

ISSN 2149-9845

TÜRKİYE DİN EĞİTİMİ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

TURKISH JOURNAL OF RELIGIOUS EDUCATION STUDIES (TJRES)

مجلة بحوث التربية الدينية التركية

Sayı/Number 4

İzmir - 2017

TUDEAR'ın bu sayısının basımını üstlenerek yayın hayatına girmesine katkı sağlayan **Türkiye Diyanet Vakfı Gazîemir Şubesi ve Gazîemir Müftüsü sayın Ekrem SAYLAN'a** şükranlarımızı sunuyoruz.

TÜRKİYE DİN EĞİTİMİ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Turkish Journal of Religious Education Studies

TÜRKİYE/TURKEY

Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları altı ayda bir yayımlanan uluslararası ve hakemli bir dergidir.
Turkish Journal of Religious Education Studies is an international, peer reviewed and biannual journal.

Sayı/Number 4 • Aralık/December 2017 • ISSN 2149-9845

İmtiyaz Sahibi ve Yazı İşleri Müdürü

Owner and Chief Executive Officer

Mehmet BAHÇEKAPILI

Baş Editör/Editor in-Chief

Mustafa USTA

Sayı Hakemi / Editor

Ahmet GEDİK

Editörler/Editors

Siebre MIEDEMA (VU University Amsterdam)	Christopher G. ELLISON (The University of Texas at San Antonio)
Cemal TOSUN (Ankara Üniversitesi)	Recai DOĞAN (Ankara Üniversitesi)
Muhittin OKUMUŞLAR (Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi)	Zeki Salih ZENGİN (Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Nurullah ALTAŞ (Atatürk Üniversitesi)	Michael NIELSEN (Georgia Southern University)
Ahmet KOÇ (Marmara Üniversitesi)	Friedrich SCHWEITZER (Eberhard Karls Universität Tübingen)
Mehmet BAHÇEKAPILI (İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi)	Süleyman AKYÜREK (Erciyes Üniversitesi)
Safnaz ASRI (İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi)	Mohammed DERRADJ (University of Algeria II)
Ednan ASLAN (Universität Wien)	Kenan SEVİNÇ (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)
Zuhal AĞILKAYA ŞAHİN (İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi)	

Kitap Değerlendirme Editörleri/Book Review Editors

Hakkı KARAŞAHİN (İzmir Katip Çelebi Üniversitesi)	Ahmet GEDİK (İzmir Katip Çelebi Üniversitesi) -
Ahmet Ali ÇANAKÇI (İzmir Katip Çelebi Üniversitesi)	

Yayın Kurulu/Editorial Board*

Zuhal AĞILKAYA ŞAHİN, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi (TURKEY)	Ayman AGBARIA, University of Haifa (ISRAEL)
Muhsin AKBAŞ, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi (TURKEY)	Süleyman AKYÜREK, Erciyes Üniversitesi (TURKEY)
Ednan ASLAN, Universität Wien (AUSTRIA)	Safnaz ASRI, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi (TURKEY)
Nedim BAHÇEKAPILI, Islamitische Universiteit Europa (HOLLAND)	Mehmet BAHÇEKAPILI, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi (TURKEY)
İrfan BAŞKURT, İstanbul Üniversitesi (TURKEY)	Bayraktar BAYRAKLI, Marmara Üniversitesi (TURKEY)
Beyza BİLGİN, Ankara Üniversitesi (TURKEY)	Ahmet Ali ÇANAKÇI, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi (TURKEY)
Mohammed DERRADJ, University of Algeria II (ALGERIA)	Abdurrahman DODURGALI, Marmara Üniversitesi (TURKEY)
Recai DOĞAN – Ankara Üniversitesi (TURKEY)	Christopher G. ELLISON, The University of Texas at San Antonio (USA)
Ahmet GEDİK, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi (TURKEY)	Recep Emin GÜLLÜ, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi (TURKEY)
Hülya HACİSMAİLOĞLU, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi (TURKEY)	Michael NIELSEN, Georgia Southern University (USA)
Hakkı KARAŞAHİN, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi (TURKEY)	Recep KAYMAKCAN, Sakarya Üniversitesi (TURKEY)
Ahmet KOÇ, Marmara Üniversitesi (TURKEY)	Mustafa KÖYLÜ, Ondokuz Mayıs Üniversitesi (TURKEY)
Muhittin OKUMUŞLAR, Necmettin Erbakan Üniversitesi (TURKEY)	Siebre MIEDEMA, VU University Amsterdam (HOLLAND)
Friedrich SCHWEITZER, Eberhard Karls University (GERMANY)	Halil İbrahim ŞENAVCU, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi (TURKEY)
Bülent UÇAR, Universität Osnabrück (GERMANY)	Mustafa USTA, Marmara Üniversitesi (TURKEY)

*Soyadına göre alfabetik sırada / In alphabetical order by surname

Kapak Tasarımı/Cover Design

Furkan Selçuk Ertargin

Tasarım/Graphic Design

Mehmet BAHÇEKAPILI / Safnaz ASRI

Baskı/Printed By

Limit Ofset

Yazım Kuralları

Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi (TUDEAR) altı ayda bir yayımlanan ve içeriğini oluşturan gerek Türkçe gerek İngilizce makalelerin konusunda uzman akademisyenlerce değerlendirildiği bir yapıya sahiptir. Değerlendirilmesi maksadıyla gönderilen makalelerin kabul görebilmesi için daha önce hiçbir yerde yayımlanmamış olması şartı aranmaktadır. Arz edilen makaleler ilk olarak yayın kurulu tarafından incelenmektedir. Eğer bir makale içerik ve stil açısından gerekli koşulları karşılarsa değerlendirmeyi yapan kişiler, daha sonra makaleyi yayımlanma için uygunluğu yönünden incelemeye tabi tutar.

Tüm makaleler iki hakem tarafından değerlendirilir ve gerekli görüldüğü takdirde üçüncü bir hakeme gönderilir. Bir makalenin yayımlanması hakemlerin onayına bağlıdır. Yazarlar hakemler tarafından istenen gerekli düzeltmeleri yapmakla yükümlüdür.

Genel olarak arz edilen çalışmalar şu formatta olmalıdır:

- Makaleler en az 5000, en çok 8000 kelimeden oluşmalıdır. Makaleler MS Word işlemcisinde normal kenar aralıkları, 10 puntoluk Times New Roman yazı tipi ve 1.5 satır aralığıyla sola dayalı olarak yazılmalıdır.
- Tablolar, figürler, resimler ve çizelgeler derginin sayfasına uygun boyutta olmalıdır. Eğer gerekiyorsa daha küçük puntolarla ve tek satır aralığıyla da yazılabilirler.

Tablolar ve çizelgeler, yazınızdaki görünümüne uygun olarak sıralı bir şekilde numaralandırılmalıdır. Tablo gövdesinin hemen altına tablolara ait dipnotlar koyulmalı ve bunları küçük harfli tanımlayıcı harflerle belirtilmelidir. Dikey cetveller kullanmaktan kaçınılmalıdır. Mümkün olduğu kadar az tablo kullanılmalı ve tablolarda sunulan verilerin hâlihazırda makalenin herhangi bir yerinde belirtilen sonuçlarla aynı olmamasına dikkat edilmelidir. Aynı bir sayfa oluşturulmalı ve yazar(lar)ın tam adı ve kurumsal unvanları ile, yazıyı yapan yazar(lar)ın posta adres(ler)i, iş/cep telefon numarası ya da numaraları, elektronik posta adres(ler)i buraya yazılmalıdır.

Çalışmanın, aşağıda belirtilen bölümleri içermesi gerekmektedir:

- Türkçe bir başlık ve 5-8 anahtar kelime içeren 150-200 kelimelik bir özet.
- İngilizce bir başlık ve 5-8 anahtar kelime içeren 150-200 kelimelik bir özet.
- Ayrıca, Türkçe yazılmış makalelere makalenin Genişletilmiş İngilizce Özeti de eklenmesi gerekmektedir. Bu geniş özet 1500-2000 kelime arasında olmalıdır; makalenin başlığı, alt başlıkları ve tüm referanslarını da içermelidir. Bu bölüm, yapılan çalışma yayımlanmaya kabul edildikten sonra da gönderilebilir.

TUDEAR'ın referans göstermede kullandığı format, APA (American Psychological Association) Style 6th Edition'dır. Gerek alıntılmalarda gerekse de bibliyografya kısmında yazarlar, Amerikan Psikoloji Derneği'nin yayımladığı Amerikan Psikoloji Derneği Yayım Kılavuzu'nda belirtilen yazım kurallarını ve formatını takip etmelidir.

Yayın aşamasının ilk adımı için makalelerinizi mehmethahcekapili@gmail.com ve safinaz.asri@ikc.edu.tr adreslerine word dosyası halinde gönderiniz. Yazılarınız editörler kurulu tarafından yapılan ilk incelemeden sonra, değerlendirilmek üzere alanındaki uzman akademisyenlere gönderilecek ve değerlendirme sonuçları tarafınıza gönderilecektir.

TUDEAR yazarlardan herhangi bir başvuru veya yayın ücreti talep etmemektedir.

Guidelines for Authors

The Journal of Human & Society (TJRES) is a peer reviewed biannual academic journal publishing articles in both English and Turkish. In order to gain acceptance, all articles submitted to JHS for evaluation must have never been previously published. Submissions are first reviewed by the editorial board. If an article satisfies the necessary conditions of style and content, reviewers will then proceed to evaluate its suitability for publication.

All articles undergo evaluation by two anonymous reviewers. If necessary, the article may be sent to a third reviewer for further assessment. The publication of an article depends upon the approval of these reviewers. Authors must provide the necessary corrections demanded by reviewers.

In general, any submitted work should provide the following formatting conditions.

- Articles must be between 5,000 and 8,000 words. They should be written in MS Word Processor in normal margins and Times New Roman, 10-pt, space 1.5 lines, aligned left.
- Tables, figures, pictures, and graphs should fit the journal page. If needed, they may be written in a smaller font size and their text may be single spaced.

Tables and graphs should be numbered consecutively in accordance with their appearance in the text. Place footnotes to tables below the table body and indicate them with superscript lowercase letters. Avoid vertical rules. Be sparing in the use of tables and ensure that the data presented in tables does not duplicate results described elsewhere in the article. In a separate first page the full name and institutional affiliation of all author(s) and mailing address(es), work/mobile phone number(s), and e-mail address(es) of the corresponding author(s) should be included.

- The study must include the following sections:
- A Turkish title and abstract between 150 and 200 words including 5-8 keywords.
- An English title and abstract between 150 and 200 words including 5-8 keywords. A long summary in English should be added for the articles in Turkish. This extended summary should be between 1,500-2,500 words, including the English title, sub-topics of the article, and all references. This section may be sent after the study has been accepted for publication.

TJRES uses APA Style 6th Edition in references. The writing rules and format specified by the Publication Manual of American Psychological Association [APA], published by American Psychological Association, are to be followed both in text citations and bibliography.

Authors are invited to submit contributions electronically as email attachments to editor's e-mails: mehmetbahcekapili@gmail.com and safinaz.asri@ikc.edu.tr or on disk. Typescripts employing diacritics for transliteration should be submitted in hard copy as well, with an indication of the software used. Authors should reserve one complete copy of their typescript, as hard copies will not be returned in the event that an article is not accepted.

The journal does not demand any article processing or submission charges from authors.

İÇENDEKİLER/TABLE OF CONTENTS

MAKALELER/ARTICLES

Türkiye Gerçekliğinde Sivil Toplum ve Cemaatlar
SAFFET KÖSE / 9-22

What is Nonbelief? An Empirical Research on the Concept of Nonbelief
KENAN SEVİNÇ, TUĞBA METİNYURT, THOMAS J. COLEMAN / 23-40

Arap Dilinde Mâ Edati Ve İşlevleri
EYÜP AKŞİT / 41-59

Şîî Müfessir Ayyâşî'nin Tefsirinde Zayıf Hadis
RECEP EMİN GÜL / 61-76

Dört Mezhep İmamının Otoritesini Tesis Eden Temel Unsurlar -Güven-Otorite İlişkisine Dair Analiz-
AHMET AYDIN / 77-88

KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ/ BOOK REVIEWS

François Georgeon, Le mois le plus long: Ramadan à Istanbul
YASİN ÖZDEMİR / 89-90

Hasan Ocak, İhvan-ı Safa'nın İnsan Tasavvurunda Bilgi-Ahlak-İman İlişkisi
MEHMET DEMİR / 91-93

TÜRKİYE GERÇEKLİĞİNDE SİVİL TOPLUM VE CEMAATLER*

Saffet KÖSE*

E-mail: saffetkose@hotmail.com

Citation/©: Köse, S. (2017). Türkiye gerçekliğinde sivil toplum ve cemaatler. *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 4, 9-22.

Öz

Bu araştırma modern bir kavram olan sivil toplum ile dini yapılanmaları temsil eden cemaat kavramı arasındaki ilişkiden yola çıkarak, bu kavramların sosyal hayattaki görünüşleri ve yapısal durumlarını, ülkemiz gerçekliğinde incelemeyi amaçlamaktadır. Sivil toplum ve cemaat oluşumları arasındaki ilişkinin neliği ve yönünün tespitinden sonra, tüm toplum yapılarında olduğu gibi ülkemizde görülen cemaatlerin bugün karşılaştıkları bir takım sosyo-kültürel, sosyo-ekonomik ve dini sorunların yarına nasıl evrilebileceğini belirlemek ve çözüm önerileri sunmak bu araştırmanın bir başka temel amacıdır. Araştırmada birey-toplum ve devlet ilişkilerinde önemli role sahip olan sivil toplum ve cemaatler olgusu; kavramsal, kültürel, siyasi, sosyal ve tarihi perspektifler göz önünde bulundurularak açıklanmıştır. Araştırma neticesinde ülkemizde cemaatler üzerinden doğabilecek bazı sorunların olduğu ve bundan sonraki süreçte cemaatlerin ve dini grupların birbirleriyle ciddi sorunlar yaşayabileceği, galibinin olmayacağı bu süreçte, bundan tüm toplumun olumsuz yönde etkilenebileceği tespit edilmiştir.

Anahtar Kavramlar: Sivil toplum, cemaat, dini gruplar, modernleşme ve sekülerizm

* Bu makale geleneksel olarak Konya Sivil Toplum Örgütleri Birliği'nin Türkiye'nin bütün şehirlerinden STK temsilcilerinin katılımıyla 17-21 Mayıs 2017 tarihinde Mardin'de 14.'sünü düzenlediği toplantıda yapılan konuşmanın yazıya dökülüp düzenlenmiş şeklidir.

* Prof. Dr., İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü Öğretim Üyesi.

CIVIL SOCIETY AND JAMĀ'AH IN THE REALITY OF TURKEY

Abstract

This study aims at investigating two distinct concepts, that is the modern concept of civil society on the one hand, and the concept of *jamā'ah* (religious community) which constitutes religious structures on the other, their manifestations and structural states in social life, in the context of today's Turkey. After determining the character of the relation of these two concepts and its direction, one other chief objective of this study is to propose a solution in regard to some of the existing socio-cultural, socio-economic and religious challenges of the religious communities present in Turkey today, and ultimately to try to assess their future evolution. Also, the cases of civil society and religious community, as an important factor in citizen/society-state interactions, will be explained in the light of all of their conceptual, cultural, political, social and historical aspects. As a final outcome of this study, it has been concluded that existing religious communities and groups are harbouring some serious problems within their organization, and that the possibility of the conflict between the interests of different religious communities should be taken into account, especially because of its potential negative impact on the society as a whole.

Keywords: Civil society, jamā'ah, religious groups, modernization and secularism

Giriş

Modern kavram olan sivil toplum ile dini yapılanmaları temsil eden cemaatler arasında herhangi bir ilişkinin var olup olmadığı varsa keyfiyeti konuşulması gereken konulardan birisidir. Bu meselenin bir boyutudur. Öte yandan cemaatlerin kendi aralarındaki ilişkiler de sorgulanmaya muhtaçtır. Zira ülkemizde dini grupların birbirleriyle sürtüşmeye girmesi olası sorunlardan birisidir. Esasen konunun teorik zemini ya da sosyolojik boyutu ile çok fazla ilgilenmeden bahse konu hususların bizim baktığımız noktadan nasıl görüldüğü bu yazının konusunu oluşturacaktır.

Her döneme egemen olan bir zihniyet dünyası vardır. Zamanın ruhu denilen bu atmosferi hâkim kültür belirler. Günümüz için de aynı gerçeklik söz konusudur. Varlıkla ilişkiye, yaşam biçimine yön veren bu zihniyetin kendine özgü kavramları, kavramların da bir arka planı vardır. Bu kavramlar, yaşanan sorunlara çözüm için üretildiklerinden tecrübi bir birikimi ifade eder ve aynı zamanda yeni sorunların çözümü için zemin oluştururlar. Çağı ve onun anlam dünyasını çözebilmek için bu kavramların doğduğu ve ait olduğu kültürel dokuyu dikkatten uzak tutmamak gerekir. Çünkü bir ortamdaki çözüm diğerinde sorun olabilmektedir.

Günümüz dünyasının ruhunu, özelde kiliseye tepki etrafında şekillenen, daha sonraları bir bütün halinde dinin alanını daraltan demokrasi, insan hakları, özgürlük, eşitlik, sivil toplum...vb. seküler kavramlar oluşturmaktadır. Bu kavramlara, post-modern feminizmin gündeme getirdiği “toplumsal cinsiyet adaleti” gibi yenileri eklenmektedir. Belirtilen açıdan konuya baktığımızda klasik-dini “cemaat” kavramı ile modern-seküler “sivil toplum” terimi arasında nasıl bir ilişki kurulabileceği ilgi çekici bir problemidir. Cemaat, dini bir yapı iken sivil toplum, demokrasilerin en önemli araçlarından biridir. İlk bakışta burada bir paradoks bulunduğu dikkati çekse de Müslümanların bu terminoloji üzerinden bir yaşam biçimi benimsemiş oldukları gözlemlenmektedir. Hatta dindarların kurdukları sivil toplum örgütlerinin stratejilerini bu kavramlar üzerine oturttukları dikkati çekmektedir. Dahası Müslüman dindarların bu kavramlara Kur’ân-Sünnet üzerinden bir meşruiyet zemini oluşturmaları, İslam’ın iki ana kaynağını da bu tür kavramlar üzerinden okumaları hızlı şekilde çağa ayak uydurmalarında etkili olmuştur. Yaşanan bu kısır döngüden çıkış ise oldukça zorlaşmış gözükmektedir. Bunu şimdilik bir yana bırakarak daha ziyade cemaat-sivil toplum perspektifinden konuyu ele almak, ayrıca cemaatler arası ilişkilerde ortaya çıkan ya da çıkabilecek yeni sorunlara yer vermek çalışmamızın amacına hizmet edecektir.

Dini örgütlenme biçimleri olan cemaat ve tarikatların varlığı hem teorik hem de tecrübi bir gerçekliktir. Çünkü dinler, doğal olarak sadece çoğulcu yapı üretme potansiyeline sahip değildir. Bizatihi bu tür oluşumları üretmişlerdir ve bu gerçeklik asırlar boyu devam etmiştir. Hristiyanlığın aldığı sert tedbirlere rağmen “kurtuluş tekele” dogması bunu önleyememiş tam aksine yüzyıllar boyu sürececek din içi çatışmaların tetikleyicisi olmuş dahası diğer dinlerle de savaşın itici gücünü oluşturmuştur. Dolayısıyla dinlerin ürettiği farklı grupları bir gerçeklik olarak kabul etmek bir zorunluluktur. Bunda insanların yaratılış gerçekliklerinin de etkisi vardır.

İslam dininin, hayatın dinamizmine ayak uydurabilmesi için Kur’ân-ı Kerîm’in ana çerçeveyi çizen zengin, verimli ve derinlikli ilkeleri, coğrafi gerçeklikler, sosyolojik ihtiyaçlar, kişisel tercihler, psikolojik etkenler ve yöntem çeşitliliğine bağlı olarak farklılıkları beraberinde getirmiştir. Bu doğrultuda karizmatik bir şahıs etrafında örgütlenen mezhepler, cemaatler ve tarikatlar dini-sosyal yapılar olarak her zaman var olagelmıştır. Günümüz İslam dünyasında da dini grupların çeşitliliği görünür biçimde mevcuttur.

Cemaat, daha çok itikadî ya da fikhî düşünce etrafındaki dini-sosyal yapılanmaları ifade eder. Ancak bunları bütünüyle birbirinden ayırmak, araya keskin sınırlar koymak pek mümkün gözükmemektedir. Çünkü benimsenen inanç doğrultusunda din ile hayatın bağlantısı kurulmaktadır. Buradaki itikadi, fikhî ve tasavvufî tercihler yapıya rengini vermekte ve diğerlerinden ayırmaktadır. Bu yapıların oluşturduğu vakıf, dernek benzeri sosyal içerikli oluşumlar ise hedeflerine göre hem cemaate hem de diğer insanlara hizmeti

hedefleyen kurumlardır.¹ Tarihi süreçte tarikatların sosyal kurumları ise tekke ve zaviyelerdir.

Cemaat ve tarikatların en belirgin özelliği, daha çok karizmatik bir lider yönetiminde belli bir düşünce etrafında örgütlenerek mensuplarına dini terbiye kazandırmayı hedefleyen sivil yapılanmalar olmalarıdır. Bunlar özü gereği de siyasetten uzaktır ve özellikle, tarikatlar için söylemek gerekirse, dünyaya mesafelidir. İnfak emrinin kurumsal kimliği olan vakıflar ise devletin yetişemediği yerlerde ihtiyacı karşılayan sosyal dayanışma / hayır kurumlarıdır. Bu açıdan bakıldığında klasik anlamda cemaatler, tarikatlar ve onların günümüzdeki sosyal faaliyetlerini koordine eden vakıflar, modern sivil toplum örgütleri gibi toplumsal talepleri devlete taşıma, baskı aracı olarak gücünü kullanma gibi bir işleve sahip değildir. Tam aksine bunlar, toplumsal talepleri bizzat kendileri karşılamakta ve hizmet odaklı oluşumlar olarak öne çıkmaktadır. Kaldı ki geleneksel İslam toplumlarında devlet ile cemaatler, tarikatlar ve hayır kurumları, normal şartlarda aynı amaç birliğine sahiptir ve birbiriyle çatışmaları söz konusu değildir.

Sivil toplum, daha çok devlet politikalarına / resmi kurumların uygulamalarına toplumun yön verdiği yapılanmanın adıdır. Modern devlet, toplumsal taleplere göre şekillenir. İdari merciler, halka rağmen resmi bir uygulamada bulunamaz. Aksi takdirde karşısında sivil toplumun ana karakteristiğini yansıtan sivil ve şiddetsiz toplumsal muhalefetini bulur. Bu kavram, öncelikle XVIII. yüzyıl Avrupa'sında ortaya çıkmış, daha sonra diğer kavramlarla birlikte tüm dünyaya yayılmıştır.

Modern demokratik toplumlara rengini veren sivil toplum örgütleri daha çok resmi yapılanmalar dışında sosyal, kültürel, iş, sanat, çevre ve eğitim-öğretim gibi geniş bir yelpazede faaliyet gösteren, siyasi irade üzerinde etkili olmayı amaçlayan, bilinçli sivil-toplumsal yapılanmaların adıdır. Bu tür örgütlerin asıl amacı, idareye karşı toplumsal talepleri savunma, gerektiğinde şiddetsiz baskı kurma (gösteri, lobicilik, grev, imza kampanyası...), hakkın korunması ve vazifelerin ifası noktasında yönetim erkini etkin şekilde denetleme, sosyal politikalar üretme ve bunların takipçisi olmaktır. Bunların en bariz özelliği, sivil otoriteden bağımsız ve gönüllülük esasına dayalı olmalarıdır. İdareye eklemlenen, çıkar ilişkisine giren ve toplumsal talepleri ilgililere taşıma görevini ihmal eden oluşumlar, ismi ne olursa olsun sivil toplum örgütü olarak isimlendirilemez.

“Sivil toplum örgütü” kavramının ortaya çıkışını ve kökleşmesini sağlayan ana saik, tarihi süreç içinde ezen ve ezilenlerin mücadelesine sahne olan sınıfsal toplumlardır. Ezilenlerin kendilerini ezen güce karşı korunma ihtiyacı ve adalet arayışı doğal olarak bu yapıların ortaya çıkmasının ve kökleşmesinin zeminini oluşturmuştur. Kısaca söylemek gerekirse sivil toplum örgütleri ve yeni kavramsal dünya, tarihî süreçte hak ve yetkiden

¹ Dernek ve vakıflar, sadece cemaat yapılanmalarından doğan kurumlar değildir. Burada kastedilenler, cemaatlere bağlı olarak faaliyet gösterenlerdir.

kaynaklanmayan katı, acımasız vesayet zihniyetine karşı güvence temin eden ve ezilen kesimlerin örgütlenmesinden doğan yapılanmaları ifade eder. Söz gelimi devlet karşısında ezilen birey için insan hakları, ailesi içinde ezilen çocuk için çocuk hakları, işveren karşısında ezilen işçi için işçi hakları, erkek (kocası ya da ailesi veya toplum olabilir) tarafından ezilen kadın için kadın hakları, hekim karşısında hasta hakları ve bu çerçevedeki örgütlenmeler, hep bir varoluş mücadelesini ifade eder ve bireyi güce karşı korumayı hedefler. Artık günümüz dünyasında bu tür kavramların oluşturduğu anlam evreni her türlü sosyal, siyasal, felsefi, hukuki hatta ekonomik tartışmaların merkezinde yer almakta ve belirleyici rol oynamaktadır.

Burada bir parantez açmak gerekirse modern Batılı devletler, bu kavramlar üzerinden toplumsal ilişkilerini belirlemede duyarlı davranırken bunların aynı tutumu diğer devletlerden esirgedikleri görülmektedir. Hatta bu tür değerlerin savunuculuğunu yapması gereken en üst kurum Birleşmiş Milletlerin adaletsiz yapısı, Müslümanlara karşı çifte standart özelliği taşıyan tutumu, egemen güçlerin zengin doğal kaynaklara sahip ülkeleri bu kavramlar üzerinden denetleyip sömürmeleri hatta bu kavramlar üzerinden ürettikleri bahanelerle fiili olarak işgal etmeleri, ciddi bir sorun olarak modern dünyanın açmazıdır. Bunun dışında özellikle dünyaya yön vermeye çalışan Batılı güçlerin kendilerinin uydusu gibi hareket eden yerli sivil toplum örgütleri üzerinden diğer devletlere yön vermeye ve çıkarlarını bunlar üzerinden korumaya çalışmaları da bir diğer ciddi sorun olarak önümüzde durmaktadır. Çıkarları ile çatıştığında bu kavram ve kurumları göz ardı edebildiklerine dair güncel örnekler mevcuttur. Söz gelimi demokrasinin ana unsuru olan hür seçimlerin bile Müslüman ülkelerde sadece bir şartın şekilsel anlamda yerine getirilmesinden ibaret olduğu, Batılı hegemonik güçlerin istedikleri sonuçların çıkmaması halinde farklı oyunlarla yönetimi devirdikleri görülmektedir. Mısır bunun en yakın canlı şahididir. Ross Poole şu sözünde tam da bu çelişkiyi ahlak üzerinden tanımlar: “Modern dünya en fazla ahlaka ihtiyaç duyuyor ancak ahlaki imkânsız kılan da bizzat kendisidir.” O sebeple sivil toplum ve sivil toplum örgütleri denildiğinde bu paradoksal boyutu da düşünmek gerekir.

Buraya kadar modern kavramların arka planı ve içeriği yanında kullanılış biçimi üzerinden yapılan bu değerlendirmelere bakıldığında sivil toplumun ya da sivil toplum örgütü kavramının dini yapılanmaların özel bir biçimi olan cemaat kavramı ile ne ölçüde örtüşeceği merak uyandıran bir konudur.

Cemaat-sivil toplum mukayesesine dönersek İslam’ın iki ana kaynağı Kur’ân-ı Kerîm ve onun beşer formundaki ifadesi olan Hz. Peygamber’in sünnetinin bütün insanları aynı ontolojik düzlemde buluştuğunu ve genel olarak insanların kardeşlik hukuku üzerinden örgütlendiği bir yapı kurmayı hedeflediğini (Köse, 2013, ss.123-148), özellikle inanç özgürlüğü bağlamında bir birlikteliğin sağlandığını (Bkz. Köse, 2003) söylemek mümkündür. Dolayısıyla insanlık zemininde bir dayanışmanın belirleyici olduğu zihniyet dünyasının kurumsal yapılarının (vakıflar, ahilik teşkilatı...) sivil toplum örgütleri olarak

nitelenmesi hem bir anakronizm hem de anlam kaymasıdır. Günümüzde sivil toplum örgütü olarak tanımlanan dernek ve vakıflar ise genel anlamda kendi kültürel dünyamız içindeki hizmet örgütleridir.

İslami kaynaklar açısından kardeşlik hukuku, etnisiteye bağlı ayırımcılığı, sınıflaşmayı ve imtiyazları anlamsızlaştırmış; Hz. Ebû Bekir'in (r.a.) halife seçilmesinin ardından ilk hitabesinde de açıkça parmak bastığı üzere hakkı üstün tutmayı esas almış; insanlar arası dayanışmayı öngörmüş; hürriyeti asli statü olarak belirlemiştir. Bu ilkesel tutumlar yapısal anlamda sınıflaşmadan doğan sorunlara yol açmamıştır. İnanç özgürlüğü de farklı din mensuplarının bir arada barış içinde yaşamasını temin etmiş, aynı din içinde farklı yönetime bağlı yorumlardan doğmuş mezhep, cemaat, tarikat gibi dini grupların faaliyet göstermelerine imkân tanıdığından çoğulculuğun kapılarını aralamış, doğruların tek değil çoklu olduğu fikrini pekiştirdiğinden kurumsal anlamda bir çatışma kültürü oluşmamıştır. Keza devlet ve vatandaşın aynı ilahi kanuna tabi olması, toplumsal denetim mekanizmaları (*emr bi'l-ma'rûf ve nehy 'ani'l-münker*), aktif katılımcılık, yöneten-yönetilen arasındaki ilişkiyi belirleyen *bey'at* sözleşmesi, karar mekanizmasında ilgililerle *şûrâ* zorunluluğu, yargı bağımsızlığı ve yargıç teminatı, son noktada herkesin Allah'ın rızasına ulaşmayı hedeflemesi zaten devletin sivil bir kimlik kazanmasında etkili olmuş, adaletin üzerinde bir değer olan fazilet toplumuna giden yolun önünü açmıştır. Fârâbî'nin eserine *el-Medînetü'l-fâzıla* adını vermesi bu sebeptir.

Bütün bunlar dikkate alındığında, İslam toplumlarında modern anlamıyla bir sivil toplum örgütüne ihtiyaç duyulmamıştır. Nasıruddîn et-Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsirî* adlı eserinde hükümdarı halkına şefkatli bir baba; halkı ona akıllı evlat, kendi aralarında da sevgiye dayalı kardeşlik ilişkisi içinde olmalarına yaptığı vurgu, toplumda adaletin değil muhabbetin belirleyici olması gerektiğine dikkat çekmesi bakımından oldukça anlamlı ve açıklayıcıdır. Râgıb el-İsfahânî'nin (2007, s. 257) *ez-Zerî'a ilâ mekârimi's-şerî'a* adlı eserinde aynı noktaya dikkat çekmesine bakılırsa bunun ahlakçıların genel yaklaşımı olduğunu söylemek de mümkündür.

Burada sorulması gereken soru da şudur: Günümüzün vakıf, dernek, cemaat ve tarikatları sivil toplum örgütü olarak tanımlanabilir mi ya da onların görevlerini üstelenebilir mi? Bu sivil toplum örgütünün ne anlama geldiğine bağlı olarak cevaplanacak bir sorudur ve dört husus önemlidir:

Birincisi, devletin ya da ilgili resmi kurumların yapması gereken bir hizmeti bizzat dernek, vakıf ve diğer oluşumların kendilerinin üstlenmesi, sivil toplum zihniyeti ile bağdaşmaz. Sivil toplum örgütleri baskı aracıdır yani toplumun taleplerini idareye iletir ve yerine getirilmesi için şiddetsiz baskı araçlarını kullanır.

İkincisi, devlet ya da onun kurumlarından küçük bile olsa herhangi bir destek alan oluşum ona eklenmiş demektir ve sivil toplum olarak değerlendirilemez. Devletin ilgili kurumundan yardım ile ayakta duran ya da herhangi bir şekilde destek alan kuruluş

görevini ihmal eden ya da haksızlık yapan kuruma karşı herhangi bir tepki gösteremez, eylemde bulunamaz. Bulunsa da karşılık görmez. Keza devlete talip olan ve kendi çevresine alan açan bir oluşum da sivil toplum örgütü olarak nitelendirilemez.

Üçüncüsü, İslam toplumlarında en azından teorik olarak devlet ve diğer oluşumlar insana hizmet ve Allah'ın rızasını kazanma noktasında birleşir. Herkes gücü oranında iyiliği hâkim kılmak ve kötülüğü engellemekle (*emr bi'l-ma'rûf ve nehy ani'l-münker*) görevlidir. İyilik ve kötülükte belirleyici irade, dinin ana kaynaklarıdır. Bu noktada devlet ve vatandaş ortak sorumluluğa sahiptir. İdareyi ikaz her bir vatandaşın hakkı değil görevidir ve haklı talepleri dikkate almak da ilgili idarenin sorumluluğudur. Hz. Ebû Bekir'in halife seçilmesinin ardından halka yaptığı ilk hitabesinde: “Doğru yolda olduğumda bana yardımcı olun, hata edersem beni doğrultun” sözü (Ma'mer b. Raşid, 1983, s.336) diğer Raşid Halifeler tarafından da tekrarlanmıştır. Sivil toplum örgütü kavramı ile İslami ilkelerin birleştiği nokta belki de burasıdır. Ancak bundan doğan hak ya da yetki, çatışmacı bir ortamın değil hak ve adaleti ortak aramanın iradesidir.

Dördüncüsü, İslam toplumlarında varlıkla ilişki “Allah odaklı” olarak düşünülür, modern toplumlarda ise “insan odaklılık” esastır. Bu bağlamda söylemek gerekirse herhangi bir cemaat, tarikat ya da diğer dini bir oluşum söz gelimi eşcinselliği bir hak olarak talep edemez. Ancak modern devletlerde bu yönde oluşan temayül sonucu “eşcinsel evlilik”ler! –ki bu evlilik kavramı üzerinden ele alınamaz- yasalaşmış ve bunu savunan sivil toplum örgütleri kurulmuştur.

Bu konuda son olarak şu noktanın altını çizmek gerekir; Kur'ân-ı Kerîm, Müslümanları insanlar arasından çıkarılmış en hayırlı ümmet olarak över (Âl-i İmrân, 3:110) ve kendi içinden hayra çağıran, kötülüğü engelleyen gruplar çıkarmalarını emreder (Âl-i İmrân, 3:104).

Her bir ferdi gücü ölçüsünde (Müslim, “İmân”, 78; Tirmizî, “Fiten”, 11; Nesâî, “İmân”, 17; Ahmed b. Hanbel, 1313, 20, 49) iyiliği hâkim kılmak ve kötülüğü engellemekle görevli bulunan (Âl-i İmrân, 3:110) mü'minler, hayra çağıran gruplar oluşturmali ve bunu iş edinmeli (Âl-i İmrân, 3:104), hayırlarda yarışmalı (Bakara, 2:148; Mâide, 5:48), hayırlar peşinde koşuşturmalıdırlar (Âl-i İmrân, 3:114; Enbiyâ', 21:90; Mü'minûn, 23:56, 61). Bu görev, sadece kişilere karşı değil aynı zamanda kurumlara karşı da geçerlidir.

İyiliği hâkim kılmayı ve hayır peşinde koşmayı hedef olarak belirleyen ayetlere bakıldığında hayır yollarının çoklu olduğuna da işaret edildiği görülmektedir. Ümmet içinden belli gruplar, ihtiyaç ve tercihlerine göre herhangi bir alanda sivil inisiyatif olarak bir görevi üstlenmektedir. Tarihte olduğu kadar günümüzde de vakıflar, dernekler, tekkeler, birçok sosyal ve hayri görevi ifa etmiştir. Dolayısıyla bugün de kendiliğinden kurulan, sivil, siyaset dışı Allah rızası için hizmeti ilke edinmiş vakıf, dernek ya da bir başka ad altındaki kuruluşlar, belirtilen görevleri yerine getirirse hizmet etmiş olur; resmi kurumları bu noktada inisiyatif almaya, bir eksikliği gidermeye yönlendirerek toplumun talepleri

noktasında bir baskı grubu oluşturursa sivil toplum örgütü olur. Aradaki ince çizgi budur. Ancak belki de burada bir imkandan da söz edebiliriz. O da şudur: Ülkemizin vakıf, dernek gibi oluşumları hem hizmet örgütü hem de sivil toplum inisiyatifi üstelenen ve böylece her iki pozisyonu da birleştiren yapılara öncülük edebilir.

1. Cemaatler: İmkânlar ve Sorunlar

Kur'ân-ı Kerîm, ümmet fertlerinin kendi aralarında merhamet merkezli bir ilişki ağı kurmaları ve kâfirlere karşı da anladıkları dilden cevabını verecek bir kararlılıkta süreklilik göstermelerini ister (Muhammed, 47:29). Burada kâfirden maksat sürekli düşmanlık içinde bulunan gayr-ı müslimlerdir. Yoksa kâfir olmak, insani ilişkiler içinde bulunmaya engel bir özellik değildir.

Günümüzde Müslüman dünyanın şiddet ile anıldığı bir dönemi yaşıyoruz. Bu durum, Kur'ân-ı Kerîm'in Muhammed ümmetine yüklediği, yüksek ahlaki değerlerin beşer formundaki ifadesi olan (Kalem, 68:4) Rasûl-i Ekrem'i örnek alarak "Allah-insan, insan-insan, insan-âlem, din-dünya, dünya-ahiret, madde-mana, kadın-erkek..." arasındaki dengeyi koruyan, ifrat ve tefritten uzak, orta yolu tutan "vasat ümmet" tiplemesiyle diğer ümmetlere model olma görevi (Bakara, 2:143) önünde ciddi bir engel teşkil etmektedir. En azından dini gruplar kendi aralarında bu görüntünün dışına çıkmak ve farklılıkları kabul noktasında birbirlerine saygı duymak zorundadır. Bunun yanında her bir dini grubun, karşıt gruplar tarafından değil bizzat kendilerini, tanımladıkları şekliyle kabullenme mecburiyeti vardır. Farklı gruplar kendi durdukları noktadan diğerlerini bir çerçeveye oturtmaya çalışır, karşı oldukları inanç, fikir ve uygulamaları yapıcı bir dil ile eleştirinin dışına çıkararak suçlamaya giderse iletişim kanalları kapanır ve çatışma ortamına zemin hazırlanmış olur. Maalesef bu patolojik durum, bugün birbirlerine karşı cihat ilan eden dini grupları, "Allahü ekber" nidalarıyla birbirlerini öldüren, Allah'ın evi olan camileri yine Allah rızası uğruna bombalayan Müslüman tipi ortaya çıkarmaya başlamıştır.

Bugün cemaatlerin kendi içlerinde kavgaya düşmemelerine, tam aksine hizmet odaklı yapılar olarak iyi ilişkiler içinde hizmete devam etmelerine, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bir vücudun organlarına benzettiği şekilde dayanışma ruhunu en verimli şekilde göstermelerine ihtiyaç vardır. Günümüzde Müslümanların yaşadığı farklı coğrafyalardaki sorunlar, mesela Arakan'da Budistlerin en iğrenç intikam duygularıyla katlettiği Müslümanların hali, dini grupların birlik içinde dayanışmaya olan ihtiyacını açıkça ortaya koyan aktüel bir örnektir.

2. Cemaatleri Bekleyen Sorunlar

Ülkemizde cemaatler üzerinden doğabilecek bazı sorunlara da işaret etmek gerekir. Bunların öne çıkanlarını şu şekilde sıralamak mümkündür:

Şeffaflık ve Hesap Verilebilirlik Sorunu: Cemaatler, Allah rızasını kazanmak üzere bir hizmete talip olduklarından ve çoğu kere bunu en azından mali destek anlamında

toplumun katkısı ile yaptıklarından her iki durumda da şeffaf ve hesap verilebilir bir yapıda olmaları elzemdir. Bununla kastedilen, çok basitçe ifade etmek gerekirse, yapılanlardan ve niyetlerden toplumun bilgisinin olması, gerektiğinde toplumun eleştiri ve yol gösterici fikirleriyle kendilerine katkıda bulunabilmesidir. Allah'ın rızasının ne tür hizmetlerde olduğu bellidir. Bu açıdan gizliliğe yer yoktur. Hizmetin kaynağını ve insan desteğini sağlayan toplum, harcamaların ve hedeflerin neler olduğunu bilmeye hak sahibidir. Birçok cemaat, ümmetin çocuklarına taliptir ve onları eğitmek üzere faaliyetlerini sürdürmektedir. Bilgisizlikten yararlanarak ya da güveni kötüye kullanarak toplumdan gizli hedeflere militan yetiştirmek ciddi bir ahlak sorunudur. Dolayısıyla dini yapılanmaların kendilerini şeffaf ve açık topluluk haline getirmemeleri, ilke ve faaliyetlerini gizlilik içinde yürütmeleri, mensuplarına farklı dışarıya farklı bir imaj vermeleri, uzun vadede inandırıcılıklarının ve güvenilirliklerinin sorgulanmasına sebebiyet verdiği gibi iyi niyetli olmadıklarını da gösteren bir tutumdur. Bu duruş dini anlamda takıyyeyi, sosyal anlamda da ikiyüzlülük ve çifte standardı ifade eder ve bu yapının görüldüğünden ayrı bir hesabının bulunduğu, cemaat değil örgüt olduğu şüphesini uyandırır. Bu tür bir duruş toplum tarafından denetlenebilir olmanın engelidir.

Hakikatte Teklik Anlayışı: Kur'ân-ı Kerim, kendilerindeki maslahatın sabit olması sebebiyle aile, hadler, miras gibi hükümlerini ayrıntılarıyla belirlediği bazı meseleleri tartışmaya, değişmeye kapatmıştır. Bunların sayısı oldukça azdır. Bu tür hükümler dışında kalan her konuda farklı fikirlerin ortaya çıkması kaçınılmazdır. Ortaya konulan görüşler tutarlı bir yönetime bağlı olarak üretilmiş ise dini bilgi açısından bir değere sahiptir. Bu yolla elde edilen bilgi başka bir yöntem ile elde edilen bilgiyi geçersiz kılmaz. Üretilen bu bilgi, din değil dinidir, yani dinin kendisi değil onun çizdiği çerçeve içinde bir yere oturmaktadır. Her bir şahsın ya da cemaatin ürettiği ya da üretilenler arasından tercih ettiği bilgiyi dinin kendisi ve tek hakikat olarak görmesi, diğerlerini dairenin dışına atması, kendisi dışındakileri bu açıdan geçersiz sayarak eleştirmesi ya da daha da ileriye götürerek tepki göstermesi, dairenin dışında sayması ciddi bir çatışma sebebidir. Çünkü kendisinin hakikatini merkeze alarak diğerlerini yok sayan bir düşünce aynı tutuma maruz kalacaktır ve çatışmanın önünü almak imkânsızlaşacaktır. Dolayısıyla toplumun sahip çıktığı ya da bir kesimin kabul ettiği farklı yoruma dayalı bir uygulamayı diğer kesimin *bid'at* ya da *şirk* üzerinden eleştirmesi veya geliş güzel biçimde sapıklık üzerinden tepki göstermesi böyle bir çatışmanın sebebidir. Bu husus, Müslümanların aynı daire içinde kalan çeşitlilik içindeki birliğini, farklılıklarla bir arada yaşama imkânını zedeler.

Üst Dil ve Keskin Üslup: Tartışmaya açık konularda farklı fikir sahiplerinin elde etmiş oldukları bilgileri kuşatıcı ve saygılı bir üslup yerine keskin ve üst dil ile mutlak doğru olarak fanatik biçimde savunmaları, hataya düşebileceklerine ihtimal vermemeleri çatışma sebeplerinden birini oluşturmaktadır. Çünkü bu tutum, kendi fikrine üstünlük veren bir hiyerarşiyi de beraberinde getirdiğinden muhataplarını kendi kabulleri üzerinden yönetme tavrına sokmaktadır. Takınılan bu tavır da ister istemez bir iticilik oluşturmakta

ve çatışmaya yol açmaktadır. Böyle bir üslup ve tutum kendisini meşrulaştırırken diğerlerini marjinalleştirmekte, itici hale sokmaktadır.

Geçen son iki başlık ile ilgili mezhep imamlarının tavrı en iyi örnektir. Mesela: Ebû Hanife, “Bu benim re’yimdir ve elde edebildiğim reylerin en iyisidir. Bundan daha iyisini bulan olursa onu kabul ederiz”; İmam Malik, “Rasûlullah hariç herkesin sözü kabul ve reddedilebilir. Ben bir beşerim. Hata da ederim isabet de. Rey ve ictihadımı inceleyin. Kitap ve sünnete uyan her sözümü alın. Onlara uymayan bütün sözlerimi de terk edin.” ve İmam Şâfi’î de “Ben bir tartışmaya başlamadan önce şöyle dua ederdim. Ya Rabbi! Hak benim dilimde ise onu bana tabi kıl, onun dilinde ise beni ona tabi kıl.” der.

Nasslardan ya da ilkelerden belli bir yönleme bağlı olarak üretilmiş bütün bilgilerin hatalı olma potansiyeli vardır. Çünkü her bir hüküm çok boyutlu olaylara bağlı olarak insan zihni tarafından üretilmiştir. Olayların farklı boyutları her zaman bütünüyle kuşatıcı şekilde değerlendirilemeyebilmekte ya da çeşitli sebeplerle ihmal edilebilmektedir. Bu sebeple İslam âlimleri mesela Hanefî fukahâsından Haskefî ve onun şerhinde İbn Âbidîn der ki: “Bizim mezhebimizin görüşü isabetlidir ama hataya ihtimali vardır, muhalif mezhebin görüşü bize göre hatalıdır ama isabetli olma ihtimaline sahiptir.” Bu zeminde kalındığından tarihi süreç içinde, Hristiyanlıkta olduğu şekliyle dinin özünden ya da mezhep imamlarımızın tavrından kaynaklanan kurumsal kimliğe sahip bir çatışma yaşanmamıştır. Zaman zaman ortaya çıkan bazı mezhep kavgaları ise taraftarlık fanatizminden/aidiyet taassubundan ortaya çıkmış ve süreklilik kazanmamıştır.

Oryantalistlerin kendi amaçlarını gerçekleştirebilmek için Müslüman dini gruplar üzerine geliştirdiği projeler ve bu yöndeki operasyonların başarıya ulaşmaması için İslam âleminin bu duruşa her zamankinden daha fazla ihtiyacı vardır.

Aidiyet Fanatizmi: Fanatik tutumlar psikolojik sorun alanıdır ve ilişkileri zedeleyen bazen çatışmaya götüren, şiddet için verimli zemin teşkil eden özellik taşımaktadır. Doğal olarak insan, yaratılışı gereği toplumsal bir varlık oluşunun etkisiyle kendisini sosyal bir oluşuma ait hisseder en azından sempati besler. İnsanın içinde bulunduğu grubu yüceltmesi, ona bağlanması, o grubu genişletmek istemesi, olaylara ve dünyaya o pencereden bakması aynı zamanda psikolojik bir gerçekliktir. Kur’ân-ı Kerîm bu gerçekliğe şu ifadelerle işaret eder: “Her grup, kendindeki ile mutlu oldu” (Mü’minûn, 23:53; Rûm, 30:32).

Ne var ki taraftarlığın tutuculuk boyutuna ulaşması çatışma sebebidir. Farklı gruplara hayat hakkı tanımak, onları anlamaya çalışmak, iyi ilişki içinde olmak, fikir alış-verişinde bulunmak, tartışma gereken hususlarda Kur’ân-ı Kerîm’in ifadesiyle “en güzel biçimde tartışabilmek” gerekir. Bu sayede tartışmaların hakikatı elde etmede sunduğu değerli imkândan yararalar doğabilir. Bunlar ise ancak muhatabı, kendisini tanımadığı şekliyle kabul etmek ve önyargıdan uzak olmakla mümkün olabilir.

Eleştiriye tahammülsüzlük, muhatabı kendi bulunduğu noktadan tanımlama, kaçınılmaz şekilde muhatabın hatalı olduğu noktasındaki kabul ya da ön yargı, suçlayıcı ve terbiye edici dil, farklılığı kabullenememe, muhatabı dinlememe, yok sayma hatta fiziki veya psikolojik şiddete varan müdahalelerde bulunma fanatizmin öne çıkan belirtileridir.

Müslüman dindarlar şunu bilmelidirler ki bu dinin sahibi vardır ve peygamberleri dâhil hiç kimseye muhatabını hakikate getirme görevi vermemiş ve bununla yükümlü tutmamıştır. Müslümanın görevi yerinde, zamanında ve kıvamında olmak üzere tebliğ ile sınırlıdır. Hz. Peygamber'in insanlar üzerinden zorba ve baskıcı olmadığını sadece tebliğ etmekle yükümlü olduğunu bildiren ayetler (Gâşiye, 88:21-22), cemaatler arasındaki ilişkilerde de yol göstericidir. Kur'ân-ı Kerîm, dine ya da bir düşünceye çağrının metodunu da göstermiştir: "Hikmet" ve "güzel öğüt" ile çağır ve onlarla en güzel şekilde mücadele et" (Nahl, 16:125).

Aidiyet fanatizminin günlük hayattaki en önemli görüntüsü **dışlayıcılık ve imtiyazdır**. Herkesin eşit olduğu alanlarda, mesela atamalarda, ele geçen imkânları kendi mensupları için kullanma, ehliyet, liyakat ve emanet bilincini arama yerine aidiyete bağlı bir imtiyaz derdine düşme, diğer insanları dışlama, devlet içinde örgütlenme yarışına girme, çatışma alanlarından birisini oluşturur. Herkesin külfetini ortak olarak paylaştığı alanlar herkese aittir. Buraların gayr-ı resmi biçimde bir gruba aitmiş gibi tasarrufta bulunulması haksızlıktır ve çatışma sebebidir. Devlet içinde devlet yapılanmasının verimli arazisi bu tutumdur.

Kurtuluş Tekeli ve Tekfir Siyaseti: Hiçbir kişi ve kurumun Allah'ın yeryüzündeki temsilcisi olarak O'nun adına konuşma ve hüküm verme yetkisi yoktur, peygamberler dışında hiç kimse de masum ve sorgulanamaz değildir. Bu esasa bağlı olarak denilebilir ki cemaatlerin, tarikatların ya da mezheplerin mutlak kurtuluşun kendileri gibi inanmaktan ve yaşamaktan geçtiğini, kendileri dışındakilerin ise sapık olduğunu savunmaları, diğer inanç gruplarının sahip olduğu değerleri dışlamaları ve bunlarla mücadeleyi şiddet zeminine kaydırarak dini bir vazife saymaları bir bakıma Allah adına konuşmanın ifadesidir ve ciddi bir kavga sebebidir. Fikirlerle mücadelenin ancak fikirler yoluyla olabileceğini ve özellikle tartışarak yürütülebileceğini belirleyen az önce işaret edildiği üzere bizzat Kur'ân-ı Kerîm'dir. Kaynaklarda Fatih Sultan Mehmed'in İslam'ın ruhuna aykırı olarak telakki ettiği fikri akımların temsilcilerini güçlü bir âlim ile karşı karşıya getirip tartıştırmak hallettiği nakledilmektedir. Mesela Bu âlimlerden birisi Bursa'da medfûn bulunan Hocaîde'dir.

Kurtuluş tekelinin faturasının insanlığa çok pahalıya mal olduğunu gösteren en iyi örnek Hristiyanlık tecrübesidir. **"Hristiyanlık/kilise dışında kurtuluş yoktur/extra ecclesiam nulla salus"** dogmasına bağlı olarak her mezhebin kilisesi **"mutlak hakikati"** kendilerinin temsil ettiği inancını, buna bağlı olarak da kurtuluşun kendilerinde olduğunu savunmuştur. Bunun doğal sonucu olarak her bir mezhep kendi dışındakileri *heretic* kabul ederek onlarla savaşıma yoluna gidince kanlı mezhep kavgaları ve din savaşları yüzyıllarca sürmüştür. Yine

bu tekelciliğe bağlı olarak kiliselerin birbirlerini *afroz* yoluna gittikleri de bilinmektedir. “Halkın kralın dininden olma” zorunluluğu da bir devlette tek din olabileceği sonucunu doğurmuş, diğer inanç gruplarına hayat hakkı tanınmamıştır. Dolayısıyla Hristiyanlık çoğulculuğu hem teorik düzeyde hem de uygulamada yönetememiş, bu yönüyle insanlık acı bir tecrübe yaşamış, çözüm de devletin bütün inanç gruplarına karşı eşit mesafede olmasını gerekli kılan *laiklik* üzerinden sağlanmıştır.

Günümüz dünyasında Müslüman dini grupların aynı hatayı tekrarlamamaları gerekir. Oryantalistlerin hedefine hizmet eden dini yapıların, kurtuluş tekele ve tekfir siyasetine bağlı grup fanatizmi üzerinden oluşturulduğunu, aranan açıkların bu nokta üzerinden kolaylıkla bulunabildiğini görmek gerekir. Dolayısıyla bu türden bir anlayış, sadece vatandaş oldukları devlet açısından değil bir bütün halinde İslam ümmeti açısından da ciddi bir risk taşımaktadır. Günümüz dünyasında her Müslüman ülkeye özel bir terör örgütünün kurulup bu yolla İslam’ın imajının zedelenmesi, iç karışıklıklar dolayısıyla ülkenin zayıflatılması böylece sömürü düzeninin devamının kolaylaştırılmasında grup fanatizminin kolaylaştırıcı bir unsur olarak öne çıktığını söylememiz gerekir. Mesela bir Müslümanın, Allah’ın evi olan bir camiye bombalamasının, keza Müslüman bir grup tarafından Müslüman kızların kaçırılıp cariyeye statüsüne sokulmasının izahı nasıl yapılabilir ki?!

Günümüz Müslümanlarının tekfir silahını çok kolay şekilde kullanabildiklerini dikkate alarak tam da bu noktada Hz. Peygamber’in: “Birisini diğerini tekfir ettiğinde o küfür onda yoksa kendisine döner” (Tirmizî, İman, 16) hadis-i şerifini hatırlama; İslam alimlerinin: “Ehl-i Kible tekfir edilemez” (İbn Ebî’l-‘İzz, 1997, 539) şeklinde formüle edilen ifadelerini zihinlere naksetme gereği hasıl olmuştur. Nitekim Hanefî fıkıh kaynaklarında: “Küfre nispet edilebilecek bir söz söylemiş olan bir Müslümanın bu ifadesinin iyiye yorumlanması mümkün ise ya da küfre götürmediği konusunda zayıf bile olsa bir görüş nakledilmiş ise kesinlikle küfrüne hükmedilemez (İbn Âbidîn, 1992, s.224, 229) şeklindeki ifade kulaklara küpe olmalıdır.

Tek Tip Dindarlık Beklentisi: Dinler kültürel formları üretir ve bununla toplumsallaşır. Dolayısıyla din, toplumsal hayatta görünürlüğünü, yayılışını, kökleşmesini, sürekliliğini ürettiği kültür üzerinden sağlar. Bu kültürel formlar, toplumdan topluma cemaatten cemaate değişebilir. Sözelimi İslam, tesettür emri ile kadın ile erkeğin bedeninde örtülmesi gereken yerleri belirlemiş ve bir şekil tayin etmemiştir. Bu emri yerine getirmek üzere tercih edilecek giysiler coğrafyaya, mevsime/iklime, kişinin zevkine, örfe ve bu yönde oluşan kültüre göre değişiklik gösterebilir. İstenilen yerler istenildiği şekilde örtüldükten sonra herhangi bir şekli dayatmak, kendi kabulünü dini olmaktan çıkarıp din haline getirmek anlamına gelir ve her bir dini grup aynı şekilde hareket ederse çatışma kaçınılmaz olur.

Uç Görüşler Üzerinden Yeni Kimlik Arayışları ve Dayatmacı Duruş: Güçlü geleneklerin tarihin şoklarına dayanarak rafine olmuş, bu yönüyle de sert bir direnç mekanizmaları kazanmış yapısı vardır ve bir mensubiyet baskısı da söz konusudur.

Toplumsal gelenek dışı inanç, tutum ve davranışları beğenmeme, dışlama, ilgiyi kesme gibi gayr-ı resmi müeyyidelerle denetlenen kendi iç dinamikleri mevcuttur. Dolayısıyla tarihi süreç içinde birçok aşamadan geçerek süzülüp gelmiş, şoklara karşı ayakta kalmış olan inanç, kültür ve hayat tarzlarının kazandırdığı kimliğe, kabullere sert girişler çatışma sebebidir. Bu türden çıkışlar hem provakatif özellik taşır hem de iletişim kanallarını kapatarak ideolojik düşmanlığa, karşılıklı direncin getirdiği inatlaşma sonrasında da din içinde din anlamına gelebilecek bir yapının doğmasına zemin hazırlar. Bu inanç içinde kutsallaştırılmış kişi ve kalıp yargıların oluşması bir anlamda farklı bir dogmatizmin güç kazanmasına kapı aralar. Bugün bazı Müslüman grupların birbirlerine karşı *cihad* eder noktaya gelmelerinin ciddi sebeplerinden birisinin bu katı dogmatik tutum olduğu söylenebilir. Allah'ın dinini dayatmadığı (Bakara, 2: 256) bir dünyada O'nun dini adına bir fikri kabule zorlamak tamamen paradoksal bir durumdur. Günümüz dünyasında *bid'at* ve *şirk* üzerinden yapılan değerlendirmeler sonucu *fisk* ve *küfür* ile yaftalanan Müslümanlar, birbirlerine ait cami ve kurumları bombalayacak noktaya gelmiş ya da getirilebilmiştir. Bu tür yapılara, dini-sosyolojik anlamda cemaat değil kendisine militan yetiştiren örgüt tanımlaması daha uygun düşmektedir.

Bu noktada diğer bir sorun da pozitivist bir yaklaşımla geleneksel inançları bilim ve rasyonalite üzerinden sorgulamaktır. Modern bilime taparcasına onun etkisi altında inanç değerlerini sorgulamak ve akılcı yönden izahına gitmek, bilimsel verilere aykırı görülen düşünce ve inançları reddetmek gelenek-modernite gerilimini derinleştirmektedir.

Modernitenin etkisi ile gelenek içinde gelişen her düşünceyi, her kurumsal yapı ve kimliği, âlimleri serbest biçimde eleştirip hatta yok sayma noktasına gelen yeni dini gruplardan bir kısmının kendilerini tartışılmaz noktada görmeleri ve “mutlak doğru” üzerinden bir din pazarı kurmaları! ciddi bir çelişkiye düşmenin yanında çatışma sebebidir.

Dünyevileşme Yarışı: Sekülerleşmenin günümüz dünyasında dindarlaşma önündeki en ciddi engellerden biri olduğu bilinmektedir. Dini grupların profesyonel biçimde “İslam'ın tebliği” ve “hayır yolunda yarışma” ilkelerine bağlı olarak dindarlaşma adına yapmaları gereken hizmet yerine dünyalık peşine düşmeleri, bu yönde bir ağ oluşturmaları mesela modern ekonominin rekabetçi zihniyete sahip ticari şirketlere sahip olmaları onları kendi içinde dönüştüren, dünyevileştiren, din adına insanları sekülerleştiren bir sonuç vermekte, dahası dini metalaştıran, din ticaretine kapı aralayan bir başka sonuç doğurmaktadır. Yapı güçlendikçe, alan genişledikçe, ticaret çeşitlendikçe ahlaki yozlaşma riski arttığından bu sonucun doğma oranı da yükselmektedir. Günümüzün ekonomik zihniyetinin geleneksel ticari hayattan farklı olduğu, Müslüman da olsa insanı büyük ölçüde dönüştürdüğü dikkate alınırsa cemaatin şirkete dönüşmesi mümkün hale gelmektedir.

Sonuç olarak, önemine binaen yukarıda anlatılanları tekrar vurgulayarak toplamak gerekirse, bundan sonra cemaatlerin ve dini grupların birbirleriyle ciddi sorunlar yaşayacağını, bunun galibinin bulunmayacağını, bundan da tüm toplumun zarar göreceğini söylememiz gerekir. Son olarak Hz. Peygamber'in (s.a.s.) şu uyarısını dikkate almak sorumluluğumuzdur: "Siz diğer ümmetlerin yaşadığı bütün sorunları yaşayacaksınız. Onlar ne yaptılarsa siz de yapacaksınız. Ben sizin bu şeylere düşmenizden korkuyorum." (Hâkim, 1990, s.185).

Kaynakça

- Hâkim, N.âbü'rî (1990). *el-Müstedrek*. Mustafa Abdulkadir Atâ (nşr.). (C.4). Beyrut.
- İbn Abidîn, M. E. (1992). *Reddü'l-muhtar*. (C.4), Beyrut.
- İbn Ebî'l-İzz, el-Hanefî (1997). *Şerhu'l-'Akîdeti't-Tahaviye*. (C. 2), Beyrut.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. (1313). *Müsnedü Ahmed b. Hanbel*. Şu'ayb el-Arnaût vd. (nşr). (C.3), Kahire.
- Köse, S. (2003). *İslam hukuku açısından din ve vicdan özgürlüğü*. İstanbul.
- Köse, S. (2013). Kardeşlik hukuku. *Kutlu Doğum Haftası Sempozyum (21-22 Nisan 2012) Bildiriler Kitabı* içinde. (ss. 123-148), Ankara.
- Ma'mer b. Râşid. (1983). *el-Câmî' el-Musannef* içinde. Habibürrahman el-A'zamî (nşr). (C.11). Beyrut.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî. (1992). *es-Sahîh*. İstanbul: Çağrı.
- Nesai, Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Şuayb. (1992). *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı.
- el-İsfahânî, R. (2007). *ez-Zerîa ila Mekârimi's Şerî'a*. Kahire: Daru's-Selam.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî. (1978). *el-Câmî'u's-sahîh/Sünenü't-Tirmizî*. Ahmed Muhammed Şakir (thk &şerh). Kahire.

WHAT IS NONBELIEF? AN EMPIRICAL RESEARCH ON THE CONCEPT OF NONBELIEF*

Kenan SEVİNÇ¹
E-mail: kssevinc@gmail.com

Tuğba METİNYURT²
E-mail: tugba_metinyurt@student.uml.edu

Thomas J. COLEMAN³
E-mail: Colema56@uni.coventry.ac.uk

Citation/©: Sevinc, K., Metinyurt, T., & Coleman, T., (2017). What is nonbelief? An empirical research on the concept of nonbelief. *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 4, 23-40.

Abstract

Nonbelief is a topic recently began to attract interest in the field of psychology of religion. The number of studies on this issue have started to rise. However, when we look at researches on nonbelief, it seems to have ambiguity on what is nonbelief, and who is considered as nonbelievers. Are nonbelievers nonreligious or nonspiritual? Does being an atheist mean to be a nonbeliever? In this study, we aim to empirically examine the concept of nonbelief. The current study was carried out with 2548 participants who identify themselves with at least one type of nonbelief in the United States in 2014. The findings indicate that the majority of nonbelievers are estimated to say "I do not believe in God", namely 85.6% of the nonbelievers do not believe in God and 12.3% think the existence of God cannot be known; 88.07% identified themselves as atheists; 60.8% of nonbelievers who say "I don't know whether there is a God and I don't believe there is any way to find out" self-labeled themselves as agnostic, while 60.2% of them self-labeled themselves as atheist at the same time; 87.8% of them are nonreligious-nonspiritual; 2.07% of them are spiritual in terms of vertical transcendence. The current study concludes that there are three main indicators to consider in order to

* This article has been derived from first authors' dissertation entitled "Formation and Development of Unbelief from Psychosocial Perspective".

1 PhD, Canakkale Onsekiz Mart University, Department of Psychology of Religion.

2 Doctoral student in Applied Psychology and Prevention Science at University of Massachusetts Lowell.

3 PhD student, Coventry University.

identify an individual as a nonbeliever: absence of belief in God, being nonreligious-nonspiritual in the sense of vertical transcendence, and self-declaration as nonbeliever, atheist, and agnostic or else.

Anahtar Kavramlar: Nonbelief, atheism, agnosticism, nonreligious, nonspiritual.

İNANÇSIZLIK NEDİR? İNANÇSIZLIK KAVRAMI ÜZERİNE EMPRİK BİR ARAŞTIRMA

Öz

İnançsızlık, son zamanlarda din psikolojisi alanında ilgi çekmeye başlayan bir konudur. Bu konuda yapılan araştırmaların sayısı artmaktadır. Fakat inançsızlık konusunda yapılan araştırmalara bakıldığında, inançsızlığın ne olduğu ve kimin inançsız olarak kabul edileceği hususunda bir muğlaklık olduğu görülmektedir. İnançsızlar dinsiz midir yoksa maneviyatsız mı? Ateist olmak inançsız olmak anlamına gelir mi? Bu çalışmada inançsızlık kavramı emprik olarak ele alınmaktadır. Bu araştırma, 2014 yılında ABD’de, kendisini en az bir inançsızlık biçimiyle tanımlayan 2548 kişinin katılımıyla gerçekleştirilmiştir. Bulgular, inançsızların çoğunluğunun “Tanrı’ya inanmıyorum” dediğini göstermiştir. İnançsızların %85,6’sı Tanrı’ya inanmamakta, fakat %12,3’ü “Tanrı’ya inanmıyorum” demek yerine Tanrı’nın varlığının bilinemeyeceğini düşünmektedir. İnançsızların %88,07’lik kesimi kendisini ateist olarak tanımlamıştır. “Bir Tanrı’nın olup olmadığını bilmiyorum ve bunun bir yolu olduğuna inanmıyorum” diyenlerin yalnızca %60,8’i kendisini agnostik olarak tanımlarken, bu kişilerin %60,2’si kendisini aynı zamanda ateist olarak isimlendirmiştir. Katılımcıların %87,8’i ne dindar ne spiritüeldir. Fakat inançsızların %2,07’si dikey aşkınlık anlamında spiritüeldir. Bu çalışma, bir kişinin inançsız olarak tanımlanabilmesi için üç temel gösterge olduğu sonucuna ulaşmıştır: Tanrı’ya inancın olmaması, ne dindar ne de dikey aşkınlık anlamında spiritüel olma ve kendini inançsız, ateist, agnostik veya benzer bir biçimle tanımlama.

Anahtar kelimeler: İnançsızlık, ateizm, agnostisizm, dinsiz, maneviyatsız.

Introduction

The first question in studies on nonbelief is probably will be the question “what is disbelief”? Nonbelief is defined briefly as “lack of belief in something, especially religion” (www.oxforddictionaries.com, 2016). However, this definition is not sufficient. Some people who self-declared themselves as nonbelievers, have religious affiliation, or they are continuing belief in some supernatural agents. When we looked at the studies on nonbelief examined, it is seen that there are some difficulties on the definition of nonbelief and it is a complex concept.

Religious affiliation or religious attendance can be used as a criteria or indicator of whether a person is believer or nonbeliever. Keysar's (2014) classification shed light on the question of what is nonbelief. Keysar interprets religiousness in three dimensions: *belonging*, *behavior* and *belief*. A person's self-identification with a religious identity, engagement in religious rituals and belief in God are three different cases and they can be separately experienced by an individual. In other words, a person can articulate that he/she does not believe in God although he/she identifies himself as a Jew. Or a person may not participate in any religious rituals or services, even though he says he believes in God. It is concluded that religious affiliation and religious beliefs are different facts. There are people who are *believing without belonging* (Davie, 1994) and *belonging without believing* (Davie, 1994; Keysar, 2014; Sherkat, 2011).

Table 1
Believing and Belonging Rates

Country	Belonging (Christian, Muslim, Jewish)	Belief in God
Belgium	56.5% (Catholic) 10.8% (Other Rel.)	37.2%
Denmark	60.9% (Protestant) 12 % (Other Rel.)	27.7%
Germany	34% (Catholic) 29% (Protestant)	44.6%
Greece	93.6% (Orthodox)	78.9%
Spain	67.8% (Catholic)	58.6%
Finland	70.9% (Protestant)	33.1%
France	41.2% (Catholic)	27.1%
Ireland	82.6% (Catholic)	69.8%
Italy	87.1% (Catholic)	74.4%
Luxemburg	67.8% (Catholic)	45.7%
Netherlands	22.2% (Catholic) 16.6% (Protestant)	27.8%

Austria	78.7% (Catholic)	44%
Portugal	84.1% (Catholic)	69.8%
Sweden	40.3% (Protestant) 10% (Other Rel.)	18.3%
UK	24.9% (Protestant) 33.6% (Other Rel.)	37.4%
Cyprus	92.8% (Orthodox)	87.6%
Czech Rep.	29.6% (Catholic)	16.1%
Estonia	36% (Christian)	18.2%
Hungary	53.4% (Catholic) 11.7% (Other Rel.)	44.8%
Latvia	63.9% (Christian)	38.1%
Lithuania	80% (Catholic)	46.9%
Malta	95.7% (Catholic)	94.2%
Poland	90% (Catholic)	79.6%
Slovakia	66.7% (Catholic) 12.8% (Other Rel.)	62.7%
Slovenia	64% (Catholic)	32.3%
Bulgaria	83.8% (Orthodox)	35.5%
Romania	86.2% (Orthodox)	92.1%
Iceland	49.6% (Protestant) 10.5% (Other Rel.)	30.8%
Croatia	82.4% (Catholic)	69%
Switzerland	40.4% (Catholic) 34.8% (Protestant)	44%
Norway	38.8% (Protestant) 10.4% (Other Chr.)	21.6%

Source: Eurobarometer (2010, s. 170).

Table 1 demonstrates the significant difference between the rate of belief in God and belonging to a religion in many countries. Results show that some people do not believe in God, although they belong to a religion. It can be explained by the role of religion as an identity or a cultural system. Moreover, some people, who do not believe in God, attend to religious services. Silver (2013) describes this group of people as *ritual atheists/agnostics*. Sherkat (2008) has determined in his research that 12% of nonbelievers go to church once a year, 5% once a month, and 6% every week. Some of the nonbelievers continue to celebrate Christmas or other religious rituals. These findings suggest that a person's religious affiliation, religious attendance or participation in religious rituals are not sufficient indicators to show that this person is not a nonbeliever.

Well then, are all people without any religious affiliation nominately nonreligious? There has been a bulk of research focusing on this issue. According to Hout and Fischer (2002),

very few of the unchurched individuals are nonbelievers in the true sense. Brinkerhoff and Mackie (1993) show that 22% of the apostates believe in God. In several studies, it was determined that only about 30% of nonbelievers do not believe in God (Vernon, 1968; Hout and Fischer, 2002; Baker and Smith, 2009; Cragun *et al.*, 2012). Aforementioned studies also indicate that being nonreligious is not a sufficient criteria for considering a person as a nonbeliever.

Some individuals are not affiliated to a religion or do not believe in a personal God, yet believe in some supernatural agents or an ultimate reality. Such beliefs can be defined as spiritualism. In a research conducted by Zinnbauer *et al.* (1997), the data on the participants' self-defining themselves as religious or spiritual are as follows: (1) both religious and spiritual (74%), (2) spiritual but not religious (19%), (3) religious but not spiritual (4%), (4) neither religious nor spiritual (3%) (p. 554-555). It can be said that a significant portion of the people who are nonreligious but not nonbeliever, are spiritual. Question to be asked at this point is whether the nonbelievers are nonreligious and nonspiritual. Research on this subject have shown that about 80% of nonbelievers define themselves as nonreligious-nonspiritual (NR & NS) (Baker and Smith, 2009; Silver, 2013; Fuller, 2001). That is, the vast majority of nonbelievers were both nonreligious and nonspiritual, and did not accept any supernatural reality. Meanwhile, some nonbelievers define themselves as nonreligious but spiritual (S&NR). How can a nonbeliever be spiritual? According to Streib and Klein (2013), it is necessary to divide spirituality into two parts. The first part is spirituality in the sense of *vertical transcendence*. In the vertical transcendence, there is no belief in a personal God and affiliation to an institutional religion, but a supernatural reality is still accepted. Vertical transcendence contains a symbolization of deity above human beings. The second part is spirituality in the sense of *horizontal transcendence*. In the horizontal transcendence, environmental awareness, pursuit of social justice, animal rights, LGBT rights, political advocacy and similar kind of understanding of transcendence are in question. Horizontal transcendence is the glorification of something from the world. Nonbelievers are nonspiritual in the sense of vertical transcendence (Hood *et al.*, 2009). Furthermore, according to Coleman *et al.* (2016), S&NR nonbelievers are spirituals only horizontally.

Another way of defining nonbelief is self-declaration. Some people declared themselves as atheist, agnostic, humanist, secular, skeptical, nonreligious, nonbeliever, apatheist and with similar labels. Does a person's self-declaration with these labels directly mean that he or she is a nonbeliever? Most of the nonbelievers express their views about existence of God by saying that they do not believe in God. This view is commonly known as atheism. On the other hand, some think that the existence of God cannot be known. This view is called as agnosticism. Although there are different types of nonbelief (See Baker and Smith, 2009; Silver, 2013; Hunsberger and Altemeyer, 2006; Oser *et al.*, 1994; Hadaway, 1989; Keysar, 2014), the most obvious two types of nonbelief are atheism and

agnosticism. Even, it can be said that the majority of nonbelievers are atheists. However, there are two different definitions of atheism. The first definition is absence of belief in a personal God (non-acceptance of theism), and the other is to deny all religious and spiritual beliefs. The first is called as atheism in *narrow sense* and the second in the *broad sense*. The narrow sense atheism is only to be non-theists or anti-theist, which are described as disbelief in a personal God. In a broad sense, atheism is not to accept any supernatural reality (Martin, 2007; Rowe, 1979). Describing someone as a nonbeliever might cause a misconception when self-declaration of atheism is in a narrow sense. Therefore, naming/calling/a person atheist is not enough to approve him as nonbeliever. There is a similar ambiguity about agnosticism. Agnosticism is an epistemological stance about that the existence and absence of God cannot be known. At the point of claiming that the absence of God cannot be known, agnosticism differs from atheism. Living as if there is no God and claiming that the existence of God cannot be known are what make agnosticism a type of nonbelief. At this point agnosticism is merged into atheism. In some typologies, these are seen as two separate types. However, in other typologies, atheism is used synonymously with nonbelief and agnosticism is considered as a type of atheism (See Silver, 2013). Namely, even though a person self-declares himself as agnostic, whether or not he sees himself as atheist it does not inform us about his view on existence of God. Thus, self-declaration cannot be considered as an only indicator of nonbelief.

When we look at the studies on nonbelief, we can conclude that there can be three indicators of nonbelief:

1. Absence of belief in God
2. Being nonreligious and nonspiritual in the sense of vertical transcendence.
3. Self-declaration as nonbeliever, atheist, agnostic or else.

In this study, the majority of nonbelievers are expected to say "I do not believe in God" (Hypothesis 1). But this is not enough to identify a person as a nonbeliever. Because some people who do not believe in God is considered by us as they are spiritual in the sense of vertical transcendence (Hypothesis 2). We predict that the most commonly used label by nonbelievers is "atheist" (Hypothesis 3). In this study, it is investigated whether "atheist" and "agnostic" labels were used together or separately.. Also the preferences of those who use the "atheist" and "agnostic" labels on the belief in God were searched. , Finally, the levels of nonreligiousness-nonspirituality of those have been researched..

Method

Participants

Participants are from all around the US. Due to the fact that sometimes nonbelievers experience discrimination, they hesitate/deny to declare their nonbelief. Thus, they can refrain to be participant in the survey. To overcome this problem, we used purposive and

snowball sampling. First, an electronic questionnaire has been created. Then the electronic questionnaire was emailed to atheist, humanist, agnostic, freethinker etc associations/NGOs from all around the US and they were asked to share the survey with their members. After elimination of incomplete/invalid forms, 2548 completed form were taken into consideration.

The survey was taken by 2548 participants who self-declared themselves as nonbeliever or labeled themselves with any type of nonbelief in the US in September, 2014. About 65% of participants were male. Almost half of respondents (51.8%) were in the 25-44 age range. The average age of participants was 40 years ($SD = 13.60$). The majority of the participants (37.7%) graduated from university (4 years). Annual income of 62.8% of the participants were over 35,000 dollars. About 44.9% of the participants were single.

Procedure and Measures

In this study, a questionnaire was used to collect data. It is devoted to questions to detect demographic data in the first part of the questionnaire. Then, it is given place to the questions which try to determine people's view on belief in God, show usage of labels. Later, a scale is used for the detection of NR&NS level of participants. The data obtained thus are compared.

After the review of literature, the most widely used 14 nonbelief labels were detected (atheist, agnostic, apatheist, humanist, naturalist, secular, skeptic, nonbeliever, nonreligious, anti-theist, anti-religious, nontheist, scientism, and freethinker). Participants were asked which one or ones of these best describes them. Then, the options which are used in several surveys conducted in worldwide, are presented to the participants. Options about belief in God was formed as follows:

- a. I don't believe in God.
- b. I don't know whether there is a God and I don't believe there is any way to find out.
- c. I don't believe in a personal God, but I do believe in a Higher Power of some kind.
- d. While I have doubts, I feel that I do believe in God.
- e. I know God really exist and I have no doubts about it.
- f. Don't know.

Source: (Baker and Smith, 2009; ISSP, 2008).

The first two of the above options about belief in God are considered as to be nonbelief and the next three were evaluated to be belief. Here the concept of belief includes not only religious belief but also spiritual belief in the sense of vertical transcendence. A person who ticks the option "I don't believe in a personal God, but I do believe in a Higher Power of some kind", cannot be considered to be a nonbeliever, because he doesn't

believe in a personal God but believes in some supernatural agents or in an ultimate reality. In the same way, people who ticked the options “while I have doubts, I feel that I do believe in God” and “I know God really exist and I have no doubts about it”, are considered as believers. People who selected the option “don’t know” are not considered as believers or nonbelievers. Participants’ preferences about belief in God and their nonbelief labels were compared with each other.

At the final stage preferences of participants on religiosity and spirituality were asked and their nonreligiousness-nonspirituality levels are measured by NRNSS (Cragun *et al.*, 2015). Nonbelief is not an orientation with single dimension and type. Its definitions contain some differences and a bit of ambiguity. A Buddhist who doesn’t belief in a personal God, can label himself as an atheist and he can declare himself as a nonbeliever in the sense of being non-theist. In addition, those who believe in a supernatural power or an ultimate reality, can put themselves in the category of nonbelievers in the sense of not belonging to an institutional religion. Therefore, in the survey, it is asked to participant whether or not religious or spiritual, and their nonreligiousness-nonspirituality levels measured.

NonReligious-NonSpiritual Scale (NRNSS): It has been developed by Cragun *et al.* (2015) for measuring the nonreligiousness and nonspirituality levels of participants. The scale consists of 16 items. The first eight items measure nonreligiousness and the last eight items measure nonspirituality. Brief explanations take part prior to each part. The first description is about what was meant by the concept “religion”, and the second explanation is providing information for showing that the concept “spiritual” is used in the sense of vertical transcendence. The scale is a five-point Likert-type. While 5 is the highest score, the lowest score is 1. The low score means strong religiosity and spirituality, and high scores represents strong nonreligiousness and nonspirituality. In three separate research, internal consistency, reliability, known group validity, convergent validity, clarity, and confirmatory factor analysis of the scale were performed. As a result of analysis of internal consistency, Cronbach's alpha value was significantly higher ($\alpha = .95$).

After the survey, for the suitability of data of NRNSS for the factor analysis, we did Bartlett and Kaiser-Mayer-Olkin tests. KMO value (.874) and Bartlett value ($\chi^2=11783.541$, $p=.000$) show that the scale was suitable for factor analysis. According to factor analysis, the scale consists of two factors. Cronbach Alpha value which shows internal consistency of the scale, was found to be $\alpha=.747$. NRNSS measures about 41% of the case. Cronbach Alpha values indicating the internal consistency of the factors were found to be $\alpha=.463$ for dimension of nonreligiousness and $\alpha=.841$ for dimension of nonspirituality.

Results and Discussions

Firstly, to examine the relationship between demographics, nonbelief, and labels, we looked to descriptive statistics and frequency distributions. Pearson correlation coefficient was used to measure the relationship between variables. To determine if there is a significant relationship between different groups, independent sample t-test and Chi-square test were used. The internal consistency analysis and exploratory factor analysis of the scale have been made.

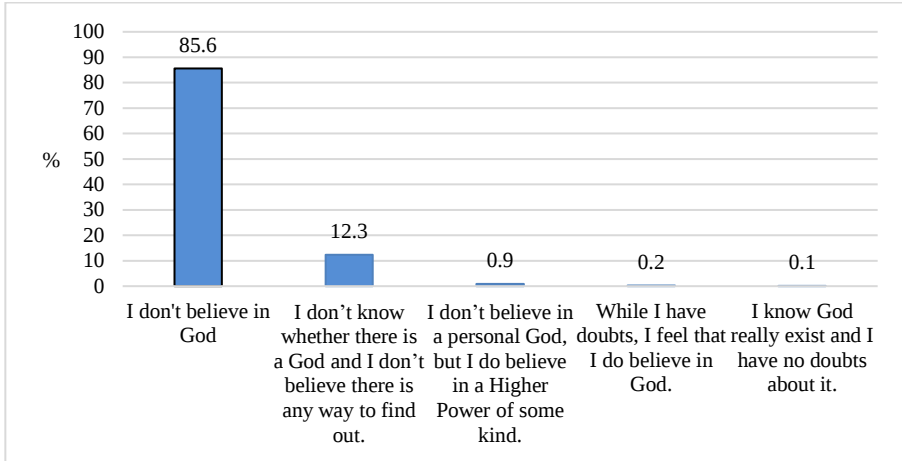
Belief

The statements “I don’t believe in God” and “I don’t know whether there is a God and I don’t believe there is any way to find out” show two basic types of nonbelief. The first statement is considered as atheism and second as agnosticism. As seen in Table 2, most of participants who marked these options, namely 97.9% of them, are nonbelievers. About 85.6% of the sample do not believe in God and 12.3% do not believe there is a way to know about God’s existence (Chart 1).

Table 2
Belief in God

		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	Nonbeliever	2495	97.9	98.8	98.8
	Believer	31	1.2	1.2	100
	Total	2526	99.1	100	
Missing	System	22	.9		
Total		2548	100		

Chart 1
Belief in God



NRNSS was expected to show a significant correlation with belief in God. Accordingly, nonbelievers were expected to score higher than believers. Also, the percentage of people who get high NRNSS score were expected to be relatively close to the percentage of people who marked the options first and second about belief in God. As shown in Chart 2, the percentage of 5 scores are 83.4% and the percentage of the participants scored is 15.7%. Hence, the rate of high NRNSS scores (4 and higher) (99.1%) is very close to rate of nonbelievers (97.9%). In addition, there is negative correlation between belief in God and NRNSS ($r = -.391$, $p = .000$).

Chart 2
Scores of Nonreligiousness-Nonspirituality

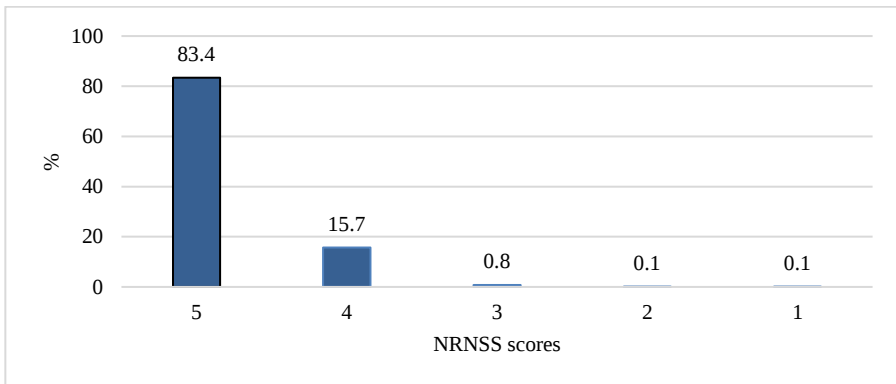


Table 3
Belief in God & NRNSS Crosstabulation

		NRNSS Scores					Total
		1	2	3	4	5	
I don't believe in God.	Count	0	1	7	256	1917	2181
	% within Belief in God	0%	0%	.3%	11.7%	87.9%	100%
	% within NRNSS	0%	50%	38.9%	64.8%	90.9%	86.3%
I don't know whether there is a God and I don't believe there is any way to find out.	Count	0	0	3	123	188	314
	% within Belief in God	0%	0%	1%	39.2%	59.9%	100%
	% within NRNSS	0%	0%	16.7%	31.1%	8.9%	12.4%
I don't believe in a personal God, but I do believe in a Higher Power of some kind.	Count	0	0	5	16	3	24
	% within Belief in God	0%	0%	20.8%	66.7%	12.5%	100%
	% within NRNSS	0%	0%	27.8%	4.1%	.1%	1%
While I have doubts, I feel that I do believe in God.	Count	1	0	3	0	0	4
	% within Belief in God	25%	0%	75%	0%	0%	100%
	% within NRNSS	50%	0%	16.7%	0%	0%	.2%
I know God really exist and I have no doubts about it.	Count	1	1	0	0	1	3
	% within Belief in God	33.3%	33.3%	0%	0%	33.3%	100%
	% within NRNSS	50%	50%	0%	0%	0%	.1%
Total	Count	2	2	18	395	2109	2526
	% within Belief in God	.1%	.1%	.7%	15.6%	83.5%	100%
	% within NRNSS	100%	100%	100%	100%	100%	100%

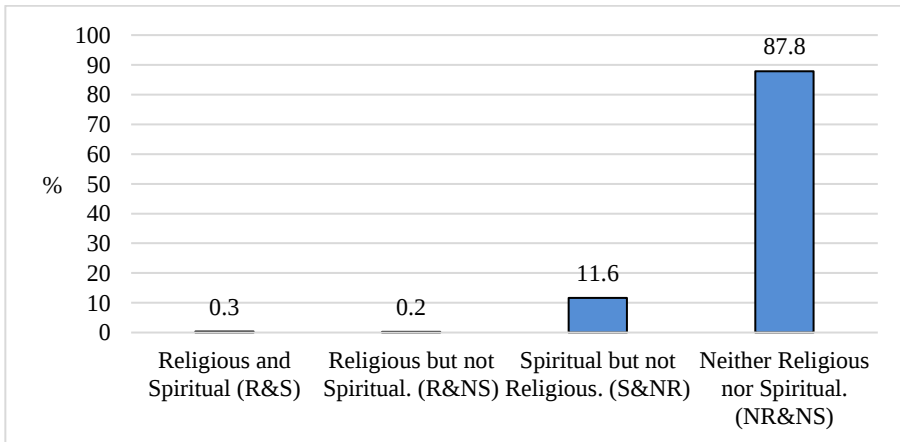
In Table 3, NRNSS scores are compared with belief in God. It is seen that 90.9% of people who get 5 NRNSS score, do not believe in God. The percentage of those who get 5 score among participants who marked that “I don’t believe in God” is 87.9%. However, the rate of 5 scores among those who believe that they cannot know the existence of God, is only 59.9%. As we noted earlier, the first is expression of an atheistic thought and the second represents an agnostic thought. So, the rate of 4 scores among agnostics is 39.2% and among atheists is 11.7% ($\chi^2=1823,701$; $p<.001$).

When we look to the labels, it is seen that average score of those who marked “agnostic” label (4.76) is significantly lower than average score of those who marked “atheist” label (4.84) ($p<.001$). Whereas average score of those who marked “atheist” label (4.86) is significantly higher than average score of those who did not mark “atheist” label (4.47) ($p<.001$). This shows that nonreligiousness-nonspirituality level of those who marked agnostic label or marked the agnostic option about belief in God is lower than those who do not believe in God.

NR&NS

In this study, participants were asked where they see themselves between religiosity and spirituality. As shown in Chart 3, 87.8% of respondents are “neither religious nor spiritual” (NR&NS) and 11.6% of them are “spiritual but not religious” (S&NR).

Chart 3
Religiosity & Spirituality

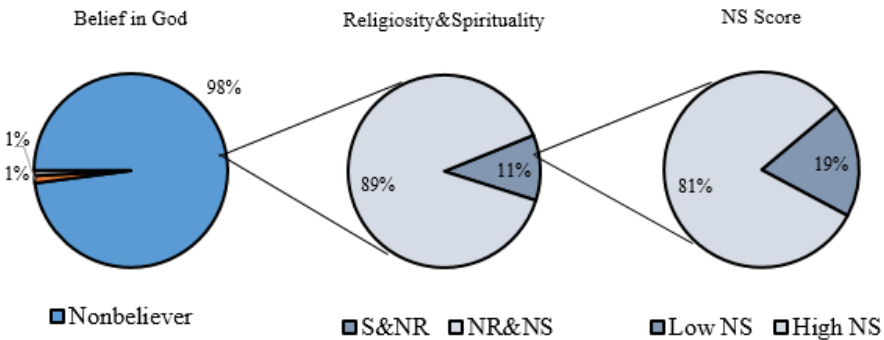


Baker and Smith (2009) have showed in a research that majority of nonbelievers (93%) are “not religious” (NR), but less of them (78%) are “not spiritual” (NS). So some nonbelievers are spirituals. But it has not been studied that whether they are spiritual in the sense of vertical transcendence or in the sense of horizontal transcendence. If these nonbelievers, who are S&NR, are spiritual in the sense of horizontal transcendence, they

must have lower nonspirituality score. Otherwise, these people are not spiritual in the sense of horizontal transcendence but in the sense of vertical transcendence and they are nonbeliever in the sense of being nonreligious but they are not nonbeliever in the sense of nonbelief in supernatural being or an ultimate reality.

As seen in Chart 4, 19% of nonbelievers who ticked the option “spiritual but not religious”, have low NS scores. It is seen when we analyzed the data that 10.96% of total sample is S&NR; 8.88% is spiritual in the sense of horizontal transcendence; 2.07% is spiritual in the sense of vertical transcendence. That is to say, 2.07% of people, who self-declared themselves as non-believer, believe in some supernatural beings. However, the vast majority of nonbelievers are nonreligious and nonspiritual in the sense of vertical transcendence. This finding is important for description of nonbelievers and definition of nonbelief.

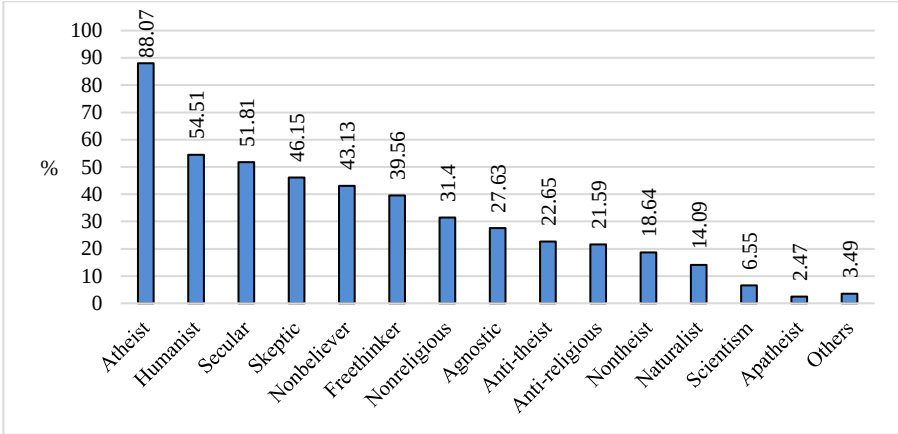
Chart 4
Low NS Scored S&NR Participants



Self-declaration

There are different types of nonbelief and according to hypothesis 3, the majority of nonbelievers self-declared themselves as “atheist”. For determining the case, it is investigated that by which labels nonbelievers use to identify themselves. Participants stated their preferences with multiple selection. When we look at the survey results, it is seen that (Chart 5) the most commonly used label among nonbelievers are “atheist”. 88.7% of nonbelievers use this label alone or in combination with other labels for self-declaration. After “atheist”, the labels “humanist” (54.51%), “secular” (51.81%), and “skeptical” (46.15%) follow respectively. Most of the nonbelievers identified themselves as “secular humanist atheist”.

Chart 5
Labels



The most widely known type after atheism is agnosticism. Because of that it is estimated that second most widely used label would be “agnostic”. But as seen Chart 5, only 27.63% of nonbelievers used the label “agnostic” for self-declaration. The labels “nonreligious”, “nontheist”, and “skeptical” are used most frequently with the label “agnostic”.

When we look at the relationship between labels, we found that there are positive correlation ($p < .005$) between “nonreligious” and “nonbeliever” ($r = .473$); “anti-religious” and “anti-theist” ($r = .534$); “nonreligious” and “nontheist” ($r = .556$); “secular” and “humanist” ($r = .425$); and “nonbeliever” and “nontheist” ($r = .403$). Participants identify themselves with 4.7 labels (average). These findings show us self-identification is a complex phenomenon. Namely, nonbelievers mostly self-declared themselves as atheist, but the label “atheist” is not enough for identification and so nonbelievers use different labels in addition to the label atheist. So two people who self-declared themselves as atheists may not mean exactly the same thing.

In order to better understand self-declaration, it is analyzed the relationship between belief in God and labels. The first five labels preferred by participants who ticked the option “I don’t believe in God” are as follow: “atheist” (93.4%), “humanist” (55%), “secular” (52.4%), “skeptical” (46.7%), and “nonbeliever” (44.4%) respectively. Namely, “I don’t believe in God” is expressed most starkly as atheism.

The rate of using the label agnostic of participants who ticked the option “I don’t know whether there is a God and I don’t believe there is any way to find out” is only 60.8%. The rate of using the label atheist of these participants is 60.2% (Table 4). This is unexpected result. Only 60.8% of those who think God’s existence is unknowable is self-declared themselves as agnostic, but this rate would be expected to be higher. So, what about the preferences about belief in God of those who self-declared themselves as “agnostic”?

Table 4
Belief in God & Labels Crosstabulation

		Agnostic			Atheist		Total
		Yes	No	Total	Yes	No	
I don't believe in God.	Count	487	1694	2181	2038	143	2181
	within Belief in God	22,3%	77,7%	100,0%	93,4%	6,6%	100,0%
	within Label	70,6%	92,3%	86,3%	91,3%	48,5%	86,3%
I don't know whether there is a God and I don't believe there is any way to find out.	Count	191	123	314	189	125	314
	within Belief in God	60,8%	39,2%	100,0%	60,2%	39,8%	100,0%
	within Label	27,7%	6,7%	12,4%	8,5%	42,4%	12,4%
I don't believe in a personal God, but I do believe in a Higher Power of some kind.	Count	10	14	24	3	21	24
	within Belief in God	41,7%	58,3%	100,0%	12,5%	87,5%	100,0%
	within Label	1,4%	,8%	1,0%	,1%	7,1%	1,0%
While I have doubts, I feel that I do believe in God.	Count	1	3	4	0	4	4
	within Belief in God	25,0%	75,0%	100,0%	,0%	100,0%	100,0%
	within Label	,1%	,2%	,2%	,0%	1,4%	,2%
I know God really exist and I have no doubts about it.	Count	1	2	3	1	2	3
	within Belief in God	33,3%	66,7%	100,0%	33,3%	66,7%	100,0%
	within Label	,1%	,1%	,1%	,0%	,7%	,1%
Total	Count	690	1836	2526	2231	295	2526
	within Belief in God	27,3%	72,7%	100,0%	88,3%	11,7%	100,0%
	within Label	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%

As seen in Table 4, 70.6% of those who self-declared as “agnostic” do not believe in God, and only 27.7% of them think it is unknowable. This is a very interesting result. Hence, it can be concluded that if a person self-declared himself as agnostic, it does not demonstrate that he is an agnostic about belief in God or he thinks we cannot know there is a God or not. So, self-declaration may not be used alone as a criteria for determining a person as a nonbeliever or not.

Conclusion

Nonbelief is a phenomenon which is multidimensional and has different types. In studies about nonbelief, we need to decide who should be considered nonbeliever. What will be the main criteria in this regard? In our research, we see the answer to this question is not so easy. Nonbelief in God is not a single indication of being “nonbeliever”. Because some individuals may believe in some supernatural agents, even though they say they do not believe in God. Or some self-declared themselves as atheist, even though they have agnostic thoughts.

Research findings support the idea that three indicators should be utilized for determining nonbelievers. People’s attitude towards belief in God, self-declaration, and being NR&NS are three basic indicators of nonbelief. If a person does not believe in God or if he/she thinks that God’s existence is unknowable, and he has higher NR&NS score, and self-declared himself as atheist or else, then we can easily say he is a nonbeliever. In this perspective, nonbeliever can be defined briefly in a way that a nonbeliever is a nonreligious and at the same time a nonspiritual in the sense of vertical transcendence and a person who self-declared it. Nonbelief is absence of belief in God *and* any sort of supernatural agent.

References

- Baker, J.O. and B. Smith (2009). None Too Simple: Examining Issues of Religious Nonbelief and Nonbelonging in the United States. *Journal for the Scientific Study of Religion*. 48, 4, 719-733.
- Brinkerhoff, M. and M. Mackie (1993). Casting Off the Bonds of Organized Religion: A Religious-Careers Approach to the Study of Apostasy. *Review of Religious Research*. 34, 3, 235-258.
- Coleman, T.J., C.F. Silver and R.W. Hood Jr (2016). ‘...if the universe is beautiful, we’re part of that beauty.’ – A ‘Neither Religious nor Spiritual’ Biography as Horizontal Transcendence. Heinz Streib ve Ralph W. Hood Jr (Ed.). In *Semantics and Psychology of Spirituality*. Dordrecht: Springer, 355-372.
- Cragun, R., J.H. Hammer and M. Nielsen (2015). The NonReligious-NonSpiritual Scale (NRNSS): Measuring Everyone from Atheists to Zionists. *Science, Religion & Culture*. 2, 3, 36-53.

- Cragun, R.T., B. Kosmin, A. Keysar, J.H. Hammer and M. Nielsen (2012). On the Receiving End: Discrimination toward the Non-Religious in the United States. *Journal of Contemporary Religion*. 27, 1, 105-127.
- Davie, G. (1994). *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging*. Oxford: Blackwell.
- Eurobarometer. (2010). "Pillars of Truth: Religion and Science", *Europeans and Biotechnology in 2010*. European Commission. http://ec.europa.eu/commfrontoffice/publicopinion/archives/ebs/ebs_225_report_en.pdf (01.11.2014).
- Fuller, R.C. (2001). *Spiritual, But Not Religious: Understanding Unchurched America*. New York: Oxford University Press.
- Hadaway, C.K. (1989). Identifying American Apostates: A Cluster Analysis. *Journal for the Scientific Study of Religion*. 28, 2, 201-215.
- Hood, R.W.J., P.C. Hill ve B. Spilka (2009). *The Psychology of Religion*. 4th edition, New York: The Guilford Press.
- Hout, M. and C. Fischer (2002). Why More Americans Have No Religious Preference: Politics and Generations. *American Sociological Review*. 67, 2, 165-190.
- Hunsberger, B. and B. Altemeyer (2006). *Atheists: A Groundbreaking Study of America's Nonbelievers*. New York: Prometheus Books.
- ISSP. (2008). *International Social Survey Programme 2008: Religion III (No: 4950)*. <http://www.gesis.org/issp/issp-modules-profiles/religion/2008/> (10.10.2014).
- Keysar, A. (2014). Shifts Along the American Religious-Secular Spectrum. *Secularism and Nonreligion*. 3, 1, 1-16.
- Martin, M. (2007). Atheism and Religion. Michael Martin (Ed.). in *The Cambridge Companion to Atheism*. New York: Cambridge University Press.
- Oser, F.K., K.H. Reich and A.A. Bucher (1994). Development of Belief and Unbelief in Childhood and Adolescence. Jozef Corveleyn ve Dirk Hutsebaut (Ed.). in *Belief and Unbelief: Psychological Perspectives*. Amsterdam: Rodopi.
- Rowe, W. (1979). The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism. *American Philosophical Quarterly*. 16, 4, 335-341.
- Sherkat, D.E. (2008). Beyond Belief: Atheism, Agnosticism, and Theistic Certainty in the United States. *Sociological Spectrum*. 28, 438-459.
- Sherkat, D.E. (2011). Beyond "Believing But Not Belonging". *Annual Meeting of SSSR*, Milwaukee, ABD.
- Silver, C.F. (2013). Atheism, Agnosticism, and Nonbelief: A Qualitative and Quantitative Study of Type and Narrative. *Unpublished Doctoral Dissertation*. Knoxville: University of Tennessee.

Streib, H. and C. Klein (2013). Atheist, Agnostics, and Apostates. Kenneth Pargament, J.E. Julie ve W.J. James (Ed.). in *APA Handbook of Psychology and Spirituality*. Vol.1, American Psychological Association, 713-728.

Vernon, G.M. (1968). The Religious “Nones”: A Neglected Category. *Journal for the Scientific Study of Religion*. 7, 2, 219-229.

www.oxforddictionaries.com

(<http://www.oxforddictionaries.com/definition/english/non-belief>), 17.05.2016.

Zinnbauer, B.J., K.I. Pargament, B. Cole, M.S. Rye, E.M. Butter, T.G. Belavich, K.M. Hipp, A.B. Scott and J.L. Kadar (1997). Religion and Spirituality: Unfuzzifying the Fuzzy. *Journal for the Scientific Study of Religion*. 36, 4, 549-564.

ARAP DİLİNDE MÂ EDATİ VE İŞLEVLERİ

Eyüp AKŞİT*

E-mail: aksiteyup@hotmail.com

Citation/©: Akşit, E. (2017). Arap dilinde mâ edatı ve işlevleri. *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*. 4, 41-59.

Öz

Arap dilinde مَ (mâ) edatı¹, hem isim hem de harf gibi işlev görür. Bu nedenle Arapça söz diziminde çok farklı şekiller ve işlevlerle karşımıza çıkar. Arap dilinde mâ, çok fonksiyonlu ender edatlardan biridir. Klasik nahiv kitaplarında genellikle hurûfu'l-meânî başlığı altında ele alınan mâ edatının cümlede hangi işlevi gördüğü önem arz etmektedir. Şayet mâ edatının işlevi doğru bir şekilde kavranmazsa Arapça söz diziminin yanlış anlaşılma riski vardır. Ayrıca Kur'an-ı Kerim ayetlerinde sıkça karşılaştığımız mâ edatı, ayetlerin tefsirinde önemli bir yardımcı unsurdur. Konunun önemine rağmen Türkçe yazılan Arapça gramer kitaplarında meselenin ayrıntılı olarak ele alınmadığı görülmektedir. Bu meseledeki bilgi boşluğunu doldurmayı hedefleyen çalışmamız sadece mâ edatının nahiv ilmindeki işlevi ile sınırlandırıldı. Mâ edatının farklı kullanımları, harf ve isim olmak üzere iki ana başlık altında tasnif edildi. Konu ele alınırken ayetler ile Arap şiirinden örnekler verildi ve temel kaynaklardan istifade edilmeye çalışıldı. Özellikle ed-Demâmînî'nin İbn Hişâm'ın *Muğni'l-lebîb* adlı eserine yazdığı şerhinden, el-Herevî'nin *el-Uzhiyye* adlı eserinden ve diğer bazı önemli kaynaklardan yararlanıldı. Çalışmanın hacmini artıracığından dolayı mâ edatının bazı ayetlerdeki anlamıyla ilgili ihtilaflara ise zorunlu olmadıkça yer verilmedi.

Anahtar Kelimeler: Arapça, gramer, mâ edatı, mâ'nın anlamları.

* Dr. Öğrt. Üyesi. İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü.

¹ Arap dilinde mâ hem bir harf hem de bir isim olarak kullanılır. Bu nedenle çalışmamız boyunca mâ edatını, mâ hakkında genel bir ifade biçimi olarak kullanmak zorunda kaldık.

PREPOSITION OF MĀ AND ITS FUNCTIONS IN ARABIC LANGUAGE

Abstract

In Arabic, preposition of mā acts as both a name and a letter. For this reason, it comes out in different forms and functions in the Arabic syntax. In Arabic, mā is one of the rare multi-functional prepositions. It is important to note what the preposition of the mā which was discussed under the title huruf al-meāni in classical Arabic grammar books functions. If the function of mā is not understood correctly, there is a risk that Arabic syntax would be misunderstood. In addition, this preposition that we frequently see in the verses of the Qur'an is an important element in the interpretation of the verses. Despite the importance of the subject, it seems that it has not been adequately and in detail discussed in Arabic grammar books written in Turkish. Our work aimed at filling the gap of knowledge in this matter has been limited only to the function of the mā in the grammar. Different uses of the mā were classified into two main headings as letters and names. While the subject was discussed, examples of the verses and Arabic poetry were given and tried to make use of the other basic sources. In particular, the commentary of ad-Damamini in Ibn Hisham's Mugni'l-lebib, Al-Uzhiyya of al-Herevi, and some other important sources were made use of. Since it would increase the volume of the study, Related controversies in some verses were not cited unless it is necessary.

Keywords: Arabic, grammar, preposition of mā, the meaning of mā.

Giriş

Arap dilinde cümleyi oluşturan temel yapı taşları isim, fiil ve harflerdir. Harfler, tek başına bir anlam ifade etmeyen dil birimleri olup hece ve mana harfleri olmak üzere ikiye ayrılır. Arap alfabesi 28 harften oluşur ve bunlara hece harfleri denir ve sarf ilminin konularından birini teşkil eder. Hurûfu'l-meânî ise mana harfleri olup genellikle nahiv ilminde ele alınır ve cümlede isimlerle fiiller ya da isimlerle isimler arasında anlam ilişkisinin kurulmasını temin eder. Cer, atıf, istifhâm, cevap, istisna, nida, şart, teşvik, kınama, teşbih, te'kid, kasr, talep, nefy, nehy, emir, ta'lil vb. birçok işlevde kullanılan mana harfleri iyi kavranmadan Arapça cümlelerin anlaşılması pek mümkün değildir. Özellikle de mana harflerinden olan ve birçok farklı işlevi bulunan mâ edatı söz konusu olunca bu durum daha önemli bir hale gelmektedir.

1. Mâ (ما) Edatı

Hurûfu'l-meânî (mana harfleri)nin Arapça söz diziminde ve Ku'ran-ı Kerim'in ayetlerinin tefsirinde² önemi nedeniyle birçok nahiv ve belağat âlimi konuyla ilgili müstakil eserler yazmıştır. Eserlere göz attığımızda mâ edatının er-Rummânî (ö. 994) on (er-Rummânî, thk. 1981, ss.86-88); ez-Zeccâcî (ö.949) yedi (ez-Zeccâcî, 1986, s.119); el-Herevî (ö.1088) ve el-Murâdî (ö.1348) on iki (el-Herevî, 1992, s.75; el-Murâdî, 1992, s.322) farklı işlevinden bahseder. El-Herevî'nin diğerlerine göre konuyu daha sistematik ve tafsilatlı ele aldığını söyleyebiliriz. Çünkü el-Herevî konuyu Basra ve Kûfeliler arasında cereyan eden dil tartışmalarına girmeden mâ edatını ele alır ve seçici davranır. Mâ edatının kullanımına dair görüşlerini sunarken Kur'an-ı Kerim ayetleri ve şiirlerden bolca şahitler getirir. Ona göre mâ edatının kullanıldığı yerler şunlardır: Şart ismi olan mâ, soru ismi olan mâ, ism-i mevsul olan mâ, nefy ifade eden mâ, taaccüp ifade eden mâ, zait olan mâ. Ayrıca, bir şey anlamında mevsuf olan mâ, mastariyye harfi olan mâ, mâ el-kâffe (âmili işlevsiz kılan mâ), الحين (...diğında) anlamında mâ, musallita³ mâ, muğayyıra (dönüştüren) mâ. Arap dilinde yukarıda görüldüğü gibi, mâ edatı, hem bir harf hem de bir isim olarak farklı anlam ve işlevlerde kullanılır. Mâ edatı cümlede harf olarak kullanılması ile isim olarak kullanılması durumunda farklı işlevlere sahiptir. Bu nedenle mâ edatının irab açısından harf ve isim olmak üzere iki ana başlık altında tasnif edilmesinin daha pratik olacağını düşünüyoruz.

1.1. Harf olan Mâ/ ما الحرفية

Mâ edatı, muğayyıra (dönüştüren), musallita, mâ el-kâffe (âmili işlevsiz kılan), nefy (olumsuzluk) ifade etme, zait olma ve mastar haline dönüştürme gibi işlevlerinde harftir. Bu işlevlerinde harf olması nedeniyle "mâ"nın iraptan mahalli yoktur.

1.1.1. Muğayyıra (Dönüştüren) Mâ Harfi/ ما المغيرة

Mâ, لو (lev) şart harfinden sonra gelirse onun anlamını dönüştürür ve değiştirir (el-Herevî, 1992, s. 99, 169; er-Rummânî, 1981, s.91). Bu durumda sükûn üzere mebni olur ve iraptan mahalli yoktur. ما şeklinde karşımıza çıkan bu yapı bağlama göre değişmekle birlikte genel olarak muzâri fiilden önce gelirse هَلَّا (.....sene!,seydi ya!) anlamında teşvik, yönlendirme, talep; mazi fiilden önce ise kınama anlamı taşır.⁴ Örneğin şu ayette لَوْ مَا تَأْتِينَا بِالْمَلَائِكَةِ إِن كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ "Eğer doğru söyleyenlerden isen bize melekleri getirsen!" (Hicr, 15:7) لَوْ مَا اجْتَنِبْتَ الْكِبَائِرَ (Büyük günahlardan sakınsaydın ya!).

² Genel olarak İslam düşüncesinde dil bilim Kur'an-ı Kerim'in tefsirinde önemli bir araçtır. Daha geniş bilgi için bkz. (Şahin, 2015, ss. 79-99)

³ Bazı edatların şart edatı olmasını temin eden.

⁴ ما şeklindeki bu yapı teşvik edatı olan لَوْلا ile aynı anlama sahiptir. Daha geniş bilgi için bkz. İbn Hişâm, 1964, ss.303-306; el-Murâdî, 1992, ss.608-609; Ya'kûb, 1988, s.587.

1.1.2. Musallita (Bazı edatların şart edatı olmasını temin eden) Mâ Harfi/ ما المسئلة

Mâ harfi, **إِذْ - كيف - حيث** edatlarından sonra gelirse bunların şart edatı olarak işlev görmesini sağlar. Bu durumda şu şekilde cümlede yer alırlar: **إِذْ ما - كيف ما - حيثما**. Bazı nahivciler **إِذْ - حيث** edatlarından sonra gelen mâ harfinin bu iki edatı izafetten alıkoyduğunu ve zait olduğunu iddia eder (el-Murâdî, 1992, ss.333-334). Ancak el-Herevî bu iddiaya karşı çıkar ve mâ harfinin zait olmadığını söyler. Çünkü ona göre **إِذْ - كيف - حيث** edatlarından sonra mâ harfi yer almazsa bunların şart edatı olarak işlev görmesi mümkün değildir (el-Herevî, 1994, s.98). Yani **إِذْ ما - كيف ما - حيثما** şart edatlarındaki mâ harfleri zait değil, musallita, yani bazı edatların farklı bir işlevde kullanılmasını sağlayan bir harftir. Bu durumda **إِذْ** şart harfi olup anlamı **إِنَّ** şart harfi ile aynı anlama gelir (İbn Hişâmî, 1994, s.77; ed-Demâmîni, 2007, s.223). Örneğin **إِذْ ما تَقُمْ أَقْمُ** (Kalkarsan kalkarım) cümlesi **إِنَّ تَقُمْ أَقْمُ** demektir. Aynı şekilde aşağıda Abdullah b. Hemmâm es-Selûlî'ye (ö.718) ait beyitte **إِذْ** şart harfi olup **تَرَى** muzâri fiilini cezmetmiştir. Cevap cümlesi ise **فَإِنِّي** ile başlayan cümledir.

إِذْ ما تَرَى اليومَ مُرْجِي مَطِيَّيَ أَصْعَدُ سِرًّا فِي الْبِلَادِ وَأَفْرُغُ
فَإِنِّي مِنْ قَوْمٍ سَوَاكُمُ وَإِنَّمَا رَجَالِي فَهَمُّ بِالْحِجَاذِ وَأَشْجَعُ
(es-Sekilî, 1996, s.75)

Sen beni bineğimle uzak diyarlara yola düştüğümü görürsen

(Bil ki) Ben sizin kabilenizden değilim. Benim kabilem Hicazdaki Fehm ve Eşca' kabilesidir. Yine aşağıda Abbâs b. Mirdâs'a ait beyitte **إِذْ** şart harfi olup **أَتَيْتَ** ile başlayan cümle şart cümlesi **فَعَلْ** ile başlayan cümle ise cevap cümlesidir.

إِذْ ما أَتَيْتَ عَلَى الرَّسُولِ فَقُلْ لَهُ حَقًّا عَلَيْكَ إِذَا اطْمَأَنَّ الْمَجْلِسُ
يَا خَيْرَ مَنْ رَكِبَ الْمَطِيَّ وَمَنْ مَشَى فَوْقَ الثَّرَابِ إِذَا تُعِدُّ الْأَنْفُسُ
(İbn Mirdâs, 1991, s.88)

Sen Peygamberin yanına gelip ve meclisi sakın olduğunda ona şöyle söyle:

İnsanlar değerlendirilecek olsa yeryüzünde yürüyenlerin ve süvarilerin Ey en hayırlısı!

1.1.3. el-Kâffe (İşlevsiz kılan) Mâ Harfi/ ما الكافة

Mâ harfi eğer ismini nasb haberini ref eden **إِنَّ** ve benzerlerinden sonra gelirse onların işlevini etkisiz hale getirir.⁵ Artık onlar ismini nasb haberini ref edemezler. Bundan dolayı **إِنَّ** ve kardeşlerinden sonra gelen mâ harfi, kâffe (işlevsiz kılan) olarak adlandırılır. Örneğin **إِنَّ زَيْدًا قَائِمٌ** (Zeyd ayakta) cümlesinde **إِنَّ** (inne), ismi olan **زَيْدًا** kelimesini nasb; haberi konumundaki **قَائِمٌ** kelimesini ise ref etmiştir. Oysaki kendisinden sonra mâ el-kâffe bitişmiş **إِنَّ** şu cümlede aynı işlevi yerine getirememiştir: **إِنَّمَا زَيْدٌ قَائِمٌ** (Zeyd ancak ayakta) Bunun

⁵ den sonra mâ el-Kaffe gelirse leyte ismini nasb, haberini ref edebilir. Daha geniş bilgi için bkz. (el-Endelûsî, 1998, s.1285; İbn Hişâm, 1994, s.256; ed-Demâmîni, 2007, s.219).

temel sebebi mâ harfidir. Aynı şekilde şu ayeti kerimede de aynı durum söz konusudur: **إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ** (Allah ancak tek bir tanrıdır) (Nisa, 4:171).

إِن harfi, mâ el-kâffe ile birleştğinde bazı nahivcilere göre hasr (sınırlama) ifade eder (ed-Demâmîni, 2007, ss.220-221). Örneğin **إِنَّمَا زَيْدٌ شَاعِرٌ** (Zeyd ancak şairdir) dediğimiz zaman Zeyd'i şairlikle sınırlandırmış oluruz. Farazdak'a (ö.728) ait aşağıdaki şiir beytinde **إِنَّمَا** hasr edatıdır. Şair, kabilesinin şerefini ancak kendisi veya kendisi gibi cesur kişilerin koruyabileceğini şöyle ifade eder:

أَنَا الصَّامِتُ الرَّاعِي عَلَيْهِمْ، وَإِنَّمَا يُدَافِعُ عَنْ أَحْسَانِي أَنَا أَوْ مِثْلِي

(el-Ferezdak, 1987, s.488)

Benim onları koruyup kollayan,

Ancak ben ve benim gibiler savunur onların şerefini.

Kanaatimizce **إِن** ve kardeşlerinden sonra gelen mâ el-kâffe'nin hasr ifade etmek dışında diğer bir işlevi daha vardır. Bilindiği üzere **إِن** ve kardeşleri sadece isim cümlesinin başına gelir, fiil cümlesinin başına gelemmez. Örneğin **يَأْكُلُ زَيْدُ السَّمَكِ** (Zeyd balık yiyor) şeklindeki bir fiil cümlesinin başına **إِن** getirip şöyle diyemeyiz: **إِن يَأْكُلُ زَيْدُ السَّمَكِ**. Ancak **إِن** harfinden sonra mâ el-kâffe gelirse yani **إِنَّمَا** şekline dönüşürse bu durumda onu fiil cümlesinin başına getirebiliriz: **إِنَّمَا يَأْكُلُ زَيْدُ السَّمَكِ** (Zeyd ancak balık yer). Şu ayeti kerimede aynı durum söz konusudur: **إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ** (Kulları içinden Allah'tan ancak âlimler korkar) (Fâtır, 35:28).

İmriu'l-Kays'a (ö.545) ait aşağıdaki beyitte **إِن** harfinin kardeşlerinden olan **لَكِنَّ** (lâkinne) edatından sonra mâ el-kâffe gelmiş ve **لَكِنَّمَّا** şeklini almıştır. Bundan dolayı fiil cümlesinin başında yer alabilmiştir.

وَلَكِنَّمَّا أَسْعَى لِمَجْدٍ مُّؤْتَلٍ، وَقَدْ يُدْرِكُ الْمَجْدَ الْمُؤْتَلُ أَمْثَالِي

(İbn Hucr, 2009, s.39)

Lakin ben şanlı bir asalet için çaba gösteriyorum.

Benim gibileri şanlı asalete erişebilir.

Mâ el-kâffe (işlevsiz kılan) mâ harfi, **إِن** ve kardeşlerinden sonra geldiği gibi **رُب** (Nice) cer harfinden sonra da gelebilir (er-Rummânî, 1981, s.91). **رُب** harfi cerri normal şartlarda nekra bir isimden önce gelirken **رُبَّمَا** şekline dönüştükten sonra marife isimden veya fiilden önce de gelebilir. Örneğin **رُبَّمَا زَيْدٌ يَأْكُلُ السَّمَكِ** (Muhtemelen Zeyd balık yiyor) cümlesinde **رُب** edatı mâ el-kâffe sayesinde marife olan **زَيْدٌ** kelimesinden önce gelebilmiştir. Aşağıdaki ayeti kerimede ise **رُب** cer harfi, mâ el-kâffe sayesinde fiilden önce gelebilmiştir: **رُبَّمَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ كَانُوا مُسْلِمِينَ** (Muhtemelen inkârcılar, keşke dünya hayatındayken Müslüman olsaydık diyecekler) (Hicr, 15:2). Basralılara göre ayetteki mâ harfi, mâ el-kâffe (işlevsiz

kılan mâ) olup رُب cer harfinin fiilden önce gelmesini temin etmiştir. Oysaki Kûfelilere göre ayetteki mâ, “şey” anlamında nekra bir isimdir.⁶ Bu durumda onlara göre ayetin takdiri şöyledir: رُب شَيْءٍ يَوْدُ الَّذِينَ كَفَرُوا (inkar edenlerin arzuladığı nice şeyler...) (el-Herevî, 1993, s.95).

el-Merrâr b. Munkiz el-Esedî (ö.718)’ye ait aşağıdaki beyitte mâ el-kâffe, kendisinden sonra gelen ismi mecrûr kılan بعد (sonra) zaman zarfının işlevini engellemiştir. Bu nedenle أَفْنَانُ (saçlar) kelimesi merfu olarak gelmiştir:

أَعْلَاقُهُ أُمُّ الْوَلِيدِ بَعْدَمَا أَفْنَانُ رَأْسُكَ كَالثَّغَامِ الْمَخْلُوسِ

(el-Herevî, 1993. s.89)

Hâlâ Ümmü Velîd’e âşık mısın?

Yavşan otu gibi saçlarına aklar düştükten sonra.

1.1.4. Nefy (Olumsuzluk) İfade Eden Mâ Harfi/ ما النافية

Nahivciler mâ harfinin mazi ve muzâri fiilden önce olumsuzluk ifade etmek üzere gelebildiği hususunda ittifak ederler (ed-Demâmîni, 2007, s.593). Örneğin şu ayette mâ harfi, olumsuzluk ifade eder: فَإِنْ أَعْرِضُوا فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا (Eğer yüz çevirirlerse üzülme! Biz seni onların üzerine bekçi göndermedik) (Şûrâ, 42:48). Ayrıca mâ harfi, bazı şartları taşıması durumunda Hicaz lehçesine göre لَيْسَ gibi isim cümlesinin de başına gelebilir ve bazı şartları taşıdığı zaman onun gibi işlev görür (İbn Hişam, 1994, s.242; el-Herevî, 1993, s.78). Yani ismini ref, haberini nasb eder. Örneğin şu ayette olumsuzluk ifade eden mâ harfi, gerekli şartları taşıdığından dolayı لَيْسَ gibi ismini ref, haberi durumundaki بَشَرًا kelimesini nasb etmiştir: مَا هَذَا بَشَرًا (Bu bir beşer değildir) (Yusuf, 12:31). Mâ harfinin لَيْسَ gibi işlev görebilmesi için gerekli şartlar şunlardır:

a. Mâ harfinin haberinin isminden önce gelmemesi gerekir. Eğer haberi isminden önce gelirse mâ harfinin her ne kadar olumsuzluk işlevi devam etse de çoğu nahivcilere göre mâ harfi, amel etme işlevini yitirir (İbn Hişam, 1994, s.243; el-Murâdî, 1992, s.323). Örneğin مَا مُسِيءٌ مَنْ أَعْتَبَ (Hatasını telafi eden kabahatli değildir) cümlesinde مَنْ sonra gelmiş mübteda, مُسِيءٌ ise öne geçmiş haberdir. Haberin mübtedadadan önce gelmesi nedeniyle mâ harfi onu nasb edememiştir.

⁶ Konuyla ilgili tartışmalar için bkz. el-Herevî, 1992, s.95.

b. Mâ harfinden sonra zait harf olan اُنْ gelmemelidir. Şayet gelirse mâ harfinin olumsuzluk işlevi devam etse de amel edemez. Örneğin aşağıdaki şairi belli olmayan beyitte olumsuz mâ harfinden sonra zait olan اُنْ geldiği için mâ harfi, ذَهَبْ kelimesini nasb edememiştir⁷:

بَنِي غُدَانَةَ مَا إِنَّ أَنْتُمْ ذَهَبٌ وَلَا صَرِيفٌ وَلَكِنْ أَنْتُمْ خَزَفٌ

(İbn Hişam, 1994, s.243; el-Murâdî, 1992, s.327)

Ey Gûdâne oğulları! Sizler ne altın ne de gümüşsünüz.

Fakat sizler çanak çömleksiniz.

c. Mâ harfinin haberinden önce istisna edatı اِلَّا bulunmamalıdır. Bulunduğu takdirde mâ, leyse gibi amel edemez. Örneğin şu ayette haber olan رَسُولٌ kelimesinden önce اِلَّا gelmesi nedeniyle mâ harfinin olumsuzluk işlevi devam etmesine rağmen artık amel etme işlevi yani haberini nasb etme işlevi geçersizdir (Âli İmrân, 3/144): وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ (Muhammed ancak bir peygamberdir). Ancak bazı nahiv âlimleri bazı şiirleri delil getirerek mâ harfinin haberinden önce istisna edatı اِلَّا bulunmasına rağmen ismini ref, haberini nasb ettiğini iddia ederler.⁸ Örneğin onlara göre aşağıdaki şiir beytinde mâ harfi ismi olan حَقٌّ kelimesini ref, haberi olan نَكَالَا kelimesini ise nasb etmiştir. Oysa Nahivcilerin çoğuna göre bu şiirde نَكَالَا kelimesi mâ harfinin haberi değildir. Onun mansub olmasının nedeni onun hazfedilen fiilin mefulü mutlağı olmasıdır.⁹ Bu durumda şiirdeki mâ harfinin haberi, hazfedilen يُنْكَلْ fiilidir. Yani beytin takdiri şöyledir: وما حق الذي يفسد ويسرق إلا يُنْكَلْ به نكالا أي تنكيلا (Bozgunculuk eden ve hırsızlık edenin karşılığı onun kesinlikle cezalandırılmasıdır). Dolayısıyla نَكَالَا kelimesi, mâ harfi değil, âmili olan يُنْكَلْ fiili nedeniyle mansub olarak gelmiştir.

وَمَا حَقُّ الَّذِي يَعْتُو نَهَارًا وَيَسْرِقُ لَيْلَةً إِلَّا نَكَالَا

(el-Murâdî, 1992, s.325)

Gündüz bozgunculuk, gece hırsızlık edenin

Hak ettiği ancak ibretlik bir cezadır.

d. Mâ harfinin haberinin ma'mûl¹⁰ isminden önce gelmemelidir. Eğer gelirse mâ harfinin âmil işlevi sona erer. Ancak haberin ma'mûl şibih cümle olursa isminden önce gelse de mâ harfi ismini ref, haberini nasb edebilir. Karışık gibi görünen bu hususu birkaç örnekle açıklamak gerekirse: ما طعامك زيدٌ أَكَلْ (Zeyd senin yemeğini yemiyor) cümlesini ele alalım. Görüldüğü gibi mâ harfi, haberi olması gereken أَكَلْ kelimesini nasb edememiştir. Çünkü زيدٌ kelimesinin mamulü durumundaki طعامك kelimesi mâ harfinin ismi olan

⁷ Aynı şiirin farklı bir rivayetinde beyitte yer alan ذَهَبْ ve صَرِيفْ kelimeleri mâ edatının haberi olarak اِنْ ذَهَبَا şeklinde mansub olarak gelmiştir. Bu durumda mâ, nefy (olumsuzluk) harfi olup sonrasındaki اِنْ ise tekid için gelmiştir. Daha geniş bilgi için bkz. İbn Hişam, 1964, s.22.

⁸ Konuyla ilgili tartışmalar için bkz. el-Murâdî, 1992, ss. 324-325.

⁹ Şiirde yer alan نَكَالَا kelimesi, نَكَلَ fiilinin ismi masdarıdır. Daha geniş bilgi için bkz. el-Murâdî, 1992, s.325.

¹⁰ Arapçada âmil, dâhil olduğu kelimenin sonunda etki eden kelimedir. Ma'mûl ise âmil nedeniyle sonu hareke vb. bakımından değişen kelimeye denir. Konuyla ilgili daha geniş bilgi için bkz. er-Râcihi, 2004, ss. 20-21.

kelimesinden önce gelmiştir. Bu nedenle mâ harfi nasb etme işlevini yitirmiştir (el-Murâdî, 1992, s.328). Ancak ما فى الشر أنت راغباً (Sen kötülüğü arzulamıyorsun) cümlesinde ise mâ harfi, haberi konumundaki راغباً kelimesinin mamulü olan فى isminden önce gelmesine rağmen nasb etmiştir. Çünkü فى الشر cer ve mecrurdan ibaret bir şibih cümledir (Abbâs, 1974a, s. 595).

1.1.5. Zait Mâ Harfi/ ما الزائدة

Zait harf olarak gelen mâ harfine nahivciler sıra, zait, tekit, lağv vb. değişik isimler verirler:¹¹ Zait mâ harfini diğer mâ harflerinden ayırmanın pratik bir yolu şudur: Cümleden mâ harfini hazfettiğimiz zaman cümlelerin anlamı bozulmuyorsa mâ harfi zait harftir (el-Herevî, 1993, s.79; el-Murâdî, 1992, s.332). Ayrıca zait mâ harfi kendinden sonra geldiği harf veya edatın işlevini engellemez (el-Herevî, 1993, s.82; ez-Zeccâcî, 1986, s.120). Genellikle harfi cer ve mecrûr arasında tekit için gelir. Örneğin şu ayette mâ harfi, zait bir harftir. Çünkü mâ harfi, ب harfi cerrinin işlevini engellememiştir ve bu nedenle رَحْمَةً kelimesi mecrûrdur: فِيمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لَئِنْ لَّهُمْ (Allah'ın rahmeti sayesinde sen onlara karşı yumuşak davrandın) (Âli İmrân, 3:159).

Cahiliye dönemi şairlerinden 'Adiyy b. er-Ra'lâ el-Gassânî'ye ait aşağıdaki beyitte رُبْ harfi cerrinden sonra gelen mâ harfi, zait harftir. Çünkü mâ harfi, رُبْ harfi cerrinin ma'mûlû durumundaki ضَرْبَةٍ kelimesini mecrûr yapmasını engellememiştir. Ayrıca cümleden mâ harfini hazfettiğimiz anlamda herhangi bir değişiklik vuku bulmamaktadır.

رُبَّمَا ضَرْبَةٍ بِسَيْفٍ صَقِيلٍ دُونَ بُصْرَى وَطَعْنَةٍ نَّجْلَاءِ
وَعُثْمُونٍ تُضِلُّ فِيهَا يَدُ الْإِسْبِي وَيَغْنَى طَبِيبُهَا بِالْأَدْوَاءِ

(el-Herevî, 1993, s.82; ed-Demâmînî, 2007, s.224)

Busrâ şehri ve etrafında parlak kılıçla nice çarpışmalar,

Geniş ve derin yaralanmalar vardır ki

Cerrahın elinin şaşırdığı, tabibin tedavisinde aciz kaldığı.

Cahiliye dönemi şairlerinden el-'Aşâ'ya (ö.629) ait aşağıdaki beyitte اِنْ şart harfi, zait mâ harfi ile birleşmiş ve اِنْما şeklini almıştır. Görüldüğü gibi mâ harfi, اِنْ şart harfinin şart fiilini cezmetmesini engelleyememiştir. Bu nedenle beyitteki mâ harfi zait harftir.

إِنَّمَا تَرَيْنَا خُفَاةً لَا يَعَالُ لَنَا إِنَّا كَذَلِكَ مَا نَخْفَى وَنَنْتَعِلُ

(eş-Şeybânî, 2001, s.24)

Bizi pabuçsuz halde yalın ayak görürsen

¹¹ Daha geniş bilgi için bkz. el-Herevî, 1993, s.79; el-Murâdî, 1992, s.332; er-Rummânî, 1981, s.90.

(Şaşıрма) Biz böyleyiz: Bazen yalınayak bazen pabuçlu.

Aynı şekilde şu ayette de اِنْ şart harfi, zait mâ harfi ile birleşmiş ve اِمَّا şeklini almıştır. Şart fiili تَخَافُ sonuna “tekid nûn”u aldığı için mebnidir ve mahallen meczûmdur. (Enfâl, 8:58) وَلِئِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ (Antlaşma yaptığın bir kavmin hainlik etmesinden korkarsan, sen de antlaşmayı bozduğunu aynı şekilde onlara bildir).

Ayrıca klasik Arapça metinlerinde karşılaştığımız اِمَّا terkbini de ele almak yerinde olacaktır. اِمَّا terkbini, اِنْ şart harfi, zait mâ harfi ve nefy harfi لا den oluşmaktadır (el-Herevî, 1993, s.81; ed-Demâmînî, 2007, s.223). Kullanımı ise şu şekildedir: Bir kişinin muhatabından bir işi yapmasını talep ettiğini varsayalım, eğer muhatabı söylenen şeyi yapmazsa konuşan kişi ona şöyle der: اِفْعَلْ هَذَا اِمَّا لَا (Eğer o işi yapmayacaksan şunu yap). Yani اِمَّا terkbinin açılımı bağlama göre değişmekle birlikte bu cümlede şu şekildedir: اِنْ (Eğer bunu yapmayacaksan şunu yap) (el-Herevî, 1993, s.81). Kısacası اِنْ+ما harflerinin birleşmesinden oluşan اِمَّا terkbinde mâ harfi zait bir harftir. Örneğin hayızlı bir kadının veda tavafı yapmadan Ka'be'den ayrılıp ayrılamayacağı meselesinde Zeyd b. Sabit (r.a) ile İbn Abbas (r.a) arasında geçen aşağıdaki metinde اِمَّا terkbini yer almaktadır:

عَنْ طَاوُسٍ . قَالَ : كُنْتُ مَعَ ابْنِ عَبَّاسٍ إِذْ قَالَ زَيْدُ بْنُ ثَابِتٍ : تُفْتِي أَنْ تُصَدَّرَ الْحَائِضُ ، قَبْلَ أَنْ يَكُونَ آخِرُ عَهْدِهَا بِالْبَيْتِ ، فَقَالَ لَهُ ابْنُ عَبَّاسٍ : اِمَّا لَا ، فَسَلْ فَلَانَةَ الْأَنْصَارِيَّةَ ، هَلْ أَمَرَهَا بِذَلِكَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ؟ قَالَ : فَرَجَعَ زَيْدُ بْنُ ثَابِتٍ إِلَى ابْنِ عَبَّاسٍ بِصُحْحِكَ وَهُوَ يَقُولُ : مَا أَرَاكَ إِلَّا قَدْ صَدَقْتَ

(Buhârî, Hacc, 145)

Tâvus'tan nakledildiğine göre: Tâvus, şöyle demiştir: İbn Abbas ile beraberdim. Zeyd b. Sabit, ona: "Hayızlı kadının, Kabe'yi veda tavafı yapmadan memleketine geri dönebileceğine dair fetva mı veriyorsun?" dedi. İbn Abbas: "Eğer inanmıyorsan, Ensar'dan falanca kadına sor bakalım, Rasulüllah (sas) ona böyle emretmemiş mi?" dedi. Tâvus, şöyle sürdürdü sözünü: Zeyd b. Sabit, bir süre sonra gülerek İbn Abbas'a geri döndü ve şöyle dedi: "Sen doğru söylemişsin."

1.1.6. Mâ Mastariyye/ ما المصدرية

Arap dilinde mastar, sarîh ve müevvel olmak üzere iki türdür.¹² Sarîh mastarlar herhangi bir zamana delalet etmeyen, sadece oluş bildiren kelimelerdir. Örneğin فهم (anladı) fiili hem bir iş, oluş bildirir hem de eylemin geçmiş zamanda vuku bulduğunu ifade eder. Oysaki فهم (anlamak) ise mastar olup yalın halde geldiğinde sadece oluş bildirmektedir. Herhangi bir zamana delalet etmemektedir (el-Ezherî, 2000, s.3; Abbâs, 1974a, s.417). Müevvel mastar ise genellikle كى - لو - أن - ما gibi mastar harfleri ve sonrasında gelen yapıların birlikteliğidir (Abbâs, ss.415-416). Örneğin فرحتُ بأنْ تنجحَ (Başarmana sevindim) cümlesinde أنْ mastar harfidir. Dolayısıyla أنْ تنجحَ ifadesi mastar olarak te'vil edilir. Bu durumda cümlelerin te'vili

¹² Masdar ve türleri hakkında bkz. Abbâs, 1974a, ss.416-419; Abbâs, 1974b, ss.181-205.

şöyledir: فرحْتُ بِبَاجِكَ (Başarmana sevindim). Aynı şekilde mâ harfi de bazı durumlarda اُنْ harfi gibi mastar harfidir.¹³ Yani mâ harfi ve sonrasındaki fiil, mastar olarak te'vil edilir. Örneğin ما تقول أعجبنى (Sözün hoşuma gitti.) cümlesinde mâ harfi, mastar harfidir. Bu nedenle cümlenin te'vili şöyledir: أعجبنى قَوْلُكَ . Bazı nahivciler¹⁴ mastar harfi olan mâ'yı iki kısımda ele alır:

a. Zaman ve vakit anlamı ifade eden mâ mastariyye. Bazı nahivciler bu tür mâ harfine zarfiyye, vaktiyye (el-Murâdî, 1992, s.330) ve zamâniyye (ed-Demâmînî, 2007, s.215) adını verirler. “Müddetçe” anlamını da ifade eden bu mâ, zaman zarfı olan مَدَّة (müddet) kelimesinin nâibi yani onun yerine gelmiştir (el-Bâkûlî, 2009, s.17). Örneğin أساعدك ما استطعت (Sana gücümün yettiği müddetçe yardım ederim.) cümlesinde mâ, müddetçe anlamı ifade eden mastar harfi olup cümlenin takdiri şöyledir: أساعدك مَدَّة استطاعتي. Şu ayette de benzer bir durum söz konusudur: فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ (O halde, gücünüz yettiği müddetçe Allah'a karşı sorumluluğunuzun bilincinde olun!) (Tegâbun, 64:16). Ayetin takdiri şöyledir: فَاتَّقُوا اللَّهَ مَدَّة استطاعتكم. Yine aşağıda yer alan İmriu'l-Kays'a (ö. m. 545) ait beyitte mâ, müddetçe anlamına gelmektedir.

أجارتنا إن المزار قريب وإني مقيم ما أقام عسيبُ
أجارتنا إنا غريبان ها هنا وكلُّ غريبٍ للغريبِ نسيبُ
(İbn Hucr, 2009, s.357)

Ey komşumuz! Kabir-lerimiz- yakın,

Asîb dağı kaldığı müddetçe burada ikamet edeceğim.

Ey komşumuz! Biz iki yabancıyız işte burada,

Her yabancı diğerinin akrabasıdır.

Birinci beyitte mâ harfinin yer aldığı şartın takdiri ise şöyledir: وإني مقيم مَدَّة إقامة عسيب. Ayrıca كَلَّمَا şart edatındaki mâ, vakit anlamı ifade eden mastar harfidir.¹⁵ Örneğin şu ayette mâ harfi, (vakit) kelimesinin yerine gelmiştir (ed-Demâmînî, 2007, ss.216-217; el-Bâkûlî, 2009, s.159). Sonrasındaki fiille birlikte müevvel mastardır: كَلَّمَا أضاء لهم مَشْوَأ فيه (Her ne vakit önlerini aydınlattı mı, ışığında yürürler) (Bakara, 2:20) Ayetin takdiri şöyledir: كُلُّ وَقْتٍ إضاءة البرق مشؤا.

¹³ Sîbeveyh ما المصدرية (mâ mastariyyeyi) harf olarak kabul ederken bir kısım nahivciler ise onu isim kabul ederler. Bkz. İbn Hişâm, 1994, ss.82-84

¹⁴ Örneğin İbn Hişâm, mastariyye mâ'sını ikiye ayırırken er-Rummânî böyle bir ayırım yapmaz. Bkz. ed-Demâmînî, 2007, s.215; er-Rummânî, 1981, s.89

¹⁵ el-Herevî (1993) كَلَّمَا şart edatındaki mâ'nın الحين (...diğinde) anlamına geldiğini, dolayısıyla buradaki mâ'yı harf değil, isim olarak kabul eder (s.96).

b. Zaman veya vakit anlamı ifade etmeyen mâ mastariyye ise kendinden sonraki fiille birlikte sadece mastar olarak te'vil edilir (er-Rummânî, 1981, s.89; ed-Demâmîni, 2007, s.215; el-Herevî, 1993, s.84; el-Murâdî, 1992, s.331). Herhangi bir zaman, vakit vb. ifadeler takdir edilmez. Örneğin şu ayette mâ sadece mastar harfi olup sonrasında gelen fiille birlikte müevvel mastardır ve “müddetçe” vb. bir zaman anlamı içermemektedir: **فَذُوقُوا بِمَا نَسِيتُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا** (Bu gününüzle karşılaşmayı unutmanızın cezasını tadın!) (Secde, 32:14). Ayetin takdiri şöyledir: **هَذَا .فَذُوقُوا بِنَسِيَانِكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا**. Ayrıca aşağıdaki beyitte **كَ** (gibi) harfi cerrinden sonra gelen mâ, mastar harfidir. Bu durumda beytin te'vili şöyledir:

كَطَوَافِ الرَّاهِبِ بِالْبَيْعَةِ

أَطُوفُ بِهَا لَا أَرَى غَيْرَهَا كَمَا طَافَ بِالْبَيْعَةِ الرَّاهِبُ

(el-Herevî, 1993, s.84)

Oranın etrafında dolaşıyorum, ondan başkasını görmüyorum,

Kilisenin etrafında rahibin dolaşması gibi.

1.2. İsim olan Mâ/ ما الاسمية

Mâ edatı, bazen cümlede şart ismi, soru ismi, ism-i mevsul, taaccüp, bir şey anlamında mevsuf, الحين (...dığında) anlamında kullanılabilir. Bu durumlarda mâ, isim olması nedeniyle cümledeki konumuna göre irap edilir. Yani mâ edatı cümlede mübteda, haber, fâil olmak gibi görevler üstlenir.

1.2.1. Şart ismi olan Mâ/ ما الشرطية

Mâ edatı, **مَا تَصْنَعُ أَصْنَعُ** vb. gibi cümlede şart ismi olarak gelebilir. Örneğin **مَا تَصْنَعُ أَصْنَعُ** (Ne yaparsan yaparım) cümlesinde mâ, şart ismi olduğundan **تَصْنَعُ** şart fiili ile **أَصْنَعُ** cevap fiilini cezmetmiştir. Mâ şart ismi cümlede meful bih (nesne) konumundadır (el-Herevî, 1993, s.75). Yine şu ayette mâ, şart ismi olup **يَعْلَمُ** cevap fiilini cezmetmiştir. **وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ اللَّهُ** (Ne hayır işlerseniz Allah onu bilir) (Bakara, 2:197). Şart ismi olan mâ, genellikle insan dışındaki varlıklar için kullanılır (Abbâs, 1974c, ss.428-429). Şu ayette olduğu gibi bazen mâ şart isminin şart fiili hazfedilebilir: **وَمَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللَّهِ** (Size ulaşan her nimet Allah'tandır) (Nahl, 16:53). Ayette şart fiili hazfedilmiş olup takdiri ise **يَكُنْ** (olursa) fiilidir (ed-Demâmîni, 2007, s.214).

Konumuzla yakından ilgisi bulunan **مَهْمَا** (mahmâ) şart ismi¹⁶ ise bazı nahivcilere göre **ما** şeklinde. Yani mâ şart ismine zait olarak ikinci bir mâ eklenmiştir. İlk mâ'da yer alan elif, *he* harfine dönüşmüş ve **مَهْمَا** şeklini almıştır. Bazılarına göre ise **مَهْمَا** şart ismi, **ما + مه** den mürekkep bir yapıdır.¹⁷ Çoğu nahivcilere göre **مَهْمَا** şart ismidir (er-Rummânî, 1981, ss.86-

¹⁶ Nahivcilerin çoğunluğu onu şart ismi olarak kabul ederken çok az bir kısmı şart harfi kabul eder. Bu konudaki tartışmalar için bkz. İbn Hişâm, 1994, ss.77- 78.

¹⁷ Konuyla ilgili tartışma için bkz. er-Rummânî, 1981,ss.86-87; el-Enbârî, 1993, s.289.

87; İbn Hişam, 1994, s.77). Örneğin Züheyr b. Ebi Sülmâ (ö.609)'ya ait aşağıdaki beyitte 18 olup şart fiili تَكُن ile cevap fiili 19 ثَعْلَمَ cezmi etmiştir.

وَمَهْمَا تَكُنْ عِنْدَ امْرِئٍ مِنْ خَلِيقَةٍ وَلَوْ خَالَهَا تُخْفِي عَلَى النَّاسِ تُعْلَمُ

(el-Enbârî, 1993, s.289)

Bir kişide her ne huy olursa olsun bilinir

Zannetse de onun insanlara gizli kalacağını.

Şu ayette de مَهْمَا şart ismi olarak gelmiştir. مَهْمَا şart edatının isim olduğuna dair en önemli delil ise به (bihi) câr ve mecrurundaki ه zamiri, مَهْمَا şart ismine geri dönmektedir. Zira zamirler Arap dilinde sadece isme geri döner (İbn Hişam, 1994, s.77). وَقَالُوا مَهْمَا تَأْتِنَا بِهِ مِنْ آيَةٍ لَنُتَسَحَّرَنَّا بِهَا فَمَا نَحْنُ لَكَ بِمُؤْمِنِينَ (Dediler ki: Bizi büyülemek için her ne getirirsen getir, biz sana inanacak değiliz) (A'raf, 3:132).

1.2.2. Soru İsmi olan Mâ/ الاستفهامية ما

Cümlede mâ soru ismi, çoğunlukla mübtada, haber, mef'ûlün bih vb. olarak gelir ve genellikle insan dışındaki varlıklar için kullanılır (er-Rummânî, thk.1981, s.86; ez-Zeccâcî, thk.1986, s.120). Örneğin ؟ ما اسمك (İsmin ne?) cümlesinde mâ, soru ismi olup mübtada konumundadır. ما فعل زيد؟ (Zeyd ne yaptı?) cümlesinde ise mâ soru ismi, meful bih konumundadır.

Mâ soru isminden önce herhangi bir cer harfi gelirse “mâ”nın sonundaki elif hazfedilir (ed-Demâmînî, 2007, ss.210-211). Bunun temel sebebi soru ismi olan mâ ile diğer işlevlerde kullanılan mâ'yı ayırt etmektir. Yani eğer harfi cerden sonra gelen ما mâ'nın elifi hazfedildiyse çoğunlukla mâ soru ismidir (ed-Demâmînî, s.211). Örneğin aşağıdaki ayetlerde kendinden önce harfi cer bulunan mâ soru isminin sonundaki elif hazfedilmiştir:

وَإِنِّي مُرْسَلَةٌ إِلَيْهِمْ بِهَدِيَّةٍ فَنَاطِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ

(Ben onlara bir hediye göndereyim de bakayım elçiler ne ile dönecekler) (Neml, 27/35).

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ

(Ey iman edenler! Yapmayacağınız şeyleri niçin söylüyorsunuz?) (Saff, 61:2).

18 مَهْمَا (mahmâ) şart edatını harf olarak kabul eden Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân es-Süheylî görüşüne delil olarak bu şiir beytini delil getirir ve beyti farklı irab eder. مَهْمَا (mahmâ) şart edatını isim olarak kabul edenler ise aynı beyti farklı şekilde irab eder. Konuyla ilgili daha geniş bilgi için bkz. İbn Hişam, 1994, ss.78-81.

19 ثَعْلَمَ fiilinin normalde مَهْمَا şart edatının cevap fiili olması nedeniyle sukun ile meczum olması gerekirdi. Ancak revî harfinin harekesi şiirde kafiye vb. amaçlarla farklı gelebilir.

Hassân b. Sâbit (ö.674)'e ait aşağıdaki beyitte olduğu gibi nadiren de olsa mâ soru isminden önce cer harfi gelmesine rağmen mâ soru isminin sonundaki elif hafzedilmeyebilir:

عَلَى مَا قَامَ يَسْتَمْنِي لَيْتُمْ كَخَزِيرٍ تَمَرَّغَ فِي رَمَادٍ

(İbn Sâbit, 2008, s.123)

Niye alçak herif bana sövmeye başladı,

Külde debelenen domuz gibi.

Mâ soru isminden sonra ٴ gelebilir. Bu durumda ortaya ماذا şeklinde bir terkip ortaya çıkar. ماذا soru edatında mâ soru ismi gibi kullanılır. Ancak ماذا şeklindeki terkip Arap dilinde genel olarak şu dört şekilde karşımıza çıkar (ed-Demâmîni, 2007, ss.212-214):

- a. ماذا terkinde mâ ve zâ tek bir kelime ve soru ismidir.
- b. ماذا terkinde mâ, soru ismi; zâ ise ismi mevsuldür.
- c. ماذا terkinde mâ, soru ismi; zâ ise ismi işaretidir.
- d. ماذا terkinde mâ ve zâ tek bir kelime olup cins isimdir. Bu durumda ya ismi mevsuldür ya da “bir şey” anlamına gelir.

ماذا terkinin tek bir kelimeden ibaret soru ismi mi yoksa mâ, soru ismi, zâ ismi mevsul mu olup olmadığını cümlenin bağlamından anlayabiliriz. Örneğin اَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ (Onlara: ‘Rabbinizin indirdiği ne?’ denildiğinde, ‘Öncekilerin masalları’ derler) (Nahl, 16:24) ayetinde ماذا terkinde mâ, soru ismi; zâ ise ismi mevsuldür Çünkü ayetin devamında cevap “اَسَاطِيرُ” şeklinde merfu gelmiştir. Yine aynı sûrede yer alan şu ayette ise ماذا terkihi tek bir kelimedir. Çünkü cevap “خَيْرًا” mansub olarak gelmiştir: (Nahl, 16:30) وَقِيلَ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا مَاذَا أَنْزَلَ رَبُّكُمْ قَالُوا خَيْرًا (Kötülüklerden sakınanlara: ‘Rabbiniz neyi indirdi?’ denildiğin de, ‘Hayır (indirdi)’ derler).

Söylediğimiz bu kuralı diğer bir ayette de tatbik edebiliriz: (Bakara, 2:219) وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ (Sana ne infak edeceklerini sorarlar. ‘infak edecekleri, ihtiyaç fazlasıdır’ de!). Oysaki ayetteki ماذا terkinini tek bir kelime olarak kabul edenler ise العفو kelimesini العفو şeklinde mansub olarak okurlar.(ed-Demâmîni, 2007, s.213) Bu durumda ayetin takdiri şöyledir: يسألونك ما الذي ينفقونه ؟ قل الذي ينفقونه العفو (Sana neyi infak edeceklerini sorarlar. İhtiyaç fazlasını infak edeceklerini, de!).

Lebîd b. Rabîa’ya (ö. 661) ait aşağıdaki beyitte mâ, soru ismi, zâ ise ismi mevsuldür. Çünkü beytin ikinci şatırında اَتَحِبُّ ve تَحِبُّ kelimeleri merfu olarak gelmiştir:

أَلَا تَسْأَلَانِ الْمَرْءَ مَاذَا يُحَاوِلُ
أَتَحِبُّ فَيُقْضَى أَمْ ضَلَّالٌ وَبَاطِلٌ

(İbn Rabîa, t.y., s.44)

Siz ikiniz sorsanıza kişiye (hayatta) çabaladığı ne

Sözünde durmak mı yoksa aldatmak mı?

el-Musakkıb b. el-‘Abdî’nin (ö.587) aşağıdaki beyitinde ise ماذا terkininde mâ ve zâ tek bir kelime olup cins isimdir. Bu nedenle ماذا ya ismi mevsûl ya da “bir şey” anlamına gelebilir. ماذا ismi mevsûl kabul edildiğinde cümlemin takdiri şöyledir: دَعِيَ الَّذِي عَلِمْتُهُ (Bildigimi bırak!). “Bir şey” anlamına geldiği kabul edilirse cümlemin takdiri şöyle olur: دَعِيَ شَيْئًا عَلِمْتُهُ (Bildigim şeyi bırak!)

دَعِيَ مَاذَا عَلِمْتُ سَأَتَقِيهِ وَلَكِنْ بِالْمُعَيَّبِ نَبِيْنِي

(el-Âbdî, 1971, s.213)

Bildigim şeyi/bildigimi bırak! Ben ona karşı tedbirli olacağım.

Fakat sen bana görünmeyen, bilinmeyenden haber ver.

1.2..3. İsm-i Mevsul Olan Mâ/ ما الموصول

İsmi mevsul olan mâ, nahiv âlimlerince mevsul, haberî ve الذي anlamında mâ gibi değişik şekillerde adlandırılır (er-Rummânî, 1981, s.87; ez-Zeccâcî, 1986, s.54; el-Herevî, 1993, s.86; el-Murâdî, 1992, s.336; el-Bâkûlî, 2009, ss.8-9). الذي anlamındaki mâ’nın sonrasında sîla cümlesi ve âid zamir bulunur. Örneğin مَا أَكَلْتُ الْخُبْزُ (Yediğim ekmeğin) cümlesinde mâ, الذي anlamında ve mübtedadır. أَكَلْتُ fiil ve failden ibaret sîla cümlesidir. الْخُبْزُ (Ekmek) kelimesi ise onun haberidir. Aid zamir ise hafzedilmiştir. Yani cümlemin takdiri şöyledir: الَّذِي أَكَلْتُهُ الْخُبْزُ.

Aşağıdaki ayette de mâ, الذي anlamında olup sonra gelmiş mübtedadır. أَيْنَ ise soru ismi olup öne geçmiş haberdur (el-Bâkûlî, 2009, ss.159-160). إِذَا جَاءَهُمْ رُسُلُنَا يَتَوَقَّوْنَهُمْ قَالُوا أَيْنَ مَا كُنْتُمْ. تَدْعُونَنَا مِنْ دُونِ اللَّهِ قَالُوا ضَلُّوا عَنَّْا (Sonunda elçilerimiz gelip canlarını alırken ‘Allah’ı bırakıp da tapmakta olduğunuz putlar nerede?’ derler. Onlar da: ‘Bizden uzaklaşıp kayboldular ’ derler) (Ârâf, 7:37). Ayetin takdiri şöyledir: أَيْنَ الْأَصْنَامُ الَّتِي كُنْتُمْ تَدْعُونَهَا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَأَجَابُوا وَقَالُوا: ضَلُّوا عَنَّْا

Kesin bir kural olmamakla birlikte لا، لم، ليس gibi nefy edatlarından önce gelen mâ, genellikle الذي anlamına gelir. Örneğin aşağıdaki ayetlerin hepsinde mâ, الذي anlamını ifade eder:

وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ

(Hakkında bilgi sahibi olmadığının ardına düşme!) (İsrâ, 17:36).

وَأَنْتُمْ مَا لَمْ يُؤْتِ أَحَدًا مِنَ الْعَالَمِينَ

(Size dünyadan hiç kimseye vermediğini verdi) (Mâide, 5:20).

أَمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ

(Yoksa Allah hakkında bilmeyeceklerinizi mi söylüyorsunuz?) (Bakara, 2:80).

1.2.4. Taaccüb (Şaşıрма ifade eden) Mâ/ ما التعجبية

Öznenin tasvirinde sebebi gizli olan bir üstünlüğün önemsenmesi olarak tarif edilen taaccüb (el-Ezherî, 2000, s.57), Arap dilinde hayret, şaşıрма vb. maksatlarla kullanılır ve çeşitli kalıplarla ifade edilir.²⁰ Bu kalıplardan birisi de mâ harfinin yer aldığı ما أفعله "mâ ef'alehu" kalıbıdır. Örneğin ما أكرم زيداً (Zeyd ne cömerttir!) cümlesi ما أفعله kalıbında hayret ve şaşıрма ifade eden bir cümledir. Cümlenin takdiri şöyledir: شيء كرم زيداً (Bir şey Zeyd'i cömert kıldı). Çoğu nahiv âlimi, ما أفعله taaccüb kalıbının i'rabında mâ'nın isim ve mübteda olduğu hususunda hemfikiridir.²¹ Ayrıca terkipte yer alan أفعَل fiilinin, gizli هو olan fâilin ve mefulün bih olan « (hu) zamirinin ise birlikte mâ'nın haberi olduğunu kabul ederler (ed-Demâmînî, 2007, s.210; el-Ezherî, 2000, s.58; el-Murâdî, thk.1992, s.337; Abbâs, 1974b, s.341). Dolayısıyla ما أفعله şeklindeki taaccüb kalıbındaki mâ'yı ما التعجبية (şaşıрма ifade eden mâ) diye adlandırırlar (ed-Demâmînî, 2007, s.210; el-Ezherî, 2000, s.58; Abbâs, 1974b, ss.341-342). ما أفعله şeklindeki taaccüb kalıbının daha iyi anlaşılması için bir hususu belirtmek faydalı olacaktır: ما أفعله üslubunda her ne kadar fiile bitişen « (hu) zamiri gramer açısından mefulün bih konumunda ise de gerçekte mana bakımından faildir. Örneğin ما أكرم زيداً (Zeyd ne cömerttir!) cümlesinde زيداً (Zeyd) gramer açısından mefulün bih olmakla birlikte mana açısından faildir (Abbâs, 1974b, s.342). Çünkü cömert olan Zeyd'dir.

Kur'an-ı Kerim'de ما أفعله kalıbı iki ayette geçmektedir: قُتِلَ الْإِنْسَانُ مَا ve فَمَا أَصْبَرَهُمْ عَلَى النَّارِ. أَكْفَرَهُ (Bakara, 2:175; Abese, 80:17). Çoğu nahivciler فَمَا أَصْبَرَهُمْ مَا ve قُتِلَ الْإِنْسَانُ مَا ayetlerindeki mâ'nın hayret, şaşkınlık ifade eden mâ olduğunu söylerken bazıları ise soru mâ'sı olduğunu söyler.²² Eğer ayetlerde geçen mâ, taaccüb ifade eden mâ olarak kabul edilirse ayetlerin meali şu şekilde olur:

فَمَا أَصْبَرَهُمْ عَلَى النَّارِ (Onlar ateşe, karşı ne kadar da dayanıklıdılar!) (Bakara, 2:175).

قُتِلَ الْإِنْسَانُ مَا أَكْفَرَهُ (Kahrolası insan, ne kadar da nankördür!) (Abese, 80:17).

Ayetlerde geçen mâ, soru ismi olarak kabul edilirse bu durumda ayetlerin meali şöyle olur:

فَمَا أَصْبَرَهُمْ عَلَى النَّارِ “ Onları ateşe karşı sabırlı kılan ne?”

قُتِلَ الْإِنْسَانُ مَا أَكْفَرَهُ “ Kahrolası insan! Onu nankör kılan ne?”

²⁰ Taaccüb kalıpları hakkında bkz. el-Ezherî, 2000, ss.57-58; Abbâs, 1974b, s.339

²¹ ما أفعله taaccüb kalıbının farklı bir irabı için bkz. el-Ezherî, 2000, ss.58-59; el-Bâkûlî, 2009, ss.5-6; el-Herevî, 1993, s.78; Abbâs, 1974b, s.343.

²² Bu konudaki tartışmalar için bkz. el-Bâkûlî, 2009, ss.6-8.

1.2.5. Bir Şey Anlamında Mevsûf Olarak Gelen Mâ/ نكرة بمعنى شيء

Bir şey anlamına gelen mâ, bazı nahiv âlimlerince nâkisa²³ ve nekra mevsûfa yani sıfat tamlamasında tamlanan olarak gelen nekra mâ diye adlandırılır (er-Rummânî, 1981, ss.87-88; ez-Zeccâcî, 1986, s.55; el-Bâkûlî, 2009, ss.9-10; el-Herevî, 1993, ss.82-83; el-Murâdî, 1992, s.337). Bu anlama gelen mâ'dan sonra bir sıfat gelir. Örneğin رأيتُ ما جميلًا (Güzel bir şey gördüm) cümlesinde mâ, nekra mavsûfa; جميلًا ise onun sıfatıdır. Yani cümlenin takdiri şöyledir: رأيتُ شيئًا جميلًا. Aşağıda şairi bilinmeyen beyitte mâ, bir şey anlamında mevsûf olarak gelmiştir. لِمَا نَافِعٍ يَسْعَى اللَّيْبِبُ فَلَا تَكُنْ لَشَيْءٍ بَعِيدٍ نَفْعُهُ الدَّهْرَ سَاعِيَا

(ed-Demâmî, 2007, s.209)

Akıllı kişi yararlı bir şey için gösterir çaba,

Faydasız bir şey için asla gösterme çaba!

Ümeyye bin Ebî Salt'a (ö. 630) ait aşağıdaki beyitte mâ, bir şey anlamında mevsûf olarak gelmiştir.²⁴ تجزع (korktu) fiiliyle başlayan cümle ise mâ'nın sıfatıdır.

رُبَّمَا تجزع النفوس من الأمـ ر له فرجة كحل العقال

(İbn Ebî Salt, 1974a, s.444)

İnsanların korktuğu nice şeylerin

Düğümün çözülmesi gibi ferahlığı vardır.

Yine şu ayette mâ, bir şey anlamında mevsûf olarak gelen mâ'dır: وَيَغْفُرُ مَا تُونَ ذَلِكَ "Bundan başka bir şeyi bağışlar." (Nisâ, 4:48).

1.2.6. (...diğında) Anlamında Kullanılan Mâ/ بمعنى الحين

el-Herevî, yukarıda mâ'nın belirtilen anlamlarına ek olarak حين (...diğında) anlamına gelen mâ'dan da bahseder. Mâ edatının anlamlarından birisi de genel olarak ما kalıbında karışımıza çıkan حين anlamına gelen mâ'dır (ed-Demâmî, 2007, s.216; el-Herevî, 1993, s.52,96). Örneğin اتَّصِلْ بي ما إن وصلت إلى البيت (Eve vardığında beni ara) cümlesinde mâ, حين (...diğında) anlamına gelir. Cümlenin takdiri şöyledir: اتَّصِلْ بي حين وصولك إلى البيت. Cümlenin takdirinde görüldüğü gibi mâ, حين (...diğında) zaman zarfının yerine gelmiştir ve sonrasında gelen fiille birlikte mastar olarak te'vil edilmiştir. Kanaatimizce bu tür mâ'yı ayrı bir tür olarak değil de mastar işlevi gören mâ olarak kabul etmek daha uygundur (el-Bağdâdî, 1997, s.240). Yani اتَّصِلْ بي ما إن وصلت إلى البيت (Eve vardığında beni ara) cümlesini şöyle de

²³ Kanaatimizce mâ'nın nakisa olarak adlandırılmasının sebebi bir sığa ihtiyacı duyması nedeniyledir. Daha geniş bilgi için bkz. ed-Demâmî, 2007, s.209

²⁴ Beyitte yer alan mâ'yı mâ el-kâffe (işlevsiz kılan mâ) olarak kabul edenler de vardır. Daha geniş bilgi için bkz. ed-Demâmî, 2007, s.209.

te'vil edebiliriz: ائْصِلْ بِي وَفَتْ وَصُولَكَ إِلَى الْبَيْتِ (Eve vardığın vakit beni ara). Ayrıca şairi bilinmeyen aşağıdaki beyitte مَا إِنَّ kalıbında mâ, el-Herevî'ye göre حِينَ anlamındadır ve takdiri şöyledir: حِينَ رَأَيْتُهُ (onu gördüğünde) (el-Herevî, ss.52,96). Bu durumda beytin tamamının takdiri: وَرَجَّ الْفَتَى لِلْخَيْرِ حِينَ رَأَيْتُهُ لَا يَزَالُ يَرْيُدُ عَلَى السِّنِّ خَيْرًا عَلَى السِّنِّ خَيْرًا (ed-Demâmînî, s.216; el-Herevî, ss.52,96)

(ed-Demâmînî, s.216; el-Herevî, ss.52,96)

Gençten iyilik bekle

Yaşı ilerledikçe iyiliğinin arttığını gördüğün zaman.

Ancak İbn Hişâm مَا إِنَّ kalıbında karşımıza çıkan yapıyı el-Herevî gibi sadece حِينَ (...diğında) anlamıyla sınırlandırmaz. Ona göre مَا إِنَّ kalıbında mâ edatı, nefy, ismi mevsul ve masdar harfi olarak da işlev görebilir (İbn Hişâm, 1964, ss.21-22).

Sonuç

Arapça sözdiziminde çok farklı şekillerde karşımıza çıkan mâ edatı, çok fonksiyonlu ender edatlardan biridir. Mâ edatı hem isim hem de harf olarak birçok anlamda kullanılır. Mâ edatı harf olarak kullanıldığında mebnidir ve iraptan mahalli yoktur. Yani mâ harfi cümlede anlam açısından bir işleve sahiptir ve kendisi cümlede herhangi bir öge olarak fonksiyon icra etmemektedir.

Mâ edatının harf olarak kullanıldığı yerler şunlardır: لَوْ (lev) şart harfinden sonra gelen ve مَا şeklinde karşımıza çıkan yapıda mâ harfi, لَوْ şart harfinin anlamını teşvik, yönlendirme ve kınama anlamına dönüştürdüğü için *muğayyıra* olarak adlandırılır. كَيْفَ - كَيْفَ - حَيْثُ edatlarından sonra gelen mâ harfi ise bu edatların şart edatı olarak işlev görmesini temin eder. Bundan dolayı *musallita* yani bazı harfleri şart harfi haline getiren olarak isimlendirilir. Mâ harfi eğer ismini nasb, haberini ref eden إِنَّ ve benzerlerinden sonra gelirse onların bu işlevini etkisiz hale getirir. Bundan dolayı إِنَّ ve kardeşlerinden sonra gelen mâ harfi, *el-kâffe* (işlevsiz kılan) olarak adlandırılır. Ayrıca رُبَّ (Nice) edatından sonra gelen ve رُبَّمَا şeklinde gördüğümüz mâ harfi de bazı durumlarda *el-kâffe* (işlevsiz kılan) olarak isimlendirilir. Mâ harfi, mazi ve muzâri fiilden önce *nefy* (olumsuzluk) ifade etmek üzere gelebilir. Ayrıca bazı şartları taşıması durumunda mâ harfi, Hicaz lehçesine göre لَيْسَ gibi isim cümlesinin başına gelebilir ve onun gibi işlev görür. Yani ismini ref, haberini nasb eder. Mâ harfi, zait harf olarak da gelebilir. Bu durumda mâ harfi kendinden sonra geldiği harf veya edatın işlevini engellemez. Mâ harfini cümleden hazfettiğimiz zaman cümlelerin anlamı bozulmuyorsa mâ harfi, zait harftir. Ayrıca إِنَّ şart harfine bitişen ve إِمَّا şeklini alan yapıda mâ harfi, zait harf olarak gelebilir. Mâ harfi bazı yerlerde كَيْ - كَيْ - لَوْ gibi master harfi olarak da gelir ve sonrasında gelen fiille birlikte masdar olarak te'vil edilir. Ayrıca كَلَّمَا şart edatındaki mâ, master harfidir.

Mâ edatı, cümlede harf olarak gelmesinin yanı sıra isim olarak da gelir. İsim olarak gelen mâ, cümlede mübtada, haber, fail vb. işlevlerde gelir ve bu durumda cümledeki konumuna göre irab edilir. Mâ edatının isim olarak geldiği yerler şunlardır: Mâ edatı, مَنِ، مَتَى، أَيْنَ، vb. gibi cümlede şart ismi olarak gelebilir. Mâ, genellikle insan dışındaki varlıklar için soru ismi olarak da kullanılır. Eğer mâ soru isminden önce herhangi bir cer harfi gelirse “mâ”nın sonundaki elif hafzedilir. Mâ edatının isim olarak kullanıldığı diğer bir yer ise الذي anlamında kullanılmasıdır. Bu durumda mâ’nın sonrasında sıra cümlesi ve çoğunlukla âid zamir bulunur. Ayrıca kesin bir kural olmamakla birlikte لا، لَمْ، ليس nefy (olumsuzluk) edatlarından önce gelen mâ, genellikle الذي anlamında kullanılır. Mâ, hayret ve şaşırma ifade eden مَا أَفْعَلْ kalıbında ise isim ve mübtada olarak yer alır. Mâ، شَيْء (Bir şey) anlamında mevsûf olarak gelir. Bu durumda mâ’dan sonra bir sıfat gelir. Mâ edatının anlamlarından birisi de genel olarak مَا إِنَّ kalıbında karşımıza çıkan حِينَ (...diğında) anlamına gelen mâ’dır.

Kaynakça

- Abbâs b. Mirdâs (1991). *ed-Divân*. Yahya el-Cabbûrî (thk.). Beyrut: Müessesetü'r-Risâle
- Abbâs, H. (1974a). *en-Nahvu'l-Vâfi*. (C.1) Kahire: Dâru'l-Me'ârif.
- Abbâs, H. (1974b). *en-Nahvu'l-Vâfi*. (C.3) Kahire: Dâru'l-Me'ârif.
- Abbâs, H. (1974c). *en-Nahvu'l-Vâfi*. (C.4) Kahire: Dâru'l-Me'ârif.
- el-Bağdâdî, A. (1997). *Hızânetü'l-Edeb*, Abdüsselam Harun (thk.). (C.8). Kahire: Mektebetü'l-Hâncî.
- el-Bâkûlî, Câmî'ül-'Ulûm Ebi'l-Hasan (2009). *el-İbane fî Tafsîl mââtî'l-Kur'ân*, Muhammed Ahmet ed-Dâlî (thk.). Şam: Matâbi'u'l-'Alam.
- ed-Demâmînî, Muhammed b. Ebî Bekr (2007). *Tuhfetu'l-garîb şerhi muğni'l-lebîb*. (C.2). Beyrut: Müessesetü't-târîhi'l-'Arabiyyi.
- Ebû Hayyân, el-Endelüsî (1998). *İrtîşâfu'd-darab min lisâni'l-'Arab*, Recep Osman Muhammed (thk.). Kahire: Mektebetü'l-Hâncî.
- el-Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım (1993). *Şerhü'l-kasâidi's-seb'i't-tivâli'l-Câhiliyyât*, Abdüsselâm M. Hârûn (thk.). Kahire: Dâru'l-Maârif
- el-Ezerî, Halid b. Abdullah (2000) *Şerhu't-Tasrîh ale't-Tavdîh*, Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sûd (thk.). (C.1). Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- el-Ferezak (1987). *Dîvân*, şerh. Ali Fâ'ûr. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye
- Hassân b. Sâbit (2008) *Dîvânü Hassân b. Sâbit el-Ensârî*, Abdurrahman el-Bargûgî (şerh.). Beyrut: Dâru'l-kuttâb el-Arabî.
- el-Herevî, Ali b. Muhammed en-Nahvî (1993). *el-Uzhiyye fî 'İlmi'l-Hurûf*, Abdulmu'in el-Mellûhî (thk.). Şam: Mecma'u'l-Luğa el-'Arabiyye.

- İbn Hişâm (1964). *Muğni'l-Lebîb 'an Kutubi'l-'E'arib*, Mâzin el-Mubârek ve Muhammed Ali Hamdullah (thk.). (C.1). Şam: Dâru'l-Fikr.
- İbn Hişâm (1994). *Katru'n-Nedâ ve Bellu's-Sadâ*, Muhyiddin Abdulhamîd (thk.). Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye.
- İmriu'l-Kays b. Hucr (2009). *Dîvânü İmrii'l-Kays*, Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm (thk.). Kahire: Dârü'l-Maâ'rif.
- el-Murâdî, el-Kâsım (1992). *el-Cene'd-Dânî fî hurûfi'l-Me'ânî*, Fahrüddîn Kabâve ve Muhammed Nedîm Fâzıl (thk.). Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'İlmiyye.
- el-Musakkıb b. el-'Abdî (1971). *ed-Dîvân*. Kahire: Ma'hadu'l-Mahtûtâtî'l-'Arabiyye.
- Er-Râcihi, A. (2004). *et-Tatbîku'n-Nahvî*. Beyrut: Daru'n-Nahdatî'l-'Arabiyye.
- er-Rummânî, Ebu'l-Hasan Alî b. İsa en-Nahvi (1981). *Me'ânî'l-Hurûf*, Abdulfettah İsmâil Çelebi (thk.). Cidde: Dâru'l-Şurûk, 1981.
- es-Selûlî, Abdullah b. Hemmâm (1996). *Şi'r Abdullah b. Hemmâm es-Selûlî*, Velîd Muhammed es-Serâkîbî (thk.). Dubai: Merkez Cum'a el-Mâcid.
- Şahin, İ. (2015). "İbn Dureyd'in Cemheretu'l-Luga Adlı Eserinin Tefsir İlmi Acısından Değerlendirilmesi". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4, 79-99.
- eş-Şeybânî, Ebû Amr (2001). *Şerhu'l-mu'allikât et-Tisa'*, Abdülmecid Hemmû (thk.). Beyrut: Müessesetü'l-'A'lamî.
- Ümeyye bin Ebî Salt (1974). *Divân*, Abdülhafîz es-Setalî (thk.). Şam: el-Matba'atü't-Ta'avuniyye.
- Ya'kûb, Emile Bedî (1988). *Mevsûa'tü'n-Nahv ve's-Sarf ve'l-'İ'râb*. Beyrut: Dârü'l- 'İlm.
- ez-Zeccâcî, Ebu'l-Kâsım (1986). *Kitâbu hurûfi'l-ma'ânî*, Ali Tevfik el-Hamad (thk.). Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.

Şİİ MÜFESSİR AYYÂŞÎ'NİN TEFSİRİNDE ZAYIF HADİS*

Recep Emin GÜL**
E-mail: recepemin.gul@ikc.edu.tr

Citation/©: GÜL, R. E. (2017). Şîî müfessir Ayyâşî'nin tefsirinde zayıf hadis. *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 4, 61-76.

Öz

Hadis ve rical bilgisinin yanında telif ettiği rivayet tefsiri ile de Ayyâşî Şia için önemli bir âlim olmuştur. Kendisinden sonraki âlimler onun hadis ve rical bilgisinden çokça faydalanmışlardır. Hayatının ilk yıllarında Sünnî iken daha sonra Şiîliği seçmesi de Ayyâşî'nin incelenmesini gerektiren önemli faktörlerdendir. Elimize ulaşan tek eseri olan *Tefsîr*'inde Kehf suresi dâhil on sekiz surenin tefsiri bulunmaktadır. Bu on sekiz surede nakledilen rivayetlerin büyük çoğunluğu Şia'nın imam kabul ettiği kişilerden gelmektedir. Hz. Peygamber ve sahâbeden rivayet oldukça azdır.

Eserdeki rivayetler arasında Şia'ya göre sahih hadislerin yanı sıra zayıf hadislerin varlığı da dikkat çekmektedir. Bu durumda Ayyâşî'nin zayıf râvîlerden nakilde bulunmasının önemli bir etkisi vardır. Zayıf hadisler arasında en çok dikkati çeken ve karşımıza çıkan türü ise *munkatı'* hadislerdir. Bu türle birlikte rivayetler arasında *mudmar* ve *mühmel* hadisler de önemli yer tutmaktadır. Mezkûr türlerin dışında eserde diğer zayıf hadis çeşitlerine de rastlanmaktadır. Bununla birlikte eserde yer alan zayıf rivayetler eserin Şia nezdindeki değerine hiçbir zarar vermemiştir.

Anahtar Kavramlar: Ayyâşî, hadis, zayıf hadis, şia, tefsir.

* Bu makale yazarın, *Şia Tefsirlerinde Hadis Kullanımı -el-Ayyâşî Tefsiri Örneği-* isimli yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

** Arş. Gör., İzmir Katip Çelebi Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü.

WEAK HADİTH IN AYYASHİ'S TAFSEER

Abstract

Ayyashi has become an important scholar for the Shia with the narration commentary that he has compiled alongside his hadith and rical knowledge. The scholars after him have benefited much from his hadith and rical knowledge. Ayyashi was a Sunni in the first years of his life after then became a Shii. This is one of the important reasons why he should be studied. *Tafseer*, the only work that reaches our hand, includes of eighteen surahs and the surah of Kehf. The great majority of the narrations in these eighteen surahs come from İmams accepted by Shia. Narrations from the Prophet and the companions are very few in the book.

According to Shia, the narrations in the book includes not only authentic hadiths but also weak hadiths. In this case, there is a significant effect of Ayyashi narrated from the weak narrators. Beyond the weak hadiths, the munqatı hadiths are the most noteworthy and encountered type. With this type, mudmar and muhmel hadiths hold significant place between narratives. Besides the mentioned types, there are other types of weak hadith in the book. Nevertheless, the weak narratives in the book haven't a bad influence on the value of the book at Shia.

Keywords: Ayyashi, hadith, weak hadith, shia, commentary.

Giriş

Şîî âlimler ilk dönemlerden itibaren İslami İlimlerin hemen her alanıyla ilgili eserler vermişlerdir. Bu alanlardan birisi olan tefsir sahasında da erken dönemden günümüze çok sayıda Şîî âlim eser telif etmiştir. Söz konusu tefsirler arasında rivayet tefsiri olan Muhammed b. Mes'ûd el-Ayyâşî'nin (ö. 320/932) eserinin önemli bir yeri vardır. Hicrî üç ve dördüncü asırlarda yaşamış olan Ayyâşî'nin bu eserini önemli kılan ise hem erken dönem eseri olması hem de eserin sadece rivayetlerden oluşmasıdır. Bu özellikler bize erken dönem Şîî tefsir ve hadis bilgisi hakkında ipuçları vermektedir.

Çalışmamızın konusu olan tefsirin sadece hadislerden oluşması, sahih ve zayıf hadis ihtiva etmesi bizde bunları tespit etme ihtiyacı uyandırmıştır. Bu nedenle bu çalışmamızda Ayyâşî'nin tefsirinde Şia'nın sıhhat şartlarına uymayan ve zayıf kabul edilen rivayetleri inceleyeceğiz.

Çalışmamızda öncelikle Ayyâşî'nin hayatı, hocaları, talebeleri ve eserleri hakkında bilgi verilecek, ardından Ayyâşî'nin hadis bilgisine değinilecektir. Daha sonra Ayyâşî'nin tefsiri hakkında kısa bilgilere yer verilecektir. Şia'nın hadis anlayışını görmenin önemli olduğu düşünüldüğünden Şia'da hadisin hücciyeti ve zayıf hadisin tanımı ile zayıf hadisle amel meselelerindeki görüşler aktarılacaktır. Son olarak ise Ayyâşî'nin eserinde naklettiği zayıf hadislerle dair örnekler verilecektir.

1. Muhammed b. Mes'ûd el-Ayyâşî'nin Hayatı

Şia içerisinde itibar görmesine ve tefsirinin Şia'nın ilk rivayet tefsirlerinden olmasına rağmen Ayyâşî'nin hayatı hakkında çok fazla bilgi bulunmamaktadır. Onun hakkında ilk dönem rical kitaplarında sadece doğum yeri ve eserlerinin adı yer alırken, son dönemlerde telif edilmiş olan rical kitaplarında nispeten daha geniş bilgilere yer verilmiştir. Bunlardan en önemlileri ise Lübnanlı Şîî âlim Hasan el-Emîn'in *Müstedrekâtü Âyânü's-Şia* adlı eseri ile Kum'da *Ulûmu'l-Hadîs* mecmuasında yayımlanan 'Meşyehatü'l-Ayyâşî' adlı bölümdür. Bu iki eserde Ayyâşî, hayatı ve eserleri hakkında oldukça geniş bilgiler bulunmaktadır.

Tam adı Ebu'n-Nazr Muhammed b. Mes'ûd b. Muhammed b. Ayyâş es-Selemî es-Semerkandî'dir (Heyet, 1420, s.25). Semerkand'da doğmuş olmasından dolayı es-Semerkandî nisbesini almış; ancak el-Ayyâşî nisbesiyle meşhur olmuştur (Necâşî, 1418, s.350). Şîî müelliflerden bazıları, Küleynî'nin (ö. 329/941) ölüm yılı ve Ayyâşî'nin öğrencisi olması bakımından Ebû Amr el-Keşşî'nin yaşadığı yıllara bakarak Ayyâşî'nin hicri 240 yılında doğduğunu söylemişlerdir (Emîn, 1987, s.300; Üstâdî, 1369, s.43). Ancak 260 yılında doğduğuna dair görüşler de vardır (Heyet, 1420, s.17).

Şia'nın önemli rical âlimlerinden biri olan Necâşî (ö. 450/1058), *Ricâlu'n-Necâşî* adlı eserinde Ayyâşî'nin sika ve sadûk sıfatlarına sahip, Şia'nın önemli âlimlerinden biri olduğunu; ancak zayıf râvîlerden çokça rivayette bulunduğunu ifade etmiştir. Necâşî'nin eserinde Ayyâşî'nin hayatının ilk bölümünde önceleri Sünni iken sonradan Şiiliği tercih ettiği ve bu nedenle Ehl-i Sünnette yaygın olan hadisleri de bildiği yönünde bir bilgi de bulunmaktadır. (Necâşî, 1418, s.350). Ayyâşî'nin, Ali b. Hüseyin b. Faddâl, Abdullah b. Muhammed b. Hâlid et-Tayâlisî'den, ayrıca Kûfe, Bağdat ve Kum âlimlerinden hadis dinlediği, Ebû Amr el-Keşşî'nin ise hocası olduğunu ifade edilmiştir (Sübhânî, 2010, s.272). Nakledilen bilgilerde Ayyâşî'nin halk ve âlimler için ayrı ayrı ilim meclislerinin olduğu ve bu meclislerde hadis okuduğu ifadeleri yer almaktadır (Emîn, 1987, s.300; Heyet, 1420, s.19). Keşşî'nin Ayyâşî'den naklettiği bir rivayetten anlaşıldığına göre Ayyâşî Irak ve Horasan'da ilim için bulunmuş ve oralardaki râvîler hakkında bilgi edinmiştir. Bununla birlikte Kûfe'deki râvîler hakkında da geniş bilgiye sahiptir (Sübhânî, 2010, s.273; Heyet, 1420, ss.21-22).

2. Hoca ve Talebeleri

Tefsir ve hadis ilimlerinin yanında Ayyâşî'nin, fıkıh, siyer, tarih, akaid, tıp ve astronomi gibi birçok ilimle ilgilendiği nakledilmiştir (Heyet, 1420, s.20). Hocaları ve talebeleri hakkındaki bilgilere, -hayatı hakkındaki bilgilerde olduğu gibi- ilk dönem rical kitaplarında rastlanmamaktadır. Bu eserlerde sadece birkaç hocasının ismi zikredilmiş, Keşşî'nin onun talebesi olduğu ifade edilerek evine çok sayıda talebe geldiği ifade edilmesine rağmen bunların isimleri zikredilmemiştir. Ancak son dönemde yazılmış olan 'Meşyehatü'l-Ayyâşî'de altmış beş hocasının ismi verilmiştir (Heyet, 1420, s.27). Hasan el-Emîn de

eserinde çok sayıda hoca ve talebesinin hayatları ve güvenilirlikleri hakkında bilgi vermiştir.

Ayyâşî'nin önceden Sünni olduğuna dair bir bilgi varsa da Sünni hocalarına değinilmemiş sadece Şîî hocalarının isimleri verilmiştir. Bunlardan bazıları şöyledir; İbrahim b. Muhammed b. Fâris, Ahmet b. Mansur el Huzaî, Ebû Muhammed Cibril b. Ahmed el-Faryâbî, Ebû Saîd Ca'fer b. Ahmed b. Eyüb es-Semerkindî, Ebû Abdullah Hüseyin b. İşkîb, Muhammed b. Ahmed b. Hakan en-Nehdî el-Kalânîsî, Ebû Ya'kûb Yusuf b. es-Saht el-Basrî (Emîn, 1987, ss.300-302; Heyet, 1420, ss.27-40; Üstâdî, 1369, ss.45-51).

Ayyâşî'nin evinin bir ilim yuvası olması nedeniyle çok fazla sayıda talebesinin olduğunu belirtilmiş ve kırk civarı öğrencisinin ismi zikredilmiştir (Emîn, 1987, VI. s.303; Heyet, 1420, s.41). Bunlardan en önemlisi Ebû Amr Muhammed b. Ömer b. Abdülaziz el-Keşşî'dir. *Ricâlü'l-Keşşî* ismiyle meşhur rical kitabında râvîler hakkında hocası Ayyâşî'den çokça rivayette bulunmuştur (Emîn, 1987, s.303; Heyet, 1420, s.46).

Diğer bazı öğrencileri şöyledir; Ebû Muhammed Haydar b. Muhammed b. Naim es-Semerkindî, Ca'fer b. Muhammed b. Mes'ûd el-Ayyâşî, Ahmed b. İsa b. Ca'fer el-Uluvvî el-Umerî (Emîn, 1987, s.303; Heyet, 1420, ss.42-46; Üstâdî, 1369, ss.51-55).

3. Eserleri

Necâşî '*Ricâlu'n-Necâşî*' adlı kitabında Ayyâşî'ye ait olduğunu bildirdiği toplam yüz elli beş kitap zikretmiş ve bunların en başında Ayyâşî'nin tefsirini saymıştır (Necâşî, 1418, s.351). Sübhânî de kitabında Ayyâşî'nin yüzden fazla eserinin olduğunu bildirmektedir (Sübhânî, 2010, s.272). Üstâdî ise 192 eserinin ismini zikretmektedir. (Üstâdî, 1369, s.55-61). Bu rakamlara ek olarak Ayyâşî'nin iki yüz seksen civarında kitabı olduğu da söylenmiştir (Heyet, 1420, s.47).

Kitap isimlerine bakıldığında genel olarak fıkıh içerikli kitaplar olduğu anlaşılmaktadır. Namaz Kitabı, Oruç Kitabı, Temizlik Kitabı, Büyük Günahlar Kitabı, Zekât Kitabı, İçecekler Kitabı, Akika Kitabı bunlardan bazılarıdır.¹ Bu isimlerden kitapların büyük hacimli değil bir konu hakkında yazılan risale nitelikli eserler olduğu anlaşılmaktadır.

Hasan el-Emîn, Ayyâşî'nin iki yüzü aşkın kitabının olduğunu, kitapların isimlerinin ilk defa İbn Nedîm'in eserinde geçtiğini belirtmiş ve bunların yüz doksan ikisinin ismini vermiştir.² Genel olarak Necâşî'nin zikrettiği isimlerle aynı olan kitaplara Hasan el-Emîn bazı kitapların muhtasarlarını ve sîret kitaplarını da eklemiştir (Emîn, 1987, ss.304-307; Heyet, 1420, ss.49-53).

¹ Ayyâşî'nin tüm kitapları için bkz: Necâşî, 1418, s.351; Heyet, 1420, s.49.

² Bu sayı Meşyehatu Ayyâşî'de 175 olarak verilmiştir. Bkz: Heyet, 1420, s.48.

Eserlerinin çoğu fıkıhla ilgili olmakla birlikte farklı alanlarda da çalışmalarının bulunduğu görülmektedir. Örneğin tefsir, Kur'an ilimleri, imamet, ricâl, ihticâc, ahlak, tarih, siyer ve astronomi gibi geniş bir sahada eserler kaleme almıştır. Ayrıca Ayyâşî eserlerini genelde hadislerden derlemiştir (Emîn, 1987, s.307). Yine Ayyâşî'nin Ehl-i Sünnet kaynaklı hadislerden derlediği Ebû Bekir, Ömer, Osman, Muâviye'nin biyografileri ile Kitâbu Mi'yâru'l-Ahbâr ve Kitâbu'l-Mevz'a isimli eserlerinin olduğu bilgisi kaynaklarda yer almaktadır (Heyet, 1420, s.54).

4. Ayyâşî'nin Hadis Bilgisi

Ayyâşî, Şîa nezdinde hadis ilminde güvenilen bir âlim olmuş; onun hadis bilgisi birçok Şîî âlim tarafından övülmüştür. Tûsî, Ayyâşî'nin hadis bilgisinin geniş olduğunu ifade etmiştir (Tûsî, ty., s.136). Ayrıca Muhaddis Nûrî³ de Ayyâşî'nin rivayet ve rical tenkidinde oldukça geniş bir bilgiye sahip olduğunu bildirmiştir (Emîn, 1987, s.300).

Onun ders halkalarına katılan Keşşî gibi öğrencileri hadis bilgisinden çokça faydalanmış ve ondan hadis rivayet etmişlerdir. Özellikle Keşşî yazmış olduğu rical kitabında birçok râvînin tercemesinde Ayyâşî'den nakillerde bulunmuştur.⁴ Bu durum Ayyâşî'nin rical bilgisinin de azımsanmayacak kadar çok olduğunu göstermektedir.

Ayyâşî'nin evini bir ilim meclisi gibi kullanması öğrencisinin çok fazla olmasını sağlamış ve öğrencileri sayesinde naklettiği rivayetler yayılmıştır. Ayyâşî'nin hadis bilgisinin geniş olmasında hayatının ilk dönemlerinde Sünnî olmasının da etkili olduğu söylenebilir. Böylece Ayyâşî hem Sünnî kaynaklardaki rivayetlere hem de Şîî kaynaklardaki rivayetlere vakıf olmuştur. Bunun örneği ise eserleri arasında sayılan ve Ehl-i Sünnet rivayetlerini ihtiva ettiği belirtilen biyografi türü kitaplarda görülmektedir.

Ayyâşî'nin tefsirinden alınan bilgilere ve hadislere Sünnî âlimlerin eserlerinde dahi rastlamak mümkündür. Nitekim Âlûsî'nin *Rûhu'l-Meânî*'si, Hüseyin ez-Zehebî'nin *et-Tefsîr ve'l-Mûfessirûn*'u başta olmak üzere birçok kitapta Ayyâşî'nin tefsirinden rivayet naklinde bulunulmuştur.⁵

Ayyâşî'nin rical bilgisi iyi olmasına rağmen tefsirinde zayıf râvîlerden naklettiği rivayetler bulunmaktadır. Nitekim daha önce belirttiğimiz gibi Necâşî de bu duruma işaret etmiş ve onun zayıf râvîlerden çokça rivayet naklettiğini belirtmiştir (Necâşî, 1418, s.350). Zayıf râvîlerden naklettiği rivayetlerin yanı sıra Ayyâşî tefsirinde fazlaca munkatı' rivayet

³ Yüksek Lisans çalışmamızda "Muhaddis Nevri" olarak kaydettiğimiz bu ismin doğru formunu M. Enes Topgöl "Muhaddis Nûrî" şeklinde kaydettiğinden burada bu kullanımı tercih ettik. Bkz: Topgöl, 2013, s.354.

⁴ Örnekler için bkz: Keşşî, 2009, s.119, 127, 183.

⁵ Söz konusu örnek nakiller için bkz: Âlûsî, 1415a, s.119; 1415b, s.249; 1415c, s.113; Zehebî, 2000, s.38, 39; 111, 116. Burada, eserlerde yapılan nakillerin bazılarında rivayetlerin tenkit edildiğini belirtmek gerekir.

nakletmiştir. Muhtemelen Şia'da rivayetin masuma ulaşması şartıyla munkatı' olup olmaması önem arz etmediğinden Şîî âlimler bu eksikliklere itibar etmemişler, Ayyâşî'nin rivayetlerini muteber görmüşlerdir.

5. Bir Rivayet Tefsiri Olarak el-Ayyâşî'nin Tefsiri

Çalışmamızın konusu olan *Tefsîru'l-Ayyâşî*, ayetlerin hadislerle açıklanması bakımından rivayet tefsiri olarak nitelenmektedir. Ayyâşî eserinde sadece hadislerle yer vermiş, kendi görüşlerini eserinde hiç zikretmemiştir. Eser tüm Kur'an surelerini kapsamamakta, on sekizinci sure olan Kehf Suresine kadar gelmektedir. On sekiz sure içerisinde Ayyâşî yaklaşık iki bin altı yüz hadis nakletmektedir. Tefsir, Şia'nın ilk dönem Şîî rivayet tefsiri olması bakımından önem arz etmektedir.

Ayyâşî'nin tefsirinden ilk bahseden ve kendisinden nakilde bulunan kişinin Hâkim el-Hasekânî (ö.470/1077) olduğu; onun yaklaşık otuz kadar hadis naklettiği belirtilmektedir (Heyet, 1420, s.55). İkinci olarak ise Tabersî (ö.548/1153) Ayyâşî'nin tefsirinden yaklaşık yetmiş kadar hadis rivayet etmiştir. Bunlardan sonra ise Mâzenderânî (ö.588/1192) Ayyâşî'nin tefsirinden çok sayıda hadis nakletmiştir. Bu kitaplardan başka *Sâfi*, *Tefsîru'l-Burhân*, *İsbâtü'l-Hüdât*, *Vesâilu's-Şia*, *Bihâru'l-Envâr*, *Avâlimu'l-Ulûm* gibi Şia'nın önemli eserlerinde de Ayyâşî'den nakiller yer almaktadır (Emîn, 1987, s.307).

İlk dönem Şîî eserlerde Ayyâşî'nin tefsirinin ikinci cildinden bahsedilmemiş ve sadece ilk ciltten hadis nakledilmiştir. Ancak daha sonraları Muhammed Bâkır el-Meclîsî (ö.1110/1698) eserin ikinci cildinin de olduğunu söylemiş ve eserinde bu ciltten nakilde bulunmuştur (Emîn, 1987, s.307).⁶ Buradan da anlaşılacağı üzere tefsirin ikinci cildi ilk dönem âlimlerine ulaşmazken daha sonra ortaya çıkmıştır.

Eserde nakledilen hadislerin büyük çoğunluğunun senetleri yoktur. Bir görüşe göre Ayyâşî, kolaylık olması ve eserin uzamaması amacıyla tefsirine aldığı hadislerin senetlerini vermemiştir. Ancak 'Meşyehatü'l-Ayyâşî'de bulunan bilgiye göre hadislerin senetlerini eseri tensîh edenler çıkarmışlardır (Heyet, 1420, s.56). Daha sonra Meclîsî *Bihâru'l-Envâr*'da eserdeki hadislerden bulabildiklerinin senetlerini vermiştir (Emîn, 1987, s.308).

Daha önce de bahsedildiği gibi birçok âlim tarafından *Tefsîru'l-Ayyâşî*'ye atıfta bulunulması Şia tarafından esere verilen önemi göstermektedir. İlk dönem âlimlerinden olması, hadis ve fıkıh ilimlerinde geniş bilgiye sahip olması Ayyâşî'nin şahsiyetiyle birlikte eserine verilen önemi de artırmıştır.⁷ Şia'nın önemli kelim âlimlerinden olmakla birlikte geniş hacimli bir tefsir de telif eden Muhammed Hüseyin Tabatabâî'nin (ö.1981) esere yazdığı mukaddimede eserin önemini belirtmiş olması eserin Şia içerisindeki yerini görmede bize ipucu vermektedir.

⁶ Nakilde bulunan diğer âlimler için bkz: Heyet, 1420, s.56.

⁷ Eserin Şia nezdindeki önemine dair bkz: Heyet, 1420, s.56.

Ayyâşî'nin tefsirinde çoğunlukla Muhammed el-Bâkır ve Ca'fer es-Sâdık'tan gelen hadisleri zikretmektedir. Bununla birlikte Ayyâşî eserinde Hz. Peygamber'den 150 civarı; Hz. Ali'den yetmiş; İbn Abbâs'tan on üç; Hz. Hüseyin'den beş; Hz. Hasan, Selman el-Fârisî ve Câbir b. Abdullah'tan ikişer; Ebû Zer, Ammâr, Zeyd b. Erkâm ve Hüzeyfetü'l-Yemân'dan birer olmak üzere sahabeden toplam doksan sekiz rivayet nakletmiştir. Kitaptaki toplam hadis sayısının iki bin altı yüz civarı olduğu düşünüldüğünde Ayyâşî'nin Hz. Peygamber ve sahabeden çok az yararlandığı görülmektedir.

6. Şia'da Hadisin Hücciyeti

Şia içerisinde hadisin ne konumda olduğunu bilmek yapacağımız incelemenin isabetli olması açısından önem arz etmektedir. Bu nedenle Şia'nın hadise bakış açısını bilmenin faydalı olduğunu düşünerek bu başlık altında bu bilgilere yer vermeyi uygun gördük.

Şia'da hadisin hüccet olmasını iki açıdan ele almak gerekir. İlk olarak Hz. Peygamber'den (sas) masum imamlar veya güvenilir râvîler vasıtasıyla nakledilen rivayetler Şia için kesin delil hükmündedir (Celâlî, 2004, s.28). İkinci olarak da Şeyh Tûsî (ö. 460/1067), Radiyyuddîn b. Tâvûs (ö. 664/1265), Allâme el-Hillî (ö.726/1325) gibi âlimler Ehl-i Beyt dışından gelen veya haber-i vâhid olan rivayetlerin kabulü için bazı şartlar koymuştur (Hillî, 1986, s.204).⁸

Haber-i vâhidin sahih kabul edilmesi için gerekli olan şartlar; akli delillere uygun olması, Kur'ân'ın nasslarına mutabık olması, sıhhati kesin olan sünnete muvafık olması, Ashabu'l-İcmâ'nın⁹ naklettiği hadislerle zıt olmamasıdır. Ancak onlara göre bu özellikler haberin kapsamının sahih olduğuna delalet ederken, haberin kendisinin sahih olduğuna delalet etmezler (Şehîdû's-Sânî, 1984, s.88; Küleynî, 2005, s.39; Hillî, 1986, s.206; Kutluay, 2014, ss.63-84, s.72). Şia'nın çoğunluğuna göre haber-i vâhid'le amel edilebilir.¹⁰ Ancak haberin şaz ve illetli olmaması gerekmektedir. Şaz ve illetli olan hadis ise kabul edilmemektedir (Celâlî, 2004, s.59).

Şia âlimlerinin ifadelerine göre Kur'ân'ın nassı gereğince yakîn ve kesin bilgi üzere kurulu olması gereken itikatla ilgili öğretilerde sadece mütevatir ya da doğruluğuna kesin şahitler bulunan hadislerle amel olunur. Bu iki kısmın dışında kalan âhâd haberlere itikadî konularda itibar edilmez. Ancak şer'î hükümleri çıkarmada mütevatir ve kat'i hadisin yanı sıra genelde güvenilen âhâd haberle de amel edilir. Özetle, mütevatir ve kat'i hadis Şia'ya

⁸ Geniş bilgi için bkz: Karaman, 1993, ss.331-355, s.335.

⁹ Ashabu'l-İcmâ: Üç grup ve her grupta altı kişi olmak üzere toplam on sekiz kişilik bu âlimler grubu, sahih hadisin kaynaklarını oluşturur ve bunlara dayanan hadislerin kabul edilmesi gerekmektedir. Bunlardan birinin rivayet ettiği hadis onunla masum arasındaki rivayet zincirinin sıhhatine bakılmaksızın sahih kabul edilmektedir. Celâlî, 2004, s.351; Ayrıca geniş bilgi için bkz: Gül, 2016, ss.47-48.

¹⁰ Çalışmamızın konusu haber-i vâhidle amel olmadığından dolayı konuyla ilgili detaya girmemeyi tercih ettik. Konuyla alakalı geniş bilgi için bkz: Kutluay, 2014, ss.63-84.

göre kayıtsız şartsız hüccettir ve uyulması lazımdır. Haber-i vâhid ise genelde güvenilir olma kaydıyla, yalnızca şer'i hükümlerde hüccettir (Şehîdu's-Sânî, 1984, s.86).

Şia'ya göre Rasûlullah'ın (sas) sözleri, davranışları ve takrirleri Kur'ân-ı Kerim gibi hüccet ve geçerlidir. Eğer böyle olmasaydı ayetlere doğru bir mana bulunamazdı (Küleynî, 2005, s.39). Ancak bir sözün Hz. Peygamber'in (sas) sözü olarak kabul edilebilmesi için bazı şartlar koyulmuştur. Şayet Rasûlullah'ın beyanatı, kendisinden vasıtasız olarak duyulur yahut güvenilir bir yol ile nakledilirse, işitenlere hüccettir ve uyulması gerekir. Şia Sakaleyn hadisini delil getirerek Ehl-i Beyt'in sözlerinin de Peygamberimizin (sas) kendi açıklamaları gibi geçerli olduğunu iddia etmiştir (Celâlî, 2004, s.28).

7. Şia'ya Göre Zayıf Hadis ve Zayıf Hadisle Amel Etmenin Hükümü

Zayıf hadis, sahih, hasen ve müvessak¹¹ türlerinden herhangi birinin özelliklerini taşımayan hadis çeşididir. Ayrıca senedinde cerh edilmiş veya durumu bilinmeyen râvî bulunan hadise de zayıf hadis denir (Şehîdu's-Sânî, 1984, s.86; Celâlî, 2004, s.64; Mâmekânî, 1375, I, 147).

Zayıf hadisin çeşitleri Şia'da oldukça fazladır. Bunlar; munkatı', mu'dal, muallak, mürsel, müdelles, muallel, muzdarib, maklub, mudmar¹², mühmel¹³, kâsır¹⁴, mezîd¹⁵, matrûh¹⁶, meçhul, metruk, münker, müdrec, musahhaf ve şazdır.¹⁷ Ayrıca bunlara ek olarak masuma ulaşmadığından dolayı mevkuf ve maktu' hadisi ve mevzu' haberi de zayıf hadis çeşitleri içerisinde ele alanlar mevcuttur (Mâmekânî, 1375, ss.246-252; Sübhânî, 1994, s.102). Zayıf hadis çeşitlerine bakıldığında çoğunun Ehl-i Sünnet'in hadis usulündeki zayıf hadis çeşitleriyle örtüştüğü görülmektedir.¹⁸

Şîî âlimlerin çoğunluğuna göre zayıf hadisle amel edilmesi uygun görülmemiştir. Ancak bazı âlimlerin bazı şartlar getirerek bu konuda yumuşatma yaptıkları görülmektedir.

¹¹ *Müvessak*: Senedinde İmamiyye'den olmayan ancak güvenilir olan bir râvî bulunan hadis. Fadlî, 2011, s.108; Mâmekânî, 1375, s.138.

¹² *Mudmar*: Râvînin takiyye veya başka bir sebepten dolayı masumun ismini zikretmeden gaib zamirle naklettiği haberdur. Sübhânî, 1994, s.106; Fadlî, 2011, s.137; Mâmekânî, 1375, s.252.

¹³ *Mühmel*: Senedinde, cerh-ta'dîl kitaplarında hakkında bilgi bulunmayan bir râvînin yer aldığı hadis veya senedindeki bazı râvîleri hakkında cerh-ta'dîl kitaplarında bilgi verilmekle beraber bu bilgilerde râvîyle alakalı medh ve zem ifadelerinin yer almadığı hadistir. Mâmekânî, 1375, I, 291; Sübhânî, 1994, s.119.

¹⁴ *Kâsır*: Râvîlerinin tamamı veya bir kısmı hakkında medh bulunmayan, dolayısıyla râvîlerinin tamamının memdûh olup olmadığının bilinmediği hadistir. Mâmekânî, 1375, s.292.

¹⁵ *Mezîd*: Metne, anlam kargaşasına sebep olacak bir kelime ya da senede karışıklık çıkaracak bir râvî eklenmiş olan hadistir. Sened veya metinde olabilir. Şehîdu's-Sânî, 1984, ss.121-123; Mâmekânî, 1375, ss.203-205; Sübhânî, 1994, s.84; Celâlî, 2004, s.92.

¹⁶ *Matrûh*: Kesin delile zıt olup tevili mümkün olmayan hadistir. Mâmekânî, 1375, s.242; Sübhânî, 2004, s.95.

¹⁷ Zayıf hadis çeşitleri hakkında geniş bilgi için bkz: Kutluay, 2017, ss.280-337.

¹⁸ Mesela bkz: Yücel, 2009, s.230.

Hadisin senedi zayıf olsa bile hadis metninin veya benzerinin meşhur kitaplarda bulunması halinde kendisiyle amel edilebileceği söylenmiştir. Zayıf hadis eğer Allah'ın sıfatları vs.gibi kelâmî konularda veya helal ve haram hükümleri gibi fikhî konularda ise amel edilmezken; önceki dinlerin kıssaları, terğîb ve terhîb hadisleri veya amellerin faziletleri gibi konularda ise amel edilebileceği bildirilmiştir (Şehîdu's-Sânî, 1984, ss.93-94).

Şii âlimler zayıf hadis rivayet edilirken kullanılan ifadelerle önem göstermişler ve “Hz. Peygamber şöyle dedi”, “Hz. Peygamber şöyle yaptı” gibi ifadelerle cezm sigası kullanmak yerine; “rivayet edildi ki”, “bize şöyle ulaşmıştır” gibi temrîz sigası kullanılmasını önermişlerdir (Mâmekânî, 1375, s.301).

8. Ayyâşî Tefsirinde Zayıf Hadis

Ayyaşî'nin rical bilgisinin iyi olduğu söylene de zayıf râvîlerden nakilde bulunması nedeniyle bunu tefsirine yansıttığını görmek zordur. Nitekim eserde zayıf hadislerle birlikte özellikle munkatı' hadis oldukça fazladır. Genellikle belli kalıplar kullanılarak munkatı' hale gelen rivayetlere itimat, imama dayandığı sürece diğerlerine itimat gibi olmuştur. Nitekim senedi kopuk olsun veya olmasın imama dayanan rivayet kabul edilmektedir.

Munkatî' hadis, Şîî âlimlere göre senedinde tabiînden sonraki râvîlerde meydana gelen düşme veya senedin herhangi bir yerinde meydana gelen düşmedir (Şehîdû's-Sânî, 1984, s.135). Sünnî kaynaklarda da buna benzer tanımlar yapılmaktadır. Senedin herhangi bir yerinde meydana gelen râvî düşmesine inkita' denmektedir (Suyûtî, 2010, s.170). Ancak burada Şia'ya özgü bir kavram olan mudmar hadis ile munkatî' hadisin benzer olduğunu ve aslında mudmarın da bir nevi munkatî' hadis olduğunu belirtmek de fayda vardır.

'عن آبائه'، 'عن رجل'، 'عن بعض أصحابه'، 'عن بعض أصحابنا' gibi ifadelerin bazı rivayetlerde kullanıldığı görülmektedir. Bu ifadelerin kullanılması, rivayetin sahihi hakkında bir takım belirsizliklere sebep olmaktadır. Çünkü bu ifadeler, rivayetin sahihi hakkında bir takım belirsizliklere sebep olmaktadır. Örneğin 'عن آبائه' ifadesi, rivayetin sahihi hakkında bir takım belirsizliklere sebep olmaktadır. Çünkü bu ifade, rivayetin sahihi hakkında bir takım belirsizliklere sebep olmaktadır. Aynı şekilde 'عن رجل' ifadesi de, rivayetin sahihi hakkında bir takım belirsizliklere sebep olmaktadır. Çünkü bu ifade, rivayetin sahihi hakkında bir takım belirsizliklere sebep olmaktadır. Ayrıca 'عن بعض أصحابه' ve 'عن بعض أصحابنا' ifadeleri de, rivayetin sahihi hakkında bir takım belirsizliklere sebep olmaktadır. Çünkü bu ifadeler, rivayetin sahihi hakkında bir takım belirsizliklere sebep olmaktadır.

Ayyâşî zayıf olan rivayetlerin ardından herhangi bir açıklama yapma gereği duymamış ve olduğu gibi rivayet etmiştir. Eseri tahkik eden Mahallâtî de Ayyâşî'nin yolunu izleyerek bu rivayetler hakkında herhangi bir açıklama yapmamıştır.

Ayyâşî'nin eserine aldığı zayıf rivayetlerin içerikleri farklılık arz etmektedir. Dünyevî, uhrevî, ilmî veya Şîa'nın görüşleriyle alakalı birçok rivayet nakledilmiştir. Örneğin Bakara

suresi 34. ayetin¹⁹ tefsirinde meleklerin ilk olarak Kûfe arzına secde ettiklerine dair bir rivayet ‘عن رجل’ lafzı kullanılarak munkatı’ bir senetle Hz. Ali’ye dayandırılmıştır (Ayyâşî, 2010a, s.53). Yine Bakara suresi 280. ayetin²⁰ tefsirinde borcu olan kişinin nasıl sadaka verebileceğine dair ifadeleri içeren bir rivayetin senedinde ‘عن رجل من أهل جزيرة’ lafzı bulunduğundan dolayı senet munkatı’ olmuştur (Ayyâşî, 2010a, s.175). Senette bir kabile ismi kullanılarak o kabileden bir kişiden rivayetin nakledildiği belirtilmiştir. Ancak kim olduğunun bilinmemesi nedeniyle senette kopukluk meydana gelmiştir.

Ayyâşî tefsirinde sıkça karşımıza çıkan bir kullanım da ‘عن آبائه’ kullanımıdır. Örneğin; Hz. Âdem’in yaratılışından sonraki olayları anlatan uzunca bir rivayet ‘عن عطاء عن أبي جعفر عن أبيه عن آبائه عن علي عن رسول الله’ senediyle Hz. Ali yoluyla Hz. Peygamber’e (sas) dayandırılmıştır. Ancak senette yer alan ‘عن آبائه’ ibaresi senedin munkatı’ olmasına sebebiyet vermektedir (Ayyâşî, 2010a, s.53).

Al-i İmrân suresi 45. ayetin²¹ tefsirinde Hz. İsa’nın mucizelerinden bahsederken ölülerini diriltmesiyle ilgili bir hikâye “عن ذكره رفعه” lafızları kullanılarak nakledilmiştir (Ayyâşî, 2010a, s.197). Burada hadisin son râvîsinin olmadığı, bunun yerine “رفعه” kelimesi kullanılarak masum imamın zamirle işaret edildiği görülmektedir. Bu durumda söz konusu rivayet mudmar, dolayısıyla zayıf olmaktadır.²² Aynı ifadeler Hz. Ali ve imamları öven ifadeleri içeren rivayetlerde de karşımıza çıkmaktadır. Örneğin, imamların zâlim olamayacakları şeklinde anlaşılan Bakara suresi 124. ayette yer alan ‘قَالَ لَا يَنْتَظِرُ الْعَهْدِي الظَّالِمِينَ’ lafzı kullanılarak munkatı’ olarak Ca’fer es-Sâdık’tan nakledilmiştir (Ayyâşî, 2010a, s.77). Aynı şekilde Bakara suresi 159. ayetteki²³ hidayet lafzının Hz. Ali olduğu iddiasını içeren rivayetlerin birinde İbn Ebî Umeyye ‘عن ذكره’ lafzını kullanarak rivayeti Ca’fer es-Sâdık’tan zayıf bir senetle nakletmiştir (Ayyâşî, 2010a, s.90).

19 “وَأَذِّنْ لَنَا الْمَلِكَةَ اسْجُدُوا لِأَدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ” “Hani meleklerle, “Âdem için saygı ile eğilin” demiştik de İblis hariç bütün melekler hemen saygı ile eğilmişler, İblis (bundan) kaçınmış, büyüklük taslamış ve kâfirlerden olmuştu.”

20 “وَأَنْ كَانَ دُورُكَ فَظَرَّةً إِلَى مَيْسَرَةٍ وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ” “Eğer borçlu darlık içindeyse, ona eli genişleyinceye kadar mühlet verin. Eğer bilerseniz, (borcu) sadaka olarak bağışlamanız, sizin için daha hayırlıdır.”

21 “إِذْ قَالَتِ الْمَلِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِهَاً فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ” “Hani melekler şöyle demişti: “Ey Meryem! Allah, seni kendi tarafından bir kelime ile müjdeliyor ki, adı Meryem oğlu İsa Mesih’tir. Dünyada da, ahirette de itibarlı ve Allah’a çok yakın olanlardır.”

22 Benzer bir kullanım için bkz: Ayyâşî, 2010a, s.231.

23 “إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ” “İndirdiğimiz apaçık delilleri ve hidayeti Kitap’ta açıklamamızdan sonra onları gizleyenler var ya, işte onlara hem Allah lânet eder, hem de bütün lânet etme konumunda olanlar lânet eder.”

Al-i İmran suresi 157. ayette²⁴ Allah yolu ile Ali yolunun bir olduğu ve Ali'nin yolunda öldürülmenin Allah yolunda öldürülmeye eşit olduğuna dair iddiaları içeren bir rivayet Ca'fer es-Sâdık'tan 'عمن حدثه' lafzı kullanılarak nakledilmiştir (Ayyâşî, 2010a, s.226). Dolayısıyla rivayet senedindeki kopukluk nedeniyle zayıftır.

Senette bulunan kopukluğa işaret eden lafızlardan birisi de "روى أصحابنا" ve "عن بعض" ifadeleridir. Hadisin Şîî bir râvîden alındığını gösteren ancak kimliğini açıkça belirtmeyen bu ifadeler de tefsirde sıkça karşımıza çıkmaktadır. Örneğin Tevbe suresi ikinci ayetin²⁵ tefsirinde haram olan dört ayın hangileri olduğu hakkında bilgi veren bir rivayetin senedinde 'روى أصحابنا' lafzı bulunduğundan senet munkatı' olmuştur (Ayyâşî, 2010b, s.81).²⁶

Şia inancı ile ilgili herhangi bir yorum içermeyen, sadece ayetteki bir kelime ile ilgili bilgi veren bazı rivayetler de zayıf olarak nakledilmiştir. Bunlardan birisi Hicr suresi 87. ayetin²⁷ tefsirinde yer alan ve ayetteki 'سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي' ifadesinin Fatiha suresi olduğu bilgisini içeren bir rivayettir. Rivayet Hz. Ali'den 'عمن سمع عليا' lafızlarıyla nakledilmiştir (Ayyâşî, 2010b, s.270). Ancak senetteki kim olduğu belli olmayan tabîin râvîsi nedeniyle hadis zayıftır. Şia'nın kendilerinden zarar gördüğünü iddia ettiği bazı kişi ve devletler hakkında naklettiği rivayetlerden birçoğu zayıf senetlerle gelmektedir. Örneğin İsra suresi 60. ayetin²⁸ tefsirinde yer alan ve ayetin Emevîler hakkında indiği ifadelerini içeren bir rivayet senedinde 'عمن سمع' lafzı bulunduğundan dolayı munkatı' olmuştur (Ayyâşî, 2010b, s.320). Emevîleri kötülemek amacıyla ayetin içeriğinin bu doğrultuda yorumlandığı rivayet, senedindeki belirsiz râvî nedeniyle zayıf hale gelmiştir.

Şia'nın düşman olarak kabul ettiği kişiler hakkında naklettiği rivayetlere bir örnek de Bakara suresi 193. ayetin²⁹ tefsirinde bulunmaktadır. Rivayette ayette bahsi geçen zalimlerin Hz. Hüseyin'i öldürenlerin soyu olduğuna dair ifadeler yer almaktadır. Senette 'عن أحدهما' lafzı kullanılmasıyla senet munkatı' hale gelirken, son râvînin yerine 'عن أحدهما' lafzı

24 "وَلَمَّا قُتِلْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَوْ مُتُّمْ لَمَغْفِرَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرَحْمَةٌ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ" "Andolsun, eğer Allah yolunda öldürülür veya ölürseniz, Allah'ın bağışlaması ve rahmeti onların topladıkları (dünyalıkları)ndan daha hayırlıdır."

25 "فَسَبِّحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ وَأَنَّ اللَّهَ مُخْزِي الْكَافِرِينَ" "Yeryüzünde dört ay daha doluşun. Şunu bilin ki, siz Allah'ı âciz bırakacak değilsiniz; Allah ise, inkârcıları perişan edecektir."

26 Diğer örnekler için bkz: Ayyâşî, 2010a, s.319; 2010b, s.191.

27 "وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ" "Andolsun, biz sana tekrarlanan yedi âyeti[301] ve büyük Kur'an'ı verdik."

28 "وَأَذَلْنَا لَكَ إِنَّ رَبَّكَ أَحَاطَ بِالنَّاسِ وَمَا جَعَلْنَا الرُّءْيَا الَّتِي آرَبْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ وَالشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي الْقُرْآنِ وَنُخَوِّفُهُمْ فَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا طُغْيَانًا كَبِيرًا" "Hani sana, "Muhakkak Rabbin, insanları çepecevre kuşatmıştır" demiştik. Sana gösterdiğimiz o rüyayı da, Kur'an'da lânetlenmiş bulunan o ağacı da sırf insanları sınamak için vesile yaptık. Biz onları korkutuyoruz. Fakat bu, sadece onların büyük azgınlıklarını (daha da) artırdı."

29 "وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ لِلدِّينِ لَهْفٌ فَانْثَهُوا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ" "Hiçbir zulüm ve baskı kalmayınca ve din yalnız Allah'ın oluncaya kadar onlarla savaşın. Onlar savaşmaya son verecek olurlarsa, artık düşmanlık yalnız zalimlere karşıdır."

kullanılmasından dolayı ise mudmar olmaktadır (Ayyâşî, 2010a, s.105). Yine aynı şekilde Maide suresi 44. ayetinde “وَمَنْ لَّمْ يَخُكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ” ifadelerinin tefsirinde Hz. Ömer ve Hz. Ebubekir’i Ehl-i Beytin beşte bir hakkını vermediklerine dair suçlayan bir rivayet ‘عن بعض أصحابه عن أحدهما’ lafzıyla nakledilmekte ve bir önceki örnekle aynı hükmü paylaşmaktadır (Ayyâşî, 2010a, s.354).³⁰

Yunus suresi 62. ayet³¹ tefsir edilirken bir rivayet Hz. Ali’ye ‘عن بعض الفقهاء’ lafızlarıyla isnat edilmiştir (Ayyâşî, 2010b, s.132). Burada diğer rivayetlerde olduğundan farklı olarak kopukluğa sebep olan ifadenin ‘bazı fakihler’ olduğu görülmektedir. Diğer rivayetlerde pek rastlanmayan bir kullanım da Al-i İmran suresi 199. ayetin³² tefsirinde geçmektedir. Rivayetin son râvîsi ‘عن غير واحد’ lafzıyla ifade edilmiştir (Ayyâşî, 2010a, s.309). Bu rivayette diğer rivayetlerde pek rastlanmayan ‘عن غير واحد’ ifadesi bulunmaktadır. Muhtemelen bir imamın kastedildiği bu ifade hadisi mudmar yapmakta, dolayısıyla hadisin zayıf olmasına sebep olmaktadır.

Tefsirde yer alan diğer bir rivayet şekli de belli olmayan bir râvîyi övücü sözlerle ifade etmektir. Bunların bir örneği Arâf suresi 33. ayetin³³ tefsirinde nakledilen rivayettir. İmamları ayetin tefsiri içerisine dâhil eden bu rivayet ‘سألت عبدا صالحا’ lafzı kullanılarak belirsiz bir kişiden nakledilmiştir (Ayyâşî, 2010b, s.20). Rivayette kimliği belli olmayan ve ‘salih bir kul’ ile tavsif edilmiş olan râvî büyük ihtimalle bir imamdır. Bu nedenle rivayet mudmar olmaktadır. Bu şekilde diğer bir örnek de Ra’d suresi 4. ayetin³⁴ tefsirinde yer alan bir rivayettir. Rivayet ‘رفعه إلى أهل العلم والفقاه من آل محمد’ lafzıyla nakledilmiştir (Ayyâşî, 2010b, s.218). Rivayette diğerlerinden farklı olarak Ehl-i Beyt’ten ilim ve fıkıh sahibi birisinden rivayet edildiğini içeren lafızlar bulunmaktadır. İmamın bu şekilde ifade edildiği rivayet mudmar olmuş ve zayıf kabul edilmiştir.

³⁰ Benzer bir örnek için bkz: Ayyâşî, 2010a, s.250.

³¹ “أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ” “Bilesiniz ki, Allah’ın dostlarına hiçbir korku yoktur. Onlar üzülmeyeceklerdir de.”

³² “وَإِنَّ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَمَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْهِمْ خَاشِعِينَ لِلَّهِ” “Kitap ehlinde öyleleri var ki, Allah’a, size indirilene ve kendilerine indirilene, Allah’a derinden saygı duyarak inanırlar.”

³³ “قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَىٰ “ “De ki: “Rabbim ancak, açık ve gizli çirkin işleri, günahı, haksız saldırıyı, hakkında hiçbir delil indirmedeği herhangi bir şeyi Allah’a ortak koşmanızı ve Allah’a karşı bilmediğiniz şeyleri söylemenizi haram kılmıştır.”

³⁴ “وَفِي الْأَرْضِ قِطْعٌ مُتَجَاوِزَاتٌ وَجَنَاحٌ مِنْ أَعْنَابٍ وَزَرْعٌ وَنَجِيلٌ” “Yeryüzünde birbirine komşu kara parçaları, üzüm bağları, ekinler...”

Al-i İmran suresi 44. ayetin³⁵ tefsirinde Hz. Meryem hakkında bazı bilgiler verilirken üç farklı rivayet zikredilmiş, bu rivayetlerden birisi zayıf kabul edilen İbn Hirzâd³⁶, ikincisi İmam Ali Rıza'nın ashabından olan Ali b. Mehziyâr'dan³⁷, diğeri ise senetsiz olarak nakledilmiştir. Senetsiz nakledilen rivayette ise Hz. Fâtıma'nın Hz. Meryem ve diğer tüm kadınlardan üstün olduğu iddia edilmiştir (Ayyâşî, 2010a, s.197). Söz konusu rivayetlerin hiçbirinin masum imama ulaşmaması nedeniyle hepsi zayıf kabul edilmektedir. Ayrıca ilk rivayetin râvîsi zayıfken son rivayetin ise râvîsi belli değildir.

En'am suresi 23. ayetin³⁸ tefsirinde Ebû Muammer es-Sa'dî kanalıyla nakledilen bir rivayet arada râvî olmadan direkt olarak Hz. Ali'den nakledilmiştir (Ayyâşî, 2010a, s.387). Mezkûr râvî hakkında ise rical kitaplarında herhangi bir bilgiye rastlanamamıştır. Dolayısıyla bu yönüyle rivayet zayıf olmaktadır. Rivayette ise bir kişinin Kur'an hakkında şüpheye düştüğü, Hz. Ali ile bu konuda bir diyaloga girdiği ve Hz. Ali'nin onun şüphelerini gidermek adına bazı bilgiler verdiği görülmektedir. Ancak verilen bu bilgilerin çoğunun ahiret günü gerçekleşecek olaylara dair gaybi bilgiler olması, Hz. Ali'nin gaybı bildiği izlenimini vermektedir. Ayrıca aynı râvînin Ayyâşî'deki diğer rivayetleri de direkt olarak Hz. Ali'den nakledilmiştir.³⁹ Aynı durum bu rivayetler için de geçerli olmaktadır.

Tevbe suresi 60. ayetin⁴⁰ tefsirinde imamların yükümlülükleri hakkında bilgiler içeren bir rivâyet Sabâh b. Siyâbe⁴¹ kanalıyla herhangi bir masuma ulaşmaksızın nakledilmiştir (Ayyâşî, 2010b, s.100). Dolayısıyla rivayet bu haliyle masuma ulaşmadığı için munkatı' olmaktadır. Bununla beraber mezkûr râvî Sabâh hakkında ricâl kitaplarında medh ve zem ifadeleri olmadığından dolayı rivayet bu haliyle mühmel olmaktadır. Sonuç olarak Ayyâşî'nin naklettiği bu rivayet iki yünden zayıf kabul edilmektedir.

35 “ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ يُوجِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ” (Ey Muhammed!) Bunlar sana vahyettiğimiz gayb haberlerindendir. Meryem'i kim himayesine alıp koruyacak diye kalemlerini (kur'a için) atarlarken sen yanlarında değildin. (Bu konuda tartışırken de yanlarında değildin.”

36 Râvî değerlendirmesi için bkz: Hillî, 1961, s.236.

37 Râvî değerlendirmesi için bkz: Tûsî, 1373, s.360.

38 “ثُمَّ لَمْ تَكُنْ فِئْتَنَهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا وَاللَّهِ رَبَّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ” “Sonunda onların manevraları, “Rabbimiz Allah'a andolsun ki biz (O'na) ortak koşanlar değildik” demelerinden başka bir şey olmayacaktır.”

39 Örnekler için bkz: Ayyâşî, 2010a, s.62, 203, 268; 2010b, s.102, 161.

40 “إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ” “Sadakalar (zekâtlar), Allah'tan bir farz olarak ancak fakirler, düşkünler, zekât toplayan memurlar, kalpleri İslâm'a ısındırılacak olanlarla (özgürlüğüne kavuşturulacak) köleler, borçlular, Allah yolunda cihad edenler ve yolda kalmış yolcular içindir. Allah, hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir.”

41 Râvî değerlendirmesi için bkz: Tûsî, 1373, s.226.

Nahl suresinde hangi ayetin tefsiri için nakledildiği bilinmeyen ancak 64. ayetin⁴² açıklaması olduğunu düşündüğümüz bir rivayet muallak olarak Enes b. Mâlik kanalıyla Hz. Peygamber'e dayandırılmaktadır. Söz konusu rivayette Enes b. Mâlik ile Hz. Peygamber arasında geçen bir diyaloga daha sonradan Hz. Ali'nin dâhil olduğu ve Hz. Peygamber'in Hz. Ali'ye kendisinin vâsisi ve halifesi olduğunu bildirdiğine dair ifadeler yer almaktadır (Ayyâşî, 2010b, s.283). Rivayet senetsiz bir şekilde muallak olarak nakledilmesi nedeniyle zayıf kabul edilmektedir.

Sonuç

Erken dönemde yaşamış olması ve Şia'nın ilk rivayet tefsirlerinden birisini telif etmesi açısından Ayyâşî oldukça önemli bir âlimdir. Çalışmada ulaşılan bilgilere göre Şiî âlimler Ayyâşî'yi önemsemiş, kendisinden ve eserinden çokça faydalanmışlardır. Ancak Ayyâşî'nin hayatı hakkındaki bilgiler kısıtlı olduğu gibi, eserlerinden de sadece tefsiri günümüze ulaşabilmiştir. Tefsirin erken dönemde yazılmış olması ve hadislerden oluşması nedeniyle Şia için önemli olduğu görülmektedir.

Ayyâşî'nin tefsirine bakıldığında eserin Kur'an'ın tüm surelerini değil ilk on sekiz suresini kapsadığı tespit edilmiştir. Surelerin tefsirinde Ayyâşî hiçbir yerde kendi görüşünü vermemiş, sadece rivayet nakletmekle yetinmiştir. Söz konusu on sekiz surenin tefsirinde yaklaşık iki bin altı yüz rivayet nakledildiği; bunların büyük çoğunluğunun ise Muhammed el-Bâkır ve Ca'fer es-Sâdık başta olmak üzere imamlardan geldiği tespit edilmiştir.

Eserdeki rivayetler incelendiğinde çoğunun Şia'nın sıhhat şartlarına uyduğu görülmektedir. Bununla birlikte eserde azımsanmayacak kadar zayıf hadis olduğu da tespit edilmiştir. Bu zayıf hadislerin büyük çoğunluğunu ise munkatî rivayetler oluşturmaktadır. Bu rivayetlerde senede kopukluk veren farklı lafızlar kullanılmıştır. Muhammed el-Bâkır ve Ca'fer es-Sâdık'tan herhangi birine işaret eden 'عنهما' ve 'عن أحدهما' lafızlarının eserdeki rivayetlerde çokça kullanıldığı görülmektedir.

Zayıf olarak nakledilen rivayetler arasında dikkat çeken diğer bir türün ise mudmar hadis olduğu görülmektedir. Herhangi bir sebepten ötürü masum imamın isminin gizlendiği bu hadis türü Ayyâşî'nin tefsirinde sıkça karşımıza çıkmaktadır. Eserde söz konusu iki tür dışında muallak ve mühmel hadis kullanıldığı da tespit edilmiştir. Ayrıca zayıf olarak nakledilen bu rivayetlerin muhtevasının çoğunlukla Şia'nın görüşlerini desteklediği, aşırı görüş ve teviller içerdiği görülmektedir.

Sonuç olarak Ayyâşî'nin tefsirinde daha çok Şia'ya göre sahih hadis kullanılmasıyla birlikte, Şia'ya göre zayıf olan hadislerin sayısının da az olmadığı tespit edilmiştir. Ancak eserde

42 "وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ" "Sana kitabı, ancak ayrılığa düşükleri şeyleri onlara açıklaman için ve iman eden bir topluma doğru yolu gösterici ve rahmet olarak indirdik."

zayıf hadis kullanılmış olması eserin değerine bir zarar getirmemiş, eser Şia içerisindeki önemini korumaya devam etmiştir.

Kaynakça

- el-Âlûsî, Ebu'l Fadl, M. (1415a). *Ruhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'ân'î'l-Azîm ve's-Seb'î'l-Mesânî*, (C.2). Thk: Ali Abdulbari Atiyye, Beyrut: Dâru Kütübî'l-İlmiyye.
- el-Âlûsî, Ebu'l Fadl, M. (1415b). *Ruhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'ân'î'l-Azîm ve's-Seb'î'l-Mesânî*, (C.3). Thk: Ali Abdulbari Atiyye, Beyrut: Dâru Kütübî'l-İlmiyye.
- el-Âlûsî, Ebu'l Fadl, M. (1415c). *Ruhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'ân'î'l-Azîm ve's-Seb'î'l-Mesânî*, (C.4).Thk: Ali Abdulbari Atiyye, Beyrut: Dâru Kütübî'l-İlmiyye.
- Ayyâşî, Muhammed b. Mes'ûd, (2010a). *Tefsîru'l-Ayyâşî*, (C.1.). Thk: Hâşim er-Rasûlî el-Mahallâtî, Beyrut: Müessesetü'l-Alemî li'l-Matbûât.
- Ayyâşî, Muhammed b. Mes'ûd, (2010b). *Tefsîru'l-Ayyâşî*, (C.2.). Thk: Hâşim er-Rasûlî el-Mahallâtî, Beyrut: Müessesetü'l-Alemî li'l-Matbûât.
- el-Celâlî, M. H. (2004). *Dirâyetü'l-Hadîs*, Beyrut: Müessesetü'l-Alemî.
- el-Emîn, H. (1987). *Müstedrekâtü Ayânu's-Şia*, (C.6). Beyrut: Dâru't-Taâruf.
- el-Fadlî, A. (2011). *Usûlü'l-hadîs*, Beyrut: Merkezü'l-Ğadîr.
- Gül, R. E. (2016). *Şia Tefsirlerinde Hadis Kullanımı -Ayyâşî Örneği-*, Ankara: Gece Kitaplığı.
- Heyet, (1420). 'Meşyehatü'l-Ayyâşî', *Ulûmî'l-Hadîs*, Kum: Müessesetü'l-Bî'se, 3(6), ss.60-114.
- Hillî, Hasan b. Yusuf (1986). *Mebâdiu'l-usûl ilâ İlmi'l-Usûl*, Thk: Muhammed Ali el-Bakkâl, Beyrut: Dâru'l-Edvâ.
- Hillî, Hasan b. Yusuf (1961). *Kitâbu'r-Ricâl*, Thk: Muhammed Sâdık, Kum: Menşûrâtü'r-Rizâ.
- Karaman, H. (1993). Şia'da Fıkıh Usulü ve Şeri Deliller, *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu* içinde (ss.331-355). İstanbul: İlmi Neşriyat,
- Keşşî, Ebû Amr Muhammed b. Ömer b. Abdülaziz (2009). *Ricâlu'l-Keşşî*, Beyrut: Müessesetü'l-Alâ.
- Kutluay, İ. (2017). *Şia'da Hadis Usulü: Ehli Sünnet Hadis Usulü İle Mukayeseli Bir Çalışma*, İstanbul: Rağbet.
- Kutluay, İ. (2014). "İmâmîyye Şiası'na Göre Haber-i Vâhidin Hücciyeti Problemi -Şeyhü't-Tâife et-Tûsî Özelinde-", *Marife, Yaz*, 63-84.
- Küleynî, Muhammed b. Yâkûb (2005). *Usûlu'l-Kâfî*, Beyrut: Müessesetü'l-Alâ.

- Mâmekânî, A. (1375). *Mikbâsu'l-hidâye fi ilmi'd-Dirâye*, (C.1.). Thk: Muhammed Rızâ el-Mâmekânî, Kum: Delîlemâ.
- Necâşî, Ahmed b. Ali (1418). *Ricâlu'n-Necâşî*, Thk: Musa eş-Şebîrî ez-Zencânî, Kum: Müessesetü Neşri'l-İslâmî.
- Suyûtî, C. (2010). *Tedribu'r-Râvî*, Kahire: Dâru'l-Hadîs.
- es-Sübhânî, C. M. H. (2010). *Devrü's-Şia fi'l-Hadîsi ve'r-Ricâl*, Beyrut: Dâru Cevâdî'l-Eimme.
- es-Sübhânî, C. M. H. (1994). *Usûlü'l-Hadîs*, Kum: Müessesetü Neşru'l-İslâmî.
- Şehîdu's-Sânî, Ali b. Ahmet el-Âmilî, (1984). *er-Ri'âye fi ilmi'd-Dirâye*, Kum: Mektebetü'l-Mer'âşî en-Necefi.
- Topgöl, M. E. (2013). "Türkiye'de Şia ile İlgili Hadis Çalışmalarının Seyri", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 11(21), ss.333-366.
- Tûsî, Muhammed b. Hasan (1373). *Ricâlu't-Tûsî*, Cevâd el-Kayyûmî el-İsfahânî (thk). Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî.
- Tûsî, Muhammed b. Hasan. (ty.) *el-Fihrist*, Thk: Muhammed Sâdık, Kum: eş-Şerîf Rıza Yay.
- Üstâdî, R. (1369). "el-Ayyâşî ve tefsîruh", *Risâletü'l-Kurân*, 3, ss.43-74.
- Yücel, A. (2009). *Başlangıçtan Günümüze Hadis Usulü*, İstanbul: İFAV.
- ez-Zehebî, M. H. (2000). *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, (C.2.). Kâhire: Mektebetü Vehbe.

DÖRT MEZHEP İMAMININ OTORİTESİNİ TESİS EDEN TEMEL UNSURLAR -GÜVEN-OTORİTE İLİŞKİSİNE DAİR BİR ANALİZ-

Ahmet AYDIN*

E-mail: ahmetay81@gmail.com

Citation/©: Aydın, A. (2017). Dört mezhep imamının otoritesini tesis eden temel unsurlar -güven-otorite ilişkisine dair bir analiz-. *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*. 4, 77-88.

Öz

İslam hukuk tarihinde sünnî fıkıh mezheplerinin bazı şahısların adıyla anıldığı bilinmektedir. Fıkıh mezheplerine başkalarının değil de, ilgili şahısların adlarının verilmesi, onların imam-önder kabul edilmesi, araştırmamızda üzerinde durulması gereken bir husus olarak değerlendirilmektedir. Makalemizde toplumsal otoritenin sağlanmasında fertlerin güveninin kazanılmasının hayatî derecede önemli olduğu vurgulanmaktadır. Bu bağlamda incelememizde mezhep imamlarının toplumun güvenliğini kazanmalarını sağlayan unsurların belirlenmesi için onların ortak nitelikleri tespit edilmeye çalışılmakta ve bu ortak niteliklerin güven-otorite ilişkisine katkıları analiz edilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Hukuk mezhebi, fıkıh, imam, otorite, güven.

* Dr. Öğrt. Üyesi, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü.

THE BASIC FACTORS BUILD THE AUTHORITY OF FOUR SUNNI ISLAMIC LAW SCHOOLS' LEADERS -AN ANALYSIS ON THE RELATIONSHIP BETWEEN AUTHORITY AND TRUST-

Abstract

In Islamic history, four sunni law schools are called with the names of their leaders. In this respect, the question “why are these persons accepted as imam-leader by Islamic society” is arised. In this article, we analysis the answering to that question. We show that gaining trust is the very crucial factor about the building the authority in a society. For this reason we try to determine the elements that let imams for gaining trust of the Islamic society and we show how these factors that establish the relation of trust to authority.

Keywords: Law schools, leader (imam), fıqh, authority, trust.

GİRİŞ

Otorite itaatle ilişkili bir kavram olarak düşünülebilir. Nitekim otorite itaati icbar eden bir güçtür. Otoriteyi temsil eden taraf için üstünlük, itaat eden taraf için bağlılık vardır (Türcan, 2005, ss.97). Kuran-ı Kerim’de peygambere itaatin doğrudan emredildiği, dolayısıyla onun otoritesinin bizzat kutsal kitabımız vasıtasıyla tesis edildiği görülmektedir. Yine Kuran-ı Kerim’de ülü’l-emre itaatten (Nisâ, 4:59) söz edilmektedir. Âlimlerin Müslümanların dinî işleri konusunda söz sahibi kişiler olarak ülü’l-emr kapsamına dâhil edilmesi halinde ayette onlara otorite isnat edildiği düşünülebilir. Ancak ilgili ayetin bu anlama gelmeyeceğini söyleyenler vardır. Örneğin Türcan, bu ayetin dini otorite tesisiyle ilgili olmadığını, ayetin indiği sırada seriyye komutanı olan Abdullah b. Huzeife hakkında nazil olduğunu, o dönemle ilgili askeri disiplin oluşturmayı amaçladığını ileri sürmüştür (Türcan, 2005, s.110). Diğer taraftan bilinmeyen konuların zikir ehline sorulması (Enbiyâ, 21:7) istenerek fetva sorulan ulemaya bir anlamda otorite atfedildiği söylenebilir.

Bütün ideolojiler, fikirler, devletler devamlılığını sağlamak için birtakım otoritelere ihtiyaç duymaktadır. İslam tarihinde de bazı şahsiyetlerin birer otoriter figür olarak ortaya çıktıklarını görmekteyiz. Müslüman toplumlar için en önemli ve tartışmasız otorite Hz. Peygamber’dir (as). Bunun yanında müminlerin gözünde sahabenin ve özellikle onların içinde hulefâ-i râşidînin önemli bir yeri vardır. Sahabeden sonra mezheplerin oluşumuyla bazı şahsiyetlerin İslam ümmeti tarafından imam-önder olarak itibara alındığı görülmektedir.

Mezhep imamı olarak kabul edilen şahısları diğerleri arasında daha itibarlı kılan hususlar, tespit edebildiğimiz kadarıyla, özel bir araştırma konusu yapılmamıştır. Mezhep imamlarının diğer âlimler arasında ön plana çıkmasını inceleyen Hallaq, diğerleri arasında

neden dört mezhep imamının otorite olarak ön plana çıktığı sorusuna kapsamlı bir cevap verilemeyeceğini ileri sürmüştür (Hallaq, 2004, s.30). Tabakât ve menâkıb kitaplarında onların ilmî, aklî, dinî ve ahlaki faziletlerine yer verilmiştir. Diğer taraftan, neden aynı hasletlere sahip diğer âlimlerin değil de bu dört zatın ön plana çıktığı sorusu, konuyu sadece onların ilgili nitelikleriyle açıklamanın yeterli olmayacağı kanaatine sevk etmektedir.

Örneğin, Ebû Hanîfe (ö.150), hocası Hammâd'dan (ö.120) ders almış ve Hanefî mezhebinde otorite kabul edilen Ebû Yûsuf (ö.182) ve İmam Muhammed (ö.189) gibi öğrenciler yetiştirmiştir. Hoca-talebe ilişkisi içinde oluşan Hanefî fıkıh birikimine fakihlerin katkısı sonraki hukukçular tarafından şu şekilde ifade edilmiştir: "Fıkıhî, Abdullah b. Mesûd (ö.32) ekti, *Alkame* (ö.62) onu suladı, İbrahim en-Nehâî (ö.96) hasadını yaptı, *Hammâd* harmanını kaldırdı, *Ebû Hanîfe* buğdayını öğüttü, Ebû Yûsuf hamurunu yaptı, İmam Muhammed ekmek haline getirdi. İnsanlara da onu yemek kaldı."

Bu bağlamda şu soru zihne gelmektedir: Neden diğerlerinin değil de, kendisinden sonra oluşacak mezhebe Ebû Hanîfe'nin adı verilmiştir? Örneğin, İmam Muhammed mezhebin temel eserlerini yazan kişidir. Ebû Yûsuf, hukuk sisteminde en önemli otorite kabul edilen kâdîlkudatlık makamına tayin edilmiştir. Diğer taraftan, Ebû Hanîfe'ye nispet edilen bazı kalamî eserler ve hadis rivayetleriyle ilgili bir Müsned bulunmakla birlikte onun yazdığı herhangi bir fıkıh kitabından bahsedilmemektedir.

Aynı durum diğer mezhep imamları için de geçerlidir. Örneğin, İmam Malik (ö.179) Medine ekolü içinde yetişmiş bir fakihtir. Medine birçok ünlü fakihin yetiştiği bir şehirdir. Medine ekolünün imamı kabul edilen Saîd b. Müseyyeb'in (ö.94) de dâhil olduğu Medineli yedi fakih bunlardandır. Bu isimlerin değil de, neden İmam Mâlik'in ön plana çıktığı sorusu cevaplanması gereken bir husustur.

Dört mezhep imamı içinde İmam Şâfiî'nin (ö.204) konumu bir açıdan farklılık arz etmektedir. Nitekim o, ilk usul (*er-Risâle*) eserinin sahibi olduğu gibi, fûrû alanında da kapsamlı bir fıkıh kitabı (*el-Ümm*) miras bırakmıştır. Diğer taraftan, İmam Şâfiî'nin hocası İmam Muhammed'e ait birçok fıkıh eseri bulunmakla birlikte, İmam Muhammed hocasının adıyla anılan ve kendisinin de otorite kabul edildiği Hanefî mezhebinde hocasının ulaştığı konuma gelememiş, ilgili ekol onun adıyla anılmamıştır. Bu, fıkıh eseri yazmakla mezhep liderliği arasında doğrudan bir bağlantıyı sorgulatmaktadır. Ayrıca diğer üç mezhep imamına ait kapsamlı bir fıkıh eserinin bulunmadığı bilinmektedir. İmam Malik'in yazdığı *Muvattâ'*, fikhî görüşleri içermekle birlikte İmam Şâfiî'nin *el-Ümm* ve İmam Muhammed'in fıkıh eserleri derecesinde bir fıkıh eserinden ziyade hadis kitabı hüviyetindedir.¹ Bütün bu

¹ Kandemir'e (2000) göre, "daha çok ahkâm hadislerini toplayan *el-Muvatta'*ı, İmam Mâlik'in fetva ve icthadlarına yer verdiği, ayrıca diğer hadis kitaplarına benzemediği gerekçesiyle Ignaz Goldziher ve Carl Brockelmann'ın ileri sürdüğü gibi bir fıkıh kitabı saymak doğru değildir." Bkz. Kandemir, 2006.

gerekçelerle birlikte, İmam Şâfiî'nin fıkıhın fûrû ve usul alanında eser vermesinin onun ön plana çıkışında kısmen etkili olduğu kanaatini belirtmek istiyoruz.

Kanaatimize göre, mezhep liderleri içinde en dikkat çekici olanı Ahmed b. Hanbel'dir (ö.241). Onun hadis ilmindeki yüksek seviyesi herkes tarafından kabul edildiği halde fakih olup olmadığı tartışılmıştır. İbn Kuteybe (ö.240), İbn Cerîr et-Taberî (ö.310), Tahâvî (ö.321), Debûsî (ö.430), Gazzâlî (ö.505) gibi isimlerin onu fakih kabul etmediği belirtilmiştir (Karaman, 1989). Bu bağlamda şu soru gündeme gelmektedir: Fakih olarak tanınan âlimler, bu alanda eser verenler veya kadılık hatta kâdılıkudatlık yapmış olanlar varken, fakihliği en azından bazıları tarafından tartışılan Ahmed b. Hanbel bir fıkıh mezhebinin önderi nasıl olmuştur?² Buna yukarıda bahsedildiği üzere, neden diğerleri değil de bu dört şahsın mezhep imamı olarak kabul edildiği sorusunu da eklediğimizde dört mezhep liderinin otoritesini tesis eden hususların tespitine ihtiyaç bulunduğu kanaatindeyiz.

Bu makalede, dört sünî mezhep imamının İslam ümmeti tarafından lider kabul edilmesini sağlayan hususları ortaya koymak için öncelikle onların sahip oldukları ortak nitelikleri tespit etmenin gerekli olduğu kanaatine varılmıştır. Onların ilmî, aklî, dinî ve ahlakî faziletleri herkes tarafından teslim edilen birer hakikat olduğundan bunlara temas edilmeyecek, tespit ettiğimiz diğer ortak niteliklere yer verilecektir. Böylece onların müşterek özellikleri göz önünde bulundurularak kendi dönemlerinde önemli birer fıkıh bilgini olmakla birlikte, dört mezhep liderinin seviyesine ulaşamayan diğerleriyle aralarındaki farklılıklar ortaya konabilecektir.

Araştırmamızda, dört sünî ekolün liderlerinin kazandıkları otoritenin ümmetin onlara duydukları güvenle güçlü bir irtibatının bulunduğu tezi savunulmaktadır. Bu bağlamda bazı ortak niteliklerin bu güvenin tesisinde nasıl bir rol oynadıklarına temas edilecektir. Ayrıca araştırmamızda dört mezhep imamının hayatları hakkında bilinen hususların farklı bir açıdan analizine yoğunlaştığımızdan, genelde malum olan konuları klasik eserlerde aramak yerine daha ziyade modern kaynaklarla iktifa edilmiş, gerek duyuldukça klasik eserlere de başvurulmuştur.

Dört Mezhep İmamının Müşterek Özellikleri

1. Mezheplerin Oluşum Döneminde Yaşamış Olmaları

Ebû Hanîfe hicrî 80, İmam Mâlik 93, İmam Şâfiî 150, Ahmed b. Hanbel 164 yılında doğmuştur. Ebû Hanîfe ile Ahmed b. Hanbel'in doğum tarihleri arasında 84 yıl bulunmaktadır. Ebû Hanîfe hicrî 150, İmam Mâlik 179, İmam Şâfiî 204, Ahmed b. Hanbel 241 yılında vefat etmiştir. Onların içinde ilk vefat eden Ebû Hanîfe ile sonuncusu Ahmed b. Hanbel'in arasında 91 yıllık bir zaman dilimi vardır. Onların yaşamlarının hicrî II. asırla

² Buraya kadar mezhep imamlarının otoritesi hakkında sorulan soruların benzerini Hallaq'ın gündeme getirdiğini belirtmek gerekmektedir. Bkz. Hallaq, (2004).

III. asrın ortalarına kadarki zaman diliminde geçtiği anlaşılmaktadır. Bunun İslam hukuk ekollerinin yavaş yavaş oluşmaya başladığı döneme tekabül ettiği söylenebilir.

2. İlmî Çevrede Yaşamış Olmaları

Ebû Hanîfe, İslam hukukunda önemli bir yer teşkil eden rey ekolünün etkili olduğu coğrafyada yaşamış ve bu ekolün imamı olarak kabul edilen İbrahim en-Nehâî'nin talebesi Hammad'dan ders almıştır. İmam Malik ise hadis ekolünün etkili olduğu Hicaz bölgesinde İbn Şihâb ez-Zührî (ö.124) ve Rebîa Ebû Abdurrahman (ö.136) gibi ünlü âlimlerin ders halkasına katılmıştır. İmam Şâfiî ise, İmam Malik'ten Hicaz fikhını, İmam Muhammed'den de Irak fikhını tahsil etmiştir. İmam Şâfiî'nin öğrencilerinden biri de Ahmed b. Hanbel'dir.

3. İlmî Bağlantı

Yukarıda verilen bilgiler ışığında, mezhep imamlarının birbirleriyle önemli ilişkilerinin bulunduğu görülmektedir. Bunlar, İmam Malik-İmam Şâfiî ve İmam Şâfiî-Ahmed b. Hanbel örneklerinde olduğu gibi doğrudan hoca-talebe ilişkisi olduğu gibi bazen de İmam Muhammed-İmam Şâfiî örneğinde olduğu gibi bir mezhep imamının öğrencisinin diğer imama hocalık yaptığı görülmektedir. Ayrıca Ebû Hanîfe'nin İmam Malik ile bilgi ve fikir alışverişinde bulunduğu belirtilmektedir (Uzunpostalcı, 1994).

4. Hz. Ali Evladiyla İlişkileri ve Soruşturmaya Maruz Kalmaları

Mezhep imamlarının Hz. Ali (ö.40) evladına karşı sevgi besledikleri ve bazen onlarla ilişkileri nedeniyle devlet tarafından baskıya maruz kaldıkları görülmektedir. Ebû Hanîfe'nin Hz. Ali evladından Zeyd b. Ali'yi (ö.122) isyanında desteklediği belirtilmektedir (Uzunpostalcı, 2004). İmam Malik, Hz. Ali evladından Muhammed b. en-Nefsüzzekiyye'ye (ö.145) biatı teşvik ettiği iddiasıyla dönemin Medine valisi tarafından kırbaçlanmıştır (Özel, 2003). İmam Şâfiî de, Râfizilik ve isyana teşvik suçlamasıyla tutuklanmış ve aynı sorgulamada diğerleri idam edilirken kendisi İmam Muhammed Şeybânî'nin tanıklığıyla kurtulmuştur (Aybakan, 2010; Bulut, 2014, s.533). Ahmed b. Hanbel ise, Mütevekkil (ö.247) devrinde, Hz. Ali taraftarlarından birini evinde barındırdığı ve ona biat edeceği iddiasıyla evi aranmış ve sorgulanmıştır (Kandemir, 1989).

Emevî ve Abbâsî idarelerinin Hz. Ali evladını her zaman iktidar alternatifi olarak gördüğü ve onları baskı altında tuttuğu bilinmektedir. Müslüman toplumunun Hz. Ali'den sonra hilafetin zorla saltanata dönüşmesi, Hz. Ali ve Hz. Hüseyin'in şehit edilerek yönetim imkânlarının Ehl-i Bey'ten tamamen alınmasını kabulünün beklenemeyeceği ileri sürülebilir. Halkın otorite kabul ettiği mezhep imamı konumundaki şahısların Hz. Ali evladına gösterdiği yakınlık, hatta bu nedenle baskıya maruz kalmaları, yönetimlerin karşısında adeta bir muhalif gibi durmaları bu hususu destekler niteliktedir. Bu bağlamda, başlangıçtan itibaren zorla gasp edilen hilafet makamından özellikle Hz. Ali evladını yoksun bırakmak için her türlü gayr-i meşru yolun denenmesi karşısında onlara yakın duran ve yönetimlere karşı muhalif pozisyonda yer alan âlimlerin adeta halkın vicdanını yansıttığı

düşünülebilir. Bu, onların halkın gönlünde itibarlarını tesis eden bir unsur olarak değerlendirilebilir.

5. Yönetici ve Halkın Onlara İtibar Göstermesi

Dört mezhep imamının toplumda değer verilen şahsiyetler olduğu, yöneticilerin dahi onlara itibar ettikleri görülmektedir. Ebû Hanîfe'ye Emevî idarecileri tarafından Kufe kadılığının; Abbâsî halifesi Mansur (ö.158) tarafından Bağdat kadılığının teklif edilmesi, cenaze namazına bizzat halifenin katılımı (Uzunpostalcı, 1994), halifelerin İmam Mâlik'e yazdığı *Muvatta'* adlı eserinin bütün ülke genelinde hukuk kitabı olarak kabulünü önermesi onların ilmî otoritelerinin yöneticiler tarafından da tasdik edildiği anlamına gelmektedir. İmam Şâfiî'ye Halife Harun Reşîd'in (ö.193) sorgulamanın ardından suçsuz olduğunu anladıktan sonra kendisinin gönlünü almak maksadıyla bir miktar para vermesi de bu bağlamda değerlendirilebilir (Sübkî, 1413, s.100; Aybakan, 2010). Mihne olaylarını bitiren Halife Mütevekil'in belli bir makama atayacağı şahıslar için Ahmed b. Hanbel'e danıştığı belirtilmektedir. Örneğin, Yahyâ b. Eksem'in (ö.242) kadılıkudatlık makamına onunla istişare yapılarak getirilmesi (İbn Kesîr, t.y., s.348; Kandemir, 1989) dört mezhep imamının bizzat devletin en üst idarecileri tarafından bilinen ve onlar tarafından takdir görülen şahıslar olduğunu göstermektedir.

Cenazelerine büyük halk kitlelerinin katılımı da, daha hayattayken ümmetin gözündeki itibarlarının yüceliğini göstermektedir. Örneğin, Ahmed b. Hanbel'in cenazesine 60.000'i kadın bir milyona yakın kişinin katıldığı nakledilmektedir (Kandemir, 1989).

6. Sivil Şahıslar Olmaları, Devlet Görevi Kabul Etmemeleri

İslam hukuk ekollerine adlarını veren şahsiyetlerin dikkat çekici ortak niteliklerinden biri, onların kamu görevlisi değil de sivil halktan biri olmalarıdır. Bu noktada İmam Şâfiî'nin biraz farklı bir konumda bulunduğu söylenebilir. Onun Yemen'de bir süre kamu görevinde bulunduğu belirtilmekte, daha sonra geçirdiği soruşturmanın akabinde ise herhangi bir kamu vazifesi icra etmediği anlaşılmaktadır. Nitekim Mısır'daki ikameti esnasında Halife Memun'un (ö.218) kendisine Mısır kadılığı teklif ettiği, onun ise bu görevin hayırlı olması halinde ilgili makamı nasip etmesi, aksi takdirde ruhunu kabzetmesi için Allah'a dua ettikten üç gün sonra vefat ettiği nakledilmektedir (Aybakan, 2010).

Ebû Hanîfe'ye Emevî idarecileri tarafından Kufe kadılığının; Abbâsî halifesi Mansûr tarafından Bağdat kadılığının teklif edilmesine rağmen bunları kabul etmediği bilinmektedir (Uzunpostalcı, 1994).

Bu bağlamda onların kamu görevinde idarecilerin hegemonyası altına girerek doğruluk ve adaletten uzaklaşma ihtimalini göz önüne aldıkları düşünülebilir. Nitekim kadılara yöneticilerin kendi mallarından maaş vermemesi gerektiği (İbn Kâ's, 1989, s.109), özel şahıslardan alınan maaşın ilgili şahısların davalarında hâkimi etkileyeceği belirtilirken (Nevevî, 1992, ss.281-287) benzer endişenin dile getirildiği görülmektedir. Yani görevi

hakkaniyetle yerine getirme noktasında yöneticilere karşı bir güven endişesi olduğundan bahsedilebilir.

Kamu görevi üstlenmemenin güvenle ilgili diğer boyutu da, bunun bazı durumlarda siyasi otoriteyi kabullenmeme anlamına gelmesidir. Ebû Hanîfe'nin kadılık tekliflerini kabul etmemesi nedeniyle iki kez baskıya maruz kalması, işkence görmesi dönemin idarecileri tarafından da ilgili davranışın böyle algılandığını göstermektedir.

İslam âlimlerinin ümerayla sıkı ilişkiler içinde olmayı hoş karşılamadığı görülmektedir. Örneğin İbn Şihâb ez-Zührî'nin Emevî idarecilere yakınlığının eleştirilere konu olduğu, yaşadığı dönemde kendisine “ümeranın mendili” ve “sultânî” gibi lakaplar takıldığı, Malik b. Enes gibi talebelerinin onu rivayet karşılığında dünyevi kazanç temin etmekle suçladığı nakledilmiştir (Özkan, 2013). Bu, yöneticilere karşı güvensizlik duygusunun belirgin olduğu şeklinde değerlendirilebilir.

Bu bağlamda toplumun önderi olan şahısların sivil olmalarının halkın onlara karşı güven duymalarında etkili olduğu söylenebilir. Nitekim toplumun lideri “kendinden biri” olarak görmesinin ona karşı güveni artıracak, güvenilirliğin de toplum üzerinde önder kişinin etkisine katkı sunacağı belirtilmiştir (Kapar, 2003, s.41). Dört halifeden sonra gelen yönetimlerin genelde idareyi gasp eden liderler olarak görülmesi, onların toplumda neden oldukları adalet ve hakkaniyetle bağdaşmayan tavırları dikkate alındığında gerçekten de, İslam ümmetinin kamu görevi üstlenen kişilere iyi bakmadığı sonucuna varılabilir. Dört mezhep imaminin bunun zıddı bir pozisyonda durduğu göz önüne alındığında onların otoriteleri açısından bu niteliğin önemli olduğu kanaatindeyiz.

7. Kamu İdaresinin Baskılarına Maruz Kalmaları

Dört sünnî mezhep önderinin ortak niteliklerinden belki de en dikkat çekici olanı, onların yaşadıkları dönemde kamu idaresi tarafından baskıya maruz bırakılmalarıdır.

Ebû Hanîfe'nin Emevîler döneminde Kûfe kadılığı teklifini kabul etmediğinden hapsedilip dövüldüğü bilinmektedir. Buna rağmen direnen Ebû Hanîfe Mekke'ye gitmiş ve hilâfet Abbâsîler'e intikal edinceye kadar orada kalmıştır. Onun Abbâsîler devrinde Bağdat kadılığı teklifini de kabul etmemesi nedeniyle aynı şekilde işkencelere maruz kaldığı, sağlığının çok kötüye gitmesi ve ölse ihtimali nedeniyle hapisten çıkarıldığı ve kısa bir süre sonra vefat ettiği nakledilmiştir (Uzunpostalcı, 1989).

İmam Mâlik de kendisinin baskı altında meydana gelen boşamanın geçersiz olduğuna dair fetvası sebebiyle zamanın Medine valisi tarafından kırbaçlanmış, bu işkencenin neticesinde omuzu çıkmıştır. Onun bu şekilde cezalandırılma nedeni, ilgili fetvanın Halife Mansûr'a yapılan biatın geçersiz olduğunu ima ettiğinin düşünülmektedir (Özel, 2003).

İmam Şâfiî, yönetime karşı bir ayaklanmayı organize etme ithamıyla tutuklanmış, Yemen'den Rakka'ya götürülmüş ve sorgulanmıştır. Onun diğer mezhep imamlarından

farklı olarak sopa veya kırbaç cezasına çarptırıldığına dair bir bilgi verilmiyorsa da, aynı soruşturmada diğer herkesin idam edilmesi ve kendisinin Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin tanıklığıyla zor kurtulması, daha sonra uzun süre göz hapsinde tutulması düşünüldüğünde bu sürecin onun hayatında işkencevari etkilerinin olduğu düşünülmelidir (Aybakan, 2010).

Ahmed b. Hanbel, mihne olayları olarak adlandırılan ve dönemin halifeleri tarafından bizzat yürütülen süreçte Kur'an'ın mahluk olduğunu kabul etmemesi nedeniyle ağır işkencelere maruz kalmıştır. Abbâsî Halifesi Me'mûn döneminde önce hapse atılıp sonra Bağdat Valisi İshak b. İbrâhim tarafından zincire vurularak halifenin huzuruna çıkarılmak üzere gönderilmiştir. Halifenin ölümü üzerine Bağdat'a getirilerek hapsedilmiş, Mu'tasım döneminde de hapiste tutulmuştur. Tavrını değiştirmede için işkenceye tabi tutulmuş, şiddetli kamçı darbeleri altında inlediği halde orucunu dahi bozmamıştır. Bunun üzerine, kızgın güneş altında kamçılattırılmıştır. Kendisi, iki yıl dört ay süren bu hapis ve işkencenin akabinde serbest bırakılmıştır. Vâsık döneminde (842-847) halkla görüşmesi yasaklanmış, evinde göz hapsinde tutulmuştur. Bu dönemde onun cuma namazlarına bile gidemediği belirtilmektedir (Kandemir, 1989).

Dört mezhep imamının yönetimler tarafından fizikî baskıya maruz kalmaları onların ortak niteliği olmakla birlikte, ilgili hususun onların otoritesine nasıl bir katkı sunduğu sorulabilir. Hallaq, Ahmed b. Hanbel'in önemli bir kalamcı ve hadisçi olması yanında mihne olayındaki duruşunun onu hukuki otorite olarak kabul edilmesine yardımcı olduğunu ima etmiştir (Hallaq, 2004, s.42). Burada dikkat edilmesi gereken, onların salt fiziki şiddete maruz kalmaları değil; buna karşı gösterdikleri tavır, bir nevi dik duruştur. Nitekim Hz. Peygamber (as), cihadın en büyüğünün zâlim sultana karşı hakkı söylemek olduğunu belirtmiştir (Ebû Davud, 1952, Melâhim 17; Tirmizî, 1978, Fiten 13). Fakihliği bazıları tarafından tartışılmakla birlikte mezhep imamı kabul edilen Ahmed b. Hanbel'in belki de işkence ve baskılara en fazla maruz kalan şahıs olması, Emevî ve Abbâsî devirlerinin ikisinde de işkenceye maruz kalan ve hapiste ölme noktasına gelecek kadar sağlığı bozulan Ebû Hanîfe'nin "imâm-ı a'zam" lakabıyla anılması, İslam ümmetinin baskılar karşısında doğruluktan ayrılmayan şahsiyetlere gösterdiği itibarı göstermesi açısından önemlidir.

Vurgulanması gereken husus, dört mezhep imamına İslam ümmeti tarafından gösterilen itibarın salt gördükleri işkenceyle irtibatlandırılmasının tutarlı olmadığı, toplumdaki konumları, ilmi seviyeleri, hocaları, öğrencileri, vb. hususların birlikte değerlendirilmesi gerektiği kabul edilmelidir. Nitekim birçok kişinin işkenceye, hatta ölüm cezasına maruz kalmakla birlikte dört imam kadar toplumda itibar kazanmadığı bilinmektedir. Örneğin, Halife Vâsık (ö.232) döneminde, mihne olayları nedeniyle Ahmed b. Nasr el-Huzâî'nin (ö.231) idam edildiği, Nuaym b. Hammâd (ö.228) ve Ebû Ya'kûb el-Büveytî'nin (ö.231) ölünceye kadar hapiste kaldığı nakledilmiştir (Arslan, 2013, s.83). Ayrıca Ahmed b. Hanbel ile birlikte sorgulanan ve işkencelere daha fazla dayanamayan Muhammed b. Nuh (ö.218)

da hayatını kaybedenlerdendir (Sübkî, 1413, s.44; Arslan, 2013, s.83). Bununla birlikte ilgili şahısların bir mezhep önderi olmadıkları bilinmektedir.

Yine de, dört sünnî mezhep liderinin kamu idaresi tarafından maruz kaldığı bu durum ayırt edici bir nitelik olarak düşünülmelidir. Nitekim günümüzde mensubu kalmamış mezhep imamları, tespit edebildiğimiz kadarıyla benzer bir baskıyla karşılaşmamıştır. Onlar, içlerinde Hasan Basrî (ö.110) örneğinde olduğu gibi yönetime karşı pasif muhâlifler (Uyanık, 1998, s.112) bulunmakla birlikte, İbn Ebî Leylâ (ö.148), Evzâî (ö.157), Süfyân es-Sevrî (ö.161), Leys b. Sa'd (ö.175), İshâk b. Râhûye (ö.238), Ebû Sevr (ö.240), Taberî (ö.310) gibi önemli şahsiyetler, tespit edebildiğimiz kadarıyla, iktidar tarafından fiziki şiddete maruz kalmamışlardır. Aynı şekilde meşhur olmakla birlikte Ebû Hanîfe'nin hocası Hammad'ın ve talebeleri Ebû Yûsuf ile İmam Muhammed'in dört imamın maruz kaldığı fiziki baskıyı görmediği anlaşılmaktadır. Bu durum, İmam Mâlik'in en meşhur hocaları İbn Şihâb ez-Zührî ve Rabîâtürray için de geçerlidir.

8. Fizikî Baskıdan Sonra İade-i İtibar Görmeleri

İslam tarihi boyunca dört mezhep imamı dahil birçok âlimin yöneticilerin baskısına maruz kaldığı, bunların bir kısmının fiziksel işkence gördüğü, hatta bazıları için bunun ölümlerine neticelendiği bilinmektedir. Dört mezhep imamının gördüğü baskıyla ilgili ilginç olan ise, baskı sürecinden sonra kendilerine bizzat yöneticiler tarafından iade-i itibarın yapılmış olmasıdır.

Ebû Hanîfe'nin Kûfe kadılığı teklifini reddinden sonra işkencelere maruz kaldığı bilinmektedir. Abbâsî döneminde kendisine Bağdat kadılığının teklif edilmesini iade-i itibar olarak düşünebiliriz. Cenazesine kendisini hapse atan Halife Mansûr'un katılımını da bu bağlamda değerlendirebiliriz. Belki de en önemlisi, onun öğrencisi Ebû Yûsuf'un ve İmam Muhammed'in baş kadı yapılması ve Hanefî mezhebinin devletin her tarafında etkin konuma getirilmesidir.

İmam Mâlik'in kırbaçlanmasından sonra Halife Mansûr kendisinden özür dilemiş, ayrıca toplamış olduğu hadisleri kitap haline getirmesini istemiş, bu kitapları çoğaltarak bütün şehirlere göndermeyi düşündüğünü belirtmiştir (Özel, 2003).

İmam Şâfiî'nin sorgulama sonrası, Halifenin kendisine bir miktar hediye vererek onun gönlünü almaya çalıştığı görülmektedir. Ayrıca Mısır'da iken Halife Memûn'un kendisine Mısır kadılığını teklif ettiği bilinmektedir (Aybakan, 2010).

Halku'l-Kurân tartışmaları dolayısıyla uzun dönem işkencelere maruz kalan Ahmed b. Hanbel'in bu süreci bitiren Halife Mütevekkil tarafından itibarının iade edildiği görülmektedir. Hatta halifenin belli makama atayacağı şahıslar için Ahmed b. Hanbel'e danıştığı nakledilmiştir (İbn Kesîr, t.y., s.348; Kandemir, 1989).

Mezhep kurucularının güven-otorite ilişkisi ekseninde idareciler tarafından maruz kaldıkları baskının ardından iade-i itibar aşamasının önemli bir unsur olduğu kanaatindeyiz. Zira bu, onların savundukları konuda doğruluklarının idare tarafından da kabulü anlamına gelmekteydi. Bunun ümmetin onlara daha ziyade güvenmesi noktasında önemli bir etken olduğu ileri sürülebilir. Zira yönetime karşı girişilen ve büyük felaketlere sebep olan isyan hareketlerini görmüş ve bu konuda çok acı tecrübeler yaşamış bireyler, sürekli olarak idareyle kavgada halinde olan kişileri savunmanın kendi güvenlikleri için tehlikeli olduğunu düşünebilir. Diğer taraftan, tasvip edilmeyen yönetim icraatlarının karşısında işkence pahasına da olsa duran kişilerin daha sonra devlet tarafından takdir görmesi, onlara yönelik güvenin önündeki önemli bir engeli kaldırmaktadır.

9. Değerlendirme

Güven ihtiyacının en önemli hususların başında geldiğini söylememiz abartılı olmasa gerekir. Nitekim bu, hem toplum hem fert açısından böyledir. Bugün devletlerin ekonomik güçlerinin önemli bir kısmını güvenlik teşkilatlarına ayırması yanında insanların güvenlikleriyle ilgili sorun yaşamaları halinde ruh sağlıklarının bozulması ilgili hususu teyit eder niteliktedir. Kurân-ı Kerim’de Kureyş kabilesine Allah Teâlâ’nın nimetleri sayılırken onların açıktan korunmaları yanında güvenliklerinin de tesis edilmesine yer verilmesi (Kureyş, 106:4), konunun önemini vurgulamaktadır.

Arapça’da inanmak anlamına gelen “iman” kavramının güvenmeyi ifade eden “emine” kökünden türemiş olması, imanın aynı zamanda güveni de kapsadığı şeklinde değerlendirilebilir. Nitekim güvendiğimiz kişiye inanmaktayız. Onun doğruluğuna ve samimi olduğuna kanaat etmekteyiz. Topluma liderlik eden peygamberlerin ortak sıfatlarından birinin emânet olması da bu hususu teyit etmektedir. Nitekim Hz. Peygamber’in (as) emin sıfatıyla tanındığını biliyoruz. Toplumda ona yönelik güvenin Hz. Peygamberin otoritesinin tesisinde çok önemli bir amil olduğu belirtilmelidir.

Yöneticiye bağlılıkta yöneticiye duyulan güvenin etkisi temelinde çalışanlarla yapılan bir araştırmada, yöneticiye güvenin hem yetkinlik hem dürüstlük boyutunda idareciye bağlılığı etkilediği belirtilmiş, yöneticiye bağlılıkta onun ilgili alandaki yeterliliği kadar davranışlarının da önemli olduğu sonucuna ulaşılmıştır (Özdaşlı ve Yücel, 2010, s.38).

Ulema, İslam ümmetinin manevi idarecidir. İktidarı zorla ele geçirerek ortaya çıkan siyasi liderlerin yönetimi altında İslam ümmetinin güvenilir kişilere ihtiyaç duydukları bir dönemde, onlar Müslümanların itibara aldığı ve bağlandığı şahsiyetler olmuşlardır.

Mevcut otoritelerin verdikleri görevi kabul etmeyip onların muhalif gördükleri Hz. Ali evladiyle iyi ilişkiler içinde olmaları, iktidarların kendilerine yönelik her türlü baskısına Ebû Hanîfe ve Ahmed b. Hanbel örneğinde olduğu gibi ömür boyu muazzam bir şekilde direnmeleri, bu dik duruşlarından sonra idarecilerin kendilerine iade-i itibarda

bulunmaları onların halk tarafından sevilmesinde, benimsenmesinde çok etkili unsurlar olarak değerlendirilmelidir.

Sonuç

Emevî idaresinin iktidarı ele geçirerek hilâfeti saltanata çevirmesinden sonra, toplumda adalet ve hakkaniyete aykırı icraatlara sebep olmaları ve sonra gelen Abbâsî devrinde de önemli bir değişikliğin olmamasının toplumda siyasi otoritelere karşı bir güven problemi yarattığı söylenebilir. İslam ümmetinin ilk dört halife devrine içten içe özlem duyduğu, ilk halifelerin diğer yöneticilerden farklılığını vurgulamak için “hulefâ-i râşidîn” olarak adlandırıldıkları, sadece siyasi otorite olarak ön plana çıkan idarecilere karşı ilk halifelerin siyasi yönetimleri yanında dini otoritelerine de ihtiyaç duyulduğu ve bu ihtiyacın halkın iktidarlara karşı memnuniyetsizliğine tavır ve duruşlarıyla adeta tercüman olan mezhep liderleriyle karşılandığı düşünülebilir.

Şaşırtıcı şekilde, dört halifenin dini otoritesine benzer olarak sonraki tarihlerde dört mezhep imamı dini lider kabul edilmiştir. Sünnî dünyada diğer mezheplerin varlıklarını sürdürememesi ve sayının halifelerde olduğu gibi dörtte kalması garip bir tesadüf olarak düşünülebilir. Bunun yanında dini otoritelerle ilgili dört sayısını kaynaklar bağlamında da gördüğümüzde, konu ilgi çekici bir mahiyet kazanmaktadır. Nitekim dört sünnî mezhep tarafından ittifakla kabul edilen şerî deliller, itibara alınan, otorite kabul edilen temel kaynaklar “edille-i erbaa (kitap, sünnet, icmâ, kıyâs)” adı altında dörtle sınırlandırılmıştır. Bunun yanında İslam’ın beş esasından bahseden hadîs-i şerifte zikredilen ve müminlerin hayatında yer edinen temel ibadetlerin de dört olduğunu görmekteyiz.

Kaynakça

- Arslan, İ. (2013). Ahmed b. Hanbel’in Siyasi Otorite Karşısındaki Tavrı. *Marife, Kış*, 69-88.
- Aybakan, B. (2010). Şâfiî. *Diyanet İslam ansiklopedisi* içinde. (C. 38, s.223). İstanbul: Diyanet Vakfı.
- Bulut, H. İ. (2014). Râfîzî-Nâsibî İddiaları Arasında İmam Şâfiî. M. Mahfuz Söylemez ve Mustafa Özağaç (Ed.), *Gelenekselci ve Modernist Paradigmalar Kısacasında İmam Şâfiî* içinde. (ss.533-546). Ankara: Araştırma.
- Ebû Davud, Süleymân b. Eş’as. (1952). *Sünen*. Ahmed Sa’d Ali (thk.). Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî.
- Hallaq, W. (2004). Early Ijtihâd and the Later Construction of Authority. *Authority, Continuity and Change in Islamic Law* içinde. (pp.24-56). Cambridge: Cambridge University Press.
- İbn Kâs, Ahmed b. Ebî Ahmed. (1989). *Edebü’l-kâdî*. (C.1). Hüseyin Halef Cebûrî (thk.). Mektebetü’s-Sıddîk.

- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ. (t.y.). *el-Bidâye ve'n-nihâye* (C.10). by.
- Nevevî, Yahya b. Şeref. (1992). *Ravzatü't-tâlibîn*. (C.8). Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavvez (thk.). Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Kandemir, Y. (1989). Ahmed b. Hanbel. *Diyanet İslam ansiklopedisi* içinde. (C.2, ss.75-80). İstanbul: Diyanet Vakfı.
- Kandemir, Y. (2006). el-Muvatta'. *Diyanet İslam ansiklopedisi* içinde. (C.31, ss.16-418). İstanbul: Diyanet Vakfı.
- Karaman, H. (1989). Ahmed b. Hanbel. *Diyanet İslam ansiklopedisi* içinde. (C.2, ss.75-80). İstanbul: Diyanet Vakfı.
- Kapar, A. (2003). Hz. Peygamber'in Güvenilirliği. *İstem*, 1, 41-50.
- Özdaşlı, K. ve Yücel, S. (2010). Yöneticiye Bağlılıkta Yöneticiye Güvenin Etkisi: Yapısal Eşitlik Modeli İle Bir Analiz. *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 11, 67-83.
- Özel, A. (2003). Mâlik b. Enes. *Diyanet İslam ansiklopedisi* içinde. (C.27, ss.506-513). İstanbul: Diyanet Vakfı.
- Özkan, H. (2013). Zührî. *Diyanet İslam ansiklopedisi* içinde. (C.44, ss.544-549). İstanbul: Diyanet Vakfı.
- Sübkî, Tâcüddîn Ebû Nasr. (1413). *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*. (C.2). Kahire.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa. (1978). *Sünen*. Ahmed Muhammed Şâkir (thk.). Kahire: Musatafa el-Bâbî el-Halebî.
- Türçan, G. (2005). İslam'da dini otorite. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14, 95-123.
- Uyanık, M. (1998). İslam Toplumunun Oluşum Sürecinde Muhalefet Kavramı -Hasan Basri Örneği-. *III. Kuran Haftası Kuran Sempozyumu* içinde. (ss.95-116). Ankara.
- Uzunpostalıcı, M. (1994). Ebû Hanîfe. *Diyanet İslam ansiklopedisi* içinde. (C.10, ss.131-138). İstanbul: Diyanet Vakfı.

KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ/REVIEWS

Georgeon, F. (2017). *Le mois le plus long: Ramadan à Istanbul*, Paris: Cnrs Éditions, 352 s.

Yasin ÖZDEMİR*

E-Mail: yasin.ozdemir@ikc.edu.tr

Fransız tarihçi François Georgeon'un son eseri *Le mois le plus long: Ramadan à Istanbul* (En Uzun Ay: İstanbul'da Ramazan), III. Selim'in tahta çıkışından, II. Dünya Savaşı'nın başlamasına kadar olan bir buçuk asırlık "modernleşme reformları" döneminde İstanbul şehrinde Ramazan ayının sosyal ve kültürel tarihini siyasi bağlamıyla ele alan tetkik bir eserdir. Çalışma Fransa Ulusal Bilimsel Araştırma Merkezi Yayınları (Cnrs Éditions) tarafından 2017 yılında yayımlanmış olup Ramazan ayının tüm İslam dünyası için önemini ve bu ayın tecrübe edilişinde İstanbul'un müstesna konumunun açıklanmasıyla başlamaktadır. Giriş ve sonuç kısımları dışında sekiz ana bölümden oluşan kitabın sonunda bir diğer Fransız araştırmacı Jean-François Pérouse'un kaleminden çıkan, günümüz İstanbul'unda Ramazan ayına dair bir ek bölüm yer almaktadır.

Yirmi dokuz gün veya otuz gün olan bir ayın "en uzun ay" olarak nitelenmesi ve bu nitelemenin eserin ismi olması, yazar tarafından Ramazan'ın iki haftayı bulabilen ön hazırlığı ve bayram ile birlikte bir bütünlük arz etmesiyle açıklanmaktadır. Ayrıca ele alınan dönemde yüz elli miladi yılda takvimler arası farktan ötürü yüz elli dört Ramazan'ın oluşu; ortalama yirmi dokuz buçuk günden on iki buçuk yıl gibi uzun bir sürenin söz konusu oluşuna dikkat çekilmektedir. Ramazan ayının uzunluğuna, on iki yaşından itibaren düzenli olarak oruç tutan altmış yaşında bir İstanbullunun hayatının yaklaşık dört yılının bu ibadetle geçişi de bir diğer örnek olarak verilmektedir.

Çalışmada Miladi ve Hicri takvimler arasındaki farktan ötürü İstanbul'da gece-gündüz süreleri ve mevsim gibi değişken unsurların hem bu aya has ibadetlere hem de ibadet dışı -kimi zaman tamamen lâdinî eğlenceler gibi- sosyal-kültürel pratiklere dair neticeleri oldukça detaylı bir şekilde ele alınmaktadır. Ramazan ayında İstanbul'da hediyeleşme,

* Arş. Gör., İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi Tarih Bölümü.

yeme-içme, sahne ve gösteri sanatları, ziyaretler, okullar başta olmak üzere kamu kurumlarının çalışma saat ve düzenleri, Direkterarası gibi belli mekanların bu aya has olarak ön plana çıkışı, kamuya açık ve kişisel mekanda “oruç yeme”nin şekilleri ve sonuçları, kadının kamusal mekanlarda varlığı-görünümü, başta oruç olmak üzere bu aya özel ibadetler veya bu aya özel olmayan ibadetlerin farklılaşması-yoğunlaşması, devlet reisinin ve ricalinin dâhil olduğu seremonileri, hayır işleri, ulemanın ve tarikat ehli kimselerin pratikleri, çocuklar için Ramazan, 19. yüzyılın ikinci yarısında Ramazana özel yazılı ürünlerin ortaya çıkışı gibi hususlar çalışma boyunca detaylı bir şekilde etüt edilmektedir.

Eserde, Yeniçeri Ocağı’nın kaldırılmasının ardından düzensizlik ve asayişsizliğin geride kalmasıyla Ramazanın kamusal mekanlarda hem kadınlar hem erkekler tarafından rahatça yaşanabildiği vurgulanmaktadır. 1853-1856 yılları arasındaki Kırım Savaşı esnasında İstanbul’da bulunan yabancı müttefik ordularının sosyal ve kültürel hayata katkılarının Ramazanı zenginleştirmesi gibi önemli tespitler yer almaktadır. Ayrıca Kırım Savaşı (1853-1856) ile Trablusgarp Savaşı (1911-1912)-Balkan Savaşları (1912-1913)-I. Dünya Savaşı (1914-1918) arasındaki dönemin (1853-1918) Ramazan açısından daha önce görülmemiş ve bir daha görülmeyecek müstesna bir dönem olduğu, bu dönem için “Ramazan medeniyeti” ifadesinin dahi uygun görüldüğü değerlendirilmesine yer verilmektedir.

Yazar, iç ve dış ortamların akşamları ve geceleri, senenin hiçbir zamanında olmadığı kadar aydınlatılışı gibi Ramazan ayına özel mekânsal değişimin üzerinde özellikle durmaktadır: “Paris ve Londra kadar ışıklı” benzetmesine yer verilmektedir. Bu aydınlatma uygulamalarından olan mahyanın İslam dünyasında yalnızca İstanbul, Bursa ve Edirne şehirlerine has oluşu, II. Mahmut devrinde camilerle sınırlı kalmayarak İstanbul Boğazı ve Haliç’teki donanma gemilerinin direkleri arasında, kamu idaresi binaları yüzlerinde yer buluşu, mahya metinlerinin içeriğinde (örneğin “Yerli Malı Al”) Cumhuriyet dönemiyle birlikte gelen sekülerleşme gibi dikkat çekici noktaların altı çizilmektedir.

Cumhuriyet döneminde özellikle 1930’lara gelindiğinde Direkterarası başta olmak üzere Ramazanın yoğun olarak yaşandığı Suriçi’nin merkez mekanlarının terk edilişi; ayrıca ayın idrak edilmesinde esasen II. Meşrutiyet döneminde başlamış olan kamusal alandan özel alana geçişe temas edilmektedir. Başkentin Ankara’ya taşınması ile Topkapı Sarayı’nda bulunan kutsal emanetlerin ziyareti gibi imparatorluk seremonilerinin geride kalışı; ayın başlangıcının tespitinin Ay’ın gözlenmesi yerine sabit olarak belirlenmesi; Tanzimat’tan itibaren istenen ama başarılabilen mesai saatlerine dair net düzenlemeler getirilip uygulanmasının tam anlamıyla Cumhuriyet döneminde gerçekleştirildiği değerlendirilmeleri de anmaya değerdir.

Yıllarca devam edip gelen “eski Ramazanlar” söylemini esas alan nostaljinin ilk kez 1918-1923 arasında ortaya çıktığına yer veren François Georgeon’un çalışması, o “eski Ramazanlar”ın detaylı bir tasviri ve tahlili olup Türkçeye kazandırılmayı beklemektedir.

Ocak, H. (2016). *İhvan-ı Safa'nın İnsan Tasavvurunda Bilgi-Ahlak-İman İlişkisi*, İzmir: Tıbyan Yayıncılık, 219 s.

Mehmet DEMİR*

E-Mail: mehmet.demir@ikc.edu.tr

Düşünce tarihinin en gizemli topluluklarından birini oluşturan İhvan-ı Safa, tarihte olduğu gibi günümüzde de dikkatleri üzerine çekmeye devam etmektedir. 10. yüzyıl Basra'sında ortaya çıkan İhvan ve telif ettikleri Risaleler üzerine birçok çalışma yapılmıştır. En son yapılan akademik çalışmalardan birisi de Yrd. Doç. Dr. Hasan Ocak tarafından doçentlik için hazırlanan çalışmadır. *İhvan-ı Safa'nın İnsan Tasavvurunda Bilgi-Ahlak-İman İlişkisi* adı altında Tıbyan Yayıncılık tarafından basılmıştır.

Kitap giriş, beş bölüm ve kısa bir sonuçtan oluşmaktadır. Giriş kısmında kavramsal çerçeveyi belirlemek isteyen yazar insan, bilgi, ahlak ve iman kavramlarını klasik düşünce ekolleri felsefe, kelam ve tasavvufun yanı sıra çağdaş düşünürlere ve akımlara da atıfta bulunarak açıklamaktadır.

İhvan-ı Safa'nın İnsan Anlayışı başlığını taşıyan birinci bölümde yazar insanın varoluş gayesi, yaratılış özellikleri, maddi ve manevi yapısı, ruh-beden ilişkisi ile evrendeki yeri ve küçük âlem tasavvuru gibi konuları ele almaktadır. İkinci bölümde İhvan-ı Safa'da Bilgi Felsefesi başlığı altında bilginin tanımı, kaynağı, değeri ve mertebeleri yanında bilen bir varlık olarak insan konusunu ayrıntılı bir şekilde inceleyen Ocak, ele aldığı hususlarla ilgili temel bilgilendirmelerden önce genellikle o konu hakkında yapılan tartışmalara atıfta bulunmaktadır. Kitabın üçüncü bölümü İhvan-ı Safa'da Ahlak Felsefesi başlığını taşımaktadır. Bu bölümde yazarın üzerinde durduğu başlıca konular; ahlakın tanımı ve yapısı, ahlakın kaynağının ne olduğu, temel ahlaki değerler ve ahlaki bir varlık olması yönüyle insandır. İhvan-ı Safa'da İman Kavramı kitabın dördüncü bölümünü oluşturmaktadır. Bu bölümde yazarın en çok üzerinde durduğu meseleler; iman kavramına yüklenen manalar, imanın temel konuları, tanrı, nübüvvet ve mead ile inanma ihtiyacı açısından insandır. Kitabın beşinci ve son bölümü olan İhvan-ı Safa'da Bilgi-Ahlak-İman İlişkisi adı altında yazarın dikkat çektiği meselelerin başında, bilgi-ahlak, bilgi-iman ve ahlak-iman kavramları arasındaki ilişkiler, bu ilişkilerin mahiyeti ve insan özelinde ne gibi manalarda kullanıldığı gelmektedir.

Ocak'ın vurguladığı üzere eklektik bir düşünce sistemine sahip olan İhvan'ın, insanın yaratılış konusundaki görüşleri birçok farklı geleneğin ve ekolün izlerini taşımaktadır.

* Arş. Gör., İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü.

Buna göre Tanrı, ay feleğinin altındaki âlemi imar etmesi için yeryüzünde bir insanı halife olarak yaratmak istedi. Tanrı insana ruhundan üfledi ve cismani beden ile ilahi ruh birleşince en şerefli, müteharrik, özgür bir varlık olan insan meydana geldi. İhvan'a göre tüm bu özelliklerin insana verilmesinin ana gayesi, insanın Tanrı'ya benzeme imkânlarının hazırlanması ve nihayetinde O'na yani aslına dönmesidir. İhvan'ın ideal insan anlayışını tecrübe edilemeyecek bir şarta bağlayarak temel düşüncelerinden mistik yorumlara ulaştığını ifade eden Ocak, mistik olgunlaşma olarak ifade edilebilecek bu şartın herkesin üstesinden gelebileceği bir durum olmadığı için, böylesi bir tasavvurun genelleştirilemeyeceği eleştirisinde bulunur.

Ocak'a göre İhvan, esas itibarıyla insanı düalist bir anlayış içerisinde ele almaktadır. Beden cansız, hareketsiz, bozulup dağılan, cismani bir cevher iken; nefis/ruh semavi, cüzlere ayrılmayan, bozulup dağılmayan, bizzat diri, bilkuvve bilen, etkin tabiata sahip, eğitilmeye yatkın ve yetenekli, bedenlerde belli bir süre için onların tamamlayıcısı, sonra onları terk edip ayrılan, nihayetinde sevinç ya da pişmanlıkla aslına dönen ölümsüz ve manevi bir cevherdir. Tüm bu özellikleriyle İhvan'a göre insan, tüm âlemin özü ve yüce değerler manzumesine sahip bir varlıktır.

Ocak'ın belirttiğine göre bilgi konusunda da eklektik tavırlarını sürdüren İhvan bilgiyi, bilinir olanın bilenin zihnindeki formu olarak tanımlamaktadır. Bilgi, öğretim ve öğrenimden (ta'lim ve taallüm) sonra meydana gelir. İlim yolcusunun ve hakikat araştırmacısının bilmesi gereken ilk şey, bilgi ve bilinenin ne olduğudur. İhvan felsefi düşünce sistemlerindeki eklektizmin zorunlu sonucu olarak kendi dönemlerinde mevcut olan her türlü bilgiye değer atfederek şöyle bir prensip belirlemiştir: *Kardeşlerimizin hiçbir ilme düşman olmamaları, hiçbir kitabı hor görmemeleri ve herhangi bir mezhebe körü körüne bağlanmamaları gerekir. Çünkü bizim görüş ve düşüncemiz, bütün mezheplerin görüşlerini kapsar ve bütün ilimleri kuşatır.*

İhvan'a göre bütün insanların marifet açısından dörde ayrıldığını belirten Ocak, bu kategorileri şu şekilde sıralamaktadır: İlim sahibi olup imanı olmayanlar, ilmi olmayıp iman sahibi olanlar, ikisine de sahip olanlar ve ikisinden de mahrum olanlar. İhvan, bilginin insanı ahlaklı kıldığını, ahlakın da insanı mutluluğa götürdüğünü söyler ve mutluluk ile bilgi arasında bir bağ kurar.

Ocak'ın kitabında üzerinde durduğu konulardan birisi de İhvan'ın ahlak anlayışıdır. Ona göre İhvan'ın ahlak tasavvuru nefis ile ilgili görüşleriyle ayrılmaz bir birliktelik içerisinde. Çünkü İhvan'a göre ahlakın iyi/kötü olarak nitelendirilişi ve ortaya çıkışı büyük ölçüde insanın nefsi durumuyla alakalı olup nefsin çeşitlerine göre insanın taşıdığı ahlaki özellikler de farklılık gösterir. İhvan'ın ahlaka dair görüşleri arasında tam bir düzen ve bağlılık olmadığını, bir yandan hem dünya hem de ahiret sorunlarının beraberce yürütülmesi tezini savunurken diğer yandan en yüksek ahlak sahibinin zahitler arasında

bulunabileceğini ileri sürmelerinin bir çelişki olduğunu düşünen Ocak, bunun sebebi olarak çok farklı gelenekten beslenmelerini gösterir.

Kitabın dördüncü bölümünün konusu İhvan-ı Safa'nın İman kavramı hakkındadır. Ocak bu bölümde İhvan'ın konu hakkındaki görüşlerini belirginleştirmeyi amaçlamaktadır. Bunun için eserde öncelikle İhvan'ın haber verenin verdiği haberi doğrulamak şeklindeki imanın kısa tanımı üzerinde durmakta, daha sonra kendilerinin belirlediği imanın zahiri ve batını şartlarını açıklamaktadır. İmanın temel konularını da ele alan Ocak, İhvan'ın Tanrı, Nübüvvet ve Mead hakkındaki görüşleriyle ilgili ayrıntılı bilgi vermektedir. Ocak İhvan'ın Tanrı inancıyla ilgili şu sonuca varır: Tanrı inancı noktasında üzerinde durulan en önemli nokta, vahdaniyet meselesidir. Bu konuda kendilerine ait kanıtlayıcı nitelikteki fikirlerini her fırsatta dile getirdikleri gibi, daha önceki düşünürlerden de istifade ederler. İhvan'ın Peygamberlikle ilgili görüşleri hakkında Ocak'ın tespitleri kısaca şu şekildedir: Nübüvvet anlayışı, nefis görüşleriyle yakından alakalıdır. Tek bir nefis, külli nefsin hakikatini tasavvur edemez. Ancak peygamber nefisleri, külli nefisten taşan bilgileri kabul eder ve nefisleri tamamen saf hale gelir ve böylece kendilerine ilahi kitaplar ve gizli ilimler öğretilir.

Kitabın son bölümü, İhvan'ın bilgi, ahlak ve iman kavramları arasında kurdukları ilişkiyi açıklamaktadır. Yazar söz konusu kavramlar arasındaki ilişkiyi, daha önceki bölümlerde olduğu gibi, kitabın en temel kaynağı konumunda olan İhvan-ı Safa'nın Risalelerine atıflar yaparak ele almaktadır.