vardır.” Yol kesmek, silahlı gasp ve yağma suçlarını işleyen kimsenin suçun ağırlığına göre cezası öldürülme, asılma, el ve ayağının çapraz kesilmek yahut da sürgün edilmektir.

3.1.3. Zina

“Zina eden kadın ve zina eden erkekten her birine yüz sopa vurun; Allah’a ve ahiret gününe inanıyorsanız, Allah’ın dininde (hükümlerini

38 Maide, 38

39 Bkz: Alaaddin Ebi Bekr b. Mes’ud el-Kasani, *Bedai’u’s-Sana’ fî Tertibi ‘ş-Şerai’*, thk. Ali Muhammed Muavvaz, Adil Ahmed Abdülmevcut. Dârü’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 1997/1418, c. VII, s. 33 vd.

40 Muhammed Ebu Zehra. *İslam Hukukunda Suç ve Ceza*, trc: İbrahim Tüfekçi, İstanbul 1994, s. 83

41 Ebu Zehra, a.g.e., s. 79

uygularken) onlara acıyacağınız tutmasın. Müminlerden bir gurup da onlara uygulanan cezaya şahit olsun"⁴² ayet-i kerimesinden zina suçunun hükmü belirtilmiş ve cezasının 100 sopa olduğu açıkça ortaya konmuştur. Hz. Peygamber (s.a.s.) zina eden kimse evliyse recm cezası verileceğini bildirmiştir.⁴³ Böylece, zina suçuna Kur'an ve Sünnet tarafından bekar olana 100 sopa, evli olana recm cezası belirlenmiştir. Ayrıca, zina eden bekarın belli bir müddet sürgün edilmesi Peygamber (s.a.s.)'in emir ve uygulamalarıyla sabit olmuştur.⁴⁴

Bu cezanın amacı insan neslinin meşru bir biçimde sürmesinin yegane yolu olan evlilik kurumunun muhafazasını sağlamak ve nesillerin sağlıklı olarak devam etmesi ve gelişmesinin önündeki engelleri kaldırarak soyların karışmasına yol açan zinayı ve neslin korunmasını tehdit eden eylemleri yasaklamaktır.⁴⁵ Dolayısıyla, zina suçunun had cezası beş temel esastan biri olan neslin korunması esasının korunmasına yöneliktir.

3.1.4. Kazf (İftira)

"Namuslu kadınlara zina isnadında bulunup, sonra (bunu isbat için) dört şahit getiremeyenlere seksener sopa vurun ve artık onların şahitliğini hiçbir zaman kabul etmeyin. Onlar tamamen günahkârdırlar"⁴⁶ ayet-i kerimesiyle namuslu kadınlara zina isnadında bulunup da ispat edemeyen kimseyle ilgili hüküm konmuş ve kazf (iftira) cezası olarak seksen sopa vurulacağı, aynı zamanda bu kimsenin şahitliğinin de kabul edilmeyeceği belirlenmiştir.

3.1.5. İçki içme

Birkaç aşamada yasaklanan içki yasağı hakkında en son "Ey iman edenler! Şarap, kumar, dikili taşlar (putlar), fal ve şans okları birer şeytan işi pisliktir; bunlardan sakınınız ki kurtuluşa eresiniz. Şeytan içki ve kumar yoluyla ancak aranızda düşmanlık ve kin sokmak; sizi, Allah'ı anmaktan ve namazdan alıkoymak ister. Artık (bunlardan) vazgeçtiniz değil mi?"⁴⁷ ayeti inmiştir. İçki tedricen yasaklanmış ve en son bu ayetle haram kılınmıştır. İçki içmenin cezası sayısı tartışmalı olmakla birlikte Hz. Peygamber tarafından içki içene sopa vurmak şeklinde sabit olmuştur.

Enes b. Malik, Hz. Peygamber'in şarap içmiş bir adama iki hurma dalı ile yaklaşık kırk kere vurduğunu nakletmiştir.⁴⁸ Hz. Peygam-

42 Nur, 2

43 Muhammed b. İsmail Ebu Abdullah el-Buhari, *Sahihu'l-Buhari*, Diyat, 6, Hudud, 21, Daru Tuğ'l-Necah; Tirmizi, "Diyat", 10.

44 Buhari, Hudud, 21, 30-32.

45 Dönmez, a.g.m., s. 82; Ebû Zehra, a.g.e., s.36.

46 Nur, 4.

47 Maide, 90,91.

48 Buhari, Hudud, 2.

ber'den sonra Hz. Ömer'in hilafetinin ilk yıllarında içki içene kırk değnek vurduğu, insanlarda ahlâk zayıflayınca bunu seksen değneğe çıkardığı nakledilmektedir.⁴⁹

Hz. Peygamber bu konuda kesin sayı belirlemediği için bu cezanın miktar ve şeklinin devleti idare eden kişi ve kurumların yetkisine bırakılabileceği söylenebilir. Nitekim, bu ceza tamamen kamu ile ilgili haklardan olduğu için, bu suçun kamu düzeni ile yakından ilgisi söz konusudur.

İslam'da ilahi hitabın hep akl-ı selim insana yönelik olduğunu, yani Allah'ın aklından dolayı insanı muhatap aldığını dikkate alırsak, aklın ve düşünme gücünün varlığın en değerli ögesi olarak kabul edildiğini görürüz. Dolayısıyla aklın korunması ve hatta gelişmesi için öğretim, eğitim ve tefekküre teşvik edilmiş ve beş temel esastan biri olan aklın korunması amacıyla içki içme gibi akla zarar verici eylemleri yasaklamış ve had cezası getirilmiştir.

3.1.6. Bağy (İsyan etme)

"Eğer müminlerden iki gurup birbirleriyle vuruşurlarsa aralarını düzeltin. Şayet biri ötekine saldırırsa, Allah'ın buyruğuna dönünceye kadar saldıran tarafla savaşın..." ayet-i kerimesi gereğince, haksız yere devlet başkanına karşı gelmek ve isyan etmek de yasaklanmış ve isyan fiilini işleyen kimsenin cezası ölüm olup, cezası isyan edenlerin mallarının müsaderesidir.⁵⁰

Devlet başkanına itaat yöneten ile yönetilen arasında bağı kuvvetlendireceği, müminlerin güven ve huzuruna yol açıp, fitne ve nifakı önleyeceği için maslahatın celbine, mefsedetın def'ine sebep olacaktır. Bu da Müslümanın umde vazifelerinden olduğu için güven ve huzuru tehdit eden her türlü eylem yasaklanmıştır. Ayrıca, Peygamber (s.a.s.)⁵¹ kullarına birbirilerine zulmetmeyi de yasaklamıştır

3.1.7. İrtidad (Dinden çıkma)

"Sizden kim dininden döner ve kafır olarak ölürse, işte onların bütün yaptıkları dünyada da ahirette de boşa gitmiştir.

*Onlar cehennemliktir ve orada devamlı kalırlar."*⁵²

*"İman edip sonra cayanları, sonra inanıp yine cayanları nihayetinde ise bu inançsızlıklarında ısrar edenleri Allah affetmez..."*⁵³

49 Buhari, Hudud, 4.

50 Kasani, a.g.e., c. 7, s. 140-141

51 Müslim b. el-Haccac Ebu'l-Hasan b. Müslim el-Kureyşi en-Nisaburi, *Sahihu Muslim*, Kitabu'l-Birr. no: 1974, thk: Muhammed Fuad Abdulkaki, Daru İhyai't-Turas'i-Arabiyyi, Beyrut (t.y.)

52 Bakara, 217

53 Nisa, 137

Yukarıdaki ayet-i kerimelerde de gördüğümüz üzere İslam dininden çıkan kimse için Kur'an'da dünyevi bir ceza öngörülmemekle birlikte Peygamber (s.a.s.)'in "*Dinini değiştiren kimseyi öldürünüz*"⁵⁴ hadisi gereğince dinden çıkan kimseye ölüm cezası uygulanır.

Had cezalarının yerine getirilmesi Hanefilere göre devlet başkanının görevidir. Şafiilere göre ise, hadd cezalarının tatbikinde devlet başkanının yerine getirmesi şartı aranmamaktadır. Oysa ki, Hz. Peygamber, hayatında hadd cezalarını uygulamış, kendisinden sonra gelen halifeler de aynı yolu izlemişlerdir.⁵⁵

Bu cezayla ilgili söylenebilecek en önemli husus ise, dinden dönenin öldürülmesinin Şâri'nin gerçekleşmesini amaçladığı zarûrî maslahatlardan dinin korunması ilkesi gereğince verilen bir hüküm olduğudur.⁵⁶ Nitekim, Şari'nin kesin olarak bildirdiği maslahatlara dayanarak talil yapılır, çünkü Şâri'nin itibar ettiği bir asıl mevcuttur.⁵⁷ Örneğin, aklın korunması, belirli bir delil tarafından gerçekleşmesi istenen bir maslahattır. Müctehid, bir hükmü inceleyip belirtilen maslahatın hedef tutulduğunu anlayınca, hamr (:şarap) diye anılmayan fakat şarabın akla verdiği zararı veren başka bir madde hakkında da tereddüt etmeden haramlık hükmünü uygular.⁵⁸

Nitekim, İslam'ın ana kaynaklarından anlaşıldığına göre Allah, dinin varlığı için kendisine ve bildirdiklerine iman edilmesini buyurup bazı ibadetleri farz kılmış, dinin varlığını tehdit eden amillerin ortadan kaldırılması için de cihadi emretmiş ve dine saldırı niteliği taşıyan eylemleri yasaklamıştır.⁵⁹

3.2. Kısas ve diyet cezaları

Kısas ve diyet cezaları da Kur'an ve Sünnetle takdir edilmiş cezalardır. Ancak bunları içeren hükümler Allah hakkı olmayıp Kul hakkı hükümlerdir. Bu nedenle Had cezaları başlığı altında değil, ayrı olarak ele alıyoruz. Fertlere ait haklardan olma hasebiyle suçun mağduru isterse suçluyu affedebilir. Onun bu affi, affedilen tarafa tatbik edilecek cezaı düşürür.

Kasten yaralama, sakat bırakma ve öldürme olaylarında suçlunun işlediği fiile denk bir ceza ile cezalandırılması ilkesine kısas denir.⁶⁰ Diyet ise, İslâm hukukunda adam öldürme ve yaralamalarda mağdur

54 Ebu Davud, Hudud, 1; Tirmizi, Hudud, 20

55 Kasani, a.g.e., c. 7, s. 57

56 Şelebi, a.g.e., s. 286-287; Hassan, a.g.e., s. 24, Zeydan, a.g.e., s. 236

57 Hassan, a.g.e., s. 15-16

58 Samire Hasanova, (2007). *Modernleşme Sürecinde İslam Hukukunda Maslahat Tartışmaları* (Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2007, s. 118

59 Dönmez, a.g.m., c. 28, s. 82

60 Bardakoğlu, "Ceza", c. 7, s. 473

tarafa ceza ve kan bedeli olarak ödenen maldır.⁶¹ Kısas istemeye hakkı olanların hepsinin veya birisinin bundan vazgeçip diyet istemesi veya kısası uygulamak için bulunması gereken şartlardan birisinin eksik olması veya kısasın diğer bir sebepten mümkün olmaması hallerinde Diyet uygulanabilmekteydi.

“Ey iman edenler! Öldürmede kısas size farz kılındı. Hüre hür, köleye köle, kadına kadın. Ama her kim, ölenin kardeşi tarafından bir şey karşılığı bağışlanırsa, o zaman örfe uyması, ona diyeti güzellekle ödemesi gerekir. Bu, Rabbiniz tarafından bir hafifletme ve bir rahmettir. Her kim bunun arkasından yine saldırırsa, artık ona acı veren bir azab vardır. Ey temiz akıl sahipleri! Kısasta sizin için bir hayat vardır. Ümit edilir ki, korunursunuz.”⁶² ve “Eğer (bir suçtan dolayı) ceza verecek olursanız size yapılan azap ve cezanın misli ile ceza verin. Ama sabrederseniz, elbette o, sabredenler için daha hayırlıdır.”⁶³ ayet-i kerimeleri suçu işleyene uygulanacak kısas ve bedel olarak ödenen diyet cezaları açık bir şekilde belirlenmiştir.

Kasten adam öldürmede asli ceza kısas olduğundan diyet ancak hak sahibinin kısastan vazgeçmesi veya kısasın herhangi bir sebeple mümkün olmaması durumunda devreye giren ikinci derecede (tali bedeli) bir ceza görünümündedir. Kasta benzer (şibh-i amd) ve hataen öldürmelerde ise diyet asli ve ilk cezadır. Hata hükmünde olan cinayetlerle tesebbüben işlenen cinayetler de bu grupta mütalaa edilir.⁶⁴

Diyetin bir ceza mı yoksa tazminat mı olduğu konusu uzun zamandır tartışılmakla birlikte diyet kan bedeli ve tazminat olma özelliğini daima korur. Diyetin ceza olma yönü, ödemesiyle failin şahsen borçlu olduğu kasdi, kısmen de kasıt benzeri öldürmelerde daha belirgindir. Akilenin ve üçüncü şahısların ödemeyi üstlendiği durumlarda ise artık diyet bir cezadan çok tazminat ve sosyal sigorta görünümündedir

3.3. Ta'zir cezası

Ta'zir cezası da aynı kısas ve diyet gibi genelde kul hakkıyla ilgili olduğu için hadlerin dışında incelenir. Fakat hadd, kısas ve diyet cezaları mahduttur. Nitekim nassla belirlemişlerdir. Toplumda işlenen suçlar ve çeşitleri ise, toplumdan topluma, devirden devire değiştiği, aynı zamanda suç anlayışının değişmesine bağlı olarak da değişkenlik gösterdiği için nihayetsizdir. Ta'zir suçlarının nitelik ve sınırlarını Ceza hukukunun genel kaidelerini tespit eden ayet ve hadisler belirlemektedir.

Örneğin, “Yanlarındaki Tevrat ve İncil’de yazılı buldukları o elçiye, o ümmî Peygamber’e uyanlar (var ya), işte o Peygamber onlara iyiliği

61 Bardakoğlu, “Diyet”, c. 9, s.473

62 Bakara, 178,179.

63 Nahl, 126

64 Bardakoğlu, “Diyet”, c. 9, s. 475

emreder, onları kötülükten meneder, onlara temiz şeyleri helâl, pis şeyleri haram kılar. Ağırıklarını ve üzerlerindeki zincirleri indirir. O Peygamber'e inanıp ona saygı gösteren, ona yardım eden ve onunla birlikte gönderilen nûr'a (Kur'an'a) uyanlar var ya, işte kurtuluşa erenler onlardır." ayet-i kerimesinde altı çizildiği üzere ta'zir cezaları, had ve cinayetlerde olduğu gibi emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker vazifesini yerine getirmenin önemli araçlarındanndır.

Ta'zir cezaları din, akıl, can, ırz ve malın korunması şeklindeki beş temel amaca uygun biçimde şer'an mâsiyet olduğu bildirilmiş, ancak toplumların kendi şartlarına göre düzenlenmek üzere cezaları tayin edilmemiş fiillere yöneliktir. Bu cezalar Allah hakları ve kul haklarının korunmasını hedefler; kötülüklerin yaygınlaşmasını, bireylere ve topluma zarar vermesini önleyici, suç işleyenleri te'dib ve ıslah edici özellikler taşır.⁶⁵

3.4. Keffaret

"Allah, boş bulunarak ettiğiniz yeminlerle sizi sorumlu tutmaz. Ama bile bile yaptığınız yeminlerle sizi sorumlu tutar. Bu durumda yeminin keffareti, ailenize yedirdiğinizin orta hâllisinden on yoksulu doyurmak, yahut onları giydirmek ya da bir köle azat etmektir. Kim (bu imkânı) bulamazsa, onun keffareti üç gün oruç tutmaktır. İşte yemin ettiğiniz vakit yeminlerinizin keffareti budur. Yeminlerinizi tutun. Allah, size âyetlerini işte böyle açıklıyor ki şükredesiniz"⁶⁶ ayet-i kerimesinde de açıklandığı üzere, Kefaret. dinin belirli yasaklarını ihlal eden kimsenin hem ceza hem de Allah'tan mağfiret dilemek maksadıyla yükümlü tutulduğu köle azat etme. oruç tutma. fakiri doyurma ve giydirme gibi mali veya bedeni nitelikli ibadetlerin genel adıdır.⁶⁷ Aynı zamanda, kısastan söz eden ayette, yapılan bağışlamanın ya da mali fedakarlığın işlenen günah için keffaret olacağı bildirilir: "Orada onlara cana can, göze göz, buruna burun, kulağa kulak, dişe dişle ve yaralara karşılıklı ödeşme yazdık. Kim hakkından vazgeçerse bu, onun günahlarına keffaret olur. Allah'ın indirdiği ile hükmetmeyenler, işte onlar zalimlerdir."⁶⁸

Keffaret konusu, dini bir kuralın çiğnenmesinin toplum ve kul hakkına ilişkin sonuçlarını değil Allah hakkına ilişkin uhrevi sonuçlarını telafiye, işlenen günahın Allah tarafından affedilmesini talebe yönelik bir imkan ve yükümlülük olduğundan mahiyeti itibarıyla dinin ibadet-

65 Tuncay Başoğlu, "Ta'zir", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2011, c. 40, s. 198

66 Maide, 89.

67 Rahmi Yaran, "Keffaret", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2002, c. 25, s. 179

68 Maide, 45

ler alanına giren ve taabbüdl nitelik taşıyan (dinin ancak nakil delille bilinebilen) hükümleri arasında yer alır.⁶⁹

İşlenen suçun cezasız kalmaması İslam Ceza Hukukunun ana gayelerinden ve ilkelerinden biridir. Bu bakımdan, cezanın amaçlarından belki de en önemlisi kefarettir. Kefaret faile işlediği suçun ağırlığını hissettirmek ve cezasını ödetmektir. Netice itibarıyla, cezanın uygulanması Allah'ın bir emri olması hasebiyle aynı zamanda kulluğun gereği ve vaciplerindedir. Böylece, suçlu, suç işlemekle topluma karşı borçlu olduğu için çektiği cezayla borcunu ödemiş olur.

4. İSLAM CEZA HUKUKUNUN TEMEL İLKELERİ

Hukukta kanunların uygulanmasını sağlamak, ihlalini önlemek, birey ve toplumun hayatını her türlü ıslah etmek amacıyla birtakım özendirici veya caydırıcı tedbirler alınmıştır. Bu tedbir ve müeyyidelerin tamamı ceza kavramının kapsamı içindedir. İnsanların henüz bir devlet anlayışına sahip olmadığı, kabile halinde yaşadığı devirlerde bile fertlerin haklarını korumaya yönelik olarak bir cezalandırma sisteminin olduğu bilinmektedir. İlk dönemlerden günümüze kadar ceza şekilleri sosyo-ekonomik gelişmelere bağlı olarak şekil değiştirse de, kollektif sorumluluk giderek yerini şahsi sorumluluğa bıraksa da bu, birey ve toplum ıslahının sağlanması amacının gerçekleştirilmesi gereğince cezalandırma sisteminin gelişmesine hizmet etmiş, değişken ve takdiri bir mahiyet arzeden cezalandırma genel, objektif ve mücerret ilkelere bağlanmıştır.

Çağdaş ceza hukukuna göre, cezalar kanuni, şahsi ve ahlaki olmalıdır: kanuna aykırı bir ceza verilmemeli, ceza işlemeyen kimse cezalandırılmamalı, nihayet ceza ahlak duygularını rencide edecek bir mahiyet arzetmemelidir.⁷⁰

Modern ceza hukukunda cezanın kanunilik, şahsilik, umumilik, mülkilik, eşitlik gibi prensiplerinden bahsedilmekle birlikte kanunilik, şahsilik ve umumilik ilkeleri esas alınmıştır. İslam Hukukuna dair yazılan ilk kaynaklarda bu şekilde sistematik yaklaşımdan söz etmek mümkün değildir. Fakat modern hukukun onsekizinci asırdan itibaren kabul ettiği bu prensiplerin, İslam Ceza Hukukunda ilk devirden itibaren esas alındığı görülmektedir. Şöyle ki, Fransız inkılabına kadar Modern hukuk ceza sorumluluğunu “insan olsun veya insandan başka varlık olsun, serbest irade sahibi olsun veya olmasın, temyiz kudreti bulunsun veya bulunmasın, fiilinin sonucuna katlanması” şeklinde tarif edilmiştir. Fransız inkılabından sonra Günümüz hukuku ile cezai sorumluluğunun anlamı hususunda birleşmektedir.⁷¹

69 Yaran, a.g.m., c. 25, s. 180

70 Dönmezer, Erman, *Ceza Hukuku Dersleri*, s. 588

71 Tahir Taner, *Ceza Hukuku Genel Kısım*. İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul 1949, s. 302

4.1. Şahsilik prensibi

Cezaların şahsi olması demek, bir suçu ya müstakil ve münferit olarak, yahut iştirak suretiyle işlemiş olmayan bir kimsenin cezalandırılmaması demektir. Diğer bir tabirle, Ceza hukukunda herkes kendi fiilinden mesuldür, sübjektif mesuliyet prensibi hakimdir. Kimse başkasının fiilinden mesul tutulamaz ve objektif mesuliyet Ceza Hukuku sahasında cari olamaz.⁷²

Bugün bir suçtan dolayı fail veya müşterek bir fiili tarafı olmayan kimsenin cezalandırılmaması münakaşa bile edilmeyen bir kamu hukuku prensibi olarak yerleşmiştir. T. C. Anayasası “*Ceza sorumluluğu şahsidir*” demek suretiyle bu kamu hukuku prensibini ifade etmiştir (m. 33 / 5).⁷³

İslâm Ceza hukukunda da “*Cezaların Şahsiliği*” ilkesi esastır. İslam Ceza hukukuna göre işlenen suçlardan ancak failin kendisi sorumlu tutulur. Aralarındaki yakınlık derecesi ne olursa olsun, bir kimsenin suçundan başkaları sorumlu tutulamaz. Bu, ilke Kur’an ve Sünnette defalarca çok açık bir şekilde ifade edilmiştir:

أَلَا تَرَىٰ وَازِرَةً وَّرَٰءَ أُخْرَىٰ

“Gerçekten hiçbir günahkâr, başkasının günah yükünü yüklenemez.”⁷⁴

وَلَا تَرَىٰ وَازِرَةً وَّرَٰءَ أُخْرَىٰ وَإِن تَدْعُ مُثْقَلَةٌ إِلَىٰ حِمْلِهَا لَا يَحْمِلُ مِنْهُ شَيْءٌ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ

“Hiçbir günahkâr başkasının günahını yüklenmez. Yükü (günahı) ağır gelen kimse onu taşımak için başkasını çağırorsa, bu çağırıldığı akrabası da olsa, onun yükünden bir şey yüklenmez.”⁷⁵

وَمَنْ يَكْسِبْ إِثْمًا فَإِنَّمَا يَكْسِبُهُ عَلَىٰ نَفْسِهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا

“Kim bir günah kazanırsa onu ancak kendi aleyhine kazanmış olur. Allah her şeyi bilicidir, büyük hikmet sahibidir.”⁷⁶

و لَا يَأْخُذُ الرَّجُلُ بِرَجْرِيَةِ أَبِيهِ وَلَا بِرَجْرِيَةِ أَخِيهِ.

“Kişi ne babasının, ne de kardeşinin suçundan dolayı sorumlu tutulmaz.”⁷⁷

لَا يَجْنِي وَالِدٌ عَلَيَّ وَلَدُهُ وَلَا مَوْلُودٌ عَلَيَّ وَالِدُهُ.

“Hiçbir baba çocuğu, hiçbir çocuk da babası aleyhine suç işleyemez.”⁷⁸

72 Dönmezer, Erman, *Ceza Hukuku Dersleri*, s. 582

73 Dönmezer – Erman, *Nazari ve Tatbiki Ceza Hukuku* c.2, s. 598

74 Necm, 38; Zümer, 7; İsrâ, 15; Enam, 164.

75 Fâtır, 18

76 Nisa, 111.

77 Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb en-Neseî, *Sünenu en-Neseî*, Tahrim, 29, Mektebu'l-Matbuati'l-İslamiyye, Halep 1986.

78 Neseî, Kasame, 42; İbn Mace, Diyat, 26

الا لا يجني جان الا علي نفسه.

“Bir suçlu ancak kendi aleyhine suç işler”⁷⁹

Yukarıda değişik ifadelerle cezanın ancak suçu işleyene verileceği hükme bağlanmış ve cezanın şahsiliği ilkesi vurgulanmıştır. Bu ayet ve hadislerden İslam hukukunda cezai yönden sorumlu tutulacak şahsın ancak suçu işleyen şahıs olduğunu görmekteyiz. İslam hukukunda hiçbir suçlunun cezai sorumluluğunu suça herhangi bir iştirakte bulunmayan, suça ilgisi olmayan şahıs yüklenmez.

Yukarıda had, kısas, tazir ve kefaretlere incelerken de gördüğümüz gibi İslam hukukunda cezalar işleyene özgüdür, şahsidir. Ancak cezaların şahsi olmayıp kolektif olduğunu da gösteren iki müessese vardır. Bunlardan birisi Akile, diğeri Kasame'dir.

Söz konusu bu iki müessese belli bir amaca yönelik olarak İslam hukukunda devam ettirilmiştir. Her ikisinde de sadece ceza değil, tazmin yönü de bulunan diyet ödeme yükü suç ve suçlu ile zayıf da olsa ilgisi bulunan belli bir zümreye dağıtılarak bir yandan toplumda sosyal denetimin yerleşmesi amaçlanmakta öte yandan da maktulün karnının heder olması önlenmektedir.⁸⁰

4.1.1. Akile ve Şahsilik Prensibi

İslam öncesi Arapların uygulamasına İslam hukukunda düzenleme ve sınırlamalar getirilmiştir. Kasıt bulunmayan (hataen) veya kasıt benzeri (şibh-i amd) öldürme ve yaralama hadisesinde suçlu adına diyet ödemeyi yüklenen şahıslar topluluğu akile olarak tanımlanabilir.⁸¹

Kökleri Arapların eski kabile dayanışmasına kadar uzanan bir müessese olan Akile müessesesi İslam'da hukuki bir hüviyet ve meşruluk kazanması bizzat Hz. Peygamber'in tatbikatına dayanmaktadır.⁸² Örneğin:

“Huzayl kabilesinden iki kadın birbiriyle kavga ederken biri diğeri ne taş attı. Taş atan kadın öteki kadını ve karnındaki cenini öldürdü. Ölen kadının veresesi Hz. Peygamber'e gelip davacı oldular. Resulullah ceninin diyetinin, tam diyet bedelinin onda birinin yarısına ulaşacak erkek veya kadın bir köle olduğuna hükmetti. Kadının diyetinin de öldüren kadının akilesinin ödemesi gerektiğine hükmetti.”⁸³

Akilenin meşruluğu bütün fıkıh mezheplerince kabul edilmiştir. Yalnız Mutezile'den Ebu Bekir el-Esam ve Harici çevreler Kur'an'daki

79 Tirmizi, Fiten, 2; İbn Mace, Diyat, 2676

80 Bardakoğlu, “Ceza”, c. 7, s. 476

81 Hamza Aktan, “Akile”, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1989, c. 2, s. 248.

82 Aktan, a.g.m., c. 2, s. 248

83 Ebu Davud, Diyat, 4568

muhtelif ayetlerde ifadesini bulan cezaların şahsiliği prensibiyle bağdaşmadığını ileri sürerek karşı çıkmışlardır.⁸⁴

İbn Âşûr, her bir alimin kendi re'yi ile gizli yararları araştırmaya girişmesi gerektiğini, işte o zaman bu yararların çoğunda hataen öldürmedeki diyet ödemesinde de olduğu gibi ya Müslümanların, ya bir grubun, ya da ki toplum düzeninin genel bir çıkarının olduğunun farkına varacağına altını çizmektedir. Zahirden ne gibi bir yarar sağladığı görülme de, bu diyet tüm akrabaya borç olduğu ve verilme gayesi maktulün yakınlarının gönlünü almak olduğu üzerinde düşünüldüğü zaman hem malî sorumluluğu topluca yüklenme ve akrabalar arasındaki yardımlaşmayı, hem maktulün yakınlarından çok miktarda diyet malıyla sevindirilmekle acılarının dindirilmesini ve kalplerinden intikam duygusunu silinip atılmasının temin edilmesini, hem de bu yüklü diyeti tek başına ödemekle yükümlü tutulduğu zaman düşeceği zor durumdan ve yoksulluktan kurtarılmayı sağlamakla emniyet, yardımlaşma ve rıfk gayeleri elde edilmiş bulunduğu görülmektedir.⁸⁵

Hataen veya kasıt benzeri (şibh-i amd) öldürme ve yaralama hadisesinde suç katli veya yaralanmayı gerçekleştiren kişiye ait olmasına ve şahsilik ilkesine esasen cezayı da onun tek başına çekmesi gerekmesine rağmen kendisini kaldıramayacağı bir yükü ona yükleyerek ödemeyi gerçekleştirecek imkanlarının olmaması nedeniyle, mağdur olan tarafa ödemeyi yapamayacağından daha büyük üzüntü ve kine neden olmamak adına söz konusu ceza akileye ödetilerek toplum salahlı sağlanmaya çalışılmaktadır. Toplum düzeninin bozulmayacağı, ferdin ve toplumun maslahatının sağlanması amacıyla uygun olarak verilen bir hükümdür.

4.1.2. Kasame ve Şahsilik Prensibi

Kur'an-i Kerim'de kasame ile ilgili doğrudan bir ayet olmamakla birlikte, Hz. Peygamber'in uygulamalarında görülmekte, "kasame", "diyat", "menakibu'l-ensar", "eyman" bablarında zikredilmiştir. Örneğin, bir hadis-i şerifte "Resûlullah (s.a.s.), kasâmeyi cahiliye devrindeki şekliyle takrir edip kabul ettiği, hatta, Hayber Yahudileri aleyhine dava ettikleri bir ölü için Ensardan bir kısım insanlar arasında kasameye hükmettiği⁸⁶ rivayet edilmektedir

Kasame İslam hukukunda, failin kesin delille belirlenemediği bir cinayet işlendiğinde suç mahallinden sınırlı sayıda bir topluluğun haklarındaki suç isnadını defetmek veya maktulün yakınlarının suç

84 Kasani, *a.g.e.*, c. 7, s. 255. Aktan, *a.g.m.*, c. 2, s. 248

85 İbn Aşur, *a.g.e.*, s. 66, 86

86 Müslim, Kasame 8, (1670); Tirmizi, Diyat. 24; Buhari, Diyat. 22; Nesei, Kasame, 39

isnadında bulunmak amacıyla mahkeme huzurunda yaptığı özel yeminlerin adıdır.⁸⁷

Belli köy ve mahallede oturan kişiler oturdukları bölgede asayişin teminine çalışmalı, bölgede tecavüze uğrayanların yardımına koşması gerekir. Zira cani ruhlu kişileri تنها yerleri, başkasına ait yerleri birisini öldürmek için mekan yaparlar ve ortadan kaybolurlar. Bunun üzerine o yer halkının hepsi ve o mülk sahibi töhmet altında kalırlar. Mağdurun o bölgede bulunuşu cinayetin onların işlediğine bir karine olur. Bu ithamdan kurtulmak için yemin etmeleri gerekir.⁸⁸

Öldürme olayı, toplumun huzurunu bozduğu gibi, maktulün ailesi için bir üzüntü sebebidir. Bu gibi zararları tamir, kederleri teskin etmek için maddi ve manevi tazminat olarak uygulanan kasame diyetin ödenmesini temin eden bir uygulamasıdır. Öldürme mekanı kamu malıysa, maktulün diyeti beytu'l-mal'den karşılanır. Böylece, ödeme toplumun tamamı tarafından gerçekleştirilmiş olup masum bir kanın heder olmasının önüne geçilir.⁸⁹

Kısacası, kasame, faili meçhul olarak bir kimsenin öldürülmüş olması halinde, ölünün bulunduğu yeri böyle bir fiilin işlenemeyeceği şekilde kontrol edebilecek durumda olanların, bazı şartlar ile diyet ödemeye mecbur olmalarıdır. Öldürülmüş olduğu iddia edilen kimsenin cesedi bir kasabada, bir mahallede, bir evde ses işitilecek kadar bir kasabaya yakın olan veya hiç kimseye ait olmayan bir yerde bulunmuş olmalıdır. Ceset iki kasaba veya iki aşiret arasında bir yerde bulunmuşsa, cesedin daha yakın olduğu kasaba veya aşiret halkı kasameden sorumludur. Faili meçhul öldürme olayında, ölünün bulunduğu toprak sahipleri kasameye tabi tutulurlar. Veli-i kısas, bunlardan elli kişi seçer. Onlar, maktulü öldürmediklerine ve öldüreni de bilmediklerine yemin ederlerse o zaman onlardan diyet alınır. İçlerinden biri yemin etmezse, veli-i kısasın isteğiyle, ikrar veya yemin edilinceye kadar hapsedilir. Veyahut diyet isterse, bütün diyeti onun ödemesine hükmolunur.⁹⁰

Burada bütün insanların birbirlerini sürekli kontrol ederek ve aralarında dayanışma sağlayarak o mahalde bir suçun işlenmesine engel olmaları arzulanmaktadır. Kasame uygulamasıyla, işlenen suç cezasız bırakılmamakta, ayrıca suçtan zarar gören kişinin yakınları failin bilinmemesi sebebiyle mağdur edilmemekte ve zararlarının tazmini yoluna gidilmektedir.⁹¹

87 Ali Bardakoğlu, "Kasame", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2001, c. 24. s. 528

88 Kasani, *a.g.e.*, c. 7, s. 291.

89 Kasani, *a.g.e.*, c. 7, s. 290

90 İlhan Akbulut, "İslam Ceza Hukukunda Suçlar ve Cezalar", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, Ankara 2003, c. 52 / sy. 1, s. 173.

91 Aybars Pamir, "İslam ve Osmanlı Hukuku'nda Kasame Müessesesi", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, Ankara 2005, c. 54 / sy: 4s. 344.

Kasame müessesesinin varlığında amaç, maslahatlardan canı korumak, insanın şeref ve haysiyetine yönelik haksız tecavüzleri önlemek ve insana yönelen tecavüzlere ilgisiz kalan toplumu cezalandırma, öldürülen kimsenin kanununun heder olmasının, faili meçhul bir cinayete kurban gitmesinin önüne geçmektir.

Kasame müessesesi cezaların şahsiliği ilkesine ters düştüğü görülse de, bir görüşe göre, ceza değil, tazminat niteliği taşıdığı için cezaların şahsiliği ilkesine de aykırı düşmemektedir. Çünkü İslam hukukunda genel kural, taksirli suçların cezalandırılmamasıdır. Maktulun bulunduğu yerdeki insanların diyet ödemekle sorumlu tutulmaları, mağdura yardımda bulunmaması ve güvenliğinden sorumlu oldukları bölgeyi koruyamadıklarından dolayıdır. Diyetle mükellefiyetleri kusurlarından dolayıdır. Diyet ise, burada cezadan çok tazminat niteliği taşımakta ve maktulün diyeti başka bir ifadeyle bedeli ödenmektedir. Bu da, kasamenin cezaların şahsiliği ilkesine aykırı olmadığını göstermektedir.⁹²

Kasameyi maslahat prensibi açısından değerlendirecek olursak, maslahat toplum ve kişileri hedeflemesi bakımından ikiye ayrıldığı için altını çizmemiz gerekir:

Toplum (kamu) yarar: bu maslahat türü tüm Müslümanların veya çoğunluğunun salâhının bulunduğu bir yarardır. Ülkenin savunulması, cemaatin birliğinin parçalanmaktan, dinin zevalden, Mekke ve Medine'nin gayr-i müslimlerin eline geçmekten, Kur'an'ın tüm hafızlarının tükenmesi ve Mushafların telefıyla bütün olarak dağılma ve değiştirilmeden, sünnet ilminin uydurmaların girmesinden korunması gibi salâhı ve fesadı bütün Müslümanları ilgilendiren yararlar bu maslahat türüne örnektir. Dini ilimlerin tahsili, cihad, Müslümanlar için bir kuvveti sağlamaya yarayan ilmin tahsili gibi farz-ı kifayelerin çoğu da böyledir.⁹³

Özel yarar veya cüz'i yarar: *el-Maslahatu'l-hassa*, aynı zamanda da *el-maslahatu'l-cüz'iyetu'l-hassa* olarak nitelendirilen bu türde ise, umumun değil, bireylerin çıkarları söz konusudur. Çünkü her birinin salâhı aynı zamanda toplumun da salâhıdır. Muamelatla ilgili hukuk normları onların korunmasını üstlenmiştir. Örneğin, sefahin sefahlik süresi boyunca tasarruf ehliyetinin elinden alınmasıyla malının israftan korunması böyledir. Burada, sefahin malı ancak ergenlik çağına geldiğinde tasarruflarında bilinçli olma özelliğini kazanması dolayısıyla, malı kendisine teslim edilir. Güdülen amaç, mal sahibinin veya kendisinden sonra mirasçısının çıkarını sağlamaktır. Çoğunluğun çıkarı söz konusu değildir.

92 Kasani, *a.g.e.*, c. 7, s. 290; Zeydan, *a.g.e.*, s. 115

93 İbn Aşur, *a.g.e.*, s. 66, 86

Cezalar birey ve toplumu hedef alan mefsedetlerin giderilmesi, bu anlamda fert ve toplumun onurunun korunması amacıyla meşru kılınmıştır. Toplum yararı güdülen maslahatlarda uygulanan ceza ile daha büyük bireysel ve toplumsal zararların önüne geçilmesi amaçlandığından suçlunun bireysel menfaati kamu menfaatine feda edilmiştir. Özel maslahatlarda ise, bireyin menfaatinin aynı zamanda toplumun menfaati olduğu, bir bakıma onun da sonuç itibarıyla kamu menfaatine dönüştüğünü ifade edebiliriz.

SONUÇ

İslam Ceza hukukunun temel gayesi, toplum düzenini korumaktır. Ceza hukukundaki tüm hükümler insanların maslahatlarını koruma amacı güder. Fıkıh literatüründe Cüveynî'den Gazzalî'ye, Gazzalî'den Karafî'ye, Karafî'den Şatıbî'ye, Şatıbî'den Tahir b. Aşur'a kadar beş temel maslahatlar ve bunların korunması ilkesi geliştirilmiştir. Bu görüşe göre, tüm emir ve yasaklar kulların ıslahı ve maslahatları içindir. Bugün bu ilkeye dayanarak cezalandırmanın caydırıcı olduğunu, insanların maslahatının bozulmaktan korunması amacıyla konmuş olduğunu söyleyebiliyoruz.

Yukarıda cezaları ele alırken gördüğümüz üzere cezalar şahsidir. Kimsenin suçu başkasına yüklenmemiştir. Akile ve Kasame uygulamalarında da esas itibarıyla cezanın şahsiliği ilkesi geçerlidir. Söz konusu ilkenin Akile ve Kasame için geçersizliğini gösteren husus maslahat prensibinin toplum düzenini korumak, kamu yararı ve özel yararı sağlamak, kamu ve birey lehine zararı giderilmesini temin etmek amacıyla devreye girmesidir. Nitekim gördüğümüz gibi, hem Akile'nin, hem de Kasame'nin sosyal zaruret bakımından önemi inkar edilemez.

KAYNAKÇA

- Akbulut İlhan, "İslam Ceza Hukukunda Suçlar ve Cezalar", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, Ankara 2003, c. 52 / sy 1, ss. 167-181
- Aktan Hamza, "Akile", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1989, c. 2, ss. 248-249.
- Bardakoğlu Ali, "Ceza", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1993, c. 7, ss. 469 – 482.
- Bardakoğlu Ali, "Diyet", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1994, c. 9, ss. 473 – 479
- Bardakoğlu Ali, "Kasame", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2001, c. 24, ss. 528-530.
- Bardakoğlu Ali, "Kasame", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2001, c. 24, ss. 528-530.
- Başoğlu Tuncay (2011), "Ta'zir", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2011. c. 40, ss. 198-202
- Bebek Adil, "Ceza", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul 1993, c. 7, 469 – 482.
- Buhari Muhammed b. İsmail Ebu Abdullah, *Sahihü'l-Buhari*, Daru Tuği'l-Necah, 1422.
- Dönmez İbrahim Kafi, "Maslahat", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 2003, c. 28, ss. 79-94
- Dönmezer Sulhi, Erman Sahir, *Ceza Hukuku Dersleri Umumi Kısım*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul 1958
- Dönmezer Sulhi, Erman Sahir, *Nazari ve Tatbiki Ceza Hukuku Genel Kısım*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul 1979, 3 c.
- Ebu Zehra Muhammed, *İslam Hukukunda Suç ve Ceza*, trc: İbrahim Tüfekçi, İstanbul 1994
- Fasi Allal, *Makasidu's-Şeriatil-İslamiyye ve Mekarimuha*, Daru'l-Ğarbi'l-İslami, 1993
- Gazzali Ebu Hamid Huccetülislam Muhammed b. Muhammed, *Mustasfa min İlmi'l-Usûl*, Beyrut 1324.
- Hassan Hüseyin Hamid, *Nazariyetü'l-Maslaha fi Usûlü'l-Fıkh*, Kahire 1981
- İbn Aşur Muhammed Tahir, *Makâsıdu's-Şeriatil-İslamiyye*, eş-Şeriketüt-Tunisiyye, Tunus 1985.
- İbn Ferhun Burhaneddin İbrahim b. Ali b. Ebu'l-Kasım, *Tebstratü'l-Hukkam Fi Usulil-Akziye ve Menahici'l-Ahkam*, Kahire 1986, 2 c.
- İbn Kayyim el-Cevziyye Ebu Abdullah Şemsüddin Ebu Abdullah Muhammed, *et-Turuku'l-Hukmiyye Fi's-Siyaseti's-Şer'iyye*, Matbaatu'l-Adab, Kahire 1317.
- İbn Manzur Ebul'Fadl Cemaleddin Muhammed b. Mükerrrem *Lisanu'l-Arab*. Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2009
- Kasani Alaaddin Ebi Bekr b. Mes'ud, *Bedai'u's-Sana'i' fi Tertibi 'ş-Şerai'*, thk. Ali Muhammed Muavvaz, Adil Ahmed Abdülmevcut. Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1997/1418, c. 7
- Maverdi Ebu'J-Hasan, *El-Ahkamu's-Sultaniyye*, Matbaatu Mustafa el-Bubi el-Halebi, Mısır 1966.
- Nesei Ebü Abdırrahmân Ahmed b. Şuayb, *es-Sünenü'l-Kubra*, Müessesetü'l-Risale, Beyrut 2001
- Nesei Ebü Abdırrahmân Ahmed b. Şuayb, *Sünenü en-Nesei*, Halep 1986
- Pamir Aybars, "İslam ve Osmanlı Hukuku'nda Kasame Müessesesi", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, Ankara 2005, c. 54 / sy. 4, ss. 343-354
- Şâtibi Ebu İshak İbrahim b. Musa b. Muhammed el-Girnati, *el-Muwâfakât fi Usûli's-Şeriat*, nşr: Abdullah Derraz, Kahire 1975

- Şelebi Muhammed Mustafa, *Usu'l-Fıkhî'l-İslamî f'l-Mukaddemeti'l-Ta'rifîyyeti bi'l-Usûl ve Edilleti'l-Ahkâm ve Kavâidi'l-İstinbât*, Beyrut 1986/1406
- Taner Tahir, *Ceza Hukuku Genel Kısım*. İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul 1949
- Tarablusi Alaeddin Ebu'l-Hasen Ali b. Halil, *Munû'l-Hukkam fi-ma Yeteradedü Beyne'l-Hasmeyni Mine'l-Ahkam*, Mısır 1973.
- Tirmizi Ebû İsâ Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemi, *Camî'u'l-Kebîr Süneni't-Tirmizi*. Daru'l-Ğarbi'l-İslami, Beyrut 1998, 6 c.
- Türk Dil Kurumu, *Güncel Türkçe Sözlük*
- http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.585d089decc318.61409351 (ET: 23.12.2016)
- Udeh Abdulkadir, *et-Teşriu'l-Cinai'l-İslami Mukarinen bi'l-Kanuni'l-Vad'i*. Dârü't-Türas, Kahire 1977, 2 c.
- Yaran Rahmi, "Kefaret", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2002, c. 25, ss. 177-182.
- Zeydan Abdülkerim, *el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkh*, Beyrut 1999/1420

ÖĞRENEN-ÖĞRETEN-UZMANLAŞAN MODEL ŞAHSİYET: AİŞE VALİDEMİZ

Sehal Deniz KOTAN*

Özet:

Müslüman alime hanım şahsiyet denilince ilk akla gelecek isimlerden biri, Aişe validemizdir. O, genç yaşında Allah Rasûlü ile evlenmiş; babasının yanında başlayan eğitimini eşinin yanında devam ettirmiş; keskin zekası, sorgulayan zihin yapısı, sonsuz öğrenme aşkı sonucu sahabe neslinin ufku aydınlatan yıldızları arasına girmiştir. Sahip olduğu özellikler, hakkında bir çok eser ve makale yazılmasını sağlamıştır. Bu makale ise, doktora çalışmamız kapsamında, onun Müsned-i Tayâlisî ve Ahmed'de bulunan 2630 rivayetini okuyup değerlendirirken ulaştığımız sonuçlara dayanmaktadır. İnançımız, şimdiye kadar onun hakkında yazılan ve söylenenlere katkı sağlayacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hz. Aişe, Hayatı, Hadis ilmi,

Abstract:

Aisha's name immediately comes to one's mind as one of the first when considering woman Muslim scholars. She married the Messenger of Allah in an early age and after getting her first education from her father she continued learning from her husband. She became one of the persons who broadened the Prophet's companions' horizons as a result of her keen intelligence, critical mind, limitless love for learning. The specialities she had have led many to write a lot of books and articles about her. This article is based on some conclusions I derived in my Ph.D dissertation when examining her 2630 reports/sayings found in the books titled Musned-i Tayali and Ahmad. I believe that this study will contribute to the studies about her made until now.

Key Words: Aisha, Hers Life, Hers role in Hadith.

GİRİŞ

Âişe validemizin, Hz. Peygamber'in (a.s) yetiştirdiği ilim öğrencileri arasında seçkin bir yeri vardır. Hz. Ömer zamanında, fetva vermesine izin verilen 10 kişiden biridir ve Ashâb arasında fetvası en çok olan 7 kişinin arasına girer.¹ Ebu Musa'nın "Allah Rasûlü'nün (a.s) ashabının rivayet ettikleri herhangi bir hadiste müşkil görürsek, Âişe'ye sorduk, mutlaka ona bir açıklama getirirdi" demesi², onun engin hadis

* Dr. sehaldeniz@hotmail.com

1 Mustafa Fayda, "Aişe", *DİA*, 1. Baskı, c. 2, s. 204.

2 Tirmizi, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevrâ, *Sünenü Tirmizî*, thk. İbrahim Atve İyaz, 2. baskı, Kahire, 1975 "Menâkıb", 62.

bilgisini ifade eder. İnsanların en âlimi, görüşü kuvvetlisi, sahabenin büyüklerinin danıştığı kişi olduğu söylenir³. İlminin derinliği, ilk dönemlerden itibaren takdir ve ilgi toplamıştır.

Doktora çalışmamda, konu terchim hanım sahabeden gelen rivayetleri incelenmek olunca, uzun bir mesaiyi onun rivayetlerine ayırmam gerekti. Zira temel kaynak seçtiğim Tayâlisî (v. 204/819) ve Ahmed b. Hanbel'in (v. 241/855) *Müsned*'lerinde, hanım sahabeden aktarılan 3800 rivayetten 2630'u, ona dayanmaktaydı. Bu iki binin üstündeki rivayeti okuyup sınıflandırırken, öncelikle dikkatimi çeken noktalar, makalemin temelini oluşturdu.

Öğrenme-Öğretme tutkusu

Müsned-i Aîşe rivayetlerini çalışmak, ondaki öğrenme-öğretme aşkına hayranlık uyandırır. İlginin sınırı yoktur. İlmi şahsiyetinin şöret kazandığı alanlar tefsir, fıkıh, hadis ile sınırlı kalmayıp belagât, en-sâb, şiir gibi alanlara da uzanır.⁴ Yeğeni Urve b. Zübeyir (r.a) ona "Ebû Bekir'i kızı ve Rasûlullah'ın eşi iken senin anlama ve kavrama kabiliyetine şaşırıyorum, Ebû Bekir'in kızı iken şiir ve tarih konusundaki ilmine de şaşırıyorum ama senin tıptaki ilmine şaşırıyorum. Bu nereden?" diye sorduğunda "Rasûlullah âhir ömründe hastalandı, ona her yerden Arap kabileleri gelip tedavi şekillerini sunuyorlardı. Bunları belledim" cevabını veriş.⁵ öğrenme gayretinin, imkanına ulaştığı her konuyu kapsadığına delildir. Onun öğrenme hevesi; Allah Resûlü'nün eşi, müminlerin annesi konumunun avantajıyla birleşince, ilmi birikimi ortaya çıkmıştır.

Hz. Peygamber'in eşi konumu; O'nun, eşlerini sosyal hayatın merkezinde, mescidin içinde tutmasıyla avantaj sağladı. O, bir tek kendi hanımlarına değil, tüm Müslüman hanımlara mescide rahatça girip çıkma, böylelikle sosyal hayata katılma imkanı verdi.⁶ Dönemin sosyal hayatının kalbinin attığı; ilim, dava, resmi heyet, gösteri, istişare meclislerinin toplandığı yer mescitti.⁷ Peygamber eşlerini mescitten ayırsa bir perde! Böylelikle onlar, mescitte gelişen her olaydan haberdar olabiliyorlardı. Hatta hanımlar mescitte oturup sohbet eder, ip

3 İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fî Temyizi's-Sahâbe*, Mektebetü't-Ticarîyyeti'l-Kübra, Kahire, 1939. c. 8, s. 231-235.

4 Mustafa Fayda, "Aîşe", *DİA*, 1. Baskı, c. 2, s. 203.

5 Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Sıdkı Muhammed Cemil Attar, Dârü'l-Fıkr, Beyrut, 1991, c. 6, s. 67.

6 Sehal D. Kotan, Peygamberimiz (as) Döneminde Kadınların Yaşantısı, *Yüksek Lisans Tezi*, AÜ SBE TİBAD Hadis Kürsüsü, Ankara, 2007, s. 19-26.

7 Nebi Bozkurt - Mustafa Sabri Küçükbaşçı, "Mescid-İ Nebevi", *DİA*, 1. Baskı, c. 29, s. 289. Konuya dair hazırlanan bir doktora çalışmasına dayanan örnek eser: Fatumatüz Zehra Kamacı, *Hz. Peygamber'in Günlük Hayatı : Mescid-İ Nebevi*, İnkılab Yayınları, İstanbul, 2013.

eğirir, bazıları gözü rahatsız kişileri tedavi ederdi.⁸ Orada bulunmaları yadırganmaz ve sınırlanmazdı.

Eşlerine sosyal hayata katılma imkân sağlamakta bununla yetinmeyen Allah Rasûl'ü, her yolculuğa çıkışında, eşlerinden bir veya birkaçını mutlaka yanına alırdı. Bu sayede mescid dışında yaşanan hayata da katılırlardı. Eşleri ise, kendilerine sunulan avantajların gereğini, imkan ve kabiliyetleri ölçüsünde, yerine getirdiler. Öyle ki, bu gün hanım sahabeden günümüze ulaşan rivayetlerin kahir ekseriyeti, Aîşe validemiz başta olmak üzere, Müminlerin annelerinden aktarıldı.

Onun rivayetlerinin konu dağılımının çeşitliliği de, öğrenme-öğretme gayretinin sonucudur. Doktora çalışmamızda, 2630 rivayetini okuyup, konularına göre sınıflandırarak 686 tekrarsız rivayetinin olduğunu saptadık. Yaptığımız sınıflandırma sonucunda, sayıca en kabarık olan konu başlığının, "ibadetler" olduğunu gördük. Özellikle namaz ve gece namazı konularında rivayet sayısı fazlaydı. Ayrıca ibadetlerle ilgili, hemen hemen her konuda, rivayeti mevcuttu.

İbadet konularına dair rivayetlerinin dağılımını; Namaz 74, Gece Namazı 27, Dua 31, Oruç 25, İtikâf 4, Hac 30, Kurban 6, Zekat 3, Mescit 2 şeklinde belirledik. 686 rivayetin 202'si ibadetler başlığındaydı.

Rivayetlerinin konuları arasında önemli bir başlıkta, temizliktir. Özellikle Hayız ve Gusûl konularında, rivayetlerinin sayısı ve önemi artar. Buhârî'nin (v.256/870) *Sahih*'inde, Hayız kitabında aktardığı rivayetlerin 25 tanesi Hz. Aîşe'ye dayanır. 2 tanesi ondan aktarılan bilgiler, diğerleri bizzat onun rivayetidir. Buhârî'nin bu kitabında, sahabe râvisi Aîşe olmayan rivayetler ise, 13 adettir.⁹ İslam öncesi Arapların adet zamanlarında kadına karşı gösterdikleri muamele, kadının bu tabii zamanlarında onunla birlikte oturmamak, onunla beraber yiyip içmemek şeklindeydi. Kadınlar bu durumlarında obadan, çadır-
dan, evden çıkarlardı. Bugün Güney Afrika'nın iptidai aşiretlerinde, Borneo'da, Yeni Gine'de, Vankover adasındaki yerli vahşiler arasında, hala yaşamakta olan bu adet, o zamanlar Arap kabileleri arasında en çok riayet edilen bir gelenektir.¹⁰ Hayızlıyken kirli görülüp tek başına yemek yiyip uyumaya terk edilen kadının,¹¹ bizzat Hz. Peygamber'in

8 İbn Sa'd, *Tabakât*, c. 8, s. 295-296.

9 Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail b. İbrahim, *Sahih-i Buhârî*, Mektebetü'l-İslami, İstanbul, 1979, c. 1, s. 76-85.

10 N. Armaner, "Hadislere Göre Kadının Sosyal Durumuna Umumi Bir Bakış", *AÜİFD*, 1961, c. IX, s. 133.

11 G. Soydan, Kadınlara Özel Hallerle İlgili Hükümlerin İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi, *Yüksek Lisans Tezi*, Ankara Üniversitesi SBE TİBAD İslam Hukuku Anabilim Dalı, Ankara, 2007, s. 10-13; İlgili bölümde, İslam öncesi hayızlı kadına bakış açısı, dayanaklarıyla incelenmektedir.

uygulamalarıyla temiz görüldüğünü ispatlamak için, Âişe validemizin rivayetleri yeterlidir. Hatta kendisinden seccadeyi mescitten uzatıvermesini istediğinde “hayızlıyım” diyince “Elinde de hayız yok ya!” diyen Allah Rasul’ü,¹² bu inancı ilk olarak onun zihninden atmıştır. Rivayetleri içinde; onun hayızlı olduğu halde, eşiyle aynı yatakta yattığı¹³, ciltlerinin birbirine dokunduğu¹⁴, eşinin başını onun göğsüne dayayıp Kur’ân okuduğu¹⁵, izar üzerinden mübaşeret ettikleri¹⁶, aynı yorganı kullandıkları¹⁷, hatta onun üzerindeki örtünün bir kısmı ile eşinin örtünüp namaz kıldığı¹⁸, onu kucaklayıp öptüğü¹⁹ bardağın onun içtiği tarafından içip kemiğin onun ısırıldığı yerinden ısırıldığı²⁰ bilgileri vardır.

Temizlik konularına dair rivayetlerin dağılımı; Gusül 20, Hayız 16, Abdest 13, Tehâret 5, Teyemmüm 1, Elbise Temizliği 4, şeklindedir. Temizlik ana başlığındaki rivayetlerin sayısı, 59’dur.

Rivayetlerini incelerken belirlediğimiz diğer konu başlıklarındaki rivayet adedleri; Emir, Yasak, Tavsiye 68, Ahkâm 39+27²¹, Gayb 38, Eşler Arası Diyalog 31, Genel Davranışlar 29, Müjde-Uyarı 25, Kuran 23, Ümmetine Karşı Tutumu 18, Vefat 17, Ahlak 15, Tıp 15, Siyaset 15, Yeme-İçme 14, Cenaze 13, Âişe’ye Dair Bilgiler 13, Kılık-Kıyafet 10, Nikâh-Talak 10, Savaş 10, Âişe validemizin yorumları 12, Akrabalık 7, Süt Akrabalığı 5 oldu.

Konu sayısının çokluğu, rivayetlerinin konu çeşitliliğini sergiler.

Âişe validemizin öğrenme ve öğretme gayretinin bir diğer sonucu ise, rivayetlerinin çokluğudur. O, muksirûn²² arasına girmiş sahabe râvilerindedir. Klasik muksirûn sıralaması Bakî b. Mahled’in *Müsned*’ine göre yapılmıştır. Bu *Müsned*’de, onun adı 1000’in üzerinde rivayeti olanlar arasında, 4. sırada gelmekte ve 2210 adet rivayeti olduğu belirtilmektedir.²³ Halbuki muksirûn arasındaki sıralama, Bakî b. Mahled *Müsned*’nin yanı sıra, *Kütüb-i Tis’a*’da yer alan toplam ha-

12 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 6, s. 214, 245, 45, 229 vd.

13 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 6, s. 78.

14 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 6, s. 174.

15 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 6, s. 72, 135, 158.

16 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 6, s. 33, 261, 209 vd.

17 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 6, s. 113.

18 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 6, s. 250.

19 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 6, s. 187, 219-220.

20 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 6, s. 62, 192, 127 vd.

21 Ahkam konusu ile direkt bağlantılı olan rivayetleri bu başlık altında toplandığı halde, başka başlıklar altında yer alıp hüküm içeren bir çok rivayetle karşılaşıldı. İşte namaz, oruç, hac vb başlıklarda geçen ama ahkama dair olan rivayetler, +27 olarak ifade edildi. Bu sayı sonuçta tekrarsız tespit için yapılacak toplama işlemine dahil edilmedi.

22 1000’in üzerinde rivayeti olan sahabeler. Bkz. M. Uğur, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, s. 268.

23 Ömerî, Ekrem Ziyâ, *Bakî b. Mahled el-Kurtubi ve Mukaddimetü Müsnedihi*, Medine, 1984, s. 79; İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zahiri, *Esmâ’i’s Sahâbeti’-Ruvât vema li-kulli Vahid mine’l-aded*, thk. Seyyid Kisrevî Hasan, Beyrut, Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1992, s. 39.

dis sayılarına göre yapıldığında Hz. Âîşe, Ebû Hureyre'den (r.a) sonra 2. sıraya yerleşir.²⁴

Onun öğretme gayreti, rivayetlerini çoğalttığı gibi öğrencilerini de çoğalttı. Rivayetlerini aktaran râvilerin sayısı, 200'ü geçti. Onun râvilerini sayarken; 228 erkek, 61 hanım ismi kaydedilebildi.²⁵ Zehebî ise, Hz. Âîşe'den rivayeti olan; 165 erkek 19 hanım, 184 ismi alfabetik saydı.²⁶ Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde ise; ondan rivayette bulunan, meçhûl, zayıf ve semâsı olmayanlar dahil, 190 erkek, 55 hanım râvi ismi yer aldı. Şuayb Arnavûd hoca ve ekibi tarafından hazırlanan tahkikli baskının²⁷ notlarında, erkek râvilerinden 21'i için meçhul, 13'ü için semâ'ı şüpheli, 26'sı için Âîşe'ye ulaşmadı veya semâ'ı yok kaydı vardı. Hanımların ise 35'i için meçhul denilmekteydi. Meçhul ve semâ'ı olmayan râviler toplamdan çıkarıldığında bile, râvi sayısı 150'nin altına düşmedi. Müsnedde, 3 ve üzeri adette rivayeti olan erkek râvi sayısı ise, 9 yeğen dahil, 43'tü. Başka hiç bir hanım sahabenin, bu sayıda râvisi sayılmamaktadır.

Rivayetlerin aktarımında aile ilişkilerinin etkisi bilinir.²⁸ Konu "Hanım Sahabe Rivayetleri" olduğunda artık bir etkiden değil, direkt ilişkiden bahsedilmelidir. Rivayetlerini araştırdığımız 108 hanım sahabeden, tekrarsız rivayeti tekin üstüne çıkan her hanım sahabenin ailesinde,²⁹ neredeyse mutlaka, hadis ilminde meşhur en az bir ismin bulunduğunu, bizzat gördük. Âîşe validemizin rivayetlerinin aktarımında da, başta yeğenlerinin, aile ilişkilerinin rolü büyüktü. Fakat akrabası olmadığı halde ondan tekrarsız rivayetti beşin üzerine çıkan, 12 isim vardı. Bu isimler ve rivayet adedleri; Esved b. Yezîd 45, Mesrûk b. Ecda' 37, Abdullah b. Ebî Müleyke 22, Atâ b. Ebî Rabâh 14, Şurayh b. Hânî 13, Mücâhid b. Cebr 11, İbrahim b. Yezîd Neha'î 11, Ubeydullah b. Abdullah 10, Abdullah b. Yesâr el-Behiyyî 8, Sa'd b. Hişâm 8, Abdullah b. Şakik 7, İkrime Mevlâ İbn Abbâs 6, şeklindedir.

Yine ondan başka hiç bir hanım sahabî, ailesinin dışından, bu sayıda râviye ulaşıp, çok sayıda rivayetini onlar vasıtasıyla aktaramamıştır.

24 Mustafa Karataş, "Muksirun ve Hadis Sayıları", *Diyanet İlmî Dergi*, 1999, c. XXXV, sayı: 4, s. 96.

25 Muhammed b. Süleyman b. Salih er-Rebiş, *Ümmehatül-Müminin Fus-Sünnetin-Nebeviyye*, Daru İbn Hazm, Beyrut, 2010, s. 231-238.

26 Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru A'lâmü'n-Nübelâ*, thk. Şuayb Arnavût, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 3. baskı, 1985, c. 2, s. 135-139.

27 Hanbel, Ahmed b. Hanbel, *Müsned-u Ahmed b. Hanbel*, thk. Prof. Dr. Şuayb Arnavud ve ekibi, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 2001, c. 40-43.

28 B. Kuzudişli, Hadis Rivâyetinde Aile İsnadları, *Doktora Tezi*, İÜ SBE TİBAD Hadis Kürsüsü, İstanbul, 2005.

29 Aile kapsamına oğul, kardeş, yeğen, torun girdiği gibi köleler de girmektedir.

Sorgulayıcı Zihin Yapısı

Onun rivayetleri içinde, sorduğu soru ve aldığı cevaplara dayananların çokluğu da dikkat çeker. Onun tekrarsız rivayetlerinin 30'u, sorulan soru ve alınan cevaplardan müteşekkildir. Allah Rasûlünün sağlığında, Kuran'da geçen bir ifadeyi anlamazsa, hemen sorardı. Mesela, kendisine "nefsinizde olan bir şeyi açığa çıkarsanız da, gizleseniz de, Allah sizi ondan hesaba çeker"³⁰ ve "her kim bir kötülük yaparsa karşılığını görür"³¹ ayetini soran kişiye, "ben bunları sorduğumdan beri kimse bana sormadı. O, 'Ey Âişe, Allah tarafından kuluna isabet eden ateş, sıkıntı, zorluk hatta Allah'ın bahşettiği bir şeyi kaybetmesi, onun için korkması, sonra yanı başında bulması bile; müminin günahlarından, altının körükten kirsiz çıkması gibi, arınmasını sağlar' dedi." der.³² "Onlar ki yaptıklarını Rablerinin korkusu ile kalbleri titreyerek yaparlar"³³ ayeti hakkında "Çalıp, zina edip, içki içip Allahtan korkanlar için midir?" diye sorup "Hayır, bilakis namaz kılıp, oruç tutup, tasadduk edip Allahtan korkanlar içindir" cevabını alır.³⁴ Başka örneklerde mevcuttur.³⁵ Onun söylediği sözü doğru anlamak içinde uğraşır, emin olmadığında sorardı: "Kim Allah'a kavuşmayı severse Allah'ta ona kavuşmayı sever, kim hoşlanmazsa Allah'ta hoşlanmaz" buyurunca "Allah'a kavuşmayı sevmemek ölümden hoşlanmamak mıdır? Çünkü bizde ölümü sevmeyiz" dediğinde "Hayır, bu değil. Kişi bir mümin ise Allah ölümüne hükmeder ve ona Allah katında ki sevapları ve ikramları gösterilir; o ölüm anında Allah'a kavuşmayı severek ölür, Allah da ona kavuşmayı sever. Kafir ve münafık ise Allah ölümüne hükmeder ve ona Allah'tan gelecek azabı gösterilir. O ölüm anında Allah'a kavuşmaktan hoşlanmayarak ölür, Allah da ona kavuşmaktan hoşlanmaz." buyurur.³⁶ Hz. Peygamberimizin bir sözünün, ayetlerden anladığına zıt görürse de sorardı: "Kimin hesabı münakaşalı olursa af olunmaz" buyurduğunda "Allah 'O gün kolay bir hesaba çekilir"³⁷ buyurmuyor mu?" diye itiraz edince "O arzdır." karşılığını alır.³⁸ Kullandığı bir ifade anlayışına ters gözüktüğünde sorardı: "Yeryüzünde kötülük yayılıp açığa çıktığında Allah azab gönderir" buyurunca "Onların içinde Allah'a itaat edenler de var(?)" der ve "evet, sonra Allahın rahmetine ulaşırlar" cevabını alır.³⁹ Aklına takılan meseleler ile ilgili

30 Bakara, 284.

31 Nisâ, 123.

32 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 6, s. 218.

33 Mû'minûn, 60.

34 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 6, s. 159, 205

35 "yer başka yerle değiştirildiği", İbrahim 48, ayeti hakkında "insanlar nerededir?" diye sorması (s. 35, 218 vd)

36 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 6, s. 218.

37 İnşikâk, 8.

38 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 6, s. 47, 108, 127 vd.

39 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 6, s. 41. Başka bir örnek: "Kıyamet günü yalın ayak, çıplak, sünnetsiz haşır olunursunuz" buyurunca "Kadınlara erkekler birbirine bakar!" der, "O

sorular da sorardı: Namazda gözü çevirmeyi, bakınmayı sorup “kulun namazından şeytanın çaldığı bir şeydir” buyurması⁴⁰; “İbn Cud’ân cahiliyyede akrabalığı gözetir, ihtiyaç sahiplerini yedirirdi, bunun ona faydası var mı?” diye sorduğunda ise “Hayır, çünkü o bir gün bile ‘Rabbim, hesap günü hatalarımı bağışla!’ demedi” buyurması gibi.⁴¹ Böylelikle, tüm Müslümanlar için kıymetli bilgilerin açıklanmasını sağladı.⁴² İlaveten o, Hz. Peygamber’in davranış ve sözlerine karşı da duyarlı, sorgulayıcıdır. Bir duayı çoğaltsa sebebini sorar: İşlerinin çoğunun sonunda “Sübhanallah ve bihamdihi, estağfiruke ve etübu ileyk” demesi üzerine sebebini sorduğunda “Rabbim bir işaret görürsem O’nu tesbih etmemi, tevbe etmemi emretti, o işareti gördüm” buyurup Nasr süresini okuması.⁴³ Anlamadığı bir dua okusa açıklama isterdi: Bir meclise oturunca bir şeyler söylerdi, Âişe ne olduğunu sorar. “Eğer hayır konuşulursa kıyamet günü ona tabi olur, eğer başka bir şey konuşulursa kefarete olan: ‘sübhanek ve bihamdik. Lâ ilahe illa ente, estağfirullah ve etübu ileyh’ sözü” demesi.⁴⁴ Ettiği duanın nedenini sorgular,⁴⁵ değişen hallerinin sebebini araştırır: Rüzgarla gelen bulutları görünce hep endişelenmesi üzerine nedenini sorması, “Beni onda azab olmadığından emin kılacak olan nedir? Helak olan kavim ‘bu bize yağmur getiren buluttur’⁴⁶ demişlerdi” buyurması.⁴⁷ Sorduğu hiçbir soru cevapsız kalmaz, sormasından dolayı ayıplanmazdı. Hatta Allah Rasûlü ona öğretmek istediği bazı şeyleri soru sorup dikkatini çektikten sonra öğretirdi.⁴⁸ İleride o da bazen bu metodu kullanacak,

gün iş birbirine bakmaya imkan vermez!” cevabı gelir(Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 6, s. 53, 89-90).

40 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 6, s. 70, 106.

41 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 6, s. 93.

42 Başka birkaç örnek: “İki komşu var hangisine hediye vereyim?” “Kapısı sana daha yakın olana.” (Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 6, s. 175, 187, 239 vd) Bir gece ağrısı olup şikayetlenen Hz. Peygamber yatağında döner, Âişe “Birimizin başına bu geldiğinde ona bir şey var mı?” diye sorar, “Müslümana batan bir diken ya da büyüğü yoktur ki bir hatası silinmesin” cevabını alır. (Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 6, s. 159-160, 215 vd) “Kadir gecesine ulaşırsam ne diyeyim?” “Allahım, sen affedicisin, affi seversin; beni affet” de (Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 6, s. 171, 182, 183 vd). “Kıyamet günü seven sevdiğini hatırlar mı?” (Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 6, s. 110, 101, 148), “Kevser nedir?” (Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 6, s. 281), Aniden ölüm (Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 6, s. 136) “Kadınların üzerine cihad görevi düşer mi?” (Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 6, s. 75, 67, 165 vd) onun soruları arasındadır.

43 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 6, s. 35, 174. Bir başka örnek: Ey kalbleri çeviren! Kalbimi dinin üzerine sabit kıl!” duasını çoğaltınca sebebini sorar cevabı “Kalbler Allahın elinin iki parmağı arasındadır, dilediğini azdırır, dilediğini sağlam kılar” olur. (Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 6, s. 91, 250-251)

44 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 6, s. 77.

45 Bakî’den dua edip çıktığını görünce sebebini sorar (Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 6, s. 252).

46 Ahzab; 24.

47 Zillhicce’nin dördünde yanıma kızgın olarak girince “Seni kim kızdırdı? Allah onu ateşe atsin!” “İnsanlara emrettiğim bir şeyde tereddüt ettiklerini görüyorum! Sanki onlar benim yüz çevirdiğim bir şeyi onlara emrettiğimi sanıyorlar! Tekrar yola çıkacak olsam yanımda hedy getirmez onu satın alırdım, sonra onların çıktığı gibi ihramdan çıkardım.” (Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 6, s. 175, 1644) (Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 6, s. 240-241, 66, 167)

48 Ya Âişe ya Peygamber “Üzerinde oruç borcu olarak ölen kişinin durumunu” sorar (Ahmed

yanına gelen kişilere bir şey öğretmek⁴⁹ veya bir konuda uyarmak için önce soru soracaktır.⁵⁰

Farklı Kaynaklardan Bilgi Toplaması

Âişe Müsnedi rivayetlerini okumak, diğer hanım sahabe müsnedlerini de büyük oranda öğrenmek anlamına gelir. Zira O, zamanındaki hanımların tecrübelerinin çoğunu, aktarmıştır. Meselâ Ahmed b. Hanbel ve Tayâlisî *Müsned*'lerindeki 300 rivayetinin tekrarsız adedi 100 olan Ümmü Seleme validemizin 29 rivayeti, Âişe validemizin Müsnedinde de yer alır. Sehle bint Süheyl'in⁵¹, Fatma bint Ebu Hubeys'in⁵², Ümmü Habibe bint Cahşın⁵³, Rifâ' el-Kurazî'nin bain talak ile boşadığı eşinin⁵⁴, ensârdan bir kadının⁵⁵, ensârdan bir kızın⁵⁶, bir kadının diye aktarılan, muhtemelen farklı 3 kadının⁵⁷ sordukları soruları; Subay'a bint Hâris'in iddetinin doğumla bittiğini⁵⁸, Hz. Peygamberin kölesi Selma'nın eşinden şikayetini⁵⁹ rivayet eder. Tez çalışmamızda, hanım sahabe rivayetlerini okuyup değerlendirirken, Âişe Müsnedi ile başlayınca, bunun sonrası için sağladı kolaylığı gördük. Zira onun müsnedi okununca, hanım sahabe rivayetlerin çoğunluğu, hali hazırda okunup araştırılmış oldu. Âişe Müsnedi rivayetleri tekrarsızda 700'e yaklaşırken, diğer hanım sahabelerin rivayet toplamı, bu sayıya ulaşmadı. Tüm hanım sahabe müsnedlerinin tekrarsız rivayet adedini yaklaşık, 1250 olarak tespit ettik.

- b. Hanbel, Müsned, c. 6, s. 69). İtikafa girmek için çadır kurduran Rasûlallah'ın çadırları yanına, Âişe, Zeyneb, Hafsa validelerimizde çadır kurdurunca "Bunlar ne?" "Âişe, Hafsa ve Zeyneb'in çadırı" "Siz bununla hayır mı umdunuz! Çözün çadırları, itikâfa girmeyeceğim" der. (Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 6, s. 84, 226)
- 49 Yanına giren kişiye "Maide süresini okur musun?" diye sorup "evet" deyince "O, son inen süredir. Onda ne helal bulursan helal ne haram bulursan haram kıl" demesi (Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 6, s. 188).
- 50 Eşter ve Ammâr ile yanına girince "Bu kim?" der "Eşter" denince "Sen benim yeğenimi mi öldürmek istedin?" "Evet, ben onu, o beni!" "Eğer yapsaydın kurtuluş bulmazdın!" şeklinde devam eden rivayet (Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 6, s. 58, 181, 205, 1647 vd), Şamdan gelen kadınlara şöyle der "Siz hamama mı gidiyorsunuz? Halbuki 'Kocasından başkasının evinde elbisesini çıkaran kadın Allah ile arasındaki perdeyi yırtar' buyurdu" (Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 6, s. 173, 198-199), ticaret malını Şam'a ve Mısır'a gönderirken, sonra bir kez Irak'a gönderdiğini zikreden kişiye "Sana ve eski ticaret yoluna ne oldu ki?" deyip devam ettiği rivayet (Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 6, s. 246), hayızlı kadının namazını kaza edip etmeyeceğini soran kişiye "Sen haruriyyeden misin?" demesi (Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 6, s. 32, 94 vd).
- 51 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 6, s. 139, 172.
- 52 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 6, s. 42, 194, s. 262.
- 53 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 6, s. 82, 83, 128-129, 141, 187, 222, Zeyneb bint Cahş'tan: Tayâlisî, , *Müsned*, c. 3, s. 159.
- 54 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 6, s. 34, 37-38, 226; Tayâlisî, , *Müsned*, c. 3, s. 90, 53.
- 55 Tayâlisî, *Müsned*, c. 3, s. 142.
- 56 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 6, s. 111, 116, 234, s. 228, 116, Tayâlisî, , *Müsned*, c. 3, s. 143.
- 57 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 6, s. 92, 167, s. 105.
- 58 Tayâlisî, *Müsned*, c. 3, s. 91.
- 59 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 6, s. 272.

Uzmanlığı

Başta değindiğimiz, Hz. Peygamberden aktarılanlarda bir müşkil görüldüğünde başvuru ve çözümleyen, sahabenin ileri gelenlerinin danıştığı kişi oluşu, onun uzmanlığının delilleridir. İbn Abbâs (r.a), kendisine gelerek Rasûlallah'ın vitrini soran Sad b. Hişâm'a (r.a): "Sana yeryüzünde onu en iyi bilen söyleyeyim mi? "Âişe" demesi⁶⁰ de bir örnektir. Rivayetlerinde, direkt gece namazıyla ilgili ona sorulan soruların cevapları, tekrarsız 12 adede ulaşır.⁶¹ Yaşadığı dönemde, Hz. Peygamberin gece namazı öğrenilmek istenince, başvuru ilk kişilerden olmalıdır.

Mescid-i Nebevîde, civarında kılınan namazın faziletini bilseler, insanların kura çekecekleri direğin bilgisi de Âişe validemizden aktarıldı. Orada edilen duaların kabul olunacağı söylendiğinde⁶² bu direğin hangisi olacağını bilecek kişi oydu. zamanla bu direk "Âişe direği" olarak adlandırıldı.⁶³ Bu gün de üzerinde "Âişe Direği" yazmaktadır.

Döneminin tartışmalı mevzularında, meselenin gelip ona sorulduğu örnekler ve tartışmalı mevzularda rivayetlerinin sayısının artması da, onun uzmanlığının işaretidir. Örnek bir rivayeti: "Muhammed Rabbini gördü mü?" sorusuna verdiği "Söylediğin şeyden tüylerim diken diken oldu... O, 2 kez Cibrili suretinde gördü" cevabıdır.⁶⁴ Yani Hz. Peygamber'in Rabbini gördüğüne delil olarak sunulan ayetlerin, Cibril'i görmesine dair olduğu açıklamasını yapar.⁶⁵ Bir ayette bulunan, Sefâ ve Merve'nin Allah'ın nişanlarında olduğu ifadesinin⁶⁶ nasıl anlaşılacağı da açıklar. Yeğeni Urve, bu ifadeleri, say edilmemesinin Müslüman'a bir günahı olmayacağı şeklinde anlayınca, karşı çıkar. Açıklaması ise "Ensâr cahiliyede Sefâ ve Merve arasını say etmeyi günah sayardı, İslam'da bunu sorduklarında ayetler indi, sonra Hz. Peygamberin sünneti, yolu onları tavaf etmek oldu, artık hiç kimse onu bırakamaz" şeklindedir. Hatta "Eğer senin dediğin gibi olsaydı ifade 'onları tavaf etmenizde' değil, 'onları tavaf etmemenizde sakınca yoktur' şeklinde olurdu" der.⁶⁷ Hacla ilgili, ihrama girerken koku sürmeyi Abdullah b. Ömer'e sorduklarında "katrana bulanmam be-

60 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 6, s. 53-54.

61 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 6, s. 39, 189, 55, 156, 235-236, 168, 63, 100, 110, 149, 127, 227, 236 vd.

62 İbnü'n-Neccar, Ebu Abdullah Muhibbüddin Muhammed b. Mahmûd b. Hasan Bağdadi (v. 1245/643), *ed-Dürretü's-Semine fî Tarihi'l-Medîne*, thk. Muhammed Zeynuhum Muhammed Azb, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, Kahire, 1995, s. 169.

63 Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Evsat*, c. 1, s. 475-476, r. 866.

64 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 6, s. 49-50, 236. Enam süresi 103. Ayeti 'gözler Onu görmez, O gözleri görür' delil getirmiştir.

65 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 6, s. 214.

66 Bakara, 158.

67 Buhârî, *Sahih*, "Hac", 79; Müslim, *Sahih*, "Hac", 43; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 6, s. 144, 162-163, 227.

nim için daha hayırlıdır” cevabını alanlar, gelip Hz. Âişe’ye durumu sorunca “Allah Ebu Abdurrahman’a merhamet etsin. Ben Rasûlallah’ı kokulardım da hanımlarını ziyaret ederdi. Kokusu teriyle süzülürken ihramlı olarak sabahlardı”⁶⁸ demiştir. Yine kurban gönderenin ihramlı sayılacağı varsayımının yanlış olduğunu, bizzat Hz. Peygamber’in uygulamasından delille, kurbanlık gönderdiği halde kendini ihramlı saymadığını belirterek, açıklamıştır.⁶⁹ Kurban etlerinin 3 günden fazla saklanabileceği, kendilerinin bunu yaptığına rivayeti de, döneminde tartışılan bir konuya dairdir.⁷⁰ İhtilafı meselelerde görüşüne başvurulduğu, rivayetlerinden anlaşılmaktadır.

Sonuç

Öğrenme-öğretme alanında başarısı, sorgulamaktan çekinmemesi, farklı konularda, ulaşabildiği kaynaklardan gelen bilgileri aktarması, bilgiyi yorumlaması, uzman görüşüne sahip olması, Âişe validemizin model şahsiyetinin özelliklerindedir.

68 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 6, s. 106, 175; Buhârî, *Sahih*, “Gusül”, 14; Müslim, *Sahih*, “Hac”, 7, vd.

69 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 6, s. 36, 41, 42, 78, 85, 91, 129, 171, 174, 183, 185, 190, 191, 200, 208, 212-213, 216, 224, 225, 238, 253 vd.

70 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 6, s. , 51, 101, 127-128, 136, 187 vd.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Sıdkı Muhammed Cemil Attar, Dârü'l-Fıkr, Beyrut, 1991.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, Müsnedü Ahmed b. Hanbel, thk. Prof. Dr. Şuayb Arnavud ve ekibi, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 2001.
- Armaner, Neda, "Hadislere Göre Kadının Sosyal Durumuna Umumi Bir Bakış", *AÜİFD*, c. IX, 1961.
- Bozkurt, Nebi - Küçükkaşçı, Mustafa Sabri, "Mescid-İ Nebevî", *DİA*, 1. Baskı, c. 29, s. 289-290.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail b. İbrahim, *Sahîh-i Buhârî*, Mektebetü'l-İslamî, İstanbul, 1979.
- Fayda, Mustafa, "Aişe", *DİA*, 1. Baskı, c. 2, s. 201-205.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fî Temyizi's-Sahâbe*, Mektebetü't-Ticariyyeti'l-Kübra, Kahire, 1939.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saïd ez-Zahiri, *Esmâü's-Sahâbeti'r-Ruwât vema li-kulli Vahid mine'l-aded*, thk. Seyyid Kisrevî Hasan, Beyrut, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1992.
- İbn Saïd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zühri (v. 230/845), *et-Tabakâtü'l-Kübra*, Dâru Sadır, Beyrut, 1968.
- Kamacı, Fatımatüz Zehra, *Hız. Peygamber'in Günlük Hayatı: Mescid-i Nebevî*, İnkılab Yayınları, İstanbul, 2013.
- Karataş, Mustafa, "Muksirun ve Hadis Sayıları", *Diyanet İlmî Dergi*, 1999
- Kotan, Sehal Deniz, Peygamberimiz (as) Döneminde Kadınların Yaşantısı, *Yüksek Lisans Tezi*, AÜ SBE TİBAD Hadis Kürsüsü, Ankara, 2007.
- Muhammed b. Süleyman b. Salih er-Rebiş, *Ümmehatü'l-Mü'minin Fî's-Sünneti'n-Nebevîyye*, Daru İbn Hazm, Beyrut, 2010.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Nisâbüri Müslim b. el-Haccâc (v. 261/875), *el-Müsnedü's-Sahîh el-Muhtasar Mine's-Sünen bi-Nakli'l-Adli ani'l-Adli ilâ Resulillâh*; thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Faryabi, Darü't-Talia, Riyad, 2006.
- Ömerî, Ekrem Ziyâ, *Baki b. Mahled el-Kurtubi ve Mukaddimetü Müsnehid*, Medine, 1984.
- Soydan, Gülsüm, Kadınlara Özel Hallerle İlgili Hükümlerin İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi, *Yüksek Lisans Tezi*, Ankara Üniversitesi SBE TİBAD İslam Hukuku Anabilim Dalı, Ankara, 2007.
- Taberânî, Ebû Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyüb el-Lahmi, *el-Mu'cemü'l-Evsat*, thk. Mahmûd b. Ahmed et-Tahhân, Mektebetü'l-Maârif, Riyad, 1985.
- Tayâlisî, Ebû Davud Süleyman b. Davud b. el-Carud el-Farisi (v.204/819), *Müsnedü Ebî Davud et-Tayâlisî*, thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türki, Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, Cize, 1999.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevra, *Sünenü Tirmizî*, thk. İbrahim Atve İyaz, 2. baskı, Kahire, 1975.

BİR BAŞKA AÇIDAN DÜNYA (Dünya ve Dünyevileşme Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım)

Şevket KOTAN¹

Özet:

Genelde sözlü ya da yazılı islami edebiyatın, bariz bir şekilde dindünya, başka bir ifadeyle dünya-ahiret düalizmi üzerine kurulduğu söylenebilir. İşte bu çalışmanın amacı, dünyaya ilişkin bu tasavvuru tartışmak, yanlışlar içerdiğini savunmak ve konuya farklı bir yaklaşım getirmeyi denemek olacaktır.

Konuya şu soruları sorarak başlamak isabetli olabilir: Dünya diye isimlendirdiğimiz şey acaba bizim için ne ifade ediyor. Aslında varoluşumuza uygun olmadığı halde zorunlu ikamete tabi tutulduğumuz bir sürgün mekânı mı, yoksa her bakımdan bize uygun olarak tasarlanmış ve varoluşsal olarak kendisiyle bir bütün oluşturduğumuz özel bir hayat yurdu mu?

Anahtar Kelimeler: Dünya, Dünyevileşme, insan, İslam Edebiyatı.

Abstract:

It can be said that in general oral and written Islamic literature is apparently constructed on the basis of a dualism between the sacred and the profane or between mundane and afterlife. The objective of this study is to try to provide a different perspective to this dualism by questioning the idea of mundane and arguing that it is based on some misconceptions.

It may be appropriate to start by asking questions such as: What does the thing that we call world really mean to us? Is it a place of exile that we are forced to inhabit even though our existence does not fit? Or is it a special place specifically designed for us in which we constitute a whole with it?

Key Words: World, Islamic Literature, sacred, profane.

Genelde sözlü ya da yazılı islami edebiyatın, bariz bir şekilde dindünya, başka bir ifadeyle dünya-ahiret düalizmi üzerine kurulduğu söylenebilir. İşte bu tebliğin amacı, dünyaya ilişkin bu tasavvuru tartışmak, yanlışlar içerdiğini savunmak ve konuya farklı bir yaklaşım getirmeyi denemek olacaktır.

Konuya şu soruları sorarak başlamak isabetli olabilir: Dünya diye isimlendirdiğimiz şey acaba bizim için ne ifade ediyor. Aslında varoluşumuza uygun olmadığı halde zorunlu ikamete tabi tutulduğumuz bir sürgün mekânı mı, yoksa her bakımdan bize uygun olarak tasarlanmış ve varoluşsal olarak kendisiyle bir bütün oluşturduğumuz

özel bir hayat yurdu mu? Hatta daha ileri giderek şöyle de sorabiliriz: Dünya bazı müslüman yazarların betimlediği gibi yüz çevirilmesi gereken aşağılık bir meta mı yoksa kendisinden olduğumuz ve kendisiyle mükemmel bir kombinasyon teşkil ettiğimiz bir imkanlar mekanı mı? Yani dünya deyince ne anlamak gerekir?

Şimdi bu soruları akılda tutarak İslami edebiyatta dünya kelimesinin etimolojisine dair yaklaşımlara bakalım. Dünya kelimesi genelde iki farklı kökene dayandırılmıştır. Bunlardan ilkinde göre dünya, arapça “*dünüvv*” kökünden türeyen “*ednâ*” kelimesinin müennesi olup en yakın, daha yakın, daha uygun anlamlarına gelmektedir. Bu manadaki “*ednâ*” kelimesi Kur’an’da da yer almaktadır. Bu kökene göre âleme “*dünya*” denmesi, dünyanın ahirete göre daha yakın olmasından dolayıdır.

Diğerine göre ise dünya, “*dünüvv*” kökünden değil “*denâet*” kökünden türemiştir. Buna göre ise dünya, en alçak, pek düşük, basit, iğreti, adi anlamlarına gelen bir sıfattır. Bu durumda “*el-Hayatu’-d-dünyâ*” terkihi, “*el-Hayatu’-l-Ahrah*” terkihinin karşıtı olarak yakın hayat, bu hayat, süfli, alçak hayat anlamlarına gelmektedir.² Ne var ki daha ziyade bu ikinci köken daha çok öne çıkmıştır; çünkü öyle anlaşılıyor ki yaygın dünya söylemleri için bu etimolojik köken daha elverişli imkanlar sunmaktadır.

Bizim kanatimize göre ise, Kur’an’ın bu kelimeyi kullanması bu anlamlardan her hangi birisini ifade etmeye ya da dünyayı böyle tanımladığını vurgulamaya yönelik değildir. Kur’an’ın bu alemi dünya kelimesiyle ifade etmesi daha basit bir nedene dayanıyor. Bu da vahyin ilk muhatabı olan arapların konuştuğu arapçada bu alemi dünya kelimesiyle ifade ediyor olmalarıydı. Fakat zamanla dilsel tefsirin gelişmesiyle etimolojik çalışmalarla meşhur olan bu manaların dünya kavramı için tanım olarak kullanılmasıyla bir anlam kayması yaşanmış olmalıdır.

Nitekim geriye doğru bir araştırma dünya kelimesinin tarihsel süreç içerisinde ümmet tarihindeki gelişmelere bağlı olarak bir anlam kaymasına uğradığını açık bir şekilde göstermektedir. Bu anlam kayması, bu kelimeyi bir kavrama dönüştürmüş ve daha ziyade somut bir varlık yerine hayat bağlamında “*el-Hayatu’-d-Dünya*” teriminin anlam içeriğinin olumsuz imaları çerçevesinde kavranması sonucunu doğurmuştur. Nitekim “*el-Hayatu’-d-Dünya*” terkihinin terim olarak kullanımı Hz. Osman dönemine kadar dayansa da dünya terimi sonraları tarihsel süreç içerisinde anlam kaymasına uğrayarak zamanla dünya-ahiret düalizmi içerisinde algılanmıştır. Bu algının ortaya çıkmasının

2 İbn Manzur, *Lisanu’l-Arab*, el-İsfahani, *el Müfredat*. thk. Safvân Adnân Dâvüdi, Beyrut 1992.

başlangıcının hicri ikinci/miladî sekizinci yüzyıla kadar uzandığı ifade edilmektedir.³

Dolayısıyla Kur'an'ın, mesajını ifadelendirmek için bu anlamlardan her hangi birisini uygun gördüğünden dolayı dünyaya dünya demediği rahatlıkla söylenebilir. Aksine Kur'an'ın, arap diline her ne sebeple girmiş olursa olsun, bu kelimeyi arapların kullanımında olduğu için kullandığını söylemek daha temelli gözükmektedir. Fakat durum ne olursa olsun, bu kelimenin bir kökene dayandırılması ve bu kökenden yola çıkarak bir dünya tasavvuru oluşturulması, yani terimin bu düalizm içerisinde kavranması, zamanla dünya aleyhine ve ahiret lehine bir anlayışın ortaya çıkmasına ve yerleşmesine sebebiyet verdiği açıktır. Nitekim bu konuda ümmet arasında dünyaya ilişkin birbirinden farklı bir çok yaklaşım ortaya çıktığı müşahade edilmektedir.⁴ Oysa İslamın temel kaynaklarında dünyanın mahiyetine dair olumsuz bir imaya rastlanmaz.

Aynı şekilde Müslümanların tasavvurlarında geçici bir yurt olarak algılanmasına rağmen ilk müslümanlarda dünyaya yönelik bir yüz çevirme hali pek yoktur. Aksine Hz. Peygamberle birlikte bir ibadet cemaati olarak yaşamalarına rağmen sahabenin, tabir yerindeyse oldukça dünyalı olduğunu ve uzlet vb haller yerine daimi surette dünya işleriyle uğraştıklarını görmekteyiz. Onlar, insanlığın eğitimi ve ıslahından dünyanın imarına kadar bu dünyada her alanda faaliyet göstererek sadece uhrevi-münzevi bir topluluk olmamışlardır.⁵ Burada Hz. Peygamberin inziva yerine çalışmayı, üretimi, ticareti, aile hayatını, ziraati ve meslek edinmeyi ne kadar teşvik ettiğine ilişkin öğretilerini hatırlamak gerekir. Nitekim kendisi de sahabe topluluğuyla birlikte bu dünyaya dair en önemli hadiselerden biri olan bir islam ümmetinin oluşumu ve islam devletinin kurulması hadisesini gerçekleştirmiş, dünya nimeti kabilinden ne varsa hepsine sahip olmuştur.

İşte bu noktada akla, bu düşüncenin aksini ifade ettikleri düşünülen bazı ayet ve hadisler gelebilir. Çünkü bu ayet ve hadisler insanoglunu açıkça bu dünyadan sakındırmakta hatta dünyayı aşağılayan bir dil kullanmaktadırlar. Dolayısıyla böyle bir değerlendirmeye itiraz edilebilir.

Fakat bunlardan bir kaçını üzerinde durmadan önce, biz bu itirazların yersiz olduğunu söylemek istiyoruz. Çünkü ilgili ayet ve hadisleri dün-

3 Bkz. *Ruhbanlık Kavramındaki Anlam Kayması ve Tasavvufla İlişkilendirilmesi Üzerine Bzi Değerlendirmeler*, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi c. 12, sayı: 23, 2013, 22-23.

4 Bkz. Zafer Erginli, *Temel Tasavvuf Klasiklerinde Dünya Algısına Toplu Bir Bakış*, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c.15, s.2, 2006.

5 İlk dönem müslümanlarının inşa etmeye çalıştıkları dünya için örnek kabilinden bkz. Mehmet Mahfuz Söylemez, *Bedeviltkten Hadarilitğe Küfe*, Ankara 2013.

yanın bir afet olduğuna yönelik yorumlamak, demin sözü edilen “*el-Hayatu'd-Dünya*” kavramı çerçevesinde dünyayı sadece yoldan çıkmış bir hayat tarzına götüren bir alan olarak, hayatla ilişkili tasavvur etmekten kaynaklanmaktadır. Nitekim eğer dikkatle bakılacak olursa, müslümanların genel tasvuruna dayanak teşkil eden ilgili ayet ve hadislerde yer alan ifadelerin, dünyanın mahiyetine ve insan için ifade etmesi gereken anlam hakkında olmadığı görülecektir. Söz konusu ayet ve hadislerde yer alan ifadeler, insanın dünya hayatındaki imtihanı bağlamında sapmaya, kaybetmeye karşı uyarılar ve dolayısıyla geçiciliğine yönelik vurgulardan oluşmaktadır. –Şüphesiz Kur'an, Mekke döneminden itibaren dünya sevgisi, dünyaya bağlılık, dünya malının değersizliği ve dünya hayatının geçiciliğine vurgu yaparak insanları dünya hayatında sapmaya karşı uyarır, sapmış olanlarını da doğru bir tutuma davet eder. Hatta bu bağlamda bazı kimselerde dünya sevgisinin ahirete nazaran ağır basması sebebiyle küfre düştüklerini hatırlatır.⁶

Mesela Hz. Peygamberin muarızlarına Kur'an, sapmaları, ahireti unutarak dünyaya dalmaları sebebiyle şu uyarıları yapar: “*Düşünse-ler şunu da anlarıydı ki: bu dünya hayatı geçici bir oyun ve eğlenceden başka bir şey değildir ve ebedi ahiret yurdu ise, hayatın ta kendisidir. Keşke bunu bilselerdi!*”⁷

Şu ayet ise aynı zamanda Mekke'deki bazı kimselerin hallerini tasvir ediyor: İyi bilin ki dünya hayatı bir oyundur, bir oyalanmadır, bir süstür. Kendi aranızda karşılıklı övünme, mal ve nesli çoğaltma yarışıdır. Tıpkı o yağmura benzer ki bitirdiği ürün, çiftçilerin hoşuna gider. Ama sonra kurur, sen onu sapsarı kurumuş görürsün. Sonra da çerçöp haline gelir. İşte dünya hayatı da böyledir. Ahirette ise kafirler için şiddetli bir ceza, mü'minler için ise Rab'leri tarafından bir mağfret ve rıza! Evet, dünya hayatı bir aldanma metandan başka bir şey değildir.⁸

Bu ayette geçen oyun ve eğlence metaforu, hayat faaliyetlerinin ve nimetlerinin dünya gibi meşakkatli bir işe tayin edilen insanın bu dünyada tutulmasını sağlama işlevi görmektedir. Şu ayet ise biraz daha farklıdır. Uyarı yanında insanın varoluşuna ilişkin bir temelden, geçici bir yurt olan dünya nimetlerinin, ahiret nimetleri karşısındaki değerinden de söz eder. Tabi burada hitap, Mekke müşrikleri ve benzeri sapmış kimseler yanında müslümanlara da yöneliktir. Onlar da sapmaya karşı uyarılmaktadırlar: “*Neşvani arzulara, kadınlara, oğullara, yağın yağın biriktirilmiş altın ve gümüşe, salma atlara, sağlam hayvanlara, ve ekinlere karşı düşkünlük, insanlara çekici kılındı. Bunlar, dünya hayatının geçici menfaatleridir. Halbuki varılacak güzel yer,*

6 Bkz. İbrahim, 14/3, Nahl, 16/105-107.

7 Ankebut, 29:64.

8 Hadid, 57:20.

Allah'ın katındadır. De ki: Size bunlardan daha iyisini bildireyim mi? Takva sahipleri için Rab'leri yanında içinden ırmaklar akan, ebediyen kalacakları cennetler, tertemiz eşler, ve Allah'ın hoşnutluğu vardır. Allah kullarını çok iyi görmektedir.”⁹

Sonuç olarak Kur'an bu ve benzeri bir çok ayette, ahiret ve dünya nimetlerinin karşılaştırmasını yaparak mekkelileri uyarıyor ve kendi ifadesiyle, *“Dünya hayatı sizi aldatmasın.”¹⁰ diyor* Bu karşılaştırmada dünyaya karşı uyarı, dünyanın bir imtihan yurdu olması sebebiyledir; zira bilindiği gibi ahirette imtihan yoktur.

İlgili hadislerde de durum farklı değildir. Bütün vurgu sapmaya karşı uyarıyadır. *“Altına, gümüşe, kumaşa, elbiseye kul olanlar helak olsunlar. Zira onlara verildiğinde razı olurlar, verilmezse olmazlar.”¹¹* *“Hidayete erip Müslüman olana ve yeterince bir miktar ile hayatını sürdürüne müjdelersun.”¹²*

Ebu Davud'ta yer alan şu hadis ise, eğer söz konusu anlayışın ürünü değilse ayetlerde verilen mesajı tekrar etmiş oluyor. *“Resulullah, yakında milletler, yemek yiyenlerin (başkalarını) çanaklarına (sofralarına) davet ettikleri gibi size karşı (savaşmak için) birbirlerini davet edecekler.”* buyurunca bir sahabî, *“Bu, o gün bizim azlığımızdan dolayı mı olacak?”* diye sorar. Rasûlullah (s.a.s.), *“Hayır, aksine siz o gün kalabalık, fakat selin önündeki çerçöp gibi zayıf olacaksınız. Allah, düşmanlarınızın gönlünden sizden korkma hissini soyup alacak, sizin gönlünüze de vehn atacaktır.”* cevabında bulunurlar. Bir başka sahabî, *“vehn nedir ya Rasûlallah?”* diye sorunca da, *“Vehn, dünyayı sevmek ve ölümü kötü görmektir,”* buyururlar.¹³

Hız Peygamber'in bu durumu insan için bir imtihan vesilesi olarak beyan etmesi¹⁴ yukarıdaki hadislerin, dünyanın denaetine değil yaşadığımız dünyada insanı bekleyen tehlikelere karşı insanı uyardığına işaret etmektedir. Bu ayet ve hadisleri hiç bir açıdan dünyanın denaetine delil olarak alamayız; çünkü öte yandan farklı mesajlar ihtiva eden başka ayet ve hadisler de vardır. Mesela Kur'andan şu ayeti alabiliriz. Bu ayet, dünyada bulunan insana, iki dünya arasında doğru bir denge kurmasını, görmüyor diye kalıcı olan ahiret yurdunu unutmadan kazanması gerektiğini öğütüyor: *“Allah'ın sana verdikleriyle ahiret yurdunu kazanmaya bak, dünyadan da nasibini unutma, Allah sana ihsan ettiği gibi sen de ihsanda bulun.”¹⁵*

9 Al-İmran, 3: 14,15.

10 Fatır, 35/5.

11 Buhari, Cihad 70.

12 Tirmizi, Zühd 35.

13 Ebu Davud, Melahim 5.

14 Müslim, Zikir 99.

15 Kasas 28/77.

Nitekim şimdi zikredeceğimiz hadis te aynı şekilde dünya ile ahiret arasındaki dengeyi doğru kurmaya ve müslümanların yanlış anlamlarını önlemeye yöneliktir. “Resulullah (as) bir gün dostlarına kıyametten bahsetmişti. Onlar da çok duygulanıp ağladılar. Sonra içlerinden on kişi Osman Bin Maz’ûn’un evinde toplandı. Aralarında Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ali de vardı. Yaptıkları istişâre neticesinde, bundan böyle dünyadan el etek çekmeye, gündüzlerini oruçla, gecelerini de sabaha kadar ibadetle geçirmeye, et yememeye, kadınlara yaklaşmamaya, güzel koku sürünmemeye ve yeryüzünde gezip dolaşmamaya karar verdiler. Bu haber Peygamber Efendimiz’e ulaştınca, kalkıp Osman Bin Maz’ûn’un evine gitti, fakat kendisini evde bulamadı. Hanımına, Osman ve arkadaşlarının kendisine gelmeleri için haber bıraktı. Onlar da Peygamber Efendimiz’in huzuruna çıktılar. Efendimiz, karar aldıkları hususları kendilerine sayarak: Bu konularda ortak karar almışsınız, öyle mi?” dedi. Onlar: “Evet, Yâ Resulallah. Bizim böyle bir karar almakta hayırdan başka bir gayemiz yoktur” dediler. Bunun üzerine Hz. Peygamber: “Şüphesiz ki ben bununla emrolunmuş değilim. Elbette sizin üzerinizde nefislerinizin hakkı vardır. Bazen oruç tutun, bazen tutmayın. Gece hem ibadet edin hem uyuyun. Ben hem ibadet ederim hem de uyurum. Oruç tuttuğum günler de olur. Tutmadığım günlerde. Et yediğim gibi, hanımlarımla beraber olurum. Kim benim sünnetimden yüz çevirirse benden değildir.”¹⁶

Bir çok örnek arasından yukarıda zikredilen ayet ve hadis maksadın hasıl olması için sanırım kafi olurlar. Çünkü yaklaşık olarak ayet ve hadislerin etrafında döndükleri temel problem dünya değil sapmadır. Yoksa ayet ve hadisler dünyayı hedefe koymuş degillerdir. Görüldüğü gibi temel espri, dengenin doğru kurulmasıdır. Nitekim şu hadis, söylemek istediklerimizi veciz şekilde özetliyor: “Salih adam için salih mal ne kadar güzeldir.”¹⁷

Fakat bu ve benzeri ayet ve hadisler şimdi aktaracağımız bir değerlendirmede görüldüğü gibi bir çok kişinin bakış açısını doğrultmaya yetmemştir: “Dünyevileşme Müslümanlar için mühim bir afettir. Hem öyle bir afet ki, tıpkı ateşin odunu için için yakıp kül etmesi, pası demiri yiyip tüketmesi gibi, onları içten içe çürüten bir afet. Müslümanlar bu felaketin farkında olmalı, Kur’an ve Hadis’in ikazlarına, ulemanın uyarılarına kulak vermeli, paçalarını dünyaya kaptırmamalıdır.”¹⁸

Bu sözlerin içerisinde yer alan son cümle özellikle dikkate değerdir. Burada belki de genelde Müslümanların şuurlatını ele verecek şekilde dünya adeta bir canavar gibi tasvir edilmiştir. Çünkü burada da dün-

16 *ed-Darimî, Nikâh, 3/2096; Ahmed b. Hanbel, Müsned, 6/268.*

17 *Ahmed b. Hanbel, Müsned, IV, 194.*

18 *Bkz. Muhsin Toprak, Dini Hayatı Kemiren Tehlike: Dünyevileşme, Yeni Ümit Dergisi, s.77, 2007.*

ya, daha ziyade kötü örneklerden yola çıkarak dinden sapma korkusu açısından ele alınmaktadır.

Şimdi bu mülahazalardan sonra asıl irdellemek istediğimiz konulara geçebiliriz. Bunun için Müslümanların dünya görüşlerinin temelinde yer alan dünya-ahiret düalizmi açısından meseleye farklı bir bakış açısı geliştirmek, başka bir ifadeyle dünyayı bu düalizmin içerisinden çıkararak değerlendirmek için ayet kavramı üzerinden gitmeyi deneyebiliriz.

Kur'an'da yüce Allah'ın, var ettiği her varlık gibi dünyayı da ayet olarak değerlendirdiği görülmektedir. İşaret, alamet, sembol gibi anlamlara gelen ayet kelimesinin bir anlamı da eşsiz olmaktır. Bütün varlıkla birlikte ayet olarak değerlendirilen dünya, dolayısıyla Allah'ın eşsiz bir eseri olarak Allah'a götüren, onun varlık ve birliğinin alameti olan bir varlıktır.

Yine Kur'an, dünyanın içerisinde var olan bütün varlıkları da ayetler olarak değerlendirmektedir. Bunların hepsi de İnsanı Allah'a götüren eşsiz alametlerdir. Bu ise, Kur'anda yer alan ayetler kadar dünyanın da mübarek bir varlık olduğunu gösterir. Özellikle bir tarih alanı olarak dünyanın, fiziksel dünyaya nazaran daha mucizevi olduğunu ise söylemeye gerek yok. O halde mesela yukarıda geçen alıntıdaki dünyaya paçayı kaptırmamak gerektiği nereye konulabilir. Bunun manası Allah'ın bir ayetinden yüz çevirmek, ona paçasını kaptırmaktan kaçınmayı önermek gibi bir şey olmaz mı? Halbuki Kur'an ayetleri gibi bir ayet olarak ve içerisinde barındırdığı sonsuz ayetler olarak dünyaya da insan için hidayet vesilesi, hatta daha da ileri giderek anlayanlar, görebilenler için hidayet rehberi denilebilir. Buna mukabil dünyanın insanı saptırmaya vesile olması kadar Kur'anda geçtiği gibi, Kur'an ayetleri de insanın sapmasına vesile olabilirler. Nitekim Kur'an'ın ifade ettiği gibi, bu Kur'an iman edenlerin imanlarını artırırken inkarcıların da küfrünü dalaletini artırıyor. Demek ki cennet te cehennem de içimizde. Ama insanoğlu iyice düşünmeden suçunu dünyanın üzerine yıkıyor. Nasıl olsa dünya dile gelip benden ne istiyorsunuz, bana haksızlık ediyorsunuz diyemiyor.

Doğrusu ontolojik bakımdan dünya ile ahiretin de farkı olmamalıdır. Neticede kendilerine özgü varlık özelliklerine rağmen ikisi de ayet ve nimet vasfına sahiptirler. İkisi de Allah'ın yarattığı varlıklardır. Eğer böyleyse o zaman neden ahiret kutsandır da Allah'ın bir ayeti ve nimeti olan dünya adeta lanetlenir? Üstelik dünyanın aksine ahirette cehennem de vardır. Cennetin de cehennem de yolu dünyadan geçiyor.

Bu soruya cevap vermeden önce, konumuz açısından dünya ile ahiret arasındaki üç temel farka bakmak faydalı olabilir. Bu üç fark,

- 1- Dünya geçici, ahiret ise bakidir.
- 2- Dünya imtihan yurdudur, ahirette imtihan yoktur.
- 3- Biz dünyada yerleştirilmişiz, halen burada bulunuyoruz, ahirette değiliz, ahireti görmüyor, yaşamıyoruz.

Bu üç farkı şöyle değerlendirmek mümkündür. Dünyanın geçici olması onun önemini azaltmaz. Fakat buradaki sapma, ebedi yurt olan ahiret yurdunu kaybetmeye neden olacaktır. Dolayısıyla ahireti kaybetmemek adına dünyaya arka dönmek yerine, doğru bir yaklaşımla dünyayı önemsemek, ona sarılmak daha doğru olur. İmar ederek, ıslah ederek, üreterek, hizmet ederek, infak ederek, ibadet ederek, ilim kesbederek. Yani peygamberlerin yapmaya çalıştığı şeyleri yaparak. Bunun manası dünyaya yüz çevirmek yerine son nefesine kadar gücü oranında dünyada çalışmaktır.

Dünyanın imtihan yurdu olması aslında onun daha çok önemsenmesini gerektirir. Zaten anlaşıldığı kadarıyla Kur'an ve hadislerdeki dünya, yani *el-Hayatü'd-Dünya* hakkındaki uyarılar, dünyanın imtihan yurdu olması sebebiyledir. Çünkü sapma, dolayısıyla da ahirette de kaybetme, burada mümkün olmaktadır.

Şüphesiz insan için bir yerde bulunmakla bulunmamanın arasında büyük bir fark vardır. Varoluşsal olarak içerisinde bulunmadığımız ve imtihanın söz konusu olmadığı ahiretten bu manada nasıl sakındırılabilir ki? Demek ki biz, halen dünyada bulunmamız hasebiyle aslında dünyada yer alan sapma amillerine karşı uyrılıyoruz.

Biraz önce bizim dünya hakkındaki görüşümüzün ya da ezberlerimiz, dünyayı, dünya-ahiret düalizmi bağlamında ele almamızdan kaynaklandığını söylemiştik. Fakat dünyaya ilişkin bu tasavvurun oluşmasının kuşkusuz başka sebepleri de vardır. Burada konumuz açısından üzerinde durmamız gereken önemli başka bir nedenin üzerinde durmak gerekir. Bu da, yaşadıkları hayat bağlamında Kur'an'ın inzal oluşunu müşahade eden, dolayısıyla Kur'anı pratik hayat bağlamında ele alan sahabe döneminden sonra Kur'an'ın giderek hayat olaylarından bağlantısız olarak okunması ve anlaşılmasıdır. Sahabe için Kur'an, çoğunlukla yeri geldiğinde Allah tarafından söylenen söz, yapılan açıklamaydı. Dolayısıyla ayetler sadece ilgili olaylar bağlamında düşünülüyordu. Fakat tarihsel süreç içerisinde Kur'anı somut karşılıkları olmaksızın düşünme eğilimi giderek artmış ve Kur'an ayetleri, daha çok zihinsel-entellektüel düzeyde okunan kuru, cansız kavramlar olarak okunmuş, anlaşılmıştır. Özellikle ilimlerin tedvin döneminden itibaren başta din, ibadet, iman, amel gibi Kur'an'da çokça geçen kelimeler olmak üzere bir çok kelime o günün hayatındaki somut karşılıklarıyla birlikte soyut birer kavrama dönüşerek dini algıda büyük

bir kırılmaya yol açtı. Bu gelişmeden doğal olarak dünya kelimesi de nasibini aldı ve bu kelime dünya-ahiret düalizmi bağlamında negatif bir anlam halesine büründürülerek denaet yurdu olarak zihinlerde yerleşti.

Bu noktada artık şu soruyu sorabiliriz: Bu şartlarda yeniden doğru bir dünya tasavvuru inşa etmenin imkanı var mıdır? Doğrusu bu soruya evet demek kolay değildir. Çünkü insanların düşüncedeki muhafazakarlığı ezberler üretiyor. Onlar da yeni ezberler üretiyorlar. Fakat yine de bu olumsuz koşullarda dahi dünyayı bir ayet olarak tasavvur etmenin üzerinden bir yol bulunabileceğini ümit edebiliriz. Başka bir ifadeyle dünya ve insanın mahiyeti varoluşsal olarak ele alınarak daha aydınlık bir ufka ulaşılabilir.

Varoluşsal açıdan insanın mahiyetine yönelik bir soruşturma doğru bir tasavvur oluşturmak için iyi bir yol olabilir. Varoluşsalcı bazı filozofların dikkat çektikleri gibi varoluşsallığı bakımından insan, bu dünya ortamına atılmış, buraya bırakılmış, gözlerini bu tarihsel ve fiziksel dünyaya açan bir varlıktır. İnsan, geçmişe ilişkin bir hafızaya sahip olmakla birlikte geleceğe doğru yönlendirilmiştir. Bu yönüyle o, tasavvurları, emel ve endişeleriyle hayatini sürdürürken fanilik bilincinin acı ve gizli korkusuyla yaşamaktadır. Bu varlık tamamen ve sadece dünyalı olarak varedilmiştir. O Heidegger'in deyimiyle münhasıran burada, yani dünyada bir varlık, tarihsel dünyayla birlikte tarihsel bir mahiyettir. Korktuğu ölüm de, yüzü ileriye doğru çevrildiği için daima kendisine doğru koştuğu geleceğe yerleştirilmiştir. Bu onun kaçınılmaz tirajik kaderidir.

Diğer taraftan hem fiziksel hem de tarihsel olarak bu dünya onun için anne kucağı gibidir. Fiziksel tarihsel ve ruhsal olarak bu dünyaya bağımlı ve Kur'an'ın deyimiyle dünyanın kendisine sevdirdiği bir dünya varlığıdır. Bu sevgi, çocuğun annesine olan sevgisi gibidir, fitridir. Bu nedenle insan, varoluşsal olarak çocuğun annesine bağlılığı gibi dünyaya bağımlı bir varlıktır.

Bu mülahazadan sonra şu soru sorulabilir: Dünya sevgisinin daha baştan fitratına yerleştirilmiş olduğu insana dünyayı sevmesini öğretmek zaten saçma olmaz mı? Mesela insan açısından dünyanın konumu yemekle karşılaştırılabilir. Bir insana yemek yemesi gerektiğini söylemek gerksiz bir sözden başka bir şey olmaz. Çünkü o fitraten zaten yemek yer. Belki bunun yerine çok yemenin zararlarından ya da bazı zararlı yiyeceklerden söz edilebilir. Ne var ki bu meyanda söylecek hiç bir söz yemeğin mahiyet ve konumuna yönelik olarak anlaşılabilir ve yemeğin değerini azaltmaz. Bunun gibi yanlış bir dünya tasavvuru ve yaşantısının eleştirilmesi ve insanın bundan sakındırılması da dünyanın mahiyeti ve konumunun izahı olarak anlaşılabilir. Ancak

zararlı şeyler yemenin vücuda zarar vermesi gibi doğru olmayan bir yaşantı tarzının ahiret hayatına zararında söz edilebilir. İşte bu durumda insana fiilen yaşamadığı, bilmediği ahiret yurdunu unutmaması gerektiğini öğütlemek bunu için de dünyadaki bazı durumlardan sakındırmak daha anlamlı olur. Bu ise dünyayı aşağılık yapmaz. Eğer böyleyse o halde bu temel üzerine kurulan Kur'an'ın dilinden böyle bir karşıt düalizm inşa etmek ne kadar makul olabilir?

Kuşkusuz risaletle mahiyeti böyle bir varlık olan insana bulunduğu mekandaki sapma amillerine karşı uyarı yapılmış ve baki olan öbür dünyayı da unutmaması, oraya hazırlıklı gitmesi öğütlenmiştir. İşte Kur'an'ın özetle yapmış olduğu şey, kanaatimizce budur. Kaldı ki bu ayetler nazil olurken muhatap kitlenin ahvalini de hatırlamak gerekir. Muhatap kitle, Kur'an'ın onaylamadığı bir dünya tasavvuruna sapsmış, dolayısıyla yoldan çıkmış ve ahireti unutmuş bir kavimdir.

Fakat ne yazık ki İslam bilim tarihine bakıldığında sufiler dışında müslümanların, insanın dünyadaki yeri, fonksiyonu ve dünyanın insan açısından ifade ettiği anlam hususunda yeteri kadar kafa yormadıkları görülmektedir. Sufiler, paradoksal olarak bir taraftan dünyaya ilişkin yukardan itibaren tenkit ettiğimiz ezberlerin inşa olunmasında rol alırlarken, diğer taraftan bu konuda hayli mesai harcayarak elle tutulur bir dünya tasavvuru geliştirme hususunda da önemli rol oynamışlardır. Bazı sufiler arasında dünya ahiret dengesini doğru kurmanın gerçekten heyecan verici örnekleri vardır ve bu tasavvurun sufiler tarafından pratik bir hayat tarzına dönüştürülmüş olması önemlidir.

Mesela “dünyânın, âfet yerine nîmet olarak algılanmasının özgün bir tezahürünü, kanâat ve cömertlik ahlâkını içinde taşıyan sufi fütüvvet anlayışında görmek mümkündür. Çok sayıda tanımı olan fütüvvetin, dünyâ ile ilgili olarak sosyal boyutu bazen çok ileri düzeyde ele alan tanımları dikkat çekicidir.

Fütüvvetin aslı ise paylaşımdır. Nitekim fütüvvet hareketinin Anadolu'daki en güçlü görünümünü oluşturan ve meslek gruplarını tasavvuf ahlâkıyla belli bir çizgide tutmaya çalışan Ahilik, kişinin dünyevî geçimini elde ettiği meslek kavramıyla, tasavvufî hayatın metodu anlamına gelen sülûk kavramının aynı kökte birleştiği bir hareket olarak göze çarpmaktadır.¹⁹ Mesela Ahilik'te, ne kadar olursa olsun, kazancın on sekiz dirhemden fazlasının dağıtılması gerektiği ilkesi iki şeye işaret etmektedir: Birincisi, Ahî paylaşımcı olmalıdır, ama bu paylaşım kendisini başkasına muhtaç düşürecek boyutlara varmamalıdır. İkinci husus da, bu paylaşımın, Ahî'yi dünyaya bağlanmaktan, ticârî ve özel hayatında yolsuzluk ve ahlâksızlık gibi yollara sapsak-

19 Bkz. Abdülbâki Gölpinarlı, “İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı ve Kaynakları”, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Dergisi, c. 11, sy. 1-4 (1949-1950).

tan alıkoyacağı gerçeğidir. Böylece hem üreten, hem de ürettiğinden kazandığını paylaşan bir insan modeli ortaya çıkmıştır.²⁰

Hayatının son yılına girerken hala dünyayı tanzim ve ıslah etmeye, adalet temeline dayalı bir dünya kurmak için, kıyametin kopuyor olduğunu görüyor olsa bile kişiye elindeki fidanı yine de dikmeyi emreden ve böyle bir anlayışla üstün bir gayret içerisinde çalışan bir peygamber modeli aslında her şeyi anlatıyor. Son anına kadar dünya işlerinden kopmayan bir dünyalı olarak, daimi yurt olan ahiretin de kaybına sebep olacak olan sapmaya, başka bir ifadeyle haramlara karşı uyarıda bulunmuştur. Çünkü bu dünya imtihan yurdudur ve aynı zamanda, imtihan ortamı olarak burada insanı saptıracak amiller var. Ancak usul alimlerimizin dediği gibi eşyada aslolan ibahattır. İstisna olarak ta yasaklar, haramlar vardır.

Dünyanın mahiyet olarak kavranması yerine yukarda sözü geçen düalizm bağlamında negatif olarak tasavvur edilmesi, yer yüzünde adaleti tesis ve iyiliği temsille görevli müslümanların bu vazifelerini hakkıyla yerine getirmesine engel oluyor. Çünkü böyle bir tasavvurla müslümanlar, genelde her bakımdan bir açıdan dünyaya soğuk oluyorlar, öte yandan varoluşsal olarak dünyadan kopmak ta hiç bir şekilde mümkün olmadığından tabir yerindeyse iki arada bir derede kalıyorlar bu da onların enerjisini tüketiyor. Bakıldığında bunun tarihte de günümüzde de örnekleri çoktur.

Başka önemli bir husus ta şudur: Dünyanın sadece insanın fiziksel ihtiyaçlarını karşılamıyor aynı zamanda varoluşsal olarak ruhsal ihtiyaçlarını da karşılıyor. Dünya sevgisi, dünyaya bağlılık ve gelecek tasarım ve hayalleri olmasa bu dünyanın kahrını çekmeye insanın takatı olmaz. İnsanın, dünya ile, başka bir ifadeyle hayat ile bağı güçlü olduğu kadar güçlü olmakta, zayıfladığı oranda ise ruhsal sağlığı bozulmaktadır. Ruhsal sağlığını ise fiziksel ve düşünsel sağlıkla yakın alakalı olduğunu söylemeye gerek yok. Etrafımıza bu gözle bakacak olursak bunun sayısız örneklerini müşahade ederiz. Bunun ise Hz. Peygamberin sünnetine ne kadar uygun olduğu ortadadır. Bu anlayışa sahip bir insan tipi bu dünyada hayır adına neye talip olabilir ki?

Bizim kannatimize göre Hz. Peygamberin sünnetinin ışığında düşünülduğünde, bu konudaki ayet ve hadislerin toplamının amacı, insanları bu dünyadan yüz çevirmeye teşvik, onu bir afet olarak görmelerini sağlamak değil, bu imtihan ortamındaki sapma amillerine karşı uyararak doğru bir dünya tasavvuru inşa etmeye, doğru bir dünya dengesi kurmaya yöneliktir. Bu gün ve her zaman dünyayı bir afet olarak kodlama yerine hayat faaliyetlerine ahlaki alt yapının kurul-

20 Bkz, Erginli, agm.

masıdır. Muhatap kitlesi bu dünyada aşırı giderek sapmış bir kitle olduğundan hitabın bu noktaya ağırlık vermesinin yanlış anlaşılması gerekir. Nitekim Gazali şöyle demektedir: “*Bazı kitaplarda okuduğuma göre dünyâ akıllı kişilerin ganîmeti, câhillerin ise gafletidir. Bunlar, dünyâdan ayrılıncaya kadar dünyânın ne olduğunu anlayamazlar.*”²¹ Yine de en doğrusunu bilmek Allah’a mahsustur.

21 Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed; *Ihyâ'u 'Ulûmi'd-Dîn, I-V*, Beyrut, 2000, III, 248-255.

KAYNAKLAR

Kur'an-Kerim

Kütübü Sitte

Abdülbâkî Gölpinarlı, "İslâm ve Türk Illerinde Fütüvvet Teşkilatı ve Kaynakları", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Dergisi*, c. 11, sy. 1-4 (1949-1950).

Ahmet Cahid Haksever, "Ruhbanlık Kavramındaki Anlam Kayması ve Tasavvufla İlişkilendirilmesi Üzerine Bzi Değerlendirmeler", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 12, sayı: 23, 2013.

Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr (İbn Manzûr); *Lisânü'l-'Arab*, nşr. Emin Muhammed Abdülvehhâb-Muhammed es-Sâdık el- Ubeydî, I-XVIII, Beyrut 1996 .

el-Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed; *Ihyâ'u 'Ulûmî'd-Dîn*, I-V, Beyrut, 2000.

Mehmet Mahfuz Söylemez, *Bedevilikten Hadariliğe Kufe*, Ankara 2013.

Muhsin Toprak, "Dini Hayatı Kemiren Tehlike: Dünyevileşme", *Yeni Ümit Dergisi*, s.77, 2007.

İbrahim Özdemir, "Dünyevileşme Tehdidi Altındaki Din(darlar)", *Risale-i Nur Perspektifinden Dünya-Ahret Dengesi Sempozyumu*, 12-12 Mayıs, Diyarbakır, 2014.

er-Râgib el-İsflahânî, *Müfredâtü el-fâzi'l-Kur'an*, (thk. Safvân Adnân Dâvûdî), Beyrut 1992.

Zafer Erginli, "Temel Tasavvuf Klasiklerinde Dünya Algısına Toplu Bir Bakış", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c,15, s,2, 2006.

NÜREDDİN MAHMUD ZENGİ'NİN FAALİYETLERİ İLE DUL KALAN HAÇLI KADINLARININ HAÇLILAR AÇISINDAN YOL AÇTIĞI SORUNLAR

Abdulkadir TURAN*

Özet

1146'da Zengî Atabegliği'nde Halep emirliğini elde ederek Doğu Akdeniz'de Haçlılara karşı mücadelede kendisinden söz ettirmeye başlayan Nüreddin Mahmud Zengî, henüz emirliğinin ilk yıllarında Halep çevresindeki Haçlılara ağır darbeler vurmuş, Antakya Prinkepsi Raymond ve Maraş hâkimi Renaud of Maraş gibi Haçlı önderlerini ortadan kaldırıp Urfa eski Kontu II. Joscelin, Raymond'un yerine geçen Antakya Prinkepsi Renaud de Châtillon ve II. Joscelin'in oğlu III. Joscelin gibi Haçlıları esir alarak Haçlı hiyerarşisinde doldurulamayan boşluklar meydana getirmiştir. Nüreddin Mahmud'un bu faaliyetleri ile Antakya Prinkepsi Raymond'dan dul kalan Antakya Prinkepsi Constance'ın Antakya'daki veraset talepleri, yeniden evlenme problemi ve Renaud de Châtillon ile yaptığı evlilik, Haçlıları kuzeyde zayıflatmıştır. Maraş hâkimi Renaud of Maraş'tan dul kalan Agnes'in, II. Joscelin'in esaretiyle kocasız kalan annesi Beatrice ile birlikte yerleştiği Haçlıların başkent edindikleri Kudüs'teki evlilikleri ve aşkları etrafında oluşan partileşme ise, Nüreddin Mahmud'un kuzeye yönelik faaliyetlerinin Kudüs üzerinden Doğu Akdeniz'deki bütün Haçlı varlığını etkilemesinin yolunu açmış, Selâhaddin-i Eyyübî'nin Kudüs'ü fethi ve sonraki dönemde Haçlıların Doğu Akdeniz'den çıkarılması için zemin oluşturmuştur. Kaynak tarama yöntemiyle yazılan makalemizde Nüreddin Mahmud'un faaliyetleri ile Haçlı liderlerinden dul kalan kadınların Haçlılar açısından yol açtığı sorunlar işlenmiştir.

Anahtar Kavramlar: Nüreddin Mahmud, Constance, Agnes, Sibylle, Raymond, Renaud de Châtillon, Selâhaddin-i Eyyübî

Abstract

Nor-ad-Din Mahmud Zengî, who obtained the emirate of Aleppo in 1146 in the Zangî Atabeg and attained a good reputation while struggling against the Crusaders and dealt a big blow to the crusaders, annihilated the leaders of crusaders such as the princeps of Antioch-Raymond, and the ruler of Maraş-Renaud, and he captured predecessor Earl of Urfa Joscelin II, the princeps of Antioch Renaud de Chatillon and Joscelin III-the son of Joscelin II-and so he caused irrecoverable blanks in the crusaders' hierarchy. These activities of Nor- ad-Din Mahmud and the inheritance demands of Constance, who became widow after the death of her husband Raymond, the problem of marrying again, and her marriage to Renaud de Chatillon weakened the crusaders in the North. The marriage

* Sakarya Üniversitesi Tarih ABD Doktora Öğrencisi (MUTLAKAYAZILMALIDIR)

of Agnes, who became a widow after the killing of her husband, and the marriage of her mother who became a widow after the captivity of Joscelin II in Jerusalem, and the schism around their love affected the existence of the crusaders in the East Mediterranean along Jerusalem, paved the way for the conquest of Jerusalem by Saladin and formed a basis for the expulsion of the crusaders. This article, which is written by source inspection method, investigates the activities of Nor-ad-Din Zengi and the problems the widows of Crusaders' wives caused with regards of the crusaders.

Key Words: Nor-ad-Din Mahmod, Constance, Agnes, Sibylle, Raymond, Renaud de Chattillon, Saladin

Giriş

1146'da babası İmâdüddin Zengî'nin Ca'ber¹ Kalesi'nde katledilmesi üzerine Zengî Atabegliği'nin batı ucundaki Halep kesimine hâkim olarak Suriye'de askerî ve siyasi yaşamı etkilemeye başlayan Nüreddin Mahmud Zengî, 1174'te vefat ettiğinde İran'ın batısından Libya'nın doğusuna uzanan, kendi etkinlikleriyle genişleyen büyük bir devletin başında bulunuyordu.

Nüreddin Mahmud, 28 yıl boyunca ülkesini coğrafik açıdan sürekli bir büyüme trendine koymuş ancak Haçlılarla aralıksız bir mücadele içinde olmasına ve onlardan çok sayıda kaleyi almasına rağmen, ülkesinin coğrafik büyümesini Haçlıların elindeki şehirleri fethetmekten öte, dönemindeki Müslüman devletleri ülkesine katarak sağlamıştır. Bundan dolayı Nüreddin Mahmud'un Haçlıların Doğu Akdeniz'den çıkarılma sürecindeki rolü, genellikle İslâm birliğine katkısı ile açıklanmış, Müslümanlarla ilgili faaliyetleri üzerinden anlatılmıştır.

Nüreddin Mahmud'un Haçlıların Doğu Akdeniz'i işgal sürecinin nihayete erdirilmesindeki etkisini, onun yolunu açtığı İslâm birliğinin hâsıl ettiği güç ve ölümünün ardından sonuç getirici zaferlere dönüşmesi üzerinden anlatmak, Haçlılarla mücadeledeki rolünü açıklamak için yetersizdir.

Nüreddin Mahmud'un ilk başkenti Halep, Urfa Haçlı Kontluğu'nun artıkları, Antakya Prinkepsliği ve Trablus Kontluğu'ndan oluşan Kuzey Haçlıları² ile çevriliydi. Nüreddin Mahmud'un Kuzey Haçlılarına karşı kazandığı zaferler, ellerinden aldığı Antep, Tel Bâşir³ gibi kale ve

1 Ca'ber, Suriye'de Fırat Nehri kıyısında, Rakka yakınlarında bir kaledir. (Yâkut el-Hamevî, *Mucemü'l-büldân*, Dâr-ı Sâdr: Beyrut: 1977, Cilt: 2, s. 141-142.)

2 Makalede "Kuzey Haçlıları" ve "Güney Haçlıları" ifadesi, Nüreddin Mahmud'un ilk hâkimiyet alanı olan Suriye coğrafyası merkeze alınarak kullanılmıştır.

3 Tel Bâşir, günümüzde Gaziantep'in Oğuzeli ilçesinin Gündoğan köyündeki kalıntıları Tilbaşar olarak anılan yerleşim yeridir. (<http://www.gaziantepturizm.gov.tr/TR.52353/tilbasar-kalesi.html> Erişim Tarihi: 03.02.2017.) Yâkut'ta Halep'e kuzeyden iki günlük mesafede, halkı Ermeni, geniş ve korunaklı bir kale olarak geçmiştir. (Yâkut el-Hamevî, *a.g.e.*, Cilt: 2, s. 40.)

şehirlerin önemi ile açıklanamaz. Nüreddin Mahmud, o coğrafyadaki Haçlı liderlerini öldürerek veya esir ederek Haçlılar açısından telafi edilemez sonuçlara yol açmıştır. Onun bu eylemlerinin Kuzey Haçlıları arasında sebep olduğu hiyerarşik boşluk ve taht veraseti problemi, Haçlı liderlerinden dul kalan kadınların gerek taht talepleri gerek evlilik tercihleriyle bu problemin içinde yer almasıyla Güney Haçlılarına da yansımış, Doğu Akdeniz'deki bütün Haçlı varlığını etkileyip Haçlıların Doğu Akdeniz'i terk etmelerinin önünü açan gelişmeler için zemin hazırlamıştır.

Nüreddin Mahmud'un Haçlıların Doğu Akdeniz'den çıkarılmasındaki katkısı, özellikle Kudüs'ün fethine zemin hazırlamasından dolayı dönemin İslâm kaynaklarında takdir edilmiştir. Nüreddin Mahmud'un yanında olduğu gibi Selâhaddin-i Eyyübî'nin de yanında inşâ kâtibi olarak bulunan ve "Kâtip İmad" olarak ünlenen İmâdüddin el-İsfahânî'ye (ö. 597/1201) göre, Kudüs'ün fethinin yolunu açan Nüreddin Mahmud'dur.⁴ Dönemin kaynaklarını *Kitâbü'r-Ravzateyn fî ahbârî'd-devleteyn* adlı eserinde derleyip değerlendiren Ebû Şâme'ye (ö.1267/665) göre de Kudüs'ün fethi, doğrudan Nüreddin Mahmud tarafından gerçekleştirilmemişse de dolaylı olarak onun başarısıdır.⁵ Bununla birlikte her iki tarihçi de, Nüreddin Mahmud'un bu zaferlerdeki katkısını, etkinliklerinin Müslümanları birleştirerek ve niteliksel bir gelişmeye tabi tutarak bu zaferleri kazanacak bir düzeye taşıması üzerinden açıklamışlardır.

Nüreddin Mahmud'un biyografisini özetle kaleme alan çağının tarihçilerinden İbn Asâkir (ö. 571/1176),⁶ onunla aynı çağda yaşayıp döneminin olaylarını 1160'a kadar kaydeden İbnü'l-Kalânîsi (ö. 555/1160)⁷ ve eserlerini onun ölümünden sonra kaleme alan İbnü'l-Esir (ö.630/1233)⁸ de, Haçlılara karşı savaşlarıyla birlikte Müslümanlara yönelik faaliyetlerini kaydetmekle yetinmişlerdir. Söz konusu tarihçiler, Nüreddin Mahmud'un Haçlılara karşı elde ettiği başarıların Haçlı hiyerarşisinde yol açtığı boşluklar ve bu boşlukların Haçlıları iç çekişmeye sürüklemesinin onlar açısından getirdiği sonuçları irdelemişlerdir. Dönemin Süryanî, Ermeni ve Bizans kaynakları da aynı yolu izlemişlerdir.

4 Şihâbüddin Abdurrahmân el-Mekdisi Ebû Şâme, *Kitâbü'r-Ravzateyn fî ahbârî'd-devleteyn en-Nürîyye ve's-Salâhiyye*, Şerh ve İlgiler: İbrahim Şemseddin, Beyrut: Dâru'l-Kütübil-İlmiye, 2002, Cilt: 3, s. 253-254.

5 Ebû Şâme, *a.g.e.*, Cilt: 3, s. 254.

6 İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dimaşk*, Thk.: Muhibbuddin Ebi Said Ömer b. Garame el-Umrevî, Beyrut: Dâru'l-fikr, 1995, Cilt: 57, s.118-124.

7 Ebû Ya'lâ İbnü'l Kalânîsi, *Târîhu Ebû Ya'lâ el- Kalânîsi (el maruf) bi Zeyl-i Tarihi Dimaşk*, Yayınlayan: H. F. Amedroz, Beyrut: Abai Elisoın Matbaası, 1908.

8 İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-tarih*, Thk. Ebu'l-Fidâ Abdullah el-Kâdi, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye: Beyrut, 1978; *et-Târîhu'l-bâhür fi'd-devleti'l-Atâbekiyyebi'l-Mevsil*, Thk.: Abdülkadir Ahmed Tuleymât, Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Hadis – Bağdat: Mektebetü'l-Müsna, 1963.

Nüreddin Mahmud'un Haçlı hiyerarşisinde yol açtığı düzensizlik, Haçlı kaynaklarında vakaları 1184'e kadar kaydeden William of Tyre (Willermus Tyrensis- ö.1186) tarafından detaylı olarak işlenmiştir. Onun Nüreddin Mahmud'un etkinliklerinden dolayı Haçlı liderlerinden dul kalan kadınların veraset iddiaları veya evlilik problemleriyle ilgili verdiği ayrıntılar, Nüreddin Mahmud'un Haçlıların Doğu Akdeniz'den çıkarılmasındaki katkısının açıklanması için en önemli kaynağı oluşturmaktadır. William'ın anlattıkları Stevenson,⁹ Setton,¹⁰ Steven Runciman¹¹ gibi Batılı araştırmacılarca da kritik edilip aktarılmıştır. William of Tyre'nin eserine bilinmeyen bir tarihçi tarafından zeyl de yazılmış, 1184'ten sonraki vakaları 1197'ye kadar kapsayan bu zeyl, Süheyl Zekkâr tarafından Arapçaya aktarılmıştır.¹² Kaynak tarama yöntemiyle hazırlanan makalemizde, William of Tyre'nin tarihinde ve o tarihin zeylinde anlatılanlar, dönemin İslâm, Bizans, Süryani ve Ermeni kaynaklarının yanı sıra söz konusu araştırmacıların eserleri de dikkate alınarak değerlendirilmiş; Nüreddin Mahmud'un Kuzey Haçlılarına yönelik etkinliklerinin Güney Haçlılarına da yansiyarak bütün Haçlılar arasında yol açtığı sorunlar, Haçlı kadınlarının veraset talepleri ve evlilik tercihleri odaklı değerlendirilmiştir.

1. Antakya Prinkepsi Raymond'un Öldürülmesi ve Prinkeps Constance'ın Dul Kalması

Nüreddin Mahmud, babası İmâdüddin Zengî'nin 1146'da Ca'ber Kalesi'nde öldürülmesi üzerine Halep emirliğini elde ettiğinde, Haçlıların Antakya Prinkepsliği'nin başında Hıristiyanlar arasında yakışıklılığı ve savaşçılığı ile bilinen¹³ Raymond¹⁴ bulunuyordu. Raymond, İmâdüddin Zengî'nin öldürülmesini fırsat bilerek prinkepsliğini Zengî Atabegliği aleyhine genişletmek istemiş, Halep çevresine saldırılar düzenlemiş; şehrin yakınlarındaki Salda denen mevkiye kadar gelip çok

9 W. B. Stevenson, *The Crusaders In The East*, Cambridge: Cambridge At The University Press, 1907.

10 Kenneth Meyer Setton, *A History of the Crusades (The First Hundred Years)*, Editor: M. W. Baldwin, Madison: University of Wisconsin Press, 1969.

11 Steven Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, Çev.: Fikret İşıltan, Türk Tarih Kurumu: Ankara: 2008.

12 *Zeyl-i Târîhu Wilyem Sürî*, Akt.: Süheyl Zekkâr, el Mevsuatül-Şamiye Fi't-Tarih-i Hurub's-Salibiyye, Dımaşk: 1995, Cilt: 8, s. 244-512.

13 William of Tyre, *A History of Deed Beyond The Sea*, İngilizceye çeviren ve açıklamaları ekleyen: Emily Atwater Babcock, New York: Colombia University Press, 1943, s. 198; Raymond'un yakışıklılığı ve heybetinden söz eden Bizans tarihçisi Kinnamos (*Ioannes Kinnamos'un Historia'sı (1118-1176)*, Yayına hazırlayan: Işın Demirkent, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2001, s. 14.), cesareti konusunda ise onu efsanevi Herakles'e benzetmiş, (s. 157.); Halep tarihçilerinden İbnü'l-Adîm de onun Haçlıların en kuvvetlilerinden biri olduğunu yazmıştır. (İbnü'l-Adîm, *Zübdetü'l-Haleb min târihi Haleb*, Thk.: Halil el-Mansûr, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1996, s. 334.)

14 Müslüman tarihçiler, kendisinden Bernis olarak söz etmişlerdir. (Ebû Şâme, *a.g.e.*, cilt: 1-2, s. 216; İbnü'l-Adîm, *a.g.e.*, s. 333-334.)

sayıda Müslümanı öldürüp veya esir ederek yöreyi yağmalamıştır. Nüreddin Mahmud, henüz Halep'teki siyasi istikrarı sağlamakla meşgul olduğundan Raymond'a karşı savaşa çıkamamış, Selâhaddin-i Eyyubî'nin amcası Esedüddin Şirküh'un komutasındaki askeri bir birliği onunla savaşmak üzere Salda çevresine göndermiştir. Raymond, Şirküh'un kendisine yöneldiğini haber alınca elde ettiklerinin çoğunu bırakarak yöreden uzaklaşmış, bunun üzerine Şirküh, Haçlıların Ertah¹⁵ yerleşimi üzerine varıp bu kaleyi yağmalamış ve Nüreddin Mahmud Dönemi'nin ilk zaferini elde ederek Halep'e dönmüştür.¹⁶

Nüreddin Mahmud ile Raymond ise II. Haçlı Seferi'nden sonra karşı karşıya gelmiştir. Raymond, 1148 yılında Yağrâ denen mevkiye Haşhaşi (Şii-İsmaili) Ali bin Vefa ile ittifak içinde¹⁷ Nüreddin Mahmud'un birliklerine yönelik ani bir baskın düzenlemiş, Nüreddin Mahmud, emirleri arasındaki problemlerden dolayı bu baskında ağır kayıplar vermiş, bölgeden hızla uzaklaşarak Halep'e dönmüş ve bir yıl boyunca kaybettiklerini kurtarmakla uğraşmıştır.¹⁸

Raymond, Yağra vakasından bir yıl sonra Haziran 1149'da tekrar Halep çevresine doğru gelmiştir. Bunun üzerine Nüreddin Mahmud, kendi birliklerinden, Türkmenlerden ve Antakya Haçlılarına karşı yardıma çağırdığı Dimaşk Atabegliği ordusuna bağlı Mücâhidüddin Bozan komutasındaki askerlerden oluşan altı bin kişilik bir süvari birliği ve çok sayıda piyade ile Raymond'a karşı harekete geçmiştir. 30 Haziran 1149 Çarşamba günü, Nüreddin Mahmud'un komutasındaki ordu, Inneb¹⁹ çevresinde Antakya Haçlıları ile karşılaşmıştır. Bu karşılaşmada bulunan Haçlı birliklerinin tamamına yakını imha edilmiş;²⁰ Kuzey Haçlılarının komuta kademesi neredeyse yok olmuş, adı kayıtlarda geçmeyen çok sayıda Haçlı soylusu, Tel Bâşir'de yerleşik eski Urfa Kontu II. Joscelin'in damadı Maraş hâkimi Renaud²¹ ve Haşhaşi

15 Ertah, Halep çevresindeki kalelerdendir. (Yâkut el-Hamevî, *a.g.e.*, Cilt:1, s. 40.)

16 Ebû Şâme, *a.g.e.*, Cilt: 1-2, s. 194; Gregory Abül-Farac (Bar Hebraeus), *Abû'l-Farac Tarihi*, Suryancadan İngilizceye çeviren: Ernest A. Wallis Budge, Türkçeye çeviren: Ömer Rıza Doğrul, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1950, Cilt: 2, s. 383; Stevenson, *a.g.e.*, s. 156.

17 Runciman, *a.g.e.*, Cilt: 2, s. 272.

18 Stevenson, *a.g.e.*, s. 165; A.S. Tritton ve H.A.R. Gibb, "The First and Second Crusades from an Anonymous Syriac Chronicler", *JRAS*, Londra: Jan. 1933, No. 1, s. 300; İslâm kaynakları, Nüreddin Mahmud'un bu vakada kayıp verdiğiğine değinmekle yetinmiş (İbn-i Kalânîsî, *a.g.e.*, s. 470.) ya da atlamışlardır (İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-tarih*, Cilt: 9, s. 356; İbnü'l-Adîm, *a.g.e.*, s. 330). Ama Ebû Şâme, Şii tarihçi İbn Ebî Tayy'dan yaptığı alıntıda Nüreddin Mahmud'un emirleri arasında yaş bir problemden dolayı Yeğrâ'da bir yenilginin söz konusu olduğunu ima etmiştir. (Ebû Şâme, *a.g.e.*, Cilt: 1-2, s. 210.)

19 Bundan dolayı bu vaka aynı zamanda Ineb ya da Huteyma Vakası olarak da adlandırılmıştır. (Ebû Şâme, *a.g.e.*, s. 215.)

20 İbnü'l-Kalânîsî, *a.g.e.*, s. 473-474.

21 William of Tyre, *a.g.e.*, Cilt: 2, s. 198; Runciman, *a.g.e.*, Cilt: 2, s. 273.

İsmailî Reisi Ali bin Vefa²² ile birlikte Antakya Prinkepsi Raymond da öldürülmüştür.²³

Nüreddin Mahmud, Raymond'un öldürülmesinden sonra Antakya'yı ele geçirmek istemişse de şehrin patriği Aimery, şehri savunma düzenine sokmuş; Kudüs Kralı Baudouin'nden de yardım talep etmiştir. Nüreddin Mahmud, bunun üzerine Haçlılarla bir mütareke yapıp Antakya'yı almaktan vazgeçmiştir.²⁴ Ancak elde ettiği zafer, Haçlıların Doğu Akdeniz'deki varlığını uzun süre etkileyecek sonuçlara yol açmıştır.

1.1. Prinkeps Constance'ın Kuzey Haçlılar Açısından Yol Açtığı Problemler

Raymond, Nüreddin Mahmud'un ordusu tarafından öldürüldüğünde, evlilik yaşına gelmeden evlendiği²⁵ ve öldürüldüğünde henüz yirmi iki yaşında olan karısı Constance'ın dört çocuğu vardı; en büyük oğlu Bohemond²⁶ beş yaşındaydı. Haçlıların veraset geleneğine göre Antakya'nın hâkimiyeti yirmi iki yaşındaki Constance'a kalmıştı, onun evlenmesi durumunda ise evlendiği kişi Antakya Prinkepsi olacaktı. Dolayısıyla Constance'ın yapacağı evlilik, Antakya'daki hâkimiyeti belirleyecekti.²⁷

Antakya konusunda Bizans ile Haçlılar arasında çekişme yaşanıyordu. Antakya, Haçlıların I. Haçlı Seferi'nden önce İstanbul'dan geçerken Bizans Kralı Aleksios ile yaptıkları anlaşma gereği Bizans'a bırakılacak yerler arasındaydı.²⁸ Haçlılar, bu anlaşmaya fiilen uymamışlarsa da Bizans'ın Antakya yönetimine müdahale etmesini engellemiyorlardı. Antakya, güçlü bir şekilde Kudüs Haçlı Krallığına, zayıf

22 Tritton ve Gibb, *a.g.m.*, s. 300; Süryani Mihael, "Süryani Mihael Vekayi-nâmesi", Akt.: Süheyl Zekkâr, *el-Mevsuatü'l-Şamiye Fi't-Tarih-i Hurub's-Salibiyye*, Dımaşk, 1995, Cilt: 5, s. 197-198.

23 İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-tarih*, Cilt: 9, s. 362-363; William of Tyre, *a.g.e.*, Cilt: 2, s. 196-198; İbn Ebi Tayy, Akt.: Ebü Şâme, *a.g.e.*, Cilt: 1-2, s. 216; İbnü'l-Adim, *a.g.e.*, s. 333-334; Kinnamos, *a.g.e.*, s. 92; Runciman, *a.g.e.*, Cilt: 2, s. 273; Stevenson, *a.g.e.*, 165; Coşkun Alptekin: *Dımaşk Atabegliği (Tog-Teginliler)*, İstanbul: Marmara Üniversitesi, 1985, s. 144. Hıristiyan tarihçiler, Raymond'un başının Bağdat'a Abbâsî Halifesine gönderildiğini yazmışlarsa da (Süryani Mihael, *a.g.e.*, s. 198; William of Tyre, *a.g.e.*, Cilt: 2, s. 199.) Müslüman tarihçiler böyle bir kayıt düşmemişlerdir. Ancak İbn Kadi Şühbe, cesareti ve heybetiyle ünlü Raymond'un başının Nüreddin Mahmud'a getirildiğini, Nüreddin Mahmud'un ganimetlerin bir kısmını Musul ve Bağdat'a gönderdiğini yazmıştır. (İbn Kadi Şühbe, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, İstanbul: Nurosmaniye Kütüphanesi, Yeni Kayıt: 2906, Eski Kayıt: 3410, vr. 94.)

24 William of Tyre, *a.g.e.*, Cilt: 2, s. 199-200; Runciman, *a.g.e.*, Cilt: 2, s. 274-275.

25 William of Tyre, *a.g.e.*, Cilt: 2, s. 79; evlilik, 1136 veya 1137'de Constance henüz on yaşın altında iken gerçekleşmiştir. (William of Tyre, *a.g.e.*, Cilt: 2, s. 79, yayıncı dipnotu.)

26 Müslüman tarihçiler, kendisinden Beymond diye söz etmişlerdir. (İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-tarih*, Cilt: 9, s. 363; İbnü'l-Adim, *a.g.e.*, s. 334.)

27 William of Tyre, *a.g.e.*, Cilt: 2, s. 199; Runciman, *a.g.e.*, Cilt: 2, s. 276-277.

28 Ebru Altan, İkinci Haçlı Seferi (1148-1147), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2003, s. 3; Runciman, *a.g.e.*, Cilt: 2, s. 122.

olarak da Bizans İmparatorluğu'na bağlı bulunuyordu.²⁹ Constance'ın yeniden evleneceğinden emin olan teyzesinin oğlu ve Kudüs Haçlı Kralı Baudouin, 1150 yazının başında Antakya'ya gelip ondan kendisinin belirlediği üç adaydan birini koca olarak seçmesini talep etmiş ancak özel yaşamına düşkün olan Constance, üç adayı da reddetmiştir. Bu reddedişle Antakya yönetimi, zorunlu olarak kendisinde kalmıştır.³⁰

Kudüs Haçlı Kralı tarafından istemediği bir evliliğe zorlanmasından rahatsız olan Constance, Bizans İmparatoru Manuel'e (ö.1180) elçi göndererek kendisine bir koca belirlemesini istemiştir.³¹ Constance'ın bu tutumu, ancak birlikte hareket ettiklerinde Müslümanlar karşısında tutunma şansları bulunan Haçlılar arasındaki ilişkiyi olumsuz etkilemiştir. Bununla birlikte Constance, İmparator Manuel'in kendisine koca olarak gönderdiği, Antakya Haçlıları gibi Norman asıllı olmasına rağmen yaşını kendisine uygun görmediği, kırk yaşlarındaki Sezar Ioannes Roger'i de reddetmiştir. Constance ile evlenme umudu ile Antakya'ya kadar gelen Roger, aşağılanmış olarak İstanbul'a geri dönmek zorunda kalmış, İstanbul'da hastalanmış, saçını kazıyıp siyah elbise giyerek kiliseye kapanıp keşişliğe yönelmiştir.³²

Ioannes'i reddederek Bizans İmparatoru Manuel'in tepkisini çeken Constance, gönlünü Renaud de Châtillon³³ adlı bir Haçlıya kaptırmış; Haçlı tarihçisi William of Tyre'ye göre Kudüs Kralından izin almadan bu yakışıklı ama asaleti Constance'a uygun bulunmayan adamla 1153'te³⁴ evlenmiştir.³⁵ Bu evlilik, Bizans ve Antakya Haçlıları için

29 Bizans İmparatorluğu Antakya üzerindeki etkisini sürdürmek için sürekli taktik geliştirmiş, Antakya hâkimiyetlerini sürdürmek isteyen Antakyalı Haçlılar da, Kudüs Haçlılarının idarelerine daha çok müdahale etmelerini engellemek için Bizans'ın bu siyasetinden yararlanmışlardır. Bu karşılıklı ilişki içinde 1135'te Antakya Prinkepsesi Alice, Antakya hâkimiyetinin Bizans'a bırakılması karşılığında, henüz on yaşın altında bulunan kızı Constance'ın İmparator İoannes'in en küçük oğlu Manuel'le evlendirilmesini İoannes'ten talep edecek kadar ileri gitmiş, İoannes, bu teklifi kabul etmiş ancak halkın tepkisi üzerine Alice teklifini geri çekmiştir. (Kinnamos, *a.g.e.*, s. 14; Runciman, *a.g.e.*, Cilt: 2, s. 162.)

30 Runciman, *a.g.e.*, Cilt: 2, s. 276-277.

31 Runciman, *a.g.e.*, Cilt: 2, s. 277; Kinnamos'a göre Constance, bizzat kendisini ve Antakya'yı imparatora sunmuştu ancak İmparator, ona Sezar Rogerios (Roger)'u göndermiştir. (Kinnamos, *a.g.e.*, s. 130.)

32 Kinnamos, *a.g.e.*, s. 93-96; Ioannes, Manuel'in büyük kız kardeşi Maria ile evliyken Maria'nın ölümü üzerine dul kalmıştır; bir süre Manuel'le problem yaşamışsa da sonradan onun yakın dostları arasına girmeyi başarmıştır. (Kinnamos, *a.g.e.*, 45 nolu yayına hazırlayan dipnotu; Runciman, *a.g.e.*, Cilt: 2, s. 278.)

33 İslâm kaynaklarında Bernis (İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-tarih*, Cilt: 9, s. 363.) ya da Bernis Ernat (İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-tarih*, Cilt: 10, s. 143.) olarak geçmektedir.

34 William of Tyr, *a.g.e.*, Cilt: 2, s. 235, yayıncı notu.

35 William of Tyr, *a.g.e.*, Cilt: 2, s. 224; Runciman, *a.g.e.*, Cilt: 2, s. 289. Anonim Süryani, adını Raymon olarak verdiği Renaud'un Askalan'ın alınmasında yaptıkları için Kudüs Kralından kendisini Constance ile evlendirmesini istediği, kralın da bunu kabul ettiğini, bunun üzerine evliliğin gerçekleştiği ve Renaud'un Antakya'ya sahip olduğunu yazmıştır. (Tritton ve Gibb, *a.g.m.*, s. 300.) Ancak bu bilgi, Kudüs Kralının Constance üzerindeki sınırlı etkisi düşünüldüğünde muteber görünmemektedir.

olduğu kadar bölge açısından da yeni bir sürecin başlangıcını teşkil etmiştir. Antakya Hıristiyanları, Renaud'u kabullenmemiş; Renaud ise faaliyetleri ile Antakya Hıristiyanlarını olduğu kadar Bizans'ı öfkelendirmiş; Bizans'la Haçlılar arasında zayıf olan güveni daha fazla azaltmıştır.

Renaud, İmparator Manuel'e konumunu onaylattırmak için Bizans'la ilişkileri düşmanlık noktasında bulunan Çukurova Ermenilerine yönelik saldırılar düzenlemişse de³⁶ öteden beri yakın durduğu Templier tarikatının teşvikiyle Ermenilerin başı II. Thoros ile anlaşmış, parasız kalınca Bizans'a bağlı zengin Kıbrıs adasına yağma amaçlı bir saldırı düzenlemeyi planlamıştır. Kıbrıs saldırısı için paraya gereksinim duyan Renaud, Antakya'yı Nüreddin Mahmud'un Raymond'a karşı kazandığı zaferden kaynaklanan kriz döneminde yönetmiş olan Haçlı Patriği Aimery'den para istemiştir. Renaud'un Constance ile evlenmesine karşı çıkan, bu evlilikten sonra da ona muhalif olan Katolik patrik, para vermeyi reddedince Renaud tarafından işkence edilmiş, yaralarına bal sürülüp güneşin altında tutularak haşere saldırısına maruz bırakılmış, neticede patrik Aimery işkenceye dayanmayıp parayı Renaud'a vermiştir.³⁷

Renaud, Katolik Patriği Aimery'den parayı aldıktan sonra, 1157'de Ermeni Thoros ile birlikte Kıbrıs'a saldırarak adayı yağmalamıştır. Ortodoks kiliselerinin yağmalandığı, Ortodoks kadınların tecavüze uğradığı bu yağmalamada, Kıbrıs Rumlarının yardımına gelen Bizans komutanı Ioannes Komnenos, çok sayıda Kıbrıslı tüccar ve Ortodoks rahiple birlikte esir edilmiştir.³⁸

Renaud'un faaliyetleri, Bizans İmparatoru Manuel'in 12 Nisan 1159'da Antakya'ya gelmesine yol açmıştır. Renaud, tövbe elbisesi giyerek imparatorun önünde yerlere kapanınca Antakya üzerindeki etkisini sürdürmek isteyen Kudüs Haçlı Kralı Baudouin'in aksi yöndeki talebine rağmen affedilmiştir. Haçlılar ve yerli Hıristiyanlar İmparator Manuel'den Nüreddin Mahmud'a karşı savaşmasını istemişlerse de Manuel, Halep yakınlarına kadar gelmesine rağmen onunla savaşmakta isteksiz davranmıştır.³⁹

Manuel'in Halep civarından geri dönmesine yönelik, İstanbul'da karışıklıkların çıkması gibi çeşitli sebepler öne sürülmüş olmakla

36 Abu'l-Farac, bu olayı aktarırken sadece Prayns diye kendisinden söz etmiştir. (Abu'l-Farac *a.g.e.*, cilt: 2, s. 395.)

37 William of Tyr, *a.g.e.*, Cilt: 2, s. 235; Runciman, *a.g.e.*, Cilt: 2, s. 290.

38 *Urfalı Mateos Vekayı-nâmesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162)*, Çev: Hrانت D. Andreasyan, Notlar: Edouar d Dulaurier ve M. Halil Yinanç, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1962, s. 322-323; Kinnamos, *a.g.e.*, s. 130-131, 133; Abu'l-Farac, *a.g.e.*, Cilt: 2, s. 396; Runciman, *a.g.e.*, Cilt: 2, s. 291.

39 Kinnamos, *a.g.e.*, s. 134-136; Runciman, *a.g.e.*, Cilt: 2, s. 289-297.

birlikte,⁴⁰ Constance'in cazibesine kapılarak evlendiği Renaud'un Kıbrıs'ta işlediği suçların da, imparatorun Haçlıların o dönemdeki en büyük düşmanı⁴¹ Nüreddin Mahmud'la savaşıma konusunda çekimser kalmasına yol açtığı söylenebilir. Bununla birlikte Antakya Haçlıları, Renaud'un kendisini affettirmek için Bizans'a verdiği tavizlerden rahatsız olmuşlardır. Bilhassa onun Manuel'den Antakya'ya Bizanslı bir piskopos atmasını istemesi, Katolik olan Haçlılarca aşağılayıcı ve huzursuz edici bulunmuştur.⁴² Manuel'in, Antakyalıları rahatlatacak şekilde Nüreddin Mahmud'un üzerine varması da, Bizans'ın denge politikasına da uygun düşmeyecekti.

İmparatorun geri dönmesi, Bizans'la yerli Hıristiyanlar arasındaki güvensizliği pekiştirmiş, yerli Hıristiyanlar arasında Bizans karşıtlığının artmasına neden olmuş,⁴³ onların kendilerini Nüreddin Mahmud'a karşı sahipsiz hissetmelerine yol açmıştır. Yerli Hıristiyanlardan savaş gücüne sahip Ermenilerin, Haçlılarla çok yönlü ilişkiler geliştirmiş Thoros'un ölümünden sonra Bizans'a ve Haçlılara karşı Nüreddin Mahmud'la işbirliği yapmalarında söz konusu vakanın etkisinin ne olduğu ayrıca araştırılmaya değerdir.⁴⁴

Manuel ile arasındaki ilişkiyi Bizans'ın dengeleme politikasından yararlanarak düzeltten Renaud, Antakya Haçlıları ve diğer Haçlıların kendisine yönelik muhalefetine rağmen 1160'ta Nüreddin Mahmud'a bağlı birlikler tarafından esir edilip Halep'e götürülünceye kadar Antakya Prinkepsi olarak hüküm sürmüş,⁴⁵ yol açtığı problemlerle Nüreddin Mahmud'un Kuzey Haçlılarına karşı seferlerini kolaylaştırmıştır.

Renaud'un esir edilmesinden sonra Antakya yönetiminde yeniden boşluk oluşmuş, Constance şehre hâkim olmak istemişse de onun Renaud'la yaptığı evlilikten rahatsız olan Antakya Haçlıları ve Constance'in maceralarına karşı tedbir geliştiren Kudüs Haçlı Krallığının desteğiyle küçük yaştaki oğlu III. Bohemond, Antakya Prinkepsi olarak ilan edilmiş, vasiliği de rüşte erinceye kadar Patrik Aimery'e bırakılmıştır. Constance, bu durumu Bizans İmparatoru'na şikâyet etmiş, o sıralarda karısının ölümüyle dul kalan Manuel, onun Maria

40 *Urfulu Mateos Vekayı-nâmesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162)*, s. 325.

41 William of Tyre, *a.g.e.*, Cilt: 2, s. 146, 158, 394, 395.

42 Kinnamos, *a.g.e.*, s. 136.

43 *Urfulu Mateos Vekayı-nâmesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162)*, s. 326-327.

44 Çukurova yöresinde hâkimiyet kuran Thoros'un 1168'deki ölümünden sonra kardeşi Melh, Nüreddin Mahmud'un naibi olmayı kabul ederek Bizans ve Haçlılara karşı önemli başarılar elde etmiştir. Runciman, Melh'in Müslüman olduğunu iddia etmişse de (Runciman, *a.g.e.*, Cilt: 2, s. 325), bu bilgi İslâm kaynaklarınca doğrulanmamıştır. Melh, İslâm kaynaklarında Melih adıyla yer almış, Müslümanlarla işbirliği yapıp Bizans ve Haçlılara ağır kayıplar veren Ermeni olarak anılmıştır. (Ebû Şâme, *a.g.e.*, Cilt: 2, s. 174-175.)

45 Abu'l-Farac, tarihi 1163 olarak vermiştir. (Abu'l-Farac, *a.g.e.*, Cilt: 2, s. 400.)

adlı kızı ile evlenip Constance'ı Antakya Hâkimesi olarak tanımıştır.⁴⁶ Constance'in bu zorlaması, Antakya'da istikrarsızlığa neden olmuş, Nüreddin Mahmud'un girişimlerini kolaylaştırmış ve Haçlıların Doğu Akdeniz'deki varlıklarını sürdürme olanaklarını olumsuz etkileyecek bir iç huzursuzluğa yol açmıştır.

2. Urfa Kontu II. Joscelin'in Esir Alınması ve Ailesinin Kudüs'e Geçmesi

Haçlıların Maraş yöresi hâkimi Renaud of Maraş, Raymond ile aynı vakada (1149) Nüreddin Mahmud'un ordusu tarafından öldürülmüştür. Bunun üzerine karısı Agnes de Courtenay, Tel Bâşir'de yerleşik olan eski Urfa Kontu babası II. Joscelin'in yanına yerleşmiştir. Ancak II. Joscelin de, Nisan 1150'da Antakya Haçlıları ile görüşmeye giderken Türkmenler tarafından yakalanmış, Nüreddin Mahmud'un süt kardeşi ve Halep naibi Mecdüddîn İbnü'd-Dâye'ye teslim edilip Halep Kalesi'nde diğer Haçlı esirlerinin arasına atılmıştır.⁴⁷ Nüreddin Mahmud, Joscelin'in esir alınmasından sonra onun elindeki kalelere, Tel Bâşir başta olmak üzere, akınlar düzenlemiştir. Agnes'in annesi Kontes Beatrice,⁴⁸ kocasının -Antakya'yla da fizikî bağlantısı kesilen-kalelerini Nüreddin Mahmud'a karşı muhafaza edemeyeceğini anlamış, Bizans İmparatoru Manuel'in bu kaleleri kendisine satması teklifini kabul edip; Tel Bâşir, Râvendân,⁴⁹ Sumaysat,⁵⁰ Antep, Dülük,⁵¹ Bire⁵² kalelerini Bizans'a, Rumkale adlı kaleyi ise Katolik Ermenilere teslim ederek önce Antakya'ya, oradan da oğlu III. Joscelin ve kızı Agnes ile Kudüs'e geçmiştir.⁵³

46 Runciman, *a.g.e.*, Cilt: 2, s. 299-301; Kinnamos, sadece Maria'nın güzelliğine değinmiş, olayların diğer bölümlerine değinmemiştir. (Kinnamos, *a.g.e.*, s. 153-154.)

47 William of Tyre, *a.g.e.*, Cilt: 2, s. 201.)

48 Beatrice, William of Saone adlı bir Haçlı soylusundan dul kaldıktan sonra II. Joscelin'le evlenmiş, bu evlilikten Agnes ve III. Joscelin doğmuştur. Ayrıntıyı aktaran Willam of Tyre'ye göre Beatrice, soylu ama II. Joscelin'le evlenirken karakter bakımından düşük bir kadındır. (Willam of Tyre, *a.g.e.*, Cilt: 2, s. 53.) William daha sonra bu bilgilerle çelişkiye düşerek Beatrice'in iffetli, gaffletten uzak bir kadın olduğunu yazmıştır. (Willam of Tyre, *a.g.e.*, Cilt: 2, s. 201.) Bu çelişkili bilgi, Beatrice'in yaşlılık döneminde değişim geçirdiğini yansıtmaktadır.

49 Râvandân, Kilis'in 24 kilometre kuzeybatısında bir kaledir. Yâkut'ta Halep çevresinde korunaklı ve etrafı yeşil bir kale olarak geçmektedir. (Yâkut el-Hamevî, *a.g.e.*, Cilt: 3, s. 19.)

50 Yâkut'ta Sumaysat adıyla Anadolu taraflarında Fırat Nehri'nin batı kıyısında bir kale olarak geçmektedir. (Yâkut el-Hamevî, *a.g.e.*, Cilt: 3, s. 258.)

51 Dülük, Gaziantep yakınlarında antik bir kent, Yâkut'ta Halep'in kuzey sınırında bir yer olarak geçmektedir. (Yâkut el-Hamevî, *a.g.e.*, Cilt: 3, s. 461.)

52 Bire, Şanlıurfa'nın Birecik ilçesidir. (İdris Bostan, "Birecik", *DİA*, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1992, Cilt: 06, s. 187.)

53 Runciman, *a.g.e.*, Cilt: 2, s. 275-276.

2.1. II. Joscelyn'in Kızı Agnes de Courtenay'ın Kraliyet Varisi Amaury İle Evlenmesi ve Bunun Yol Açtığı Problemler

Beatrice'in Kudüs'e yerleşmesi, kızı Agnes'in ilişkileri ve evlilik tercihleri Güney Haçlılarını birbiriyle ilişkili bir dizi probleme sürüklemiştir; bu problemler, birbirini tetikleyerek Kudüs'ün fethini kolaylaştırmış ve Haçlıların Doğu Akdeniz'den ayrılma zemininin oluşmasında önemli bir etken olmuştur.

Agnes, küçük yaşta Renaud of Maraş ile evlendirilmişti. Renaud, 1149'da Nüreddin Mahmud'un askerlerince öldürüldüğünde sadece on üç yaşında olan Agnes, annesi ile Filistin'e geçtikten sonra Hugh d'Ibelin ile nişanlanmış,⁵⁴ aynı süreçte Kudüs Haçlı Kralı II. Baudouin'in kardeşi Yâfâ⁵⁵ ve Askalân⁵⁶ Kontu Amaury ile yakınlık kurmuş, 1157'de, Agnes henüz yirmi bir yaşında iken, bu yakınlık evliliğe dönüşmüştür.⁵⁷ Ancak ikili arasında dördüncü derecede akrabalık bulunduğundan Katolik Kilisesi'nin yasalarına göre evlenmeleri yasal değildi.⁵⁸ Agnes'in cazibesine kapılan Amaury, bu yasağı ihlal etmiş, ikiliden sonradan III. Baudouin adında Kudüs Haçlı kralı olacak bir erkek çocuğu⁵⁹ ve Kudüs Haçlı Krallığında evlenme problemi ile önemli vakalarda adı geçecek olan Sibylle adında bir kız çocuğu dünyaya gelmişti.⁶⁰

Amaury'nin büyük kardeşi Kudüs Haçlı Kralı II. Baudouin, 1163'te öldüğünde arkasında on altı yaşında çocuksuz bir eş bırakmıştı. Kralın ölümüyle, onun taht veraseti Avrupa kraliyetleri miras hukuku gereği kardeşi Amaury'nin hakkıydı. Kilise ve Haçlı soyluları, Amaury'nin bu hakkını tanımakla birlikte, iffetsizliği bilinen ve onunla evliliği gayri meşru bulunan karısı Agnes'in kraliçeliğini onaylamaya yanaşmamışlardır. Kraliyetin başka bir varisi de bulunmadığından Amaury, Agnes'ten boşanmaya zorlanmıştır. Amaury, kilise ve soyluların baskısına boyun eğmiş, Patrik Amalrich ve Kardinal John huzurunda Agnes'ten boşanmış ancak çocukları Baudouin ve Sibylle'in kraliyetin mirasçıları olarak kilise tarafından kabul edilmesini Patrik Amalrich ve kilise yönetimine onaylatmayı başarmıştır.⁶¹

54 William of Tyre, *a.g.e.*, Cilt: 2, s. 300, yayına hazırlayan notu.

55 Yâfâ, Filistin'de Akdeniz sahilinde bir şehirdir. (Yâkut el-Hamevî, *a.g.e.*, Cilt: 5, s. 426.)

56 Askalân, Filistin'de Akdeniz kıyısında Gazze yakınlarında bir şehirdir. (Yâkut el-Hamevî, *a.g.e.*, Cilt: 4, s. 122.)

57 Runciman, *a.g.e.*, Cilt: 2, s. 303.

58 William of Tyre, *a.g.e.*, Cilt: 2, s. 300.

59 William of Tyre, *a.g.e.*, Cilt: 2, s. 286.

60 William of Tyre, *a.g.e.*, Cilt: 2, s. 300, 399.

61 William of Tyre, *a.g.e.*, Cilt: 2, s. 300-301, 397; *Zeyl-i Târîhu Wilyem Sürî*, Akt.: Süheyl Zekkâr, Cilt: 8, s. 258-259. Runciman, Agnes'in Amaury'ya yakıştırılmaması hususunda ikisi arasındaki yaş farkını da saymakla çelişkiye düşmüştür. Bizzat Runciman'a göre Agnes, 1149'da on üç yaşındadır. (Runciman, *a.g.e.*, Cilt: 2, s. 303.) Bu durumda 1157'de Amaury ile evlendiğinde yirmi bir yaşında olmalıdır. Amaury 1163'te tahta çıktığında

Agnes, Kral Amaury'dan boşandıktan hemen sonra, Amaury ile evlenmeden önce de nişanlı bulunduğu ya da ilişki içinde olduğu Hugh d'Ibelin ile evlenmiş, Hugh öldükten sonra ve henüz Amaury hayatta iken Renaud of Sidon adındaki bir Haçlı ile dördüncü evliliğini gerçekleştirmiştir. Agnes ile Renaud arasında açık bir akrabalık vardı ve William of Tyre'ye göre bu evlilik, Amaury ile yaptığı evlilikten daha az gayri meşru değildi.⁶²

Haçlıların Kudüs'e gelmelerinde öne sürülen sebep Katolik mukaddesatıydı. Hâlbuki Agnes'in cazibesi ve Amaury'nin bu cazibeye düşkünlüğü, evlilik hukuku konusunda Katolik mukaddesatının çiğnenmesine yol açmış; o mukaddesatı çiğneyen biri Kudüs Haçlı Kralı sıfatını almış ve Doğu Akdeniz'deki Haçlı hiyerarşisinin tepesine yerleşmişti. Agnes'in evliliği ile Haçlıların hedeflerini ilişkilendirdikleri değerler ağır bir hasar görmüş; Haçlı Krallığının görünüşte üzerine oturduğu zemin sarsılmıştır. Haçlıların iki önemli tarikatından askerî kabiliyeti ile bilinen ve Haçlı ordusunda önemli yere sahip bulunan Templier Tarikatı, Mısır'ın işgali konusunda -Agnes ile gayri meşru evliliği ve bu gayri meşru evlilikten doğan çocuklarını kiliseye onaylatırması hadisesiyle ilişkisi bilinmemekle birlikte- Kral Amaury'e katılmayı reddetmiştir. Tarikat ile Amaury arasındaki uyumsuzluk, onun Mısır'daki başarısızlığının önemli bir nedeni olarak görülmüştür.⁶³

Haçlı soylularının özel yaşamları ve Haçlı Kilisesinin bu özel yaşamı onaylama mecburiyetine sürüklenmesi, Avrupa'dan Haçlı akışını olumsuz etkilemiştir. Avrupa'dan Kudüs'ü ziyaret amacıyla gelen Haçlılar da, Kudüs Krallığına tabi olup onun için savaşmakta isteksiz davranmışlardır. Sûr⁶⁴ Piskoposu Frederic, Batı'da uzun süre İngiliz ve Fransız sarayları arasında gelip gitmiş, Avrupa'dan Doğu Akdeniz'e Haçlı akışını sürdürmenin yolunu aramış ama Doğu Akdeniz'e yerleşen Haçlıları rahatlatacak bir sonuca ulaşamamıştır.⁶⁵ Öte yandan Agnes ve Amaury arasındaki evlilik, Amaury sonrası Haçlı hiyerarşi planlamasını da etkilemiştir. Amaury'nin Agnes'ten olma oğlu Baudouin'in cüzamlı olduğu, yetiştiricisi William of Tyre tarafın-

William of Tyre'ye göre yirmi yedi yaşında olduğuna göre 1157'de Agnes ile evlenirken onunla yaşıt olmalıdır. William'ın verdiği bilgiye rağmen Runciman, Amaury'nin yaşını kral olduğunda yirmi beş olarak vermiştir. Bu, doğru kabul edilse bile ikili arasındaki fark sadece iki yıldan ibarettir.

62 William of Tyre, *a.g.e.*, Cilt: 2, s. 302-303.

63 William of Tyre, *a.g.e.*, Cilt: 2, s. 350-351. Templier Tarikatı'nın daha sonra Agnes'e yakın Haçlılarla kurduğu dostluk, Amaury'nin Mısır saldırısında yer almamasının altındaki nedenin Agnes olma ihtimalini zayıflatmaktadır. Bununla birlikte tarikatındaki bu tutum değişikliğini, var olan durumu bir süre sonra kanıksama ile açıklamakla da mümkündür.

64 Sûr, Doğu Akdeniz sahilinin üç tarafı denizle çevrili bir şehridir. Kudüs'ten sonra Haçlıların başkenti olmuştur. (Yâkut el-Hamevî, *a.g.e.*, Cilt: 3, s. 433.) Günümüzde Lübnan sınırları içinde yer almaktadır.

65 Runciman, *a.g.e.*, Cilt: 2, s. 327.

dan tespit edilmişti.⁶⁶ Hıristiyanlar, bunu ikili arasındaki gayri meşru evliliğin, Tanrı tarafından verilmiş bir cezası ve krallığın geleceğine dair olumsuz bir işaret olarak görmüşlerdir.⁶⁷ Amaury, Baudouin'in bu durumu karşısında krallığa bir mirasçı bulma arayışına girmiş, Agnes'ten olma kızı Sibylle için Batı soylularından kral olabilecek bir koca aramıştır. Amaury'nin 1170'te gönderdiği bir davet mektubuna karşılık Sancerre Kontu Etienne de Champagne, Sibylle ile evlenmek üzere, kendisine katılan şövalyelerle birlikte 1171'de Filistin'e gelmiş ancak Kudüs'te yaşananlara tanıklık ettikten sonra Sibylle ile evlenmekten vazgeçmiş, Hıristiyanlık geleneği üzerinde hac görevini yaparak Filistin'den ayrılıp ülkesine dönmüştür. Bir sonraki yıl Bavyera ve Saksonya Dükü ve İngiltere Kralı II. Henry'nin damadı Arslan Heinrich de Filistin'e gelmiştir. Ancak o da Kudüs Haçlıları için savaşmaktan uzak durmuş ve Katolik geleneğine göre hacda bulunduktan sonra Filistin'den ayrılmıştır.⁶⁸

2.2. Amaury'nin Ölümünden Sonra Agnes'in Kudüs Haçlıları Siyasetinde Öne Çıkması

Nüreddin Mahmud, 15 Mayıs 1174'te Dımaşk'ta ölmüş, onun yerine on bir yaşındaki⁶⁹ oğlu el-Melikü's-Sâlih İsmâil geçmişse de⁷⁰ Dımaşk'ta istikrar sağlanamamış, el-Melikü's-Sâlih Halep'e yerleşmiş,⁷¹ Musul Atabegi amcasının oğlu II. Seyfeddin Gazi ile ittifak içinde hareket etmiştir.⁷² Bunun üzerine Dımaşk bürokrasisi, Mısır ve Mısır'a bağlı eyaletler hâkimi Selâhaddîn-i Eyyübî'yi Dımaşk'a davet edip -Halep çevresi ve Musul dışında- devleti ona teslim etmiştir.⁷³ Selâhaddîn-i Eyyübî'nin Dımaşk'a geçmesi ile onunla Halep ve Musul idareleri arasında mücadele başlamış, Selâhaddîn-i Eyyübî Haçlılarla mücadelenin öncülüğünü üstlenirken zaman zaman Halep ve Musul idaresi ile Haçlılar arasında işbirliği söz konusu olmuştur.⁷⁴

66 William of Tyre, *a.g.e.*, Cilt: 2, s. 397-398

67 Runciman, *a.g.e.*, Cilt: 2, s. 328.

68 Runciman, *a.g.e.*, Cilt: 2, s. 328.

69 İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-tarih*, Cilt: 10, s. 58; İbnü'l-Adîm, *a.g.e.*, s. 359.

70 el-Feth b. Ali el-Bündârî, *Sene'l-Berka's-Şâmî*, Thk.: Dr. Fethiye en-Nebravî, Kahire: Mek-tebetü'l-Hancı, 1979, s. 32; Ebû Şame, *a.g.e.*, Cilt: 2, s. 208.

71 İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-tarih*, Cilt: 10, s. 65; Bahâeddin İbn Şeddâd, *en-Nevâdirü's-sultâ-niyye*, Thk.: Cemâleddin eş-Şeyyâl, Kahire: Mek-tebetü'l Hancı, 1994, s. 92; Ebû Şâme, *a.g.e.*, Cilt: 2, s. 215-216.

72 İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-tarih*, Cilt: 10, s. 68-69.

73 İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-tarih*, Cilt: 10, s. 66; İbn Şeddâd, *a.g.e.*, s. 92-93; İbn Kadî Şühbe, *a.g.e.*, s. 186-187; Ramazan Şeşen, *Salahâddin Eyyübî ve Devri*, İstanbul: İSAR, 2000, s. 63-67.

74 İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kürüb fi ahbârî Benü Eyyüb*, Thk.: Cemâleddin Kahire: eş-Şeyyal, 1953, Cilt: 2, s. 38; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Thk.: Ahmet Cad, Kahire: Dârü'l-Hadis, 2006, Cüz: 12, s. 271; Stevenson, *a.g.e.*, s. 211.

Kudüs Haçlı Kralı Amaury, Nüreddin Mahmud'dan bir süre sonra 11 Temmuz 1174'te ölmüştür.⁷⁵ Amaury'den sonra kraliyet varisi, onun Agnes'le Katolikliğe göre gayri meşru evliliğinden olan on üç yaşındaki⁷⁶ oğlu cüzamlı IV. Baudouin idi. Kilise ve soylular, Katolik değerlerini bir kez daha yok sayarak -kral adayının gayri meşru bir evlilikten doğma olduğunu göz ardı edip- onu kralın meşru bir varisi gibi kral ilan etmek durumunda kalmışlardır. IV. Baudouin'in kraliyeti bizzat annesi ile babasının evliliğine son veren Patrik Almarich tarafından onaylanmış, annesinin iffetsizliğinden söz eden, eğiticisi tarihçi William of Tyre tarafından da meşru gibi addedilmiştir.⁷⁷ Ancak sıradan Haçlılar, IV. Bauoduin'in gayrimeşru bir evlilik sonucu dünyaya gelmesinden dolayı meşru varis olduğuna inanmamış; krallığın, Nüreddin Mahmud tarafından 1164'te Harim hâkimi III. Joscelin ile birlikte esir alınmışken⁷⁸ Halep idaresince serbest bırakılıp⁷⁹ Haçlı liderliğine talip olan Trablus Kontu Raymond'un hakkı olduğuna inanmışlardır.⁸⁰

IV. Baudouin'in kral olmasıyla Agnes, Kudüs Haçlı Krallığı siyasetinde güçlenmiş; 1175'te Halep yönetimini ikna ederek kardeşi III. Joscelin ve Antakya Prinkepsi Constance'ın kocası eski Antakya Prinkepsi Renaud de Châtillon'u esaretten kurtarmış,⁸¹ onların üzerinden Kudüs Haçlı Krallığı içinde, Trablus Kontu Raymond'a ve diğer muhaliflere karşı kendisine bağlı güçlü bir parti teşkil etmiştir. Halep'teki esaretinden kurtulan ve IV. Baudouin krallığı yönetme kabiliyetine ulaşmıncaya kadar himayesini on yıl için üstlenen⁸² Trablus Kontu Raymond, Agnes'in eski dostu veya nişanlısı Hugh d'İbelin'in ailesinin başı olan Balian of İbelin ve Agnes'ten aralarında akrabalık bulunduğu gerekçesiyle boşanan Renaud of Sidon Raymond'un partisini oluştururken⁸³ Renaud de Châtillon, Agnes'in kardeşi III. Joscelin gibi isimler ve Raymond'un kadim muhalifi Templier Tarikatı, Agnes'in partisini oluşturmuştur.⁸⁴ Bu

75 Kadı Fadıl, Akt: Muallî Abdüselam el-Halebî, *Resailü'l-Kadı Fadıl es-Siyasiyye fi Ahdi Selâhaddin el-Eyyübî*, Gazze İslâm Üniversitesi Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2013, s.124; Runciman, *a.g.e.*, Cilt: 2, s. 333.

76 Stevenson, Baudouin'in yaşımlı 12 olarak vermiştir. (Stevenson, *a.g.e.*, s. 213.)

77 William of Tyre, *a.g.e.*, Cilt: 2, s. 396-399.

78 İbnü'l-Esir, *et-Târihu'l-bâhîr fi'd-devletî'l-Atâbekiyyebî'l-Mevsil*, s. 123.

79 İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-tarih*, Cilt: 10, s. 68. İbn Ebî Tayy'a göre, Raymond, Nüreddin Mahmud'un vefatından kısa bir süre önce Fahrettin Mesud ez-Za'ferânî'nin aracı olmasıyla bizzat Nüreddin Mahmud tarafından yüz elli bin dinar ve bin esir karşılığında serbest bırakılmıştır. (Ebû Şâme, *a.g.e.*, Cilt: 2, s. 228.) Stevenson da bu kaydı dikkate almıştır. (Stevenson, *a.g.e.*, s. 213.)

80 *Zeyl-i Târihu Wilyem Sürî*, Akt.: Süheyl Zekkâr, Cilt: 8, s. 259.

81 William of Tyre, *a.g.e.*, Cilt: 2, s. 414; Bündârî, *a.g.e.*, s. 94; Ebû Şâme, *a.g.e.*, Cilt: 2, s. 262.

82 *Zeyl-i Târihu Wilyem Sürî*, Süheyl Zekkâr, Cilt: 8, s. 259.

83 Kenneth Meyer Setton, *A History of the Crusades (The First Hundred Years)*, Editor: Baldwin, M. W., Madison: University of Wisconsin Press: 1969, s. 592; Runciman, *a.g.e.*, Cilt: 2, s. 338.

84 Runciman, *a.g.e.*, Cilt: 2, s. 339-340; Setton, *a.g.e.*, 597-598.

partileşmedeki isimlerden anlaşılacağı üzere Agnes'in eski dost ve kocaları ile onun esaretten kurtardığı şahsiyetler önemli yer tutmuştur. Kudüs siyaseti, bu denklem içinde Agnes'in partisinin etkisinde şekillenmiştir. Partinin önemli ismi Antakya Prinkepesi Constance'ın eski kocası Renaud de Châtillon, Kerek⁸⁵ ve Şevbek⁸⁶ Hakimesi Stephanie⁸⁷ ile evlendirilip Kerek Kontu olarak kabul edilmiştir.⁸⁸ Mısır ve Suriye arasındaki stratejik bir geçiş noktasında yer alan Kerek'in hâkimiyetini elde eden Renaud, Selâhaddîn'in Haçlı karşıtı mücadelesinin en önemli motivasyon kaynaklarından biri hâline gelmiştir.

Renaud de Châtillon'un Kudüs siyasetine dâhil olmasıyla Kudüs Haçlılarının Müslümanlara karşı saldırıları, Ermeni Thoros ile birlikte Kıbrıs'a yaptığı akınlarla benzer niteliklere bürünmüş, Müslümanlar tarafından tahrik edici bir nefret ve öfkeyle karşılandığı gibi Müslümanları savaşa teşvik edecek faaliyetlerden rahatsız olan Haçlıların da tepkisine yol açmıştır.⁸⁹ Renaud'un her etkinliği, onu salıveren Halep idaresini yıpratmış, Selâhaddîn-i Eyyûbi'nin Haçlı karşıtı mücadelesine Müslümanlar nezdinde güç kazandırmış, Müslümanların birliğine hizmet etmiştir. Renaud'un faaliyetleri Kudüs iç siyasetinde ise parçalanmaya yol açmış, böylece Haçlı Seferlerinin başlangıcındaki "müttefik Hıristiyanlar-bölünmüş Müslümanlar" denklemi, yerini "bütünlüğe yaklaşmış Müslümanlar-uyuşmazlık probleminde sürüklenen Hıristiyanlar" denklemine bırakmıştır. Haçlıların Doğu Akdeniz'deki mevcudiyetlerindeki en önemli etkenin bu ittifak ve bölünmüşlük olduğu düşünüldüğünde, Constance ile evlenmesiyle Haçlılar arasında öne çıkan ve Agnes'in desteğiyle Kudüs siyasetinin belirleyenleri arasında yer alan Renaud'un faaliyetlerinin, Haçlıların Doğu Akdeniz'de var olmasında etkili olan unsurları ortadan kaldırdığını söylemek yerinde olacaktır.

1176'da IV. Baudouin'in kız kardeşi Sibylle, Fransız soylusu William Long Sword (William of Montferrat) ile evlendirilebilmiş ancak kısa bir süre sonra Sibylle, V. Baudouin'e hamileyken William hastalanıp ölmüş, Sibylle dul kalmıştır.⁹⁰ Katolik inancına göre gayri meşru ilişkileri ve ahlakî problemleri ile bilinen Agnes'in kızına koca bulmak, bir kez daha kraliyetin ana problemlerinden biri hâline gelmiştir.⁹¹

85 Kerek, (Mısır-Suriye yolu üzerinde) Eyle-Kızıldeniz ve Kudüs arasında yer alan tarihi bir yerleşim yeridir. (Yâkut el-Hamevî, *a.g.e.*, Cilt: 4, s. 453.)

86 Şevbek, Ammân, Eyle ve Kızıldeniz çevresinde (tarihi Mısır-Suriye yolu üzerinde), Kerek'e yakın bir kaledir. (Yâkut el-Hamevî, *a.g.e.*, Cilt: 3, s. 370.)

87 Setton, *a.g.e.*, s. 593.

88 Stevenson, *a.g.e.*, s. 215-216.

89 Runciman, *a.g.e.*, Cilt: 2, s. 267.

90 William of Tyre, *a.g.e.*, Cilt: 2, s. 415-416; Stevenson, *a.g.e.*, s. 215; Runciman, *a.g.e.*, s. 344; Setton, *a.g.e.*, s. 593.

91 William of Tyre, *a.g.e.*, Cilt: 2, s. 418.

1177'de Flanders Kontu Philip Filistin'e gelmiş;⁹² Haçlılar, onun gelişinden umuda kapılmışken Philip, kendisine Renaud de Châtillon ile birlikte Haçlı ordusu komutanlığı teklif edilince Renaud'u aşağılayarak görevi reddetmiş, Sibylle'i vasallarından Robert de Bethune için isteyince Kudüs Haçlıları ile Bizans elçisinin huzurunda tartışmış, şahsi işlerini bahane ederek ziyaretini tamamladıktan sonra ülkesine dönmeğe karar vermiş, Haçlıları hayal kırıklığına uğratmıştır.⁹³

Oğlu IV. Baudouin gibi kızı Sibylle üzerinde de hâkimiyet kuran Agnes, eski kocalarının yakınlarından duyduğu nefret yüzünden, Sibylle'in âşık olduğu Ibelin Kontu Baudouin ile evlenmesini engellemiş;⁹⁴ yirmi bir yaşındaki Sibylle, Kral IV. Baudouin'in de oluruyla Guy de Lusignan adında yakışıklı fakat kabiliyetsiz bir Fransız soylusu ile evlendirilmiştir.⁹⁵ Bu evlilik, kendisini Haçlı hiyerarşisinin tepesinde görmek isteyen Trablus Kontu Raymond'un Kudüs ile ilişkisini daha da bozmuş, Haçlılar arasındaki bölünmeyi artırmıştır.⁹⁶ Agnes, Kilise yönetimine de karışmış; 1180'de Kudüs Haçlı Patriği Almarich öldüğünde tarihçi William of Tyre'ye karşı, bir dizi aşığından⁹⁷ Kayseriyye Patriği Heraklyus'u desteklemiş; oğlu IV. Baudouin'i etkileyerek Heraklyus'un patrik seçilmesini sağlamış, gücünü pekiştirmiştir.⁹⁸

Kudüs Haçlı Krallığı ile Selâhaddîn-i Eyyübî arasında 1180'de anlaşma yapılmış ancak Agnes'in partisindeki Renaud de Châtillon, hiyerarşiye tabi olmayarak bu anlaşmayı ihlal etmiş, Selâhaddîn-i Eyyübî'nin Mısır'da bulunmasını fırsat bilip Mekke'ye giden bir kervana saldırmış, kervanı soymuş ve Mekke'ye kadar gitmeyi arzulamıştır. Selâhaddîn'in Dimaşk emiri Feruḥşah'ın üzerine varmasıyla Mekke yolundan dönen Renaud, Kral IV. Baudouin'in ısrarına rağmen kervan soygunu için Müslümanlara tazminat ödemeyi reddedince Selâhaddîn, Haçlılarla yaptığı anlaşmayı bozmuştur.⁹⁹

Kral IV. Baudouin, hastalığı ilerleyince annesi Agnes, kız kardeşi Sibylle ve patrik Heraklyus'un teşvikiyle, yetkilerini Guy de Lusig-

92 William of Tyre, *a.g.e.*, Cilt: 2, s. 417; Setton, *a.g.e.*, s. 571.

93 Runciman, *a.g.e.*, Cilt: 2, s. 347.

94 Runciman, *a.g.e.*, Cilt: 2, s. 354.

95 William of Tyre, *a.g.e.*, Cilt: 2, s. 446; Runciman, *a.g.e.*, Cilt: 2, s. 354-355. Stevenson, Kudüs Haçlıları açısından olumlu sonuçlar vermeyen bu evliliğin Sibylle'in isteği ile gerçekleştiğini yazmıştır. (Stevenson *a.g.e.*, s. 223.) Bir görüşe göre, Agnes ile Guy de Lusignan'ın ağabeyi Aimery de Lusignan arasında da ilişki vardır; Sibylle, bu ikilinin aracılığıyla Guy de Lusignan'a tutulmuş ve onunla evlenmeyi kabul etmiştir. (Setton, *a.g.e.*, s. 596-597.)

96 Stevenson, *a.g.e.*, s. 223.

97 Runciman, *a.g.e.*, Cilt: 2, s. 375.

98 Setton, *a.g.e.*, s. 597.

99 Stevenson, *a.g.e.*, s. 224-225; Runciman, *a.g.e.*, Cilt: 2, s. 360-361; Setton, *a.g.e.*, s. 606. İslâm tarihçileri bu olayı 1182-1181/577 yılı olayları arasında vermişlerdir. (İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-tarih*, Cilt: 10, s. 105; İbn-i Vâsil, *a.g.e.*, Cilt: 2, s. 101-102.

nan'a devretmiştir. Bu devir işlemi gerçekleşirken Renaud, 1182'de tekrar Mekke'ye doğru saldırı düzenlemiş, Mekke ve Medine'ye giden hacıların kullandığı limanları yağmalamış, Cidde'ye giden bir hacı gemisini batırıp içindeki bütün hacıların ölmesine sebep olmuştur. Renaud'un yaptıkları, Müslümanları dehşete düşürmüştü, onu esaretten salıveren Halep ve Musul idaresini Selâhaddîn karşısında itibarsızlaştırmıştır. Selâhaddîn'in kardeşi el-Melikü'l-Âdil'in Hüsamaddin Lülü komutasında Kızıldeniz'e gönderdiği bir donanma, Renaud'un maiyetindekileri yakalamış, Mekke'ye, Mina'ya götürüp boğazlamış;¹⁰⁰ Selâhaddîn, Mısır donanmasından kurtulan Renaud'u öldürmeye yemin etmiştir.¹⁰¹ Selâhaddîn, bu vakadan Haçlılara karşı verdiği mücadeleyi ve İslâm'ın mukaddesatını korumadaki rolünü İslâm dünyasına anlatmak için yararlanmış; Bağdat'taki Abbâsî Halifesine vakanın ayrıntılarını anlatan birden çok mektup göndermiştir.¹⁰²

Selâhaddîn-i Eyyübî, Renaud'un faaliyetlerini duyurarak Musul, Diyarbakır, Sincar ve Mısır ordularını bir araya getirmiş, 1184'te¹⁰³ Kudüs Haçlılarına Kerek merkezli olarak savaş ilan etmiş; Haçlılar, Guy de Lusignan komutasında Selâhaddîn'e karşı koymak üzere birleşmiş ancak Renaud'un ısrarına rağmen Guy de Lusignan, Selâhaddîn'in ordusuyla savaşmaya cesaret edememiş, ordusunu geri çekmiştir.¹⁰⁴

Selâhaddîn, kuşattığı Kerek'i alamayınca Nablus'u¹⁰⁵ ve çevredeki diğer Haçlı şehirlerini yağmalamış; Haçlılara büyük zarar vermiş ancak karşısına hiçbir Haçlı birliği çıkmamıştır.¹⁰⁶ Guy de Lusignan'ın

100 Bündârî, *a.g.e.*, s. 212-213; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-tarih*, Cilt: 10, s. 117-118; Stevenson, *a.g.e.*, 228-229; Runciman, *a.g.e.*, Cilt: 2, s. 366-367.

101 İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-tarih*, Cilt: 10, s. 148. İbn-i Şeddâd, Selâhaddîn'in yemininin Renaud'un Mısır'dan Suriye'ye sulh döneminde geçen bir kervanın soyulması ile ilgili olduğunu yazmıştır. (İbn-i Şeddâd, *a.g.e.*, s. 130.) Kâtip İmâdüddin el-İsfahânî ise, Selâhaddîn'in 1185 yılı sonunda Harran civarında hastalanması üzerine iyileşmesi durumunda Renaud'u öldürmeyi nezrettiğini ifade etmiştir. (Bündârî, *a.g.e.*, s. 299.) Bu kayıtlardan anlaşıldığı kadariyle Selâhaddîn, Renaud'un öfkeyle karşı faaliyetlerine karşılık, birden çok kez onu öldürmeye yemin etmiştir.

102 Ebû Şâme, *a.g.e.*, Cilt: 3, s. 90-92.

103 Makrîzî, *es-Sulûk li-Ma'rîfeti Duvel el-Mulûk*, Thk.: Muhammed Abdulkâdir Atâ, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1997, Cüz: 1, s. 198. İbn-i Vâsıl, olayın tarihini Ekim 1183 olarak verirken (İbn-i Vâsıl, *a.g.e.*, Cilt: 2, s.148); Runciman, olayın tarihini Eylül 1183 olarak vermiştir. (Runciman, *a.g.e.*, Cilt: 2, s. 367.) Her iki tarihçi de yanılmıştır. Zira Kâtip İmâd, dönemin tanığı olarak 1184'ü verirken (Bündârî, *a.g.e.*, s. 244-245.), vaka sırasında Hicaz yolculuğundan dönerken o bölgede bulunan İbn Cübeyr de, Selâhaddîn'in akına çıkış tarihi olarak Cemaziyülevvel 580/Ağustos-Eylül 584'ü vermiştir. (İbn-i Cübeyr, *Rihletü İbn Cübeyr*, Beyrut: Daru Sadr, s. 260.)

104 Bu vakayı, Haçlıların isimlerini ve Haçlılar arasında yol açtığı problemleri vermeden anlatan İbnü'l-Esir, vakanın tarihini Rebiyülâhır 580/Temmuz-Ağustos 1184 olarak vermiştir. (İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-tarih*, Cilt: 10, s. 128-129.)

105 Nablus, Lübnan dağları yönünde Kudüs'e beş fersah mesafede büyük bir nüfusa sahip bir Filistin şehridir, sularının bolluğu ile ünlüdür. (Yâkut el-Hamevî, *a.g.e.*, Cilt: 5, s. 248.)

106 Bündârî, *a.g.e.*, s. 240-245; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-tarih*, Cilt: 10, s. 128-129. Selâhaddîn'in Kerek kuşatması sırasında Hicaz'dan dönüş yolculuğunu sürdüren İbn Cübeyr, bu

tutumu Sûr'da hastalığıyla uğraşan Kral IV. Baudouin'in tepkisine yol açmıştır. Kral, korkaklıkla itham ettiği Guy'i naiplikten azletmiştir. Agnes'in kızı Sibylle'nin kocası Guy'in azli ile Kudüs Haçlı krallığı bölünmüştür. Guy, Askalân ve Yâfâ'yı elinde bulundururken kral, kız kardeşi Sibylle'nin William Long Sword'dan olma altı yaşındaki oğlu Baudouin'i krallığın varisi ilan etmiş, Sibylle'i de Guy'den boşanmaya zorlamıştır.¹⁰⁷ 1185'te IV. Baudouin ölüm döşeginde iken Sibylle'nin oğlu V. Baudouin'i, vesayetini Trablus Kontu Raymond'a vererek sekiz yaşında iken kraliyetin varisi ilan etmiştir. Ancak Raymond reddettiğinden veliahdın vesayeti, bir önceki yıl ölen Agnes'in kardeşi Joscelin'e verilmiştir.¹⁰⁸ IV. Baudouin ölünce V. Baudouin kral ilan edilmiş;¹⁰⁹ bir yıl sonra V. Baudouin de ölünce Sibylle, müteveffa annesinin esaretten kurtardığı dayısı III. Joscelin'in başını çektiği, Renaud de Châtillon'un desteklediği ve annesinin gözdelelerinden Patrik Herakliyus'un içinde yer aldığı bir dizi politik oyunun ardından annesinden olmayan kız kardeşi İsabella'ya karşı kraliçe seçilmiştir. Aynı partinin desisesiyle Sibylle, kraliyet tacını Patrik Herakliyus'un huzurunda önünde diz çöken Guy de Lusignan'nın başına koymuştur. Bu politik oyunlar içinde Nablus'taki Haçlı baronları ve Trablus Kontu Raymond, Kudüs Haçlı Krallığının idaresinde saf dışı bırakılmıştır.¹¹⁰ Kudüs'teki politik oyunlara karşı Raymond, Selâhaddîn-i Eyyûbi ile anlaşmış; Selâhaddîn, müteveffa Agnes'in partisine karşı Raymond'a yardım etmiştir. Kâtip İmâdüddin el-İsfehani'ye göre Raymond, halkının korkusundan olmasa Müslüman olmayı seçecek durumdaydı.¹¹¹ İbnü'l-Esir'e göre de, Raymond'un Selâhaddîn-i Eyyûbi'nin tarafına geçmesi, Selâhaddîn'in Kudüs'ü almasını sağlayan en önemli etkenlerdendir.¹¹²

Selâhaddîn-i Eyyûbi, Müslümanların en büyük düşmanı olarak beliren ve yönetimindeki Kerek-Şevbek bölgesinin konumundan yararlanarak Mısır ile Suriye arasındaki ulaşımı tehdit eden Renaud de Châtillon'a karşı her yıl akın düzenlemiştir. Nihayetinde Renaud, barışa razı olmuş, Suriye ile Mısır arasındaki ulaşım güvenliği sağlanmıştır.¹¹³

seferi ayrıntılı olarak anlatmıştır. İbn Cübeyr'e göre Müslümanlarla Haçlılar arasındaki savaş devam ederken karşılıklı ticaret devam etmekteydi ancak Kerek yönetimi bunu engelleyecek faaliyetler içindeydi. (İbn Cübeyr, *a.g.e.*, s. 260, 272.)

107 Runciman, *a.g.e.*, Cilt: 2, s. 368.

108 *Zeyl-i Târihu Wilyem Sûri*, Akt.: Süheyl Zekkâr, Cilt: 8, s. 259-260; Runciman, *a.g.e.*, Cilt: 2, s. 371.

109 *Zeyl-i Târihu Wilyem Sûri*, Akt.: Süheyl Zekkâr, Cilt: 8, s. 258.

110 *Zeyl-i Târihu Wilyem Sûri*, Akt.: Süheyl Zekkâr, Cilt: 8, s. 269-273; Stevenson, *a.g.e.*, s. 237-238; Runciman, *a.g.e.*, Cilt: 2, s. 372-375.

111 Bündârî, *a.g.e.*, s. 288-289; Ebû Şâme, *a.g.e.*, Cilt: 3, s. 175-176.

112 İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-tarih*, Cilt: 10, s. 141-142.

113 Bündârî, *a.g.e.*, s. 289; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-tarih*, Cilt: 10, s. 142; Ebû Şâme, *a.g.e.*, Cilt: 3, s. 176. Selâhaddîn'in devletinin Mısır ve Suriye üzerinden Renaud'a yönelik faaliyetleri için bakınız: Ramazan Şeşen, *a.g.e.*, s. 107-112.

Bölünmüşlük içinde bulunan Kudüs Haçlıları, Selâhaddin'le barıştan yana iken baştan beri Guy'in yanında yer alan Renaud de Châtillon, anlaşmayı bozarak 1186'nın sonlarına doğru, Kahire'den Dimaşk'a gelen bir Müslüman kervanını yağmalamış,¹¹⁴ Guy, Renaud'u ikna etmeye çalışmışsa da Renaud, Haçlıların saygı duymadığı¹¹⁵ kralı dinlememiş, hiyerarşinin gerektirdiği itaat silsilesini ihlal edip ele geçirdiği malları iade etmeyi ve tazminat ödemeyi reddetmiştir. Bu vakanın ardından savaş kaçınılmaz olunca Antakya ve Trablus Haçlıları Selâhaddin'le anlaşmıştır.¹¹⁶ Selâhaddin, Temmuz 1187'de Hittin'de Guy de Lusignan ve Renaud de Châtillon'un başını çektiği Haçlı ordusunu ağır bir yenilgiye uğrattığında Guy de Lusignan ve diğer Haçlılarla birlikte esir aldığı Renaud'u bizzat kendisi infaz etmiştir.¹¹⁷ Hittin Zaferi'nin ardından Kudüs'ün fethedilmesiyle Kudüs merkezli Haçlı Krallığı, Nüreddin Mahmud'un faaliyetleri ile dul kalıp Kudüs'e yerleşen Agnes'in partisinin yönetiminde iken tarihe karışmış, krallığın kalıntıları Sûr'a çekilmek durumunda kalmıştır. Bu vaka, hiç kuşkusuz Haçlıların Doğu Akdeniz istilasına son vermelerinde en önemli dönüm noktalarındandır.

Sonuç ve Değerlendirme

Tarihî vakaların birbirini tetikleyerek içerisinde bulunulan zaman dilimini aşan sonuçlar meydana getirme özelliği vardır. Vakalar arasındaki etkileşim, bir vakayı, birden çok büyük vakanın başlangıcı yapabilmektedir. Dış kaynaklı bir vakanın içeride yol açtığı sarsıntı giderilemediğinde, geleceğin o dış vakanın hedefleri doğrultusunda şekillenmesine yol açan sonuçlar hâsıl olabilmektedir. Nüreddin Mahmud'un 1149'da Antakya merkezli Kuzey Haçlılarına karşı kazandığı zafer ve ardından Urfa Haçlı Kontluğu'nun artıklarını ülkesine katma yönündeki etkinlikleri, bu vakalarda öldürülen Haçlı liderlerinden dul kalan kadınların veraset talepleri, aşkları ve evlilik tercihleri ile birleşince söz konusu türde bir nitelik kazanmıştır.

Nüreddin Mahmud, Kuzey Haçlılarına yönelik etkinlikleri ile Haçlı hiyerarşisinde doldurulamayan boşluklar meydana getirmiştir. Nü-

114 Bûndârî, *a.g.e.*, s. 289; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-tarih*, Cilt: 10, s. 142; Ebû Şâme, *a.g.e.*, Cilt: 3, s. 176-177; Şeşen, *a.g.e.*, s. 111.

115 Malcolm Cameron Lyons ve D. E.P. Jackson, *Selahaddin (Kutsal Savaşın Politikaları)*, İstanbul: Pınar Yayınları, 2006, s. 309.

116 Runciman, *a.g.e.*, Cilt: 2, s. 377-378. Haçlılar, savaş yaklaştığında aralarındaki ihtilafı erteleyip savaşma konusunda birbirlerini teşvik etmişlerse de (Runciman, *a.g.e.*, Cilt: 2, s. 380; Şeşen, *a.g.e.*, s. 113, 114.) yıllara yayılan bir partileşme, aniden sona ermemiş; savaş sırasında, cephede etkisini sürdürmüştür. Renaud de Châtillon ve Guy de Lusignan tarafı, Raymond'u savaşın eşiğinde (2 Temmuz 1187) korkaklıkla ve Müslümanlara satılmış bulunmakla itham etmişlerdir. (Runciman, *a.g.e.*, Cilt: 2, s. 382; Lyons ve Jackson, *a.g.e.*, s. 312.)

117 İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-tarih*, Cilt: 9, s. 148; Stevenson, *a.g.e.*, s. 247; Runciman, *a.g.e.*, Cilt: 2, s. 385.

reddin Mahmud'un dışarıdan vurduğu darbelerle oluşan bu boşluklar, içerde Haçlı kadınlarının veraset talepleri, aşkları ve evlilik tercihleri ile buluştuğunda Haçlılar açısından yıkıcı sonuçlar doğurmuştur. Haçlılar, Antakya Prinkepsi Raymond'dan doğan boşluğu dolduramamış; Renaud'un Prinkepses Constance ile evlenerek Haçlı hiyerarşisine dâhil olmasıyla önce kuzeyde Antakya'da, ardından güneyde Doğu Akdeniz'deki Haçlıların merkezi konumundaki Kudüs'te Haçlı uyum ve dengesi bozulmuştur. Agnes'in aşkları ve evlilikleri etrafında şekillenen, -Haçlıların Doğu Akdeniz'e görünürdeki geliş nedenini oluşturan Katolik değerlerin aşındırıldığı- Kudüs siyaseti, Renaud'un yol açtığı uyumsuzluk ve dengesizlikle birlikte, Nûreddin Mahmud'un ardından gelen Selâhaddîn-i Eyyûbi'nin etkinliklerinin Haçlılar aleyhinde açık sonuçlar getirmesini sağlamıştır. Dolayısıyla Nûreddin Mahmud, Kudüs'ü kendi döneminde fethedememişse de fethin gerçekleşmesini sağlayan etkenleri oluşturmuştur. Başka bir ifadeyle Nûreddin Mahmud, sebepler zinciri için etkili bir başlangıç oluşturmuş, bu sebepler onun halefi Selâhaddîn-i Eyyûbi tarafından sonuçlandırılmıştır.

Nûreddin Mahmud'un etkinlikleri ile bozulan Haçlı uyum ve dengesi, bir daha kurulamamış, 1149'da yaşanan ve Prinkepses Constance ile Agnes de Courtenay'ın dul kalmasıyla sonuçlanan vaka, birbirinin sebebi konumunda olan zincirleme vakalara yol açmış; bu vaka zinciri, nihayetinde Haçlıların Kudüs'ten ve daha sonra bütün Doğu Akdeniz'den çıkarılmasıyla başlangıcını oluşturmuştur.

KAYNAKÇA

- Abûl-Farac, Gregory (Bar Hebraeus). *Abû'l-Farac Tarihi*, Suryancadan İngilizceye Çeviren: Ernest A. Wallis Budge, Türkçeye çeviren: Ömer Rıza Doğrul, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, Cilt: 2, 1950.
- Alptekin, Coşkun. *Dımaşk Atabegliği (Tog-Teginliler)*, İstanbul: Marmara Üniversitesi, 1985.
- Altan, Ebru. İkinci Haçlı Seferi (1147-1148), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2003.
- Bostan, İdris. "Birecik", *DİA*, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.
- Ebû Şâme, Şihâbüddin Abdurrahmân el-Mekdisî. *Kitâbü'r-Ravzateyn fi ahbârî'd-devleteyn en-Nûriyye ve's-Salâhiyye*, Şerh ve İlğiler: İbrahim Şemseddin, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 2002.
- el-Bündârî, el-Feth b. Ali. *Sene'l-Berki's-Şâmî*, Thk: Dr. Fethiye en-Nebravî, Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1979.
- el-Halebî, Muallî Abdüsselam. "Resailü'l-Kadı Fadıl es-Siyasiyye fi Ahdi Selâhaddin el-Eyyübî", *Gazze İslâm Üniversitesi Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, 2013.
- Ioannes Kinnamos'un Historia'sı (1118-1176)*, Yayına hazırlayan: Işın Demirkent, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2001.
- İbnü'l-Adîm. *Zübdetü'l-Haleb min târihi Haleb*, Thk.: Halil el-Mansûr, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1996.
- İbn Asâkir. *Târîhu Medîneti Dımaşk*, Thk.: Muhibbuddin Ebi Said Ömer b. Garame el-Umrevî, Beyrut: Dâru'l-fıkr, Cilt: 57, 1995.
- İbn Cübeyr. *Rihletü İbn Cübeyr*, Beyrut: Daru Sadr. (Tarihsiz)
- İbnü'l-Esir. *el-Kâmil fi't-tarih*, Thk.: Ebu'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1978.
- İbnü'l-Esir. *et-Târîhu'l-bâhir fi'd-devleti'l-Atâbekiyyebi'l-Mevsil*, Thk.: Abdülkadir Ahmed Tuleymât, Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Hadis – Bağdat: Mektebetü'l-Müsna, 1963.
- İbn-i Kadî Şühbe. *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, İstanbul: Nurosmaniye Kütüphanesi, Yeni Kayıt: 2906, Eski Kayıt: 3410.
- İbnü'l Kalânîsî, Ebû Ya'lâ. *Târîhu el-Kalânîsî (el marıf) bi Zeyl-i Tarihi Dımaşk*, Yayınlayan: H. F. Amedroz, Beyrut: Abai Elisoın Matbaası, 1908.
- İbn Kesir, Ebû'l-Fidâ İmâdüddin İsmâil b. Şihâbiddin Ömer b. Kesir b. Dav' b. Kesir el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Thk.: Ahmet Cad, Cüz: 12, Kahire: Dârü'l-Hadis, 2006.
- İbn Şeddâd, Bahâeddin. *en-Nevâdirü's-sultâniyye*, Thk.: Cemâleddin eş-Şeyyâl. Kahire: Mektebetü'l Hancı, 1994.
- İbn Vâsil, Ebû Abdillâh Cemâlüddin Muhammed b. Sâlim b. Nasrillâh et-Temîmî el-Hamevî. *Müferricü'l-kürüb fi ahbârî Benî Eyyüb*, Thk.: Cemâleddin eş-Şeyyal, Kahire, 1953.
- Makrizî, *es-Sulûk li-Ma'rîfeti Duvel el-Mulûk*, Thk.: Muhammed Abdulkâdir Atâ, Cüz: 1, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Lyons, Malcolm Cameron ve Jackson D.E.P.. *Selahaddin (Kutsal Savaşın Politikaları)*, İstanbul: Pınar Yayınları, 2006.
- Runciman, Steven. *Haçlı Seferleri Tarihi*, Çev.: Fikret İşıltan, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2008.
- Setton, Kenneth Meyer. *A History of the Crusades (The First Hundred Years)*, Editör: Baldwin, M. W., Madison: University of Wisconsin Press, 1969.
- Stevenson, W. B.. *The Crusaders In The East*, Cambridge: Cambridge At The University Press, 1907.

- Süryani Mihael. "Süryani Mihael Vekayi-nâmesi", Akt.: Süheyl Zekkar, *el Mevsuatü'l-Şamiye Fi't-Tarih-i Hurub's-Salibiyye*, Cilt: 5, Süryani Mihael Bölümü: s. 87-309, Dımaşk: Darü'l-Fikr, 1995.
- Tritton, A.S. ve Gibb, H.A.R.. "The First and Second Crusades from an Anonymous Syriac Chronicler", *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, Londra: Jan. 1933, No 1, pp. 69-101.
- Şeşen, Ramazan. *Salahâddin Eyyûbi ve Devri*, İstanbul: İSAR, 2000.
- Urfalı Meteos. *Urfalı Mateos Vekayi-nâmesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162)*. Çev: Hrant D. Andreasyan, Notlar: Edouard Dulaurier ve M. Halil Yinanç, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1962.
- William of Tyre. *A History of Deed Beyond The Sea*, İngilizceye çeviren ve açıklamaları ekleyen: Emily Atwater Babcock, New York: Columbia University Press, 1943.
- "William of Tyre'nin Tarihine Zeyl", Çeviren: Süheyl Zekkâr, *el Mevsuatü'l-Şamiye Fi't-Tarih-i Hurub's-Salibiyye*, Cilt: 8, Dımaşk: Darü'l-fikr: 1995.
- Yâkut, El-Hamevi. *Mucemü'l-büldân*, Beyrut: Dâr-ı Sâdr, 1977.

LİSELERDE ÇALIŞAN ÖĞRETMENLERDE ÖRGÜTSEL BAĞLILIK İLE ÖRGÜTSEL SESSİZLİK ARASINDAKİ İLİŞKİNİN SAPTANMASI

Doç. Dr. Süleyman DOĞAN*

Ahmet SEVGİN*

ÖZET

Bu çalışmanın amacı, liselerde çalışan öğretmenlerin Örgütsel Bağlılık ile Örgütsel Sessizlik arasındaki ilişkilerinin duygusal bağlılıklarını karşılaştırmaya çalışmaktır. Araştırmanın evrenini İstanbul ili Eyüp ilçesi 2014-2015 eğitim - öğretim yılında, aktif olarak çalışmaya devam eden Liselerden oluşmaktadır. Bu araştırmada seçilen tüm örneklem, İstanbul Eyüp İlçesinde bulunan 14 Lisede görev yapmakta olan toplam 260 okul yöneticisi ve öğretmenden oluşmaktadır. Araştırmanın neticesinde; cinsiyet farklılığı açısından bayan çalışanlarının örgüt içi sessizlik durumlarının erkeklere oranla daha fazla sessiz kaldığı, branşları bakımından Dil (Türk Dili ve İngilizce) öğretmenlerinin diğer branşlardaki öğretmenlere oranla daha çok sessiz kaldığı, bu öğretmenlerin çalışma süresi bakımından 10 yıl ve daha fazla kıdem sahibi olan öğretmenlerin örgüte bağlılıklarının daha yüksek olduğu izlenmektedir. Yaşları ve mesleki çalışma süreleri bakımından ise öğretmenlerin örgütsel bağlılık ile örgütsel sessizlik algıları arasında çok büyük farklılıklar bulunmamaktadır.

Anahtar Sözcükler: Öğretmen, Bağlılık, Sessizlik, Lise, Örgütsel Bağlılık, Örgütsel Sessizlik, Çalışan

DETECTION OF THE RELATION BETWEEN ORGANIZATIONAL LOYALTY AND ORGANIZATIONAL SILENCE OF TEACHERS WORKING AT HIGH SCHOOLS

ABSTRACT

The aim of this study is to determine the perceptions Detection of The Relation Between Organizational Loyalty and Organizational Silence of teachers working at high schools. The universe of the study consists of High Schools continuing education activities in Eyüp, İstanbul in 2014-2015 academic year. The sampling of the research consists of 260 schools managers and teachers working at 14 high schools in the county. At the result of the study, it has been observed that organizational silence perceptions of woman participants were higher in terms of gender variable, participants in the language (Turkish-English) group kept more silent compa-

* Bu makale aynı isimle 2014 yılında Süleyman Doğan'ın danışmanlığında Ahmet Sevgin'in Yıldız Teknik Üniversitesi ile İstanbul Özel Aydın Üniversitesi'nin işbirliğinde yapılan tezden derlenmiştir.

** Yıldız Teknik Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Bölümü Öğretim Üyesi, e-posta:sudogan@yildiz.edu.tr, MEB İstanbul/ Silivri-Değirmenköy İMKB Çok Programlı Anadolu Lisesi Müdürü, e-posta: a_sevgin@hotmail.com

red to participants in other branches in terms of branch variable, participants possessing school seniority of 10 years and over had higher perceptions in terms of the period of service variable at the school worked. With regards to variables of the period of service at the age and teaching, there exist no significant difference between perceptions of organizational loyalty and organizational silence.

Keywords: teacher, loyalty, silence, high school, organizational loyalty, organizational silence, worker

1. GİRİŞ

Toplumun önemli sosyal olgularından biri de okullardır. Okul yöneticileri ve öğretmenlerin, okullarının vizyonun, misyon ve amaçlarının farkında olması, bu yönde kendilerine ilke ve amaçlar belirlenmesi ve bu ilkeler ışığında ulaşmak istediği hedeflere büyük bir gayret ile çalışmaları istenir. Değişmenin çok hızlı olduğu bu çağda, okulların da kendisini bu gelişim ve değişime uyarlaması beklenir. Toplumun geleceği olan çocuk ve gençlerin doğru ve güncel bilgilerle eğitilmesi, toplumun geleceği için oldukça önemlidir. Öğretmen ve yöneticilerin görüşlerini okul ortamında okulun amaç, hedef ve ilkeleri ile ilgili görüşlerini demokratik ve özgürce dile getirebilmesi, yani örgütsel sessizlik zincirini kırmaları gerekir. Okul ve kurumlardaki problemlerin konuşulmaması, okul ve kurumların gelişmesi, değişmesi ve yeniliğe açık olmasının önünde mutlak bir engel oluşturur. Öğretmen ve yöneticilerin sorunlarını rahatlıkla ifade edememesi, performanslarını üst düzeyde gösterememesi, istenilen ve beklenen amaçların yeterli düzeyde gerçekleşmesi mümkün olmayabilir.

İstanbul ili Eyüp ilçesi liselerinde çalışmakta olan yönetici ve öğretmenlerin örgütsel bağlılık ile örgütsel sessizlik algıları arasında olan ilişkilerin saptamasını belirlemeye çalışan araştırmancının bu kısmında, problemin durumunu, gayesini, önemini ve sınırlılıklarını içeren açıklamalar bulunmaktadır.

1.1 Problemin Durumu

Her çağda toplu halde yaşayan sosyal varlıklar olan insanlar, toplu yaşamının amaçları da farklı olmuştur. Bazen vahşi bir hayvandan korunmak için bir araya gelirken bazen de daha rahat bir hayata kavuşmak için bir araya gelmişler ve örgütlenmişleridir. İnsanlar gerek ihtiyaçlarını karşılamak gerekse problemlerini çözmek için bir takım gruplaşmalara ihtiyaç duyarlar. Bir amacı yada işi gerçekleştirmek için bir araya gelmiş kişiler veya kurumların oluşturdukları birimlere örgüt denir (Güncel Türkçe Sözlük).

Günümüzde örgütsel bağlılık kavramı, araştırmacıların ve yöneticilerin büyük ilgisini çekmektedir. Çünkü İşgörenlerin örgütlerine bağlılıkları arttıkça, daha az devamsızlık, iş bırakma ve stres yaşadıkları, hem de daha üretken oldukları görülmüştür (Ward ve Davis, 1995: 35, akt, Balay, 1999: 237).

Genel olarak yüksek düzeyde örgütsel bağlılık gösteren bireylerin sadece kendilerinden beklenen sorumlulukları yerine getirmekle kalmayıp, istenenin ötesinde gayret gösterdikleri ayrıca sorumluluk, sadakat ve verimliliklerinin de yüksek düzeyde olduklarına inanılmaktadır (Balay, 1999: 238)

Örgütlerde sorunlar dile getirilmediğinde, bu sorunların daha çok büyümesi, çalışanların bu durumdan olumsuz etkilenerek örgütsel bağlılıklarının azalması ve bunun sonucu olarak performanslarının düşmesine sebep olur. Çalışanların örgütsel sessizliğe bürünmeleri, örgütlerin değişim ve gelişim göstermesine engel teşkil edecektir. Örgütü ileriye taşıyacak yapıcı eleştirilerin ve yeni fikirlerin dile getirilmesinin örgüte vereceği katkılar azımsanamayacak bir gerçektir.

İşverenlerin, çalışanların düşüncelerine değer vermesi, onları cesaretlendirmesi, onları önemsemesi ve onlara saygılı davranması çalışanların sessizlik davranışı göstermelerini engelleyecektir. Böyle bir yönetimin hakim olduğu örgütlerde çalışanların örgüte olan bağlılıklarının olumlu yönde artması, aksi bir tutumun sergilendiği örgütlerde ise çalışanların örgüte bağlılık algılarının azalması ve bu durumda örgütü olumsuz yönde etkilemesi beklenmektedir.

0.2 Araştırmanın Amacı

Bu araştırmanın yapılmasındaki amaç liselerde çalışan öğretmen ve yöneticilerin görüşleri temel alınarak örgütteki sessizlik durumlarını ve örgüte bağlılıklarını saptamak amaçlanmış olup, örgütsel bağlılık ile örgütsel sessizlik arasında bulunan ilişkileri ortaya çıkarmak olmuştur.

Bu araştırmanın esas hedefine ulaşabilmek için ulaşılmak istenen alt amaçlar aşağıda açıklanmaya çalışılmaktadır.

· Örgütsel sessizlik hakkında liselerde görev yapan öğretmenlerin algıları nelerdir?

· Örgütsel sessizlik algıları bakımından; liselerde görev yapan öğretmenlerin yöneticilik durumlarına, cinsiyetine, branşına, öğretmenlik süresine, çalıştıkları kurumdaki hizmet süresine, kadrolu olup olmadığına, medeni durumuna ve mezun olduğu eğitim ve diğer fakülte türüne göre önemli farklılıklar göstermekte midir?

· Liselerde görev yapan öğretmenlerin ve yöneticilerin örgüte bağlılıkları hangi seviyededir?

· Liselerde görev yapan öğretmen ve yöneticilerin örgütsel bağlılık seviyeleri; yöneticilikteki durumuna, cinsiyetine, branşına, öğretmenlikteki hizmet süresine, çalıştıkları okuldaki hizmet süresine, medeni durumuna ve mezun olduğu fakülte türüne göre aralarında farklılıklar varımdır?

· Liselerde görev yapan öğretmen ve yöneticilerin, örgütsel bağlılık ile örgütsel sessizlik bağlılık algıları arasında olan ilişkileri hangi yöndedir.

1.3 Araştırmanın Önemi

İlk defa 2000 yılında Morisson ve Miliken tarafından yapılmış olan Örgütsel sessizlik alanındaki çalışmalar literatürde henüz yeteri kadar yer bulamamıştır. İşgörenlerin kurumlarının gelişmesiyle ilişkili bildiklerini, fikir ve düşüncelerini, kasıtlı olarak paylaşmaması, saklaması örgütsel sessizlik olarak tanımlanır. Bu da örgütün büyümesini, başarısını ve mevcudiyetini de etkileyecek öneme sahip olacaktır.

Günümüz araştırmacıları tarafından ilgiyle karşılanan örgütsel bağlılık kavramının, literatürde henüz net olarak tanımlanmadığı ve değişik açılardan anlam kargaşasının olabildiği görülmektedir. Ancak örgütsel performansı pozitif yönde etkilediğine inanılmaktadır. Yine örgüt içinde istenilmeyen davranışları azalttığı, ürün ve hizmetteki kaliteyi olumlu yönde iyileştirdiği ileri sürülmektedir (Bayram, 2006: 125).

Bütün örgütlerde örgütsel bağlılık ve örgütsel sessizlik arasındaki ilişkinin çeşitliliği o örgütte başarıyı yada başarısızlığı getirebilmektedir.

Ülkemizde de örgütsel sessizlik kavramı üzerinde yapılan araştırmaların sayısı sınırlı olmakla beraber ilgi çekici bir konu olmuştur. Bu alanda yazın açığını azaltmak maksadıyla, örgütteki sessizlik ile bağlılık kavramları arasındaki ilişki araştırılmaya değer görülmektedir. Bu araştırma ile İstanbul ili Eyüp ilçesindeki liseleri örneklem alıp, bu alanda literatüre farklı bir katkı yapılacağı beklenmektedir.

2. KURAMSAL ÇERÇEVE

Bu bölümde de örgütteki sessizlik kapsamında bulunan, kavram bakımından sessizlik, boyutları açısından sessizlik, teorik temeller bakımından sessizlik, örgüt içindeki sessizliğin nedenleri, örgüt içerisinde çalışanları sessizliğe iten durumlar ve çalışanların bu durumlarda sergiledikleri davranışları hakkında bilgi verilmektedir.

3. YÖNTEM

Araştırmanın bu bölümünde yöntem aşağıdaki gibi ele alınmıştır. Araştırma esnasında kullanılan, araştırmanın modeli, araştırmanın evreni ve örneklem; yapılan çalışmalar sonucu elde edilen veriler ve bu verilerin işlenmesinde ve araştırmada istatistiksel teknikler kullanılarak açıklanmaktadır.

3-1 Araştırma Modeli

Yapılan bu araştırmada ilişkisel tarama modeli kullanılmıştır. İlişkisel tarama modeli, birden fazla değişkenin arasından, birlikte değişim seviyesini yada olup olmadığını belirlemeyi amaçlayan araştırma modelidir. Böyle bir çalışmada, ilişkisel bakımdan değişkenlere ayrı ayrı semboller verilir. Fakat bu sembollere değerler verme, ölçme ve benzeri gibi, çözümlenmeye imkân yaratacak ilişkisel bir tarzda yapılması gerekmektedir (Karasar, 2009: 81).

3-2 Evren ve Örneklem

Bu araştırmanın evrenini İstanbul ilinin Eyüp ilçesinde 2014-2015 eğitim ve öğretim yılında eğitim ve öğretim faaliyetlerini sürdüren liselerden oluşmaktadır. İstanbul ili Eyüp ilçesinde 2014-2015 yılında faaliyet gösteren 14 lise bulunmaktadır (Eyüp Mem). Bu okulların tamamına ulaşılarak bu okullarda görev yapan 281 okul yöneticisi ve öğretmene ölçekler uygulanmış ve 260 ölçek değerlendirmeye alınmıştır. Çizelge 3,1'de Liselere göre uygulanan ölçeklerin sayısı gösterilmektedir.

Çizelge 3-1: Eyüp İlçesinde Bulunan Liseler

| İli | İlçesi | Sıra No: | Okul Adı: | Verilen Ölçek | Uygulanan Ölçek | Geçerli Ölçek |
|----------|--------|----------|---|---------------|-----------------|---------------|
| İstanbul | Eyüp | 1 | Alırıza Özderici Anadolu Lisesi | 30 | 28 | 26 |
| | | 2 | Alibeyköy Anadolu Lisesi | 20 | 18 | 16 |
| | | 3 | Alibeyköy Mesleki ve Teknik Anadolu Lisesi | 30 | 28 | 25 |
| | | 4 | Eyüp Anadolu Lisesi | 30 | 25 | 24 |
| | | 5 | Eyüp İMKB Mesleki ve Teknik Anadolu Lisesi | 20 | 17 | 16 |
| | | 6 | Eyüp Kız Anadolu İmam Hatip Lisesi | 20 | 16 | 15 |
| | | 7 | Güzeltepe Anadolu Lisesi | 25 | 22 | 20 |
| | | 8 | Halis Kutmangil Çok Programlı Anadolu Lisesi | 20 | 20 | 20 |
| | | 9 | Haydar Akçelik Mesleki ve Teknik Anadolu Lisesi | 20 | 18 | 17 |
| | | 10 | Mareşal Fevzi Çakmak Mesleki ve Teknik Anadolu Lisesi | 25 | 20 | 17 |
| | | 11 | Oğuz Canpolat Anadolu Lisesi | 20 | 17 | 15 |
| | | 12 | Otakçılar Anadolu İmam Hatip Lisesi | 20 | 16 | 15 |
| | | 13 | Rami Atatürk Anadolu Lisesi | 20 | 18 | 16 |
| | | 14 | Refhan Tümer Mesleki ve Teknik Anadolu Lisesi | 20 | 18 | 18 |
| Toplam | | | | 320 | 281 | 260 |

Yukarıda belirtilen 14 lisede görevli bulunan öğretmen ve yöneticilere dağıtılan 320 ölçekten 281 tanesi geri toplanmış ve bu ölçeklerden 260 tanesi değerlendirmeye alınmıştır.

3-3 Veri Toplama Araçları

Araştırmada kullanılan veri toplama aracı (anket) olarak kişisel bilgi formu, örgütsel bağlılık ölçeği ve örgütsel sessizlik ölçeği olmak üzere üç ölçek kullanılmıştır.

3-3-1 Örgütsel Bağlılık Ölçeği

Bu bölümde çalışanların örgütsel bağlılık düzeylerini ölçmek ve değerlendirmek için Allen Meyer (1990)'in "Örgütsel Bağlılık Ölçeği" kullanılmıştır. Bu ölçek yukarıda açıklanan örgütsel bağlılığı; devam bağlılığı, duygusal bağlılık ve normatif bağlılık olarak üç boyuta ayırmaktadır.

Örgüte bağlılığın Kapsam boyutunu ve derecesini saptamak için çeşitli ölçekler geliştirilmiştir. Tek boyutlu ölçeklerin örgütsel bağlılığı ölçmede yetersiz kaldığı düşüncesiyle, araştırmacılar bu konuda çok boyutlu ölçek geliştirme çalışmalarına ağırlık vermişlerdir. Allen – Meyer tarafından bu alanda, üç ögeli kuruma ve işe bağlılık ölçeği geliştirilmiştir. Ölçek örgütsel bağlılığın tespitine yönelik yapılan araştırmalarda en çok tercih edilen ve üzerinde çalışma yapılan ölçek olmuştur. Bu ölçekler İşe Bağlılık ve örgüte bağlılık kavramları arasındaki farklılıkları ortaya koymakta, işe ve örgüte bağlılığın sebeplerini saptamaya yönelik alt değişkenleri kapsamaktadır (Baysal ve Paksoy, 1999: 7).

Araştırmacılar iş ve bağlılık kavramlarını, duygusal bağlılık (Affictive Component-AC), devam etme arzusu (Continuance Covemmitment-CC) ve zorunluk hissi (Normative Component) alt değişkenlerinin varlığını destekleyici araştırmalara daha çok ağırlık vermişlerdir (Meyer – Allen, 1984; Meyer-Allen Smith, 1993; Meyer- Allen, 1991, akt: Baysal ve Paksoy, 1999: 8).

Allen ve Meyer (1990)'in "Örgütsel Bağlılık" Ölçeğinin Söz konusu olan alt boyutlarının içerikleri ile alakalı aşağıdaki ifadeleri kullanılmıştır.

1. Duygusal Bağlılık: Çalışanların ve kurumların benzer değerleri taşımaları, Çalışan ve Kurum arasında olumlu bir etkileşimde kaynağını oluşturur. Çalışan kurumuna benzerlikten güç alarak kuruma karşı sempati ve ilgi duyar. Bunun sonucu olarak çalışanlarda kurumlarına karşı bir sevgi bağı oluşur ve çalışan kurumla özdeşleşir ve kurumun Talepleri doğrultusunda daima açık bir tutum sergilerler. Çalışanın kurumuna güçlü bir bağla bağlanması, kişi istediği için kurumunda kalıyor anlamına da gelecektir. Bu bağlılık tipi çalışanın

kurumuna bağlılığının en çok istenilen şeklidir. Duygusal bağlılık alt boyutu ile ilgili sorular; Çizelge 3.2' de yer almaktadır.

Çizelge 3-2 : Duygusal Bağlılık Alt Boyutunu Belirlemeye Yönelik Sorular

| | |
|----|---|
| 1- | <i>Kariyerimin geri kalan bölümünü bu okulda geçirmek bana büyük bir mutluluk verir</i> |
| 2- | <i>Bu okulun sorunları bana gerçekten kendi sorunlarıymış gibi gelir</i> |
| 3- | <i>Okulumda güçlü bir aidiyet duygusu taşıyorum</i> |
| 4- | <i>Kendimi bu okula duygusal olarak bağlanmış hissetmiyorum</i> |
| 5- | <i>Okulumda aileden biri gibi hissetmiyorum</i> |
| 6- | <i>Bu okul benim için önemli ölçüde kişisel anlam taşır</i> |

2. Örgütte Devamlılık Bağlılığı: İşgörenin iş tecrübesi ve çalışma süresine paralel olarak yaşam standardında sürdürülebilir derecede olumlu şekilde oluşan değişimler bu kişinin işine devam etme isteği artacaktır. İşgörenin işten ayrılması durumunda mali bakımdan zarara uğraması ve ayrılma durumunda işine denk bir iş bulabileceği işletme sayısının az olması veya olmaması işgörenin örgütten ayrılmasını devam bağlılığı ile ifade edilmektedir. Bu bağlılıkla ilgili kullanılan ifadeler; aşağıdaki çizelgede verilmektedir.

Çizelge 3-3 : Devam Bağlılığı Alt Boyutunu Belirlemeye Yönelik Sorular

| | |
|-----|---|
| 7- | <i>Şu anda benim için bu okulda çalışmak bir istek olduğu kadar zorunludur,</i> |
| 8- | <i>Bu okuldan ayrılmak istesem dahi benim için zor olacaktır.</i> |
| 9- | <i>Bu okuldan şu anda ayrılmaya karar versem hayatımın büyük bir bölümü alt üst olur,</i> |
| 10- | <i>Şu anda bu okuldan ayrılmak için fazla seçeneğim yok</i> |
| 11- | <i>Kendimi bu okula bu kadar bağımlı kılmıyaydım, başka bir yerde çalışmayı düşünebilirdim.</i> |
| 12- | <i>Bu okuldan ayrılamamamın sebeplerinden biri de alternatiflerin az olduğudur.</i> |

3. Normatif Bağlılık: çalışanların kurumlarına karşı duydukları sorumluluk ve sadakat duyguları, bu kurumda çalışmak istemenin devamlılığı anlamına gelmektedir. Çalışanın kurumda kalmasının gerekliliği düşüncesi oluşur. Normatif bağlılıkları yüksek seviyede olan bireyler kurumun yararına olan davranışlar sergiler ve bunun için gayret sarf ederler. Bu duygulara sahip olan bireyler, örgütün kendilerine

değer verdiğini, onlara yatırım yaptığını, onları yücelttiklerini ve onları düşünüp refahları için adımların atıldığını düşünerek buna karşılık onlarda örgütte kalmaları gerektiğine inanırlar. Bu normatif bağlılık türü ile alakalı ifadeleri aşağıdaki Çizelge 3.4'te **gösterilmiştir**.

Çizelge 3-4 : Normatif Bağlılık Alt Boyutunu Belirlemeye Yönelik Sorular

| |
|---|
| 13 – Benim yararına olsa dahi şu anda okulumdan ayrılmamın doğru olduğunu düşünmüyorum, |
| 14 – Bu durumda işverenimle çalışmak için bir zorunluluk hissi duymuyorum, |
| 15 – Şuanda okulumdan ayrılırsam kendimi zorunlu hissederim |
| 16 – Bu okul benim sadakatimi ve kalmamı hak ediyor, |
| 17 – Okulumun içindeki insanlara olan sorumluluk hissimden dolayı bu kurumdan ayrılmam |
| 18 – Okulumla karşı kendimi borçlu hissediyorum. |

Örgütsel bağlılık ölçeğinin ilk 6 sorusunda duygusal bağlılık alt boyutuna yer verilmiştir ve bu boyuttan alınabilecek maksimum puan 30'dur. İkinci sırada altı soru ile devam bağlılığı alt boyutuna yer verilmiştir ve alınabilecek maksimum puan 30'dur. Son sırada yine 6 soru ile normatif bağlılığa yer verilmiş ve yine bu alt boyuttan toplam alınabilecek maksimum puan 30'dur. Ölçeğin tamamında 18 madde bulunmaktadır ve toplam alınabilecek maksimum puan 90'dır.

Bu ölçekteki ifadelerin araştırılıp, incelenmesi ve değerlendirilmesi için beşli Likert kullanılmıştır. Her ifadenin karşısında Kesinlikle Katılıyorum, Katılıyorum, Kararsızım, Katılmıyorum ve Kesinlikle Katılmıyorum 5 tane katılma derecesi bulunmaktadır. Ölçekte kullanılan 18 değerlendirme ifadesinin, 3, 4, 5 ve 13. maddeleri olumsuz, bunun dışındaki 14 maddenin tamamı olumlu ifadelerden oluşmaktadır. Olumlu ifadelerin kullanılmasında Kesinlikle Katılmıyorum seçeneğine 1, Kesinlikle Katılıyorum seçeneğine ise 5 Puan verilerek uygulanmıştır. Olumsuz olan ifadeler de ise hesaplamalar, Kesinlikle Katılıyorum seçeneğinde 1, Kesinlikle Katılmıyorum Seçeneğine de 5 puan verilerek uygulanmıştır. Bu ölçek ülkemizde de yapılan birkaç araştırmada kullanılmış, geçerlilik ve güvenilirlik çalışmaları yapılmıştır. Ayrıca bu çalışmada, Demirkıran (2004) tarafından "Özel Eğitim Kurumlarında Çalışan Öğretmenlerin İş Doyumu" tezinde, geliştirilen Örgütsel Bağlılık Ölçeğini de kullanmıştır. Örgütsel Bağlılık Ölçeği Danış (2009)'ın ve Kolay (2012)'in yüksek lisans tezlerinden alınmıştır. Ölçeğin güvenilirlik değeri Cronbachs alpha güvenilirlik katsayısı (alfa) $\alpha = 0,84$ 'tür.

3-3-2 Örgütsel Sessizlik Ölçeği

Yapılan bu çalışmanın evreninde 2003 yılında Dyne, Ang ve Botero tarafından geliştirilmiş olan örgütsel sessizlik ölçeği baz alınarak örgütsel sessizlik kavramı ölçümleri yapılmıştır. Bu ölçek bazı araştırmacılarca Türkçe diline çevrilmiş ve başarılı bir şekilde uygulanmıştır. Bu araştırmada, Taşkiran(2001) tarafından tasarlanmış olan ve Kolay (2012) tarafından da kullanılan Örgütsel Sessizlik Ölçeği kullanılmıştır. Ölçekte konu ile ilgili 15 soru bulunmaktadır. Ölçek beşli Likert tipi bir derecelendirmeye sahiptir. Bu derecelendirmedeki sıralama şöyledir. Kesinlikle Katılıyorum (1), Katılıyorum (2), Kararsızım (3), Katılmıyorum (4) ve Kesinlikle Katılıyorum (5) şeklinde oluşturulmuştur. Ölçekte 3 boyut bulunmaktadır. Bunlar:

1. Boyut Kabullenici Sessizlik: Örgütsel sessizlik ölçeğinde 1-5 arasında kalan beş madde kabullenici sessizlik olarak adlandırılmıştır.

Çizelge 3-5 : Kabullenici sessizlik Alt Boyutunu Belirlemeye Yönelik Sorular

| | |
|----|---|
| 1- | <i>Benimle ilgili olmadığı için, herhangi bir değişime yönelik yapılan öneriler hakkında konuşmakta isteksizimdir</i> |
| 2- | <i>Alınacak kararlara rıza gösteren biri olduğumdan düşüncelerimi kendime saklarım.</i> |
| 3- | <i>Problemlere çözüm üretme noktasında görüşlerimi kendime saklarım.</i> |
| 4- | <i>Lehime bir değişiklik yaratacağına inanmadığım için, kendimi geliştirmeye yönelik fikirlerimi ifade etmekten çekinirim.</i> |
| 5- | <i>Beni alakadar etmediğini düşündüğüm için, buradaki işlerin nasıl daha iyi yapılabileceği konusundaki görüşlerimi ifade etmekten kaçınırım.</i> |

2. Boyut Korunmacı Sessizlik: Ölçekte 6-7-8-9-10. maddeler korunmacı sessizlik olarak adlandırılmıştır.

Çizelge 3-6 : Korunmacı Sessizlik Alt Boyutunu Belirlemeye Yönelik Sorular

| | |
|-----|---|
| 6- | <i>Yöneticimin tepkisinden korktuğum veya çekindiğim için değişime ilişkin fikirlerimi iletmem ve konuşmam.</i> |
| 7- | <i>Bu işletmede çalışmaya devam edebilmek için iş ile ilgili olumsuz durumları görmezden gelirim.</i> |
| 8- | <i>Yöneticimin tepkisinden korktuğum veya çekindiğim için iş ile ilgili bilgilerimi kendime saklarım.</i> |
| 9- | <i>İşletmedeki devamlılığımı korumak amacıyla eksik hususları düzeltmeye yönelik var olan görüşlerimi açıklamaktan sakınırım.</i> |
| 10- | <i>Yöneticimin tepkisinden korktuğum veya çekindiğim için ortaya çıkan problemlere yönelik çözüm geliştirmekten çekinirim.</i> |

3. Boyut korumacı sessizlik: 11-12-13-14-15. maddeler korumacı sessizlik olarak adlandırılmıştır.

Çizelge 3-7 : Korumacı Sessizlik Alt Boyutunu Belirlemeye Yönelik Sorular

| | |
|-----|--|
| 11- | <i>Bu işletme ve iş arkadaşlarımla olan bağlara dayanarak, gizli kalması gereken bilgileri kendime saklarım.</i> |
| 12- | <i>Bu işletmeye ve iş arkadaşlarıma yararlı olmak amacıyla özel bilgileri kendime saklarım.</i> |
| 13- | <i>Bu işletme ile ilgili bilgileri açıklamam konusunda başkalarından gelen baskılara direnirim.</i> |
| 14- | <i>Bu işletmeye ve iş arkadaşlarıma zarar verebilecek bilgileri açıklamayı reddederim.</i> |
| 15- | <i>Bu işletme ve iş arkadaşlarımla ilgili gizli kalması gereken bilgileri en uygun şekilde muhafaza ederim.</i> |

Okul yöneticileri ve öğretmenlerine sorulacak olan bu suallerle, kurumda Sessiz kalıp kalmadıklarını, kalıyorlarsa ne tür bir sessizlik davranışı gösterdikleri ile alakalı veriler ve bilgilere ulaşılmaya çalışılacaktır. Kolay'a (2013) göre Ölçeğin güvenilirlik derecesi, Cronbachs alpha güvenilirlik katsayısı (alfa) $\alpha = 0,74$ 'tür. Alfa katsayısının derecesi $0,6 \leq \alpha < 0,8$ ise ölçeğin güvenilirlik derecesi yüksek olarak kabul edilir (Yanık, 2012: 111). Yani çalışmada kullanılan ölçeğin oldukça güvenilir olduğunu söyleyebiliriz.

3-3-3 Kişisel Bilgi Formu

Araştırmacının oluşturduğu Kişisel Bilgi Formu öğretmen ve okul yöneticilerinden dal, hizmet süresi, bulunduğu kurumdaki hizmet süresi, kadro durumu cinsiyeti, medeni durumu, mezun olduğu fakülte çeşidi ve çalıştığı okulun adı hakkında bilgiler toplayabilmek için geliştirilip uygulanmıştır.

3-4 Verilerin Toplanması

Kişisel bilgi formu, örgütsel bağlılık ve örgütsel sessizlik ölçekleri belirtilen okullarda uygulanmadan önce İstanbul Valiliği'nden uygulama için gerekli izin alındıktan sonra 2014–2015 öğretim yılında, İstanbul ili Eyüp ilçesindeki Liselerde çalışan öğretmen ve idarecilere ölçekler 18 Eylül – 28 Kasım 2014 tarihleri arasında araştırmacı tarafından dağıtılmış ve toplanmıştır. Bu süreçte 323 adet ölçek dağıtılmış, 281 tanesi geri dönmüştür. Geri dönen ölçeklerden 260 tanesi değerlendirmeye alınmıştır. Değerlendirmeye alınan bu ölçeklerle liselerde çalışan öğretmen ve yöneticiler arasında sessizlik ile bağlılık arasındaki ilişki incelenmiştir.

3-5 Verilerin Analizi

Elde edilen veriler istatistiksel olarak SPSS (STATİSTİCAL FOR SOCIAL SCIENCES) for Windows 20,0 paket programı kullanılarak analiz edilmiştir. Araştırmada yer alan katılımcı öğretmenlerin ve yöneticilerin yapısal özelliklerini gösteren Frekans – Yüzde olarak değerleri çıkartılmış, sonrada ölçeklerin bütün maddeleri için ve toplanan puanları için Frekans (f) , ortalama değerleri için (X) ve standart sapma değerleri için de (SS) sembolleri kullanılarak hesaplamaları yapılmıştır. Normal değerler gösteremeyen grup ($n < 30$) bu tip gruplar için non – parametrik analiz teknikleri kullanılmış olup normal dağılım özelliği gösteren gruplara da ($n > 30$) parametrik analiz teknikleri kullanılmıştır. Grupların kendi aralarındaki anlamlılık bakımından kontrolü için gösterilen hata payı 0,05 olarak kabul edilmiştir. Bu sonuçlara göre durum;

Lise öğretmen ve yöneticilerinde örgütsel bağlılık ile örgütsel sessizlik ölçeklerine göre elde edilen puanların; medeni durum, cinsiyet ve kadrolu olup olmamam durumuna göre değişiklik gösterip göstermediğine ait yapılan bağımsız grup t- testi,

Lise öğretmen ve yöneticilerinde örgütsel bağlılık ile örgütsel sessizlik ölçeklerinden alınan puanların; mezun olunan Fakülte türü, brans, toplam hizmet süreleri değişkenlerine göre değişiklik gösterip göstermediğine ait yapılan non – parametrik Kruskal Wallis – h testi,

Lise öğretmen ve yöneticilerinde örgütsel bağlılık ile örgütsel sessizlikleri arasında manidar ilişkiler olup olmadığını tespit edebilmek için Pearson'un momentler çarpımı ile ilişileşme analizi kullanılmıştır.

Bu çalışmada elde edilen veriler beşli Likert ölçeği kullanılarak 1-2-3-4 ve 5' ten oluşan rakamlar değerlendirmede ölçek olarak kullanılmış ve eşit olarak beş parçaya bölünmüş ve her parçaya denk gelen puan aralıkları belirtilmektedir. Ölçekteki seçenekler ile puan aralıkları da belirlenmiştir.

Likert ölçüm tekniğinde kullanılan puan aralıkları aşağıdaki çizelge 3.8'de verilmiştir.

Çizelge 3-8: Ölçek Seçenekleri ile Puan Aralıkları

Seçenekler Verilen Puanlar Puan Aralığı

Kesinlikle Katılıyorum 5 4,20 – 5,00

Katılıyorum4 3,40 – 4,19

Kararsızım 3 2,60 – 3,39

Katılmıyorum 2 1,80 – 2,59

Kesinlikle Katılıyorum

1 1,00 – 1,79

Verilerin toplanma şekline verilerin analizine ve bu sürecin nasıl geliştiğine değinilmiştir. Bir sonraki kısımda da analiz sonuçlarının nasıl elde edildiğine ve elde edilen analiz sonuçlarına ait bilgi ve bulgu sonuçlarının yorumları yer almaktadır.

5. BULGULAR VE YORUM

Bulguların elde edilmesi ve yorumlanması için öğretmenlerin cinsiyetleri, branşları, yaşları, çalışmadaki hizmet süreleri, bulunduğu kurumdaki çalışma süreleri, medeni durumları, mezun oldukları fakülte türü ve kadrolu olup olamama durumlarına göre demografik özellikleri, birde örgütsel bağlılık ile örgütsel sessizlikleri ve bu kavramları arasındaki ilişki durumlarına bağlı olarak elde edilen bulgular ve yorumlara değinilmiştir.

4-1 Örneklem Grubun Demografik Yapısına Göre Bulgu ve Yorumlar

Bu araştırma tespit edilen veriler ışığında örneklem grubunun demografik durumu grubunu oluşturan çalışanların medeni durumu, cinsiyeti, branşı, hizmet yılı, bulunduğu yerdeki hizmet yılı, kadro tipi ve mezun olduğu fakülte bölümleri türlerine göre veriler yer almaktadır.

Çizelge 4-1 : Cinsiyet Değişkeni için Frekans ve Yüzde Değeri

| Gruplar | <i>f</i> | % | % _{gec} | % _{yig} |
|---------|----------|-------|------------------|------------------|
| Bayan | 175 | 67,3 | 67,3 | 67,3 |
| Erkek | 85 | 32,7 | 32,7 | 100,0 |
| Toplam | 260 | 100,0 | 100,0 | |

Çizelge4-1' de görüldüğü gibi örneklem grubunun 175'i bayan (% 67,3), diğer 85'i erkek (% 32,7) olarak uygulamaya katılan 260 kişi örneklem grubunu oluşturmaktadır.

Çizelge 4-2 : Branş Değişkeni için Frekans ve Yüzde Değeri

| Gruplar | f | % | % _{gec} | % _{yig} |
|------------------------|-----|------|------------------|------------------|
| Türk Dili ve Edebiyatı | 46 | 17,7 | 17,7 | 17,7 |
| Matematik | 41 | 15,8 | 15,8 | 33,5 |
| Meslek Dal Dersi | 32 | 12,3 | 12,3 | 41,7 |
| İngilizce | 32 | 12,3 | 12,3 | 58,1 |
| Tarih | 31 | 11,9 | 11,9 | 70,0 |
| Fizik | 10 | 3,8 | 3,8 | 73,8 |
| Müzik | 10 | 3,8 | 3,8 | 77,7 |
| Din K. ve Ah. Bil. | 15 | 5,8 | 5,8 | 83,5 |
| Kimya | 9 | 3,5 | 3,5 | 86,9 |
| Beden Eğitimi | 13 | 5,0 | 5,0 | 91,9 |
| Coğrafya | 8 | 3,1 | 3,1 | 95,0 |
| Biyoloji | 13 | 5,0 | 5,0 | 100 |
| Toplam | 260 | 100 | 100 | |

Çizelge 4.2'de görüldüğü üzere, örneklem grubu 46'sı Türk Dili ve Edebiyat öğretmenlerinden (%17,7), 41'i Matematik öğretmenlerinden (%15,8), 32'si Meslek Dal Dersi öğretmenlerinden (%12,3), 32'si İngilizce öğretmenlerinden (%12,3), 31'i Tarih öğretmenlerinden (%11,9), 10'u Fizik öğretmenlerinden (%3,8), 10'u Müzik öğretmenlerinden (%3,8), 15'i Din K. ve Ah. Bil. Öğretmenlerinden (%5,8), 9'u Kimya öğretmenlerinden (%3,5), 13'ü Beden Eğitimi öğretmenlerinden (%5,0), 8'i Coğrafya öğretmenlerinden (%3,1) ve 13'ü Biyoloji öğretmenlerinden (%5,0) oluşan 260 yönetici ve öğretmenlerden oluşmaktadır.

Çizelge 4-3 : Hizmet Süresi Değişkeni için Frekans ve Yüzde Değeri

| Gruplar | f | % | % _{gec} | % _{yig} |
|-----------------|-----|-------|------------------|------------------|
| 1-5 yıl arası | 40 | 15,4 | 15,4 | 15,4 |
| 6-10 yıl arası | 58 | 22,3 | 22,3 | 37,7 |
| 10 yıldan fazla | 162 | 62,3 | 62,3 | 100,0 |
| Toplam | 260 | 100,0 | 100,0 | |

Çizelge 4.3 'te gösterildiği gibi örneklem grubunun çalışma süreleri bakımından 40 kişisi 1-5 yıl (% 15,4), 58 kişisi 6-10 yıl (% 22,3) ve 162 kişisi de 10 yıl üzeri (%62,3) olmak üzere toplam 260 kişiden oluşmaktadır. Elde edilen bulgular incelendiğinde İstanbul ili Eyüp ilçesinde bulunan liselerde çalışan öğretmen ve yöneticilerin mesleki tecrübeleri 10 yıl üzeri olan öğretmenlerin örneklem grubunun çoğunluğunu (% 62,3) oluşturduğunu görmekteyiz

Çizelge 4-4: Okuldaki Hizmet Süresi Değişkeni için Frekans ve Yüzde Değeri

| Gruplar | f | % | % _{gec} | % _{yig} |
|---------------|-----|-------|------------------|------------------|
| 1-2 yıl arası | 145 | 55,8 | 55,8 | 55,8 |
| 3-4 yıl arası | 46 | 17,7 | 17,7 | 73,5 |
| 5 yıl ve üstü | 69 | 26,5 | 26,5 | 100,0 |
| Toplam | 260 | 100,0 | 100,0 | |

Çizelge 4-4'de görülen örneklem grubu, 145'i 1-2 yıl (%55,8), 46'sı 3-4 yıl (%17,7) ve 69'u 5 yıl ve üstü (%26,5) olmak üzere toplam 260 kişiden oluşmaktadır. Bulunan sonuç ve bulgular incelendiğinde İstanbul ili Eyüp ilçesinde bulunan Liselerde görev yapan öğretmen ve yöneticilerin yarısından fazlası (%55,8) mevcut buldukları okulda 2 yıl ve daha az bir süre görev yaptıkları görülmektedir. Eğitim siste-

minde yapılan değişiklikler nedeniyle bazı okullarda yaşanan sıkıntılardan öğretmenlerin yer değiştirmesine sebep olmuştur.

Çizelge 4-5 : Kadro Değişkeni için Frekans ve Yüzde Değeri

| Gruplar | f | % | % _{gec} | % _{yig} |
|------------------|-----|-------|------------------|------------------|
| Yönetici | 35 | 13,5 | 13,5 | 13,5 |
| Kadrolu Öğretmen | 210 | 80,8 | 80,8 | 94,3 |
| Diğer | 15 | 5,7 | 5,7 | 5,7 |
| Toplam | 260 | 100,0 | 100,0 | |

Çizelge 4.5'de görüldüğü üzere, örneklem grubu 35'i idareci (%13,5), 220'si kadrolu öğretmen (%80,8) ve 5'i diğer (Kadrosunun dışındaki bir okulda görevlendirme ya da ders ücretli olarak çalışan öğretmenleri kapsamaktadır) olmak üzere toplam 260 kişiden meydana gelmektedir. Bulunan bulgular göz önüne alındığında İstanbul ili Eyüp ilçesinde bulunan Liselerde görev yapan öğretmen ve idarecilerin büyük bir kısmı %94.3'i kadrolu olarak görev yaptıkları görülmektedir. Kadrolu olarak çalışan öğretmen sayısının bu denli yüksek olması Eyüp ilçesi okullarının öğretmenler tarafından tercih edilmesinin sonucudur.

Çizelge 4-6 : Medeni Durum Değişkeni için Frekans ve Yüzde Değeri

| Gruplar | f | % | % _{gec} | % _{yig} |
|---------|-----|-------|------------------|------------------|
| Bekar | 46 | 17,7 | 17,7 | 17,7 |
| Evli | 214 | 82,3 | 82,3 | 82,3 |
| Toplam | 260 | 100,0 | 100,0 | |
| | | | | |

Çizelge 4-6'da görüldüğü gibi, örneklem grubundan 46 kişi Bekar (% 17,7), 214 kişi Evli (%82,3) olmak üzere 260 kişidir. Elde edilen bulgular incelendiğinde Eyüp ilçesinde bulunan liselerde görev yapan öğretmenlerin büyük bir kısmının (%82,3) evli durumda buldukları görülmektedir.

Çizelge 4-7: Mezun Olunan Fakülte Türü Değişkeni için Frekans ve Yüzde Değeri

| Gruplar | f | % | % _{gec} | % _{yig} |
|----------------|-----|-------|------------------|------------------|
| Eğitim | 185 | 71,2 | 71,2 | 71,2 |
| Fen - Edebiyat | 56 | 21,5 | 21,5 | 92,7 |
| Diğer | 19 | 7,3 | 7,3 | |
| Toplam | 260 | 100,0 | 100,0 | |

Çizelge 4.7' de gösterildiği üzere, örneklem grubundan 185 kişi Eğitim Fakültesi (%71,2) 56 kişi (%21,5) ve diğer 19 kişi Diğer (İlahiyat, İşletme Fakülteleri gibi öğretmenlik dışı fakülte mezunlarından oluşmaktadır.) olmak üzere toplam 260 kişiden oluşmaktadır. Elde edilen bu bulgular incelendiğinde İstanbul Eyüp ilçesinde bulunan Lise öğretmenlerinin büyük bir kısmı (%71,2) Teknik eğitim ve eğitim fakültelerinden mezun oldukları görülmektedir.

4-2 Örgütsel Bağlılığın Faktörleri ile Değişkenler Arasındaki İlişkilere Dair Bulgu ve Yorumlar

Çizelge 4-8'de gösterilen öğretilerin örgütsel bağlılık durumlarını, bağlılık düzeyi alt boyutları ve bu boyutlara ait puanları toplam puanları ile karşılaştırılarak incelenmiş ve sayısal değerleriyle verilmektedir.

Çizelge 4-8: Örgütsel Bağlılık Ölçeğinin Alt Boyutlarına Ait Aritmetik Ortalama ve Standart Sapma Değerleri

| Boyutlar | N | \bar{x} | s |
|-------------------|-----|-----------|-------|
| Duygusal Bağlılık | 260 | 2,92 | 0.481 |
| Devam Bağlılığı | 260 | 2,70 | 0.678 |
| Normatif Bağlılık | 260 | 2,86 | 0.675 |
| Tüm Ölçek | 260 | 2.83 | 0.446 |

Çizelge 4-8' de gösterilen bulgulardan yola çıkarak, örneklem grubunu oluşturan öğretmenlerin örgütsel bağlılık düzeylerinin örgütsel bağlılık ölçeğindeki verilere göre toplanan puanların aritmetik ortalamasını gösteren $X = 2,82$ dir. Bu verilere göre standart sapması $ss = 0,446$ 'dır. Elde edilen bu veriler ve sonuçlar bakımından öğretmenlerdeki örgütsel bağlılık boyutunun seviyesi orta düzeyde olduğunu görmekteyiz. Öğretmenlerin duygusal bağlılık düzeyleri bakımından puanlarının aritmetik ortalaması $X = 2,92$ olduğu ve standart sapma puanları ortalamasının da $ss = 0,481$ olarak ölçüldüğü, buna göre de öğretmenlerde duygusal bağlılık orta seviyededir. Diğer bir alt boyut olan devam bağlılığının veri analiz sonuçları $X = 2,92$ - standart sapma $ss = 0,78$ olarak ölçülmüş olup devam bağlılık düzeyi orta seviyededir. Örgütsel bağlılığın son alt boyutu olan normatif bağlılık analiz sonuçlarına göre de aritmetik ortalama $X = 2,86$ ve standart sapma $ss = 0,675$ olarak ölçülmüştür. Toplanan bu sonuçları birbiriyle karşılaştırdığımızda ölçeğin standart sapma değerlerine göre ölçeği cevaplayan katılımcıların birbirlerine benzer cevap verdiklerini görmekteyiz.

0.1.1 Cinsiyet Bakımından Öğretmenlerin Örgütsel Bağlılık Düzeyleri

Öğretmenlerde cinsiyet bakımından örgütsel bağlılık seviyeleri aşağıdaki Çizelge 4-9'da gösterilmektedir.

Çizelge 4-9: Öğretmenlerde Örgütsel bağlılık düzeyinin cinsiyet değişkenine göre değişip değişmediğini belirlemek üzere yapılan bağımsız grup T testi sonuçları

| Puan Düzeyi | Gruplar | N | \bar{X} | s | $S_{\bar{x}}$ | t Testi | | |
|-------------------|---------|-----|-----------|------|---------------|---------|-----|------|
| | | | | | | t | df | p |
| Duygusal Bağlılık | Erkek | 85 | 2,99 | 0,44 | ,479 | -1,697 | 258 | ,091 |
| | Kadın | 175 | 2,89 | 0,50 | ,375 | | | |
| Devam Bağlılığı | Erkek | 85 | 2,64 | 0,61 | ,066 | 1,059 | 258 | ,291 |
| | Kadın | 175 | 2,74 | 0,71 | ,053 | | | |
| Normatif Bağlılık | Erkek | 85 | 2,92 | 0,68 | ,074 | -1,008 | 258 | ,314 |
| | Kadın | 175 | 2,83 | 0,67 | ,050 | | | |
| Toplam | Erkek | 85 | 2,85 | 0,44 | ,048 | -,579 | 142 | ,563 |
| | Kadın | 175 | 2,82 | 0,45 | ,034 | | | |

Çizelge 4-9'daki bağımsız grup t testi sonuçları incelendiğinde öğretmenlerin örgütsel bağlılık düzeyleri cinsiyet değişkeni yönünden gruplar arasında önemli bir farklılık olup olmadığı incelenmiş olup sonuçta anlamlı bir farklılık bulunamamıştır ($p > 0,05$). Ancak aritmetik ortalamalarına göre göreceli olarak erkek öğretmenlerin duygusal ve normatif bağlılıklarının kadın katılımcılara göre daha yüksek, kadın öğretmenlerin ise devam bağlılıklarının daha yüksek olduğu söylenebilir.

4-2-2 Öğretmenlerin Branşlarına Örgütsel Bağlılık Düzeyleri

Çizelge 4-10'da branş türü bakımından öğretmenlerin bağlılık düzeyleri veri sonuçları verilmektedir.

Çizelge4 -10 : Örgütsel Bağlılık Düzeylerinin Branş Türü Değişkenine Göre Değişip Değişmediğini Belirlemek Üzere Kruskal Wallis-h Testi Sonuçları

| Puan Düzeyi | Gruplar | N | $\bar{x}_{sıra}$ | χ^2 | sd | p |
|-------------------|------------------------|----|------------------|----------|----|-------|
| Duygusal Bağlılık | Türk Dili ve Edebiyatı | 46 | 121,40 | 12,207 | 11 | 0,348 |
| | Matematik | 41 | 136,74 | | | |
| | Meslek Dal Dersi | 32 | 129,61 | | | |
| | İngilizce | 32 | 112,70 | | | |
| | Tarih | 31 | 124,27 | | | |
| | Fizik | 10 | 152,20 | | | |
| | Müzik | 10 | 89,25 | | | |
| | Din K. ve Ah. Bil. | 15 | 160,77 | | | |
| | Kimya | 9 | 155,39 | | | |
| | Beden Eğitimi | 13 | 132,54 | | | |
| | Coğrafya | 8 | 158,75 | | | |
| | Biyoloji | 13 | 147,31 | | | |

| | | | | | | |
|--------------------|------------------------|------------------------|--------|-------|----|-------|
| Devam Bağlılığı | Türk Dili ve Edebiyatı | 46 | 125,16 | 6,683 | 11 | 0,824 |
| | Matematik | 41 | 139,69 | | | |
| | Meslek Dal Dersi | 32 | 144,69 | | | |
| | İngilizce | 32 | 138,38 | | | |
| | Tarih | 31 | 108,65 | | | |
| | Fizik | 10 | 151,90 | | | |
| | Müzik | 10 | 119,15 | | | |
| | Din K. ve Ah. Bil. | 15 | 121,83 | | | |
| | Kimya | 9 | 140,11 | | | |
| | Beden Eğitimi | 13 | 127,58 | | | |
| | Coğrafya | 8 | 130,63 | | | |
| | Biyoloji | 13 | 118,19 | | | |
| | Normatif Bağlılık | Türk Dili ve Edebiyatı | 46 | | | |
| Matematik | | 41 | 106,74 | | | |
| Meslek Dal Dersi | | 32 | 144,86 | | | |
| İngilizce | | 32 | 113,38 | | | |
| Tarih | | 31 | 153,45 | | | |
| Fizik | | 10 | 165,80 | | | |
| Müzik | | 10 | 112,90 | | | |
| Din K. ve Ah. Bil. | | 15 | 139,33 | | | |
| Kimya | | 9 | 130,78 | | | |
| Beden Eğitimi | | 13 | 127,92 | | | |
| Coğrafya | | 8 | 119,75 | | | |
| Biyoloji | | 13 | 154,42 | | | |

| | | | | | | |
|----------|------------------------|-----|--------|-------|----|-------|
| Bağlılık | Türk Dili ve Edebiyatı | 46 | 124,30 | 5,885 | 11 | 0,881 |
| | Matematik | 41 | 127,90 | | | |
| | Meslek Dal Dersi | 32 | 142,25 | | | |
| | İngilizce | 32 | 117,69 | | | |
| | Tarih | 31 | 128,74 | | | |
| | Fizik | 10 | 160,95 | | | |
| | Müzik | 10 | 104,40 | | | |
| | Din K. ve Ah. Bil. | 15 | 145,53 | | | |
| | Kimya | 9 | 140,22 | | | |
| | Beden Eğitimi | 13 | 129,08 | | | |
| | Coğrafya | 8 | 134,56 | | | |
| | Biyoloji | 13 | 138,92 | | | |
| | Toplam | 260 | | | | |

Çizelge 4-10'da gösterildiği üzere, öğretmenlerde örgütsel bağlılık alt düzeyleri branşlar açısından elde edilen verilerin Kruskal Wallis – h testi ile inceleme sonucunda gruplar arasında anlamlı bir farklılık bulunamamıştır ($p > 0,05$).

4-2-3 Medeni Durum Açısından Öğretmenlerin Örgütsel Bağlılık Düzeyleri

Çizelge 4-11'de medeni durum bakımından öğretmenlerin bağlılık düzeyleri veri sonuçları verilmektedir.

Çizelge 4 - 11: Örgütsel Bağlılık Düzeylerinin Medeni Durum Değişkenine Göre Değişikliğini Görmek için Yapılan Bağımsız Grup T testi Sonuçlarını Gösteren Çizelge

| Puan Düzeyi | Gruplar | N | \bar{X} | ss | $S_{\bar{x}}$ | t Testi | | |
|-------------------|---------|-----|-----------|-----|---------------|---------|-----|------|
| | | | | | | t | Sd | p |
| Duygusal Bağlılık | Evli | 214 | 2,94 | ,48 | ,327 | 1,606 | 258 | ,110 |
| | Bekâr | 46 | 2,82 | ,48 | ,706 | | | |
| Devam Bağlılığı | Evli | 214 | 2,72 | ,67 | ,455 | ,844 | 258 | ,400 |
| | Bekâr | 46 | 2,63 | ,73 | ,108 | | | |
| Normatif Bağlılık | Evli | 214 | 2,87 | ,67 | ,459 | ,663 | 258 | ,508 |
| | Bekâr | 46 | 2,80 | ,70 | ,102 | | | |
| Toplam | Evli | 214 | 2,84 | ,45 | ,304 | 1,340 | 258 | ,181 |
| | Bekâr | 46 | 2,74 | ,45 | ,066 | | | |

Çizelge 4-11' de gösterilen verilere göre öğretmenlerin örgütsel bağlılık düzeyleri bakımından medeni durum değişkeni grupları arasında farklılıklar olup olamaması durumunu gösteren aritmetik ortalaması hesaplanan bağımsız grup t – testi sonucuna göre ($p > 0,05$) kayda değer bir farklılık bulunamamıştır.

4-2-4 Mezun Oldukları Fakülte Türlerine Göre Öğretmenlerdeki Örgütsel Bağlılık Düzeyleri

Mezun oldukları fakülte türlerine göre öğretmenlerdeki örgütsel bağlılık düzeylerin sonuçları aşağıdaki Çizelge 4-12' de verilmiştir.

Çizelge 4 -12: Mezun Oldukları Fakülte Türlerine Göre Öğretmenlerdeki Örgütsel Bağlılık Seviyelerini Belirlemek için Yapılan Kruskal Wallis-h testi sonuçları

| Puan Düzeyi | Gruplar | N | $\bar{x}_{sıra}$ | x^2 | sd | p |
|-----------------------------|-------------------|-----|------------------|-------|----|------|
| D u y g u s a l Bağlılık | Eğitim Fakültesi | 185 | 133,46 | 1,505 | 2 | ,471 |
| | Fen-Ed. Fakültesi | 56 | 126,71 | | | |
| | Diğer | 19 | 112,82 | | | |
| | Toplam | 260 | | | | |
| Devam Bağlılığı | Eğitim Fakültesi | 185 | 130,48 | 2,769 | 2 | ,516 |
| | Fen-Ed. Fakültesi | 56 | 136,34 | | | |
| | Diğer | 19 | 113,45 | | | |
| | Toplam | 260 | | | | |
| Normatif Bağlılık | Eğitim Fakültesi | 185 | 136,05 | 1,381 | 2 | ,144 |
| | Fen-Ed. Fakültesi | 56 | 119,82 | | | |
| | Diğer | 19 | 107,95 | | | |
| | Toplam | 260 | | | | |

Çizelge 4.12' de gösterildiği gibi öğretmenlerin örgütsel bağlılık seviyelerinin mezun oldukları fakülte türlerine göre değişiklik gruplarının aritmetik ortalamalarının anlamlı bir değişiklik olup olmadığını belirlemek amacıyla yapılan Kruskal Wallis - h Testi uygulanmış ve bu testin sonucunda kayda değer bir değişiklik bulunmamıştır ($p>0,05$).

4-2-5 Hizmet Süresine Göre Öğretmenlerdeki Örgütsel Bağlılık Düzeyleri

Toplam Çalışma Süresine göre öğretmenlerin örgüte olan bağlılık düzeyleri sonuçları Çizelge 4-13' te verilmiştir.

Çizelge 4 -13: Örgütsel Bağlılık Puanlarının Hizmet Süresi Değişkenine Göre Değişip Değişmediğini Belirlemek için Yapılan Kruskal Wallis – h Testi Sonuçları

| Puan Düzeyi | Gruplar | N | $\bar{x}_{sıra}$ | χ^2 | sd | p |
|-------------------|-----------------|-----|------------------|----------|----|------|
| Duygusal Bağlılık | 1-5 yıl | 40 | 120,46 | 9,423 | 2 | ,009 |
| | 6-10 yıl | 58 | 107,72 | | | |
| | 10 yıldan fazla | 162 | 141,13 | | | |
| | Toplam | 260 | | | | |
| Devam Bağlılığı | 1-5 yıl | 40 | 134,36 | 1,536 | 2 | ,464 |
| | 6-10 yıl | 58 | 119,77 | | | |
| | 10 yıldan fazla | 162 | 133,39 | | | |
| | Toplam | 260 | | | | |
| Normatif Bağlılık | 1-5 yıl | 40 | 151,59 | 9,460 | 2 | ,009 |
| | 6-10 yıl | 58 | 106,48 | | | |
| | 10 yıldan fazla | 162 | 133,89 | | | |
| | Toplam | 260 | | | | |
| Bağlılık | 1-5 yıl | 40 | 137,93 | 7,003 | 2 | ,030 |
| | 6-10 yıl | 58 | 107,50 | | | |
| | 10 yıldan fazla | 162 | 136,90 | | | |
| | Toplam | 260 | | | | |

Toplam çalışma süreleri bakımından öğretmenlerin örgütsel bağlılık düzeylerinin anlamlı bir değişiklik olup olmadığını tespit etmek amacıyla Kruskal Wallis – h analizi yapılmıştır. Çizelge 4 -13'te gösterildiği gibi katılımcıların Bağlılık ölçeği alt boyut puanların çalışma sürelerine göre baktığımızda aralarına önemli bir farklılık varlık derecesini görmek maksadıyla yapılan Kruskal Wallis-h testi sonucunda gruplardaki ortalama ve sıralama açısından aralarındaki genel bağlılık, duygusal ve normatif bağlılık alt boyutunda anlamlı bulunmuştur ($p \leq 0,05$).

4-2-6 Çalıştıkları Okuldaki Hizmet Süresine Göre Öğretmenlerdeki Örgütsel Bağlılık Düzeyleri

Çalıştıkları kurum bakımından aynı kurumda çalışma süreleri baz alındığında öğretmenlerdeki örgütsel bağlılık durumlarını gösteren veriler aşağıdaki Çizelge 4 -14'te verilmektedir.

Çizelge 4 -14: Örgütsel bağlılık düzeylerinin aynı okuldaki çalışma süresi yönünden değişiklik olup olmadığını belirlemek için uygulanan Kruskal Wallis – h testi sonuçları

| Puan Düzeyi | Gruplar | N | $\bar{x}_{sıra}$ | x^2 | sd | p |
|-------------------|------------|-----|------------------|-------|----|------|
| Duygusal Bağlılık | 1-2 yıl | 145 | 126,80 | 1,199 | 2 | ,549 |
| | 3-4 yıl | 46 | 140,50 | | | |
| | 5 yıl üstü | 69 | 131,66 | | | |
| | Toplam | 260 | | | | |
| Devam Bağlılığı | 145 | 145 | 122,84 | 4,353 | 2 | ,113 |
| | 3-4 yıl | 46 | 148,41 | | | |
| | 5 yıl üstü | 66 | 134,66 | | | |
| | Toplam | 260 | | | | |
| Normatif Bağlılık | 1-2 yıl | 145 | 138,17 | 3,562 | 2 | ,168 |
| | 3-4 yıl | 46 | 117,74 | | | |
| | 5 yıl üstü | 67 | 122,90 | | | |
| | Toplam | 144 | | | | |

Çizelge 4-14' te görüldüğü gibi öğretmenlerde oluşan örneklem grubunun "Örgütsel Bağlılık Ölçeği" alt boyutlarından aldıkları puanların hazır çalıştıkları kurumda çalışma sürelerine göre anlamlı değişiklik olup olmadığını görmek için yapılan Kruskal Wills– h testi neticesinde grupların sıralamalar ve ortalamaları arasındaki farklılık anlamlı bulunmamıştır ($p>0,005$).

4 -2-7 Kadro Değişikliğine Göre Öğretmenlerin Örgütsel Bağlılık Düzeyleri

Yöneticilik görevinde olup olmama durumları yönünden öğretmenlerin örgütsel bağlılık oranları aşağıdaki Çizelge 4 -15' te gösterilmektedir.

Çizelge 4 -15: Örgütsel Bağlılık Ölçeği Puanlarının Kadro Değişkenine Göre Değişip Değişmediğini Belirlemek için Yapılan Bağımsız Grup T Testi Sonuçları

| Puan Düzeyi | Gruplar | N | \bar{X} | SS | S^2 | t Testi | | |
|-------------------|----------|-----|-----------|------|-------|---------|-----|------|
| | | | | | | t | Sd | p |
| Duygusal Bağlılık | İdareci | 35 | 2,96 | 0,48 | ,081 | 0,467 | 258 | ,641 |
| | Öğretmen | 225 | 2,92 | 0,48 | ,321 | | | |
| Devam Bağlılığı | İdareci | 35 | 2,67 | 0,54 | ,092 | -0,333 | 258 | ,739 |
| | Öğretmen | 225 | 2,71 | 0,70 | ,047 | | | |
| Normatif Bağlılık | İdareci | 35 | 3,01 | 0,75 | ,126 | 1,43 | 258 | ,151 |
| | Öğretmen | 225 | 2,83 | 0,66 | ,044 | | | |
| Toplam | İdareci | 35 | 2,87 | 0,44 | ,075 | 0,723 | 258 | ,471 |
| | Öğretmen | 225 | 2,82 | 0,45 | ,030 | | | |

Çizelge 4.15'te gösterildiği gibi araştırma konusu olan çalışanların bağlılık ölçeği sonucu ve alt boyut ortalamaların idarecilik görevinde bulunup bulunmama durumuna göre değişip değişmediğini görmek için uygulanan bağımsız grup t- testi analizi incelendiğinde grup ortalamaları arasında manidar bir farklılık görülmemiştir ($p>0,05$).

4 -3 Örgütsel Sessizliğin Faktörleri ile Değişkenleri Arasındaki İlişkilere Dair Bulgu ve Yorumlar

Elde edilen toplam puanları açısından öğretmenlerin örgütsel sessizlik ölçeğinin alt düzeylerinin karşılaştırmalı olarak incelemeleri Çizelge 4.16'da verilmektedir.

Çizelge 4 -16: Örgütsel Sessizlik Alt Boyutlarına Ait Aritmetik Ortalama ve Standart Sapma Değerleri

| Alt Boyutlar | N | \bar{X} | SS |
|----------------------------------|-----|-----------|-------|
| Kabullenici Sessizlik Alt Boyutu | 260 | 2,13 | 0,828 |
| Korunmacı Sessizlik Alt Boyutu | 260 | 1,81 | 0,771 |
| Korunmacı Sessizlik Alt Boyutu | 260 | 3,89 | 0,930 |
| Toplam | 260 | 2,61 | 0,539 |

Çizelge 4 -16'da gösterildiği üzere, öğretmenlerden oluşan örneklem grubun örgütsel sessizlik ölçeğine göre toplam puanlarının aritmetik ortalaması ($x = 2,61$); standart sapma puanı ($ss= 0,539$); kabullenici sessizlik puanlarının aritmetik ortalaması ($x= 2,13$); standart sapma puanı ($ss= 0,828$); korunmacı sessizlik puanlarının aritmetik ortalaması ($x= 1,81$); standart sapma puanı ($ss= 0,771$); korumacı sessizlik puanlarının aritmetik ortalaması ($x= 3,89$); standart sapma puanı ($ss = 0,930$) olarak ölçülmüştür. Elde edilen bu sonuçlar bize öğretmenlerde sessizliğin alt boyutu olan kabullenici sessizlik düzeyinin alt seviyede olduğunu göstermektedir. Korunmacı sessizlik düzeyleri de (katılmıyorum - 2) düzeyinin hemen altında yer almaktadır. Korumacı sessizlik düzeyinin ise (katılıyorum-4) seviyesinde olduğu görülmektedir. Genel olarak ölçek incelendiğinde örgütsel sessizlik düzeylerinin katılmıyorum ve kararsızım seviyelerinin arasında olduğu görülmektedir.

4-3-1 Cinsiyete Göre Öğretmenlerdeki Örgütsel Sessizlik Düzeyleri

Öğretmenlerde cinsiyetlerine göre ölçülen örgütsel sessizlik düzeyleri Çizelge 4.17'de gösterilmektedir.

Çizelge 4 -17: Örgütsel Sessizlik Düzeylerinin Cinsiyet Değişkenine Göre Değişip Değişmediğini Belirlemek için Yapılan Bağımsız Grup T Testi Sonuçları

| Puan Düzeyi | Gruplar | N | \bar{X} | s | $S_{\bar{x}}$ | t Testi | | |
|-----------------------|---------|-----|-----------|------|---------------|---------|-----|------|
| | | | | | | t | df | p |
| Kabullenici sessizlik | Erkek | 85 | 2,10 | ,862 | ,093 | -2,296 | 258 | ,767 |
| | Kadın | 175 | 2,14 | ,813 | ,061 | | | |
| Korunmacı sessizlik | Erkek | 85 | 1,72 | ,798 | ,087 | -1,383 | 258 | ,168 |
| | Kadın | 175 | 1,86 | ,755 | ,057 | | | |
| Korumacı sessizlik | Erkek | 85 | 3,80 | ,872 | ,095 | -1,191 | 258 | ,235 |
| | Kadın | 175 | 3,94 | ,956 | ,072 | | | |
| Toplam | Erkek | 85 | 2,54 | ,504 | ,055 | -1,499 | 258 | ,135 |
| | Kadın | 175 | 2,64 | ,553 | ,042 | | | |

Çizelge 4-17'de belirtilen sonuçlara göre öğretmenlerin örgütsel sessizlik düzeylerinin cinsiyet değişkenine göre grupların aritmetik ortalamaları arasında önemli bir farklılık olup olmadığını tespit etmek için yapılan bağımsız grup t testi sonucunda, bütün ölçekler ve diğer alt boyutlarında anlamlı farklılıklar tespit edilmemiştir ($p>0,05$).

4-3-2 Branş Türüne Göre Öğretmenlerin Örgütsel Sessizlik Düzeyleri

Ölçülen değerlerin sonuçlarına göre öğretmenlerin branşları yönünden örgütsel sessizlik düzeyleri Çizelge 4.18'de gösterilmektedir.

Çizelge 4 -18: Örgütsel Sessizlik Düzeylerinin Branş Türü Değişkenine Göre Değişip Değişmediğini Belirlemek Üzere Yapılan Bağımsız Kruskal Wallis-h Testi Sonuçları

| Puan Düzeyi | Gruplar | N | $\bar{x}_{sıra}$ | χ^2 | sd | p |
|-----------------------|------------------------|------------------------|------------------|----------|-------|-------|
| Kabullenici Sessizlik | Türk Dili ve Edebiyatı | 46 | 131,87 | 4,525 | 11 | 0,952 |
| | Matematik | 41 | 122,39 | | | |
| | Meslek Dal Dersi | 32 | 134,02 | | | |
| | İngilizce | 32 | 118,25 | | | |
| | Tarih | 31 | 132,89 | | | |
| | Fizik | 10 | 135,50 | | | |
| | Müzik | 10 | 158,10 | | | |
| | Din K. ve Ah. Bil. | 15 | 146,83 | | | |
| | Kimya | 9 | 142,17 | | | |
| | Beden Eğitimi | 13 | 135,17 | | | |
| | Coğrafya | 8 | 124,31 | | | |
| | Biyoloji | 13 | 114,08 | | | |
| | Korumacı Sessizlik | Türk Dili ve Edebiyatı | 46 | | | |
| Matematik | | 41 | 143,01 | | | |
| Meslek Dal Dersi | | 32 | 131,59 | | | |
| İngilizce | | 32 | 127,42 | | | |
| Tarih | | 31 | 118,52 | | | |
| Fizik | | 10 | 108,40 | | | |
| Müzik | | 10 | 147,00 | | | |
| Din K. ve Ah. Bil. | | 15 | 128,43 | | | |
| Kimya | | 9 | 136,50 | | | |
| Beden Eğitimi | | 13 | 128,46 | | | |
| Coğrafya | | 8 | 138,69 | | | |
| Biyoloji | | 13 | 123,35 | | | |
| Korumacı Sessizlik | | Türk Dili ve Edebiyatı | 46 | 124,58 | 8,248 | 11 |
| | Matematik | 41 | 129,04 | | | |
| | Meslek Dal Dersi | 32 | 131,13 | | | |
| | İngilizce | 32 | 148,81 | | | |
| | Tarih | 31 | 143,40 | | | |
| | Fizik | 10 | 134,60 | | | |
| | Müzik | 10 | 112,90 | | | |
| | Din K. ve Ah. Bil. | 15 | 128,40 | | | |
| | Kimya | 9 | 149,60 | | | |
| | Beden Eğitimi | 13 | 126,27 | | | |
| | Coğrafya | 8 | 116,25 | | | |
| | Biyoloji | 13 | 91,27 | | | |
| | Sessizlik | Türk Dili ve Edebiyatı | 46 | 126,37 | | |
| Matematik | | 41 | 134,95 | | | |
| Meslek Dal Dersi | | 32 | 136,63 | | | |
| İngilizce | | 32 | 134,27 | | | |
| Tarih | | 31 | 134,79 | | | |
| Fizik | | 10 | 116,45 | | | |
| Müzik | | 10 | 126,70 | | | |
| Din K. ve Ah. Bil. | | 15 | 134,00 | | | |
| Kimya | | 9 | 153,28 | | | |
| Beden Eğitimi | | 13 | 124,69 | | | |
| Coğrafya | | 8 | 121,06 | | | |
| Biyoloji | | 13 | 102,1 | | | |
| Toplam | | 260 | | | | |

Çizelge 4-18'de gösterildiği gibi, örgütsel sessizlik puanları incelendiğinde öğretmenlerin örgütsel sessizlik düzeylerinin branşlarına göre aritmetik ortalamalarının anlamlı bir farklılık gösterip göstermediğini belirlemek için yapılan Kruskal Wallis-h testi sonuçlarına göre grupların aritmetik ortalamaları arasında kayda değer bir durum bulunmamıştır ($p>0,05$).

4 -3 - 3 Medeni Durumuna Göre Öğretmenlerin Örgütsel Sessizlik Düzeyleri

Medeni durumlarına göre öğretmenlerin örgütsel sessizlik düzeyleri Çizelge 4.19'da verilmektedir.

Çizelge 4 -19: Örgütsel Sessizlik Düzeylerinin Medeni Durum Değişkenine Göre Değişip Değişmediğini Belirlemek Üzere Yapılan Bağımsız Kruskal Wallis-h Testi Sonuçları

| Puan Düzeyi | Gruplar | N | \bar{X} | s | $S_{\bar{x}}$ | t Testi | | |
|-----------------------|---------|-----|-----------|------|---------------|---------|-----|------|
| | | | | | | t | df | p |
| Kabullenici Sessizlik | Evli | 214 | 2,16 | ,832 | ,057 | 1,331 | 258 | ,184 |
| | Bekar | 46 | 1,98 | ,801 | ,118 | | | |
| Korunmacı Sessizlik | Evli | 214 | 1,82 | ,770 | ,053 | ,518 | 258 | ,605 |
| | Bekar | 46 | 1,76 | ,780 | ,115 | | | |
| Korunmacı Sessizlik | Evli | 214 | 3,89 | ,933 | ,064 | -,084 | 258 | ,933 |
| | Bekar | 46 | 3,90 | ,930 | ,137 | | | |
| Toplam | Evli | 214 | 2,62 | ,529 | ,036 | ,879 | 258 | ,380 |
| | Bekar | 46 | 2,55 | ,585 | ,086 | | | |

Çizelge 4-19'da gösterilen sonuçlara göre öğretmenlerin medeni durumları değişkeni bakımından grupların örgütsel sessizlik düzeylerinin aritmetik ortalamalarının anlamlı farklılık gösterip göstermediğini saptamak amacıyla yapılan bağımsız grup t testi sonucunda anlamlı bir farklılık bulunmamıştır ($p>0,05$).

4 -3 - 4 Mezun Olunan Fakülte Türüne Göre Öğretmenlerin Örgütsel Sessizlik Düzeyleri

Mezun olunan fakülte türüne göre öğretmenlerin örgütsel sessizlik düzeyleri Çizelge 4-20'de gösterilmektedir.

Çizelge 4 -20: Örgütsel Sessizlik Düzeylerinin Mezun Olunan Fakülte Türü Değişkenine Göre Değişip Değişmediğini Belirlemek Üzere Yapılan Bağımsız Kruskal Wallis-h Testi Sonuçları

| Puan Düzeyi | Gruplar | <i>N</i> | $\bar{x}_{sıra}$ | x^2 | <i>sd</i> | <i>p</i> |
|-----------------------|------------------------|----------|------------------|-------|-----------|----------|
| Kabullenici sessizlik | Eğitim Fakültesi | 185 | 130,65 | 1,103 | 2 | ,576 |
| | Fen-Ed. Fakültesi | 56 | 124,84 | | | |
| | Diğer | 19 | 145,68 | | | |
| | Toplam | 260 | | | | |
| Korumacı sessizlik | Eğitim Fa- kültesi | 185 | 131,82 | 2,90 | 2 | ,865 |
| | Fen-Ed. Fa- kültesi | 56 | 125,77 | | | |
| | Diğer | 19 | 131,61 | | | |
| | Toplam | 260 | | | | |
| Korunmacı sessizlik | Eğitim Fa- kültesi | 185 | 127,53 | 2,911 | 2 | ,233 |
| | Fen-Ed. Fa- kültesi | 56 | 144,75 | | | |
| | Diğer | 19 | 117,39 | | | |
| | Toplam | 260 | | | | |
| Toplam | Eğitim Fa- kültesi | 185 | 130,07 | ,287 | 2 | ,866 |
| | Fen-Ed. Fa- kültesi | 56 | 134,16 | | | |
| | Diğer | 19 | 123,87 | | | |
| | Toplam | 260 | | | | |

Çizelge 4-20'de gösterildiği gibi mezun olunan fakülte türü değişkenine göre öğretmen gruplarının örgütsel sessizlik düzeylerinin aritmetik ortalamalarının önemli bir farklılık gösterip göstermediğini anlamak için yapılan Kruskal Wallis - h testi sonucunda anlamlı bir farklılık bulunamamıştır ($p > 0,05$).

4-3-5 Hizmet Süresine Göre Öğretmenlerin Örgütsel Sessizlik Düzeyleri

Öğretmen olarak çalıştıkları toplam çalışma süreleri bakımından örgütsel sessizlik düzeylerini gösteren veriler Çizelge 4-21'de gösterilmektedir.

Çizelge 4-21: Örgütsel Sessizlik Puanlarının Hizmet Süresi Değişkenine Göre Değişip Değişmediğini Belirlemek Üzere Yapılan Bağımsız Kruskal Wallis-h Testi Sonuçları

| Puan Düzeyi | Gruplar | N | $\bar{x}_{sıra}$ | x^2 | df | p |
|-----------------------|-----------------|-----|------------------|-------|------|------|
| Kabullenici Sessizlik | 1-5 yıl arası | 40 | 142,98 | 1,404 | 2 | ,496 |
| | 6-10 yıl arası | 58 | 125,68 | | | |
| | 10 yıldan fazla | 162 | 129,15 | | | |
| | Toplam | 260 | | | | |
| Korunmacı Sessizlik | 1-5 yıl arası | 40 | 150,86 | 4,605 | 2 | ,100 |
| | 6-10 yıl arası | 58 | 135,34 | | | |
| | 10 yıldan fazla | 162 | 123,74 | | | |
| | Toplam | 260 | | | | |
| Korumacı Sessizlik | 1-5 yıl arası | 40 | 129,99 | ,276 | 2 | ,871 |
| | 6-10 yıl arası | 58 | 126,19 | | | |
| | 10 yıldan fazla | 162 | 132,17 | | | |
| | Toplam | 260 | | | | |
| Toplam | 1-5 yıl arası | 40 | 144,34 | 1,704 | 2 | ,427 |
| | 6-10 yıl arası | 58 | 130,66 | | | |
| | 10 yıldan fazla | 162 | 127,03 | | | |
| | Toplam | 260 | | | | |

Öğretmenlerin çalıştıkları hizmet sürelerine göre örgüt içi sessizlik düzeylerinde anlamlı biçimde bir değişiklik olup olmadığını görmek amacıyla Kruskal Wallis – h testi analizi uygulanmıştır. Çizelge 4-21’de gösterildiği gibi öğretmenlerden oluşan örneklem grubun örgütsel sessizlik ölçeği alt boyutun puanlarının hizmet süresine göre anlamlı bir farklılık gösterip göstermediğini belirlemek için yapılan Kruskal Wallis – h testi sonucunda grupların sıralamalar ortalamaları arasındaki farklılık anlamlı bulunmamıştır ($p > 0,05$).

4-3-6 Öğretmenlerin Bulunduğu Okuldaki Hizmet Süresine Göre Örgütsel Sessizlik Düzeyleri

Mevcut çalıştıkları okuldaki toplam çalışma süreleri bakımından öğretmenlerdeki örgütsel sessizlik düzeyleri Çizelge 4-22’de gösterilmektedir.

Çizelge4-22: Örgütsel Sessizlik Puanlarının Okul Hizmet Süresi Değişkenine Göre Değişip Değişmediğini Belirlemek için Yapılan Bağımsız Kruskal Wallis – h Testi Sonuç Çizelgesi

| Puan Düzeyi | Gruplar | N | $\bar{x}_{sıra}$ | x^2 | sd | p |
|-----------------------|------------|-----|------------------|-------|----|------|
| Kabullenici Sessizlik | 1-2 yıl | 145 | 137,28 | 3,433 | 2 | ,180 |
| | 2-4 yıl | 46 | 114,57 | | | |
| | 5 yıl üstü | 69 | 126,88 | | | |
| | Toplam | 260 | | | | |
| Korunmacı Sessizlik | 1-2yıl | 145 | 139,99 | 6,660 | 2 | ,036 |
| | 2-4yıl | 46 | 108,87 | | | |
| | 5 yıl üstü | 69 | 124,99 | | | |
| | Toplam | 260 | | | | |
| Korumacı Sessizlik | 1-2yıl | 145 | 125,82 | 1,657 | 2 | ,437 |
| | 2-4yıl | 46 | 141,60 | | | |
| | 5 yıl üstü | 69 | 132,94 | | | |
| | Toplam | 260 | | | | |
| Toplam | 1-2yıl | 145 | 135,62 | 1,881 | 2 | ,390 |
| | 2-4yıl | 46 | 118,91 | | | |
| | 5 yıl üstü | 69 | 127,46 | | | |
| | Toplam | 260 | | | | |

Çizelge 4-22’de gösterilen, araştırmanın örneklem grubunu oluşturan öğretmenlerin örgütsel sessizlik ölçeğinin alt boyutlarından elde edilen verilerin analizleri sonucunda aldıkları puanların mevcut ça-

lıştıkları okuldaki hizmet sürelerine göre anlamlı bir farklılık gösterip göstermediğini belirlemek için yapılan Kruskal Wallis- h testi sonucuna göre öğretmenlerde sessizliğin alt boyutu olan kurunmacı sessizlik boyutunda anlamlı farklılıklar görülmüştür ($p < 0,05$).

4 - 3 -7 Kadro Derecesine Göre Öğretmenlerin Örgütsel Sessizlik Düzeyleri

Yöneticilik görevinde bulunup bulunmamalarına göre öğretmenlerin örgütsel sessizlik düzeyleri Çizelge 4-23'te gösterilmektedir.

Çizelge4-23: Örgütsel Sessizlik Ölçeği Puanlarının Kadro Değişkenine göre Değişip Değişmediğini Belirlemek Üzere Yapılan Bağımsız Grup T Testi Sonuçları

| Puan Düzeyi | Gruplar | N | \bar{X} | ss | $S_{\bar{x}}$ | t Testi | | |
|-----------------------|----------|-----|-----------|------|---------------|---------|-----|------|
| | | | | | | t | Sd | p |
| Kabullenici Sessizlik | İdareci | 35 | 1,98 | 0,72 | ,122 | -1,095 | 258 | ,274 |
| | Öğretmen | 225 | 2,15 | 0,84 | ,056 | | | |
| Korunmacı sessizlik | İdareci | 35 | 1,69 | 0,78 | ,132 | -1,025 | 258 | ,306 |
| | Öğretmen | 225 | 1,83 | 0,77 | ,051 | | | |
| Korunmacı sessizlik | İdareci | 35 | 3,70 | 0,92 | ,155 | -1,347 | 258 | ,179 |
| | Öğretmen | 225 | 3,92 | 0,93 | ,062 | | | |
| Toplam | İdareci | 35 | 2,46 | 0,52 | ,088 | -1,832 | 258 | ,068 |
| | Öğretmen | 225 | 2,63 | 0,54 | ,030 | | | |

Çizelge 4-23'te gösterilen işgören örneklem grubunun oluşturduğu örgütsel sessizlik ölçeğinin ve alt boyutlarının ortalamalarının yöneticilik görevinde olup olmadıklarına aralarında bir farklılık olup olmadığını belirlemek üzere yapılan bağımsız Kruskal Wallis – h testi sonucunda, grupların sıralamalarındaki ortalama farklılıkları anlamlı bulunmamıştır ($p > 0,05$).

4-4 Örgütsel Sessizlik ile Örgütsel Bağlılık Arasındaki İlişki

Bu kısımda örgütsel sessizliğin oluşmasına sebep olan etmenler (Bireysel Sessizlik ve İlişkisel Sessizlik) birde Örgütsel Bağlılığı oluşturan etmenler olan (Devam Bağlılığı, Duygusal Bağlılık, Normatif Bağlılık) arasındaki ilişkiler incelenerek analiz yapılmıştır. Örgütsel Sessizlik ile Örgütsel Bağlılık arasındaki ilişkiyi incelemek amacıyla yapılan korelasyon testinden elde edilen bulgular aşağıda Çizelge 4-24'te verilmektedir.

Çizelge4-24: Örgütsel Bağlılık Ölçeği Puanları ile Örgütsel Sessizlik Ölçeği Puanları Arasında Bulunan İlişkiler

| Değişkenler | N | r | p |
|-----------------------|----------|----------|----------|
| Duygusal Bağlılık | 260 | ,232 | ,000 |
| Devam Bağlılığı | | | |
| Duygusal Bağlılık | 260 | ,227 | ,000 |
| Normatif Bağlılık | | | |
| Duygusal Bağlılık | 260 | ,142 | ,022 |
| Kabullenici Sessizlik | | | |
| Duygusal Bağlılık | 260 | ,037 | ,554 |
| Korunmacı Sessizlik | | | |
| Duygusal Bağlılık | 260 | -,073 | ,243 |
| Korumacı Sessizlik | | | |
| Devam Bağlılığı | 260 | ,377 | ,000 |
| Normatif Bağlılık | | | |
| Devam Bağlılığı | 260 | ,222 | ,000 |
| Kabullenici Sessizlik | | | |
| Devam Bağlılığı | 260 | ,165 | ,008 |
| Korunmacı Sessizlik | | | |
| Devam Bağlılığı | 260 | -,012 | ,853 |
| Korumacı Sessizlik | | | |
| Normatif Bağlılık | 260 | ,135 | ,030 |
| Kabullenici Sessizlik | | | |
| Normatif Bağlılık | 260 | ,121 | ,051 |
| Korunmacı Sessizlik | | | |
| Normatif Bağlılık | 260 | ,031 | ,620 |
| Korumacı Sessizlik | | | |
| Kabullenici Sessizlik | 260 | ,654 | ,000 |
| Korunmacı Sessizlik | | | |
| Kabullenici Sessizlik | 260 | -,108 | ,081 |
| Korumacı Sessizlik | | | |
| Korumacı Sessizlik | 260 | -,139 | ,025 |
| Korumacı Sessizlik | | | |

Çizelge 4-24'te gösterilmiş olan örgütsel sessizlik ölçeğinin toplam puanları ile örgütsel Bağlılık ölçeğinden elde edilen puanlar birbiriyle kıyaslanınca aralarında anlamlı bir ilişki olup olmadığını belirlemek amacıyla pearson korelasyon analizi uygulanmıştır. Bunun sonucunda örgütsel bağlılığın alt boyutları olan duygusal bağlılık ile devam bağlılığı arasındaki ilişkinin zayıf olduğu ve pozitif yönde olduğu görülmektedir ($r=0,232$; $p<0,05$). Buna göre duygusal bağlılık arttıkça devam bağlılığın da artması beklenmektedir.

Diğer örgütsel bağlılığın alt boyutları olan duygusal bağlılık ve normatif bağlılık arasında bulunan ilişki zayıf seviyede ve pozitif yönde olduğu tespit edilmiştir ($r=0,227$; $p<0,05$). Buradan anlaşılan durum örgütsel bağlılığın normatif bağlılığında arttığı görülmektedir. Duygusal bağlılık algıları yüksek olan işgörenlerin kendilerini örgüte ait hissettiklerinden örgüte karşı sorumlulukları da artmaktadır. Bundan dolayı da normatif bağlılık algılarında artış görülmektedir. Bu algıya sahip öğretmenler kendilerini okulun bir parçası olarak görmekteler ve örgütün başarısı için daha çok çaba göstermektedirler.

Bağlılık ölçeğinin alt boyutları arasında bulunan duygusal bağlılık kabullenici sessizlik alt boyutları arasında pozitif yönde bir ilişki olduğu görülmektedir. ($r=0,142$; $p<0,05$). Bu durumda görülüyor ki duygusal bağlılık arttıkça kabullenici sessizliğinde artması beklenmektedir.

Birde duygusal bağlılık boyutu ile korumacı sessizlik alt boyutu arasında istatistiksel yönden anlamlı bir ilişki görülmemiştir ($r = -0,073$; $p > 0,05$). P'nin anlamlı olması durumunda duygusal bağlılık alt boyutu ve korumacı sessizlik alt boyutları arasında negatif bir ilişkiden söz edilebilirdi. Yani Eyüp ilçesindeki liselerde çalışan öğretmenlerin duygusal bağlılıkları arttıkça diğer öğretmenlerin faydası için sessiz kalma davranışlarının azalabileceği söylenebilmektedir.

Örgütsel bağlılık ölçeği alt boyutlarından devam bağlılığı örgütsel bağlılığın normatif bağlılık alt boyutu arasında orta düzeyde ve pozitif yönde anlamlı bir ilişki bulunmaktadır ($r = 0,377$; $p < 0,05$). Bu durumda devam bağlılığı gösteren öğretmenlerin zamanla normatif bağlılıklarının arttığı görülmektedir. Devam bağlılığı ile kabullenici sessizlik arasındaki ilişki düşük seviyede ve pozitif yöndedir ($r = 0,222$; $p < 0,05$).

Devam bağlılığı gösteren öğretmenlerin kabullenici sessizlik özelliği göstermesi de beklenir. Yine Devam Bağlılığı ile Korunmacı Sessizlik alt boyutu arasında anlamlı pozitif yönde düşük bir ilişkinin bulunduğu görülmektedir ($r=,16$; $p < 0,05$). Devam bağlılığının artması durumunda korunmacı sessizlik alt boyutunun da artması beklenir.

Örgütsel bağlılık alt boyutlarından normatif bağlılık alt boyutu ile örgütsel sessizliğin alt boyutu olan kabullenici sessizlik boyutu arasında anlamlı pozitif yönde düşük bir ilişki olduğu görülmüştür ($r = 0,135$; $p < 0,05$). Normatif bağlılık arttıkça kabullenici sessizlikte artmaktadır.

Örgütsel Bağlılığın Normatif Bağlılık alt boyutu ile Örgütsel Sessizliğin Korunmacı Sessizlik boyutu arasında anlamlı bir ilişkinin bulunmadığı görülmektedir ($p > 0,05$). Ancak P değerinin anlamlılık değerine oldukça yakın olduğu görülmektedir.

Örgütsel bağlılığın alt boyutu olan normatif bağlılık ile örgütsel sessizliğin korunmacı sessizlik boyutları arasında anlamlı bir ilişki bulunmamıştır ($p > 0,05$).

Yine örgütsel sessizliğin kabullenici sessizlik alt boyutu ve korunmacı sessizlik alt boyutu arasında orta düzeyde ve pozitif yönde anlamlı bir ilişki görülmektedir ($r = 0,4654$; $p < 0,05$). Bulunan bu sonuçlara göre kabullenici sessizlik boyutundan kaynaklı sessizliğin artması durumunda korunmacı sessizlik boyutunda da sessizliğin artabileceğinden söz edilebilir.

Yani kabullenici sessizlik ile korunmacı sessizlik alt boyutu arasında anlamlı bir ilişki bulunmamıştır ($p > 0,05$).

Örgütsel sessizliğin alt boyutları olan Korunmacı ve Korunmacı Sessizlik boyutları arasında negatif yönde düşük düzeyde anlamlı bir ilişki bulunmuştur ($r = -0,139$; $p < 0,05$). Korunmacı sessizlik alt boyutunun artması durumunda korunmacı sessizlik alt boyutunun azalması beklenir. Yani korunmacı sessizlik alt boyutu davranışı gösteren bir öğretmenden korunmacı sessizlik alt boyutu davranışı göstermesi beklenemez.

Dördüncü bölümde görülen uygulanmış anket ve ölçekler aracılığıyla elde edilen verilerin analizleri sonucu, araştırmamızın konusu olan örgütsel sessizlik ile örgütsel bağlılık bulgularını ve bu bulgulara ait yorumlar görülmektedir. Bir sonraki bölümümüz olan beşinci bölümde araştırmamızdan elde ettiğimiz sonuçlara ve bu sonuçların doğrultusundaki önerilerden bahsedilecektir.

5. SONUÇ VE ÖNERİLER

Bu bölümde araştırmadan elde edilen sonuçlar ve bu sonuçlara göre geliştirilen öneriler yer almaktadır.

5.1 Sonuçlar

Bu araştırmada ölçekler İstanbul ili Eyüp ilçesinde bulunan 14 lise de görev yapan toplam 260 yönetici ve öğretmen tarafından cevaplanmıştır. Katılımcıların;

- 1-) % 17,7'si 46 kişi Türk Dili ve Edebiyatı öğretmenlerinden,
- 2-) %15,8'i 41 kişi Matematik öğretmenlerinden,
- 3) %12,3'ü 32 kişi Meslek Dal Dersi öğretmenlerinden,
- 4-) % 12,3'ü 32 kişi İngilizce öğretmenlerinden,
- 5-) %11,9' u 31 kişi Tarih öğretmenlerinden,
- 6-) %3,8'i 10 kişi Fizik öğretmenlerinden,
- 7-) % 3,8'i 10 kişi Müzik öğretmenlerinden,
- 8-) %5,8' i 15 kişi Din Kültürü ve Ahlak bilgisi öğretmenlerinden,
- 9-) %3,5'i 9 kişi Kimya öğretmenlerinden,
- 10-) %5'i 13 kişi Beden Eğitimi öğretmenlerinden,
- 11-) %3,1'i 8 kişisi Coğrafya öğretmenlerinden,
- 12-) %5,0'ı 13 kişisi Biyoloji öğretmenlerinden oluşmaktadır.

Araştırmaya katılan katılımcıların 175'i bayan olup %67,3'lük dilimi oluştururken, erkekler öğretmenler 85 kişilik katılımı ile katılımcıların %32,7'sini oluşturmaktadır. Katılımcıların; 40'ı (%15,4) 1-5 yıl hizmet süresine, 58'i (%22,3) 6-10 yıl çalışma süresine sahip, 162'si (%62,3) 10 yıl üzeri çalışma süresine sahiptirler. Ayrıca katılımcı öğretmenlerin 145'i (%55,8) buldukları kurumda 1-2 yıl arası, 46'sı (%17,7) 3-4 yıl hizmet vermekte iken, 69'u (%26,5) 5 yıl ve üstü sürede mevcut okullarında görevde bulunmaktadır. Katılımcıların 35'i (%13,5) idari görevde bulunurken, 225'i (%86,5) öğretmen olarak görev yapmaktadırlar. Yine katılımcıların 255'i (%98,1) kadrolu iken, 5'i (%1,9) ücretli ya da görevlendirme olarak görev yapmaktadır. Katılımcıların 214'ü (%82,3) evli iken, 46'sı (17,7) evli değildir. Katılımcıların 185'i (%71,2) eğitim fakültesi mezunu, 56'sı (%21,5) fen edebiyat fakültesi mezunu iken, 19'u (7,3) diğer (İlahiyat fakültesi, işletme gibi öğretmenlik dışı fakültelerden mezun olanları kapsamaktadır.) fakülte mezunudurlar.

Örgütsel bağlılık ölçeğinde elde edilen puanların genel ortalaması 2,83 olup orta düzeydedir. Öğretmen ve idareciler kurumlarına karşı orta düzeyde bir bağlılık göstermektedirler.

Duygusal yönden bağlılık faktörünün ortalaması 2,92 olup orta düzeydedir. Öğretmen ve yöneticiler çalıştıkları okula karşı duygusal ortamda orta düzeyde bir bağlılık hissi duymaktadırlar. Çalışanlar kendilerini orta düzeyde örgütün bir ferdi olarak görmekte, örgütün problemlerini kendi problemleriyle orta bir düzeyde özdeşleştirmektedirler. Örgütün başarısı yükseltmek ve hedeflenen amaçlara ulaşması yönünde kendilerinden istenen performans düzeyinde bir çaba içerisindedirler.

Örgütsel bağlılığın alt boyutu olan devam bağlılığı faktörünün ortalaması 2,70 olup orta düzeydedir. Bu sonuç öğretmen ve idarecilerin okullarına devam etme isteklerinin orta düzeyde olduğunu göstermektedir. Öğretmenlerin devlet okulları dışında çalışma şartlarının daha ağır ve ücretlerin az olması, öğretmenlerin okullarına karşı bağlılık algılarını güçlendirmektedir.

Örgütsel bağlılığın alt boyutu olan normatif bağlılık faktörünün ortalaması 2,86 olup orta düzeydedir. Öğretmen ve yöneticilerin duygusal bağlılık algıları göreceli olarak en yüksek, sonrasında normatif duygusal bağlılıkları gelmekte ve devam bağlılıkları da göreceli olarak en düşük düzeydedir.

Örgütsel Sessizliğin genel ortalaması 2,61 olup orta düzeydedir. Öğretmenler ve yöneticiler olay ve durumlar karşısında genelde sessiz kalmama tercihinde bulunmaktadır. Duygu ve düşüncelerini, sorunlarını ifade edebilmektedirler. Duruma göre görev yaptıkları okulda meydana gelen sorunları görmezlikten gelip susmayı seçmemektedirler. Burada 657 sayılı devlet memurları kanununun çalışanları koruması, işten atılma endişesi olamayan çalışanlar daha sorunlara karşı düşüncelerini daha rahat ifade edebilmektedirler.

Örgütsel sessizliğin alt boyutu olan kabullenici sessizlik faktörünün ortalaması 2,13 olup düşük düzeydedir. Liselerde çalışan öğretmenlerin bu konuda yapılmış çalışmaların aksine oldukça az sessiz kalma eğilimi göstermektedirler. Olumsuz eleştiriler, dışlanma korkusu, bilgi ve tecrübe eksikliği gibi etkenlerin önemli ölçüde öğretmenleri ve yöneticileri sessizlik tutumuna itmediği söylenebilir.

Örgütsel sessizliğin diğer bir alt boyutu olan korunmacı sessizlik faktörünün değerler ortalaması 1,81 olup düşük seviyede olduğu görülmektedir. Bu seviye bize Lise öğretmenlerinin çatışma ortamından kaçınmadıkları ve bu sebepten de korunmacı sessizliğin düşük seviyede olduğu görülmektedir.

Örgütsel bağlılığın alt faktörleri ile cinsiyet, medeni durum, branş, bitirdikleri fakülte türü, çalışmadaki hizmet süresi, mevcut bulunduğu okuldaki hizmet süresi ve kadro değişkenleri arasında istatistiksel

yönden anlamlı farklılıklar bulunmamaktadır. Örgütsel bağlılık ölçeği alt boyutları ile cinsiyet türü değişkeni arasındaki ilişki incelendiğinde duygusal ve normatif bağlılık düzeylerinin erkek öğretmenlerin ve yöneticilerin göreceli olarak daha yüksek, devam bağlılık düzeylerinde ise bayan öğretmenlerin ve yöneticilerin göreceli olarak daha yüksek olduğu görülmektedir.

Örgütsel sessizlik alt boyutu ile cinsiyet değişkeni arasında ilişkiye bakıldığında istatistiksel anlamda anlamlı bulunmamış ancak aritmetik ortalamalar göz önünde bulundurulduğunda korumacı sessizlik davranışının bayan öğretmenlerin ve yöneticiler ($x=9,94$)erkek öğretmenlere ($3,80$) daha yüksek oranla göreceli olarak daha fazla korumacı sessizlik davranışı gösterdikleri bulunmuştur. Kabullenici sessizlik ve korunmacı sessizlik ortalamalarında da bayan öğretmenlerin ve yöneticilerin göreceli olarak erkek öğretmen ve yöneticilere göre göreceli olarak daha yüksek düzeyde sessizlik davranışı gösterdikleri söylenebilir. Bu sonucun kadın ve erkeklerin farklı fitratlara sahip olmasından kaynaklandığını söyleyebiliriz.

Sessizlik alt boyutları ile branş türü değişkeni arasındaki ilişki incelendiğinde istatistiksel bakımdan anlamlı bir ilişki tespit edilememiştir. Kabullenici sessizlik alt boyutu aritmetik ortalamalarına bakıldığında, müzik öğretmenlerinin göreceli olarak en yüksek düzeyde kabullenici sessizlik gösterdikleri ($x=158,10$), Coğrafya öğretmenlerinin ise en düşük kabullenici sessizlik gösterdikleri ($x=114,08$) görülmektedir. Müzik öğretmenlerinin okullarda sayıca az olmalarının ya da okullarda bazı derslerin daha az önemseniyor olması bu sonucu doğurmuş olabilir. Din kültürü ve ahlak bilgisi ve Kimya gibi derslerin aritmetik ortalamalarının hemen müzikten sonra gelmesi bu düşünceyi destekler niteliktedir. Bu nedenle bu branştaki öğretmenler okul müdür ve müdür yardımcıları olmaları kabullenici sessizlik düzeylerinin diğer branşlara göre düşük çıkmasında etken olduğu düşünülmektedir. Korunmacı sessizlik alt boyutunda aritmetik ortalamalar sonucuna göre yine müzik öğretmenleri en yüksek düzeyde ($x=147,00$), Fizik öğretmenleri en düşük düzeyde ($x=108,40$) korunmacı sessizlik gösterdikleri söylenebilir. Korunmacı sessizlik alt boyutunda Meslek Dal Dersi öğretmenleri en yüksek ($x=149,60$), yöneticilerden oluşan Coğrafya öğretmenleri is en düşük korunmacı sessizlik tutumu içinde oldukları söylenebilir.

Örgütsel sessizlik ve alt boyutlarıyla hizmet süresi, arasında anlamlı bir ilişki bulunamamıştır. Aritmetik ortalamalar dikkate alındığında büyükten küçüğe kabullenici sessizlik alt boyutunda, 1- 5 yıl ($x=142,98$), 6-10 yıl ($x=125,68$) ve 10 yıl üstü ($129,15$); korunmacı sessizlik alt boyutunda, 1- 5 yıl ($x=150,86$), 6-10 yıl ($x=135,34$) ve 10

yıl üstü (123,74); korumacı sessizlikte alt boyutunda ise 10 yıl ve üstü ($x=132,17$), 1-5 yıl ($x=144,34$) ve 6-10 yıl ($x=130,66$) sessizlik davranışlarını gösterdikleri söylenebilir.

Örgütsel sessizlikle mevcut okul hizmet süresi incelendiğinde korumacı sessizlik alt boyutunda istatistik açıdan anlamlı bir farklılık bulunmuştur ($p<0,05$). Öğretmen ve yöneticilerin buldukları okullarda çalıştıkları sürenin korumacı sessizlik tutumu göstermelerine neden olduğu söylenebilir.

Örgütsel sessizlikle medeni durum değişkenleri arasında anlamlı bir ilişki bulunamamıştır. Aritmetik ortalamalar bakıldığında korumacı sessizlik alt boyutunda evli ($x=3,89$) ve bekâr ($x=3,90$) öğretmen ve yöneticilerin yüksek düzeyde korumacı sessizlik gösterdikleri söylenebilir. Kabullenici sessizlik düzeyleri bekâr ($x=1,98$) çalışanların evli ($x=2,16$) çalışanlara oranla düşük olduğu söylenebilir. Korunmacı sessizlik ortalamalarını evli ($x=1,82$) ve bekâr ($x=1,86$) çalışanlarda hemen hemen aynı olduğu ve düşük düzeyde olduğu söylenebilir.

Örgütsel sessizlikle mezun olunan fakülte türü değişkenleri arasında anlamlı bir ilişki bulunamamıştır. Aritmetik ortalamalara bakıldığında, Kabullenici sessizlik alt boyutunda büyükten küçüğe diğer grubunda yer alan öğretmen ve yöneticilerin ($x=145,68$), eğitim fakültesi ($x=130,65$) ve fen edebiyat fakültesi ($x=124,84$) sıralanmaktadır. Korumacı sessizlik alt boyutunda göreceli olarak eğitim ($x=131,82$), diğer ($x=131,61$) ve fen edebiyat ($x=125,77$) fakülte mezunları şeklinde sıralanmaktadır. Korunmacı sessizlikte de ise fen edebiyat ($x=144,75$), eğitim ($x=127,53$) ve diğer ($x=117,39$) şeklinde sıralanmaktadır.

Örgütsel sessizlikle kadro türü değişkenleri arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki bulunamamıştır. Aritmetik ortalamaları, Korumacı sessizlik yüksek düzeyde öğretmen ($x=3,92$), idareci ($x=3,70$); kabullenici sessizlik öğretmen ($x=2,15$), idareci ($x=1,98$) ve korunmacı sessizlikte yine düşük düzeyde öğretmen ($x=1,83$), idareci ($x=1,69$) olduğu söylenebilir.

Örgütsel bağlılık alt boyutlarından duygusal bağlılık ile Devam bağlılığı arasındaki ilişki incelendiğinde aralarındaki anlamlı ilişki pozitif yönde olup değeri ($r=0,232$); ($p<0,05$) olduğu görülmektedir. Duygusal bağlılıkları artan öğretmen ve idarecilerin devam bağlılıklarının da artması beklenir.

Örgütsel bağlılık alt boyutlarından duygusal bağlılık ile normatif bağlılık arasındaki ilişki incelendiğinde aralarındaki anlamlı ilişki pozitif yönde olup değeri ($r=0,227$); ($p<0,05$) olduğu görülmektedir. Duygusal bağlılıkları artan öğretmen ve idarecilerin devam bağlılıklarının da artması beklenir.

Örgütsel bağlılık alt boyutlarından duygusal bağlılık ile örgütsel sessizliğin alt boyutu olan kabullenici sessizlik arasındaki ilişki incelendiğinde aralarında ($r=0,142$) pozitif yönde anlamlı bir ilişki olduğu görülmektedir ($p \leq 0,05$). Duygusal bağlılıkları artan öğretmen ve idarecilerin kabullenici sessizlik algılarının da artması beklenir.

Örgütsel bağlılık alt boyutlarından duygusal bağlılığı ile örgütsel sessizliğin alt boyutu olan korunmacı sessizlik arasındaki ilişki incelendiğinde aralarında ($r=0,037$) anlamlı bir ilişki olmadığı görülmektedir ($p > 0,05$).

Örgütsel bağlılık alt boyutlarından duygusal bağlılığı ile örgütsel sessizliğin alt boyutu olan korunmacı sessizlik arasındaki ilişki incelendiğinde aralarında ($r = -0,073$) anlamlı bir ilişki olmadığı görülmektedir ($p \leq 0,05$). Yani devam bağlılığı artan öğretmenlerin bir süre sonra normatif bağlılıklarında artış olması beklenmektedir.

Örgütsel bağlılık alt boyutlarından devam bağlılığı ile normatif bağlılığı arasındaki ilişki incelendiğinde aralarında ($r=0,377$) pozitif yönde anlamlı bir ilişki olduğu görülmektedir ($p \leq 0,05$). Devam bağlılıkları artan öğretmen ve idarecilerin normatif bağlılıklarının da artması beklenmektedir.

Örgütsel bağlılık alt boyutlarından devam bağlılığı ile örgütsel sessizliğin alt boyutu olan kabullenici sessizlik arasındaki ilişki incelendiğinde aralarında ($r=0,222$) pozitif yönde anlamlı bir ilişki olduğu görülmektedir ($p \leq 0,05$). Devam bağlılıkları artan öğretmen ve idarecilerin kabullenici sessizlik algılarının da artması beklenmektedir.

Örgütsel bağlılık alt boyutlarından devam bağlılığı ile örgütsel sessizliğin alt boyutu olan korunmacı sessizlik arasındaki ilişki incelendiğinde aralarında ($r=0,165$) pozitif yönde anlamlı bir ilişki olduğu görülmektedir ($p \leq 0,05$).

Örgütsel bağlılık alt boyutlarından devam bağlılığı ile örgütsel sessizliğin alt boyutu olan korunmacı sessizlik arasındaki ilişki incelendiğinde aralarında ($r = -0,012$) anlamlı bir ilişki olmadığı görülmektedir ($p > 0,05$).

Örgütsel bağlılık alt boyutlarından normatif bağlılık ile örgütsel sessizliğin alt boyutu olan kabullenici sessizlik arasındaki ilişki incelendiğinde aralarında ($r = 0,135$) pozitif yönde anlamlı bir ilişki olduğu görülmektedir ($p \leq 0,05$). Normatif bağlılığı azalan öğretmen ve idarecilerin kabullenici sessizlik tutumlarının da azalması beklenmektedir.

Normatif bağlılık alt boyutu ile korunmacı sessizlik alt boyutu arasında istatistiksel açıdan anlamlı bir ilişki bulunamamıştır ($p > 0,05$). Ancak $p = 0,051$ değeri dikkat ettiğimizde anlamlılık sınırında sayılabileceği görülmektedir.

Örgütsel bağlılık alt boyutlarından normatif bağlılık ile örgütsel sessizliğin alt boyutu korumacı sessizlik arasındaki ilişki incelendiğinde aralarında ($r=0,031$) pozitif yönde anlamlı bir ilişki olduğu görülmektedir ($p\leq 0,05$). Normatif bağlılığı artan bireylerin korumacı sessizlik tutumlarının artmasını beklenir.

Örgütsel sessizliğin alt boyutlarından kabullenici sessizlik ile korunmacı sessizlik arasında ($r=0,654$) pozitif yönde bir ilişkiden söz edilebilir ($p\leq 0,05$). Yani bilinçli olarak sessizlik tutumunu tercih eden öğretmenlerin zamanla kendini ve çıkarlarını korumak düşüncesi ile korunmacı sessizlik davranışı içine gireceği söylenebilir.

Örgütsel sessizliğin alt boyutlarından kabullenici ve korunmacı sessizlik arasında istatistiksel açıdan anlamlı bir ilişki bulunamamıştır ($p>0,05$).

Örgütsel sessizliğin alt boyutlarından olan korunmacı sessizlik ile korunmacı sessizlik arasında ($r=-0,139$) negatif yönde bir ilişkiden söz edilebilir ($p\leq 0,05$). Korumacı sessizlik davranışına giren öğretmen ve idarecilerin korunmacı sessizlik tutumundan kaçındıklarını söyleyebiliriz.

5.2 Öneriler

Liseler de görev yapan öğretmenlerin örgütsel bağlılık ile örgütsel sessizlik algıları arasındaki ilişkileri saptamaya yönelik sonuçlardan elde edilen sonuçlar doğrultusunda yöneticilere ve araştırmacılara bazı öneriler getirilmiştir.

5.2.1 Yöneticilere ve Öğretmenlere Yönelik Öneriler

- Yöneticiler okul ve öğretmenlerle ilgili kararlar alırken öğretmenlerin de bu sürece katılımını sağlamalıdır.
- Yöneticiler çalışanları sorunları dile getirmeleri için cesaretlendirici davranmalı.
- Yöneticiler okullarda güven ortamı oluşturmalı. Çalışanlar kendilerini güvende hissetmeli ve okulun karar mekanizmalarına herhangi bir korku ya da baskı hissetmeden katılabileceği ortamın varlığına inanmalıdır.
- Öğretmenler okullarını dışarıya karşı, daha fazla korumalı ve kurumlarına daha fazla sahip çıkmalıdırlar.
- Yöneticiler iletişim kanallarını daima açık tutmalıdırlar.

5.2.2 Araştırmacılara Yönelik Öneriler

- Örgütsel sessizlik ve örgütsel bağlılık arasındaki ilişki üzerine ilkökul, lise ve üniversite gibi farklı düzeydeki ve yapıdaki eğitim kurumlarında bu araştırma yapılabilir.

- Okullarda yapılacak çalışmalarda özellikle branş, okulda bulunma süreleri gibi çok sayıda değişken içeren faktörlerin sınıflandırılarak daraltılması analiz yapılmasını kolaylaştıracaktır.
- Bu çalışma ilkokullar ve ortaokullar ya da liseler arasındaki farkı ortaya koymak amacı ile yapılabilir.
- Çalışma elektronik ortamda tüm il, ilçe ya da ülke çapındaki öğretmenlerin bağlılık ve sessizlik nedenleri üzerine yapılabilir.
- Çalışma eğitim kurumları dışındaki devlet yada özel kurumlarda yapılabilir.

KAYNAKÇA

- Allen, N.J. ve Meyer, J.P., (1990). Organizational Commitment: Evidence of Career Stage Effects. *Journal of Business Research*, 26 (1), 46-91.
- Alparslan, A. M. (2010). Örgütsel sessizlik iklimi ve işgören sessizlik davranışları arasındaki etkileşim: Mehmet Akif Ersoy üniversitesi öğretim elemanları üzerinde bir araştırma. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta.
- Arılı, D. (2013). İlkokul müdürlerinin örgütsel sessizlik ile ilgili görüşleri. *Trakya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 2013, Cilt: 2, Sayı: 2, 69-84
- Balay, R. (1999). İşgörenlerin örgütsel bağlılık etkenleri ve sonuçları. *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 32(1), 237-246.
- Balay, R. (2000). *Yönetici ve Öğretmenlerde Örgütsel Bağlılık*. Ankara: Nobel Yayıncılık.
- Bayram, L. (2006). Yönetimde yeni bir paradigma: Örgütsel Bağlılık. *Sayıştay Dergisi*, (59), 125-139.
- Baysal, A. C. ve Paksoy, M., (1999), Mesleğe ve Örgüte Bağlılığın Çok Yönlü İncelenmesinde Meyer-Allen Modeli, *İstanbul Üniversitesi İşletme Fakültesi Dergisi*, 28, (1).
- Bildik, B. (2009). *Liderlik tarzları, örgütsel sessizlik ve örgütsel bağlılık ilişkisi*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi. Gebze Yüksek Teknoloji Enstitüsü, Kocaeli.
- Brinsfield, C. T., Edwards, M. E., and Greenberg, J. (2009). Voice and Silence in Organizations. *Historical Review and Current Conceptualizations*, Emerald Group Publishing Limited, 3-33.
- Bowen, F. and Blackmon, K. (2003). Spirals of Silence: The Dynamic Effects of Diversity on Organizational Voice. *Journal of Management Studies*, 40 (6), 1393-1417.
- Ceylan, A. ve Dinç, A. (2008), Kaçak elektrik kullanılmasına karşı elektrik idaresi çalışması tutumunun örgütsel adalet ve örgütsel bağlılık ile ilişkisi ve illere göre farklılıkları. *Atatürk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 22(2), 125-139
- Çakıcı, A (2007). Örgütlerde sessizlik: sessizliğin teorik temelleri ve dinamikleri. *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 16(1), 145-162.
- Çakıcı, A. (2008). Örgütlerde Sessizlik Tercihi Ve Sessizlik Türleri, İş ve Özel Yaşama Psikolojik *Bakışlar'ın* içinde, Editör:Tarık Solmuş, İstanbul: Epsilon Yayınları, Doğan , 86, 85-109.
- Çakır, A. (2007). İlköğretim Okullarında Görev Yapan Öğretmenlerin Örgütsel Bağlılık Düzeyleri ve Örgüt Kültürü Algıları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Yeditepe Üniversitesi, İstanbul.
- .Dick, G. and Metcalfe, B. (2001). Managerial Factors and Organisational Commitment: A Comparative Study of Police Officers and Civilian Staff ., *The International Journal of Public Sector Management*, Vol:14, No:2, pp.111-128.
- Demirkıran T. (2004), Özel Eğitim Okullarında Çalışan Öğretmenlerin İş Tatminleri İle Örgütsel Bağlılıkları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul
- Doğan, S., Kılıç, S.(2007), Örgütsel Bağlılığın Sağlanmasında Personel Güçlendirmenin Yeri ve Önemi, *Erciyes Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, Sayı: 29, 37-61
- Dyne, L. V., Ang, S. And Botero, I. C. (2003). Conceptualizing Employee Silence and Employee Voice as Multidimensional Constructs. *Journal of Management Studies*, 1359-1392.
- Erdem, A. Rıza PAÜ, (1998). Eğitim Fakültesi Dergisi, sayı:4 s.54
- Erdoğan, İ. (1997). *İşletmelerde Davranış*, İstanbul: Dönence Basım Yayın.
- Eroğlu A. H., Adıgüzel, O. ve Öztürk, U. C. (2011). Sessizlik girdabı ve bağlılık iklimi: İşgören sessizliği ile örgütsel bağlılık ilişkisi ve bir araştırma. *Süleyman Demirel Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 16(2), 97-124.

- Greenberg, J. (1990). Organizational Justice: Yesterday, today, tommorrow. *Journal of Management*, 16(2), 399-432.
- Gözen, D. E. (2007). İş Tatmini ve Örgütsel Bağlılık: Sigorta Şirketleri Üzerinde Bir Uygulama. *Atılım Üniversitesi*, Ankara, s.44.
- Gül, H. (2002). *Örgütsel Bağlılık Yaklaşımlarının Mukayesesi Ve Değerlendirmesi*. Ege Üniversitesi Ege Akademik Bakış Dergisi, 2,(1), 36-55.
- Gül, H. (2003). Davranışsal bağlılık yaklaşımı ve değerlendirmesi. *Celal Bayar Üniversitesi Yönetim ve Ekonomi Dergisi*, 10(1), 73-83.
- İlter, A., Budak, G., Budak, G (1994). **İşletme Yönetimi**. Beta Yayınları, İstanbul
- Karacaoğlu, K. ve Cingöz, A. (2009).İşgören Sessizliğinin Kaynağı Olarak Liderlik Davranışı ve Örgütsel Adalet Algısı. 17. *Ulusal Yönetim Ve Organizasyon Kongresi-Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İşletme Bölümü*, 700-707.
- Kahveci, G. (2010). İlköğretim Okullarında Örgütsel Sessizlik İle Örgütsel Bağlılık Arasındaki İlişkiler. Yüksek lisans tezi, Fırat Üniversitesi, Elazığ.
- Kanter, R. M. (1968). Commitment and Social Organization: A Study of Commitment Mechanism in Utopian Communities. *American Sociological Review*, Vol. 33, No. 4, pp. 499-517.
- Karasar, N. (2009). *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Nobel Yayın Dağıtım, Ankara.
- Kelman, Herbert C. (1958). Compliance, Identification and Internalization Three Process of Attitude Change. *Conflict Resolution*, Vol. II, Number. 1, pp. 52-60.
- Koç, H. (2009). Örgütsel Bağlılık ve Sadakat İlişkisi. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 8(28), 200-211.
- Kolay, A. (2012). *Endüstri meslek liselerinde görev yapan öğretmenlerin örgütsel bağlılık- la örgütsel sessizlik arasındaki ilişki*. Yüksek lisans tezi, Yeditepe Üniversitesi, İstanbul
- Mayer, R. C. and Schoorman, F. D. (1992). Predicting participation and production outcomes through a two-dimensional model of organizational commitment. *Academy of Management Journal*, 35(3), 671-684.
- Meyer, J. P. ve Allen, N. J. (1991). A Three-Component Conceptualization of Organizational Commitment. *Human Resources Management Review*, 1, 61-89.
- Meyer, J. P., Irwing, P. G. ve Allen, N. J. (1998). Examination of Combined Effects of Work Values and Early Work Experiences on Organizational Commitment, *Journal of Organizational Behavior*, Vol.19, 32
- Milliken, F. J., Morrisom, E. W. and Hewlin, P. F. (2003). An exploratory study of employee silence: Issues that employees don't communicate upward and why? *Journal of Management Studies*, 40(6), 1453-1476.
- Milliken, F. J., Morrisom, E. W. (2003). Shades of Silence: Emerging Themes and Future Directions for Research on Silence in Organizations. *Journal of Management Studies*, 40(6), 1563-1568.
- Morrison, E. F., Frances, J. M. (2000). Organizational silence: A barrier to change and development in a pluralistic academy of management. *The Academy Of Management Review*, 25 (4), 706-725.
- Mowday, R., Steers, R. And Porter, L. (1982). *Employee – organisation linkages: The Psychology of Commitment, Absenteeism and Turnover*, Academic Press, Londra.
- Oberholster, F. R. and Taylor, J. W. Spiritual Experience and The Organizational Commitment of College Faculty , 2(1), 57-58.
- Oliver, N. (1990). Rewards, Investments, Alternatives and Organizational Commitment: Empirical Evidence and Theoretical Development, *Journal of Occupational Psychology*, 63(1), 19-31.
- Özdemir, L. Sevtap U. S. (2013). Çalışanların "Örgütsel Ses ve Sessizlik" algılamalarının demografik nitelikler açısından değerlendirilmesi: Kamu ve özel sektörde bir

- araştırma. *Atatürk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 27(1), 257 -281
- Pinder, C. C. And Harlos K. P. (2001). Employee Silence: quiescence and acquiescence as responses to perceived injustice. *Research in Personnel and Human Resources Management*, 20: 331-369.
- Piderit, S.K., ve Ashford, S.J. (2003), Breaking Silence: Tactical choices women managers make in speaking up about gender - Equity Issues. *Journal of Management Studies*, 40(6), 1477 1502.
- Randall, D. M.: (1987). Commitment and the Organization: The Organization Man Revisited. **Academy of Management Review**, 12(3), 460-471
- Reichers, Arnon E. (1985), A Review and Reconceptualization of Organizational Commitment, *Academy of Management Review*. Vol.14.
- Savery, L. K. and Syme, P. D. (1996). Organizational Commitment And Hospital Pharmacists. *Journal of Management Development*, 15(1), 14.
- Siğrı, Ü. ve Basım, N., (2006). İşgörenlerin iş doyumunu ile örgütsel bağlılık düzeylerinin analizi: Kamu ve özel sektörde karşılaştırmalı bir araştırma"; Selçuk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler fakültesi Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi 6(12), 131–154.
- Silah, M., (2005). *Endüstriyel Çalışma Psikolojisi*. Seçkin Yayıncılık, 2. Baskı, Ankara.
- Somers, M. J. (1993). A Test of the Relationship Between Affective and Continuance Commitment Using Non-Recursive Models. *Journal of Occupational and Organizational Psychology*, 66, 185-192.
- Sözen, C., Yeloğlu, H. O. ve Ate, F., (2009). Eşitsizliğe karşı sessiz kalma: Mavi yakalı çalışanların motivasyonu üzerine görgül bir çalışma. *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 22, 395-408.
- Taşkıran, E. (2011). *Liderlik ve örgütsel sessizlik arasındaki etkileşim-örgütsel adaletin rolü*. Beta Yayınevi, İstanbul
- TDK (2005). Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlük. Ankara.
- Türk Dil Kurumu (1974). Büyük Sözlük, Eğitim Terimleri Sözlüğü. <http://tdkterim.gov.tr> (01/09/2013, tarihinde erişildi).
- Türk Dil Kurumu Güncel Türkçe Sözlük. Ankara. <http://www.tdk.gov.tr> (01/09/2013, tarihinde erişildi).
- Van Dyne, L., Ang, S., and Botero, I. C. (2003). Conceptualizing Employee Silence and Employee Voice as Multidimensional Construct. *Journal of Management Studies*, 40, 1359-1392.
- Vakola, M., Bouradas, D., (2005). Antecedents and consequences of organisational silence: an empirical investigation. *Employee Relations*, 27(5), 441-458.
- Varoğlu, D., (1993). *Kamu sektörü çalışanlarının işlerine ve kuruluşlarına karşı tutumları, bağlılıkları ve değerleri*. Yayınlanmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara.
- Vroom, H.V., (1960). *Work and motivation*, John Wiley and Sons Inc. USA.
- Yanık C. (2012). Örgütsel sessizlik ile güven arasındaki ilişki ve eğitim örgütlerinde bir araştırma. Yayınlanmamış Yüksek lisans tezi, Yeditepe Üniversitesi, İstanbul
- Yıldırım, H. Albayrak, A.S. Gümüş, M. Akalın, C.T. (2011) "Yüzme Hakemlerinde Örgütsel Bağlılık ile İş tatmini Arasındaki Kanonik Korelasyon Analizi İle İncelenmesi" ZKÜ Sosyal Bilimler Dergisi, cilt 7, sayı 13 ss. 163-186
- Zeybek, A. (2008). *Kariyer basamakları yükselme sınavında öğretmenlerin başarı durumları ile örgütsel bağlılıkları arasındaki ilişkinin incelenmesi*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Yeditepe Üniversitesi, İstanbul.

DIE GRÄUELSTAT IM KORAN THE PERSECUTION IN THE QUR'AN KUR'AN'DA ZULÜM KAVRAMI

Mesut AVCI*

ÖZET

Zulüm kavramı Kur'an'da birçok farklı anlamda kullanılmıştır. Kur'an'ın ısrarla üstünde durduğu konulardan biri zulümdür. Zulüm kavramı incelendiğinde, bu kavramın şirk, küfür ve nifak ile bağlantılı kullanıldığı görülecektir. Yine zulmün hem kişinin Allah'a karşı, insanlara karşı ve en ilginç hususlardan biri de insanın kendisine karşı bir çok yönü olabilecek geniş kavramlardan biri olduğu da gözönünde tutulmalıdır.

İslam'ın değerlerinden uzaklaştıkça bu kavramı toplumsal ve kişisel hayatımızda bol bol duymaktayız. İşte bu kavramın içerdiği manalar ile birlikte, bu kavramın içerdiklerinden taşıyan kişilerin dikkat etmesi gerekmektedir. Kur'an'ın şiddetle sakınılması gerektiğini ifade ettiği bir kavram olan Zulümden nasıl korunmalı? Bu sorunun cevabını yine Kur'an'da aramak gerekmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Zulüm, insan, Allah

ABSTRACT

The term "persecution" is used for different meanings in the Qur'an. Persecution is one of the most important themes in Qur'anic terminology. When explored deeply, persecution reveals itself in close relationship with ascription (of anyone or anything other than God), curse and quarrel. One can persecute against God, human beings and especially against oneself. The more a believer gives up Islamic values, the more you hear persecution in his or her personal life and social life. So beside the meaning of this term, you have to take care to not be the owner of the contexts/connotations of this term. It is the aim of this paper to deep into the Qur'anic text as to find out its solutions for how people should avoid persecution.

Keywords: Qur'an, persecution, human, Allah

DIE GRÄUELSTAT IM KORAN („Zulm“¹)

1- DIE VERWENDUNG DES BEGRIFFS „ZULM“ IM KORAN

Fast in jedem Jahrhundert gab es Pharaos oder Unbarmherzige und Menschen, die Zulum befürwortet haben. „Zulm“ In dieser Zeit war einigen großen und kleinen Veränderungen ausgesetzt, beispiels-

* Dr., Berlin Hür Üniversitesi Tarih ve Kültür Bilimleri Fakültesi

1 Übers.: „Zulm“ = Grausamkeit, Verfolgung, Gewalttat, Unterdrückung, Unrecht, Gräueltat

weise wurde in manchen Epochen „Zulm“ von den Handlangern des Staates hochpersönlich durchgeführt. Obwohl in manchen Zeiten der Staat die Gräueltaten sah, hat er nicht eingegriffen. Jeder einzelne des Volkes kann Gräueltäter werden. Es gibt aber auch die Gräueltaten, die sich Menschen selbst antun.

„Zalim“², ist der Jenige, der mit Gewalt die Rechte des Anderen verletzt, widerrechtlich handelt, unbarmherzig und gefühllos ist. Im Arabischen hat der Infinitiv die Bedeutung „Eine Sache von ihrem Ursprung bewegen“. Eine Sache unvollständig oder im Überfluss erledigen, beziehungsweise außerhalb der Zeit oder Dienststelle nachkommen, wird auch als „Zulm“ definiert.³

Im Koran wird der Begriff „Zulm“ gewöhnlich zusammen mit der Formel „mu`taḍ“ benutzt, auch die Wörter „a`taḍ“, „baği“ und „cabr“ weisen auf den Begriff „Zulm“ hin. Jedoch wird Begriff „Zulm“ im Koran am breitesten und am ausführlichsten verwendet. Alleine mit den Ableitungen zusammen, kommt der Begriff „Zulm“ im Koran 289-mal.⁴ Wie man ersieht, kommt „Zulm“ im Koran in drei Ausmaßen vor:

1a- Der „Zulm“ zwischen dem Menschen und dem Gott

Das ist nach dem Koran der größte und schwerste „Zulm“. „Und da sagte Luqman zu seinem Sohn, indem er ihn ermahnte: `meine Sohn, setze Gott keine Götter zur Seite; denn Götter Götzendienst ist wahrlich ein gewaltiges Unrecht („Zulm“)⁵ Diese Vers sagt uns, dass der „Zulm“ zwischen dem Menschen und Gott dann gegeben ist, wenn man Gott einen anderen Gott beigesellt. In die Kategorie dieser Gräueltaten fällt auch das Verleugnen der Vers Gottes. Solch eine begriffliche Benutzung von „Zulm“, wird des Öfteren mit der Zusammenstellung „femen“ mit „vemen ezlemü“ mit „Ismi tafdil“ benutzt. „Zulm“ ist dann gegeben, wenn man jemandem das Recht verletzt, und ihm gegenüber nicht gerecht ist. Götzendienst⁶ ist eine große Gräueltat. Denn der Mensch begeht Götzendienst mit den Sachen und Personen, die ihm in Wirklichkeit keinen Nutzen bringen, gegenüber dem Schöpfer, der ihn tägliches Brot und Segen gibt, der ihn erschuf, ihn den Lebensunterhalt gab und ihn mit den Sachen beschert hat, die er genießt. Es gibt keine größere Unrechtmäßigkeit als dies.

Dass der Mensch alleine Gott anbetet, ist das Anrecht des Schöpfers gegenüber dem Erschaffenen. Aber der Götzendiener verehrt Andere, und damit verletzt er das Anrecht Gottes. Mehr noch, bei jeder Anstren-

2 Zalim = der Jenige, der „Zulm“ begeht z.B. Grausamkeiten, Verfolgung, Gewalttat

3 Samil Islam Ansikopedesi, Paragraph: „Zalim“

4 `Abd al-Baqi, Muhammad, *al-Mu`ğam al-mufahras li-alfaz al-Qur'an al-karim*, Kairo, 1987

5 Muhammad Ibn Rassoul, *Al-Quran Al-Karim*, S. 352, Sure Luqman, Vers 13

6 Im Koran wird der Begriff şirk verwendet

gung, andere zu verehren als Gott, angefangen von seinem Verstand und Körper, geht er auf Erden einer großen Anstrengung nach. Aber diese Anstrengungen wurden von Gott erschaffen und der Mensch besitzt nicht das Recht, diesen Bemühungen nachzugehen, ohne dabei Gott zu verehren. Außerdem hat der Mensch Rechte gegen der eigenen Seele⁷, d.h. sich selbst nicht zu erniedrigen und keine Strafe zu verdienen. Der Jenige, jedoch der Andere verehrt als Gott, dem gebührt eine Strafe, und er erniedrigt sich damit. Somit wird das ganze Leben eines Götzendieners in jeder Hinsicht und zur jeder Zeit zu einer Gräueltat. Nun, jeder Atemzug zeigt von ihm die Ungerechtigkeiten und die Gräueltaten⁸ auf. Hieraus können wir die Menschen so interpretieren, dass dem Menschen viel Gabe von Gott gegeben wurde, und im Gegensatz dazu ist er undankbar, anstatt sich Gott zuzuwenden. Andere Götter anzubeten wird als die größte Gräueltat beschrieben. Berichtet von Abu Dhar al-Ghifari⁹ : Der Gesandte Muhammad hat von Gott berichtet, in der Fußnote angegebenen Quelle, hadith qudsi¹⁰; „Hört meine Diener (kul)¹¹, wisset ganz gewiss, Gräueltaten habe ich für mich verboten. (Bin von Gräueltaten hoch und erhaben.) Ich habe zwischen euch die Gräueltaten verboten. Wenn das so ist, dann vergeht zwischen euch keine Gräueltaten. Oh meine Diener, außer den Rechtgeleiteten sind die Anderen vom rechten Weg abgeirrt¹². So, bittet von mir zum wahren Glauben zu kommen¹³, um euch sie zu geben ...“¹⁴

1b- Der „Zulm“ innerhalb der Menschheit

Unter diesen Gräueltaten fallen alle unrechtmäßigen Handlungen zwischen den Menschen. „Tadel trifft nur solche, die den Menschen Unrecht zufügen und auf Erden ohne Rechtfertigung freveln, ihnen wird eine schmerzhafteste Strafe zuteil sein.“¹⁵ Es ist ein Weg zu bestreiten, und er führt über die Gräueltäter. Sie üben direkt Grausamkeiten aus, und bei der Vergeltung spannen sie den Bogen weit aus. Bei der Bestrafung über schreiten sie die rechtlichen Grenzen, und auf der Erde sind sie unbändig und ungerecht. Sie sind zügellos arrogant. Deshalb erwartet sie, weil sie ungerecht und zügellos sind, und Gräueltaten begehen, eine schmerzhafteste Bestrafung.¹⁶ Dafür gibt der Gesandte Gottes in einer Überlieferung ein Beispiel. „Wer (widerrechtlich) den Acker eines anderen eine Handspanne un-

7 Nefis = menschliche Seele bzw. Bedürfnisse

8 Mawdudi, Tafhim-ul-Kuran, Sure: 31.Loqman, Vers 13, Erläuterung

9 Ein Weggefährte von Muhammad.

10 Hadith qudsi = Überlieferung von Muhammad mit Worten von Gott

11 Kul = sklave, knecht, diener, dienerin, sklavin, mensch

12 In Dalalet = vom rechten Weg abirren

13 Hidayet = islamisch: zum wahren Glauben kommen, göttliche Führung, richtiger Weg

14 An-Nawawi, Vierzig Hadithe, 24 Hadith

15 Muhammad Ibn Rassoul, Al-Quran Al-Karim, Sura As-Sura, Vers 42

16 Elmalili Hamdi, Sura, 42/42, Erläuterung des Verss

rechtmäßig aneignet, dieser Acker wird ihm sieben Etagen unter der Erde um seinen Hals herumgewickelt (das ist die Strafe für dieses Unrecht).“¹⁷

1c) Die Gräueltaten, die der Mensch sich selbst antut

So eine Gräueltat ist dann gegeben, wenn der Mensch keine Notiz von den göttlichen Sachen, die im Koran angeordnet werden, nimmt. Das wird so erklärt, dass die Person nicht so agiert, wie sie es eigentlich sollte. „Vordem gaben wir das Buch jenen von unseren Dienern zum Erbe, die wir erwählten. Und unter ihnen sind einige, die gegen sich selbst freveln, und unter ihnen sind einige, die den gemäßigten Standpunkt einnehmen, und unter ihnen sind einige, die sich nach den guten Dingen mit Gottes Erlaubnis wetteifern. Das ist die große Huld.“¹⁸

Die oben geschilderten Gräueltaten, der „Zulm“ zwischen dem Menschen und Gott, und der „Zulm“ innerhalb der Menschen, sind als Ergebnis so anzusehen, dass der Mensch sie sich selbst antut. Diese Art von Gräueltat ist im Koran, diejenige, wobei Gott keine Person ungerrecht behandelt, wenn der Mensch an sich selbst eine Gräueltat begeht d.h. „sie vergehen Gräueltat an sich selbst“. Nach der Vorgehensweise wird im Koran diese Kategorie von Gräueltat, des Öfteren erwähnt. In unserer Zeit sind viele Menschen unachtsam gegenüber Gott. Eine solche Unachtsamkeit ist getreu Gott: „Neigt nicht zur Gräueltat, andernfalls berührt euch das Feuer“¹⁹. Dieses Gebot bestätigt, die Punkte, die der dargestellten Ausführung zugrunde liegen. Nasafi²⁰ berichtet im el-Muvaffak²¹, dass er hinter einem Imam sein Gebet verrichtet. Als der Imam, den oben genannten Vers liest, wird Nasafi ohnmächtig. Als er zu sich kam, wird ihm gefragt, weshalb er ohnmächtig geworden ist. Er antwortet daraufhin: „Dieses Gebot betrifft die Leute, die eine gewisse Neigung zu Gräueltaten haben, und was geschieht mit dem Gräueltäter?“

Es gibt keinen Zweifel, dass die größte Gräueltat, diejenige ist, wenn der Mensch die Gebote Gottes im Koran verschiebt und ablehnt. Man kann beobachten, dass die Menschen, die sich als Muslim bezeichnen, eine Neigung zu den oben genannten Leuten besitzen. Die Diener Gottes ungerecht zu behandeln, ist eine Art von Gräueltat. Eine Neigung zu den Gräueltätern zu haben, die jede Art von Gräueltaten inne haben, ist nicht zulässig. Im Gegenteil, man muss eine Feindschaft zu ihnen pflegen. Nasafi sagt: „Man hat Sufyan gefragt, ob man einem sterbenden Gräueltäter, der sich in einem abgelegenen

17 Al-Kattani, Nazhm al-Mutanatsir fi al-Hadits al-Mutawatir, Dar al-Kutb, Ägypten 381

18 Muhammad Ibn Rassoul, Al-Quran Al-Karim, S. 376, Sura Fatir, Vers 32

19 Ungefähre Übersetzung des Korans vom Türkischen ins Deutsche

20 Ein Gelehrter

21 Ein Buch von Nasafi

Ort befindet, Wasser zum Trinken geben soll oder nicht. Er antwortete mit Nein. Die Jenigen, die die Frage gestellt hatten, konterten, dass er aber sterben würde. Sufyan sagte, dass er nun hier stirbt, und dann nicht mehr da ist.“

Es ist eine große Katastrophe, wenn das niedere Volk, die Personen, die als islamische Gelehrten anerkannt werden, und die eine Neigung zu den ungerechten Führern haben, nicht erkennen kann. Nasafi sagt:“ Sufyan hat gesagt, es gibt in der Hölle ein Tal, wo die Gelehrten sich treffen, die die ungerechten Führer besuchten hatten.“ Al-Auza'i betont:“ Gott hat keiner Person so eine große Feindschaft gepflegt, außer dem Gelehrten, der den Führer besucht hat. Wie man sieht, haben sie die Führer als Antrieb genommen. Das ist dann gültig, wenn der Führer zugleich ein Gräueltäter ist.“²²

Al-Alusi kommentiert den Vers “Er sagte :Mein Herr, da Du mir gnädig gewesen bist, will ich niemals ein Helfer der Sünder sein“²³ folgendermaßen: „Dieser Vers wird von den Gelehrten so definiert, dass er ein Beweis dafür ist, dass man den Gräueltätern nicht helfen und ihnen keine Dienste erweisen soll.“²⁴

Der Gesandte Gottes sagt: „Gräueltat wird am Tag der Auferstehung eine Finsternis.“²⁵ al-Kattani erläutert diesen Hadith so: „ Die verrichteten Gräueltaten erscheinen am Jüngsten Tag gegenüber den Gräueltätern als eine Finsternis. In dieser Finsternis werden sie ihren Weg nicht finden. Der Muslim dagegen, wird am Jüngsten Tag vor und neben sich ein helles und leuchtendes Licht haben, um leicht seinen Weg zu finden.

Gräueltat entsteht, wenn das Herz wegen der Sünden sich verdunkelt. Der Glaube erleuchtet das Herz. Er denkt an die Folgen der Gräueltat, und somit er gibt sich keine Gelegenheit, eine Gräueltat zu begehen.

2- DIE EIGENSCHAFTEN DER GRÄUEL TÄTER IM KORAN

2a- Die Gräueltäter regieren nicht mit dem von Gott Herabgesandtem²⁶. Das wird im Koran von Gott offensichtlich offenbart:

„ ...; und wer nicht nach dem richtet, was Gott herabgesandt hat – das sind die Ungerechten“²⁷ Die erste eindeutige Eigenschaft der Gräueltäter ist, dass sie sich nicht nach dem Offenbartem richten.

22 Hawwa, Sa'id, Al-Asas Fi't-Tafsir, Aksa Verlag, Ist 1992, 3/513

23 Muhammad Ibn Rassoul, Al-Quran Al-Karim, 330, Sura Al-Qasas, Vers 17

24 Hawwa, Sa'id, oben.

25 Al-Kattani, „Zulm“den Sakinma Babi, 186.

26 Von Gott Offenbartem Koran

27 Muhammad Ibn Rassoul, Al-Quran Al-Karim, 93, Sura Al-Ma'ida, Vers 45

Es ist unwichtig, ob ein Individuum oder ein Staat diese Eigenschaft besitzt. Es betrifft auch jede Vereinigung und Situation, bei der die Grenzen Gottes nicht beachtet werden. Sie bekommen dabei die Eigenschaft des Gräueltäters.

2b- Die Gräueltäter verbreiten Lügen Über Gott:

„Und wer ist ungerechter als der, der eine Lüge gegen Gott ersinnt oder Seine Verse für Lüge erklärt? Wahrlich. Die Ungerechten erlangen keinen Erfolg.“²⁸ Hier wird „zulum“²⁹ verwendet als Betreiben der Vielgötterei. Auf diese Art bekommt „zulm“ noch die Bedeutung: über etwas klar zu werden, Vorwurf und sinken des Ansehens. Meistens wird der Begriff „širk“³⁰ im Koran mit dem Begriff „zulm“ verwendet. Damit werden Eigenschaften des Götzendieners hervorgehoben, denn sie sind abscheulich und unsympathisch.

„širk“ ist eine Maßlosigkeit und ein Angriff gegen Recht und Wahrheit, gegen überzeugte Götzendiener und gegen die ganze Menschheit. Vor allem ist „širk“ ein Verstoß gegen die Wahrhaftigkeit Gottes, denn man muss Gott als den Einzigen anerkennen und darf ihm nichts beigesellen. Damit ist „širk“ nicht vereinbar.

Der Götzdiener verletzt sich selbst, weil „širk“ die innere Seele verletzt und verhängnisvolle Resultate mit sich bringt. Der Polytheismus ist gegenüber der Menschen eine Tötlichkeit, weil er sie vom wahren Gott abringt, und sie vergöttern andere Instanzen. Das Leben ihnen versalzen, denn sie sind den willkürlichen Gesetzen und „sozialen“ Dienststellen ausgesetzt. Deshalb wird der Polytheismus im Koran als eine große Gräueltat definiert, weder der Polytheismus noch der Götzdiener wird Erfolg haben, und eine Befreiung genießen.³¹

2c- Die Frevler³² glauben nicht an das Jenseits:

„Wahrlich, der Fluch Gottes lastet auf den Frevlern, die vom Wege Gottes abhalten und ihn zu krümmen suchen. Und diese sind es, die nicht an das Jenseits glauben.“³³ Falls diese Menschen an das Jenseits geglaubt hätten, wüssten sie, dass sie über die vergangenen und zukünftigen Taten eine Rechenschaft ablegen müssen. Dieser Glaube hätte sie vor Gräueltaten geschützt. Weil solche Menschen Bequemlichkeit möchten, vernachlässigen sie das Jenseits.

28 Muhammad Ibn Rassoul, Al-Quran Al-Karim, S. 106, SuraAl-An'am, Vers 21

29 Wie oben erklärt: Gräueltat, Unrechtmäßigkeit etc.

30 širk = Betreiben der Vielgötterei, Polytheismus.

31 Qutb, Saiyid;Fi zilal al-qur'an, An'am, 6/21: Erläuterung.

32 Frevler = Gräueltäter

33 Muhammad Ibn Rassoul, Al-Quran Al-Karim, 184, Sura Hud, Vers 19.

2d- Gräueltäter wenden sich von Gott ab:

„Und wer ist ungerechter als der, der an die Zeichen seines Herrn gemahnt wurde, sich aber von ihnen abwandte und vergaß, was seine Hände vorausgeschickt hatten?...³⁴

Nun ist es offensichtlich, dass der Koran in unzähligen Versen auf verschiedenem Weg die Jenigen mahnt, die Augen zum Sehen, Ohren zum Hören und Verstand zum Nachdenken bekommen haben. Aber er verschließt die Augen vor den Versen und hört nicht denjenigen, der ihn zum rechten Weg leitet. Dem Verstand nutzt er für stumpfsinnige und dunkle Philosophie. Dieser Mensch kann verflucht und ungerecht werden. Das Einzige, was er verdient, nachdem er die Prüfung auf Erden vollbracht hat, die Strafe, die er für seinen Aufstand gegen Gott von Gott bekommt.³⁵

2e- Die Gräueltäter verleugnen die Verse Gottes:

„Nein, es sind klare Zeichen in den Herzen derer, denen das Wissen gegeben wurde. Es gibt keinen, der unsere Zeichen leugnet außer den Ungerechten.“³⁶

Diese klaren Verse des Korans können nur die Gräueltäter verleugnen, die ein versteinertes Herz haben.

2f- Die Gräueltäter verbieten die Gebetsstätten:

„Wer begeht mehr Unrecht als derjenige, der verhindert, dass in den Gebetsstätten Gottes Sein Name gerufen wird, und der für ihre Zerstörung eifert? Jene dürfen sie nicht anders als in Furcht betreten. Für sie gibt es im Diesseits Schande und im Jenseits wird ihnen eine schwere Strafe zuteil sein.“³⁷ Heutzutage können die Gräueltäter die Gebetsstätten nach ihrer Lust und Laune verbieten. Mit einem Verbot, das zur Schließung der Türen führt, ist es nicht getan. Hier wird davon gesprochen, dass diese Menschen die Gerechtigkeit und die Wahrheit nicht dulden können. Deshalb werden die eigenen Wünsche und Ideen in den Gebetsstätten verbreitet, oder sie werden zerstört. Die Gebetsstätten Gottes sind heutzutage leider in vielen Teilen der Erde von den Gräueltätern besetzt. In den Gebetsstätten Gottes werden Gerechtigkeiten und Wahrheiten verbreitet, dieser Zustand lässt die Sessel der Gräueltäter wacheln, und sie haben davor Angst. Um das zu verhindern, verabschieden sie neue Gesetze und Verordnungen, und beabsichtigen damit, dass der Name Gottes nicht erwähnt wird.

34 Muhammad Ibn Rassoul, Al-Quran Al-Karim, 252, Sura Al-Kahf, Vers 57.

35 Mawdudi, Sacda 32/22, Erläuterung.

36 Muhammad Ibn Rassoul, Al-Quran Al-Karim, 342, Sura Al-Ankebut, Vers 49.

37 Muhammad Ibn Rassoul, Al-Quran Al-Karim, 14, Sura Al-Baqara, Vers 114.

2g- Die Gräueltäter verheimlichen die Zeugenaussage:

„... Und wer ist ungerechter als derjenige, der ein Zeugnis verbirgt, das er von Gott erhalten hat!“³⁸

2h- Die Gräueltäter sind mit denjenigen befreundet, die dem Menschen Schlechtes antun:

„Doch Gott verbietet euch, mit denen, die euch des Glaubens wegen bekämpft haben und euch aus euren Häusern vertrieben und (anderen) geholfen haben, euch zu vertreiben, Freundschaft zu schließen. Und wer mit ihnen Freundschaft schließt – das sind die Missetäter.“³⁹ Das sind jene Menschen, die den Islam und die Muslime quälen, die anstatt der Wahrheit dem Unrechten nachgehen, die versuchen das helle Licht des Islam zu löschen. Diese Irren können es nicht vertragen, dass die Muslime eine gewisse Position innehaben. Deshalb unterstützen sie die Gräueltaten. Außerdem nehmen sie am Übel teil. Das können nur diejenigen befürworten, die anstatt der Wahrheit dem Unrechten den Weg freimachen wollen.

2i- Die Gräueltäter sind vom rechten Weg abgeirrt:

„Gott stärkt die Gläubigen mit dem fest gegründeten Wort. In diesem Leben wie im künftigen; und Gott lässt die Frevler irgehen; und Gott tut, was Er will.“⁴⁰

Der verehrte Gott lässt die Gräueltäter vom rechten Weg abirren, weil sie Gräueltaten begehen, Gott etwas gleichsetzen (im Koran sieht man, dass „zulum“ die gleiche Bedeutung hat wie „širk“), weit entfernt vom hellen Licht des Islams sind, sich in der Dunkelheit, im Märchen und Aberglauben befinden, nicht von Gott auserwählte, sondern auf Lust und Laune beruhende Systeme und Gesetze verfolgen. Die Gräueltäter, die das helle Licht nicht sehen, sich nach Lust und Laune leiten lassen, vom richtigen Weg abkommen und sich in einer Verschwendung und in einer bedauernswerten Lage befinden, sind predestiniert gemäß dem unveränderbarem Gesetz, vom richtigen Weg abzuirren.⁴¹

2k- Die ungerechten Führer bleiben nicht lange an der Macht:

„Und ihr wohnt in den Wohnungen derer, die gegen sich selbst frevelten, und es ist euch deutlich gemacht worden, wie Wir mit ihnen verfahren; und Wir haben euch klare Beweise geliefert.“⁴²

38 Muhammad Ibn Rassoul, Al-Quran Al-Karim, 118, Sura Al-Baqara, Vers 140.

39 Muhammad Ibn Rassoul, Al-Quran Al-Karim, 486, Sura Al-Mumtahana, Vers 9.

40 Muhammad Ibn Rassoul, Al-Quran Al-Karim, 217, Sura Ibrahim, Vers 27.

41 Qutb, Saiyid; Fi zilal al-qur'an; ibrahim, 14/27, Erläuterung.

42 Muhammad Ibn Rassoul, Al-Quran Al-Karim, S. 218, Sura Ibrahim, Vers 45.

2l- Die ungerechten Völker werden vernichtet:

„Sprich `Was wähnt ihr? Wenn Gottes Strafe unversehens oder offenkundig über euch kommt, wer anders wird vernichtet als die Ungerechten? `“⁴³ Sag Mohammed: Habt reinen Gewissen, und gibt mir Bericht über die plötzliche Bestrafung Gottes ohne jeglichen Grund und Zeichen von ihm, oder die Bestrafung Gottes mit jeglichem Grund und Zeichen von ihm kommt, werden dann die Gräueltäter, die anstatt Gott zu glauben andere Götter ihm gleichgesetzt haben, nicht bestraft? Nein.⁴⁴

2m- Die Gräueltäter, die im Jenseits bestraft werden, möchten daraufhin wieder ins Diesseits kehren:

Wer ist ungerechter als derjenige, der eine Lüge gegen Gott erdichtet oder sagt: „Mir wurde offenbart“, während ihm doch nichts offenbart worden war, und der da sagt: „Ich werde dergleichen hinab senden, was Gott herab gesandt hat.“? Aber könntest du die Frevler nur in des Todes Schlünden sehen, wenn die Engel ihre Hände ausstrecken: „Liefert eure Seelen aus! Heute sei euer Lohn die Strafe der Schande als Vergeltung für das, was ihr an Falschem gegen Gott gesprochen habt, und weil ihr euch hochmütig von Seinen Zeichen abgewendet habt.“⁴⁵

2n- Die Gräueltäter sind unter sich befreundet:

„...es gibt kein Zweifel, dass die Gräueltäter unter sich befreundet sind. Gott ist der Freund der Frommen.“⁴⁶ Diese Beurteilung Gottes (C.A) können wir in jeder Zeit ganz offen beobachten. Wenn die Gräueltäter ihre Hemden hochkrepeln, um die entsprechenden Grausamkeiten zu begehen, dann kommen die Freunde zur Hilfe geeilt.

3- DIE BEURTEILUNG DES KORANS ÜBER DIE GRÄUEL TÄTER

Im letzten Kapitel haben wir versucht, die Eigenschaften der Gräueltäter darzustellen. Nun werden wir in diesem Abschnitt die Beurteilung des Korans über die Gräueltäter näher beschreiben:

3a- Gott ist nicht ahnungslos über die Taten der Gräueltäter:

„denke nicht, dass Gott sorglos über die Taten der Gräueltäter ist. Er verzögert die Vergeltung bis zu dem Tage, an dem die Augen vor Verzweiflung erstarren.“⁴⁷

43 Muhammad Ibn Rassoul, Al-Quran Al-Karim, S. 108Sag , Sura Al-An'am, Vers 47.

44 Elmalılı Hamdi; Hak dini Kuian Dili, An'am, 6/47, Erläuterung.

45 Muhammad Ibn Rassoul, Al-Quran Al-Karim, 113, Sura Al-An'am, Vers 93.

46 Ungefähre Übersetzung des Heiligen Korans vom Türkischen ins Deutsche.

47 Ungefähre Übersetzung des Heiligen Korans vom Türkischen ins Deutsche.

Es gibt kein Zweifel, dass der Gesandte Gottes (Heil und Segen auf Ihn) wusste, dass Gott bewusst war, was die Gräueltäter tun. Es gibt diejenigen Gräueltäter, die von den Segen der Erde profitieren und sich amüsieren, obwohl sie eine Kenntnis über die Vergeltung Gottes haben, und sie sehen, dass sie nicht auf der Erde stattfindet. Das ist die letzte Gelegenheit bevor sie heimgesucht werden. Wenn diese Dauer ausgeschöpft ist, dann besteht kein Aufschub mehr. Keiner kann Kragen seinen retten. An einem solch schweren Tag findet die Abrechnung statt, vor Angst und Schrecken erstarren dann die Augen. Die Augen werden weit auf sein und verzweifelt um sich gucken. Vor Angst können sie nicht nach rechts und links schauen. In dem Vers des Korans wird das panische Volk in einer Szene so dargestellt, dass sie nichts angucken, sich mit nichts beschäftigen und umherirren. Ihre Köpfe sind nach oben gerichtet, obwohl das nicht gewollt geschieht. Das sieht so aus, ob die Köpfe oben an etwas gebunden wären, und sie sich deshalb nicht bewegen könnten. Sie sehen sich das zu Betrachtende erstarrt und fixiert mit voller Angst an, ohne die Augen zu schließen, und ohne die Köpfe auf eine Seite zu bewegen. Ihre Herzen hören vor Angst nichts, sie nehmen nichts wahr, sie können nichts festhalten und sind nicht in der Lage, sich an etwas zu erinnern.⁴⁸

3b- Die Bestrafung Gottes ist für die Greuel Täter bestimmt:

„Der Herr nährt sich denjenigen Gräueltätern, die dabei erwischt werden, Ungerechtigkeiten zu verbreiten.“ Gewiss ist seine Bestrafung ziemlich schmerzhaft. Die Gräueltäter sollten nicht denken, dass sie ewig leben werden. Gott sieht für sie eine schmerzhaft Bestrafung vor. Obwohl ihm dieser Vers offenbart wurde, und wenn er trotz dessen ein Gräueltäter ist, und wie ein Gräueltäter sein Leben fortführt, für denjenigen ist es sehr schade.

Die Engel nehmen von den Gräueltätern das Leben, dabei wird ihr Körper in Mitleidenschaft gezogen: „... Aber könntest du die Freveler nur in des Todes Schlünden sehen, wenn die Engel ihre Hände ausstrecken: „Liefert eure Seelen aus! Heute sei euer Lohn die Strafe der Schande als Vergeltung für das, was ihr an Falschem gegen Gott gesprochen habt, und weil ihr euch hochmütig von Seinen Zeichen abgewendet habt.“⁴⁹ Dieser Vers wurde wegen dem Musaylamatu'l-Kazzab Al-Hanafi herab gesandt. Dieser Mann verwendete beim Sprechen Reimprosa, gab Vorhersagen, sprach vom Prophetentum und behauptete, dass Gott ihm offenbart.⁵⁰ Gott wird den Ungerechten weder verzeihen noch sie zum rechten Weg

48 Qutb, Saiyid;Fi zilal al-qur'an, Sure: Ibrahim, 14/42, Erläuterung.

49 Muhammad Ibn Rassoul, Al-Quran Al-Karim, 113, Sura Al-An'am, Vers 93.

50 Al-Wahidi: *Asbab nuzul al-Qur'an*; Tetik, Necati, 179.

leiten: „Diejenigen, die ungläubig sind und Unrecht verübt haben - ihnen wird Gott weder vergeben noch sie zu einem Weg leiten; es sei denn den Weg zu Dschahannam, in dem sie in aller Ewigkeit bleiben werden. Und dies ist für Gott ein leichtes.“⁵¹

Gott hat vom Himmel den Ungerechten eine schmutzige Bestrafung herabgesandt: „Doch die Ungerechten vertauschen das Wort mit einem, das ihnen nicht gesagt wurde. Da sandten Wir auf die Ungerechten eine Strafe vom Himmel herab, weil sie gefrevelt hatten.“⁵²

Der Fluch Gott beruht auf den Ungerechten: „Und wer ist ungerichter als der, der eine Lüge wider Gott erdichtet? Diese werden ihrem Herrn vorgeführt werden, und die Zeugen werden sprechen: «Das sind die, die logen wider ihren Herrn.» Höret! der Fluch Gottes ist über den Frevlern,“⁵³ al-Baidawi schildert beim Kommentar zum Vers, dass die Zeugen hier die Engel, die Propheten oder die Körperteile des Menschen sind.⁵⁴

Die Engel werden im Jenseits die Ungerechten und die Götzen diener auflösen: „(Und es wird zu den Engeln gesprochen werden :) «Versammelt jene, die ungerecht handelten, und ihre Gefährten und was sie zu verehren pflegten, statt Gott, und führt sie zum Pfade des Feuers.“⁵⁵ Muhammad Asad kommentiert der Vers „sie zu verhren“ folgendermaßen: Nach den ersten Führern, wie‘Umar b. al-Hattab, ‘Abdallah ibn ‘Abbas, Qatada, Muğahid, as-Suddi, Ibn Jubayr, Abi l-Hasan al-Ba‘Sri, etc, beschreiben den verwendeten Begriff „ezvac“ im Vers; als Menschen, die die gleiche Eigenschaft besitzen oder gleiche Art von Menschen oder gar vom gleichen Stamm stammend.⁵⁶

4- IM KORAN BESCHRIEBENE SACHEN, DIE MAN GEGEN DIE GRÄUELÄTÄTER UNTERNIMMT

4a- Sich am Koran klammern:

„Alif Lam Ra´. (Dies ist) ein Buch, das Wir zu dir herabgesandt haben, auf dass du die Menschen mit der Erlaubnis ihres Herrn aus den Finsternissen zum Licht führen mögest, auf den Weg des Erhabenen, des Preiswürdigen.“⁵⁷ Die Begriffe im Vers „es-Sirat“ kann man mit Weg und „an-Nor“ mit Licht gleichsetzen. Der Weg Gottes ist derjenige, der von ihm festgesetzt wurde, dem man folgen sollte, der ein Gesetz innehat, der ein universelles Gesetz für das Dasein der Menschen mit

51 Muhammad Ibn Rassoul, Al-Quran Al-Karim, 84, Sura An-Nisa, Vers 168-169.

52 Muhammad Ibn Rassoul, Al-Quran Al-Karim, 8, Sura Al-Baqara, Vers 59.

53 Muhammad Ibn Rassoul, Al-Quran Al-Karim, 185 Sura Hud, Vers 18.

54 Cantay, Hasan basri, Übersetzung Koran, 223.

55 Koran Übersetzung: <http://www.kuran.gen.tr/html/deutsch/037.php3>; 37/ 22-28

56 Asad, Muhammad, Kur'an Mesaji, Saffat: 37/22 , Erläuterung.

57 Muhammad Ibn Rassoul, Al-Quran Al-Karim, S. 214 Sura Ibrahim, Vers 1.

sich bringt und bei dem (die Menschen dem islamischen Gesetz untergeordnet sind) das islamische Gesetz für die Menschen gültig ist. Deshalb führt das Licht das Individuum zu diesem Weg. Oder gar ist der Weg in sich ein helles Licht, von der Bedeutung aus ist das stärker. Die Seele des Menschen und das Universum werden auch durch das helle Licht erleuchtet. Das ist ein himmlisches System. Das helle Licht ist ein souveränes Gesetzssystem im Universum. Das ist das islamische Gesetz. Die Menschenseele, die innerhalb des hellen Lichtes lebt, begreift die Sachen, die beim Denken und bei ihrer Lebensweise keine Fehler mehr macht. Weil sie sich auf den wahren richtigen Weg befindet. Mit einem hervorragendem Willen und Lob gebührend verfolgt er den Weg des Gottes. Man kann nicht gegen ihn verstoßen, und er hat die Kraft, alles zu beherrschen. Und gleichermaßen ist das der Weg des Gottes, dem Lob und Lobpreisung gebührt.

Hier kommt die Stärke Gottes deshalb in den Vorschein, weil er den Götzendienern damit droht. Gott zu danken kann man beschreiben, als das Verhalten der Lobpreisenden in den Vordergrund zu bringen. Hinterher kommt die Beschreibung Gottes. Er ist der Besitzer von allem, was sich im Himmel und auf der Erde befindet. Er braucht die Menschen nicht. Er hat eine Herrschaft über all die Lebendigen und nicht lebendigen Geschöpfe und dem Universum: „Er ist der Gott, ihm gehört alles was im Himmel und auf der Erde existiert.“⁵⁸ Man erlangt dann die Befreiung, wenn man von der Finsternis heraus den rechten Weg finden kann.⁵⁹

Es existieren viele Koran Verse, die diese Sachverhalte bestätigen, dass man sich nach dem Koran richtet, und der Weg der Befreiung auch beim Koran liegt. Die Gräueltat möchte die Wahrheit und den rechten Weg auslöschen, und stattdessen das Falsche und die Finsternis herbeibringen. Wenn man sich von der Dunkelheit und vom Joch der Gräueltat befreien möchte, dann sollte sich die Person als erstes zum Koran wenden. Hier haben wir es nicht für nötig gehalten, noch die Funktionen der Propheten in diesem Zusammenhang unter einem separaten Abschnitt zu erwähnen. Man sollte aber nicht vergessen, dass die Gesandten Gottes die Ersten sind, die gegen die Gräueltaten gekämpft haben, den Menschen lebend gezeigt haben, wie man sich mit den Gräueltaten auseinandersetzt und die ihr Leben für die Herrschaft der Gesetze Gottes gewidmet haben und die Gräueltat und die Gräueltäter aus dem Weg geräumt haben, um die Gerechtigkeit Gottes zu gewährleisten.

58 Koranübersetzung vom Türkischen in das Deutsche.

59 Qutb, Saiyid; Fi zilal al-qur'an; Ibrahim 14/1, Erläuterung.

4b- Man sollte sich gegen die Gräueltäter vereinigen:

„..., und (für jene,) die sich wehren, wenn ihnen Gewalt angetan wird.“⁶⁰ Die zur Wehrsetzung und Einigkeit gegen die Gräueltäter und Gräueltaten ist die beste Methode, um gegen sie vorzugehen. In einem anderen Vers wird gesagt: „ Und die Ungläubigen – (auch) sie sind einig einander Beschützer. Wenn ihr das nicht tut, wird Verwirrung im Lande und gewaltiges Unheil entstehen.“⁶¹ Den Vers „Wenn ihr das nicht tut“ beschreibt Mawdudi folgender Maßen; der Vers hat zwei Bedeutungen. Erstens, wenn man man den vorherigen Teil des Verses „Und die Ungläubigen – (auch) sie sind einig einander Beschützer“ zu der Erklärung heranzieht, kann man es so beschreiben; Ihr Muslime solltet wie die Ungläubigen euch gegenseitig behilflich sein.

Zu dieser Sache hat der Islam in jeder Lage und Beziehung große Sorgfalt gezeigt. Der Islam hält es für Notwendig, dass die Muslime eine Einigkeit, von ihren Beschlüssen bis hinzu gegen die Feinde zeigen.

4c- Man soll sich mit den Gräueltätern nicht vereinigen:

„ ... Und sollte dich Satan (dies) vergessen lassen, dann sitze nach dem Wiedererinnern nicht mit den Ungerechten (beisammen).“⁶² Nach der Erinnerung solltest du nicht mit der Sippschaft der Gräueltäter zusammen sein. Der Begriff „Zalimin“ bedeutet im Verborgenen, dass man die Grenzen überschreitet, und dass er das Untersagte verallgemeinert, um damit zuzeigen, dass man sich mit den sämtlichen Gräueltätern nicht aufhalten sollte.⁶³

Den Muslimen, die Grausamkeiten erleiden, ist es erlaubt, gegen die Gräueltäter Krieg zu führen: „Die Erlaubnis (, sich zu verteidigen,) ist denen gegeben, die bekämpft werden, weil ihnen Unrecht geschah - und Gott hat wahrlich die Macht, ihnen zu helfen.“⁶⁴

Nach den Meinungen der Koranskomentatoren, haben die Götzendiener in Mekka den Gefährten Prophet Mohammeds gequält. Die Gefährten des Propheten Mohammeds, wurden zuweilen andauernd geschlagen, oder sie waren in einem verletzten Zustand. Daraufhin beschwerten sie sich über die Götzendiener beim Propheten. Er sagte zu ihnen: „ Seit geduldig. Denn mir wurde befohlen, Kriege zu führen.“ Endlich unternahm der Prophet die Hedschra⁶⁵. Gott entsandte in Folge dessen den erwähnten Vers.

60 Muhammad Ibn Rassoul, Al-Quran Al-Karim, 420, Sura As-Sura, Vers 39.

61 Muhammad Ibn Rassoul, Al-Quran Al-Karim, 152, Sura Al-Anfal, 73.

62 Muhammad Ibn Rassoul, Al-Quran Al-Karim, 110, Sura Al-Anam, Vers 68.

63 Elmalılı, a.g.e. Enam, 6/68, Erläuterung.

64 Muhammad Ibn Rassoul, Al-Quran Al-Karim, 286, Sura Al-Hagg, Vers 39.

65 Auswanderung des Propheten Mohammeds von Mekka nach Medina (622 n.Chr.) .

Ibn 'Abbas hat gesagt: „Der Prophet sagte, als er von Mekka ausgestoßen wurde: `Wir sind Diener Gottes, und wir werden alleine zu Ihm kehren. Wir werden tatsächlich zugrunde gehen. Deshalb hat Gott diesen Vers herab gesandt. `Ich habe dann verstanden, dass in kürze ein Krieg sich anbahnen wird“⁶⁶

Dieser Vers zeigt uns, dass jedem Muslim, dem Unrechtmäßigkeiten angetan werden, das Recht zu steht, sich gegen sie zu verteidigen zu können. Dessen Ort und Zeit ist unwichtig.

Die Muslime sollten geschlossen solange mit den Gräueltätern kämpfen, bis sie das Verbrechen der Grauelthat behoben haben. Obwohl der Vers so offen ist, gibt es in verschiedenen Regionen der Erde Leute, die das Vorgehen gegen die Gräueltaten kritisieren. Das Recht, sich zu wehren, wurde von Gott den Unterdrückten gegeben. Es ist schwer zu verstehen, warum man mit logischen Theorien versucht, gegen das Recht anzugehen. Überdies, erwähnt Gott, dass die Unterdrückten nicht zur Verantwortung gezogen werden bei der Verteidigung ihrer Rechte; „Jedoch trifft kein Tadel jene, die sich wehren, nachdem ihnen Unrecht widerfahren ist.“⁶⁷

Zum Beispiel können die Unterdrückten, deren Land von Gräueltätern besetzt wurde oder Menschen, denen Unrecht angetan wurde, ihre (entrissenen) Rechte verteidigen und zurückfordern, ohne in Rechenschaft gezogen zu werden. Saiyid Qutb betont, dass die Verteidigung rechtens ist, und sagt: „Es wird demjenigen gemäß dem Vers eine Grauelthat angetan, der sich gegen sie wehrt, und sie beseitigt, der gegen das Schlechte mit den selben Mitteln vorgeht, aber diejenigen, die kein Unrecht begehen, werden nicht zur Verantwortung gezogen. Weil sie rechtmäßig ihr Recht wahrnehmen. Niemand kann sie zur Verantwortung ziehen, und sich vor sie stellen und versuchen, wenn sie gegen das Unrecht vorgehen, sie zu behindern. Man sollte diejenigen davon abhalten, die den Menschen Unrecht antun, und die zügellos handeln. Wenn es die Ungerechten gibt, die nicht mit Gegenreaktionen konfrontiert werden, und ihre Unrechtmäßigkeiten nicht verhindert werden, dann kann man keine Besserung auf der Erde erwarten. Solange die Unbändigen ihre gewünschten Gräueltaten begehen, und niemand versucht ihnen das auszureden und zu verhindern, solange kann auf der Erde keine normale Situation herrschen. Gott, der Erhabene, droht den Zügellosen und Gräueltäter mit einer schmerzhaften Qual, aber die Menschen müssen versuchen sich gegen die Gräueltaten und Zügellosigkeiten zu wehren, und die Wege, die dahin führen versiegen.“⁶⁸

66 Al-Wahidi, Asbab nuzul al-Qur'an, 257.

67 Muhammad Ibn Rassoul, Al-Quran Al-Karim, 420, Sura As-Sura, Vers 41.

68 Qutb, Saiyid; Fi zilal al-qur'an; Sura, 42/41.

4d- Die Ungerechten sind keine Freunde: „Und neigt euch nicht zu den Ungerechten, damit euch das Feuer nicht erfasse. Und ihr werdet keine Beschützer außer Gott haben, noch wird euch geholfen werden.“⁶⁹ Nicht nur Freunde mit den Ungerechten zu sein, sogar eine gewisse Neigung zu ihnen sieht Gott als brenzlich an.

Wenn man so vorgeht, dann könnte man die Hilfe von Gott verlieren. Diejenigen, die die Verse von Gott für Nichts halten, und die Ungerechten zu den Freunden machen, und von denen Hilfe und Befreiung hoffen, diese werden mit leeren Händen zurückkehren, denn der Gräueltäter ist nicht dafür bestimmt zu helfen, sondern er begeht Unrechtmäßigkeiten. Freunde mit den Ungerechten zu sein, heißt zugleich, dass man Teilhaber von ihren Gräueltaten wird. Die Ungerechten bekommen von ihren Freunden Kraft, und können somit auf denen Beinen bleiben. Der Gräueltäter kann seine Taten zur Einigkeit erklären. Solange der Nutzen der Ungerechten besteht, solange pflegen sie Freundschaft. Diejenigen, die bis jetzt auf der Seite der Ungerechten waren, sind von der Hilfe Gottes weit entfernt. Denn sie pflegen Freundschaft zu den Ungerechten, anstatt Freundschaft mit Gott zu pflegen. Freunde von den Ungerechten können nur diejenigen sein, die genau so sind, wie sie: „Sie werden dir sicher nichts gegen Gott nützen. Und was die Ungerechten anbelangt, so sind einige von ihnen die Beschützer anderer; Gott aber ist der Beschützer der Gottesfürchtigen.“⁷⁰ Der Rat Gottes ist für diejenigen, die nichts sagen, wenn die Ungerechten auf der Erde ihr Unwesen treiben, und sich auf der Seite der Ungerechten befinden, sie nicht zum Freund erklären.

Man sollte darauf achten, dass die Ungerechten nicht jede Freundschaft anbieten. Sie verlangen von ihren Freunden, dass sie die Kriterien der Ungerechtigkeit wie gesellschaftliche, wirtschaftliche innehaben, und die Freunde so leben wie sie. Wenn alle diese Aspekte erfüllt sind, werden sie erst dann als Freunde angesehen. Bis der Mensch in seinem Leben die ganze Zeichen der Ungerechtigkeit beiseite legt, und dem Gott gnädig ist, ist erst dann die Zeit der Freundschaft von Gott gekommen. Wenn die Muslime etwas Schlechtes gemacht haben, oder eine Ungerechtigkeit begangen haben, dann müssen sie um Vergebung bitten: „Und diejenigen, die - wenn sie etwas Schändliches getan oder gegen sich gesündigt haben - Gottes gedenken und für ihre Sünden um Vergebung flehen; und wer vergibt die Sünden außer Gott? - und diejenigen, die nicht auf dem beharren, was sie wissentlich taten;“⁷¹

69 Muhammad Ibn Rassoul, Al-Quran Al-Karim, 194, Sura Hud , Vers 113.

70 Muhammad Ibn Rassoul, Al-Quran Al-Karim, 434, Sura Al-Gatiya , Vers 19.

71 Muhammad Ibn Rassoul, Al-Quran Al-Karim, 54, Sura Al-Imran , Vers 135.

Eine Prostituierte zu sein ist eine große schreckliche Tat wie Ehebruch begehen; Zum Ersten ist es eine Ungerechtigkeit gegenüber sich selbst, eine Art Sünde. Die Hure ist diejenige, die mit andere eine Sünde begeht. Zum Zweiten ist Ungerechtigkeit gegenüber sich selbst eine Sünde, die nicht mit anderen Personen verbunden ist. Die Gottesfürchtigen beschreiben das Zweiterwähnte folgendermaßen: Wenn eine Seele etwas Schlechtes getan hat, oder irgendeine Sünde begeht, dann erinnert sie sich an Gott, und sie bittet vor Verlegenheit und Angst um Vergebung. Sie fühlen Reue, und mit dem Herzen und der Zunge möchten sie, dass man ihnen verzeihen wird. Sie kümmern sich, um die entstandene Sünde mit Gutem zu verschleiern. Wer kann in Wirklichkeit die Sünden verzeihen außer Gott? Natürlich ist es so, die verzeihen, die gute Taten verrichten, diese werden von Gott geliebt. Wen außer dem ehrenhaften großen Gott kann man in Erwägung ziehen, der verzeiht, und der die Kraft hat zu begnadigen? Deshalb sollten diejenigen, die eine Sünde begehen, sich unverzüglich wegen dieser Tat vor Gott schämen, und um Vergebung bitten. Sie beharren nicht bewusst an der entstandenen Sünde.⁷²

5- DAS ERGEBNIS

Zum Schluss möchte ich auf den folgenden Vers hinweisen: „Und wenn Gott die Menschen für ihr Freveln bestrafen wollte, würde Er nicht ein einziges Lebewesen darauf (auf der Erde) bestehen lassen; doch Er gewährt ihnen Aufschub bis zu einer bestimmten Frist; und wenn ihre Frist um ist, dann können sie auch nicht eine Stunde dahinter zurückbleiben, noch können sie (ihr) vorseilen.“⁷³

Gott, der Erhabene hat die Menschheit erschaffen, und ihnen Segen gegeben. Diejenigen, die auf der Erde Panik schaffen und Gräueltaten begehen, die vom rechten Weg Gottes abkommen und ihm etwas gleichsetzen, die einander ungerecht sind, sind solche einzigartige Lebewesen, die jedem Unrecht antun außer sich selbst. Der Erhabene Gott verhält sich zu ihnen mit Erbarmen. Er hat Mitleid mit ihnen, und gibt ihnen eine gewisse Zeit vor. Das ist so, wegen der Kraft und dem dazugehörenden Zweck, und dem Recht und der Gnade, Gottes. Es ist so, dass die Menschen sich bei ihrer vorbestimmten Zeit irren. Ihre Herzen spüren nicht die Gnade und Weisheit Gottes. Im Ergebnis beruhen die Gerechtigkeit und die Kraft Gottes auf seine Gnade und Weisheit. Der Gott gewährt ihnen deshalb eine gewisse Zeit. Wenn die Zeit gekommen ist, wird sie der Tod packen. Sogar als die Menschheit das Anvertraute von Gott annahm, wies der Gott darauf hin, dass die Menschen ungerecht und unwissend sind.

72 Yazir, Elmahılı Hamdi, Al-i Imran 2/135.

73 Muhammad Ibn Rassoul, Al-Quran Al-Karim, 230, Sura An-Nahl , Vers 61.

„Wahrlich, Wir boten das Treuhänder amt den Himmeln und der Erde und den Bergen an; doch sie weigerten sich, es zu tragen, und schreckten davor zurück. Aber der Mensch nahm es auf sich. Wahrlich, er ist sehr ungerecht, unwissend.“⁷⁴

Bezüglich dieses Verses sagen Saiyid Qutb und Elmalılı Hamdi folgendes: „Es gibt keinen Zweifel, dass sich die Menschen dabei unter einer schweren Last befinden. Das ist eine Gefahr für sie. Deshalb werden sie als der „große Ungerechte“, der sich selbst ungerecht ist, und als der „große Unwissende“, der seine Kraft und Grenzen nicht kennt, bezeichnet. Das ist dann gegeben, wenn der Mensch versucht, sich selbst diese schwere Last aufzutragen. Nur wenn der Mensch die Verantwortung mit sich bringt... Selbst beim Schöpfer ankommen, sich unmittelbar zu Seinen Gesetzen führen lassen, sich tadellos dem Willen des Herrn unterordnen lassen, erst wenn diese Erkenntnisse geliefert werden... Direkt zu wissen, auf den richtigen Weg zu sein, sich zu beugen, niemanden zwischen sich selbst und dem Schöpfer und seiner Gesetze gleich zu setzen, an die unzähligen Geschöpfe nachzudenken, die im Himmel, auf der Erde und auf den Bergen sich befinden, die die Information haben, gemäß ihrer Charakter und Verhalten behaglich und tadellos zu sein, somit ihre Wege zu finden, um die Rechtleitung zu erlangen, und tadellos sich zu ergeben... Keinesfalls sollt man entfernt von Ergebenheit sein; sowie sich zu beugen und die aufgetragene Verpflichtung nachzukommen. Wenn der Mensch bewusst, wissend und gewollt diesen Status erreicht, befindet er sich tatsächlich dann auf einem ehrenhaften Status. Damit erreicht er unter den Geschöpfen Gottes eine einzigartige Stufe.“⁷⁵

Wenn man vom Anvertrauen⁷⁶ spricht, dann ist es im Ergebnis als eine große Wundertat festzuhalten. Wenn es nicht eingehalten wird, dann ist eine Bestrafung wegen Hochverrat und eine Entschädigung fällig, zugleich ist es eine Schande und Blamage. Der Mensch hat es sich aufgetragen, er hat dem zugestimmt, und das Angebot und Kalifat angenommen. Der Mensch findet sich oft ungerecht und unwissend wieder. Nicht jedes Individuum ist so, sondern die Gattung der Menschheit.

Begriffserklärung

„Zalum“: Derjenige, der sehr grausam ist. Er ist empfänglich für Gräueltaten und Unrechtmäßigkeiten. Obwohl er die Rechte Gottes und seiner Diener übernommen hat, achtet er sie nicht angemessen, und damit schadet er sich.

74 Muhammad Ibn Rassoul, Al-Quran Al-Karim, 366, Sura Al-Ahzab , Vers 72.

75 Qutb, Saiyid;Fi zilal al-qur'an, Ahzab, 33/72.

76 Hier „emanet“ = Anvertrauen, Zugesandtes vom Gott den Menschen

„Cahul“: Derjenige, der kein Gelehrter ist, wie er es behauptet. Im Gegenteil ist er ein Unwissender, weil er nicht weiß, wie sein Schicksal aussieht. Deshalb begeht er Gräueltaten.⁷⁷

77 Quelle: Yazır, Elmalılı Hamdi, 33/72.

6- QUELLEN

1. 'Abd al-Baqi, Muhammad, *al-Mu'jam al-mufahras li-alfaz al-Qur'an al-karim*, Kairo, 1987.
2. Muhammad Ibn Rassoul; Tafsir Al-Qur'an Al-Karim, Islamische Bibliothek, Deutschland 2009.
3. Samil Islam Ansikopedesi, Şamil Yay. İstanbul.
4. Mawdudi, Tafhīm-ul-Kuran, İnsan Yay. İstanbul 1999.
5. Nawawi, Muhammad ibn 'Ali Ibn Daqiq al-'Id: *Das Buch der Vierzig Hadithe*. Verlag der Weltreligionen, 2007.
6. Elmalılı Hamdi, Hak Dini Kur'an Dili, Diyanet İşleri Reisliği, Matbaai Ebuzziya, İstanbul 1935.
7. al-Kattani, Nazhm al-Mutanatsir fi al-Hadits al-Mutawatir, Dar al-Kutb, Ägypten.
8. Hawwa, Sa'id, Al-Asas Fi't-Tafsir, Aksa Yay, İstanbul 1992.
9. Qutb, Saiyid; Fi zilal al-qur'an; Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyah;1999.
10. 'Ali ibn Ahmad al-Wahidi: *Asbab nuzul al-Qur'an*. Ed. Ahmad Saqr. Kairo 1969.
11. Koran Übersetzung: <http://www.kuran.gen.tr/html/deutsch/037>
12. Asad, Muhammad; Qur'an. Erstausgabe: Gibraltar 1993.

YAZIM KURALLARI, KISALTMALAR VE SAYFA DÜZENİNDE UYULMASI GEREKEN KURALLAR

A. ESERLER

Metinlerde

1. İmla kurallarında Türk Dil Kurumu Yazım Kılavuzu'nun en son baskısı esas alınmalıdır.
2. Eser "Microsoft Word" programında yazılmış olmalıdır.
3. Metin yazı karakteri olarak Times New Roman kullanılmalıdır.
4. Paragraf başı boşluğu bırakılmalıdır.
5. Metin 12 punto ile yazılmalıdır.
6. Metin 1,5 satır aralığıyla yazılmalıdır.
7. Sayfa düzeninde word belgesinin otomatik olarak bıraktığı üst ve alt, sağ ve sol boşluklar esastır.
8. Tercüme eserlerin orijinal dilindeki adı jenerik sayfalarına yazılmak üzere bildirilmelidir.

Dipnotlarda

9. Dipnotlar 10 punto olmalıdır.
10. Dipnotlarda kaynak adları (kitaplar, tezler veya dergi adları) italik olmalıdır.
11. Dipnotlarda makalelerde, makale adı tırnak içinde ve düz yazılmalıdır.
12. Dipnotlarda yazar adı ve soyadı sırası takip edilmelidir. Detaylar için bkz. Şikago stili.
13. a.g.e. kısaltması yerine kitabın anlamlı kısaltması kullanılmalıdır.
14. Mütercim metinle ilgili açıklama yaptığı takdirde bunları bir dipnotla sayfa sonlarına eklemelidir. Eser çevriyazı ise hazırlayanın eklediği açıklama (haz.) kısaltmasıyla; başka bir dilden Türkçe'ye tercüme eserlerde ise (çev.) kısaltmasıyla verilmelidir.

Kaynakçalarda

15. Eserin sonunda müstakil bir kaynakça verilmelidir. Kaynakça eserin özelliğine göre tasnif edilebilir (Arşiv Kaynakları, Eserler, Makaleler, Ansiklopedi Maddeleri...)
16. Kaynakça sadece metin içinde kullanılan (bilgi aktarılan) makaleler gösterilmelidir.

Örnekler:

Kitap:

Halil İnalçık, Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 4. bs., Ankara 2007, s. 115.

Jakob Philipp Fallmerayer, Trabzon İmparatorluğunun Tarihi, çev. Ahmet Cevat Eren, yay. haz. Celalettin Yavuz – İsmail Hacıfettahoğlu, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2011.

Sonraki atıflarda: İnalçık, Fatih Devri..., s. 123.

Ansiklopedi Maddesi:

M. Metin Hülagü, "Gazi Ethem Paşa", DİA, c. 13, İstanbul 1996, s. 449.

17. Kaynakçada Ansiklopedi cilt sayısı belirtilirken, orijinalinde Roma rakamıyla cilt sayısı belirtilmişse Roma rakamları, yaygın rakamlar kullanılmışsa yaygın rakamlar kullanılır.

18. Kaynakçada yer alan eser ve makale künyelerinde yazarın önce soyadı (küçük harflerle), sonra adı yazılmalıdır.

19. Kaynakçadaki kitap isimleri italik yazılmalıdır.

20. Kaynakçadaki makale isimleri tırnak içinde ve düz yazılmalıdır.

21. Kaynakçadaki kitaplarda sayfa aralığı verilmemelidir.

22. Kaynakçadaki makalelerin bütününe ait sayfa aralığı gösterilmelidir.

23. Kaynakçadaki künye bilgi sıralaması aşağıda belirtilen şekilde olmalıdır:

Kitap:

Fallmerayer, Jakob Philipp, Trabzon İmparatorluğunun Tarihi, çev. Ahmet Cevat Eren, yay. haz. Celalettin Yavuz – İsmail Hacifettahoğlu, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2011.

Makale:

İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "1908 Yılında İkinci Meşrutiyetin Ne Suretle İlan Edildiğine Dair", Belleten, c. XX, Nisan 1956, S. 77, s. 103-174.

Ekler – Albüm – Osmanlıca Tıpkıbasımlarda vb.

24. Metne eklenmesi istenen resim, çizim, harita veya belgelerin bir kopyası (USB, DVD, CD) içerisinde ve yüksek çözünürlükte (JPG, TIFF gibi bilgisayar formatında) teslim edilmelidir.

25ç. Resim ve belge türünden tüm materyaller numaralandırılmalı ve altına açıklamaları yazılmalıdır.

26. Metinde sayfa aralarına eklenecek olan şekiller için uygun büyüklükte boşluklar bırakılmalı veya resimlerin nereye geleceği anlaşılır bir şekilde belirtilmelidir.

27. Resim veya şekil altı yazıları 10 punto ve italik olmalıdır.

28. Eserde, Latin alfabesi dışında başka bir alfabeye (Arap alfabesi, Çin alfabesi vb.) yazılmış bölümler metinde olması gereken yere yazar tarafından yerleştirilmeli, farklı olan yazı tipi Kuruma iletilmelidir.

29. Yazarlar indekse girecek kelimelerin listesini alfabetik sıralamayla göndermelidir. Sayfa numaraları grafik tasarım esnasında sayfa düzenine göre konulacaktır.

KISALTMALAR

Bu kısaltmalardan italik yazılanlar dipnotlarda da italik olmalı, küçük harfle başlatılanlar dipnotlarda da küçük harflerle yazılmalıdır.

bkz. Bakınız

bs. baskı

c. – C. cilt (Dergi ciltleri için küçük harfle, kitap ciltleri için büyük harfle)

çev. çeviren / tercüme eden

ç.yazı çeviriyazı

DİA Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi

ed. Editör

haz. hazırlayan

İA. Milli Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi

s. sayfa

S. sayı

t.y. basım tarihi yok

vb. ve benzerleri

vd. ve diğerleri

vr. / yk. varak / yaprak

y.y. basım yeri / yayınevi yok

Yay. Yayınları, Yayıncılık

Y.evi Yayınevi

yay. haz. yayına hazırlayan

-Sicill-i Ahvâl Defteri vb. arşiv kaynakları için Başbakanlık Arşiv Katalog sistemindeki kısaltmalar kullanılır.

-a.g.e., a.g.m., ibid gibi kısaltmalar kullanılmaz.

SAYFA DÜZENİ

1. Metindeki Bölümlerin dizilişi şöyle olmalıdır:

a. Künye sayfaları (Perde veya ithaf sayfası, kitabın, yazarının (varsa tercüme eden veya yayına hazırlayanın) adının yazılı olduğu, kütüphane kartının bulunduğu sayfalar).

b. "İçindekiler" sayfası

c. Varsa "Kısaltmalar" sayfası

d. Önsöz veya Sunuş

e. Giriş

f. Ana Metin

g. Bibliyografya

h. Dizin

i. Ekler

2. Metin içindeki uzun alıntı paragrafları sağdan soldan birer cm. daraltılır ve metnin normal puntosundan bir küçük puntoyla yazılır.

3. Tercüme eserlerin orijinal dilindeki adı jenerik sayfalarına yazılmak üzere bildirilmelidir.

4. Mütercimın metinle ilgili açıklamaları bir dipnotla sayfa sonlarına konmalıdır. Eser çevriyazı ise hazırlayanın eklediği açıklama (haz.) kısaltmasıyla; başka bir dilden Türkçe'ye tercüme eserlerde ise (çev.) kısaltmasıyla verilmelidir.

B. MAKALELER

Dergi Yayın İlkeleri

- Belleten Dergisi, uluslararası hakemli bir dergi olup, Nisan, Ağustos ve Aralık aylarında, yılda üç sayı yayımlanır. Dergimizde, özgün araştırma-inceleme makaleleri, çeviri, kitap tanıtma, kongre-sempozyum haberleri ve vefyat yayımlanır. Yazıların bilimsel araştırma ölçütlerine uyması, alana bir yenilik getirmesi ve başka bir yerde yayımlanmamış olması gerekir. Bilimsel toplantılarda sunulmuş bildiriler, yayımlanmamış olmak kaydıyla kabul edilebilir. Yayım kararı çıksa dahi başka bir yerde yayımlandığı tespit edilen yazılar yayım listesinden çıkarılır.

- Belleten'in dili Türkçedir. Gerekğinde yaygın Batı dillerinde makale yayımlanabilir.

- Türkçe makalelerin yazımında TDK Yazım Kılavuzu esas alınır.

- Yazım kurallarına uygun olarak hazırlanmış yazılar, bir nüshasında yazarın tanıtıcı bilgileri (ad-soyad, kurum, telefon, e-posta vb.) olmak üzere üç nüsha ve bir CD olarak Kurum adresine gönderilir.

- Makalelere eklenmesi istenen resim, çizim, harita veya belgeler bir nüsha çıktı ile birlikte CD'de (JPG, TIFF gibi bilgisayar formatında) teslim edilmelidir. Tüm materyaller numaralandırılmalı ve altına açıklamaları yazılmalıdır.

- Çevirilerde, çeviren, makalenin yazarından izin yazısı vermelidir. Bu durumda, makale yazarına telif ücreti ödenmez.

- Makale ve çevirilerde, metinden bağımsız olarak 200 kelimeyi aşmayacak Türkçe ve İngilizce özetler ile anahtar kelimeler bulunmalı ve bunların da çıktı ve CD'si gönderilmelidir.

- Makalelerin içeriği ve eklerinin (resim, çizim, harita, belge vb.) sorumluluğu yazara aittir.
- Gelen yazılar, Yayın Çalışma Kurulu'nda incelendikten sonra, konunun uzmanı iki hakemin, gerekli görüldüğü takdirde üçüncü bir hakemin değerlendirmesi ve Yayın Kurulu'nun nihai onayıyla basılır. Yayın Çalışma Kurulu, araştırma makaleleri dışındaki yazıları (vefeyat, sempozyum, kongre haberleri, kitap tanıtımlar vb.) bizzat inceleyip, hakeme göndermeden doğrudan kabul veya ret kararı verebilir.
- Yayın Çalışma Kurulu, gerektiğinde yazıların yazım şekli üzerinde küçük düzeltme ve değişiklikler yapabilir.
- Yazarlarına hakem raporu doğrultunda düzeltilmek üzere gönderilen yazılar, gerekli düzeltmeler yapıldıktan sonra bir raporla birlikte bir nüsha çıktı ve CD ile en geç bir ay içerisinde Kurum'a teslim edilmelidir.
- Basılmama kararı verilen yazılar varsa hakem raporuyla birlikte yazarına iade edilir.
- Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Telif Hakkı, Yayın ve Satış Yönetmeliğine göre yazara telif ücreti ödenir.
- Dergide yayımlanan makalelerin yayın hakkı Kurum'a aittir. Telif hakkı sanal ortamda yayımlamayı da kapsar. Yazılar, izin alınmaksızın başka yerde yayımlanamaz.

Yazım Kuralları:

- Yazılar, A4 boyutunda MS Word uyumlu programda Trans Baskerville veya Times New Roman yazı karakterinde yazılmalıdır.
- Başlık, 12 punto, beyaz ve büyük harf olmalıdır. Başlık ortadan hizalı olmalıdır. Metinde ana ve ara başlıklar kullanılabilir. Ana başlıklar 10 punto, büyük harf ve koyu olarak sola dayalı; ara başlıklar 10 punto, koyu ve küçük harf yazılmalı sola dayalı olmalıdır. Başlıklar ve paragrafların arasında 6 nk aralık bırakılmalıdır.
- Yazar adı ve soyadı, ana başlığın altına 12nk aralık bıraktıktan sonra 10 punto, beyaz, büyük harf ve ortaya hizalı olarak yazılmalıdır. (*) işareti ile sayfanın altına unvan, adres ve e-posta bilgileri 8 punto olarak verilmelidir.
- Metin, 10 punto, iki yana dayalı olmalıdır. Üstten: 5,8 cm, Altan: 5,8 cm, Sağdan: 4,5 cm, Soldan: 4,5 cm boşluk bırakılmalıdır. Satır arası 3 nk olmalıdır. Paragraf araları 6 nk, paragraf girintisi 0,8 cm olmalıdır.
- Üstbilgi-Altbilgi, makalenin bir nüshasında metin üstbilgi kısmında çift sayfaya yazarın adı ve soyadı; tek sayfaya makalenin anlamlı kısaltılmış hali büyük harfle, 8 punto yazılmalıdır. Diğer iki nüshada bu alanlar boş bırakılmalıdır. Üstbilgi: 4,45 cm, Altbilgi: 0 cm.
- Sayfa numaraları, makalenin ilk sayfasında görünmeyecek şekilde, üstbilgi içinde sağ ve sol üst kenara 8 punto olarak yerleştirilmelidir.
- Alıntılar, 5 satırı geçtiğinde paragraf girintisinden 1 cm içeriden başlatılmalı, turnak içinde 1 punto küçük yazılmalıdır. 5 satırdan az olan alıntılar metin içerisinde italik olarak verilir. Vurgulanması gereken ifadeler de italik yapılır.
- Dipnotlar, 8 punto tek aralık yazılmalıdır. Hizalaması iki yana dayalı ve paragraf girintisi 0,5 cm olmalıdır. Dipnot ayıraç çizgisi olmamalıdır. Metin içindeki atıflar sayfa altına dipnot şeklinde 1'den başlayarak numaralandırılmalıdır. Bunun dışında metin içinde atf yapılmamalıdır. Dipnotlarda kaynaklar verilirken, kitap ve dergi ismi italik olmalı, makale isimleri turnak içerisinde düz olarak verilmelidir. Dipnotlarda, ilk geçtiği yerde kaynak künyesi tam olarak verilmeli, daha sonra a.g.e., a.g.m., veya a.g.t. gibi yazarın belirlediği kısaltmalarla yazılmalıdır. Bir yazarın birden fazla kitap ve makalesi kullanılıyorsa ikinci eserin ilk kullanımından sonra, yazarın soyadı, sonra kitap veya makalenin tam veya kısaltılmış adı verilmelidir. Çok yazarlı kaynakların ilk geçtiği yerde yazarların tümü yazılmalı, daha sonraki yerlerde kısaltarak verilmelidir.

Örnekler:**Kitap:**

Halil İnalçık, Osmanlı İmparatorluğu-Klasik Çağ, 1300-1600, çev. Ruşen Sezer, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2009, 11. bs., s. 115.

Sonraki atıflarda: İnalçık, a.g.e., s. 123.

Yazarın birden fazla eseri olması halinde, sonraki dipnotlarda: İnalçık, Klasik Çağ, s. 123.

Makale:

İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Osmanlılarda İlk Vezirlere Dair Mütalea", Belleten, c. III/ sy. 9 [veya III/9] (1939), s. 101.

-Kaynakça: Makalelerde kullanılan kaynak ve araştırmalar makale sonunda bu başlık altında gösterilmelidir. Kaynakça, bu başlık altında yeni bir sayfadan başlamalı ve 9 punto yazılmalıdır. Sadece metin içinde atıfta bulunulan kaynaklar yer almalı ve yazarların soyadına göre alfabetik olarak düzenlenmelidir:

İnalçık Halil, Osmanlı İmparatorluğu-Klasik Çağ, 1300-1600, çev. Ruşen Sezer, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2009.

Uzunçarşılı İsmail Hakkı, "Osmanlılarda İlk Vezirlere Dair Mütalea", Belleten, c. III/ sy. 9 [veya III/9] (1939), ss. 99-106.

