



CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ

İlahiyat Fakültesi Dergisi

Sayı: XIII/2 - 2009
(Hakemli Dergi)

Cumhuriyet Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Dergisi
Sayı: XIII/2 - 2009
ISSN: 1301-1197

Sahibi

C.Ü. İlahiyat Fakültesi adına
Prof. Dr. Ahmet Gökbel (Dekan)

Yayın Kurulu

Prof. Dr. Ahmet Gökbel • Doç. Dr. Ali Aksu • Doç. Dr. Hasan Keskin • Yrd. Doç.
Dr. Selim Eren • Yrd. Doç. Dr. Mustafa Kılıç • Yrd. Doç. Dr. Durmuş Tatlılioğlu
• Yrd. Doç. Dr. Ebubekir S. Yücel

Sayı Hakemleri

Prof. Dr. Ali Akpınar • Prof. Dr. Ramazan Altıntaş • Prof. Dr. Nevzat Y. Aşıkoğlu
• Prof. Dr. M. Zeki Aydın • Prof. Dr. Metin Bozkuş • Prof. Dr. Lütfullah Cebeci •
Prof. Dr. Korla Elçi • Prof. Dr. Ahmet Güner • Prof. Dr. Abdullah Kahraman •
Prof. Dr. Sönmez Kutlu • Prof. Dr. Hasan Onat • Prof. Dr. Talip Özdeş • Prof.
Dr. Metin Özdemir • Prof. Dr. Şuayip Özdemir • Prof. Dr. Ali Yılmaz • Doç. Dr.
M. Hilmi Bulut • Doç. Dr. Ünal Kılıç • Doç. Dr. Galip Yavuz • Doç. Dr. Alim Yıldız
• Yrd. Doç. Dr. Nuri Adigüzel • Yrd. Doç. Dr. Ömer Aslan • Yrd. Doç. Dr.
Veli Atmaca • Yrd. Doç. Dr. Erol Başara

Editör

Prof. Dr. Metin Bozkuş

Editör Yardımcıları

Doç. Dr. M. Ali Şimsek • Yrd. Doç. Dr. A. Osman Kurt

Sayfa Düzeni

Doç. Dr. Mehmet Ali Şimsek

Adres

Cumhuriyet Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi - Sivas

Tel: (346) 219 12 15/16

Faks: (346) 219 12 18

ilahiyat@cumhuriyet.edu.tr

Dilek Matbaacılık - Sivas

Aralık - 2009

İçindekiler

Index * المحتويات

1. مفهوم النبوة مفهوم النبوة في الإسلام - نظرة عامة - * Perception of the Prophet in Islam -An Overview- * İslamda Peygamber Tasavvuru -Genel Bir Bakış-
Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM 5-19
2. Hz. Musa'nın Ölüm Meleğini Tokatlaması -Bir Rivayetin Tahliili-
Prophet Moses's throwing a slap to death angel -Analysis of a narrative- * صكّ (لطم) موسى (عليه السلام) ملك الموت - تحليل رواية - *
Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM 21-37
3. Kudsi Hadisler Üzerine Genel Bir Değerlendirme
A General Assessment On Qudsi Hadiths * تقييم عام للأحاديث القدسية *
Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM 39-47
4. Âyetlerin Sayısı Hakkındaki İhtilaf Nedenleri
Causes of Controversy on The Number of Verses In The Quran
أسباب الاختلاف في عدد الآيات في القرآن الكريم *
Doç. Dr. Hasan KESKİN 49-67
5. Sûre İç Bütünlüğü Açısından Nûh Sûresi'nin İncelenmesi
Examination Of Surah Noah From The Angle Of Inner Integrity Of The Surah * تحليل سورة النوح من حيث الوحدة الداخلية السوروية *
Doç. Dr. Hasan KESKİN 69-116
6. Fâtir Suresi 10. Âyeti Bağlamında Tevhid Sözü İle Sâlih Amel İlişkisi Üzerine Bazı Değerlendirmeler
Some Evaluations Over The Relation Between The Word of Tawheed and Good Deeds in The Context of The Tenth Verse of Surah Fatir * بعض ملاحظات على علاقة كلمة التوحيد بالعمل الصالح في سياق الآية * العاشرة لسورة الفاطر
Doç. Dr. Hasan KESKİN 117-129
7. İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Yeterlikleri Üzerine Bir Araştırma
A Research On Adequacy Of Teachers Of The Professional Courses Of Imam Hatip High-School * دراسة ميدانية حول كفاءة مدرّسي المواد المهنية في المدارس الثانوية للإئمة والخطباء
Doç. Dr. Ahmet KOÇ 131-174
8. Müellifi Meçhul Bir Şurütü's-Salât Mesnevisi
A Masnavi Of Shurut Al Salat Which Its Author Is Not Known * مثنوي "شروط الصلاة" لمؤلف مجهول
Doç. Dr. Alim YILDIZ 175-187

9. Alevilik-Sünnilik Açısından Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersleri
The Subject of Religion Culture and Ethics Knowledge
Instruction in Terms of Alevism and Sunnism * مادة الثقافة الأتينية
والمعلومات الأخلاقية من حيث العلوية والسنية
Doç. Dr. Hüseyin YILMAZ 189-209
10. Zâtî Süleyman Efendi'nin Nakşî Ali Akkirmânî'nin Bir
Mu'ammâsını Şerhi
Zâtî Süleyman Efendi's Explanation Of A Naqshi Ali
Akkirmânî's Muamma * شرح ذاتي سليمان أفندي لمعنى لعلي آق كرماني النقشي
Yard. Doç. Dr. Hikmet ATİK 211-229
11. TRT Repertuarında Bulunan ve 15-19. Yüzyıllar Arasında Rast Makamında
Bestelenmiş Sözlü Eserlerin Form Ve Usûlleri Üzerine Bir İnceleme
An Examination On The Form And Usuls Of The Oral Works Composed
in The Rast Maqam in TRT Repertuary Between 15-19. Centuries *
دراسة في صيغة وأصول الآثار الشفهوية ذات ألحان على مقام راست الموجودة في "آر تي" بين العصور السـ ١٥ — ١٩
Yard. Doç. Erol BAŞARA 231-242
12. Fatimî-Karmatî İlişkinde Dair Bazı Mûlahazalar
Some Considerations On The Fatimid-Qarmati Relationship *
ملاحظات في العلاقات بين الفاطميين والقرامطة
Dr. Ali AVCU 243-265
13. Erken Dönem İsmâililiğinde Şeriatın Neshi Sorunu Üzerine
On The Abrogation Of The Shariat In The Early Ismailism * في
قضية نسخ الشريعة في الإسماعيلية الأولى
Dr. Ali AVCU 267-287
14. Ernst Cassirer'in Tarih Görüşü
Ernst Cassirer's History View * مفهوم التاريخ عند إرنست كاسيرر
Dr. Necati DEMİR 289-309
15. Hz. Peygamber'in Zulmü Engelleme Amaçlı Hilfu'l-Fudûl'a
Katılması
Prophet Muhammad of Taking Part in Hilfu'l-Fudul to Prevent Cruelty
اشترك الرسول محمد (عليه السلام) في حلف الفضول المستهدف إلى الكف عن الظلم *
Dr. Mithat ESER 311-329
16. Tenâsübü'l-Kur'ân İlmi Açısından Kıyamet Suresi'nin İncelenmesi
A Study Of Surah Kiyame In View of The Connection Between Verses
And Surahs Of Quran * دراسة في سورة القيامة بنظرة علم تناسب القرآن *
Dr. Süleyman KOÇAK 331-369
17. İbni Sinâ'nın Mûsikinin Temel Konularına Yaklaşımı Ve Onun
Mûsikî Anlayışında Fârâbî'nin Etkisi
Ibni Sinâ's Approach To The Basic Subjects Of The Music And Farabi's
Effects On Him In His Separation To Music * نظرة ابن سينا إلى المواضيع
الأساسية للموسيقى وتأثير فارابي في رؤيته للموسيقى
Dr. Kubilay KOLUKIRIK 371-383
18. Şii Mufessir Ebü'l-Kasım Hûî'nin Kıraat Anlayışı
Shiitic Abul-Kasim al-Khoi's Opinions Connected With "Mutavativity"
Of The "Yedi Giraat". * مفهوم القراءة عند المفسر الشيعي أبي القاسم الخوئي *
Mirniyaz MÜRSELOV 385-395

مفهوم النبوة في الإسلام

— نظرة عامة —

أ.د. أنبياء يلديريم*

Özet

Günümüzde peygamber tasavvurları gelenekler arasında farklılık arz edebilmektedir. Zira her gelenek kendi peygamber tasavvurunu kendisi oluşturmuştur. Burada dikkat edilmesi gereken husus, farklı dinlerdeki peygamber tasavvurlarını mutlaka bilmek gerektiğidir. Buna dikkat edilmediği takdirde, farklı dinlerin peygamberlerine, ona inanmaları üzecek bir yaklaşım sergilenebilir. Zira bir gelenek içerisinde peygambere karşı takınılan tavır bir başka gelenek içerisinde son derece yanlış olabilir. Bu makalede müslümanların peygamber tasavvuruna ana hatlarıyla dikkat çekilmekte ve bu hususun farklı din mensuplarının her zaman göz önünde bulundurulması gerektiği belirtilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Saygı, sevgi, bağıllık, kutsal, gelenek, rehber

Abstract

Today, the perception of the prophets can differ between the traditions. Because each tradition created it's own imagination about prophets. The matter to be considered here is that, absolutely necessary to know the perception of the prophets in different religions. If it didn't pay attention to that, the approaching to the prophets of the other religions in a different way will upset those who believed them. Because, an approach exhibited to a prophet in a tradition may be very wrong in another tradition.

In this article attention is drawn to the Muslims' perception to prophet with general lines. And is indicated that this matter always should be taken into consideration by members of different religions.

Key Words: Respect, love, dependence, holy, tradition, guide

* أحد أعضاء هيئة التدريس في قسم علوم الحديث بكلية الإلهيات بجامعة الجمهورية في سيواس - تركيا
(enbiya@cumhuriyet.edu.tr)

إذا ألقينا نظرة على الأديان الأخرى غير الإسلام على الأرض نرى أنه لا توجد معلومات كثيرة لديهم عن حياة أنبيائهم. لذلك لا يعرفون الكثير عن حياة أنبيائهم. فمثلاً؛ إذا نظرنا إلى عيسى الذي يقبله الإسلام نبيا حقا، لا نجد أي مستند و نرى أن المعلومات الواردة عن حياته في كتب المسيحيين عبارة عن الذكريات التي كتبت بعد عشرات سنين من بعد وفاته عليه السلام. و كذلك تختلف القصص التي وردت في الأناجيل المختلفة والتي يناقض كل منها الآخر لأنها كتبت على فترات متباعدة¹ و قد تلاعب كتابها بنصوصها وشروحها مما أفقدها المعاني الربانية و الدينية التي جاء بها المسيح عليه السلام. و لذلك، المعلومات التي وردت عن حياة سيدنا عيسى عبارة عن معلومات مجهولة. وحيث لم تُدوّن سيرة عيسى عليه السلام مباشرة أو بعد وفاته في مدة قصيرة و بسبب تأخر وقت كتابة هذه السيرة، فإن ما ورد من القصص و الحكايات مشكوك الصحة.

في النهاية، فإنه لا يوجد أمام المسيحيين النبي عيسى الذي قُدِّمَت حياته بِنَصِّهِ وَ فَصِّهِ وكذلك لا يوجد في أيديهم أي وثيقة في حق نبيهم سوى كتابات مُتضادَّة كتبت بأيادي الناس كذكريات.²

وبسبب أنه لا يوجد في عالم الغرب مؤلفات مؤتمنه تنقل لنا حيثيات علاقه بين النبي عيسى والحواريين ادى ذلك أن لا يتكون تقليد يُنقل من جيل إلى جيل بالتوارث وبالتالي لم تُنقل صورته

¹ أنظر. كامل سعغان، مسيحية بلا مسيح، دار الفضيلة-ص. ١٣. في تركيا كثير من الباحثين الاكاديميين يكتبون في هذا المجال و هم متخصصون جدا في المسيحية واليهودية ولكن المشكلة أنهم يكتبون باللغة التركية أو الإنجليزية. مثلا الأستاذ الدكتور محمود أيدين (Mahmut Aydın) كتب كتابا بالتركية بعنوان "هل عيسى إله أم إنسان؟" (İsa Tanrı mı İnsan mı?). كذلك للدكتور علي عثمان قورت (Ali Osman Kurt) كتاب مفيد في هذا المجال. اسمه: الإرتداد عن الدين في اليهودية والمسيحية و الإسلام (Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'da) (Din Değişirme). و له كتاب آخر: تاريخ اليهودية المبكر، أزرًا مهندس اليهودية (Erken Dönem Yahudi Tarihi, Yahudiliğin Mimari Ezra).

² " و المسيحية اليوم يقال إنها رسالة موحى بها من الله و لكن لا يوجد أي كتاب مقدس تضمن تعاليم المسيح و رسالته مجسمة وتماما كما أوحى بها إليه من الله و لا يكاد يوجد أي نص على سلوكه و طريقتة في التصرف و لا تتضمن كتب العهد الجديد أية روايات شاهدة على أقواله و أفعاله والذين كتبوها استمدوا معرفتهم من الذين اتبعوه و لم يشاهدوه و هذه الروايات ليست شاملة، أما كل شئى قاله المسيح و فعله و لم يسجل تاريخيا فقد فقد إلى الأبد." محمد عطاءالرحيم، عيسى المسيح و التوحيد، مركز الحضارة الإسلامية-ص. ٢٠٩. أصل هذا الكتاب القيم بالانجليزية (Jesus a Prophet of Islam) و ترجم الى التركية باسم Hz. Bir İslam Peygamberi .İsa

كقدوة إلى الأجيال الآتية. لذلك لا تكاد توجد أية معلومة مسبقة تُبلور كيفية إيجابية معاملة المؤمنين (النصارى) فيما بينهم. الناس كأنهم تركوا مع الكتاب وحدهم. وهذا يمنع تكوّن مفهوم النبي في أذهان البشر بشكل صحيح. ويبقى في ترجيح الشخص استيعاب النبي وكيفية الإحترام له وحدود ذلك. وهذا في النهاية يسبب إلى ظهور مفاهيم رسول مختلفة.

كما يوجد فراغ مهم أيضا في مسألة كيفية العبادات. ناهيك من موجودية عبادة معينة، كيفية إيفاء هذه العبادات مختلفة بين الأديان. إذا نُظر من هذه الجهة، -مع إمكانية أن يقال أن للعبادة بعداً مهما في الأديان الأخرى غير الإسلام- ولكن تركت كيفية أدائها إلى استِحسان العبد. ولذلك تكون غالبا في صورة الدعاء والتفكير بالله

إذا جمعنا كل هذه الحقائق و الواقعيّات نرى أن للنبي في الأديان غير الإسلام مكاناً رمزيّاً. وحتى من الصعب أن يقال أن في الأديان الكبرى غير الإسلام يوجد تصور متفق عليه حول النبي. لأن سيرة النبي وأوامره و نواهيّه لم تنتقل إلى يومنا هذا بشكل كامل. و في هذه النقطة نستطيع أن نقول أن الغرب نفسه صاغ مفهوم النبي. و يمكن أن يقال أن هذه حالة تعرقل قداسة النبي ومكانته. وبذلك يمكننا أن نقول أن النظرة إلى الأنبياء عامة و إلى عيسى خاصة في الغرب مختلفة تماما عنها في الشرق. وهذا الوضع يسبب أن لا يقدرُوا المسيح عيسى بن مريم حق تقديره. و هذا يجعلهم يستهينون بالإساءة للأنبياء.

بناء على هذا، نرى أنهم يمثلون الرسل في كَلِّبات الموسيقى وفي الأفلام وفي التماثيل بصورة لا يقبله المسلم أبدا. لقد رأينا أفلاما يظهر فيها أشخاص يؤدون دور عيسى عليه السلام بأشكال مضحكة أو مزرية لا تناسب أنبياء الله.

كيفية نظر المؤمنين الى مفهوم النبوة

إذا نظرنا إلى ثقافة المسلمين نرى أن النظرة إلى النبي مختلفة تماما عنها في الغرب. فلو نظرنا إلى سيرة الرسول بكل صفحاته أمام عيون المسلمين نجد ان المسلمون يقدرُون على كتابة حياة محمد (ص) يوما بيوم تاريخيا. لقد كتب السابقون حياة الرسول التفصيلية بأدق تفاصيلها و كتبوا أحاديثه وأفعاله وتصرفاته الراقية والربانية ونقلوها من جيل إلى جيل بحيث أضحى المسلم يعرف أدق التفاصيل عن حياة نبيه من غير شك أو لبس. أعني أن المسلمين يعرفون حياته بكل التفاصيل من أكله وشربه إلى

معاشرته العائلية وأموره الدولية. هذا فارق مهم جدا.^٣ و معاشرة الناس بالنبي الذين كانوا معه وإحترامهم له وتضحيتهم بنفوسهم لاجله في طريقهم وبذلهم كل قيمهم له، كل ذلك كان اسبابا أصلية في تشكيل كيفية فهم المسلمين المتأخرين "للنبي".^٤

بالإضافة إلى هذا، أن المسلمين ينظرون إلى مفهوم النبوة بشكل يقترب إلى القدسية وذلك من منطلق مفهوم أن الأنبياء و خصوصا رسول الله محمد (ص) هم أناس معصومون^٥ فلذلك جعلهم الله رسلا إلى البشرية و لولا هم لما وصلت رسالات الهداية إلى الناس. لذلك تأتي مؤسسة النبوة في مقدمات مقدسات الإسلام. لأن النبي رسول الله و هو وسيط وحيد يبلغ اوامر الله الى الناس. وبسبب أن النبوة قطعة مندمجة بالدين لا تنفك عنه وما له غنى عن النبوة لذلك لا يكون الدين ديننا بدون النبوة. و من أجل أن لا يكون الدين ديننا بدون نبوة، لمحمد (ص) مكان خاص مكرم في قلوب المؤمنين.

نريد أن نضيف هنا عن وضع عيسى في الإسلام. أنظر مثلا إلى سورة مريم و إلى سور القرآن الأخرى التي تروي ميلاد عيسى عليه السلام وطهارة أمه وصبرها على الأذى وحياتها وقصة عيسى عليه السلام مع الحواريين ومع بني إسرائيل.^٦ كذلك النبي محمد (ص) كان يتحدث عن عيسى.^٧ كما في هذا الحديث: "أَرَانِي اللَّيْلَةَ عِنْدَ الْكَعْبَةِ فِي الْمَنَامِ فَإِذَا رَجُلٌ آدَمُ كَأَحْسَنِ مَا يُرَى مِنْ أَدَمِ الرَّجَالِ تَضْرِبُ لِمَتِّهِ بَيْنَ مَنكَبَيْهِ رَجُلٌ الشَّعْرُ يَفْطُرُ رَأْسُهُ مَاءً وَأَضِعًا يَدَيْهِ عَلَى مَنكَبَيْهِ رَجُلَيْنِ وَهُوَ يَطُوفُ

³ للكاتب التركي مصطفى عاصم كوكسال (Mustafa Asım Köksal) كتاب مفيد حول حياة الرسول. إسم الكتاب "تاريخ الإسلام" (İslam Tarihi) و هو ١٢ مجلد. كأنه لم يترك شيئا حول حياة الرسول (ص) وكتبه. و حاز جائزة السيرة في باكستان.

⁴ يمكن أن ينظر الى هذه الكتب حول هذا الموضوع: محمد يوسف الكاندهلوي، حياة الصحابة؛ عبدالفتاح أبو غدة، الرسول المعلم و أساليبه في التعليم.

⁵ قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "إن القول بأن الأنبياء معصومون عن الكبائر دون الصغائر : هو قول أكثر علماء الإسلام ، وجميع الطوائف حتى انه قول أكثر أهل الكلام... وهو أيضاً قول أكثر أهل التفسير والحديث والفقهاء ، بل لم يُنقل عن السلف والأئمة والصحابة والتابعين وتابعيهم إلا ما يوافق هذا القول." مجموع الفتاوى، دار الوفاء- ٢٠٠٥، IV/319.

⁶ ولنتذكر هنا بعض الأنبياء ممن ذكروا في القرآن: اسم إبراهيم ٤٨ مرة، اسم موسى ١٣٦ مرة، اسم عيسى ٣٦ مرة. في حين ذكر اسم محمد ٤ مرات و اسم أحمد مرة واحدة. و حاصل الجمع أن محمدا ذكر في القرآن ٥ مرات فقط.

⁷ إن الحديث يعتبر مصدرا من مصادر المعرفة في حق عيسى مع ان دارسي المسيحية املهوه.

بِالْبَيْتِ فَقُلْتُ مَنْ هَذَا فَقَالُوا هَذَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ.^٨ " و بالإضافة إلى الأحاديث التي تشير إلى المسيح توجد عدة روايات إسلامية تقدم نماذج من أقوال وافعال المسيح.^٩

فلقد إمتثل المسلمون لأمر ربهم حيث أمرهم باحترام أنبيائه^{١٠} و خصوصا سيد الخلق محمد (ص).^{١١} لذلك لا يصير النبي مناطا للمزاح و للفاكاهة. لو فهم هؤلاء حياة هؤلاء العظماء لتغيرت نظرهم إلى الأنبياء وإلى مفهوم النبوة الصافية و النقية التي يجب إحترامها و عدم التعرض لها بأي أذى. و لما تجرؤا من خيالهم فيها إجتراء و تعدى على هؤلاء العظماء الذين اصطفاهم الله و طهرهم واصطفاهم على العالمين. و أين التفكير الغربي من هذه المفاهيم الروحية والراقية. غلبت عليهم النظرة المادية والتي أوصلتهم إلى الهاوية والذي جعلهم يصورون أنبيائهم ويتخيلونهم أشكالا مختلفة وثمانيل و تصورات حاشى لله أن تلائم رسله. و يا ليت المسيحيون قدروا المسيح كما قدره الإسلام والمسلمون.

⁸ البخاري، أحاديث الأنبياء، قوله يا أهل الكتاب... و كان النبي (ص) يحترم الأنبياء الذين من قبله. و لذلك كان يوصي أصحابه ان يحترموا الأنبياء. فمثلا كان يقول: " مَا يَنْبَغِي لِعَبْدٍ أَنْ يَقُولَ أَنَا خَيْرٌ مِنْ يُونُسَ بْنِ مَتَّى ". (البخاري، تفسير القرآن، قوله و يونس و لوطا...) " أَنَا أَوْلَى النَّاسِ بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَالْأَنْبِيَاءِ إِخْوَةٌ لِعَلَاتٍ أُمَّهَاتُهُمْ شَتَّى وَوَدِينُهُمْ وَاحِدٌ ". (البخاري، أحاديث الأنبياء، قول الله واذكر في الكتاب...). و مرة صارت مشكلة بين صحابي و يهودي. و في النهاية أوصى الرسول (ص) احترام موسى عليه السلام. كما في البخاري: " اسْتَبَّ رَجُلَانِ رَجُلٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَرَجُلٌ مِنَ الْيَهُودِ قَالَ الْمُسْلِمُ وَالَّذِي اصْطَفَى مُحَمَّدًا عَلَى الْعَالَمِينَ فَقَالَ الْيَهُودِيُّ وَالَّذِي اصْطَفَى مُوسَى عَلَى الْعَالَمِينَ فَرَفَعَ الْمُسْلِمُ يَدَهُ عِنْدَ ذَلِكَ فَلَطَمَ وَجْهَ الْيَهُودِيِّ فَذَهَبَ الْيَهُودِيُّ إِلَى النَّبِيِّ (ص) فَأَخْبَرَهُ بِمَا كَانَ مِنْ أَمْرِهِ وَأَمَرَ الْمُسْلِمَ فَدَعَا النَّبِيَّ (ص) الْمُسْلِمَ فَسَأَلَهُ عَنْ ذَلِكَ فَأَخْبَرَهُ فَقَالَ النَّبِيُّ (ص) لَا تُخَيِّرُونِي عَلَى مُوسَى فَإِنَّ النَّاسَ يَصْعَقُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَاصْغِقْ مَعَهُمْ فَأَكُونَ أَوَّلَ مَنْ يُفِيقُ فَإِذَا مُوسَى بَاطِشٌ جَانِبَ الْعَرْشِ فَلَا أَذْرِي أَكَانَ فِيمَنْ صَعِقَ فَأَفَاقَ قَبْلِي أَوْ كَانَ مِمَّنْ اسْتَشْنَى اللَّهَ ". البخاري، الخصومات، ما يذكر في الاشخاص و الخصومة...

⁹ محمد عطاء الرحيم، عيسى المسيح و التوحيد، ص. ٢٣١.

¹⁰ لأن الله أوحى الى محمد (ص) كما أوحى الى الأنبياء: " إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَى وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَآتَيْنَا دَاوُودَ زَبُورًا ". سورة النساء ١٦٣. و نرى في هذه الآية مدح الله عيسى عليه السلام: " إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ " سورة آل عمران ٤٥.

¹¹ حتى في آية، كان المسلمون يؤمرون بأن لا يرفعوا اصواتهم فوق صوت الرسول (ص): " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ ". سورة الحجرات ٢.

مهمة الرسول الهامة

وفي هذه النقطة تتقدّم مهمة الرسول الهامة. و هو عرضه الدين تطبيقيا. المسلمون تعلموا من نبيهم كيفه الدين تطبيقيا. الإنسان الوحيد الذي علّم المسلمين كيفية أداء هذه الأعمال هو الرسول محمد (ص). الأوامر الكثيرة الموجودة في القرآن تأتي مجملة وتأمّر المؤمنين بإقامتها. مثلا يأمر القرآن أن يقيموا الصلاة ويحجوا ويصوموا ولكنه يترك تبين كيفية أداء هذه العبادات للنبي (ص). لولاه لما عرفنا كيف تؤدى الصلاة ولا الحج ولا الصوم ولا الزكاة.¹² و بسبب أنه هو المبين الوحيد الذي فسّر ما أراد الله في أوامره ونواهيه. يتمركز هو في جواز الدين بالضبط لا يحاد عنه. أركان الحج كله وكيفية أداء الصلاة والأحكام التي تتعلق بالصوم و هلم جرا، محمّد هو الإنسان الوحيد الذي علّمنا كيف تؤدى هذه العبادات. هو الشخص الذي بين اوامر الله وأظهرها في حياته علما وتطبيقا. لذلك محمد قرآن حي. وقد نبه الله إلى الوظيفة الكبيرة التي تحملها النبي حيث يقول "وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ".¹³ وفسر لنا هذا الرسول الكريم آيات ربنا لكي لا نختلف في التفاسير وأفهمنا أوامر ربنا ونواهيه.¹⁴

¹² هذه القصة تقوي مكان الرسول في الإسلام: عن الحسن قال: بينما عمران بن الحصين يحدث عن سنة نبينا محمد (ص) إذ قال له رجل يا أبا نجيد حدثنا بالقرآن فقال له عمران أنت وأصحابك تقرأون القرآن أكنتم تحدثني عن الصلاة وما فيها وحدودها أكنتم تحدثني عن الزكاة في الذهب والإبل والبقرة وأصناف المال ولكن قد شهدت وغبت أنت ثم قال فرض رسول الله (ص) في الزكاة كذا وكذا فقال الرجل أحييتني أحياك الله قال الحسن فما مات ذلك الرجل حتى صار من فقهاء المسلمين. السيوطي، مفتاح الجنة، ص. ٣٤ (المكتبة الشاملة).

¹³ سورة النحل ٤٤.

¹⁴ شرح ذلك مصطفى السباعي جيدا بصدد الصحابة بقوله: "كان الصحابة في عهد رسول الله (ص) يستفيدون أحكام الشرع من القرآن الكريم الذي يتلقونه عن الرسول (ص)، و كثيرا ما كانت تنزل آيات القرآن مجملة غير مفصلة، أو مطلقة غير مقيدة، كالأمر بالصلاة، جاء مجملا لم يبين في القرآن عدد ركعاتها ولا هيئتها ولا أوقاتها، وكالأمر بالزكاة، جاء مطلقا لم يقيد بالحد الأدنى الذي تجب فيه الزكاة، و لم تبين مقاديرها ولا شروطها، وكذلك كثير من الأحكام التي لا يمكن تنفيذها دون الوقوف على شرح ما يتصل بها من شروط و اركان و مفسدات، فكان لا بد لهم من الرجوع الى رسول الله (ص) لمعرفة الأحكام معرفة تفصيلية واضحة. و كذلك كانت تقع لهم كثير من الحوادث التي لم ينص عليها في القرآن، فلا بد من بيان حكمها عن طريقه عليه الصلاة والسلام، و هو مبلغ عن ربه، و أدري الخلق بمقاصد شريعة الله و حدودها و نهيها و مراميها." مصطفى السباعي، السنة و مكاتبتها في التشريع الاسلامي، ص. ٤٩.

ومحمد من وجهة نظر المسلمين — كما في هذه المباحث السابقة — هو المرأ الذي هداهم إلى الهداية لذلك كان يقول عبد الله بن مسعود " أَحْسَنُ الْهُدَى هُدَى مُحَمَّدٍ (ص) " ١٥ . و هم يفكرون أن محمدا (ص) طبق قرآن الله على الأرض وبيّن لنا كيف نطبق القرآن في حياتنا والذي بفضلته نكسب الدنيا والآخرة فكيف لا نفتدي إنسانا ونبيا كهذا بانفسنا و بأبائنا وأمهاتنا وأبنائنا وكيف لا وقد جعلنا خير أمة أخرجت للناس بفضل رسالته التي أداها كما أمره الله بها. كيف لا وقد إحتمل الأذى لكي يخرجنا من الظلمات إلى النور و من النار إلى الجنات و من عبادة العباد إلى صلاح الدنيا و الآخرة . هو قبض يدنا و أرشدنا إلى الطريق المستقيم.

ويقول تعالى: " لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ " ١٦ . هذا هو الحافظ الذي دفع عمر (ر) إلى طلب قطع دابر الأشخاص الذين لم يحترموا النبي و شتموه وإلى معاقبة الناس الذين أقذوا و آذوا رسول الله (ص) . ١٧ إن أي اذا لرسول الله (ص) هو إيذاء لكل المؤمنين به. فمن هذه الجهة محمد قيمة قيمة يجب المحافظة عليها مطلقا عند المسلمين. لذلك يتأثر المسلم تأثرا عميقا من الإساءة للرسول أكثر مما لو طعن في عرضه نفسه فيكون إنفعاله شديدا. لأنه يطعن بمقدساته. إلى جانب ذلك هذا المقدس مقدس و وضع كتاب الله في يد المسلم. لذلك، الإنسان لا يسمح بالطعن بمقدساته مهما كان معتقده. لا سيما إذا كان هذا المقدس قدوة

15 البخاري، الأدب، في الهدى الصالح.

16 سورة التوبة ١٢٨ .

17 كما كان في هذا الحديث: عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ: بَيْنَمَا النَّبِيُّ (ص) يَقْسِمُ ذَاتَ يَوْمٍ قِسْمًا فَقَالَ ذُو الْخُوَيْصِرَةِ رَجُلٌ مِنْ بَنِي تَمِيمٍ يَا رَسُولَ اللَّهِ اعْدِلْ قَالَ وَيْلَكَ مَنْ يَعْدِلُ إِذَا لَمْ أَعْدِلْ فَقَالَ عُمَرُ ائْتِنِي فَلَأَضْرِبَ عُنُقَهُ قَالَ لَا إِنَّ لَهُ أَصْحَابًا يَحْقِرُ أَحَدَكُمْ صَلَاتَهُ مَعَ صَلَاتِهِمْ وَصِيَامَهُ مَعَ صِيَامِهِمْ يَمْرُقُونَ مِنَ الدِّينِ كَمْرُوقِ السَّهْمِ مِنَ الرَّمِيَّةِ يُنْظَرُ إِلَى تَصَلُّهِ فَلَا يُوجَدُ فِيهِ شَيْءٌ ثُمَّ يُنْظَرُ إِلَى رِصَافِهِ فَلَا يُوجَدُ فِيهِ شَيْءٌ ثُمَّ يُنْظَرُ إِلَى تَضْيِيقِهِ فَلَا يُوجَدُ فِيهِ شَيْءٌ ثُمَّ يُنْظَرُ إِلَى قُدْذِهِ فَلَا يُوجَدُ فِيهِ شَيْءٌ قَدْ سَبَقَ الْفَرْثُ وَالِدَمَّ يَخْرُجُونَ عَلَى حِينِ فُرْقَةٍ مِنَ النَّاسِ آيْتُهُمْ رَجُلٌ إِحْدَى يَدَيْهِ مِثْلُ تَذِي الْمَرَاةِ أَوْ مِثْلُ الْبُضْعَةِ تَدْرَدُرُ قَالَ أَبُو سَعِيدٍ أَشْهَدُ لَسَمِعْتَهُ مِنَ النَّبِيِّ (ص) وَأَشْهَدُ أَنِّي كُنْتُ مَعَ عَلِيٍّ حِينَ قَاتَلَهُمْ فَاتُّمَسَّ فِي الْقَتْلِ فَأَتَيْتُ بِهِ عَلَى التَّعْتِ الَّذِي نَعَتَ النَّبِيُّ (ص). البخاري، الأدب، باب ما جاء في قول الرجل ويلك.

حسنة لمن يعتقد به في كل صفحات حياته. و أن الدين الإسلامي يمنع المسلمين من شتم المسلمين¹⁸ و من شتم أصحاب الديانات السماوية فكيف يكون الأمر حين يتعرض أحدهم لمحمد خير البشر:

مُحَمَّدٌ أَشْرَفُ الْأَعْرَابِ وَالْعَجَمِ مُحَمَّدٌ خَيْرٌ مَنْ يَمْشِي عَلَى قَدَمِ¹⁹

والمسلمون - اليوم كما كانوا في الماضي - جاهزون أن يفدوه بكل ما يملكون ويأن يقولوا "فداك أمي وأبي" لأنه صار وسيلة لأن يكونوا سعيدين في الدارين. والنبي محمد مع أنه بلغ أوامر الله فقد أظهر للناس أن هذا الدين قابل للتطبيق وذلك كونه كان هو أول من عمل به بالتطبيق. سيدنا محمد أرى أن الإسلام دين الحياة بممارساته.²⁰ يسهل فهمه وإدراك مكان النبي محمد (ص) في قلوب المؤمنين بأن يُنظر فقط إلى خصاله هذه.²¹

¹⁸ نرى هذا في ذلك الحديث: عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو بْنِ الْعَاصِ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ص) قَالَ: مَنْ الْكَبَائِرِ شَتْمُ الرَّجُلِ وَالذَّيْبَةُ قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ وَهَلْ يَشْتُمُ الرَّجُلُ وَالذَّيْبَةُ قَالَ نَعَمْ يَسُبُّ أَبَا الرَّجُلِ فَيَسُبُّ أَبَاهُ وَيَسُبُّ أُمَّهُ فَيَسُبُّ أُمَّهُ. مسلم، الايمان، بيان الكبائر و اكبرها.

¹⁹ ديوان البوصري، ص. ٢٩٩ (المكتبة الشاملة)

²⁰ "و كان من أهم و أعظم و أبرز أساليبه (ص) في التعليم العمل و التخلُّق بالسيرة الحسنة و الخلق العظيم، فكان (ص) إذا أمر بشيء عمل به أولاً ثم تأسى به الناس و عملوا كما رأوه... و لا ريب أن التعليم بالفعل و العمل أقوى و أوقع في النفس، و أعون على الفهم و الحفظ، و أدعى إلى الإقتداء و التأسي، من التعليم بالقول و البيان، و أن التعليم بالفعل و العمل هو الأسلوب الفطري للتعليم، فكان ذلك أبرزَ و أعظم أساليبه (ص) في التعليم." عبد الفتاح أبو غدة، الرسول المعلم، ص. ٦٤-٦٥.

²¹ يلخص زين العابدين الركابي سبب هذا الحب العميق: "إن (الحب) أحلى و أعلى قيمة في الدين و الدنيا. فيما يختص بحبة الإنسان للإنسان، هناك بواعث كثيرة للحب. منها: انفراج الشخصية وانشراحها.. و الإخلاص.. و الصدق... و الوفاء.. و الحياء.. و العقل.. و العدل.. و الأمانة.. و نبل الكلمة.. و التيسر الحلو.. و السماحة.. و حسن الإصغاء.. و محبة التشاور.. و الكرم.. و الإغضاء عن العيوب.. و تشجيع المخطئ على النهوض بصب الأمل في فؤاده.. و اجتناب إحراج الناس.. و خصوبة الشعور الإنساني.. و الإشتياق إلى العطاء و بذل المعروف و تقديم العون للناس.. و الاعتراف بالجميل.. و الاحتفال بالجمال.. و تعظيم كرامة الإنسان و حرمة.. و الرفق في التعامل مع كل شيء.. و الرحمة بكل شيء.. و الحرص على تعليم الناس و تنوير حياتهم بالمعرفة الصحيحة.. و التناوب بين القول و الفعل.. و التواضع.. و النظافة.. و الرغبة الدائمة المتجددة في العفو و الصفح.. و إثارة السلام.. و النشاط الجم.. و إتقان العمل.. و طلاقة الوجه.. و الدعابة الراقية. و محمد بن عبدالله - نبي الإسلام - يُحِبُّ هَذِهِ الصِّفَاتِ جَمِيعًا الَّتِي تَكَامَلَتْ كُلُّهَا فِي شَخْصِهِ -ظاهرا و باطنا، سرا و علانية- و ثبت عليها في سائر حياته بلا إنقطاع: حياته الفردية و العائلية و الاجتماعية.. مع أزواجه و أولاده و أحفاده و أصحابه.. و أعدائه." علاقات الكبار: النبي محمد يقدم أخاه المسيح للبشرية، الرياض-١٤٢٧، ص. ٦-٧.

ومحمد في معتقداتهم نعمة من الله. كأنه جاء كهدية من الله بسبب رسالته مع أنهم يعلمون أنه بشر كمثلهم. وهو الذي قرّر وعيّن كل الأشياء القيمة في أذهان المسلمين. وإذا كان كذلك، إكتسب مكانا عميقا وواسعا في ضمائر المؤمنين لا ولن يستطيع أن يفهمه غير المسلمين. القصائد والموايد والنعوت التي كتبت لأجله مظاهر لهذه المحبة. وهذا هو سبب زيارة المؤمنين قبر نبيهم محمد (ص) الذي لا يُعلم قبر نبي سواه من الأنبياء. وكذلك هذا مُستند زيارتهم الأماكن التي تجوّل فيها وركضهم الى المتاحف فيها الأمانات المقدسة بقيت منه و زوراتهم شعر لحيته الشريفة في المساجد في رمضان و بكائهم مع الصلوات عليه.

التزام المسلمين بتقليد النبي:

وقد كرم الله رسوله محمدا وأخبرنا بأنه خاتم النبيين (ص): "مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا"^{٢٢} و القرآن قدّم محمدا بأنه أسوة حسنة راجع المسلمون في كل لحظة حياتهم إلى مثالية الرسول.^{٢٣} لأن الله جعل الاقتداء بالرسول الكريم أمراً يجب على المسلم السوي الاقتداء به و له الأجر والثواب إن قام بفعل أمر فعله الرسول لأن الرسول هو الأسوة الحسنة لكل المسلمين ولكل الناس.

فهناك الكثير من المسلمين الذين يلتزمون بتقليد الرسول الكريم في المأكل والمشرب والنظافة والطهارة والسواك واللباس وهم متشابهون بذلك حتى ولو اختلفت أقطارهم ولغاتهم وتجمعهم عقيدة واحدة وعبادة واحدة لأنه أسوتهم في كل ذلك باعتبار انه رسولهم (ص). إن نشرح هذا القول: حتى لا يزال يقلد بعض سننه بمحبة الرسول مع أنها قُطرية. مثلا، هذا هو السبب الأصلي في استعمال السواك لتنظيف الأسنان بدلا من فرشاة الأسنان مع أن الأصل هو تنظيف الأسنان.^{٢٤} و بسبب ذلك كثير من المسلمين يلبسون ملابس الرسول مع أنهم ليسوا بعرب. لذلك تقليد المسلمين بنبيهم ليس بمحدود بأن يكون هذا الشيء عبادة أو لا. و يكفي المسلم ان يعلم ماذا كان يفعل محمدا (ص) ليفعل مثله. و في النهاية، المسلم يحاول أن يرتب و ينظّم حياته بحياة محمد. كما فعل الرسول،

²² سورة الأحزاب ٤٠. و إرسال محمد (ص) هو إتمام مؤسسة النبوة كما يقول أبو حيان الاندلسي "إرسال محمد هو آخر إرسالات الأنبياء." تفسير البحر المحيط، 11/92 (المكتبة الشاملة).

²³ أنظر سورة الممتحنة ٦.

²⁴ يوسف القرضاوي يشرح هذا جيدا في كتابه كيف نتعامل مع السنة النبوية، ص. ١٤١.

يأكل بيمينه^{٢٥} و ينام في الفراش على جنبه الأيمن^{٢٦} و يلبس ملابسه ابتداء من اليمين^{٢٧} و يدخل بيته بالبسملة وبالقدم اليمنى^{٢٨} و يدعو بأدعية الرسول حيثما دعى ويسلم حينما يلتقي بمسلم آخر و يصوم في الإثنين والخميس و في الأيام يصوم بها و يناضل أن يصلي الصلوات النفل و يتبسم بوجوه المسلمين و يجاهد في سبيل الله كما كان يفعل رسوله الأسوة و الصديق و الأخ و الحبيب. و في أفعاله كلها له قدوة و حيدة هو سيده محمد (ص).

وإذا لم يستطع أن يفعل كما فعل الرسول يحزن. لأنه يقرأ في كل يوم في كتاب الله "لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا"^{٢٩} لذلك يجب محمدا القدوة و يحب محمدا الهادي و يحب محمدا المعلم الذي علمه دينه و علمه العطاء و الكرم و البذل و كيفية التعامل السليم في كل أمور حياته.

أزمة الرسوم الكاريكاتورية (و الازمات الأخرى) التي إندلعت بسبب عدم احترام محمد (ص):

بسبب أنه لا توجد محبة لرسول مثل ما كان في قلوب المسلمين و بسبب أنه لا توجد نشوة الطرب حول نبي مثل ما كان في المؤمنين فان ادراك غير المسلمين محبة المسلمين لنبئهم محمد حق الفهم مستحيل. أن لا يقبل غير المسلمين محمدا كني حق و وضع قابل لأن يفهم و يستحق القبول من جهة و لكن مسألة "كيف يرى المسلمون نبئهم" موضوع هام يجب أن يراعى و يوضع أمام الأعين.

²⁵ عَنْ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ص) قَالَ إِذَا أَكَلَ أَحَدُكُمْ فَلْيَأْكُلْ بِيَمِينِهِ وَإِذَا شَرِبَ فَلْيَشْرَبْ بِيَمِينِهِ فَإِنَّ الشَّيْطَانَ يَأْكُلُ بِشِمَالِهِ وَيَشْرَبُ بِشِمَالِهِ. مسلم، الاشرية، آداب الطعام و الشراب، ٣٧٦٤.

²⁶ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ص) قَالَ إِذَا أَوَى أَحَدُكُمْ إِلَى فِرَاشِهِ فَلْيَأْخُذْ دَاخِلَةَ إِزَارِهِ فَلْيَنْفُضْ بِهَا فِرَاشَهُ وَلْيَسِّمْ اللَّهَ فَإِنَّهُ لَا يَعْلَمُ مَا خَلْفَهُ بَعْدَهُ عَلَى فِرَاشِهِ فَإِذَا أَرَادَ أَنْ يَضْطَجِعَ فَلْيَضْطَجِعْ عَلَى شِقِّهِ الْأَيْمَنِ وَلْيَقُلْ سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ رَبِّي بَكَ وَصَعْتُ جَنِّي وَبِكَ أَرْفَعُهُ إِنْ أَمْسَكَتْ نَفْسِي فَاعْفِرْ لَهَا وَإِنْ أَرْسَلْتَهَا فَاحْفَظْهَا بِمَا تَحْفَظُ بِهِ عِبَادَكَ الصَّالِحِينَ. مسلم، الذكر و الدعاء، ما يقول عند النوم...، ٤٨٨٩.

²⁷ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) إِذَا لَبَسْتُمْ وَإِذَا تَوَضَّأْتُمْ فَأَبْدَعُوا بِأَيْمَانِكُمْ. أبو داود، ٣٦١٢.

²⁸ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّهُ سَمِعَ النَّبِيَّ (ص) يَقُولُ إِذَا دَخَلَ الرَّجُلُ بَيْتَهُ فَذَكَرَ اللَّهَ عِنْدَ دُخُولِهِ وَعِنْدَ طَعَامِهِ قَالَ الشَّيْطَانُ لَا مَبِيتَ لَكُمْ وَلَا عَشَاءَ وَإِذَا دَخَلَ فَلَمْ يَذْكُرِ اللَّهَ عِنْدَ دُخُولِهِ قَالَ الشَّيْطَانُ أَذْرَكْتُمُ الْمَبِيتَ وَإِذَا لَمْ يَذْكُرِ اللَّهَ عِنْدَ طَعَامِهِ قَالَ أَذْرَكْتُمُ الْمَبِيتَ وَالْعَشَاءَ. مسلم، الاشرية، آداب الطعام و الشراب، ٣٧٦٢.

لذلك، الإنسان غير المسلم الذي حدّد لنبية مكانا محدداً إن يفكر نبي الإسلام في نفس الإطار فقط يخطأ خطأ فاحشاً. لذلك هناك خطأ يقع فيه الكثيرون من الغربيين و هو إعتقادهم بأن الجميع يفكرون مثلهم من حيث قلة الإحترام للأنبياء.

نحن نقول، النبي عند غير المسلمين ينظر له كإمرأ ركيكٍ وضعيفٍ ليكون مادةً للنكت و لكن تطبيق تصور نبي هذا بمثله على الإسلام يُسبب المشاكل العميقة و المؤذية بالتأكيد. و المسلمون إذا سُخر و بمدل و أُستهزأ بنبيهم بشكل من الأشكال يتأثرون منه أكثر من الطعون على عرضهم و ينفعلون بقدر ما إستطاعوا حتى الإستطاعة. لأنهم يفكرون أن هذا حرب على مقدساتهم. و لو لم تكن نية المعارض كذلك، المسلم يحسه هكذا. لذلك إذا أنفعل إنفعالا شديدا، بدل أن يناقش هذا الإنفعال مذاكرة هذه العوامل التي سببت هذا الإنفعال و إنتقادها أليق. لذلك تجب ملاحظة الإشتباك الذي تفجّر بعد نشر كاريكاتوريّات محمد في عالم الغرب من جديد.

ولو فرضنا أن هذه نُشرت للنكتة فقط بدون قصدٍ خفيٍ و عارض، بسبب أن لا يراعى كيفية إحساس المسلمين عند الاساءة لنبينهم سبب نشرها إنفعالا كبيرا. تكون هذه الكاريكاتورات كالسهم مزقت قلوبهم. على الأقل، أُنثحت المسلمون بأن يُهمل مشاعرُ العالم الإسلامي العظمى حول أنبيائهم. بطبيعة الحال إثارة مشاعر المسلمين أمر غير مقبول.

ولكن لا تُتفكر جريدة - لا سيما جريدة تُنشر في بلد يعيش فيه المسلمون - لا تعلم النقاط الحساسة للمسلمين، هذا غير ممكن. و لذلك لا يظهر نشر هذه الكاريكاتورات او نشر أشياء آخر نشر بسيط. ونشرها في الجرائد الأخرى الأوروبية وأن تُحاول أن تُوجّه رسالةً من بعض حاقدني الإسلام إلى المسلمين بأن يقال "إن تستطاعوا قاطعوا كل منتجات اورية" يدلنا أن هذا الحادث مغرض و مُخطّط. لأن قسما من الأوروبيين يعلم علم اليقين بمدى حب المسلمين رسوهم فلذلك تراه من شدة كرهه للمسلمين يحاول إيذاءهم من خلال المس بأقدس مقدساتهم من خلال التعرض للنبي الكريم محمد (ص) فلذلك رأينا ردة فعل المسلمين على الرسوم الكاريكاتورية التي نشرتها الصحف الغربية في السنوات الماضية.

النتائج السيئة

وتكوّنت هذه النشرات و أمثالها نتائج سيئة و يمكن تلخيص مهماتها في ثلاث عناوين و نحن نفكر أن هذه هي الأهداف من نشر هذه الكاريكاتورات:

١- هدم التفاهم بين الحضارات من خلال ضرب محاولات التقارب بين الأمم وخلق المشاكل بين أصحاب الديانات وخصوصا ضرب التواجد الإسلامي في أوروبا لأنهم باتوا يخافون من تكاثر المسلمين وتأثيرهم في المجتمعات الأوروبية التي يعيشون فيها.^{٣٠} وفي السنوات الأخيرة يُلاحَظ جهداً كثيفاً في عالم الغرب كما في عالم الإسلام لجعل الدنيا مكاناً أكثر عيشاً وإثراءً دِيَالُوجَاتِ بين الثقافات. الذين يفكرون أن هذا المشروع -الذي يمكن أن يُلَخَّصَ بأن يعيش اصحاب الأديان معاً في سلام- بدأ يمكن المسلمين من العيش مع دينهم في أوروبا تحت ضُغُوطٍ^{٣١} تقل كل يوم وبالتالي بدأت أن تُصعد ايقونة الإسلام، أرادوا أن يعطّلوا هذا المشروع.

٢- بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر هناك الكثير من الأمريكان و الأوروبيين الذين أصبحوا يفتشون عن الكتب و المراجع الإسلامية بغية فهم ماهية هذا الدين و هذا سبب القلق لدى الكثيرين من صناع السياسة الأمريكية و الأوروبية و لذلك حاولوا ضرب المظهر الإسلامي العام. وبالكاريكاتُورَاتِ و بالمنشورات الأخرى أستههدف تحقير الرسول محمد (ص) وبالتالي محاولة تشويه الإسلام.^{٣٢}

³⁰ أعربت بعض السياسيين عن قلقهم من تزايد أعداد المسلمين في أوروبا، باعتباره "تهديدا حقيقيا" لأوروبا. ومن شأنه تقويض "مسيحية أوروبا"، حيث ينذر بتحول القارة إلى "قارة مسلمة". و أن تزايد أعداد مسلمي أوروبا يمثل "مشكلة حرجة" لمستقبل القارة، وأن هذا التزايد ستكون له "نتائج هائلة" يهدد "الإنسانية". و يعيش في أوروبا ١٣,٢ مليون مسلم. يتوزع المسلمون بين مختلف بلدان أوروبا الغربية ، ويشكلون نسبة تتراوح ما بين ٥ - ٧% من مجموع السكان . ولازالت أعدادهم تتزايد بسبب الهجرة ، وارتفاع نسبة من يولدون من أبناء المهاجرين العرب و الاتراك و الشعوب الأخرى على الأراضي الأوروبية، فمن المتوقع أن يشكل المسلمون في عام ٢٠٢٠ ، حوالى ١٠% من مجموع السكان في أوروبا . أنظر . www.tumgazeteler.com ، www.islamonline.net ، www.almokhtsar.com و المواقع الأخرى. (09-12-2009).

³¹ يعاني المسلمون في القارة الأوروبية من أزمات متعددة ، تتمركز بصفة رئيسية في كيفية الحفاظ على هويتهم الإسلامية ، مستندين إلى مرجعيتهم الدينية ، والتمسك بذاتيتهم الثقافية، وخصوصيتهم الإسلامية الأصيلة ، وآليات الاندماج وعدم الانغلاق على الذات ، أو الانعزال عن المنظومة السياسية والاجتماعية ، دون أن يعنى هذا الاندماج الذوبان ، أو التماهي في الآخر ، أو التهميش والإقصاء. انظر إلى نفس المواقع.

³² أكدت صحيفة الصنداى تلجراف (Sunday Telegraph) الإنجليزية في أحدث تقرير لها أن خمس الأوروبيين سيعتقون الإسلام خلال أربعين عاما وسيصبح واحد من كل خمس أوروبيين يدين بالدين الإسلامي، وأن كل السياسات الأوروبية الساعية لمحاصرة المد الإسلامي ستفشل فشلا ذريعا بسبب انتشار القيم والأخلاق الإسلامية ،وقالت الصحيفة الإنجليزية إن الكثير من ساسة أوروبا خاصة الذين ينتمون للتيار اليميني يسعون لإقرار خطط

٣- ان الطعن بأحد النقط الحساسة عند المسلمين أستهدف إنفعال المسلمين بشدة. و بهذه الطريقة تكون محاولة لأن يظهر المسلمون متخلفون عن الحضارة و أن الإسلام يحتوي الشدة دائماً^{٣٣} وبالتالي أستهدف هزُّ مظهر الإسلام امام العالم^{٣٤} من خلال تشويه صورة المسلمين و تصويرهم و كأنهم غوغائيين يجرقون الأعلام و يكسرون السفارات و يصرخون و يكرهون الآخريين ولهذا تعمد هؤلاء الحاقدون إلى إيذاء المسلمين بتوجيه الأذى إلى رسولهم الكريم لعلمهم المسبق بأن هذا الأمر يغضب المسلمين أكثر من أي شئٍ آخر. ومثال ذلك الإحتجاجات التي حدثت في الأقاليم المختلفة محاولة لاثبات أن المسلمين لا يزالون أن يعيشون في الماضي و في القرن الرابع عشر.

كما كانت في قضية سلمان رشدي، موتُ بعض الناس و هدمُ و إحراقُ بعض المباني في الإحتجاجات التي حدثت في مختلف أنحاء الدنيا^{٣٥} إشارة أن الهدف الذي أستهدف في صحافة أوروبا قد تحقّق نسبياً و تأثر الناس منها سلبياً حول المسلمين والإسلام. أظن أن أهل الشر من الفسدة نجحوا إلى حد ما بتصوير المسلمين و كأنهم أشرار و متخلفون عن ركب الحضارة السلمية مستفيدين من التجارب السابقة والتي أهانوا فيها سيد الخلق محمد (ص).

يمكن لنا أن نقول أن المسلمين لم يوقفوا في هذا الإمتحان نسبياً بسبب أنهم لم يضبطوا مقدار الإحتجاج و شكله في بعض المناطق. و يجب على المسلمين أن يتخذوا من هذا كله عبرة وهي: ما دام المسلمون لا يكونون اقوياء من الناحية السياسية والإقتصادية، فإن الإسلام سيواجه بمثل هذه

جديدة لمحاصرة الإسلام ومنع انتشاره في القارة الأوروبية. أنظر. www.al-madina.com (09-12-2009).

³³ في الحقيقة أن تعاليم الإسلام تدعو إلى بناء الإنسان وبناء المجتمع بناء طيباً كما وردت في الآيات أو تلك التي جاءت على لسان محمد (ص). والإسلام يدعو إلى بناء مجتمع صالح يعيش فيه الإنسان بطمأنينة و سرور، و حيث ينهي عن الرذائل و تحارب الفساد ويدعو إلى التخلص بالأخلاق الحسنة.

³⁴ فمثلاً قال كريستيان فابر (Christian Waber) أحد أعضاء حزب الإتحاد السويسري الفيدرالي ومثله بالبرلمان السويسري في أكثر من مناسبة: "إن الإسلام ليس ديناً، بل إعلان حرب على المسيحية وكل الأديان الأخرى." <http://www.aljazeera.net> (31-01-2008).

³⁵ اندلعت المظاهرات في كل أنحاء الدنيا احتجاجاً على نشر الصحف رسوماً كاريكاتيرية مسيئة للنبي محمد (ص). و أضرم المتظاهرون الغاضبون النار في المباني. وقام بعض المحتجين بالحجارة على قوات الأمن، وإحراق أعلام دنماركية. وأطلقت قوات الأمن قنابل الغاز المسيل للدموع على المتظاهرين والرصاص في الهواء في محاولة لتفريقهم ومنعهم من اقتحام القنصليات. و وقعت الأضرار في الممتلكات العامة والخاصة بسبب أعمال الشغب. انظر إلى جرائد فبراير ٢٠٠٦.

الاشكاليات على التوالي. متى يقف المسلمون على أقدامهم ويكونون أقوياء ستنتقطع هذه السخریات في نفس الوقت. لأننا نعيش في دنيا يملك القوي حق التكلم.

و توجد عبرةٌ يجب على بعض المحافل في الغرب أن تأخذ بها من هذه الأحداث و هي: أن إعلان الحرب على مقدسات المسلمين تحت مسمى حرية الصحافة (بيد أن الدين قبل حرية الصحافة) و التعبير عن الحرية بحَيْثِيَّةٍ إيديولوجية لا يجعل الدنيا مكاناً أحسن عيشاً. فكما لكل شخص مقدسات، للمسلمين مقدسات أيضاً، و الرسول أفضلُ الناس عندهم يحترمونه بسبب تقديرهم إياه كثيراً لا يجيزون رسم صورته.³⁶ الإزعاجُ القليل المتوجه إليه يجعل المسلمين يحسون كسكين يقطع عروقهم و

³⁶ ولذكر هنا قرار المجمع الفقهي الإسلامي (رابطة العالم الإسلامي) بشأن موضوع استنكار المجلس تصوير النبي (ص)، وسائر الأنبياء عليهم الصلاة والسلام: "الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، سيدنا ونبينا محمد. أما بعد: فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي، في دورته الثامنة، المنعقدة في الفترة ما بين ٢٧ ربيع الآخر ١٤٠٥هـ و ٨ جمادى الأولى ١٤٠٥هـ قد اطلع على الخطاب الموجه إلى سماحة الرئيس العام لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز من مكتب الرئاسة في قطر برقم ٥/٥٠٢١/٥ وتاريخ ٢٥ ربيع الأول ١٤٠٥هـ ومرفق به كتيب فيه صورة مرسومة يزعم صاحبها أنها صورة للنبي محمد (ص)، وصورة أخرى يزعم صاحبها أنها صورة لعلي بن أبي طالب، (ر). فأحالتها سماحته بموجب خطابه رقم ٢/٣١٨ وتاريخ ٣٠ ربيع الآخر ١٤٠٥هـ إلى مجلس المجمع الفقهي الإسلامي، لإصدار ما يجب حيال ذلك. وبعد أن اطلع المجلس على الصورتين المذكورتين، في دورته الثامنة، المنعقدة في مكة المكرمة بمقر الرابطة قرر ما يلي: أن مقام النبي (ص) مقام عظيم عند الله تعالى، وعند المسلمين، وأن مكانته السامية، ومزنته الرفيعة، معلومة من الدين بالضرورة، فقد بعثه الله تعالى رحمة للعالمين، وأرسله إلى خلقه بشيراً ونذيراً، وداعياً إلى الله بإذنه وسراجاً منيراً، وقد رفع ذكره، وأعلى قدره، وصلى عليه وملائكته، وأمر المؤمنين بالصلاة والسلام عليه، فهو سيد ولد آدم، وصاحب المقام المحمود (ص). وأن الواجب على المسلمين احترامه، وتقديره، وتعظيمه التعظيم اللائق بمقامه ومزنته عليه الصلاة والسلام. فإن أي امتهان له، أو تنقص من قدره، يعتبر كفراً، وردة عن الإسلام، والعياذ بالله تعالى. وأن تحيل شخصه الشريف بالصور، سواء كانت مرسومة متحركة، أو ثابتة، وسواء كانت ذات جرم وظل، أو ليس لها ظل وجرم، كل ذلك حرام، لا يحل، ولا يجوز شرعاً، فلا يجوز عمله أو إقراره لأي غرض من الأغراض، أو مقصد من المقاصد، أو غاية من الغايات وإن قصد به الامتهان كان كفراً. لأن في ذلك من المفاسد الكبيرة، والمخاطر الخطيرة شيئاً كثيراً وكثيراً، وأنه يجب على ولاة الأمور، والمسؤولين ووزارات الإعلام وأصحاب وسائل النشر، منع تصوير النبي (ص)، صوراً مجسمة، أو غير مجسمة: في القصص والروايات، والمسرحيات، وكتب الأطفال، والأفلام، والتلفاز، والسينما، وغير ذلك من وسائل النشر، ويجب إنكاره وإتلاف ما يوجد من ذلك. وكذلك يمنع ذلك في حق الصحابة -رضي الله عنهم- فإن لهم من شرف الصحبة، والجهد مع رسول الله (ص)، والدفاع عن الدين، والنصح لله ورسوله ودينه، وحمل هذا الدين والعلم إلينا، ما يوجب تعظيم قدرهم واحترامهم وإجلالهم. ومثل النبي (ص) سائر الرسل والأنبياء -عليهم الصلاة والسلام- فيحرم في حقهم ما يحرم في حق النبي (ص). لذا فإن المجلس

يُفَعَّلُونَ إِنْفَعَالًا صَالِحًا بِوَقْتِهِ. المسلمون منفتحون للنقد دائما و لكن يجب أن يكون هذا في إطار الإنصاف و معايير الإنسانية. لذلك لَأَزِمَ على الذين في نفوسهم حقدٌ على المسلمين أن يتركوا التَّلَاعِبَ بَقِيمِهِم والسخرية. محمد الذي هو نواة ثقافة الإسلام وحضارته. و يجب أن يكفوا عن تلاعبهم بَقِيمِهِم - مع أن المسلمين لا يهاودون أيضا تلاعبهم بَقِيمِهِم -. لأننا نؤمن أننا وصلنا إلى الشعور بموجوديتنا عن طريق محمد عليه السلام. و نحن كمسلمين نفكر أنه واجب علينا أن نحافظ على سنة النبي و على الدين الذي جاء به و أن نجعل سنته منهجا ثابتا و منارة نقتدي بها لكي نعط لغير المسلمين مثلا في كيفية التعامل مع أنبياء الله لا أن نكون عوننا لهم في تحقير الأنبياء و المرسلين من خلال رسم الصور المضحكة لهم أو التفكه بقتصص تحط من سيرة هؤلاء العظام.³⁷

في النهاية، نوصي المسلمين أن يكونوا مستعدين لأزمات جديدة و أن لا يضرروا منظر الدين و مظهره النظيف في إحتجاجاتهم.

يقرر: أن تصوير أي واحد من هؤلاء حرام، ولا يجوز شرعًا، ويجب منعه. و سلام على المرسلين والحمد لله رب

العالمين. " <http://www.islamonline.net>

³⁷ في أثناء كتابة هذا المقال كان تصويتنا حول بناء المآذن في المساجد في سويسرا. و صوت نحو ٥٧,٥% من الناخبين تأييدا لمشروع قانون يقضي بحظر بناء المآذن في البلاد. و لا شك ان تصويت سويسرا على حظر بناء المآذن ضربة قاسية لحرية المعتقد و الإسلام.

Hız. Musa'nın Ölüm Meleğini Tokatlaması
-Bir Rivayetin Tahlili-

Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM*

Özet

Güvenilir hadis kitaplarında yer alan bazı hadislerin sıhhatleri etrafında yüzyıllardır devam eden tartışmalar vardır. Bazı bilginler bu tür hadisleri çeşitli gerekçelerle sahih kabul etmezken bazıları da makul ve anlaşılabilir yorumları olduğunu söyleyerek savunmuşlardır. Söz konusu tartışmalarda İsrâiliyyât'tan geldiği iddiasıyla eleştirilen rivayetler büyük bir yer tutmaktadır. Hz. Musa'nın ölüm meleğini tokatlayarak gözünü çıkardığına dair, sened itibarıyla sahih olan rivayet de bunlardan bir tanesidir. Bu makalede söz konusu rivayet metin açısından incelenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Cebrail, ölüm, peygamber, sahih, yumruk, Sahihayn, İsrâiliyyât

Abstract

There are discussions ongoing for centuries regarding the reliability of some hadiths in reliable hadith books. When some scholars didn't accept these hadiths sahih for some reason, at the same time some defended them by saying they are reasonable and understandable. The narratives criticized with the claim they come from Israiliyyat take a great place in these discussions. The sahih narrative as sanad that tells Prophet Moses threw a slop to death angel and took out it's eye is also one of them. This article is reviewing this narrative from point of the text.

Key Words: Gabriel, death, prophet, sahih, slap, Sahihayn, Israiliyyat

I-Giriş:

Hadislerin metinlerinde görülen problemleri çözmek amacıyla hadisçiler, muhtelifu'l-hadis/muşkilu'l-hadis alanında pek çok çalışmalar yapmışlardır. Hadis şerhlerinde de anlaşılmasında sıkıntılar olan rivayetleri açıklamak amacıyla yoğun gayret göstermişlerdir. Bu çalışmalar ilk hicrî asırlarda olduğu gibi günümüzde de yapılmaya devam et-

* Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi - Sivas (enbiya@cumhuriyet.edu.tr)

mektedir. Mezkur çalışmaların genelinde dikkat çeken husus; eleştirel bakış açısının önemli oranda terk edildiğidir. Bundan dolayı da hadisleri savunma ön plandadır. Sözünü ettiğimiz yaklaşım tarzının karşısında, hadislerin genel olarak güvenilir olmadığı kabulünü benimsemiş esnek olmayan bir çizgi de ilk dönemlerden beri varlığını devam ettirmektedir. Son dönemlerde bu doğrultuda yapılan çalışmalarda hadislerin neredeyse bütünü hakkında olumsuz bir tablo oluşturulmaya gayret edilmekte, adeta hadis kitaplarının bir kenara bırakılması gerektiği söylenmektedir.

Hadislerin toptan bırakılması ortada din adına bir şey bırakmayacağı ve herkesin kendi anlayışına göre bir din oluşturmasına sebebiyet vereceği için son derece sakıncalıdır. Bu yaklaşımda Hz. Muhammed'i İslam'ın dışına çıkarma, bunu yaparken onun beyan görevini kendisine yükleyerek peygamberin makamına geçme çabası söz konusudur. Bu niyet taşınmıyor olsa bile insanı götüreceği çizgi budur.

Bu çizginin karşısında yer alan ve kendi pozisyonunu tamamen savunmaya ayarlamış olan bakış açısı da pek çok sakıncayı beraberinde sürüklemektedir. Zira muteber kabul edilen kitaplar da olsa hadis mecmuası içerisinde yer alan ve ne kadar yorumlanmaya çalışılırsa çalışılın insanı tatminkar bir sonuca götürmeyen, bunun yanında dinin pek çok sabitesiyle çelişen rivayetleri, sahihtir diyerek ümmetin önüne koymak müminlerin zihinlerinde cevapsız soruların uçuşmasına zemin hazırlamaktadır. Hadis kitaplarının, sonuç itibarıyla insan elinden çıktığı gerçeğinin unutulmuş gibi davranılması bu tavrın benimsenmesindeki en büyük etkenlerden biridir. Bu fikri besleyen sâik ise dinin elden gitme endişesidir.

Halbuki hadisleri toptan kabul etmek veya reddetmek yerine ilmin gerektirdiği hassasiyeti ve özeni göstererek tetkik sonunda her bir hadis için gerekeni söylemek, seçmeci bir tavır sergilemek muhtemelen en güzel ve en mutedil yol olacaktır. Bu hassasiyet son derece önemlidir ve ciddi bir araştırma yapmadan açıklamalarda bulunan, hadislere olan güveni sarsan beyanatlar karşısında ahlakî ve sağlam yoldur.

Biz bu makalemizde en güvenilir hadis kitapları kabul edilen ve bunu da gerçekten hak eden *Buhâri* ve *Muslim*'de yer alan bir rivayeti çeşitli açılardan ele almaya çalışacağız. Söz konusu rivayet "senet itibarıyla sahih olmakla birlikte, asırlar boyu özellikle hadis ve kelâm alimleri arasında, kulun Allah'a mutlak manada teslimiyeti açısından İslâm'ın ruhuna zıt olduğu gerekçesiyle, manası itibarıyla çeşitli tar-

tışmalara sebep olmuş, bu konuda muhtelif şüphe ve tereddütler izhar edilmiş ve bunlara karşı bazı alimler tarafından cevaplar verilmiş¹ bir hadistir. Hz. Musa'nın ölüm meleğine tokat atmasını konu etmektedir.

II-Rivayet:

Ebû Hureyre'den: Ölüm meleği Hz. Musa'ya gönderildi. Yanına vardığında Hz. Musa ona bir tokat attı (ve gözünü kör etti). Bunun üzerine rabbine geri döndü ve "Beni ölümü istemeyen birisine göndermişsin" diyerek şikayette bulundu. Allah Teâlâ çıkan gözünü iade etti ve "Yine git ve elini bir öküzün sırtına koymasını söyle, elinin altındaki her kıl için ona bir yıllık ömür verildi." (Melek gelip durumu arz edince, Hz. Musa) "Sonra ne olacak ey rabbim?" diye sordu. Allah Teâlâ da "Sonra öleceksin." buyurdu. Bunun üzerine Hz. Musa "(Madem sonunda yine ölüm var) şimdi öleyim." dedi ve Allah Teâlâ'dan kendisini arz-ı mukaddeseye bir taş atımlık mesafe yaklaştırmasını istedi. (Bunu aktaran) Rasûlullah şöyle buyurdu: "Orada olsaydım yol kenarında kırmızı kum tepeciğinin yanındaki kabrini sizlere gösterirdim."²

Diğer bir rivayette de şöyle geçmektedir: "Önceleri ölüm meleği insanlara açıktan gelirdi. Hz. Musa'ya da geldi... Allah gözünü ona iade etti. Bundan sonra artık insanlara görünmeksizin gelir oldu."³

III-Rivayetin tahlili:

Sahihayn varyantını öne çıkardığımızda, hadisin metnini yalın olarak okuyan kimsenin zihninde bazı tereddütler oluşmaktadır. Bu da rivayeti her dönemde tartışmaların ortasına çekmekte⁴ ve *Sahihayn*'daki hadislerin tamamının sahih olup olmadığı tartışmaları içinde ele alınmaktadır. *Sahihayn*'daki rivayetlerin tamamının sahih olduğunu benimseyen yaklaşım hadisi tevil edip açıklamaya gayret ederken, mezkur iki kitapta İsrâiliyyât da dahil mevzu rivayetlerin bulunduğunu iddia edenler ise bu hadisin de aynı çerçevede değerlendirildi-

¹ Özcan Hıdır, *Yahudi Kültürü*, İst.-2006, s. 582.

² *Buhârî*, Cenâiz (23), bâbu men ehabbe'd-defne fi'l-erdi'l mukaddese ve nahvihâ (68), rakam: 1339; *Ehâdisu'l-Enbiyâ* (60), bâbu vefâti Musa... (31), rakam: 3407; *Muslim*, Fedâil (43), bâbun min fedâili Musa (42), rakam: 157; Abdurrezâk, *Musannef*, XI/274, rakam: 20530.

³ Ahmed bin Hanbel, *Musned*, II/533.

⁴ İbn Kuteybe ve İbn Huzeyme gibi zevatin savunmalarına bakılacak olursa ilk dönemlerden itibaren bu hadis tartışma konusudur.

rilmesi gerektiğini öne sürmektedir.

A-Rivayeti eleştirenlerin argümanları:

Öncelikle belirtmek gerekir ki, hadisi kabul etmeyenler ve eleştiri yöneltener, öteden beri bazı suçlamalara maruz kalmaktadır. Onların rivayete yönelik tenkitlerine geçmeden önce muhatap oldukları suçlamaları vermek yerinde olacaktır. Bu suçlamalar, problemlili hadislere takınılan tavırda iki farklı bakış açısını benimsemiş olan İslam bilginlerinin birbirlerine olan yaklaşımlarını yansıtmaları açısından da önemlidir.

Örneğin Hattâbî (388/998) hadisi kabul etmeyenleri mühlidler ve bidatçiler olarak tanımlarken⁵, Mâzerî'nin de (536/1141) kafirler olduğunu söylediği nakledilmektedir.⁶ Yakın zamanlarda da Ahmed Davudoğlu (1983) hadise itiraz edenleri Allah'ın basiretini kör ettiği kimseler olarak nitelemiş⁷, bazıları da bu hadisi aklî yönden tenkide tabi tutanları Mutezile mezhebinin takipçileri diye suçlamıştır.⁸

Yöneltelen suçlamalara rağmen rivayeti eleştirenlerin öne sürdükleri argümanlara baktığımızda, hadisi literal olarak okuduklarını ve metnin ardına geçmek suretiyle yapılan yorumlara hiç önem atfetmediklerini görmekteyiz. Bundan olacak ki, Abdulmelik bin Muhammed es-Seâlibî (429/1038) bu rivayeti *Simâru'l Kulûb*'unda eskilerin hikayelerinden biri olarak değerlendirmiştir.⁹ Ğulâm Ahmed Pervîz de (1985) akla ve nakle göre rivayette anlatılanın mümkün olmadığını

⁵ Beyhakî, *el-Esmâ ve's-Sifât*, hzr. Abdullah b. Muhammed el-Hâşidî, Cidde-1993, II/450; Humûd b. Abdillâh et-Tuveycirî, *er-Reddu'l-Kavim ale'l-Mucrimî'l-Esim*, Riyad-1403, I/310. İbn Huzeyme de (311/923) bazı bidat ehlinin ve Cehmiyye'nin bu hadisi reddettiğini söyler. Bkz. İbn Battâl, *Şerhu İbn Battâl*, hzr. Mustafa Abdulkadir Atâ, Beyrut-2003, III/322; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Abdulazîz b. Abdillâh b. Bâz, Beyrut-1993, VI/442.

⁶ Bkz. Muhammed el-Gazâlî, *es-Sunnetu'n-Nebeviyye beyne Ehli'l-Fikh ve Ehli'l-Hadis*, Kahire-1992, s. 35. İbn Fûrek (406/1015) kafirlerin bu hadisi kabul etmediklerini söylerken (*Muşkilu'l-Hadis ve Beyânuh*, hzr. Abdulmu'tî Emîn Kal'acî, Halep-1982, s. 137), Nurüddin İtr da bazı mühlidlerin tenkid ettiklerini söyler. Bkz. *Menhecû'n-Nakd fi Ulûmi'l-Hadis*, Dimaşk-1992, s. 340.

⁷ Ahmed Davudoğlu, *Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, İst.-1977, X/177.

⁸ Bkz. Abdulmevcûd Muhammed Abdullatif, *es-Sunnetu'n Nebeviyye beyne Duâtî'l Fitne ve Ediyâi'l İlm*, Kahire-1990, s. 181.

⁹ Bkz. Abdulmelik b. Muhammed es-Seâlibî, *Simâru'l-Kulûb fi'l-Mudâf ve'l-Mensûb*, s. 53 (el-Mektebetu's-Şâmile).

ifade etmiş ve kabul etmemiştir.¹⁰ Ebû Reyve de (1970) "Bu hadisten İsrâiliyyat kokusu gelmektedir."¹¹ demiştir. Muasır merhum Muhammed el-Gazâlî de (1996) hadisin senedinin sağlam olduğunu ancak metninin şüphe uyandırdığını belirtmiştir.¹²

Günümüz hadisçilerinden Şuayp el-Arnaût hadisin bazı varyantlarında mevkûf olmasını öne çıkarır. Buradan hareketle sahabenin naklettiği İsrâiliyyattan olabileceği ihtimali üzerinde durur. Hadisle ilgili olarak bizlere şöyle söylemiştir: "Hz. Musa'nın ölüm meleğini tokatlaması hadisinin metninde bir takım problemler var. Bir kere Allah Teâlâ hiç kimseyi ölüm hususunda muhayyer bırakmamıştır. Bunun İsrâiliyyat türü mevkuflardan olmasından korkarım. Nitekim *Buhârî*'de yer alan iki rivayet mevkuftur.¹³ Bununla birlikte merfu olarak da geldiği zikredilmiştir."¹⁴

Rivayeti tenkit edenlerin eleştirisi noktaları bütünüyle aynı değildir. Farklı açılardan rivayete eleştirisi yöneltmişlerdir. Mamafih, bunları belli başlıklar altında toplamak mümkün gözükmemektedir:

1-İnsanlara arız olan körlük dolayısıyla eksiklik melekler için nasıl söz konusu olur?¹⁵

2-Melekler cismani olmayan varlıklardır. Ne birisi onlara vurabilir ne de tokat yedikten sonra koşu koşu rablerinin huzuruna giderler.¹⁶ Oysa rivayette meleğin fiili olarak tokat yediği anlatılmaktadır.

3-Hz. Musa onun ölüm meleği olduğunu ilk gelişinde anlamıştır. Meleğin dönüp Allah'a şikayet etmesi bundandır. Ayrıca *Muslim*'deki bir rivayette meleğin Hz. Musa'nın yanına geldiğinde ona ilk önce

¹⁰ Bkz. Ğulam Ahmed Perviz, *Mukâm-ı Hadîs* (Eslem Cerâcpûri'nin aynı isimdeki eseriy-le birlikte), Lahor-1992, s. 198-9.

¹¹ Bkz. Ebû Reyve, *Edvâ' ale's-Sunneti'l-Muhammediyye*, Kahire-1980, s. 196.

¹² Bkz. Muhammed el-Gazâlî, *es-Sunnetu'n Nebeviyye*, s. 34.

¹³ Bkz. Daha önce geçen *Buhârî*, 1339, 3407 nolu hadisler.

¹⁴ Bkz. Daha önce geçen *Muslim*, Fedâil, bâbu fedâili Mûsa, 158 nolu hadis.

¹⁵ Bkz. Muhammed el-Gazâlî, *es-Sunnetu'n Nebeviyye*, s. 34.

¹⁶ Bkz. Mevlana Eslem Cerâcpûri, *Hemâre Dinî Ulûm*, Yeni Delhi-1989, s. 129. Cerâcpûri, mevzu saydığı hadis için şöyle der: Görülen o ki, birisi Hz. Musa'yı celalli ve heybetli göstermek için bunu uydurmuştur. Halbuki peygamberlerin adeti, Allah'ın rızasına her zaman razı olmalarıydı. Bkz. *a.g.e.*, s. 130.

"rabbinin ölüm davetine icabet et"¹⁷ dediği geçmektedir. Bu da onu ilk gelişinde tanıdığını göstermektedir. Ayrıca meleğin Allah'ın huzuruna gittiğini ancak Hz. Musa bilebilir. Bu da meleği tanıdığını göstermektedir. Öyleyse ona nasıl böyle yapmıştır?

4-Hz. Musa ölüm meleğini tanımışsa ona haksızlık etmiş ve Allah'ın elçisini hafife almıştır. Allah'ın elçisini hafife alan ise Allah'ı hafife almıştır. Eğer onu tanımamışsa Hz. Musa'ya açıktan geldiğini rivayet eden rivayetin bir kıymeti yoktur.¹⁸

5-Gözü çıkarılsa bile, can almak için giden meleği hiçbir şeyin durduramaması gerekirdi. Oysa melek gözü çıktıktan sonra görevini tamamlayamadan dönmektedir. Kuran'ın beyanına göre ise ölüm melekleri insanlar için görevlendirilmişlerdir: "*O, kullarının üstünde tek hâkimdir. Size koruyucu (melek)ler gönderir, nihâyet birinize ölüm gelince elçilerimiz onun canını alırlar, onlar (bu hususta) hiç geri kalmazlar.*"¹⁹ Bu ayette ölüm meleklerinin görevi yerine getirme açısından emin oldukları ve rabbini emrini başka ihtimale mahal kalmaksızın yerine getirdikleri anlatılmaktadır. Dolayısıyla Hz. Musa'ya gelen meleğin görevi tamamlaması gerekirdi. Nitekim bir diğer ayette de bu husus dile getirilmektedir: "*De ki: "Üzerinize vekil edilen ölüm meleği, canınızı alır, sonra rabbinize döndürülürsünüz."*"²⁰ Ayrıca Allah insanların ömürlerinin belirlendiğini ve bunun değişmeyeceğini belirtmektedir: "*Ki (Allah) günahlarınızdan bir kısmını bağışlasın ve sizi belli bir süreye kadar ertelesin. Zira Allah'ın süresi geldiği zaman ertelenmez...*"²¹ Oysa bu hadiste anlatılana göre Hz. Musa'nın ölümü ertelenmiş olmaktadır.

6-Hadis Hz. Musa'nın ölümden hoşlanmadığını, ecel vakti geldiğinde rabbine kavuşmayı istemediğini gösteriyor. Halbuki böyle bir şey Allah'ın salih kulları için düşünülemez. Nitekim bir hadiste şöyle buy-

¹⁷ *Muslim*, Fedâil (43), bâbun min fedâili Musa (42), rakam: 158; Ebû Avâne, *Musnedu Ebî Avâne*, I/188; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Ahmed Ebû Mulhim ve diğerleri, Beyrut-1988, I/296; el-Huseyn b. Mes'ûd el-Beğavî, *Şerhu's-Sunne*, thk. Zuheyr eş-Şâvîş, Şuayb el-Arnâvut, Beyrut-1983, V/265, rakam: 1451; *Tefsîru'l-Begavî Meâlimu't-Tenzil*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr ve diğerleri, Riyad-1993, III/40.

¹⁸ Bkz. İbn Battâl, *Şerhu İbn Battâl*, III/322.

¹⁹ 6 En'âm 61.

²⁰ 32 Secde 11.

²¹ 71 Nüh 4. Keza bkz. 6 En'âm 2; 11 Hüd 3.

rulmaktadır: "Kim Allah'a kavuşmak isterse Allah da ona kavuşmak ister."²² Allah'ın velileri böyle olursa peygamberleri, hem de ulu'l-azim peygamberlerden birisi nasıl olur?²³

7-Hz. Musa Allah'ın bir kulu olduğuna, onun iradesiyle yaşayıp öleceğine göre Allah nasıl olur da ne zaman öleceği hususunda onunla istişare eder. Böyle bir şey ne Allah'a ne de Hz. Musa'ya uygun düşer.²⁴

8-Hz. Musa elini koyduğu yerdeki kıllar sayısınca yaşayacak olsa sonra ne olacağını bilmemektedir.

9-Rivayetin metninden Hz. Musa'nın yaşadığı bu olayın başkalarının görüldüğü anlaşılmaktadır. Ümmetine örnek olması gereken bir peygamber rivayette anlatılanları yapmışsa ümmetine iyi bir örneklik sergilememiş demektir.

10-Bir ayette Hz. Musa'nın yumruk attığı kişinin istemeyerek ölümüne neden olduğu zikredilmektedir. *"Musa, halkının haberi olmadığı bir zamanda şehre girdi. Biri kendi adamlarından, diğeri de düşmanı olan iki adamı doğuştan buldu. Kendi tarafından olan kimse, düşmanına karşı ondan yardım istedi. Musa, onun düşmanına bir yumruk vurdu; ölümüne sebep oldu. 'Bu şeytanın işidir; çünkü o apaçık, saptıran bir düşmandır.' dedi."*²⁵ Ayetten Hz. Musa'nın güçlü, elinin ağır olduğu anlaşılmaktadır. Bu rivayet de onun bu yönünü pekiştirmektedir. Ancak rivayet aynı zamanda Hz. Musa'yı zalim biri olarak tarif etmekte, insanları döven, göz çıkaran hatta meleklere bile zararı dokunan biri olarak tanımlamaktadır. Allah'ın kelîmi kişi bu derece aşağı bir konuda ise Allah konuşmak için onu nasıl seçmiş, ona nasıl kitap vermiştir?²⁶

11-Hadise bakacak olursak, Hz. Musa'nın ölüm meleğinden güçlü olduğu anlaşılmaktadır. Öyle ki gücüyle ölüm meleğini bile işini yapmaktan alıkoymaktadır.

²² *Buhârî*, Rikâk (81), bâbu men ehebbe likâellâh... (41), rakam: 6507; *Muslim*, Zikr (48), bâbu men ehebbe likâellâh... (5), rakam: 14-6.

²³ Bkz. Muhammed el-Gazâlî, *es-Sunnetu'n Nebeviyye*, s. 34.

²⁴ Bkz. es-Seyyid Salih Ebûbekr, *el-Edvâu'l-Kur'âniyye fi İktisâhi'l-Ehâdisi'l-İsrâiliyye ve Tathîri'l-Buhârî minhâ*, Ysz.-Tsz., s. 188.

²⁵ 28 Kasas 17.

²⁶ Bkz. Cafer es-Sebhânî, *el-Hadîsu'n-Nebevî beyne'r-Rivâye ve'd-Dirâye*, Beyrut-2000, s. 332.

12-"Hz. Musa'nın Allah Teâlâ'dan kavminin girmekten korktuğu Filistin hududundan bir taş atımlık mesafede defnedilmesini istemesi, acaba şimdilerde yahudilerin ölümlerini mukaddes topraklara nakletmeye iştiyaklı oluşlarının bir izahı mıdır?"²⁷

13-Hz. Peygamber Hz. Musa'nın kabrinin yerini bilmektedir.²⁸ Halbuki peygamberlerin kabirlerinin bilinmediği ümmetin ortak kabulüdür.

B-Hadisi kabul edenlerin yorumları:

Hadisi kabul edenler açısından bu hadiste her hangi bir problem bulunmamaktadır. "Durum ne şekilde olursa olsun, olayın akışı ne şekilde cereyan ederse etsin hadisi yermeye hiçbir yol ve fırsat yoktur."²⁹ Bu nedenle işkal olarak kabul edilebilecek hususlara bazı açılardan yorumlar getirmişler, bunu yaparken eleştirileri izale etmeye özel gayret göstermişlerdir.³⁰ Onların hadisi savunmak amacıyla getirdikleri yorumları belli başlıklar altında toplamak mümkün görünmektedir:

1-Ölüm meleğinin Hz. Musa'ya görünmesi:

Ölüm meleğinin Hz. Musa'ya insan suretinde görünmesinde garipsenecek bir durum yoktur. Sonuçta Hz. Musa bir peygamberdir. Meleğin öncelikle görüneceği bir kişi varsa o da peygamberdir. Önemli olan peygambere görünmesidir. Nasıl görüneceği ise önemli değildir. Kur'an-ı Kerim'de de bunu destekleyen ayetler vardır. Söz konusu ayetler meleklere insan suretinde görünebileceklerini ortaya koymaktadır. Öyleyse Hz. Musa için olan da budur:

a) Bir ayette Cebrâil'in Hz. Meryem'e insan suretinde görüldüğü belirtilmektedir:

"Onlarla kendi arasına bir perde çekmişti. Biz de rûhumuzu (Cebrâil'i) ona gönderdik; (O), ona (Meryem'e) düzgün bir insan şeklinde

²⁷ Muhammed el-Gazâlî, *a.g.e.*, s. 38.

²⁸ Bkz. Zekeriyâ el-Ensârî el-Misrî, *Minhatu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, hzr. Suleyman b. Durey' el-Âzimî, Riyad-2005, III/414.

²⁹ Muhammed Tahir Hekim, *Sünnetin Etrafında Şüpheler*, trc. Hüseyin Aslan, İstanbul-1985, s. 173.

³⁰ Böyle kabul edildiğinden dolayıdır ki, peygamberlerle ilgili kıssaların sahih olanlarını bir araya getirmeye çalışan çağdaş yazarlardan biri bu hadisi eserine almıştır. Bkz. İbrahim Muhammed el-Ali, *el-Ehâdisu's-Sahîha min Ahbâri ve Kısasi'l-Enbiyâ*, Dimaşk-1995, s. 161.

göründü."³¹

b) Bir diğer ayette meleklerin Hz. İbrahim'e insan suretinde geldiği zikredilmektedir: *"İbrahim'in ağırlanan konuklarının haberi sana geldi mi? Bir zaman onun yanına girmişler, selam vermişlerdi. İbrahim de selamı almış, içinden "bunlar, yabancılar" demişti. (Konuklarına yemek hazırlamak için) gizlice ailesinin yanına gitti, semiz bir buzağı getirdi.... (Yemediklerini görünce) onlardan korkmaya başladı..."*³²

Bu ayette açık şekilde meleklerin insan suretinde Hz. İbrahim'e geldiğinden, Hz. İbrahim'in onların melek olduğunu anlayamamasından ötürü yemek hazırlama telaşına düştüğünden bahsedilmektedir. Hz. Musa'ya gelen ölüm meleği de aynı şekilde insan suretinde gelmiş, Hz. Musa da onu tanıyamamıştır.

c) Benzer duruma meleklerin insan suretinde Hz. Lût'a gelmesinde şahit oluyoruz. Hatta öyle ki kabilesindeki insanlar erkek suretinde gelen meleklerle cinsel ilişkiye girmek istemişlerdi. O da onların melek olduğunu anlayamadığından kabilesinin bir zarar vermesinden korkmuştu. *"Elçilerimiz Lût'a gelince onlar yüzünden kaygılandı. Onlar için göğsü daraldı: 'Bu(gün), çetin bir gündür.' dedi. Dediler ki: 'Senin kızlarında bizim bir hakkımız olmadığını bilirsin. Ve sen bizim ne istediğimizi de pekâlâ bilirsin.'"*³³

d) Cebrâil'i aslı suretinde gören Hz. Peygamber³⁴ onu insan suretinde de görmüştür. Nitekim bir hadiste Hz. Peygamber Cebrâil'in kendisine "delikanlı" suretinde geldiğini söylemektedir.³⁵ Bir başka rivayette de Dihye suretinde geldiği belirtilmektedir.³⁶ Nitekim tefsir usûlüne dair çalışmalarda Hz. Peygamber'in vahiy alma çeşitleri içeri-

³¹ 19 Meryem 17.

³² 51 Zâriyât 24-8. Keza bkz. 11 Hüd 69-70.

³³ 11 Hüd 77-8.

³⁴ 53 Necm 1-14.

³⁵ Bkz. *Nesâi*, *İftitâh*, bâbu câmii mâ câe fi'l-Kur'ân.

³⁶ Bkz. *Nesâi*, *Îmân ve Şerâih*, bâbu sıfati'l-îmân ve'l-İslâm. Başka rivayetlerde de "bir adamın" (bazılarında da "bir bedevinin") geldiğinden bahsedilir. Bkz. *Buhârî*, *Tefsîru'l-Kur'ân*, bâbu kavlihî inne'llâhe indehü ilmu's-sâa; Ali el-Muttakî el-Hindî, *Kenzu'l-Ummâl fi Suneni'l-Akvâli ve'l-Ef'âl*, hzr. Bekrî Hayyânî, Safvet es-Sekkâ, Beyrut-1993, 1/275; İbn Fûrek, *Muşkilu'l-Hadis*, s. 138. Cibrîl'in bir şahıs olarak geldiğinden bahseden rivayetler bütününden bunların aynı şahıs olduğu düşünülebileceği gibi çeşitli zamanlarda farklı suretlerde geldiği de anlaşılabilir.

sinde meleğin insan suretinde gelmesi zikredilir ve bunun Hz. Peygamber'e en kolay gelen vahiy olduğu ifade edilir.³⁷

Cibrîl hadisi diye meşhur olan rivayette, kendisine sorular soran kimseyi Hz. Peygamber'in tanımadığı, gözden kaybolduktan sonra Cebrâil olduğunu anladığı anlaşılmaktadır.³⁸

Bu deliller bir peygamberin herhangi bir meleği insan suretinde görebileceğini ispat etmektedir.

2- Hz. Musa'nın meleğe vurması:

Hz. Musa'nın Allah'ın bir elçisi olan meleği kabullenmeyip ona vurması hadisteki en büyük problemlerden birisidir. Bu müşkili çözmek amacıyla getirilen yorumlar şu şekilde özetlenebilir:

Hadiste geçen hususun Hz. Musa'nın evinde olduğu anlaşılmaktadır. Ayette "*Ey inananlar! Evlerinizden başka evlere, izin almadan, seslenip sahiplerine selam vermeden girmeyiniz.*"³⁹ buyrulmaktadır. Bu ayet insan suretinde gelen meleğin eve izinsiz girdiğini teyit etmektedir. Zira böyle olmasaydı Hz. Musa ona vurmazdı. Ayrıca bir peygamberin evinin dışında bir başkasının gözünü çıkarmasının makul bir gerekçesi olamaz.⁴⁰ Bu nedenle Hz. Musa meleği tanımamış, evine izinsiz giren yabancıyı kendisine zarar vereceğini düşünmüş, nefsi müdafaada bulunarak ona vurmuş olabilir. Anlaşılan evine giren yabancı onu savunmaya sevk etmiştir. Ayrıca Hz. Musa namusuna son derece düşkün bir insan olduğundan eve giren yabancı onun namus duygusunu galeyana getirmiş olabilir.⁴¹

Nitekim Hz. İbrahim de evine gelen melekleri tanımamış ve onlara yemek hazırlığına girişmişti. Oysa melekler yemek yemezler. Bunu Hz. İbrahim de bilmekteydi. Aynı şekilde Hz. Lût da gelen melekleri tanımamıştı. Keza Hz. Meryem de gelen meleği tanımamıştı. Tanımış

³⁷ Bkz. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, Ankara-1983, s. 49.

³⁸ Bkz. İbn Balabân, *el-İhsân fî Takribi Sahîhi İbn Hibbân*, hzr. Şuayb el-Arnâvut, Beyrut-1991, XIV/115, rakam: 6223.

³⁹ 24 Nûr 27.

⁴⁰ Bkz. Kurtubi, *el-Câmi' li Ahkâmî'l-Kur'ân*, hzr. Hişâm Semîr el-Buhârî, Riyad-2003, V/304; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, hzr. Ahmed Muhammed Şâkir, Kahire-1980, XIII/67 vd..

⁴¹ Bkz. İbn Battâl, *Şerhu İbn Battâl*, III/322; Nevevî, *Sahîhu Muslim bi Şerhi'n-Nevevî*, Beyrut-Tsz., XV/128-30; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, VI/442-3; Suyûtî, *ed-Dibâc alâ Sahîhi Muslim b. el-Haccâc*, hzr. Muhammed Adnân Dervîş vd., Beyrut-Tsz., V/392.

olsa ve gelen meleğin kendisini 'hastaları iyileştirecek ve peygamber olacak bir çocukla' müjdeleyeceğini bilseydi ondan Allah'a sığınmazdı: "Meryem: 'Ben senden Rahmân (olan Allah) a sığınırım. Eğer Allah'tan korkuyorsan (dokunma bana)' dedi."⁴²

Ayrıca Allah müslümanın evine izinsiz bakanın gözünü çıkarmaya izin vermiştir. Nitekim Hz. Peygamber şöyle buyurmaktadır: "Bir aile, evlerine izinsiz bakan kimsenin gözünü çıkarsalar, gözü heder olur (diyet gerekmez)."⁴³ Anlaşılan o ki, Hz. Musa da mübah olan bu yola başvurmuştu.

3- Meleğin gözünün kör olması:

Hadisteki en büyük müşkillerden bir tanesi de Hz. Musa'nın meleğe vurup gözünü çıkarmasıdır. Bunun gaybi haberlerden olduğu, beşeri yaşama kıyas edilmemesi ve tasdikinin gerektiği söylenmekle birlikte⁴⁴, kapalılığı gidermek için farklı yorumlar da yapılmıştır.

a) Meleğin gözünün kör olmasına bakarak insanlar için söz konusu olabilecek bir durumun melek için gerçekleşmesini garipsememek gerekir. Çünkü Allah, mevcut değillerken onlara hayat verdiğine ve tekrardan öldüreceğine göre⁴⁵, yine Allah'ın kudretiyle bu tür afetlere maruz kalabilirler. Ayrıca unutmamak gerekir ki, melekler çeşitli şekillere girebilirler ve girdikleri şekil gerçek şekillerine zarar vermez. Bu nedenle Hz. Musa'nın meleğin gözünü çıkarması onun yaratıldığı şeklinde dolayısıyla görünüşünde bir eksiklik oluşturmaz.

b) İbn Kuteybe meleğin gözünün çıkmasını farklı şekilde yorumlar: Melekler rûhânî varlıklar olduklarından ruh gibidirler, bedenleri ve cisimleri yoktur. Bizim gibi bedenleri ve gözleri olmadığı halde görürler. Meleklerin insan suretine girmeleri gerçek manada değildir, tahyil ve temsilden ibarettir, insanların görmelerini sağlamak amacıyla bir canlandırmadır. Bu rivayette de ölüm meleği Hz. Musa'ya temessül edip görününce Hz. Musa onunla çekişmiştir. Bu esnada Hz. Musa attığı tokatla tahyil ve temsili olan gözü çıkarmıştır, yoksa bu gerçek anlamda bir göz çıkarma değildir. Daha sonra melek gerçek ruhani

⁴² 19 Meryem 18. Aynı durum Hz. Davud için söz konusu olmuştu. Bkz. 38 Sâd 24. Konuyla ilgili olarak bbkz. İbn Battâl, *Şerhu İbn Battâl*, III/322-3.

⁴³ *Ebü Dâvûd*, Edeb (35), bâbun fi'l-isti'zân (136), rakam: 5172.

⁴⁴ Bkz. Beyhakî, *Kitâbu'l-Esmâ ve's-Sifât*, II/450; Abdullatif, *es-Sunnetu'n Nebeviyye*, s. 182.

⁴⁵ "Her canlı ölümü tadacaktır." 3 Âl-i İmrân 185.

haline dönünce eskisi gibi olmuş ve bir eksiği kalmamıştır.⁴⁶

İbn Kuteybe bu yorumunda Hz. Musa'nın fiilî bir göz çıkarma eylemi gerçekleştirmediğini, edata illüzyon şeklinde temessül eden varlığın gözünü çıkardığını söylemektedir.

c) İbn Fûrek meleğin gözünün çıkarılmasıyla ilgili olarak farklı bir yaklaşım aktarır. Buna göre, burada kastedilen hakikat değil istiâredir. Melek Hz. Musa'nın canını almak için ona bir takım argümanlar sununca Hz. Musa bunları çürütmüştür. Dolayısıyla hadiste Hz. Musa'nın onun delilini çürüttüğü kastedilmektedir. Nitekim Hz. Ali de fitneyi sonlandırdığı anlamında "Ben fitnenin gözünü çıkardım."⁴⁷ demiştir.⁴⁸

d) Son döneme ait bir yorum olması bakımından Said Nursî'nin hadise getirdiği izah hem geniştir, hem de farklı bir bakış açısı sergilemektedir. Öncelikle o bu rivayeti "müşkilât-ı hadisin müteşabihat" kısmından sayar. Hadis açısından izah edilmesi gereken bir konu olarak her insanın ruhunu Azrail mi yoksa avaneleri mi kabzediyor sorusunu sorduktan sonra bu konuda üç görüş olduğunu belirtir:

da) Azrail herkesin ruhunu kabzeder. Nurani olduğu için buna bir mani bulunmaz. Çünkü nurani birşey hadsiz âyineler vasıtasıyla hadsiz yerlerde bulunabilir ve temessül eder. Nurânînin temessülâtı, o nurânî zâtın hassasına mâliktir; onun aynı sayılır, gayri değildir. Güneşin âyinelerdeki misâlleri, güneşin ziyâ ve harâretini gösterdiği gibi; melâike gibi ruhânîlerin dahi, âlem-i Misâlin ayrı ayrı âyinelerinde misâlleri; onların aynıdırlar, hâssalarını gösterirler. Fakat âyinelerin kabiliyetine göre temessül ediyorlar. Nasıl ki Cibrîl sahabe içinde Dihye suretinde görünürken aynı dakikada, binler yerde başka sûretlerde ve arşın önünde, şarktan garba kadar geniş ve muhteşem kanatlarıyla secde ediyordu. Heryerde, o yerin kabiliyetine göre temessülü varmış; bir anda binler yerde bulunuyormuş.

Buna göre "kabz-ı ruh vaktinde, insanın âyinesine temessül eden Melek'ül-Mevtin insanî ve cüz'î bir misâli, Hazret-i Mûsâ Aleyhisselâm gibi bir ulü'l-azm ve celâlli ve hiddetli bir zatın tokadına mâruz kalmak ve o misâli Melek'ül-Mevtin libası hükmündeki sûret-i misâliyesindeki

⁴⁶ İbn Kuteybe, *Kitâbu Te'vili Muhtelifi'l-Hadis*, hzr. Abdulkadir Ahmed Atâ', Beyrut-1988, s. 175; İbn Fûrek, *Muşkilu'l-Hadis*. 138.

⁴⁷ Nesâî, *Kitâbu's-Süneni'l-Kubrâ*, hzr. Abdulğaffâr Suleymân el-Bundârî, Seyyid Kusrevî Hasan, Beyrut-1991, V/165, Rakam: 8574.

⁴⁸ İbn Fûrek, *Muşkilu'l-Hadis*, s. 138.

gözünü çıkarmak; ne muhaldir, ne fevkalâdedir, ne de gayr-ı mâkuldür."

db) Cebrail, Mikâil gibi büyük meleklerin kendi nevelerinden ve kendilerine benzer küçük tarzda avaneleri vardır. Bunların kendi içinde vazife taksimatı vardır. Salihlerin ruhlarını kabzedener başka, şakîlerin ruhlarını kabzedener başkadır.

Buna göre Hz. Musa bizzat Azrail'in kendisine değil Azrail'in bir avanesinin mesâli cesedine, fitrî celâletine ve hulkî celâdetine ve Allah'ın yanında nâzdar olmasına binaen, ona bir tokat aşketmek gayet mâkuldür.

dc) Bazı meleklerin kırkbin başı vardır. Herbaşında kırkbin dil, her dilde kırkbin tesbihât vardır. Madem ki melekler âlem-i şehadetin envâna göre vazifelidirler; âlem-i ervahda, o envâ'nın tesbihatlarını temsil ediyorlar. Böyle olması da icap eder. Çünkü, meselâ: Küre-i Arz bir mahluktur; Cenab-ı Hakkı tesbîh ediyor. Değil kırkbin, belki yüzbinler baş hükmünde envâ'ları var. Her nev'in, yüzbinler dil hükmünde efradları var. Diğerleri de böyle... Yeryüzüyle görevli meleğin kırkbin, belki yüzbinler başı olmalı. Ve her başında da yüzbinler dil olmalı ve hâkezâ..

Buna göre, Azrail'in her ferde müteveccih bir yüzü ve bakar bir gözü vardır. Hz. Musa'nın, Azrail'e tokat vurması, onun mahiyet-i asliyesine ve şekli hakikisine değil; keza bir tahkir değil, kabul etmemek değil; belki risalet vazifesinin daha devamını arzu ettiği için, kendi eceline dikkat eden ve hizmetine sed çekmek isteyen göze şamar vurmuştur.⁴⁹

4-Bir peygamber olan Hz. Musa'nın ölümü istememesi:

Hz. Musa'nın meleğin ilk gelişinde ölümü istemeyişine farklı yorumlar getirilmiştir. Bunları şu başlıklar altında toplamak mümkündür:

a) Hz. Musa Allah Teâlâ ile konuşan biri idi. Bu husus ayette belirtilmektedir: *"Allah Musa ile konuşmuştur."*⁵⁰ Bu yakınlık sebebiyle kendisini aziz sayan, rabbine ibadet etmeye ve insanları ona davet etmeye son derece gayret gösteren birisiydi. Yoksa dünyaya, onda yaşamaya ve nimetlerine karşı arzulu değildi. Bu nedenle meleğe vurup uzaklaştırması tamamen insan suretinde gelmesinden kaynaklan-

⁴⁹ Said Nursî, *Mektubat*, İst.-1990, s. 327-8.

⁵⁰ 4 Nisâ 164.

maktaydı.

b) İbn Huzeyme ve İbn Hibban hadise oldukça farklı bir izah getirmektedirler:

Allah Teâlâ ölüm meleğini sınamak için Hz. Musa'ya göndermiş ve ona Hz. Musa'ya git "rabbine icabet et" demesini emretmiştir. Bu denemek için söylenmiş bir ifadedir. Yoksa Hz. Musa'nın yerine getirmesini mutlak olarak emrettiği bir husus değildir. Nitekim aynı durum Hz. İbrahim için de söz konusu olmuştu. Onu da sınamak için çocuğunu boğazlamasını buyurmuştu. Oğlunu gerçekten kesmeye yeltendiğinde ise kurbanlık göndermişti.⁵¹

c) Hz. Musa gerçekten ruhunu almaya geldiğini anlamamış ve ondan biraz daha müddet istemiş, o da vermeyince böyle yapmıştır. Nitekim aynı Hz. Musa'nın öldürme kastı olmaksızın İsrailiyi kurtarmak gayesiyle bir kibtiye yaptığı şey Kur'an'da⁵² zikredilmiştir.⁵³

d) Hz. Musa'nın ölümü istememiş gözükmesine getirilen farklı yorumlardan birisi de şudur:

Ölümden çekinmek yaratanın insanların fitratına yerleştirdiği bir duygudur. Allah insanlara nefislerini savunma kabiliyetini yerleştirmiş ve canlarını tehlikeye atmadan sakındırmıştır. Peygamberler ise insanların en korkusuzları olmalarına rağmen başlarına gelebilecek tehlikelere karşı tedbir alma ve düşmanları uzaklaştırmada sebeplere yapışarlardı. Nitekim Hz. Peygamber de sebeplere yapışarak hicret yolculuğunda mağarada gizlenmişti. Allah onu düşmanlarından muhafaza edeceğini vaad edene kadar⁵⁴ korunmak için etrafında korumalar bulunuyordu. Keza Uhud'da iki zırh giyinmişti.

Hz. Musa'nın ölümü istememesi de işte bu fitrî duygudan kaynaklanmaktaydı. Çünkü Allah'a kavuşmayı istemek demek ölmek için çare aramak değildir. Ayrıca "Kim Allah'a kavuşmak isterse Allah da ona kavuşmak ister. Kim de Allah'a kavuşmak istemezse Allah da ona kavuşmak istemez" hadisinin devamına bakıldığında Allah'a kavuşmayı

⁵¹ Bkz. İbn Battâl, *Şerhu İbn Battâl*, III/322; İbn Balabân, *İhsân*, XIV/114, rakam: 6223; Nevevî, *Şerh*, XV/128-30; İbn Hacer, *Fethu'l Bâri*, VI/442-3.

⁵² Bkz. 28 Kasas 15-6; 26 Şuarâ 20.

⁵³ Bkz. Abdullah b. Ali en-Necdî el-Kasimî, *Muşkilâtu'l-Ehâdisi'n-Nebeviyye ve Beyânuhâ*, Lahor-1986, s. 99-100.

⁵⁴ Bkz. 5 Mâide 67.

istemek ile istememenin ölüm anındaki durum olarak anlatıldığı, insan hayatını sürdürürken ölümden çekinmesinin Allah'a kavuşmayı istememesi olarak takdim edilmediği görülür. Nitekim Hz. Aişe de hadisi anlamayarak "ölümü hiçbirimiz sevmeyiz, o halde hepimiz helak olduk" şeklinde bir korkuya kapılan kimseye şöyle demiştir: "Bunu Hz. Peygamber buyurmuştur fakat manası senin anladığın gibi değildir. Göz yukarı dikilip, göğüs gidip gelmeye başlayıp, tüyler diken diken olup parmaklar yumulduğunda kim Allah'a kavuşmak isterse Allah da ona kavuşmak ister. Kim de Allah'a kavuşmak istemezse Allah da ona kavuşmak istemez."⁵⁵ Görüldüğü gibi normal olarak insan ölümü istemez ancak önemli olan son andaki durumdur.⁵⁶

5-Hz. Musa'nın melek ikinci kez geldiğinde ölüme razı olması:

Hz. Musa birinci defasında meleğe vururken ikinci gelişinde olacak olanı kabullenmesi bir çelişki gibi durmaktadır. Bu durumu gidermek için şu yorumlar yapılmıştır:

a) Melek rabbine geri dönünce Hz. Musa'nın ona yaptığını haber verdi. Allah Teâlâ birincisinde olduğu gibi yine sınamak amacıyla meleğe Hz. Musa'ya şunu söylemesini emretti: "Dilersen elini bir öküzün sırtına koy, elinin altındaki her kıl için sana bir yıllık ömür verildi." Melek kendisine gelip bu sözleri aktardığında, Hz. Musa gelenin ölüm meleği olduğunu, Allah katından bir fermanla geldiğini anladı ve gönüyle bunu hoş karşıladı. Yaşamak için müddet istemedi ve şimdi ruhunu al dedi. Eğer Hz. Musa meleği ilk gelişinde de tanıyacak olsaydı, ikincisinde davrandığı gibi davranırdı.

b) Sahih hadiste sabit olduğu üzere Allah peygamberini dünya ile ahiret arasında muhayyer bırakmadıkça ruhunu kabzetmez.⁵⁷ Hz. Musa, önceden muhayyer bırakılmaksızın ölüm meleği kendisine geldiğinde ruhunu almayacağını bilmesine rağmen yine de meleğin böyle davranıp davranmayacağı hususunda şüpheye düşmüş olabilir. Nitekim hadisin devamında gelen ve Allah'ın onu yaşama ölüm arasında muhayyer bırakması, onun da ölümü tercih etmesi bu hususu teyit

⁵⁵ *Muslim*, ez-Zikr ve'd Duâ (48), bâbu men ehabbe likâe'llâh... (5), rakam: 17; Ahmed bin Hanbel, *Musned*, III/308.

⁵⁶ Bkz. Rebi' bin Hâdî el-Medhalî, *Keşfu Mevkîfi'l Ğazâlî mine's Sunne ve Ehlihâ ve Nakdi Ba'di Arâih*, Kahire-1410, s. 178-9, 181.

⁵⁷ Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Musned*, VI/274.

etmektedir. Zaten Allah Teâlâ, meleğin ona ilk gelişinde ruhunu kabzetmeyi murad etmiş olsaydı, Hz. Musa'nın vurması ve karşı çıkması fayda etmezdi. Fakat Allah burada yüce bir hikmetten ötürü, ölüm meleği son deminde kendisine geldiğinde imanı üzere sabit kalanla şeytanına mağlup olanın durumunu göstermek için böyle yapmıştır.⁵⁸

C-Değerlendirme:

Hz. Musa'nın ölüm meleğinin gözünü çıkardığına dair rivayet kanaatimizce başka anlamlara çekilemeyecek kadar literal okunması, edebî sanat aranmaması gereken bir hadistir. Bu da Hz. Musa'nın meleğin gözünü çıkardığıdır. Hadisteki ifadeler o kadar açıktır ki, bunları tevîl etmek adına başka anlamlara çekmek yerinde değildir. Bu nedenle hadisi adeta yeniden konuşurarak farklı anlam yükleme çabaları uygun gözükmemektedir.

Burada tekrar etmeye gerek duymadığımız ve hadisin sıhhatini irdeleyen sorular, söz konusu rivayetin sıhhatine yönelik endişeler uyandırmaktadır. Bu endişeler temelde rivayette çizilen peygamber imajının bir peygambere ne kadar uygun düştüğü, anlatılan olayın ne derece yaşanabilir olduğu ve Hz. Muhammed'in içinde pek çok problem taşıyan bu kıssayı anlatmış olmasının ne kadar mümkün olabileceğiyle ilgilidir. Kaldı ki, bu rivayet Hz. Muhammed'in geçmiş ümmetlere dair anlattıkları içinde mütalaa edilecek olsa bile, getirdiği dinin temel dinamikleriyle süzmeden ve bu hakikatlerle ne kadar uyduğunu kontrol etmeden bir şey aktarmayacağı gerçeğiyle pek örtüşmemektedir. Hz. Musa'yla ilgili hiç şüphesiz olumsuz bir imaj çizen ve bunu Hz. Muhammed'in ağızıyla insanlığa sunan bu rivayet, sıhhat açısından endişe edilmeyi hak edecek kadar sorunludur.

Hadisi sahih olarak kabul eden Muhammed Huseyn ez-Zehebî, anlaşılma problemi olan böylesi hadislerin günümüz İslam alimlerince açıklanarak neşredilmesine ihtiyaç olduğunu belirtir ve şöyle der: "Öyleyse, hadis kitaplarına yönelik olarak bugün müslüman alimlere önemli bir görev düşmektedir. Selefleri olan muhaddisler bu görevin

⁵⁸ Bkz. Abdullatif, *es-Sunnetu'n Nebeviyye*, s. 181-2. Hadisi savunanların görüşleri için ayrıca bkz. el-Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-Usûl fi Ma'rifeti Ehâdisi'r-Rasûl*, hzr. Mustafa Abdulkadir Atâ', Beyrut-1992, I/110; İbn Balabân, *İhsân*, XIV/114-6; Nevevî, *Şerh*. XV/128-30; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, VI/442-3; Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî, *el-Envâru'l-Kâşife li mâ fi Kitâbi Edvâ' ale's-Sunne mine'z-Zelel ve't-Tadlil ve'l-Mucâzefe*, Beyrut-1985, s. 214-5; Ebû Şehbe, *Difâ' ani's-Sunne*, Beyrut-1991, s. 163-4; Medhalî, *Keşfu Mevkif*, s. 179-80; Elbânî, *Silsiletu'l-Ehâdisi's-Sahihah*, IX/59, Rakam: 3279 (el-Mektebetu's-Şâmile).

sorumluluğunu taşımış ve layıkıyla yerine getirmişlerdir. Bugünkü alimlere ise önemli bir tek görev kalmıştır: O da, sahih hadis kitaplarını, garip şeylerin geçtiği hadislerdeki problemleri güzelce açıklayıp çözerek, yeniden güzel bir şekilde basmaktır.⁵⁹ Bu yaklaşım söz konusu hadisleri temel itibarıyla problemlili olarak kabul etmek açısından önemlidir. Ancak yaptığımız araştırmada okuyucuyu tatmin edecek bir açıklamaya klasik ve modern çalışmalarda rastlayamadığımızı belirtmek durumundayız.

Sonuç olarak, Şuayp el-Arnaût'un belirttiği gibi, bazı tariklerinde mevkûf olarak gelmesine bakarak, hadisi İsrâiliyattan kabul etmek en makul çözüm olarak gözükmektedir.

⁵⁹ Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *Tefsir ve Hadiste İsrâiliyyât*, İst.-2007, s. 227.

Kudsî Hadisler Üzerine Genel Bir Değerlendirme

Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM*

Özet

Kudsî hadisler genel hadis külliyyatı içinde oldukça geniş bir yer tutmaktadır. Bu tür hadislerin nasıl konumlandırılacağı hususunda bazı genel kabuller oluşmuşsa da konu son derece netameldir. Zira söz konusu hadisler kendi içlerinde bir takım problemler taşımaları yanında bazı hadislerde geçen hususların Ehl-i Kitap kültürü içinde de yer alması konunun derinlemesine çalışılmasını gerektirecek boyutta özel bir çalışmayı hak ettiğini göstermektedir. Bu makale kudsî hadislerle ilgili problemlere genel bir bakış açısı sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kitab-ı Mukaddes, Tevrat, İncil, vahy-i gayr-i metlûv, merfu, mevkuf, sahih

Abstract

Qudsi hadiths have a wide place within the general corpus of hadiths. There are some common assumptions for about how we accept this kind of hadiths but this issue is very problematic. Because in addition to these hadiths in themselves are carrying a team problem, some topics in the hadiths are in the other religions' culture. And that requires to examine this issue in depth specifically. This article provides an overall perspective to the problems related to qudsi hadith.

Key Words: Holy Scripture, Torah, Bible, wahy-i gayr-i matluw, marfu, mawquf, sahih

Giriş

Genel kabul gören yaklaşıma göre Hz. Peygamber'in insanlığa aktardığı bilgiler üç gruba ayrılmaktadır:

1-Allah Teâlâ'nın Hz. Peygamber'e inzal ettiği ve tilavetiyle ibadet edilen vahiy (Kur'an). Bu vahiy her hangi bir harfinde bile değişiklik olmaksızın mütevatiren korunarak gelmiştir. Hem lafız hem de mana yönüyle mucizedir. Bu nedenle manayla rivayet edilmesi caiz değildir. Bir insanın buna eşit düzeyde bir metin oluşturabilmesi imkansızdır.

* Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sivas (enbiya@cumhuriyet.edu.tr)

2-Nebevî hadis: Lafız ve manası Hz. Peygambere ait olanlar.

3-Kudsî hadis: Allah Teâlâ tarafından vahiy, ilham, rüya gibi değişik bilgi edinme yollarıyla anlamı Hz. Peygamber'e bildirilen, Allah Rasûlü'nün de kendi ifadeleriyle Allah'a nispet ederek aktardığı hadislerdir. Bunlara "rabbânî hadisler" keza "ilâhî hadisler" de denmektedir. Bu hadislerin lafızları Kur'an gibi mu'ciz değildir. Bu tür hadislere Kur'an'dakine benzer bir ilahilik vasfı kazandırmak, Allah ile bağıntısı olduğunu göstermek amacıyla kudsiyet atfedilmiş ve bunu ifade etmek için de "kudsî" ifadesi kullanılmıştır. Manası Allah'a ait olduğu için kutsallık boyutu vurgulanmış, Rasûlullah ifade ettiği için de hadis denmiştir. Zira Allah'a izafe edilmek, Hz. Peygamber'in diğer hadislerinde olmayan bir özelliktir. Bu açıdan ne Kur'an mertebesi kadar yüksek bir konumdadır ne de hadis-i şerif mertebesindedir. İkisinin arası bir konumdadır.¹

I-Kudsî hadislerin temel özellikleri:

Kudsî hadisleri diğer hadislerden ayırarak ayrı bir kategoride değerlendiren yaklaşım, söz konusu hadislerin muhtevalarına bakarak ayırt edici bazı özellikleri olduğunu tespit etmiştir. Bunlardan birkaçı şunlardır:

1-Bu tür hadislerin metninin başında Hz. Peygamber'e nispetle "kâle Rasûlullah fi mâ yervî an rabbih", "kâlellâhu Teâlâ fi mâ ravâhu anhu Rasûlullah", "ani'n-Nebiyi fi mâ yervî an rabbih" gibi ifadeler yer alır.² Dolayısıyla diğer hadislerde sözün isnadı Hz. Peygamber'de son bulurken bu hadislerde söz Allah'a izafe edilir. Hz. Peygamber bir anlamda ravi konumundadır.

2-Bu hadislerde birinci şahıs zamiri yer alır. Muhataplar da genellikle Hz. Peygamber, insanlar ve meleklerdir. Örneğin: "Ey kullarım! Ben zulmü kendime yasakladım."³ "Kullarımdan bir kısmı, bana inanıp yıldızları inkar ederek sabahladı."⁴

3-Bu hadislerde ahkam konuları yer almaz. Bunun yerine güzel ahlak, Allah'ın rahmetinin genişliği, zât ve sıfatları, bazı ibadetlerin fazileti gibi hususlar işlenir. Kudsî hadisler bir bütün olarak mütalaa edildiklerinde, insanın ibadet dünyasını güzelleştirmeye, ahlakını tekamül ettirmeye, daha geniş bir ifadeyle iyi bir kul olmasını sağlamaya yönelik oldukları görülür.

¹ Bkz. Muhammed Accâc el-Hatib, *Usûlu'l-Hadis*, Beyrut-1989, s. 28-31.

² Bkz. *Buhârî*, Tevhid, bab: 50; *Muslim*, Tahrîmu'z-zulm, h. no: 55.

³ *Muslim*, Birr, h. no: 55.

⁴ *Buhârî*, Megâzi, bab: 35.

II-Kudsî hadis örnekleri:

Kudsî hadislerin "neliği" hususunun zihinlerde netleşmesi amacıyla halk arasında da meşhur olan ve en muteber hadis kitapları kabul edilen *Buhârî* ile *Muslim*'den birkaç örnek vermek istiyoruz:

1-"Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: Salih kullarım için ben cennette, hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın işitmediği ve hiçbir beşerin gönlünden geçirmediği nimetler hazırladım."⁵

2-"Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: Ademoğlunun her ameli kendisi içindir. Fakat oruç böyle değildir. O, sırf benim (rızam) için yapılan ibadettir. Onun (sayısız) mükafatını bizzat ben vereceğim."⁶

3-"Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: Rahmetim gadabımı geçmiştir."⁷

III-Kudsî hadis tanımının ortaya çıkışı:

Kudsî hadis ilk dönem hadis çalışmalarının konusu değildir. Her bir hadis, kitabın hazırlanma tekniğine uygun olarak ilgili yere konuyordu. Konularına göre düzenlenen çalışmalarda, dahil oldukları bahislerde; ravi esaslı çalışmalarda da ravisinin adının altında yer alıyordu. Dolayısıyla ilk dönem hadis kitaplarının bu tür hadislere özel bir konum biçtiğini söylemek zordur. Bu nedenle, hadis musannıfları için hadisin her türlüşünün aynı kabul edildiğini söylemek gerçekçi bir tespit olacaktır.

Nitekim kudsî hadis ifadesi terim olarak hicrî VI. yüzyıldan sonra bu alanda yazılan derleme çalışmalarından sonra ortaya çıkmıştır. Söz konusu hadisin ilk tanımı ise VIII. hicrî asırda Hüseyin bin Abdullah et-Tibî (ö. 743/1342) tarafından yapılmıştır.⁸ Daha sonraki süreçte de diğer tarifler yapılagelmiştir. Dolayısıyla VI. asra kadar İslam ümmetinin zihin dünyasında kudsî hadisin ve onun neliği hususunda düşünsel anlamda bir sorgulama olmadığı anlaşılmaktadır. Bu da önceki dönemlerde hadislerin bir ayrıma tabi tutulmadan bir bütün olarak tek potada değerlendirildiği anlamına gelmektedir.

⁵ *Buhârî*, Bed'u'l-halk, bab: 7.

⁶ *Buhârî*, Savm, bab: 9.

⁷ *Muslim*, Tevbe, h. no: 15.

⁸ Bkz. Munâvî, *Feydu'l-Kadir*, Beyrut-Tsz., IV/468; Özcan Hıdır, *Yahudi Kültürü*, İst.-2006, s. 523.

IV-Kudsî hadislerin sıhhat durumu:

"Kudsî hadis" ifadesindeki kudsiyet nitelemesi veya bunların manalarının Allah'a ait olduğu yaklaşımı, söz konusu hadislerin mutlak olarak sahih oldukları veya Kur'an gibi değerlendirilecekleri sonucunu doğurmaz. Sonuçta bunlar "ahad" rivayetlerdir ve hadisçilerin uygulayageldikleri her türlü kriter bu hadisler için de geçerlidir. Kaldı ki, sahih kabul edilen kudsî hadislerin sayısının 100-550 arasında olduğu ifade edilmektedir. Verilen rakamlar ise yapılan derleme çalışmalarına bakılarak ifade edilen sayılardır. Ayrıca, kaç tanesi sahih kabul edilirse edilsin, bu hiç önemli değildir. Zira sahih kabul etme izafî bir hükümdür. Dolayısıyla rivayetler hadis tenkidine açıktır. Birilerinin onları sahih kabul etmiş olmasının veya herhangi güvenilir bir kitapta yer alıyor olmasının fazlaca önemi yoktur.

Netice itibarıyla, kudsî hadisleri ele aldığımızda büyük çoğunluğunun sıhhat açısından problemlili olduğunu söylemek durumundayız. Zaten bunların bir kısmı tasavvuf ehli arasında şöhret bulmuş ve (keşf gibi) hadisçilerin kabul etmediği yöntemlerle sahih oldukları iddia edilmişlerdir. Dolayısıyla kudsî olarak değerlendirilen rivayetlerin bir bölümünün tasavvuf eserlerini süsleyen rivayetler olduğunu söylemek mümkündür. Süfîlerin eserlerine aldıkları veya aralarında birbirlerine aktardıkları rivayetlerin sıhhat açısından problem taşıyabileceği zaten herkesin malumudur. İki örnek verecek olursak:

1-"Ben gizli bir hazine idim. Bilinmeyi murad ettim. Bilineyim diye mahlukatı yarattım." İsmail Hakkı Bursevî'nin şerh etmek maksadıyla *Kenz-i Mahfî* diye bir eser yazdığı⁹ bu hadis, bütün hadis bilginlerince mevzu kabul edilmiştir.¹⁰ Öyle ki, mevzu hadislere mevzu olduklarını söylemekten çekinen Suyûtî bile buna mevzu diyebilmiştir.¹¹

2-"Sen olmasaydın bu kainatı yaratmazdım." Mevzu hadislere dair yazılmış olan çalışmaların tamamı bu rivayeti mevzu olarak kabul etmiştir.¹²

Sıhhat açısından problemlili olan kudsî hadislerin sayısal olarak fazla olmasının en büyük nedenlerinden birisi, sözü Allah'a nispet

⁹ İst.-1980.

¹⁰ Aliyyu'l-Kârî, *el-Esrâru'l-Merfûa fi'l-Ehbâri'l-Mevdûa*, thk. Muhammed Lutfî es-Sabbâğ, Beyrut-1986, s. 269.

¹¹ Suyûtî, *Tedribu'r-Râvî fi Şerhi Takribi'n-Nevevî*, hzr. İzzet Ali Atiyye, Musa Muhammed Ali, Kahire-Tsz., II/254.

¹² Bkz. Suyûtî, *el-Leâli'l-Mesnûa*, Beyrut-1983, I/272; Kârî, *a.g.e.*, s. 288.

ederek insanlara tesir etme çabasıdır. Bir takım gayeleri olan kişiler, kendi amaçları doğrultusunda Kur'an'a bir şey ilave ederek Allah'ın kitabını davalarına direkt olarak alet edemediklerinden dolayı hadislere yönelmişlerdir. İnanç, hukuk vb. alanlarda kendi görüşlerini destekleyen pek çok hadis uydurmaları yanında Allah'ı da eylemin içine dahil ederek kudsî hadisler uydurmuşlardır.

Esasında bu hadislerin genelde ahlakî boyutla sınırlı kalması, söz konusu hadisleri kimlerin uydurabileceği hususunda bir ipuçtu vermektedir. Bazı tasavvuf çevrelerinin, insanların ahlakî bozulmuşluğunu durdurmak ve İslamî değerler etrafında kalan bir yaşam sürmelerini sağlamak amacıyla bu tür hadisleri uydurmaya yöneldiklerini söylemek kabul edilebilir bir yorum olarak durmaktadır. Lakin, kudsî hadislerin büyük kısmındaki sıhhat sorununa rağmen tamamının problemlili olduğunu söylemek haksızlık olur. Nitekim söz konusu hadislerin önemli bir bölümü *Kütüb-i Sitte* hadisidir ve klasik hadis tenkit yöntemlerine göre her hangi bir problem de içermemektedir.

V-Kudsî hadislerle ilgili iki problem:

Bütün hadis külliyatı için söz konusu olan iki temel problem vardır ve bunların üzerinde ciddi çalışmalar bugüne kadar yapılmış değildir.

1-Merfu olarak nakledilen bazı hadisler bir kısım hadis kaynaklarında sahabi kavli olarak nakledilmektedir. Bu nedenle hadislerin tüm varyantlarını toplayacak ve bunlardan ortak bir metin oluşturacak ve de kimin sözü olduğunu ortaya çıkaracak çalışmalara ihtiyaç vardır. Zira sözün gerçekte kime ait olduğunun tespiti onun delil olarak değerlendirilmesi noktasında farklı bir yere konumlandırılmasına sebep olabilmektedir. Zira merfu hadisin mevkufla aynı değerde olmadığı ehline malumdur. Buna benzer durum kudsî hadislerde de söz konusudur. Kudsî olarak tanımlanan hadisin normal merfu hadis olarak da geçtiğine şahit olabilmekteyiz. Dolayısıyla raviler açısından bir kusurun varlığından söz etmek mümkün gözükmemektedir.

2-Hadislerin *Kitab-ı Mukaddes*'le karşılaştırılması bugüne kadar ihmal edilmiş olan çok önemli bir konudur. Özellikle tefsir kitaplarında yer alan ve İsrâiliyyât olarak adlandırılan rivayetlerin ayıklanması hususunda oldukça titiz çalışmalar yapılmıştır ancak hadis metinlerinin birebir *Eski Ahit* ve *Yeni Ahit*'te bulunup bulunmadıkları konusu ciddi anlamda tetkik edilmemiştir. Oysa bugün bizler bazı hadislerin metin olarak aynı ifadelerle *Kitab-ı Mukaddes*'de yer aldığını biliyoruz. Eşleşen rivayetlerin nasıl değerlendirilmesi gerektiği hususu da ayrı bir araştırma konusudur. Bu problem kudsî hadisler için de geçerlidir.

Durumu netleştirmek için bazı örnekler vermek uygun olacaktır:

1-"Rabbinden naklettiği şeyler meyanında Rasûlullah şöyle buyurdu: "Her kim bir iyilik yapmaya niyet eder de yapmazsa Allah ona bir sevap yazar. Niyet eder de aynı zamanda yaparsa, Allah ona on ile yedyüz arasında sevap yazar. Kim de bir kötülük yapmaya niyet eder, sonra onu yapmaktan vazgeçerse Allah ona bir sevap yazar. Niyet eder de yaparsa, bu takdirde bir kötülük yazar."¹³

Bu rivayet Rasûlullah'ın kendi sözü olarak da nakledilmiştir. Şöyle ki: "Kim bir iyilik yapmaya niyetlenir de yapmazsa ona bir sevap yazılır. Kim bir iyilik yapmaya niyetlenir de o iyiliği yaparsa, o zaman ona on ile yedyüz arasında sevap yazılır. Kim bir kötülük işlemeye niyet eder, ama onu yapmazsa, ona kötülük yazılmaz, şayet yaparsa bir kötülük yazılır."¹⁴

2-a) *Muslim*'de şöyle bir hadis yer almaktadır: "Allah Teâlâ kıyamet günü buyurur: 'Ey Adem oğlu! Hastalandım beni ziyaret etmedin.' Ademoğlu 'Ya rab! Seni nasıl ziyaret edebilirim. Sen alemlerin rabbisin.' diyecek. Allah ona 'Bilmiyor muydun, filan kulum hasta oldu, sen ise onu ziyaret etmedin. Bilmiyor muydun, onu ziyaret etmiş olsaydın, beni onun yanında bulurdun. Ey Adem oğlu! Senden yiyecek istedim ama beni doyumadın.' buyuracak. Adem oğlu ise 'Ya rabbi! Seni nasıl doyurabilirdim ki? Sen alemlerin rabbisin?' diyecek. Allah şöyle buyuracak: 'Bilmiyor musun, falan kulum senden yiyecek istedi de onu doyumadın. Bilmiyor muydun ki, onu doyurmuş olsaydın, onu benim nezdimde bulacaktın. Ey Adem oğlu! Senden su istedim, bana su ikram etmedin?' Adem oğlu 'Ya rabbi! Sana nasıl su ikram edebilirdim ki? Sen alemlerin rabbisin?' cevabını verir. Allah da ona şöyle buyurur: 'Falan kulum senden su istedi. Ancak sen ona su vermedin. Ona su ikram etmiş olsaydın, bunu benim nezdimde bulacaktın.'¹⁵

Buna benzer bir metin *İncil*'de yer almaktadır: "O zaman Kral sağındakilere diyecektir: Ey, sizler! Babamın mübarekleri, gelin dünya kurulduğundan beri sizin için hazırlanmış olan melekûtu miras alın. Zira, aç idim, bana yiyecek verdiniz; yabancı idim, beni içeri aldınız. Çıplak idim, beni giydirdiniz; hasta idim, beni aradınız; zindanda idim, yanıma geldiniz.' O zaman salihler ona cevap verip diyecekler: 'Ya Rab! Biz seni ne zaman aç görüp yedirdik veya su-

¹³ *Muslim*, İman, h. no: 207; *Buhârî*, Rikâk, bab: 31.

¹⁴ *Muslim*, İman, h. no: 206.

¹⁵ *Muslim*, Birr, h. no: 43.

samış görüp içirdik? Ve ne zaman seni yabancı görüp içeri aldık, veya çıplak görüp giydirdik? Ve ne zaman seni hasta, veya zindanda görüp yanına geldik?' Kral cevap verip onlara diyecek: 'Size doğrusunu söyleyeyim, bu en basit kardeşlerimden biri için yaptığınızı, benim için yapmış oldunuz.' Sonra solundakilere şöyle diyecek: 'Ey lanetliler! Çekilin önümden! İblis ile onun meleklerine hazırlanmış ebedi ateşe yollanın. Çünkü acıkmıştım, bana yiyecek vermediniz; susamıştım, bana yiyecek vermediniz; yabancıydım, beni içeri almadınız; çıplaktım, beni giydirmediniz; hastaydım, zindandaydım, benimle ilgilenmediniz.' O vakit onlar da şöyle karşılık verecekler: 'Ya Rab! Seni ne zaman aç, susamış, yabancı, çıplak, hasta ya da zindanda gördük de sana hizmet etmedik?' Kral da onlara şu cevabı verecek: 'Size, doğrusunu söyleyeyim: 'Madem ki bu en basit kardeşlerimden biri için bunu yapmadınız, benim için de yapmamış oldunuz. Bunlar, ebedi azaba uğrayacak, salihler ise ebedi hayata kavuşacaklardır.'¹⁶

2-b) *Buhârî*'nin rivayet ettiği hadiste şöyle geçer: "Önceki ümmetlere göre sizlerin ömrü ikindi namazıyla güneşin batışına kadar ki süre gibidir. Sizlerin durumu ile yahudilerin ve hıristiyanların hali şuna benzer: Bir adam işçiler tutar. 'Gün ortasına kadar bir kîrât karşılığında kim çalışır?' diye sorar. Yahudiler bir kîrât karşılığında öğlene kadar çalışırlar. Sonra 'Öğlenden ikindi namazına kadar bir kîrât karşılığında kim çalışır?' diye sorar. Hıristiyanlar öğlenden ikindi namazına kadar bir kîrât karşılığında çalışırlar. Daha sonra 'İkinci namazından güneş batana kadar iki kîrât karşılığında kim çalışır?' diye sorar. İşte sizler ikindi namazından güneş batana kadar iki kîrât karşılığında çalışanlarıdır. Sizin ecriniz iki kattır. Yahudiler ve hıristiyanlar buna kızarlar ve 'Çok çalışan biz, az ücret alan yine biz!' derler. Allah da onlara şöyle buyurur: 'Ben sizin hakkınızdan kısaltarak sizlere zulmettim mi?' Onlar 'Hayır.' derler. Allah da şöyle buyurur: 'Bu benim lütfumdur, dilediğime veririm.'¹⁷

İncil'de buna yakın bir metin yer almaktadır: "Göklerin ege-menliği, bağında çalışacak işçi tutmak için sabah erkenden dışarı çıkan toprak sahibine benzer. Adam, işçilerle günlüğü bir dinara anlaşıp onları bağına göndermiş. Saat dokuza doğru tekrar dışarı çıkmış, çarşı meydanında boş duran başka adamlar görmüş. Onlara 'Siz de bağa gidip çalışın. Hakkınız ne ise veririm.' demiş. Onlar da bağa gitmişler. Öğleyin ve saat üçe doğru yine çıkıp aynı şeyi yapmış. Saat beşe doğru çıkınca, orada duran daha başkalarını

¹⁶ *Matta*, 25/36-46.

¹⁷ *Buhârî*, *İcâre*, bab no: 8; *Ehâdisu'l-Enbiyâ*, bab no: 50.

görmüş. Onlara, 'Neden bütün gün burada boş duruyorsunuz?' diye sormuş. 'Kimse bize iş vermedi ki!' demişler. Onlara 'Siz de bağa gidin, çalışın.' demiş. Akşam olunca, bağın sahibi kahyasına, 'İşçileri çağır!' demiş. 'Sonunculardan başlayarak, birincilere kadar, hepsine ücretlerini ver.' Saat beşe doğru işe başlamış olanlar gelip kahyadan birer dinar almışlar. Birinciler gelince daha çok alacaklarını sanmışlar, ama onlara da birer dinar verilmiş. Paralarını alınca bağın sahibine karşı söylenmeye başlamışlar. 'Bu sonuncular yalnız bir saat çalıştılar.' demişler. 'Ama sen onları, günün yükünü ve sıcağını çeken bizlerle bir tuttun.' Bağın sahibi onlardan birine şöyle karşılık vermiş: 'Arkadaş! Sana haksızlık ettiğim yok! Seninle bir dinara anlaşmadık mı? Hakkını al, git! Sana verdiğimi bu sonuncuya da vermek istiyorum. Kendi paramla istediğimi yapmaya hakkım yok mu? Yoksa elim açık diye kıskanıyor musun?' İşte böylece sonuncular birinci, birinciler de sonuncu olacak." (Matta, 20/1-16).

VI -Sonuç:

Kudsî hadislerin sıhhat durumlarını klasik hadis tenkidi yöntemleriyle belirleyip, mevzu olanları ayırıp, sahih olarak kabul edilebilecekleri bir yana koyduğumuzu farz ettiğimizde problem halolmemektedir.

Gerçi, sünnetin tamamını vahiy mahsulü olarak kabul eden yaklaşıma göre, vahy-i gayr-i metluv olan kudsî hadislere yönelik çözüm son derece pratiktir. Bu kabule göre, Hz. Peygamber'in sünneti vahyin bir çeşididir. Zira bunlar Hz. Peygamber'in kendi bireysel tercihiyle, ilahî bir yönlendirme olmadan yapılacak şeyler değildir. Onun müslümanlara rehberlik yapan sünneti nasıl kaynak itibarıyla ilahî ise hadisleri de böyledir. Kudsî hadislerin diğer hadislerden ayrılan yönü ise Allah'a doğrudan nispet edilmeleri, dikkati daha fazla çekmeyi ve insanları ahlakî kurallara yönlendirmeyi hedeflemiş olmalarıdır. Peygamber yalan yere sözünün başında Allah'ın adını anmayacağına göre, bunlar mutlak suretle ilahî menşelidir. Ancak bu yaklaşımın ihmal ettiği bir husus vardır. O da şudur: Madem ki sünnetin tamamı ilahî menşelidir, Hz. Peygamber neden her hadisinin başında Allah adını anmamıştır?

Bizim kanaatimize göre, kudsî hadisler iki kısımdan birinde mütalaa edilmelidir:

1-Hz. Peygamber'in bu buyruklarının bir kısmı, yaşamış olduğu coğrafyanın kültüründe gezinen temsiller ve veciz sözlerdir. Gerek hıristiyanların ve gerekse yahudilerin yaşadığı bir bölgede hayat sürmüş olan Allah Rasûlü'nün bu kültürlerden intikal etmiş ve anonim halini almış sözler ile anekdotları kendi sözlerinde kullanmış olması bizce tabiidir. Hatta çevresindekilerin de bunları bilmiş olmasını göz önünde bulundurarak daha etkili olacağını düşünmüş

olabilir. Bunları anlatmasını "sizin de bildiğiniz gibi" bağlamında değerlendirmek makul gözükmemektedir. Hatta Hz. Peygamber'in *Kitab-ı Mukaddes*'te geçen ve bölge insanının ortak değeri olan hususları bilmemesi garipsenecek bir durumdur. Bu nedenle Hz. Muhammed'in söylemlerinde bunlardan yararlanmış olması anlaşılabilir bir durum arz etmektedir. Bunu kabul ettiğimizde, Hz. Peygamber'in semavî de olsa başka dinlerin değerlerini ve mirasını İslam ümmeti içine taşımış olacağı şeklinde bir endişe zihinlerimize gelebilir. Ancak unutmamak gerekir ki, bunu Kur'an da yapmaktadır. Kutsal kitabımızla *Kitab-ı Mukaddes* arasında pek çok ortak anlatım vardır. Sonuçta tahrif edilmiş olsalar da yine de ilahî bir pırıltıyı içlerinde taşımaktadırlar. Kur'an *Kitab-ı Mukaddes*'te geçen bir hususu yinelemekte bir beis görmemişse, Hz. Peygamber de aynı şeyi düşünmüş olabilir. Dolayısıyla söz konusu rivayetlerin en azından bir kısmının o coğrafyanın ortak değerleri olduğunu kabul edebiliriz. Hz: Peygamber'in yaptığı, bunları tekrarlamak olmuştur.

2-Kudsî olarak tanımlanan hadislerin büyük çoğunluğu Hz. Peygamber'in temsil kabilinden zikrettiği hadislerdir. Allah Rasûlü, Yüce Yaraticı'nın nasıl bir kul istediğini, nelerden hoşnut olduğunu/olmadığını ifade etmek amacıyla sözünü Allah'a nispet etmiştir. Bir nevi Kur'an vasıtasıyla hazmettiği Allah'ın muradına kendi ifadeleriyle tercümanlık yapmıştır. Dolayısıyla gerçek anlamda Allah'tan gelen bir ilham vs. söz konusu değildir. Kur'an eksenli İslam ümmetini oluşturma çabasını sergileyen Hz. Muhammed'in, Allah'ın beklentilerini kullarına yakın etmesidir. Kısaca ifade edecek olursak, "Allah şöyle bir kul ister, şöyle bir ibadet arzular..." anlamında "Allah diyor ki" sözünü kelamının başında kullanmıştır.¹⁸

¹⁸ Üzücü olan şudur ki, hadis külliyyatı içerisinde çok önemli bir yekun tutan ve Allah Teâlâ'ya izafe edilmeleri nedeniyle farklılık arz eden kudsî hadislerle ilgili olarak bugüne kadar doyurucu bir çalışma yapılmamıştır. Dolayısıyla bunların bir bütün olarak ele alınmasına ve nasıl bir yaklaşım sergilenmesi gerektiğine dair doktora düzeyinde bir çalışmaya ihtiyaç duyulmaktadır. Konumuzla ilgili olarak Aliyyu'l-Kârî ve Yusuf Ali Bedevî gibi zevat, kudsî hadisleri; Muhammed Avvâme, Mustafa el-Adevî gibi zevat ile Mısır Evkaf Bakanlığı sahih kudsî hadisleri derleyen çalışmalar yapmışlardır. İsamuddin es-Sabâbitî'nin sihhatlerini açıklayarak yaptığı üç ciltlik "*Câmiu'l-Ehâdisi'l-Kudsiyye*" adlı eseri bulunmaktadır. Konunun tartışması için şuralara bakılabilir: Hayati Yılmaz, *Kudsî Hadis*, DİA, XXVI/318-20; Muhammed Ebû Zehv, *el-Hadis ve'l-Muhaddisün*, s. 16-8; Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, s. 98-99, 121-2; M. Hayri Kirbaşoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, s. 304-21.

Âyetlerin Sayısı Hakkındaki İhtilaf Nedenleri

Doç. Dr. Hasan KESKİN*

Özet

Kur'an'ın metninde herhangi bir noksanlık ya da fazlalık bulunmama-
la birlikte âyetlerin sayısı hakkında İslam âlimleri ihtilaf etmişlerdir.
Biz makalemizde bu ihtilaf nedenlerini araştırdık.

Anahtar Kelimeler: Âyet, sayı, ihtilaf, 6666

Abstract

Although there aren't any surpluses or flaws in the text of the Quran,
Muslim scholars disputed about the numbers of the verses in the
Quran. We researched the causes of this controversy in our article.

Key Words: Verse, number, controversy, 6666

I. GİRİŞ

Kur'an-ı Kerim'de kaç âyet vardır? Bu soru bazen mesleki uzmanlık sorusu olarak, bazen bilimsel tartışmalarda, bazen de tefsir usulünde anlatılan konular içerisinde cevaplandırılmaya çalışılırken hep yuvarlak bir sayı olarak 6666 rakamının telaffuz edildiğine şahit oluruz. Hatta birçok temel kaynak eserinde de bu sayı yegâne cevap olarak yer alır. Dolayısıyla Kur'an-ı Kerim de kaç âyet var? diye kime sorulsa, hemen akla gelen sayı 6666 dır. Bu zikredilen sayı ise elimizdeki mevcut mushaftaki sıralanan sûrelerdeki âyetlerin sayısının toplamı ile çelişmektedir. Buna göre zaman zaman doğal olarak konunun uzmanı olmayan kişiler veya çevreler tarafından Kur'an metninde daha sonraki dönemlerde bir eksilme mi olmuştur kuşkusunu doğuracak sorgulamaların yapıldığı medyadaki tartışmalardan da anlaşılmaktadır. Bu durum aslında hangi dönemde ve kim tarafından literatüre sokulduğu çok da belli olmayan 6666 sayısının bu kadar yaygın olarak kabul görmesinin bir gerekçesi olabilir mi? Bu sayıyı anlamaya ve yorumlamaya çalışsak, nasıl anlamamız ve yorumlamamız gerekir? Sonraki dönem kaynaklarında yer alan 6666 sayısı, rakamsal bir değer olarak sûrelerin içeri-

* Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi (keskin@cumhuriyet.edu.tr)

sinde arka arkaya sıralanan âyetlerin genel toplamıyla Kur'andaki âyet sayısının bir ifadesi mi dir? Yoksa Kur'anda ele alındığı kabul edilen genel konuların âyet sayısının matematiksel bir toplamla ifade edildiği bir sayı mıdır? Eğer konu taksimine dayalı âyet sayılarının toplamının ifadesi olarak zikredilen bir sayı ise, bunda bir âyetin birkaç konu içerisinde yer almış olması doğaldır. O zaman âyetlerin bazı yerlerde mükerrer sayılmaları söz konusu olacağından doğru bir sonucu ifade edemeyeceği açıktır. Yani aynı âyet içerisinde hem emir, hem nehiy, hem va'd hem va'id cümleciklerinin yer aldığı bilinen bir husus olduğundan bazen bir âyet hem emir, hem nehiy, hem va'd, hem va'id konusu içerisinde sayıma tabi tutulmuş olmaz mı?

Ayrıca neden 6236 sayısına göre bu günkü Kur'an sûrelerindeki âyet sıralaması yapılmıştır. Bu sıradan bir tercih midir? Yoksa İslam coğrafyasında bir birliktelik ifade eden ve tarihi süreç içerisinde aşama aşama yapılan çalışmaların Müslümanları getirdiği bir icma ameliyesinin farklı bir örneği midir? Yani Kur'an'ın metinleşme süreci içerisinde yapılan çalışmalarda önemli ölçüde ağırlığını hissettiren Küfe Kıraat ekolünün birçok görüşlerinin Kur'an'ın şekilsel metin yapısında tercih edildiği gibi 6236 sayısının tercihinde de bu ekolün görüşünün ağırlık kazanmasının bir tezahürü müdür?

İşte gerek 6666 sayısı gerekse 6236 sayısı ile ilgili problemlerin ve konu ile ilgili tartışmalardaki müphemliklerin ortadan kalkmasına katkı sağlayacağını düşündüğümüz bu çalışmamızı yapmaya karar verdik.

II. "ÂYET"İN ANLAMI

A. Lügat Anlamı

"Âyet" kelimesinin sözlükteki asıl anlamı, "herhangi bir şeyin varlığını gösteren alâmet"tir. Buna bağlı olarak açık alâmet, belirti, iz, eser, işaret, ibret, nişane, mucize, burhan, delil, yüksek bina gibi anlamlarda kullanılmıştır.¹ Kelimenin çoğulu "ây" veya "âyât"tır.² Kelimenin 'cemaat' anlamının dışındaki diğer anlamları Kur'an'da da aynı şekilde korunmuştur. "Âyet", Kur'an'da delil, burhan³; mucize, işaret⁴; alâmet, nişan⁵; hayret verici bir iş, şaşı-

¹ Cevherî, İsmail b. Hammâd, *es-Sihâh* (thk. Ahmed Abdülgaffar Attâr), Beyrut 1984, "âyet" md.; Râğîb el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'an* (thk. Safvân Adnan Dâvûdî), Dımeşk 1997, "âyet" md.; Ca'berî, Burhaneddin İbrahim b. Ömer b. İbrahim, *Hüsni'l-meded fi ma'rifeti fenni'l-aded* (yazma), Süleymaniye Kütüphanesi İbrahim Efendi Böl. No: 000014, varak, 4-a; İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-'arab*, Beyrut 1994, "âyet" md.; Zebîdî, Muhammed Murtaza, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, Beyrut 1994, "âyet" md.

² İbn Manzûr, *Lisânü'l-'arab*, 'âyet' md.; Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 'âyet' md.

³ Kur'an'da Allah'ın varlığına ve yüceliğine işaret eden deliller âyet ismiyle anılmaktadır. Buna göre göklerin ve yerin yaratılması, gece ile gündüzün peşpeşe gelişi, insanların faydası için denizde yüzen gemiler, ölümünden sonra toprağı diriltmek üzere yağmurun indirilişi, canlıların var edilmesi,

lacak şey⁶; ibret⁷; yüksek bina⁸; kıyamet alâmeti⁹; Kur'an'ın tamamı veya belli bölümleri¹⁰ gibi anlamlarda kullanılmıştır.¹¹ Söz konusu kelime tekil ve çoğul şeklinde Kur'an'da 382 defa geçmektedir.

bulutların boyun eğmiş bir şekilde havada yüzmeleri birer âyettir.(Bkz.Bakara, 2/164). Güneşin bir aydınlık, Ay'ın bir nur (ışık) kılınması yılların sayısı bilinsin diye Güneş'e ve Ay'a durakların tesbit edilmesi birer âyettir. (Bkz. Yûnus, 10/5). Tanenin ve çekirdeğin yaratılması, sabahın gecenin içinden çıkıp gelmesi, gecenin dinlenme zamanı yapılması, karanlığın derinliklerinde yol bulmak için yıldızların bir lamba gibi var edilmesi, insanların tek bir nefisten yaratılması, gökten inen su ile bitkilerin büyütülmesi, her türlü meyvenin var edilmesi birer âyettir. (Bkz. Enâm, 6/99) Arının çeşitli çiçeklerden topladığı özlerle insanlar için şifa olan bal yapması, hayvanların çeşit çeşit yaratılması, hayvanlar tarafından insanlara süt hazırlanması birer âyettir. (Bkz. Nahl, 19/69). "Âyet" kelimesi, şu âyetlerde "delil" anlamında kullanılmıştır: "Ve O, yeri yayıp uzatan, onda sarsılmaz dağlar ve ırmakları var edendir. Orada ürünlerin her birinden ikişer çift yaratmıştır. Geceyi gündüze bürümektedir. Şüphesiz bunlarda düşünen bir topluluk için gerçekten âyetler vardır." (R'ad,13/3). "Göklerin ve yerin yaratılması ile renklerinin ayrı olması, O'nun âyetlerindedir."(Rûm, 30/22.)

⁴ Bkz. Âl-i İmrân, 3/49; Mâide, 5/114; A'râf, 7/73; Tâhâ, 20/22; Enbiyâ, 21/91; Mü'minûn, 23/50; Neml, 27/12. Kur'an, peygamberlerin Allah (cc) tarafından gönderilmiş elçiler olduklarını isbat etmek için gösterdikleri olağanüstü olaylara da 'âyet' demektir. Peygamberlerin gösterdiği bütün mucize'ler âyet adıyla anılmaktadır. Çünkü mucizeler, peygamberlerin kendi işi değil, Allah'ın gücünün göstergeleridir. Hz. İsa (as)'nın çamurdan kuş yapması, körün gözünü açması, alaca hastalığını iyi etmesi, ölüyü diriltmesi, saklanılan şeylerin yerini haber vermesi birer âyettir (mucizedir) (Bkz. Âl-i İmrân, 3/49). Hz. İsa (as)'ya gökten sofraya indirilmesi, Semud kavmine deve verilmesi, Hz. İsa (as)'nın babasız dünyaya gelmesi, Hz. Musa (as)'nın elinin Ay gibi parlaması, hep birer âyettir. (Bkz. Mâide, 5/114. A'râf, 7/73. Mü'minûn, 23/50; Enbiyâ, 21/91. Tâhâ, 20/22; Neml, 27/12). Peygamberlerin çabalarına ve gösterdikleri mucizelere rağmen azgınlığa ve zulümlerine devam edenler, dünyada iken bir takım cezalara çarptırılmışlardır. Arkadan gelenler ibret alsınlar diye onlardan bazı âyetler, izler ve işaretler (alametler) bırakılmıştır. Şu âyetlerde geçen 'âyet' kelimesi, 'mucize' anlamında kullanılmıştır: "Kendilerinden önceki kuşaklardan niceelerini yıkıma uğratmamız, onları hidâyete yöneltmedi mi? (Oysa bugün kendileri) onların kaldıkları yerlerde (tarihî kalıntılar üzerinde) gezip durmaktadırlar. Şüphesiz bunda sağduyu sahipleri için âyet'ler vardır" (Bkz.Tâhâ, 20/128). "İsrailoğullarına sor, onlara nice açık âyet verdik" (Bkz.Bakara, 2/211).

⁵ "Âyet" , açık alamet demektir. Alamet ise göze çarpan bir şey olduğuna göre, açık alamet manasında olan "Âyet" in, kendini büsbütün belirten bir şey olması icabeder (Doğrul, Ömer Rıza, *Tanrı Buyruğu*, İstanbul, 1955, I,8-9). Bir diğer ifade ile örneğin dağ bir alamet ise, zirvesi bir âyettir veya cami bir alamet ise, minaresi bir âyettir. Şu halde alamet zahir olan şey ise, âyet daha da zahir olan şey demek olur (Yazır, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1971, I, 23. Mukaddime). İsrailoğullarına başkan (hükümdar) olarak gönderilen Talût'un bu görevinin âyeti (alameti), Tabût'un onlara getirilmesi idi. "Onun hükümdarlığının âyeti/alameti size Tabut'un gelmesidir" (Bakara, 2/248) mealindeki âyetinde geçen "âyet" , alamet, belirti, nişan anlamında kullanılmıştır.

⁶ Hz. İsa (as)'nın babasız olarak dünyaya gönderilmesi, Allah'ın kudretine işaret eden bir âyettir, acayip bir iştir. Bir yönden mucizedir, diğer yönden insanların görmediği, alışmadığı bir iştir. "Biz, Meryem'in oğlunu ve amnesini bir âyet kıldık" (Mü'minun, 23/50) mealindeki âyetinde geçen "âyet", acayip, şaşılacak şey anlamında kullanılmıştır.

⁷ Hicr,15/77. Ayrıca bkz. Nahl, 16/79; Mü'minun, 23/50; Furkân, 25/37; Ankebût, 29/15; Kamer, 54/15. Âyet kelimesinin "ibret" manasında kullanımı için bkz. Zerkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü'l-irfân fi 'ulûmi'l-Kur'an*, yy., 1953, I,332.

⁸ Şuara,26/128.

⁹ En'âm, 6/158.

¹⁰ Bakara,2/106, 202, 266; Nahl,16/101.

¹¹ Âyet kelimesinin Kur'an'daki kullanımları için bkz. Râğîb el-İsfahânî, *Müfredât*, 'âyet' md.; Ferrâ, Ebû Zekerîya Yahya b. Ziyâd, *Meânî'l-Kur'an*, Beyrut,1980, I,366.;Zerkânî, *Menâhilü'l-irfân*, I,331-332.

B. Terim Anlamı

Tefsir istilahında "âyet" bir terim olarak şöyle tanımlanmaktadır: "Kur'an'ın harflerinden bir fasıla ile ayrılmış olan bölümlerinden her birine verilen isimdir"¹²; "Kur'an' dan bir sûrede bulunup matla'ı/başlangıcı ve makta'ı/sonu olan belli bölümlerden her biri için kullanılan bir terimdir"¹³; "Kur'an metninin bağımsız ve en küçük birimidir"¹⁴; Kur'an'ın herhangi bir sûresi içinde, başı ve sonu belli bir veya bir kaç cümleden oluşan ilahi bir kelimedir¹⁵. "Âyet" in en fazla bilinen, kulanımı en yaygın olan anlamı, bu tanımlarda ifade edilen anlamıdır. Bu gün "âyet" deyince daha çok "Kur'an'ın âyetleri" akla gelmektedir. Bazen bir âyetten daha az veya daha çok olan Kur'an parçasına da mecaz sûretiyle sûretiyle âyet denildiği vâkidir.¹⁶

"Âyet" in terim anlamıyla sözlükteki anlamları arasında bulunan ilişki ile ilgili olarak şunlar söylenebilir: Kur'an âyetleri hem bir mucize, hem Hz.Peygamber'in nübüvvetine bir delil, hem düşünüp öğüt almak isteyenler için bir ibret, hem hayret ve hayranlık uyandıran nadir bir şey, hem de hidâyet delilleridir.¹⁷ Yine Kur'an âyetleri nazım ve içerdiği gizli anlamlar bakımından olağanüstü bir özelliğe sahip olup Allah'ın kelamını göstermektedirler.¹⁸ Kur'an âyetleri, Allah'ın insanlara gönderdiği apaçık belgeler ve delillerdir. Bu belge ve deliller, bir yönden Allah'ın ilâhlığının isbatlarıdır, diğer taraftan da insanları doğru yola götürecek alâmetlerdir. Âyetlerin haber verdiği gerçekler ve sundukları hükümler; varlığın ve mutlak kurtuluşun işaretidir.

Kur'an'ı oluşturan âyetlerin belirlenmesi tamamen vahye dayanmaktadır. Kur'an'daki bir ifadenin âyet sayılıp sayılmamasında kıyas ve rey geçerli değildir.¹⁹ Yani âyetlerin tayini kıyasi değil tevkididir.²⁰ Bir sözün âyet olması, ancak nakil ve dinleme yoluyla be-

¹² Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I,24 (Muk.).

¹³ Zerkâni, *Menâhilü'l-irfân*, I,332.

¹⁴ Derveze, İzzet, *Kur'anü'l-Mecîd: Kur'an'ı Anlamada Bir Yöntem Çalışması*, (çev.Vahdettin İnce), İstanbul 1997, 103.

¹⁵ Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsîr Usulü*, Ankara,1983, 55; Turgut, Ali, *Tefsîr Usulü ve Kaynakları*, İstanbul 1991, 86.

¹⁶ Zerkâni, *Menâhilü'l-irfân*, I,335-336; Yıldırım, Suat, *Kur'an-ı Kerîm ve Kur'an İlimlerine Giriş*, İstanbul,1985, 41. Kur'an'ın ilahi hükümlerinden bir hüküm ifade eden her kısma da bir âyet denildiği olmuştur. Mesela, kadınların örtünmeleri hakkında âyet var denilir. Bu manaya göre âyet, bazen bir cümle, bazen bir cümlede bir kayıt olabileceği gibi, bazen de bir âyet bir kıssa, bir sûre bile olabilir. Bu âyet şu sebeple indî, denildiği zaman âyet bu gibi kulanılışlarda çoğunlukla bir kaç âyeti içine alır. Bkz. Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I,24 (Muk.).

¹⁷ Zerkâni, *Menâhilü'l-irfân*, I,332.

¹⁸ Özel, Mustafa, *Kur'an ve Tefsîr Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 2006, 27.

¹⁹ Zerkeşi, Bedreddin, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'an* (Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim), Beyrut 1972, I,267; Zerkâni, *Menâhilü'l-irfân*, I,333.

²⁰ Cerrahoğlu, *Tefsîr Usulü*, 55;

lirlenebilir. Sahabe Kur'an'ı Hz. Peygamber'den dinlemiş, dinlediklerini -o okurken, nerede duruyor, nerede bir kelimeyi bir kelimeye vaslediyorsa- aynı şekilde kendilerinden sonrakilere aktarmışlardır. Hz. Peygamber'in sürekli durduğu yerleri âyet saymışlar, sürekli başka bir kelimeye geçtiği yerleri ise âyet saymamışlar, bazen durduğu bazen de geçtiği yerlerin âyet olup olmadığı konusunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir.²¹ Âyetlerin tespiti tamamen vahye dayandığından Kur'an'ı âyetlere ayırma kesin bir kaideye tabi değildir. Bu hususta kıyas ve re'ye başvurulamaz.²² Bunun için "elif lâm mîm sâd" bir âyet olduğu halde ona benzeyen "elif lâm râ" bir âyet değildir. "Yâ sîn" bir âyet olduğu halde ona benzeyen "tâ sîn" bir âyet değildir. "Hâ mîm ayn sîn kâf" iki âyet olduğu halde ona benzeyen "kâf hâ yâ ayn sâd" bir âyet olup kendisinden sonra gelen âyetin bir parçasıdır.²³ Bu açıdan birçok hükümleri ve cümleleri ihtiva eden uzun âyetler olduğu gibi, kendi başlarına bir hüküm ifade etmeyen harf ve kelimelerden oluşan âyetler de vardır. Mesela, birçok hükmü ihtiva eden ve birçok cümleden müteşekkil Bakara sûresi 282. âyet bir sayfa olduğu halde, Rahman sûresi 64. âyet olan "müdhâmmetân" bir kelimedenden ibarettir. Yine kendi başlarına bir hüküm ifade etmeyen "elif lâm mîm", "elif lâm sâd" harfleriyle tek bir kelime olan "er-rahmân" kelimesi birer âyettirler.²⁴

Daha önce de ifade edildiği üzere âyetlerin çoğu bir veya bir kaç cümleden oluşmuş, başlı başına bağımsız birer kelimedir. Bununla beraber içlerinde bir cümle olmayan, özel birer sıfat gibi olanlar da vardır. Mesela Fatıha'daki "er-rahmanir-rahim" böyle bir âyettir. Bu bir cümle değil iki özel sıfattır.²⁵ Âyetlerin bazıları kısa, bazıları orta, bazıları da uzundur. Âyetlerin uzunluğu bazen birkaç harften ibaret olduğu gibi bazen de bir sayfaya kadar çıkmaktadır.²⁶ Kur'an'da en uzun âyet Bakara sûresinin 282. âyeti, en kısa olanlar ise *yâsîn* (Yâsîn 36/1), *er-rahmân* (er-Rahmân 55/1), *müdhâmmetân* (er-Rahmân 55/64), *sümme nazara* (el-Müddessir 74/21), *ve'd-duhâ* (ed-Duhâ 93/1), *ve'l-fecr* (el-Fecr 89/1), *ve'l-asr* (el-Asr 103/1) sözlerinden ibaret olan âyetlerdir.

Âyet ile ilgili olarak bu genel bilgilerden sonra âyetlerin sayısı ile ilgili oldukça önemli bir husus olan âyetlerin sûre içerisindeki sıralanışları diğer bir ifadeyle âyetlerin tertibi meselesini de ele almamız gerekmektedir.

²¹ Özel, *Kur'an ve Tefsir Terimleri Sözlüğü*, 27-28.

²² Zerkâni, *Menâhilü'l-irfân*, I,333.

²³ Zerkeşi, *el-Burhân*, I, 267; Zerkâni, *Menâhilü'l-irfân*, I,333.

²⁴ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I,24 (Muk.); Cerrahoğlu, *Tefsîr Usulü*, 55; Turgut, *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*, 87.

²⁵ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I,24. (Muk.)

²⁶ Bakara 2/282.

III. ÂYETLERİN SÛRE İÇİNDEKİ SIRALANIŞI

Âyetlerin sûre içerisindeki sıralanışının kendi içinde bir hikmetinin olduğu muhakkaktır. Fakat şu kesin ki âyetler sıralanırken ne vahyin nüzul sırası izlenmiştir, ne de konu sırası gözetilmiştir. Âyetlerin tertibi vahye dayalıdır. Bu hususta rey ve ictihad söz konusu değildir. Tertib sahibi Allah'tır. Çünkü Kitap kendisine aittir. Kitabının içindekilerini düzenleme hakkı da yalnızca O'na aittir. O, bu imtiyazlı işi vahiy yoluyla Peygamberine vermiştir. Bu konuda müslüman toplumda hiç kimseye söz söyleme hakkı verilmemiştir.²⁷ Âyetlerin Kur'an'daki sıralanışı Hz. Peygamber'in emri doğrultusunda gerçekleşmiştir.²⁸ Bu hususta müslümanlar arasında herhangi bir ihtilaf söz konusu değildir.²⁹ İslam âlimleri, âyetlerin Kur'an'daki tertibinin tevkihi olduğu hususunda ittifak etmişlerdir.³⁰ Bir âyet geldiği zaman bunun hangi sûreye ait olduğu ve sûrenin neresine konulması gerektiğini, Cebrail Hz. Peygamber'e bildirirdi. O da bu haliyle vahiy katiplerine yazdırır, sonra da ashabına okuyup tebliğ ederdi.³¹ Bizzat Hz. Peygambere vahiy geldiğinde, "bu âyeti filan sûrenin filan yerine koyunuz"³² anlamında vahiy kâtiplerine vermiş olduğu emirleri de bunu ifade etmektedir. Hz. Peygamber'in, âyetleri bugünkü sırayla vahiy katiplerine yazdırıldığına dair pek çok rivâyet bulunmaktadır. Örnek olarak Ahmed b. Hanbel'in şu rivâyetini zikredebiliriz. O'nun rivâyet ettiğine göre; Osman İbn Ebi'l-As şöyle demektedir: "Bir gün Rasulullah'ın yanında oturuyordum. Birdenbire gözünü dikti, sonra doğrultup şöyle dedi: *"Bana Cebrail geldi ve: "Muhakkak ki Allah, adaleti, iyiliği, akrabaya yardım etmeyi emreder, çirkin işleri, fenalık ve azgınlığı da yasaklar. O, düşünüp tutanız diye size öğüt veriyor."*³³ âyetini, ait olduğu sûrenin şurasına koymamı emretti."³⁴ Yine İbn Abbas'tan, *"واتقوا يوماً ترجعون فيه إلى الله، Allah'a döndürüleceğiniz günden uzakının..."*³⁵ âyeti ile ilgili şu rivâyet nakledilmiştir: "Bu âyet Hz. Peygamber'e vahyedilen en son âyetti. Cebrâil geldi ve bu âyeti

²⁷ A' zamî, Muhammed Mustafa, *Kur'an Tarihi*, (çev. Ömer Türker, Fatih Serenli), İstanbul, 2006, 108.

²⁸ Suyûtî, Celâleddin, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'an*, Beyrut ty., I,82-83.

²⁹ Suyûtî, *el-İtkân*, I,82-83.

³⁰ Demirci, Muhsin, *Tefsir Usulü*, İstanbul 2003,79.

³¹ Yıldırım, *Kur'an-ı Kerîm ve Kur'an İlimlerine Giriş*, 42; Demirci, *Tefsir Usulü*, 79-80; Atik, M. Kemal, "Âyet", *İslamî Kavramlar*, Ankara 1997, 88.

³² Tirmizi, *Tefsirü'l-Kur'ân*, Hadis no: 3086; el-Makdisî, Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-Vecîz* (thk. Tayyar Altukulaç), Ankara 1986,33; Dâni, Osman b. Saîd b. Ömer el-Endelûsî el-Mukri, *el-Beyân fi addi âyi'l-Kur'an* (yazma), Süleymaniye Kütüphanesi Hamidiye Böl. No: 000018, varak, 2-a.; Ca'berî, *Hüsnü'l-meded*, vrk, 4-b; Ahmed Cevdet, *Hulâsâtü'l-beyân fi te'lîfi'l-Kur'an*, İstanbul 1303h., 3.

³³ Nahl, 16/90.

³⁴ Ebü'l-Kâsım Burhaneddin Tacülkurrâ Mahmûd b. Hamza Kirmânî, *el-Burhân fi tevcîhi müteşâbihi'l-Kur'ân*, (thk. Abdülkadir Ahmed Atâ) Beyrut 1986.

³⁵ Bakara,2/281.

Bakara Sûresindeki 280. âyetin sonrasına yerleştirmesini söyledi"³⁶ Burada inen âyetin kaydedileceği yeri Cebrâil'in, sûredeki bir önceki âyet numarasıyla belirtmesi çok anlamlıdır. Tâcû'l-Kurrâ Kirmânî (505/1111 dolayları) de el-Burhân adlı eserinde en son inen âyet ile ilgili şunları söylemektedir: "En son inen âyet olan واتقوا يوما ترجعون فيه الى الله (Bakara, 2/281) âyetinin, ribâ ile deyn âyeti arasına konulmasını Cebrâil emretmiştir".³⁷

Konu ile ilgili farklı pek çok rivâyete kaynaklarda rastlamak mümkündür.³⁸ Burada yer verdiğimiz rivâyetlerden de anlaşılıyor ki, sûrelerin âyetlere bölünmesi ve âyetlerin sûrelerdeki yerlerinin belirlenmesi ichtihadla veya kıyasla değil,³⁹ vahiy kontrolünde bizzat Hz. Peygamber tarafından yapılmıştır. Zaten tevkîfi denilmesinin anlamı da budur. Bundan dolayıdır ki حم عسق iki âyet sayıldığı halde, كهيعص onun benzeri olduğu halde bir âyet sayılmıştır. Diğer taraftan içlerinde bir cümle meydana getirmeyen peş peşe gelen, mesela Fatiha sûresindeki الرحمن الرحيم bir âyettir, ancak bir cümle değil, iki yüce sıfattır. Yine مدهامتان⁴⁰ bir kelimedir. Böyle iken bunlar bir söz neşesiyle yalnız başına okunabilir ve üzerinde durulabilir. Yine نظر⁴¹ iki kelime bir cümledir. ثم عيس ويسر.⁴² dört kelime iki cümledir. Bu şekilde âyetlerin kisası, ortası, uzunluğu ve her birinin çeşitli dereceleri vardır. Abdest âyeti⁴³ ve âyetü'l-kürsî⁴⁴ gibi yarım sayfa, daha uzun ve daha kısırları bulunur. Hatta borç alıp-verme (müdâyene) âyeti⁴⁵ tam bir sayfadır.⁴⁶ En kısa olanları ise يس⁴⁷ - الرحمن⁴⁸ - والضحى⁴⁹ olarak belirtilmiştir.⁴⁹

Hz. Peygamber namazlarda da -hem de ashabın önünde- âyetleri tertib edilen sıraya göre okurdu. Bu husus, namazlarda okuduğu âyetlerin belli bir sıra ve düzen içerisinde, bazen bir sûreyi baştan sona, bazen bir sûrenin peş peşe gelen âyetlerini bir sıra

³⁶ Dâni, *el-Beyân fî addi âyi'l-Kur'an*, vrk, 64-b.

³⁷ Suyûtî, *İtkân*, I,80-83.

³⁸ Suyûtî, *İtkân*, I,80-83.

³⁹ bkz. el-Makdisî, *el-Mürşidü'l-vecîz*, 67.

⁴⁰ Rahman, 55/64.

⁴¹ Müddessir, 74/21.

⁴² Müddessir, 74/22.

⁴³ Mâide, 5/6.

⁴⁴ Bakara, 2/255.

⁴⁵ Bakara, 2/282.

⁴⁶ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 24. (Muk.)

⁴⁷ Yâsin, 36/1.

⁴⁸ Rahman, 55/1.

⁴⁹ Duhâ,93/1.

⁵⁰ Asr,103/1.

⁵¹ Müddessir, 74/21.

⁵² Rahman, 55/64.

dahilinde okuması ile ilgili gelen rivâyetlerden anlaşılmaktadır.⁵³ Hz. Peygamber'in bazı vakit namazlarında bazı sûreleri okuduğuna dair de birçok rivâyet bulunmaktadır.⁵⁴ Aynı şekilde sahabe de âyetleri bu tertibe göre ezberler ve böylece okurlardı. Hz. Peygamber, her Ramazan ayında Kur'an'ın o zamana kadar inen kısmını Cebrail'e arzederdi.⁵⁵ Hz. Peygamber'in vefat ettiği yıl bu arz işi iki defa yapılmıştı. Buna arza-i ahire denilmektedir.⁵⁶ Bütün bu bilgiler âyetlerin Cebrail tarafından Hz. Peygambere indirildiği şekliyle muhafaza edildiğini, onların sıralamasında herhangi bir takdim-tehirin sözkonusu olmadığını göstermektedir. Hz. Peygamber'in son arzada okuduğu Kur'an metninin tamamı Hz. Ebu Bekir zamanında bir araya toplanmış, Hz. Osman zamanında da tertibi ve düzeni belirli bir Mushaf olarak istinsah edilip çoğaltılmıştır. Her iki dönemde de âyetlerin tertibi hususunda bir değişiklik yapılmamıştır.⁵⁷ Bütün bunlar, âyetlerin sırasının Mushaf-ı şerifte gördüğümüz tarzda olduğunda ümmetin ittifak ettiğini göstermektedir.⁵⁸

Kur'an, uzunluğu değişen sûrelerden oluşur, en uzun sûre 286 âyet, en kısa sûre ise üç âyettir. Âyetlerin sıralanışının tevki-fî/vahye dayalı oluşu, sûre içerisindeki âyetin, kendinden sonraki âyetten ayıran kelimesini önemli kılmaktadır. Bir âyeti diğer bir âyetten ayıran ve âyetin sonunda bulunan kelimeye *fasıla* denmektedir.⁵⁹ Fasıla kelimesinin son harfine de *harfu'l-fasıla* adı verilir. Bunlar âyetlerin birbirleriyle sağladıkları ahengi yansıtır.⁶⁰ Bu ahenk bir tür vurgu ritmi veya vezin gibi algılanabilir⁶¹. Daha açık ifadesiyle bu şiirdeki kafiyeye ve secideki karineye benzer, hatta karineden farksızdır. Bundan dolayı bazıları Kur'an'da seci bulunduğunu söylemişlerse de, bu görüş tenkit edilmiştir⁶².

Âyetlerdeki fasılalara bakarak, âyet başı sayılan yerlerin belirlenmesinin içtihad yoluyla olduğunu söyleyenler de olmuştur. Bunları Ebû Amr ed-Dânî (444/1053) tenkit ederek, bu iddiada bulu-

⁵³ Suyûtî, *el-İtkân*, I, 80-83; Zerkânî, *Menâhilü'l-irfân*, I,347. Konu ile ilgili pek çok rivâyet, *İtkân*'da muhtelif vesilelerle yer almaktadır (Bkz. Suyûtî, I,80-83). el-Makdisî, *el-Mürşidü'l-Vecîz* adlı eserinin farklı yerlerinde konu ile ilgili genel değerlendirmeler nakletmektedir (Bkz.s.45, 66-67). Hz.Peygamber'in bazen hutbede tam bir sûreyi başından sonuna kadar okuduğu ile ilgili rivâyet için bkz. Müslim, Cuma, 52.

⁵⁴ Suyûtî, *el-İtkân*, I,80-82.

⁵⁵ Demirci, *Tefsir Usulü*, 81.

⁵⁶ Yıldırım, *Kur'an-ı Kerîm ve Kur'an İlimlerine Giriş*, 43.

⁵⁷ Yıldırım, *Kur'an-ı Kerîm ve Kur'an İlimlerine Giriş*, 62-66.

⁵⁸ Suyûtî, *el-İtkân*, I,80-81;Yıldırım, *Kur'an-ı Kerîm ve Kur'an İlimlerine Giriş*,43.

⁵⁹ Demirci, *Tefsir Usulü*,79.

⁶⁰ Turgut, *Tefsir Usulü ve Kaynakları*, 87.

⁶¹ Watt, W. Montgomery, *Kur'an'a Giriş*, (çev. Süleyman Kalkan) Ankara 1998, s.77.

⁶² Bkz. Atik, M. Kemal, "Âyet", *İslamî Kavramlar*, Ankara 1997, 88.

nanları usûl araştırmalarını bir kenara iten, gelen rivâyetler konusunda görüşleri bulanık, son derece gafil kimseler olmakla itham etmektedir.⁶³ Bu görüş sahipleri ise düşüncelerini, Hz. Peygamberin âyet sonu olarak vakfettiği yerlerde mutlaka bir fasılanın olduğu, vaslettiği yerlerde ise fasılanın bulunmadığı tezi ile ortaya koymaktadırlar.⁶⁴ Fakat anlaşılan o ki bu farklı yaklaşım, âyetlerin sıralanışının tevkifiliği ile ilgili değil de, belki âyet sayısındaki ihtilafın nedenlerinden birisi olabilir. Çünkü delillerden açıkça anlaşılıyor ki âyetlerin yerleri, âyetler nazil olurken, hangi âyetin nereye ve hangi âyetten sonra yazılacağı da âyetle beraber Hz. Peygamber'e bildirilmiştir.⁶⁵

IV. ÂYETLERİN SAYISI HAKKINDA ÂLİMLERİN GÖRÜŞLERİ

Kur'an'da âyetlerin nereye yazılacağının, hangi sûrede, hangi âyetten sonraya yerleştirileceğinin tevkifi olarak belirlenmesi, âyetlerin sayısının belirlenmesindeki problemi çözmemiştir. Aslında bunun bir problem olarak görülmesi, bir takım insanların bunu Kur'an'ın metninde bir artma veya eksilme olarak algılamalarından kaynaklanmaktadır. Halbuki Kur'an metninde hiçbir değişiklik yoktur. Hz. Peygamberin son arzada okuduğu Kur'an metni ile, Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği ve imam mushaf/mesâhif-i Osman denilen mushaflarda yazılı olan ve bugün elimizde mevcut bulunan metin, kelime yapısı, cümle yapısı, âyetlerin tertibi, sûrelerin tertibi vs. özellikleriyle aynı metindir. Örneğin Çin'den veya Kuzey Kafkasya'dan gelen bir müslüman ile Amerika'dan veya Güney Afrika'dan yahut Avrupa'dan gelen bir müslümanın Hac veya Ramazan umresi (Ramazan ayında Kabe'de Kur'an baştan sona teravih ve teheccüt namazlarında hatmedildiği bilinmektedir) sırasında namazda kıraatte bulunan imamın okuyuşuna ne âyet sırası, ne sûre sırası, ne harf ve ne de hareke cihetinden bir eksiklik veya fazlalık bulunduğuna dair her hangi bir itirazın olduğu bilinmediği gibi, tarihi seyir içerisinde böyle bir şeyin olduğuna dair bize kadar ulaşan bir bilgi de mevcut değildir. Bununla beraber âyetlerin farklı sayılarla tespit edilmiş olması da bir vakıadır.

Ca'beri (732/1332)'nin vermiş olduğu bilgilere göre, âyet sayısı bakımından yetmişbeş sûrede ihtilaf edilmiş, otuzdokuz sûrede ise ihtilaf edilmemiştir. Kıraat alimlerin üzerinde ihtilaf ettikleri âyet

⁶³ Dâni, *el-Beyân fî addi âyi'l-Kur'an*, vrk, 64-a.

⁶⁴ Zerkâni, *Menâhiliü'l-irfân*, I,341.

⁶⁵ Rasulullah'ın vahiy kâtiplerine Kur'an'ı imlâ ettirmesini tasvir eden ve âyetlerin tertibine ışık tutan rivâyetler için bkz. Buhârî, *Tefsirü'l-Kur'ân*,18; Ahkâm, 97; Ahmed bin Hanbel, *Müsned*, III,120, IV,371.

sayısı ise iki yüz kırk sekizdir.⁶⁶

Metin aynı olmakla beraber bu farklılığın nereden kaynaklandığına geçmeden önce, bu konuda bize kadar ulaşan farklı sayıları burada zikretmemiz uygun olacaktır.

A- Sahabeden nakledilen âyet sayıları:

- 1- Hz.Ali'ye göre âyetlerin sayısı: 6236.
- 2- Übey b. Ka'b'a göre: 6210.
- 3- İbn Abbas'a göre: 6216 (İbn Abbas'tan yapılan bir başka rivâyette ise âyetlerin sayısı 6616'dır)
- 4- İbn Mes'ud'a göre: 6218 dir.⁶⁷

B- Tabiinden nakledilen âyet sayıları

- 1- İbn Cübeyr ve İbn Sirin'e göre âyetlerin sayısı : 6216 (İbn Abbas'la aynı görüştedirler.)
- 2- Ata'ya göre: 6177.
- 3- Humeyd'e göre: 6212.
- 4- Raşid'e göre: 6204 dir.⁶⁸

C- Kıraat imamlarından nakledilen âyet sayıları

1- İlk Medineliler'in kabul ettiği sayı 6217dir. Bu sayıyı Kûfeliler, Medineliler'den her hangi bir kimseyi isim olarak bizzat topluluğa isnad ederek rivâyet etmişlerdir. Bunu Nafi' b. Abdirrahman b. Ebî Nuaym (kıraat imamıdır), Ebû Ca'fer Yezid b. el-Ka'ka'dan ve Şeybe b. Nasah'tan rivâyet etmiştir. Yine bu sayıyı bütün Basralılar Osman b. Saîd'den rivâyet etmişlerdir.⁶⁹

2- Sonraki Medineliler âyetlerin sayısını 6214 olarak zikrettiler. Bu sayıyı İsmail b. Cafer el-Medenî ve Kâlûn lakabıyla bilinen İsmâ b. Mînâ, Süleyman b. Müslim b. Cemmâz'dan, Ebû Ca'fer ve Şeybe'den merfûan rivâyet etmişlerdir. Bu sayı İsmail b. Ca'fer'e nispet edilmiştir. Ebû Ca'fer'den nakledilen bir başka görüşte bu sayı 6210 dur. Şeybe'den gelen rivâyetle Ebû Ca'fer'den yapılan rivâyet arasında ihtilaf vardır.⁷⁰

⁶⁶ Dâni, *el-Beyân fi addi âyi'l-Kur'an*, vrk: 69-b. XVIII. yüzyılda yaşamış şair bir devlet adamı olan Şakir Ahmed Paşa (1234/1819) *Tertîb-i Nefis* isimli mesnevîsinde sûrelerin kaçâr âyetten oluştuğunu ve âyet sayısı bakımından hangi sûrelerde kaç âyette ihtilaf edildiğini edebî bir üslûple anlatmaktadır. 114 sureden her birini üçer beyitle ele alan şair birinci beyitlerde sûre ismi, ikinci beyitlerde sûrenin kaç âyetten oluştuğu, üçüncü beyitte ise ihtilaf edilen âyet sayısını belirtmektedir. Geniş bilgi için bkz. Yıldız, Alim, "Şakir Ahmed Paşa'nın 'Tertîb-i Nefis' Mesnevîsi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: XXII/2- 2008 Sivas, 179-223.

⁶⁷ Sahabeden nakledilen âyet sayıları ile ilgili olarak bkz. Ca'berî, *Hüsnü'l-meded*, vrk, 4-a.

⁶⁸ Tabiundan nakledilen âyet sayıları ile ilgili olarak bkz. Ca'berî, *Hüsnü'l-meded*, vrk, 4-b.

⁶⁹ Ca'berî, *Hüsnü'l-meded*, vrk, 4-b.

⁷⁰ Ca'berî, *Hüsnü'l-meded*, vrk, 4-b,5-a.

3- Mekkelilerin kabul ettikleri sayı 6219 dur. Bu sayıyı Abdullah b. Kesîr (kıraat imamı) Mücâhid b. Cibr'den, o da Abdullah b. Abbas ve Übeyy b. Ka'b'dan merfuan rivâyet etmiştir.⁷¹

4- Kûfelilerin kabul ettikleri sayı 6236 dır. Bu sayıyı Hamza b. ez-Zeyyât İbn Ebî Leylâ'dan, o da Ebû Abdirrahman es-Sülemî'den, o da Alî b. Ebî Talib'den merfuan rivâyet etmiştir. Yine bu sayıyı Kisâî, Süleym b. İsa ve başkaları Hamza'dan rivâyet etmişlerdir.⁷²

5- Basralıların kabul ettikleri sayı 6205 tir. Bu sayıyı Asım b. Ebi's-Sabbah el-Cühderî rivâyet etmiştir. Yine Eyyüb b. el-Mütevekkil ve Ya'küb b. el-Hadramî de rivâyet etmiştir. Ancak Eyyüb b. el-Mütevekkil bir sayı ile Asım'a muhalefet ederek 6204 olduğunu söylemiştir.⁷³

6- Şamlılar'ın kabul ettikleri sayı 6220 dir. Bu sayıyı Eyyub b. Temîm el-Kârî, Yahya b. Hâris ez-Zimmârî'den merfuan rivâyet etmiştir. Bazıları da Abdullah b. A'mir el-Yahsûbî (kıraat imamı)'den rivâyet etmişlerdir. Bir başka rivâyette ise bu sayı 6225 tir.⁷⁴

Buna göre: Medîneliler'in bu konuda iki farklı görüşe sahip oldukları anlaşılıyor. Birincisi, İmam Nafi'in rivâyet ettiği ve Ebû Ca'fer Yezîd b. Ka'ka'a ile Şeybe b. Nasah'tan gelen sayıdır. İkincisi ise İsmail b. Cafer b. Ebi Kesîr el-Ensarî'nin kabul ettiği sayıdır. Mekkeliler'e göre âyetlerin sayısı, Abdullah b. Kesîr'in Mücâhid'den, onun İbn Abbas'tan, onun da Übeyy b. Ka'b'tan rivâyet ettikleri sayıdır. Şamlılar'ın kabul ettikleri sayı ise Harun b. Musa el-Ahfeş ve diğerlerinin Abdullah b. Zekvân; Abdullah b. Yezîd el-Hülvânî ve diğerlerinin Hişam b. Ammar'dan naklettikleri sayıdır. Bu sayının Abdullah b. Amir el-Yahsûbî ve başkaları tarafından Ebû'd-Derdâ'dan nakledildiği de söylenmiştir. Basralılar'a göre âyetlerin sayısı Asım b. el-Cühderî'ye dayanmaktadır. Kûfeliler'e göre âyetlerin sayısı Hamza b. Habîb ez-Zeyyât ile Ebû'l-Hasen el-Kisâî ve Halef b. Hişam'a dayanmaktadır. Hamza der ki, bu sayıyı bize İbn Ebî Leylâ, Ebû Abdirrahman es-Sülemî'den, o da Ali b. Ebî Talib'ten rivâyet etmiştir.

Burada gelen rivâyetleri bir kritiğe tabi tutacak olursak şunları söyleyebiliriz: Medînelilere nispet edilen rivâyette sahabenin zikredilmediği, aynı iki kişiden yapılan iki ayrı rivâyetin iki ayrı sayı olarak zikredildiği görülmektedir. Mekkelilerden rivâyet edilen sayıya gelince, bu sayının İbn Abbas ve Übeyy b. Kaab'a dayandırıldığı bu

⁷¹ Ca'berî, *Hüsnü'l-meded*, vrk, 4-b,5-a.

⁷² Ca'berî, *Hüsnü'l-meded*, vrk, 4-b,5-a.

⁷³ Ca'berî, *Hüsnü'l-meded*, vrk, 4-b,5-a.

⁷⁴ Ca'berî, *Hüsnü'l-meded*, vrk, 4-b,5-a.

sebeple önemli olduğunu söyleyebiliriz. Şamlılardan rivâyet edilen sayının sahabeden Ebu'd-Derdâ'ya nispetinde bir tereddüt olduğu anlaşılmaktadır. Basralılar'ın kabul ettiği sayı Kûfe İmamı İmam-ı Asım tarafından nakledilmiştir. Rivâyet açısından en güçlüsünün Kûfeliilerden gelen rivâyetin olduğu söylenebilir. Zira bu sayının Ali b. Ebî Tâlib'e ait olduğu anlaşılmaktadır.

Burada üzerinde durulması gereken bir diğer önemli husus da İbn Abbas'tan gelen 6616 sayısıdır. Bu sayı acaba zaman içerisinde bilinen bir kaynağın, istinsah edilip de tashih edilmeyen bir nüsha-sındaki kitabet hatasının doğru kabul edilerek şöhret bulması sonucu, bugün meşhur olan 6666 diye okunmuş olabilir mi? Çünkü bu sayı son asır kaynaklarında yegâne sayı olarak zikredilmekte ve bunda bir takım gizemler bile aranmaktadır. Hâlbuki yukarıda zikredilen sayıların en yakını İbn Abbas'tan nakledilen bu ikinci sayıdır. Buna göre bu sayı bir yanlışlık sonucu kaynaklara girmiş, akıldan kalması kolay olduğu için eğitim-öğretim çağındaki insanlar tarafından kolayca ezberlenilip her fırsatta da nakledilerek şöhret bulmuş olabilir.

Diğer bir ihtimal de şu olabilir: Bu sayı âyetlerin sûre içerisindeki sıra sayısını değil de bir çeşit konu sayımını ifade etmek için kullanılmış olabilir. Zaten 6666 sayısını nakledenler, bu sayının nasıl elde edildiğini de yine kendileri matematiksel olarak yuvarlak sayılarla izah etmişlerdir. Bu sayının konu taksimi şöyle yapılmıştır: 1000'er ayet: Emir, nehiy, vaad, vaid, haberler ve kıssalar, mesel ve ibretler; 500 ayet: Ahkâm; 100 ayet: Tesbih ve duâ; 66 ayet de: Nâsîh ve mensuh olmak üzere toplam ayet sayısı 6666 olmaktadır.⁷⁵

Ebu'l-leys es-Semerkandi (373/983) *Bustânü'l-ârifîn* adlı eserinde ayet sayılarına dair kıraat imamlarının görüşünü naklettikten sonra 6666 sayısı ile ilgili olarak şunları söylemektedir: "Umum ulemanın kavli ise şudur: Kur'an âyetleri, 6666 âyettir."⁷⁶ Hicri

⁷⁵ Keskiöğlü, Osman *Nüzulünden Günümüze Kur'an-ı Kerim Bilgileri*, Ankara 1987, 128; Soysaldı, H. Mehmet, H. Mehmet, *Nüzulünden Günümüze Kur'an Ve Tefsir*, Ankara 2001, 85. Ayetlerin sayısı ve konularının sayımı ile ilgili Osmanlı'nın büyük âlimlerin Şeyhulislam İbn-i Kemal (941/1534)'in bir manzumesinde şöyle dediği kaynaklarda zikredilmektedir:

Bilmek istersen eğer sen aded-i âyâtı
Cümlesi altı bin altı yüz altmış altı.
Binidir va'd beyanında anın, bini va'id
Binidir emr-i ibadet, bini nehy ü tehdid,
Bini emsal ü iberdir, bini ahbar u kasas
Beş yüz âyâtı helâl ile harama muhtas.
Buldu yüz âyeti tesbih ü duâda çu rüsûh

Altmış altısı dahi âyet-i nâsîh, mensûh. Bkz. Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi*, İstanbul 1973, I, 11.

⁷⁶ Ebu'l-leys es-Semerkandi, *Bustânü'l-ârifîn*, (çev. Abdülkadir Akçiçek), İstanbul 1974, s.945.

dördüncü asırda yaşayan Ebu'l-leys es-Semerkandi'nin eserinde sözkonusu sayıyı zikretmesi bu sayının gündeme gelmesinin sonradan olmadığını o dönemde de gündemde olduğunu gösterir.

V. ÂYETLERİN SAYISINDAKİ FARKLILIK NEDENLERİ

Kur'an'daki âyetlerin sayısı konusunda değişik rakamların zikredilmiş olması, onda herhangi bir âyeti fazla veya eksik kabul etmekten ileri gelmemektedir. Hz. Peygamber döneminden günümüze kadar namazda veya çeşitli sebeplerle farklı farklı ortamlarda açıktan okunan ve binlerce insanın aynı anda duyup dinlediği âyetlerin sıralama düzeninde okuyan kişi ile dinleyenler arasında hiç bir ihtilafın rivâyet edilmemiş olması⁷⁷ da bunun bir metin ihtilafı olmadığını göstermektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla âyetlerin sayısındaki farklılık nedenleri şu sebeplere dayanmaktadır:

A. Hz.Peygamberin âyet başlarında tevkîfî olarak durması, öğrenildiğinden emin olunca vasletmesi.

Âyetlerin sayısı ile ilgili ihtilafların temelini Hz. Peygamber'in ashabına Kur'an'ı öğretirken uyguladığı metottan kaynaklandığı söylenebilir. Şöyle ki: Hz. Peygamber (SAV) âyet başlarında vahye uygun olarak (tevkîf için) vakfederdi. Âyet başı olarak vakfedilen yer öğrenilince vasleder/geçiş yapardı ve mana tamam olurdu. Bunu (soradan) duyan kimse (Hz. Peygamberin önceki durduğu yerin) fâsıla olmadığını zannedirdi⁷⁸.

İhtilafın ana sebebi olarak zikredilen bu duruma göre Hz. Peygamber ashabına Kur'an'ı öğretirken, âyet başlarında durulacak (vakfedilecek) yerleri de öğretiyordu. Daha sonra bunun öğrenildiğine kanaat getirince mananın tamamlanmasını gözeterek, birbirinin devamı mesabesinde olan âyetleri birlikte okuyordu. Bu sebeple sahabeden bazıları bu bir kaç âyeti tek âyet zannederek birleştirdikleri için ortaya farklı rakamlar çıkmış oldu⁷⁹.

B. Bismelenin Âyet Olup Olmaması Konusundaki Tartışmalar

Bismelenin âyet sayılıp sayılmaması konusundaki tartışmalar âyetlerin sayısı ile ilgili farklı rakamların telaffuz edilmesine neden olmuştur. Tartışılan hususlar şunlardır: Besmele Kur'an'dan bir âyet midir? Süre başlarında yazılan ve süreden bağımsız olan besmele, o süreye ait bağımsız bir âyet midir? Bu arada Fatıha Süresinin başındaki besmele, o sürenin birinci âyeti midir? Mushaflarda yer alan her besmele ayrı ayrı âyet midir? Yoksa tek bir âyet midir?

⁷⁷ A'zamî, Muhammed Mustafa, *Kur'an Tarihi*, 110.

⁷⁸ Ca'berî, *Hüsnü'l-meded*, vrk, 6-a.; Suyûtî, *el-İkân*, I, 89; Zerkânî, *Menâhilü'l-irfân*, I, 336.

⁷⁹ Ca'berî, *Hüsnü'l-meded*, vrk, 6-a.; Suyûtî, *el-İkân*, I, 89; Zerkânî, *Menâhilü'l-irfân*, I, 336.

Mushaf-ı şeriflerde iki türlü besmele bulunmaktadır. Biri, sûre başlarında yazılan ve sûreden bağımsız olan besmele, diğeri Neml sûresinin 30. âyetindeki besmeledir⁸⁰ ki bunun, Neml sûresinin 30. âyetinin bir parçası olduğu açıkça bilinmektedir.⁸¹ Bu açıdan besmelenin Kur'an âyeti olduğu hususunda şüphe yoktur. Ancak sûre başlarında yazılan ve her sûreyi birbirinden ayıran ve kırâetin başında okunan besmelenin her sûrenin bağımsız bir âyeti mi yoksa bütün sûrelere başlarken okunan tek bir Kur'an âyeti mi olduğu konusu tartışmalı bir meseledir. İslam âlimleri her sûrenin başındaki besmelenin ayrı ayrı birer âyet mi, yoksa tek bir âyet mi olduğu hususunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.

Mekke ve Küfe kıraat imamlarına göre sûre başlarındaki besmele hem Fâtiha sûresinden ve hem de diğeri her bir sûreden bir âyettir. Bu da Kur'an'da yüz on üç âyet eder. İmam Şafii (150-204/767-820) ve arkadaşları bu görüştedirler.⁸² Bu açıdan namazlarda besmeleyi açıktan okurlar⁸³. Bu görüşü benimseyenler görüşlerini birçok rivâyete dayandırmaktadırlar.⁸⁴ Bunlar ayrıca sahabe'nin besmeleleri mushaflarda yazdığını, âyet olmayan şeylerden Kur'an'ın tecrit edilmesi hususunda titiz davrandıklarını, bu sebeple Fâtiha'nın sonunda "âmîn" in bile yazılmadığını, sûrelerin başındaki besmelelerin Kur'an olmadığı takdirde yazılmayacağını, zira Mushaf'ın iki kapağı arasında Kur'an'dan başka bir şey bulunmadığı hususunda İslâm âlimlerinin ittifakının bulunduğunu aklı bir delil olarak ortaya koymuşlardır.⁸⁵ Hanefilerde ise en sıhhatli görüş şudur: Sûrelerin başındaki besmele başlı başına bir âyet olarak Kur'an'dandır. Ancak onun her sûrenin başında yazılı olması, her bir sûrede ayrı bir âyet olduğunu göstermez. Dolayısıyla besmele ne Fatiha'dan ve ne de başka sûrelerin herhangi birisinden bir âyet değildir.⁸⁶ Sûrelerin arasını ayırmak ve bir de ilk defa okumaya başlarken teberrük/bereketlenmek için inmiştir.⁸⁷ Medine, Basra,

⁸⁰ Neml sûresi 30. âyetinde geçen besmele şu şekildedir: *İnnehü min Süleyman ve İnnehü bismillahi'r-rahmâni'r-rahîm*. Âyetin meali şöyledir: (Sebe' melikesine gönderilen) Mektup Süleyman'dan gelmekte, rahman ve rahim olan Allah'ın adıyla başlamaktadır.

⁸¹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I,15; Sâbûnî, Muhammed Ali, *Revâi'u'l-beyân tefsîru âyâtî'l-ahkâm mine'l-Kur'an*, Dimeşk 1980, I, 47.

⁸² Neseî, Ebü'l-Berekât Abdullah B. Ahmed B. Mahmud, *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vil*, İstanbul 1984. (*Mecma'ut-tefâsîr içerisinde*)I,18; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 15; Sâbûnî, *Tefsîru âyâtî'l-ahkâm*, I, 47.

⁸³ Neseî, *Medârikü't-tenzîl*, I,18; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 15.

⁸⁴ Bkz. Sâbûnî, *Tefsîru âyâtî'l-ahkâm*, I, 47-48.

⁸⁵ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 15; Sâbûnî, *Tefsîru âyâtî'l-ahkâm*, I, 47-48.

⁸⁶ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 15; Sâbûnî, *Tefsîru âyâtî'l-ahkâm*, I, 51.

⁸⁷ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 16; Sâbûnî, *Tefsîru âyâtî'l-ahkâm*,; Nitekim ashabın: "Biz besmele nâzil oluncaya kadar, bir sûrenin ne zaman sona ereceğini bilemezdik." (Ebû Davud, salât 122) şeklindeki rivâyeti de besmelenin her sûrede müstakil bir âyet olmayıp, sûrelerin arasını ayırmak için indirildiğini göstermektedir.

Şam kıraat imam ve fakihleri de bu görüştedirler.⁸⁸ Bu görüşü benimseyenlerin de görüşlerini destekleyen birçok rivâyet bulunmaktadır.⁸⁹ Malikilere göre de sûrelerin başındaki besmele, ne Fatiha'dan ne diğer sûrelerden ve ne de Kur'an'dan bir âyet değildir.⁹⁰ İmam Malik, Neml sûresinin 30.ncu âyeti dışındaki besmelelerin, âyet olmadığı kanaatindedir.⁹¹ Zira onlara göre Kur'an âyetlerinin tespiti ahadî haberlerle olmaz.⁹² Bu sebeple Malikiler namazda besmeleyi okumazlar.⁹³ Onlara göre besmele'nin sûrelerin başında yazılması teberrük içindir.⁹⁴

C. Sûre Başlarındaki Mukattaa Harflerinin Âyet Olup Olmadığı Hususundaki İhtilaflar

Bir diğer ihtilaf sebebi de sûre başlarındaki mukattaa harflerinin âyet olup olmadığı ile ilgilidir.

Bazı sûrelerin başında, "Yâ-sîn, Hâ-Mîm, Elif-Lâm-Mîm-Râ, Tâ-Hâ..." gibi "hurûf-u mukattaa" denilen harfler, bir kısım bilginlerce, müstakil birer âyet kabul edilmiş, diğer bir kısım bilginler ise bu gibi harfleri, başında bulunduğu sûrenin ilk âyetinin bir parçası saymışlardır.⁹⁵

D. Mushafta Tek Âyet Olarak Yer Alan Bazı Âyetlerin Bir Kısım Bilginlerce İki Veya Üç Âyet Sayılması

Mevcut mushafta tek âyet olarak yer alan bazı âyetlerin bir kısım bilginlerce iki veya üç âyet sayılıp, diğer bazı bilginlerce tek âyet sayılması âyetlerin sayısı ile ilgili ihtilafların bir diğer nedenidir. Bu hususla ilgili olarak şu örnekler verilebilir:

1. Basralılar ve Şamlılar mevcut mushafta Bakara sûresi 255. âyeti olarak yer alan âyetin (âyetü'l-kürsî) اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ a kadar olan kısmını bir âyet, diğer kalan kısmını ise ayrı bir âyet kabul etmişlerdir. Diğerleri ise âyetin اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ a kadar olan kısmını bir âyet saymayıp, mevcut mushaftaki âyetin tamamını (âyetü'l-kürsî olarak) bir âyet saymışlardır.⁹⁶ Buna göre mushaftaki Bakara sûresi 255. âyetinin, Basra ve Şam kıraat âlimlerine göre iki âyet, diğerlerine göre bir âyet olarak sayıldığı anlaşılmaktadır.

2. İlk Medineliler mevcut mushafta yine Bakara sûresi 257. Âyeti olarak yer alan âyetin اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ a ka-

⁸⁸ Neseî, *Medârikü't-tenzîl*, I, 18.

⁸⁹ Bkz. Sâbüni, *Tefsîru âyâtî'l-ahkâm*, I, 47-48.

⁹⁰ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 16; Sâbüni, *Tefsîru âyâtî'l-ahkâm*, I, 49.

⁹¹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 16.

⁹² Sâbüni, *Tefsîru âyâtî'l-ahkâm*, I, 50.

⁹³ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 16.

⁹⁴ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 16.

⁹⁵ Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 171.

⁹⁶ Dâni, *el-Beyân fî addi âyi'l-Kur'an*, vrk, 91-b.

dar olan kısmını bir âyet, ondan sonraki kısmını ise ayrı bir saymışlardır. Diğerleri ise sözkonusu âyetin *الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ* a kadar olan kısmını ayrı bir âyet saymamışlardır.⁹⁷ Buna göre Bakara sûresi 257. âyeti İlk Medinelilere göre iki âyet diğerlerine göre tek âyettir.

3. Kûfelilerin dışındaki kıraat âlimleri mevcut mushafta Maide sûresi 1. âyeti olarak yer alan âyetin *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ* a kadar olan kısmını bir âyet, ondan sonraki kısmını ise ayrı bir âyet⁹⁸ yine mevcut mushafta Maide sûresi 15. âyeti olarak yer alan âyetin *وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ* a kadar olan kısmını bir âyet, ondan sonraki kısmını ise ayrı bir âyet saymışlardır.⁹⁹ Buna göre mevcut mushaftaki sözkonusu sûrenin birinci ve onbeşinci âyetleri Kûfelilerin dışındakilere göre ikişer âyet sayılmaktadır.

4. Son Medineliler mevcut mushafta Kehf sûresi 22. âyet olarak yer alan âyetin *مَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ* e kadar olan kısmını bir âyet, ondan sonraki kısmını ise ayrı bir âyet saymışlar, diğerleri ise saymamıştır.¹⁰⁰ Buna göre mevcut mushaftaki bu âyet son Medinelilere göre iki âyet sayılmıştır.

5.Şamlılar mevcut mushafta Tâhâ sûresi 40. olarak yer alan âyetin *فَرَجَعْنَاكَ إِلَى أُمَمِكَ كَيْ تَفَرَّ عَيْنَهَا وَلَا تَحْزَنَ* e kadar bir âyet, ondan sonra *فَلَبِثْتَ* ye kadar olan kısmını ayrı bir âyet, kalan kısmını da başka bir âyet saymışlardır.¹⁰¹ Buna göre mevcut mushafta Tâhâ sûresi 40. olarak yer alan âyeti, Şamlılar üç âyet saymışlardır. Diğerleri ise bunları ayrı ayrı âyet saymayıp hepsini bir âyet saymışlardır.

6.Basralılar mevcut mushafta Muhammed sûresi 15. âyeti olarak yer alan âyetin *لَذُوِّ الشَّارِبِينَ* e kadar olan kısmını bir âyet, ondan sonraki kısmını ise ayrı bir âyet saymış, diğerleri saymamıştır.¹⁰² Buna göre onlar, bu âyeti iki âyet olarak saymışlardır. Yine Basralılar mevcut mushafta Beyyine sûresi 5.âyeti olarak yer alan âyetin *مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ* e kadar olan kısmını bir âyet ondan sonraki kısmını ise ayrı bir âyet saymış, diğerleri ise saymamışlardır.¹⁰³ Buna göre bu âyeti de Basralı kıraat âlimleri iki âyet olarak sayarken diğerleri tek âyet saymışlardır.

⁹⁷ Dâni, *el-Beyân fî addi âyi'l-Kur'an*, vrk, 92-a.

⁹⁸ Dâni, *el-Beyân fî addi âyi'l-Kur'an*, vrk, 95-a.

⁹⁹ Dâni, *el-Beyân fî addi âyi'l-Kur'an*, vrk, 95-a.

¹⁰⁰ Dâni, *el-Beyân fî addi âyi'l-Kur'an*, vrk, 102-a.

¹⁰¹ Dâni, *el-Beyân fî addi âyi'l-Kur'an*, vrk, 103-a.

¹⁰² Dâni, *el-Beyân fî addi âyi'l-Kur'an*, vrk, 115-b.

¹⁰³ Dâni, *el-Beyân fî addi âyi'l-Kur'an*, vrk, 128-a.

E. Mushafta ayrı ayrı iki âyet olarak yer alan bir kısım âyetlerin bazı bilginlerce birleştirilerek tek âyet sayılması

Mevcut mushafta tek âyet olarak yer alan bazı âyetlerin bir kısım bilginlerce iki veya üç âyet sayılıp, diğer bazı bilginlerce tek âyet sayılması âyetlerin sayısı ile ilgili ihtilafların bir diğer nedeni olmuştur. Bu hususla ilgili olarak şu örnekleri burada zikredebiliriz:

1. Şam kıraat âlimleri mevcut mushafta Bakara sûresinin 11. âyeti olarak yer alan *وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ* âyetini hemen sonraki 12. âyet olan *أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِن لَّا يَشْعُرُونَ* âyetiyle birleştirerek bir âyet saymışlar, diğerleri ise mevcut mushafta olduğu gibi *وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ* e kadar bir âyet, ondan sonra gelen âyeti de başka bir âyet saymışlardır.¹⁰⁴ Buna göre Şamlılar, Bakara sûresinin 11. âyeti ile 12. âyeti birleştirerek bir âyet sayarken, diğer kıraat âlimleri ise mushaftaki gibi ayrı ayrı iki âyet saymışlardır.

2. Aynı şekilde yine Şam kıraat âlimleri mevcut mushafta Ali İmran sûresi 3. âyet olarak yer alan *نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ* âyetini hemen sonraki 4. âyet olan *مِنْ قَبْلُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَأَنْزَلَ مِنَ الْقُرْآنِ وَاللَّيْلِ وَالنَّجْمِ* âyetiyle birleştirerek bir âyet, diğerleri ise mevcut mushafta olduğu gibi *نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ* e kadar bir âyet, ondan sonra gelen âyeti de başka bir âyet yani iki âyet saymışlardır.¹⁰⁵ Buna göre Şamlılar Ali İmran sûresinin 3. âyeti ile 4. âyeti birleştirerek bir âyet sayarken, diğer kıraat âlimleri ise mevcut mushafta yer aldığı gibi ayrı ayrı iki âyet saymışlardır.

3. Kûfe kıraat âlimlerinin dışındakiler mevcut mushafta Enâm sûresi 66. âyet olarak yer alan *وَكَذَّبَ بِهٖ قَوْمُكَ وَهُوَ الْحَقُّ قُلْ لَسْتُ عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ* âyetini hemen sonraki 67. âyet olan *قُلْ لِكُلِّ نَبِيٍّ مُّسْتَفَرٌّ وَسَوْفَ تَعْلَمُونَ* âyetiyle birleştirerek bir âyet, Kûfeliler ise mevcut mushafta olduğu gibi *وَكَذَّبَ بِهٖ قَوْمُكَ وَهُوَ الْحَقُّ قُلْ لَسْتُ عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ* e kadar bir âyet, ondan sonra gelen âyeti de başka bir âyet saymışlardır.¹⁰⁶ Buna göre Kûfelilerin dışındakiler Enâm sûresi 66. âyeti ile 67. âyeti birleştirerek bir âyet sayarken, diğer kıraat âlimleri ise mevcut mushafta yer aldığı gibi bunları ayrı ayrı iki âyet saymışlardır.

F. SONUÇ

Açık alamet, belirti, işaret, ibret, mucize, delil, yüksek bina vs. gibi anlamlara gelen âyet, Kur'an metnini meydana getiren sûrelerin en küçük birimini ifade eder. Kur'an'daki âyetlerin sûreler içindeki yerleri tevkifi/vahye dayalı olarak tertip edilmiştir. Diğer bir ifade ile âyetlerin sıralanışı, ne iniş sırasına göre ne de konusuna

¹⁰⁴ Dâni, *el-Beyân fi addi âyi'l-Kur'an*, vrk, 91-b.

¹⁰⁵ Dâni, *el-Beyân fi addi âyi'l-Kur'an*, vrk, 93-a.

¹⁰⁶ Dâni, *el-Beyân fi addi âyi'l-Kur'an*, vrk, 95-b.

göredir. Âyetlerin sıralanışındaki tertip, onu gönderen Allah'a aittir. Dolayısıyla Allah tarafından melek Cebrail aracılığı ile Hz. Peygambere indirilen her bir âyetin hangi sûrede, hangi âyetten sonra, hangi sırada yer alacağı, vahiy sırasında belirtilir. Hz. Peygamber de vahiy kâtiplerine bu yönde direktif verir ve âyetler bu direktif doğrultusunda belirtilen yerlerine yazılırdı. Böylece sıralanan âyetler ve âyetlerin meydana getirdiği sûreler bir düzen içerisinde yine Hz. Peygamber tarafından okunur, bu okuma sırasında âyet yerlerinde durmak sûretiyle âyet yerlerini Hz. Peygamber ashapına talim ederdi. Bu durumun ashap tarafından öğrenildiğinden emin olan Hz. Peygamber diğer okumalarında ya mananın tamamlandığı yeri gözetmek veya nefesin yetmediği durumlardaki okumalarda nasıl vakfedilip/durulup, ne şekilde ibtidâ/yeniden başlamayı öğretmek vs. maksatlarla iki âyeti zaman zaman birleştirerek okumuş veya –bugün- âyet ortası sayılan yerlerde durmuştur. Hz. Peygamberin bu son okuyuşunu duyan, daha önceki âyet sonlarını talim maksadıyla yaptığı okumalara muttali olamayan ashaptan bazıları, bu son okuyuşundaki vakıf/durmalarını âyet sonu veya âyet başı sanarak ihtilafa düşmüşlerdir. Daha sonra bu ihtilaflarını besmeleinin âyet olup olmadığı, huruf-ı mukataaların âyet sayılıp sayılmayacağı, bazı âyetlerin birleştirilerek bir âyet sayılması ve bazı âyetlerin de birden çok âyete bölünüp bölünmeyeceği ile ilgili farklı düşünceleriyle derinleştirmişlerdir. Böylece sahabe döneminde başlayan, daha sonraki dönemlere rivâyet yoluyla taşınan bu ihtilaflar, âyetlerin toplam sayısı ile ilgili farklı rakamların telaffuz edilmesine sebep olmuştur.

Hız. Peygamberin son arzada Kur'an'ı baştan sona okuduğu tertibe ve sıralamaya ashap da muttali olmuştur. Dolayısıyla âyet sayıları ile ilgili ihtilaflar, hiç bir zaman ve hiç bir dönemde metin ihtilafı olarak algılanmamıştır. Diğer bir ifade ile rivâyetlerde zikredilen 6200 üzerindeki fazlalıklar Kur'an metninin artışını ifade etmediği gibi, 6236'dan az olan sayılar da Kur'an metninin azaltıldığı anlamına gelmez.

Hız. Peygamberin son arzada okuduğu Kur'an metninin tamamı Hız. Ebu Bekir zamanında bir araya toplanmış, Hız. Osman zamanında da tertibi ve düzeni belirli bir Mushaf olarak istinsah edilip çoğaltılmıştır. Buna göre âyet sayısı ile ilgili farklı rakamların telaffuz edilmesinin izafi/göreceli olduğu söylenebilir. Çünkü Hız. Peygamberin Fatıha sûresinin 7 âyet, Mülk sûresinin 30 âyet olduğunu bildiren rivâyetlerle, bazı sûreleri okurken kıraat esnasında âyet sayısını ifade etmek üzere parmaklarıyla sayılara işarette bulunduğu yolundaki rivâyetlerden hareketle, tıpkı Kur'an metninin noktalınması, harekelenmesi ile ilgili süreç gibi, âyetlerin yerlerinin be-

lirlenmesi ve bununla ilgili işaretlerin kullanılması sürecini de başlattığı söylenebilir. Zira 39 sûrenin âyet sayısında bir ihtilafın olmayışı, ihtilafın 75 sûrenin âyetlerinde olması da bu meselenin tıpkı diğer çalışmalar gibi zamana yayıldığını göstermektedir. Kur'an metni üzerindeki çalışmalara paralel olarak âyetler üzerindeki çalışmalar da tamamlanarak sonuca bağlanmıştır.

Tedvin dönemine kadar şifahi bilgi olarak kuşaktan kuşağa aktarılan âyet başları ve âyet sonları ile ilgili bilgiler, daha sonra metin üzerinde âyetin başlangıç veya bitiş yerine nokta veya noktalar konularak belirlenmiştir. Ayrıca bu süreçte konu ile ilgili müstakil eser çalışmaları da yapılarak gelen rivâyetler değerlendirilmiştir. Bu meyanda bizim de çalışmamızda yararlandığımız Ebu Amr Osman ed-Dânî (444/1053)'nin *el-Beyân fî addi âyi'l-Kur'an* adlı eseri ile, bu eser kaynak alınarak biraz daha muhtasar olarak telif edilmiş olan Ebû Muhammed Burhaneddin İbrahim el-Ca'berî (732/1332)'nin, *Hüsnü'l-meded fî ma'rifeti fenni'l-aded* adlı eserini burada zikredebiliriz.

Kur'an'ın hareketlenmesi, noktalanması, hiziplere ve cüzlere ayrılması nasıl ki zaman içerisinde son şeklini alarak, İslam coğrafyasında bir birlik oluşturulmuşsa, âyet başlarının veya âyet sonlarının belirlenmesi, buralara noktadan başlayarak çeşitli şekillerin konulması ve son olarak bu yuvarlak şeklin içerisinde sürelerdeki âyetlerin rakamsal değerini ifade eden sıra sayılarının yazılmasıyla da bu yöndeki ihtilaflara son verilerek bir birliktelik oluşturulmuştur. Kûfe kıraat ekolü'nün kabul ettiği ve Hz. Ali b Ebi Talib'ten rivâyet edilen 6236 âyet sayısını gösteren âyet sıralaması bütün Mushaflarda, dünyanın dört bir yanında tatbik edilerek bütün Müslümanlarca kabul edilmiş ve üzerinde birlik (bir anlamda icma) sağlanmıştır. Buna göre daha sonra ki kaynaklarda nakledile gelen ve kime ait olduğu da çok belli olmayan 6666 sayısı anlamını kaybetmiştir. Belki bu sayı ilgili kaynaklarda da ifade edildiği gibi sadece bir görüşü ifade eden konu taksimli bir bilgiyi ifade etmesi bakımından yararlanılabilmektedir. Örneğin Kur'an'da ahkâma dair âyetlerin sayısına, bu rakamı zikredenlerin yaptığı taksimatı esas alarak 500 (beşyüz), mesel ve ibret bildiren âyetlerin sayısı (1000) bin, tesbih ve dua bildiren âyetlerin sayısı 100 (yüz) v.s. gibi genel toplamı ifade eden sayılar verilebilir.

Buna göre bu gün elimizdeki Mushaflarda ki âyet sayısını ifade eden 6236 sayısı, tarihsel kökeni olan ve rivâyet tekniği açısından da gelen rivâyetlerin en sağlamı olarak gözüken, bu anlamda Kur'andaki âyet sayısı denildiğinde akla gelen sayı olarak kabul edilmelidir. 6666 sayısına bu anlamda itibar edilmesinin doğru olmayacağı kanaatindeyiz.

Sûre İç Bütünlüğü Açısından Nûh Sûresi'nin İncelenmesi

Doç. Dr. Hasan KESKİN*

Özet

Kur'an'ın birçok sûresinde o süreye hâkim olan konu birlik ve bütünlüğünün olduğu görülmektedir. Bu sûrelerdeki tüm ayet ve cümleler başından sonuna kadar hep o hâkim olan konu etrafında dönüp dolaşır, -asıl mevzudan uzaklaşmaksızın- farklı açılardan o konuyu resmeder. Konu birliği ve iç bütünlüğünün olduğunu düşündüğümüz sûrelerden biri de Nûh sûresidir. Biz bu makalemizde Nûh sûresini, konu birliği ve iç bütünlük açısından inceledik.

Anahtar Kelimeler: Sûre, iç bütünlük, Nûh sûresi, Nûh (as), Davet

Abstract

It is seen that there is an integrity and unity of subject dominating surahs of the Quran. All verses and sentences work around that dominating subject and depict it from different angles without moving away the main theme. One of these surahs is Surah Noah. In this article, we examined this surah from this point of view.

Key Words: Surah, inner integrity, Suran Noah, Noah, invitation

I-GİRİŞ

Kur'an, asr-ı saadetten beri muhataplarının ilgi odağı olmaya devam ede gelmiştir. Her asırda yaşayan muhataplar inançlarına, felsefi kanaatlerine, meşrep ve mizaçlarına, eğitim, bilim ve kültür seviyelerine, iktisadî, sınaî ve sosyal kalkınmışlık/gelişmişlik seviyelerine, ferdî veya toplumsal anlamda kişilerin çevreleriyle olan ilişkilerine göre Kur'an'a yönelmeye ve ondan bir şekilde istifade etmeye, problemlerine bir çıkış yolu bulmada ondan bir ışık aramaya çalışmışlardır. Kur'an'ın Allah kelamı olduğuna inananlar, onunla ilgili atılan her adımı, bir ibadet anlayışıyla, çalışmalarından uhrevî bir karşılık bekleyerek yapmışlardır. Bu, inananların Kur'an'a yaklaşım tarzıdır. Bu insanlar Kur'an'ı anlamak, onu bir yaşam biçimine dönüştürmek için çaba sarf etmişlerdir. Burada inananlar açısından sorun, Kur'an'ı daha iyi nasıl anlayabiliriz? sorusu çerçe-

* Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi
(keskin@cumhuriyet.edu.tr)

vesinde geliştirdikleri yöntemlerdir. Bu çerçevede Kur'an üzerinde çalışma yapanlardan kimi Kur'an'ı mushaftaki sırasına göre ayet ayet, kimi sûre sûre açıklayarak maksadın hâsıl olacağına inanırken, kimi de, Kur'an'daki konuları teker teker ele almak suretiyle yapılacak tefsirin daha faydalı olacağına inanmıştır. Bu maksatla asr-ı saadetten günümüze kadar Kur'an çeşitli şekillerde tefsir edile gelmiştir. Son dönemlerde sûreye bir bütün olarak yaklaşma yöntemi üzerine yapılan araştırmalar bazı Kur'an araştırmacılarını bu yönde çalışma yapmaya sevk etmiştir.¹ Bu anlamda özellikle günümüz bazı Kur'an araştırmacılarının Kur'an sûrelerindeki konu birliği ve her bir sûrenin hedef ve maksadının belirlenmesi yönündeki çalışmaları dikkat çekicidir. Araştırmacıları bu tür çalışmalara yönelten sebeplerin başında Kur'an'ın birçok sûresinde o sûreye hâkim olan konu birlik ve bütünlüğünün görülmesi gelmektedir. Öyle ki bu sûrelerdeki tüm ayet ve cümleler başından sonuna kadar hep o hâkim olan konu etrafında dönüp dolaşmakta, -asıl mevzudan uzaklaşmaksızın- farklı açılardan o konuyu resmetmektedir. Diğer bir ifade ile bu sûrelerde, sûrede yer alan ayetler konusal açıdan bir bütünlük oluşturmakta, sûrenin giriş kısmıyla, diğer bölümleri arasında, baş tarafı ile sonu arasında bir ilişki ve uyumun olduğu görülmektedir.² Bu alanda önemli çalışmalar yaptığı bilinen Muhammed Abdullah Draz (1958)'in şu ifadeleri bu hususu daha veciz bir şekilde anlatmaktadır: "Kur'an sûrelerinde bir giriş, bir gelişme ve bir de sonuçtan oluşan gerçek bir plan mevcuttur. Sûrenin başlangıcında bulunan çok az sayıdaki ayette, sûrede incelenmek istenen konunun ana hatları bildirilmekte ve arkasından gelişme bölümü öyle düzenli bir tarzda gelmektedir ki, hiçbir kısım üst üste gelmediği gibi, her parça da bütün içinde yerini en uygun şekilde almaktadır. Nihayet girişte söz konusu edilen meseleler sonuç bölümünde eksiksiz olarak cevabını bulmaktadır."³

Sûre bütünlüğü, "bir sûreyi en ince noktalarına varıncaya kadar araştırmak gayesiyle, sûrenin özel ve genel hedeflerini, maksadını ve ihtiva ettiği konuların birbirleri ile olan irtibatlarını açıklayarak, sûreyi bir bütün hâlinde ele almak ve incelemek"⁴ şeklinde

¹ Örnek olarak bkz. Birişik, Abdülhamit, "Kur'an'da İç Bütünlük: Islâhî'nin Tefsir Yöntemi", *Divân İlmî Araştırmalar*, 2001/2, s.59-90.

² Ayetler arası münasebet için bkz. Yılmaz, Faik, *Ayetler ve Sûreler Arasındaki Münasebet*, Ankara 2005, s.115-135; Bilgiz, Musa, *Ayetler ve Sûreler Arasındaki Münasebet Sâid Havva Örneği*, Ankara 2006, 98-102.

³ Draz, Abdullah, *Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru* (çev. Salih Akdemir), yy., 1983, s. 121.

⁴ Bkz. Hicazi, Muhammed Mahmud, *el-Vahdetül mevduiyye fi'l Kur'âni'l-Kerîm*, Kahire 1970, s.24; Tuncer, Faruk, *Kur'an Sûrelerindeki Eşsiz Ahenk*, İstanbul 2003, s.211.

tanımlanabilir.⁵ Aslında her sûrenin ana konusu ya da konuları vardır. Bunlar genelde tevhit başta olmak üzere, nübüvvet, haşir, ibadet ve adalet gibi Kur'an'ın temel konularıdır. Sûreler genelde bunlardan birinin veya bir kaçının üzerine bina edilmektedir. Bu sûrelerde zaman zaman muhtelif konulara girilmekle birlikte bu detay gibi gözüken konuların da farklı açılardan temel konuyla ilgisinin olduğu görülür. Bu sebeple sûrenin kendi bütünlüğü içerisinde bir kopukluk söz konusu değildir.⁶

Sûreye bir bütün olarak yaklaşmak⁷, sûrelerdeki bu anlamsal düzenin görülmesini, sûrenin ana konusunun, genel ve özel hedeflerinin ortaya çıkmasını sağlar. Konu birliği ve iç bütünlüğünün olduğu sûrelerden biri de Nûh sûresidir. Biz de bu makalemizde sûre bütünlüğü konusundaki yöntem tartışmalarına girmeksizin Nûh sûresini, konu birliği ve iç bütünlük açıdan inceleyeceğiz.

I-SÜREYE GİRİŞ

Peygamberler birer beşer olmakla birlikte hitap ettikleri tüm fertlerinden bazı yönleriyle farklıdırlar. Onların temel görevi tevhit çizgisinden sapmış, dolayısıyla fitratlarına yabancılaşmış olan insanları yaratılış gayelerine uygun bir kemale ulaştırmaktır. Bu zorlu bir görevdir. Çünkü her peygamber önce tek başınadır. Karşısında asırların bilinçlere kazınmış olduğu, sapkın, şaşkın ve fitrata yabancı kültür ve ideolojiler vardır. Birey ve toplum söz konusu olduğunda yapılabilecek en zor işlerden birisi de hiç şüphesiz yerleşik kültürü, geleneği ve ideolojiyi değiştirmektir. Peygamber, bu değişimi önce tek başına üstlenen adamdır. O kavminin karşısına aykırı bir sesle çıktığında yalnızdır. Hatta bazen yanında en yakın akrabaları bile yoktur. O babasını, oğlunu ve eşini bile kendisine karşı mücadele veren gruplar arasında bulabilir. İşte onun görevi bu yüzden görevlerin en zorudur. Böylesine zor bir görevi üstlenen kişi, öncelikle iman ve ahlak bakımından son derece kusursuz olmalıdır. Cesaret, sabır, hikmet, söz ve fiillerdeki güzellik onun vazgeçilmez özellikleri arasında yer alır. Zira ancak böylesine yüksek ahlaki değerlere sahip olan kimseler bu zor görevi başarabilirler. Elbette peygamberleri Allah kendi iradesi ile seçer. O çalışmakla elde edilen bir paye değildir. Bununla birlikte Onun peygamber olarak seçtiği kim-

⁵ "Sûre bütünlüğü" ile ilgili geniş bilgi için bkz. Tuncer, *Kur'an Sûrelerindeki Eşsiz Ahenk*, s.211-337.

⁶ Şatıbî, Ebu'l-İshâk İbrahim b.Musa, *el-Muvafakât fî usûli's-şerîa*, Beyrut 1991, III,249.

⁷ Sûrelerin bir bütün olduğu düşüncesini savunanların görüşleri ve bununla ilgili mülahazalar için bkz. Muntasır Mir, (trc. Mustafa Özel), "Bir Bütün Olarak Sûre, Tefsirde Yirminci Yüzyıl Gelişmesi" *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, c.14, sayı: I., Ankara 2001.

selerde bu özelliklerin hepsini buluruz. Onlarda bu özelliklerin bir kısmı derece bakımından farklılık arz edebilir. Ancak hepsinde bu özellikler en azından görevlerini rahatlıkla yerine getirebilecekleri ölçüde bulunur.

Peygamber halkını değiştirmeye namzet olan adamdır. Dolayısıyla o önce bir tebliğ ve davet adamıdır. Tebliğ ve davet, planlı, programlı ve metodik olması gereken bir iştir. Hele de bu görevi üstlenen kişinin önce tek başına olduğu düşünürse söz konusu hususların ne kadar dakik ve hassas bir ölçüyle belirlenip uygulanması gerektiği açıktır. O, sesini önce kime ve nasıl duyuracaktır? Hangi tepkilere ne tür karşılıklarda bulunacaktır? Bütün bunlar ancak Rabbani bir terbiye ile üstesinden gelinebilecek hususlardır. Çünkü peygamber Rabbin sözünü insanlara aktaran adamdır. Sözü ona ileten yüce Kudret, elbette onu insanlara nasıl ulaştıracağını da gösterecektir.

Nuh (as) peygamber, bu duruma en güzel örneklerden birisidir. Önce tek başınadır. Karşısında tevhitte, dolayısıyla fitratlarından kopmuş azgın bir halk vardır. Kendi oğlu bile düşman saflarındadır. Dolayısıyla işi çok zordur. Sabrın ve davette ustalığın zirvesinde bir kişiliğe sahip olmalıdır ki, çok uzun bir dönem devam eden tevhit mücadelesini ısrarla sürdürebilsin...

Nûh Sûresi, bir sabır abidesi ve davet ustası olan Nuh peygamberin tebliğ ve davet faaliyetlerini sistematik bir bütünlük içerisinde özet olarak aktaran tek sûre olma özelliğini taşımaktadır. Mekki sûrelerdendir. Bu yönüyle Hz. Peygamber ve onun şahsında tüm tebliğ ve davet adamları için özel bir anlam ve önemi vardır. Nuh peygamberin tevhit mücadelesinde izlediği yöntemler ve en başta Onun bir insan olarak taşıdığı yüksek imanî ve ahlakî değerler, zaman zaman müşriklerin katı muhalefeti karşısında yığılına düşme durumuna gelen Hz. Muhammed'e bir örnek ve model olarak sunulmakta, böylece o Allah tarafından adeta cesaretlendirilip teskin edilmektedir. Bu yönüyle Nuh Sûresi, kendilerini tebliğ ve davet faaliyetlerine adayın kimseler için her zaman dikkate alınması gereken bir sûredir. Bu nedenle biz, onun bu yönünü akademik bir araştırma konusu edinmeyi uygun ve yararlı gördük. Aşağıda bu konunun detayları ele alınacaktır.

Nûh sûresi Mekke'de İslâm davetinin sıkıntılı günlerinde bir bütün olarak nâzil olmuş sûrelerden birisidir. Hz. Peygamber (sav) davetini açığa vurduğunda kendisine çok yakın olarak gördüğü insanlar (kendi kabilesi, kendi yakın akrabaları) tarafından dışlanmaya, yalanlanmaya, hatta eziyet görmeye başlamış; zaman zaman bu eziyet ve yalanlamalar, tahammül sınırlarını aşmış; hem inanlar, hem de Peygamber (sav) moral bakımından güçlendirilme

ihtiyacı duymuşlardır. Bir anlamda çekilen sıkıntıların normal olduğunun; biyolojik ihtiyaçların elde edilmesinde karşılaşılan tabii güçlükler ne ise, sosyolojik olarak bu tür faaliyetlerde, buna benzer sıkıntıların yaşanmasının da aynı şekilde tabii olarak karşılanması gerektiğinin hatırlatılması gerekmekte idi. Çünkü Peygamberlik, peygamberle birlikte olmak, hakka davet etmek zor ve sıkıntılı işlerdendir. Tabiatıyla bu yolda yalanlamalara, karşı çıkmalara, iftiralara, eziyetlere, komplolara vb durumlara hazırlıklı olmak gerekmektedir. İşte Kur'an'ın bir metodu olarak bu tür sıkıntıları aşmada muhatap toplumun bildiği tarihi örnekler verilmek suretiyle Peygamber'in ve ona inananların başlarına gelen sıkıntıların daha önce bu görevi üstlenen peygamberlerin ve onlarla birlikte olanların da başına geldiği hatırlatılmakta, onlar moral bakımından takviye edilip gönülleri ferahlatılırken, karşı çıkan muhataplar da düşündürülerek uyarılmaktadır⁸. Bir diğer ifade ile bu durum için, şu ayetlerde çizilen tablo içerisinde tasvir edilen gerçeklerden başka bir hikmet aranmamalıdır: *"Bu insanların söylediklerinin seni gerçekten üzdüğünü biliyoruz. Onlar gerçekte seni yalanlamıyorlar; bu zalimler bile bile Allah'ın âyetlerini inkar ediyorlar. Kesinlikle (yine bilmelisin ki Ey Peygamber!) Senden önce de Peygamberler yalanlanmıştı da Bizim yardımımız gelinceye kadar yalanlandıkları ve eziyete uğratıldıkları şeylere karşı sabrettiler. Allah'ın kelimelerini (sabredenlere Allah'ın yardım edeceğine dair sözünü) değiştirecek hiçbir güç yoktur. Andolsun, peygamberlerin (başlarına gelen olaylarla ilgili) haberlerin (bilgilerin) bir kısmı sana geldi."*⁹ *"Peygamberlerin başlarından geçmiş haberlerden, kalbini olaylar karşısında kuvvetlendirecek her şeyi sana anlatıyoruz. Öyle ki bu kıssalarla sana hak, mü'minlere de bir öğüt ve ihtar gelmiştir."*¹⁰ *"Andolsun, akli başında olanlar için onların hayat hikayelerinde birer ibret vardır..."*¹¹

Kur'an'da Nûh (as) ile ilgili verilen ilk bilgilerin yer aldığı ayetlerde özellikle diyalogu andıracak bir üslup göze çarpmamakta iken¹², Kur'an'ın genel olarak takip ettiği tedricilik metoduna uygun olarak daha sonra gelen vahiylerin ilerleyen safhalarında yavaş yavaş Peygamberle kavmi arasındaki diyaloglara yer verildiğini görmekteyiz¹³. Nûh sûresi, özellikle Nûh (as) ile kavmi arasında

⁸ Şimşek, Sait, *Kur'an Kıssalarına Giriş*, İstanbul 1993, s.69-78; Benzer bir yaklaşım için bkz.Pazarbaşı, Erdoğan, *Kur'an ve Medeniyet*, İstanbul 1996, s.204.

⁹ En'am, 6/33-34.

¹⁰ Hüd, 11/120.

¹¹ Yusuf, 12/111. Ayrıca bkz. Hicr, 15/10-15; Zührûf, 43/5-8.

¹² Örnek olarak Bkz. Sâd, 38/12; Mü'min, 40/5,31; Kâf, 50/12; Zâriyât, 51/46; Necm, 53/52; Kamer, 54/14.

¹³ Şengül, İdris, *Kur'an Kıssaları Üzerine*, İzmir, 1994, s. 226.

geçen diyalogun, Nûh (as) tarafından Allah'a arz edilmesini ifade eden bir üsluba sahip olması bakımından farklılık arz etmektedir.

Sûre ile ilgili bir diğer kayda değer husus, Kur'an-ı Kerim'de baştan sona kadar bir peygamberin niyazı olarak yer alan tek sûre özelliğine sahip olmasıdır. Nûh sûresi bir tek Nûh (as) dan bahsetmektedir. Üslup olarak diğer sûrelerde konu arasına başka konular sokulmuş olduğu halde bu sûrede konu bütünlüğü ara fasılalarla hiç bozulmamıştır. Aynı şekilde Yusuf sûresi de bir tek Peygamber'in hayat hikâyesine tahsis edilmiş olmakla beraber, yine de söz konusu sûrede çeşitli fasılların araya girdiğini görmekteyiz¹⁴.

Nûh sûresi isim olarak Nûh (as) dan bahseden bir sûredir. Bu yönüyle tarihe mal olmuş bir olayın ve tarihî şahsiyet olarak bir peygamberin hayatından, inanç problemi olan bir kavim ile, bu problemi aşmada onlara yol gösterip yardımcı olma çabası içinde çırpınan bir peygamber ve bu faaliyet ekseninde yoğunlaşan ilişkilerden bahseden bir sûredir. Ancak sûrede coğrafî anlamda yer, tarihi anlamda zaman belirtilmediği gibi, şahıslarla ilgili de fizyolojik veya biyolojik bilgilere rastlanmaz. Zaten bu tür bir üslup, Kur'an'da anlatılan hiçbir kıssada da yoktur. Dolayısıyla Nûh (as)'un hayat hikâyesine dair bu türden teferruatlara yer verilmediği gibi, toplumu ile ilgili de bu anlamda bir bilgiye rastlanmaz. Bu sûrede Nûh (as), kavmine gönderilen bir peygamber olarak sunulduktan sonra, o (as)' nun kavmi ile olan diyaloguna geçilir. Bu diyalogda, sanki işin sonuna gelmiş bir peygamberin, kendisini peygamber olarak gönderen ve her şeyi bilen O en yüce makama, işi başından sonuna kadar nasıl yürüttüğünü arz usulü ile anlatan ve işin sonucunun böyle olmaması için var gücünü ortaya koyduğu halde sonucun gidişatını etkileyememekten yana bir sorumluluğunun olmadığını, son derece müşfik bir lisanla arz eden bir peygamber konuşmasının vahiy yoluyla aktarılışını görmekteyiz¹⁵. Diğer kıssalarda olduğu gibi bu sûrede anlatılan olayda da İslâmî davetin gerçekleşmesine hizmet eden ve İslâmî davete muhatap olan toplumla, Hz. Peygamber (sav) in içinde bulunduğu manevi şartlarla insicam halinde olan kısımların yer aldığı hemen fark edilmektedir. Dolayısıyla sûrenin birinci derecede hedefi, muhataplarının bildikleri tarihi bir olayı, en çarpıcı yönleriyle kendilerine hatırlatmak suretiyle vicdanlarını etkilemek ve aklî melekelerini harekete geçirmektedir¹⁶.

¹⁴ Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul, ty. X/75.

¹⁵ Benzer bir yorum için Kutup, Seyyid, *Fi zilâli'l-Kur'an*, (trc. Bekir Karlığa, M. Emin Saraç, İ. Hakkı Şengüler), İstanbul, ty., XV, 264,273.

¹⁶ Şengül, *Kur'an Kıssaları Üzerine*, s. 226.

Bu sûrede, tarihi bir olay nakledilmektedir. Bununla beraber, diğer tarihi olayların anlatımında dikkatimizi çeken ve geçmiş bir olayın haber verildiğine delalet eden, bu yönüyle de tarihi olayın anlatımında bir giriş hüviyeti arz eden "kıssa" "haber" vb. lafızlara, bu sûrenin başlangıcında yer verilmemesi; sûreye hemen tarihi bir olay ve tarihi bir şahsiyetin ismi zikredilerek başlanması, sadece bu sûrenin Nûh sûresi diye isimlendirilmesi bakımından değil; Kur'an'daki kıssa anlatımı üslubu bakımından da farklılık arz etmektedir. Örneğin Yusuf sûresinde olaya, "*sana bu Kur'an'ı vahy etmekle kıssaların en güzelini anlatıyoruz...*"¹⁷ ayetiyle giriş yapılmaktadır. Yine Kasas sûresinde "*Musa ve Fiavun'un haberlerinden bir kısmını sana okuyoruz...*"¹⁸ diye başlanmaktadır. Hâlbuki bu sûrede bu lafızlara hiç yer verilmemektedir. Burada iki husus akla gelebilir:

Birincisi Hz. Peygamber'in karşısında yer alan o günkü Mekke toplumunun bilgisinin nazar-ı dikkate alınması veya bu sûre ininceye kadar bu konunun onlara yeterince anlatılmış olması. Yani, "artık siz bu olayı o kadar kesin biliyorsunuz ki, bu sizin için yeni veya bilinmedik bir şey olmadığı gibi; sonuçta sizin hiç aklınızdan çıkarılmaması gereken bir husus vardır ve o da şudur: Bir peygamber ancak Allah tarafından görevlendirilir. O peygamberi seçmek ve dilediği topluma göndermek de Allah'ın inisiyatifinde ve bilgisi dahilindedir"¹⁹. (Bu mefhum, sûresi'nin ilk ayetlerinden de anlaşılmalıdır.) Buna göre kendisine peygamberlik vazifesi verilmiş olan kişi, toplumunu, Allah'tan aldığı bilgiler doğrultusunda aydınlatır. Onları Hakka ulaştıracak delilleri, kendilerine anlatır, çağırır, tekrar tekrar bu işi yapar; bunu yaparken yıllar, hatta nesiller geçse de peygamber bu çağrısından bıkmaz ve dünyevî hiçbir beklenti içerisine de girmez. Nitekim sûrede Nûh peygamberin hitabı olarak "kâle" diye başlayıp, dua bölümlerine kadar uzanan kısımdan bu mefhum anlaşılabilir. Ama her şeyin bir sonu ve sınırı vardır. Eğer süre dolar, sınır aşılsa, sizi çağırın bu şefkat ve merhamet dolu peygamberin de sabrı taşar, benim ezeli takdimimle de paralellik arz eden bedduasını yapar. (Bu da sûrenin son bölümünden anlaşılabilir.) Öyle ise ikide bir ne diye alaylı bir şekilde kıyâmetin kopmasını veya azabın gelmesini isteyip duruyorsunuz?²⁰ Azap istemek iyi bir şey olsa idi sizden önce onu isteyenler,

¹⁷ Yusuf, 12/3.

¹⁸ Kasas, 28/3.

¹⁹ Ayrıca bkz. En'am, 6/124.

²⁰ Bu ifade biçimi yorum olarak bize aittir. Bu şekilde ifade edişimizin sebebi, nüzul sıralamasında Nûh sûresi'nden önce yer alan Nahl sûresi'nin ve yine Mushaf'taki tertibi itibarıyla Nûh sûresi'nin öncesinde yer alan Meâric sûresi'nin nüzul sebebi

onun iyiliğini görürdü. Hâlbuki siz de çok iyi biliyorsunuz ki sizden önce bu azabı isteyen Nûh toplumu helak olmuştur. Onları helaka götüren şeyin perde arkası da budur." Bunlar açıkça ifade edilmese de sûre'nin nüzul zamanındaki şartlar, sûreye bu anlamı kendiliğinden yüklemektedir.²¹

İkincisi, daha önce diğer sûrelerde muhtelif vesilelerle anlatılan Nûh kıssasının son kısmı, Hz.Peygamber'e karşı çıkan ve onu her türlü sıkıntıya maruz bırakan Mekke toplumuna, son bir ihtar olarak sunulmakta; bunun için de yeni bir kıssa hüviyeti arz eden lafızlarla değil de, bir vurgu ifadesi olan te'kid (*İnnâ*) sözcüğü ile başlamak suretiyle onlara adeta şu mesaj verilmek istenmektedir: "Hz. Peygamber, birlikte yaşadığınız bir insandır. Onun dünyevî olan tüm davranışlarını onaylıyorsunuz. Hatta ona birçok konuda diğer insanlara güvendiğinizden daha çok güveniyorsunuz. Kabile-nizden birisi olarak o size siz de ona ikramda da bulunuyorsunuz. İnanç ve ibadet konusunda size ne oluyor ki bir insanı bu kadar daraltıp, eziyet etmek suretiyle sıkıntı veriyorsunuz? Bütün şefkat ve merhametine rağmen bir insan olarak onun da sabrının taşabileceğini ve beddua edebileceğini, o durumda artık geriye dönüşün olamayacağını düşünemiyor musunuz? İşte çok iyi bildiğiniz Nûh (as) 'ın kavminin başına gelen de bu değil mi? Nûh (as) da onlardan biri idi²². Onlarla birlikte yer, içer ve onlarla oturup kalkar, onların tabiat ve gidişatlarını bilirdi.²³ İnsanlığın ikinci atası olarak bildiğiniz, Nûh (as)'ın kendi lisanından bir kez daha durumu özet olarak dinlemeniz, belki öğüt ve ibret almanıza sebep olur." Bu yorum da yukarıdaki gibi metinde yer almasa da, Hz. Peygamber'e karşı kavminin tavrını yansıtmaktadır. Çünkü Nûh kavmi kendi peygamberlerine nasıl davranmışlarsa, Mekke halkı da Hz.Peygamber'e öyle davranmaktan çekinmemişlerdir.²⁴ Burada Kur'ân'da anlatılan kıssaların, Hz. Peygamber'in davetiyle ortak olan mesajlar taşıması, bu nedenle de anlatılan kıssa ile Peygamber'in daveti arasında ortak olan yönlerin seçilerek sunulması, bir bakıma Hz Peygamber'in kavminin davranışlarının bir başka kav-

olarak zikredilen rivâyetlerdir. Bkz. Zemaşşerî, *el-Keşşâf, 'an hakâiki't-tenzil ve 'uyûni'l - ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, Beyrut ty., IV/608.

²¹ Mevdûdî, Ebu'l-'Alâ, *Tefhîmü'l-Kur'ân* (trc. M.Han Kayani, Y.Karaca, N.Şişman, İ.Bosnali, A.Ünal, H.Aktaş), İstanbul 1991,VI,467.

²² Şuarâ, 26/106. Ayette Nûh (as) ile kavmi arasındaki bağa "*kardeşleri Nûh onlara dediğinde...*" ifadesi ile işaret edilmekte ve bu akrabalık bağının nesep yönünden olduğu vurgulanmaktadır. (bkz. Bikâî', Burhaneddin Ebu'l-Hasan İbrâhîm b. Ömer, *Nazmü'dürer fi tenâsübi'l-âyâti ve's-süver*, ty. XX,424; Celâleddin Muhammed b. Ahmed el-Mahallî ve Celâleddin Muhammed b. Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Tefsîrû'l-Celâleyn*, İstanbul, ty.,II,69.)

²³ Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, IV,621; Bikâî', *Nazmü'dürer*, XX,424.

²⁴ Ebû Hayyan, *Bahru'l-muhîr*, Beyrût 1992, X,280.

min davranışları içerisinde canlandırılarak anlatılmasıdır²⁵. Bu bir kural olarak kabul edilirse, sûrenin muhtevası ile ilgili yaptığımız ikinci yorumu ulaştığımızın sebebi de anlaşılmış olur.

Nûh sûresi Mushaf'ta, tefsir ve hadis kaynaklarında bu adla geçmektedir. Bundan da anlaşılıyor ki, ilk zamandan beri bu sûre bu adla bilinmektedir²⁶. Yine bu sûre, Nûh (as)'un kendi milletini dine davetinden ve onlar hakkındaki duasından bahsettiği için bu ismi aldığı söylenmiştir²⁷. Sûrenin ayet sayısı Mekke ve Medinelilere göre 30, Basra ve Şamlılara göre 29, Kûfelilere göre de 28 dir²⁸. Mevcut Mushaf'ta da ayet sayısı 28 olarak zikredilmektedir. Buna mukabil sûrelerde bismelenin sûreden bir ayet olup olmadığı tartışması da nazar-ı dikkate alınarak ayet sayısı 28 veya 29 olarak iki farklı sayı ile de zikredilmektedir²⁹.

Nûh sûresi, Mushaf tertibinde 71. sûredir. Ancak nüzul sıralamasında farklı değerlendirmelerle karşılaşılabilmektedir. Örneğin Hz. Osman Mushaf'ında nüzul sırası 71 olarak gösterilirken, İbn Abbas Mushaf'ında 68, Cafer es-Sadık Mushaf'ında ise 70 olarak gösterilmiştir³⁰. Mekke döneminin ilk dört yılı içerisinde inen sûreler arasında mütalaa edilerek nüzul sırası olarak 77 gösterilmişse de³¹, bir başka sıralamada da 73. sıra bilgisine rastlamaktayız.³² Bu bilgiler bizi, söz konusu sûrenin nüzul sıralamasındaki ihtilafların bir birine yakın olduğu sonucuna götürmektedir. Ayrıca bu ihtilafların 68-77 arası bir sıralama üzerinde olmasının, nüzul zamanı bakımından bir problem oluşturmayacağı, ancak belki biraz erken veya biraz geç olmak arasında bir farklılığa götüreceği söylenebilir. Aslında yapılan bir analizde bi'setin dördüncü yılında inen sûrelerin 65-83 arası sıralamada yer alan sûreler olduğu³³ göz önüne alındığında bu ihtilafın İslâm davetinin seyri açısından da bir önem arz etmeyeceği anlaşılmaktadır. Çünkü sûrenin muhtevâsından, Mekke'de Hz. Peygamber'e karşı muhalefetin şiddetlendiği bir dönemde bu sûrenin nâzil olduğu anlaşılmaktadır.³⁴

²⁵ Ateş, *Kur'an Ansiklopedisi*, İstanbul ty., XVI,264, 272.

²⁶ Muhammed Tâhir b. Âşûr, *Tefsiru't-Tahrîr ve't-tenvîr*, yy., ty. XXIX,185.

²⁷ Kâsimî, Muhammed Cemaleddin, *Mehâsinü't-te'vil*, yy., ty., XVI,5932.

²⁸ Bikâî, *Nazmü'dürrer*, XX,423; İbn Âşûr, *Tefsiru't-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXIX,185.

²⁹ Mahallî ve Suyûtî, *Tefsirü'l-Celâleyn*, II, 236; Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Fethü'l-Kadîr*, Beyrut 1995,V,367.

³⁰ Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, Ankara 1983, s.86,88.

³¹ Bâzergan, Mehdî, *Kur'an'ın Nüzûl Süreci*, (trc. Yasin Demirkıran, Melâ Muhammed Feyzullah), Ankara 1998, s.34,131.

³² İbn Âşûr, *Tefsiru't-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXIX,185.

³³ Bâzergan, *Kur'an'ın Nüzûl Süreci*, s. 130.

³⁴ Ebu'l-A'la Mevdudî, *Tefhimü'l-Kur'an*, VI,467.

Nûh sûresi'nin nüzul bağlamını tespit etmede yukarıdaki sıralama ihtilafının etkili olacağı anlaşılmaktadır. Hz. Osman, İbn Abbas ve Ca'fer es-Sâdik sıralamalarında Nûh sûresi'nin öncesinde, 16. Nahl sûresi yer almaktadır.³⁵ Ancak Nahl sûresi'nin tamamının Mekkî olup olmadığı tartışmasını da burada göz önüne aldığımızda³⁶, Nahl sûresi'nin bir kısmından önce nazil olduğu söylenebilir. Her ne kadar bu sûre Nahl sûresi'nin ilk kırk ayetinden sonra nazil olmuştur, denilse de bu görüşün de eleştirildiğini görüyoruz³⁷. Buna mukabil Nûh sûresi'nin nüzul sıralamasında 77. sûre olduğu varsayımından hareketle, kendinden önceki sûrenin 43. Zuhurf sûresi olduğu da zikredilmektedir.³⁸ Hâlbuki Zuhurf sûresi Nüzul sıralamasında Hz. Osman Mushaf'ında 63, İbn Abbas Mushaf'ında 60, Cafer es-Sâdik Mushaf'ında 62 olarak sıralanmaktadır³⁹.

Nûh sûresi'nden sonra nazil olan sûre, Hz. Osman Mushaf'ında nüzul sırası olarak 72. sırada yer alan, ancak Mushaf tertibinde 14. sûre olan İbrahim sûresidir⁴⁰. Bu sûre nüzul sırası olarak İbn Abbas Mushaf'ında 69, Cafer es-Sadık Mushaf'ında 71 olarak sıralanmıştır⁴¹. Diğer bir sıralamada da Nûh sûresi'nden sonraya yerleştirilen sûre 55. sûre olan Rahman sûresidir⁴². Ancak burada Rahman sûresi'nin Medîne'de nazil olduğu yolundaki rivayetleri de göz ardı etmememiz gerekmektedir.⁴³ Rahman sûresi'nin Mekkî olduğu yolundaki görüşün çoğunluk tarafından kabul gördüğünü⁴⁴, hatta matbu Kur'an-ı Kerimlerin sûre başlarında da Mekkî olduğunun özellikle yer almasından bunun tercih edilen bir görüş olduğunu anlıyoruz. Bir üçüncü görüş olarak da Nûh sûresi'nden sonra, Mushaf tertibinde 52. sırada yer alan Tûr sûresi zikredilmektedir⁴⁵. Söz konusu sûre Hz. Osman Mushaf'ında 76, İbn Abbas Mushaf'ında 73, Cafer es-Sadık Mushaf'ında 75. nüzul sırasıyla yer almaktadır⁴⁶.

³⁵ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s.87.

³⁶ Celâlüddin Abdurrahman es-Suyûti, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, İstanbul 1978, I,20.

³⁷ Suyûti, *el-İtkân*, I,20; İbn Âşûr, *Tefsiru't-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXIX,185 (İbn Âşûr, bu sûrenin Nahl sûresi'nin ilk kırk ayetinden sonra nazil olduğunu söyler.)

³⁸ Bâzergan, *Kur'an'ın Nüzûl Süreci*, s. 131.

³⁹ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 87.

⁴⁰ Zemahşeri, *el-Keşşâf*, IV,615.

⁴¹ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s.79, 87.

⁴² Bâzergan, *Kur'an'ın Nüzûl Süreci*, s.131.

⁴³ Suyûti, *el-İtkân*, I,13-14; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 81.

⁴⁴ Suyûti, *el-İtkân*, I,13; Esed, Muhammed, *Kur'ân Mesajı Meal -Tefsir*, (trc. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk) İstanbul 1999, III,1193.

⁴⁵ İbn Âşûr, *Tefsiru't-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXIX,185.

⁴⁶ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 87.

Nûh sûresi, Mushaf tertibinde 70. sûre olan el-Meâ'rîc sûresi ile 72. sûre olan el-Cin sûreleri arasında yer almaktadır. Buna göre sûrenin nüzul ortamındaki bağlamı ile Mushaf tertibindeki bağlamı genel hatlarıyla aynı gibi gözükmemektedir. Bağlamın anlaşılmasının, sûrenin hüviyetini tanımakla daha kolaylaşacağını düşünmekteyiz.

II-SÜRENİN BAĞLAMI

Yukarıda genel hatlarıyla işaret etmeye çalıştığımız muhteva tespitinden hareketle Nûh sûresi'nin, azap bağlamında nazil olan sûreler içerisinde incelenip ele alınması gereken bir sûre olduğu sonucuna varırız. Diğer bir ifade ile bu sûre, hem nüzul, hem de tertip bağlamında azabı ihtar eden bir sûredir. Ancak sûre kendi içerisinde incelendiğinde "davet" usulünü konu edinmekte olduğu görülür. Hatta bu metot, Nûh Peygamber'in –belki ilahî vahiy, belki de kendi şahsi içtihadı ile- edindiği bir davet metodudur. Bu sûrede, sadece Nûh (as)'ın böyle bir metot kullandığı kendi ağzından bize aktarılmaktadır. Allah tarafından, "Biz Nûh'a böyle yapmasını emrettik" denilmemektedir. Ancak "*Nûh dedi ki, Ey Rabbim! Milletimi gece gündüz davet ettim*"⁴⁷ ifadesinden şu da anlaşılabilir: "Ey Rabbim! Senin emrettiğin gibi milletimi gece gündüz devamlı olarak sana inanmaya çağırdım. Bu görevimde hiçbir kusurum olmadı."⁴⁸ Buna göre Nûh (as)'un daveti ilahî vahye dayanmaktadır. Ancak bu ilgi açıkça sûrede vurgulanmamaktadır. Bundan da, bu tür sosyal aktivitelerde standart kuralların getirilemeyeceği sonucunu çıkarabiliriz. Çünkü her peygamberin davet alanı olan toplumlarının sosyal, kültürel, ahlakî vb. yapıları ve hayat telakkileri farklı farklı olabilir. Bundan dolayıdır ki, yalnızca bu sûredeki "*sonra onları açıktan açığa da davet ettim. Daha sonra onlara (davamı) açıkça ilan ettim ve kendilerine gizli gizli yollarla yaşmak istedim.*"⁴⁹ mealindeki ayetlere bakarak, Onun, Allah tarafından bizzat Hz. Nûh'a tanım ve tavsiyesi açıkça vurgulanmış "Kur'an'da peygamberlerin Davet metodu"nun çıkarılabileceği bir sûre anlaşılmalıdır. Diğer sûrelerden bu anlamda neler çıkarılabilirse, bu sûreden de onlar çıkarılabilir. Diğer bir ifade ile Nûh sûresi Allah tarafından tanımlanmış bir davet metodu sunmak yerine, tarihte, Hz. Peygamberden önce yaşamış ve kavmini dine çağırmış olan bir peygamber'in, davetindeki kendine özgü üsluba vurgu yapmaktadır. Zira her peygamberin, toplumunu dine çağırışında kendine özel veya toplumun sosyo-kültürel yapısının ön gördüğü özel şartlar söz konusu olabilir. Örneğin Hz. Musâ'ya 'yu-

⁴⁷ Nûh, 71/5.

⁴⁸ Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr*, V, 368.

⁴⁹ Nûh, 71/8,9.

muşak söz söyleyerek"⁵⁰ Fira'vun'u dine davet etmesi istenirken, Nûh (as) a böyle bir emir verilmediğini anlıyoruz. Yine Hz. İbrahim'in kavminin ileri gelenleri ile tartışırken onların inandıkları ve doğru olarak kabul ettiği şeyleri onlarla tartıştığını görüyoruz. Ama Hz. Nûh'ta böyle bir tartışma görmüyoruz. Hz. Peygamber'e "*Allah yoluna hikmet ve güzel öğütle çağırması*"⁵¹ emredilirken, böyle bir metodun Nûh tarafından kullanılıp kullanılmadığını bilmiyoruz. Elbette her peygamberin davette ortak yönlerinin olması bir hakikat iken; ortak yönlerin olması kadar, her peygamberin kendi toplum yapısından kaynaklanan özel davet yöntemlerinin olması da bir hakikat olarak kabul edilmelidir. O zaman şunu söylemek mümkündür: Bu sûrede zikredilen ve burada zikredilmediği halde diğer sûrelerde söz konusu edilen davet üslupları bir araya getirildiğinde ancak "*Kur'an'ın Davet Usûlü*" ortaya çıkabilir. Öyle ise bu sûrede "*Kur'an'daki davet üsluplarından bir kısmına işaret edilmiştir*", denilebilir. Bu da sûrenin kendi içerisindeki ana eksenini oluşturmaktadır.

Peygamberliğin inzar (uyarı) safhalarında bu tür metotların zikredilmesi, bir bakıma Peygamber (sav)'e bir strateji sunması bakımından da önemlidir. Buna göre Nûh sûresini, "ıslah olmayan toplumlara dünyada iken verilmiş cezalar" bağlamında nazil dolan sûreler içerisinde, davetlerinin uyarı safhasında, davetçilere bir takım stratejiler sunmayı hedefleyen bir sûre olarak incelemek daha doğru olsa gerektir. Zaten hem sûrenin nüzul bağlamı, hem de tertip bağlamı "azap eksenini"ni güçlendirmektedir. Örneğin Nahl sûresi'nin ilk ayeti "*Allah'ın emri geldi, sakın onu acele edip istemeyin.*"⁵² diye başlıyor ve bu azap isteme işinde acele edilmemesini de tembih ediyor. Nüzul sebebini incelediğimizde Mekkelî müşriklerin "*hani o sözünü ettiğin azabı getirsene*"⁵³ diye Peygamber (sav)'i taciz edercesine alaya alarak sıkıştırdıklarını görüyoruz. Bunun üzerine söz konusu Nahl sûresi ayetlerinin inmeye başladığı rivayet ediliyor. Özellikle bu sûrede yer alan "*Andolsun biz her ümmete Allah'a ibâdet edin ve putlara tapmaktan sakının*" diye bir peygamber gönderdik. Allah, bu ümmetlerden bir kısmına hidayet etti, bir kısmına da sapıklık hak olmuştur. Şimdi yeryüzünde bir gezip dolaşın da, peygamberleri yalanlayanların sonunun ne olduğunu bir görün"⁵⁴ ayeti, insanları Allah'a ibadete çağırın ve onların putlardan yüz çevirmelerini isteyen peygamberlerin gönderilmesinin bir sün-

⁵⁰ Bkz. Tâhâ, 20/44.

⁵¹ Bkz. Nahl, 16/36.

⁵² Nahl, 16/1.

⁵³ A'râf, 7/70.

⁵⁴ Nahl, 16/36.

net-i İlâhî olduğunu anlıyoruz. Yani siz insanlık tarihinden kendinize dersler çıkarabilirsiniz. Sözelimi peygamberler ve onlara inananlar mı, yoksa onlara karşı çıkanlar mı Allah'ın azabına çarptırılmıştır? Allah onlara inkâr ve isyan etmelerine rağmen, yine de mühlet vermiştir. Ancak kendilerine yapılan tebliğ ve nasihate rağmen bir toplum dalalet üzerinde ısrar eder ve haddi aşarsa, onlara verilen mühlet sona erer ve Allah o toplumu helak eder⁵⁵. Elbette her peygamberin farklı bir davet usulü vardır. *“(Ey Muhammed), Rabbin yoluna hikmetle ve güzel öğütlerle çağır! Onlarla en güzel şekilde mücadele et. Şüphesiz Rabbin kendi yolundan sapanları en iyi bilendir ve O, hidayete kavuşanları da en iyi bilendir.”*⁵⁶ Ayeti de buna işaret eder. Bu ayetin, Hz. Peygamber'in tebliğinde takip edeceği sözlü davet metodunu ve mücadelesinin keyfiyetini ortaya koyması, sanki Nûh sûresindeki *“sonra onları açıktan açığa da davet ettim. Daha sonra onlara (davamı) açıkça ilan ettim ve kendilerine gizli gizli yollarla yaşmak istedim.”*⁵⁷ Ayetlerini gözlerimizin önünde canlandırmaktadır. Ancak şu var ki, bu ayetlerde sözün ve mücadelenin keyfiyeti açıkça ifade edildiği halde, Nûh sûresinde bu keyfiyet tam olarak belli değildir. Öyle ise Nûh sûresi'nden önce inen söz konusu Nahl sûresi azap, inzar ve davet eksenli bir sûre olarak nazil olmuş, aynı eksende söz konusu konular Nûh (as)'un daveti, inzarı ve kavminin çarptırıldığı azap ile örneklendirilmiştir, denilebilir.

Biz de nüzul sıralamasında Nûh sûresi'nden sonra İbrâhîm sûresi'nin nazil olduğu⁵⁸ görüşünü esas alarak, İbrâhîm sûresindeki *“Sizden öncekilerin; Nûh, Âd ve Semûd kavimlerinin ve onlardan sonra gelenlerin haberleri size gelmedi mi? Onları, Allah'tan başkası bilmez. Peygamberleri onlara mucizeler getirdi de onlar ellerini ağızlarına koydular (bütün güçleriyle ağızlarını tutmaya, onları susturmaya çalıştılar) ve dediler ki: “Biz sizinle gönderileni inkâr ettik ve bizi çağırdığınız şeyden de şüphe ve endişe içindeyiz. Peygamberleri dedi ki: “Gökleri ve yeri yaratan Allah hakkında da şüphe mi var? O, sizi, günahlarınızı bağışlamak için çağırıyor ve belli bir zamana kadar da size süre tanıyor.” Onlar da “siz sadece bizim gibi bir insansınız, bizi babalarımızın taptıklarından alı-*

⁵⁵ Mevdudi, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, III/25.

⁵⁶ Nahl, 16/125.

⁵⁷ Nûh, 71/9.

⁵⁸ Konu ile ilgili rivayetler için bkz. *el-İtkân*, I,13-14; Ali b. Muhammed es- Sehâvî, *Cemâlü'l-Kurrâ* (thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb) Kâhîre 1987, I,8. Ayrıca Yaşar Nuri Öztürk de nüzul sırasına göre hazırladığı Kur'ân-ı Kerim Meali'nde aynı sıralamayı takip etmiştir.

koymak istiyorsunuz. O halde bize apaçık bir delil getirin” dediler”⁵⁹. (...) “İnkâr edenler peygamberlerine dediler ki; “Ya sizi kesinlikle yurdumuzdan çıkaracağız, ya da dinimize döneceksiniz!” Rableri de onlara “zalimleri mutlaka helâk edeceğiz” diye vahyetti”⁶⁰. Mealindeki ayetlere baktığımızda, sanki son cümlede vurgulanan tehdidin gerçekleşmiş bir örneğinin sunulduğunu ihtar etmektedir. Bu ihtar adeta nüzul öncesinde zikredilen kavimlerden özellikle Nûh kavminin başına gelenlere bir gönderme yapmak suretiyle hatırlatma şeklindedir.

Mushaf tertibinde Nûh sûresi’nden önce yer alan Meâric sûresi’nin, hem nüzul sebebi olarak zikredilen rivayetler, hem de sûreye ilk ayetinde “*seele sâillün*” diye başlayan lafızlar itibarıyla, -Nahl sûresinde de geçtiği gibi- azabın gerçekleşmesinin istenmesi ile ilgili olduğu anlaşılmaktadır⁶¹. Ayrıca Nahl sûresi’nin son ayetlerinde Hz. Peygamber için ön görülen davet usulünün, Nûh sûresinde yer alan Nûh (as)’un davet usulünü çağrıştırması gibi, söz konusu Me’aric sûresi’nin son ayetleri de adeta Nûh sûresi’nin bir mukaddimesi gibidir. Dolayısıyla “*Hayır, andolsun doğuların ve batıların Rabbine ki, şüphesiz onların yerine daha iyilerini getirmeye gücümüz yeter ve kimse bizim önümüze geçemez. Öyle ise sen onları şimdilik bırak da, tehdit edildikleri günlerine kavuşuncaya kadar dalsınlar, oynayadursunlar.*”⁶² Mealindeki ayetler, Nûh sûresi ile Me’aric sûresi arasındaki bağlantıyı sağlayan ayetler olarak değerlendirilmiş ve bu ayetlerin arkasından Nûh sûresinde anlatılan Nûh (as) ile kavmi arasındaki mücadele anlatılmak suretiyle de, top yekûn bu kavmin helak edilişi, Allah’ın helâk etme kudretinin gerçekleşmiş bir örneği olarak sunulmuştur. Çünkü söz konusu kavim Mekkeli müşriklerden daha çok ve şirkte daha inatçı idiler⁶³. Yukarıda meallerini zikrettiğimiz ayetler bir ikaz, peşinden gelen Nûh sûresi de bir ihtar anlamı taşımaktadır. Yani Allah, yalanlayıp, alaya aldığınız azabı başınıza indirmeye kaddirdir. Bu ikazı dikkate almak suretiyle kendinize çeki düzen verin, aksi halde Nûh kavmi gibi helake uğramamanız için hiçbir sebep yoktur. Bu ihtar da kulak ardı etmeyin,” dercesine Allah, Kureyşli müşrikleri sakındırdı ki onlara azap inmesin. Zira bilinmelidir ki, peygamberler bütün delilleri sunmak ve bütün yolları denemek

⁵⁹ İbrâhim, 14/9-10.

⁶⁰ İbrâhim, 14/13.

⁶¹ Bkz. İbn Kesir, Ebû'l-Fidâ İsmail, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azim*, İstanbul 1985, VIII, 247; Zemâhşerî, *el-Keşşâf*, V, 608.

⁶² Me'aric, 70/40-42.

⁶³ Bikaî', *Nazmü'dürrer*, X, 423; Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf el-Endelûsî, *el-Bahru'l-muhîr*, Beyrut 1992, X, 280; Said Havvâ, *el-Esâs fi't-tefsîr*, Kahire 1989, XI, 6147.

suretiyle kavmini uyarır. Bütün çarelerin tükendiği son noktada artık kavmin helaki kaçınılmaz olur. Dolayısıyla henüz Hz. Peygamber'in bütün alternatifleri denemediği, bunun bir fırsat olduğu; alternatifler denenmediği için de azabın gelmemesinin, hiç azap edilmeyeceği biçiminde algılanmaması gerektiği hatırlatılmaktadır.⁶⁴

Diğer yandan, Nûh sûresi ile, onun öncesinde yer alan Me'âric sûresi'nin başlangıç ve bitişleri itibariyle de benzerliklerinin olduğu şu şekilde zikredilmektedir: Me'âric sûresi, "*soran birisi, geleceği kuşkusuz azabı sordu*"⁶⁵ ayetiyle, kıyamet gününün vaadiyle başlamış, "*gözleri yere eğik; bir zillet kuşatmıştır onları. İşte bu gündür onlara vaat edilmiş olan*"⁶⁶ ayeti ile son bulmuştur.

Nûh sûresi de, "*Biz Nûh'u "toplumunu, kendilerine korkunç azap gelmeden önce uyar" diye kavmine gönderdik*"⁶⁷ ayetiyle, korkunç bir azap tehdidi ile başlamış, "*hataları yüzünden boğuldular ve ateşe atıldılar. Kendileri için Allah'tan başka yardımcıları bulamadılar*"⁶⁸ ayeti ile son bulmuştur.⁶⁹ Her iki sûrenin de azap tehdidi ile başlamış olması ve yine azap olgusu ile son bulması, özellikle incelemekte olduğumuz Nûh sûresi'nin azap eksenli sûrelerden olduğu kanaatimizi güçlendirmektedir.

III-NÛH SÛRESİ'NİN ANA EKSENİ/ TEMEL KONUSU

Nûh sûresi'nin azap eksenli bir sûre olduğunu yukarıda kaydettiğimiz için burada yeniden bunu ele alma gereği duymuyoruz. Ancak buradaki ana eksen tespitimizde şu hususun gözden uzak tutulmaması gerekmektedir. Bir sûrede ana eksen azap olabilir mi?

Yukarıda delillerini sunmaya çalıştığımız ana eksen tespitimizin bir bağlam tespiti olduğunu unutmamak gerekir. Şöyle ki, Kur'an-ı Kerim, hadiselerin seyri, olayların akışı ve vaki olan durumlar karşısında yirmi küsür senede indirilmiş bir kitaptır. Tedricilik boyutunda incelenmesi gereken bu hususu, burada ayrıca tartışmanın yararlı olacağını da düşünmüyoruz. Ancak nüzul ortamı ve bağlam araştırmamızda da görüldüğü üzere, son derece ciddi ve sıkıntılı günlerde nazil olan bu sûreler, Mekke müşriklerinin Hz. Peygamber'e karşı oluşturdukları sert muhalefeti yumuşatmayı, hatta ortadan kaldırmayı hedeflerken; bir yandan da onların, tehdit edildikle-

⁶⁴ Özetleyerek ve yorumlayarak aldığımız bu bilgiler için bkz. Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhit*, X, 280; Said Havvâ, *el-Esâs fi't-tefsîr*, XI, 6148.

⁶⁵ Me'âric, 70/1.

⁶⁶ Me'âric, 70/44.

⁶⁷ Nûh, 71/1.

⁶⁸ Nûh, 71/25.

⁶⁹ Suyûtî, Celâlüddin Abdurrahman, *Merâsîdül-metâli' fi tenâsübi'l-mekâti' ve'l-metâli'*, (thk. Süleyman Mollaibrahimoğlu), İstanbul 1994, s. 57-58.

ri azabı istiyor olmaları ve bu yönde Hz. Peygamberi alaya alıp sıkıştırmaları, konunun Nûh (as) ve kavmi gibi insanlık tarihinin dönüm noktası olarak kabul edilen bir örnekle canlandırılmasını zorunlu kıldığı için biz, buna azap eksenli süre deme ihtiyacı duyduk. Yoksa genel olarak baştan aşağı azap tehdidi ile yüklü bir sürenin olduğu (Hümeze süresi gibi tek konulu kısa süreler hariç) söz konusu değildir.

Nûh süresini kendi içerisinde değerlendirdiğimizde, "Hz. Nûh'a özel davet yöntemi"nin ve bu davet yöntemine karşı çıkan milletin korkunç sonunun sürenin temel hedefi olarak karışımıza çıktığını görürüz⁷⁰. Diğer bir ifade ile Mekki sürelerin temel karakteristiği olan Allah'a iman, öldükten sonra dirilmeye iman, semâvî risâlete iman ve temel ahlâk ve kulluk görevlerine davet⁷¹ gibi vasıfları bu sürede görmekteyiz. Buna göre Nûh süresi, şirk inancını korumak için son derece katı ve inatçı olan bir toplumu ıslah etmeye çalışan bir peygamberin gizli, açık davet yöntemleriyle, bu insanları şirkten caydırma ve doğruya ulaştırma mücadelesi konu edilmektedir. Bu süreçte peygamberliğin (davetçinin kimliğinin, hangi görev ve sorumlulukla bu işi yaptığının) ortaya konulması, davette ilk çağrının neye olması gerektiği, davette kullanılan yöntemler, insanları ikna etmek için sunulan deliller ve vaatler, Peygamberlerin duaları, özel olarak Hz. Nûh'un bedduası ve duası, Allah'ın insanlara mühlet tanınması vb. hususların hepsi birer konu olarak bu sürede yer almaktadır. Bunların yanı sıra daha dar çerçeveli konulardan da söz edilebilir. Örneğin, iman-rızık münasebeti, ecellerin öne alınıp geciktirilmesinin mümkün olup olamayacağı, günahlardan bağışlanma dilemeninin temin edeceği maddi yararlar, peygamberlerin kavimlerini ikna etmek için getirdikleri delillerin genel karakteristik özellikleri ve bu delillerin işaret ettiği konular, gelecek ilahî azabın genelliği veya özelliği, kabir azabının olup olmadığı, beddua etmenin bir peygamber için olabilirlik boyutları ve sınırları, toplu inen azaplarda suçsuz ve günahsız olan çocukların durumu vb. konular yukarıdaki ana konular etrafında işlenen tali konulardır. Yani bir peygamber kavmini davet ederken onları belli bir metotla, kainatta açıkça varlığının ve kudretinin işaretleri görülen Allah'ın birliğini kabul etmeye (tevhîde) ve ona kulluğa çağırır. Çünkü Allah, varlık ve birliğinin delillerini afak (kainatta) ve enfüste (kendi yaratılışlarında) kullarının gözü önüne sermiş, bunu vahiy yoluyla Peygamberlerine ve peygamberleri aracılığı ile de kullarına hatırlatmak suretiyle onların, tanrı olarak Allah'tan başka

⁷⁰ Mustafa Müslim, *Mebâhis fi't-tefsiri'l-mevdû'î*, Dimeşk 1989, s.78.

⁷¹el-Kattân, Mennâ' Halil, *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1986, s.63; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 63; Albayrak, Halis, *Tefsir Usûlü*, İstanbul 1998, s.38.

varlıklara yönelmemelerine dikkat çekmiş; aksi halde bu yanlış inançta direnenlerin cezalandırılacağını bildirmiştir.

"Her sûrenin konuları ele almada ve ortaya koymada kendine özgü bir kişiliği ve biçimi vardır"⁷² tespitini bir kural olarak kabul edecek olursak, söz konusu Nûh sûresi'nin de yukarıda özetlemeye çalıştığımız konuları birbirine bağlı bir zincirin halkaları gibi sunduğunu görürüz. İlk ayette bir uyarıcı peygamberin Allah tarafından şirke sapmış bir topluma gönderildiğini, bu peygamberin kimliğinin o toplum tarafından bilindiğini; uyarıcı peygamberin neye davet ettiğinin belli olduğunu; onun bu daveti sunarken takip ettiği metot ve sunduğu delillerini; ama şirkte inat gösteren insanların yapılan tüm uyarılara ve ikna edici tüm delillere rağmen, atalarının yolundan, toplumu etkileme gücünü elinde bulunduranların boyunduruğundan bir türlü kurtulamayarak bütün kredilerini nasıl kullandıklarını ve sonunda da ilk ayette tehdit edildikleri azaba çarptırıldıklarını bir bütünlük içerisinde bu sûrede sunulduğunu görmekteyiz. Bir başka anlatımla giriş, gelişme ve sonuç bölümlerinin⁷³ en güzel şekilde bir sûreye tatbikinin bir örneğini bu sûrede görmek mümkündür. Bu anlatım bütünlüğü, sûrenin "Nûh (as)'un davet metodu" konulu bir sûre olduğunu göstermektedir.

IV-SÜRENİN TEMEL HEDEFİ

Bu sûrede ulaşılmak istenen temel hedef, kalben, fikren ve maddeten insanların aşamadığı bozuk düşünce, inanç ve menfaat merkezli eylemlerin nasıl aşılabileceğine yol göstermek suretiyle katkı sağlamaktır. Bu tür bozuk düşünce, inanç ve eylemlerin insan iradesi ile aşılamaması durumunda korkunç bir felakete sürüklenmenin tabii olarak kaçınılmaz olduğuna insanları inandırmaktır. Ayrıca insanların korku ve ümitlerinden istifade edilerek bu tür psiko-sosyal ve ahlakî sıkıntıların aşılmasına yol gösterici olarak katkı sağlamaya çalışanlara yol göstermek ve onlara bir takım metotlarla insanları ikna edebilecekleri deliller sunmak veya insanların olumsuz tavırlarına karşı sabırlı olmaları gerektiği hatırlatılmak suretiyle "Allah'a isyan edenlerin cezalandırılacağı, isyan etmeyenlerin cezalandırılmayıp mutluluk içerisinde yaşatılacağı; asilerin Allah'ın hışmına uğrayıp helak olacağı, itaat edenlerin bir süre daha mutluluk içinde yaşatılacağı"⁷⁴ kuralının insanlar için etkinleştirilmesine, çalışılmasına katkı sağlamaktır. Buna, sûrenin genel hedefi diyecek olursak, bu tespit edilen genel hedefi peygamberimiz ve etrafındaki inananlar için daha da özelleştirmek mümkündür. Buna göre bu sûre, özel anlamda Peygamber'in etrafında toplanan ve

⁷² Müslim, *Mebâhis*, s.78.

⁷³ Draz, *Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru*, s. 121.

⁷⁴ Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, X,79.

Mekkeli müşriklerin baskı ve zulümlerine maruz kalan ashabi teselli etmek, istikbale ümitle bakmalarını ve karamsarlığa düşmemelerini sağlamak, moral bakımından onları takviye etmek, yapılan eziyetlere sabretmelerini sağlamak, zira sonunda kazananların kendilerinin olacağına onları inandırmak hedefini gütmektedir. Bu, Ashab-ı Kiram açısından sûrenin gerçekleştirmek istediği bir hedeftir. Bir diğeri, müşriklerin kalplerine korku salmak ve yaptıkları eziyetlerden vazgeçmelerini temin etmek için hem vicdanlarını, hem de akıllarını etkilemek suretiyle doğruyu bulmalarına yardımcı olmaktır. Bu da sûrenin, müşrikler açısından gerçekleştirmek istediği bir diğeri hedeftir. En önemlisi de, peygamberin azim ve kararlılığını artırmak ve iradesini pekiştirmektir. Bu da sûrenin, Hz. Peygamber açısından gerçekleştirmek istediği hedef diye özetlenebilir.

V-SÛRE İLE İLGİLİ GELEN RİVAYETLER

Bu sûrenin nüzul sebebi ile ilgili kaynaklarda bir rivayet yer almamaktadır. Bu nedenle yukarıda sûre bağlamı ile ilgili değerlendirmelerimizde de kendinden önceki ve kendinden sonraki sûrelerin nüzul sebebine dayalı bir kanaat ortaya koymaya çalıştık.

Tefsir mahiyetinde peygamber (sav)'den gelen rivayetlere de fazla rastlanılmamaktadır. Ancak daha sonra İbn Abbas, Katâde, Kelbî, Mücahîd gibi tefsircilerin çeşitli nakillerine rastlamaktayız. Bu nakillerden bir kısmı tefsir olarak yapılan açıklamalar, bir kısmı da rivayet türü açıklamalardır. Rivayet türü açıklamalar için kaynak belli değildir. Yani, onlara bu haberler nereden, nasıl ulaşmıştır, belli değildir. O gün için ilim çevrelerinde konuşulan rivayetler de olabilir. Ancak bunların hadis veya sahabe kavli olmadığı açıktır.⁷⁵ Konu ile ilgili hadis olarak gelen bazı rivayetler şunlardır:

Katâde, Enes b. Malik'ten, Peygamber (sav) in şöyle buyurduğunu rivayet etmektedir: *"Gönderilen ilk elçi Nûh (as)'tur."*⁷⁶

Yine Katâde, İbn Abbas'tan Peygamberimiz (sav)'in şöyle buyurduğunu naklediyor: *"Yeryüzü halkına ilk gönderilen elçi, Nûh (as)'dur. Onlar onu inkâr edince de hepsi helak oldular."*⁷⁷

⁷⁵ Örneğin, yetmiş yıl (veya kırk yıl) Nûh kavminin kadınlarının kısır bırakıldığı, aynı sûre kuraklıkların olduğu, mallarının kırıldığı şeklindeki rivayetler gibi. Bir de rivayet formunda yapılan tefsirler var ki ilk bakışta bunu bir rivayet sanmak mümkündür. Örneğin. Katâde'nin şöyle dediği rivayet edilmiştir: Nûh dünyaya hırsla sarılmış bir kavimle karşılaştı. Onlara dedi ki, "Allah'a boyun bükmeye (itaat) gelin, hiç şüphesiz dünya ve ahiretin başarısı bundadır," Bkz. Mâverdî, Ali b. Muhammed b. Habib, *en-Nüket ve'l-uyûn*, (ta'lik, es-Seyyid Abdülmaksûd b. Abdurrahman) Beyrut, ty., VI, 98-105.

⁷⁶ Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, VI, 98.

⁷⁷ Kurtûbî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1965, XVIII, 298.

Peygamber (sav) buyurdular ki: "Kim Nûh sûresini okursa Nûh (as)'un davetini idrak eden müminlerden olur."⁷⁸

Konu ile ilgili bir rivayet şeklide şöyledir: Katâde: Bize (haber olarak) ulaştı ki, kişi çocuğu ile birlikte Nûh (as)'a gider ve çocuğuna şöyle derdi: Şu adamın seni kandırmasından sakın! Ben senin gibi iken babam da beni buna getirip, benim seni sakındırdığım gibi beni sakındırmıştı.⁷⁹

VI-NÛH SÛRESİNDE NÛH (AS)'UN DAVETİ

Nûh sûresi bir giriş, iki bölümden meydana gelmiştir. Giriş, Nûh (as)'un toplumunu uyarmakla görevlendirilmesini konu alan birinci ayettir. Bu girişi, 25. ayetin sonuna kadar birinci bölüm takip eder. Bu bölümde bir davetçi olarak Nûh (as)'un uhdesine almış olduğu davet görevini hakkı ile nasıl yaptığından, insanları neye, hangi metotları kullanarak çağırdığından söz edilmektedir. İkinci bölüm sûrenin sonuna kadar devam eder. Bu bölümde Nûh (as)'un davetine karşı çıkanların, onu yalanlayanların helak edilmeleri için Nûh (as)'un bedduası ve inanalar için yapmış olduğu dua yer almaktadır.⁸⁰ Diğer bir ifade ile her sûrede mevcut olduğu ifade edilen, bir giriş, bir gelişme ve bir de sonuç bölümünden müteşekkil belirli ve sınırlı gerçek bir planın,⁸¹ bu sûrede de aynen mevcut olduğunu görmekteyiz. Sûrenin başında bulunan birinci ayette incelenmek istenen konunun ana hatları bildirilmiş, arkasından gelen gelişme bölümü gayet düzenli, hiçbir kısmı üst üste gelmediği gibi, her parçası da bütün içerisindeki yerini en uygun şekilde almıştır. Sonuç bölümünde ise giriş bölümünde ele alınan meseleler eksiksiz olarak cevabını bulmaktadır.⁸² Buna göre söz konusu bölümleri davet metodu ekseninde şu şekilde ele alabiliriz:

A-Birinci Bölüm: Sûrenin Girişi

Nûh sûresi'nin, kendi iç planına uygun olarak birinci ayeti giriş mahiyetindedir. Bu girişte Nûh (as) Allah tarafından görevlendirilmiş bir elçi olarak sunulmaktadır. Diğer bir ifade ile davet, peygambere bir elçilik görevi olarak yüklenmektedir. Davetin içeriğinin ise, söz konusu elçinin birlikte yaşadığı toplumunun gelecek azaba karşı uyarılması, bu uyarma ile toplumun mutlak bir azaba maruz kalmadan önce kendilerine çeki düzen vermelerinin sağlanmasıdır. Ayet şu mealdedir:

⁷⁸ Behçet Abdülvahid eş-Şahyeli, *Mâzâ kale'r-Rasûlü'l-Kerîm 'an süveri'l-Kur'ani'l-Kerîm*, Beyrût 1994, s.153.

⁷⁹ Bkz. Maverdî, *en-Nûket ve'l-'uyûn*, VI,105.

⁸⁰ Said Havva, *el-Esâs fi't-tefsîr*, XI,6147.

⁸¹ Dıraz, *Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru*, s. 121

⁸² Dıraz. *Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru*, s.121.

"Doğrusu Biz Nûh'u kendi toplumuna, "toplumuna korkunç bir azap gelmeden önce onları uyar" diye elçi gönderdik."⁸³ Bu ayette söz konusu toplumu uyarmakla görevlendirilenin Nûh (as) olduğu bizzat ismi ile zikredilerek bildirilmektedir. Bu uyarma görevini veren bizzat Allah'tır. Uyarılanlar ise Nûh'un kavmidir. Buna göre Nûh (as) kavme gönderilmiş bir peygamber (elçi) dir ve görevi de, -iman etmemeleri durumunda- gelmesi muhakkak olan bir azapla korkutmak suretiyle onları uyarmaktır.⁸⁴ Zira Peygamberler, Fazlur Rahman'ın ifadesi ile "hassas ve yıkılmaz şahsiyetleri ile sarsılmadan, korkusuzca ilahi tebliği ilan ederek insanları uyuşukluk ve düşük ahlaki gerilim durumundan, Allah'ı Allah olarak, şeytanı da şeytan olarak açıkça görebilecekleri bir teyakkuz durumuna geçmeleri için vicdanlarını silkeleyerek uyandıran olağan üstü insanlardır."⁸⁵ Özellikle nankör⁸⁶, aşırı derecede hırsına düşkün⁸⁷, aciz⁸⁸, sabırsız ve tahammülsüz⁸⁹ olan insanı belli prensipler dâhilinde eğitip terbiye etmek, onları mebde' ve me'âd hakkında bilgilendirmek⁹⁰, akıl ile bilinmesi ve uygulanması imkansızlık derecesinde zor olan şeyleri onlara öğretmek için⁹¹ kendi içlerinden seçtiği (istafâ)⁹², süzülmiş (ictebâ)⁹³ bazı kimseleri Allah'ın peygamber olarak göndermesi, bu sayede zaman zaman insanların yaşadığı dünyada onların yaşadığı tarihe ilahi iradenin kastî müdahalede bulunması, Allah'ın bir yasası olarak karşımıza çıkmakta, bunun aklen ve naklen mümkün, hatta gerçekleşmiş ve insanlık tarihi boyunca müşahede edilmiş bir hakikat⁹⁴ olduğuna inanmaktayız. Bu yönüyle peygamberlerin gönderilişinin bir ihtiyaçtan kaynaklandığını burada ifade etmek isteriz. Burada Nûh (as)'un kendi toplumuna peygamber olarak gönderilmesinin, kendi toplumunun inanç ve davranışları bakımından bir ihtiyaç halini aldığını, o kadar

⁸³ Nûh, 71/1.

⁸⁴ İbn Kesir, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm*, VIII, 258; Sâbûnî, Muhammed Ali, *Safvetü't-Tefâsîr*, Beyrut 1981, III,450-451.

⁸⁵ Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, (çev. Alpaslan Açıkgenç) Ankara 1993, s.167.

⁸⁶ Bkz. Hüd, 11/9-10; İsrâ, 17/67-68,83; Hac, 22/66; Mü'minün, 23/78; Ankebüt, 29/65-66; Rûm, 30/30-36; Yâsin, 36/77; Zümer, 39/49-50; Mü'min, 40/61; Fussilet, 41.49.51; Şuara, 42/48; Teğâbün, 64/2; Me'âric, 70/19-21; Fecr, 89/15-16; Âdiyât,100/11.

⁸⁷ Me'âric, 70/19-21; Fecr, 89/16-20.

⁸⁸ Mâide, 5/30-31; Nahl, 16/4.

⁸⁹ Nisâ, 4/28; Fussilet, 41/49.

⁹⁰ Karaman, Fikret, *Hz. Muhammed (as)'ın Evrensel Tebliğ Metodu ve İman Aksiyonu*, Elazığ 1994, s. 113.

⁹¹ Uludağ, Süleyman, *Kelâm İlmî ve İslâm Akaidi*, İstanbul 1982, s. 294.

⁹² Hac, 20/75.

⁹³ Al-i İmran, 3/ 79.

⁹⁴ Daha geniş bilgi için bkz. Akgül, *Muhittin, Kur'an-ı Kerim'de Hz. Peygamber*, İstanbul 1999, s.28-36.

ki, bu ihtiyacın onlar tarafından algılanamaması sebebiyle korkunç bir sona doğru sürüklendiklerinin kendilerine ihtar edilmesi gerektiğini, dolayısıyla Nûh (as)'un davetinin yalnızca "inzâr (uyarma)" içerikli olarak sunulmasının ve "tebşîr (müjdeleme)"den söz edilmemesinin, bir ayrıntı gibi görülmemesini özellikle vurgulamak gerekmektedir. Çünkü bir elçinin, bir yandan gelen mesajın Allah'tan olduğuna ve kesinlikle insanlara tebliğ edilmesi gerektiğine, tebliğ edilmemesi durumunda toplumunun mahvolacağına kesin olduğuna inanması, bir yandan da mevcut durum ve koşullarda başarıya ulaşmanın ne kadar güç olduğunun görülmesi gibi bir psikoloji içinde olması, Hz.Nûh'a inzardan başka bir kapı aralığı bırakmamaktadır⁹⁵. Çünkü muhatap olduğu toplum, kötü bir toplum idi.⁹⁶

Peygamber'in inzarla görevli olduğu bu korkunç azap, ister Mukâtil'in anladığı şekliyle sadece tufan olsun, isterse hem ahirette karşılana çıkacak azap, hem dünyada başlarına gelecek olan tufan olsun, o ana kadar içinde buldukları zulüm, azgınlık⁹⁷ ve fısktan⁹⁸ -şirk dahil bütün günahlardan- tevbe etmez, Allah'a dönmez ve peygamberleri Nûh (as)'un tebliğ ettiği şeriate (dine)⁹⁹ bağlanmazlarsa kendilerine mutlak sûrette dokunacak olan, eğer bu şartları yerine getirecek olurlarsa kendilerinden mutlak sûrette kalkacak olan bir azaptır¹⁰⁰.

Nûh (as), kavmine gönderilmiş bir peygamberdir. Çünkü kavim, risalet için ilk zemin ve kalkış noktasıdır. Peygamber'in görevi ister bölgesel, ister bütün insanları içine alacak tarzda küresel olsun, ilk cemaat, peygamberin kendi kavminden teşekkül eder. Belli bir toplum içinde doğmuş, belli bir çevrede yetişmiş olan peygamberin ilk muhatabı olan insanlar, -daha dar çerçevede- içinde doğup, dillerini konuştuğu, adet, örf, gelenek ve göreneklerini bildiği, hayat tarzlarına muttali olduğu, akrabalık bağları ile bağlı olduğu insanlardır¹⁰¹. Dolayısıyla ayette Nûh (as)'un kavminden söz edilmesi, onların Allah'a davet edilecek ilk insan topluluğu olmalarından dolayıdır. Hatta, diğer insanlara davetin ulaştırılması için bu ilk muhatap kitlenin bir kalkış ve iletişim için ciddi ve güvenilir bir yol olarak görülerek onlardan istifade edilmesi, peygamberin kendi kavminden davetini başlatmasının en tabii yolu olarak görülmesi

⁹⁵ Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, 175.

⁹⁶ Enbiyâ, 21/77.

⁹⁷ Necm, 54/52.

⁹⁸ Zariyât, 51/46.

⁹⁹ Şûrâ, 42/13.

¹⁰⁰ İbn Kesir, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, VIII,158.

¹⁰¹ Ebul Ala Mevdûdî, *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamber'in Hayatı*, (trc. Ahmed Asrar), İstanbul, 1983, I,408.

gerekir. Nûh (as)'un belki kendi dönemine göre küresel bir davetle görevlendirilmiş olduğu düşünülse bile, buna ulaşmasının yolu da yine kendi toplumunu kalkış noktası olarak görmesine bağlıdır. Ancak o zamanda, dünyanın neresinde, kimlerin yaşadığına veya dünyadaki nüfus dağılımına ilişkin bir bilgi elimizde olmadığı için, bölgesellik veya küresellik ile ilgili fazla bir şey söylemenin doğru olmayacağını düşünüyoruz. Diğer yandan bu bilgi bizi, Nûh (as)'un azgın ve ıslah olmaz kavminin cezalandırılmalarının, yaşadıkları coğrafya parçası ile sınırlı olabilecekleri sonucuna götürmektedir. Çünkü ceza, davete karşı çıkan, azgın ve ıslah olmaz toplumun inanç ve davranışlarının karşılığıdır. Öyle ise böyle bir suçu işlememiş veya Nûh peygamberin davetine muhatap olmamış insanların -şayet o dönemde böyle bir insan topluluğu varsa- böyle bir suçun karşılığı olan ceza ile cezalandırılmaları pek olası gözükmemektedir. Buna göre Tufan denilen hadise bir kısım müfessirlerin de tespit ettiği gibi genel değil yerel, hatta bölgeseldir.¹⁰²

Bu bölümde Nûh (as)'un uyarıcı vasfının "davetçi bir kimlikle" ortaya konuluşu göze çarpmaktadır. Diğer ayetlerde de bu kimliğin ön plana çıkarıldığını görmekteyiz¹⁰³. Bu, bütün elçilerin, elçilikle birlikte ve elçilik görevi devam ettikçe devam eden bir görevdir. Hatta Allah, peygamberlerini sırf bunun için görevlendirmiş ve toplumlarına göndermiştir.¹⁰⁴ Burada söz konusu edilen bir diğer hususun da, davette bulunan kimsenin kim adına, niçin davette bulunduğunun hatırlatılmasıdır. Nûh (as)'un Allah adına davette bulunan ve toplumunu, başlarına gelecek azaptan sakındırma görevi ile bu daveti yapan bir elçi olduğunun vurgulanması bunu ifade etmektedir. Öyle anlaşılıyor ki Nûh, toplumunda, Allah'ın azabını gerektirecek haksızlık, bozgunculuk ve zorbalık gibi sıkıntılar bir davetçinin gönderilmesini zorunlu kılacak¹⁰⁵ boyutlara ulaşmış ve bu sıkıntının aşılması için de elçi olarak Allah tarafından Nûh (as) gönderilmiştir.

Sonuç olarak bu bölümden, tarihin ilk putperest toplumuna gönderilen ilk elçinin bilgi (vahiy ve risalet) ile donatılmış, şeriat sahibi birisi olduğu; kendisindeki bilgiye, adına elçilik yaptığı Zât'a (Allah'a) sonsuz bir güven içinde bulunduğu; bu sebeple rahatça toplumunun içerisine girerek tebliğ ve davet görevine başladığı anlaşılıyor. Öyle ise tebliğ ve davet görevine talip olan kişilerin bu bölümden kendileri adına çıkaracakları ders şu olmalıdır: Tebliğci

¹⁰² Yazır, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1971, VIII, 5378.

¹⁰³ A'râf, 7/59; Hûd, 11/25; Mü'minün, 23/23.

¹⁰⁴ Zeydan, Abdülkerim, *İslam'da Davet ve Tebliğ* (çev. Ruhi Özcan), İstanbul 1979, s.450.

¹⁰⁵ el-Behiy, Muhammed, *İnanç ve Amelde Kur'âni Kavramlar*, (çev. Ali Turgut) İstanbul 1988, s.116.

ve davetçilerin bilgi düzeyi bakımından kendilerini çok iyi hazırlamaları, davasını kendi benliğinde özümseyip, çeşitli merhalelerden geçerek tebliğ ve davete hazır hale gelmeleri gerekir¹⁰⁶. İlim, bölünme kabul edebileceği için kişi tebliğde bulunduğu konuyu uzmanlık derecesinde iyi bilmelidir¹⁰⁷. Bilhassa ilim dallarının alan olarak daralıp, derinliklerinin arttığı bir çağda, herkesin her şeyi bilmesi mümkün gözükmemektedir. Ancak bilinmesi gereken şeylerin de kulak dolgunluğundan öte, bilimsel bilgi niteliğinde olmasına dikkat etmek gerekeceğinden, âvamî bilgilerle tebliğ ve davetin yararlı olamayacağı gerçeğinin de kabul edilmesi gerekir¹⁰⁸. Bu, davetçinin kimliği açısından da önemlidir. Çünkü İslam'a davet görevini yürütmek, sabır ve tahammül, azim ve irade, şefkat ve merhamet, ümit ve istikamet, tevazu ve vakar gibi ruhî olgunluklar; tebliğ esaslarına vuküfiyet, muhatabın psikolojik ve sosyolojik ahvalini teşhis, ikna kabiliyeti, beyyine ve delillere dayalı konuşma gibi ilmi seviye vb. (...) yönlerden ruhen, bedenlen, ilmen ve maddeten hazır olmayı gerektirir¹⁰⁹. Muhatapların, davetçinin kimliği adına soracakları sorular, çoğunlukla davetçinin konuya yaklaşımından kaynaklanan sorulardır. Eğer davetçi kendini iyi ortaya koyar, zihinleri aydınlatacak bilgileri, planlı, anlaşılır, neyi, niçin, ne maksatla, hangi delillerle sunacağını bilerek metodik bir yaklaşımla davetini yapacak olursa, davetçinin kimliğinin müspet çağrışımlar yapacağı; aksi halde davet açısından hiçbir fayda temin etmeyecek bir kötü imaj veya kısır bir tartışmanın konusu olacağı söylenebilir.

B-İkinci Bölüm: Davetin Ortaya Konulması Veya Davet Edilecek Şeylerin Topluma Belli Bir Metotla Ulaştırılması

Yukarıda Nûh (as)'un peygamberî bilgi ile donatılıp toplumuna "uyarıcı" bir "elçi" olarak "davetçi" bir kimlikle gönderilişine, davette yakın çevrenin ve içinde yaşanılan toplumun bir kalkış noktası olarak görülmesinin önemine işaret edilmişti. Bunun, davette bulunacak kimse için bilgi ile yüklenme safhası olduğu vurgulanmıştı.

Bu bölüm, davetin ve davet metotlarının ortaya konuluşunu ele alması bakımından, adeta sûrenin gelişme bölümü mahiyetindedir. Diğer bir ifade ile, insanların neye ve nasıl davet edilmesi gerekir? gibi soruların açılımını bu bölümde buluyoruz. Nûh (as)'ın uhdesine verilen risalet görevinin tabii sonucu olan davetçi kimlik, bu bölümde aksiyona dönüşmekte, aktif olarak davet görevi bütün içeriği ile icra edilmeye başlamaktadır. Yine bu bölümde bir plan

¹⁰⁶ Önkal, Ahmet, *Rasulullah'ın İslâm'a Davet Metodu*, Konya 1987, s.30-31.

¹⁰⁷ Ersöz, İsmet, *İslâm'da Davet Metodu*, Ankara 1992, s.14,36.

¹⁰⁸ Ersöz, *İslâm'da Davet Metodu*, s.13.

¹⁰⁹ Önkal, *Rasulullah'ın İslâm'a Davet Metodu*, s.53.

dâhilinde Nûh (as)'un önce hitap üslubu ile kendini ve misyonunu tanıttığını (nezîrun mübîn), daha sonra davet ettiği esasları (Allah'a ibâdet, takvâ ve itaat) ortaya koyduğunu; bu esasların kabul edilmesi halinde toplumun elde edeceği dünyevî ve uhrevî kazançlara (günahların bağışlanması, korkutuldukları azabın üzerlerinden kaldırılması ve buna bağlı olarak ömürlerinin uzatılması) değinildiği; dâveti sırasında uyguladığı metotlar ve onları iknâ etmek için ortaya koyduğu delillerden bahsedildiğini söyleyebiliriz.

Bu bölüm, iki ile yirmi beşinci ayetler arasındaki kısımdan meydana gelmektedir. Kendi içerisinde bu bölümün üç alt başlıkla incelenmesi gerektiği kanaatindeyiz. Alt başlıklardan her biri bir bölüm olarak değil, konunun anlaşılmasına metodik bir katkı sağlaması için planlanmıştır.

1-Davetin Ortaya konuluşu:

"Dedi ki: "Ey kavmim! Şüphesiz ben size gönderilmiş apaçık bir uyarıcıyım. Allah'a kulluk edin ve O'ndan sakının. Bana da itaat edin. Tâ ki günahlarınızı size bağışlasın ve sizi belli bir süreye kadar geciktirsin. Muhakkak ki Allah'ın süresi gelince, artık geciktirilmez. Keşke bilseydiniz."¹¹⁰

"Ey kavmim! Şüphesiz ben size gönderilmiş apaçık bir uyarıcıyım" ayetinde, Nûh (as)'un **"Ey kavmim!"** diye söze başlaması ve kavmini kendine nispet etmesi, onlara karşı düşkün ve son derece şefkatli olduğunu¹¹¹ ihsas ettirerek, adeta "başka bir şey değil, ben yalnızca sizin iyiliğinizi istediğim ve kötü durumunuza üzüldüğüm için sizi uyarıyorum"¹¹² dercesine davetine başlaması, davetçilere, yapacakları davette muhataplarına karşı son derece müşfik ve nezaketli olmalarının ilk kural olarak hatırlanması gerektiğinin dersini vermektedir.¹¹³ Ayrıca, onun **"apaçık bir uyarıcı"** olduğunun vurgulanması¹¹⁴, güvenilirliğinin kendi toplumu içerisinde tartışma kabul etmeyecek tarzda belli olmasından ötürü, yaptığı davet hakkında zihinlerde oluşabilecek muhtemel soruları bertaraf etmeye yönelik bir vurgulamadır. Yani, Nûh (as), yaptığı işin ve ortaya koyduğu çağrının hiçbir yanlış anlamaya sebebiyet vermeyecek derecede sade, açık ve net olduğunu, muhatapları karşısında bocalamadan ve hiçbir tereddütlü ifadeye yer vermeden işin haki-

¹¹⁰ Nûh, 71/2,3,4.

¹¹¹ Neseî, Ebû'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, *Medârikü't-tenzil ve hakâiku't-te'vil*, İstanbul 1984. (*Mecma'ut-tefâsîr içerisinde*), VI,362.

¹¹² Tabatabâi, Muhammed Hüseyin, *el-Mizân fî Tefsiri'l-Kur'ân*, Beyrût 1991, XX,30.

¹¹³ Said Havva, *el-Esâs fi't-tefsîr*, XI,6150

¹¹⁴ Nûh (as) un bu özelliğinin vurgulandığı diğer ayetler için bkz. Hüd, 11/25; Şuarâ, 26/115.

katini¹¹⁵ onların anlayacağı bir dille ortaya koyduğunu söyleyerek, davetçiler açısından ikinci önemli dersi¹¹⁶ de vermiş oluyor. Buna göre davetçi, toplumu tarafından bilinen, tanınan bir kişiliğe sahip olmalı ve yanlış anlamaya fırsat vermeyecek kadar açık ve net olarak görevinin karakterini ortaya koymaktan çekinmemelidir.¹¹⁷

Bu ayet sanki bu kısmın bir girişi mahiyetindedir. Nûh (as) davetçi bir kimlikle toplumunun karşısına çıkmakta ve onlara kendisini ve davetini tanıtarak görevine başlamaktadır. Öyle ise Nûh (as) kimdir? Nûh, Katâde'nin Enes'ten yaptığı rivâyetle bize naklettiği bir hadis-i şeriften anlaşıldığına göre, yer yüzüne gönderilen ilk peygamberdir.¹¹⁸ Kur'an onu bize, "Allah'ın seçtiği"¹¹⁹, "diğer peygamberlerden daha önce hidayete erdirdiği"¹²⁰, "Muhsin (iyilerden)"¹²¹ "Allah'ın inanmış kullarından"¹²², "salih"¹²³, "kendilerine Allah'ın nimet verdiği, Rahman'ın ayetleri okunduğunda ağlayarak secdelere kapanan"¹²⁴, "sabırlı"¹²⁵ "çok şükreden bir kul"¹²⁶ olarak tanıtmaktadır. Bu özelliklerle tanıtılan bir elçi, kendisinin *güvenilir (emîn) oluşunu*¹²⁷ da, davetinde bir referans olarak sunmaktadır. Çünkü o, "fasık"¹²⁸ (Allah'a isyan etmeyi adet haline getirmiş, doğru yoldan sapmış)", "kör"¹²⁹ (körü körüne hareket ederek gerçekleri görmeyen, kalp gözü kör¹³⁰)", "cahil, düşünmeyen"¹³¹, "zalim"¹³², "hem çok zalim, hem de çok azgın"¹³³ ve çok fena bir kavme"¹³⁴ peygamber olarak gönderilmiştir. Bu topluluğun en bariz özelliklerinden bir diğeri de çok tanrı bir dini benimsemek suretiyle Allah'a ortak koşmaları idi.¹³⁵ Onların taptıkları tanrıların ismi de bu sûrede sa-

¹¹⁵ Kutup, *Fi zilâli'l-Kur'ân*, XV,263; Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr*, III,450-451.

¹¹⁶ Said Havva, *el-Esâs fi't-tefsîr*, XI,6152.

¹¹⁷ Said Havva, *el-Esâs fi't-tefsîr*, XI,6152.

¹¹⁸ Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, VI,98.

¹¹⁹ Âl-i İmrân, 3/ 34; Meryem, 19/58.

¹²⁰ En'âm, 6/84.

¹²¹ Sâffât, 37/80.

¹²² Sâffât, 37/81.

¹²³ Tahrîm, 67/10.

¹²⁴ Meryem, 19/58.

¹²⁵ Rûm, 30/60.

¹²⁶ İsrâ, 17/3.

¹²⁷ Şuarâ, 26/107.

¹²⁸ Hadîd, 57/26.

¹²⁹ A'râf, 7/64.

¹³⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II,86.

¹³¹ Hûd, 11/29,30.

¹³² Hûd, 11/44; Mü'minûn, 23/28; Ankebût, 29/15.

¹³³ Necm,54/52.

¹³⁴ Enbiyâ, 21/77.

¹³⁵ Yûnus, 10/71.

yılmaktadır.¹³⁶ İşte Nûh (as) bu toplumu şu esaslara çağırmaktadır:

"O halde Allah'a ibadet edin. O'ndan korkun ve bana da itaat edin."¹³⁷

Nûh (as), toplumuna davetinin esaslarını bu ifadelerle ortaya koymuştur. Bunlar, yalnızca Allah'a ibadet edip O'ndan başkasına ibadeti terk etmek¹³⁸; O'ndan korkmak, O'nun hoşnut olmadığı bütün işlerden sakınmak¹³⁹, veya ahlâkı ifsat etmek suretiyle toplumlarda fertler arasındaki bağları çözen tüm kötü davranışlardan ((haram ve mekruhlar gibi) tüm günahlardan uzak olmak ve peygamberin (davetçinin) Allah'tan aldığı (emir ve nehiy ifade eden) şeylerin tümünde ona itaat etmek¹⁴⁰ diye de ifade edebileceğimiz esaslardır. Bu üç temel esas Katâde'den de nakledildiği gibi¹⁴¹, bütün peygamberlerin davetlerinin de aslıdır.¹⁴² Dünyevî ve uhrevî diğer bütün istekler (emirler ve yasaklar, kalp ve azalarla ilgili tüm vacipler ve mendupları içine alan fiiller), bir anlamda bu üç temel esasın izah ve açıklımı şeklinde yorumlanabilecek şeyler olarak da anlaşılabilir.¹⁴³ Bir diğer ifade ile bu davet, ibadet, takvâ ve itaat içerikli¹⁴⁴ veya tevhid, me'ad (hesap ve ceza) ve nübüvvet konularının tümünü kapsamına alacak boyutta genel esaslar ihtiva eden bir davettir.¹⁴⁵

Burada üzerinde durulması gereken ilk ve en önemli husus, ibadet niçin ilk sırada zikredilmiş de tevhide vurgu yapılmamıştır?

İlâhî risâletlerin özünü kavrayan insanlar, aslında bu sorunun cevabını biraz düşünmek suretiyle Nûh (as)'un bu ilk mesajında bulabilirler. Çünkü ilâhî risâletlerde inancın mistik veya soyut bir mefhum olmadığı, bilakis inanç ve eylemin birbiri ile bütünleştiği veya inancın teorik boyutunun yanı sıra bir de pratik boyutunun olduğu bilinen bir husustur. Yani Allah'a inanmaksızın O'na ibadet etmenin nasıl ki bir anlamı yoksa, yalnızca boş bir söz olarak

¹³⁶ Nûh, 71/23.

¹³⁷ Nûh, 71/3.

¹³⁸ Ayrıca bkz. A'râf, 7/59; Hüd, 11/26; Mü'minün, 23/23.

¹³⁹ Mevdüdi, *Tefhîmü'l-Kur'an*, VI,470.

¹⁴⁰ Kutup, *Fî zilâli'l-Kur'an*, XV, 263; Şeltût, Mahmud, *Kur'an'a Doğru*, (çev. Beşir Eryarsoy), İstanbul 1987, s.314.

¹⁴¹ Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'an*, Beyrût 1980, XXIX, 57.

¹⁴² Örnek olarak bkz. A'râf, 7/65,72,85; Şuarâ, 26/126,131,144,150,163,179.

¹⁴³ Merâğî, Ahmed Mustafa, *Tefsîrû'l- Merâğî*, yy., 1974, X, 79; Kutup, *Fî zilâli'l-Kur'an*, XV,263.

¹⁴⁴ Mevdüdi, *Tefhîmü'l-Kur'an*, VI,470; Saîd Havva, *el-Esâs fi't-tefsîr*, X,6152.

¹⁴⁵ Tabâtabâî, es-Seyyid Muhammed Hüseyin, *el-Mizân Fî Tefsîri'l-Kur'an*, Beyrût, 1991, XX/30,

"inandım" demenin de bir anlamının olmayacağı açıktır.¹⁴⁶ Dolayısıyla Nûh (as)'ın ibadete çağrısı, aynı zamanda tevhîde çağrısı da ifade etmektedir.

Bir diğer husus ta Allah'a ibadetin anlamı, yalnızca farz veya vacip ibadetlerle sınırlı olarak anlaşılamayacağı gibi, bir tek ibadet çeşidi ile de sınırlandırılarak da anlaşılabilir. İbadet burada en geniş ve genel anlamıyla, Allah'a kulluğun, onunla birlikteliğin karşılığıdır. Bu sebeple ilâhî risâletlerin kulluk meselesini tevhîd atmosferi içerisinde sunmaları, muhataplarına, Allah'ın varlığını ve O'nunla birlikte olma halini dünya hayatı süresince hissettirecek şekilde, O'nunla irtibatlı olma bilincini kazandırmak içindir. İşte bu, bir anlamda Allah'ın emir ve yasaklarına bağlı olarak hayatı disipline etmek demektir ki, hem ibadet hem de diğer bütün davranışları içerisine alan ve Allah'a karşı saygılı olma halinin ifadesi olan takvâdır. Aynı zamanda bu, her şeyi Allah'tan beklemek ve riyaya kapılmamak gibi üstün ahlâkî değerlerin de kaynağıdır.¹⁴⁷

Peygamberler, kendilerine indirilen vahye öncelikle uymak zorunda olan kişilerdir.¹⁴⁸ Aynı zamanda onlar, her şeyin ilâhî iradenin kontrolü altında cereyan ettiğini bilmek¹⁴⁹ gibi, ilk bakışta her inanan insanın kabul ettiği akide boyutlu bir gerçeğin yük ve sıkıntısını yaşayan insanlardır. Buna rağmen bu insanlar, elçi olmak gibi bir iradî tercihte de bulunmamışlardır. Elçiyi seçmek ve gerekli mesajı kendi dilediği tarz ve vasıtalarla bildirmek¹⁵⁰, Allah'ın bilgisi ve tercihi dahilinde olan bir husustur.¹⁵¹ Her zaman insanlara, onların da diğer insanlar gibi tabii ihtiyaçları olan, "beşer" insan oldukları hatırlatılmış, asla onlarda "vahyin" dışında bir olağan üstülük/gizil güç vehmetmemeleri öğütlenmiştir.¹⁵² Onların görevi, insanlara Allah'ın mesajını ileterek insanları Allah'a kul olmaya çağırmaktır, asla Allah'tan başkasına kulluk etmeye çağırmazlar.¹⁵³ Onlar insanların iman ve küfür konusunda hesaba çekemeyecekleri gibi, bu yüzden her hangi bir ceza takdir etme yetkisinde de değildir.¹⁵⁴ Bunun yanı sıra hiç kimse peygambere inanmadan mü'min olama-

¹⁴⁶ Örnek olarak bkz. Ankebût, 29/2; Kiyâme, 75/36.

¹⁴⁷ Kutup, *Fi zilâli'l-Kur'ân*, XV,263

¹⁴⁸ Peygamberimizin çeşitli vesilelerle kendisine gelen vahye uyması yönünde uyarılması bütün peygamberler için de böyle olduğu anlamını ifade eder. Örnek olarak bkz. En'âm, 6/106; Yûnus, 10/109 vb.

¹⁴⁹ Örnek olarak bkz. En'âm, 6/107; Yûnus, 10/99; Hûd, 11/118 vb.

¹⁵⁰ Örnek olarak bkz. Şûrâ, 42/51.

¹⁵¹ En'âm, 6/124; Zuhrûf, 43/31-32.

¹⁵² En'âm, 6/50; A'raf, 7/188; Yûnus, 10/49; İsrâ, 17/93; Kehf, 18/ 110; Fussilet, 41/6.

¹⁵³ Al-i İmrân, 3/79,80.

¹⁵⁴ Örnek olarak bkz. En'âm, 6/48-50; Yûnus, 10/ 15, 99,107-108; Zuhrûf, 39/41; Gâşiye, 88/21-22.

yacağı¹⁵⁵ gibi, onun kararlarına karşı çıkararak da mü'min kalmaz.¹⁵⁶ Çünkü insanlarla sözlü bir ilişkiye girmeyi/iletişim kurmayı dileyen Allah, şefkat ve merhametinin bir tecellisi olarak bu ilişkide insanlar içerisinde ahlaki bakımdan en seçkin insanları peygamber olarak görevlendirmiştir.¹⁵⁷ Peygamberlerin risaleti,- davranışlar, ilişkiler, Allah'a ulaşma yolunda nefislerin arındırılması gibi- faaliyet alanı olarak tevhid çağrısına eklenmiş¹⁵⁸, Allah kendi mesajlarının içeriğine (emrettiklerini yapmak ve yasaklarından kaçınmak¹⁵⁹ yahut Allah'ın birliğini kabul etmek şeklindeki¹⁶⁰) mutlak manada peygamberi otoriteye itaati emretmiş¹⁶¹ ve peygambere itaati bu anlamda kendisine itaatle özdeşleştirmiştir.¹⁶² İşte Nûh (as)'un kendisi için kavminden istemiş olduğu itaat bu anlamdadır. Bu anlamdaki itaat, doğru yolda yürümenin, insanlığın ana kaynakla irtibatını devam ettirmesinin biricik yoludur.¹⁶³ Yani ben, içinizden Allah'ın seçip peygamberlik verdiği bir kimseyim; mamafih, ben Allah'ın mesajını size ulaştıran bir elçiyim; öncelikle sizin beni elçi olarak gönderen Allah'ı, bir olarak tanımanız, ona kulluk etmeniz, onun emirlerine uyup, yasaklarından kaçınmanız ve benim ondan alıp size tebliğ ettiğim hususlarda itirazsız bana uymanız, söylediklerimi dinlemeniz; onun adına emrettiklerimi yapmanız gerekir, diyerek davetini topluma açıklamıştır.

Bu ayette özlü olarak Nûh (as)'un toplumunu iman, ibadet ve ahlak esaslarına davetinin sunulması, Nûh (as)'un davetçi kimliği hakkında bize bir başka ipucu daha sunmaktadır. O da Nûh (as)'un, oldukça mahir bir hatip olarak davetini, etkili bir hitabetle ortaya koymuş olmasıdır. Nûh (as), davetinin başlangıcında beş te'kid (hitabetini güçlendirecek) edat kullanmıştır. Bunlar, Nidâ (çağrı) edâtı olan (yâ), mahzuf bir zamîrle izafet ("kavm" kelimesinin mahzuf bir mütekellim yâsı ile tamlama yapılması), te'kid (güçlendirme edatı: inne), mecrûrun takdimi ("innî nezîrun leküm" demeyip de "İnnî leküm nezîrun" demesi) ve lam-i ta'lîl (sebebiyet bildiren lam: "leküm" deki "le")dir.¹⁶⁴ Çünkü davetin nidâ (çağrı) ile başlaması, talep edilen şeyin muhatabın zihnine yaklaşmasını sağlar ve onları öğüdü kabule hazır hale getirmede etkili olur. Sözde

¹⁵⁵ Bakara, 2/285; Nisâ, 4/136.

¹⁵⁶ Nisâ, 4/65.

¹⁵⁷ Albayrak, Halis, *Tefsir Usûlü*, İstanbul 1998, s.16.

¹⁵⁸ el-Behiy, *İnanç ve Amelde Kur'anî Kavramlar*, s.114.

¹⁵⁹ İbn Kesir, *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-azîm*, VIII,258.

¹⁶⁰ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXIX/189.

¹⁶¹ Nisâ, 4/ 64; Şuarâ, 26/ 108, 110, 126, 131, 144, 150, 163, 179.

¹⁶² Âl-i İmrân, 3/ 32; Nisâ, 4/80; Nûr, 24/54.

¹⁶³ Kutup, *Fî zilâli'l-Kur'ân*, XV,263-264.

¹⁶⁴ Bkz. İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXIX,188; ed-Derviş, Muhyiddin, *İ'râbu'l-Kur'ânî'l-Kerîm ve Beyânühu*, Dâru'l-İrşâd, Suriye, 1988, X,222.

te'kid (sözü güçlendirici) edatın kullanılması da muhatabın zihninden tereddütleri gidermek için önemlidir. Yani eğer bu temel esasları kabul etmezseniz, sizi korkunç bir azapla uyarmakla emredildim¹⁶⁵, demek olur.

Burada davetçiler açısından vurgulanması gereken husus, davetçinin tanınan, bilinen, şaibesiz bir kimse olmasının, davet açısından öneminin yanı sıra, onun, davet esaslarını sade, külfetsiz olarak anlaşılacak bir üslupta sunması da çok önemlidir. Hatta davetçinin kimliği ve üslubu kadar davet esaslarının, muhatapların akıllarının alacağı tarzda ve zihinlerde davetin niteliği ve niceliği ile ilgili bir tereddüt oluşturmayacak biçimde, hitabet ölçülerine uygun ve muhatabı etkileyecek bir hitabet üslubu ile ortaya konulması ve böylece davette hitabetin gücünden faydalanılması¹⁶⁶ gerektiğine dair de bir işaret sunulması, bu kısımdan algılanabilecek bir mesajdır.

Nûh (as) taleplerini toplumuna sunduktan sonra onlara biri dünyevî biri de uhrevî iki vaadde bulunarak şöyle diyor: Eğer siz benim bu iman, ibadet, ahlak ve itaat içerikli davetime olumlu cevap verirseniz¹⁶⁷, "**Allah sizin** (önceki tüm günahlarınızı veya kul hakkı vb. günahların dışında kalan¹⁶⁸ diğer) **tüm günahlarınızı bağışlar ve belli bir süreye kadar** (ömürlerinizi uzatmak suretiyle¹⁶⁹, size normal bir yaşama hakkı vererek¹⁷⁰) **sizi tehir eder.** (halinizi islah ederseniz, hakkınızda kararlaştırılan azabı kaldırmak suretiyle sizin ölümünüzü geciktirir¹⁷¹.) **Çünkü Allah'ın taktir ettiği süre geldiğinde,** (bu halinizi devam ettirecek olursanız, hakkınızda kararlaştırılmış olan ve sizi uyarmakla emredildiğim o azap

¹⁶⁵ Bu konuda tefsirlerde ("en enzir" ve "eni'büdüllâhe" lafızlarındaki) "en" edatı ile ilgili geniş bilgi yer almaktadır. Biz bu özet anlamı bu bilgilerden yola çıkarak vermeye çalıştık. Bkz. Muslihiddin Mustafa, *Hâşiyetü Şeyh Zâde 'Alâ Tefsiri'l-Kâdi el-Beydâvi*, İstanbul 1994, IV, 452-253; ed-Derviş, *İ'râbu'l-Kur'an*, X,222.

¹⁶⁶ Davette hitabetin önemine dair daha geniş bilgi için bkz. Şanver, Mehmet, *Kur'an'da Tebliğ ve Eğitim Psikolojisi*, Pınar Yayınları, 2001, s.108-110.

¹⁶⁷ Bkz. İbn Aşûr, *Tefsiru't-Tahrir ve't-Tenvir*, XXIX,189.

¹⁶⁸ Burada "min" harf-i cerinin anlamı ile ilgili bir takım yorumlara gidildiğini görmekteyiz. "min" ziyâde olarak te'kit için midir yoksa "ba'ziyet mi ifade eder veya "min" "an" anlamında mıdır? Ba'ziyet ifade ederse - ki çoğunluk bunu tercih etmektedir - o zaman bu bir kısım günahlar, iman etmeden önceki günahlar olup, iman ettikten sonraki günahları kapsamaz, denilmiş; yahut bu bir kısım günahlardan anlaşılması gereken, iman etmeden önceki günahlarından, "içerisinde kul hakkı vb." günahların dışında kalan günahlardır, denilmiştir. (Bkz. Râzî, Fahreddin, *et-Tefsiru'l-kebir*, Beyrut ty., XXX,135; İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-azim*, VIII,258; ed-Derviş, *İ'râbu'l-Kur'an*, X,222.; Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsir*, III,450-451.

¹⁶⁹ Nesefî, *Medârikü't-tenzil*, VI, 362.

¹⁷⁰ Mevdüdi, *Tefhimü'l-Kur'an*, VI,471.

¹⁷¹ İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-azim*, VIII, 259; Nesefî, *Medârikü't-tenzil*, VI, 362.

gelip çıktığında¹⁷²) *o zaman o ecel ertelenmez..* (Benim bu konuda sizin bilmediğiniz şeyleri bildiğimi, bu sebeple işin ne kadar vahim olduğunu ve bu sürenin benim uyarımla birlikte başlamak suretiyle her gün sizi biraz daha azabın korkunç kucağına ittiğini¹⁷³) *keşke bilseydiniz*¹⁷⁴.

Burada hemen şunu hatırlatmakta yarar görüyoruz: Davet boşluk kabul etmez. Taleplerin mutlaka karşılığı ortaya konulmalıdır. Muhatap bu taleplere maddi ve manevi olarak özendirilmelidir. Bunu bir anlamda dünyevileşmiş insanların hırslarının çok daha şümüllü olarak tatmin edilmesi şeklinde de anlamak mümkündür. Çünkü (Mu'tezilenin anladığı anlamda) insanların ömürlerinin uzatılması garantisinin verilmesi, (diğer bir ifade ile bu ayetten, insan ömrü için alt ve üst sınırların belirlenmesi gibi bir anlam çıkarılması¹⁷⁵) onlara dünyada elde edecekleri tüm imkânların anahtarının sunulması anlamına gelmektedir. Zira insanın dünyada yaşama fırsatı kazanması, imkân olarak her şeyi elde etme ümidinin belirlenmesi demektir. Çünkü insanın bütün ümitlerini söndüren ve sonu alınmaz arzularına gem vuran ölüm olmuştur. Tıpta kaydedilen tüm aşamaların, gelecek için ortaya konulan tüm tıbbî projelerin öncelikli hedefi, insan ömrünü bir miktar uzatmanın yollarını aramaktan başka ne olabilir ki? İşte her insanda bulunan ebedilik arzusunun¹⁷⁶ tahrik edilmesi anlamına gelen bu vad, Nüh (as)'un dilinden onlara dünyevî bir mükâfat olarak sunulmakta ve bu mükâfat öncelikle ibadet, takva ve itaat şartlarına bağlanmaktadır. Yahut böyle değil de, Allah'a inanmanın, O'na kullukta muttakilik vasfı kazanmanın, dünyada maddî refahın, bereket ve bolluğun kapılarının açılacağı anlamına zaten geleceği muhakkak olacağı için¹⁷⁷, ömürlerin (yıllara sığmayacak) maddi ve manevi kazançlarla dopdolu hale gelmesi, böylece ömrün bereketlenerek¹⁷⁸ uzaması, zira ecellerin belirlenen sürelerinin değişmemesinin asli kural olduğunun bilinmesi gerekir. Dolayısıyla Allah'ın takdir ettiği ecel gelince de bir an bile tehir edilemeyeceğinin bilinmesi gerektiği hatırlatılmaktadır. Dola-

¹⁷² Mevdüdi, *Tefhimü'l-Kur'an*, VI,471.

¹⁷³ Mevdüdi, *Tefhimü'l-Kur'an*, VI,471; İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XIX,191.

¹⁷⁴ Nüh,71/4. Parantez içinde verdiğimiz anlamların tamamı için Bkz. Ebu's-Suûd, Muhammed b. Muhammed, *İrşâdül-akli's-selîm ilâ mezâye'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Beyrut ty., IX,36-37.

¹⁷⁵ Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 215; Aynı görüş Zemahşerî'nin görüşünü ifade eden lafızlardan aynen alıntılar yapılarak, hemen bütün klasik tefsir kaynaklarında ecelin öne alınıp alınamayacağı ile ilgili bir tartışma ekseninde konu ele alınıp yorumlanmaktadır. (Bkz. Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, XXX,135.)

¹⁷⁶ A'raf, 7/20; Tâhâ, 20/120.

¹⁷⁷ A'raf,7/96. Ayrıca biraz ileride ele alacağımız söz konusu Nüh sûresi'nin 11. ve 12. ayetleri de bu anlamdadır.

¹⁷⁸ Şevkânî, *Fethu'l-Kadir*, V, 368.

yısıyla bunu davette bir özendirme olarak algılamak gerekir. Bu özendirme, aşırılıklar içermemektedir. Herkesin erişebileceği emellerine hitap etmektedir. İkinci olarak objektif bir vaat olup, ilahi mesajın içeriğine de uygundur. Çünkü davetçi kendisinin değil, Allah'ın günahları bağışlayacağını ve ecelleri erteleyeceğini söylüyor. Bir anlamda Allah'ın kuldandan taleplerine karşılık, kulun da Allah'tan olan bir beklentisine, en azından mukadder olan bir talebine cevap verilmiş oluyor.¹⁷⁹ Allah'ın dilemesinin söz konusu olduğu yerde bunların olabirliği hiç kimseye aykırı gelmeyeceği için objektif bir vaaddir. Eğer peygamber, ben size şunları ve şunları temin edeceğim demiş olsaydı, sübjektif bir davet yapmış olur, kendisini her şeyin merkezi yapmak suretiyle daveti şahsına yapmış olurdu. Hâlbuki tüm peygamberlerin daveti Allah içindir ve bu davetlerine karşılık hiçbir dünyevi ücret beklentileri yoktur. Nûh (as) bunu zaten çeşitli vesilelerle vurgulamıştır.¹⁸⁰

İkinci vaad, insanlarda ahiret bilincinin oluşmasına yardımcı olacak türden bir vaaddir ki, ahirette uğrayacakları zararların onlardan kaldırılması anlamına gelir.¹⁸¹ Bu da yukarıda şart olarak öne sürülen üç esasa uyulması halinde günahların bağışlanmasıdır.¹⁸² Bağışlanması vaad edilen günahların hangileri olduğuna dair ihtilaflara kısaca işaret ettiğimiz için, burada ayrıca bunu genişçe ele almayı uygun bulmuyoruz. Ancak bir kural halini almış olan şu hadis-i şerifi kaydetmemizin yeterli olacağı kanaatindeyiz: "*İslâm, kendisinden önce olan şeyleri kesip atar*"¹⁸³ Yani İslâm, kendinden önce işlenmiş olan bütün günahları kesip atmak suretiyle, kişinin o günahlardan ahirette sorguya çekilmemesini sağlar. Yahut Allah'ın hakkına taalluk eden günahlar bağışlandığı halde, kul hakkına taalluk eden günahlarla ilgili hak sahibinden helallik almak şartıyla bir affin söz konusu olacağı da anlaşılmıştır. Buna göre Nûh (as)'un kavmini şirkin karanlığından kurtarmak suretiyle tevhidin aydınlığına kavuşturmak için onların ilgilerini çekecek, duygularını harekete geçirecek, akli melekelerini kullanmalarına yardımcı olacak -Çünkü bunların hiç birisini tapmakta oldukları tanrıların vaat etme imkânı yoktur.- hem dünyevî hem de uhrevî vaatlerde bulunmuş olduğunu görüyoruz.

Bu kısımda söylenenleri bir özetle toparlamamız gerekirse, şu toplu anlamı verebiliriz:

¹⁷⁹ Kılıç, Sadık. *Fıtratın Dirilişi*, İstanbul 1991, s.166.

¹⁸⁰ Yûnus, 10/72; Hûd, 11/29; Şuarâ, 26/109.

¹⁸¹ Merâğî, *Tefsirü'l-Merâğî*, X,79.

¹⁸² Ayrıca şu ayetlere de bakılabilir: Enfâl, 8/38; Yûnus, 10/98; İbrâhîm, 14/10; Ahkâf, 46/31.

¹⁸³ Ahmed b. Hanbel, Müsned, İstanbul 1982, IV, 199, 204, 205.

Nûh, milletine şöyle sesleniyor: Ey milletim! Ben, içinizden birisiyim. Aile fertlerimle birlikte sizinle bir arada yaşıyorum. Hiçbir zaman sizin başınıza bir kötülüğün gelmesini istemem. Zira size gelecek bir kötülük, doğrudan veya dolaylı olarak beni ve ailemi de etkileyecektir. Ancak siz Allah'tan gayri bir takım varlıkları tanrı edindiniz ve onlara ibadet ediyorsunuz. Ben içinizden Allah'ın seçip görevlendirdiği bir uyarıcı elçiyim. Eğer Allah'a inanmaz, O'na kul-luk etmez, onun emir ve yasaklarını ciddiye almamak suretiyle ondan gerektiği gibi sakınmaz (takvâ) ve benim O'ndan alıp da size tebliğ ettiğim şeylerde bana gereken bağlılığı (itaat) göstermezseniz, Allah tarafından size korkunç bir azabın geleceğini açıktan açığa duyuruyorum. Ancak eğer siz Allah'a inanır, O'na ibadet eder, küçük-büyük günahlardan sakınır, emir ve yasaklara titizlikle uyar-sanız ve benim size Allah'ın emri olarak tebliğ ettiğim şeyleri kabul etmek suretiyle bana da gerektiği şekilde itaat ederseniz, Allah sizin önceki günahlarınızı bağışlar ve size geleceğini haber verdiğim azabın ertelenmesi suretiyle Allah'ın takdir etmiş olduğu en uzun süreye kadar ölümlerinizi geciktirir. Bu bir şart ceza ifadesidir. Si-zin aslında bu söylediklerimi kabul etmekten başka bir seçeneğiniz de yoktur. Çünkü, eğer bunu seçmezseniz Allah sizi (dünyada veya ahirette yahut hem dünyada hem de ahirette) cezalandıracaktır. Peygamber olarak benim size bu duyuruyu yapmama da bu süre başlamış oldu. Artık sizin "haberimiz yoktu" demeye de hakkınız ve imkanınız kalmadı. Şunu iyi bilin ki Allah kullarına karşı son derece merhametlidir. Bir zorunluluk olmadığı halde Allah yinede sizi uyarmak istedi. Zira O kullarını helakle yok etmek istemediği gibi, sizin O'na yönelmenizden ötürü de sizden hoşnut olacak ve geç-mişteki zulüm ve kötülüklerinizi görmezlikten geleceği gibi, size özel lütufta da bulunarak ömürlerinizi bereketlendirecektir. Bu sizi imana bir teşvik ve özendirmedir, bu fırsatı sakın kaçırmayınız. Aksi halde bu şirk, zulüm, azgınlık ve kötülüklerinizin karşılığı ola-rak takdir edilmiş olan azap, mutlaka başınıza gelecek ve sizi helak edecektir. Çünkü bu hallerinizi ıslah etmezseniz bu azap mukad-derdir ve bu azap geldi mi de artık bundan kurtuluş olmaz.

Nûh (as), bu çağrıyla yaptıktan sonra toplumu tarafından bir takım eziyetlere maruz kalmıştır. Sürede bunlar anlatım veya nakil formuyla yer almamaktadır. Biz bunları diğer sûrelerden öğreniyoruz ki, toplumunun ileri gelenleri hemen Nûh (as)' a karşı çıkmışlar ve ona bir takım (apaçık sapıklık¹⁸⁴, yalancılık¹⁸⁵ ve delilik¹⁸⁶ gibi) isnat ve iftiralar atmakla kalmayıp, onu (taşlamakla¹⁸⁷) tehdit et-

¹⁸⁴ A'raf, 7/60-61.

¹⁸⁵ Hüd, 11/27.

¹⁸⁶ Mü'minün, 23/25; Kamer, 68/9.

¹⁸⁷ Şuarâ, 26/116.

mişler ve onun davetini yalanlamışlardır.¹⁸⁸ Bir türlü onun peygamberliğini kabullenememişler¹⁸⁹ ve onu atalarının dinine karşı gelmekle suçlamışlardır.¹⁹⁰ Bir anlamda onun bir bozguncu olarak görülmesi¹⁹¹ peygamberliğinin yalanlanmasına sebepmiş gibi bir gerekçe oluşturulmaya çalışılmışsa da, asıl olarak toplumun ileri gelenlerinin menfaat ve çıkarlarına ters düştüğü için o, ayak takımı ile işbirliği yapmakla suçlanmış¹⁹², hatta onun davasının haksızlığına da onlarla bir arada bulunması bir delil olarak sunulmaya çalışılmış¹⁹³ ve bu aşağı tabakadan insanların kovulmasını isteyecek kadar ileri gitmişlerdi.¹⁹⁴ O azim ve sabırla nesiller boyu davetini büyük bir ümitle sürdürmüş¹⁹⁵, mesajına karşı direnenlere, mertçe karşı durmuş¹⁹⁶, ama her geçen gün kavminin inanmak bir yana baskı ve zulmü dayanılmaz boyutlara ulaşmış¹⁹⁷ ki o, artık **"Allahım! Ben yenildim, bana yardım et!"**¹⁹⁸ deme durumunda kalmıştır. Artık ona kimsenin inanmayacağı iyiden iyiye belli olunca¹⁹⁹, uyardığı azabın gelmesi artık hak olmuştu.²⁰⁰ İnananların kurtulması ilahî garanti altında olduğu için, kurtuluş çaresi de ilahî bir projenin uygulanışına bağlanmış, derhal bu kurtuluş projesi vahiy yoluyla Nûh (as)'a bildirilmiş ve kurtuluş gemisi inşa ettirilmişti.²⁰¹ Her şey süratle korkunç bir sona doğru gittiği halde kör olarak tavsif edilen insanlar²⁰² hala Nûh (as) ile alay etmekten, onun çağrısını hafife almaktan geri durmuyor, azabın bir an önce gelmesine adeta davetiye çıkarıyorlardı.²⁰³ Sanki operasyon yapılan organın kangrene dönüşmesi, bünyenin iyiden iyiye mikrop üretir hale gelmesi gibi bir durumda yapılan müdahale ne anlam ifade ederse, O, sabir timsali peygamberin, onlar aleyhinde azap istemesi ve o toplumun azaba çarptırılması da onu ifade eder duruma gelmişti. İşte hiçbir çarenin kalmadığını gören Nûh (as), itiraf edersesine kavminin durumunu bir şikayet arzı halinde Allah'a arz eder

¹⁸⁸ Yûnus, 10/73; Enbiyâ, 21/77; Şuarâ, 26/105; Furkan, 25/37; Sâd, 38/12; Mü'min, 40/5; Kâf, 50/12; Kamer, 54/9.

¹⁸⁹ Hûd, 11/27; Mü'minûn, 23/24; İbrâhim, 14/9.

¹⁹⁰ İbrâhim, 14/10; Mü'minûn, 23/24.

¹⁹¹ Hûd, 11/32.

¹⁹² Hûd, 11/27.

¹⁹³ Şuarâ, 26/111.

¹⁹⁴ Hûd, 11/ 29-30; Şuarâ, 26/114.

¹⁹⁵ Ankebût, 29/14.

¹⁹⁶ Yûnus, 10/71.

¹⁹⁷ Kurtübî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, XVIII, 298-299.

¹⁹⁸ Kamer, 54/10.

¹⁹⁹ Hûd, 11/36.

²⁰⁰ Mü'min, 40/5-6.

²⁰¹ Hûd, 11/36-48; Mü'minûn, 23/27-28; Şuarâ, 26/117-120; Kamer, 54/13-14.

²⁰² A'raf, 7/64.

²⁰³ Hûd, 11/38-39.

ve bir sonraki alt başlıkta ele alacağımız bütün bir maziyi itiraf sa- dedinde, bu sonucu hak eden insanların, ne kadar sözden anlamaz olduklarını, kendisinin onları ikna etmek için nasıl her türlü yol ve metotları denediğini, ama bu çabaların hiçbir fayda vermediğini, aksine insanların süratle azaba koştuklarını, bu durumda kendisinin yapacak hiçbir şeyinin kalmadığını anlatmak ister.

2-Davetin Belli Bir Metotla Yürütülmesi

Burada ele alacağımız ayetler, adeta bu kısma bir gelişme bölü- mü hüviyeti kazandırmaktadır. Burada özellikle Nûh (as)'un da- vetini toplumuna kabul ettirmek için nasıl yılmadan didindiğini, çareler aradığını, onları ikna etmek için çeşitli metotlar geliştirdiğini göreceğiz. Bu kısım bir önceki kısmın sonunda yaptığımız çeşitli sürelerdeki ayetlerde ifade edilen durumun da bir icmal gibidir. Ama bu icmal hem anlatım üslubu, hem de keyfiyet olarak çok farklı bir formdadır. Burada da metot geliştiren bir davetçi, her gün kendini yenileyerek toplumunun karşısına aynı mesajları aktarmak için çıkan, onlara vaatlerde bulunan, onların akli melekelerini hare- kete geçirmeye çalışan bir peygamber ve onun karşısında tüm hile ve entrikalarıyla karşı duran bir kavim ve kavmin kendini beğen- miş, insanları menfaatleri uğruna kullanmaktan çekinmeyen zen- gin, şımarık zenginleri anlatılmaktadır. Burada sanki şu, bir ilke olarak şuurulara kazınmak istenmektedir: "Peygamber de olsa, hiç kimse davetinin herkes tarafından mutlaka kabul edileceğine dair bir hevese kapılmamalıdır. Allah hidayet ederse, kullar hidayete erer, davetçilerin de davetleri kabul görür. Davetçiye düşen du- yurmak, deliller sunmak, insanların akli melekelerini harekete ge- çirmektir. İnsanlara düşen de bu deliller karşısında biraz da olsa beyin gücünü kullanmak suretiyle iradesini harekete geçirmektir. Gerisi tamamen Allah'ın kontrolündedir."²⁰⁴

Bu bakış açısı, bu kısım ile ilgili ayetlerin konu bütünlüğü içeri- sinde algılanmasına katkı sağlaması için önem arz etmektedir. Bu- na göre söz konusu ayetler şu mealdedir:

"(Nûh) şöyle dedi: "Ey Rabbim! Doğrusu ben, toplumu- mu gece gündüz davet ettim. Ancak benim davetim, onların kaçışlarını artırmaktan başka bir işe yaramadı. Ben onları, (inansınlar ve böylece) sen kendilerini bağışlayasın diye ne zaman davet ettiysem, onlar parmaklarını kulaklarına tıka- dılar, elbiselerine büründüler, (inanmamakta) inatla ayak direttiler, kibirlendikçe kibirlendiler."

"Sonra onları açıktan açığa davet ettim. Daha sonra (bir başka metotla gerektiğinde) açıktan, (gerektiğinde) gizli-

²⁰⁴ Bilgi için bkz. Zeydân, *İslam'da Davet ve Tebliğ*, s. 475-476.

den gizliye onları davet ettim. Dedim ki: Rabbinizden af dileyin, çünkü O çok bağışlayıcıdır. O, üzerinize gökten bol bol (bereketli) yağmur indirir; mallarınızı ve oğullarınızı çoğaltır, size yeşil yeşil bahçeler verir ve sizin için nehirler akıtır.”

“Size ne oluyor ki Allah’a büyüklüğü (vakar) yakıştıramıyorsunuz? O ki sizi merhaleden merhaleye/ halden hale geçirerek yarattı. Görmüyor musunuz, Allah yedi göğü ahenkli bir biçimde/ bir bütün olarak nasıl yarattı? Onların içinde Ay’ı bir nûr, güneşi de bir kandil haline getirdi. Allah sizi yerden bitki bitirir gibi bitirdi. Sonra sizi oraya döndürür ve sizi yeniden oradan bir çıkarışla çıkarır.”“Allah size, geniş yollar edinip rahatça dolaşabilesiniz diye yer yüzünü bir yaygı yaptı.”²⁰⁵

Meallerini arz ettiğimiz ayetleri toplu olarak değerlendirdiğimizde, davet açısından şu üç hususun çok önemli olduğunu görüyoruz: Birincisi, davette devamlılık; ikincisi, davetin belli bir metotla yapılması; üçüncüsü de kararlılıktır. Bir diğer ifade ile, davette bulunan kimsenin zamanı çok iyi kullanması, bunun için yaşadığı her anı bir fırsat olarak değerlendirmesi; ikincisi, davetin zaman, mekan, sosyal imkanlar ve özel şartları göz önünde bulundurularak en etkili davet yöntemlerinin kullanılması; üçüncüsü de, davetin elzem olduğuna inanan davetçinin, tüm ikna yöntemlerini kullanmasının yanı sıra delilleri de çok iyi kullanmak suretiyle muhataplarını kazanmak için tavizkar bir görüntü vermemesi, gerekli tavrı da uygun zaman ve zeminlerde ortaya koyabilmesidir.

Birinci paragrafta yer alan ayetlerde “gece gündüz milletimi davet ettim” ifadesiyle, Nûh (as)’un, toplumunun içerisinde yaşadığı dokuz yüz elli yıl süresince²⁰⁶ ara vermeksizin, ısrarlı bir şekilde, bütün zaman dilimlerini kullanarak -gece gündüz demeden-muhatapları bıktırmadan, hiçbir tembellik, ve kusur göstermeksizin²⁰⁷ hidayete ermelerinin sağlanması²⁰⁸ ve bu sayede mağfiretin gerçekleşmesi için çaba sarf ettiğini ifade etmektedir. Fakat onun toplumu, bu çağrıya tepkisini ve nefretini, “onları her ne zaman davet ettiysem...” cümlesiyle başlayan serzeniş ifadeleri ortaya koymakta²⁰⁹ ve şu üç fiili hareketle tepkilerini göstermektedirler: Parmaklarını kulaklarına tıkamak, elbiselerine bürünmek suretiyle Nûh(as)’u hiç dinlememek ve onun yüzünü bile görmek isteme-

²⁰⁵ Nûh, 71/5-20.

²⁰⁶ Ankebût, 29/14.

²⁰⁷ Şevkânî, *Fethul Kadîr*, V,368.

²⁰⁸ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur’âni'l-azîm*, VIII,259.

²⁰⁹ Sâbüni, *Safvetü't-Tefâsîr*, III,450-451.

mek; kendi bildikleri yanlışta veya Nûh (as)'u dinlememek hususunda ala bildiğine inatta ısrarla büyüklük taslamak gibi davranışlar sergilediler.

Ayrıca bu paragrafta söz konusu toplumun psikolojik tavrına da dikkat çekilerek, onların yeni bir düşünce ile karşı karşıya geldiklerinde, gerek düşüncelerinde, gerek inançlarındaki yanlışlıkları sorgulamamak için iradelerini menfi yönde ne kadar zorladıklarını, en olmadık bayağı çocukça tavırları (kulaklarını tıkamaları, elbiseleriyle yüzlerini ve gözlerini kapatmaları gibi) bile rahatlıkla kendilerine yakıştırabildiklerini, bunun ise ne kadar ayıplanması gereken bir durum olduğunu görüyoruz.²¹⁰ Burada asıl sorun büyüklemlerin kimliğidir. Bunlar, toplum içerisinde konumları gereği daha alt tabaka insanları etkileme ve yönlendirme gücüne sahip olan insanlar olduğu söylenebilir. Çünkü diğer sùrelerde geçen söz konusu pasajlardan bu anlaşılmalıdır.²¹¹ Diğer bir ifade ile sıradan veya alt tabakadan insanların kibirlenmelerinin ne önemi olabilir ki? Eğer ileri gelenler kibirlenmemiş olsaydı, toplumun alt tabakasındaki insanların kibirlenmesinin hiçbir önem ifade etmeyeceği açıktır. Dolayısıyla bu insanların kulaklarını tıkamaları, yüzlerini ve gözlerini elbiseleriyle kapamaları da bir şey ifade etmeyecektir. Öyle ise bu tirajı komik duruma düşenlerin toplumun ileri gelenlerinin olduğu rahatlıkla anlaşılabilir. Çünkü onların Nûh (as)'u dinlediklerinin görülmesi, fark edilmesi davete meyyal olan alt tabaka insanların hemen ilgisini çekeceği de bir gerçektir. Bu sebeple onların, bu hususta ne kadar katı olduklarının, hiç taviz vermediklerinin bir işareti vermeye kendilerini mecbur hissederek bu tavrı takındıkları da söylenebilir.²¹² Bu durumda davetçi misyonu Nûh (as)'un yıldınlığa ve ümitsizliğe düşmeden, alternatif metotlar geliştirmek suretiyle, kendisine karşı takınılan bu tavrı kırmanın yollarını aradığı görülmektedir ki, bu davranışıyla Nûh (as)'un davetçilere çok önemli bir mesaj verdiği söylenebilir. Bu mesaj da ikinci paragraftaki anlatımda açık olarak ortaya konulan, davette etkili

²¹⁰ Kutup, *Fî zilâli'l-Kur'ân*, XV, 266.

²¹¹ Örnek olarak bkz. Hûd, 11/27; Mü'minun, 23/24. Bu ayetlerde Nûh (as)'a karşı çıkanların Mele' diye ifade edilen kimseler olduğu bildirilmektedir. Mele': Bir görüş üzerinde bir araya toplanan, görünüş itibarıyla göz dolduran ve gönüllerde kendilerine karşı büyüklük hissi uyandıran topluluk anlamıyla insanların ileri gelen, görüş fikir ve itibar sahibi olan, işleri bitirip bir çözüme ve sonuca bağlayacak nitelik ve yetkiye sahip bulunan heyete denir. (Râğıb el-İsfâhânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'an* (thk. Safvân Adnan Dâvûdî), Dimeşk 1997, "mele' " md.)

²¹² Söz konusu topluluğun baskıcı, statükocu, menfaatçi, gelenekçi vb. sosyal davranışlara sahip olmaları; ayrıca kibirlilik, makam ve mevki düşkünü, çok bilgili olduklarını sanan cahiller olmaları gibi psikolojik özelliklerinden hareketle bu yargıya vardık. Onların bu özellikleri için bkz. Altıntaş, Ramazan, *Kur'an'da Hidayet ve Dalâlet*, İstanbul, 1995, s.184-187.

olabilmenin yollarını aramak ve bunun için çeşitli metotlar geliştirmektedir

İkinci paragraf, Nûh (as)'un kararlılığı kadar metodik oluşuna da dikkat çekmektedir. "*Gizli davet, açık davet, gerektiğinde gizli, gerektiğinde de açık davet*" ifadeleriyle muhataplara yaklaşma tarzı; "*Allah'ın çok çok bağışlayıcı olduğu, yağmurlar, mallar, evlatlar, bahçeler, nehirler*" gibi lütuflarda bulunacağı sayılmak suretiyle kendilerine yaklaşılan muhatapların dünyevî ve uhrevî temayüllerine hitap edilerek davette bulunulmuştur. Bir anlamda Nûh (as)'un yaptığı iş, yerin ve göğün sunacağı bollukları elde etmeye teşvik etmek suretiyle onların kalplerindeki dünyevî imkânlarla karşı saklı olan sevgiyi harekete geçirmek ve bu sayede onların inanmalarını, geçmişteki davranışlarından ötürü de başlanma dilemelerini özendirmeektir.²¹³ Bir diğer ifade ile onların içlerinde sakladıkları, öncelikle elde etmek istedikleri veya faydasını hemen görebilecekleri şeylerin en çok hoş gidecek olanlarını vaat etmek suretiyle imana teşvik etmiştir.²¹⁴ Bir anlamda Nûh (as) toplumuna, tövbe etmelerine karşılık şu beş şeyi vaat etmiştir: Gökten bol yağmurların yağacağını ve bu bereketli bol yağmurlar sayesinde yerden onların istifade edebileceği çeşit çeşit bitkilerin biteceğini; bütün çeşitleri içine alacak çoklukta ve bollukta mallar; fitratın olmasını arzu ettiği nitelikte evlatlar; bağlar, bostanlar ve nehirler.²¹⁵ Öyle ise Nûh (as)'un burada ortaya koyduğu davette, insanların ihtiyaç duyduğu maddi ve manevi tüm imkânların ve imkânsizliklerin yaratıcısına, onların dikkatlerini çekmek maksadı ön plana çıkmaktadır. Bundan da anlaşılabilir o ki, bu tür faaliyetler şuurlu olmayı gerektirdiği kadar metotlu olmayı da gerektiren faaliyetlerdir. Buna göre metot nedir? Nûh (as) davetinde nasıl bir metot kullanmıştır? Bunun bir metot olduğu söylenebilir mi? gibi sorular konunun ve sürenin eksenini ile ilişkisini ortaya koyacağı için önem arz etmektedir.

Metot, usûl, tarz, biçim, yol, yöntem, sistem gibi anlamlara gelen Fransızca bir kelimedir. Bir amaca ulaşmak için her hangi bir şeyi bazı ilkelere ve belli bir düzene göre söyleme, yapma tarzı, usûl, davranma tarzı, alışkanlık²¹⁶ demek olan metot, uygulanan alan ve varılmak istenen hedefe göre birden çok olabileceği gibi, değişkenlik ve bilinçli bir faaliyet olma özelliklerine de sahip olması gerekir.²¹⁷ Buna göre, metottan söz edildiği yerde, bilinçli olarak

²¹³ Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr*, III,452-453.

²¹⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV,217.

²¹⁵ Merâğî, *Tefsîrü'l-Merâğî*, X,84.

²¹⁶ *Meydan Larousse*, Meydan Yayınevi, İstanbul 1972, VIII, 682. "metot" md.

²¹⁷ Şanver, *Kur'an'da Tebliğ ve Eğitim Psikolojisi*, s. 32-33.

bir problemin çözümü, bir işin veya etkinliğin sonuca bağlanması ve bunun bir takım ilkelere dayandırılması anlaşılacağı için, Nûh (as)'un daveti, bilinçli olması bakımından, insanları parçalanmış inanç zafiyetinden, tevhidî bütünlüğe ulaştırma faaliyeti olarak, toplumdaki inanç, ibadet, ahlak buhranını çözmek amacı ile gece-gündüz, gizli, açık, gerektiğinde gizli, gerektiğinde açık (yani değişken bir üslupla) yapılmış olması bakımından metotlu bir davettir; bu davet de Nûh (as)'un davetteki metodu olarak ifade edilebilir. Öyle ise metot sahibi birisi olarak Nûh (as), Kur'an'daki ifadelerle bakıldığında nasihat²¹⁸, tebliğ²¹⁹ ve bu sûrede ifade edilen şekliyle davet faaliyetlerinde bulunmuştur. Nûh (as), bu her üç faaliyet biçimi ile de inzar görevini yerine getirmeye çalışmıştır. Özellikle "tevbe" etmeleri için kavmine yaptığı çağrı ve arkasından sayılan dünyevî nimetler, tefsir kaynaklarımızda kuraklıktan kavru lan, açlığa ve kıtlığa mahkûm olan, kadınların çocuk doğuramaması yüzünden yıllarca yeni nesle hasret kalan insanların²²⁰ ihtiyaçlarının istismarı olarak algılanmamalıdır. Aksine davetçinin davette etkili olabilmesi için kültürel yönün önemine bir başka açıdan dikkat çekilmesi olarak bakılmalıdır. Burada söz konusu olan kültür, toplumun sosyal yapısı, ihtiyaçları ve eğilimleri hakkında tecrübe edine rek elde edilen, insanların psikolojik yapılarını, meşrep ve duygularını içeren bir kültürdür ki, bu davetçi için insanların kalplerini açan bir anahtar niteliğindedir.²²¹ Öyle ise bu yorumları şöyle anlamak gerekir: İnsanlar bir takım tabii sıkıntılara zaman zaman düşebilir. Bu sıkıntıların kaynağı manevî buhranlar da olabilir. İnsanlar bu buhran dönemlerinde ümitsizlik içerisinde de olabilirler. Yani "biz şöyle şöyle yaptık, Allah bizim tövbelerimizi nasıl kabul eder?" gibi. Bu sıkıntı zamanları insanların duygularının en hassas, inanma temayüllerinin daha fazla olması ümit edilen zamanlardır. Kaldı ki, insanlara acıyacak ve onlara merhametiyle rahmetini gönderecek olan da Nûh (as)'un kendisine çağırdığı Allah'tır. Günahlardan dolayı yapılacak tövbeleri kabul edecek olan da O'dur. Bağışlamak O'nun şanındandır. Dolayısıyla ümitsizliklerden, ümitli olmaya bir yol bulmak, insanları sıkıntıları ile yüz yüze bırakmak yerine onlara kurtuluş yolları göstermek, çaresizliklere çare olmayı vaat etmek, davetçinin en önemli hedeflerinden biri olmalıdır. Allah'ın çeşitli vesilelerle inanmak ve takva üzere yaşamak şartı ile bolluk ve bereketlerin önünü açacağı müjdesini²²² de böyle anlamak

²¹⁸ A'raf, 7/62; Hüd, 11/34.

²¹⁹ A'raf, 7/62.

²²⁰ Zemahşerî *el-Keşşâf*, IV, 217; Kurtûbî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'an*, XVIII, 312.

²²¹ Gadbân, Münir Muhammed, *Nebevî Hareket Metodu* (çev. Tarık Akarsu), İstanbul 1992, I, 25.

²²² Mâide, 5/66; A'râf, 7/96; Tâhâ, 20/132; Talak, 65/2-3; Cin, 72/16.

gerekir diye düşünüyoruz. Hz. Ömer'in yağmur duasında çokça istiğfar etmesinin, Hasan el-Basrî'nin kıtlıktan şikâyet edene, fakirlikten dert yanana, çocuklarının azlığından, arazisinin verimsizliğinden sorana, "öyle ise istiğfarda bulun" diye cevap vermesinin ve her ikisinin de yaptıkları şeyin gerekçesi olarak bu ayeti okuyup cevap vermelerinin de²²³, Nûh (as)'un bu ayette zikrettiği şeyleri bir istismar olarak değil, iman ve tövbe şartına bağlı olarak Allah'ın ihsan edeceği bolluklara, onların dikkatini çekmekten başka bir anlam ifade etmeyeceğini anlatmaktadır. Öyle ise söz konusu ifadelerden, eğer bu şartları gerçekleştirecek olurlarsa, bu insanların da, içlerinde arzusunu duydukları bu nimetlere kavuşacaklarına dair²²⁴, Nûh (as)'un hem bilgisini, hem de toplumunun hırs derecesindeki beklentilerinin tespitini (kültür) öğreniyoruz. Bunu, insanları biraz daha ihtiyaçlarıyla birlikte düşündürmeye matuf bir davet tarzı olarak ta adlandırmak mümkündür. Bu davet içerikli ayetin, günümüz davetçilerinin sosyolojik birikimler kazanmalarını ve toplumun ihtiyacı olan şeyleri vaat etmelerini, ütöpik/ hayalî vaatlerden kaçınmaları gerektiğini hatırlatması bakımından farklı bir boyutta anlaşılması gereken bir mesaj taşıdığını söyleyebiliriz.

Kalpdeki arzuları harekete geçirmenin ardından, bir sonraki paragraftaki afakî ve enfüsî delillere yönelmek, yakından uzağa metodunu kullanmak, insanların aklî fonksiyonlarının tamamını harekete geçirmek amacıyla farklı tonda vurgulamalarla davetin bir başka metodunun bize tanıtıldığını görüyoruz. Bir önceki paragrafta birlikte bu paragraftaki metodu değerlendirdiğimizde, insanları imana teşvik edici delillerin sunulmuş metodu olarak adlandırmanın yerinde olacağını söyleyebiliriz. Burada farklı bir tonda Allah'ın vakarının hatırlatılması, peşinden afakî ve enfüsî delillerin peş peşe sunulması, davetle nasihatın ve tebliğ ile davetin farkını da bir anlamda ortaya koyacak tonda bir vurgulamadır diye düşünüyoruz.

"Allah'ın vakarı, insanı çeşitli evrelerden geçirerek aşama aşama yaratması, yedi kat gökler ve orada bizim dünyamızla çok yakından ilgili olan ay ve güneşin konumu, yer yüzü ve yer yüzü şartlarının bizim için yaşanılabilir bir şekilde hazırlanmış olması ve mebde' - meâd" vb. konuların ele alındığı bu paragraf, daha önce gönlüne ve kalbine hitap edilmiş olan muhatapı, tefekkür boyutunda ikna etmeyi amaçlamaktadır. Yani insanlar inanç konusunda hisleriyle değil, sonuçta akıllarıyla karar vermelidirler. Bu sebeple davetçi muhataplarının hislerine hitap ettiği kadar aklına da hitap etmelidir. Çünkü hissi olan şeyler

²²³ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, XXIX, 58-59; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 217.

²²⁴ Nesefî, *Medârikü't-tenzil*, VI, 364.

geçicidir. Aklın doğruluğunu kabul ettiği şeyler daha kalıcıdır. Zira kendi duvarını örmüş olan ferdi ve toplumsal yapı ile bu yapının oluşturduğu düşünme ve davranış modelleri (paradigma) ve olgulara bakış biçiminin (cognitif yapı) yeniden düzenlenmesi; bunun kabulünün beraberinde getirdiği değerlerin kabulü için Kur'an sık sık evrendeki tecellilere, hikmete, ince nizama, bilgi ve sistem yüklü kevnî oluşlara dikkat çeker.²²⁵ Öyle ise Kur'an'ın sık sık ele alarak işaret ettiği ve her peygamberin toplumu ile olan karşılaşmasında mutlaka vurgulamadan geçemediği kevnî nizam ve bu nizam içerisindeki ince bilgi ve hikmet dolu oluşumlar ve tecelliler; insanın nefesine yönelerek, insan denilen olgunun varlık boyutundaki esrarengizliğinden, kainattaki ulvî alemde, daha alt düzeyde bizi ve çevremizi meydana getiren görülebilir, dokunulabilir nesnelere yer aldığı yer yüzündeki "şeylere" varıncaya kadar bütün olarak "kevnî" hakikatlerin vurgulanması, davet için vazgeçilmez bir metot olduğu kadar; muhatap açısından da fitratın safvetini engelleyen perdeleri kaldıran, akıl ve kalp üzerindeki perdelerin parçalanmasına katkı sağlayan²²⁶ Halık'ın kendini bize tanıttığı ayetleridir.

"Allah'ın vakarı"nın vurgulandığı ton, ilk bakışta sanki bir karşı duruşun, bir kararlılığın ifadesi gibi gözükmemektedir. Yani "size ne oluyor ki, Allah'ın büyüklüğüne önem vermiyorsunuz?"²²⁷ veya "neden siz Allah'a itaat ve ibadet edileceğini ummuyorsunuz?"²²⁸ En azından, "neden siz Allah'ta bir azamet görmüyor, O'nun adaletinden korkmuyor, layık-ı veçhile O'na saygı göstermiyorsunuz?"²²⁹; "Neden siz Allah'ın büyüklüğünü düşünenecek bir hal üzere değilsiniz?"²³⁰; yahut, "Allah'ın gücünden ve büyüklüğünden korkmuyorsunuz?"²³¹ Korkutma ve teşvik etme makamında bir daveti ifade etmekte olan bu anlamlar²³², Nuh (as)'un bir tebliğciden çok, bir davetçi olarak toplumunun karşısında duruşunu ispatlamaktadır. Buradaki vurgunun, cesaret, kararlılık ve meydan okuma gibi his ve heyecanlarla yüklü farklı bir tonunu şu ayette görüyoruz: "Onlara Nuh'un haberini de oku. Hani toplumuna şöyle demişti: "Eğer benim konumum ve Allah'ın ayetlerini hatırlatmam size ağır geliyorsa artık ben, Allah'a dayandım. Siz de ortaklarınızla bir araya gelip işinize bakın. Yapaçağınız şey size bir kaygı da vermesin. Hükmünüzü bana uygulayın

²²⁵ Kılıç, *Fitratın Dirilişi*, s.24-25.

²²⁶ Kılıç, *Fitratın Dirilişi*, s.25.

²²⁷ İbn Kesir, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-azim*, VIII, 260.

²²⁸ Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, X,80.

²²⁹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, XXIX,59.

²³⁰ Zemâhşerî, *el-Keşşâf*, IV,217; Nesefî, *Medârikü't-tenzil*,VI,365.

²³¹ Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr*, III,452.

²³² İbn Kesir, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-azim*, VIII, 260.

ve bana fırsat da tanımayın." "Yüz çevirdi iseniz çevirin. Ben sizden bir ücret istemedim Benim ücretim, Allah'tandır. Ben, Müslümanlardan olmakla emredildim."²³³ Görüldüğü üzere her iki ayetteki vurgular bir karşı duruşu ifade etse de, üzerinde durduğumuz "Allah'ın vakarına" vurgu yapan ayetteki ifade biçimi, bir cedelleşmeden öte, bir dikkat çekme, ilgi uyandırma tarzını yansıtırken, "bana yapacağınızı yapın" tarzındaki bir hitap, tam anlamıyla bir meydan okumanın ifadesidir. İşte bu nedenle biz, bu sûredeki vurguyu, tebliğ ile davet, davet ile nasihat arasındaki fark olarak algılanması gerektiğine dikkat çekmeyi uygun gördük.

Davet: Lügatte çağrı, yemin, verilen söz, ziyafet, dua veya beddua gibi anlamlara gelen davet, ıstılahta, İslam'a ve Allah'a izafesiyle, İslâm Dinini insanlara anlatarak benimsetmek ve tatbikini sağlamaktır. Davet, tebliğ ve nasihati de içine alır²³⁴. Tebliğ: Allah'ın emirlerini kullarına duyurmaktan ibarettir²³⁵.

Davet ile tebliğ, konuları itibariyle aynı olmakla beraber, aralarında öncelik-sonralık bakımından derece ve bazı metot farkları vardır. Tebliğ, sadece bir bilgilendirme, bilgiyi ve mesajı ulaştırma ve insanda bir bilinç uyandırma faaliyeti iken; davet, tebliğden sonraki bir aşama diyebileceğimiz, bilgilendirilen konuyu benimsetme, kabul ettirme ve yaşatmaya teşvik, çağrı ve yönlendirmeyi kapsamaktadır. Tebliğ, ilk defa konu ile muhatap olanlar için söz konusu iken, davet, tebliğ edilen/ bilgilendirilen muhataba konunun benimsetilmesi ve uygulanmasının istenmesine yönelik bir faaliyettir.²³⁶ Tebliğ, bir bilgilendirme ise, davet, davranış haline getirmeyi istemek olarak ta ifade edilebilir.

Nasihât, tatlı söz ve öğüt anlamına gelmektedir.²³⁷ Nasihat ile tebliğ, amaç ve metot bakımından ortak özelliklere sahiptir.²³⁸ Belki de bu sebepten ötürü, tebliğ ile nasihat aynı ayetlerde peş peşe yer almıştır.²³⁹

Nûh (as) un, "Allah'ın vakarını" vurgulayan ifadesinin bir karşı duruş olduğunu söylerken, artık, imanın ve imanın gerektirdiği davranışların ortaya konulması konusunda son bir ihtarda bulunduğu; bunun, davetinde kavmine karşı uyguladığı metodun son merhalesi olduğunu anlatmak istiyoruz. Yani, "siz niçin Allah'tan korkmuyorsunuz, Allah'ın yumuşaklığının yanı sıra bir ululuk ve

²³³ Yunus, 10/71-72.

²³⁴ Önkal, *Rasulullah'ın İslâm'a Davet Metodu*, s. 4.

²³⁵ Uludağ, Süleyman, *İslâm'da İrşâd*, İstanbul ty., s.19.

²³⁶ Şanver, *Kur'an'da Tebliğ ve Eğitim Psikolojisi*, s. 27-28.

²³⁷ Uludağ, *İslâm'da İrşâd*, s.20.

²³⁸ Şanver, *Kur'an'da Tebliğ ve Eğitim Psikolojisi*, s. 30.

²³⁹ Örnek olarak bkz. A'raf, 7/62,79.

yüceliğinin bulunduğuna inanmıyor, O'nu saymayanın neticede yok olacağına ihtimal vermiyor, O'na saygısızlık ediyor ve putlara tapıyorsunuz?" Yahut "niçin siz yüce Allah'ın ileride bir vakar ve onur lütfederek size değer vermesini, yükseltip, neticede büyük mertebe ve sevaba erdirmesini ümit etmiyorsunuz da iman ile O'nun yoluna gitmiyor, putlara taparak zelillik yolunu seçiyorsunuz?" Oysa "*O sizi çeşitli aşamalardan geçirerek yarattı.*" unsurlar halinde, sonra gıdalar halinde, sonra karışımlar halinde, sonra sperma halinde, sonra et parçası, sonra kemik, sonra kemiklere et giydirilmiş olarak²⁴⁰ veya önce bir çocuk, sonra bir genç daha sonra bir yaşlı olarak²⁴¹ yahut farklı eylemler, farklı söylemler, farklı ahlak ve seciyelerde²⁴² yarattı. Böylece en yakından verilen örnek ile O'nun azametini, yüce kudretinin ve ilminin kemaline dikkatleri çekilmiştir. Daha sonra tabaka tabaka yaratılan gökler, göklerde ilk bakışta hemen dikkatleri çekecek olan ay ve güneşle Yüce Allah'ın kudret ve azametinin uzak çevre delilleri ve bu deliller ile O'nun vakarı açıklanmıştır. Nûh (as)'un bu bölümde açıkça ölüm ve ölümden sonra tekrar dirilişe²⁴³ de onların dikkatlerini çekmek suretiyle davetini tamamladığını söyleyebiliriz. Sonuç olarak diyebiliriz ki, davetçinin afakî ve enfüsî ayetleri çok iyi terkiplendirerek muhataplarına sunması, tebliğde vazgeçemeyeceği bir metottur.

Nihayet bu son çağrıya karşı kavmin takındığı tavrın ele alındığı kısım, bu kadar çabaya, geliştirilen metotlara karşılık elde edilen sonucu anlatmaktadır. Kısaca bu kadar çabanın sonucunda bu çağrı o toplumda nasıl bir yankı buldu?

3-Yok Oluşu Önleyemeyen Davet

Her türlü çabaya rağmen, iradeleri bir avuç menfaat karşılığında ipotek altına alınmış olan insanlar, fitratlarındaki sese kulak vermek yerine yok oluşu tercih etmişler ve peygambere karşı gelmeyi bütün bir toplumun ortak eylemine dönüştürmeyi başarmışlardır. Onlar artık isyankâr bir toplum olarak tek tek putlarının adını zikretmek suretiyle propagandalarını sürdürüp, toplumu "tanrı" düşüncesinin "şirk" ekseninden koparmamaya çalışmışlardır. Onlar bu açık tavırlarını "Allah'ın kendilerine lütuf olarak vermiş olduğu mal ve evlat" gibi zenginlikleriyle yapıyorlardı.²⁴⁴ Allah'ın bahşetmiş olduğu imkânları, O'na karşı kullanmaktan başka bir anlam ifade etmeyen bu tür davranışların, maddi refaha yönelerek moral de-

²⁴⁰ Mü'minün, 23/14; Ayrıca bkz. Ebu's-Suûd, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, IX,38.

²⁴¹ Hac, 22/5;

²⁴² Şevkânî, *Fethü'l-kadîr*, V,370.

²⁴³ Nûh, 71/17-18.

²⁴⁴ Benzer yorumlar için bkz. İbn Âşûr, *Tefsiru't-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXIX, 206-207; Kutup, *Fi zilâli'l-Kur'ân*, XV/272-273.

ğeri ve böylece toplumun temel dokusunu tahrip edeceği gerçeğine bir telmihte bulunulmasını²⁴⁵ kaçınılmaz hale getirmiştir. Hâlbuki bu imkânların "dünya ve ahiret mutluluğuna nasıl dönüşebileceğine" yukarıda dikkat çekmiştik. Her türlü yalanlama²⁴⁶, yalancılık²⁴⁷, delilik²⁴⁸ vb. itham ve iftiralara dokuz yüz elli yıl boyunca maruz kalmış olan bir peygambere karşı, toplumunun takındığı tavırda hiç bir değişiklik olmamış²⁴⁹, "inanarlardan başka hiç kimsenin artık inanmayacağı"²⁵⁰ gerçeği ile karşı karşıya kalınca Nûh (as), artık geleceğini inzâr ettiği kaçınılmaz sonun gelip çattığını anlamış ve onların karşılaşacakları acı sonun kendi hatalarının bir sonucu olduğunu, bundan dolayı hiç kimsenin suçlanamayacağını şu ifadelerle arz etmiştir:

"Nûh dedi ki: Ey Rabbim! Onlar bana isyan ettiler, mal ve çocuğu hüsrandan başka bir şeyini artırmayan kimsenin ardına düştüler. Büyük büyük tuzaklar kurdular. Dediler ki: sakın tanrılarınızı bırakmayın, ne Vedd'i, ne Suva'ı ve ne de Yeğus'u, Ye'ûk'u ve Nesr'i. Çok kişiyi saptırdılar. Sen de o zalimlerin şaşkınlığını artır."²⁵¹

Nûh (as)'un peygamberliğini ortaya koymasının ardından toplumuna, tevhid merkezli inanç, ahlak ve itaat ilkelerini kabul ettirmeye yönelik olarak yürüttüğü ilkeli ve metotlu davet programının sonunda, toplumunun kendisine isyan ettiğini, mal ve evlatları çok olan önderlerin buyruklarına uyararak, o önderler tarafından Nûh (as)'un aleyhine hazırlanan tuzakların figüranlığını yapmaları konusundaki kışkırtmalara alet oldukları²⁵²; ayrıca onların, "**sakın tanrılarınızı terk etmeyin**" yollu uyarılarına kulak astıkları halde, Nûh (as)'un yıllar süren davetine hiç kulak vermediklerini Nûh (as)'un ağzından bir serzeniş²⁵³ olarak yükseldiğini görüyoruz.

Öyle anlaşılıyor ki bu toplum, sosyolojik anlamda, alt ve üst sınıflardan oluşmaktadır. Alt sınıftan olanlar üst sınıftan olanlara tabi olmuşlar, onlar da onları kendi çıkarlarına alet etmek için yukarıda isimleri sayılan putların etrafında toplamışlardır. Yine halk

²⁴⁵ Esed, *Kur'an Mesajı*, III,1193.

²⁴⁶ Yunus, 10/73; Enbiya, 21/77; Şuarâ, 26/105; Furkân, 25/37; Sâd, 38/12; Mü'min, 40/5; Kâf, 50/12, Kâmer, 54/9.

²⁴⁷ Hüd. 11/27.

²⁴⁸ Mü'minün, 23/25; Kamer, 68/9.

²⁴⁹ Kurtübî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, XVIII,306; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, VI,103.

²⁵⁰ Hüd, 11/36.

²⁵¹ Nûh, 71/21-24.

²⁵² Kurtübî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, XVIII,307.

²⁵³ Kurtübî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, XVIII, 306; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, VI, 104.

kesimi diyebileceğimiz alt tabakadan insanlar, üst tabakadan olanların saygınlığına mal ve evlat çokluğunu bir ölçü olarak kabul etmişler, kendilerine uymak için başka bir kıstas geliştirmemişlerdir.²⁵⁴ Hatta onlar, hakkın ve haklılığın ölçüsünün bile bu olduğunu kabul ediyor, bütün doğrularını (kabullerini) ve yanlışları (retlerini) bununla temellendirmeye kalkışıyorlardı. Hâlbuki bu hayat görüşünün temeli yanlış olduğu için, onlar büyükleri tarafından kolayca aldatılıp doğrudan saptırılıbiliyorlardı. Bu kadar mal ve evlat düşkünü olmaları, onların en büyük zaafı olmuş, doğru ile yanlış mukayese imkânı bulamadıkları için de kendilerine yapılan "**ilahlarınızı terk etmeyin**" şeklindeki bir çağrıyı yorumlayacak mecalleri kalmamıştır. İşte bunlar, o toplumun ileri gelenleri tarafından "ayak takımımız/en düşük seviyede olanlarımız"²⁵⁵ diye nitelendirilirken, onlar bunu bile sorgulama gereği duymayacak kadar içinde buldukları durumu kanıksamış bir topluluk oldukları anlaşılmaktadır. Bu durumda statükoyu sorgulamayı öğütleyen bir peygambere isyan etmekten başka bir seçenekleri kalmamış, Nûh (as) da bu durumu dile getirmiştir. Çünkü burada hem sapanlar, hem de saptıranlar suçlu olarak ilan edilmeyi hak etmiştir.²⁵⁶

Üç kısım halinde incelediğimiz bu bölüm, adeta İslam Tarihinin Mekke döneminin kabaca tasvir edilmiş bir resmi gibidir. Orada da ileri gelenler var, burada da. Orada da karşı çıkan eşraf var burada da. Orada da hakkın ve haklılığın ölçüsü mal (zenginlik) ve evlat (kuvvet), burada da. Orada da üstünlük mal ve evlatların çokluğuna göre, burada da. Orada da statükocular halkı peygambere karşı isyana teşvik etmekte, burada da. Orada da terk edilmemesi istenen ilahlar var, burada da. Hatta o kadar ki, bu ilahlar isim olarak da aynıdır.²⁵⁷ Öyle ise davetçi, statükoya karşı olduğunun farkında olmalıdır. Böyle olunca toplumun güç odakları ile yüz yüze gelebileceğini hesaba katmalıdır.²⁵⁸ Bunun sonucu olarak, beklediği başarıları elde edemeyeceğini bilmelidir. Bu durumda bazen peygamberlerin yaptığı gibi ona düşen de adına davet yürüttüğü ve karşılı-

²⁵⁴ Ebu's-Suûd, *İrşâdü'l-akli's-selim*, IX,36-41.

²⁵⁵ Hûd, 11/27.

²⁵⁶ Söz konusu sapanlar, tâbi olan halk ise, saptıranların mele' (yönetenler yahut eşraf: Bkz. Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*,XXX,142; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, IV,2227) ve müstekbirlerdir. Bu yönetici kadronun veya sosyal baskı gruplarının en bariz özelliklerinden birisi de statükoculuktur. Bununla ilgili olarak bkz. Altıntaş, Ramazan, *Kur'an'da Hidayet ve Dalâlet*, s.178-188; Şanver, *Kur'an'da Tebliğ ve Eğitim Psikolojisi*, s.68.

²⁵⁷ Nûh kavminin putlarının Araplara nasıl intikal etmiş olabileceği ile ilgili geniş bilgi için bkz. Zemahşeri, *el-Keşşâf*, IV,164; Kurtûbî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, XVIII/308-309; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, VI,104; Ebû Hayyân, *Bahru'l-Muhit*, X,2085-286.

²⁵⁸ Bkz. Şanver, *Kur'an'da Tebliğ ve Eğitim Psikolojisi*, 69.

ğını kendinden beklediği Ulu Allah'a yönelmek ve tüm işlediklerinin muhasebesini yaparak O'na hesaba hazırlanmaktır.

C-Üçüncü Bölüm: Sonuç Ve Dua Bölümü

Nûh (as)'un anlatımı bir fasıla ile ayrılarak toplumunun akıbeti anlatılıyor ve arkasından da tekrar Nûh (as)'un bir kul olarak yalvarışları, beddua ve duaları arka arkaya zikrediliyor.

*"Hatalarından dolayı boğuldular ve ardından ateşe sokuldular, kendilerine Allah'ın dışında yardımcıları da bulamadılar"*²⁵⁹

Bu ayet Nûh (as)'un kavminin sonunu bildirmektedir. Bunlar, kavmin isyankâr olanlarının sonudur. Bunların dünyadan kökü kazınmış, arkasından da hak ettikleri ateşe sokulmuşlardır. Bazı âlimler onların "dünyada boğularak, boğulduktan sonra da ateşe sokularak" azaba çarptırıldıklarından hareketle bunun kabir azabı için bir delil olduğunu öne sürerken, bazıları da, "hem boğulmanın, hem de ateşe sokulmanın arka arkaya dünyada olduğunu" dolayısıyla bundan kabir azabı için bir delil çıkarılamayacağını ileri sürmüşlerdir.²⁶⁰ Her iki yorumdan da anlaşılan o ki, o toplum korkunç bir cezaya çarptırılmış ve en azından bu cezanın bir bölümü onlara bu dünyada tattırılmak suretiyle "çok arzu ettikleri, her türlü değer ölçüsü olarak gördükleri" mallar ve evlatlardan mahrum kaldıkları gibi, canlarını bile kurtaramamışlardır. Onlar bu cezaya "kendi hataları" yüzünden çarptırılmışlardı. Onlar, bu korkunç sonla karşı karşıya geldiklerinde etraflarında ne kendilerini Nûh'a karşı kıskırtan ileri gelenler, ne kendilerine ibadet ettikleri tanrıları ne malları, ne de evlatları hiç birisi yoktur.²⁶¹ Bunlar Nûh'un kurtuluş gemisine binmeye hak kazanamayanlardı.²⁶² Bunların içerisinde Nûh'un oğlu ve karısı da vardı. Onlar da inanmadıkları ve karşı geldikleri için bu haktan yararlanamamışlardı.²⁶³ Çünkü bu gemiye binmek, bir inanç işi idi; yoksa bu bir akrabalık veya kan bağı ile elde edilecek bir hak değildi.²⁶⁴ Zaten ona, inananların dışında başka kimsenin inanmayacağı ve inananların sayısının çok az olacağı bildirilince²⁶⁵,

²⁵⁹ Nûh, 71/25.

²⁶⁰ Konu ile ilgili geniş bilgi için bkz. Zemaşerî, *el-Keşşâf*, IV,165; Kurtûbî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, XVIII, 311; Neseî, *Medârikü't-tenzil*, VI,368.

²⁶¹ Hûd, 11/43; Ayrıca bkz. İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, VIII, 263.

²⁶² Hûd, 11/39.

²⁶³ Hûd, 11/42-43; Tahrim, 66/10; Nûh'un karısının isyanının itikadi olup ahlâkî olmadığı ile ilgili bkz. İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, VIII,198.

²⁶⁴ Bkz. Hûd, 11/46-47. Burada Nûh (as)' un baba şefkati ile evladının kurtuluşu için yaptığı dua doğru bulunmamış, Nûh (as)'un oğlunun, onun ailesinden olmadığı ihtar edilerek, bunun bir kan bağı meselesi değil, bir inanç meselesi olduğu hatırlatılmıştır.

²⁶⁵ Hûd, 11/36, 40.

Nûh (as), asırlara sığın tecrübesi ile onlardan yana bütün ümitlerini kaybetmiş ve sûrenin başında ve diğer sûrelerde geleceğini haber verdiği azabın gelmesini istemekle kalmamış; onlardan bir ferdin bile ilahi lütfâ mazhar olmamasını istemiştir.²⁶⁶

Burada davet ve davetçi açısından, aile içi muhalefetin de nazarı dikkate alınmasının önemli olduğunu vurgulamak istiyoruz. Her ne kadar burada bu konu vurgulanmamışsa da Tahrim sûresi ve Hûd sûresi göz önüne getirilerek yapılacak bir değerlendirmede, davetçilerin muhaliflerinin dışarıdan olabileceği gibi, içeriden de olabileceği gerçeği ile bize bir mesaj sunulduğunu görürüz. Bu davetçinin şevkini kırmamalıdır. Ayrıca dışarıya karşı takındığı tavır (burada zalimlerin sapıklığının artırılmasına dua edilmesi gibi) içeriye karşı da takınmalı (Nûh (as)'un oğlu için yaptığı dua ve çağrının hoş karşılanmaması gibi) ve bu davada ne kadar kararlı, samimi ve ciddi olduğunu ortaya koymalıdır. Eğer muhalifler hakkında Allah'tan bir şey isteyecekse, bunu iç muhalefeti yürüten aile üyeleri için istediği kadar, dış muhalefeti yürütenler için de isteyebilir. Bunun, davette olması gereken objektifliğin, tarafsızlığın, dürüstlük ve kararlılığın bir gereği olduğunu bilmelidir.

“Nûh dedi ki: Ey Rabbim! Yeryüzünde kâfirlerden bir tek fert bile bırakma. Zira onlardan (bir tekini bile) geriye bırakırsan, kullarını saptırırlar ve onların dünyaya getirdiği çocuklar da günahkâr ve kâfirlerden başkası olmaz.”²⁶⁷

Onca sıkıntıyı yaşamış, insanlar tarafından ölesiye dövüldüğü halde, yine de onların hidayete ermelerini istemekten başka bir gaye gütmemiş²⁶⁸ ülü'l-azm bir peygamberin²⁶⁹ yenik düşmesi²⁷⁰ ve tarih sahnesinde iz bırakmadan silinip gitmesi olacak şey değildi. Onun mücadelesi kendisinden sonra gelenler tarafından en güzel şekilde yâd edilmeye layık görülerek, bütün bir âlemde “selâm”lanmış, O ve ona inananların soyunun yeryüzünde kalması bunun dışında ona inmayan ve onun tarafında olmayanların helak edilmesi²⁷¹ onun bir zaferi olarak sunulmak suretiyle²⁷², bu sonucun dualarla şekillenmesine sebep olmuştur. Tıpkı kurtuluş yol-

²⁶⁶ Zemahşeri, *el-Keşşâf*, IV,165; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhit*, X, 287; Merâğî, *Tefsirü'l-Merâğî*, X, 88.

²⁶⁷ Nûh,71/26-27.

²⁶⁸ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhit*, X,288.

²⁶⁹ Ahkâf, 46/35.

²⁷⁰ Her ne kadar Nûh (as) kendisini yenilmiş olarak görse de (bkz. Kamer,54/10.) O ve ona tâbi olanların kurtuluşu selam ve bereket mustusuna mazhar olmuştur. (bkz. Hûd, 11/48).

²⁷¹ Saffât, 37/77-79.

²⁷² Saffât, 37/76; Mü'minûn, 23/28. Burada Nûh'un “büyük bir sıkıntıdan ve zalim bir toplumdan kurtarıldığı”ni biz zafere ulaşmak olarak yorumladık.

culuğunun başlangıcında "besmele"²⁷³ ve "hamdele"²⁷⁴ neyi ifade ediyor ise, sonunda "hayırlı bir konak yerinin dilenmesi"²⁷⁵, bizi müspet ve menfide nasıl bir ruh hali içerisinde olmamız gerektiğine yönlendirmesi bakımından önemli bir mesaj niteliği taşımaktadır. Öyle ise başarsa da başarmasa da bir davetçi, dualardan ayrı olmayacağını bilmelidir.

Nihayet Nûh (as) gibi bir sabır âbidesi de asırlarca çilelerine ve ızdıraplarına maruz kaldığı insanlardan ümit kesince, onlara iki konuda çok önemli bedduada bulunmaktan²⁷⁶ kendisini alamamıştır.

1-Sapıklıklarının ve hüsrانlarının artırılması: Yani onların ilahi yardımdan mahrum bırakılarak mağlup duruma düşürülmelerini ve kendisinin de zafere ulaşmasını istemek şeklinde bir talep²⁷⁷ olabileceği gibi, onların mahvedilmeleri için yapılmış bir dua da olabilir.²⁷⁸

2-Yeryüzünde onların soyundan bir ferdin bırakılmaması: Çünkü bunlardan bir ferdin kalması bile belki küfrün bir zaferi olarak yorumlanacak, bunu bir vesile sayarak Allah'ın kullarından birçoğunu saptıracaklar yahut bunlar kendilerinden dünyaya gelen her çocuğu saptıracakları gibi, bir avuç müminin çocuğunu bile saptıracaklardı.²⁷⁹ Bunun uzak bir ihtimal olamayacağı, Nûh (as)'un dokuz yüz elli yıllık tecrübesi ile tebeyün etmiş bir gerçektir. Belki de kendi aile fertleri içerisinde inanmayan bir eş ve çocuk sahibi olmasının ardındaki sebep olarak da bunu görmüş olabileceği ihtimalden uzak değildir.

"Rabbim! Beni, anne-babamı ve mü'min olarak evime giren bütün mü'min erkek ve kadınları başışla. Zalimlerin ise helakten başka bir şeyini artırma."²⁸⁰

O bir peygamber olarak asıl yapması gereken hayır duada bulunmaktır. O bunu yapmak yerine gördüğü eziyet ve çektiği sıkıntıların etkisiyle onlara bedduada bulunmaktan kendini alamamıştır. Bu da ilk bakışta zihinlerde bir intikam duygusu zannını uyandıracığı için, Nûh (as)'un başışlanma talebinde bulunmuş olabileceği ihtimalini de akla getirmektedir.²⁸¹ O nitekim kendisinden beklenen

²⁷³ Hüd, 11/41.

²⁷⁴ Mü'minün, 23/28.

²⁷⁵ Mü'minün, 23/29.

²⁷⁶ Hâzin, Ali b. Muhammed, *Lübâbü't-te'vil fi meâni't-tenzil*, İstanbul 1984. (*Mecma'u-tefâsîr içerisinde*), VI, 369.

²⁷⁷ Merâğî, *Tefsîrül-Merâğî*, X,88.

²⁷⁸ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr*, X, 287.

²⁷⁹ Tabatabâi, *et-Tefsîru'l-Mizân*, XX, 40.

²⁸⁰ Nûh, 71/28.

²⁸¹ Râzi, *et-Tefsîru'l-kebir*, XXX,146.

hayır duasını kendisi, anne-babası ve inanalar için yapmaktan geri durmamıştır. Çünkü onun asıl misyonu bu idi. Belki onların bedduaları da bir tespit ve bir hikmetin neticesi idi. Çünkü ondan sonra gelen Musa (as)'nın, Firavun ve ileri gelenlerin maddi imkânları ile ilgili serzenişi de buna benzer bir durumdur.²⁸² Buna göre zalimlerin zulümlerinden ötürü helak edilmeleri sırf hatalarının ve işledikleri günahlarının bir sonucu olması itibari ile bu suçu işleyenlerin kim olursa olsun helakinin istenmesinde hiç de şaşılacak bir yön yoktur. Dolayısı ile Nûh (as) da kıyamete kadar soyundan gelen müminlere bağış dilediği halde, zalimler için helâk talebinde bulunmuştur.²⁸³ Öyle ise inanmayanlar için beddua olabileceği gibi, inanalar için hiçbir zaman beddua düşünülemez. Onlar için her zaman hayır dua ile mükellefiz. Bunun herkes için önemli olmakla beraber davetçi için daha da önem arz edeceği muhakkaktır. Onun ruh dünyasında duaların farklı bir yeri olmalıdır. O her zaman ibadet halinde, doğru ile yanlışın muhasebesi içerisinde, Yaratanı ile gönül birlikteliğini sürdürme bilincini muhafaza etmek mecburiyetinde olduğunun farkında olmalıdır.

²⁸² Yûnus, 10/88.

²⁸³ Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*, VIII,5379,

Fâtır Suresi 10. Âyeti Bağlamında Tevhid Sözü İle Sâlih Amel İlişkisi Üzerine Bazı Değerlendirmeler

Doç. Dr. Hasan KESKİN*

Özet

Fâtır suresi 10. ayetinde geçen "O'na güzel sözler yükselir. Sâlih amelî, hoş-güzel söz yükseltir"/ Hoş-güzel sözleri salih amel yükseltir" anlamındaki kısım müfessirler tarafından değişik açılardan yorumlanmaktadır. Biz de bu makalemizde söz konusu kısmı farklı bir açıdan inceledik.

Anahtar Kelimeler: Fâtır suresi 10, el-Kelimü't-tayyib, Salih amel

Abstract

The part of the tenth verse of Surah Fatir meaning "Good words ascend to Him/good words elevates good deeds/ good deeds elevates those words" is interpreted by commentators from different angles. In this article, we examined this matter from various angles.

Key Words: Surah Fatir 10, the good word, good deed

Giriş

Bu makalenin amacı, ilk dönemden itibaren süregelen iman-amel ilişkisi etrafındaki tartışmalara girmek değil, bir Kur'an ayetinde net bir şekilde ortaya konan ve bize göre bitirilemeyen tartışmalara ışık tutan konuyu, ayet bağlamında ele alarak gözden kaçan bazı hususlara dikkat çekmektir. Sözünü ettiğimiz ayet Fâtır suresi 10. Ayetidir. Ayetin lafız ve meali şöyledir:

مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعِزَّةَ فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعًا إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ وَالَّذِينَ
يَمْكُرُونَ السَّيِّئَاتِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَكْرُ أُولَئِكَ هُوَ يُبَوَّرُ

"İzzet isteyen kimse bilsin ki, izzet, bütünüyle Allah'ındır. O'na güzel sözler yükselir. O güzel sözler de sâlih amelî yükseltir / Hoş-

* Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi
(keskin@cumhuriyet.edu.tr)

güzel sözleri salih amel yükseltir. (ileyhi yasadü'l-kelimü't-tayyibü ve'l-amelü's-sâlihü yerfe'uhü) Kötülükleri tasarlayıp düzenleyenler ise; onlar için şiddetli bir azap vardır. Onların tasarladıkları boşa çıkıp bozulur."

Mekke Döneminin ortalarında (altıncı veya yedinci yılında) inmiş olan Fâtır suresi¹nin bu ayetinden önceki ayetlerinde inkâr edenler için şiddetli bir azabın, iman edip salih amel işleyenler için de bağışlanma ve büyük bir mükâfatın olacağı belirtilerek, inkâr edenler ile iman edip salih amel işleyenlerin âkibeti bildirilmiş, ilk Müslümanların yaşadığı toplumdaki iyilik ve güzelliklerin adamı olan bir avuç Müslümanın yanında kötülükleri alışkanlık haline getirmiş olanların karşılaştırması yapılmıştır.² Bizim ele alacağımız ayette ise öncelikle izzetin kaynağının Allah olduğu belirtilmiş, daha sonra güzel sözün Allah'a yükseleceği ve güzel bir işi de yücelteceği (ya da farklı bir yaklaşımla sâlih amelin güzel sözü yükselteceği) ifade edilmiş, hemen akabinde de kötülük planları yapanların kendi kazdıkları kuyuya düşeceklerine vurgu yapılmıştır. Bizim ayette üzerinde duracağımız kısım *O'na güzel sözler yükselir, o sözler de yararlı işi yüceltir/o sözleri de yararlı iş yüceltir. (ileyhi yasadü'l-kelimü't-tayyibü ve'l-amelü's-sâlihü yerfe'uhü* mealindeki cümledir. Biz ayetin bu bölümünden hareketle bazı değerlendirmelerde bulunacağız.

Semantik Tahlil

Başlığımızla ilgili olarak ele alacağımız ayetin sözünü ettiğimiz kısmında *sa-a-d* (ayette geçtiği form: *yas-a-dü*) ve *re-fe-a* (ayette geçtiği form: *yer-fe-u*) kökleri ile *el-kelimü't-tayyib*, ve *el-amelü's-sâlih* kavramları öne çıkmaktadır. Önce bu kavramları kısaca açıklayarak, üzerinde durduğumuz ayette nasıl bir anlam ifade ettiklerini açıklamaya çalışalım.

Sa-a-d Kökü ve Ayetteki Kullanımı

Sözlüklerde, *yüksek olmak, yükselmek, yukarı çıkmak, bir şeye, dağ, merdiven vs. ye çıkmak, tırmanmak anlamlarına gelen sa-*

¹ Duman, M. Zeki, *Beyânu'l-Hak*, Fecr Yayınları, Ankara 2006, I,341.

² Fâtır suresi 7. ve 8. ayetlerin meali şöyledir: "İnkâr edenler için şiddetli bir azap vardır. İman edip salih amel işleyenler için de bir bağışlanma ve büyük bir mükâfat vardır. Ya kötü amelî kendisine allanmış pullanmış da onu güzel görmüş olan kimse de mi (iman edip salih amel işleyenler gibi olacak)? Şüphesiz ki Allah dilediğini şaşırır, dilediğini de doğru yola çıkarır. O halde canın onlara karşı hasretlerle (üzüntülerle) sıkılıp gitmesin. Çünkü Allah, onların bütün yaptıklarını bilir."

*a-d*³ kökü (sa-i-de- yas-a-dü- su-û-d, sa-a-d)⁴ çeşitli formlarıyla Kur'an'da yükselme (*yasadü*)⁵, dağa tırmanmak/*tusıdüne* (*uhud günü*)⁶, göğe tırmanmak (*yassa'adü*)⁷, sarp ve yorucu azap (*azâben saaden*)⁸, azap yokuşu (*saûd*)⁹, kuru toprak (*saîden*)¹⁰ gibi anlamlarda kullanılmıştır.¹¹ Kelimede zorlu bir tırmanış manasının olduğu açıktır. Şöyle ki: Teyemmüm sembolik bir temizlik aracı olarak kullanılsa da, çoraklık ve verimsizlik sebebi olduğu için kuru toprakta da insan için bir zorluk vardır. Konumuz olan ayette güzel sözlerin Allah'a yükselmesi anlatılırken bu kelimenin özellikle seçilmiş olması, dilin ucuyla, yüzeysel ve bilinçsiz bir şekilde söylenen bir sözden ziyade; içselleştirilerek, bilinçli bir şekilde söylenen bir söz olduğunu vurgulamak için olsa gerektir. Buna göre Allah'ın katına yükselecek güzel sözde, insanın emeği olmalıdır. Yani insan o sözü sahiplenmeli, o sözün gereğini yerine getirmeli ya da sözün gereğini yerine getirme kararlılığı içerisinde o sözü söylemelidir. Zaten *sâlih amele* vurgu yapan ayetin devamı da bunu teyid etmektedir.

Re-fe-a Kökü ve Ayetteki Kullanımı

Sözlüklerde, kaldırmak, yukarı çıkarmak, yükseltmek, yüceltmek, birini bir mevkiye çıkarmak, paye vermek, bir şeyi arz etmek, sunmak, birini yargılaması için kâdî'ya arz etmek anlamlarına gelen *re-fa-a* kökü¹² (*re-fa-a yerfe'u ref'an*)¹³ çeşitli formlarıyla Kur'an'da da geçmektedir. Pek çok Kur'an ayetinde geçen *re-fe-a*

³ Cevherî, İsmail b. Hammâd, *es-Sihâh* (thk. Ahmed Abdulğaffar Attâr), Beyrut 1984, "Sa-a-de" md.; Zebîdî, Muhammed Murtaza, *Tâcû'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, Beyrut 1994, "Sa-a-de" md.; İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-'arab*, Beyrut 1994, "Sa-a-de" md.

⁴ Bkz. Zebîdî, *Tâcû'l-'arûs*, "Sa-a-de" md.; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'arab*, "Sa-a-de" md.

⁵ Fâtır, 35/10.

⁶ Âl-i İmrân, 3/153.

⁷ En'âm, 6/125.

⁸ Cin, 72/17.

⁹ Müddessir, 74/17.

¹⁰ Nisâ, 4/43; Mâide, 5/6; Kehf, 18/8,40.

¹¹ Kelimenin Kur'an'daki kullanımları için bkz. Râğıb el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'an* (thk. Safvân Adnan Dâvûdî), Dimeşk 1997. (Sa-a-de) md.

¹² Zebîdî, *Tâcû'l-'arûs*, "re-fa-a" md.; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'arab*, "re-fa-a" md.

¹³ Zebîdî, *Tâcû'l-'arûs*, "re-fa-a" md.; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'arab*, "re-fa-a" md.

kökü bu ayetlerde derecelerde terfi etmek¹⁴, Hz. İsa'nın yükseltilmesi (râfi'uke)¹⁵, cennet döşeklerinin yüksek olması (merfûatin)¹⁶, vahiy sayfalarının yüce olması (merfûatin)¹⁷, Yusuf'un anne babasını tahta çıkarması (re-fe-a)¹⁸, göklerin yükseltilmiş olması (re-fe-a)¹⁹, Tur dağının İsrail oğullarının üzerine yükseltilmesi (refa'nâ)²⁰, binanın temellerinin yükseltilmesi (yerfe'u)²¹, sesin yükseltilmesi²², Sâlih amelin yükselmesi yahut yükseltilmesi²³ anlamlarında kullanılmıştır.²⁴ Kelimede temellerin yükseltilmesi, dağın yükseltilmesi gibi maddî anlamda gözüken yükseltme manası da vardır. Ancak bu örnekler üzerinde düşünüldüğünde görülür ki bu yükseltmelerin manevî boyutu da vardır. Zira birinde Kutsal Ka'be'nin temellerinin yükseltilmesi, diğer kullanımında ise mucize olarak Tûr dağının bir anlık yükseltilmesi söz konusu edilmektedir. Hz. Yusuf'un anne babasını tahta çıkartmasında da manevî bir terfi olduğu açıktır. Dolayısıyla kökte manevî bir yükseltme/yüceltme manasının ağır bastığını söyleyebiliriz. Konumuz olan ayette de sâlih amellerin Allah'a yükselmesi yahut hoşgüzel sözü sâlih amellerin yükseltilmesi yahut da sâlih amelin sahibini yükseltmesi anlamlarında da kelimenin manevî bir yükseltme için kullanıldığını ifade edebiliriz. Bu anlamda *re-fa-a* kökünün anlam açısından üzerinde durduğumuz ayette geçen "izzet isteyen kimse bilsin ki, izzet, bütünüyle Allah'ındır." Mealindeki kısmıyla oldukça ilgili olduğu görülmektedir. Sanki burada şöyle bir mesaj verilmektedir: İzzet, şeref, güç, kuvvet isteyen kimse iyi bilsin ki, izzet bütünüyle Allah'ındır. Dünyada da O'nundur, ahirette de. Dünyada da ahirette de izzet isteyen Allah'a kul olsun ve izzetin

¹⁴ Bakara 2/253; En'âm, 6/83, 165; Yusuf, 12/76; Ğafir, 40/15; Zuhuruf, 43/32; Mücadele, 58/11; İnşirâh, 94/4.

¹⁵ Âl-i İmrân, 3/55, Nisâ, 4/158.

¹⁶ Vâkıa, 56/34.

¹⁷ Abese, 80/14.

¹⁸ Yusuf, 12/100.

¹⁹ Ra'd, 13/2; Rahmân, 55/7; Nâziât, 79/28.

²⁰ Bakara, 2/63, 93; Nisa, 4/154.

²¹ Bakara, 2/127.

²² Nûr, 24/36; Hucurât, 49/2.

²³ Fâtır, 35/10.

²⁴ Kelimenin Kur'an'daki kullanımları için bkz. Dâmeğâni, Hüseyin b. Muhammed, *Kâmûsu'l-Kur'an (İslâhu'l-vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerim)*, (thk. Abdülaziz Seyyid el-Ehl), Beyrut 1985 "re-fa-a" md.;, Râğıb el-İsfahâni, *Müfredât, "re-fa-a"* md.

yegâne kaynağına yönelsin. Allah'tan başkalarına kullukta izzet ve şeref arayan bilsin ki, izzet tümüyle Allah'ındır. İzzet ve şerefi arayan Allah'a itaatle izzeti hak etsin. İzzet ve şerefi arayan tevhid inancı üzere bulunsun, Salih amel işlesin ki böyle yapmakla Allah onu yükseltsin (*yerfe'uhü*) ve izzetli kılsın.

el-Kelimü't-Tayyib

Güzel-hoş söz anlamına gelen *el-kelimü't-tayyib* ise, tefsirlerde, kelime-i tevhit, güzel akideden sadır olan tevhid, tahmîd (el-hamdülillah), tesbîh (süphanellâh), tekbîr (Allahü ekber), temcîd, (Allah'ın şanını yüceltip O'nu ta'zim etmek), Allah'ı zikretmek, iyiliği emredip kötülüğü yasaklamak, dua, istiğfar, Kur'an, aklın kabul edip reddedemeyeceği güzellik vb. şeklinde yorumlanmaktadır.²⁵ İbnü'l-Arabî (543/1148) bu görüşleri saf bir inançtan hasil olan tevhid, sünnete uygun olan şey, kula ait olmayıp sadece Allah'a ait olan şeyler olmak üzere üç noktada toplamaktadır.²⁶

el-Kelimü't-tayyib'e müfessirler tarafından daha çok kelime-i tevhid (*Lâ ilâhe illallah Muhammedün Rasûlullah*) anlamı verilmiştir. Birçok müfessirin söz konusu ifadeye verdiği ilk anlam budur.²⁷ Bununla birlikte *el-Kelimü't-tayyib'e* verilen dikkat çekici bir anlam da, "saf bir inançtan hâsıl olan tevhid"²⁸dir. Bunun yanında Allah'ı anma ve yüceltme manası içeren her türlü tesbih, tehlil, Kur'an tilâveti, dua, istiğfar vb. sözleri kapsadığı ifade edilmiştir.²⁹ *el-Kelimü't-tayyib* in çoğul olarak gelmesi de kapsamının geniş olduğunu gösterir.³⁰ Ayrıca bazı müfessirler tarafından *el-kelimü't-*

²⁵ Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*, (thk. Ahmet Muhammed Şakir) Beyrut 2000,XX,445; Zemaşşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vîl*, Beyrut, ty., III, 302-303; Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd, *Meâlimü't-Tenzil*, (thk. Muhammed Abdullah Nemr ve arkadaşları) Riyad 1997,VI,414; İbnü'l-Cevzî, Cemaleddin Ebü'l-Ferec Abdurrahmân, *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*, (thk. Muhammed b. Abdurrahman Abdullah), Beyrut 1987,VI,248-249; Râzî, Fahreddin, *et-Tefsîru'l-kebir (Mefâtihu'l-ğayb)*, Beyrut ty., XXVI, 8-9; İbn Cüzeyy, Muhammed b. Ahmed, *et-Teshîl li 'ulûmi't-tenzil*, (thk. Rıza Ferec el-Hemâmi), Beyrut 2003, III, 285.

²⁶ İbnü'l-Arabî, Ebu Bekir Muhammed, *Ahkâmü'l-Kur'an*, Mısır ty., IV,1605.

²⁷ Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, III,302-303; Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, XXVI, 8-9; Nesefî, Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, *Medârikü't-tenzil ve hakâiku't-te'vîl*, İstanbul 1984. (*Mecma'ut-tefâsîr içerisinde*),V, 178.

²⁸ Kurtübî, Ebû Abdullah Muhammed B. Ahmed, *El-Câmi' Li Ahkâmi'l-Kur'an*, Beyrut 1965, XIV, 329.

²⁹ Karaman, Hayrettin; Çağrıci, Mustafa; Dönmez, İbrahim Kâfi; Gümüş, Sadrettin; *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsîr*, Ankara 2007, IV,454.

³⁰ Nesefî, *Medârikü't-tenzil*, V, 178.

tayyib in anlamının belirli sözlerle sınırlandırılmasının doğru olmadığı dile getirilerek, Allah'ı zikretme, iyiliği emredip kötülükten sakındırma, hayrı öğretip insanları hayır işlemeye teşvik etme, dünya ve ahirette faydalı olacak şeyleri öğretme gibi "iyi, temiz, güzel, hoş" vasfına uyan her sözün, bu ifadenin kapsamına girdiği belirtilmiştir.³¹ Bu meyanda Râzî(606/1209) özetle şunları söyler: Ayetteki, *el-kelimü't-tayyib* den kasıt, "Lâilâhe illallah" dır. Bunun yanında, "Sübânellâh", "ve'l-hamdülillâh", "ve lâ ilâhe illallahü", "vallahu ekber", "tebârekâllahu" olduğu söylenmiştir. Tercihe şayan olan ise, bunun Allah'ı zikir, yahut nasihat ve ilim gibi Allah için olan her kelime manasına olmasıdır. Böyle olan her söz, Allah'a yükselir.³² Tüm bu açıklamalarla birlikte *el-kelimü't-tayyib*'in öne çıkan anlamı "kelime-i tevhid ve saf bir inançtan hâsıl olan tevhid" anlamıdır.

Ayette (*ileyhi yasadü'l-kelimü't-tayyibü ve'l-amelü's-sâlihü yerfe'uhü*) önce *güzel-hoş söz/el-kelimü't-tayyib*'in zikredilmesi, eylemlere değer kazandıran şeyin niyet ve iman olduğunu gösterir. Zira Kur'an, imansız yapılan eylemlerin Allah katında değersiz olduğunu söyler.³³ Bir gönül ve dil eylemi olan iman doğrudan Allah'a yükselir, diğer eylemler ise iman ve niyetle dolaylı olarak O'na yükselir. Ancak Allah'a yükselecek olan güzel-hoş söz kuru bir söylem değildir. İçi sâlih amelle doldurulmuş, varlığı ortaya konmuş bir söylemdir. Kelime-i tayyibe'nin amel-i sâlihten önce zikredilmesinin sebebi ile ilgili olarak Râzî (606/1209) özetle şunları söyler: "Söz daha kıymetlidir. Çünkü insanın diğer canlılardan farklı olan yönü, konuşmasıdır. Amel ise, hem insanda, hem diğer canlılarda müşterek olarak bulunan hareketlerden ibarettir. Kıymetli kimse, padişahın kapısına vardığında geri çevrilmez, engellenilmez. Fakat böyle olmayan kimse, oraya gidecek yolu ancak birtakım taleblerle (isteklerle) elde eder. Bunun böyle oluşunun delili şudur: Kâfir, şahadet kelimesini (tevhidi) içinden gelerek söylerse, dünya ve âhiret azabından kurtulur. Yok eğer zahiren, sırf diliyle söylerse, hem kendi canını, malını, kanını ve hem de çoluk-çocuğunu ve ailesini dünyada (müslümanlar karşısında) kurtarmış olur. ...Bu hususta yapılabilecek bir başka izah da şöyledir: Kalb esastır. Hz. Peygamber (s.a.v) de '*Dikkat edin, insanın bedeninde bir et parçası var. O iyi oldu mu bütün beden iyi olur. O bozuldu mu bütün beden*

³¹ Zemahşeri, *el-Keşşâf*, III,302-303; Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul ty.,V,295; Heyet, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, IV,454.

³² Râzî, *et-Tefsiru'l-kebir*, XXVI,8-9.

³³ Kehf, 18/104-195.

bozulur. *Dikkat edin, işte bu kalbdır*³⁴ buyurmuştur. Kalbteki şey (niyet ve inanç) ise, ancak dil ile ortaya konur. Dilde olanın doğruluğu ise, kişinin fiili ile anlaşılır. O halde söz, fiilden ziyade kalbe yakındır. Baksana insan, konuştuğu herşeyi, kalbinden (aklından) konuşur. Ama fiillerini, meselâ sakalıyla-bıyığıyla oynaması gibi bazan kalbinden kaynaklanmaksızın (bir tik olarak) yapar; Bir de uyuyan kimse, birtakım hareketler yapar ve genelde çok nâdir durumlar hâriç, uykusunda, bahsettiğimiz gibi sözün kalbe bağlı olması sebebiyle, konuşmaz. Ama hareketler böyle değildir. O halde söz fiilden kıymetlidir.³⁵

*Kelime-i tayyib, İbrahim suresi 24. Ayette de aynı anlamda "kelimeten tayyibeten" şeklinde şöyle geçmektedir: "Allah'ın, hoş bir sözü (kelimeten tayyibeten); kökü sağlam, dalları göğe doğru olan, Rabbinin izniyle her zaman meyve veren hoş bir ağaca benzeterek nasıl misal verdiğini görmüyor musun? İnsanlar ibret alsın diye Allah onlara misal gösteriyor. Çirkin bir söz de, yerden koparılmış, kökü olmayan kötü bir ağaca benzer."*³⁶

Bu ayette imanı yani kelime-i tevhîdi ifade eden "güzel söz", kökü yerin derinliklerine sağlam bir şekilde yerleşmiş, gövdesi ve dalları gökyüzüne doğru yükselmiş, her zaman meyve veren bir ağaca benzetilmektedir. Bu ağaç her zaman nasıl Allah'ın izniyle meyve verip faydalı oluyorsa, "kelime- tevhîd" de o şekilde faydalıdır. "Kelime- tevhîd" müminlerin kalplerine yerleşip kökleşince onların davranışlarını etkilemektedir. İmanın ürün ve meyveleri müminlerin üzerinde salih amel olarak görülmektedir. İmanın kalplerine yerleşip kökleştiği kimseler Allah'a karşı kulluk görevlerini yerine getirmeye çalıştıkları gibi, ilim, irfan ve güzel işleriyle de insanlık için daima faydalı olmaya gayret ederler. Buna göre Mümin, kökü sağlam, sürekli meyve veren bir ağaç gibidir. Onun meyveleri mesabesinde olan sâlih amelleri sürekli semaya yükselir. Kâfir de yerden koparılıp atılan bir ağaç gibidir. Kuru ve ölü bir ağaç. Ne gölgesinden istifade edilir, ne de meyvesinden. Ondandır güzel bir söz sadır olur, ne de sâlih bir davranış.³⁷ Diğer taraftan ağacın diri kalması için nasıl sulanıp budanması gibi bakıma ihtiyacı varsa, kalpteki imanın da zayıflayıp yok olmaması için faydalı ilim, güzel amel, zikir ve tefekküre yani onlarla beslenmeye ihtiyacı vardır. ³⁸

³⁴ Buhari, İman, 39.

³⁵ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, XXVI,8-9.

³⁶ İbrahim, 14/24-26

³⁷ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, VI,248-249.

³⁸ Heyet, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, IV,454.

Salih Amel

Sözlükte iyi, faydalı, değerli anlamına gelen *sâlih amel*, İslami ilimler terminolojisinde ise şöyle tanımlanmaktadır: "(Salih amel), dinin yapılmasını emir veya tavsiye ettiği, iyi, doğru, faydalı ve sevap kazanmaya vesile olan işler"dir.³⁹ Sâlih ameller fıkıh literatüründe genellikle farz, vacip, sünnet, müstahap veya mendup şeklinde bölümlere ayrılır. Dinin yapılması ya da yapılmaması yönünde hüküm koymadığı mubahlar ise işlenmesinde güdülen maksat ve niyet ile salih amel olabilir.⁴⁰ Yani içerisinde isyan olmayan, haram karışmayan, kötü ve zarar niteliği taşımayan her hareket güzel bir niyetle ibadet ve salih amele dönüşebilir. Mesela trafikte seyreden sürücülere ve araçlara zarar vermesini önlemek amacıyla, bir müminin trafiğin akışına zarar verecek maddeleri yoldan uzaklaştırması salih amel kapsamına girer. Yine mümin bir kişinin başkalarına muhtaç bırakmamak için ailesinin geçimini temin etme maksadıyla koşuşturması da, helalinden kazanıp getirdiklerini çoluk çocuğuna ikram etmesi de ibadet ve salih amel kapsamı içerisinde değerlendirilebilir.⁴¹ Kur'an-ı Kerim'in birçok ayetinde iman ve amel-i sâlih, bunlarla birlikte bazı ayetlerde âhîret inancı yanyana zikredilerek amel-i sâlihin faydası ve gerekliliği, kötü amelin zararı ve yanlışlığı üzerinde ısrarla durulmuş, müslümanlar her fırsatta iman ve amel-i sâlihe teşvik edilmiştir.

Kur'an'a göre insanın ve yeryüzünün yaratılış gayesi onun salih amel işlemesidir: Konuyla ilgili iki ayet şöyledir: "*İnsanların hangisinin daha iyi iş işlediğini ortaya koyalım diye, yeryüzünde olan şeyleri, yeryüzünün süsü yaptık.*"⁴² "*Hanginizin daha iyi iş işlediğini belirtmek için, ölümü ve dirimi yaratan O'dur. O, güçlüdür, bağışlayandır.*"⁴³

Yorumsal İçerik

Ayetin *إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ* cümlesi bütün müfessirler tarafından "O'na ancak güzel sözler yükselir." şeklinde anlaşılmıştır. Bu kısımda müfessirler arasında herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır. Ancak *وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ* cümlesi üzerinde müfessirler birbirinden farklı değerlendirmeler de bulunmuşlardır. Bu kısım müfessirler tarafından şu dört şekilde yorumlanmıştır:

³⁹ Uludağ, Süleyman, "Amel", *DİA*, İstanbul 1991, III,13.

⁴⁰ Uludağ, "Amel", *DİA*, III,13.

⁴¹ Toksarı, Ali, "Amel", *İslami Kavramlar*, Ankara 1997, 56.

⁴² Kehf, 18/7.

⁴³ Mülk, 67/2.

1- Öznenin *kelime-i tayyib/güzel söz*, tümlecin *sâlih amel* olması; buna göre anlam şöyledir: *Sâlih ameli, hoş-güzel söz yükseltir.*⁴⁴ Bu görüş Şehr b. Havşeb'den rivayet edilmiştir.⁴⁵ Nesefî (710/1310) "Allah ancak muvahhid'in amelini kabul eder" diyerek bu anlamı vermektedir.⁴⁶ Ömer Nasûhi Bilmen (ö.1971) ve Mehmet Vehbi Efendi (ö.1949) de sözkonusu kısmı bu yönde tefsir etmişlerdir.⁴⁷ Mealin böyle olması durumunda cümlenin izahı şöyle olur: Tevhide dayanmayan herhangi bir eylemin hiç bir değer ve anlamı yoktur. İyi işlerin Allah katında değer bulması ancak sağlam bir imana bağlıdır.⁴⁸ Kelime-i tevhidi benimsemeden yapılan iyi işler Allah'ın yanında yükselmez. Nitekim Allah, yaptıkları iyi işleri tevhid üzerine bina etmeyenlerin tüm yaptıklarının boşa gittiğini şu ayetlerde açıkça beyan etmiştir:

*"Onların dünya hayatında, çalışmaları boşa gitmiştir, oysa onlar güzel iş yaptıklarını sanıyorlardı. Bunlar, Rablerinin ayetlerini ve O'na kavuşmayı inkâr edenlerdir. Bu yüzden eylemleri boşa gitmiştir. Kıyamet günü Biz onlara değer vermeyeceğiz."*⁴⁹

*Kim (İslâmî hükümlere) inanmayı kabul etmezse onun ameli boşa gitmiştir. O, ahirette de ziyana uğrayanlardandır.*⁵⁰

*Allah'a ortak koşanlar, kendi kâfirliklerine bizzat kendileri şahitlik ederken, Allah'ın mescitlerini imar etmeye layık değildirler. Onların bütün işleri boşa gitmiştir. Ve onlar ateşte ebedî kalacaklardır.*⁵¹

(Ey müşrikler!) Siz haclara su vermeyi ve Mescid-i Haram'ı onarmayı, Allah'a ve ahiret gününe iman edip de Allah yolunda cihad edenlerin imanı ile bir mi tutuyorsunuz? Hâlbuki onlar Allah katında eşit değillerdir. Allah zalimler topluluğunu hidayete erdir-

⁴⁴İbnü'l-Cevzî, *Zâdül-mesîr*, VI,248-249; Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, XXVI, 8-9; Nesefî, *Medârikü't-tenzil*, V, 178. Ayrıca bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III,302-303;

⁴⁵Kurtübî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, XIV, 329.

⁴⁶Nesefî, *Medârikü't-tenzil*, V, 178.

⁴⁷Mehmet Vehbi Efendi, *Hülâsâtü'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'an*, İstanbul 1968, XI, 4560-4561; Bilmen, Ömer Nasûhi, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*, İstanbul 1964, VI,2890-2891.

⁴⁸Kurtübî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, XIV, 329; Nesefî, *Medârikü't-tenzil*, V, 178.

⁴⁹Kehf, 18/104-195.

⁵⁰Mâide, 5/53.

⁵¹Tevbe, 9/17.

mez.⁵²

Ayetlerde üzerinde durulan, inanmayanların çalışmalarının boşa gideceği ifadesi, onların Müslümanlar aleyhinde yaptıkları çalışmaların bu dünyada başarısız kalıp hedefine ulaşmayacağı, yaptıkları iyiliklerin ahirette bir yararının/sevabının olmayacağı, bu iyiliklerinin onların şirk ve küfürlerinin üstünü örtmeye yetmeyeceği ve sonuçta yaptıklarının Allah katında herhangi bir değerinin olmayacağı şeklinde anlaşılmıştır.

2- Öznenin *sâlih amel*, tümlecin *kelime-i tayyib* (güzel sözler) olması; buna göre anlam şöyledir: *Sâlih amel, hoş-güzel sözü yükseltir.*⁵³ Birçok müfessir ayeti bu anlamda yorumlamışlardır. İbn Abbas, Said b. Cübeyr, Mücahid, Katade, Ebu'l-Aliye ve ed-Dahhak'ın görüşü budur.⁵⁴ "Kuvvetli görünen görüş şudur" diyerek bu görüşü tercih eden Kurtubî (671/1272) söz konusu anlamla ilgili olarak şunları söylemektedir: "Salih amel güzel sözün kabul edilmesi için bir şarttır. Nitekim şöyle bir rivayet de gelmiştir: Kul samimi bir niyet ile *lâ ilahe illallah* diyecek olursa, melekler onun amelini bakar. Şayet ameli onun sözüne uygun ise her ikisi birlikte yükselir. Eğer ameli aykırı ise amelinden tevbe edinceye kadar sözü askıda kalır."⁵⁵ ⁵⁶ Çağımız müfessirlerinden Elmalılı M. Hamdi Yazır (ö.1942) da tefsirinde sözünü ettiğimiz kısmı bu anlamda yorumlamaktadır.⁵⁷ Aynı şekilde Süleyman Ateş de, "Asıl kuvvetli mana ise, iyi sözü yükselten şeyin, güzel amel olduğudur." diyerek bu görüşü tercih eder.⁵⁸ Bu anlama göre وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ daki cümlede geçen *yer-fe-u-hü* deki zamir "güzel söz"e ait olur.

Mealın böyle olması durumunda cümlenin izahı şöyle olur: Söz, eyleme vurulur, eğer söz eylemle uyuşursa kabul edilir; uyuşmazsa reddedilir. Tüm güzel ve hoş sözlerin Allah'ın yüce katına yükselip makbul ve geçerli olabilmesi ise, bunları doğrulayacak sâlih amellerle birlikte yapılmasına bağlıdır. Sâlih amel olmazsa, ne kelime-i tevhidin, ne tesbihin, ne tahmidin, ne duanın, ne istiğfarın, ne de bir başka güzel sözün bir anlamı kalır. Çünkü güzel söz-

⁵² Tevbe, 9/19 Ayrıca bkz. Tevbe, 9/69; Yunus, 11/16; Muhammed, 47/1, 8, 28, 32.

⁵³ Zemahşeri, *el-Keşşâf*, III, 302-303; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, XIV, 329; İbn Cüzeyy, *et-Teshîl li 'ulûmi't-tenzil*, III, 285.

⁵⁴ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, XIV, 329.

⁵⁵ Yakın manada olmak üzere: İbn Mâce, İman, I, 350.

⁵⁶ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, XIV, 329.

⁵⁷ Yazır, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1971,VI, 3980.

⁵⁸ Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul ty.,V,295.

leri, Allah katında anlamlı ve geçerli kılan, sâlih ameldir, onu gereği gibi yaşamaktır. İzzet de ancak bununla elde edilebilir. Yoksa tembellik, miskinlik, şeytanlık ve kötülüklerle izzete erişilmez.⁵⁹

3- Öznenin *Allah*, tümlecin *sâlih amel* olması; buna göre anlam şöyledir: Sâlih ameli, Yüce Allah yükseltir ve kabul eder.⁶⁰ Bu durumda Fâtir suresi 10. ayetin (*ileyhi yasadü'l-kelimü't-tayyibü ve'l-amelü's-sâlihü yerfe'uhü*) kısmındaki *ileyhi yasadü'l-kelimü't-tayyibü* (*O'na güzel sözler yükselir*) başlıbaşına tam bir cümledir. Yani cümle burada bitmiştir. Yeni bir cümle başlamaktadır. O da, *ve'l-amelü's-sâlihü yerfe'uhü* (sâlih amele gelince Onu da Allah yükseltir) cümlesidir.⁶¹ Muhammed Esed (1992), Suat Yıldırım ve Kur'an Yolu adlı tefsiri hazırlayan heyet de bu anlamı vermişlerdir.⁶² Mealinde bu anlamı tercih eden Suat Yıldırım, konu ile ilgili şunları söyler: "Güzel söz doğrudan Allah'ın katına çıkar. Amel-i salih ise Allah'ın onu yükseltmesine bağlıdır."⁶³

4- Öznenin *salih amel*, tümlecin *salih amelin sahibi* olması; buna göre anlam şöyledir: Amel-i Salih, amilini yükseltir.⁶⁴ Bu anlamla ilgili olarak şu açıklama yapılabilir: Salih amel sahibini yükselttiğinden kula şeref ve izzet verir. Bu durumda izzeti isteyen kimsenin, Salih amel işlemesi gerekir. Zira izzet elde etmek gurur, tembellik, şeytanlık ve kötülüklerle değil hem sözde, hem de işte ortaya çıkan itaatla olur.

Değerlendirme ve Sonuç

Fâtir suresi 10. Ayette geçen "*O'na güzel sözler yükselir, o sözler de yararlı işi yüceltir/o sözleri de yararlı iş yüceltir. (ileyhi yasadü'l-kelimü't-tayyibü ve'l-amelü's-sâlihü yerfe'uhü)*" kısmı ile ilgili yapılan bu yorumlardan sonra şöyle bir değerlendirme yapabiliriz. Aslında yapılan yorumların her birinin güçlü dayanakları bulunmaktadır. Bu sebeple olacak ki söz konusu cümle ile ilgili yorum yapanların kesin ifadelerden kaçındıkları ve tercih noktasında da zorlandıkları görülmektedir. Ancak şunu söylemeliyiz ki burada

⁵⁹ Bkz. Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, VI, 3980.

⁶⁰ Zemahşeri, *el-Keşşâf*, III,302-303; İbnü'l-Cevzi, *Zâdü'l-mesir*, VI,248-249; Kurtübî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, XIV, 329; Neseî, *Medârikü't-tenzil*, V,178; İbn Cüzeyy, *et-Teshil li 'ulümü't-tenzil*, III, 285.

⁶¹ Kurtübî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, XIV, 329.

⁶² Bkz. Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı, Meâl-Tefsir*, (trc. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk), İstanbul 1996); I, 887; Heyet, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, IV,454.

⁶³ Bkz. Heyet, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, IV,454.

⁶⁴ Kurtübî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, XIV, 329. Duman, *Beyânu'l-Hak*, I,345.

geçen *el-kelimü't-tayyib* ifadesine verilen anlam önemlidir. Bu ifadenin *kelime-i tevhid, saf bir inançtan hâsıl olan tevhid* şeklinde yorumlanması halinde, öznenin *kelime-i tayyib/güzel söz, tümlecin sâlih amel* olması, yani anlamın "sâlih ameli, hoş-güzel söz yükseltir."⁶⁵ şeklinde verilmesi kanaatimizce daha isabetli olsa gerekir. *El-kelimü't-tayyib* ifadesinin "iyi, temiz, güzel, hoş" vasfına uyan her sözü kapsadığı şeklinde yorumlanması halinde ise, öznenin *sâlih amel, tümlecin kelime-i tayyib (güzel sözler)* olması, yani o zaman anlamın "sâlih amel, hoş-güzel sözü yükseltir." şeklinde verilmesi daha isabetli olacaktır. Yukarı da da belirttiğimiz üzere *el-kelimü't-tayyib'e* müfessirler tarafından daha çok kelime-i tevhid (*Lâ ilâhe illallah Muhammedün Rasûlullah*) anlamı verilmiştir. Birçok müfessirin söz konusu ifadeye verdiği ilk anlam budur.⁶⁶ Bu açıdan diğer anlamlara göre öznenin *kelime-i tayyib/güzel söz, tümlecin sâlih amel* olması tercih edilebilir. Bu durumda anlamın da "sâlih ameli, hoş-güzel söz yükseltir."⁶⁷ Şeklinde olması, öne çıkarılabilir.

Netice itibariyle ayet ile ilgili yorumlardan da anlaşılacağı üzere sâlih söz ile sâlih amel arasında çok sıkı bir ilişki olduğu ortadadır. Bir amel, sâlih bir niyete, sağlam bir inanca dayanmıyorsa makbul değildir. Sâlih amelle doğrulanmayan hiçbir akidenin de Allah katında bir geçerliliği olmaz. Diliyle tevhidi söylediği halde, eylemleriyle Allah'a baş kaldıran kimselerin dilleriyle söylediklerinin bir anlamı yoktur. Tevhidi söylemeyenlerin yaptıkları eylemlerde de bir hayır yoktur. Amel imanın bir parçası değilse de, amel imanın altyapısıdır, göstergesidir, meyvesidir. Allah yaptıkları iyi işleri tevhid üzerine bina etmeyenlerin tüm yaptıklarının boşa gittiğini şu ayette açıkça beyan etmiştir: "*Onların dünya hayatında, çalışmaları boşa gitmiştir, oysa onlar güzel iş yaptıklarını sanıyorlardı. Bunlar, Rablerinin ayetlerini ve O'na kavuşmayı inkâr edenlerdir. Bu yüzden eylemleri boşa gitmiştir. Kıyamet günü Biz onlara değer vermeyeceğiz.*"⁶⁸

Özetleyecek olursak, amelin imandan bir cüz olup olmadığı tartışması bir yana, söz ve eylem, iman ve amel arasında ayrılmaz

⁶⁵ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, VI,248-249; Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, XXVI, 8-9; Neseî, *Medârikü't-tenzil*, V, 178. Ayrıca bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III,302-303;

⁶⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III,302-303; Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, XXVI, 8-9; Neseî, Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, *Medârikü't-tenzil ve hakâiku't-te'vil*, İstanbul 1984. (*Mecma'ut-tefâsîr içerisinde*),V, 178.

⁶⁷ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, VI,248-249; Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, XXVI, 8-9; Neseî, *Medârikü't-tenzil*, V, 178. Ayrıca bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III,302-303;

⁶⁸ Kehf, 18/104-195.

bir ilişki bulunmaktadır. Kur'ân'ın hedeflediği iman adamı, hem iyi/güzel/doğru/hak sözün adamıdır; hem de iyi/güzel/yararlı eylemin adamıdır. Kur'ân adamı için, iyi/güzel söz sahibi olarak kalmak da eksiklidir; iyi/güzel sözü söylemeden iyilikleri yapmak da eksiklidir. Esas olan gönül-dil-kalp birlikteliğinin olmasıdır. Kalpte kökleşen, içselleştirilen imanın, dil ile en güzel şekilde ifade edilmesi ve imanın eyleme dönüştürülmesidir. Zira eyleme dönüşen iman iktidar sahibi olan makbul imandır. Öteki ise iktidarsız/pasif iman olup her ân sahibini terk edebilir.

İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Yeterlikleri Üzerine Bir Araştırma

Doç. Dr. Ahmet KOÇ*

Özet

Bu çalışma İmam Hatip Lisesi meslek dersleri öğretmenlerinin, mesleklerine ilişkin yeterliklerini kendi bakış açılarıyla nasıl algıladıklarını belirlemek amacıyla yapılmıştır. Yeterlikler; kişisel ve meslekî değerler-meslekî gelişim/ öğrenciyi tanıma ve öğrenciyle ilişkiler/ öğretme-öğrenme süreci/ okul, aile, toplum ilişkileri olmak üzere dört boyutta incelenmiştir. Araştırmada veri toplama aracı olarak ölçekli anket kullanılmış olmakla birlikte gözlem ve yüz yüze görüşme tekniklerinden de yararlanılmıştır.

Araştırmaya Türkiye'nin farklı bölgelerinde bulunan 14 ilde görev yapan 216 İmam Hatip Lisesi meslek dersleri öğretmeni katılmıştır. Araştırma sonunda öğretmenlerin meslek sevgisi, özgüven, sabırlı ve hoşgörülü olma, samimiyet, güvenilirlik, model olma gibi kişisel nitelikler bakımından iyi olmalarına karşın; meslek ve branşla ilgili yenilikleri ve gelişmeleri takip etme, kendini geliştirme, okul dışı sosyal ilişkilerde ve etkinliklerde sorumluluk üstlenme gibi meslekî nitelikler yönünden istenen düzeyde olmadıkları ortaya çıkmıştır.

Anahtar Kelimeler: Eğitim, Din Eğitimi, İmam Hatip Lisesi, Öğretmen Yeterlikleri

Abstract

This study was aimed at determining the professional adequacy of teachers. The Professional Courses of Imam Hatip High-School from the point of their own views. Their adequacy here was dealt with in respect of the personal and professional values, professional development, getting to know students, student -teacher relations and school as well as the process of teaching-learning, family, community relations. In order to collect data from this survey, a scale-based questionnaire, face-to-face negotiation and observation were conducted. The try-subjects were 216 teachers of The Professional Courses of Imam Hatip High-School teaching in 14 different cities in various regions of Turkey. At the end of this survey, it was discovered, despite the fact that the teachers were good in terms of individual personalities, such as love of profession, self-confidence, tolerance, patience, sincerely, trustworthiness that they did not live up to expectations such as pursuit of professional

* Rize Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (akoc60@hotmail.com)

innovations, self-development, out-of-school social relations and taking responsibility in activities.

Key Words: Education, Religious Education, Imam Hatip High School, Adequacy of Teachers

Araştırmanın Problemi ve Amacı

Öğretmenlik; eğitim, öğretim ve bununla ilgili yönetim görevlerini üzerine alan özel bir ihtisas mesleği olmanın yanında model ve lider olma gibi sosyal sorumluluklar da gerektiren çok yönlü bir meslektir. Bu mesleği etkili ve verimli bir biçimde yerine getirebilmek için bir takım bilgi, beceri ve tutumlara sahip olmak gerekir. Öğretmen yeterlikleri başlığı altında incelenen bu bilgi beceri ve tutumların neler olması gerektiğine ilişkin pek çok çalışma yapılmıştır. Bu çerçevede ülkemizde de bir dizi çalışma yapılmış ve Millî Eğitim Bakanlığı, üniversitelerle işbirliği içerisinde öğretmenlerde bulunması gereken kişisel ve mesleki özellikleri içeren "*Genel Yeterlikler*" belirleyerek bunları 2006 yılında yürürlüğe koymuştur. Buna göre öğretmenlik mesleği genel yeterlikleri; *Kişisel ve Meslekî Değerler-Meslekî Gelişim/ Öğrenciyi Tanıma/ Öğretme-öğrenme Süreci/ Öğrenmeyi, Gelişimi İzleme ve Değerlendirme/ Okul-Aile-Toplum İlişkileri/ Program ve İçerik Bilgisi* olmak üzere 6 ana yeterlik alanı ile bu yeterliklere bağlı alt yeterlikler ve performans göstergelerinden oluşmaktadır.¹ Ortaöğretim öğretmenlerine yönelik "*Özel Alan Yeterlikleri*" ile ilgili çalışmalar da hâlen devam etmektedir.

Öte yandan ilköğretim ve ortaöğretim programlarını geliştirme çalışmaları içinde *İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretim Programları* da yenilenmiş, yenilenen programlar 2008-2009 eğitim-öğretim yılından itibaren uygulamaya konulmuştur.² Bu programlarda Kur'an-ı Kerim, Temel Dinî Bilgiler, Fıkıh, Tefsir, Karşılaştırmalı Dinler Tarihi, Hadis, İslam Tarihi, Siyer, Kelam, Hitabet ve Mesleki Uygulama dersleri ayrı ayrı düzenlenmiştir. Arapça Dersi Öğretim Programı³ ise meslek dersleri öğretim programından ayrı olarak ve yabancı dil öğretimi yaklaşımı ile hazırlanmıştır.

Bu makalede İmam Hatip Lisesi meslek dersleri öğretmenlerinin yukarıda sözü edilen 6 genel yeterlik alanı ile bunlara bağlı özel

¹ Bk. MEB Öğretmen Yetiştirme ve Eğitimi Genel Müdürlüğü, *Öğretmenlik Mesleği Genel Yeterlikleri*, Ankara. 2006.

² Bk. MEB Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, *İmam Hatip ve Anadolu İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretim Programları*, Devlet Kitapları Müdürlüğü, Ankara 2008.

³ Bk. MEB, *İmam Hatip Liseleri Arapça Dersi Öğretim Programı*, Devlet Kitapları Müdürlüğü, Ankara 2008.

alan yeterlikleri ele alınacak, bu alanlardan birbiriyle ilişkili olanlar birleştirilerek 4 boyutta incelenmiştir: 1.Kişisel ve Meslekî Değerler-Meslekî Gelişim 2.Öğrenciyi Tanıma ve Öğrenciyle İlişkiler 3.Öğretme-öğrenme Süreci 4.Okul-Aile-Toplum İlişkileri.

İmam Hatip Lisesi meslek dersleri öğretmenlerinin bu boyutlardaki öz değerlendirmelerinin, bir başka deyişle kendileriyle ilgili yeterlik algılamalarının hangi düzeyde olduğu ve bu yeterlik düzeylerinin cinsiyetlerine, görev yaptıkları okul türüne, mezun oldukları programa ve meslekî kıdemlerine göre farklılık gösterip göstermediği bu araştırmanın problem olarak ele aldığı hususlardır.

Araştırmanın amacı ise belirtilen problemle ilgili veri toplamak ve bunları değerlendirmek suretiyle konuyla ilgili araştırma yapacaklara, üniversitelerde İmam Hatip Lisesi meslek dersleri öğretmeni yetiştiren bölümlerde çalışan öğretim üyelerine ve yöneticilere, İmam Hatip Lisesi meslek dersleri öğretmenleri için düzenlenecek hizmet içi eğitim programlarına ve sorumlu diğer birimlere bilimsel katkı sağlamak, önerilerde bulunmaktır.

Araştırmanın Hipotezleri

Araştırmaya katılan İmam Hatip Lisesi meslek dersleri öğretmenlerinin, ölçme aracında yer alan sorulara objektif olarak cevap verdikleri kabul edilmiş ve şu hipotezler ileri sürülmüştür:

1.İmam Hatip Lisesi meslek dersleri öğretmenleri kişisel ve meslekî değerler-meslekî gelişim, öğrenciyi tanıma ve öğrenciyle ilişkiler, öğretme-öğrenme süreci, okul-aile-toplum ilişkileri alanlarında genellikle kendilerini yeterli görmektedirler. Bununla birlikte öğretmenlerin yeterlik algıları incelenen boyutlara göre farklılık göstermektedir.

2.Öğretmenler, kişisel niteliklerini, mesleki niteliklerinden daha yeterli görmektedirler.

3.İmam Hatip Lisesi meslek dersleri öğretmenlerinin sahip olduklarını düşündükleri yeterlik algılamalarında cinsiyet, görev yaptıkları okul türü, mezun oldukları program ve meslekî kıdem önemli faktörlerdir.

Araştırmanın Sınırlılıkları

Bu araştırmada elde edilen veriler ve değerlendirmeler anketin uygulandığı illerdeki İmam Hatip Lisesi meslek dersleri öğretmenleri ve ölçme aracının uygulandığı zaman dilimi (olan 2008-2009 yılları) ile sınırlıdır.

Araştırmaya katılan İmam Hatip Lisesi meslek dersleri öğretmenlerinin yeterlik düzeyleri, öğretmenlerin kendileri hakkında verdikleri puanlara bağlı olarak anlamlandırılmıştır. Bunun yanı sıra

verilerin test edilmesi için ankette bazı kontrol soruları da sorulmuş, elde edilen veriler mukayeseli olarak değerlendirilmiştir.

İmam Hatip Liselerinde Arap Dili ve Edebiyatı ile benzeri bölümlerden mezun olarak çalışan Arapça öğretmenleri bu araştırmaya dahil edilmemiştir.

Araştırmanın Yöntemi

Araştırmada ilişkisel tarama modeli kullanılmıştır. Bu model, çok sayıda elemandan oluşan evrende, evren hakkında genel bir yargıya varmak amacı ile evrenin tamamı ya da ondan alınacak bir örneklem üzerinde yapılan tarama düzenlemeleridir. Bu yöntemle yapılan araştırmalarda ilişkiler, inanışlar, görüşler, davranışlar, gelişmekte olan yön ve eğilimler üzerinde durulurken, mevcut durum olduğu gibi ortaya konulmakta, soruna ilişkin mevcut durum herhangi bir müdahale olmaksızın betimlenmeye çalışılmaktadır.⁴

Araştırmada veri toplama aracı olarak anket esas alınmış olmakla birlikte, gözlem ve yüz yüze görüşme tekniklerinden de yararlanılmıştır.

Araştırmanın Evreni ve Örneklemi

Araştırmanın evreni 2008-2009 eğitim-öğretim yılında İmam Hatip Liselerinde görev yapan meslek dersleri öğretmenleridir. Milli Eğitim Bakanlığı resmi kayıtlarına göre, araştırmanın yapıldığı 2008-2009 eğitim-öğretim yılında Türkiye genelindeki toplam İmam Hatip Lisesi meslek dersleri öğretmeni sayısı 3.499'dur.

Araştırmanın örnekleme, Türkiye'nin farklı bölgelerinde yer alan *İstanbul, Kocaeli, Samsun, Ordu, Giresun, Rize, Yozgat, Nevşehir, Kırşehir, Erzurum, Mersin, Manisa, Şanlıurfa ve Adıyaman* illerinde görev yapan 216 İmam Hatip Lisesi meslek dersleri öğretmenidir. Bu illerde görev yapan toplam İmam Hatip Lisesi meslek dersleri öğretmeni sayısı ise 1.112'dir.

Örneklem seçimi, Milli Eğitim Bakanlığı Din Öğretimi Genel Müdürlüğü tarafından İmam Hatip Lisesi meslek dersleri öğretmenlerine yönelik olarak il il düzenlenen ve il genelindeki bütün İmam Hatip Lisesi meslek dersleri öğretmenlerinin katılmış olduğu yeni "*İmam Hatip ve Anadolu İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretim Programları*"nı tanıtım toplantılarında yukarıdaki 14 ilde görev yapan öğretmenler arasından cinsiyet, görev yaptıkları okul türü, mezun oldukları program ve meslekî kıdem gibi değişkenler dikka-

⁴ Bk. Saim Kaptan, *Bilimsel Araştırma Teknikleri ve İstatistik Yöntemleri*, Rehber Yay. Ankara ty., s. 65 vd.; Birgül Karataş, *Araştırma Teknikleri*, İstanbul, 1984, s. 93 vd.; Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, Ankara 1994, s. 77 vd.

te alınarak gönüllülük esasına göre yapılmıştır. Örneklemin çeşitli değişkenlere göre dağılımı Tablo 1’de verilmiştir.

Tablo 1: Araştırmaya Katılan Öğretmenlerin Çeşitli Özelliklere Göre Dağılımı

Özellik	Durum	N	%
1. Cinsiyet	Erkek	198	91,7
	Kadın	18	8,3
	Toplam	216	100,0
2. Yaş	20–29	7	3,2
	30–39	46	21,3
	40–49	105	48,6
	50–59	57	26,4
	60 ve üstü	1	0,5
	Toplam	216	100,0
3. Mezun oldukları program	Yüksek İslam Enstitüsü	50	23,1
	İlahiyat Eski Lisans	134	62,0
	Tezsiz Yüksek Lisans	8	3,7
	Y.Lisans-Doktora	24	11,2
	Toplam	216	100,0
4. Görev yaptıkları okul	İmam Hatip Lisesi	145	67,1
	Anadolu İmam Hatip L.	71	32,9
	Toplam	216	100,0
5. Hizmet süresi	1–5 Yıl	17	7,9
	6–10 Yıl	19	8,8
	11–15 Yıl	30	13,9
	16–20 Yıl	50	23,1
	21 -25 Yıl	47	21,8
	26 ve üstü	53	24,5
	Toplam	216	100,0
6. Görev yaptıkları okulun bulunduğu yer	İlçe	130	60,2
	İl	69	31,9
	Büyükşehir	17	7,9
	Toplam	216	100,0

7. Ders yükü	10 saat ve daha az	58	26,8
	11–15 saat	13	6,0
	16–20 saat	31	14,4
	21 ve üstü	114	52,8
	Toplam	216	100,0

8. İdari görev	Var	68	31,5
	Yok	148	68,5
	Toplam	216	100,0

9. Okuttuğu dersler	Sadece Meslek Dersleri	55	25,5
	Meslek Dersleri+Arapça	57	26,4
	Meslek Dersleri+K. Kerim	47	21,8
	Sadece Arapça	10	4,6
	Sadece K.Kerim	12	5,6
	K.Kerim+Arapça	2	,9
	Tümü	33	15,2
	Toplam	216	100,0

10. Hizmet içi seminerlere katılma	Hiç katılmayan	46	21,3
	1 kez katılan	42	19,4
	2 kez katılan	44	20,4
	3 kez katılan	17	7,9
	3'ten fazla katılan	67	31,0
	Toplam	216	100,0

11. Aylık ortalama kitap okuma	Hiç Okumayan	18	8,3
	Ayda 1 kitaptan az	82	38,0
	Ayda 1-2 kitap	94	43,5
	Ayda 3-4	18	8,3
	Ayda 5 ve daha fazla	4	1,9
	Toplam	216	100,0

Verilerin Toplanması ve Çözülmesi

Bu çalışmada öncelikle konuyla ilgili literatür taranmış, ilgili akademisyen ve eğitimcilerle görüşülmüş ve veri toplamak amacıyla bir taslak anket formu geliştirilmiştir. Anketin geliştirilmesinde, yukarıda işaret edilen Millî Eğitim Bakanlığı Öğretmen Yetiştirme ve Eğitimi Genel Müdürlüğü tarafından belirlenen öğretmen yeterlikleri ve performans göstergeleri ile "Kaynakça"da gösterilen bilimsel araştırmalardan yararlanılmıştır.

Geliştirilen anket formu, alan uzmanlarının görüşleri çerçevesinde değerlendirilmiş ve asıl uygulamada yer almayan Trabzon ilinde görev yapmakta olan İmam Hatip Lisesi meslek dersleri öğ-

retmenlerinden oluşan 60 kişilik bir grup üzerinde ön uygulama yapılmıştır. Ön uygulama ile toplanan veriler üzerinde ölçme aracının (anket) geçerlik ve güvenilirlik analizleri yapılmıştır.

Geçerlik, ölçme aracının neyi ölçtüğü ve hazırlanış amacını ne ölçüde gerçekleştirdiğini ifade eder. Güvenirlik ise ölçme aracının ölçtüğü özelliği ya da özellikleri ne derece bir kararlılıkta ölçmekte olduğunu gösterir. Bir başka ifadeyle güvenilirlik, ölçekte yer alan soruların homojen bir yapıyı açıklamak üzere bir bütün oluşturup oluşturmadıklarını, ele alınan oluşumu ölçmede türdeşliğini ortaya koyar.

Araştırmada kullandığımız ölçme aracının geçerliği *faktör analizi* ile test edilmiştir. Geçerlik analizi sonucunda anket soruları 4 boyutta toplanmış ve faktör yük değerleri ,30'un altında olan sorular anketten çıkarılmıştır.

Ölçme aracımızın güvenilirlik katsayılarının belirlenmesinde *Cronbach Alfa* katsayısı kullanılmıştır. Cronbach Alfa katsayısı, istatistik temelleri tutarlı ve güvenilirlik yapısı en iyi olan katsayı kabul edilmektedir.⁵

Ölçme aracımızın güvenilirlik analizinde *Cronbach Alpha* katsayıları; "kişisel ve meslekî değerler-meslekî gelişim" boyutunda ,85 "öğrenciyi tanıma ve öğrenciyle ilişkiler" boyutunda ,78 "öğretme ve öğrenme süreci" boyutunda ,85 "okul, aile ve toplumla ilişkiler" boyutunda ise ,72 çıkmıştır.

Ölçme aracının (anket) geçerlik ve güvenilirlik analizi sonuçları Tablo 2'de verilmiştir.

⁵ Bu konularda geniş açıklamalar için bk. Büyüköztürk, *a.g.e.*, s. 123, 167-172; vd; Ezel Tavşancıl, *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi*, Nobel Yayıncılık, Ankara, 2002, s.16, 34, 152.

Tablo 2: Geçerlik ve Güvenirlik Analizi Sonuçları

Boyut	Yeterlikler	Faktör Değeri	Yük
Kişisel ve Meslekî Değerler-Meslekî Gelişim Boyutu	1. Özel alan (brans) bilgisi yeterliği		,56
	2. Öğretmenlik bilgisi (pedagojik formasyon) yeterliği		,57
	3. Mesleğini severek, benimseyerek yapma		,56
	4. Genel kültür yeterliği		,39
	5. Öğrencilerde geliştirmek istediği kişilik özelliklerini kendisi gösterebilme		,51
	6. Öğretmenlik bilgi ve becerilerini geliştirecek yayınları ve etkinlikleri takip etme		,47
	7. Özel alan bilgisini geliştirecek kaynak eserler (tefsir, hadis, fıkıh vb.) okuma		,44
	8. İHL meslek dersleri öğretmeni olarak yeterli özgüvene sahip olma		,65
	9. Mesleğiyle ilgili mevzuatı (yasa, yönetmelik, genelge vb.) takip etme		,41
	10. Söz ve davranışlarıyla öğrencilere/çevreye örnek olduğunun farkında olma		,53
	11. Sabırlı ve hoşgörülü bir öğretmen olma		,42
	12. Yeniden meslek seçme imkânı olsa yine aynı mesleği seçme kararlılığına sahip olma		,47
	13. İletişimde beden dilini etkili kullanma		,50
	14. İHL meslek dersleri öğretmeni olarak kendini yeterince samimi ve gayretli bulma		,60
	15. Kişisel gelişimine vakit ayırma		,49
	16. İHL meslek dersleri öğretmeni olarak yeterli moral ve motivasyona sahip hissetme		,53
	17. Görevin gerektirdiği kişisel ve meslekî özellikler bakımından kendini tanıma		,62
	18. Çevresine karşı sempatik ve esprili olma		,55
	19. İletişim bilimi ile ilgili gelişmeleri ve yayınları takip etme		,51
	20. Öğrenciler ve çevresi tarafından güvenilen ve sevilen birisi olarak kabul görme		,62
Açıklanan Boyut Varyansı: ,28			
Cronbach Alpha: ,85			

Öğrenciyi Tanıma ve Öğrenciyle İlişkiler Boyutu	21. Öğrencilerine isimleriyle hitap etmek için özel çaba gösterme	,49
	22. Öğrencilerin yaşlarına göre gelişimsel özelliklerini bilme	,45
	23. Sınıf içi etkileşimde disiplin ve kontrolü sağlayabilme	,35
	24. Öğrencilerin bireysel farklılıklarını göz önünde bulundurma	,58
	25. Öğrenci girişimlerini destekleyip, bunları dikkate alma	,67
	26. Öğrencileri tanımak, ilgi ve ihtiyaçlarını belirlemek için çaba gösterme	,66
	27. Öğrencilerin değer, tutum ve eğilimlerini dikkate alma	,69
	28. Hatalı olduğunda öğrencilerden özür dileme	,53
	29. Öğrenciler arasında adil davranma	,37
	30. Öğrencilerle ilişkilerde empati kurma	,59
	31. Öğrencilerine değer verme, sevgi-saygı gösterme	,41
	32. Öğrencilerin olumlu davranışlarını öne çıkarıp, pekiştirme	,46
	33. Bir öğretmen olarak öğrencilerini (gelişim özellikleri, demografik ve psikolojik özellikleri, size ve dersinize karşı tutumları açısından) yeterince tanıma	,55
Açıklanan Boyut Varyansı: ,28		
Cronbach Alpha: ,78		

Öğretme-öğrenme Süreci Boyutu	34. Derse başlarken, konunun önemine ve öğrenci kazanımlarına dikkat çekme	,59
	35. Öğrenciler için <i>ders dışı etkinlikler</i> düzenleme	,33
	36. Dersin sonunda öğrenilenleri kontrol edip, gerekli düzeltmeleri yapma	,55
	37. Ders işlerken konuyu önceki ve sonraki konularla ilişkilendirme	,59
	38. İletişimde <i>sözel dil</i> anlaşılır ve etkili biçimde kullanma	,52
	39. Disiplin ve motivasyonu sağlamak için <i>ödüle</i> başvurma sıklığı	,39
	40. Kavramları öğrencilerin seviyesine göre açık ve anlaşılır biçimde sunma	,52
	41. Klasik yazılı veya test türü sınavlar dışında, sürece yönelik ölçme araçları (portfolyo, proje, görüşme, öz değerlendirme vb.) kullanma	,32
	42. Ders konularını günlük hayatla ilişkilendirme	,56
	43. Derslere giriş-çıkışlarda ve ders süresince zamanı etkin kullanma	,56
	44. Ders için yeterli " <i>hazırlık çalışması</i> " yapma	,57
	45. Sınıf içinde tüm öğrencilerin katılımını sağlayacak etkili bir iletişim ortamı oluşturma	,53
	46. Öğrencilerden gelen geribildirimleri izleyip buna göre gerekli girişimleri yapma	,58
	47. Öğrencilerde araştırma ve soru sorma isteği uyandırma	,53
	48. Derste sesi etkili kullanmaya özen gösterme	,53
	49. Öğrencilerin katılımıyla derste uyulması gereken kurallar belirleme	,54
	50. Derse girildiğinde sınıf atmosferine dikkat edip, gerekli girişimlerde bulunma	,56
51. Ders işlerken öğrencilerin konuyla ilgili ön bilgilerini dikkate alma	,61	
52. Bir derste birden fazla, çeşitli yöntem ve teknikler kullanma	,42	
53. Dersin sonunda bir özet ve değerlendirme yapma	,59	
Açıklanan Boyut Varyansı: ,28		
Cronbach Alpha: ,85		

Okul, Aile ve Toplumla İlişkiler Boyutu	54. Görev yaptığı çevreyi sosyal, kültürel, ekonomik vb. özellikleri ile tanıma	,37
	55. Okuldaki sosyal ve kültürel etkinliklerde aktif olarak görev alma	,49
	56. Görev bölgesindeki branşından meslektaşlarıyla işbirliği yapma	,43
	57. Okulda branşı dışındaki eğitimcilerle işbirliği yapma	,50
	58. Görev bölgesindeki rehberlik uzmanı ve servisiyle işbirliği yapma	,49
	59. Eş, dost, akraba ziyaretlerine vakit ayırma	,59
	60. Velilerle görüşmeler düzenleme	,48
	61. Aileleri yakından tanımak ve öğrencinin aile ortamını gözlemlemek amacıyla meslekî sınırlar içinde ev ziyaretleri yapma	,70
	62. Dersi destekleyecek eğitsel ziyaretler ve geziler düzenleme	,60
	63. Çalıştığı bölgedeki müftülük hizmetlerinde görev alma	,39
	64. Mesleğiyle ilgili kulüp, dernek, sendika vb. yerlere gitme	,45
	65. Aile ve çocuklarına yeterli vakit ayırma	,44
	Açıklanan Boyut Varyansı: ,25	
	Cronbach Alpha: ,72	

Yukarıdaki tabloda görüldüğü gibi, ölçme aracımızda yer alan 4 temel yeterli boyutunun her birinde yer alan yeterli maddelerine ilişkin faktör yük değerleri, ölçeğin birbiriyle ilişkili maddelerden oluştuğunu ve tanımlanan yapıyı ölçtüğünü göstermektedir.

Ölçeğin *Cronbach Alpha* güvenilirlik katsayısı da "kişisel ve meslekî değerler-meslekî gelişim" ve "öğretme ve öğrenme süreci" boyutlarında "yüksek derecede güvenilir", "öğrenciyi tanıma ve öğrenciyle ilişkiler" ve "okul, aile ve toplumla ilişkiler" boyutlarında "oldukça güvenilir" çıkmıştır.

Bu bulgular, ölçeğimizin bütün boyutlarda geçerli ve güvenilir bir veri toplama aracı olduğunu göstermektedir.

Geçerlik ve güvenilirlik analizleri ile gerekli düzeltmeler yapıldıktan sonra son şekli verilen anket, araştırmanın evrenini temsil edeceği düşünülen illerdeki örneklem grupları üzerinde yüz yüze ve tarafımızdan bizzat uygulanmış ve cevapların hiçbir etki altında kalmadan verilebilmesi için gerekli ortamın sağlanmasına özen gösterilmiştir.

Uygulanan anket formunda 11 tanesi ankete katılan öğretmenlerin kişisel özellikleriyle ilgili çoktan seçmeli (Tablo 1), 65 tanesi ise yeterliklerle ilgili ölçekli (Tablo 2) olmak üzere toplam 76 soru maddesi bulunmaktadır. Bunların dışında ankete 30 tane de kontrol sorusu eklenmiştir.

İmam Hatip Lisesi meslek dersleri öğretmenlerinin belirlenen yeterliklere sahip olma düzeylerine ilişkin veriler kendi görüşlerine dayalı olarak 5'li derecelendirme ölçeğiyle toplanmıştır. Uygulama sonrası elde edilen veriler SPSS Bilgisayar İstatistik Paket Programında çözümlenmiştir. Kontrol sorularında yüzdeler dağılım ve ihtiyaca göre frekans dağılımı, ölçekli sorularda ise her sorudaki yeterliğe sahip olma düzeylerine ilişkin toplam puanların boyut ortalamaları esas alınmış ve bunlar büyükten küçüğe sıralanarak tablolarda gösterilmiştir.

Aritmetik ortalamaya göre öğretmenlerin o yeterliğe hangi düzeyde sahip oldukları ile ilgili 5'li derecelendirme ölçeğinin değerlendirilmesi Tablo 3'te verilen puan sınırları dikkate alınarak yapılmıştır.

Tablo 3: Değerlendirmede Kullanılan 5'li Derecelendirme Ölçeği ve Puan Sınırı

Derece/ Seçenek	Değer	Puan Sınırı
Hiç	1	1.00–1.79
Az	2	1.80–2.59
Orta	3	2.60–3.39
Oldukça	4	3.40–4.19
Tam	5	4.20–5.00

Araştırmaya katılan İmam Hatip Lisesi meslek dersleri öğretmenlerinin görüşlerine ilişkin elde edilen verilerin cinsiyet, görev yapılan okul türü, mezun olunan program ve meslekî kıdem gibi çeşitli değişkenlere göre farklılık gösterip göstermediğini belirlemek için normal dağılımlarda T-Testi; normal olmayan dağılımlarda ise Ki-Kare testi, Mann-Whitney U testi ve Kruskal-Wallis testi gibi teknikler kullanılmıştır. İstatistiksel çözümlenmelerde anlamlılık düzeyi ,05 olarak alınmıştır.

Bulgular ve Yorumlar

Bu çalışmada, İmam Hatip Lisesi meslek dersleri öğretmenlerinin yeterlikleri; "kişisel ve meslekî değerler-meslekî gelişim", "öğrenciyi tanıma ve öğrenciyle ilişkiler", "öğretme-öğrenme süreci"

ve "okul, aile ve toplumla ilişkiler" olmak üzere 4 boyutta değerlendirilecektir.

Aşağıda araştırmaya katılan İmam Hatip Lisesi meslek dersleri öğretmenlerinin önce, her bir boyutta yer alan maddelerdeki yeterliklere sahip olma düzeylerine ilişkin aritmetik ortalama değerleri, en çok sahip oldukları yeterlikten en az sahip oldukları yeterliğe doğru sıralanarak verilecek, sonra bunların çeşitli değişkenlere göre farklılaşım farklılaşmadığı, boyut toplam ortalamaları üzerinden değerlendirilecektir.

1. Kişisel ve Meslekî Değerler-Meslekî Gelişim Boyutuna İlişkin Bulgu ve Yorumlar

Bu boyutta araştırmaya katılan İmam Hatip Lisesi meslek dersleri öğretmenlerinin meslek sevgisi, samimiyet, özgüven, alan bilgisi, öğretmenlik bilgi ve becerisi, genel kültür, iletişim, kendini geliştirme vb mesleki sorumluluklara ilişkin yeterliklerde kendilerini nasıl algıladıkları incelenmiştir.

Ankete verdikleri cevaplara göre araştırmaya katılan öğretmenlerin "kişisel ve meslekî değerler-meslekî gelişim" boyutundaki yeterliklere sahip olma düzeylerine ilişkin ortalama puanlar, büyükten küçüğe sıralanarak Tablo 4'te verilmiştir.

Tablo 4: "Kişisel ve Meslekî Değerler-Meslekî Gelişim" Boyutundaki Yeterliklere Sahip Olma Düzeyleri

Kişisel ve Meslekî Değerler-Meslekî Gelişim	\bar{X}	SS	Tutum Düzeyi
3. Mesleğini severek, benimseyerek yapma	4,67	,605	Tam
12. Yeniden meslek seçme imkânı olsa yine aynı mesleği seçme kararlılığı	4,50	,894	"
10. Söz ve davranışlarıyla öğrencilere/çevreye örnek olduğunun farkında olma	4,42	,612	"
8. İHL meslek dersleri öğretmeni olarak yeterli özgüvene sahip olma	4,38	,670	"
11. Sabırlı ve hoşgörülü bir öğretmen olma	4,21	,601	"
13. İletişimde beden dilini etkili kullanma	4,20	,636	"
17. Görevin gerektirdiği kişisel ve meslekî özellikler bakımından kendini tanıma	4,18	,607	Oldukça
5. Öğrencilerde geliştirmek istediği kişilik özelliklerini kendisi gösterebilme	4,15	,625	"
20. Öğrenciler ve çevresi tarafından güvenilen ve sevilen birisi olarak kabul görme	4,10	,601	"
14. İHL meslek dersleri öğretmeni olarak kendini yeterince samimi ve gayretli bulma	4,06	,676	"
16. İHL meslek dersleri öğretmeni olarak yeterli moral ve motivasyona sahip olma	4,06	,696	"

2. Öğretmenlik bilgisi (pedagojik formasyon) yeterliği	4,06	,720	"
1. Özel alan (brans) bilgisi yeterliği	3,98	,705	"
4. Genel kültür yeterliği	3,97	,671	"
7. Özel alan bilgisini geliştirecek kaynak eserler (tefsir, hadis, fıkıh vb.) okuma	3,95	,794	"
18. Çevresine karşı sempatik ve esprili olma	3,78	,833	"
9. Mesleğiyle ilgili mevzuatı (yasa, yönetmelik, genelge vb.) takip etme	3,74	,883	"
6. Öğretmenlik bilgi ve becerilerini geliştirecek yayın ve etkinlikleri takip etme	3,66	,825	"
15. Kişisel gelişimine vakit ayırma	3,53	,759	"
19. İletişim bilimi ile ilgili gelişmeleri ve yayınları takip etme	3,22	,958	Orta

Tablo 4'ten izlenebileceği gibi araştırmaya katılan İmam Hatip Lisesi meslek dersleri öğretmenleri, "kişisel ve meslekî değerler-meslekî gelişim" boyutundaki yeterliklerden 6'sına "tam", 13'üne "oldukça", 1'ine ise "orta" düzeyde sahip olduklarını düşünmektedirler. Öğretmenlerin bu boyuttaki yeterliklere ilişkin ortalama puanları ise 3,22-4,67 arasında dağılmaktadır.

Araştırmamıza katılan öğretmenlerin bu boyutta en yüksek ve "tam" düzeyinde sahip olduklarını düşündükleri yeterlikler ağırlıklı olarak *mesleki memnuniyet düzeyi ve mesleğe dair kişisel özelliklerle ilgilidir*. Öğretmenlerimiz, mesleklerini severek ve benimseyerek yapma, yaptıkları meslekte kararlılık gösterme ve çevrelerine söz ve davranışlarıyla örnek olduklarının farkında olma konularında yüksek düzeyde yeterli olduklarını düşünmektedirler. Bunun ardından da özgüven sahibi olma, sabırlı ve hoşgörülü olma, iletişimde beden dilini kullanma gibi hususlarda kendilerini yeterli bulmaktadırlar.

Anket formunda ölçekli olarak verilen; "*yeniden meslek seçme imkânı olsa yine aynı mesleği seçer miydiniz*" sorusunun yüzdelerle dağılımına göre analizi de yapıldı ve şu sonuçlar elde edildi: Bu soruya öğretmenlerin %68'i "her zaman", %21'i "çoğunlukla" cevabı verirken "hiçbir zaman" diyenler %2,3 "nadiren" diyenler aynı şekilde %2,3 "bazen" diyenler ise %6,4 olmuştur.

Sınıf öğretmenleri ağırlıklı olmakla birlikte bütün branşlardan 9.790 öğretmenin katıldığı başka bir araştırmada; "*yeniden meslek seçmem gerekirse öğretmenliği tercih ederim*" diyen öğretmenlerin oranı %56 olmuştur.⁶ Buna göre, İmam Hatip Lisesi meslek dersle-

⁶ Eğitim-Bir-Sen, *Öğretmen Sorunları Araştırması*, Uyum Ajans, Ankara 2004, s. 177.

ri öğretmenlerinin meslekî tatmin düzeyleri diğer branşlardan yüksek görünmektedir.

Araştırmamızda kullandığımız anket formunda bu boyuta ilişkin yukarıda verilen yeterlik maddeleri dışında bunlara paralel bazı sorular daha sorulmuştur. Bunların analiz ve değerlendirmeleri de aşağıda yapılmıştır:

Araştırmamızda bu boyutla ilgili sorduğumuz sorulardan biri: "İmam Hatip Lisesi meslek dersleri öğretmenliğini meslek olarak seçmenizde en önemli faktör ne olmuştur?" şeklindedir. Bu soruda öğretmenlerin %65'i "meslek sevgisi ve hizmet ideali", %24'ü "kendiliğinden gelişen tesadüfi şartlar", %10'u "aile/çevre etkisi" seçeneklerini işaretlemiştir.

Konuyla ilgili bir diğer soru da; "Başka bir imkânım olsa bu mesleği bıraktırdım diye düşündüğünüz oluyor mu?" şeklindedir. Bu soruya öğretmenlerimizin %58'i "hiçbir zaman" cevabı vererek yaptıkları meslekte kararlılık göstermişlerdir. Buna karşılık %19'u "nadiren", %19'u "bazen", %2'si "çoğunlukla", %2'si ise "her zaman" seçeneklerini işaretleyerek bu konuda bir şekilde kararsızlık yaşadıklarını ortaya koymuşlardır.

Kişisel ve meslekî değerler-meslekî gelişim boyutundaki yeterliklerde en yüksek aritmetik ortalamanın "mesleği severek, benimseyerek yapma" maddesinde çıkması öğretmenlerimizin mesleki tatmin düzeylerinin en azından psikolojik olarak iyi olduğunu göstermektedir.

"Mesleğini severek, benimseyerek yapma" ile "cinsiyet" arasındaki ilişkiyi belirlemek için yaptığımız T-testinde kadın öğretmenlerin aritmetik ortalamalarının ($\bar{x}=4,94$) erkek öğretmenlerin aritmetik ortalamalarından ($\bar{x}=4,63$) daha yüksek çıktığı ve bu farklılığın istatistiksel olarak anlamlı olduğu görülmüştür. [$t(214)=-2120$; $p(,035)<,05$]. Buna karşılık "mesleğini severek, benimseyerek yapma" ile "yaş", "meslekî kıdem", "mezun olduğu program" arasındaki ilişkiyi belirlemek için yapılan testlerde istatistiksel olarak anlamlı bir farklılaşma bulunmamıştır.

Kişisel ve meslekî gelişim boyutundan söz edilince kuşkusuz burada *kitap okuma* durumuna da değinmek gerekir. Araştırmaya katılan İmam Hatip Lisesi meslek dersleri öğretmenlerinin "kişisel ve meslekî değerler-meslekî gelişim" boyutu toplam puan ortalamalarının, yukarıda Tablo 1'de verdiğimiz *aylık ortalama kitap okuma sıklığına* göre farklılaşıp farklılaşmadığına ilişkin Kuruskal Wallis testi analiz sonuçları istatistiksel olarak anlamlı çıkmıştır [$X^2(4)=13,184$; $p(,010)<,05$]. Buna göre kitap okuma oranı arttıkça kişisel ve meslekî değerler-meslekî gelişim boyut ortalama

puanları da artmaktadır. Nitekim bu boyutta en yüksek ortalama ($\bar{x}=4,19$) ayda ortalama 5 ve daha fazla kitap okuyan gruba aittir. Bunu ayda 3-4 kitap okuyanlar ($\bar{x}=4,18$), sonra 1-2 kitap okuyanlar ($\bar{x}=4,11$), sonra ayda 1'den az okuyanlar ($\bar{x}=4,00$) izlerken, en düşük ortalama ($\bar{x}=3,72$) kitap okumayan gruba ait çıkmıştır.

Eğitim-Bir-Sen'in bütün branşlara yönelik yaptığı araştırmada okuma alışkanlığı ile ilgili soruya öğretmenlerin yaklaşık %63'ü "ara sıra", %34'ü "sık sık" %2,7'si ise "okumuyorum" cevabı vermiştir ki bu ifadeler somut değil görecelidir.⁷ Bu nedenle bizim elde ettiğimiz veri ile bunun tam bir mukayesesini yapmak mümkün görünmemektedir. (Bk. Tablo 1, Soru 11)

Araştırmamızda sorduğumuz "serbest zamanlarınızda şiir, öykü, deneme vb. yazıyor musunuz?" sorusuna verilen cevapları da burada değerlendirmek gerekirse, ankete katılan öğretmenlerimizden yaklaşık %47'si bu soruya "hiçbir zaman", %33'ü "nadiren", %11'i bazen", %5'i "çoğunlukla" ve %4'ü ise "her zaman" şeklinde cevaplar vermişlerdir. Buna göre araştırmamıza katılan İmam Hatip Lisesi meslek dersleri öğretmenlerinin %53'ü bir şekilde şiir, öykü, deneme vb. yazmaktadır. Yukarıda bahsedilen Eğitim-Bir-Sen'in araştırmamıza katılan öğretmenlerin aynı soruya verdiği cevaplarda ise şiir, öykü, deneme vb. yazanların oranı %31 çıkmıştır. Bu verilere göre İmam Hatip Lisesi meslek dersleri öğretmenlerinin kitap okuma ve yazı yazma denemelerinde bulunma oranı diğer branş öğretmenlerine göre daha yüksektir denilebilir.

Öğretmenlerimizin hizmet içi eğitim seminerlerine katılma durumlarına gelince Tablo 1'de görüldüğü gibi yaklaşık %79'u bu seminerlere farklı sayılarda katılmış, %21'i ise hiç katılmamıştır. Eğitim-Bir'in yukarıda işaret edilen geniş katılımlı öğretmen anketinde bu tür seminerlere katılanların oranı %40,5, katılmayanların oranı ise %59,5'tir. Buna göre İmam-Hatip Lisesi meslek dersleri öğretmenlerinin bu tür etkinliklere daha fazla ilgi gösterdiği ve katılma imkânı bulduğu söylenebilir. Ancak İHL meslek dersleri öğretmenlerinden bu kurslara hiç katılmayanların oranı %21 iken, 3'ten fazla katılanların oranının %31 olması da üzerinde durulması gereken bir başka husustur.

Bir öğretmenin kişisel özellikleri içerisinde "güvenilir olmak" kuşkusuz çok önemlidir. Güvenilir olmanın en açık göstergesi de kişinin söyledikleri ile yaptıkları arasındaki uyumdur. Bu çerçevede araştırmamıza katılan öğretmenlere; "Söylediklerinizle yaptıklarınız arasında çelişkiler oluyor mu?" şeklinde bir soru sorduk. Bu soruya öğretmenlerimizin yaklaşık %35'i "hiçbir zaman", %40'ı "nadiren",

⁷ Eğitim-Bir-Sen, s. 31.

%15'i bazen", %3'ü "çoğunlukla" ve %7'si ise "her zaman" şeklinde cevaplar vermişlerdir. Buna göre öğretmenlerimiz, büyük oranda söyledikleri ile yaptıkları arasında çelişki olmadığını düşünmektedir.

Öğretmenlik mesleğinde kişisel özelliklerden biri de giyim kuşama dikkat etmektir. Öğretmenlerimizin bu konuda ne düşündüklerini öğrenmek için de; "Sizce bir öğretmen için giyim-kuşam önemli midir?" şeklinde bir soru sorduk. Bu soruya öğretmenlerin %61'i "her zaman", %33'ü "çoğunlukla", %4'ü "bazen" şeklinde cevap vermiştir. Bunun önemli olmadığını düşünenler ise %2 civarında çıkmıştır. Görüldüğü gibi öğretmenlerimiz yaptıkları meslek için giyim kuşamın önemini farkındadırlar.

Meslek onurunu rencide edeceği düşünülen "ek iş" yapma hususunu da araştırmamıza katılan öğretmenlerimize sorduk: "Okul dışı serbest zamanlarınızda ek iş yapıyor musunuz?" Bu soruda öğretmenlerin %69'u "hiçbir zaman", %15'i "nadiren", %11'i bazen", %5'i "çoğunlukla" seçeneğini işaretlemişlerdir. "Her zaman" seçeneğini işaretleyen ise olmamıştır. Buna göre öğretmenlerimizin yaklaşık %31'i zaman zaman "ek iş" yapmaktadır.

Bu boyuttaki yeterlik düzeylerini algılamada "cinsiyet", "görev yapılan okul türü", "mezun olunan program" ve "meslekî kıdem" değişkenlerinin istatistiksel açıdan bir farklılaşma oluşturup oluşturmadığına ilişkin test analiz sonuçları da aşağıda incelenmiştir.

Tablo 5. "Kişisel ve Meslekî Değerler-Meslekî Gelişim" Boyutu Toplam Puan Ortalamalarının "Cinsiyet'e Göre Mann-Whitney U Testi Sonuçları

Kişisel ve Meslekî Değerler- Meslekî Gelişim Boyut Ortalaması	Cinsiyet	N	\bar{X}	SS	Sıra Ortalaması	Sıra Toplamı	U	p
	Erkek	198	4,04	,375	108,81	21545,00	1720,000	,807
	Kadın	18	4,06	,351	105,06	1891,00		

Araştırmaya katılan öğretmenlerin "kişisel ve meslekî değerler-meslekî gelişim" boyutu toplam puan ortalamalarının "cinsiyet'e göre farklılık gösterip göstermediğine ilişkin Tablo 5'te verilen test sonuçları, kadın öğretmenlerin boyut toplam puan ortalamalarının ($\bar{x} = 4,06$), erkek öğretmenlerinkinden ($\bar{x} = 4,04$) matematiksel olarak biraz daha yüksek olduğunu gösterse de, bu farklılaşma istatistiksel olarak anlamlı çıkmamıştır. [U=1720,000; p>,05] Bu sonuç, cinsiyetin, kişisel ve meslekî değerler-meslekî gelişim boyutunda önemli bir faktör olmadığını göstermektedir.

Tablo 6: "Kişisel ve Meslekî Değerler-Meslekî Gelişim" Boyutu Toplam Puan Ortalamalarının "Görev Yapılan Okul Türü"ne Göre Mann-Whitney U Testi Sonuçları

Kişisel ve Meslekî Değerler- Meslekî Gelişim Boyut Ortalaması	Görev Yapılan Okul Türü	N	\bar{X}	SS	Sıra Ortalaması	Sıra Toplamı	U	p
	İHL	145	4,04	,380	109,39	15862,00	5018,000	,764
	Anadolu İHL	71	4,03	,360	106,68	7574,00		

Araştırmaya katılan öğretmenlerin "kişisel ve meslekî değerler-meslekî gelişim" boyutu toplam puan ortalamalarının "görev yapılan öğretim kademesi"ne göre farklılık gösterip göstermediğine ilişkin Tablo 9'da verilen test sonuçlarına göre, araştırmaya katılan öğretmenlerden İmam Hatip Lisesinde görev yapanların kişisel ve meslekî değerler-meslekî gelişim boyutundaki toplam puan ortalamaları ($\bar{X}=4,04$), Anadolu İmam Hatip Lisesinde görev yapanlarından ($\bar{X}=4,03$) matematiksel olarak biraz daha yüksek görünse de bu farklılaşma istatistiksel olarak anlamlı çıkmamıştır [$U=5018,000$; $p>,05$]. Bu sonuç, görev yapılan okul türünün kişisel ve meslekî değerler-meslekî gelişim boyutunda önemli bir faktör olmadığını göstermektedir.

Tablo 7: "Kişisel ve Meslekî Değerler-Meslekî Gelişim" Boyutu Toplam Puan Ortalamalarının "Mezun Olunan Program"a Göre Kruskal-Wallis Testi Sonuçları

Kişisel ve Meslekî Değerler- Meslekî Gelişim Boyut Ortalaması	Mezun Olunan Program	N	\bar{X}	SS	Sıra Ortalaması	χ^2	p
	Yüksek İslam Enstitüsü	50	4,09	,318	117,98	2,795	,424
	İlahiyat Eski Lisans	134	4,02	,394	105,26		
	Tezsiz Yüksek L.	8	3,90	,522	85,75		
	Y.Lisans-Doktora	24	4,09	,291	114,44		

Araştırmaya katılan öğretmenlerin "kişisel ve meslekî değerler-meslekî gelişim" boyutu toplam puan ortalamalarının "mezun olunan program"a göre farklılaşıp farklılaşmadığına ilişkin test sonuçları Tablo 7'de verilmiştir. Buna göre, araştırmaya katılan öğretmenlerden Yüksek İslam Enstitüsü mezunları ($\bar{X}=4,09$) ile Yüksek lisans ve doktora mezunlarının ($\bar{X}=4,09$) kişisel ve meslekî değerler-meslekî gelişim boyutundaki ortalama puanları, eski İlahi-

yat lisans ($\bar{x}=4,02$) ve tezsiz yüksek lisans ($\bar{x}=3,90$) mezunlarının puan ortalamalarından matematiksel olarak daha yüksek olsa da bu farklılık istatistiksel olarak anlamlı değildir [$X^2=2,795$; $p>,05$].

Bu sonuç, mezun olunan programın, kişisel ve meslekî değerler-meslekî gelişim boyutunda önemli bir faktör olmadığını göstermektedir.

Tablo 8: "Kişisel ve Meslekî Değerler-Meslekî Gelişim" Boyutu Toplam Puan Ortalamalarının "Meslekî Kıdem"e Göre Kruskal-Wallis Testi Sonuçları

	Meslekî Kıdem	N	\bar{X}	SS	Sıra Ortalaması	X^2	p
Kişisel ve Meslekî Değerler-Meslekî Gelişim Boyut Ortalaması	1-5 yıl	17	3,92	,276	82,18	4,089	,537
	6-10 yıl	19	4,02	,374	104,89		
	11-15 yıl	30	4,07	,357	108,37		
	16-20 yıl	50	4,01	,462	106,68		
	20-25 yıl	47	4,07	,318	114,82		
	26 yıl ve üstü	53	4,06	,365	114,42		

Araştırmaya katılan öğretmenlerin "kişisel ve meslekî değerler-meslekî gelişim" boyutu toplam puan ortalamalarının "meslekî kıdem" değişkenine bağlı olarak farklılaşıp farklılaşmadığına ilişkin analiz sonuçları Tablo 8'de verilmiştir.

Bu tabloda görüldüğü gibi meslekî kıdem faktörü gruplara göre istatistiksel bir farklılaşma oluşturmamaktadır. Bu boyutta en düşük ortalama ($\bar{x}=3,92$) meslekî kıdemi en düşük olan 1-5 yıl grubuna ait olsa da diğer gruplar arasında doğrusal bir ilişki bulunmamaktadır. Buna göre meslekî kıdem ile kişisel ve meslekî değerler-meslekî gelişim boyutunda anlamlı bir ilişki yoktur. [$X^2=4,089$; $p>,05$].

Araştırmamıza katılan İmam Hatip Lisesi meslek dersleri öğretmenleri, yukarıda çeşitli veriler ışığında değerlendirdiğimiz "kişisel ve meslekî değerler-meslekî gelişim" boyutunda bir öğretmenin sahip olması gereken *kişisel özelliklere ve meslek sevgisine sahip olmada* kendilerini genellikle yeterli sayılabilecek düzeylerde görmektedirler. Buna karşılık *mesleki özellikler ve bilhassa mesleki gelişim bakımından* kendilerini aynı düzeyde görmemektedirler. Mesela, bir öğretmen için en önemli yeterlik alanlarından olan özel alan bilgisi, pedagojik formasyon ve genel kültürde öğretmenlerimizin yeterlik puanları düşmektedir. Keza, kişisel ve mesleki gelişimi sağlayacak etkinlikleri takip etme, eğitim-öğretim faaliyetlerinde istenen düzeyde verimli olabilmek için gerekli olan iletişim

bilimine karşı ilgi, çevreye karşı sempatik ve esprili olma gibi hususlarda yeterlik puanları düşüktür. Yüz yüze yaptığımız görüşmelerde ve anketlerde öğretmenlerimizin, öğrencilerle etkili iletişim kurmakta zorlandıklarını ve bu konuda kendilerini yetersiz gördüklerini ifade etmelerine rağmen bu konuya ilgisiz kalmaları düşündürücüdür.

Yukarıda incelendiği gibi “kişisel ve meslekî değerler-meslekî gelişim” boyutunda “cinsiyet”, “görev yapılan okul türü”, “mezun olunan program” ve “mesleki kıdem” faktörlerinden hiç biri istatistiksel olarak anlamlı çıkmamıştır. Bir başka ifadeyle öğretmenlerin bu boyuttaki yeterliklerinde sayılan faktörlerden hiç biri önemli bir farklılaşma oluşturmamıştır.

2. Öğrenciyi Tanıma ve Öğrenciyle İlişkiler Boyutuna İlişkin Bulgu ve Yorumlar

Etkili bir öğretmen öğrencilerine değer vermeli, onların gelişimsel özelliklerini, yetenek ve kapasitelerini, ilgi, istek ve ihtiyaçlarını, değer, tutum ve eğilimlerini, bireysel ayrılıklarını dikkate almalı yani öğrencilerini bütün yönleriyle tanımalı, onlarla ilişkilerde bilinçli ve ilkel olmalıdır. Bu başlık altında araştırmamıza katılan İmam Hatip Lisesi meslek dersleri öğretmenlerinin bu hususlardaki yeterlikleri incelenmiştir.

Araştırmaya katılan öğretmenlerin, “öğrenciyi tanıma ve öğrenciyle ilişkiler” boyutundaki yeterliklere sahip olma düzeylerine ilişkin elde edilen ortalama değerler, en çok sahip oldukları yeterlikten en az sahip oldukları yeterliğe doğru sıralanarak Tablo 9’da verilmiştir.

Tablo 9: “Öğrenciyi Tanıma ve Öğrenciyle İlişkiler” Boyutundaki Yeterliklere Sahip Olma Düzeyleri

Öğrenciyi Tanıma ve Öğrenciyle İlişkiler	\bar{X}	SS	Tutum Düzeyi
23. Sınıf içi etkileşimde disiplin ve kontrolü sağlayabilme	4,48	,610	Tam
29. Öğrenciler arasında adil davranma	4,43	,558	"
31. Öğrencilerine değer verme, sevgi-saygı gösterme	4,29	,704	"
21. Öğrencilerine isimleriyle hitap etmek için özel çaba gösterme	4,25	,663	"
27. Öğrencilerin değer, tutum ve eğilimlerini dikkate alma	4,19	,570	Oldukça
25. Öğrenci girişimlerini destekleyip, bunları dikkate alma	4,19	,635	"
26. Öğrencileri tanımak, ilgi ve ihtiyaçlarını belirlemek için çaba gösterme	4,18	,702	"

28. Hatalı olduğunda öğrencilerden özür dileme	4,16	,828	"
24. Öğrencilerin bireysel farklılıklarını göz önünde bulundurma	4,16	,663	"
32. Öğrencilerin olumlu davranışlarını öne çıkarıp, pekiştirme	4,13	,609	"
30. Öğrencilerle ilişkilerde empati kurma	4,11	,736	"
33. Bir öğretmen olarak öğrencilerini (gelişim özellikleri, demografik ve psikolojik özellikleri, size ve dersinize karşı tutumları açısından) yeterince tanıma	3,79	,660	"
22. Öğrencilerin yaşlarına göre gelişimsel özelliklerini bilme	3,71	,858	"

Tablo 9'dan izlenebileceği gibi, araştırmaya katılan öğretmenler, "öğrenciyi tanıma ve öğrenciyle ilişkiler" boyutundaki yeterliklerden 4'üne "tam", 9'una "oldukça" düzeyinde sahip olduklarını düşünmektedirler. Öğretmenlerin "öğrenciyi tanıma ve öğrenciyle ilişkiler" boyutundaki yeterliklere sahip olma düzeylerine ilişkin ortalama puanları ise 3,71-4,48 arasında değişmektedir.

Araştırmamıza katılan öğretmenlerin öğrenciyi tanıma ve öğrenciyle ilişkiler boyutunda "tam" düzeyinde sahip olduklarını düşündükleri hususlar şunlardır: *Sınıfta disiplin ve kontrolü sağlayabilme/ öğrenciler arasında adil davranma/ öğrencilerine değer verme, sevgi-saygı gösterme/ öğrencilerine isimleriyle hitap etmek için özel çaba gösterme.*

Öğretmenlerin, "oldukça" düzeyinde sahip olduklarını düşündükleri hususlar ise şunlardır: *Öğrencilerin değer, tutum ve eğilimlerini dikkate alma/ öğrenci girişimlerini destekleyip, bunları dikkate alma/ öğrencileri tanımak, ilgi ve ihtiyaçlarını belirlemek için çaba gösterme/ hatalı olduğunda öğrencilerden özür dileme/ öğrencilerin bireysel farklılıklarını göz önünde bulundurma/ öğrencilerin olumlu davranışlarını öne çıkarıp, pekiştirme/ öğrencilerle ilişkilerde empati kurma/ bir öğretmen olarak öğrencilerini çeşitli özellikleriyle yeterince tanıma/ öğrencilerin yaşlarına göre gelişimsel özelliklerini bilme.*

Anketimizde yukarıdaki ölçekli sorular dışında bu boyutla ilgili olarak bazı sorular daha sorulmuştur. Bunların analiz ve değerlendirilmeleri de şöyledir:

Sorularımızdan biri; *"Otoritemin sarsılmaması için öğrenciyle mesafeli olmalıyım fikrine katılır mısınız?"* şeklindedir. Bu soruya ankete katılan öğretmenlerin yaklaşık olarak %25'i "hiçbir zaman" diye cevap vermiştir. Buna karşılık %26'sı "nadiren", %30'u "bazen", %12'si "çoğunlukla", %7'si ise "her zaman" seçenekleri ile bir şekilde otoritenin sarsılmaması için öğrencilerle mesafeli olmak gerektiği fikrine katılıyor görünmektedirler.

"Öğrencileriniz size karşı çekingen ve mesafeli davranıyorlar mı?" şeklindeki sorumuza öğretmenlerin %13'ü "hiçbir zaman" seçeneğini işaretlemiştir. Buna karşılık %34'ü "nadiren", %39'u "bazen", %10'u "çoğunlukla", %3'ü ise "her zaman" seçeneklerini işaretlemiştir.

Yine aynı çerçevede; "Öğrencilerin yanlış davranışlarını gördüğünüzde hemen tepki gösteriyor musunuz?" şeklindeki sorumuza öğretmenlerin %1'i "hiçbir zaman" seçeneğini işaretlemiştir. Buna karşılık %10'u "nadiren", %27'si "bazen", %40'ı "çoğunlukla", %20'si ise "her zaman" seçeneklerini işaretlemiştir. Buna göre, öğretmenlerimizin büyük bir çoğunluğu öğrencilerin yanlış davranışları karşısında hemen tepki göstermektedir.

"Öğrencilerin olumsuz tutum ve davranışlarını eleştiriyor musunuz?" şeklindeki sorumuza da öğretmenlerin yaklaşık 42'si "çoğunlukla", %46'sı "bazen" seçeneklerini işaretlemek suretiyle yaklaşık %88'i öğrencilerin olumsuz tutum ve davranışlarını eleştirdiklerini belirtmişlerdir.

Bu boyutla ilgili sorularımızdan biri de; "Öğrencilerin duygu ve düşüncelerini anlamamaktan doğan sorunlar yaşıyor musunuz?" şeklinde olmuştur. Bu soruya öğretmenlerimizin %10'u "hiçbir zaman" cevabı vermiştir. Buna karşılık %50'si "nadiren", %34'ü "bazen", %3'ü "çoğunlukla", %3'ü ise "her zaman" seçeneklerini işaretlemiştir. Bu tablo, öğretmenlerin büyük bir kısmının öğrencilerin duygu ve düşüncelerini anlamamaktan dolayı sorun yaşadığını göstermektedir.

İl düzeyinde yapılmış bir araştırmada İmam Hatip Lisesi öğrencilerine; "İmam-Hatip meslek dersleri öğretmenlerinden beklentileriniz nelerdir?" şeklinde açık uçlu bir soru sorulmuş, bu soruya öğrencilerin yaklaşık %19'u "Beklentilerimizin hepsini veriyorlar./ Gerekeni yapıyorlar." şeklinde cevap verirken, %20'si "Daha fazla ilgilenmeleri/ Rehberlik etmeleri", %18'i "Uygun teknikler kullanarak dersi daha etkili hâle getirmeleri", %9'u "Dini yönden bizi olmasa gerektiği gibi yetiştirmeleri/ Ahlaklı insan yapmaları" şeklinde beklentiler sıralamıştır. Öğrencilerin %17'si bu soruyu cevapsız bırakmış, %3,5'i "Hiçbir beklentim yok/ Onları sevmiyorum/ Bana karışmasınlar yeter" demiştir. Diğerleri ise daha küçük oranlarda başka cevaplar vermişlerdir. (Doğan, 2006) Bu araştırma sonuçlarına göre öğrencilerin, öğretmenlerden en yüksek oranda beklentileri; "ilgi", "rehberlik" ve "etkili bir ders işleme" olmuştur.

Araştırmamıza katılan İmam Hatip Lisesi meslek dersleri öğretmenlerinin "öğrenciyi tanıma ve öğrenciyle ilişkiler" boyutu toplam puan ortalamalarının "ortalama kitap okuma" değişkenine bağlı olarak farklılaşp farklılaşmadığına ilişkin yaptığımız test sonuçla-

rına göre ise "kitap okuma" faktörü istatistiksel olarak gruplara göre anlamlı bir farklılaşma oluşturmaktadır. [$X^2(4)=11,684$; $p(,020)<,05$]. Kitap okuma oranı arttıkça öğrenciyi tanıma ve öğrenciyle ilişkiler boyut ortalama puanları da artmaktadır. Bir başka ifadeyle bu boyutta en yüksek ortalama ($\bar{X}=4,44$) ayda ortalama 5 ve daha fazla kitap okuyan gruba aittir. Bunu ayda 3-4 kitap okuyanlar ($\bar{X}=4,35$), sonra 1-2 kitap okuyanlar ($\bar{X}=4,19$), sonra ayda 1'den az okuyanlar ($\bar{X}=4,09$) izlerken en düşük ortalama ise ($\bar{X}=4,07$) kitap okumayan gruba ait çıkmıştır.

Araştırmaya katılan İmam Hatip Lisesi meslek dersleri öğretmenlerinin "öğrenciyi tanıma ve öğrenciyle ilişkiler" boyutundaki yeterlik düzeylerinin "cinsiyet", "görev yapılan okul türü", "mezun olunan program" ve "meslekî kıdem"e göre istatistiksel açıdan farklılık gösterip göstermediğine dair test sonuçları da aşağıda incelenmiştir.

Tablo 10: "Öğrenciyi Tanıma ve Öğrenciyle İlişkiler" Boyutu Toplam Puan Ortalamalarının Cinsiyet'e Göre Mann-Whitney U Testi Sonuçları

Öğrenciyi Tanıma ve Öğrenciyle İlişkiler Boyut Toplamı Ortalaması	Cinsiyet	N	\bar{X}	SS	Sıra Ortalaması	Sıra Toplamı	U	p
	Erkek	198	4,14	,353	105,34	20856,50	1155,500	,013
	Kadın	18	4,36	,335	143,31	2579,50		

Araştırmaya katılan İmam Hatip Lisesi meslek dersleri öğretmenlerinin "öğrenciyi tanıma ve öğrenciyle ilişkiler" boyutu toplam puan ortalamalarının "cinsiyet"e göre farklılık gösterip göstermediğine ilişkin test sonuçları Tablo 10'da verilmiştir. Buna göre araştırmaya katılan kadın öğretmenlerin öğrenciyi tanıma ve öğrenciyle ilişkiler boyutundaki toplam puan ortalamaları ($\bar{X}=4,36$) erkek öğretmenlerin toplam puan ortalamalarından ($\bar{X}=4,14$) yüksektir, bu farklılaşma istatistiksel olarak da anlamlıdır. [$U=1155,500$; $p<,05$]

Bu sonuca göre kadın öğretmenler öğrenciyi tanıma ve öğrenciyle ilişkiler konusunda kendilerini erkek öğretmenlerden daha yeterli görmektedir. Bu sonuçta kadınlardaki yoğun sevgi ve şefkat duygusunun yanında, kadın öğretmenlerin büyük bir kısmının genç ve yeni mezunlardan oluşması (bizim araştırmamızda 40 yaş altında olan öğretmenlerden kadınların oranı %79 iken, erkeklerin oranı % 21 civarındadır) da önemli bir faktör olarak düşünülebilir.

Tablo 11: “Kişisel ve Meslekî Değerler-Meslekî Gelişim” Boyutu Toplam Puan Ortalamalarının “Görev Yapılan Okul Türü”ne Göre Mann-Whitney U Testi Sonuçları

Öğrenciyi Tanıma ve Öğrenciyle İlişkiler Boyut Toplamı Ortalaması	Görev Yapılan Okul Türü	N	\bar{X}	SS	Sıra Ortalaması	Sıra Toplamı	U	p
	İHL	145	4,17	,357	110,52	16026,00	4854,000	,495
	Anadolu İHL	71	4,14	,356	104,37	7410,00		

Araştırmaya katılan İmam Hatip Lisesi meslek dersleri öğretmenlerinin “öğrenciyi tanıma ve öğrenciyle ilişkiler” boyutu toplam puan ortalamalarının görev yapılan okul türüne göre farklılık gösterip göstermediğine ilişkin test sonuçları da Tablo 11’de verilmiştir. Buna göre araştırmaya katılan İmam Hatip Lisesi meslek dersleri öğretmenlerinden İmam Hatip Lisesinde görev yapanların, öğrenciyi tanıma ve öğrenciyle ilişkiler boyutundaki toplam puan ortalamaları ($\bar{x}=4,17$), Anadolu İmam Hatip Lisesinde görev yapanların toplam puan ortalamalarından ($\bar{x}=4,14$) biraz daha yüksek olsa da, bu farklılaşma istatistiksel olarak anlamlı çıkmamıştır. [U=4854,000; p>,05]

Bu durum görev yapılan okul türünün öğrenciyi tanıma ve öğrenciyle ilişkiler boyutunda istatistiksel olarak önemli bir faktör olmadığını ortaya koymaktadır.

Tablo 12: “Öğrenciyi Tanıma ve Öğrenciyle İlişkiler” Boyutu Toplam Puan Ortalamalarının “Mezun Olunan Program”a Göre Kruskal-Wallis Testi Sonuçları

Öğrenciyi Tanıma ve Öğrenciyle İlişkiler Boyut Toplamı Ortalaması	Mezun Olunan Program	N	\bar{X}	SS	Sıra Ortalaması	χ^2	p
	Yüksek İslam Enstitüsü	50	4,14	,345	107,88	,854	,837
	İlahiyat Eski Lisans	134	4,16	,370	108,49		
	Tezsiz Yüksek L.	8	4,07	,320	92,00		
	Y.Lisans-Doktora	24	4,22	,320	115,33		

Araştırmaya katılan İmam Hatip Lisesi meslek dersleri öğretmenlerinin “öğrenciyi tanıma ve öğrenciyle ilişkiler” boyutu toplam puan ortalamalarının mezun olunan programa göre farklılaşıp farklılaşmadığına ilişkin test sonuçları Tablo 12’de verilmiştir. Buna göre en yüksek ortalama ($\bar{x}=4,22$) yüksek lisans ve doktora mezunlarına aittir. Bunu İlahiyat eski lisans mezunları ($\bar{x}=4,16$), son-

ra Yüksek İslâm Enstitüsü mezunları ($\bar{x}=4,14$), en son olarak da tezsiz yüksek lisans mezunları izlemektedir. Ancak matematiksel olarak farklılaşan bu durum istatistiksel olarak anlamlı çıkmamıştır. [$X^2=,854$; $p>,05$].

Tablo 13: "Öğrenciyi Tanıma ve Öğrenciyle İlişkiler" Boyutu Toplam Puan Ortalamalarının "Meslekî Kıdem"e Göre Kruskal-Wallis Testi Sonuçları

	Meslekî Kıdem	N	\bar{X}	SS	Sıra Ortalaması	X^2	p
Öğrenciyi Tanıma ve Öğrenciyle İlişkiler Boyutu Toplamı Ortalaması	1-5 yıl	17	4,23	,255	119,24	1,372	,927
	6-10 yıl	19	4,22	,285	115,68		
	11-15 yıl	30	4,20	,331	111,45		
	16-20 yıl	50	4,13	,435	105,65		
	20-25 yıl	47	4,14	,331	102,46		
	26 yıl ve üstü	53	4,14	,365	108,86		

Araştırmaya katılan İmam Hatip Lisesi meslek dersleri öğretmenlerinin "öğrenciyi tanıma ve öğrenciyle ilişkiler" boyutu toplam puan ortalamalarının "meslekî kıdem" değişkenine bağlı olarak farklılaşıp farklılaşmadığına ilişkin Tablo 13'te verilen test sonuçlarına göre öğretmenlerimizin "öğrenciyi tanıma ve öğrenciyle ilişkiler" boyutu toplam puan ortalamaları ile "meslekî kıdem"leri arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılaşma yoktur [$X^2=1,372$; $p>,05$]. Buna rağmen bu boyutta genç öğretmenlerin aritmetik ortalamalarının matematiksel olarak daha yüksek olması da dikkat çekmektedir.

Yukarıdaki bulgular birlikte değerlendirildiğinde görülüyor ki öğretmenlerimiz öğrenciye değer verme, onlar arasında adil davranma gibi davranışlarda kendilerini yeterli görmektedirler. Buna karşılık bu boyutta en düşük puanların öğrenciyi tanıma ve gelişimsel özelliklerinin farkında olma, onlarla empati kurma konularında çıkması, bu konuda bir çelişkiyi ortaya koymaktadır. Çünkü bu boyutta verilen hususlarda, yani öğrenciyle ilişkilerde yeterli olabilmenin ilk şartı öncelikle öğrencileri buldukları gelişim evresinin özelliklerine göre tanımak, demografik ve psikolojik özelliklerinin, inanç, değer ve tutumlarının farkında olmak, bireysel farklılıklarını göz önünde bulundurmadır. Oysa öğretmenlerimiz bu boyutta en düşük puanları öğrencileri yeterince tanıma ve yaşlarına göre gelişimsel özelliklerini bilme konularında almış ve büyük bir kısmı öğrencilerin duygu ve düşüncelerini anlamamaktan dolayı çeşitli sorunlar yaşadıklarını belirtmişlerdir. Demek oluyor ki öğretmenlerimiz bu boyutta kendilerini genellikle iyi sayılabilecek düzeyde yeterli görmekle birlikte, bu algılamalarını gözden geçir-

meleri gerekmektedir. Çünkü muhatabı tanımadan onunla sağlıklı bir iletişim kurmak ve istediğimiz verimi elde etmek söz konusu değildir.

“Öğrenciyi tanıma ve öğrenciyle ilişkiler” boyutunda “görev yapılan okul türü”, “mezun olunan program” ve “mesleki kıdem” faktörleri istatistiksel olarak anlamlı çıkmamıştır. Bir başka ifadeyle öğretmenlerin bu boyuttaki yeterliklerinde sayılan faktörlerden hiç biri anlamlı bir farklılaşma oluşturmamıştır. Buna karşılık “cinsiyet”, kadınların lehine anlamlı bir farklılaşma oluşturmuştur.

3. Öğretme-Öğrenme Süreci Boyutuna İlişkin Bulgu ve Yorumlar

Öğretme-öğrenme süreci, öğretmenin mesleğinde bütün birikimini ortaya koyduğu çok önemli bir süreçtir. Bu boyutta araştırmamıza katılan İmam Hatip Lisesi meslek dersleri öğretmenlerinin bu sürece hazırlanma, özel alan öğretim programındaki amaç ve kazanımlara uygun araç-gereç ve materyal geliştirme, öğrenme ortamlarını psikolojik ve fiziksel olarak düzenleme ve yönetme, öğretimi çeşitlendirme, ölçme-değerlendirme teknikleri kullanma ile zaman ve davranış yönetimi konularındaki yeterlikleri incelenmiştir.

Tablo 14: “Öğretme-öğrenme Süreci” Boyutundaki Yeterliklere Sahip Olma Düzeyleri

Öğretme-öğrenme Süreci	\bar{X}	SS	Tutum Düzeyi
37. Ders işlerken konuyu önceki ve sonraki konularla ilişkilendirme	4,32	,614	Tam
43. Derslere giriş-çıkışlarda ve ders süresince zamanı etkin kullanma	4,30	,584	"
40. Kavramları öğrencilerin seviyesine göre açık ve anlaşılır biçimde sunma	4,26	,608	"
48. Derste sesi etkili kullanmaya özen gösterme	4,21	,703	"
42. Ders konularını günlük hayatla ilişkilendirme	4,16	,666	Oldukça
38. İletişimde sözel dili anlaşılır ve etkili biçimde kullanma	4,15	,632	"
53. Dersin sonunda bir özet ve değerlendirme yapma	4,13	,607	"
34. Derse başlarken, konunun önemine ve öğrenci kazanımlarına dikkat çekme	4,12	,678	"
51. Ders işlerken öğrencilerin konuyla ilgili ön bilgilerini dikkate alma	4,11	,652	"
45. Sınıf içinde tüm öğrencilerin katılımını sağlayacak bir iletişim ortamı oluşturma	4,10	,598	"
44. Ders için yeterli "hazırlık çalışması" yapma	4,09	,713	"

50. Derse girdiğinde sınıf atmosferine dikkat edip, gerekli girişimlerde bulunma	4,07	,640	"
46. Öğrencilerden gelen geribildirimleri izleyip buna göre gerekli girişimleri yapma	3,96	,730	"
36. Dersin sonunda öğrenilenleri kontrol edip, gerekli düzeltmeleri yapma	3,96	,620	"
52. Bir derste birden fazla, çeşitli yöntem ve teknikler kullanma	3,92	,649	"
47. Öğrencilerde araştırma ve soru sorma isteği uyandırma	3,90	,624	"
49. Öğrencilerin katılımıyla derste uyulması gereken kurallar belirleme	3,76	,727	"
39. Disiplin ve motivasyonu sağlamak için ödüle başvurma	3,41	,802	"
35. Öğrenciler için <i>ders dışı etkinlikler</i> düzenleme	3,19	,889	Orta
41. Klasik yazılı veya test türü sınavlar dışında, sürece yönelik ölçme araçları (portfolyo, proje, görüşme, öz değerlendirme vb.) kullanma	2,80	1,035	"

Tablo 14'ten izlenebileceği gibi araştırmaya katılan İmam Hatip Lisesi meslek dersleri öğretmenleri, "öğretme-öğrenme süreci" boyutundaki yeterliklerden 4'üne "tam", 14'üne "oldukça", 2'sine "orta" düzeyde sahip olduklarını düşünmektedirler. Öğretmenlerin bu boyuttaki yeterliklere sahip olma düzeylerine ilişkin ortalama puanları 2,80-4,32 arasında dengesiz bir yayılma göstermektedir.

Araştırmamıza katılan İmam Hatip Lisesi meslek dersleri öğretmenleri öğretme-öğrenme süreci boyutunda *öğrenciler için ders dışı etkinlikler düzenleme* ile *sürece yönelik ölçme araçları kullanma* dışındaki yeterliklerde genellikle iyi olduklarını düşünmektedirler.

Yukarıdaki ölçekli soruların dışında anketimizde bu boyutla ilgili de bazı kontrol soruları sorulmuş ve bunların çözümlenmesi frekans dağılımı ve yüzdelik değerler üzerinden aşağıda değerlendirilmiştir.

Bu sorulardan biri, 1 yıldır uygulanmakta olan yeni İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretim Programı ile ilgilidir ve şöyledir: "*Uygulanmakta olan (yeni) İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretim Programını inceleme durumunuz nedir?*" Bu soruya, bu programları "*Baştan sona inceledim.*" diyenlerin oranı sadece %17 civarındadır. "*Şöyle bir göz attım*" diyenlerin oranı %48, "*Gördüm ama incelemedim.*" diyenlerin oranı %21, "*Hiç görmedim.*" diyenlerin oranı ise %14 civarındadır.

"*(Yeni) İHL Öğretim Programlarını (felsefesi, yapısı vb. açısından) benimsiyor musunuz?*" sorumuza da öğretmenlerimizin %17'si "her zaman", %52'si "çoğunlukla", %22'si "bazen" seçe-

neklerini işaretlemişlerdir. "Hiçbir zaman" diyenlerin oranı %5, "nadiren" diyenlerin oranı ise %4 civarındadır.

"(Yeni) İHL Öğretim Programları kitabından etkin biçimde yararlanıyor musunuz?" sorumuza ise öğretmenlerimizin %6'sı "her zaman", %31'i "çoğunlukla", %37'si "bazen" seçeneklerini işaretlemişlerdir. "Hiçbir zaman" diyenlerin oranı %11, "nadiren" diyenlerin oranı ise %15 civarındadır.

"Yeni programlara uygun etkinlikler hazırlayıp uyguluyor musunuz?" ise öğretmenlerimizin %5'i "her zaman", %35'i "çoğunlukla", %41'i "bazen" seçeneklerini işaretlemişlerdir. "Hiçbir zaman" diyenlerin oranı %7, "nadiren" diyenlerin oranı ise %12 civarındadır.

Yeni öğretim programlarına ilişkin sorulara verilen cevaplar birlikte değerlendirildiğinde öğretmenlerimizin programla ilişkilerinin istenen düzeyde olduğunu söylemek zordur. Araştırmamızda elde edilen bulgular öğretmenlerimizin yeni programların temel yaklaşımını yeterince kavramadıkları ve uygulamada bir takım güçlükler yaşadıklarını göstermektedir. İller düzeyinde yaptığımız yeni programları tanıtım seminerlerindeki gözlemlerimiz de bu bulguları desteklemektedir.

Programın felsefesini benimsemek veya benimsememek ya da program kitapçığından gereği gibi yararlanabilmek için her şeyden önce bu programları baştan sona incelemek gerekir. Oysa bu programları baştan sona inceleyenlerin oranı çok düşüktür (%17). Bu durum programla ilgili sorduğumuz diğer sorulara verilen cevaplara ihtiyatlı yaklaşmamıza neden olmaktadır. Bu tablo, programların henüz yeni olması ile açıklanabilir belki ama öğretmenlerimizin konuya karşı yeterli ilgiyi göstermedikleri de araştırmamız esnasındaki izlenimlerimizin bir neticesidir. Bu programlar bütün okullara gönderildiği gibi internet ortamında da Milli Eğitim Bakanlığının ilgili birimlerinin sitelerinde mevcut olup indirilme imkânı da bulunmaktadır.

Öğretme-öğrenme sürecine ilişkin sorduğumuz bir başka soru da öğretmenlerin kullandıkları yöntem ve tekniklerle ilgilidir. Öğretmenlerin derslerde *"en çok kullandıkları ilk üç yöntem/teknik"* ile *"hiç kullanmadıkları yöntem/teknik"*ler frekans dağılımı ve yüzdeler oranlarına göre Tablo 15'te verilmiştir.

Tablo 15: Öğretmenlerin Öğretim Yöntem /Tekniklerini Kullanma Durumu

Kullanılan Yöntem/Teknik	Kullanma Yoğunluğu								Hiç Kullanmayan	
	1. Sıra		2. Sıra		3. Sıra		Toplam		N	%
	N	%	N	%	N	%	N	%		
Soru-cevap	54	25,0	138	63,9	12	5,6	204	94,5	5	2,3
Anlatım	152	70,4	28	13,0	10	4,6	190	88,0	13	6,0
Tartışma	3	1,4	13	6,0	97	44,0	113	51,4	61	28,2
Grup Çalışması	2	0,9	8	3,7	28	13,0	38	17,6	139	64,4
Beyin Fırtınası	2	0,9	9	4,2	16	7,4	27	12,5	126	58,3
Örnek Olay İncelemesi	2	0,9	6	2,8	15	6,9	23	10,6	143	66,2
Problem Çözme	1	0,5	4	1,9	9	4,2	14	6,6	156	72,2
Drama	0	0,0	0	0,0	7	3,2	7	3,2	171	79,2
Kavram Haritası	0	0,0	2	0,9	3	1,4	5	2,3	184	85,2
Gözlem Gezisi	0	0,0	0	0,0	5	2,3	5	2,3	188	87,0
Bulmaca	0	0,0	0	0,0	1	0,5	1	1,5	191	88,4
Eğitsel Oyunlar	0	0,0	1	0,5	1	0,5	2	1,0	208	63,8
Foto/Resim Analizi	0	0,0	1	0,5	1	0,5	2	1,0	188	87,0
Slogan Bulma	0	0,0	0	0,0	1	0,5	1	0,5	199	92,1
Akrostiş	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0	207	95,8

Tablo 15'te görüldüğü gibi araştırmamıza katılan İmam Hatip Lisesi meslek dersleri öğretmenleri 1. sırada kullanılış yoğunluğuna göre en çok "anlatım" (%70,4), sonra "soru-cevap" (%25), sonra da "tartışma" (%1,4) yöntemini kullanmaktadır.

İlk üç sıranın ortalamasına göre değerlendirildiğinde ise en çok kullanılan yöntem/teknikler; 1. sırada "soru-cevap" (%94,5), 2. sırada "anlatım" (%88), 3. sırada ise "tartışma" olmuştur (%51). Bunları sırasıyla, "grup çalışması" (%17,6), "beyin fırtınası" (%12,5), "örnek olay incelemesi" (%10,6), "problem çözme" (%6,6) ve çok daha düşük oranlarda diğerleri izlemektedir.

Öte yandan "akrostiş", "slogan bulma", "bulmaca", "foto/resim analizi", "gözlem gezisi", "kavram haritası", "drama", "problem çözme", "örnek olay incelemesi", "grup çalışması", "eğitsel oyunlar" gibi yöntem ve teknikleri *hiç kullanmayanların oranları*; %96 ile %64 gibi çok yüksek oranlarda değişmektedir.

Buna göre araştırmaya katılan İmam Hatip Lisesi meslek dersleri öğretmenleri, büyük oranda öğretmen merkezli klasik öğretim

yöntem ve tekniklerini kullanmakta, öğrenci merkezli yeni yöntem ve tekniklere ise ya çok az yer vermekte veya hiç vermemektedirler.

Öğretme-öğrenme sürecinde önemli hususlardan birisi de öğretim materyalleri geliştirmek, modern eğitim araç-gereçlerini etkili bir biçimde kullanabilmektir. Araştırmamıza katılan öğretmenlere bu konuda sorduğumuz sorular ve bunların yüzdelik dağılımları da şöyle oluşmuştur:

"Eğitim-öğretim çalışmalarınızda bilgisayardan yararlanıyor musunuz?" sorumuza, öğretmenlerimizin %16'sı "her zaman", %32'si "çoğunlukla", %40'ı "bazen" seçeneklerini işaretlemişlerdir. "Nadiren" diyenlerin oranı ise %8, "hiçbir zaman" diyenlerin oranı ise "%4" civarındadır.

"Eğitim-öğretim çalışmalarınızda internetten yararlanıyor musunuz?" sorumuza, araştırmamıza katılan öğretmenlerin %24'ü "her zaman", %40'ı "çoğunlukla", "%29'u "bazen" seçeneklerini işaretlemişlerdir. "Nadiren" diyenlerin oranı %6, "hiçbir zaman" diyenlerin oranı ise "%1" civarındadır.

Eğitim-Bir-Sen'in bütün branşlara yönelik araştırmasında; "Bilgisayar kullanmasını biliyor musunuz?" sorusuna öğretmenlerin yaklaşık %82'si "evet" derken 18'i "hayır" cevabı vermiştir. "İnternet kullanıyor musunuz?" sorusuna ise öğretmenlerin %63'ü "evet", %37'si "hayır" cevabı vermiştir.⁸ Bu sonuçlara göre bilgisayar ve internet kullanımında İmam Hatip Lisesi meslek dersleri öğretmenlerinin durumunun daha iyi olduğu söylenebilir. Nitekim yukarıdaki verilere göre İmam Hatip Lisesi meslek dersleri öğretmenlerinden bilgisayar kullandığını söyleyenlerin toplam oranı %96, internet kullandığını söyleyenlerin toplam oranı %99 civarındadır.

Bilgisayarı eğitim-öğretim faaliyetlerinde daha etkili hâle getiren projeksiyon cihazının kullanılma durumu ise aynı oranda yüksek değildir. "Derste projeksiyon cihazı kullanıyor musunuz?" sorumuza, öğretmenlerimizin %4'ü "her zaman", %10'u "çoğunlukla", %40'ı "bazen" seçeneklerini işaretlemişlerdir. "Nadiren" diyenlerin oranı %24, "hiçbir zaman" diyenlerin oranı ise %22 civarındadır.

Tepegöz kullanımı ise çok daha düşük orandadır. "Derste tepegöz kullanıyor musunuz?" sorumuza, öğretmenlerimizin %1'i "her zaman", %3'ü "çoğunlukla", %14'ü "bazen" seçeneklerini işa-

⁸ Eğitim-Bir-Sen, s.27.

retlemişlerdir. "Nadiren" diyenlerin oranı ise %22, "hiçbir zaman" diyenlerin oranı ise %60 civarındadır.

İşitsel araç kullanımı da yeterli görünmemektedir. "*Derste teyp, MP3 çalar gibi işitsel araçlar kullanıyor musunuz?*" sorumuza öğretmenlerin %7'si "her zaman", %17'si "çoğunlukla", %39'u "bazen" seçeneklerini işaretlemişlerdir. "Nadiren" diyenlerin oranı %27, "hiçbir zaman" diyenlerin oranı ise %10 civarındadır.

"*Ders işlerken ders kitaplarını kullanıyor musunuz?*" sorumuza, öğretmenlerimizin %36'sı "her zaman", %51'i "çoğunlukla", %12'si "bazen" seçeneklerini işaretlemişlerdir. "Nadiren" diyenlerin oranı %1 civarındadır, "hiçbir zaman" diyen ise yoktur.

"*Derste yardımcı kitap ve dergi gibi materyaller kullanıyor musunuz?*" sorumuza, öğretmenlerimizin %12'si "her zaman", %53'ü "çoğunlukla", %30'u "bazen" seçeneklerini işaretlemişlerdir. "Nadiren" diyenlerin oranı %5 civarındadır, "hiçbir zaman" diyen ise yoktur.

"*Derste resim-fotoğraf-şema vb. kullanıyor musunuz?*" sorumuza, öğretmenlerimizin %6'sı "her zaman", %21'i "çoğunlukla", %43'ü "bazen" seçeneklerini işaretlemişlerdir. "Nadiren" diyenlerin oranı %21, "hiçbir zaman" diyenlerin oranı ise %9 civarındadır.

Görüldüğü gibi öğretmenlerin sınıf ortamında modern eğitim teknolojisi kullanma durumları yeterli değildir. Bu husus yüz yüze yaptığımız görüşmelerde de önemli bir eksiklik olarak ifade edilmiş, öğretmenler bilhassa materyal hazırlamada çaba göstermediklerini belirtmişlerdir.

Günümüz eğitim anlayışlarında öğretmenin derste bir noktada durmayıp hareketli olması, öğrenci çalışmalarını izlemesi ve onlara rehberlik etmesi önemlidir. Konuyla ilgili olarak, "*Derste öğretmen masasına hangi sıklıkla oturuyorsunuz?*" şeklindeki sorumuza, öğretmenlerimizin %5'i "hiçbir zaman", %30'u "nadiren", %52'si "bazen" seçeneklerini işaretlemişlerdir. "Çoğunlukla" diyenlerin oranı ise %11, "her zaman" diyenlerin oranı ise %2 civarındadır.

Ölçekli sorular arasında yer alan; "*Disiplin ve motivasyonu sağlamak için ödüle hangi sıklıkla başvuruyorsunuz?*" şeklindeki sorunun yüzdelik dağılımına baktığımızda bu soruya öğretmenlerin %6'sı "her zaman", %41'i "çoğunlukla", %42'si "bazen", %10'u "nadiren", %1'i "hiçbir zaman" demişlerdir. Buna bağlı olarak sorulan; "*Disiplin ve motivasyonu sağlamak için cezaya hangi sıklıkla başvuruyorsunuz?*" şeklindeki sorumuza ise öğretmenlerin %12'si "hiçbir zaman" cevabı vermiş, buna karşılık %60'ı "nadiren", %25'i "bazen", %2'si "çoğunlukla", %1'i ise "her zaman" seçeneklerini işaretlemiştir.

Disiplin ve motivasyon için ödül ve ceza önemli faktörlerdir. Bunların kullanılma durumunu birlikte değerlendirdiğimizde, ankete katılan öğretmenlerimizin bu hususta ödülü daha çok benimsedikleri, bununla birlikte cezaya da zaman zaman başvurdukları anlaşılmaktadır. Ancak burada bahsedilen ödül ve cezanın türü ile ilgili bir sorumuz olmamıştır. Yüz yüze görüşmelerimiz ve gözlemlerimiz burada sözü edilen ödül ve cezanın maddi olmaktan daha çok manevi olarak anlaşıldığı ve uygulandığı yönündedir. Nitekim öğretmenlerin konuyla ilgili sorduğumuz; "*Sizce disiplin ve otorite sağlamak için dayak gerekli midir?*" şeklindeki soruya verdikleri cevaplar da bu kanaati desteklemektedir. Öğretmenlerin %49'u bu soruya "hiçbir zaman" diyerek dayanın disiplin ve otorite için gerekli olduğu düşüncesine katılmamışlardır. %32'si "nadiren", %17'si "bazen", %1'i "çoğunlukla", %1'i ise "her zaman" seçeneklerini işaretleyerek düşük düzeyde de olsa disiplin ve otorite için dayanın gerekli olduğu konusunda tereddüt göstermişlerdir.

Araştırmaya katılan İmam Hatip Lisesi meslek dersleri öğretmenlerinin *aylık ortalama kitap okuma sıklığının* öğretme-öğrenme süreci boyutunda istatistiksel olarak anlamlı olup olmadığına dair yaptığımız Kuruskal Wallis testi analiz sonuçları, "*kitap okuma*" faktörünün gruplara göre önemli bir farklılaşma oluşturduğunu göstermektedir. [$X^2(4) = 12,846$; $p(,012) < ,05$]. Buna göre kitap okuma oranı arttıkça öğretme-öğrenme süreci boyut ortalama puanları da artmaktadır. Bir başka ifadeyle bu boyutta en yüksek ortalama ($\bar{x} = 4,23$) ayda ortalama 5 ve daha fazla kitap okuyan gruba aittir. Bunu ayda 3-4 kitap okuyanlar ($\bar{x} = 4,09$), sonra 1-2 kitap okuyanlar ($\bar{x} = 4,00$), sonra ayda 1'den az okuyanlar ($\bar{x} = 3,87$) izlerken en düşük ortalama ise ($\bar{x} = 3,82$) kitap okumayan gruba ait çıkmıştır.

Araştırmaya katılan İmam Hatip Lisesi meslek dersleri öğretmenlerinin "öğretme-öğrenme süreci" boyutundaki yeterlik düzeylerinin "cinsiyet", "görev yapılan okul türü", "mezun olunan program" ve "meslekî kıdem"e göre istatistiksel açıdan farklılık gösterip göstermediğine dair test analiz sonuçları da aşağıda incelenmiştir:

Tablo 16: "Öğretme-Öğrenme Süreci" Boyutu Toplam Puan Ortalamalarının "Cinsiyet"e Göre Mann-Whitney U Testi Sonuçları

Öğretme-Öğrenme Süreci Boyut Toplamı Ortalaması	Cinsiyet	N	\bar{X}	SS	Sıra Ortalaması	Sıra Toplamı	U	p
	Erkek	198	3,93	,349	106,19	21026,50	1325,500	,072
	Kadın	18	4,09	,375	133,86	2409,50		

Araştırmaya katılan İmam Hatip Lisesi meslek dersleri öğretmenlerinin "öğretme-öğrenme süreci" boyutu toplam puan ortalamalarının cinsiyete göre farklılık gösterip göstermediğine ilişkin test sonuçları Tablo 16'da verilmiştir. Bu bulgulara göre araştırmaya katılan kadın öğretmenlerin "öğretme-öğrenme süreci" boyutundaki toplam puan ortalamaları ($\bar{X}=4,09$) erkek öğretmenlerin toplam puan ortalamalarından ($\bar{X}=3,93$) daha yüksektir ancak bu farklılaşma istatistiksel olarak anlamlı çıkmamıştır. [$U=1325,500$; $p>,05$]

Bu sonuç öğretim-öğrenme süreci boyutunda cinsiyet faktörünün önemli bir farklılık göstermediğini ortaya koymaktadır.

Tablo 17: "Öğretme-öğrenme Süreci" Boyutu Toplam Puan Ortalamalarının "Görev Yapılan Okul Türü"ne Göre Mann-Whitney U Testi Sonuçları

Öğretme-Öğrenme Süreci Boyut Toplamı Ortalaması	Görev Yapılan Okul Türü	N	\bar{X}	SS	Sıra Ortalaması	Sıra Toplamı	U	p
	İHL	145	3,93	,350	106,93	15505,00	4920,000	,597
	Anadolu İHL	71	3,97	,362	111,70	7931,00		

Araştırmaya katılan İmam Hatip Lisesi meslek dersleri öğretmenlerinin "öğretme-öğrenme süreci" boyutu toplam puan ortalamalarının görev yapılan okul türüne göre farklılık gösterip göstermediği de Tablo 17'de verilmiştir. Buna göre araştırmaya katılan öğretmenlerden, Anadolu İmam Hatip Lisesinde görev yapanların öğretim-öğrenme süreci boyutundaki toplam puan ortalamaları ($\bar{X}=3,97$) İmam Hatip Lisesinde görev yapanların toplam puan ortalamalarından ($\bar{X}=3,93$) daha yüksek olsa da bu farklılaşma istatistiksel olarak da anlamlı çıkmamıştır. [$U=4920,000$; $p>,05$].

Bu sonuç görev yapılan okul türünün, öğretim-öğrenme süreci boyutunda önemli bir faktör olmadığını göstermektedir.

Tablo 18: "Öğretme-öğrenme Süreci" Boyutu Toplam Puan Ortalamalarının "Mezun Olunan Program"a Göre Kruskal-Wallis Testi Sonuçları Arasındaki İlişki

Öğretme-Öğrenme Süreci Boyut Toplamı Ortalaması	Mezun Olunan Program	N	\bar{X}	SS	Sıra Ortalaması	χ^2	p
	Yüksek İslam Enstitüsü	50	3,95	,363	112,74		
İlahiyat Eski Lisans	134	3,95	,354	108,71			
Tezsiz Yüksek L.	8	3,92	,481	97,31			
Y.Lisans-Doktora	24	3,93	,302	102,21			

Araştırmaya katılan İmam Hatip Lisesi meslek dersleri öğretmenlerinin "öğretme-öğrenme süreci" boyutu toplam puan ortalamalarının mezun olunan programa göre farklılaşıp farklılaşmadığına ilişkin test sonuçları Tablo 18'de verilmiştir.

Buna göre en yüksek ortalama Yüksek İslâm Enstitüsü mezunları ($\bar{X}=3,95$) ile İlahiyat eski lisans mezunlarına ($\bar{X}=3,95$) aittir. En düşük ortalama ise ($\bar{X}=3,92$) tezsiz yüksek lisans mezunlarıdır. Ancak matematiksel olarak farklılaşan bu durum istatistiksel olarak anlamlı çıkmamıştır. [$\chi^2=,733$; $p>,05$].

Tablo 19: "Öğretme-öğrenme Süreci" Boyutu Toplam Puan Ortalamalarının "Meslekî Kıdem"e Göre Kruskal-Wallis Testi Sonuçları

Öğretme-Öğrenme Süreci Boyut Toplamı Ortalaması	Meslekî Kıdem	N	\bar{X}	SS	Sıra Ortalaması	χ^2	p
	1-5 yıl	17	3,97	,302	111,97		
6-10 yıl	19	3,98	,326	108,66			
11-15 yıl	30	3,95	,342	104,77			
16-20 yıl	50	3,92	,404	108,72			
20-25 yıl	47	3,96	,296	109,49			
26 yıl ve üstü	53	3,93	,392	108,36			

Araştırmaya katılan İmam Hatip Lisesi meslek dersleri öğretmenlerinin "öğretme-öğrenme süreci" boyutu toplam puan ortalamalarının "meslekî kıdem" faktörüne bağlı olarak farklılaşıp farklılaşmadığı ile ilgili test sonuçları Tablo 19'da verilmiştir.

Bu tablodaki bulgulara göre araştırmaya katılan İmam Hatip Lisesi meslek dersleri öğretmenlerinin öğretilme-öğrenme süreci boyutu toplam puan ortalamaları ile "meslekî kıdem"leri arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılaşma gözlenmemiştir [$\chi^2=,173$; $p>,05$].

Bu boyutta elde edilen bütün veriler birlikte değerlendirildiğinde görülüyor ki öğretmenlerimiz, "öğrenciler için ders dışı etkinlikler düzenleme" ile "klasik yazılı veya test türü sınavlar dışında sü-

rece yönelik ölçme araçları kullanma" hariç, öğretme-öğrenme sürecinde kendilerini genellikle yeterli görmekteyiz. Ancak ortalama puanların dağılımına ve kontrol sorularına bakıldığında bu algı-lamanın yeterince sağlıklı olduğunu söylemek zordur. Mesela öğ-retmenlerin bu boyutta yer alan motivasyon, sınıf yönetimi, öğre-tim yöntem ve teknikleri, geribildirimlerin izlenip değerlendirilmesi, ders için hazırlık çalışması yapılması gibi en önemli maddelerdeki yeterlik algılamaları düşük olduğu gibi, ilgili kontrol sorularının analizinde gerek öğretim programlarıyla ilişkiler, gerek öğretim yöntem ve teknikleri gerekse eğitim araç-gereçlerini ve materyalle-rini kullanma konularında önemli eksiklikler olduğu görülmektedir. Oysa teknolojinin gelişmesi, bilginin çoğalması ve çeşitlenmesi ay-rica bireysel farklılıkların önem kazanması gibi faktörler tüm diğer alanlarda olduğu gibi sosyal bilimlerin alanında da teknoloji kullanı-mını gerekli kılmaktadır. Bilgisayar destekli eğitim, çoklu ortam, internet gibi bilgi teknolojisi ürünlerinin kullanılması öğretme-öğrenme etkinliklerinde öğrenci ve öğretmene büyük kolaylıklar sağlayacak, eğitim yaşantılarını zenginleştirecektir. Nitekim yeni öğretim programları tüm teknoloji kaynaklarını kullanarak karşılaştıkları bir problemi çözebilecek bilgi ve beceriyi kazanmış öğrenci yetiştirilmesini istemektedir. Bunun için öncelikle öğretmenin eği-tim teknolojisini, araç-gereçlerini çok iyi kullanması gerekmektedir.

"Öğretme-öğrenme süreci" boyutunda, "cinsiyet", "görev yapı-lan okul türü", "mezun olunan program" ve "mesleki kıdem" fak-törlerinin rolüne gelince, bunlardan hiçbiri istatistiksel olarak anlamlı çıkmamıştır. Bir başka deyişle öğretmenlerin bu boyuttaki yeterliklerinde, sayılan faktörlerden hiç biri anlamlı bir farklılaşma oluşturmamıştır.

4. Okul, Aile ve Toplumla İlişkiler Boyutuna İlişkin Bul-gu ve Yorumlar

Öğretmenin başarısını arttıran faktörlerden biri de, okulun bu-lunduğu çevreyi fiziki, sosyal, kültürel ve ekonomik özellikleriyle tanımaktır. Öğretmen, çevreyi tanıdığı oranda aileleri ve toplumu eğitim sürecine ve okulun gelişimi ile ilgili çalışmalara katabilecek-tir.

Bu başlık altında araştırmamıza katılan İmam Hatip Lisesi meslek dersleri öğretmenlerinin okul, aile ve toplumla ilişkileri ve bu boyuttaki yeterlik algılamaları incelenmiştir.

Araştırmamıza katılan İmam Hatip Lisesi meslek dersleri öğ-retmenlerinin "okul, aile ve toplumla ilişkiler" boyutundaki yeterlik-lere sahip olma düzeylerine ait ortalama değerler, en çok sahip oldukları yeterlikten en az sahip oldukları yeterliğe doğru sıralana-rak Tablo 20'de verilmiştir.

Tablo 20: "Okul, Aile ve Toplumla İlişkiler" Boyutundaki Yeterliklere Sahip Olma Düzeyleri

Okul, Aile ve Toplumla İlişkiler	\bar{X}	SS	Tutum Düzeyi
54. Görev yaptığı çevreyi sosyal, kültürel, ekonomik vb. özellikleri ile tanıma	4,20	,665	Tam
57. Okulda branşı dışındaki eğitimcilerle işbirliği yapma	3,75	,824	Oldukça
55. Okuldaki sosyal ve kültürel etkinliklerde aktif olarak görev alma	3,74	,979	"
56. Görev bölgesindeki branşından meslektaşlarıyla işbirliği yapma	3,68	,861	"
65. Aile ve çocuklarına yeterli vakit ayırma	3,61	,788	"
59. Eş, dost, akraba ziyaretlerine vakit ayırma	3,49	,789	"
58. Görev bölgesindeki rehberlik uzmanı ve servisiyle işbirliği yapma	3,43	1,068	"
60. Velilerle görüşmeler düzenleme	3,39	,893	"
64. Mesleğiyle ilgili kulüp, dernek, sendika vb. yerlere gitme	2,83	1,129	Orta
62. Dersi destekleyecek eğitsel ziyaretler ve geziler düzenleme	2,64	1,011	"
61. Aileleri yakından tanımak ve öğrencinin aile ortamını gözlemlemek amacıyla mesleki sınırlar içinde ev ziyaretleri yapma	2,63	1,109	"
63. Çalıştığı bölgedeki müftülük hizmetlerinde görev alma	2,62	1,248	"

Tablo 20'de görüldüğü gibi araştırmamıza katılan İmam Hatip Lisesi meslek dersleri öğretmenleri, "okul, aile ve toplumla ilişkiler" boyutundaki yeterliklerden 1'ine "tam", 7'sine "oldukça", 4'üne ise "orta" düzeyinde sahip olduklarını düşünmektedirler. Öğretmenlerin bu boyuttaki yeterliklere sahip olma düzeylerine ilişkin ortalama puanları ise 2,62-4,20 arasında değişmektedir.

Görüldüğü gibi öğretmenler okul, aile ve toplumla ilişkiler boyutunda dengeli bir yeterliğe sahip değildir. Bir başka ifadeyle bu boyutta yer alan yeterlik maddelerine ilişkin ortalama puanlar birbirinden oldukça farklıdır. Bazı yeterlik maddelerinde ortalama puanlar yüksek iken bazı maddelerde düşüktür.

Araştırmaya katılan İmam Hatip Lisesi meslek dersleri öğretmenleri bu boyutta *görev yaptıkları çevreyi sosyal, kültürel, ekonomik vb. özellikleri ile tanıma* konusunda "tam" düzeyinde yeterli görmektedirler. *Okuldaki sosyal ve kültürel etkinliklerde aktif olarak görev alma/ görev bölgesindeki branşından meslektaşlarıyla işbirliği yapma/ aile ve çocuklarına yeterli vakit ayırma/ eş, dost,*

akraba ziyaretlerine vakit ayırma/ görev bölgesindeki rehberlik uzmanı ve servisiyle işbirliği yapma/ velilerle görüşmeler düzenleme konularında "oldukça" düzeyinde, mesleğiyle ilgili kulüp, dernek, sendika vb. yerlere gitme/ dersi destekleyecek eğitsel ziyaretler ve geziler düzenleme/ aileleri yakından tanımak ve öğrencinin aile ortamını gözlemlemek amacıyla meslekî sınırlar içinde ev ziyaretleri yapma konularında ise "orta" düzeyinde yeterli görmektedirler.

Yukarıdaki sorulara ilaveten anketimizde bu boyutla ilgili bazı sorular daha sorulmuştur. Bu sorulardan bir tanesi; "Yöneticilerinizle iletişim ve işbirliğinde sorun yaşıyor musunuz?" şeklinde olmuştur. Bu soruya öğretmenlerimizin %32'si "hiçbir zaman", %39'u "nadiren", %18'i "bazen", %8'i "çoğunlukla" ve %3'ü ise "her zaman" seçeneklerini işaretlemişlerdir.

Bu bağlamda sorulan sorulardan biri de; "Çalıştığınız okulda memur ve hizmetlilerle iletişim problemi yaşıyor musunuz?" şeklinde olmuştur. Bu soruya öğretmenlerimizin %61'i "hiçbir zaman", %28'i "nadiren", %4'ü "bazen", %3'ü "çoğunlukla" ve %4'ü ise "her zaman" seçeneklerini işaretlemişlerdir.

Araştırmaya katılan İmam Hatip Lisesi meslek dersleri öğretmenlerinin "okul, aile ve toplumla ilişkiler" boyutundaki yeterlik düzeylerinin "cinsiyet", "görev yapılan okul türü", "mezun olunan program" ve "meslekî kıdem"e göre istatistiksel açıdan farklılık gösterip göstermediğine dair test analiz sonuçları da aşağıda incelenmiştir:

Tablo 21: "Okul, Aile ve Toplumla İlişkiler" Boyutu Toplam Puan Ortalamalarının "Cinsiyet"e Göre Mann-Whitney U Testi Sonuçları

Okul, Aile ve Toplumla İlişkiler Boyut Ortalaması	Cinsiyet	N	\bar{X}	SS	Sıra Ortalaması	Sıra Toplamı	U	p
	Erkek	198	3,35	,470	110,81	21940,50	1324,500	,071
	Kadın	18	3,19	,529	83,08	1495,50		

Araştırmaya katılan öğretmenlerin "okul, aile ve toplumla ilişkiler" boyutu toplam puan ortalamalarının cinsiyete göre farklılık gösterip göstermediği ile ilgili test sonuçları Tablo 21'de verilmiştir. Buna göre araştırmaya katılan erkek öğretmenlerin "okul, aile ve toplumla ilişkiler" boyutundaki toplam puan ortalamaları ($\bar{X}=3,35$), kadın öğretmenlerin puan ortalamalarından ($\bar{X}=3,19$) daha yüksektir, ancak bu farklılaşma istatistiksel olarak anlamlı çıkmamıştır. [$U=1324,500$; $p>,05$].

Bu boyutta verilen hususların bir kısmı erkek öğretmenlerin daha rahat yerine getirebileceği görevler olup, kadın öğretmenler için çekince oluşturabilecek türdendir. Mesela, mesleğiyle ilgili kulüp, dernek, sendika vb. yerlere gitme, aileleri yakından tanımak ve öğrencinin aile ortamını gözlemlemek amacıyla meslekî sınırlar içinde ev ziyaretleri yapma gibi hususlar toplumdaki hâkim anlayış ve algılamalar çerçevesinde erkeklerin daha rahat teşebbüs edebileceği işlerdir. Dolayısıyla okul, aile ve toplumla ilişkiler boyutunda cinsiyet faktörünün göreceli de olsa erkek öğretmenlerin lehine anlamlı olması beklenen bir sonuçtur.

Tablo 22: "Okul, Aile ve Toplumla İlişkiler" Boyutu Toplam Puan Ortalamalarının "Görev Yapılan Okul Türü"ne Göre Mann-Whitney U Testi Sonuçları

Okul, Aile ve Toplumla İlişkiler Boyut Ortalaması	Görev Yapılan Okul Türü	N	\bar{X}	SS	Sıra Ortalaması	Sıra Toplamı	U	p
	İHL	145	3,34	,484	108,99	15803,50		
Anadolu İHL	71	3,33	,460	107,50	7632,50			

Araştırmaya katılan öğretmenlerin "okul, aile ve toplumla ilişkiler" boyutu toplam puan ortalamalarının görev yapılan okul türüne göre farklılık gösterip göstermediğine ilişkin test sonuçları da Tablo 22'de verilmiştir. Buna göre araştırmaya katılan öğretmenlerden İmam Hatip Lisesinde görev yapanların puan ortalamaları ile ($\bar{X}=3,34$), Anadolu İmam Hatip Lisesinde görev yapanların puan ortalamaları ($\bar{X}=3,33$) arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılaşma yoktur. [$U=5076,500$; $p>,05$]. Bir başka deyişle görev yapılan okul türü okul, aile ve toplumla ilişkiler boyutunda önemli bir faktör değildir.

Tablo 23: "Okul, Aile ve Toplumla İlişkiler" Boyutu Toplam Puan Ortalamalarının "Mezun Olunan Program"a Göre Kruskal-Wallis Testi Sonuçları

Okul, Aile ve Toplumla İlişkiler Boyut Ortalaması	Mezun Olunan Program	N	\bar{X}	SS	Sıra Ortalaması	χ^2	p
	Yüksek İslam Enstitüsü	50	3,39	,452	115,48		
İlahiyat Eski Lisans	134	3,31	,489	105,35			
Tezsiz Yüksek L.	8	3,42	,614	122,69			
Y.Lisans-Doktora	24	3,32	,406	106,79			

Araştırmaya katılan öğretmenlerin "okul, aile ve toplumla ilişkiler" boyutu toplam puan ortalamalarının mezun olunan programa göre farklılaşıp farklılaşmadığı ile ilgili test sonuçları Tablo 23'te verilmiştir.

Bu tablodaki bulgulara göre okul, aile ve toplumla ilişkiler boyutunda en yüksek ortalama ($\bar{x}=3,42$) tezsiz yüksek lisans mezunlarına aittir. Daha sonra Yüksek İslâm Enstitüsü mezunları ($\bar{x}=3,39$) gelmektedir. En düşük ortalama ise İlahiyat eski lisans mezunlarına aittir ($\bar{x}=3,31$). Ancak bu farklılaşmalar istatistiksel olarak anlamlı çıkmamıştır. [$X^2=1,398$; $p>,05$]. Yani, aile ve toplumla ilişkiler boyutunda mezun olunan program önemli bir faktör değildir.

Tablo 24: "Okul, Aile ve Toplumla İlişkiler" Boyutu Toplam Puan Ortalamalarının "Meslekî Kıdem"e Göre Kruskal-Wallis Testi Sonuçları

	Meslekî Kıdem	N	\bar{x}	SS	Sıra Ortalaması	X^2	p
Okul, Aile ve Toplumla İlişkiler Boyutu Ortalaması	1-5 yıl	17	3,22	,437	91,24	5,633	,344
	6-10 yıl	19	3,19	,419	85,11		
	11-15 yıl	30	3,32	,605	105,05		
	16-20 yıl	50	3,35	,498	110,40		
	20-25 yıl	47	3,39	,367	117,97		
	26 yıl ve üstü	53	3,37	,491	114,19		

Araştırmaya katılan öğretmenlerin "okul, aile ve toplumla ilişkiler" boyutu toplam puan ortalamalarının "meslekî kıdem" faktörüne bağlı olarak farklılaşıp farklılaşmadığı ile ilgili test sonuçları da Tablo 24'te verilmiştir.

Bu tablodaki bulgulara göre bu boyutta en yüksek ortalama ($\bar{x}=3,39$) meslekî kıdemi 20-25 yıl olan gruba ait iken, en düşük ortalama ise ($\bar{x}=3,19$) meslekî kıdemi 6-10 yıl olan gruba aittir. Bu boyutta öğretmenlerin okul, aile ve toplumla ilişkiler boyutu toplam puan ortalamaları ile "meslekî kıdem"leri arasında matematiksel olarak bir farklılaşma izlenmekte ve kıdemi fazla olan öğretmenlerin ortalama puanlarının meslekî kıdemleri az olanlara göre biraz daha yüksek olduğu görülmektedir. Ancak bu farklılaşma istatistiksel olarak anlamlı çıkmamıştır [$X^2=5,633$; $p>,05$]. Yani meslekî kıdem ile okul, aile ve toplumla ilişkiler boyutu arasında önemli bir ilişki yoktur.

Yukarıda incelenen okul, aile ve toplumla ilişkiler boyutundaki verileri bir bütünlük içinde değerlendirdiğimizde ankete katılan İmam Hatip Lisesi meslek dersleri öğretmenlerinin görev yaptıkları

çevreyi sosyal, kültürel, ekonomik vb. özellikleri ile tanıma, okul içi ilişkilerde, meslektaşlarıyla işbirliği yapma ve sosyo-kültürel etkinliklerde sorumluluk alma hususlarında kendilerini büyük ölçüde yeterli gördükleri söylenebilir. Buna karşılık, okul dışı sosyal ilişkilerde, velilerle, akraba, dost ve arkadaşlarla ve hatta aile ve çocuklarıyla ilişkilerde ve toplumsal etkinliklerde görev almadaki yeterlik algılamaları aynı düzeyde değildir.

Öğretmenlerimiz, özellikle aileleri ve toplumu eğitim sürecine katma konusunda yeterince duyarlı gözükmemektedir. Dersi destekleyecek eğitsel geziler ve ziyaretler düzenleme, mesleki amaçlı olarak öğrenci evlerini ziyaret, meslek ve sivil toplum kuruluşlarıyla ilişkilerde yeterli olmadıklarının farkındadırlar. Bu boyutta en düşük yeterlik puanının *çalıştıkları yerdeki müftülüğün vaaz, konferans, panel vb. etkinliklerinde görev alma* konusunda olması da dikkat çekicidir.

"Öğretme-öğrenme süreci" boyutunda "cinsiyet", "görev yapılan okul türü", "mezun olunan program" ve "mesleki kıdem" faktörlerinden hiç biri istatistiksel olarak anlamlı çıkmamıştır. Yani öğretmenlerin bu boyuttaki yeterliklerinde, bu faktörlerden hiç biri anlamlı bir farklılaşma oluşturmamıştır.

Sonuç ve Öneriler

İmam Hatip Lisesi meslek dersleri öğretmenlerinin *"kişisel ve meslekî değerler-meslekî gelişim"*, *"öğrenciyi tanıma ve öğrenciyle ilişkiler"*, *"öğretme-öğrenme süreci"* ve *"okul, aile ve toplumla ilişkiler"* olmak üzere 4 boyutta ele alınan yeterlikleri ile ilgili olarak, boyutlara göre şu sonuçlara ulaşılmıştır:

1. Araştırmamıza katılan İmam Hatip Lisesi meslek dersleri öğretmenlerinin bu 4 alanda yeterlik düzeyleri, boyut ortalama puanlarına göre şöyle sıralanmıştır: 4.16 ile "öğrenciyi tanıma ve öğrenciyle ilişkiler" yeterlik alanı ilk sırada, 4,04 ile "kişisel ve meslekî değerler-meslekî gelişim" yeterlik alanı ikinci sırada, 3.95 ile "öğretme-öğrenme süreci" yeterlik alanı üçüncü sırada, 3,33 ile "okul, aile ve toplumla ilişkiler" yeterlik alanı ise dördüncü sıradadır.

2. Araştırmamıza katılan İmam Hatip Lisesi meslek dersleri öğretmenleri, *"kişisel ve meslekî değerler-meslekî gelişim"* boyutunda meslek sevgisi, özgüven, sabırlı ve hoşgörülü olma, samimiyet, güvenilirlik, model olma gibi *kişisel niteliklere* büyük ölçüde sahip olduklarını düşünmekte ve yaptıkları meslekten de memnun ve mutlu gözükmemektedirler. Buna karşılık bir öğretmenin sahip olması gereken özel alan bilgisi, pedagojik formasyon ve genel kültür

gibi *mesleki niteliklerde* kendilerini aynı düzeyde yeterli görmemektedirler.

3. Öğretmenlerimizin "*öğrenciyi tanıma ve öğrenciyle ilişkiler*" boyutunda kendileriyle ilgili yeterlik algılamaları oldukça yüksek çıkmıştır. Öğretmenlerimiz, öğrencilere adil davranma, onlara değer verme, sevgi ve saygı gösterme, tutum ve eğilimlerini ve bireysel ayrılıklarını dikkate alma ve empati kurma gibi hususlarda kendilerini yeterli görmektedirler. Ancak öğretmenlerin bu boyut içinde incelenen yeterlik maddelerinde en düşük puanlarının, "öğrencileri çeşitli özellikleriyle tanıma ve gelişimsel özelliklerini bilme" konularında olması ve büyük bir kısmının öğrencilerin duygu ve düşüncelerini anlamamaktan dolayı çeşitli sorunlar yaşadıklarını belirtmeleri bu algılamaların yeterince sağlıklı olmadığını göstermektedir. Öğrencilerle iyi ilişkiler geliştirebilmek için her şeyden önce onları yeterince tanımak gerekir ve öğretmenlerimizin bunlarla ilgili yeterlik puanları düşüktür. Görülüyor ki öğretmenlerimiz öğrencilerle ilişkilerde temelde iyi niyetli olmakla birlikte etkili bir iletişim için gerekli alt yapıya ve donanıma sahip değildirlere ve öğrencilerle yaşadıkları sorunlar da büyük ölçüde bundan kaynaklanmaktadır. Bu durum birinci maddedeki sonucu da desteklemektedir. Nitekim orada öğretmenlerimizin *kişisel nitelikler* bakımından üst düzey bir yeterlik algılamasına sahip olmalarına karşın *mesleki niteliklerde* aynı düzeyde olmadıkları ifade edilmişti.

4. Öğretmenlerimizin "*öğretme-öğrenme süreci*" boyutundaki yeterlik algılamalarına gelince, öğrenciler için ders dışı etkinlikler düzenleme ile sürece yönelik ölçme araçları kullanma konuları hariç, kendilerini genellikle yeterli görmektedirler. Ancak öğretmenlerin bu boyuttaki yeterlik maddeleri içerisinde yer alan özel alan öğretim programlarının farkında olma ve bunlardan etkin biçimde yararlanma, dersi planlama ve derse hazırlık, öğrenme ortamlarını hazırlama ve yönetme, bu süreçte çağdaş eğitim araç-gereç ve materyalleri kullanma, öğrenci merkezli yöntem ve teknikleri, sürece yönelik ölçme değerlendirme ve etkili iletişim teknikleri kullanma gibi konularda önemli eksiklikleri olduğu görülmüştür. Burada vurgulamak gerekir ki İmam Hatip Liselerinde uygulanan yeni öğretim programlarının temel yaklaşımı ve yapısı, öğretmenlerin büyük çoğunluğu tarafından henüz incelenmiş ve anlaşılabilirliği değerlendirilmiştir ve istenen düzeyde uygulanmamaktadır.

5. "*Okul, aile ve toplumla ilişkiler*" boyutunda ise öğretmenlerimiz, görev yaptıkları çevreyi çeşitli özellikleri ile tanımada, okul içi sosyal ilişkilerde, sosyal ve kültürel etkinliklerde görev ve sorumluluk almada kendilerini büyük ölçüde yeterli görmektedirler. Buna karşılık öğretmenlerimiz okul dışı sosyal ilişkilerde, velilerle,

meslek ve sivil toplum kuruluşlarıyla ilişkilerde, aileleri ve toplumu eğitim sürecine katma ile ilgili etkinliklere katılma, bu tür çalışmalarda görev ve sorumluluk üstlenmede yeterli görünmemektedirler.

6. Araştırmamıza katılan İmam Hatip Lisesi meslek dersleri öğretmenlerinin yeterliklerinde etkili olacağı tahmin edilen "cinsiyet", "görev yapılan okul türü", "mezun olunan program" ve "mesleki kıdem" değişkenlerinin, hiçbir boyutta istatistiksel olarak anlamlı bir farklılaşmaya yol açmadığı görülmüştür. Sadece "öğrenciyi tanıma ve öğrenciyle ilişkiler" boyutunda "cinsiyet" değişkeni, kadınların lehine anlamlı çıkmıştır.

Boyut ortalama puanlarının matematiksel değerleri üzerinden yola çıkıldığında ise cinsiyete göre "*okul, aile ve toplumla ilişkiler*" boyutunda erkek öğretmenlerin, diğer bütün boyutlarda kadın öğretmenlerin; görev yapılan okul türüne göre "*öğretme-öğrenme süreci*" boyutunda Anadolu İmam Hatip Lisesinde çalışan meslek dersleri öğretmenlerinin, diğer bütün boyutlarda İmam Hatip Lisesinde çalışan öğretmenlerin, mezun olunan programa göre "*okul, aile ve toplumla ilişkiler*" boyutunda tezsiz yüksek mezunlarının diğer bütün boyutlarda Yüksek İslam Enstitüsü ile İlahiyat Eski Program mezunlarının, mesleki kıdeme göre ise "*kişisel ve mesleki değerler-mesleki gelişim*" ile "*öğretme-öğrenme süreci*" boyutlarında kıdemli öğretmenlerin (20 yıl üstü), diğer iki boyutta ise genç öğretmenlerin (1-10 yıl) daha yüksek bir yeterlik algılamasına sahip oldukları görülmüştür.

7. "Kitap okuma durumu" ile boyut yeterlikleri arasındaki ilişkide ise "*okul, aile ve toplumla ilişkiler*" boyutu hariç diğer bütün boyutlarda kitap okuma oranının matematiksel olduğu kadar istatistiksel olarak da önemli bir faktör olduğu görülmüştür. Buna göre öğretmenlerin kitap okuma oranı yükseldikçe kendilerini yeterli görme algısı da yükselmektedir.

Bu sonuçlardan hareketle şunları önerebiliriz:

Öğretmenlerin psiko-sosyal açıdan mesleki tatmin düzeylerinin yüksek olması ve işlerini severek yapıyor olmaları önemli bir avantaj olarak değerlendirilmelidir. Bunun için genel anlamda yapılması gereken öğretmenlerimizin yeterli olmadıkları hususların farkına varmalarını sağlamak ve bu konularda yeterlik kazanmalarına destek olmaktır.

Bu çerçevede mevcut öğretmenlerimizin kendilerini geliştirmesi teşvik edilmeli, bunun için de gerekli kurumsal tedbirler alınmalıdır. Hizmet içi eğitim seminerleri daha düzenli ve ihtiyaca uygun içeriklerle, tamamen eğitimsel amaçlarla ve daha fazla öğretmene

ulaşabilmek ve külfeti azaltmak için de öğretmenlerin görev yaptıkları bölgelerde yapılmalıdır.

Bu seminerlerde öğretmenler, meslekle ilgili gelişmelerden haberdar edilmeli, bunların uygulamaya geçirilebilmesi için özellikle doğru anlaşılıp benimsenmesi sağlanmalıdır. Bu çerçevede yeni yaklaşım, yöntem ve teknikler, modern eğitim teknolojilerini kullanma, materyal geliştirme, etkinlik örnekleri, sürece yönelik ölçme değerlendirme ve etkili iletişim teknikleri gibi uygulamaya yönelik içeriklere ağırlık verilmelidir. Son dönemlerde MEB Din Öğretimi Genel Müdürlüğü bu konuda önemli çalışmalara öncülük etmektedir. Bu çalışmaların verimli olmasında kuşkusuz öğretmenlerin tutumu çok önemlidir. Öğretmenler, daha önce yaşamış oldukları tecrübeleriyle ilgili bütün olumsuz kanaatlerden ve yargılardan sıyrılarak yaptıkları işe katkı sağlayacak gelişmelere, yeni bilgilere ve fikirlere açık olmalıdırlar.

Öğretmenlerin öğrencilerle sağlıklı ilişkiler kurabilmesi ve etkili bir öğretmen olabilmesi için öğretmen yetiştiren programlarda pedagojik formasyon dersleri içerisinde, iletişim derslerinin ağırlığı artırılmalıdır.

Öğrencileri okumaya ve araştırmaya teşvik, ancak iyi örnekler sunmakla mümkün olacaktır. Bu bakımdan öğretmenler okuma alışkanlıklarını gözden geçirmeli, kitap okuma oranlarını yükseltmelidirler. Öğretmen, yanında her zaman bir kitap bulundurmalı ve bunu her fırsatta okumalıdır. Okuma işi de rastgele değil bir planlama dâhilinde yapılmalı; alan bilgisini geliştirecek temel kaynaklar, öğretmenlik bilgi ve becerisini geliştirecek eğitim bilimleri, psikoloji, sosyoloji, iletişim vb. ile genel kültürü zenginleştirecek yayınlara öncelik verilmelidir.

Öğretmenler, en azından görev yaptıkları bölgede aynı branşta çalışan meslektaşlarıyla zaman zaman bir araya gelerek işbirliği ve dayanışma imkanları oluşturmalarıdır. Ders işleniş örnekleri, etkinlikler, mahalli şartlara uygun geliştirilen öğretim materyalleri vb. eğitim araç-gereçleri ile bilgi ve tecrübe paylaşımında bulunmalıdırlar.

Öğretmenler, okul içinde olduğu kadar okul dışında da sosyal, kültürel ve sanatsal faaliyetlerde görev ve sorumluluk yüklenmelidirler. Okul idaresi ve velilerle işbirliği yaparak dersi destekleyecek eğitsel ziyaretler ve geziler düzenlemelidirler. Evin okula yakınlaşması projesi çerçevesinde velilere ihtiyaç duyulan konularda seminerler düzenlenmeli, eğitime katkıları sağlanmalıdır. Bunun yanında, bilhassa görev yaptıkları bölgede toplumun eğitiminde aktif rol üstlenmelidirler. Branşları gereği yaygın din eğitimi çerçevesinde yürütülen vaaz, panel, konferans, seminer, yaz kursları vb. etkin-

liklerde müftülikle işbirliği yaparak görev ve sorumluluk almalıdırlar.

Öğretmenler, öğrencileri çeşitli yönleriyle tanımak ve öğrencilerle ilişkilerde başarılı olmak için okullardaki rehberlik servisleriyle daha yakın bir ilişki ve işbirliği içinde olmalıdırlar.

İmam Hatip Lisesi meslek dersleri öğretmenlerinin yeterlikleri ile ilgili bilimsel araştırmalar arttırılmalı, bunlar ilgili kurumlar tarafından izlenmeli ve değerlendirilmelidir.

İmam Hatip Liselerine meslek dersi öğretmeni yetiştiren programların gözden geçirilmesi gerekmektedir. Mezuniyet sonrası Tezsiz Yüksek Lisans programlarının verimi ile ilgili olarak henüz yeterli bilimsel verilere sahip olmasak da bu uygulamanın maddi ve manevi her bakımdan ek bir külfet getirdiği açıktır, ayrıca da bu programlarda lisans ortamındaki moral ve motivasyonun sağlanabilirliği tartışılır. Bu bakımdan uygulanmakta olan Ortaöğretim Tezsiz Yüksek Lisans programları, mezun öğrenciler için devam etse bile hâlen okumakta olan öğrenciler için zorunlu pedagojik formasyon dersleri İlahiyat Fakültelerinin lisans programı içerisine alınmalıdır. Bu konuda fakültelerin münferit girişimlerde bulunması yerine konunun kurumsal düzeyde ele alınması ve ortak bir program geliştirilmesine ihtiyaç vardır.

Kaynakça

Arpacı, Önder, *İmam Hatip Liselerinde Öğrenci-Öğretmen İletişimi ve Doyum Problemleri* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1997.

Büyüköztürk, Şener, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı, SPSS Uygulamaları ve Yorum*. Pegem Akademi Yayınları, Ankara 2008.

Cebeci, Suat, *İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Yeterlikleri* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1994.

Doğan, Recai ve Altaş, Nurullah, İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Yeterlilik Ölçeği Üzerine Bir Ön Araştırma, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 2002, 43 (1), 109-122.

Eğitim-Bir-Sen, *Öğretmen Sorunları Araştırması*, Uyum Ajans, Ankara 2004.

Eğitim-Bir-Sen, *Öğretmenlerin "Eğitim Koşullarından Memnuniyet Düzeyi" Araştırması*, Memur-Sen Yayınları. Bursa 2004.

Erden, Münire, *Öğretmenlik Mesleğine Giriş*, Alkım Yayınları, İstanbul 2001.

http://otmg.meb.gov.tr/belgeler/ogretmen_yeterlikleri_kitabi/Oğretmen_Yeterlikleri_Kitabi_genel_yeterlikler (03.08.2009)

Kaptan, Saim, *Bilimsel Araştırma Teknikleri ve İstatistik Yöntemleri*, Rehber Yay. Ankara ty.

Karasar, Niyazi, *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, Ankara 1994.

Karataş, Birgül, *Araştırma Teknikleri*, İstanbul, 1984.

Koç, Ahmet, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Öğretme-Öğrenme Sürecine İlişkin Yeterlikleri" İstanbul'da DEM tarafından 23-24 Mayıs 2009 tarihinde düzenlenen, *Türkiye'de Okullarda Din Öğretimi Sempozyumunda Sunulan Bildiri*.

MEB Öğretmen Yetiştirme ve Eğitimi Genel Müdürlüğü, *Öğretmenlik Mesleği Genel Yeterlikleri*, Ankara. 2006.

MEB Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, *İmam Hatip ve Anadolu İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretim Programları*, Devlet Kitapları Müdürlüğü, Ankara 2008.

MEB, *İmam Hatip Liseleri Arapça Dersi Öğretim Programı*, Devlet Kitapları Müdürlüğü, Ankara 2008.

Taşcı, Cuma, *İmam Hatip Liselerinde Meslek Dersi Öğretiminin Yeterlik Durumu ve Meslek Dersi Öğretmenlerinin Temel Yeterliklere Sahip Olma Düzeyleri* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2006.

Tavşancıl, Ezel, *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi*, Nobel Yayıncılık, Ankara 2002.

Doğan, Ahmet, *1997 Yılından Sonraki Dönemde İmam Hatip Liselerindeki Gelişmeler (Adana Örneği)* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana 2006.

Yılmaz, Nazif ve Yiğit, Hulusi (Yayına Hazırlayanlar), *İmam Hatip Liselerinde Meslek Dersleri Öğretimi Nasıl Olmalı?* Dem Yayınları, İstanbul 2006.

Müellifi Meçhul Bir Şurûtü's-Salât Mesnevisi

Doç. Dr. Alim YILDIZ*

Özet

Divan Edebiyatı İslam dinini referans alan bir edebiyattır. Bu edebiyatta şiir, sadece sanat için kaleme alınmaz. Dinî bir çok konu da insanları bilgilendirmek amacıyla şiir formuyla yazılmıştır. İbadetlerle ilgili yazılan manzum eserler içerisinde Namaz konusuyla ilgili olanlar da bulunmaktadır. Bunlara "Şurûtü's-Salah" adı verilir.

Bu makalemizde müellifi bilinmeyen bir "Şurûtü's-Salah" mesnevisi ele alınmıştır. Söz konusu mesnevide namazla birlikte, abdest ve gusül de manzum olarak anlatılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Divan Edebiyatı, mesnevi, namaz, abdest, gusül.

Abstract

Divan literature, i.e., Classical Ottoman Poetry, is a literature which takes Islam as a reference. In this literature, the poem is not written for the purpose of the art. Many religious themes were written in the form of the poem to instruct the people. Within this style, there were some works in verse about prayer, *salat*. They are called as *Shurut al Salat*. In this article, it has been studied the masnavi of a *Shurut al Salat* which its author is not known. In that, ablution and *gusl*, i.e., ablution of the whole body also are told alongside *salat*.

Key Words: Classical Ottoman Poetry, masnavi, prayer, ablution, gusl, in verse

Eski Türk Edebiyatı, dini referans alan ve ana kaynaklarından ilk ikisi Kur'an-ı Kerim ve Hadis olan bir edebiyattır. Divan edebiyatı alanında verilen eserlerden büyük çoğunluğu manzum eserlerdir. Divan şairlerimiz, dinî bir çok konuyu manzum olarak kaleme aldıkları gibi Arapça ve Farsça bir çok dinî eseri de manzum olarak dilimize kazandırmışlardır. Edebiyat tarihimiz içerisinde ilmihal, akâid, fıkıh, kelam, tarih, lügat v.b. konularda manzum olarak yazılan ya da tercüme edilen çok sayıda eser bulunmaktadır¹.

* C.Ü. İlahiyat Fakültesi Türk İslam Edebiyatı ABD Öğretim üyesi (yildizalim@hotmail.com)

¹ Bu konuda bkz. Amil Çelebioğlu, "Türk Edebiyatında Manzum Dinî Eserler", *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları*, Ankara 1998, s. 349-365.

İslam Hukuku içerisinde temel dinî bilgileri içeren bir bölüm olan ve fıkıh, ilmihal, İslam dini esasları gibi adlarla anılan konularda çeşitli kitaplar kaleme alınmıştır. Genel olarak ilmihal adı verilen bu tür eserlerin telifinin yaklaşık olarak XV-XVI. yüzyılda başladığı tahmin edilmektedir².

Fıkıh ile ilgili tercüme ve telif olarak yüzyıllar boyunca, bu alanda, bir hayli eser yazılmıştır. Bunların, edebiyat tarihi açısından, en önemlileri fetvâlardır. Şeyhu'l-İslâm'a sorulan hukûkî meseleler üzerine verilmiş cevaplardan ibaret olan fetvâlar, sadece fetvâyı verenin değil, çoğu zaman dönemin zihniyet ve anlayışını göstermek bakımından da önem arz etmektedir. Ebu's-Suud'un *Kitâb-ı Fetâvâ-yı Ebû's-Su'ûd Efendi* adlı eseri, Şeyhu'l-İslâm Yahya'nın, *Nûru'l-Fetâvâ'sı*, Yenişehirli Abdullah Efendi'nin, *Behcetü'l-Fetâvâ'sı* bu tür eserlerdendir³. Manzum Fıkıh Kitabı'na örnek olarak da, Devletoğlu Yûsuf (ö. 828/1424)'un *Vikâyenâme* isimli mesnevîsi verilebilir. Bu eser, Arapça manzum bir fıkıh kitabının Türkçe'ye tercümesidir. *Vikâyenâme* (telif: 1423-1424) Devletoğlu Yûsuf tarafından sultan II. Murad'a sunulmuştur⁴. Bu konudaki önemli eserlerden bir diğeri de XVI. yüzyıl şairlerinden Halilî'nin *Ravzatü'l-İmân* isimli mesnevisidir⁵.

Bu tür eserler içerisinde yer alan namaz, oruç, hac vb. konulardan bazıları alınarak, müstakil eserler ve mesnevîler de yazılmıştır. Bunlardan namazla ilgili olanlarına genel olarak Şurûtü's-salât⁶ ismi verilmektedir. Bu tür eserlerde; namazın ve dolayısıyla abdest ve guslün farzları, sünnetleri, müstehapları, mekruhları vb. gibi konular işlenmektedir. Bu tür eserler insanları bilgilendirmek amacıyla (ta'limî) yazıldıklarından şiiriyet açısından daha zayıftırlar. Şairin sanat endişesi olmaması dolayısıyla bu tür eserlerde vezin kusurları da oldukça fazladır. Bizim bu makalemize konu olacak eser de İslam'ın beş şartından biri olan Namaz ibadetiyle ilgilidir.

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyelerinden Prof. Dr. Ali Akpınar'ın özel kütüphanesinde bulunan manzum ve mensur bir çok eseri muhtevî⁷ yazma bir mecmua içerisinde yer

² Bu konuda bkz. Hatice Kelpeten, "İlmihal", *DİA*, İstanbul 2000, XXII, 139-141.

³ Bkz. H. İbrahim Şener-Alim Yıldız, *Türk İslam Edebiyatı*, İstanbul 2002, s. 233.

⁴ Bkz. Mustafa Özkan, "Devletöğlü Yûsuf", *DİA*, İstanbul 1994, IX, 243.

⁵ H. İbrahim Şener, *Halilî ve Ravzatü'l-İmân Mesnevisi*, İzmir 1999.

⁶ Şurûtü's-salât türünde yazılan en meşhur eser, Molla Fenârî (ö. 1431)'nin oğlu için kaleme almış olduğu Arapça risalenin muhtelif manzum tercümeleridir. Bkz. Amil Çelebioğlu, *a.g.e.*, s. 363.

⁷ Mecmuada şu eserler vardır: Tercihu Beyyinât-Gânim el-Bağdâdî (yk.1-67), Tercihu Beyyinât-Esirizâde (68-90), Tercihu Beyyinât-Mevlânâ Hisâlî (91-118), Şerhu Medâriku'l-Usûl-Nesefî (119-124), Risâle-i Tenâkus fi'd-Da'vâ-Defter sahibi kendisi çeşitli fetva kitaplarından derlemiş (125-128), Nazmu İbn Şahne (128-131), Kânunnâme-i Hümâyûn (131-135), Kitâbü Vâcibi'l-Hifz-İmamzâde

alan "Şurûtü's-Salât" isimli mesnevi 161b-163a varakları arasındadır. Mecmua 18.5x12.5 ölçüsünde aherli kağıt üzerinde ta'lik hat yazısı kullanılmıştır. Sadece 154-157 varaklardaki risale nesih hatıyla yazılmıştır.

Toplam 55 beyitten oluşan söz konusu mesnevîde Namaz'la birlikte aynı tür eserlerde olduğu gibi abdest ve gusûlden de bahsedilmektedir.

Fā'ilātün fā'ilātün fā'ilātün fā'ilün vezniyle kaleme alınan bu mesnevînin şairi tam olarak tespit edilememiştir. Mecmuanın baş kısmında bir mühürle Seyyid Muhammed b. İbrahim b. Muhammed Âgâh ismi ve farklı varaklarında 1156, 1160 ve 1170 hicri tarih kayıtları bulunmaktadır. Makalemize konu olan mesnevîde mahlas kullanılmaması, mecmua içerisinde yer alan bazı risale ve mesnevide eserin müellif ve şairinin isminin verilmesi sebebiyle, "Şurûtü's-Salât"ın mecmua sahibi Seyyid Muhammed b. İbrahim b. Muhammed Âgâh tarafından yazılmış olabileceği ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Bu mesnevî tahminen 1156 (m. 1743)-1170 (m. 1757) yılları arasında kaleme alınmıştır.

Çeşitli kütüphanelerde yaptığımız araştırmalarında, Şurûtü's-Salât'ın bir başka nüshasına rastlanılamamıştır. Hem kütüphanelerde hem de biyografik eserlerde mesnevînin şairi olarak düşündüğümüz Seyyid Muhammed b. İbrahim b. Muhammed Âgâh ile ilgili bir bilgiye de ulaşılamamıştır.

Mesnevî'de farklı beyit sayılarını içeren 17 ara başlık kullanılmıştır. Bu başlıklardan altısı Namaz'a dair, sekizi Abdest'le ilgili ve üçü de Gusûl'e aittir. Toplam 55 beyit olan mesnevînin ilk 28 beytinde Namaz'la ilgili konular (Namazın şartları: 4 beyit, farzları: 2 beyit, vacipleri: 3 beyit, sünnetleri: 3 beyit, müstehapları: 11 beyit ve mekruhları: 5 beyit) yer almaktadır. Şair, abdestle ilgili konuları toplam 21 beyitle anlatmıştır (Abdestin farzları: 2 beyit, sünnetleri: 4 beyit, müstehapları: 2 beyit, âdabı: 3 beyit, nafileleri: 2 beyit, mekruhları: 3 beyit, yasakları: 2 beyit ve abdesti bozan şeyler: 3 beyit). Gusûl kısmını üç ara başlıkla anlatan şair, bir beyitte gûslün farzlarını, iki beyitte sünnetlerini ve üç beyitle de gûslü gerektiren halleri anlatarak eseri sonlandırmaktadır.

Mesnevî, öğretici (ta'limî) bir niteliğe sahip olduğu için, benzeri örneklerde de görüldüğü gibi şiiriyet yönünden zayıftır. Ayrıca, vezin kusurları da oldukça fazladır. Mesnevî'nin başka bir nüshasının bulunmaması bu vezin kusurlarının şairin kendisinden mi yoksa

Ahmed b. Muhammed b. İbrahim el-Eyyûbî (136-151), Metn-i Akâid-Nesefî(151-154), Risâle İ'râbî Kavlihi Teâlâ-Abdurrahman b. Ahmed en-Neccâr (Müellifin kendi nesih hattıyla) (154-157), Pendnâme-i Azmî Efendi (158-160)

müstensihten mi kaynaklandığı hususunda da kesin bir hükme varmamıza imkan tanımamaktadır.

Bu genel bilgilerden sonra ve metni vermeden önce mesnevîde işlenen konuları da başlıklarına göre şöyle özetleyebiliriz.

Bābu Şurūtü's-Salāh (Namazın Şartları Kısmı): Namazı kılmak isteyen kişiye öncelikle sekiz şey gereklidir. Bunlar; giyinik olmak (setr-i avret), niyet etmek, abdest almak, eğer abdest için su bulamazsa temiz toprakla teyemmüm etmek, vücudu, elbisesi ve namaz kılacağı yerin temiz olması, kibleye yönelmesi ve beş vakit namazı asıl vaktinde kılmasıdır.

Bu sekiz maddeden birisi terk edildiğinde namaz geçersiz olduğu gibi bu terk işi gerek bilerek ve gerek bilmeyerek yapılırsa sonuç değişmez, faydasızdır.

Bābu Ferāyizi's-Salāh (Namazın Farzları Kısmı): Namazın farzları altı tanedir, bunu işitip kurtuluşa erin. .. (ayakta) durmak, Kur'an okumak, namaza başlama tekbiri almak, son oturuş, rükû ve secdeleri yaparak namazı tamamlamak. Bunlardan herhangi biri yapılmazsa namaz geçersiz olur.

Bābu Vācibāti's-Salāh (Namazın Vacipleri Kısmı): Namazın vacipleri yedi tanedir ki bunlar dinî delillerle sabittir. İlk iki rekatta Kur'an okumak, kunut, ilk tahiyatta oturmak, namazın erkanına dikkat etmek, gizli ve açık okumaları yerli yerince yapmak, namazın vaciplerinden birini terk edince sehiv secdesi yapmak da vaciptir ki vacip kasten terk edilirse namaz eksik olacağı gibi bu aynı zamanda günahıdır da.

Bābu Sūneni's-Salāh (Namazın Sünnetleri Kısmı): Besmele, âmin, tesbihler, tesmi' (Semia'llāhu limen hamideh demek), senâ (sübhaneke duası), son iki rekatta Fâtiha'dan sonra sûre okumamak, namaza başlarken iki eli de kaldırmak ve ayaktayken elleri bağlamak, Allah'a hamd ve senâ etmek, namazda gereken tüm tekbirleri getirmek, eûzü çekmek ve ilk oturuş. Namazın sünnetleri on dört tane olup bunlardan biri terk edilirse o namazda sevap bulunmaz.

Fî Müsteḥabāti's-Salāh (Namazın Müsteḥapları Hakkında): İyi bil ki namazın müsteḥapları yirmi beş tanedir diye başlayan şair, cehennem ateşinden kurtulmak isteyen bunları yerine getirmesini söyler. Ayaktayken secde edilecek yere bakmak, rükuya eğildiğinde boyu lam gibi olup ve ayağın üzerine bakmak, secdede iken burnuna, otururken önüne bakmak ve üç-dört âyet okuyacak kadar oturulu kalmak, el bağlarken sağ eliyle sol bileğini tutup parmaklarını aralamak, rükudan başını "semia'llahu limen hamideh" diyerek kaldırıp sonra secdeye gitmek, secdede kollarını dizlerinden uzak tutmak, alın ve yüzü yere koymak, ayak parmaklarını kibleye döndürmek, secdeye vardığında önce burnunu yere komak ve üç, beş veya yedi kez tesbih

(Sübhâne Rabbiye'l-a'lâ) etmek. Secdeden önce başı daha sonra ellerikaldırmak ve bu esnada tekbir getirmek. Ellerini dizleri üzerine koymak ve oturduğunda sol ayağını yatırarak üzerine oturmak. Sağ ayağını kibleye doğru dikerek oturmak ve eller dizlerin üzerinde iken parmakları serbest bırakmak. Otururken Tahiyyat duasını okuyup daha sonra selam vermek ve namaz tamam olduğu için elleri yüze sürmek.

Fî-Mekrûhâti's-Salâh (Namazın Mekruhları Hakkında): Namazın mekruhlarının on tane olduğunu söyleyen şair bunları şöyle sıralamaktadır: Eliyle oynamak, gerinmek, esnemek, saflar arasında boşluk bulunmak, namazda iken özürsüz olarak bağdaş kurup oturmak, gözlerini yummak, safın dışında durmak, eliyle bir şey vermek ve elini oynatmak, özürsüz olarak boğazını temizlemek, elbisesini açmak ve namaz kıldığı yer temiz olmamak, aksırana “yerhamüke'llah” demek, tertibe uymamak

Fî-Farâyizi'l-Vudû' (Abdestin Farzları Hakkında): Abdestin farzlarının dört olduğunu söyleyen şair, bunlardan biri olmazsa o abdeste itibar edilmeyeceğini söyledikten sonra diğerlerini de başa mesh etmek, ayakları, elleri ve yüzü yıkamak olarak ifade eder. Ayakların ayak bileklerine, ellerinse dirseklerle kadar yıkanması gerektiğini de eklemektedir.

Fî-Süneni'l-Vuzû' (Abdestin Sünnetleri Hakkında): Hz. Peygamber'e ümmet olmak isteyen on tane olan abdestin sünnetlerine riayet etmesi gerekir. Misvak kullanarak ağız çalkalamak, burnu temizlemek ve akabinde elleri yıkamak, istincanın şartlarının abdest için de şart olduğu ve bunun sayısının bulunmadığını söyleyen şair diğer sünnetleri de şöylece sıralar: Baş, boyun ve kulakların meshedilmesi, besmele çekmek, sakalı parmaklarla hilallemek, yıkanan her uzvu üçer defa yıkanması, istinca için temiz taş benzer kesek kullanmak.

Fî-Müstehabâti'l-Vuzû' (Abdestin Müstehapları Hakkında): Abdestin sünnetlerini altı olarak ifade eden şair, bunları da şöyle sıralar: niyet etmek, her uzvu ara vermeden ve sağdan başlayarak yıkamak, başına kaplama mesh vermek ve tertibe riayet etmek, Allah adıyla başlamak.

Fî-Âdâbi'l-Vuzû' (Abdestin Âdâpları Hakkında): Bunların da abdestin müstehapları gibi altı tane olduğunu söyleyen şair, ihtiyaç giderdikten sonra örtünme, ağza ve burna sağ el ile su vermek, burnu temizlerken sol eli kullanmak, ihtiyaç giderirken arkasını veya önünü güneşe ve aya döndürmek, abdest alırken sadece dua okumak, konuşmamak ve kibleye dönmek.

Fî-Nevâfili'l-Vuzû' (Abdestin Nafileleri Hakkında): Abdestin nafilelerinin de dört tane olduğunu ifade eden şair, her uzvu yıkarken dua okumak, taharetten sonra iç çamaşırına ve cinsel uzvuna su serpmek, temizlendikten sonra ellerini yıkamak eğer buna imkan bulamazsa ellerini toprak ile temizlemeyi saymaktadır.

Fī-Mekrūhāti'l-Vuzū' (Abdestin Mekruhları Hakkında): Şair, abdestin mekruhlarının altı tane olduğunu, bunlara riayet edildiğinde kılınan namazın Allah katında kabul göreceğini söyler. Suya sümürmek ve tükürmek, yüzü yıkarken suyu hızla yüze çarpmak, abdest alırken örtülü olması gereken uzuvlarının görünmesi ve bu uzvun adını söylemek, ağız ve burna sol el ile su vermek ve kendinden çıkan pisliğe bakmak.

Fī-Menhiyyāti'l-Vuzū' (Abdestin Nehiyeleri Hakkında): Abdest içinde beş şeyin nehyedildiğini söyleyen şair, bunları şu şekilde sıralar: Çıplak ayağa meshetmek, suyu fazla kullanıp israf etmek, farz olan uzuvları üçten fazla ve eksik yıkamak ve tahareti sağ elle yapmak.

Bāb-ı Nevākızı'l-Vuzū' (Abdesti Bozan Şeyler Konusu): Abdesti yedi şey bozmaktadır. Ön ve arkadan çıkanlar, namazda sesli gülmek ve kendinde olmamak, abdestli iken bir yere dayanıp, yaslanıp veya soyunup uyumak, ağız dolusu kusmak, namazda iken delirmek, bozuk düşünce, zihin karışıklığı.

Fī-Ferāyizi'l-Ġusül (Guslün Farzları Hakkında): Guslün farzları üçtür, ağza su vermek, burna su vermek ve vücudun tümünü temizlemek.

Fī-Süneni'l-Ġusül(Guslün Sünnetleri Hakkında): Guslün sünnetlerinin din alimlerinin ittifakıyla altı tane olduğunu söyleyen şair, bunları şu şekilde sıralar: Vücutta bulunan meninin iyice temizlenmesi, elleri ve avret mahallini yıkamak, her uzvu üçer kez yıkamak, abdest alınan mahalde en sonra ayakları yıkamak.

Bābü'l-Me'ānī el-Mevcibeti li'l-Gusl (Guslün Gerektiren Şeyler Konusu): Her ne zaman şehvetle meninin gelmesi veya uykudan uyanıldığında iç çamaşırında meninin bulunması guslü gerektirir. Bunlardan birincisi hakikî, ikincisi hükmi adını alır. Dört yerde gusül abdesti almak sünnettir: Vakfe, İhram, Cuma günü ve Bayram günü.

161b

Bābu Şurūḫi's-Salāt*Fā 'lātün fā 'ilātün fā 'ilātün fā 'ilün*

Her kişi kim isteye itmek namāza ibtidā
Evvelā lābūdedür aña sekiz nesne ide

'Avretin setr eyleye niyyet kıla ābdest ala
Su bulunmazsa teyemmüm eyleye pāk toprağla

Gövdesi tonı namâz kıldığı yer pāk ola
Kıbleye karşı dura beş vakt vaktiyle kıla

Bu sekizden kim birin terk itse bāṭıl olur⁸
Kıldığı ger sehv ger 'amd ile bī-ḥāsıl olur

Bābu Ferāyizi's-Salāh

Altıdır farzı namāzıñ işidüp bulgıl felāh
Örü turmaq oqumaq Qur'an tekbir iftitāh

Soñ oturmaq secde kılmak hem rükū' itmek tamām
Biri olmazsa namāzıñ bāṭıl olur ve's-selām

Bābu Vācibāti's-Salāh

Yedidir vācipleri nassile bulmuşdur sübüt
Eylemek ta'yīn Qur'an'a öñ ikiye hem kunüt

Son taḥiyyāt öñ oturmaq 'adl ü erkān bilmek
Cehr ü ihfā yerlerin yerlü yerince gözlemek

Secde-i sehv vācibi terk idicek vācib olur
Kasdile ise kıldığı eksik ü hem ism olur⁹

Bābu Süneni's-Salāh

Besmele āmīn ü tesbīḥīn ü tesmī' ü senā
Süre zammemek revā olmaz iki son rek'ata

İki elin kaldıruben bağlamak ḥamd ü senā
Cümle tekbir ü ta'avvüz öñ teşehhüd bā-tamām

⁸ Vezinde problem var.

⁹ Vezinde problem var.

Bu namāzın sünneti on dört olur bedrū'l-hisāb
Biri terk olsa bulunmaz ol namāzında sevāb

Fī-Müstehābātī's-Salāh

Bellü bil yigirmi beşdir müstehābāt-i salāh
Kıl 'amel bulmak dilerseñ tamu odundan necāt

Secde yerin gözleye etse namāzında kıyām
Ayağı üstün göre kıddini çünkü kıla lām

Secdede gözleye burnun hem teşehhüde öñin
Zamm idicek üç ya dört āyet kadar hemīn¹⁰

Sol bileğin tutup açmak parmağı ba'de's-şurū'
Arkasın başın beraber eylemek ba'de'r-rükū'

Başını kıldırmaq andan hāmdle indirmek dizin
Karnını uyluklara tokunmadın kımak yüzün

Koltuq açmaq yüzün alından kımaqlıqdır yere
Kıbleye ayağının parmaqlarını döndüre

Secdeye varıcağız burnun yine evvel kıoya
Secdede üç kez ya beş ya yedi tesbīh okuya

Başın elin kıldıra kıoya yere tekbīr ide
Līk başın kıldıra evvel ellerin te'hīr ide

162a

Ellerin kıldırdığından sonra dizin götüre
Oturıcaq sol ayağın döşeye de otura

¹⁰ Vezinde problem var.

Kıbleye yönelde sağ ayağı parmağın diküp
Ellerin uyluğı üstüne ıo parmağın tefrîh idüp¹¹

Hem tahıyyat okuya hem vire ardınca selâm
Yüzine elin süre oldu namâzın çün tamâm

Fî Mekrûhâti's-Salâh

Ondurur mekrûh idenler bellü bilgil tâ'ati
El ile oynayu gerinmek esnemekdürür ıati

Saf arasında turıcağ sık dura yer olmaya
'Özr yoğıken namâz içinde bağdaş ıurmaya

Gözlerin yummaya safdan taşra turmaya
Nesne virmeye eliyle hem elin oynatmaya

Bî-'özür itmek tenaınuı eylemek fi'-i kesir
Setrin açmağ tâhir olmamağ namâz kıldığı yer

Zıkr itmek gülmek aısurana virmekdir cevâb
Sağlamağ tertib eylememek ıazâdan ictimâb¹²

Fî Ferâyizi'l-Vudû'

Âbdest almağlığın farzı ki olmuşdur cehâr
Olmasa ya'ni biri olmaz vuzûya i'tibâr

Başa mesı itmek yumağ ayakların yüzün elin
Lîk bile yuya ka'b u mirfağayn ile elin

¹¹ Vezinde problem var.

¹² Vezinde problem var.

Fī Sūneni'l-Vuzū'

Ābdest almaqlığın añla ki ondur sūnneti
İt ri'āyet olmak isterseñ Rasūlūñ ümmeti

Mazmaza misvāk istinşāk dañi ğasl-ı yed
Şart-ı istincā olmak oldu şart olmaz 'aded

Mesh itmek başına boynı ile kulaqların
Besmele tañlil itmek sakalın parmaqların

Üçe dek her uzvınıñ ğaslını tekrār eylemek
Almak istincā için taş pāke benzer bir kesek

Fī Müstehabāti'l-Vuzū'

162b

Müsteħabı altıdır niyyetdir evvel ey 'azīz
Başlamak sağın yumağ biri biri ardınca tiz

Kaplayu mesh eylemek başına tertib saklamak
Hağ te'ālā kelāmından Allāh ile başlamak¹³

Fī Ādābi'l-Vuzū'

Altı oldu müsteħabı ki bil ādāb-ı vuzū'
Hācetinden soñra örtmeği idendir hū¹⁴

Sağ eliyle mazmaza vü istinşāk ide sümkürmeye
Vağt-i hācette aya güne ardın önün döndürmeye¹⁵

¹³ Vezinde problem var.

¹⁴ Vezinde problem var.

¹⁵ Bu beytin iki mısraında da vezin problemi var.

Âbdest aldıķda du'âdan ğayri itmeye kelâm
Kıbleye ardin önün dönmeye ide ihtirâm

Fî Nevâfili'l-Vuzû'

Fi'l-haķîķa dört olur âbdest içre nâfile
Yuyıcaķ her uzvın oķumaķ du'â ihfâ ile

Ŧonına fercine su saçmaķ ŧahâret soñuna
Ba'de'l-istincâ elin dîvâra süre ya yuya

Fî Mekrûhâti'l-Vuzû'

Altıdır mekrûhât-ı âbdest bilüp kııl ihtirâz¹⁶
Tâ ki Haķ ŧatında mergûb ola kıldığıñ namâz

Suya sümkürmek tükürmek yüze su urmaķ ŧatı
Alur iken söylemek göze görünmek 'avreti

Sol eliyle mazmaza vü istinşâķ idüp itmek nazar¹⁷
Kendüden çıķana necse baķmaya budur ħaber

Fî Menhiyyâti'l-Vuzû'

Âbdest içinde biliñiz beş olupdur mâ-nehi¹⁸
Yalın ayak meş idüp isrâf itmek suyu

Artıķ u eksik yumaķ üçden ğalî farz olan yerin
Sağ eliyle ŧahâret itmemeķdir 'avreti¹⁹

¹⁶ Vezinde problem var.

¹⁷ Vezinde problem var.

¹⁸ Vezinde problem var.

¹⁹ Bu beytin iki mısraında da vezin problemi var.

Bābu Nevākızı'l-Vuzū'

Yedidir ābdesti bozan diñle ey sevgili kul
Ne çıkarsa bevl ü 'ğāiṭ yollarından tebrī ol

Savtıla gülmek namāzda kendi özin bilmemek
Ṭayanup ya yasanup ya soyunup uyumaḡ²⁰

Ḳusmaḡ ağız ṭolusu irişmek namāzında cünün²¹
Fikr-i fāsīd mühmlāt çok teşvīṣ itmek her ne gün

Fī Ferāyizi'l-Ġusl

Ġusl içinde farz olan üç nesne oldu fārīza
Mazmaza vü istinṣāḡ ile 'uzvuñ ḡamu ṭāhir ḡıla²²

Fī Süneni'l-Ġusl

163a
İttifāken altıdır ḡusülün sünneti
Gövdesinde olan menīyi pāk itmekdürür ḡati²³

Ellerin fercin yumaḡ her 'uzvunu üç kez yumaḡ
Ābdest almaḡlık maḡalden soñra yumaḡlık ayāḡ

Bābü'l-Me'ānī el-Mevcibeti li'l-Gusl

İṣṭihā ile menī her vaḡt kim nāzil ola
Ya uyana uyḡudan kendin ṭonında ol bula

²⁰ Vezinde problem var.

²¹ Vezinde problem var.

²² Vezinde problem var.

²³ Bu beytin iki mısraında da vezin problemi var.

Bu ikiden biri bulunsa ğusül lâzım olur
Evveliñ adı haķıķı āhiriñ ħükmı olur

Dört maħalde ğusl itmek sünnet oldu ey sa'ıd
Vaķfe-i iħrām yevm-i cum'a yevm-i 'ıd²⁴

²⁴ Vezinde problem var.

**Alevîlik-Sünnîlik Açısından Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi
Dersleri**

Doç. Dr. Hüseyin YILMAZ*

Özet

Herkesin kendi inancını öğrenme' özgürlüğünden ülkemizdeki Alevî, Sünnî ve diğer inanç ve kültür mensuplarının eşit şartlarda yararlanmaları demokratik hukuk devleti olmanın bir gereğidir. Ülke nüfusunun genelini oluşturan Sünnî ve Alevîlerin din öğretimi imkânından yeterli ölçüde yararlanabilmesi gerekir. Bu yüzden Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi dersinin, Alevî-Sünnî ayrımına gidilmeksizin, her Müslümanın ihtiyaç duyduğu temel dinî bilgilerin işlendiği mezhepler üstü bir ders olma özelliğini korumak son derece önemlidir.

Bu makalede, ilk ve orta öğretim kurumlarında zorunlu olarak okutulan Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi ders programı ve kitapları Alevîlikle ilgili içerik açısından değerlendirilmekte ve konuyla ilgili bazı öneriler sunulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Alevîlik, Sünnîlik, Din Kültürü, Din Öğretimi, Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi.

Abstract

That Alevis, Sunnis and the followers of other faiths and cultures equally enjoy the freedom of learning their own faiths is a prerequisite to being a state governed by the rule of law and democracy. It is essential that Alevis and Sunnis, which constitute the majority of the country's general population, benefit from the means of religious instruction sufficiently. So, it is utterly important that the subject of Religious Instruction, without discriminating between Alevis and Sunnis, be maintained as an above-all-religious-sects subject which treats basic religious teachings every Muslim individual needs. In this article, the curriculum and the books for the subject of Religious Instruction in elementary and secondary education are treated in terms of their contents related to Alevism and some relevant suggestions are made.

Key Words: Alevism, Sunnism, Religious Culture, Religious Education, *Religion Culture and Ethics Knowledge.*

* Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.
hyilmaz@cumhuriyet.edu.tr, hyilmaz1969@hotmail.com

Giriş

Tarih boyunca İslâm dininin sosyal, siyasal, kültürel ve daha başka nedenlerle farklı yorumlanması sonucunda çeşitli dinî ekoller ve anlayış biçimleri ortaya çıkmıştır. Toplumlarda görülen dinî çeşitlilik, din ile kültürün birbirini etkilemesiyle meydana gelen değişimin zamanla bir inanç sistemi haline dönüşmesinden kaynaklanmaktadır.

Adına ister dinî bir düşünce, ister mezhep, ister tarikat, isterse kültür ya da siyasal oluşum densin, Alevîlik, farklı dinî/siyasî düşünceler ekseninde süregelen tarihsel ve sosyolojik bir olgudur. Dolayısıyla Alevîliğe Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi derslerinde yer verilip verilmeyeceği ve ülkemizin sosyal bir gerçeği olan bu dinî anlayış biçiminin eğitim öğretime hangi statüde konu edileceği tartışılması gereken bir sorun olarak karşımızda durmaktadır.

Pek çok kültür ve düşünce tarzının bir arada yaşayabildiği modern çoğulcu toplumlarda din öğretiminin amacı, farklı inançtaki insanların düşüncelerini doğru bilgiler ışığında tanıtılabilmektir.¹ Yasal hükümlerin sağladığı 'herkesin kendi inancını öğrenme' özgürlüğünden ülkemizdeki Alevî ve Sünnîlerin, diğer inanç ve kültür mensuplarının eşit şartlarda yararlanmaları demokratik hukuk devleti olmanın bir gereğidir. Devlet, bireylerin din özgürlüğüne sadece uzaktan saygı duymakla yetinmeyip eğitim öğretime bir şekilde yardımcı olmak durumundadır. Öyleyse ülke nüfusunun genelini oluşturan Sünnî ve Alevîlerin din anlayışının doğruluğu ya da yanlışlığını tartışmak yerine, din öğretimi programlarını her iki kesimin de yararlanabileceği bir özellikte hazırlamak önemlidir. Nitekim ilk ve ortaöğretimde zorunlu olarak okutulan ve programı yeniden hazırlanan DKAB dersiyle, Alevî Sünnî ayrımı gözetilmeksizin, bütün öğrencilerin din ve ahlâk konusunda bilgilenmeleri amaçlanmıştır.

Bu makalede, programı 2006'da yeniden hazırlanan ve 2007–2008 öğretim yılından itibaren okullarda yeni ders kitaplarıyla okutulmaya başlanan DKAB dersinin niteliği, hukuki statüsü, değişik dinî düşünceye mensup bireylerin beklentilerine cevap verip veremediği, ders içerisinde Alevîliğe ne kadar yer verildiği gibi hususlar, dersin programı ve kitapları çerçevesinde değerlendirilmekte ve konuyla ilgili bazı öneriler sunulmaktadır.

Alevîliğin DKAB dersinde öğretilmesi ile ilgili görüş ve değerlendirmelere geçmeden önce bu dinî anlayış biçimi hakkında kısaca bilgi vermede fayda vardır.

¹ Beyza Bilgin, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*, Gün Yayıncılık, Ankara, 1999, s. 34.

1. Alevilik

Alevilik, günümüzde en çok konuşulan ve tartışılan konulardan biridir. Pek çok inancın tanımında olduğu gibi, Alevilik ile ilgili herkesin üzerinde anlaştığı tek bir tanımdan söz etmek mümkün değildir. Alevî olarak adlandırılan grupların dinî anlayış ve yaşam tarzları konusunda farklı değerlendirmeler yapılmakla birlikte, özü itibarıyla Aleviliğin İslâm dini içerisinde bir anlayış biçimi olduğu bilim çevrelerinin ortak görüşüdür.

Alevî kavramı, "Ali'ye mensup", "Ali'ye ait", "Ali soyundan gelen", "Ali taraftarı" ve "Ali'yi sevip sayan, ona bağlı olan" gibi anlamlara gelmektedir.² İslâm tarihinde Alevilik, Hz. Ali'yi sevme, ona saygı gösterme ve her hususta ona bağlı olma; mezhepler tarihinde, Hz. Ali'yi en üstün sahabe olarak görme ve Hz. Muhammed'den sonra onun Allah ve Resulü'nün tayini ile Müslümanların başına halife olması gerektiğini kabul etme anlamına gelen bir kavramdır.³ Tasavvufta ise Alevilik, Hz. Ali'ye nispet edilen bir tarikat olup, Hz. Ali vasıtasıyla Hz. Peygamber'e bağlanan tarikatların genel adıdır.⁴ Tarikat edebiyatında Arapça dil kaidesine göre Hz. Ali'yi sevip saymak 'Alevîyye' ve 'Alevilik' kelimeleri ile ifade edilmektedir.⁵ Son zamanlarda yayınlanan bazı kitap ve makalelerde "Alevî" kavramının kökeninin ateş anlamına gelen "alev" kavramına dayandığı⁶ söylenebilir de, bu tür tanımlamalar bilim çevrelerince kabul görme zorlama yorumlar olarak değerlendirilebilir.

Konuyla ilgili tanımlar ışığında Aleviliği, "Hz. Ali sevgisini ve ona bağlılığı bayraklaştıran düşünce" olarak özetlemek mümkündür. Bu çalışmada Alevilik, kavramsal ayrıntıya girilmeden, ülkemizdeki bütün Alevî inanç grupları için kullanılmaktadır. Çünkü tarihte Babailik, Rafizilik, Kalenderilik, Kızılbaşlık, Bektaşilik gibi kavramlarla tanımlanan topluluklar günümüzde Alevilik olarak bilinmektedir.

Bazı yazarlara göre Alevilik, Gök Tanrı, Şamanizm, Budizm, Zerdüştlük, Maniheizm, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm gibi pek

² Bkz: *İslâm Ansiklopedisi*, Diyanet Vakfı Yayınları, c. 2, s. 368-369; Ethem Ruhi Fıçlalı, *Türkiye'de Alevilik-Bektaşilik*, İstanbul, 1994, s. 7; Ali Yaman, *Alevilik Kızılbaşlık Tarihi*, Nokta Kitap Yayınları, İstanbul, 2007, s. 18; Sönmez Kutlu, "Aleviliğin Dinî Statüsü: Din, Mezhep, Tarikat, Heterodoksi, Ortodoksi veya Metadoksi", *İslâmiyat*, Cilt: 6, Sayı: 3, Ankara, 2003, s. 31; İlyas Üzüm, *Günümüz Aleviliği*, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, İstanbul, 1997, s. 4-5; Burhan Kocadağ, *Alevî-Bektaşî Tarihi*, 3. Baskı, Can Yay., İstanbul 1998; Ramazan Altıntaş, "Alevî-Bektaşî Geleneğinde Allah Tasavvuru", *2. Uluslararası Türk Kültür Evreninde Alevilik ve Bektaşilik Bilgi Şöleni*, Cilt: 1, Ankara 2007, s. 739.

³ Fıçlalı, *Türkiye'de Alevilik-Bektaşilik*, s. 7.

⁴ Süleyman Uludağ, "Alevîyye", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, II, 369-370.

⁵ Mehmet Eröz, *Türkiye'de Alevilik ve Bektaşilik*, Ankara, 1990, s. 33.

⁶ Bkz: Cemşit Bender, *12 İmam ve Alevilik*, İstanbul, 1993, s. 93.

çok dinî unsurun sentezlenmesinden meydana gelen Anadolu'ya özgü orijinal bir inanç, anlayış ve kültür biçimidir.⁷ Tarih boyunca dedeler ve babalar kültürü denilen sözlü gelenekle varlığını sürdüren Alevilik, menkıbe ve mitolojik unsurlarla örüntülü bir şekilde günümüze kadar gelmiştir. Tarihsel süreç içerisinde kültürel, kurumsal, inançsal ve yaşamsal boyutları önemli ölçüde farklılaşan Alevilik ile ilgili birbirinden farklı anlatımlar ortaya çıkmıştır.

Araştırmacılar, Aleviliğinin kökenini 9. yüzyıldan itibaren İslâm dinine girmeye başlayan, daha çok eski inançların etkisi altında bu yeni dini kendi sosyo-ekonomik yapısıyla bağdaştırmaya çalışan göçebe Türkmenlerin tarihine dayandırırılar. İslâmiyet'i yeni kabul etmeye başlayan Orta Asya Şaman Türkleri, kitleler halinde İran üzerinden Anadolu'ya göçmüşlerdir. Yüzyıllarca devam eden göçle birlikte Anadolu'ya gelen ve burada bulunan yerli kültür ve dinlerden özellikle de İran'daki Şilliğin Ehl-i Beyt temalarından etkilenen Türkler, öğrendikleri yeni İslâmi bilgilerinin yanında eski kültürleri olan Şamani inanç ve geleneklerine de bağlı kalmışlardır. Türklerin ve İranlıların ordu içerisinde ve diğer devlet kademelerinde görev almaya başladığı Abbasiler döneminde, daha önce Hz. Ali ve onun soyundan gelenlere yapılan haksızlıklar, Ehl-i Beyt sevgisi, Hz. Ali'nin kahramanlık öyküleri ve Kerbela Olayı ile ilgili menkıbeler, Anadolu, İran ve Horasan bölgelerinin sözlü ve yazılı edebiyatında yoğun bir şekilde işleniyordu. Anlatılanlardan etkilenen Türkler arasında Hz. Ali bir kahramanlık sembolü olarak anılmıştır. Ayrıca siyasal mücadeleler nedeniyle Orta Asya'ya göç etmiş olan Peygamber soyundan gelenler ile Türkler arasında akrabalık ilişkileri kurulmuş, kendi geçmişlerini Peygamber soyuna bağlayan tarikat ve ocak mensupları Ehl-i Beyt sevgisi etrafında gelişip şekillenen öğretilerini nesilden nesile aktarmışlardır.⁸ Öyle anlaşılıyor ki, bu süreçte şehir merkezine yerleşen Müslüman Türkler, medresenin temsil ettiği yazılı kültüre dayalı bir din anlayışını benimseyip Sünnî olarak tanımlanan inanç grubuna dahil olurken, mektep ve medreseden uzak bir hayat sürdüren kırsal kesimdekiler de, İslâm öncesi geleneklerini büyük ölçüde koruyarak kendilerini Alevî olarak tanımlamışlardır.

⁷ Bkz: İrene Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, Çev: T. Alptekin, Cem Yayınları, İstanbul 1994, s. 32; Birdoğan, *Anadolu Aleviliğinde Yol Ayrımı*, s. 11-15, 51-180.

⁸ Bkz: A. Yaşar Ocak, "Alevilik Bektaşilik Hakkında Son Yayınlar Üzerinde Genel Bir Bakış ve Bazı Düşünceler", *Tarih ve Toplum I-II*, Cilt: 16, Sayı: 91-92, İstanbul 1991, s. 24; Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, s. 30-54; Nejat Birdoğan, *Anadolu Aleviliğinde Yol Ayrımı*, Mozaik Yayınları, İstanbul 1995, s. 181; Yahya Mustafa Keskin, *Kırsal Kesim Aleviliği*, İlâhiyat Yayınları, Ankara 2004, s. 69; Yaman, *Alevilik Kızılbaşlık Tarihi*, s. 76-77.

2. Alevî-Sünnî Bireylerin Din Öğretimi İhtiyacı

Din ve inanma, insanın temel özelliklerden biridir. Kaynağı ilâhi olsun ya da olmasın, her çağda insanlar mutlaka bir dine inanmışlar, inandıkları dinin gerçeklerini eğitim öğretim yoluyla yetiştirmekte olan nesle tanıtmaya ihtiyacı duymuşlardır. İşte bu ihtiyaçtan doğan *din eğitimi*, inanılan din ile ilgili bilgilerin eğitime konu edilip bireylere öğretilmesi ve onlarda dinî bilinçlenmenin sağlanması süreci şeklinde tanımlanabilir.

İnsanın yaratılışında tabii olarak var olan din duygusunun eğitim öğretimle geliştirilmesi bireysel ve sosyal bir ihtiyaçtır. Tarih boyunca pek çok toplumda bireylerin dini öğrenme talepleri değişik kurumlarda karşılanmıştır. Din eğitiminin kurumsallaştırılmadığı toplumlarda ise bireyler dini öğrenme ihtiyaçlarını kendi geliştirdikleri ancak sağlıklı olup olmadığı tartışmalı yöntemlerle karşılama yoluna gitmişlerdir. Bu durum, eğitimin sağlıklı yöntemlerle gerçekleştirilmesi gereken bir etkinlik olduğunu göstermektedir.

Bireyin ruh ve beden kabiliyetlerini bir arada geliştirmek eğitimin en temel amacıdır. Sahip olduğu kabiliyetlerinden sadece birkaçı geliştirilmiş, diğerleri ise ihmal edilmiş bir insanın iç âleminde huzuru bulması zordur. İşte din eğitimi, bireyin ruh, beden, duygu, zihin ve heyecan dinamizmini bozmadan, onu kendi iç dünyasında tutarlı, sorumluluklarının bilincinde başarılı bir kişi olarak topluma kazandırmaya çalışır. Bu nedenle okul çağındaki Alevî-Sünnî bütün öğrencilere dinî bilgileri öğretmenin gerekli olduğu düşüncesi fantazi bir görüş değil, antropolojik/insani, toplumsal, kültürel, felsefi ve evrensel bir gerçekliktir.⁹

Her toplum kendi geleceği ile ilgili felsefi düşünceler geliştirirken, bireylerinin kültürel değerlere bağlı olarak yetişmelerini dikkate alır. Din öğretilmeden bireylere toplumun değerlerini tam olarak tanıtip benimsetmek mümkün değildir. Bu nedenle pek çok uygar toplum, din öğretimini, kendi millî eğitiminin bir parçası olarak görmektedir. Kısaca, bireylerin varlıklar hakkında doğru bilgi sahibi olabilmeleri için, dinî bilgilerden de yararlanmaları gerekir. Dince

⁹ Din eğitim ve öğretiminin gerekliliği ile ilgili geniş bilgi için bkz: İbrahim Ethem Başaran, *Eğitim Psikolojisi*, Ankara, 1966, s. 166; Mahmut Tezcan, *Eğitim Sosyolojisine Giriş*, Ankara, 1981, s. 135; Bilgin, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*, s. 86; Halis Ayhan, *Din Eğitimi ve Öğretimi*, Diyanet Yayınları, Ankara, 1985, s. 25; Bertrand Russell, *İnsanlığın Geleceği*, Terc: İlhami Kaya, 2. Baskı, Divan Yayınları, İstanbul, 1993, s. 8-9; Necati Öner, *Felsefe Yolunda Düşünceler*, İstanbul, 1995, s. 193-195; Bozkurt Güvenç, *İnsan ve Kültür*, 7. Baskı, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1996, s. 95; Cemal Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, 3. Baskı, PegemA Yayıncılık, Ankara, 2005, s. 92; Hüseyin Yılmaz, "Çağdaş Dünyada Din Öğretimi ve Kırgızistan'la Karşılaştırılması", *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 12, Sayı: 1, Sivas 2008, s. 93-102.

önemsenen adalet, doğruluk, saygı, sevgi, hoşgörü ve yardımlaşma gibi felsefenin de konusuna giren erdemler, hemen her toplumda benimsenen değerlerdir. İşte bu değerlerin bireylere kazandırılmasında din eğitimi ve öğretimi büyük bir öneme sahiptir.

Bireylere din eğitiminin verilmesi, 'hak' ve 'özgürlük' kavramları çerçevesinde de değerlendirilebilir. İnsanın 'din eğitimi alma hakkı var mıdır?' sorusuna genellikle herkes olumlu cevap vermektedir. Bu hakkın karşılanmasında sorumluluk hem aileye hem de devlete aittir. Sosyal hukuk devleti, ülke sınırları içerisindeki bütün bireylerin yaşama ve eğitim hakkını sağlamak durumundadır.¹⁰ Çünkü inanılan dinin ilmini, ibadetini ve törenlerini öğrenmek, yeni yetişen nesillere ve başkalarına öğretmek din ve vicdan özgürlüğünün bir gereğidir. İnsan Hakları Evrensel Beyanname'si'nin 18. Maddesiyle *din ve vicdan özgürlüğü* garanti altına alınmış; bireylere dinlerini öğrenme, öğrendiklerini ifade etme, inandıkları dinin gereklerini birey ya da toplum olarak, özel veya halka açık mekânlarda uygulama hakkı tanınmıştır. Aynı hüküm, benzer ifadelerle uluslararası birçok antlaşmada ve Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'nin 9. Maddesi'nde de yer almaktadır.¹¹ *İnsanın manevi varlığının gelişmesi için gerekli şartları hazırlamaya çalışmak* Türkiye Cumhuriyeti Anayasasının 5. Maddesiyle devletin görevleri arasında zikredilmiştir, 24. Madde ile de Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersi zorunlu hale getirilmiştir.

Ulusal ve uluslararası yasalara dayanarak okul ortamında gerçekleştirilen din öğretiminin öğrencilere sağlayacağı muhtemel kazanımları şu şekilde özetlemek mümkündür:

- a. Din konusunda doğru bilgi sahibi olan öğrenciler, temel dinî ve ahlâkî sorularına cevap bulabilirler,
- b. Öğrenciler, inanma ve inandıklarını yaşama özgürlüklerini daha bilinçli kullanırlar,
- c. Öğrenciler, inanç ve ibadet konusunda başkalarının istismarına kapılmadan, kendi kararını özgür iradesiyle verebilecek bir bilince sahip olabilirler,
- d. Öğrenciler, doğru dinî bilgiler ile batıl inanç ve hurafeleri ayırt edebilecek bir dinî anlayışa sahip olurlar,
- e. Halkın kültürüne saygılı olarak yetişen öğrenciler, kültür içerisinde düzeltilip geliştirilmeye müsait alanları fark edebilirler,

¹⁰ Bkz: Eflatun, *Devlet*, Çev: S. Eyüboğlu-H. Ali Cingöz, İstanbul, 1958, s. 5; Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, s. 95, 102.

¹¹ Sözleşmenin tam metni için bkz: S. Hayri Bolay-Mümtaz'er Türküne, *Din Eğitimi Raporu*, Ankara, 1995, s. 189-191.

- f. Öğrenciler, ahlâkî davranış gösterebilen bir olgunluğa ulaşırlar,
- g. Dinin akıl ve bilimle çatışmadığı, din ile bilimin birbirinin alternatifi olmadığı ve dinin akli kullanmaya önem verdiği gerçeği öğrenciler tarafından kavranır,
- h. Dinin sevgi, saygı ve hoşgörü gibi değerlerini tanıyan öğrenciler, toplumun barış ve huzuruna katkıda bulunurlar,
- i. Öğrenciler, ülke bütünlüğünü tehdit edebilecek yanlış dinî oluşumları tanıyabilirler.

Alevî-Sünnî bütün öğrencilerin yukarıda değinilen kazanımlara sahip olarak yetişmeleri, son derece önemlidir. Bu nedenle DKAB dersleri, ilk ve ortaöğretimde okutulan diğer dersler gibi fonksiyonel ve gereklidir. Öyleyse günümüzde tartışılması gereken konu, din dersinin okul programlarında yer alıp almaması değil, nasıl yer alacağı ve sağlıklı bir din anlayışının bireylere nasıl kazandırılacağı olmalıdır.

3. Alevilik-Sünnilik Açısından DKAB Dersinin Niteliği

Ülkemizde dinin öğretilmesi görevi, Tevhidi Tedrisat kanunu gereği devletin gözetim ve denetiminde yapılmak durumundadır. Devletin gözetiminde gerçekleştirilecek din öğretimi, eşit haklara sahip Alevî ve Sünnî bireyler olarak, bir arada barış ve kardeşlik içerisinde yaşayabilmemiz açısından son derece önemlidir. Çünkü dinler doğru öğrenildiği dönemlerde toplum halinde yaşayan bireyleri kaynaştırmayı başarmış, sosyal barışın, birlik ve beraberliğin teminatı haline gelmiştir.

Dinî tecrübeler nesilden nesile aktarılmaksızın sadece duygularda kaldığı sürece, zamanla inançlarda yozlaşma ya da inançsızlık kaçınılmaz hale gelebilir. Nitekim kendi inanç ve kültürünü yeterince tanımayan bazı gençlerin ateizmi ve başka dinleri seçtikleri ya da dine karşı kayıtsız (agnostik) kaldıkları bilinmektedir. Yetkili yetkisiz pek çok insanın dinle ilgili söz söyleyip yazı yazdığı bir dönemde, Alevî-Sünnî ayrımı yapılmaksızın herkesin sağlam kaynaklardan ve ehil eğiticiler tarafından devletin gözetiminde din öğretimi hizmeti almaları önemli bir kazanımdır.

Ülkemizde resmi din öğretimi, Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi derisiyle gerçekleştirilmektedir. DKAB, ilköğretim dördüncü sınıftan itibaren haftada ikişer saat ve ortaöğretimin her sınıfında haftada birer saat olmak üzere toplam *on dört* kredilik bir derstir.

Türkiye'de din öğretiminde uygulanacak model, birinci derecede kendi toplumsal ihtiyaçlarımıza ve tarih boyunca ortaya çıkan din yorumlarının İslâm'la ilişkilerine uygun olmak durumundadır.

Bu tespitten hareketle DKAB dersinin öğretim programı 2006 yılında yenilenmiştir.

Tarihsel geçmişimiz, toplumun dini ve sosyo-kültürel yapısı, eğitim politikaları ve İslâm dininin bütünlüğünü korumaya duyulan ihtiyaç göz önünde bulundurularak, ülkemizde din derslerinin *mezhepler üstü*¹² yaklaşımla okutulması uygun görülmüştür. Çünkü insanların mezhep ya da dini görüş ayrılığını din birliğinden üstün tutmaları, İslâm dininin ruhuna aykırıdır. Bu yüzden Kur'an'a dayalı dinî bilgi ve değerler, her hangi bir mezhebin din anlayışı ve yorumuna bağlı kalmaksızın¹³, birleştirici ve betimleyici bir tarzda öğretilmekte, işlenen konuların, kendini Müslüman olarak tanımlayanlar tarafından kabul edilen ortak paydalar olmasına özen gösterilmektedir. Ancak dinin anlaşılma biçimleri ve kültürel zenginlik sayılan mezhepler ve dinî yorumlar da yok sayılmamaktadır. Böylece toplumdaki farklı din ve anlayışlara hoşgörüyle yaklaşan, doğru bilgi, doğru davranış ve sağlam ahlâki değerlerle donanmış bireyler yetiştirmek hedeflenmektedir. DKAB dersi, öğrencilere doğrudan dindarlık telkin etmediği için, din ve vicdan özgürlüğüne aykırı görülmemektedir.

Cemal Tosun, DKAB dersinin programında ve kitaplarında ismen ve yorum olarak hiç bir mezhepten söz edilmemesini ve diğer dinlere de yer verilmesini delil göstererek, bu dersin modelinin 'mezhepler üstü dinler arası açılımlı din dersi' olarak tanımlanabileceğini ifade etmektedir. Bu niteliği ile dersin ulusal ve uluslar arası

¹² Mezhepler üstü yaklaşımda temel dinî bilgiler, bireylerin dini doğru anlamlandırabilmelerini, kendi dinsel tercih ve kararlarını sağlam temeller üzerine dayandırmalarını, başkalarının dinsel karar ve davranışlarını anlayıp saygı duymalarını sağlamaya yönelik olarak verilmektedir. Bu yaklaşımda eğitime konu edilen din ya da mezhebi sevdiren benimsenme amacı güdülmez. Ancak teoride böyle ifade edilen bu yaklaşımın esas alındığı pek çok ülkede din dersleri, ülkenin ya da bölgenin özelliğine göre, çoğunluğun mensup olduğu din ya da mezhep ağırlıklı olarak okutulmaktadır. Bkz: Cemal Tosun, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Alevilik", *Türk Yurdu*, Cilt: 25, Sayı: 210, Şubat 2005, s. 39; Sönmez Kutlu, *Alevilik-Bektaşılık Yazıları*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2006, s. 99.

¹³ Her hangi bir mezhebin görüşleri esas alınarak gerçekleştirilen din öğretimine *mezhebe dayalı (confessionel)* din öğretimi denir. Bu yaklaşımda, öğrencilerin genelinin inandığı din ya da mezhep ile ilgili konuların derste işlenmesi, söz konusu din veya mezhebin sevdiren benimsenilmesi amaçlanmaktadır. Bu tür dersler, Katolik din dersi, Protestan din dersi, İslâm din dersi ve Yahudi din dersi şeklinde ilgili dinin veya mezhebin adı ile anılmaktadır. Din dersinin programı ilgili din ya da mezhebin temsilcileri tarafından hazırlanmakta, ders o din ya da mezhebe mensup öğretmenler tarafından okutulmakta ve yalnızca o din ya da mezhepten olan öğrenciler derse katılmaktadır. Mezhebe dayalı yaklaşımla programa konulan din dersinde, başka din ve mezheplere de yer verilebilir. Ancak bu din ve mezhepler, asıl dersin adını oluşturan din veya mezhebin bakış açısıyla öğretilmektedir.

hukuk açısından herhangi bir sıkıntısının olmadığını ifade eden Tosun, İslâm konusunda farklı anlayış, yorum ve yaşantıları yok sayarcasına ana kaynaklara bağlı kalması nedeniyle bu dersin mezhepler üstü yaklaşım açısından eleştiriye açık olduğunu da belirtmektedir.¹⁴

İlköğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi dersinin genel amacı bireysel, toplumsal, ahlâkî, kültürel ve evrensel açıdan şu şekilde belirlenmiştir: “Öğrencilerin temel dinî ve ahlâkî sorularına cevap verebilmeleri; inanma ve yaşama özgürlüklerinin bilincine varabilmeleri; dinî inanç ve ibadetlerini başkalarının istismarına kapılmaksızın gerçekleştirebilmeleri; dinî kavramları doğru anlayabilmeleri; doğru dinî bilgiler ile batıl inanç ve hurafeleri ayırt edebilmeleri; dinin içtenlik ve sevgi boyutunu fark ederek onun insan için vazgeçilmez bir öge olduğunu kavrayabilmeleri; İslâm dinini ve diğer dinleri ana kaynaklarına dayalı olarak tanımaları gerektiğini kavrayabilmeleri; dinin emirleriyle toplumsal beklenti ve alışkanlıklara dayalı olan davranışları ayırt edebilmeleri; İslâm’ın iman, ibadet ve ahlâk esaslarını tanıyabilmeleri; İslâm dininin akıl ve bilimle uyum içinde olduğunu, din ve bilimin birbirinin alternatifi olmadığını kavrayabilmeleri; aklın, dinî sorumluluğun temel şartı olduğunu, dinin aklın kullanılmasını istediğini ve bilimsel bilgiyi teşvik ettiğini kavrayabilmeleri; kendi inancı ile mutlu ve barışık olabilmeleri; toplumsal olarak yaşanan dinî ve ahlâkî davranışları tanıyabilmeleri; toplumdaki farklı dinî anlayış ve yaşayışların sosyal bir olgu olduğunu tanıyabilmeleri; başkalarının inanç ve yaşayışlarına hoşgörü ile yaklaşabilmeleri; toplum içindeki sağlıklı, hurafelere dayalı dinî oluşumları ayırt edebilmeleri; fizikî ve toplumsal çevreyi koruma bilincine ulaşabilmeleri; ahlâkî değerleri bilen ve bunlara saygı duyan erdemli kişiler olabilmeleri; öğrenilen ahlâkî değerleri içselleştirebilmeleri; inanç ve ibadetlerin davranışları güzelleştirmedeki olumlu etkisini fark edebilmeleri; dinin kültürü oluşturan unsurlardan biri olduğunu kavrayabilmeleri; dinin, diğer kültür unsurları üzerindeki etkilerini fark edebilmeleri; doğru dinî bilgiler yardımıyla nesiller arası anlayış farklılıklarına sağlıklı bir şekilde yaklaşabilmeleri; Türklerin İslâm dinini kabul ediş sürecinde etkili olan unsurları değerlendirebilmeleri; dinî ve millî bayramların, milleti birleştiren temel değerlerden olduğunu kavrayabilmeleri; evrensel değerlere

¹⁴ Tosun, “Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Derslerinde Alevilik”, s. 39. Türkiye’de okullarda okutulan DKAB dersi fenomenolojik yaklaşımla da benzerlik göstermektedir. Dinleri ve mezhepleri önyargısız olarak öğretmenin esas olduğu fenomenolojik yaklaşımda dinin evrensel esasları üzerinde durulması öngörülmektedir. Din dersinde öğrenci, kendi inancı veya mezhep anlayışı yanında, başkasının inanç ve anlayışı hakkında da bilgi sahibi olmaya çalışır. Bu yaklaşımın, çok kültürlü toplumların demokratik ve lâik devlet yapısı yönüyle daha uygun olduğu ifade edilmektedir.

kendi dinî bilgi ve bilinçleriyle katılmaları; diğer dinleri temel özellikleriyle tanıyarak mensuplarına hoşgörüle yaklaşabilmeleri, evrensel insan değerlerin İslâm'ın insani değerleri ile örtüştüğünü fark etmeleri amaçlanmaktadır.”¹⁵

DKAB Dersi Öğretim Programı'nın vizyonu program kitapçığında; “21. yüzyılın çağdaş, Atatürk ilke ve inkılablarını benimsemiş, temel demokratik değerlerle donanmış, insan haklarına saygılı, yaşadığı çevreye duyarlı, bilgiyi deneyimlerine göre yorumlayıp sosyal ve kültürel bağlam içerisinde oluşturan, kullanan ve düzenleyen, sosyal katılım becerileri gelişmiş; insanlık tarihi boyunca birey ve toplum üzerinde etkili olan dini doğru anlayan ve yorumlayan; İslâm dininin kültür, dil, sanat, örf ve âdetler üzerindeki etkisini dikkate alarak İslâm dinini ve bundan kaynaklanan ahlâk anlayışı ile örf ve âdetleri tanıyan; kendi dininden ve başka dinlerden olanlara karşı anlayışlı davranışlarda bulunan, diğer dinleri tanıyan; milli, ahlâki, insani ve kültürel değerleri benimseyen, beden, zihin, ahlâk, ruh, duygu bakımından dengeli ve sağlıklı gelişen; üretken, haklarını ve sorumluluklarını bilen Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlarını yetiştirmektedir”¹⁶ sözleriyle ifade edilmiştir.

DKAB dersinin öğrenme alanları ve ünite konuları incelendiğinde, dersin mezhepler üstü özelliğinin büyük ölçüde korunduğu, öğrenme alanları ve üniteler içerisinde Alevî-Sünnî bütün bireylerin *genel din kültürü* konusunda bilgi sahibi olmalarına yönelik bilgilere yer verildiği anlaşılmaktadır. Genç neslin bu konularda bilgi ve kültür sahibi olması son derece önemlidir.

İlk öğretimde okutulan DKAB dersinin *İnanç* öğrenme alanında “Din ve Ahlâk Hakkında Neler Biliyoruz”, “Allah İnanıcı”, “Peygamberlere ve İlâhi Kitaplara İnanç”, “Melek ve Ahiret İnanıcı”, “Kaza ve Kader” üniteleri; *İbadet* öğrenme alanında “Temiz Olmalıyım”, “İbadet Konusunda Bilgilenelim”, “Namaz İbadeti”, “Ramazan Ayı ve Oruç İbadeti”, “Zekât, Hac ve Kurban İbadeti” üniteleri; *Hz. Muhammed* öğrenme alanında “Hz. Muhammed'i Tanıyalım”, “Hz. Muhammed ve Aile Hayatı”, “Son Peygamber Hz. Muhammed”, “Bir İnsan ve Bir Peygamber Olarak Hz. Muhammed”, “Hz. Muhammed'in Hayatından Örnek Davranışlar” üniteleri; *Vahiy ve Akıl* öğrenme alanında “Kur'an-ı Kerim'i Tanıyalım”, “Kur'an'da Kissalar”,

¹⁵ T.C. Milli Eğitim Bakanlığı Din Öğretimi Genel Müdürlüğü İlköğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersi Öğretim Programı ve Kılavuzu, MEB Yayınları, Ankara, 2007, s. 11–12. DKAB dersinin genel amaçları ile ilgili ortaöğretim programında da benzer cümlelere yer verilmiştir. Bkz: T.C. Milli Eğitim Bakanlığı Din Öğretimi Genel Müdürlüğü Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersi Öğretim Programı, MEB Yayınları, Ankara, 2008, s. 5–11.

¹⁶ T.C. Milli Eğitim Bakanlığı Din Öğretimi Genel Müdürlüğü Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersi Öğretim Programı, MEB Yayınları, Ankara, 2008, s. 11.

"Kur'an'ın Temel Eğitici Nitelikleri", "Kur'an'da Akıl ve Bilgi", "İslâm Düşüncesinde Yorumlar" üniteleri; *Ahlâk ve Değerler* öğrenme alanında "Sevgi, Dostluk ve Kardeşlik", "Kur'an'da Kıssalar", "İslâm'ın Sakınılmasını İsteddiği Davranışlar", "İslâm Dinine Göre Kötü Alışkanlıklar", "Din ve Güzel Ahlâk" üniteleri; *Din ve Kültür* öğrenme alanında "Aile ve Din", "Vatanımızı ve Milletimizi Seviyoruz", "İslâmiyet ve Türkler", "Kültürümüz ve Din", "Dinler ve Evrensel Öğütleri" üniteleri okutulmaktadır.

Orta öğretimde okutulan bu dersin *İnanç* öğrenme alanında "İnsan ve Din", "Allah İnancı", "İnsan ve Kaderi", "Dünya Hayatı ve Ahiret" üniteleri; *İbadet* öğrenme alanında "Temizlik ve İbadet", "İslâm'da İbadetler", "İslâm'da İbadetlerin Faydaları", "Dinlerde İbadetler" üniteleri; *Hz. Muhammed* öğrenme alanında "Hz. Muhammed'in Hayatı", "Kur'an'a Göre Hz. Muhammed", "Hz. Muhammed'in Örnekliliği", "Hz. Muhammed'i Anlama" üniteleri; *Vahiy ve Akıl* öğrenme alanında "Kur'an ve Ana Konuları", "Kur'an ve Yorumu", "İslâm Düşüncesinde Yorumlar", "İslâm Düşüncesinde Tasavvufi Yorumlar" üniteleri; *Ahlâk ve Değerler* öğrenme alanında "Değerler ve Aile", "Haklar, Özgürlükler ve Din", "İslâm ve Barış", "Tevbe ve Bağışlama" üniteleri; *Din ve Lâiklik* öğrenme alanında "Lâiklik ve Din", "Atatürk ve Din", "Atatürk ve Cumhuriyet Dönemi Din Hizmetleri", "Atatürk ve Din ve Öğretimi" üniteleri; *Din, Kültür ve Medeniyet* öğrenme alanında "Türkler ve Müslümanlık", "İslâm ve Bilim", "İslâm ve Estetik", "Yaşayan Dinler ve Benzer Özellikleri" üniteleri okutulmaktadır.

Dinî konuların Kur'an merkezli öğretildiği DKAB dersinin amaçlarının, temel ilkelerinin ve ünite konularının hem Alevî hem de Sünnî çocuk ve gençlere yönelik olduğu anlaşılmaktadır. Belki ibadet öğrenme alanıyla ilgili ünitelerde namaz, oruç ve hac konularının işlenmesi, ünitelerin sonunda öğrencilere bazı duâ ve surelerin ezberletilmesi Alevî kesim tarafından eleştirilebilir. Ancak namaz, oruç ve haccın, duâ ve surelerin asıl itibarıyla mezhepleşme olgusundan önce de var olduğu bilindiğinde, bu ibadetlerin sadece Sünniliğe has bir uygulama olmayıp, Müslümanlığın genel kurallarından olduğu anlaşılacaktır.

Üniteler içerisinde yer alan ve Alevilikle ilgili olduğunu söylenen bilgiler aslında Sünniler için de önemlidir. Hz. Ali, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve diğer Ehl-i Beyt fertleri, Hoca Ahmet Yesevî, Hacı Bektaş Veli gibi bütün Müslümanların ortak değeri sayılan şahsiyetleri tanıyıp öğretilerinden yararlanmak, Kerbelâ olayını anlayıp bu olaydan günümüz için ibretler çıkarmak her Müslüman için gereklidir. Bu yüzden DKAB dersinde Sünniliğe ve Aleviliğe şu ya da bu kadar yer verildiğini söylemek gerçekçi olmayabilir. Ancak her şeye

rağmen ünitelerde bu konulara yer verilmesinin imaj açısından bile olsa bir anlam ifade ettiği söylenebilir.

4. DKAB Ders Kitaplarında Alevilik

Alevilik inanç ve kültürü yüzyıllardır dedelerin gayretleri, âşıkların deyiş ve nefesleri sayesinde kuşaktan kuşağa aktararak yaşatılmaya çalışılmıştır.

Köylerde yaşayan ve kapalı toplum özelliği taşıyan Aleviler, genç yaşlı, kadın erkek ayırımına gitmeksizin, inanç ve kültürlerini bu yolla öğrenirlerdi. Yaklaşık altı aylık aralıklarla köye gelen ve posta oturup cem ayinini yürüten dede nefesler söyleyip telkinde bulunur, cem sonrası sohbetlerde cemaatten gelen soruları yanıtlardı.

1950'lerden itibaren başlayan köyden kente göç olgusundan Alevî kesim önemli ölçüde etkilenmiş, şehirleşmeyle birlikte büyük kentlere taşınan Alevî gençlerin inançlarını nasıl öğreneceği önemli bir sorun haline gelmiştir. İşte DKAB dersi, hem Alevî hem de Sün-nî bütün bireylere din kültürünün öğretilmesi açısından önemli bir imkân haline gelmiştir.

Milli Eğitim Bakanlığı tarafından yayınlanan ortaöğretim ders kitapları¹⁷ incelendiğinde, Müslümanlıkla ilgili genel bilgilerle birlikte, doğrudan Alevilik kültürünün tanıtıldığı bilgilerin de yer aldığı görülmektedir.

İlköğretim 6. Sınıf Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi ders kitabında "İslâmiyet ve Türkler" ünitesinin "Türkler Arasında İslâm'ın Yayılmasında Etkili Olan Bazı Şahsiyetler" başlığı altında Ebu Hanife, İmam Maturidi, Mevlana, Yunus Emre gibi isimlerin yanında, Ahmet Yesevi, Hacı Bektaş Veli ve Ahi Evren'e de yer verilmektedir. Bu düşünürlerin kişilik özellikleri kısaca anlatılmakta, onların hayatlarından özet bilgiler sunularak sevgi ve kardeşlik mesajlarına değinilmektedir.¹⁸

İlköğretim 8. Sınıf DKAB ders kitabında 4. ünite, "İslâm Düşüncesinde Yorumlar" konusuna ayrılmıştır. Bu ünite, tarihsel süreç içerisinde İslâm düşüncesinde oluşan farklı mezhep ve yorum biçimleri hakkında bilgi verilmektedir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra ayet ve hadislerin yorumunda farklı görüş ve düşüncelerin ortaya çıkması, insanların değişik anlama yeteneklerine sahip bulunmaları, psikolojik, sosyal, kültürel ve ekonomik şartlara bağ-

¹⁷ Ortaöğretimde MEB yayınları ile birlikte değişik yayınevleri tarafından basılan DKAB kitapları da okutulmaktadır. Ancak bu çalışmada kitaplarda yer alan bilgiler değerlendirilirken MEB yayınları tarafından basılan kitaplar esas alınmıştır.

¹⁸ Bkz: Mehmet Akgül ve Diğerleri, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi 10. Sınıf*, MEB Yayınları, İstanbul, 2007, s. 114-119.

lanmaktadır. Bu farklılıkların, İslâm dininin özgürlüğe verdiği önemin bir göstergesi olduğu belirtilmektedir. "Fıkhi Yorumlar" alt başlığı altında On İki imamdan biri olan İmam Cafer ve görüşleri kısaca tanıtılmaktadır. "Tasavvufi Yorumlar" başlığı altında, insanları manevi açıdan eğitmeyi amaçladığı ifade edilen tasavvufun özelliği ve önemi üzerinde durulmakta, hoşgörü, saygı ve sevgi gibi değerlerin toplum içinde yayılmasında, İslâm dininin inanç ve ibadet boyutunun bireyler arasında içtenlikle benimsenmesinde tasavvufi yorumların etkili olduğu ifade edilmektedir. Alevilik-Bektaşiliğin işlendiği bu başlık altında Hoca Ahmet Yesevi, Yunus Emre, Hacı Bektaş Veli, Mevlana, Ahi Evren ve Hacı Bayram Veli gibi tasavvuf önderlerinin Anadolu'da ahlâki değerlerin ve hoşgörü kültürünün yaygınlaşmasına sağladıkları katkıya değinilmekte ve bu kişiler adına oluşan düşünce ekolleri kısaca tanıtılmaktadır.¹⁹

Ortaöğretim DKAB dersi 9. Sınıfta okutulan "Kur'an ve Ana Konuları" adlı ünitenin "Kültürümüzde Kur'an'ın Yeri ve Önemi" başlığı altında Hacı Bektaş Veli'nin Kur'an-ı Kerim ile ilgili görüşleri Makalât adlı eserinden alıntılarla anlatılmaktadır. Onun Kur'an'ı anlama ve yaşamaya verdiği önem şu sözleriyle ifade edilmektedir: "Allah'ın kitaplarına ve Kur'an'a inanman imandır... Şimdi azizim! Hangi kitapta bunlardan birisinin iman ehlinin içinde bulunabileceği buyrulmaktadır? Nerde kaldı Allah'ın kitaplarına ve peygamberlerin tebliğlerine inandığın?" Hacı Bektaş Veli'nin Kur'an-ı Kerim'in emir ve yasaklarına uyma konusunda söylediği şu sözlere de yer verilmektedir: "Şimdi iyi biliniz ki; Allah'ın birliğine inanmak, onun buyruğunu tutmak, sakının dediğinden sakınmak imandandır. Eğer bir kimse Allah Teala'nın buyruğunu tutmaz ve sakının dediğinden sakınmazsa, 'O kimse Tanrı'ya inanmamaktadır' denilir."²⁰ Aynı ders kitabının "Türkler ve Müslümanlık" ünitesindeki "Türklerde İslâm Anlayışının Oluşmasında Etkili Olan Şahsiyetler" başlığı altında Ahmet Yesevi, Ahi Evren ve Hacı Bektaş Veli tekrar tanıtılmakta, bu tasavvuf önderlerinin Türkler arasında İslâmiyet'in yayılmasına gösterdikleri çabaya değinilmektedir.²¹

Ortaöğretim 10. Sınıf DKAB dersinin "Allah İnancı" adlı ünitesine ayrılan okuma metni "Hacı Bektaş Veli'nin Makalat Adlı Eserinde Tevhid ve İnanç Esasları" başlığını taşımaktadır. Bu başlık altında Allah'ın birliğine inanmanın, onun buyruğunu tutup yasaklardan sakınmanın, meleklere, kitaplara ve kıyamete inanmanın imandan olduğu anlatılmaktadır. Yine bu metinde kibir, haset, cimrilik, ta-

¹⁹ Bkz: Akgül vd, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi 10. Sınıf*, s. 73–78.

²⁰ Bkz: Ahmet Ekşi ve Diğerleri, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi 9. Sınıf*, MEB Yayınları, İstanbul, 2007, s. 59.

²¹ Bkz: Ekşi vd, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi 9. Sınıf*, s. 97–100.

mah, öfke, gıybet, kahkaha, şamata, haksızlık, israf ve haram yemenin sakıncaları gibi konulara değinilmekte, ahlâk önderlerimiz olan Allah dostlarını örnek almanın faziletine vurgu yapılmaktadır.²² Aynı kitabın “İslâm’da İbadetler” adlı ünitesinin okuma metni “Hz. Ali’nin Örnek Şahsiyeti ve İbadetin Önemine Dair Sözleri” başlığını taşımaktadır. Metinde Hz. Ali’nin hayatı ile ilgili bilgilerin yanında, onun örnek şahsiyetine ve Hz. Peygamber ile olan yakınlığına, Kur’an ve ibadetler konusundaki görüşlerine yer verilmektedir.²³

Ortaöğretim 11. Sınıf DKAB ders kitabında Alevilik-Bektaşilik ile ilgili bilgiler, “Hz. Muhammed’in Örnekliği” ünitesinin “Kültürümüzde Hz. Muhammed Sevgisi” başlığı altında verilmekte ve bu başlık altında Hz. Peygamber’in ailesinin İslâm’a hizmetleri, milletimizin Ehl-i Beyt’e karşı sevgi ve muhabbeti örneklerle işlenmektedir. Alevî-Bektaşî kültüründe *gül*ün hem ilâhi güzellikleri, hem de Hz. Muhammed’i sembolize ettiği belirtilmektedir. Hz. Muhammed’in yüzünün güzelliği güle benzetilerek *Gülbenkler*de “Rasûlüllah’ın gül cemaline salâvat” getirildiğine değinilmektedir. Yine aynı başlık altında Peygamber sevgisinin bir tezahürü olarak mevlit ve cem törenlerinde misafirlere gül suyu döküldüğü, törenlerin bitiminde de Hz. Peygamber’e ve Ehl-i Beyt’ine duada bulunduğu ifade edilmektedir. Konu, Hz. Ali’den seçme sözlerle bitirilmektedir.²⁴

Ders kitabının “İslâm ve Barış” adlı ünitesindeki “Barış ve Kardeşlik” konulu okuma metni, Aleviliğin önemli kaynaklarından sayılan “Cabbar Kulu” adlı eserde yer alan bazı bilgilerden oluşmaktadır. Yarım sayfalık bu metinde komşuya ve misafire ikramın önemi, yardımlaşma, dayanışma, dostluk, Allah’a ve yarattıklarına saygı, dünya zevklerine karşı nefsi kontrol altında tutma, Allah’ın emir ve yasalarına riayet etme gibi İslâmi ilkelere değinilmektedir.²⁵

DKAB dersinde Alevilikle ilgili en geniş bilgi, 12. Sınıf ders kitabının “İslâm Düşüncesinde Tasavvufî Yorumlar” ünitesinde yer almaktadır. Ünite içerisinde önce tasavvufî düşüncenin oluşumu ve özelliklerine değinilmekte, Yesevîlik ve Mevlevîlikten sonra Alevilik-Bektaşilik müstakil bir başlık altında genişçe işlenmektedir. Alevilik-Bektaşilik ile ilgili temel kavramlar açıklandıktan sonra, Buyruk adlı eserlerden alıntılarla Alevilik-Bektaşilik felsefesi üzerinde durulmaktadır. Ünite, Hacı Bektaş Veli’nin Makalât adlı eserinde yer

²² Akgül vd, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi 10. Sınıf*, s. 33.

²³ Bkz: Akgül vd, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi 10. Sınıf*, s. 55–57.

²⁴ Bkz: Mahmut Balcı ve Diğerleri, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi 11. Sınıf*, MEB Yayınları, İstanbul, 2007, s. 52–53.

²⁵ Balcı vd, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi 11. Sınıf*, s. 78.

alan "Dört Kapı Kırk Makam" anlayışı ile ilgili ayrıntılı bilgilerle tamamlanmaktadır.²⁶

Görüldüğü gibi, Alevilik DKAB ders kitaplarında müstakil bir ünite olarak yer almasa da, değişik konular işlenirken zaman zaman Alevî-Bektaşî anlayışına ve bu anlayışla ilgili kavramlara yer verilmektedir. Aleviliğin İslâm dini içerisinde tasavvufî bir yorum olarak değerlendirildiği ders kitaplarında Hz. Ali, Ehl-i Beyt, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin, Kerbelâ, On İki İmam, Cafer-i Sadık, Caferilik, Hacı Bektaş Veli, Pir, cem ve nefes kavramları işlenmektedir. Her sınıf için yazılmış ders kitaplarında Hz. Ali ismi geçmektedir. Alevîlik-Bektaşîlik ile ilgili bazı bilgi, söz ve resimler değişik sınıf düzeylerinde tekrarlanmakta, Alevî-Bektaşî edebiyatında önemli yeri olan şairlerin şiirlerinden beyitlere yer verilmektedir.²⁷

5. Alevîlerin DKAB Dersi İle İlgili Görüşleri

Aleviliğin tanımı ile ilgili "İslâm içerisinde bir mezhep", "orjinal bir kültür", "pek çok inancın karışımından oluşan heteredoks bir inanç", "Anadolu'ya özgü otantik bir inanç", "kendi başına orjinal bir din" gibi farklı algılama biçimleri vardır. İşte Alevî kuruluşların zorunlu din derslerine yaklaşımı, Aleviliğe yükledikleri anlama göre değişmektedir.

Bazı yazar, dernek ve vakıf yöneticilerinin sözlerinden hareketle Alevîlerin DKAB dersi ile ilgili görüşlerini birkaç başlık altında değerlendirmek mümkündür.

a. "Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi dersi okullardan kaldırılmalıdır" görüşünü benimseyenler: DKAB dersi okul programlarına ilk konulduğunda, Müslüman olan ya da olmayan ayrımı yapılmaksızın, her öğrenci için zorunlu tutulmuştu. Daha sonraları iki aşamada gerçekleşen değişikliklerle bu ders sadece Müslüman olan öğrenciler için zorunlu hale getirildi. Başka bir dinden olduğunu belgeyen öğrenciler DKAB dersinden muaf tutuldular. Mezhepler üstü din derslerinin din hakkında objektif bilgi edinmeyi öngördüğü ve bireye doğrudan dindarlık telkin etmediği göz önünde bulundurularak, bu dersin zorunlu oluşu din ve vicdan özgürlüğüne aykırı görülmemiştir.

Alevî yazar ve dernek yöneticilerinin bazıları DKAB dersinin okullardan kaldırılması görüşünü sık sık dile getirmektedirler. Alevîliği Anadolu'ya özgü otantik bir öğreti ya da orjinal bir inanç kabul eden kuruluşlar, DKAB derslerinin zorunluluğunun devletin lâiklik

²⁶ Bkz: Balcı vd, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi 11. Sınıf*, s. 55–57.

²⁷ Bkz: S. Musa Taşkaya, "Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Ders Kitaplarında Alevîlik-Bektaşîlik", *2. Uluslararası Türk Kültür Evreninde Alevîlik ve Bektaşîlik Bilgi Şöleni*, İstanbul, 2007, s. 475–497.

ve eşitlik ilkeleriyle bağdaşmadığı tezini ileri sürmektedirler. Örneğin Pir Sultan Abdal Kültür Derneği'nin web sitesinde şu görüşlere yer verilmektedir: "1982 Anayasası'nın 24. Maddesi ile getirilen bu ders, Alevî çocukları asimile etmenin bir aracıdır. Devletin dinî eğitim vermek gibi bir yükümlülüğü olmamalıdır... Bu ders, din kültürünü, din tarihini, din sosyolojisini öğretmekten çıkartılıp, uygulamalı Hanefî öğretilerine dönüştürülmüştür... Hıristiyanlık ve Musevîlik dinlerine mensup öğrenciler, din derslerinde kimi amele ilişkin konulardan muaf tutulurken, Alevî çocuklarından esirgenmiştir bu muafiyet. Alevî çocukları, inanç, kültür ve kendi felsefelerine ilişkin teorik ve pratik eğitimlerini, önce ailelerinden, sonra da dedelerinden zaten almaktadırlar. Cem evleri böyle bir hizmet de vermektedir. Ve bu durum, Alevî gençleri ile Sünnî gençleri hiç de karşı karşıya getirmemektedir."²⁸

Semah Kültür Vakfı, Cem Vakfı, Pir Sultan Abdal Derneği, Nefes Dergisi gibi Alevî kitlenin önde gelen kuruluşları, DKAB dersinin okullardan kaldırılmasının şart olduğu görüşündedirler. Devletin lâik yapısının okullarda din öğretimine imkân tanımadığı ve bu derste sadece Sünnîliğin öğretildiği ileri sürülmektedir.²⁹ DKAB dersinin genellikle Sünnî inanç ve kültürle yetişmiş uzmanlarca hazırlanması aynı şekilde eleştirilmekte, Alevî çocukların, ailelerinden aldıkları bilgilerle okuldan öğrendikleri bilgiler arasında bocalamaya maruz kaldıkları söylenmektedir.³⁰

DKAB dersi ile ilgili bir eleştiri de, programı Sünnî uzmanlarca hazırlanan bu dersin Sünnî öğretmenler tarafından okutulmasına yöneliktir. Derste, Alevî öğrencilerin bocalama yaşadığı ileri sürülmektedir. Ders programlarını hazırlayan komisyonda Alevî uzmanların bulunmaması haklı görülebilir. Ancak programı ve kitapları mezhepler üstü yaklaşımla hazırlanan bu derste Alevî öğrencilerin bocalama yaşamaması, dersin özelliğinden ziyade velilerin ya da bazı Alevî yazarların telkinlerinden kaynaklanmaktadır. Derslere genellikle Sünnî öğretmenlerin girdiği bir gerçektir. Ancak bu dersi okutmak için Sünnî olma şartı yoktur. Nitekim DKAB dersini okutanlar arasında sayıları çok az da olsa Alevî öğretmenler vardır. Yasalar bu dersin öğretmeni olabilmek için herhangi bir mezhep ya da dini cemaat mensubiyeti değil, ilgili fakülteden mezun olma şartı aramaktadır. İster Alevî isterse Sünnî olsun, ilâhiyat fakültesini, eğitim fakültelerinin DKAB öğretmenliği bölümünü bitiren ve pedagojik formasyon alan herkes bu dersin öğretmeni olabilmektedir.

²⁸ <http://www.pirsultan.org>. 08.10.2009.

²⁹ Üzüm, *Günümüz Aleviliği*, s. 137; Süleyman Yağız, *Alevî Aydınları Alevî Dedeleri*, Utku Yayınları, İstanbul, 1994, s. 19-vd.

³⁰ Yaman, *Alevilik Kızıbaşıklık Tarihi*, s. 159.

DKAB dersi ile ilgili eleştirilere bakıldığında, bu dersin gerekliliğinin ve mezhepler üstü özelliğinin toplumun bütün kesimlerine yeterince anlatılmadığı ve bu derse Alevî öğrenci ve velilerin güveninin tam olarak sağlanamadığı anlaşılmaktadır. Nitekim okullarda zorunlu olarak okutulmasını istemeyen bir Alevî yurttaşımız konuyla ilgili şikayetini önce iç hukuk mekanizmalarına ulaştırmış, sonuç alamayınca da Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'ne başvurmuştur. Ocak 2008'de karara bağlanan dava sonucuna göre, davacı şahsın çocuğuna zorunlu din eğitimi aldirmama talebi haklı bulunmuş, karar ilgili makamlara tebliğ edilmiştir. Mahkemenin konuyu Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'nin din ve vicdan özgürlüğünü güvence altına alan 9. Maddesi çerçevesinde incelediği belirtilmektedir. Bu maddeye göre; *"... Herkes düşünce, vicdan ve din özgürlüğüne sahiptir. Bu hak, din veya inanç değiştirme özgürlüğü ile tek başına veya topluca, açıkça veya özel tarzda ibadet, öğretim, uygulama ve ayin yapmak suretiyle dinini veya inancını açıklama özgürlüğünü de içerir. Din veya inancını açıklama özgürlüğü, ancak kamu güvenliğinin, kamu düzeninin, genel sağlığın veya ahlâkın ya da başkalarının hak ve özgürlüklerinin korunması için demokratik bir toplumda zorunlu tedbirlerle ve yasayla sınırlanabilir..."* Milli Eğitim Bakanlığı, mahkeme kararını dikkate alarak DKAB ders kitaplarında Ehl-i Beyt ve Alevilik-Bektaşilik ile ilgili bazı konuları yeniden değerlendirmiş, bazı ilavelerde bulunmuştur.

DKAB dersinde sadece Sünniliğin öğretildiği düşüncesi tartışılması gereken bir iddiadır. Çünkü dinî bilgilerde bütün mezheplerce benimsenen Kur'an merkezliliğin esas alındığı bu derste okutulan kitaplar incelendiğinde, durumun öyle olmadığı kolaylıkla anlaşılmaktadır. Derste ağırlıklı olarak dinler tarihi, herhangi bir mezhep ayırımına gidilmeden İslâm'ın temel inanç esasları, İslâm medeniyeti, Hz. Peygamber'in özellikleri, güzel ahlâk, temizlik ve doğruluk, çalışmanın önemi, dinî ve milli bayramlar, örf ve âdetler, lâiklik-din ilişkisi, Atatürk'ün din ile ilgili görüşleri gibi konular işlenmektedir.

DKAB dersinde namaz, oruç ve hac ibadetleri ile ilgili bazı uygulamaların Hanefî mezhebine göre verildiği söylenebilir. Ancak mezhepler üstü yaklaşımla hazırlanan pek çok ünite içerisinde bu kadarlık bir kısmın Hanefîliğe uygun olarak verilmesi, bu derste Sünniliğin öğretildiği iddiası için yeterli değildir. Kaldı ki İslâm dininde öngörülen namaz, oruç ve hac gibi ibadetler, mezhepleşme olgusu gerçekleşmeden önce de bütün Müslümanlar tarafından uygulanıyordu. Alevîlerce otorite kabul edilen Hacı Bektaş Veli'nin eserlerinde de namazla ilgili bilgiler Hanefî öğretisi esas alınarak verilmiştir. Yine Alevîler içerisinde aynen Sünniler gibi namaz kılip oruç tutan ve bu ibadetleri Alevîliğin gereği sayanlar da vardır.

Alevilerin yoğun olarak yaşadığı yörelerde yapılan sosyolojik araştırmalar, kendisini Alevî olarak tanımlayan insanların çoğunun namazı dinsel bir ibâdet olarak kabul ettiğini; hatta Alevîler arasında namaz kılanların oranının küçümsenemeyecek düzeyde olduğunu ortaya koymaktadır. Ramazan Uçar tarafından yapılan "Alevî-Bektaşî Geleneği Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma (Abdal Musa Tekkesi Örneği)" isimli araştırmada oldukça dikkat çekici sonuçlar ortaya çıkmıştır. Buna göre kendilerine soru yöneltilen Alevîlerin %67.8'i namazın ibâdet olduğunu kabul etmekte, %65.8'i de bir şekilde namaz kıldığını belirtmektedir.³¹ Ayrıca Hz. Ali, On İki İmam, Hoca Ahmet Yesevi ve Hacı Bektaş Veli gibi şahsiyetlerin namaz kılp oruç tuttıkları hem Alevî hem de Sünnî çevrelerce kabul edilmektedir. Ancak, Alevilikte Sünnîlerin namazına benzer bir namazın bulunmadığını söyleyen Alevîlerin bu düşüncelerine saygı göstermek gerekir. Çünkü hiç kimse, bir başkasının istediği gibi inanmaya ve ibadet etmeye zorlanamaz.

Alevîlerin DKAB dersinin kendi çocuklarına verilmesini istememeleri doğal karşılanabilir. Ancak Alevîlerin "Bu ders programdan tamamen kaldırılın ve Sünnî çocuklara da bu ders okutulmasın" şeklindeki düşünceleri, kendi din özgürlüklerini genişletmek değil, başkasının inanma ve inandığı dini öğrenme özgürlüğünü kısıtlama girişimidir. Bu nedenle düşünce özgürlüğü, bireylere söz konusu düşünceyi açıklama hakkı tanıyabilir ancak bu düşünceyi uygulamaya koyma hakkını vermez.

Müslüman bir toplumda yaşayan ve sosyal hayata yeni katılan bireyler din hakkında doğru bilgileri ancak konunun uzmanı öğretmenlerden öğrenebilirler. Yeni yetişen neslin dinî bilgileri devlet kontrolündeki okullardan öğrenmemesi halinde ortaya çıkacak din öğretimi boşluğunu büyük oranda ehliyetsiz kişi ve kurumlar tarafından doldurulacaktır. Bu durumda yeni sorunlarla karşılaşılması kaçınılmaz olacaktır. Bu yüzden ideolojik yaklaşımlarla bu dersin okul programlarından kaldırılması, insan hakları, din özgürlüğü, uluslar arası gelişmeler ve ülke gerçekleri göz önünde bulundurulduğunda uygulanabilir gözükmemektedir.

b. "DKAB dersi seçmeli olmalıdır" diyenler: Bazı Alevîler, DKAB dersinin seçmeli hale getirilerek bu dersi isteyenlerin almalarını uygun görmektedirler. Bu görüş sahiplerine göre Alevî çocuklar bu dersten muaf tutulmalı, şayet bu dersin zorunluluğu devam edecekse, ders içerisinde Alevilikle ilgili konular yeterince işlenmelidir.

³¹ Ramazan Uçar, *Alevî-Bektaşî Geleneği Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma (Abdal Musa Tekkesi Örneği)*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2003, s. 158.

DKAB dersinin seçmeli olmasından kaynaklanacak sorunlar bir yana, bu dersin zorunluluğunun kaldırılmasını isteyen Alevîler, dersin programını ve kitaplarını incelemeli, varsa tekliflerini ideolojik yaklaşımdan uzak olarak samimiyetle dile getirmelidirler. İyi niyetle dile getirilen eleştiri ve teklifler samimiyetle değerlendirilerek, gerekirse programda bazı ekleme ve çıkarmalar yapılabilir.

c. "DKAB dersinde Alevîliğe de yer verilmeli ve dersin zorunluluğu devam etmelidir" diyenler: Alevîlerden önemli bir kesimin DKAB dersinin zorunluluğu ile ilgili düşünceleri daha yumuşak ve uzlaşmacı bir özellik taşımaktadır. Alevîliği İslâm'ın özü veya bir alt birimi olarak kabul eden bu kesim içerisinde DKAB dersinde Alevîliğin öğretilmesini, hatta Alevîliği öğreten imam-hatip okullarının açılmasını isteyen kişi ve gruplar da vardır. Örneğin Ehl-i Beyt Vakfı ve Anadolu İnanç Önderleri Derneği, en son hazırlanan DKAB ders programında Alevîliğe de yer verilmesini memnuniyetle karşılamışlardır.³²

Sonuç

İnanç ve düşüncelerdeki benzerliklere rağmen, dinî anlayış farklılığı, günümüz Türkiye'si için göz ardı edilemeyecek bir gerçekliktir. Görüşlerdeki farklılık sosyal bütünlüğümüz için bir eksiklik, kusur ya da engel değil, kültürel bir zenginliktir. Öyleyse, asırlardır barış ve kardeşlik içerisinde bir arada yaşayan Alevî ve Sünnîlerin birbirlerini farklı din mensubu gibi görmeleri, iki kesim arasında en azından dindaş olmanın gerektirdiği bir yakınlaşmanın yeterince sağlanamamış olması, üzerinde düşünülmesi gereken önemli bir sorundur. Bu sorunun çözümü için hem Alevî ve hem de Sünnî aydın ve yetkililerin düşünüp güç birliği yapmalarına ihtiyaç vardır.

Sosyal hayatın barış içerisinde devam edebilmesi, farklı düşünce mensuplarını ortak paydalar etrafında yakınlaştıracak bir samimiyet anlayışının toplumun her kesimine egemen kılınmasıyla mümkündür. Ülkemizde bulunan bütün Müslümanları ve diğer din mensuplarını barış içerisinde barındırabilecek bu anlayışın geliştirilmesinde DKAB dersinin gücünden yararlanılmalıdır.

Türkiye'de ilk ve ortaöğretim kurumlarında zorunlu olarak okutulan DKAB dersinin Alevî yurttaşlarımızın önemli bir kesimi tarafından eleştirildiği bilinen bir gerçektir. Eleştiriler, dersin içeriğinin Sünnîlik ile ilgili bilgilerden oluştuğu, dersi okutan öğretmenlerin Sünnî inanç ve kültürle yetişmiş olmaları, dersin işleniş sırasında

³² Bkz: Battal Pehlivan, *Alevîler ve Diyanet*, Pencere Yayınları, İstanbul, 1995, s. 47; Üzüm, *Günümüz Alevîliği*, s. 138; Recep Kılıç, "Türkiye'de Alevîlik ve Bektaşiliğin Güncel Meseleleri Hakkında", *Türk Yurdu*, Cilt: 25, Sayı: 210, Şubat 2005, s. 33.

öğrencilere yanlış bilgiler verilmesi, öğretmenlerin Alevilik konusunda yeterli bilgi birikimine sahip bulunmaması, Alevî kökenli öğrencilere karşı önyargıyla yaklaşılması ve onların sorularına tatmin edici cevapların verilmemesi, zorla duâ ve sure ezberletilmesi gibi iddialar üzerinde yoğunlaşmaktadır. Kısacası pek çok Alevî yurttaşımız, DKAB dersi adı altında kendilerine Sünniliğin dayatıldığını düşünmektedirler. Öyleyse tartışılması gereken konu, DKAB dersinin zorunlu olup olmaması değil, hangi bilgilerin, kim tarafından, kimlere, nerede, ne zaman, ne ölçüde ve hangi yöntemlerle öğretileceğidir.

DKAB dersinin niteliği ve Aleviliğin bu ders içerisinde öğretimi ile ilgili tartışmalar daha ziyade önyargı ve karşılıklı kuşkulama ekseninde devam etmektedir. Bilgi eksikliği ve samimiyet anlayışı tesis edildiğinde dersle ilgili kuşku ve sorunlar önemli ölçüde azalacaktır.

DKAB dersinin müfredatı önyargısız olarak incelendiğinde; dersin amaçlarının, temel ilkelerinin ve ünite konularının Alevî-Sünnî ayrımına gidilmeksizin her Müslümanın ihtiyaç duyduğu bilgilerin işlenmesine yönelik olduğu anlaşılmaktadır. Bazı gerekçelerle okullarda din derslerinin zorunlu olması istenmediğinde, bireysel ve sosyal bir ihtiyaç olan dinî bilgilerin nereden öğrenilebileceği sorusu gündemden düşmeyecektir.

Millî Eğitim Bakanlığı tarafından en son hazırlanan ders kitaplarında Alevilikle ilgili bilgiler artırılmıştır. Ancak dersten beklentiler farklı olduğu için, pek çok konunun eksik kaldığı Alevî ve Sünnî çevreler tarafından söylenebilir. Bu durum normal görülmelidir. Programı ve saati sınırlı olan bir ders ile bu kadar değişik dinî anlayış mensuplarının tamamının beklentilerini karşılamak imkânsızdır.

Okullarda Aleviliğin daha fazla öğretimesini isteyenler vardır. Bu görünürde haklı bir taleptir. Ancak Türkiye’de tek tip bir Alevilik olmadığı, bölgeden bölgeye, dernekten derneğe farklı Alevilik tanımları yapıldığı için, herkesin üzerinde anlaşabileceği ortak bir Alevilik kitabı hazırlamada zorlanılacaktır. Aynı sorun Sünnilik için de geçerlidir. Bugün çeşitli çevreler çıkıp biz çocuklarımıza devlet okullarında Sünniliğin öğretilmesini istiyoruz deseler o zaman da benzer sorunlar yaşanacaktır. Dolayısıyla temel dinî bilgilerin Kur’an merkezli olarak öğretildiği mezhepler üstü yaklaşımı korumanın isabetli bir uygulama olduğu söylenebilir.

Öneriler

1. Alevî yurttaşların DKAB dersi ile ilgili eleştirileri doğal karşılanmalıdır. Çünkü yılların ihmalkârlığından ve iletişimsizlikten kay-

naklanan yanlış algılamaların kısa sürede telafi edilmesi mümkün değildir.

2. Alevîlerin okullarda verilen DKAB dersine neden karşı oldukları araştırılmalı, haklı gerekçeleri üzerinde durulmalı ve bu dersin Müslümanlığın temel değerlerinin öğretildiği bir ders olduğu gerçeği onlara çeşitli vesilelerle anlatılmalıdır. Özellikle DKAB dersinin okullardan kaldırılması istendiğinde, bireylerin sağlam dinî bilgileri nereden, nasıl ve kimden öğrenecekleri sorusu üzerinde birlikte düşünülmalıdır.

3. Alevî çocuk ve gençlerin din eğitimi kurumlarına ilgilerinin artırılmasına yönelik çalışmalar yapılmalı, bu konuda Alevî kuruluşlarla diyalog kurulmalıdır. Böylece ilâhiyat fakültesini okuyan ve DKAB dersi öğretmenliği yapan Alevî DKAB dersi öğretmenlerinin sayısı artacaktır.

4. DKAB dersi öğretmenleri dersin yeni programı, Alevî öğrencilere karşı yaklaşım biçimi konusunda hizmet içi eğitim kurslarıyla bilgilendirilmelidir. Böylece Alevî öğrenci ve velilerin derse ilgi ve güvenleri sağlanmaya çalışılmalıdır.

5. DKAB derslerinde verileden daha fazla dinî bilgiye ihtiyaç duyan Alevî ve Sünnîlerin, seçmeli olmak kaydıyla, kendi din anlayışlarının işlendiği ilave din dersi alabilmeleri ile ilgili teklifler tartışılmalıdır. Ancak bu durumda din derslerinin toplumda birlik ve bütünlüğü sağlamaya katkıda bulunması bir yana, bireyler arasında ayrışmayı ve ötekileştirmeyi körükleyebileceği ihtimali göz ardı edilmemelidir. Bu yüzden ilave din eğitiminin okullarda değil de yaygın eğitim kurumlarında sağlıklı bir şekilde verilmesi daha uygulanabilir gözükmektedir.

6. Okullarda din öğretimi ile ilgili her türlü çalışma ve kararlara mümkün olduğu ölçüde fazla sayıda Alevî bilim insanı, kanaat önderi ve uzman dahil edilmelidir.

7. DKAB dersinin niteliği ile ilgili arayışlar, politik ve ideolojik yaklaşımlardan uzak, ülke gerçekleri, yasal hükümler, dinin özelliği ve toplum bireylerinin ihtiyacı göz önünde bulundurularak bilimsellik ve iyi niyet çerçevesinde soğukkanlılıkla sürdürülmelidir.

**Zâtî Süleyman Efendi'nin Nakşî Ali Akkirmânî'nin Bir
Mu'ammâsını Şerhi**

Yard. Doç. Dr. Hikmet ATİK*

Özet

Divan edebiyatında yazılan şiirlerin daha iyi anlaşılması için onun şerhini yapmak bir gelenek haline gelmiştir. Özellikle sevilen şairlerin şiirleri, gerek yaşadığı dönemde gerekse daha sonraki devirlerde başka şairlerce şerhedilmiştir. Şiirleri en çok şerhedilenlerin başında Yunus Emre gelmekle beraber Nakşî Ali Akkirmânî de şiirleri şerhedilen önemli şairler arasındadır. Zâtî de, Nakşî'nin, "Allah" lafzının sorulduğu bir mu'ammâ gazelini şerhetmiştir.

Anahtar Kelimeler: Nakşî, Zâtî, Şerh, Mu'ammâ, Edebiyat.

Abstract

It has been a custom in Classical Turkish Literature to comment on poems to make its meaning clear. Especially the poems of the celebrated poets were commented on both in their lifetimes and in the later periods. Of these poets, Yunus Emre is the leading figure whose poems were commented on most. Naqshi Ali Akkirmani is also one of the important poets whose poems were commented on. Zati commented on the mu'ammâ gazel (a kind of lyric poem) of Naqshi in which the word of 'Allah' is in context.

Key Words: Naqshi, Zati, Muammâ, Commentary, Literature.

Giriş

Şerh, açıklamak, kapalılığını gidermek, izah etmek anlamlarına gelen Arapça bir kelimedir. İslâmî ilimlerde, Kur'an-ı Kerim'in tefsiriyle başlayan şerh geleneği, zaman içerisinde, başta tefsir, hadis, fıkıh gibi dinî ilimler olmak üzere, tabii ve beşerî ilimlerde kullanılmıştır. Şerhin, gerek dinî, gerekse diğer ilim dallarında yazılan

* Harran Üniversitesi Eğitim Fakültesi, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Bölümü, Türk İslam Edebiyatı Anabilim Dalı. nevahik@hotmail.com.

eserlerin, zamanla daha iyi anlaşılmasını temin ve nesilden nesile intikalini sağlamak amacıyla kullanılmış bir metod olduğu söylenebilir. Bu metodun, edebî eserlerde kullanılmasının da hayli uzun bir geçmişi vardır.

Şerh kelimesi, sözlüklerde izah etme, genişletme, açma ve yarma gibi mânâlara gelmektedir. İstilah olarak ise, "bir metnin sırlarını, ince dikkatler gerektiren ifade ve nüktelerini açıklama ve yorumlama"¹, ya da "anlaşılması zor bir metnin niteliğini açıklamak, aydınlatmak, yorumlamak"² şeklinde târif edilebilir. Şerhle yapılmak istenen daha önce yazılmış olan bir eseri açıklamak ve onda ilk bakışta görünmeyen bir takım özellikleri ortaya koymaktır. Böylelikle o eserden başkalarının da istifadesine bir kolaylık sağlanmış olur.

Şerh yazma klasik edebiyatımızda âdetâ bir gelenek haline gelmiştir. Bazı şairlerin yazmış olduğu şiirler ya da risaleler daha sonra gelen yahut aynı çağda yaşayan şairler ve âlimlerce şerh edilmiştir. Bu bazen o eserin muğlak ifadelerini ortaya çıkarma, bazen de bizzat şârihin eseri kendisinin anlaması arzusuyla olmuştur. Birçok sûfi şairin de şeyhleri tarafından kaleme almış olan şiirleri şerh ettiğini görüyoruz.³

Kütüphaneleri taradığımızda en fazla şerh edilen eserleri şöyle sıralayabiliriz; Kırk hadis mecmuaları, evrâd mecmuaları, Hilye-i Nebî mecmuaları, Esmâ-i Hüsnâ risaleleri, Mevlânâ'nın *Mesnevî'si*, Sadî'nin *Bostan* ve *Gülistân'ı*; en çok şerh edilen kasideler ise, *Kasîde-i Bürde*, *Kasîde-i Bür'e*, *Kasîde-i Taiyye*, *Kasîde-i Mimiyye*. Bu eserlerin sayısını daha da çoğaltmak mümkündür.

Çalışmamıza konu olan eser de bir mu'ammâ şerhidir. Mu'ammâlara edebiyatımızda bir ismin gizlenerek bilmece şeklinde düzenlenmesi denebilir. "Mu'ammâlar başlangıçta Allah'ın doksan dokuz ismi (Esmâ-i Hüsnâ) hakkında düzenlendiği halde, sonradan insan isimleri için de yazılmıştır. Bazı divanlarda "mu'ammeyât" kısımlarında Esmâ-i Hüsnâ için söylenmiş mu'ammâlar da yer almaktadır. Şairlerimiz, bu mu'ammâları bir saygı gereği olarak, mu'ammeyât kısmının başına yerleştirmişlerdir.

¹ Hüseyin Kazım Kadri, Büyük Türk Lügati, III/217-218, İstanbul 1943; Türkçe Sözlük, TDK Yay., s. II/1381, İstanbul 1992; İlhan Ayverdi, Kubbealtı Lügati Misalli Büyük Türkçe Sözlük, III/2976, İstanbul 2008.

² Ali Ekber Dihhuda, Lügat-nâme, XVIII/ 307-308.

³ Türk Edebiyatında yapılmış şerhler hakkında detaylı bilgi için bkz., Ömür Ceylan, Tasavvufî Şiir Şerhleri, İstanbul 2000, s. 24-75.

Mu'ammâ bir bakıma manzum bir oyun, bir bilmece türüdür. Bu bakımdan mu'ammâ yazmak bir şairlik işinden ziyade, bir zekâ ve kabiliyet işidir. Buna benzer bir diğer tür de lugazdır. Ancak lugazın herhangi bir şey hakkında yazılması mümkün iken, mu'ammâ sadece insan isimleri için yazılmaktadır."⁴

Ömür Ceylan *Tasavvufî Şiir Şerhleri* adlı çalışmasında şiirleri en çok şerh edilen şairleri, Niyâzi-i Mısırî, Murâdî, Nakşî-i Akkirmânî, Yûnus Emre olarak sıralar.⁵ Biz bu çalışmamızda Nakşî'nin bir şiirine Zâtî'nin yapmış olduğu şerhi ele alarak incelemek istiyoruz. Şiirin beyitlerinin nesre çevrilmesi tarafımızdan yapılmıştır. Ayrıca şerhde geçen âyet ve hadislerin yanı sıra Arapça ifadelerin anlamı da tarafımızdan verilmiştir. Şimdi Nakşî ve Zâtî hakkında kısaca bilgi verelim.

Nakşî Ali Akkirmânî, Türk Tasavvuf Edebiyatının önemli ve etkili temsilcilerindendir. Fuad Köprülü, Nakşî'yi Yûnus Emre tesiri altında yetişen hece ve aruzu başarıyla kullanan bir şair olarak zikrederken⁶, Rıza Tevfik de Sokrates ve İngiliz şair Arnbutnot'la karşılaştırarak onun şiirlerinin edebî ve felsefî kıymetinden bahsetmektedir.⁷ Nakşî'nin şiirleri incelendiğinde, onun felsefî ve tasavvufî konularda ne kadar başarılı şiirler nazmetmiş olduğu anlaşılacaktır.

Nakşî, Divriği'de⁸ doğmuştur. Doğum tarihi hiçbir kaynakta olmadığı gibi daha sonra İstanbul'a nasıl ve ne zaman geldiği hakkında da bilgiler yoktur. Ayvansarâyî'de ise daha sonra İstanbul'a gelip Halvetiliğin Ramazaniye⁹ koluna intisab ettiği ve Kocamustafapaşa Dergâhı'nda¹⁰ yetiştiği bilgileri zikredilerek, buradan da irşad için bugün Ukrayna sınırları içinde olan Akkirman'a gönderildiği belirtilmektedir. *Osmanlı Müellifleri* dışındaki kaynak-

⁴ Ali Fuat Bilkan, *Türk Edebiyatında Mu'ammâ*, Akçağ Yay., Ankara 2000, s. 11-12. Mu'ammâ hakkında daha geniş bilgi için bu eserin yanında bkz., M. Cavid Baysun, "Muammâ", *İA*, İstanbul 1993, VIII/435-438; İskender Pala, *Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü*, Ankara 1995, s. 392-393; Agah Sırrı Levend, *Ümmet Çağı Türk Edebiyatı*, Ankara 1962, s. 94-95; Yekta Saraç, *Mu'ammâ*, *DİA*, İstanbul 2005, XXX/322-323.

⁵ Ömür Ceylan, a.g.e., s. 35.

⁶ Fuat Köprülü, *Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar*, Ankara 1991, s. 17-20.

⁷ Rıza Tevfik, *Yeni Sabah Gazetesi*, 26 Ağustos 1944, 2 Eylül 1944, 8 Eylül 1944.

⁸ Bkz., Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, C.I, s.171.

⁹ Bkz., Ayvansarâyî, *Tercümetü'l-Meşâyih*, vr. 53b; Hüseyin Vassaf, *Sefine-i Evliya C.V*, vr. 12 vd.

¹⁰ Kocamustafapaşa Dergâhı için bkz., Nazif Velikahyaoglu, *Sünbülüye Tarikatı ve Kocamustafapaşa Külliyesi*, Çağrı yay. İst. 2000.

lar, Divriğili olmasından hiç bahsetmeden onun Akkırman'da yaşamış bir Halvetî dervişi olduğunu belirtir.¹¹

Mecelletü'n-Nisâb'da, "Nakşî Ali el-Kırımî, divân sahibi (خسته) 'hasta' kelimesinin delalet ettiği 1065/1655 yılında vefat etmiştir."¹² bilgisi bulunmaktadır. *Tuhfe-i Nâilî*'de ve *Rihlet-i Nakşî* adlı notta ise, vefatı (تاراج نقشی) "Târâc-ı Nakşî" tamlamasının delâlet ettiği 1065/1655 olarak verilmektedir.¹³ Mezarı, Akkırman Kalesi surlarının içinde bulunan ve Sultan II. Beyazıt (v.1512) tarafından yaptırılan tekkenin hankâhındadır.¹⁴

Mutasavvıf bir şair olan Nakşî'nin, şiirlerinde tasavvufî temalar ağırlıkta ve irşad görevi olması hasebiyle de, müridleri başta olmak üzere halkı eğitme gayesi hep ön plandadır. Sanat gayesinden çok uzak, samimi ve akıcı bir dille eserlerini ortaya koymuştur. Hem aruz hem hece veznini başarıyla kullanarak, bugün bile kolayca anlaşılabilir şiirler yazmıştır. Hece vezniyle yazmış olduğu şiirler çok güzel ve sade söyleyişlerden oluşmaktadır.

Divân'da bazen çok girift bir mu'ammâya rastlanabileceği gibi, bazen de çok güzel ve anlaşılır bir Türkçeye kaleme alınmış şiirlerle karşılaşılabilir. Tasavvufî düşünceyle kaleme aldığı iki önemli mesnevîsi, *ʿAynu'l-Hayat* ve *Gavriyye*'de dinî-tasavvufî temaları başarıyla kullanmıştır.

Tasavvufî ve didaktik manzumeler kaleme almış olan Nakşî, şiirleri üzerinde sonradan gelen şairlerce en çok şerh yapılan şairlerdendir.¹⁵ Onun içten ve samimî söyleyişlerini ihtiva eden şiirleri, Zâti Süleyman Efendi, Köstendilli Süleyman Şeyhî¹⁶ ve Salahaddîn Uşşâkî¹⁷ gibi şairler tarafından şerh edilmiştir.¹⁸

¹¹ Bkz., H. Vassaf, a.g.e., C.V, vr. 12 vd; Ayvansarâyî, a.g.e., vr. 53b.

¹² Müstakim-zâde Süleyman Saadeddin, *Mecelletü'n-Nisâb*, KB Tıpkıbasım, Ankara 2000, vr. 428a; Hüseyin Vassaf, a.g.e., C. V, s. 12.

¹³ Nail Tuman, *Tuhfe-i Nailî*, II/1090; *Rihlet-i Nakşî*, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmut Efendi Bölümü, No: 3604/92.

¹⁴ H. Vassaf, a.g.e., vr. 12. Vassaf, bu bilgileri verdikten sonra şöyle demektedir: "Akkırman'da zaviyesinde medfun imiş. Oraları Rus istilasında herc ü merce uğradığından şimdi ne hâledir, zaviye ve türbesi pâyidâr mı değil mi mechulândandır."

¹⁵ Ömür Ceylan, a.g.e., s.35.

¹⁶ Ali Yılmaz, Köstendilli Süleyman Şeyhî, Ankara 1989, s. 280. Ancak yapılan bu şerhler günümüze kadar gelmemiştir.

¹⁷ Mehmet Akkuş, Abdullah Selâhaddîn-i Uşşâkî (Salâhî)'nin Hayatı ve Eserleri, İstanbul 1998, s. 188. Uşşâkî'nin şerhleri de bu gün elimizde değildir.

¹⁸ Nakşî'nin,

Eyâ sen âanma kim senden bu güftân dehân söyler

Nakşî'nin *Dîvân*'ının¹⁹ dışında, *Manzûme-i Aynu'l-Hayât*²⁰, *Manzûme-i Gavriyye*²¹ ve *Esrâr-nâme*²² adlı üç tane daha eseri vardır. Bu eserlerin başta *Dîvân* olmak üzere kütüphanelerde birçok yazma nüshası mevcuttur.

Nakşî'nin bir muammâsını şerheden XVIII. asır Türk sûfi ve dîvân şâirlerinden Süleyman Zâtî Efendi kaynakların ittifakla belirttiğine göre Geliboluludur. Ancak sonradan Keşan'a yerleşmesinden dolayı Keşanlı olarak da bilinir.²³ *Sicill-i Osmânî* ve *Hediyetü'l-Ârifin*'de Bursalı olduğu²⁴ ve bazı kaynaklarda da Keşan'da dünyaya geldiği²⁵ kaydedilmekle beraber, *Miftâhu'l-Mesâil* adlı eserinin mukaddimesinde Gelibolulu olduğunu kendisi ifade etmektedir²⁶. Onun Bursalı olarak gösterilmesi, tahsil hayatını ve seyr u sülûkunu burada şeyhi İsmail Hakkî-i Bursevî'nin kontrolünde tamamlaması; Keşanlı olarak gösterilmesi de buraya yerleşerek bir tekke kurması, ömrünün sonuna kadar burada hizmet ve faaliyetlerini yürütmesi sebebiyledir.²⁷

Celvetî tarikatına mensup ve İsmail Hakkî Bursevî'nin halifesi olduğundan, onu Bursalı olarak zikredenler de vardır.²⁸ Ancak *Kâmûs-ı A'lâm*'da Keşanlı olduğu belirtilerek şöyle denmektedir: "Şu 'arâdan ve meşâyih-i Halvetiyyeden olup, Rûm ilindeki Keşan Kasabası'ndandır. Bursalı Şeyh Hakkî Efendi müstahleflerinden olup

Veyâ terkîb olan 'unâur ya'ud la'om-ı zebân söyler
diye başlayan gazeli Musullu Âmâ Hâfız Osman Efendi tarafından bayâtî-arabân makamında ilâhî olarak bestelenmiştir.

¹⁹ Hikmet Atik, *Nakşî Ali Akkirmânî Dîvânı*, Buruciye Yayınları, Sivas 2007.

²⁰ Suat Umagan, *Nakşî Ali Akkirmânî Aynu'l-Hayat* (Tenkitli İnceleme Metin), Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniv. SBE, Erzurum 1996.

²¹ A. Halim Ulaş, *Nakşî Ali Akkirmânî Hayatı, Sanatı, Edebî Şahsiyeti ve Gavriye Mesnevisi*, Atatürk Üniv. SBE, Erzurum 1998.

²² İstanbul Büyükşehir Kütüphanesi, O. Ergin kitapları, No 1708.

²³ Selami Şimşek, *Keşanlı Süleyman Zâtî ve XVII. Asırda Celvetilik*, Basılmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2005.

²⁴ Bkz. Bağdatlı İsmail Paşa, a.g.e, I, 403; M. Süreyyâ, a.g.e., II, 342.

²⁵ Bkz. Râmiz, *Âdâb-ı Zurefâ*, Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Tarih No: 762, vr. 122b; Vasfi Mahir Kocatürk, *Türk Edebiyatı Tarihi*, Ank. 1964, s. 555; A.g.mlf., *Tekke Şiiri Antolojisi*, Ank. 1968, 2. Bsk., s. 403; Mustafa İsen vd., *Tezkirelere Göre Dîvân Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, Ank. 1988, s. 547; Rıdvan Canım, *Edirne Şâirleri*, Ank. 1995, s. 396.

²⁶ Süleyman Zâtî, *Miftâhu'l-Mesâil ve Misbâhu'l-Mehâil*, Süleymaniye Ktp. Haşim Paşa, No: 29, vr. 1b.

²⁷ Selami Şimşek, a.g.e, s.13.

²⁸ Mehmet Süreyya, *Sicill-i Osmânî* (Haz. Mustafa Keskin vd.), İstanbul 1996, II/376; Nail Tuman, a.g.e., I/285; *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, İstanbul 1998, XIII/647; *İA*, İstanbul 1986, XIII/467-468.

kasaba-i mezkûredeki Halvetî Tekyesinde post-nişin iken 1151/1738'de vefat etmiştir. Eş'arı mutasavvifâne olup matbu bir divançesi vardır.²⁹ Şiirlerinde oldukça duygulu ve coşkulu bir dil kullanarak bazı tasavvufî konuları şiirlerinde incelemiştir.

İsmâil Hakkı Bursevî'nin en önde gelen halîfelerinden olan Zâtî, kâmil ve mükemmil bir insandır. Bursalı Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri* adlı eserinde Süleyman Zâtî hakkında, "Şâir ve irfân sâhibi bir zât idi. Yazmış olduğu şiirler tasavvufî muhtevâlî olup, şeyhinin rûhâniyetinden istifâde ettiği açıkça görülmektedir."³⁰ ifadelerini kullanarak şiirlerinden örnekler verir.

Senin nûr-i cemâlidir eden 'âlemleri işrâk

Senin rû-yi visâlindir eden gönülleri müştâk

Halîl'e nâr-ı Nemrûd'u gülistân eyledin ammâ

Benim nâr-ı muhabbetle derûnum eyledin ihrâk

Egerçi Nûh'a tûfandan necât erdi Cenâbı'ndan

Beni deryâ-yı 'aşkında tamâmen eyledin işrâk

Cemâlinin sevdâsıyla bugün bu Zâtî-i ednâ

Emeklemekte yolunda başı açık yalın ayak

Hüseyin Vassâf Efendi de Sefîne'de, "Şiirde ve tasavvufta pek yüksektir. Dîvân'ı serâpâ hakâyık ile mâlî olup bi-hakkın sâhib-i nazm u kemâldir." ifadelerine yer vererek şiirlerinden teberrüken birkaçını nakleder:

Geçirme ömrünü sûfî sakın kıl ile kâl üzre

Ma'ânî yolların gözle ne yürürsün hayâl üzre

²⁹ Şemseddin Sâmî, *Kâmus-ı Alâm*, (Tıpkıbasım), III/ 2224, İstanbul 1308; Nail Tuman, a.g.e., I/285.

³⁰ Bkz., Bursalı, a.g.e., I/ 73.

Kaçarsan yetişir sana koğarsan yetişemezsin
Ki dünyâ gölgeye benzer denildi bu misâl üzre
Giderken râh-ı ukbâya ona yol vermedi dünyâ
Anmçün Zâtî bu nazmı getirdi hasb-i hâl üzre³¹

Süleyman Zâtî'nin başta Dîvân'ı olmak üzere, toplam altı eseri vardır. Bunlar; Sevânihu'n-Nevâdir fi Ma'rifeti'l-Anâsır, Şerh-i Kasîde-i li-İsmâil Hakkî, Şerh-i Gazel-i Nakşî-i Akkirmânî, soru-cevap üslûbunda yaklaşık 20 soruya cevap verdiği Miftâhu'l-Mesâil, Misbâhu'l-Mesâil ve insanın yaratılış özelliklerinden, bazı tasavvufî terimlerden bahsettiği Risâle fi Mebde-i İnsân'dır. Zâtî'nin bu eserlerinden, Şerh-i Gazel-i Nakşî-i Akkirmânî ve Risâle fi Mebde-i İnsân hariç diğerleri, kaynakların hemen hemen hepsinde zikredilmektedir.³² Biz çalışmamızda bu eseri günümüz okuyucularına kazandırmaya çalışacağız.

Yukarıda hayatı hakkında kısaca bilgi verdiğimiz ve tasavvufî gelenekten gelen önemli bir şâir olan Zâtî Süleyman Efendi'nin Nakşî'nin,

Nedür cânâ bil ol söz kim óadiâ ü hem deâil Úur'ân
Tekellüm itmemişdür çün perî anı ne òod insân³³

diye başlayan muammâ gazeline yaptığı şerhin tesbit edebildiğimiz iki yazma nüshası bulunmaktadır.

- 1- H. Selimağa Kütüphanesi, Hüdâî Efendi; No: 591/1, (H).
- 2- İzmir-Tire Necip Paşa Kütüphanesi; No: NP 391/5, (N).

³¹ Bkz. Vassâf, Kemâlnâme-i Hakkı, s. 76-77.

³² Zâtî Süleyman Efendi'nin hayatı, eserleri, tasavvufî ve edebî kişiliği hakkında daha geniş bilgi için bkz., Şimşek, Selami, Keşanlı Süleyman Zâtî ve XVII. Asırda Celvetilik, Basılmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2005, 316 s.

³³ Hikmet Atik, age, s.238-239.

1. Eserin Metni

DER MU'AMMÂ-YI NAÚŞÎ TERCÜME-İ HAZRET-İ ZÂTÎ
KADDESE'LLÂHU SIRRAHU'L-AZÎZ³⁴

Şehvâ-i 'arsa-i âfâú ve enfüs ve şebbâz-ı buú'a-i muúaddes ve'l-ins tâcdâr-ı erbâb-ı 'üli'l-ebşâr ve nâm-dâr-ı esóabu'l-ma'ârif ve'l-kibâr a'nî Nakşî úaddese'llâhu sırrahu'l-laúf ve nevvera merúadehü's-şerîf òaoretlerinüñ pâl-i manzar-i (úalb-i) perverdkârlarına ilúa ve ilhâm olunan mu'ammâ-yı kerâmet-i mühimmelerini³⁵ tercümân-ı zebânî-berle îrâd³⁶ buyurmuşlardır. Bu efúaru'l-fuúara ve eóafu'ø-øú'afâ ve úalilü'l-biêâ³⁷ ve keâîrüş-şenâ'a el-müteòalliâ bi'ò-Zâtî. Allâhümme emóı òaúâyâtî ve ecib bi-münâcâatî ve elhim lenâ bikeşfi rumûzihi ve óalli àamûøihi ve ba'dü müteşerri'an bi'l-bidâyeti. Yâ bismi'llâhi'l-'azîm ve müteyemminen bi'â-âalavâtî 'alâ Nebiyyihi'l-Kerîm.

Òaoret-i şeyòîñ inşâ ve îrâd buyurduàu maúâúud ve 'inde erbâbi'l-beâair ma'hûdeleriniñ òall-i 'iúdete işâret ve fetó-i úufl-i bâbına işâret ile şurú' olundu. Hüve'l-mülhimü bi'â-âavâb fi faâli'l-òitâb. Va'llâhü a'lemü bi'â-âavâb. Hâzihi ebyât-ı şerîf:38

Mefâ'îlün Mefâ'îlün Mefâ'îlün Mefâ'îlün

Nedür cânâ bil ol söz kim óadîâ ü hem deâil Úur'ân

Tekellüm itmemişdür çün perî anı ne òod insân

“Ey gönül, ne bir peri ne de basit bir insanın söylememiş olduğu hadis ve Kur'an olmayan o söz nedir?”

Evvelâ Òaoret-i şeyòîñ bu miâilli ta'miyelerinden murâd-ı 'aliyyeleri afâúî olmayup enfüsü olması aóharu mine's-şümúsdur. Zirâ Rasûl-i kâinât ve efòar-i mevcûdât buyurmuşlar ki, “Men eóabbe ileyhi şey'en ekâera

³⁴ Başlık N'de yok.

³⁵ kerâmet-i mühimmelerini: kerâmet-nümâların N.

³⁶ îrâd : - H

³⁷ úalilü'l-biêâ'a : úadidü'l-biêâ'a H.

³⁸ Hâzihi ebyât-ı şerîf : - N

õikrahü.”³⁹ Bu òod ma'lûmdur ki; Òaøret-i şeyòüñ⁴⁰ mertebesinde olan 'azîzân-1 erbâb-1 óaúayıú ve esóab-1 daúayıúlardır. Ehl-i mecâz degillerdir. Öyle olsa onlar mecâzen inşâ olunan ebyât ve eş'âra ilüfat eylemezler. Fe keyfe 'alâ ùarûi'l-mecâz ta'miye ideler. Onlar cenâh-1 muóabbet ile hevâ-yı 'âlem-i enfüs vâdisinde hümâ-yı øamirleri pervâz ve mürâ-i cânlarına âşiyân-1⁴¹ úadim-sâzkârlardır. Pes imdi bunlaruñ mezâú-1 ma'hûdlerine göre âfâú mecâz menzilesindedir. Ve bunlar âfâú enfüs etmege meşâullerdir. Bu úadar temhîd ve beyân ile iktifâ ve ma'nâ-yı mîâra'a ibtidâ olsun ki, maúâúd-1 aâli beyân⁴² ve nümâyân oluna. Ve bi'llâhi't-tevfîú. Pes imdi.

Òaøret-i şeyòüñ “Nedür cânâ bil ol söz kim” buyurduúları söz 'alâ ùarûi suâldir, söz Türkîdir⁴³. Luàat-1 'Arabîde; “úavl” demektir, ism-i candır. Cemî'-i aúvâle şâmildir. Úavl lisândan cereyân eden lafiódur. Mâ yetalaffaôu bihi'l-insân úalilen ev keâiran ev ma'neviyyen ev óâliyyen⁴⁴ pes. İmdi úavl tekellüm ve telaffuô olunan⁴⁵ sözdür, gerek müfid olsun ve gerek âayr-i müfid olsun Òaøret-i şeyòüñ, “ol söz kim óadíâ ü hem Úur'ân degüldür.” Buyurduúlarından müstefâde olunan bilâ-óarf velâ-âavt olan sözdür.

Zirâ, eòadíâ ve Kur'ân elsine-i enbiyâ 'aleyhimü's-selâm ve ümemehümde bi'ahruf ve âavt úraat olunmuştur. Ve sâir kelim gibi bi'ahruf ve âavt tekellüm buyurulmuştur. Öyle olsa Òaøret-i şeyòüñ söz buyurduúu óarf ve âavtla tekellüm etdikleri hadîâ ve Kur'ân degildir. Zirâ eóadíâ ve Úur'an óarf ve âavtla úýra'at olunur demektir.

Beyt-i ââni:⁴⁶

Daòî Tevrat ile şâhım degildür ol Zebûr İncil

O kim fehm eylemez anı pes andan yegdürür óayvân

“O Tevrat, İncil ve Zebûr da değıldir. Onu anlamayan ise hayvandan daha aşığıdır.”

³⁹ “İlham, Peygamberlere gelen vahiy gibidir.”

⁴⁰ Şeyòüñ : şeyò N

⁴¹ âşiyân-1 : iábâtı H

⁴² beyân : ayân N

⁴³ Türkîdir : terkibdir H

⁴⁴ hâliyyen: mühmilen N; Kaynak ve tercüme???

⁴⁵ olunan : - H

⁴⁶ Beyt-i ââni : - N

Öaoret-i şeyöüñ söz didigi elfâö-ý óadíâ ve Úur'ân olmayýcaú, kezâlik elfâz-ý Tevrât ve Zebûr ve Ýncíl daöi degildir. Zîrâ bunlar daöi óarf ve âavtla úyra'at olunmuþtur. Gerçi bunlar fi'l-asl kelâmu'llâhdýr. Kelâmu'llâh fi óadd-i óatihi óarf ve âavtladýr demek caiz degildir. Ammâ kütübde mesûir ve elsine-i enbiyâ aleyhi's-selâmda ve ümemehümde meökûr olmasý óarf ve âavtladýr.

Öaoret-i şeyöüñ, "O kim fehm eylemez anı" buyurduúлары þu bizim söz dedigimizi fehm eylemeyenler. Ya'ni añlmayanlar pes andan yegdürür. Óayvan buyurdugu ya'ni nev'-i benî Âdemden olup ve merkez-i Âdemîde müstaúarrým deyüp yine bu söz dedigimizi anlamaz ise⁴⁷ andan óayvan yegdür.

Zîra Âdemîde olan kemâl ü faöl àayr-i óayvânatda bulunmamak gerek.⁴⁸ Nitekim kelâm-ý úadîmde vârid olmuþdur. Úavlühü Te'âlâ " Laúad keremnâ benî Âdeme." ⁴⁹ pes. Benî Âdem 'alâ úaderi 'ukûlihim ve fehmihim vâris-i Âdem a'nî ebu'l-beþerdir ki, haúúnda Óaú Subóânehu ve⁵⁰ Te'âlâ buyurur: "Ve 'alleme Âdeme e'l-esmâ'e küllehá" ⁵¹ pes.

İmdi, benî Âdemim diyen kimesne 'alâ úaderi'l-imekân ma'rifet óââyli itnese ma'nâda benî Âdem olmayup esfel-i maölúúün ile ipâret olursa revâdýr. Zîrâ ba'şy maölúúât-ý mu'allemenin óiss-i óayvâniyesine göre ma'rifeti vardýr ki, ma'lümdur "Subóâne men óalaúa'l-lâhu'l-baúar 'alâ sûreti'l-beþer" manúúy üzere âúretde âdem síretde óayvân-ı àayr-i mu'allem gibidir. Óayvân-ý mu'allem andan yegdür demek olur. İmdi bu miâüllü ki-mesneler min vech-i cemî' -i hayvandan daöi edná olursalar câizdir.⁵²

Beyt-i âaliâ:

Bu bir sözdür óadíâ ile ki Úur'ân'úñ arasında

Niceler eylemiş óükmi kelâm-ı Cibrîl'e ey cân

⁴⁷ anlamaz ise : anlamazlar H.

⁴⁸ bulunmamak gerek : bulunmaz H.

⁴⁹ Kur'an-ı Kerim ,İsrâ /70.

⁵⁰ Subóânehu ve : - H.

⁵¹ Kur'an-ı Kerim, Bakara /31.

⁵² İmdi bu miâüllü ki-mesneler min vech-i cemî' i hayvandan daöi edná olursalar câizdir : - H

“Bu hadis ve Kur'an arasında bir sözdür. Bir çok kimse Cebrâil vasıtasıyla bu sözle hüküm vermiştir. Yani; Peygamberler Cebrail vasıtasıyla sözlü ve sözsüz vahiyler almıştır.”

Öaoret-i şeydün bâlâda buyurduğu “elfâ-ý óadiâ ve Úur'ân degildir”, þimdi bunda “Bu bir sözdür óadiâ ile ki Úur'ân'm̃ arasında” dimeden maúâudî óarf ve áavtla tekellüm olunmayan söz óadiâ ve Úur'an arasında o sözüñ ismi öikr olunur demekdir.⁵³ İmdi þol söz ki óarf ve áavtla olmaya. Ve óadiâ ve Úur'ân arasında ol sözüñ ismi öikr oluna. Allâhu a'lem þek degildir. İlhâmdır ki hadis ile Kurân arasında ismi zikr olunur. Kemâ úâle'l-lâhu Te'âlâ: “Fe elhemehâ fücûrahâ ve îaúvâhâ.”⁵⁴ Ve kemâ úâle 'Aleyhi's-selâm fi'l-óadiâi; “Ïlhâmü'l-vaóyi ke-vaóyi'n-nebiyyi ve emââlhâ.”⁵⁵

Ve Öaoret-i şeydün: “Niceler eylemiş öükmi kelâm-ı Cibrîl'e ey cân” buyurduúlarýndan mefhûm olunan budur ki, niceler öükm eylemiş ol Cenâb-ý 'Ïzzetden 'alâ îarúú'l-veââia Cibrîl'e emr olunan vaóy olmak münâsibdir ki Cebrâil daði enbiyâ 'aleyhimüs'-selâma âüret-i melekiyyetle bilâ óarf velâ áavt i'lâm buyurduâu ola. Aókâm⁵⁶ ammâ Öaoret-i şeydö, ol tecrübelerün öükmini redd eyleyüp o degildir demek görünür.

Zîrâ, Öaoret-i Cebrâil gâhîce⁵⁷ âüret-i benî Âdem ile muâavver olurdu. Nitekim eóadiâde meókûrdur ki: Öaoret-i Faðr-i kâinât 'aleyhi efêalü'â-âalavât ve ekmelü't-teóyyâta, gâhi âüret-i beþerde gelüp óarf ve áavtla tekellüm buyururlardý. Bu òod ma'lûmdur. Öyle olsa, “Bu benim didigüm söz kelâm-ý Cibrîl daði degildir. Benim murâdým bu sözden ancaú ilhâmdur.” demek olur.

Beyt-i râbi':

Daði her âüretün óarfine öz olmuş bu çâr üzre

'Anââr-veþ odur cânâ görünür her biri yeksân

“Her suretin harfine dört þekilde öz olmuştur. Tıpkı anasır gibi her biri tek parça görünür.”

⁵³ demekdir : - H.

⁵⁴ Kur'an-ı Kerim Şems/8.

⁵⁵ “Kime bir şey çok sevimli gelirse onu çok zikreder.”

⁵⁶ Aókâm : - N.

⁵⁷ gâhîce : aña nice H.

Öaoret-i þeyðüñ daði "her âüretüñ óarfine" didigi, ya'ni; bu söz didigimiz ilhâmdýr. "Bir âüretiñ óarfine" demek bu ki, ilhâmuñ âüret-i ôâhiresi dördür ki, dört âüretle muúayyeddür. Ve her bir âüret birer úayýddan ´ibâretdir ki; birisi, ilhâm-ý Rabbânîdür ve birisi ilhâm-ý melekîdür ve birisi ilhâm-ý úalbidür ve birisi ilhâm-ý nefsidür. Nitekim kütüb-i âüfiyyede mezkûrdur.

Her âüretüñ óarfine öz olmuş âüret-i úuyûduñ her biri, birer óarfden ´ibâretdür. Bunda óarfden murâd úaraf demek ola. Mecâzen ve ol "úuyûd-ý erba´anuñ her bir úarafına öz olmuş" dimesi eûrafný óâvî olup "óáuúat olmuş bu çâr úzre" demek, aâl-ý ilóâmât úzre demek olur.

Öaoret-i þeyðüñ, "´anáârr-veş odur cânâ" didigi ol öz olan ki, óáuúat-ý ilhâmâtudur. ´Anââýr-ý erba´a-veþ baâiretle görünür. Her bir âüretüñ úarafında yeksândur⁵⁸. Bu çâr ´anáâýruñ daði fi'l-óáuika mâdde-i aâliyyeleri budur ki, eóâdiyyetden vaóâniyyete nüzûl iden⁵⁹ nûr-ý Muóammedîdür ki⁶⁰; levlâk⁶¹ aña îþâret buyurulmuşdur.

Beyt-i hâmis:

Anuñ ger sen cüdâ itseñ bu gün bir óarfını cânâ

Yerinden nesne eksilmez görünür zümre-i ´irfân

"Eğer onun sen bir harfini ayırsan, yerinden hiçbir şey eksilmemiş gibi ârifler zümresi görünür. Yani, yine de mefhum tam olarak anlaşılır"

Öaoret-i þeyðüñ, bunda úabiliyyet-i tefhîm ve tefehhüm⁶² olan ôât-ý mükerremlere öüâben buyururlar ki, "Anuñ sen eger bir óarfını cüdâ itseñ, ya'ni þol þarûla ki, bir úaydýný úuyûd-ý erba´adan giderseñ el-ân yerinden nesne eksilmez." Buyurdugu meâelâ úuyûd-ý erba´anıñ bir iki ilhâmda nefsiyye úaydýdır. Ol nefsiyye úaydý óarf meââbesindedür⁶³. Ol óarf meââbesinde olan úaydý giderirseñ ol muúayyedâta óâvî olan ilhâm-ý

⁵⁸ Anââýr-ý erba´a-veþ baâiretle görünür. Her bir âüretiñ úarafında yeksândýr : - N.

⁵⁹ İden : - H.

⁶⁰ Muóammedîdir ki : Muhammeddir ki N.

⁶¹ Aclûnî, Keşfü'l-Hafâ, II/164.

⁶² tefehhüm : - H.

⁶³ "úuyûd-ý erba´adan giderseñ el-ân yerinden nesne eksilmez." Buyurdugu meâelâ úuyûd-ý erba´anıñ bir iki ilhâmda nefsiyye úaydýdır. Ol nefsiyye úaydý óarf meââbesindedir : - ki harf mesabesindedir N.

mu'laúa nouâân gelmez. "Yerinden nesne eksilmez" buyurduâi ihte budur. Ve "görünür zümre-i 'irfân" buyurduâi ancaú zümre-i irfâna óafi degildir. Anlar nûr-ý baâiretle görürler demek olur.

Ve câiz ki, aõñradan kitâblara⁶⁴ sehv olup 'görünür' taórîr olmuş ola. Zirâ Òaøret-i þeyð, "Görürler zümre-i 'irfân" deyu taórîr itmek gerek.⁶⁵ Zirâ aña münâsibdür.

Beyt-i sâdis:

İkinci óarfi kim başın alup gitse aradan ger

Anuñ kim äanmañız tâ kim irişür derdine nouâân

"Eğer ikinci bir harf de ayrılıp gitse yine bir eksiklik olmaz. Mânâ tam olarak yine anlaşılır."

Òaøret-i þeyðüñ, bunda "ikinci óarfi kim başın alup gitse aradan ol" buyurduâi⁶⁶ ayný sebâúda þeró olunan gibidir. "Başın alup gitse demek" ya'ni bir úaydý kim meselâ kalbîdir ki⁶⁷ ilhâm-ý úalbî dinür. Ol kayd giderse óaúúatde ol úuyúð-ý erba'ayý câmi' olan ilhâm-ý mu'laúa nouâân irüþür óann itmek demek olur. Dördü daði kemâ-kân dururlar⁶⁸. Meâelâ, bir çardaúýñ eürâf-ý erba'asý úuyúð-ý erba'a ile muúayyed olsa bir ñarafına, ñaraf-ý þarú ve bir ñarafına äarbî ve bir ñarafına þimâlî ve bir ñarafına cenûbî kitâbet olunmuş olsa, ba'dehü ol çardaúýñ óurúf-ý úuyúðlarýný birer birer silseñ ve giderseñ anýñ eürâf-ý erba'asýna nouâân üârî olur mu. Ve úýâ 'alâ hâzâ. Buna daði nouâân lâóúú olmaz.

Beyt-i sâbi'

Olup üçler gibi äâyib anuñ üç óarfi ger gitse

Yine cânâ ñurur dördü yerinde bil ki ey iðvân

"Eğer üç harfi birden kaybolup gitse yine de dört harf (unsur) yerindeymiş gibi mânâ tam olur."

⁶⁴ kitablara : - N.

⁶⁵ deyu tahrir itmek gerek : ya'ni ehl-i irfan tahrir itmek ihtimali vardır N.

⁶⁶ buyurduğu : dimesi N.

⁶⁷ meselâ kalbîdir ki : - H.

⁶⁸ dördü daði kemâ-kân dururlar : kemâ-kân dördü daði dururlar H.

Òaøret-i þeyðüñ, ebyâtuñ óaþvine getürdügi kelimât-ý merâübeleri âûretâ müteòâlifetü'l-me'ânidür. Velâkin berâ-yý vezn içün⁶⁹ câizdir. Fi'l-óáuîúa müteòâlif degillerdür. Þimdiki óalde þeró olunan beytüñ âadrında ve óaþvinde vâki' olan kelimâtý ki "Olup üçler gibi ââyib anuñ ⁷⁰ üç óarfî" buyurduàu gibi⁷¹ sebâúında olan beytüñ, "ger sen cüdâ itseñ bu gün bir óarfîni" buyurduàu ve "ikinci óarfî ger baþýn alup gitse" buyurduúlarý kelimâtuñ ma'nalarý birdir. Ve birbirlerine muââyir me'ânî iótimâli youdur. Evvelâ bir óarfîni giderseñ, ââniyen, iki óarfîni, kezâlik üç harfîni⁷² dört óarfîni giderseñ bu úuyûd-ýerba'a gitmek ile ilhâm-ý muúlaúa nouâân gelmez dimekdür. Bu mýârâ'úñ daði sebâúýnda þeróí gibidir. Þerhe óâcet youdur.

Beyt-i sâmin;

Íderse birbirinden ger anuñ dördi daði àaybet

Olur maóbûb-ı meknûnı yine dört üzre çâr-erkân

"O harflerden dördü de kaybolsa yine de harfler tam varmış gibi mânâ oluşur."

Òaøret-i þeyðüñ, bu beytüñ þaír-ý evvelinde buyurduàu kelimâtuñ mefhûmı ma'lûmdur kerrâtle⁷³ ôíkr olundu. Velâkin "olur maóbû-ý meknûnı" buyurduúlarý terkîb ü tavâfi 'acâ'ib ma'nidâr düþmüþdür. O maóbûb-ı meknûn ki ilhâmdur. Faraôâ bir bir maóbûb-ý zîbâ meââbesindedür. Ol maóbûb çehâr úuyûd ile muúayyed bir ðayme-i müdevvere içinde otursa ki ol ðaymeniñ bir ùarafý emâmü'l-ðayme ve bir ùarafý ðalfü'l-ðayme ve bir ùarafý yemînü'l- ðayme ve bir ùarafý þimâlü'l-ðayme í'tibâr olunsa. Ol ðaymeniñ içinde olan mahbûb anuñ⁷⁴ rûhý menzelesinde olur. Ve ol çâr 'unâurla terkîb olunan cesed gibi olur pes.

Ímdi ol ðaymeniñ eürâfýnda olan úuyûd-ý erba'a birer birer gitseler yaòud cümlesi⁷⁵ birden gitse o maóbûb ki ol maóbûbuñ ôâtýdyr. Yine çâr 'unâur üzre ber úarârdýr. Ve bunuñ mâ-verâşý úâl ile tefhîm olunmaz, óâle

⁶⁹ içün : - H.

⁷⁰ anuñ : dilâ N.

⁷¹ gibi : - N.

⁷² harfîni : - H.

⁷³ kerrâtle : ki tekrâr H.

⁷⁴ içinde olan mahbûb anıñ: - H.

⁷⁵ cümlesi : hepsi N.

muótâcdýr. Zîrâ bunuñ sýrrý ´arþ-ý a´lâya sed çeker. Ol sýrrý ´arif-i bi´l-lâh olanlar⁷⁶ bilür. Zîrâ ki anlar, mâhiyyet-i eþyâya ve óaúúat-i nefse ´ariflerdir. Kemâ úâle'n-Nebiyü ´Aleyhi'â-âalâtü ve's-selâm: "Men ´arefe nefsehü feúad ´arefe rabbehü."⁷⁷

Beytü't-Tâsi´

´Aceb naôm eyledüñ Naúþî bu ma´nâ-yı mu´ammâyı

Úanı bir ´aúl-ı evvel kim ider bu remzüñi iz´ân

"Ey Nakşî, sen nasıl böyle bir muammâ şiir yazdın. Ancak bundaki rumuzu bir akl-ı evvel sahibi çözebilir."

Öaoret-i þeyò, kendüye òiüâb-ý müsteüâb ile buyurlar ki; " Gerçi⁷⁸ ey Naúþî naôm eyledüñ bu ma´nâ-yý ma´hüdeyi mu´ammâ yönünden, velâkin kaný bir ´aúl-ý evvel kim" demekden murâdlarý ya´ni "Úanı bir ââóib-ý ´aúl-ý küñ" demek ola. Bu maóalde, zîrâ ´aúl-ý evvel ve rûó-ý evvel ve nûr-ý evvel ve úalem-i evvel Öaoret-i Peyâamber ´Aleyhi'â-âalâtü ve's-selâmýñ evâaf-ý maóâüâyyelerinden dûr ide bu remzi. Ki ió´ân buyurduúlarý ´alâ vechi't-ta´miyye eyledüğüñ ma´nâyý ki maóbüb-ý meknûñı meââbesindedir. Aný ferâset ve kiyâset ile ya´nî mu´âvenet-i ´aúl-ý küñ ile tefehhüm ideler dimekdir. Nitekim bâia-i kevn ü mekân faòr-i ´âlem Mustafâ ´aleyhi efdalü's-salavât ve ekmelü't-tahiyyât⁷⁹ óaoretleri fi'l-óaúikâ maóbüb-ý meknûñı olduâi gibi ki: "Men ra´ânî feúad rae'l-Óaú"⁸⁰ buyurmuþlardýr.

Zübdetü'l-´arifin ve ´umdetü'l-kâmilü'l-mükemmilîn ââhib-i Muóammediyye þerif, Muóammed Efendi⁸¹ Kuddise sýrahu'l-´azîz óaoretleri buyurur ki;

"Eyâ server-i maóbüb-ý mine'l-ibn ile'l-ibn."

Maóbübdan murâdlarý⁸² ma´lûmdur ki Öaoret-i Muóammed aleyhi's-selâmdır. Ammâ óaúúat-i Muóammediyye (A.S.)'ı bilmek ehlu'llâha⁸³

⁷⁶ olanlar : olan ehl-i irfân N

⁷⁷ Aclûñî, Keşfü'l-Hafâ, II/262.

⁷⁸ gerçi : - N.

⁷⁹ Mustafâ ´aleyhi efdalü's-salavât ve ekmelü't-tahiyyât : ´Aleyhi'â-âalâtü ve's-selâm óaoretleri H.

⁸⁰ Aclûñî, Keşfü'l-Hafâ, II/327.

⁸¹ Şerif : - H; Muóammed Efendi : - N.

mevúúfdur. Nâ ehle degil anı ehlu'llâh olan zât-ı mükerrerler bilür.⁸⁴ Zîrâ ol ôât-ý mükerrerler⁸⁵ sýrr-ý Muóammed 'Aleyhi's-selâma maóhar-ý ma'ânî olmuþlardýr.

Fa'teúidü yâ iövân key tüäallü 'alâ ma'rifeti ehli'l-'irfân bi-'inâyeti meliki'l-mennân va'llähü'l-müste'ân ve 'aleyhi't-tükelân. ⁸⁶Temmet

2.1. Eserin Muhtevası

Bu çalışma Nakşî'nin bir mu'ammâsının şerh yoluyla çözülmüsidir. Başta da belirttiğimiz gibi, hem halk edebiyatında hem klasik edebiyatta, hem de tasavvuf edebiyatında örnekleri bulunan mu'amma, edebiyatımızda bir ismi sormak için bilmece şeklinde düzenlenmiş şiirlerdir.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi, mu'ammalar öncelikle Allah'ın adlarını sormak için düzenlenmiş oldukları halde sonradan kişi adları için de düzenlenir olmuşlardır.⁸⁷ Nakşî de bu mu'ammâsında Allah adını sormaktadır.

A-L-L-A-H adı şiirde muammâ olarak sorulmaktadır. Arapça, ء-ل-ل-ا-ل harfleri ifade edilerek sorulan ismin bulunması istenmektedir. Ayrıca Nakşî bu mu'ammâsında ağıdalı ve bilmececi bir dil kullanmaktadır.

Anuñ ger sen cüdâ itseñ bugün bir óarfını cânâ

Yerinden nesne eksilmez görünür zümre-i 'irfân

Eğer sen onun bir harfini ayırırsan, yerinden hiçbir şey eksilmemiş gibi ârifler zümresi görünür; yani yine de mefhum tam ola-

⁸² murâdları: murâd-ı şerifleri N.

⁸³ ehlu'llâha : ehline N.

⁸⁴ Nâ ehle degil anı ehlu'llâh olan zât-ı mükerrerler bilür : - H.

⁸⁵ ol ôât-ýmükerrerler : anlar N.

⁸⁶ N nüshası vr 5a'da şu dua ve hatime kısmı vardır; "Elhamdülillahi'llezi teyessera lenâ'l-itnâm. Ve's-sal'âtü ve's-selâmü alâ seyyidînâ ve mevlânâ hayru'l-enâm. Ve 'alâ âlihi ve sahbîhi'llezîne hüm zevi'l-ikrâm. Ve 'alâ men tebi'ahüm mine'l-mü'minîne ile yevmi'l-kıyâm. Siyyemâ 'alâ men nazara fi hâzâ min üli'l-ifhâm. Sevvedehü el-fakîrül-hakîrüd-daif İsmail bin İbrâhim Balkesrî min telâmizi Şeyh el-ma'rûf Ömer el-Vasfî ğafera'llahü lehümâ veli vâlideyhimâ veli cemî'l-mü'minîn. Fî sene hams ve selesin ba'de mi'eteyn ve elf (1235). Temmet.

⁸⁷ Muammâ hakkında geniş bilgi için bkz., M. Cavid Baysun, "Muammâ", İA, İstanbul 1993, VIII/435-438; İskender Pala, Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü, Ankara 1995, s. 392-393; Agah Sırrı Levend, Ümmet Çağı Türk Edebiyatı, Ankara 1962, s. 94-95.

rak anlaşılır. Diyerek (الله) lafzından ا (elif) giderse geriye (له = Lillâh=Allah için), kalacağını ve mefhumun yine tam olarak anlaşılacağını söylüyor.

İkinci óarfi kim başın alup gitse aradan ger

Anuñ kim āanmañız tâ kim irişür derdine nouāân

“Eğer ikinci bir harf de ayrılıp gitse yine bir eksiklik olmaz. Mânâ tam olarak yine anlaşılır.” Diyerek, (الله) lafzından ا (elif) den sonra ikinci harf olan ل (lâm) giderse geriye (له = Lehü= O'na), kalacağını ve yine mânânın tam anlaşılacağını ifade ediyor.

Sonra da;

Olup üçler gibi āâyib anuñ üç óarfi ger gitse

Yine cânâ ùrur dördü yerinde bil ki ey iövân

“Eğer üç harfi birden kaybolup gitse yine de dört harf (unsur) yerindeymiş gibi mânâ tam olur.” Diyerek, üçüncü harf olan ل (lâm) ın da gitmesiyle geriye (ه =Hu= O) kalacağından yine Allah mânâsının anlaşılabileceğini söyleyerek mu'ammâsını oluşturuyor.

İderse birbirinden ger anuñ dördü daöi āaybet

Olur maóúb-ı meknûnu yine dört üzre çâr-erkân

“O harflerden dördü de kaybolursa yine de harfler tam varmış gibi mânâ oluşur.” diye söyleyerek, bu harflerin hepsinin gitmesiyle de yine Allah'ın var olacağını belirtiyor. Müellif de şerhinde bunu, bir çardak örneğiyle ele alıyor; “Bir çardağın dört bir tarafına yazıyla doğu, batı, güney ve kuzey yazsan sonrada bunları birer birer silsen o çardağın bu yönlerde bakan taraflarına bir zarar gelmez” diyor. Aynen bu örnekte olduğu gibi Nakşî, Allah'ın varlığı da kelimelere ve harflere bağlı değildir, onlar olmadan da O vardır, o halde bu kimdir, diyerek Allah ismini sormuş oluyor.

2.2. Dil ve Üslup Özellikleri

Zâtî bu şerh çalışmasında oldukça sanatlı ve ağır bir dil kullanmıştır. Arapça ve Farsça kelimelerin yanı sıra bu dillerde birçok tamlama da şerhte yer almaktadır. Eserin baş tarafında ve sonunda mütevâziyâne diyebileceğimiz dua cümleleri bulunmaktadır.

Ayrıca şerh esnasında Nakşî'nin şiirinin metni verildikten sonra, “Òaøret-i þeyòüñ, bunda....(vr. H/2a), Òaøret-i þeyòüñ, ebyâtuñ óaþvine

getürdüğü... (vr. N/4a)” diye başlayan cümlelerle beytin şerhine başlanmıştır. Şerh çalışmasında şiirde kullanılan edebî sanatlar konusuna hiç vurgu yapılmamıştır. Sadece açıklamalarla mu’ammânın çözülmesi amaçlanmıştır.

Zâtî, dönemin diline uygun olarak, bu şerhte ağır ve ağıdalı bir dil kullanmıştır. Çalışmada müellifin ilmi seviyesinin ipuçlarını da içeren Arapça, ve Farsça kelime ve tamlamalar ön plana çıkmaktadır.

“Mâ yetalaffaôu bihi'l-insân úalilen ev keâiran ev ma'neviyyen ev óâlîyyen...”, “úaydýný úuyûd-ý erba'adan giderseñ el-ân yerinden nesne eksilmez.”

2.3. Âyet ve Hadisler

Tasavvufî şiirin en önemli kaynakları Kur'an-ı Kerim âyetleri ve hadislerdir. Şairler tarih boyunca bu iki kaynağı hem doğrudan iktibas yaparak hem de telmih yoluyla kullanmışlardır. Bundan asıl amaç, sözü süsleyerek mânâyı güçlendirmek ve okuyucunun haz almasını sağlamaktır. Zâtî de yaptığı şerh çalışmasında üç âyet ve beş hadis kullanmıştır.

2.3.1. Âyetler

1- Leúad kerremná benî Ademe. “Şanımlı için biz Adem oğullarını şerefli kıldık.”⁸⁸

2- Ve ´allamnâ Âdeme esmâ'e küllehâ. “Biz Adem'e isimlerin hepsini öğrettik.”⁸⁹

3- Fe elhemehâ fücûrahâ ve úaúvâhâ. “Sonra da nefse günahını ve takvasını verene yemin olsun.”⁹⁰

2.3.2. Hadisler

Zâtî yine aynı şekilde şerhinde hadislerden iktibaslar yapmış ve hadis kavramını beyitlerde telmih yoluyla kullanmıştır. Çalışmada iktibas veya telmih yoluyla zikredilen hadisler şunlardır:

1- Men ´arefe nefsehü feúad ´arefe rabbehü. “Kim nefsinin bilirse Rab-bini de bilir.”⁹¹

⁸⁸ Kur'an-ı Kerim İsra/70

⁸⁹ Kur'an-ı Kerim Bakara/31

⁹⁰ Kur'an-ı Kerim Şems/8

2- Men ra'ânî feúad rae'l-Óaú. "Beni gören Hakk'ı görmüştür."⁹²

3- Levlâk, müellif bu hadisi bir kelimesinden iktibas yoluyla kullanmıştır. "Sen olmasaydın ey Muhammed ben bu âlemi yaratmazdım."⁹³

Ayrıca müellifin hadis olarak verdiği şu iki metin de vardır. Ancak bu metinlere hadis kaynaklarında ulaşamamıştır.

1- Ýhâmü'l-vaóyi ke-vaóyi'n-nebiyyi ve emââlhâ. "İlham, Peygamberlere gelen vahiy gibidir."

2- Men eóabbe ileyhi şey'en ekaera öikrahü."Kime bir şey çok sevimli gelirse onu çok zikreder."

4. Sonuç

Tasavvufî şiir geleneğinden gelen ve didaktik tarzda şiirler nazmetmiş olan Nakşî Ali Akkirmânî'nin *Dîvân*'ında birçok mu'ammâ bulunmaktadır. Onun, *Allah* adını sormak için yazmış olduğu çalışmamıza konu olan muammâ da Zatî Süleyman Efendi tarafından şerhedilmiştir. Kütüphanelerde yazma halinde bulunan bu eserin iki nüshasını tesbit edip transkripsiyon ve değerlendirmesini yaparak ortaya koymuş bulunuyoruz.

⁹¹ Aclûnî, Keşfü'l-Hafâ, II/262.

⁹² Aclûnî, Keşfü'l-Hafâ, II/327.

⁹³ Aclûnî, Keşfü'l-Hafâ, II/164.

**TRT Repertuarında Bulunan ve 15-19. Yüzyıllar Arasında
Rast Makamında Bestelenmiş Sözlü Eserlerin Form Ve Usül-
leri Üzerine Bir İnceleme**

Yard. Doç. Erol BAŞARA*

Özet

Bu çalışmada TRT repertuarında bulunan Rast makamındaki sözlü eserlerin form ve usüllerinin yüzyıllara göre dağılımları belirlenmiştir. İstatistikî bilgi çalışması şeklindeki incelemenin amacı, Rast Makamındaki sözlü eserlerde kullanılan form ve usüllerin kullanım sıklığının tespitidir.

Anahtar Kelimeler: Rast makamı, form, usül.

Abstract

In this study, the distribution of the forms and usuls¹ of songs found in TRT repertuary through centuries are established. The purpose of the study in the form of statistical information is to determine the usage frequency of the forms and usuls used in the oral works composed in the Rast maqam.

Key Words: Rast maqam, form, usül

Giriş: Ülkemizde müzik eğitimi veren her dereceden eğitim kurumunda çalgı eğitimi, ses eğitimi, işitme, armoni v.b. bilgilerinin yanında, müzik tarihi her zaman yer almıştır. Müzik eğitiminde asla vazgeçilemeyen müzik tarihinin tanımı için Gültekin Oransay şöyle demektedir²: "*Mûsikî sanatının binyıllar boyunca dünyanın çeşitli köşelerinde aldığı biçimleri, geçirdiği değişme ve gelişmeleri, bunlara yol açan nedenleri de göstererek ve zaman içindeki akışı evrelerine ayırarak anlatan bir bilgi dalıdır*". Müzik tarihini müzikbilim içerisinde değerlendiren Ahmet Say, "*Müzik tarihi çalışmalarının alanını aydınlatan tarihsel müzikbilim şu bilgi dallarını kapsar*"³ dedikten sonra, çalgı bilgisi, ikonografi, seslendirme bilgisi, müzik yazıları bilgisi, kaynakça bilgisi, biyografi, form bilgisi, terminoloji ve stil bilgisi alt başlıklarını vermekte, form bilgisinin izahında ritm

* Cumhuriyet Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Öğretim Üyesi – Sivas.

¹ A special rhythmic mode in Turkish Music.

² Oransay, G. Müzik Tarihi, c:1, s:7 , Yaykur, 1976, Ankara,

³ Say, A. Müzik Tarihi, s:18 .

unsuruna değinmektedir. Bu genel tanımların yanında özellikle Türk Müziği Tarihi ile ilgili olarak Yılmaz Öztuna, "*Türk MüsİKİSİ Tarihi'nin mevzuu, Türk MüsİKİSİ'nin geçmiştir. Türk MüsİKİSİ ile ilgili her şey bu mevzua girer*" demektedir.⁴ İşte Oransay'daki "değişim", Say'daki "form-ritm", hassaten Öztuna'daki "Türk MüsİKİSİ ile ilgili her şey" söylemleri göz önüne alınarak, Türk Müziği Tarihi değerlendirmelerinde kullanılmak üzere başlanılan bu çalışmada, TRT repertuarında bulunan Rast makamındaki sözlü eserlerin, yüzyıllara göre form ve usûl dağılımları saptanmıştır. "Yüzyıllara ayırma", yüzyılların müziksel özelliklerine göre olmayıp, verilerin kolay anlaşılması için benimsenmiştir. Bu çalışma için Rast makamının seçilmesinin nedeni; geleneğimizde Rast'ın "ümm-ül makamât" sayılmasıdır. TRT repertuarında Meragî'den önce Rast makamında sözlü eser tespit edilemediğinden, çalışma, Meragî'nin yaşadığı 15. yüzyıldan, 19. yüzyıl sonuna kadar bir zaman dilimiyle sınırlandırılmıştır. Besteciler, vefât ettikleri yüzyıla dâhil edilmiş ve tablolarla vefât tarihlerine göre yazılmışlardır. 1800'lü yıllarda doğup 1900'den sonra vefât eden bestecilerin eserleri ve anonim eserler incelemeye alınmamıştır. Çok sayıda eser bestelenen 19. yüzyılı yalın olarak sunmak için, bu yüzyılın, bestecilerin eser sayısına göre 6 başlıkta verilmesi tercih edilmiştir.

15. Yüzyıl

Rast makamında 15. yüzyıldan bize kalan tüm eserler Meragî'ye ait olup, hepsi lâ-dînidir. Meragî klasik müziğimizin Kâr ve Beste gibi en gösterişli formlarından 7 eser bestelemiş, bu eserlerin ikisinde büyük usûl kullanmış, Beste formunu 4, Düyek usûlünü 3 defa tercih etmiştir. Meragî'nin kullandığı Fer usûlünü 20.yüzyıl başına kadar başka besteciler kullanmamıştır. Meragî'nin eserlerindeki tüm form ve usûller, Rast makamındaki ilk örnekler olarak Türk Müziği Tarihi'ne geçmiştir. (Bakınız: Tablo 1)

⁴ Öztuna, Y. Büyük Türk MüsİKİSİ Ansiklopedisi, c:II, s: 453. Kültür Bakanlığı/1164, Kültür Eserleri Dizisi/149

Tablo 1. 15. YY.' da Rast Makamında Bestelenmiş Sözlü Eserler

Bestecinin Adı	Eser No.	Eser Adı	Eserin Formu	Eserin Usûlü
Abdülkadir Meragî	1	Ah ki küned kavmi beyâkin	Kâr	Devr-i Revan
..	2	Ahen şevkâi ilâ diyâr ili kayd-ı fiha	Kâr	Düyek
..	3	Âhu biyâ mirzem âhu biyâ	Yürük Semâi	Yürük Semâi
..	4	Amed nesim-i subh dem	Beste	Düyek
..	5	Derd-mend i aşk	Beste	Devr-i Revan
..	6	Ey mâh-ı men der mektebeset ...	Ağır Semâi	Aksak Semâi
..	7	Haydarnâme	Kâr	Düyek
..	8	İmşeb ki ruhâş çerağ-ı bezm-i men bud	Beste	Hafif
..	9	Seyr-i gül-i gülşen bi-tü harâ mest	Beste	Fer

16. Yüzyıl

16.yüzyıl Rast makamının rağbet görmediği bir dönemdir. Bu dönemde sadece bir Kâr bestelenmiştir. (Bakınız: Tablo 2)

Tablo 2. 16. YY.' da Rast Makamındaki Bestelenmiş Tek Sözlü Eser

Bestecinin Adı	Eser No.	Eser Adı	Eserin Formu	Eserin Usûlü
Abdül Ali	1	Ez şevk-i tû an zülf-i tû	Kâr	Hafif

17. Yüzyıl

6 besteciden 7 eserin bize ulaştığı 17.yüzyıl, Rast makamındaki ilk Kâr-ı nâtik'in ve ilk dinî müziğin bestelendiği yüzyıldır. Bu dönemde 5 lâ-dinî eser mevcuttur. 17. yüzyılda İlâhi, Aksak Semâi ve Yürük Semâi formları ile Sofyan, Aksak Semâi ve Yürük Semâi usûlleri ikiye kez kullanılmıştır. Rast makamında Sofyan ve Çenber usûlleriyle ilk kez bu dönemde karşılaşırız. 17. yüzyıl bestecilerinden Hatipzâde Osman Efendi, araştırmamızın sınırlandığı zaman

dilimi içinde Rast makamında Çenber usûlünü kullanan tek bestecidir. (Bakınız: Tablo 3)

Tablo 3. 17. YY.' da Rast Makamında Bestelenmiş Sözlü Eserler

Bestecinin Adı	Eser No.	Eser Adı	Eserin Formu	Eserin Usûlü
Küçük Ahmed Ağa	1	Ömür bahçesinin gülü	İlâhi	Sofyan
Hatipzâde Osman Efendi	2	Rast geldim merg-zar içre o şüh-i dilkeşe	Kâr-ı nâtık	Çenber
Hatip Zâkirî Hasan Efendi	3	Aşkınla cihan beste	İlâhi	Sofyan
Nailcezâde Mehmet Efendi	4	Hevâ-yı aşkına şâhim	Ağır Semâi	Aksak Semâi
Hafız Post	5	Biz âlûde-i sâgar-ı bâdeyiz	Yürük Semâi	Yürük Semâi
„	6	Gelse o şuh meclise	Yürük Semâi	Yürük Semâi
Taşçızâde Recep Çelebi	7	Çekmiş yüzüne nikâb-ı işve	Ağır Semâi	Aksak Semâi

18. Yüzyıl

Tevşih, naat ve durak gibi dîni formların Rast makamında ilk kez kullanıldığı 18.yüzyıl, Ağır Çenber, Ağır Düyek, Darb-ı Türkî, Durak Evferi ve Evsat gibi usûllerin de Rast makamında ilk defa kullanıldığı yüzyıl olarak Türk Müziği Tarihine geçmiştir. Bu dönemden bize 9 dîni 7 lâ-dîni eser ulaşmıştır. Acemler⁵, (Acemler, eser verdikleri en son tarih olan 18. yüzyıla alınmıştır) hâric tutulursa 9 besteci bu dönemde eser vermiş, dönemin büyük ismi İtrî'nin 3 eseri bize ulaşmıştır. İtrî incelenen yüzyıllar arasında Darb-ı Türkî usûlünü ve Naat formunu, Zaharya Ağır Çenber usûlünü, Çalakzâde Mustafa Efendi ise Durak formunu ve Durak Evferi usûlünü Rast makamında kullanan tek bestecidir. 18.YY'da en fazla

⁵ 16-18.asırlara ait Osmanlı güfte ve nota mecmualarında, İran'da Safevî çağında Türk bestekârlarının Osmanlı ve İstanbul çevresinde icrâ edilen eserlerinin bestekârları Osmanlılarca bu kelime ile işaret edilmiş fakat bestekâr isimleri yazılmamıştır. Öztuna,Y.Büyük Türk Müsıkisi Ansiklopedisi c:1,s:226.Kültür Bakanlığı/1163, Kültür Eserleri Dizisi/149

kullanılan form Tevşih (5 defa), en fazla kullanılan usûl ise Evsat'tır (3 defa). Dönem, Rast makamında dinî müziğin öne çıktığı bir devre olarak Türk Müziği Tarihi'ndeki yerini almıştır. (Bakınız: Tablo 4)

Tablo 4. 18 YY.' da Rast Makamında Bestelenmiş Sözlü Eserler

Bestecinin Adı	Eser No.	Eser Adı	Eserin Formu	Eserin Usûlü
Ali Şir-ü Gani	1	Hakk'a âşık olanlar	İlahi	Sofyan
İtrî	2	Yâ Hazret-i Mevlâna	Naat	Darb-ı Türkî
„	3	Çün doğup tuttu cihan yüzünü	Tevşih	Sofyan
„	4	Ne bülbül- süz ne giriftâr-ı reng-i bü oluruz	Ağır Semâi	Aksak Semâi
Nalburizâde Mehmed Efendi	5	Merhaba ey mevlid-i	Tevşih	Evsat
Çalazkâde Mustafa Efendi	6	Âlemler nûra gark oldu Muhammed doğduğu gece	Tevşih	Evsat
„	7	Ben sanırdım âlem içre ...	Durak	Durak Evferi
Tab'î Mustafa Efendi	8	Seyr eyle o billûr beden ...	Beste	Hafif
Tiznâm Yusuf Çelebi	9	Afitâb-ı subh-i mâ evhâ Habibi Kibriyâ	Tevşih	Evsat
„	10	Merhabâ ey şüle-i âyine-i sîrr-i Hüdâ	Tevşih	Düyek
Şeyh-ül İslâm Es'ad Efendi	11	Çün bildik mü'minin kalbinde Beytullah var	İlahi	Düyek
Zaharya	12	Reng-i mevc-i âb-ı zümrütten boyandı câmesi	Beste	Ağır Çenber
Abdürrahim Dede	13	Bir yüzden idi yâr ile üslûb-ı muhabbet	Yürük Semâi	Yürük Semâi
Acemler	14	An çehre-i zîbâ-yı tû	Yürük Semâi	Yürük Semâi
„	15	Ger tiğ-i bâred der kûy-i an mâh	Beste	Ağır Düyek
„	16	Hem kamer hem zühre ..	Beste	Devr-i Revan

19. Yüzyıl

19.yüzyıl, Rast makamında Şarkı, Marş, Medhiye, Dua ve Şuğul formlarının ilk kez kullanıldığı yüzyıldır. Ağır Aksak, Ağır Aksak Semâî, Aksak, Curcuna, Devr-i Hindî, Evfer, Müsemmen, Nîm Sofyan, Sakil, Semâî, Sengin Semâî, Türk Aksağı ve Zincir usûlleiyle değışmeli usûllere ilk kez yine bu dönemde rastlıyoruz. Rast makamında 66 şarkının bestelendiğı 19. yüzyıl, Hacı Ârif Bey ve Rif'at Bey'in şarkı formunu zirveye taşıdıkları bir dönemdir. Araştırmanın sınırlandığı dönem içinde Rast makamında eser veren tek kadın besteci Dilhayat Kalfa⁶, 19. yüzyıl bestecisidir. Bu yüzyılda üretilen 84 Rast eserin yalnızca 8'i dinî müzik olup, dönem, lâ-dinî müziğın egemen olduğı bir devredir.

19. Yüzyıl a-Rif'at Bey (1820–1888): Rif'at Bey, Rast makamında en fazla Şarkı formunu (12 defa) ve Sofyan usûlünü (5 defa) tercih etmiştir. İncelenen yüzyıllar arasında Marş, Dua, Medhiye formları ile Nîm Sofyan usûlünü kullanan tek bestecidir. (Bakınız: Tablo 5)

Tablo 5. Rif'at Bey'in Rast Eserleri

Eser No	Eser Adı	Eserin Formu	Eserin Usûlü
1	Almak dilersen bu dil-rübâyı	Şarkı	Sofyan
2	Annem beni yetiştirdi bu ellere yolladı	Marş	Nim Sofyan
3	Bâd-ı âhımdır sana te'sir eden	Şarkı	Sofyan
4	Evlâd-ı vatan (vatan şarkısı)	Şarkı	Sofyan
5	Ey kerem fermâ şehinşâh-ı cihan	Dua	Düyek
6	Ey padişâh-ı saltanat-ârâ-yı yegâne	Medhiye	Sofyan
7	Ey şûh-i râná	Şarkı	Aksak
8	Feryâd ediyor âşık-ı hasret-zede	Şarkı	Aksak
9	Gamdan âzâde heman	Şarkı	Curcuna
10	Gözümden ey perî-rüyim	Şarkı	Yürük Semâî

⁶ Dilhayat Kalfa'nın yaşadığı dönem ihtilafıdır. Bu çalışmada Yılmaz Öztuna'nın verdiği (1760?- 1820?) tarihine itibar edilmiş ve çalışmanın "Giriş" bölümünde belirtildiğı gibi besteci vefât ettiği yüzyıla dahil edilmiştir. Öztuna, Y. Büyük Türk Müsıkisi Ansiklopedisi c:1, s:226. Kültür Bakanlığı/1163, Kültür Eserleri Dizisi/149

11	İltifatın eyledi ihyâ beni	Şarkı	Devr-i Hindî
12	Karlı dağı aşım geldim	Şarkı	Sofyan
13	Senin aşkın gamı attı beni	Şarkı	Curcuna
14	Sevdiğim âzâde-i hicrânı- nım	Şarkı	Aksak
15	Sivastopol önünde yatan gemiler	Marş	Nim Sofyan
16	Tir-i müjgânınla	Şarkı	Türk Aksağı

19. Yüzyıl b- Hacı Ârif Bey (1831–1885):Hacı Ârif Bey, Rast makamındaki tüm eserlerinde Şarkı formunu kullanırken, bu eserlerinde en fazla Devr-i Hindî usulünü tercih etmiştir (4 kez). Kendi buluşu olan Müsemmen usulünü, 20. yüzyıl başına kadar kullanan tek bestecidir. (Bakınız: Tablo 6)

Tablo 6. Hacı Arif Bey'in Rast Eserleri

Eser No	Eser Adı	Eserin Formu	Eserin Usülü
1	Âşık oldur kim kılar cânın fedâ cânânına	Şarkı	Curcuna
2	Çeşm-i mahmûrun sebep- tir	Şarkı	Devr-i Hindî
3	Ehl-i dil isen kendine zevk eyle cefâyı	Şarkı	Devr-i Hindî
4	Elâ yâ eyyüha's sâkî (Sâkinâme)	Şarkı	Devr-i Hindî
5	Esti nesim-i nev bahar	Şarkı	Türk Aksağı
6	Ey gül-nihâl-i işvebâz	Şarkı	Türk Aksağı
7	Ey vatanperver yine gel gayrete	Şarkı	Sofyan
8	Mükedder derd-i peyderpeyle şimdi	Şarkı	Aksak
9	N'eyledi gör bana ol mâh- ı-mehi	Şarkı	Curcuna
10	Penbe-i dâğ-ı cünûn içre	Şarkı	Devr-i Hindî
11	Seyl ü âteşten emîn ol- maz	Şarkı	Türk Aksağı
12	Vuslatından gayrı el çek- tim	Şarkı	Müsemmen
13	Hâtırımından çıkmaz asla	Şarkı	Curcuna

19. YÜZYIL c- Dede Efendi (1778–1846): Rast makamında şarkı formunu 9 defa, Düyek usulünü ise 4 defa tercih eden

Dede Efendi, incelenen dönem içinde Semâî usûlünü kullanan tek bestecidir. (Bakınız: Tablo 7)

Tablo 7. Dede Efendi'nin Rast Eserleri

Eser No	Eser Adı	Eserin Formu	Eserin Usûlü
1	Bu hüsn ile sen dilberâ	Şarkı	Sofyan
2	Dil bir güzele meyletti hele	Şarkı	Sengin Semâî
3	Gördükçe ben ey meh-cemâl	Şarkı	Ağır Aksak
4	Görsem seni doyunca	Şarkı	Düyek
5	Gözümde dâim hayâli cânâ	Kâr	A.Düyek-Semâî
6	Mahmûr gözün gayet güzel	Şarkı	Düyek
7	Rast getirip fend ile sey-retti hümâyı	Kâr-ı nâtik	Yürük Semâî
8	Üftâdenem ey bî-vefâ	Şarkı	Düyek
9	Yine ahlar etti peydâ	Şarkı	Düyek
10	Yine bir gül-nihal	Şarkı	Semâî
11	Yüzündür cihânı münev-ver eden	Şarkı	Yürük Semâî

19. Yüzyıl d- Zekâî Dede (1825–1897): İki Şuğul ve bir İlâhi ile dinî müziğe eğilim gösteren Zekâî Dede, Düyek usûlünü 2 defa kullanmıştır. Zekâî Dede, incelenen dönem içinde Rast makamında Şuğul formunu ve Zincir usûlünü kullanan tek bestecidir. (Bakınız: Tablo 8)

Tablo 8. Zekâî Dede'nin Rast Eserleri

Eser No	Eser Adı	Eserin Formu	Eserin Usûlü
1	Yâ Resûlullah şefaât eyle	İlâhi	Devr-i Hindî
2	Elhamdülillâhillezi sultânühü	Şuğul	Düyek
3	Cûylarla kühsarda çağlardı kühken	Beste	Zincir
4	Durmaz işler tâ ciğerden hançerinin yâresi	Şarkı	Sengin Semâî
5	Muallâ gavs-i sübhânî	Şuğul	Düyek

19. Yüzyıl e-Hacı Fâik Bey (1831?-1891): Rast makamındaki tüm eserlerinde Şarkı formunu kullanan Hacı Fâik Bey, Aksak usülünü 2 kez tercih etmiştir. (Bakınız: Tablo 9)

Tablo 9. Hacı Faik Bey'in Rast Eserleri

Eser No	Eser Adı	Eserin Formu	Eserin Usülü
1	Bir dâme düşürdü ki beni ..	Şarkı	Aksak
2	Jâleler saçsın nesim	Şarkı	Aksak
3	Levmeder tâ haşre dek	Şarkı	Devr-i Hindî
4	Nihânsın dideden	Şarkı	Curcuna

19. Yüzyıl f-Rast Makamında 2 ve 3 Sözlü Eseri Bize Ulaşan Bestecilerin Eserleri:

Dellâlzâde, incelenen dönem içinde Rast makamında Evfer usülünü kullanan tek bestecidir. (Bakınız: Tablo 10)

Tablo 10. 2 ve 3 Eseri Bize Ulaşan Bestecilerin Eserleri

Besteci	Eser No	Eser Adı	Eserin Formu	Eserin Usülü
Şakir Ağa	1	Her telden ol meh çalmıyor	Şarkı	Düyek
..	2	Hiç bulunmaz böyle dilbaz	Şarkı	Aksak
..	3	Müy-i jülide oluptur	Şarkı	Ağır Aksak
Tanburî Ali Efendi	4	Anlatayım hâlimi dildâre	Şarkı	Curcuna
..	5	Geldi eyyâm-ı bahar	Şarkı	Türk Aksağı
..	6	Milk-i dil hükmeyle sultânım	Şarkı	Devr-i Hindî-A. Aksak Semâî
Numan Ağa	7	Ey nür-i minû	Şarkı	Yürük Semâî
..	8	Oynar meyâle bak imtiyâle	Şarkı	Türk Aksağı
Basmacı Abdi Efendi	9	Senin aşkınla çâk oldum	Şarkı	Düyek
..	10	Sevdim yine bir nev-civan	Şarkı	Yürük semâî
Dellalzâde	11	Andelib-i sahn-ı aşka	Şarkı	Düyek
..	12	Seninle neş'eyâbım ben	Şarkı	Evfer (Ağır)
Hafız Mehmet Efendi (Balıkçı)	13	Ey dilber-i âli neseb	Şarkı	Sofyan
..	14	Firkatinle dil-i bî-çâreyi	Şarkı	Ağır Aksak
Mahmut Celâlettin Paşa	15	Çoktan beridir çâre ne mah-rûm-i visâlim	Şarkı	Sengin Semâî
..	16	Fitneler gizlemiş	Şarkı	Yürük Semâî

19. Yüzyıl g- Rast Makamında Bir Sözlü Eseri Bize Ulaşan Bestecilerin Eserleri:

Araştırmanın sınırlandığı dönem içinde Bahâ Bey Ağır Aksak Semâî, Hamparsum Limoncuyan ise Sakil usûlünü Rast makamında kullanan tek bestecidir. (Bakınız: Tablo 11)

Tablo 11. Tek Eseri Bize Ulaşan Bestecilerin Eserleri

Bestecinin Adı	Eser no.	Eser Adı	Eserin Formu	Eserin Usûlü
Dilhayat Kalfa	1	Nev- hırâmım sana meyleyledi	Beste	Hafif (Ağır)
İsmet Ağa	2	Nâr-ı aşkın yaktı beni	Şarkı	Düyek
Hâfız Mehmet Efendi (Ketânî)	3	Zülfünün târ-ı şua-ı bâsıramdır şânesi	Şarkı	Ağır Aksak
Kemanî Ali Ağa	4	Düştü gönlüm sana şimdi	Şarkı	Ağır Düyek
Bursalı Şerif Efendi	5	Nedir derdin senin bu mâtemin ne	İlâhi	Düyek
Şikârizâde Ahmed Efendi	6	Estağfirullah'el azim murâinin işlerine	İlâhi	Düyek
II. Mahmut	7	Hüsnüne olmadan mağrur	Şarkı	Düyek
Hamparsum Limoncuyan	8	Zülfünü perişan etmiş serv- revânım geliyor	Beste	Sakil
Mehmet Efendi (Eyyubî)	9	Bahr-i cürme daldı zâtım	Tevşih	Evsat
Kemanî Rıza Efendi	10	Zümre-i hûbân içinde	Şarkı	Ağır Aksak
Selahattin Bey	11	Ey nevaziş-perverim	Şarkı	Aksak
İsmet Ağa	12	Nâr-ı aşkın yaktı beni	Şarkı	Sofyan
Markar Ağa	13	Ne hûn-rîzdir o nevcivan	Şarkı	Sofyan
Lâtif Ağa	14	Doğdu ol şems-i hakikat	İlâhi	Evsat
Tanburî Osman Bey (Büyük)	15	Bin cân ile sevdim seni	Şarkı	Aksak
Mandoli Artin	16	Küyinde figanımla acep	Yürük Semâî	Yürük Semâî
Şevki Bey	17	Nedendir bu dil-i zârın figanı	Şarkı	Curcuna
Aziz Efendi (Medeni)	18	Sevdi gönül bir dilberi	Şarkı	Ağır Aksak
Bahâ Bey	19	Gülistânı letâfette	Ağır Semâî	Ağır Aksak Semâî

Tablo 12. 15–19.YY. Arasında Rast Makamında Bestelenmiş Sözlü Eserlerin Form Dağılımı

Sıra no	Form	15.YY	16.YY	17.YY	18.YY	19.YY	Toplam
1	Ağır Semâî	1	-	2	1	1	5
2	Beste	4	-	-	4	3	11
3	Dua	-	-	-	-	1	1
4	Durak	-	-	-	1	-	1
5	İlahî	-	-	2	2	4	8
6	Kâr	3	1	-	-	1	5
7	Kâr-ı Nâtik	-	-	1	-	1	2
8	Marş	-	-	-	-	2	2
9	Medhiye	-	-	-	-	1	1
10	Naat	-	-	-	1	-	1
11	Şarkı	-	-	-	-	66	66
12	Şuğul	-	-	-	-	2	2
13	Tevşih	-	-	-	5	1	6
14	Yürük Semâî	1	-	2	2	1	6
	Toplam Eser	9	1	7	16	84	117

Tablo 13. 15–19.YY. Arasında Rast Makamında Bestelenmiş Sözlü Eserlerin Usûl Dağılımı

Sıra no.	Usûl	15.YY	16.YY	17.YY	18.YY	19.YY	Toplam
1	Ağır Aksak	-	-	-	-	6	6
2	Ağır Aksak Semâî	-	-	-	-	1	1
3	Ağır Çenber	-	-	-	1	-	1
4	Ağır Düyek	-	-	-	1	1	2
5	Aksak	-	-	-	-	9	9
6	Aksak Semâî	1	-	2	1	-	4
7	Curcuna	-	-	-	-	8	8
8	Çenber	-	-	1	-	-	1
9	Darb-ı Türki	-	-	-	1	-	1
10	Değişmeli	-	-	-	-	2	2
11	Devr-i Hindi	-	-	-	-	7	7
12	Devr-i Revan	2	-	-	1	-	3
13	Durak Evferi	-	-	-	1	-	1
14	Düyek	3	-	-	2	14	19
15	Evfer	-	-	-	-	1	1

242 * Erol BAŞARA

16	Evsat	-	-	-	3	2	5
17	Fer	1	-	-	-	-	1
18	Hafif	1	1	-	1	1	4
19	Müsemmen	-	-	-	-	1	1
20	Nim Sofyan	-	-	-	-	2	2
21	Sakil	-	-	-	-	1	1
22	Semâi	-	-	-	-	1	1
23	Sengin Semâi	-	-	-	-	3	3
24	Sofyan	-	-	2	2	10	14
25	Türk Aksağı	-	-	-	-	6	6
26	Yürük Semâi	1	-	2	2	7	12
27	Zincir	-	-	-	-	1	1
	Toplam Eser	9	1	7	16	84	117

Sonuç: Araştırmanın sonucunda TRT repertuarında bulunan Rast makamındaki sözlü eserler hakkında şu bilgilere ulaşılmıştır:

- 15. yüzyıldan 19.yüzyıl sonuna kadar 48 besteci 14 değişik formda 27 farklı usül kullanarak 117 beste yapmışlardır. En fazla eser veren besteci 16 eserle Rif'at Bey'dir.
- 15. yüzyılda 4 farklı form 6 değişik usülle, 17.yüzyılda 4 farklı form 4 değişik usülle, 18. yüzyılda 7 farklı form 11 değişik usülle, 19. yüzyılda 12 farklı form 20 değişik usülle bestelenmiştir.
- Öztuna'nın⁷ 6 Rast eserini kaydettiği büyük şarkı bestecisi Şevki Bey'in TRT repertuarında sadece bir eserinin bulunması şâyân-ı hayrettir.
- 16. yüzyıl Rast makamının rağbet görmediği bir dönem olarak göze çarparken, 18. yüzyıl dinî müziğin, 19. yüzyıl ise lâ-dinî müziğin öne çıktığı dönemlerdir.

Tartışma: 19.yy.da diğer yüzyıllara göre Rast Makamında daha fazla eser bestelenmesinin nedeni, piyanonun Osmanlı elitleri arasında yaygınlık kazanması ve Rast Makamı'nın piyano ile icrasının Hüzzam, Uşşak, Kacığar gibi makamlara nispeten daha mümkün olması öngörülebilir. Ancak bu varsayımın ispat edilebilmesi; Büselik, Nihavend, Acemaşiran, Mahur v.b. gibi piyano ile icrası nispeten mümkün olan ve Hüzzam, Uşşak, Karcığar v.b gibi piyano ile icrası asla mümkün olmayan makamlarda bestelenmiş sözlü eserlerin (bu çalışmaya benzer şekilde) istatistikî bilgi çalışmalarının yapılması ve sonuçların karşılaştırılmasına bağlıdır.

⁷ Öztuna, Y. Büyük Türk Müsikisi Ansiklopedisi, c: II, s: 357

Fatimî-Karmatî İlişkinine Dair Bazı Mülâhazalar

Dr. Ali AVCU*

Özet

Bahreyn Karmatileri'nin Fatimiler'in denetiminde hareket ettikleri tezi temelde İbn Haldun'a dayanmaktadır. O, Karmatiler'in Fatimiler'e bağlı olduğu yönündeki hâkim kanaatten hareketle mevcut tarihi rivayetleri bu yönde bir yoruma tabi tutmuştur. Oysa İsmâililik'ten bahseden ilk kaynaklarda İbn Haldun'un rivayetlerindeki Fatimî-Karmatî birlikteliğine dönük yorum ve ilaveler yer almamaktadır. Dolayısıyla İbn Haldun'a dayanan Fatimî-Karmatî ilişkisinin varlığına dönük rivayetlere ihtiyatla yaklaşmak gerekmektedir. Diğer yandan Fatimî ve Karmatî İsmâilileri'nin itikadî yapılarını mukayese etmek iki hareket arasındaki ilişkinin boyutlarını ortaya koymak açısından oldukça önemlidir. Karmatî grupların hemen tamamı Ubeydullah el-Mehdî'yi ve Fatimî halifelerini imam olarak kabul etmemişlerdir. Onlar imâmet iddiasında bulunan Fatimiler'in aksine Muhammed b. İsmail'in Mehdî olarak dönüşünü beklemeye devam etmişler ve imâmet iddiasında bulunan Ubeydullah el-Mehdî'ye karşı çıkmışlardır. Yine onlar İslam şeriatının nesh edilmiş olduğu teziyle Fatimiler'den ayrılmışlardır. Bu itikadî farklılıklar Karmatiler'in Fatimiler'in güdümünde hareket etmediklerinin açık bir göstergesidir. Ancak her iki grubun mezhebi de İsmâililik'tir. Karmatiler, imâmetle ilgili olarak temelde İlk İsmâililer'in öğretilerini savunmaya devam ederken, Fatimiler bu noktada kısmen yeni sayılabilecek bir öğreti geliştirmişlerdir.

Anahtar Kelimeler: İsmâililik, Fatimî, Karmatî, İmâmet

Abstract

It is mainly based upon Ibn Khaldun views that Bahrayn Qarmatis was acting under the control of the Fatimids. Based on the prevailing conviction that the Qarmatis were faithful to the Fatimid rule, he seems to have interpreted the then historical accounts in parallel to this conviction. Whereas the explanations and additions concerning the Fatimid-Qarmati alliance in the accounts of Ibn Khaldun are not found in the earliest works speaking of Ismailism. Therefore, these accounts of Ibn Khaldun should be treated cautiously. On the other hand, a comparison between the Fatimid and Qarmati-Ismaili system of belief is highly important in determining the extent of relationship between the two movements. Almost all Qarmati groups did not recognize Ubayd Allah al-Mahdi and other Fatimid calips as their own imams. Contrary to Fatimids who argued their own imamate,

* Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Araştırma Görevlisi - Sivas
aliavcu@hotmail.com

Carmatis kept awaiting the Mahdship of Muhammad b. Ismail, thus rejecting Ubayd Allah al-Mahdi who claimed his imamate. They also differed from Fatimids with their opinion that Shairat of Islam was abrogated. These dogmatic differences are the clear evidences showing that Qarmatis did not act under Fatimids. Nevertheless, the religious doctrine of both groups was Ismailism. While Qarmatis kept on arguing mainly the earliest Ismaili belief of imamate, Fatimids produced a partly new theory of imamate.

Key Words: Ismailism, Fatimid, Qarmatî, Imamate

Giriş

İsmâîlîlik'le ilgili bilimsel araştırmalarda karşılaşılan en önemli meselelerden birisi Fatimîler'le Karmatîler arasındaki ilişkidir. Bilimsel olarak ciddi anlamda ilk defa De Goeje tarafından gündeme getirilen teze göre Bahreyn Karmatîleri bütün eylemlerini Fatimîler'in emri doğrultusunda gerçekleştirmiştir ve onların sadık bir taraftarıdır. Hemen tamamı, kaynağı belirsiz olan, İbn Haldun (808/1405) rivayetlerine dayanan bu teze¹ karşı çıkan Madelung, Fatimîler'le Bahreyn Karmatîleri arasında ilişki olduğu tezini daha erken döneme ait kaynaklara dayanarak reddetmiştir.² İbn Haldun'a dayanan rivayetleri ele alarak tarihi açıdan bu rivayetlerin imkânını tartışan Madelung'un kanıtlarına ek olarak biz meseleye teorik düzeyde yaklaşarak itikadî açıdan iki grup arasındaki ilişkinin boyutlarını ortaya koymaya çalışacağız. Kaynaklarda konu daha

¹ Wilferd Madelung, "The Fatimids and the Qarmatis of Bahrayn", *Mediaeval Ismâ'îli History and Thought* içerisinde, Ed. Farhad Daftary, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, 22–23; Farhad Daftary, *İsmâîlîler Tarih ve Kuram*, Çev. Erçüment Özkaya, Rastlantı Yay., Ankara, 2001, 203.

² Madelung, "The Fatimids and the Qarmatis of Bahrayn", 23–25. Fatimî-Karmatî ilişkisi noktasında oldukça farklı teoriler öne sürülmüştür. Bu teoriler genel olarak iki kola ayrılır. Lewis, Watt, Tâmir ve Gâlib iki hareketin birlikte hareket ettiğini genel olarak kabul eder. (Bkz. Bernard Lewis, *The Origins of Ismâ'ilism*, Cambridge, 1940, 88–89; Montgomery Watt, *İslâm Felsefesi ve Kelâmı*, Çev. Süleyman Ateş, Pınar Yay., İstanbul, 2004, 138; Ârif Tâmir, *'Ubeydullah el-Mehdî*, Dâru'l-Mesire, Beyrut, 1990, 193; *el-Karâmita beyne'l-İltizâm ve'l-İnkâr*, Dimeşk, 1996, 98–99; *el-Kâim ve'l-Mansûr el-Fâtimiyyân*, Beyrut, 1982, 54; Mustafa Gâlib, *Hareketü'l-Bâtiniyye fi'l-İslâm*, Beyrut, 1982, 153; *el-Karâmita beyne'l-Medd ve'l-Cezr*, Beyrut, Trz., 323.) Ancak Tarad, Hasan Han, Zekkar, Ivanow, Stern, Halm ise genel anlamda iki hareket arasındaki ilişkiyi reddederler. Bkz. Tadrus Tarad, *el-Hareketü'l-Karâmita fil-Irak ve's-Şâm ve'l-Bahreyn ve Ehemmiyyetühâ't-Târihiyye*, Dimeşk, 2002, 101; Muhibbül Hasan Han, "Ortaçağ İslam Siyasetinde Devlete Karşı Ayaklanma Teorileri", *İslâm'da Siyaset Düşüncesi* içerisinde, İnsan Yay., İstanbul, 1995, 165; Süheyl Zekkar, *Ahbâru'l-Karâmita*, Dâru'l-Kevser, Riyad, 1989, 148; Vladimir Ivanow, *Rise of the Fatimids*, Oxford University Press, Calcutta, 1942, 70; Samuel M. Stern, "The Early Ismâ'îli Missionaries in North-West Persia and in Khurasan and Transoxania" *Studies in Early Ismâ'ilism* içinde, Leiden, 1983, 206, 214; Heinz Halm, *Shiism*, Edinburg, 1991, 172.

çok Bahreyn Karmatileri üzerinden ele alındığı için biz de çalışmamızda Bahreyn Karmatileri'ni merkeze alacağız. Ancak yeri geldikçe diğer bölgelerdeki Karmatî hareketlere de atıfta bulunacağız.

A. Klasik Kaynaklara Göre Fatimî-Karmatî İlişkisi

Bahreyn Karmatileri'nin Fatimîler'in emri ve gözetimi altında hareket ettiği tezi genel anlamda İbn Haldun'a dayanır. Onun hangi kaynakları kullandığı açıkça belli değildir. Ancak öne sürdüğü tezlerdeki rivayetlerin dikkatli bir incelemesi onun, erken döneme ait rivayetleri yorumlayarak kendi kanaatine dayanak yaptığını düşündürmektedir. Ona göre Bahreyn Karmatileri Mağrib'deki Ubeydullah el-Mehdî'ye davet ve itaat ediyordu.³ O, bu görüşünü desteklemek için Bahreyn Karmatileri'nin tarihî gelişimiyle ilgili rivayetlere yer vermiştir. Onun aktardığı rivayete göre Bahreyn Karmatileri'nin önderi Ebû Saîd, öleceği zaman yerine büyük oğlu Saîd'i atamıştır. Ancak küçük oğlu Ebû Tâhir Süleyman ona galip gelerek onu öldürmüştür. Bunun üzerine Bahreyn Karmatileri'nin yönetici zümresini oluşturan ve adına Akdâniye denilen heyet ona biat etmiş ve Ubeydullah el-Mehdî'nin velayet mektubu onun adına gelmiştir.⁴

Muhtemelen İbn Haldun, daha önceki rivayetlerle ilgili yorumda bulunmuş ve önceki rivayetlere bu doğrultuda ilaveler yapmıştır. Zira bu konuda bilgi veren daha erken kaynaklar Bahreyn Karmatileri'nin Fatimîler'e bağlı bir hareket olduğunu iddia eden bu rivayette öne sürülen, Ubeydullah el-Mehdî'nin Ebû Tâhir'e velayet mektubu gönderdiği yönündeki iddiaya yer vermemektedir. İbn Rizam-Ehû Muhsin rivayetine göre Bahreyn Karmatileri'nin lideri Ebû Saîd el-Cennâbî, devletin önderleri olan Benî Senbar ve Benî Zürkan'ı toplayarak onlara kendi yerine küçük oğlu Ebû Tahir büyüyene kadar diğer oğlu Saîd'in geçmesini vasiyet etmişti. Babasının öldürülmesinin ardından Saîd 305/917 yılına kadar devleti idare etti. Sonra yönetimi kardeşi Ebû Tâhir'e teslim etti.⁵ Sâbit b. Sinan'a göre ise Ebû Tahir'in başa geçmesi Saîd'in yönetimde aciz kalmasından kaynaklanmış, babası her ne kadar yerine Saîd'i vasiyet etmişse de Ebû Tâhir ona galip gelerek yönetimi ele geçirmiştir.⁶ Dolayısıyla daha erken tarihli rivayetlerde mesele tamamen Bahreyn Karmatileri'nin bir iç meselesi olarak sunulmuştur.

³ Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldun (808/1405), *Kitâbu'l-İber*, Matbaatu'l-Misriyye, Mısır, 1863, IV, 11.

⁴ İbn Haldun, *Kitâbu'l-İber*, IV, 88-89.

⁵ Ahmed b. Abdilvehhâb el-Nuveyrî (733/1332), *Nihâyetü'l-Ereb fi Fünûni'l-Edeb*, Thk. Muhammed Câbir Abdül'âl el-Hinî, Kâhire, 1984, XXV,244; Ebû Bekr b. Abdullâh b. Aybek İbnü'd-Devâdârî (713/1313), *Kenzü'd-Düer*, Thk. Salahaddîn el-Müneccid, Kahite, 1961, VI, 62.

⁶ Sâbit b. Sinan es-Sâbiî (365/973), *Târîhu Ahbâri'l-Karâmita*, Nşr. Süheyl Zekkar, *Ahbâru'l-Karâmita* içerisinde, Riyad, 1989, 211; Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed

İbn Haldun'a göre Fatimî halifesi Ubeydullah el-Mehdî'nin onayıyla başa geçen Ebû Tâhir, 332/943 yılında ölünce kardeşi Ahmed b. Hasan başa geçmiştir. Ancak Ebû Tâhir'in oğlu Sabur amcasına karşı gelmiş ve Akdâniye'nin bazı üyelerinin desteğini almıştır. Bunun üzerine Fatimî halifesi Kâim'e yazılarak durum haber verilmiş; Kâim Ahmed'in velayetine karar vermiştir. Bu karar karşısında Sabur, 358/968 yılında amcası Ahmed'i tutuklayarak kendi adına muvafakat almıştır. Ancak Ahmed'in kardeşleri ayaklanarak Sabur'u öldürmüş ve kardeşlerini kurtarmışlardır.⁷

İbn Haldun'a dayanan bu rivayet de açıkça Bahreyn Karmatileri'nin Fatimîler'e bağlı bir hareket olduğu tezini savunmaktadır. Rivayette Sabur'un Ebû Tâhir'den sonra Ahmed'in başa geçmesine itiraz ettiği ve durumun Kâim'e yazıldığı belirtilmektedir. Ancak dikkat çekici nokta Sabur'un, amcası Ahmed'e karşı ayaklanmasının, Ahmed'in başa geçmesinden tam yirmi altı yıl sonra 358/968 yılında gerçekleşmiş olmasıdır. Dolayısıyla onların aralarında yaşanan iktidar kavgası çok daha sonraki döneme ait bir iç meseledir. Bu nedenle İbn Haldun'un, meselenin halli için Kâim'e yazıldığı ile ilgili rivayeti onun kendi yorumu olmalıdır. Zira daha erken tarihli başka hiçbir kaynakta böyle bir bilgi mevcut değildir. Buradaki söz konusu kavganın, Ebû Saîd'in çocuklarıyla Ebû Tâhir'in çocukları arasında iktidarın paylaşımıyla ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Ancak İbn Haldun, Bahreyn Karmatileri'nin iç meselesi olan bu uzlaşmazlıktan hareketle adı geçen grubun Fatimîler'e bağlı olduğu sonucuna ulaşmıştır.

İbn Haldun'a göre Bahreyn Karmatileri ile Fatimîler'in arasının açılması Fatimî halifesi Muiz'in (341–365/952–975) Suriye'yi ele geçirmesiyle söz konusu olmuştur. Muiz, Suriye'yi ele geçirmeden önce Karmatiler burayı yıllık vergiye bağlamışlardı. Muiz bölgeyi alınca Karmatiler'e ödenen vergiye son vermiştir. Bahreyn Karmatileri'nin önderi Hasan el-A'sem bu vergiyi isteyince Muiz ona kendisinden önceki Ebû Tâhir ve oğullarının kendilerine bağlı olduklarını belirtmiş ve Hasan'ı atalarının efendilerine saldırmakla suçlamıştır.⁸ Hasan'ın Fatimîler'e saldırması üzerine Muiz onu görevden alarak Ebû Tâhir'in çocuklarını başa geçirmiştir. Ancak Abbasiler

İbnü'l-Esir (630/1223), *el-Kâmil fi't-Târih*, Çev. Ahmet Ağırakça, Bahar Yay., İstanbul, Trz., VIII, 74; İbn Haldûn, *el-İber*, IV, 350; IV, İmâdüddin İsmâil b. Ebû'l-Fidâ (732/1331), *el-Muhtasar fi Ahbâri'l-Beşer*, Dâru'l-Me'ârif, Beyrut, Trz., II, 67.

⁷ İbn Haldûn, *Kitâbu'l-İber*, IV, 89–90. Hasan ve Şeref bu rivayetin etkisiyle Karmatiler'in Ebû Tâhir'in ölümünden sonra iki gruba ayrıldığını belirtmişlerdir. Bkz. İbrâhim Hasan–Tahâ Ahmed Şeref, *el-Muiz Lidinillâh*, Kahire, 1948, 99–101.

⁸ İbn Haldûn, *Kitâbu'l-İber*, IV, 90.

onların iç işlerine müdahale ederek onları zayıf düşürmeye çalışmışlar ve bu gayeyle Hasan'ı yanlarına çekmeyi başarmışlardır.⁹

Şayet İbn Haldun'un iddia ettiği gibi Karmatiler Fatimiler'in emir ve gözetiminde olsaydı zaten Karmatiler'in kontrolünde olan ve her yıl vergi aldıkları Suriye topraklarına Fatimiler'in saldırmalarına gerek kalmazdı. Oysa Fatimiler, Karmatiler'in kontrolündeki Suriye topraklarına saldırarak burayı kendi topraklarına dâhil etmişlerdir.¹⁰ Diğer yandan İbn Haldun'un belirttiği mektupta Muiz'in, Ebû Tâhir ve atalarının Fatimiler'e bağlı oldukları noktasına vurgu yaptığı öne sürülmektedir. Ancak mektubun dikkatli bir incelemesi, onların daha sonra Fatimiler'e bağlılığı sonlandırarak kendi başlarına hareket ettiklerinin ve bu ayrılıktan sonra Fatimiler'in atalarının isim ve sıfatlarını kullandıklarının mektupta ifade edildiğini göstermektedir. Ancak Muiz, Hasan el-A'sem'in atalarının Abbasiler'in düşmanı olduklarını belirterek en azından Abbasiler'le uzlaşan Hasan'a karşı onları tercih etmiş gözükmektedir.¹¹ Muiz diğer yandan, onun atalarının kendilerine sadık olduklarını vurgulayarak Hasan'ı kendilerine karşı harekete geçmekten vazgeçirmeye çalışmıştır. Bu nedenle onun Ebû Tâhir ve Ebû Saîd'i övmesinin ve kendilerine sadık olduklarını vurgulamasının siyasi bir manevra olarak değerlendirilebileceğini düşünmekteyiz.

İbn Haldun, Bahreyn Karmatileri'nin önderlerinden Câfer ve İshak'ın Fatimiler'e itaat etmeyen Hasan el-A'sem'e karşı gelip başa geçtiklerini, emri yeniden Fatimiler adına ikame ederek Abbasiler'e düşmanlık izhar ettiklerini belirtmektedir. Ona göre Câfer ve İshak'ın 364/974 yılında Abbasî hâkimiyetindeki Küfe'ye birlik göndermeleri bunun işaretidir.¹² Oysa diğer kaynaklara göre Karmatiler'in Küfe'ye birlik göndermelerinin sebebi Küfe'de daha önce Büveyhî emiri İzzüddeve adına okunan hutbeyi Adududdeve adına okutmak içindir.¹³ Yani bu birliğin amacı Abbasiler'e karşı

⁹ İbn Haldûn, *Kitâbu'l-İber*, IV, 90.

¹⁰ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 509; İbnü'd-Devâdârî, *Kenz*, VI, 122–123; İdris b. 'Imâduddîn b. Hasan b. Abdullah el-İdrîsî (872/1467), *'Uyûnu'l-Ahbâr*, Thk. Mustafa Gâlib, Dâru'l-Endelûs, Beyrut, 1986, VI, 165–171; Ebû'l-Fidâ, *el-Muhtasar*, II, 109.

¹¹ İbnü'd-Devâdârî, *Kenz*, VI, 153; Ahmed b. Ali el-Makrizî (845/1442), *İtti'âzu'l-Hunefâ bi Zikri Eimmeti'l-Hulefâ*, Thk. Cemâluddîn eş-Şeyyâl, Kahire, 1948, 259–260. Ehü Muhsin Muiz'in mektubunu eserinde korumuştur. Onun eseri günümüze ulaşmamış, ancak mektup Ehü Muhsin'den alıntı yapan yazarlarca büyük oranda korunmuştur. Mektupla ilgili olarak bkz. El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 308–311; İbnü'd-Devâdârî, *Kenz*, VI, 148–156; Ahmed b. Ali el-Makrizî (845/1442), *İtti'âzu'l-Hunefâ bi Zikri Eimmeti'l-Hulefâ*, Thk. Cemâluddîn eş-Şeyyâl, Kahire, 1948, 253–264.

¹² İbn Haldûn, *Kitâbu'l-İber*, IV, 91.

¹³ Muhammed b. Abdümelik el-Hemedânî (521/1127), *Tekmiletü Târihi't-Taberî*, *Târihü't-Taberî* içinde, Thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhim, Kahire, 1967, XI,

Fatimiler'in yanında olmak değil, Abbasiler'in iç işlerine bir müdahaleden ibarettir.

Tüm bu rivayetler göstermektedir ki erken döneme ait rivayetleri esas alarak Karmatiler'in Fatimiler'in emri doğrultusunda hareket ettiğini sistemli bir şekilde ilk defa öne süren ve bu iddiası çerçevesinde mevcut rivayetleri yorumlayarak rivayetlere kendi anlayışı doğrultusunda ilavelerde bulunan ilk muhalif düşünür İbn Haldun'dur. Ancak bu noktada ondan önceki bazı yazarlarca da, onun kadar sistemli olmasa da, Fatimiler'le Karmatiler'in birlikte hareket ettiklerine dair bazı rivayetlere yer verildiğini görmekteyiz. Bu rivayetler ya bilinçli olarak çarpıtılmış ya da iki hareketin birlikte hareket ettiği zannedildiği için rivayetlere bazı yorumlar ilave edilmiş olmalıdır. Kadı Abdülcebbar'ın ((415/1020) rivayeti buna güzel bir örnek teşkil etmektedir. O, Bahreyn Karmatileri'nin 300/912 yılı civarında Mehdî'nin zuhur edeceğini söylediklerini belirtmektedir. Zuhuru beklenen bu Mehdî, Ubeydullah el-Mehdî'dir.¹⁴ Oysa bu rivayetin aksine Bahreyn Karmatileri Muhammed b. İsmâil'in Mehdî olarak zuhurunu beklemekteydiler. Ebû Tâhir'in, Zekeriya el-İsfahânî adlı kişiyi Mehdî zannederek başa geçirmesi Karmatiler'in Ubeydullah'ı Mehdî olarak beklemediklerinin açık bir göstergesidir. Kadı Abdülcebbar bilerek ya da bilmeyerek Mehdî ile ilgili gerçeği çarpıtarak iki hareket arasında bağ kurmaktadır. Kaldı ki Kadı'nın kendisi insanların iki hareket arasında bağ olduğunu zannettiklerini, bu nedenle Ebû Tâhir Bağdad'ı kuşattığında Fatimiler'in onlara yardıma geleceğini düşündüklerini, oysa böyle bir yardımın olmadığını belirtmektedir.¹⁵ Dolayısıyla toplumda var olan her iki hareketin birlikte olduğu yönündeki hâkim kanaatin muhalif yazarları da etkilemiş olması muhtemeldir. Yine daha ilk dönemlerden itibaren muhalif yazarların Meymûn el-Kaddah rivayetini ortaya atmaları ve her iki hareketi birlikte değerlendirmeleri¹⁶ sonraki yazarların yanlışlığa düşmelerinin temel nedenlerinden olmalıdır.

Muhalif yazarlar bilerek veya bilmeyerek 286/899 yılı civarında gerçekleşen Fatimî-Karmatî bölünmesini görmezden gelmiş gözükümler. Oysa Ehû Muhsin (IV./X. asrın sonları) bölünmenin

454; Ebû'l-Feth Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî (597/1200), *el-Muntazam fi Tavârihi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, Thk. Süheyl Zekkar, Beyrut, 1995, VIII, 405; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed ez-Zehebî (478/1347), *Târihu'l-İslâm*, Thk. Ömer Abdusselam Tedmürî, Beyrut, 1993, XXVII, 263.

¹⁴ Kadı Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemedânî (415/1020), *Tesbîtü Delâilî'n-Nübüvve*, Thk. Abdülkerim Osman, Beyrut, Trz., II, 342.

¹⁵ Kadı Abdülcebbar, *Tesbîtü Delâilî'n-Nübüvve*, II, 383.

¹⁶ Örneğin İbn Rizam, Karmatî hareketi Meymûn el-Kaddah'ın çocukları adına yürütülen davetin bir parçası olarak değerlendirir. Bkz. Ebû'l-Kâsım İsmâil b. Ahmed el-Büstî (V./XI. y.y. başları), *Keşfü Esrâri'l-Bâtiniyye ve Ğavar Mezhebihim*, *Studies in Early Ismailism* içerisinde, S. M. Stern, E. J. Brill, 1983, 317-320.

detaylarını çok iyi bilenlerden birisidir ve onun rivayetleri Karmatilik'le ilgili literatürün başında gelmektedir. Diğer yandan Bahreyn Karmatileri'nin kurucusu Ebû Saîd el-Cennâbî'nin (301/913) bölünmeden sonra Fatimiler'e karşı muhalif Karmatî kanatta yer aldığına dair elimizde sağlam rivayetler vardır. İbn Havkal'a göre Ebû Saîd, efendisi Abdan öldürülene kadar Selemiye'deki imama (Ubeydullah el-Mehdî) sadık kalmış; ancak Abdan'ın öldürülmesinden sonra İsmâilîler'in Yemen dâisi Mansûr el-Yemen (302/914) tarafından Bahreyn'e dâî olarak gönderilmiş olan Ebû Zekeriyâ'yı öldürerek Selemiye'deki imamla olan tüm bağlarını koparmıştır.¹⁷ İbn Havkal'ın rivayeti Ebû Saîd'in davetin Selemiye'deki liderleriyle ilişkiyi keserek kendi başına hareket ettiğine de işaret etmektedir. Bölünmenin hemen ardından, Fatimiler'e sadık kalan Mansûr el-Yemen'in dâisi Ebû Zekeriyâ'yı öldürmüş olması Ebû Saîd'in Selemiye ile ilişkiyi kopardığının açık bir göstergesidir.¹⁸ Yemen'deki İsmâilî dâisi Ali b. Fadl (303/915), Mansûr el-Yemen'e yazdığı mektupta kendisinin Ebû Saîd'i örnek aldığını, çünkü onun Ubeydullah'a itaate son vererek biatten vazgeçtiğini ve kendi adına davette bulunduğunu belirtmiş olması da¹⁹ Ebû Saîd'in Selemiye ile ilişkiyi kestiğinin açık bir göstergesidir. Görüldüğü gibi rivayetler açıkça Ebû Saîd'in Fatimiler'e muhalif olduğunu belirtmektedir. Diğer yandan onun Mehdî olarak Ubeydullah'ı değil de Muhammed b. İsmail'i beklemiş olması ve kendisini Mehdî'nin hücceti olarak görmesi bu ayrılığın açık işaretleridir. Yine Ubeydullah el-Mehdî güvenlik nedeniyle Selemiye'den ayrılmak zorunda kaldığında önce Yemen'e gitmeyi düşünmüş, sonra Kuzey Afrika'ya gitmiştir. Şayet Ebû Saîd ona sadık kalmış olsaydı Bahreyn'de ciddi bir güç elde etmiş durumda olduğu için Ubeydullah onun yanına gelmeyi düşünebilirdi. Kaldı ki Bahreyn, etrafı çöllerle kaplı olduğu için coğrafi açıdan da son derece güvenli bir yerdi. Oysa onun bu yönde bir niyetinin olduğuna dair elimizde bilgi yoktur.

B. B. Teorik Açıdan Fatimî-Karmatî İlişkisi

Fatimî-Karmatî ilişkisinin varlığıyla ilgili, başta İbn Haldun olmak üzere, muhalif yazarlar özetle yukarıdaki rivayetleri delil olarak kullanmışlardır. Biz bu makalemizde, yukarıdaki tarihî rivayetlerin dışında, Fatimî ve Karmatîliğin itikadî açıdan farklarını ortaya koyarak iki hareketin birbirinden bağımsız olarak geliştiğini ortaya koymaya çalışacağız.

¹⁷ Ebû'l-Kâsım Muhammed İbn Havkal (367/977), *Sûretü'l-Arz*, Nşr. J. H. Kramers, Leiden, 1939, 295.

¹⁸ Krş. Hasan Bezzûn, *el-Karâmita beyne'd-Dîn ve's-Sevrâ*, Lübnan, 1997, 233–234.

¹⁹ Muhammed b. Mâlik el-Yemenî el-Hammâdî (V./XI. asrın ortaları), *Bâtîniğin ve Karmatîliğin İcyüzü*, Çev. İsmail Hatib Erzen, Ankara, 1948, 75.

1. 1. Şeriatın Neshi Meselesi

Bahreyn Karmatileri'ni Fatimiler'den ayıran en önemli hususlardan birisi İslam şeriatını nesh etmiş olmalarıdır. 286/899 yılında gerçekleşen ve daha sonra Fatimî ve Karmatî devletlerinin ortaya çıkmasına sebebiyet veren bölünmeden önceki ilk İsmâililik'te İslam şeriatının nesh edilmediğini görmekteyiz. Gizli davet dönemine ait kaynaklara baktığımızda şeriatın zahirinin iptal edilmediği sonucunu çıkarabiliriz.²⁰ Gizli davet döneminden günümüze ulaşmış olan ve muhtemelen III./IX. asrın ikinci yarısında, 286/899 yılındaki bölünme öncesinde yazılan *Kitâbu'l-Âlim ve'l-Ğulâm'a* göre hadlerin ilki kitabın zahirini ve şeriatını ikame etmek ve bunlarla bildiğin kadar amel etmektir.²¹ Yazara göre bâtın Allah'ın dini, zâhir ise dinin şeriatları ve meselleridir. Din, yani bâtın ise şeriatın nefsi ve ruhudur. Şeriatlar da dinin cismi ve delilidir. Cisim ancak ruh ile kıvama kavuşur. Çünkü ruh onun hayatıdır.²² Bâtın olmadan zâhir fayda vermeyeceği gibi zâhir olmadan da bâtın kişiyi kurtuluşa erdiremez.²³ Görüldüğü gibi eserde "bâtın" dinin hakikati olarak görülürken, "zâhir" de o hakikate götüren bir gerçek olarak kabul edilmektedir.

Farklı coğrafyalara gizli davet döneminde gönderilen ilk dâilerle ilgili olarak aktarılanlar da İlk İsmâililer'in şeriatı nesh etmediklerini göstermektedir. Örneğin gizli davet döneminde Yemen dâisi Mansûr el-Yemen (302/914) tarafından Kuzey Afrika'ya gönderilen Ebû Abdullah eş-Şii'nin İslam şeriatına bağlı kaldığına dair deliller oldukça fazladır.²⁴ Onun meclisinde bulunan İbnü'l-Heysem'in (350/961 civarı) belirttiğine göre Ebû Abdullah imanı "ilim ve amel" olarak tanımlamıştır.²⁵ Gizli davet döneminde Yemen'e dâi olarak giden Mansûr el-Yemen'in de şeriatın zahirini yerine getirdiğine dair pek çok delil vardır.²⁶

Şeriatın nesh edildiğine yönelik iddiaların 286/899 yılında gerçekleşen Fatimî-Karmatî bölünmesinden sonra²⁷ ilk defa Karmatî

²⁰ Krş. Farhad Daftary, *A Short History of the Ismâilis*, Edinburg, 1998, 52.

²¹ Ca'fer b. Mansûr el-Yemen (350–360/960–970 civarı), *Kitâbu'l-Âlim ve'l-Ğulâm*, Thk. James W. Morris, London, 2001, 12.

²² Ca'fer b. Mansûr, *Kitâbu'l-Âlim ve'l-Ğulâm*, 17.

²³ Ca'fer b. Mansûr, *Kitâbu'l-Âlim ve'l-Ğulâm*, 34–35.

²⁴ Örnek olarak bkz. Kadı Nu'mân b. Muhammed (363/974), *İftitâhu'd-Da've*, Thk. Vedat el-Kâdî, Beyrut, 1970, 70–76, 215; Ebû Abdullah Ca'fer b. Ahmed b. Esved İbnü'l-Heysem (350/961 civarı), *Kitâbu'l-Münâzarât*, Ed. Wilferd Madelung-Paul Walker, London, 2001, 65–66, 103.

²⁵ İbnü'l-Heysem, *Kitâbu'l-Münâzarât*, 78.

²⁶ Örnek olarak bkz. Kadı Nu'mân, *İftitâhu'd-Da've*, 48, 50.

²⁷ Fatimî-Karmatî bölünmesiyle ilgili geniş bilgi için bkz. El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 216–228; Ali Avcu, *Karmatîler'in Doğuşu ve Gelişim Süreci*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara 2009, 163–172.

çevrelerde gündeme getirilmeye başlandığını görmekteyiz. İsmâililik'le ilgili en erken kaynaklardan olan Kummî (300/912) ve Nevbahtî (302/915'li yıllar)'nin eserlerinde Karmatîler'in Mübârekiyye'den ayrıldıkları ve bu ayrılığın ardından diğer bazı iddialarının yanında şeriatın neshini de savundukları belirtilmektedir.²⁸ Rivayet açıkça şeriatın neshiyle ilgili iddianın, İsmâilîler'in ana gövdesini temsil eden Mübârekiyye'den²⁹ ayrıldıktan sonra, Karmatîler tarafından öne sürüldüğüne işaret etmektedir. Gizli davet döneminde İslam şeriatının uygulanmaya devam ettiğini de göz önünde bulundurduğumuzda İsmâilî çevrelerde İslâm şeriatının ilk kez Karmatîler tarafından 286/899 yılındaki Fatimî-Karmatî bölünmesi sonrası gündeme getirildiğini öne sürebiliriz. Erken dönem Fatimî kaynaklar da Karmatîler'in başlangıçta İslam şeriatına sadık iken daha sonra şeriatı nesh ettikleri yönündeki bu kanımızı doğrulamaktadır. Kadî Nu'mân (363/974) başlangıçta Mehdî'nin (Ubeydullah) ashabından olup salih amel işleyen ve davette üst mertebeler edinen bazı dâîlerin daha sonra büyük günah işlediklerini; haramları helal, helalleri haram saydıklarını belirtmektedir.³⁰ Onun burada bahsettiği kişiler Ubeydullah'a muhalefet eden Karmatî dâîler olmalıdır. Zira Ubeydullah el-Mehdî döneminde davetin ana bünyesinden ayrılmış olan ayrılıkçı grup muhalif kaynaklarca Karmatîler olarak adlandırılmıştır. Yazar davetten ayrılan Karmatîler'in bölünmeden önce salih amel sahibi, yani şeriata tabi kişiler olduklarını; davetten ayrıldıktan sonra ise şeriatı bozduklarını belirtmektedir. Fatimî taraftarı olan İdrisî (872/1467) de Karmatîler'in ayırt edici vasfını "İslam şeriatını terk etmek" olarak belirtmektedir.³¹ Her iki rivayet de İsmâilî çevrelerde şeriatın neshinin ana bünyeden ayrılan Karmatîler tarafından ilk kez gündeme getirildiği yönündeki Kummî ve Nevbahtî'nin rivayetlerini destekler mahiyettedir.

Bahreyn Karmatîleri'nin kurucusu Ebû Saîd'le ilgili anlatılanlar yukarıdaki rivayetleri doğrulamaktadır. Rivayetlere göre daha Ebû Saîd el-Cennâbî döneminde Bahreyn Karmatîleri İslam şeriatını uygulamaktan vazgeçmişlerdir. Nasır Hüsrev (481/1088) onlara İslam şeriatına uymayı yasaklayanın Ebû Saîd olduğunu belirtmek-

²⁸ Sa'd b. Abdillâh el-Eş'arî el-Kummî (300/912)-Hasan b. Mûsâ el-Nevbahtî (302/915'li yıllar), *Şii Firkalar Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Firak-Firaku's-Şia*, Çev. Hasan Onat-S. Hizmetli-S. Kutlu-Ramazan Şimşek, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2004, 203-204.

²⁹ Mübârekiyye kavramının bölünme öncesindeki İlk İsmâilî gruba verilen bir ad olduğu yönündeki tezimizle ilgili geniş bilgi için bkz. Avcu, *Karmatîler'in Doğuşu ve Gelişim Süreci*, 128-133.

³⁰ Bkz. Kadî Nu'mân b. Muhammed (363/974), *De'âimü'l-İslâm*, Thk. Ali Asğar Feyzi, Kahire, 1951, 54.

³¹ Bkz. el-İdrisî, *'Uyûnu'l-Ahbâr*, V, 90.

tedir.³² Yemenî (VI./XII. asrın ortaları) de onun haramları mübah kıldığına işaret eder.³³ Yine Abbasî veziri Ali b. İsa'nın yazdığı mektuptan, Ebû Saîd'in kendisini Mehdî'nin elçisi olarak gördüğünü ve İslam şeriatını uygulamaktan vazgeçmiş olduğunu anlamaktayız.³⁴ Oysa bölünmeden önceki gizli davet döneminde İslam şeriatının Bahreyn'de de uygulandığına dair bazı işaretler vardır. Abbasî veziri Ali b. İsa'nın Ebû Saîd'e gönderdiği mektuba cevap veren oğlu Said, Bahreyn halkının kendilerine kadınları ortak kullandıkları ve benzeri iftiralar attıklarını belirtir. Ona göre bunun sebebi davetlerinin başlangıçta gizlice sürdürülmüş olmasıdır.³⁵ Ebû Saîd, 286/899 yılındaki bölünmeden önce davetin merkezine bağlılığını sürdürdüğüne göre onun şeriatın zahirini uygulamaktan vazgeçmesi bölünmenin ardından kendi başına hareket etmeye başlamasından sonra olmalıdır.

Ebû Saîd'in ölümünden sonra yerine geçen oğlu Saîd'in kısa bir süre İslam şeriatına dönmüş olması muhtemeldir.³⁶ Ancak bu, mezhep taraftarlarınca kabul görmemiş olmalı ki kısa süre sonra Ebû Tâhir, Saîd'e karşı gelerek başa geçmiş ve Ebû Saîd'in anlayışını devam ettirmiştir. Nâsır Hüsrev 443/1051 yılında Ahsâ'yı ziyaret ettiğinde şehirde Cuma Camisi yoktu. Hutbe okunmuyor ve namaz kılınıyordu. Ancak muhaliflerden birisi şehre gelen hacılar için bir cami yaptırmıştı.³⁷ Kendileri namaz kılmıyorlar ve asla şarap içmiyorlardı. İslam şeriatında eti yenmesi uygun görülmeyen kedi, köpek, eşek gibi hayvanların etlerini de yiyorlardı.³⁸ Dolayısıyla Bahreyn Karmatileri bölünmeden itibaren, Mehdî'nin devri olan yedinci devirde yaşadıklarını, Hz. Muhammed'in devri olan altıncı devrin sona ermiş olduğunu, bu nedenle İslam şeriatının

³² Nâsır Hüsrev, (481/1088), *Sefername*, Çev. Abdülvehhab Terzi, MEB, İst., 1985, 128.

³³ Ebû Muhammed el-Yemenî (VI./XII. asrın ortaları), *'Akâidü's-Selâse ve's-Seb'ine Fırka*, Thk. Muhammed b. Abdullah el-Gâmidî, Medine, 1993, 714. Sâbit b. Sinan daha da ileri giderek Ebû Saîd'in, kendi karısını şehirdeki diğer İsmâilî dâî Yahyâ'ya sunduğunu öne sürmektedir. (Bkz. Sâbit b. Sinan, *Ahbâru'l-Karâmita*, 193.) İbn Fadlallah da benzer bir iddiayı dile getirir. Bkz. Ahmed b. Yahyâ İbn-i Fadlallah el-'Umerî (749/1348), *Mesâlikü'l-Ebsâr fî Memâlikü'l-Emsâr*, Thk. Bessam Muhammed Bârûd, y. y., Trz. XXIV, 155.

³⁴ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, VII, 439–440; Kadı Abdülcebbâr, *Tesbitü Delâilü'n-Nübüvve*, II, 380.

³⁵ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, VII, 440; Kadı Abdülcebbâr, *Tesbitü Delâilü'n-Nübüvve*, II, 380.

³⁶ Krş. Kadı Abdülcebbâr, *Tesbitü Delâilü'n-Nübüvve*, II, 380.

³⁷ Sıbtu İbnü'l-Cevzî'nin anlattıklarından bu caminin 400/1009 yılından sonraki bir dönemde yapıldığını anlamaktayız. Bkz. Sıbtu İbnü'l-Cevzî (653/1257), *Mir'âtu'z-Zamân*, *Ahbâru'l-Karâmita* içerisinde, Nşr. Süheyl Zekkâr, Riyad, 1989, 244–247.

³⁸ Nâsır Hüsrev, *Sefername*, 129–130.

yürürlüğünün kalkması gerektiğini düşünerek İslam şeriatının yükümlülüklerini yerine getirmemişlerdir.

Fatimîler'e baktığımızda ise bölünme öncesinde olduğu gibi İslam şeriatını uygulamaya devam ettiklerini görmekteyiz. Fatimîler'in İslam şeriatının zahirini bir an bile terk ettiklerine dair ciddi bir delil yoktur. En erken Fatimî kaynaklara baktığımızda, onların tamamında İslam şeriatının zahirine uymak ve amelleri yerine getirmek gerektiği açıkça ifade edilmektedir. İlk Fatimî halifeleri döneminde şeriatın uygulandığına dair pek çok delil vardır. İdrisî, Ubeydullah el-Mehdî'nin Rakkâde'ye girdiğinde hadlerin yerine getirilmesini emrettiğini, içki içmeyi ve diğer haramları yasakladığını belirtir.³⁹ Ubeydullah dönemini de idrak eden Kadı Nu'mân (363/974), Ebû Abdullah tarafından Sicilmâse'de kurtarıldığında Ubeydullah'ın akşam namazına imamlık yaptığını ve cemaatle namaz kıldıklarını ifade eder.⁴⁰ Yine ona göre Ubeydullah, İslam şeriatını uygulamaktan vazgeçen ashabından bazılarını günahları ölçüsünde cezalandırmış, bazılarını öldürmüş, bazılarını hapsedmiştir.⁴¹

Ubeydullah'tan sonra Fatimî devletinin başına geçen Kâim Biemrillâh'ın (322–334/933–945) da zahiri ve amelleri inkâr eden ve kendisiyle ilgili aşırı iddialarda bulunan taraftarlarına çok üzüldüğünü görmekteyiz.⁴² Kâim döneminde yazılan *Kitâbu'l-Keşf*'te ancak zahire uyarak batına ulaşılabileceği ifade edilmiş,⁴³ zahiren Mekke'ye haccın gerekliliği vurgulanmıştır.⁴⁴ Yazara göre şeriatın bâtını inkâr eden de, zahirini inkâr eden de azaba duçar olur.⁴⁵

Muiz döneminde de İslam şeriatının harfiyen uygulandığına dair pek çok delil vardır. Muiz, vakit namazlarını kıyor ve Cuma namazlarına gidiyordu.⁴⁶ O, zahiri inkâr edip bâtını yüceltenleri hidayetten sapanlar olarak tanımlamıştır. Ona göre zahiri olmayan bâtın, cesedi olmayan ruha benzer. Nasıl ruh ve beden bir bütünün parçalarıysa zâhir ve bâtın da bir bütünün parçalarıdır. Zahiri olmayana bâtın, bâtını olmayana da zâhir denemez.⁴⁷ O, az ya da çok içki içmeyi haram olarak görür⁴⁸ ve Kâbe'ye haccetmeyi Al-

³⁹ İdrisî, *Uyûnu'l-Ahbâr*, V, 112.

⁴⁰ Kadı Nu'mân, *İftitâhu'd-Da've*, 240.

⁴¹ Kadı Nu'mân, *İftitâhu'd-Da've*, 276.

⁴² Bkz. Kadı Nu'mân, *De'âimü'l-İslâm*, 55.

⁴³ Ca'fer b. Mansûr el-Yemen (350–360/960–970 civarı), *Kitâbu'l-Keşf*, Thk. Mustafa Gâlib, Beyrut, 1984, 110.

⁴⁴ Ca'fer b. Mansûr, *Kitâbu'l-Keşf*, 111.

⁴⁵ Ca'fer b. Mansûr, *Kitâbu'l-Keşf*, 114.

⁴⁶ Kadı Nu'mân b. Muhammed (363/974), *Kitâbu'l-Mecâlis ve'l-Müsâyerât*, Thk. Habib el-Fakî-İbrâhim Şebbûh-Muhammed el-Ya'levî, Tunus, 1978, ss. 121, 126, 224, 537.

⁴⁷ Kadı Nu'mân, *Kitâbu'l-Mecâlis ve'l-Müsâyerât*, 86.

⁴⁸ Kadı Nu'mân, *Kitâbu'l-Mecâlis ve'l-Müsâyerât*, 330.

lah'ın bir farzı olarak kabul eder. Muhtemelen Bahreyn Karmatileri'ni kastederek Kâbe'nin batinî anlamını bilip zahirini küçümseyenleri kınayarak onlarla ilgili şöyle der: "(Kâbe'yle ilgili) Zahiri küçümseyip batinî bilenler helak olmuştur. Allah zahiri küçümseyene lanet etmiştir.⁴⁹ O, kendilerinin Hz. Muhammed'in şeriatını nesh ettikleri iddiasını öne sürenlere de karşı çıkmıştır. Ona göre Hz. Muhammed'in şeriatını iptal etmek küfrü gerektirir.⁵⁰ Bu son ifade Muiz'in, şeriatı iptal eden Karmatileri kafir olarak gördüğünün açık bir göstergesidir.

Tüm bu veriler açıkça göstermektedir ki Fatimiler İslam şeriatını bir an bile olsun kaldırmamışlardır. Oysa yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Bahreyn Karmatileri 286/899 yılındaki bölünmenin hemen ardından şeriatı iptal etmişlerdir. Şayet İbn Haldun ve diğer bazı muhalif düşünürlerin iddia ettiği gibi Bahreyn Karmatileri Fatimiler'e bağlı olsaydı şeriatın neshi gibi önemli bir itikadi meselede böylesine derin bir teolojik ayrılık söz konusu olmazdı.

2. 2. Hacerü'l-Esved'in İadesi

İbn Haldun'un Karmatiler'in Fatimiler'e bağlı olduklarına dair en önemli delillerinden birisi de Bahreyn Karmatileri'nce alınmış olan Hacerü'l-Esved'in iadesidir. Ona göre Ebû Tâhir el-Cennâbî 317/929 yılında Hacerü'l-Esved'i alınca Ubeydullah el-Mehdî onun bu davranışını kınayan ve onu tehdit eden bir mektup yazdı. Ebû Tâhir bu mektup karşısında ona Hacerü'l-Esved'i iade etmeyi vaat etti. Daha sonra 339/950 yılında üçüncü Fatimî halifesi Mansur ondan Hacer'i iade etmesini istedi. Bunun üzerine o, emri yerine getirerek onu iade etti. Oysa daha önce Abbasiler'in Hacerü'l-Esved'in iadesi karşılığında kendilerine önerdiği elli bin dinarı kabul etmemişlerdi.⁵¹

İbn Haldun'un rivayeti genel olarak diğer kaynaklarca da desteklenmiştir.⁵² Ancak rivayet kendi içerisinde çelişkili gözükmektedir. Zira Hacerü'l-Esved'in yerine konulması için emir verdiği söylenen Ubeydullah el-Mehdî 322/933 yılında ölmüştür. Hacerü'l-Esved ise tüm rivayetlere göre bu tarihten on yedi yıl sonra 339/950 yılında yerine iade edilmiştir. Dolayısıyla Ubeydullah el-Mehdî böyle bir mektup göndermişse bile Karmatiler onun mektubunu ve emrini dikkate almamışlardır. İbn Haldun ve diğer bazı İsmâiliyye karşıtı

⁴⁹ Kadı Nu'mân, *Kitâbu'l-Mecâlis ve'l-Müsâyerât*, 363.

⁵⁰ Kadı Nu'mân, *Kitâbu'l-Mecâlis ve'l-Müsâyerât*, 415–416.

⁵¹ İbn Haldûn, *Kitâbu'l-İber*, IV, 89.

⁵² Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 303; Sâbit b. Sinan, *Târîhu Ahbâri'l-Karâmita*, 223–226; Hemedânî, *Tekmilatü Târîhi't-Taberî*, XI, 371; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, VIII, 174, 417; Muhammed b. Ali b. Tabatabâ İbnü't-Tiktakâ (660/1262), *Kitâbu'l-Fahrî*, Mısır, 1896, 259.

yazarların bu şekilde düşünmelerinin temeli, Hacer'i para karşılığı bile iade etmemiş olan Karmatîler'in birilerinin emri doğrultusunda hareket ettiklerinin öngörülmesine dayanmış olmalıdır. Başından itibaren muhalif çevrelerde Karmatîler'in Fatimîler'in emir ve güdümünde hareket ettikleri zannedilmekteydi. Muhalif yazarlar iki hareketin birbirinden bağımsız olduğunu fark etseler bile sanki bu iki hareket tek noktadan yönetiliyormuş intibai uyandırmak istemişlerdir. Bu bilgi kirliliğini muhalif kaynakların çoğunda görmek mümkündür. Örneğin pek çok muhalif kaynakta geçen yukarıdaki rivayette Karmatîler'in "onu bir emirle yerinden aldık, diğer bir emirle de iade ettik" dedikleri belirtilmektedir. Oysa Makrizî (845/1442), onların şöyle dediklerine işaret eder: "Onu Allah'ın kudreti ile aldık, onun dilemesi ile de iade ettik."⁵³ Muhtemelen rivayetin doğrusu böyleyken Fatimîler'le Karmatîler'in bir ve aynı hareket oldukları ve tek merkezden yönetildikleri vurgulanmak için rivayetlere bu tip küçük ilave ve eksiltmeler yapılmıştır. Zira iki hareketi aynı göstermek birinin iddia ettiği aşırı bir görüşü diğerine de atfetme fırsatı vermekte, böylece onların topyekûn reddedilmesi ve sapkın ilan edilmesi kolaylaşmaktadır.

Şu halde para karşılığı bile olsa başlangıçta Hacerü'l-Esved'i Abbasîler'e iade etmeyen Karmatîler'in 339/950 yılında onu kendiliğinden yerine iade etmelerinin başka bir anlamı olmalıdır. Hacerü'l-Esved'in iade edildiği döneme baktığımızda Abbasîler'le Bahreyn Karmatîleri'nin arasının ciddi anlamda düzelmiş olduğunu görmekteyiz. Bu dönemde Karmatîler, Abbasîler'le yapmış oldukları anlaşmalar neticesinde hacıların güvenli bir şekilde hacetmeleri karşılığında ciddi miktarda para almaya başlamışlardı.⁵⁴ Dolayısıyla onlar ticareten kârlı olan bu anlaşmayı bozmamak için Hacerü'l-Esved'i bir iyi niyet göstergesi olarak iade etmiş olmalıdırlar. Zira siyasî olarak eski güçlerinde olmayan Karmatîler için Abbasîler'le yapmış oldukları anlaşma ve onlarla dost kalmak son derece önemliydi.

Diğer taraftan Hacerü'l-Esved'in Ebû Tâhir tarafından Ahsâ'ya götürülmesinin bazı itikadî temellere dayandığını da düşünmekteyiz. Ebû Tâhir'in Hacer'i Ahsâ'ya götürdüğü yıl son derece dikkat çekicidir. O, taraftarlarına Mehdi'nin 316/928 yılında zuhur edip tüm şeriatları ortadan kaldıracağını ve Abbasî iktidarının sona ereceğini iddia ederek aynı yıl içerisinde Bağdad'ı almak için harekete

⁵³ Makrizî, *İttiâzu'l-Hunefâ*, 245.

⁵⁴ Anlaşmanın detayları için bkz. Kadı Abdülcebbar, *Tesbîtü Delâilî'n-Nübüvve*, II, 394–395; el-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 300–301; ez-Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, XXV, 17.

geçmişti.⁵⁵ Bağdad'ı alamayınca taraftarları ciddi bir hayal kırıklığı yaşamış, bunun üzerine o, Mekke'ye yürüyerek 317/929 yılında Hacerü'l-Esved'i Ahsâ'ya getirmiştir. Dolayısıyla Hacerü'l-Esved'in Ahsâ'ya getirilmesi Mehdi'nin zuhur edeceği ve İslam şeriatını yürürlükten kaldıracağıyla ilgili beklentinin zirvede olduğu bir dönemde gerçekleştirilmiştir. Ebû Tâhir İslam çağının sona erişinin açık bir işareti olarak Hacerü'l-Esved'i yerinden söküp götürmüş olmalıdır.⁵⁶ Bu, aynı zamanda Mehdi'nin zuhurunu çabuklaştırmak anlamına da gelecektir.⁵⁷ Zira İslam şeriatının ve hükmünün ortadan kalkması Mehdi'nin zuhurunu kolaylaştıracak bir unsur olarak algılanmıştır. Bu anlamda Hacerü'l-Esved'in iade edilmesi, siyasi başarısızlıklar neticesinde Mehdi'nin zuhurunun yakın bir zamanda gerçekleşeceği beklentisinin rafa kaldırıldığı ve İslam şeriatının ortadan kalkacağı iddiasından vazgeçildiği anlamını taşımaktadır. Muhtemelen artık Bahreyn Karmatileri İslam şeriatını ve hükmünü kaldırmayı kendi görevleri olmaktan çıkarmışlar, bu görevi Mehdi'ye havale etmişlerdir.⁵⁸ Ancak kendi toplulukları içerisinde namaz, oruç, hac gibi şerî ibadetlerin uygulamasına karşı çıkmaya da devam etmişlerdir. Dolayısıyla Hacerü'l-Esved'in iadesi Karmatiler'in Fatimiler'in emrinde hareket ettiklerini değil, onlardan bağımsız hareket ettiklerini göstermektedir.

3. İmâmet Anlayışı ve Mehdi Beklentisi

286/899 yılındaki Fatimî-Karmatî bölünmesinden önceki İlk İsmâîliler, Muhammed b. İsmâil'in Mehdi olarak gaybette olduğu ve yedinci Nâtık olarak zuhur edip kıyameti ilan edeceği tezini savunuyorlardı. Bu anlayışın İlk İsmâîliler'in anlayışı olduğundan kuşku duymak mümkün gözükmemektedir.⁵⁹ Bununla ilgili en önemli de-

⁵⁵ Krş. Kadı Abdülcebbar, *Tesbitü Delâilî'n-Nübüvve*, II, 383.

⁵⁶ Wilferd Madelung, "İsmâ'ililik: Eski ve Yeni Davet", Çev. Muzaffer Tan, *Dinî Araştırmalar*, C. 9, S. 25, (Ankara, 2006), 285; Daftary, *İsmâilliler*, 201; "Carmatians", *Encyclopaedia Iranica*, IV, Ed. Ehsan Yarshater, Newyork-London, 1990, 9.

⁵⁷ Zekkâr, *Ahbârü'l-Karâmita*, 153.

⁵⁸ Bu dönemin önemli İsmâîlî düşünürlerinden Sicistânî'nin bu konuda söyledikleri Bahreyn Karmatileri'nin yeni tavrının önemli bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Buna göre Kâim ruhî surette zuhur edecektir. Bu nedenle o, zuhur etmek için birisinin onun adına düşmanları ile savaşmasına muhtaç değildir. Çünkü ilk altı Nâtık cüzî (sınırlı) bir şekilde zuhur ettikleri halde Kâim küllî (sınırsız, bütüncül) olarak zuhur edecektir. Bu nedenle Kâim, diğer Nâtıklarda olduğu gibi herhangi bir beşerin yardımına ihtiyaç duymaz. Bkz. Ebû Ya'kûb İshak b. Ahmed es-Sicistânî (360/970'ten sonra), *Kitâbu İsbâtî'n-Nübûât*, Thk. Arif Tâmir, Dâru'l-Meşrik, Beyrut, 1982, 71.

⁵⁹ Krş. Daftary, *İsmâilliler*, 138, 203; "The Earliest Ismâ'ilis", *Arabica*, 38, (1991), 230-231; Paul Walker, *Early Philosophical Shiism*, Cambridge, 1993, 10; Samuel Stern, "İsmâ'ilis and Qarmatians", *Studies in Early Ismâ'ilism*, Leiden,

lillerden birisi Ubeydullah el-Mehdî'nin Yemen'e gönderdiği mektuptur. Ubeydullah bu mektubunda, kendisinden önceki dönemlerde davetin Muhammed b. İsmâil'in Mehdî olduğu tezi üzerine yapıldığını açıkça belirtmektedir.⁶⁰ Yine "Davet edilenlerden bir grup nifak çıkardı. İsmâil (b. Câfer es-Sâdık) ve Muhammed b. İsmâil'i zikrettiler."⁶¹ diyerek muhtemelen kendi öğretisini kabul etmeyen Karmatîler'i kast etmektedir. Bölünmeden önce yazılmış olan *Kitâbu'r-Rüşd ve'l-Hidâye*'de de Muhammed b. İsmâil'in Mehdî olarak beklenildiğine dair işaretler vardır. Bu esere göre Hz. Ali'den sonra onun soyundan yedi imam gelir. Bunların sekizincisi Nâtıkların yedincisi olacak olan Mehdî'dir. Onun ismi Muhammed Mehdî'dir.⁶² Yedinci Nâtık yeni bir şariat getirmeyecektir. Aksine o, daha önce gelmiş olan bütün şariatları tasdik edecektir. Yedinci Nâtık olan Mehdî risâlet ve vesâyet mertebelerini sonlandıracak;⁶³ onun zuhuruyla kıyamet saati gelecektir.⁶⁴

Kitâbu'l-Münâzarât'ın yazarı İbnü'l-Heyssem (350/961 civarı), İsmâilî olmadan önce Kuzey Afrika'da yaptıkları münazarada Ebû Abdullah eş-Şî'nin önemli adamlarından Ebû Mûsâ'nın, kendisine imamın Muhammed b. İsmâil olduğunu söylediğini belirtir.⁶⁵ Bu konuşma Ebû Abdullah'ın meclisinde muhtemelen bölünmeden sonra yapılmıştır ve büyük ihtimal Ubeydullah'ın kimliğini açık etmemek için İbnü'l-Heyssem'e imamın Muhammed b. İsmâil olduğu söylenmiştir. Ancak Ubeydullah'ı gizlemek için bile olsa Muhammed b. İsmâil'in imam olarak sunulması dikkat çekicidir. Bu, bölünme öncesi eski alışkanlığın Ubeydullah'ın kimliğini gizlemek için sürdürüldüğüne işaret etmektedir.

Eş'arî (324/935) de Karmatîler'in Muhammed b. İsmâil'in Mehdî olduğunu, ölmediğini ve yeryüzüne hâkim olmadıkça da ölmeyeceğini iddia ettiklerini belirtmektedir.⁶⁶ Ehû Muhsin de açık bir şekilde Muhammed b. İsmâil'in Ubeydullah öncesi öğretide Mehdî olarak beklendiğini belirtmektedir. Ona göre Ubeydullah imametle ilgili yeni fikirler öne sürmeden önce davet taraftarları Muhammed

1983, 293; Ivanow, *Rise*, 49; Mustafa Öz, "İsmâiliyye", *DİA*, C. XVI, İstanbul, 1997, 130.

⁶⁰ Ca'fer b. Mansûr el-Yemen (350–360/960–970 civarı), *Kitâbu'l-Ferâiz ve Hudûdu'd-Dîn*, Thk. Hüseyin Hamdânî, *Fî Nesebi'l-Hulefâi'l-Fâtımiyyîn* içerisinde, Kahire, 1958, 10.

⁶¹ Ca'fer b. Mansûr, *Kitâbu'l-Ferâiz*, 10.

⁶² Hüseyin b. Hevşeb b. Zâzân el-Kûfi Mansûr el-Yemen (302/914), *Kitâbu'r-Rüşd ve'l-Hidâye*, Ed. Kâmil Hüseyin, *Collectanea* içerisinde, Leiden, 1947, 199.

⁶³ Mansûr el-Yemen, *Kitâbu'r-Rüşd ve'l-Hidâye*, 198.

⁶⁴ Mansûr el-Yemen, *Kitâbu'r-Rüşd ve'l-Hidâye*, 195.

⁶⁵ İbnü'l-Heyssem, *Kitâbu'l-Münâzarât*, 56.

⁶⁶ Ebû'l-Hasen el-Eş'arî (324/935), *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, Çev. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın, Kabcacı Yayınları, İst., 2005, 57.

b. İsmâil b. Câfer es-Sâdık'a davet ediyorlar, onun canlı olduğuna ve ölmediğine inanıyorlardı.⁶⁷ O, ahir zamanda ortaya çıkacak olan Mehdî'dir ve biatı onun adına almaktadırlar.⁶⁸

Gizli davet döneminde davetin başındaki kişiler görebildiğimiz kadarıyla davet taraftarları tarafından imamın, yani Muhammed b. İsmâil'in hüccetleri olarak görülüyorlardı. Kâim Biemrillâh döneminde yazılan *Kitâbu'l-Keşf*'te gizli davet döneminde başta bulunan Muhammed b. Ahmed'in, kimliğini gizlemek için kendisini imama işaret eden bir hüccet olarak gösterdiği belirtilir.⁶⁹ Yine Ehû Muhsin rivayetinde Ubeydullah'la tartışan Abdan ona şöyle demiştir: "Babanın kendisine davet ettiği kişi Muhammed b. İsmâil b. Câfer Sâhibu'z-Zaman'dı. Baban onun hüccetiydi."⁷⁰ Ubeydullah da mektubunda, atalarının kimliklerini gizlemek için kendilerini hüccet konumunda gösterdiklerini belirtmektedir.⁷¹ Tüm bunlar Muhammed b. İsmâil'in yokluğunda davetin başındaki kişilerin kendilerini Mehdî'nin Hücceti olarak gösterdiklerini ortaya koymaktadır.

Fatimî kanatta eski öğretiden ilk ciddi ayrılık Fatimî devletinin kurucusu olan Ubeydullah el-Mehdî'de görülür. Ubeydullah el-Mehdî'nin imâmetle ilgili birtakım yeni iddialar öne sürdüğünü ve bu nedenle Hamdan Karmat ve yandaşlarının davetten ayrıldıklarını muhtemelen ilk ortaya koyan Ehû Muhsin olmuştur. Ona göre Ubeydullah'tan önceki eski davet Muhammed b. İsmâil'in Mehdî olarak geri döneceği tezine dayanıyordu. Bu eski davet Ubeydullah'ın Sicilmâse'den Mağrib'e kaçmasına kadar devam etmiştir. O, burada Mehdî lakabını almış, imam olduğu ve nesebinin İsmâil b. Câfer soyundan geldiği iddiası gündeme getirilmiştir. O, bu iddiaları öne sürmeden önce eski öğreti Muhammed b. İsmâil'in canlı olduğu, ölmediği, ahir zamanda zuhur edecek Mehdî olduğu yönündeydi. Ancak Ubeydullah yeni iddialar öne sürünce taraftarları da ayrılığa düşmüşlerdir.⁷² Selemiye'den kaçmadan önce Ubeydullah ve ataları kendilerini Ali b. Ebî Tâlib soyuna bağlamıyorlar, Muhammed b. İsmâil'in ölmediğini ve Mehdîliğini öne sürüyorlardı.⁷³

Ehû Muhsin'e göre Karmat, Selemiye'deki tâğüt (imam Hüseyin) ile yazışlıyordu. Ancak onun yazıştığı kişi ölüp yerine oğlu geçince Hamdan Karmat'a bir mektup yazdı. Mektuptan, başa geçen

⁶⁷ El-Makrizî, *İttiâz*, 34.

⁶⁸ El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 277, el-Makrizî, *İttiâz*, 28, 29, İbnü'd-Devâdâri, *Kenz*, VI, 19.

⁶⁹ Ca'fer b. Mansûr, *Kitâbu'l-Keşf*, 98.

⁷⁰ El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 230.

⁷¹ Ca'fer b. Mansûr, *Kitâbu'l-Ferâiz*, 9-10.

⁷² El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 216; 228.

⁷³ El-Makrizî, *İttiâzu'l-Hunefâ*, 34.

yeni kişinin eski öğretide bazı değişikliklere gittiği anlaşılıyordu. Karmat, dâilerinden Abdan'ı görevlendirerek ondan neler olup bittiğini ve davette niçin değişikliğe gidildiğini öğrenmesini emretti. Abdan, Selemiye'ye geldiğinde ona kendisiyle yazıştığı liderin öldüğü, yerine oğlunun geçtiği haber verildi. Abdan ona hüccetin ve kendisine davette buldukları imamın kim olduğunu sorunca oğul ona "İmam kimdir?" diye sordu. Abdan şu cevabı verdi: "İmam, babanın kendisine davette bulunduğu Muhammed b. İsmâil b. Câfer Sâhibu'z-Zaman'dır. Baban da onun hüccetiydi." Hüccetin oğlu bunu inkâr ederek Muhammed b. İsmâil'in davette herhangi bir öneminin olmadığını, babasının onun hücceti değil, imam olduğunu, kendisinin de babasının konumunu devam ettirdiğini öne sürdü. Ubeydullah, Abdan'a Muhammed b. İsmâil'in davette hakikati olmadığına dair gerekçelerini sıralayarak, onun insanları davete kazandırmak için öne sürüldüğünü söyledi. Bunun üzerine Abdan, Karmat'a dönerek başından geçenleri anlattı. Karmat, ona dâileri toplamasını, ortaya çıkan yeni durumu onlara bildirmesini ve davette son vermesini emretti. Abdan bu emre uyararak kendi bölgelerindeki daveti sonlandırdı. Kendi bölgelerinin dışında daveti kesme imkânı bulamadılar. Çünkü davet diğer bölgelerde de yayılmış ve şerri artmıştı. Dâiler Selemiye'deki önderleri ile yazışmayı kestiler.⁷⁴ Bu 286/899 yılında gerçekleşmişti.⁷⁵

Ehû Muhsin'in, Ubeydullah'ın öğretide gerçekleştirdiği değişikliklerle ilgili iddialarını destekleyen birinci el bir kaynağa sahibiz. Câfer b. Mansûr el-Yemen, Ubeydullah el-Mehdî'nin Yemen dâisine öğretide yaptığı değişikliklerle ilgili gönderdiği bir mektubu anlam olarak muhafaza etmiştir. Mektubun gönderiliş tarihi belli değildir. Ancak Câfer, mektubun Ubeydullah'ın Mehdiye'ye geldikten sonra gönderildiğini belirtir ki onun Mehdiye'ye gelişi 308/921 yılında olmuştur.⁷⁶ Dolayısıyla mektup ya bizzat Cafer'in kendisine, ya da Mansûr el-Yemen'in 303/915 yılında ölümünden sonra Yemen'deki davetin başına geçen Abdullah b. Abbas eş-Şâvirî'ye gönderilmiş olmalıdır.⁷⁷ Hamdan Karmat'a gönderilen mektubun içerik olarak bu mektubun bir benzeri olduğunu farz etmek hatalı olmasa gerektir.

Ubeydullah'ın Yemen'e gönderdiği mektuba göre Câfer es-Sâdık döneminde mihne artıp takiyye şiddetlenince, Sâdık çocukla-

⁷⁴ El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 229–230.

⁷⁵ El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 232.

⁷⁶ H. Hamdânî, *On the Geneology of the Fatimid Caliphs*, Cairo, 1958, 8. Daftary, mektubun 297/910 ile 322/934 tarihleri arasında gönderilmiş olabileceğini belirtir. Bkz. Farhad Daftary, "A Major Schism in the Early Ismâ'îli Movement", *Studia Islamica*, No: 77, (1993), 124.

⁷⁷ H. Hamdânî, *On the Geneology*, 8.

rından hangisinin kendi yerine imam olacağını gizlemiştir. Gerçek imamın kim olduğunu sadece taraftarlarından en güvenilir olan etrafındaki birkaç kişi bilmiş, bu nedenle taraftarları onun dört erkek çocuğundan her birisiyle ilgili imamet iddiasında bulunmuşlardır. Ancak onun çocuklarından hak sahibi olan gerçek imam Abdullah b. Câfer idi. Onun hak imam olduğunu takiyye gereği bâblar ve güvenilir kimseler biliyordu. Sâdık'ın çocuklarından gerçek hak sahibi olan imamlar münafıkların nifak çıkarmasından korktukları için kendi isimlerini gizleyerek başka isimler kullandılar. Onların kullandıkları bu isimler hüccet makamında olanların isimleriydi. Onların aldıkları bu müstear isimler Mübârek, Meymûn ve Saîd idi. Hak imam Abdullah b. Câfer takiyye gereği İsmâil adını aldı. Kendisine davet edilen Mehdî'nin isminin de Muhammed b. İsmâil olduğunu iddia ettiler. Çünkü Muhammed, İsmâil adı verilmiş olan Abdullah'ın çocuğuydu. Kendileri adına davette bulunanlardan bir cemaat (Karmatiler) nifak çıkararak İsmâil ve Muhammed b. İsmâil'e davet etmeye devam ettiler. Oysa o ikisinin gerçekte aslı yoktur. Muhammed b. Abdullah'tan sonra kim imam olursa ona Muhammed adı verilmiştir. Bu, Muhammed b. İsmâil'e işaret etti ve İsmâil'den kasıt Abdullah'tı. Sâhibu Zuhûr ortaya çıkana ve takiyye kalkana kadar başta bulunan herkes Muhammed adını kullanmıştı. Ubeydullah, kendi nesebini bu mektupta şöyle ortaya koymuştur: "Ali (Ubeydullah) b. Hüseyin b. Ahmed b. Abdullah b. Câfer es-Sâdık." Onun zahiri ismi ise Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed'dir. Çünkü o, batini olarak Muhammed b. Ahmed'in oğludur. Yine o, her iki Nâtik arasında kılıç sahibi bir imamın olması gerektiğini iddia ediyordu. Bu mektupta kendisini Hz. Muhammed ile Sâhibu'l-Kiyâme arasındaki Mehdî olarak gösterdi.⁷⁸

Görüldüğü gibi Ubeydullah el-Mehdî kendisinden önceki atalarının imâmet öğretisinden keskin bir dönüş yaparak kendisini imam olarak görmüş, Muhammed b. İsmâil'in Mehdî olarak döneceği tezine de karşı çıkmıştır. Bu noktada Karmatiler Ubeydullah'ın bu yeni iddialarına karşı çıkararak eski öğretiye genel anlamda sadık kalmaya devam etmişlerdir.

Ubeydullah'ın öğretilerde gerçekleştirdiği değişikliklerin genel olarak kendisinden sonraki halifelerce de desteklendiğini görmekteyiz. Muiz'in ve ondan önceki Fatimî halifelerinin kendilerini imam olarak gördüklerine dair pek çok delil vardır. Muiz'den önceki Fatimî halifesi Mansûr, Muiz'e "Seni seçtiğimde ben seçmedim, bilakis Allah seçti."⁷⁹ diyerek Fatimî halifelerinin başa geçmelerine kutsiyet atfetmiştir. Muiz de kendilerini Allah'ın seçtiğini ve kendilerinin bü-

⁷⁸ Ca'fer b. Mansûr, *Kitâbu'l-Ferâiz*, 9–14.

⁷⁹ Kadi Nu'mân, *Kitâbu'l-Mecâlis ve'l-Müsâyerât*, 123.

tûn kulların imamı olduklarını açıkça ifade etmiştir.⁸⁰ Muiz kendisini sadece imam olarak görmez. Aynı zamanda o, kendilerine itaati bütün insanlara farz olarak görür.⁸¹ Zira Yüce Allah Kur'an'da⁸² imamlara itaati kendisine ve Resûlüne itaate yaklaştırmıştır.⁸³ İmamlar Allah'ın yeryüzündeki temsilcileri oldukları için bütün ilimlerin kaynağıdır. Bu nedenle imamlardan ilim almadan ilim iddiasında bulunanlar insanların en cahilleridir.⁸⁴ Bu noktadan hareketle Muiz'in kendilerinden bağımsız olarak Horasan-Mâverâünnehir'de felsefî bir İsmâîlîlik inşa eden Karmatîler'i de cahil olarak gördüğünü düşünebiliriz. Ona göre İmamlar tüm ilmin kaynağı oldukları için Kur'an'ın tevili ancak onlar yapabilir.⁸⁵

Yukarıdaki rivayetlerden anlaşılacağı gibi Muiz'e göre imâmet kendilerine Allah tarafından verilmiştir. Bu nedenle tevili ve insanlığı kurtuluşa erdirecek ilahî hikmet ve ilimleri kendilerinden ve kendilerinin ilahî kuvvetinden istifade edenlerden başka kimse bilemez. Bunun bir sonucu olarak Muiz, imameti kendilerinden başkalarına intikal ettirenlere ve imamet iddiasında bulunanlara karşı savaşmanın farz olduğunu kabul etmiştir.⁸⁶ Bu nedenle onun kendi imametlerini kabul etmeyen Karmatîler'le savaşmayı da gerekli gördüğünü söyleyebiliriz. Nitekim onun Bahreyn Karmatîleri ile savaşmış olması bunun bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.

Muiz'in düşüncelerine uygun olarak onun döneminde imâmet anlayışı, yedi devirin varlığı ve her devirde yedi imam geldiği tezinden hareketle yeniden yorumlanmıştır. Buna göre yedinci Nâtık Muhammed b. İsmâîl'den sonra imâmet yedişerli imam grupları halinde kıyamete kadar devam edecektir. Her Nâtık'tan sonra yedi imam gelir. Bu imamlardan altıncısı Mutim olur ve onun beyanı olmaz. Onun ardından yedincisi beyanla gelir ve onda teyit kuvveti zuhur eder. Bu anlayış Kadı Nu'man tarafından hafta anlayışıyla açıklanmaya çalışılmıştır. Buna göre hafta nasıl yedi günde bir başa dönüyorsa yedinci devirdeki imâmet de yedişerli gruplar halinde devreder. Risâlet Hz. Muhammed ile son bulduğu için yedinci imamlar nebî ve resul olamazlar. Bu nedenle her ne kadar yedinci imamlar onlardan önceki altı imamdan üstün olsalar da Hz. Mu-

⁸⁰ Kadı Nu'mân, *Kitâbu'l-Mecâlis ve'l-Müsâyerât*, 420.

⁸¹ Kadı Nu'mân b. Muhammed (363/973), *Kitâbu'l-İktisâr*, Thk. Muhammed Vâhid Mirza, Dimeşk, 1957, 67.

⁸² "Allah'a, Resûl'e ve sizden olan Ulû'l-Emr'e itaat edin." 4/Nisâ, 59.

⁸³ Kadı Nu'mân, *Kitâbu'l-Mecâlis ve'l-Müsâyerât*, 183.

⁸⁴ Kadı Nu'mân, *Kitâbu'l-Mecâlis ve'l-Müsâyerât*, 276.

⁸⁵ Kadı Nu'mân, *Kitâbu'l-Mecâlis ve'l-Müsâyerât*, 377.

⁸⁶ Kadı Nu'mân, *Kitâbu'l-Mecâlis ve'l-Müsâyerât*, 168.

hammed'in şeriatını nesh edemezler.⁸⁷ Kadı Nu'mân, Muiz'in yedinci devrin sahibi olarak kendisinden önce gelen altı imamdaki üstün olduğunu belirtir.⁸⁸ Yedinci imamın üstün olduğu yönündeki bu anlayışı Kirmânî⁸⁹ ve İdrisi⁹⁰ de genel olarak kabul etmiştir. Muiz döneminde geliştirilen bu anlayış bir taraftan yedi devir bulunduğu ve her devirde yedi imam geldiği yönündeki eski öğretiyeye uyum sağlamaya dönük bir hamle olarak gözükürken, diğer taraftan Muiz'in konumunu yüceltmektedir. Bu bakış açısına göre Muiz, yedinci imam olduğu için Nâtıklara yakın bir konuma yerleştirilmektedir.

Muiz döneminde İsmâilî öğretide gerçekleştirilen önemli değişikliklerden birisi de Kâim ve Mehdî kavramlarının net bir şekilde birbirinden ayrılmasıdır. Özellikle Karmatî çevrelerde bu iki kavramın birbirinden ayrıldığına dair hiçbir işaret yoktur. Muiz döneminde Ubeydullah el-Mehdî açık bir şekilde Hz. Muhammed'in hadislerinde belirtilen Mehdî olarak görülmüştür.⁹¹ Bu anlayışın bir devamı olarak her yedili devrin ortasında yer alan dördüncü Nâtık ya da imamın diğerlerinden daha üstün olduğu tezi gündeme getirilmiştir. Bu nedenle Ubeydullah el-Mehdî, Muhammed b. İsmâil'in başlattığı yedinci devrin dördüncü imamı olduğu için diğerlerinden üstün olmuş ve Allah onunla emrini açığa çıkarmıştır.⁹²

Muiz'in Mehdî anlayışıyla ilgili yeni teorisi bununla da sınırlı kalmaz. Onun anlayışına göre Kâim, Mehdî'den sonra gelecektir.⁹³ Dolayısıyla Muhammed b. İsmâil, Mehdî değildir ve Kâim olarak da zuhur etmemiştir. O, sadece yedinci devrin başlatıcısıdır. Diğer yandan Muiz'in anlayışında mehdilik sadece Ubeydullah'a ait değildir. Çünkü Mehdilik bir kişi ile sınırlı olamayacak kadar ağır bir gö-

⁸⁷ Kadı Nu'mân b. Muhammed (363/973), *Esâsu't-Te'vil*, Thk. Arif Tâmir, Beyrut, 1960, 316–317.

⁸⁸ O, *Te'vilü'd-De'âim*'de kendilerinin yedinci devirde olduklarını belirtir. Eser Muiz döneminde yazılmıştır ve bu, onun Muiz'i ondan önceki imamlardan üstün gördüğüne işaret eder. Bkz. Kadı Nu'mân b. Muhammed (363/973), *Te'vilü'd-De'âim*, Thk. Muhammed Hasan el-A'zamî, Kahire, 1982, III, 112.

⁸⁹ Hamîdüddin Ahmed b. Abdullah el-Kirmânî (411/1020), "er-Risâletü'l-Mevsûme bi Mebâsimi'l-Bişârât", *Mecmû'atu Resâli Kirmânî* içerisinde, Thk. M. Gâlib, Beyrut, 1983, 119.

⁹⁰ İdrisi, *Uyûnu'l-Ahbâr*, VI, 9.

⁹¹ Hz. Peygamber'in hadislerinde işaret ettiği Mehdî'nin Ubeydullah olduğuna dair örnek olarak bkz. (Kadı Nu'mân b. Muhammed (363/973), *Şerhu'l-Ahbâr*, Beyrut, 1994, III, 363–364.) Hatta Kadı Nu'mân'a göre Resûlullah şöyle demiştir. "Güneş üç yüz yılı başında batısından (Mağrib) doğar. (Bkz. Kadı Nu'mân, *Şerhu'l-Ahbâr*, III, 354.) Burada üç yüz yılı civarında Mağrib'den (batıdan) doğan güneşin Ubeydullah el-Mehdî olduğu açıktır.

⁹² Kadı Nu'mân, *Te'vilü'd-De'âim*, II, 74. Kadı Nu'mân'ın, Ubeydullah el-Mehdî'nin Hz. Muhammed'in müjdelediği Mehdî olduğuyula ilgili diğer delilleri ve görüşleri için bkz. Kadı Nu'mân, *Te'vilü'd-De'âim*, III, 109, 183, 232–233; *İhtilâfu Usûli'l-Mezâhib*, Thk. Mustafa Gâlib, Beyrut, 1983, 34–35.

⁹³ Kadı Nu'mân, *Esâsu't-Te'vil*, 319.

revdir. Ubeydullah sadece Mehdilik kilidinin anahtarıdır ve mehdilik kapısını açmıştır. Ondan sonra kıyamete kadar gelecek olan imamların tamamı da Mehdî olarak daveti yürüteceklerdir.⁹⁴ Allah, Ubeydullah el-Mehdî'nin soyundan gelen bu imamlarla dinini, imanı ve inananları parça parça yüceltir. Sonunda bütün insanlık onun dinine girer. Onun dinine girmeyenler ise imamlar tarafından öldürülür. Sonunda dinin hepsi Allah'ın olur.⁹⁵ Muiz'e göre bu anlayış Ubeydullah tarafından savunulmuştur.⁹⁶

Muiz'in geliştirdiği bu anlayışta Kâimu'l-Kiyâme imamların sonuncusuna verilen addır.⁹⁷ Onun adı Muhammed'dir⁹⁸ ve Kâbe'nin yanından kıyam edecektir.⁹⁹ Kâim'den önce onun hücceti zuhur eder. Onun hüccetinin zuhuru ile davet açığa çıkar ve gizli davet sona erer.¹⁰⁰ İmamın hücceti bütün yeryüzü halklarını davet eder. Onun davetinin sonunda Kâim kıyam eder. Hüccet kıyam ettiğinde bütün insanlık Hz. Muhammed'in şeriatına iman etmiş olur. Bunun ardından Kâim zuhur eder ve kıyamet kopar.¹⁰¹ Kâim'in kıyam etmesi ile artık ameller fayda vermez. Ancak onun zuhuruna kadar Hz. Muhammed'in şeriatı yürürlükte.¹⁰² Kâim, kendisinden önceki Nâtiklerin gizledikleri bâtinî hakikatleri açıklar ve böylece kurtuluş gerçekleşir.¹⁰³

Görüldüğü gibi Muiz, İlk İsmâilîler ve Karmatîler tarafından kabul edilen Kâim el-Mehdî anlayışını kendi öğretilerine dâhil etmeye çalışmıştır. Ancak onun döneminde geliştirilen anlayış Karmatîler'in ve ilk İsmâilîler'in öne sürdüklerinden oldukça farklıdır. Muiz'in geliştirdiği anlayışta Kâim'in hemen tüm yetkileri onun imamları olan Fatimî halifelerine intikal ettirilmiştir. Yeryüzünü adaletle dolduracak olanlar, Kâim'in Mehdîleri olan Fatimî halifelelidir. Kâim, Mehdîleri tarafından adaletle doldurulacak olan yeryüzünde zuhur edecek ve şeriatların batınî tevillerini açıklayarak insanlığı kurtuluşa erdirecektir.

Şayet bazı muhalif kaynakların ve İbn Haldun'un iddia ettiği gibi Karmatîler Fatimîler'in emir ve güdümünde hareket etmiş iseler, imâmet gibi itikadî ve hayatî bir meselede Fatimîler'in geliştirdikleri bu yeni tezleri kabul etmiş olmaları beklenmelidir. Oysa yu-

⁹⁴ Kadı Nu'mân, *Şerhu'l-Ahbâr*, III, 365, 390.

⁹⁵ Kadı Nu'mân, *Şerhu'l-Ahbâr*, III, 387.

⁹⁶ Kadı Nu'mân, *Kitâbu'l-Mecâlis ve'l-Müsâyerât*, 497.

⁹⁷ Kadı Nu'mân, *Te'vilü'd-De'âim*, II, 95; III, 211.

⁹⁸ Kadı Nu'mân, *Te'vilü'd-De'âim*, III, 241.

⁹⁹ Kadı Nu'mân, *Kitâbu'l-Mecâlis ve'l-Müsâyerât*, 427.

¹⁰⁰ Kadı Nu'mân, *Te'vilü'd-De'âim*, III, 124, 239.

¹⁰¹ Kadı Nu'mân, *Te'vilü'd-De'âim*, III, 125.

¹⁰² Kadı Nu'mân, *Te'vilü'd-De'âim*, III, 211, 256–257, 278.

¹⁰³ Kadı Nu'mân, *Te'vilü'd-De'âim*, II, 63; III, 136.

karıda da ifade ettiğimiz gibi, Karmatiler'in Ubeydullah el-Mehdî'ye karşı çıkmalarının temel nedeni Ubeydullah'ın imâmetle ilgili yeni iddialarının kabul edilmemesidir. Ubeydullah'ın yeni iddiaları karşısında Irak'ta Hamdan Karmat davetle ilişkisini sonlandırarak ortadan kaybolmuş, Abdan ise Fatimî yandaşlarınca öldürülmüştür.¹⁰⁴ Bahreyn'de ise Ebû Saîd el-Cennâbî, Fatimîler'e bağlı kalmayı sürdüren Mansûr el-Yemen'in bölgedeki dâîsini öldürerek Ubeydullah'a karşı çıkmış ve ondan bağımsız bir hareket başlatmıştır.¹⁰⁵

Sonuç olarak Fatimîler'in imâmet anlayışı ve mehdilikle ilgili görüşleri İlk İsmâilî öğretiden ciddi anlamda farklılık arz ederken, Karmatiler İlk İsmâilîler'in imâmet anlayışlarına sadık kalmaya devam etmişlerdir. Onlar bununla da kalmamış, eski imâmet anlayışını değiştiren Fatimîler'e karşı gelerek onlarla olan ilişkilerine son vermişlerdir. Farklı bölgelerdeki Karmatî grupların bu ayrılıktan sonra imâmetle ilgili farklı iddialar öne sürmelerinin temel nedeni de davetin ana gövdesini oluşturan Fatimîler'le ilişkiyi koparmalarıyla açıklanabilir.

C. Fatimî Kaynaklarda Karmatîlik

Erken dönem Fatimî yanlısı kaynaklara baktığımızda Fatimîler'in Karmatiler'le ilgili hiç de hoş olmayan ifadeler kullandıklarını görmekteyiz. Bu ifadeler de Fatimîler'le Karmatiler'in birbirlerinden bağımsız hareket ettiklerinin birer göstergesi olarak değerlendirilebilir. Ubeydullah el-Mehdî'nin hacibi olan ve onunla birlikte Kuzey Afrika seyahatine eşlik eden Câfer el-Hâcib'in sîretini yazan Yemenî (IV./X. Yüzyılın İkinci Yarısı) Hamdan Karmat'ın önemli dâîlerinden olan Zikreveyh'in hareketini Hâricî bir hareket olarak değerlendirmektedir.¹⁰⁶ Yemenî, Câfer el-Hâcib'in kendisine, Ubeydullah ile Suriye'deki Karmatî dâîsi Zikreveyh arasında bir bağ olmadığını, onların imamın taraftarı olmadıklarını belirttiğini söylemektedir.¹⁰⁷ Nisabûrî (V./XI. asrın başları) ve İdrisî (872/1467) ise onun için "Lânetullâh" ifadesini kullanırlar ve başlangıçta onun imamın taraftarları iken imama karşı geldiğini belirtirler.¹⁰⁸ İdrisî'nin Karâmîta'ya

¹⁰⁴ Bkz. El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 230–232. Krş. S. M. Stern, "Abdân", *Encyclopaedia of Islam*, (Nem Edition), Ed. B. Lewis-C. Pellat-j. Schacht, C. I, (E. J. Brill 1986), 96.

¹⁰⁵ Bkz. El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 233.

¹⁰⁶ Muhammed b. Muhammed el-Yemenî (IV./X. yüzyılın ikinci yarısı), *Sîretü Ca'fer el-Hâcib*, Nşr. W. Iwanov, *Rise of the Fatimids* içerisinde, Calcutta, 1942, 188.

¹⁰⁷ Yemenî, *Sîretü Ca'fer el-Hâcib*, 189. Onların Ubeydullah'ın ashabı olduğunu ancak imama muhalefet ederek onu öldürmek istediğini Fatimî rivayetler de kabul eder. Onun Ubeydullah'a karşı çıkmış olması ve onun oğluyla yakınlarını öldürmüş olması Câfer el-Hâcib'i böyle bir şey söylemeye sevk etmiş olmasıdır.

¹⁰⁸ Ahmed b. İbrâhim el-Nisâbûrî (V./XI. asrın başları), *İstitâru'l-İmâm*, Nşr. Süheyl Zekkâr, *Ahbâru'l-Karâmîta* içerisinde, Riyad, 1989, 277; İdrisî, *Uyûnu'l-Ahbâr*, V, 90.

tanımlaması da son derece dikkat çekicidir. "O, İslam şeriatını terk eden Karâmîta'ya girdi."¹⁰⁹ Yine İdrisî'nin Bahreyn Karmatîleri'nin önderlerinden Hasan el-A'sem için "Lanetli" sıfatını kullandığını ve Ebû Tâhir el-Cennâbî'nin Mekke'ye girmiş olmasını bir utanç vesilesi olarak algıladığını görmekteyiz.¹¹⁰ Dolayısıyla Fatimî kaynaklar Karmatîler'le ilgili olumsuz bir dil kullanmaktadır. Yukarıda açıkladığımız itikadî ve siyasî nedenlerden ötürü Fatimî kaynaklardaki bu olumsuz bakış açısının takiyye ile açıklanamayacağı kanaatindeyiz.

Sonuç

Sonuç olarak Bahreyn Karmatîleri'nin Fatimîler'in denetiminde hareket ettikleri tezi sistemli bir şekilde İbn Haldun tarafından savunulmuştur. O, Karmatîler'in Fatimîler'e bağlı olduğu yönündeki hâkim kanaatten hareketle mevcut tarihi rivayetleri bu yönde bir yoruma tabi tutmuştur. Onun yorumladığı şekliyle eski kaynaklarda hiçbir bilgi söz konusu değildir. İki devlet arasında bağ olduğuna dair kimi erken rivayetlerse gerçeği yansıtmamaktadır. Karmatî grupların hemen tamamı Ubeydullah el-Mehdî'yi ve Fatimî halifelerini imam olarak kabul etmemişlerdir. Yine onlar Fatimîler'in zıddına Muhammed b. İsmail'in yakın bir gelecekte Mehdî olarak döneceğini ummuşlardır. Diğer yandan Fatimîler, 286/899 yılındaki Fatimî-Karmatî bölünmesinden önceki İlk İsmâililer gibi Hz. Muhammed'in şeriatına bağlı kalmaya devam etmişlerdir. Oysa Karmatîler bu konuda ciddi bir kafa karışıklığı yaşamışlar, önemli bir kısmı Mehdî'nin dönemi olan yedinci devirde olduklarını öne sürerek Hz. Muhammed'in şeriatının sona erdiğine ve şeriatsızlık döneminin hâkim olduğuna inanmışlardır. İtikadî alandaki bu temel ayrılık, Karmatîler'in Fatimîler'in güdümünde hareket etmediklerinin açık bir göstergesidir. Ancak her iki grubun mezhebi de İsmâilîlik'tir. Karmatîler, imâmetle ilgili olarak İlk İsmâililer'in öğretilerini savunmaya devam ederken, Fatimîler bu noktada yeni bir öğretiyi geliştirmişlerdir.

¹⁰⁹ İdrisî, *Uyûnu'l-Ahbâr*, V, 90.

¹¹⁰ İdrisî, *Uyûnu'l-Ahbâr*, IV, 181-182.

Erken Dönem İsmâililiğinde Şeriatın Neshi Sorunu Üzerine

Dr. Ali AVCU*

Özet

Muhالیf kaynaklar İsmâililer'in İslam şeriatını iptal ettiği iddiasını sık sık dile getirmişlerdir. Ancak konuyla ilgili İsmâilî ve İsmâilî olmayan kaynakların dikkatli bir incelemesi erken dönem İsmâililiği'nde bölgeden bölgeye farklı uygulamaların olduğunu göstermektedir. 286/899 yılında gerçekteşen Fatimî-Karmatî bölünmesinden önceki İlk İsmâililik'te İslâm şeriatının nesh edilmediğini görmekteyiz. Bölünmeden sonra ise Fatimîler İslam şeriatına bağlı kalmaya devam etmişlerdir. Ancak Karmatî çevrelerde bölünmeden sonra İslâm şeriatının yürürlüğüne genel olarak son verilmiştir. Bununla birlikte Karmatî çevreler içerisinde de İslam şeriatına bağlı kalmaya devam eden bazı grupların varlığına rastlamaktayız. Karmatîler'in şeriatı nesh etmelerinin temel dayanağı Mehdî'nin çağı olan yedinci devrin başlamış olduğunu düşünmeleridir. Onlara göre Mehdî Muhammed b. İsmâil'in ortadan kaybolması ile Hz. Muhammed'in şeriatının hükmü sona ermiş ve şerriatsızlık dönemi olan yedinci devir başlamıştır. Bahreyn Karmatîleri ve Neseфі'nin öncülük ettiği Horasan-Mâverâünnehir Karmatîleri bu fikrin savunuculuğunu yapmıştır. Ancak Ebû Hâtim'in başını çektiği Karmatî grup Hz. Muhammed'in şeriatına uymaya devam etmiştir. Dolayısıyla erken dönem İsmâilîleri arasında İslam şeriatının neshi konusunda ortak bir tavırdan söz edebilmek mümkün değildir.

Anahtar Kelimeler: İsmâililik, Karmatilik, Şeriat, Nesh

Abstract

Anti-Ismaili works frequently argued that the Ismailites abrogated the Islamic Law/Shariat. But a closer examination of Ismailite and non-Ismailite works about this subject will indicate that early Ismailite practice varied from region to region. We noticed that in the earliest Ismailism before the Fatimid-Qarmati schism in 286/899 the Shariat wasn't abrogated. After the schism most Qarmati groups seem to have cancelled the Shariat, while the Fatimids continued to obey to the Shariat. However, it may also be said that there were some groups in Qarmatis which didn't cancel the Shariat, but kept to obey it. The main reason lying in the abrogation of the Shariat by the Qarmatis was their belief that the seventh epoch in which the Mahdi would appear now inaugurated. According to them, with the disappearance of Muhammad b. Ismail, as the Qaim and Mahdi, the Shariat had come to an end and thus starting the seventh and last

* Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Araştırma Görevlisi - Sivas
aliavcu@hotmail.com

period during which the Shariat would no longer be in force. This idea was held particularly by the Qarmati groups in Bahrain and Khurasan and Transoxania whose one of the most prominent leader was al-Nasafi (ca. 343/954). Nevertheless, some other groups for example those were led by Abû Hâtîm al-Râzî (d. 322/934–35) continued to adhere to the Shariat. Accordingly, it will not be true to claim that all the Qarmati groups cancelled the Shariat.

Key Words: Ismailism, Qarmatism, Islamic Law, Abrogation

Giriş

İsmâililiğin kökenini hicrî II. asrın ortalarına kadar götürmek mümkündür. Günümüzde de varlığını devam ettiren bu mezhebin Fatımiler öncesi dönemi ile Fatımiler ve Karmatiler dönemleri genel olarak erken dönem İsmâililiği olarak ele alınmaktadır. İlk İsmâilî kavramı ile ise hareketin Fatimî öncesi gizli davet dönemi kastedilmektedir.¹ Biz bu makalemizde hicrî V. yüzyıla kadarki erken dönem İsmâilîleri'nin şeriatın neshi ile ilgili iddialarını tespit etmeye çalışacağız.

A. İsmâililiğin Gizli Davet Döneminde Şeriatın Neshi

Muhâlif kaynakların pek çoğu İlk İsmâilîlik ya da Fatimî-Karmatî ayırımına dikkat etmeksizin İsmâilîler'in şeriatı nesh ettiklerini iddia etmektedir. Bu yazarlardan birisi olan Kadî Abdülcebbâr (415/1020) Bahreyn Karmatîleri'nin, Mansûr el-Yemen'in, Ali b. Fadl'in ve Ebû Yezid el-Hâricî ayaklanmadan önce Fatımiler'in şeriatı inkâr ettiklerini belirtmektedir.² Hammâdî (V./XI. asrın ortaları) ise İsmâilîler'in dokuz aşamalı davet sistemini anlatırken, müridin bu aşamaları geçerken İslam şeriatını kademe kademe inkâr ettiğini öne sürmektedir.³ Bağdâdî'ye (429/1037) göre ise Bâtınıyye, ibadetin anlamını bilen kişiden farzların kalkacağını iddia etmiştir.⁴ Benzer iddiaların Abbasiler tarafından 402/1011 yılında Bâtıniler aleyhine düzenlenen beyannamede de dile getirildiğini görmekteyiz. Bu beyannameye göre Bâtıniler bütün şerî yasakları ihlal ederek içki içmeyi ve kan dökmeyi helal sayan maddeci Dehrîlerdir.⁵

¹ İlk İsmâililiğin anlamı ve İlk İsmâilîlik'le ilgili geniş bilgi için bkz. Muzaffer Tan, *İsmâililiğin Teşekkül Süreci*, Basılmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara, 2005, 10–63.

² Kadî Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî (415/1020), *Tesbîtü Delâilî'n-Nübüvve*, Thk. Abdülkerîm Osman, Beyrut, Trz. II, 107.

³ Muhammed b. Mâlik el-Yemenî el-Hammâdî (V./XI. asrın ortaları), *Bâtınılîğin ve Karmatiliğin İçyüzü*, Çev. İ. Hatib Erzen, Ankara, 1948, ss. 40–47.

⁴ Ebû Mansûr Abdülkahir el-Bağdâdî (429/1037), *Mezhepler Arasındaki Farklar*, Çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, TDVY, Ankara, 1991, 229.

⁵ Mesela bkz. Alaaddin Ata Melik Cüveynî (681/1283), *Târih-i Cihan Güşa*, Çev. Mürsel Öztürk, KBY, Ankara, 1988, III, 106–107.

Yukarıda örnekler verdiğimiz muhalif kaynaklardan hareketle erken dönem İsmâilileri'nin şeriatı nesh ve inkâr etmiş oldukları sonucuna rahatlıkla ulaşabiliriz. Ancak biz şeriatın neshi konusunda İsmâilî harekete bir bütün olarak yaklaşmak yerine, farklı bölgelerdeki ve dönemlerdeki hareketlerin müstakil olarak değerlendirilmesi gerektiği kanısındayız. Pek çok muhalif kaynak Fatimî-Karmatî ayrımı yapmaksızın herhangi bir lokal İsmâilî grupla ilgili iddiayı tüm İsmâilî çevrelere teşmil etmiş gözükmektedir. Oysa özellikle Karmatilik söz konusu olduğunda, lokal yapıların önemi son derece artmaktadır. Zira 286/899 yılında gerçekleşen Fatimî-Karmatî bölünmesi sonrası Karmatiler merkezî bir önderden yoksun oldukları için bölgeden bölgeye ciddi farklılıklar gösterebilmişlerdir.⁶

III./IX. asrın ikinci yarısında vefat eden Ehû Muhsin'in İsmâililik'le ilgili rivayetlerinin önemli bir kısmı *Kitâbu'l-Belâğ* adlı İsmâilî kaynağa dayanmaktadır. Ehû Muhsin'in bizzat görerek okuduğunu belirttiği bu eserin içeriğinden gizli davet dönemine ait olduğu sonucunu çıkarabiliriz. Ehû Muhsin bu eserden yapmış olduğu alıntıda İsmâilîler'in dokuz aşamalı bir davet sürecini uyguladıklarını belirterek bu aşamaların içeriğini detaylı bir şekilde aktarmıştır. O, sadece beşinci davet aşamasından itibaren şeriatın hafife alındığına vurgu yapmaktadır.⁷ Ancak eserde İsmâilîlerce şeriatın nesh edildiğine ya da kaldırıldığına dair herhangi açık bir ifade yoktur. Fakat sonraki kaynaklarda, muhtemelen Ehû Muhsin rivayetinden hareketle, *Kitâbu'l-Belâğ*'ın yazarının son aşamada şeriatı iptal ettiği vurgulanmaktadır.⁸

Sonraki rivayetlerin Ehû Muhsin rivayetine yapılmış bir ilaveden ibaret olduğunu, bölünme öncesi İlk İsmâilîler'in İslâm şeriatını nesh etmediklerini düşünmekteyiz. Nitekim bölünme öncesi yazıldığını düşündüğümüz gizli davet dönemine ait kaynaklarda şeriatın zahirinin iptal edilmediğini rahatlıkla söyleyebiliriz.⁹ Gizli davet dönemine ait günümüze ulaşmış İsmâilî metinler oldukça sınırlıdır. Onlardan birisi olan ve muhtemelen III./IX. asrın ikinci yarısında, 286/899 yılındaki bölünme öncesinde yazılan *Kitâbu'l-Âlim ve'l-Gulâm*'a göre hadlerin ilki kitabın zahirini ve şeriatını ikame etmek

⁶ Karmatiler'de lokal yapının önemini görmek için bkz. Ali Avcu, *Karmatiler'in Doğuşu ve Gelişim Süreci*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara, 2009, 184-282.

⁷ Ahmed b. Abdilvehhâb el-Nuveyrî (733/1332), *Nihâyetü'l-Ereb fi Fünûni'l-Edeb*, Thk. Muhammed Câbir Abdül'âl el-Hinî, Kâhire, 1984, XXV, 207.

⁸ Örnek olarak bkz. Muhammed b. Hasan ed-Deylemî (VIII./XIV. asrın başları), *Beyânu Mezâhibi'l-Bâtiniyye ve Butlânihi*, Kavâidu 'Akâidi Ali Muhammed içinde, Thk. R. Strothmann, Riyad, Trz., 81.

⁹ Krş. Farhad Daftary, *A Short History of the Ismailis*, Edinburg, 1998, 52.

ve bunlarla bildiğin kadar amel etmektir.¹⁰ Yazara göre bâtin Allah'ın dinidir, zâhir ise dinin şeriatları ve meselleridir. Din, yani bâtin şeriatın nefsi ve ruhudur. Şeriatlar da dinin cismi ve delilidir. Cisim ancak ruh ile kıvama kavuşur. Çünkü ruh onun hayatıdır.¹¹ Bâtin olmadan zâhir fayda vermeyeceği gibi zâhir olmadan da bâtin kişiyi kurtuluşa erdiremez.¹² Görüldüğü gibi eserde "bâtin" dinin hakikati olarak görülürken, zâhir de o hakikate götüren bir gerçek olarak kabul edilmektedir. Eserin yazarı oldukça açık bir şekilde İslâm şeriatının zahirini kabul etmektedir.

İsmâililik'le ilgili en erken kaynaklardan olan Kummî (300/912) ve Nevbahtî'nin (302/915'li yıllar) eserlerinde aktarılan bilgiler de bizim bu kanaatimizi doğrular niteliktedir. Her iki yazar da Mübârekiyye fırkasından ayrılan Karâmîta'nın İslâm şeriatının neshini savunduğunu öne sürmektedir.¹³ Karmatîler'in kendilerinden ayrıldığı Mübârekiyye fırkası, muhtemelen gizli davet dönemindeki İlk İsmâililer için Kummî ve Nevbahtî'nin kullandığı isimlendirmeyi temsil etmektedir. Her iki yazar da, diğer bazı hususların yanında, şeriatın neshi konusunu da Karmatîler'in Mübârekiyye'den ayrıldıktan sonraki muhalif görüşleri olarak vermektedir.¹⁴ Dolayısıyla bu rivayetin mefhûm-u muhalifinden, Karmatîler'in kendilerinden ayrıldıkları Mübârekiyye'nin İslâm şeriatını nesh etmedikleri, yani Fatimî-Karmatî bölünmesi öncesi İlk İsmâililer'in İslâm şeriatına uymaya devam ettikleri sonucunu çıkarabiliriz. Yine bu rivayet bize İslâm şeriatının neshinin Fatimî-Karmatî bölünmesi sonrası Karmatî çevreler için söz konusu olduğunu göstermektedir.

Farklı coğrafyalara gizli davet döneminde gönderilen ilk dâilerle ilgili aktarılanlar da İlk İsmâililer'in şeriatı nesh etmediklerini göstermektedir. Gizli davet döneminde Yemen dâisi Mansûr el-Yemen tarafından Kuzey Afrika'ya gönderilen Ebû Abdullah eş-Şî'nin şeriata bağlı kaldığını görmekteyiz. Onun Kuzey Afrika'ya giderken Sûcemar'da sabah namazını kıldığı rivayet edilir. Ona katılanlar da namazlarını kılıyor, oruçlarını tutuyor, kötülüklerden uzak duruyorlardı.¹⁵ Onun meclisinde bulunan İbnü'l-Heysen'in

¹⁰ Ca'fer b. Mansûr el-Yemen (350–360/960–970 civarı), *Kitâbu'l-Âlim ve'l-Ğulâm*, Thk. James W. Morris, London, 2001, 12.

¹¹ Ca'fer b. Mansûr, *Kitâbu'l-Âlim ve'l-Ğulâm*, 17.

¹² Ca'fer b. Mansûr, *Kitâbu'l-Âlim ve'l-Ğulâm*, 34–35.

¹³ Sa'd b. Abdillâh el-Eş'arî el-Kummî (300/912)- Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî (302/915'li yıllar), *Şii Firkalar Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Firak-Firakuş-Şia*, Çev. Hasan Onat-S. Hizmetli-S. Kutlu-Ramazan Şimşek, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2004, 203–204.

¹⁴ Kummî-Nevbahtî, *Şii Firkalar*, 201–202.

¹⁵ Kadî Nu'mân b. Muhammed (363/974), *İftitâhu'd-Da've*, Thk. Vedat el-Kâdî, Beyrut, 1970, 70–76.

(350/961 civarı) belirttiğine göre Ebû Abdullah imanı "ilim ve amel" olarak tanımlamıştır.¹⁶ İbnü'l-Heysem, Ebû Abdullah'ın kardeşi Ebû'l-Abbas ile birlikte ikinci namazını kıldıklarını belirtir.¹⁷ Ebû Abdullah, 296/908 yılı Ramazan ayında teravîh namazının cemaatle kılınmasını Hz. Ömer'in başlattığı bir bidat olduğu gerekçesiyle yasaklamıştır.¹⁸ Yine o, Rakkâde'yi ele geçirincede burada içki içilmesini men etmiştir.¹⁹ Tüm bunlar ortadayken Kuzey Afrika'nın yerel yöneticisi Ziyâdetullah'ın, camilerde Ebû Abdullah aleyhinde okuttuğu hutbelerde onun İslam şeriatının dışında bir şeriat geliştirdiğini, Hz. Muhammed'in sünnetinden başka bir sünnete uyduğunu, gerçek dinini gizlediğini iddia etmesi²⁰ muhaliflerin İsmâilîler'e dönük iddialarının akli temellerini göstermesi açısından dikkat çekicidir. Onun Ebû Abdullah'ı kötülemek için kullandığı temel argüman Ebû Abdullah'ın davetini gizlice yürütüyor olmasıdır. O, gizli sürdürülen davetin İslam'dan başka bir şey olduğu şüphesini uyandırmaya çalışmıştır. Oysa Ziyadetullâh'ın, Ebû Abdullah'ın İslam şeriatının dışında bir şeriat getirdiği yönündeki iddiaları yukarıdaki rivayetlerle açıkça çelişmektedir ve aralarındaki siyasi husumetin bir sonucu olarak değerlendirilebilir.

Gizli davet döneminde Yemen'e dâî olarak giden Mansûr el-Yemen'in şeriatın zahirini yerine getirdiğine dair pek çok delil vardır. O, Yemen'e dâî olarak gidişini anlatırken Sana mescidine gittiğini ve iki rekât namaz kıldığını belirtir.²¹ Yine Cened'e geldiğinde öğle, ikinci ve akşam namazlarını şehrin Cuma camisinde kılmıştır.²²

Mansûr el-Yemenle ilgili bu ve benzer rivayetler ortada iken başta Ehû Muhsin olmak üzere muhalif yazarlar onun şeriatı iptal ettiği kanısındadır. Ehû Muhsin, Mansûr el-Yemen'in yardımcısı olarak Yemen'e gelen ve bir süre sonra Mansur'dan ayrılarak İslam şeriatını nesh etmiş olan Ali b. Fadl ile Mansûr el-Yemen rivayetlerini bilinçli ya da bilinçsiz olarak birleştirmiştir. Ona göre kendisine katılan Ali b. Fadl ile birlikte Mansûr "Dâru's-Safved" adlı bir ev inşa etmiş, bu evde kadınlarla erkekleri bir arada toplamış, kim kimi tutarsa onunla birlikte olmuştur. Bu gecede hamile kalan kadınların çocuklarının kimden olduğu belli olmuyor, bu nedenle bu

¹⁶ Ebû Abdullah Ca'fer b. Ahmed b. Esved İbnü'l-Heysem (350/961 civarı), *Kitâbu'l-Münâzarât*, Ed. Wilferd Madelung-Paul Walker, London, 2001, 78.

¹⁷ İbnü'l-Heysem, *Kitâbu'l-Münâzarât*, 103.

¹⁸ İbnü'l-Heysem, *Kitâbu'l-Münâzarât*, 65-66.

¹⁹ Kadı Nu'mân, *İftitâhu'd-Da've*, 215.

²⁰ Kadı Nu'mân, *İftitâhu'd-Da've*, 172.

²¹ Kadı Nu'mân, *İftitâhu'd-Da've*, 48.

²² Kadı Nu'mân, *İftitâhu'd-Da've*, 50.

çocuklara “Evlâdu Safved” adı veriliyordu.²³ Benzer iddiaları Hammâdî de Mansûr el-Yemen’e isnat etmiştir.²⁴ Muhalif yazarların bu rivayetleri Mansûr’un Yemen’e geldikten sonra şeriatı nesh etmiş olabileceğini düşündürmektedir. Ancak mevcut veriler ışığında bunu mümkün görmemekteyiz. Zira Mansûr el-Yemen bir an olsun Fatimîler’e bağlılıktan uzaklaşmamıştır. Fatimîler ise, daha sonra göreceğimiz gibi, asla şeriatın zahirini iptal etmemişlerdir. Dolayısıyla onun şeriatı iptal etmiş olduğu yönündeki iddialar gerçeği yansıtmamaktadır. Muhalif yazarlar Ali b. Fadl’ın şeriatı nesh etmiş olmasından hareketle onun da Ali b. Fadl ile birlikte şeriatı iptal ettiği sonucuna varmışlardır. Oysa Ali b. Fadl Yemen’e geldikten bir süre sonra Mansur’a karşı çıkarak kendi başına bağımsız bir İsmâilî hareket kurmuş, hatta Mansur’la savaş bile yapmıştır.²⁵ Aynı durum Fatimî-Karmatî bölünmesi öncesi Karmatîler’in ilk önderleri olan Hüseyin el-Ehvâzî ve Hamdan Karmat için de söz konusudur. Onlar da İsmâilî davetin birer dâisi olarak bölünmeye kadar İslam şeriatının yürürlüğünü sürdürmeye devam etmişlerdir.²⁶

Sonuç olarak mevcut deliller gizli davet dönemindeki İsmâilî hareketin İslâm şeriatının zahirine uymaya devam ettiğini göstermektedir. Bu dönemde herhangi bir bölgede İslâm şeriatının nesh edildiğine dair ciddî bir delil yoktur.

B. Bölünme Sonrası Dönemde Şeriatın Neshi

Şeriatın nesh edildiğine yönelik iddiaların 286/899 yılında gerçekleşen Fatimî-Karmatî bölünmesinden sonra²⁷ ilk defa Karmatî çevrelerde gündeme getirilmeye başlandığını görmekteyiz. En erken kaynaklardan olan Kummî ve Nevbahtî’nin eserlerinde Karmatîler’in Mübârekiyye’den ayrıldıkları ve bu ayrılığın ardından

²³ El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 245.

²⁴ El-Hammâdî, *Bâtîniğin ve Karmatîliğin İcyüzü*, 65.

²⁵ El-Hammâdî, *Bâtîniğin ve Karmatîliğin İcyüzü*, 79–80; Ali b. Hasan el-Hazrecî (812/1409), *Asecedü'l-Mesbûk*, Thk. Süheyl Zekkâr, *Ahbâru'l-Karâmita* içerisinde, Riyad, 1989, 625.

²⁶ Gizli davet döneminde Hüseyin el-Ehvâzî’nin şeriatı nesh etmediğini, aksine elli vakit namazı farz kıldığını görmekteyiz. (Bkz. Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerir et-Taberî, (310/922), *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim, Beyrut, Trz. X, 24–25; Sâbit b. Sinan es-Sâbî (365/973), *Târîhu Ahbârî'l-Karâmita*, Nşr. Süheyl Zekkar, *Ahbâru'l-Karâmita* içerisinde, Riyad, 1989, 188–189; Ebû'l-Feth Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî (597/1200), *el-Muntazam fî Tavârihi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, Thk. Süheyl Zekkar, Beyrut, 1995, VII, 233–235; Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed (630/1223), *el-Kâmil fî't-Târîh*, Çev. Ahmet Aşırakça, Bahar Yay., İstanbul, Trz., VII, 372–374.) Ehvâzî’nin elli vakit namazı nâfile olarak tavsiye etmiş olmasının muhtemel olduğunu düşünmekteyiz. Her halükarda rivayet, Irak’taki İsmâilî hareketin bölünme öncesi dönemde şeriatı iptal etmediğini göstermektedir.

²⁷ Fatimî-Karmatî bölünmesiyle ilgili geniş bilgi için bkz. El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 216–228; Avcu, *Karmatîler’in Doğuşu ve Gelişim Süreci*, 163–172.

diğer bazı iddialarının yanında şeriatın neshini de savundukları belirtilmektedir.²⁸ Rivayet açıkça şeriatın neshiyle ilgili iddianın, İsmâilîler'in ana gövdesini temsil eden Mübârekiyye'den²⁹ ayrıldıktan sonra, Karmatîler tarafından gündeme getirildiğine işaret etmektedir. Gizli davet döneminde şeriatın uygulanmaya devam ettiğine yönelik diğer rivayetleri de göz önünde bulundurduğumuzda İsmâilî çevrelerde İslâm şeriatının ilk kez Karmatîler tarafından 286/899 yılındaki Fatımî-Karmatî bölünmesi sonrası gündeme getirildiğini öne sürebiliriz. Gerçi erken dönem kaynaklardan birisi olan Ehû Muhsin, daha bölünme gerçekleşmeden Hamdan Karmat'ın şeriatı nesh ettiği kanısındadır. Ona göre Hamdan, kendisine davet ettikleri Mehdî'yi bilmenin şeriatın yükümlülüklerinden kurtulmak için yeterli olduğu tezini savunmuştur.³⁰ Biz Ehû Muhsin'in burada bölünme sonrası Karmatî çevrelerde gündeme geldiğini düşündüğümüz şeriatın neshi iddiasını Karmatîler'in öncüsü olan Hamdan'a ve bölünme öncesine kadar götürerek tarihi geriye doğru işlettiğini düşünmekteyiz. Zira 286/899 yılındaki bölünme öncesinde Hamdan Karmat İsmâilîler'in Kûfe Sevadı civarındaki baş dâîsiydi. Onun Ubeydullah el-Mehdî'nin İsmâilî davetin başına geçip imâmetle ilgili birtakım yeni iddialar öne sürmesine kadar merkezî yönetime karşı çıktığına dair hiçbir işaret yoktur. Aksine tüm rivayetler onun Ubeydullah'tan önceki önderin sadık bir taraftarı olduğunu göstermektedir.³¹ Bu nedenle gizli davet dönemindeki diğer dâîler gibi Hamdan Karmat'ın da bu dönemde İslâm şeriatına sadık kalmış olması son derece makul gözükmektedir.

Erken dönem Fatımî kaynaklar da Karmatîler'in şeriatı nesh ettikleri kanısındadır. Kadı Nu'mân (363/974) başlangıçta Mehdî'nin (Ubeydullah) ashabından olup salih amel işleyen ve davette üst mertebeler edinen bazı dâîlerin daha sonra büyük günah işlediklerini; haramları helal, helalleri haram saydıklarını belirtmektedir.³² Onun burada bahsettiği kişiler Ubeydullah'a muhalefet eden Karmatî dâîler olmalıdır. Zira Ubeydullah el-Mehdî döneminde da-

²⁸ Kummi-Nevbahtî, *Şii Firkalar*, 203–204.

²⁹ Mübârekiyye kavramının bölünme öncesindeki İlk İsmâilî gruba verilen bir ad olduğu yönündeki tezimizle ilgili geniş bilgi için bkz. Avcu, *Karmatîler'in Doğuşu ve Gelişim Süreci*, 128–133.

³⁰ Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 195; Ahmed b. Ali el-Makrizî (845/1442), *İttî'âzu'l-Hunefâ bi Zikri Eimmeti'l-Hulefâ*, Thk. Cemâlüddin eş-Şeyyâl, Kahire, 1948, 212.

³¹ Hamdan Karmat'ın Ubeydullah el-Mehdî'ye karşı çıkarak onun kendisinden önceki lidere muhalif bazı iddialarını reddedip davetten ayrılması onun daha önceki merkezî lidere sadakatini gösteren en önemli delildir. Onun Ubeydullah el-Mehdî ve davetin ana merkezine karşı çıkışının nedenleri ve önceki davete sadakatiyle ilgili olarak bkz. El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 229–230.

³² Bkz. Kadı Nu'mân b. Muhammed (363/974), *De'âimü'l-İslâm*, Thk. Ali Asğar Feyzi, Kahire, 1951, 54.

vetin ana bünyesinden ayrılmış olan ayrılıkçı grup muhalif kaynaklarca Karmatiler olarak adlandırılmıştır. Yazar davetten ayrılan Karmatiler'in bölünmeden önce salih amel sahibi, yani şeriata tabi kişiler olduklarını; davetten ayrıldıktan sonra ise şeriati bozduklarını belirtmektedir. Fatimî taraftarı olan İdrisî (872/1467) de Karmatiler'in ayırt edici vasfını "İslam şeriatını terk etmek" olarak belirtmektedir.³³ Her iki rivayet de İsmâilî çevrelerde şeriatın neshinin ana bünyeden ayrılan Karmatiler tarafından ilk kez gündeme getirildiği yönündeki Kummî ve Nevbahtî'nin rivayetlerini destekler mahiyettedir.

1. Yemen İsmâililiği'nde Şeriatın Neshi

Ali b. Fadl'la ilgili elimizdeki en erken kaynaklardan birisi olan *Sîretü'l-Hâdî ile'l-Hak*, Ali b. Fadl'ın Müzeyhira'da 297/909 yılında³⁴ İslam şeriatını kaldırdığını belirtmektedir. O, anneler ve kız kardeşlerle nikâhlanmayı, içki içmeyi emretmiş; helalleri haram, haramları helal saymıştır. Kendisini "Âlemlerin Rabbi" olarak adlandırmıştı. Cuma gecesi erkeklerle kadınları bir eve doldurarak kim kime denk gelirse onunla ilişkiye girmesini emretti. Kim bunu yapmaktan kaçınırsa onu öldürdü.³⁵ Erken dönem Fatimî yazarlarından birisi olan Kadı Nu'man (363/974), Ali b. Fadl'ın, Ubeydullah'ın baş dâisi Fîruz'un onu kışkırtması ile Ubeydullah'a olan bağlılığını sonlandırdığını belirtmektedir. Ona göre Ali, sadece Ubeydullah'a karşı çıkmakla kalmamış, haramları helal kılarak zahiri inkâr etmiştir. Tüm bunlara şahit olan Fîruz, onun yaptıklarından hoşlanmayarak ondan teberri etmiştir.³⁶ Fatimî yazarı İdrisî (872/1467) ise onun nübüvet iddia ederek şerî amelleri iptal ettiğini, bu nedenle Ehl-i Hak'tan (Fatimîler) uzaklaştığını belirtmektedir. Çünkü Ehl-i Hak şerî amelleri inkâr etmemiştir.³⁷ Maarri (449/1057),³⁸ Yemenî ve Hammâdî (VI./XII. Asrın ortaları) gibi muhalif yazarlar da Ali'nin

³³ Bkz. İdris b. İmâduddîn b. Hasan b. Abdullah el-İdrisî (872/1467), *Uyûnu'l-Ahbâr*, Thk. Mustafa Gâlib, Dâru'l-Endelüs, Beyrut, 1986, V, 90.

³⁴ Ancak Ali'nin Ubeydullah'a bağlılığını 299/911 yılında sonlandırdığı ve aynı yıl Mansûr el-Yemen'e saldırdığı belirtilir. Bu nedenle onun bu yıl içerisinde şeriati iptal etmiş olması daha mantıklı gözükmektedir. (Bkz. Hazrecî, *Asecedü'l-Mesbûk*, 625. Krş. Kadı Abdülcebbâr, *Tesbitü Delâilî'n-Nübüvve*, II, 377-378; Ali b. Muhammed b. Ubeydullah el-Alevî (327/938'den sonra), *Sîretü'l-Hâdî ile'l-Hakk Yahyâ b. Hüseyin*, Thk. Süheyl Zekkâr, Beyrut, 1972, 398.) Nitekim Hammâdî, onun Mansûr el-Yemen'i kuşattıktan sonra Müzeyhira'da şeriati nesh ettiğini belirtir. Bkz. Hammâdî, *Bâtınlığın ve Karmatiliğin İçyüzü*, 80.

³⁵ Ali b. Muhammed, *Sîretü'l-Hâdî ile'l-Hakk*, 394.

³⁶ Kadı Nu'mân, *İftitâhu'd-Da've*, 150.

³⁷ İdrisî, *Uyûnu'l-Ahbâr*, V, 40.

³⁸ Maarri'nin anlattığı rivayet Ali b. Fadl'la ilgili rivayettir. Ancak o bu rivayeti yanlışlıkla Mansûr el-Yemen'e atfederek anlatmıştır. Bkz. Ebû'l-A'lâ el-Ma'arî (449/1057), *Risâletü'l-Ğufrân*, Thk. Bintû's-Şâtî, Dâru'l-Mearif, Mısır, 1950, 373.

şeriatı nesh ettiğini doğrularlar.³⁹ Hatta onun şairlerinin İslam şeriatının kaldırıldığına dair bir şiir okudukları rivayet edilmiştir.⁴⁰

Şu halde Ali b. Fadl'ın, Ubeydullah el-Mehdî'ye itaati sonlandırdıktan sonra İslam şeriatını kaldırdığı hususu tüm kaynakların ortak kanaatidir. Dolayısıyla onun İslam şeriatını sonlandırdığı bilgisi tarihî bir gerçek olarak gözükmektedir. O, sadece şeriatı nesh etmekle kalmamış, birtakım yeni hükümler de getirmiştir.⁴¹ Rivayetler onun kendisini Rab, Nebî ve benzeri olarak gördüğünü belirtse de onun İsmâilî geçmişini göz önüne aldığımızda kendisini yedinci devrin sahibi ve İslam şeriatını ortadan kaldıracak olan Kâim el-Mehdî olarak gördüğünü söyleyebiliriz. Yemenî'nin, onun kendisini Mehdî olarak gördüğünü ve Hz. Muhammed'in nübüvvetini nesh etme yetkisine sahip olduğunu iddia ettiğini belirtmesi⁴² bizim bu kanaatimizi doğrulamaktadır. Yemenî'nin rivayetini esas alırsak o, İslam şeriatını ortadan kaldırıp, gelmiş geçmiş tüm şeriatların içerisindeki gizli hakikatleri açıklayacak olan kıyamet sahibidir.⁴³

Sonuç olarak Ali b. Fadl, kendisini gaybette olan ve yedinci devrin sahibi, kıyameti ilan edecek olan Mehdî Muhammed b. İsmâil'in yerine koyarak İslam şeriatını kaldıran ilk İsmâilî kişidir. Mansûr el-Yemen onun iddialarının tamamen karşısında olmasına ve onunla savaşmasına rağmen muhalif kaynaklar onu da Ali b. Fadl'la birlikte değerlendirmeyi uygun bulmuşlardır. Ali b. Fadl'ın gayr-ı meşru ilişkilere izin verdiği, kız kardeş ve anne ile evlenmeyi caiz gördüğü gibi aşırı iddialar onun İslam şeriatını kaldırmış olmasından dolayı gündeme getirilmiş olmalıdır. Buradaki temel mantığın, şeriatsızlığın insanı kız kardeş ve anneye cinsel ilişki dâhil her türlü aşırılığı mübah görmeye sevk edeceği vurgusu olduğunu söyleyebiliriz.

2. Bahreyn İsmâililiği'nde Şeriatın Neshi

Bahreyn Karmatîleri'nin daha Ebû Saîd el-Cennâbî döneminde İslam şeriatını uygulamaktan vazgeçtiklerini görmekteyiz. Nasır Hüsrev (481/1088) onlara İslam şeriatına uymayı yasaklayanın

³⁹ Hammâdî, *Bâtınlığın ve Karmatiliğin İçyüzü*, 80; Ebû Muhammed el-Yemenî (VI./XII. asrın ortaları), *'Akâidü's-Selâse ve's-Seb'ine Fırka*, Thk. Muhammed b. Abdullah el-Ğâmidî, Medine, 1993, 708–709.

⁴⁰ Şiirin metni için bkz. Hammâdî, *Bâtınlığın ve Karmatiliğin İçyüzü*, 72–73; Maarri, *Risâletü'l-Ğufrân*, 373.

⁴¹ Haccın Herf'e, umrenin Sâni'ye yapılmasını emretmesi gibi. Bkz. Hammâdî, *Bâtınlığın ve Karmatiliğin İçyüzü*, 75.

⁴² Yemenî, *'Akâidü's-Selâse ve's-Seb'ine Fırka*, 708–709. Krş. Wilferd Madelung, "Karmatî", *The Encyclopaedia of Islam*, (New Edition), Ed. Van Donzel-B. Lewis-Ch. Pellet, C. IV, E. J. Brill, 1978, 661, Sabri Hizmetli, "Karmatîler", *DİA*, C. 24, İst., 2001, 511.

⁴³ Krş. Süheyl Zekkâr, *Ahbârü'l-Karâmita*, Dâru'l-Kevser, Riyad, 1989, 74.

Ebû Saîd olduğunu belirtmektedir.⁴⁴ Yemenî de onun haramları mübah kıldığına işaret eder.⁴⁵ Sâbit b. Sinan daha da ileri giderek Ebû Saîd'in, kendi karısını şehirdeki diğer İsmâilî dâisi Yahyâ'ya sunduğunu öne sürmektedir.⁴⁶ Adı geçen Yahyâ gizli davet döneminde Mansûr el-Yemen tarafından gönderilmiş ve bölünmeden hemen sonra Ebû Saîd tarafından öldürülmüştür.⁴⁷ Yahyâ ve Ebû Saîd ile ilgili bu rivayet bölünmeden önce gizli davet dönemiyle ilgili olarak öne sürülmüştür. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi gizli davet döneminde İsmâilîler İslam şeriatını uygulamaya devam etmişlerdir. Dolayısıyla bu rivayet Bahreyn'deki muhaliflerin onlarla ilgili öne sürdüğü asılsız iddialardan birisi olmalıdır. Nitekim Abbasî veziri Ali b. İsa'nın Ebû Saîd'e gönderdiği mektuba cevap veren oğlu Said, Bahreyn halkının kendilerine kadınları ortak kullandıkları ve benzeri iftiralar attıklarını belirtir. Ona göre bunun sebebi davetlerinin başlangıçta gizlice sürdürülmüş olmasıdır.⁴⁸ Gizli davet döneminde davetin gizli yürütülüyor olmasının muhalif halk kitleleri arasında dedikoduya sebebiyet verdiği ve insanların onlarla ilgili iddiaları gayri meşru ilişkide buldukları noktasına kadar götürdükleri anlaşılmaktadır.

Diğer yandan Abbasî veziri Ali b. İsa'nın yazdığı mektuptan Ebû Saîd'in kendisini Mehdî'nin elçisi olarak gördüğünü ve İslam şeriatını uygulamaktan vazgeçmiş olduğunu anlamaktayız.⁴⁹ O, 286/899 yılındaki bölünmeden önce davetin merkezine bağlılığını sürdürdüğüne göre onun şeriatın zahirini uygulamaktan vazgeçmesi bölünmenin ardından kendi başına hareket etmeye başlamasından sonra olmalıdır. Ancak onun Ali b. Fadl gibi kendisini Mehdî olarak görüp İslam şeriatına alternatif hükümler koyduğuna dair hiçbir delil yoktur. Aksine o, kendisini Mehdî'nin elçisi olarak görmekteydi. Dolayısıyla Ebû Saîd sadece İslam şeriatının yürürlüğünün kalktığını öne sürmektedir. Ancak şeriatların batını hakikatlerini açıklayacak ve insanlığı kurtuluşa erdirerek kıyameti ilan edecek salahiyeti kendisinde görmemektedir. Bunları gerçekleştirecek olan kişi yedinci devrin sahibi olan ve kendisine davet ettiği Kâim el-

⁴⁴ Nâsır Hüsrev, (481/1088), *Sefername*, Çev. Abdülvehhab Terzi, MEB, İst., 1985, 128.

⁴⁵ El-Yemenî, *'Akâidü's-Selâse ve's-Seb'îne Fırka*, 714.

⁴⁶ Sâbit b. Sinan, *Ahbâru'l-Karâmita*, 193. İbn-i Fadlallah da benzer bir iddiayı dile getirir. Bkz. Ahmed b. Yahyâ İbn-i Fadlallah el-'Umerî (749/1348), *Mesâlikü'l-Ebsâr fî Memâlikü'l-Emsâr*, Thk. Bessam Muhammed Bârûd, y. y., Trz. XXIV, 155.

⁴⁷ El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 233.

⁴⁸ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, VII, 440; Kadı Abdülcebbar, *Tesbitü Delâilü'n-Nübüvve*, II, 380.

⁴⁹ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, VII, 439-440; Kadı Abdülcebbar, *Tesbitü Delâilü'n-Nübüvve*, II, 380.

Mehdî'dir. Ali b. Fadl ise kendisini Kâim el-Mehdî ve kıyametin sahibi olarak görmüş ve bu noktada Ebû Saïd'den ayrılmıştır.

Ebû Saïd'in İslam şeriatını uygulamaktan vazgeçmesinin temellerini İsmâilî Mehdî anlayışında bulmaktayız. Erken dönem İsmâilî anlayışında Mehdî Muhammed b. İsmâil zuhur edecek ve İslam şeriatını kaldırarak tüm şeriatların gizli ve bâtinî hakikatlerini açıklayacaktır.⁵⁰ Bölünmeden sonra Ebû Saïd ve İslam şeriatını uygulamaktan vazgeçen diğer Karmatiler'e göre Muhammed b. İsmâil ilk zuhuru ile yedinci devir olan şeriatsızlık dönemini başlatmıştır. Ancak o, tüm şeriatların gizli hakikatlerini açıklayarak kıyameti ilan etmeden, zıtların korkusuyla gaybete girmiştir. İkinci zuhurunda o, kıyameti ilan etmek için gelecektir. Ancak o zuhur edene kadarki bu ara dönem şeriatsızlık dönemidir. Mehdî'nin biran evvel zuhur etmesi İslam şeriatının yürürlükten kalkmasına bağlıdır. Nitekim Ebû Tâhir'in Bağdad'ı almaya ve haccı engellemeye dönük eylemleri 316/928 yılında zuhuru beklenen Mehdî'nin biran evvel ortaya çıkmasını sağlamak içindir.⁵¹ Bu anlayış, biraz sonra göreceğimiz gibi, IV./X. yüzyılın başlarından itibaren Horasan-Mâverâünnehir Karmatileri tarafından felsefî bir temele oturtulmuştur.

Ebû Saïd'in ölümünden sonra yerine geçen oğlu Saïd'in kısa bir süre İslam şeriatına dönmüş olması muhtemeldir.⁵² Ancak bu, mezhep taraftarlarınca kabul görmemiş olmalı ki kısa süre sonra Ebû Tâhir, Saïd'e karşı gelerek başa geçmiş ve Ebû Saïd'in anlayışını devam ettirmiştir. Ancak Ebû Tâhir döneminde 319/931 yılında Ali b. Fadl olayına benzer bir durumla karşılaşmaktayız. Ebû Tâhir, Zekeriya el-İsfahânî isimli bir Farslıyı bekledikleri Mehdî zannederek davetin başına geçirmiştir. Bu olay 319/931 yılından muhtemelen hemen sonra yazmış olan İbn Rizam başta olmak üzere pek çok erken döneme ait kaynakta ele alınmıştır.⁵³ Başa geçirilen Zekeriya el-İsfahânî'nin bekledikleri Mehdî olmadığını anlayan Bah-

⁵⁰ Hamdan Karmat'ın gönderdiği Abdan'ın Ubeydullah el-Mehdî ile yaptığı tartışmada bu nokta açıkça vurgulanmaktadır. (Bkz. El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 229–230.) Ubeydullah'ın Yemen'e gönderdiği mektupta da bu hususa işaret edilmiştir. (Bkz. Ca'fer b. Mansûr el-Yemen, *Kitâbu'l-Ferâiz ve Hudûdu'd-Dîn*, Thk. Hüseyin Hamdânî, *Fî Nesebi'l-Hulefâi'l-Fâtımiyyîn* içerisinde, Kahire, 1958, 10.) Ayrıca Bkz. Hüseyin b. Hevşeb b. Zâzân el-Kûfî Mansûr el-Yemen (302/914), *Kitâbu'r-Rüşd ve'l-Hidâye*, Ed. Kâmil Hüseyin, *Collectanea* içerisinde, Leiden, 1947, 198–199.

⁵¹ Bkz. Kadı Abdülcebbar, *Tesbîtü Delâilî'n-Nübüvve*, II, 383.

⁵² Krş. Kadı Abdülcebbar, *Tesbîtü Delâilî'n-Nübüvve*, II, 380.

⁵³ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed ez-Zehabî (478/1347), *Târîhu'l-İslâm*, Thk. Ömer Abdusselam Tedmürî, Beyrut, 1993, XXV, 14–15.

reyn Karmatileri çok geçmeden onu öldürmüşlerdir.⁵⁴ İsfahâni'den beklenen, İslam şeriatını kaldırarak önceki şeriatların bâtinî hakikatlerini açığa çıkarmasıydı. Bu sayede Karmatiler dünya hapishanesinden kurtulmaları için gerekli olan ilahî bilgilere ulaşacaklar ve kurtuluşa ererek ilahî yurtlarına geri döneceklerdi. Ancak yedinci Nâtik zannettikleri kişinin Mecusiliğin ilkelerini ihya edip Karmatî önderleri tek tek öldürterek devletin mutlak sahibi olmak istemesiyle yaptıkları hatayı anlayarak onu öldürmek zorunda kalmışlardır.

İsfahâni olayından sonra Bahreyn Karmatileri derin bir bunalmın içine düşmüşlerse de İsfahâni öncesi eski itikatlarına geri dönerek İslam şeriatını uygulamaya karşı çıkmayı sürdürdüler. Onların bu dönemde İslam şeriatına döndüklerine dair hiçbir bilgi yoktur. Nâsır Hüsrev 443/1051 yılında Ahsâ'yı ziyaret ettiğinde şehirde Cuma Camisi yoktu. Hutbe okunmuyor ve namaz kılınıyordu. Ancak muhaliflerden birisi şehre gelen hacılar için bir cami yaptırmıştı.⁵⁵ Kendileri namaz kılmıyorlar ve asla şarap içmiyorlardı. İslam şeriatında eti yenmesi uygun görülmeyen kedi, köpek, eşek gibi hayvanların etlerini de yiyorlardı.⁵⁶

Sonuç olarak Bahreyn Karmatileri bölünmeden itibaren, Mehdi'nin devri olan yedinci devirde yaşadıklarını, Hz. Muhammed'in devri olan altıncı devrin sona ermiş olduğunu, bu nedenle İslam şeriatının yürürlüğünün kalkması gerektiğini düşünerek İslam şeriatının yükümlülüklerini yerine getirmemişlerdir. Ancak bu, onların her türlü ahlaksızlığı mübah gördükleri ve işledikleri anlamına gelmez. Onlar başta içki içmemek olmak üzere toplumsal huzurlarını geliştirecek bazı kurallara sadık kalmaya devam etmişlerdir.

3. Irak İsmâililiği'nde Şeriatın Neshi

Bölünmeden sonra Irak belki de parçalanmanın en yoğun yaşandığı bölgelerden birisiydi. Ehû Muhsin, Hamdan'ın dâîilerinden Bûrânî ve Velid'in şeriatı nesh ettiklerini ve kadınları ortak kullandıklarını belirtmiştir.⁵⁷ Ehû Muhsin, Bakliye isimli Karmatî grubun kendisine nispet edildiği Ebû Hâtim ez-Zuttî'nin de şeriatı nesh ettiğine işaret eder.⁵⁸ Muhtemelen bunların hiç birisi kendilerini Meh-

⁵⁴ Ebû'l-Hasen Ali b. Hüseyin b. Ali (346/957), *et-Tenbih ve'l-İşrâf*, Beyrut, 1981, 355.

⁵⁵ Sıbtu İbni'l-Cevzî'nin anlattıklarından bu caminin 400/1009 yılından sonraki bir dönemde yapıldığını anlamaktayız. Bkz. Sıbtu İbni'l-Cevzî (653/1257), *Mir'âtu'z-Zamân, Ahbâru'l-Karâmîta* içerisinde, Nşr. Süheyl Zekkâr, Riyad, 1989, 244–247.

⁵⁶ Nâsır Hüsrev, *Sefername*, 129–130.

⁵⁷ Ebû Bekr b. Abdullah b. Aybek İbnü'd-Devâdârî (713/1313), *Kenzü'd-Dürrer*, Thk. Salahaddîn el-Müneccid, Kahite, 1961, VI, 51.

⁵⁸ Nuveyri, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 275.

dî olarak görmemişler, sadece yedinci devir olan Kâim el-Mehdî'nin devrinde yaşadıklarını düşünerek Hz. Muhammed'in şeriatının hükmünün kalktığını düşünmüşlerdir. Zira bölünmeden sonra Irak Karmatileri'nin başlangıçta daha çok Bahreyn Karmatileri'nin etkisinde kaldıklarını görmekteyiz.⁵⁹ Ancak bu rivayetler Irak'taki tüm Karmatî gruplar arasında İslam şeriatının yürürlüğünün kaldırıldığı anlamına gelmemektedir. Nitekim Abdan'ın yeğeni İsa b. Musa'nın 316/928 yılında Irak'ta zuhuru yaklaşan Mehdî'ye davet etmek için ordusuyla Ayn Temr'den harekete geçerek Küfe önlerine geldiği rivayet edilir. Ehû Muhsin'e göre İsa'nın ordusu burada hep birlikte Cuma namazı kılmıştır.⁶⁰ Bu rivayet İsa b. Musa ve ona tabi olanların henüz İslam şeriatını uygulamaya devam ettiklerini göstermektedir. Ancak bu, onların İslam şeriatının kalkması gerektiği düşüncelerine engel değildi. Zira İsa b. Musa'nın, adamlarıyla birlikte harekete geçmesinin nedeni İslam şeriatını ortadan kaldırmaktı.⁶¹ Muhtemelen onlar İslam şeriatının hala yürürlükte olduğunu kabul ediyorlar ancak Mehdî'nin zuhur edebilmesi için de İslam şeriatının yürürlüğünün sona ermesi gerektiğine inanıyorlardı.

Irak'ta İslam şeriatına uyan Karmatiler'in varlığına dair tek delilimiz Ehû Muhsin'in bu rivayeti değildir. Diğer bir rivayete göre 313/925 yılında Bağdad'daki Barasa camiinde Karmatiler'in toplandığını ve sahabeye kötü söz söylediklerini haber alan Muktedir, onları tutuklaması için Nâzik'i gönderdi. Nâzik camide Cuma namazı kılan otuz kişiyle karşılaştı ve onları tutukladı. Yapılan aramalarda onların yanlarında beyaz çamurdan yapılmış mühürler bulundu. Dâileri Ka'kî bu mühürlerin üzerine şöyle yazdırmıştı: "Muhammed b. İsmail el-İmâm el-Mehdî Allah'ın velîsi."⁶² Mühürlerin üzerinde Muhammed b. İsmail'in adının yazılması ve onun İmam ve Mehdî olduğunun vurgulanması bunların eski öğretiyi savunan Karmatî bir grup olduğunu göstermektedir. Bölünmeden sonra gerçekleşen bu olay Irak'taki bütün Karmatiler'in şeriatı nesh etmediklerinin açık bir kanıtıdır.

Şu halde Irak'taki Karmatiler pek çok konuda olduğu gibi bu konuda da dağınık bir yapı arz etmektedir. Bazı gruplar Hz. Muhammed'in döneminin sona erdiğini düşünerek İslam şeriatını uygulamazken, diğer bazıları İslam şeriatını uygulamaya devam etmişlerdir. Diğer yandan bölgeden, kendisini Mehdî olarak öne sürüp İslam şeriatını kaldıran birisi çıkmamıştır.

⁵⁹ Geniş bilgi için bkz. Avcu, *Karmatiler'in Doğuşu ve Gelişim Süreci*, 184–194.

⁶⁰ Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 294.

⁶¹ Kadı Abdülcebbâr, *Tesbîtü Delâilî'n-Nübüvve*, II, 383.

⁶² İbnü'l-Cevzi, *el-Muntazam*, VIII, 65.

4. Suriye İsmâililiği'nde Şeriatın Neshi

Suriye İsmâililiği bölünme sonrasında Zikreveyh ve oğulları tarafından temsil edilmiştir. Onlar bölünme sonrasında Ubeydullah'a bağlı kalmaya devam ederken, ilerleyen dönemlerde Ubeydullah'la anlaşamayarak müstakil bir hareket başlatmışlardır. Onların şeriatı nesh edip etmediklerine dair elimizde net bir bilgi mevcut değildir. Ancak Ubeydullah'a bağlılığı sürdürdükleri bölünme sonrasındaki ilk yıllarda şeriate bağlı kalmaya devam ettiklerini varsayabiliriz. Fakat Ubeydullah'la bağları koparıldıktan sonra Zikreveyh'in Hacılar saldırması⁶³ ve Küfe'ye Bayram namazı vaktinde girilmesi⁶⁴ onların şeriatı nesh etmiş olabileceklerini düşündürmektedir. Onun hacılara saldırmasının sadece ekonomik nedenlere dayanıyor olması muhtemeldir. Ancak özellikle Bahreyn Karmatileri'nde olduğu gibi, bunu İslam şeriatının yürürlüğünü kaldırmak ve Mehdî'nin gelişini çabuklaştırmak için yapmış olması da olası gözükmektedir. Ancak Zikreveyh, Irak ve Bahreyn'deki Karmatiler gibi Mehdî'ye kuvvetli bir vurgu yapmaz. Bunun yerine o, kendisini Muhammed b. İsmâ'il'in soyundan gelen birisi olarak göstermeye çalışır. Dolayısıyla o, Irak ve Bahreyn Karmatileri'nden ziyade Ubeydullah'ın yolunu takip etmiş gözükmektedir. Tıpkı Ubeydullah gibi, kendisini Hz. Peygamber soyundan gelen birisi olarak gösterip bir devlet kurmaya çalışmıştır. Ancak Ali b. Fadl ve Düzmece Mehdî olaylarında yaşadığı gibi herhangi bir Mehdîlik iddiasında bulunmamıştır.

5. Horasan-Mâverâünnehir İsmâililiği'nde Şeriatın Neshi

Horasan-Mâverâünnehir bölgesinde şeriatın neshi ile ilgili tartışmalar oldukça şiddetli bir yapı arz etmiş ve konu felsefî bir dille tartışılmıştır. Aslında bu tartışmalar Karmatî toplumun bu konudaki kafa karışıklığını göstermesi açısından dikkat çekicidir. Muhtemelen Horasan-Mâverâünnehir Karmatileri içerisinde İslam çağının sona erdiğini ve yedinci devrin başladığını ilk iddia eden kişi Neseî'dir. O, IV./X. asrın başlarında *Kitâbu'l-Mahsûl* adlı bir eser yazarak, bu eserde Kâim el-Mehdî'nin devri olan yedinci devrin başladığı ve İslam şeriatının yürürlüğünün sona erdiği iddiasına yer vermiştir. Ona göre yedinci devir tıpkı Hz. Âdem'in devri gibi şeriatsız bir dönemdir.⁶⁵ Onun bu eseri günümüze ulaşmamıştır. Ancak Neseî'nin

⁶³ Et-Taberî, *Târîh*, X, 130–131; Sâbit b. Sinan, *Târîhu Ahbârî'l-Karâmîta*, 206–207; Arîb b. Sa'd el-Kurtubî (331/942), *Sılatu Târîhi't-Taberî, Târîhu't-Taberî* içerisinde, Thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm, Kâhire, 1967, XI, 23.

⁶⁴ Taberî, *Târîh*, X, 125–127; Sâbit b. Sinan, *Târîhu Ahbârî'l-Karâmîta*, 205; Arîb el-Kurtubî, *Sılatu Târîhi't-Taberî*, XI, 20.

⁶⁵ Ebû Hâtîm Ahmed b. Hamdân er-Râzî (322/934), *Kitâbu'l-İslâh*, Thk. Hasan Minûçeher-Mehdi Muhakkik, Tahran, 2004, 56; Krş. Madelung, "Karmatî", 662; Farhad Daftary, *İsmâilliler Tarih ve Kuram*, Çev. Ercüment Özkaya, Rastlantı Yay., Ankara, 2001, 269; *A Short History of the Ismailis*, 55.

bu eserine reddiye yazan Ebû Hâtim'in (322/934) *Kitâbu'l-İslâh* ve Kirmânî'nin bu tartışmaya yer verdiği *Kitâbu'r-Riyâd*'i Neseî'nin yukarıdaki fikirleri savunduğuna işaret etmektedir.⁶⁶

Ebû Hâtim, Neseî'nin İslam çağının sona erdiği ve şerriatsızlık döneminin başladığı yönündeki iddialarına şiddetle karşı çıkmış ve *Kitâbu'l-İslâh* adlı bir eser yazarak *Mahsul*'de kendince hatalı gördüğü hususları düzeltmiştir. Ebû Hâtim'e göre hikmetin ya da insanı kurtuluşa erdirecek ilmin elde edilmesi ilim ve amelin birlikte yerine getirilmesi ile mümkün olur.⁶⁷ Diğer yandan dünya işlerinin düzeninin sağlanabilmesi için şeriatın devam etmesi şarttır. Bu nedenle Hz. Muhammed'in şeriatı nesh edilmeden kıyamete kadar devam edecektir.⁶⁸ O, Hz. Muhammed'in şeriatının yürürlüğünün sona erdiğini delillendirmek için Hz. Âdem'in şeriatının olmadığı ve onun döneminin şerriatsızlık dönemi olduğu yönünde Neseî tarafından öne sürülen iddiaya da karşı çıkar. Ona göre Hz. Âdem'in şeriatının olmadığı iddia edilmesi hatadır. Yine Hz. Âdem'in Ashâbu'l-Azâim'den birisi olarak kabul edilmesi de hatadır. Çünkü Ashâbu'l-Azâim, şeriat nesh etmek ya da başka bir yenilik getirmekle olunur. Hz. Âdem'in zahiri bir şeriatının olmadığını iddia etmek onun tevile de sahip olmadığını öne sürmek demektir. Çünkü tevil zahirden hareketle elde edilir.⁶⁹ Neseî'nin buradaki temel mantığı birinci devir olan Hz. Âdem devri ile sonuncu devir olan Kâim el-Mehdî'nin devrinin şerriatsızlık devirleri olduğudur. Bu dönemlerde sadece bâtinî hakikatlerle amel edilir, zahire gerek yoktur. Neseî'nin bu iddiasına karşı çıkmak için Ebû Hâtim çizgi ve ara delilini getirir. Ona göre bir ara oluşturabilmemiz için en az iki çizgi çizmemiz gerekir. Buradaki iki çizgi birinci ve ikinci Nâtık olan Âdem ve Nuh'tur. Ara ise şeriate delalet eder. Bu nedenle bir şeriatın tamamlanabilmesi için diğer Nâtık'ın zuhurunun gerçekleşmesi şarttır.⁷⁰ Ebû Hâtim'in burada vermek istediği mesaj açıktır. Hz. Âdem ve Hz. Nuh arasında Hz. Âdem'in şeriatı geçerlidir. Aynı

⁶⁶ Nâsir Hüsrev'in bir alıntısının Neseî'nin şeriatı kabul ettiğine işaret ettiğini de burada vurgulamamız gerekir. Ona göre Neseî dini ilmin amellerle eğitileceği kanısındadır. (Bkz. Nâsir Hüsrev, *Hanu'l-İhvân (Dostlar Sofrası)*, Çev. Mehmet Kanar, İnsan Yay., İst., 1995, 159.) Ancak *Riyâd*'da ve *İslah*'ta yapılan alıntılar Neseî'nin *Mahsul*'ünde İslam şeriatının yürürlüğünün sona erdiğine dair kuvvetli bilgiler içermektedir. Bu nedenle Nâsir Hüsrev'in belirttiği görüşlerin, Neseî'nin bölünmeden önceki döneme ait fikirleri olduğunu ya da ilk altı devri kastettiğini farz edebiliriz.

⁶⁷ Ebû Hâtim Ahmed b. Hamdân er-Râzî (322/934), *A'lâmu'n-Nübüvve*, Thk. Salah es-Sâvî-Gulam Rızâ Avânî, Tahran, 1977, 113; Hamidüddin Ahmed b. Abdullah el-Kirmânî (411/1020), *Kitâbu'r-Riyâd*, Thk. Arif Tâmir, Beyrut, 1960, 177.

⁶⁸ Ebû Hâtim er-Râzî, *A'lâmu'n-Nübüvve*, 111, 196, 258.

⁶⁹ Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'l-İslâh*, 59, 60–61, 67; el-Kirmânî, *Kitâbu'r-Riyâd*, 176–177.

⁷⁰ Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'l-İslâh*, 136–137; el-Kirmânî, *Kitâbu'r-Riyâd*, 203.

mantıktan hareketle Hz. Muhammed'in şeriatının tamamlanmış olması için yedinci Nâtik'in zuhurunun gerçekleşmesi gerekir. O henüz zuhur etmediğine göre Hz. Muhammed'in şeriatının yürürlüğü devam etmektedir. Ancak Ebû Hâtim de Hz. Âdem'den önce ve gaybette olan Kâim'in zuhur etmesinden sonra şeriatın olmayacağı kanısındadır.⁷¹

Ebû Hâtim'in Nesefî'ye karşı yazdığı *Kitâbu'l-İslah'a* karşı Sicistânî (360/970'ten sonra), hocası Nesefî'yi desteklemek için *Kitâbu'n-Nusra'yı* yazmıştır. Ancak onun bu kitabı da günümüze ulaşmamıştır. Sicistânî'nin şeriatın neshi konusunda iki farklı çizgi takip ettiğini görmekteyiz. O, Fatimiler'e karşı olup Karmatî çizgide devam ettiği ilk dönemde Nesefî'nin fikirlerini takip etmiş ve İslam şeriatının hükmünün kalktığını savunmuştur. Ancak ikinci dönemde o, Fatimî halifesi Muiz'in muhalif Karmatî İsmâilileri kendi saflarına çekme çabaları sonucu Fatimiler'e katılmıştır. Bu dönemde o, Fatimî itikadı ile taban tabana zıt olan şeriatın neshi ile ilgili düşüncesinden vazgeçmiş gözükmektedir.

O, ilk devresinde yazdığı *Nusra'da* Ebû Hâtim'e karşı hocasını savunur. Ona göre Kâim'in zuhur etmesinden sonra yeryüzünde imam kalmamıştır. Ancak onun lahıkları ve halifeleri vardır. O da Nesefî gibi Hz. Âdem ve Kâim'in şeriatının olmadığını belirtir. Ona göre şeriat sahibi beş Nâtik vardır. Bunlar Nuh, İbrâhim, Musa, İsa ve Hz. Muhammed'dir. Kâim'den sonra imam olmadığı gibi şeriat da yoktur. Çünkü şeriatın olabilmesi için o Nâtik'tan önce ve sonra imamların olması gerekir. Oysa Hz. Âdem'den önce ve Kâim'den sonra imâmî söz konusu değildir.⁷² Bir devirde şeriatın vacip olması için o devirde hadlerin iptal edilmesi ve mahlûkatın zıddı (Şeytan'a) tabi olması gerekir. Oysa Hz. Âdem'den önceki dönemde böyle bir şey söz konusu olmamıştır. Bu nedenle onun döneminde şeriat yoktur.⁷³ Sicistânî, Ebû Hâtim'in amel olmadan tevhide ulaşmanın mümkün olamayacağı tezine karşı çıkar. Ona göre tevhide ancak amellerle ulaşılabilirliğini iddia eden bir kimse Akl-ı Evvel, Melekler, Ced, Feth ve Hayal'in tevhide bilmediklerine hükmetmiştir. Çünkü bunların hiçbirisi amelde bulunmazlar.⁷⁴ Yine Kâim devrinde tüm şeriatlar nesh edileceğine göre bu dönemdeki insanların tevhide ulaşmadıklarını iddia edebilir miyiz?⁷⁵

⁷¹ Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'l-İslâh*, 60, 62–63, 139, 211; el-Kirmânî, *Kitâbu'Riyâd*, 203–204.

⁷² El-Kirmânî, *Kitâbu'Riyâd*, 204.

⁷³ El-Kirmânî, *Kitâbu'Riyâd*, 190.

⁷⁴ El-Kirmânî, *Kitâbu'Riyâd*, 202.

⁷⁵ El-Kirmânî, *Kitâbu'Riyâd*, 198.

Görüldüğü gibi Sicistânî, ilk döneminde İslam şeriatının nesh edilmiş olduğu yönündeki Nesefî ve Bahreyn Karmatileri'nin iddialarını kabul etmiş gözükmektedir. Ancak o, Fatımîler'i benimsediği ikinci devresinde bu fikrinde birtakım düzeltmeler yapmıştır. Bu yeni dönemde Sicistânî kurtuluşa ermek için şeriatı gerekli görmeye başlamıştır. Ancak o, sadece şeriatı benimseyip bâtinî hakikatlere eremeyenlerin kurtuluşa eremeyecekleri kanısındadır.⁷⁶ Şeriat tevile ulaşmak için bir basamaktır. Bu nedenle şeriatı iptal eden bir kimsenin tevile ulaşması mümkün değildir.⁷⁷ Bunun yanında şeriata uymanın dünyevî işlerin düzene girmesi açısından da pek çok faydaları vardır.⁷⁸ Sicistânî, hayatının bu ikinci döneminde şeriatın zahirinin dünya işleri için gerekli olduğunu, bâtininin ise ahiret için gerekli olduğunu, bu nedenle şeriatın batınî hakikatlerine ulaşanlar için zahiri yerine getirmenin gerek olmadığını iddia edenlere de karşı çıkmaktadır. Çünkü şeriatın zahiri sadece bâtinî hakikatleri elde etmek ve dünya işlerini düzene koymaktan ibaret değildir. Zahirin üçüncü bir fonksiyonu daha vardır. Buna göre zâhire uymakla kişi güzel ahlaka kavuşur ve daha erdemli bir birey haline gelir. Kişinin ulaşmış olduğu bâtinî hakikatleri ve güzel ahlaki sürdürebilmesi için zâhire uymaya devam etmesi gerekir. Bu nedenle her halükarda zâhire uymak zorunludur.⁷⁹ Yine o, İslam şeriatının Kâim tarafından aşama aşama kaldırılacağı iddiasına da karşı çıkar. Ona göre İslam şeriatı Kâim zuhur edene kadar insanlar tarafından kendiliğinden kaldırılacaktır. Kâim zuhur ederken artık İslam şeriatından hiçbir şey yürürlükte olmayacaktır. Dolayısıyla Kâim zuhur ettiğinde Ehl-i iman mağlup, zıtlar ise hâkim halde olacaktır.⁸⁰ Sicistânî'nin geldiği bu son nokta Bahreyn Karmatileri'nin tam karşısındaki bir düşünceyi temsil etmektedir. Zira belki de ilk kez o, İslam şeriatının yürürlükten kalkmasının istenen, arzulanan bir şey olduğu ve Kâim ya da onun temsilcileri tarafından gerçekleştirileceği yönündeki İsmâilî düşünceye karşı çıkmıştır. Bu düşünceye göre İslam şeriatını zıtlar ortadan kaldıracığı için, İsmâilîler'in görevi artık bu şeriatın bir an önce yürürlüğünü kaldırmak değil onu mümkün olduğunca korumaktır. Yine o, özellikle Bahreyn Karmatileri için hayati önem arz eden Kâim el-Mehdî'nin zuhuruyla ilgili zaman tayinine de karşı çıkmıştır. Ona göre Kâim'in ne zaman zuhur edeceğiyle ilgili her hangi bir alamet yoktur. O, buna delil olarak "Kıyamet saati mutlaka gelecektir. Ancak ben her nefis yap-

⁷⁶ Ebû Ya'kûb İshak b. Ahmed es-Sicistânî (360/970'ten sonra), *Kitâbu İsbâti'n-Nübûât*, Thk. Arif Tâmir, Dâru'l-Meşrik, Beyrut, 1982, 51.

⁷⁷ Es-Sicistânî, *Kitâbu İsbâti'n-Nübûât*, 52–53.

⁷⁸ Es-Sicistânî, *Kitâbu İsbâti'n-Nübûât*, 55.

⁷⁹ Es-Sicistânî, *Kitâbu İsbâti'n-Nübûât*, 65.

⁸⁰ Es-Sicistânî, *Kitâbu İsbâti'n-Nübûât*, 180.

tığının karşılığını görsün diye onun zamanını neredeyse gizleyeceğim.”⁸¹ ayetini getirmiştir.⁸² Ona göre Mehdî'nin kendi şeriatı olmadığı için o, Hz. Muhammed'in şeriatına tabi olacaktır.⁸³ Ehl-i Hak (Fatimîler) İslam şeriatının helalini helal, haramını haram saymaktadır.⁸⁴

Tüm bunlar Sicistânî'nin, hayatının ikinci döneminde ilk dönemdeki fikirlerinden keskin bir dönüş yaptığını ve Karmatî çevrelerde savunulan fikirlerden uzaklaştığını göstermektedir. Yine Neseî ile yakın bir ilişki içerisinde olan ve muhtemelen onun öğrencisi olan *Şeceratü'l-Yakîn*'in yazarının, Neseî'nin aksine amellerin gerekliliğini savunduğunu görmekteyiz.⁸⁵ Dolayısıyla Horasan-Mâverâünnehir İsmâîlîleri'nin şeriatın neshi konusunda ortak bir kanaat oluşturamadıklarını söyleyebiliriz. Ebû Hâtim ve Ebû Temmâm gibi bazı düşünürler İslam şeriatının devamını ve amellerin zorunluluğunu savunurken; Neseî şeriatsızlık dönemini savunmuş gözükmektedir. Sicistânî, başlangıçta Neseî'yi desteklerken daha sonra Fatimîler'e bağlanarak İslam şeriatının gerekliliğini savunmaya başlamıştır.

6. Fatimîler'de Şeriatın Neshi

Fatimîler'in İslam şeriatının zahirini bir an bile terk ettiklerine dair ciddi bir delil yoktur. En erken Fatimî kaynaklara baktığımızda, onların tamamında İslam şeriatının zahirine uymak ve amelleri yerine getirmek gerektiği açıkça ifade edilir. İlk Fatimî halifeleri döneminde şeriatın uygulandığına dair pek çok delil vardır. İdrisî, Ubeydullah el-Mehdî'nin Rakkâde'ye girdiğinde hadlerin yerine getirilmesini emrettiğini, içki içmeyi ve diğer haramları yasakladığını belirtir.⁸⁶ Ubeydullah dönemini de idrak eden Kadı Nu'mân, Ebû Abdullah tarafından Sicilmâse'de kurtarıldığında Ubeydullah'ın akşam namazına imamlık yaptığını ve cemaatle namaz kıldıklarını ifade eder.⁸⁷ Yine ona göre Ubeydullah, İslam şeriatını uygulamaktan vazgeçen ashabından bazılarını günahları ölçüsünde cezalandırmış, bazılarını öldürmüş, bazılarını hapsedmiştir.⁸⁸ Bu noktada Kadı Nu'mân'ın İsmâîlî davetin erken dönemiyle ilgili çok önemli bir gerçeği güzel bir şekilde açıkladığını görmekteyiz. Ona göre

⁸¹ 20/Tâhâ, 15.

⁸² Ebû Ya'kûb İshak b. Ahmed es-Sicistânî (360/970'ten sonra), *Kitâbu'l-İftihâr*, Thk. Mustafa Gâlib, Dâru'l-Endelüs, 1980, 83.

⁸³ Es-Sicistânî, *Kitâbu'l-İftihâr*, 121.

⁸⁴ Es-Sicistânî, *Kitâbu'l-İftihâr*, 130.

⁸⁵ Ebû Temmâm (IV./X. yüzyılın ortaları), *Kitâbu Şecereti'l-Yakîn*, Thk. Ârif Tâmir, Beyrut, 1982, 77.

⁸⁶ İdrisî, *Uyûnu'l-Ahbâr*, V, 112.

⁸⁷ Kadı Nu'mân, *İftitâhu'd-Da've*, 240.

⁸⁸ Kadı Nu'mân, *İftitâhu'd-Da've*, 276.

Ubeydullah el-Mehdî dönemindeki bazı dâilerin İslam şeriatının zahirini ve amelleri inkâr etmesinin temel nedeni davetin bâtına yaptığı özel vurgudur. Bu durum zâhirin ihmal edilmesine ve dâilerin zahirle ilgili yeterli bilgi sahibi olmamalarına sebebiyet vermiştir. Bu nedenle zamanla zahir küçümsenmiş ve inkâr edilmiştir.⁸⁹ Ancak her halükarda ilk halifeler dönemindeki resmi uygulamanın İslâm şeriatının yürürlüğünün devamı yönünde olduğunu görmekteyiz.

Fatimiler'in ikinci halifesi Kâim Biemrillâh'ın da zahiri ve amel-leri inkâr eden ve kendisiyle ilgili aşırı iddialarda bulunan taraftarlarına çok üzüldüğünü görmekteyiz. O, oğlu Mansûr Billâh'ın da hazır bulunduğu bir mecliste taraftarlarının bazılarının kendisini Rab, bazılarının Nebî olarak gördüklerini, bazılarının kendisinin gaybı bildiğini iddia ettiklerini, bazılarının da kendisine vahiy geldiğini düşündüklerini belirtmiş; kendisiyle ilgili bu tür iddialardan duyduğu rahatsızlıktan dolayı duygulanarak ağlamaya başlamıştır.⁹⁰ Kâim döneminde yazılan *Kitâbu'l-Keşf*'te ancak zahire uyararak bâtına ulaşılabileceği ifade edilmiştir.⁹¹ Yine zahiren Mekke'ye hac-cın gerekliliği vurgulanmıştır.⁹² Yazara göre şeriatın bâtını inkâr eden de, zahirini inkâr eden de azaba duçar olur.⁹³ Ancak o da Kâim zuhur ettiğinde tüm şeriatların kaldırılacağı iddiasını benimsemiştir.⁹⁴ İnsanlığın ilahî âlemde sahip olduğu halis nurun amele ihtiyacı yoktur. Ancak Halis ilim nurunun sonuncusu olan Hz. Âdem cisimleşmiş mahlûkatın başlangıcı olduğu için onun amel etmesi vacip olmuştur. Onun tekrar amelsiz ilim olan ilk başlangıcına dönebilmesi için amel bir vasıtaadır.⁹⁵

Muiz döneminde de İslam şeriatının harfiyen uygulandığına dair pek çok delile sahibiz. Muiz vakit namazlarını kılıyor ve Cuma namazlarına gidiyordu.⁹⁶ O, zahiri inkâr edip bâtını yüceltenleri hidayetden sapanlar olarak tanımlamıştır. Ona göre zahiri olmayan bâtın, cesedi olmayan ruha benzer. Nasıl ruh ve beden bir bütünün parçalarıysa zâhir ve bâtın da bir bütünün parçalarıdır. Zahiri olmayan bâtın, bâtını olmayan da zâhir denemez.⁹⁷ O, az ya da

⁸⁹ Kadı Nu'mân, *İftitâhu'd-Da've*, 499.

⁹⁰ Kadı Nu'mân, *De'âimü'l-İslâm*, 55.

⁹¹ Ca'fer b. Mansûr el-Yemen (350–360/960–970 civarı), *Kitâbu'l-Keşf*, Thk. Mustafa Gâlib, Beyrut, 1984, 110.

⁹² Ca'fer b. Mansûr, *Kitâbu'l-Keşf*, 111.

⁹³ Ca'fer b. Mansûr, *Kitâbu'l-Keşf*, 114.

⁹⁴ Ca'fer b. Mansûr, *Kitâbu'l-Keşf*, 101.

⁹⁵ Ca'fer b. Mansûr, *Kitâbu'l-Keşf*, 105.

⁹⁶ Kadı Nu'mân b. Muhammed (363/974), *Kitâbu'l-Mecâlis ve'l-Müsâyerât*, Thk. Habib el-Fakî-İbrâhim Şebbûh-Muhammed el-Ya'levî, Tunus, 1978, ss. 121, 126, 224, 537.

⁹⁷ Kadı Nu'mân, *Kitâbu'l-Mecâlis ve'l-Müsâyerât*, 86.

çok içki içmeyi haram olarak görür⁹⁸ ve Kâbe'ye haccetmeyi Allah'ın bir farzı olarak kabul eder. Muhtemelen Bahreyn Karmatileri'ni kastederek Kâbe'nin batinî anlamını bilip zahirini küçümseyenleri kınayarak onlarla ilgili şöyle der: "(Kâbe'yle ilgili) Zahiri küçümseyip batinî bilenler helak olmuştur. Allah zahiri küçümseyene lanet etmiştir.⁹⁹ O, kendilerinin Hz. Muhammed'in şeriatını nesh ettikleri iddiasını öne sürenlere de karşı çıkmıştır. Ona göre Hz. Muhammed'in şeriatını iptal etmek küfrü gerektirir.¹⁰⁰

İlk halifeler döneminin önemli simalarından birisi olan Kadı Nu'mân'ın da İslam şeriatını benimsediğine dair pek çok delil vardır. O, *De'âimü'l-İslâm* adlı eserini amellerin farzietini ortaya koymak ve onlarla ilgili fikhî hükümleri açıklamak için yazmıştır. O, iman tanımına ameli de dâhil etmiştir. Ona göre iman, "dil ile ikrar, uzuvlarla tasdik ve rükünlerle ameldir."¹⁰¹ Bir diğer IV./X. asır Fatimî dâisi Kirmânî'nin (411/1020) de şeriatın zahirini kabul ettiğini görmekteyiz. O, kendisine şeriatın gereksiz ve hurafe olduğunu yazan birisine böyle söylemenin küfür olduğunu belirtmiştir.¹⁰² Bir başka yerde o, batinî sarılıp şeriatın zahirini inkâr ettiğini belirttiği bir grubu İslam'dan uzaklaşmış olmakla itham etmiştir.¹⁰³

Örnekleri çoğaltmak mümkündür. Ancak hiçbir erken dönem Fatimî eserinde şeriatın zahirinin inkâr edildiğine rastlanamaz. Onların batinî hakikat olarak gördükleri ve batinî daha çok yer verdikleri bir gerçektir. Ancak bu, zahiri inkâr ettikleri anlamına gelmez. Dolayısıyla onların şeriatı nesh eden ya da amelleri iptal eden Karmatî gruplarla birlikte hareket ettiklerini söylemek mümkün değildir.

Tüm bu rivayetler ortadayken Kadı Abdülcebbar, kendi döneminde Aziz Billâh'a bağlı olan dâilerin İslam şeriatının zahirini inkâr ettiklerini, Aziz Billâh'ın ilmüne bağlanmanın yeterli olduğuna inandıklarını belirtir.¹⁰⁴ Yine Bağdâdî, Ubeydullah el-Mehdî'nin, Ebû Tâhir Süleyman'a bir mektup yazarak İslam şeriatını kaldırmasını, helalleri haram haramları helal kılmasını, anne ve kız kardeşlerle nikâhlanmanın caiz olduğunu öne sürmesini emrettiğini iddia et-

⁹⁸ Kadı Nu'mân, *Kitâbu'l-Mecâlis ve'l-Müsâyerât*, 330.

⁹⁹ Kadı Nu'mân, *Kitâbu'l-Mecâlis ve'l-Müsâyerât*, 363.

¹⁰⁰ Kadı Nu'mân, *Kitâbu'l-Mecâlis ve'l-Müsâyerât*, 415-416.

¹⁰¹ Kadı Nu'mân, *De'âimü'l-İslâm*, 3.

¹⁰² Hamidüddin Ahmed b. Abdullah el-Kirmânî(411/1020), "er-Risâletü'l-Mevsüme bi'l-Vâiza", *Mecmû'u Rasâilî Kirmânî*, Thk. M. Gâlib, Beyrut, 1983, 145.

¹⁰³ Hamidüddin Ahmed b. Abdullah el-Kirmânî(411/1020), "er-Risâletü'l-Mevsüme bi'l-Kâfiye fi'r-Redd 'ale'l-Hârûnî", *Mecmû'u Rasâilî Kirmânî*, Thk. M. Gâlib, Beyrut, 1983, 150.

¹⁰⁴ Kadı Abdülcebbar, *Tesbitü Delâilî'n-Nübüvve*, II, 596.

miştir.¹⁰⁵ Her iki rivayetin de Fatimî-Karmatî muhalefetinin zirvede olduğu ve Fatimîler'in Abbasîler açısından ciddi bir tehlike olarak görüldüğü bir dönemde ortaya atıldığına dikkat etmemiz gerektiğini düşünmekteyiz. Her iki yazarın da Fatimîler'in halk nezdindeki itibarını düşürmek için onları bazı Karmatî çevreler için söz konusu olan şeriatın neshi ile suçladıklarını görmekteyiz. Aslında her ikisi de Fatimî-Karmatî bölünmesinin farkındayken, iki hareketi birlikte değerlendirmeye gayret etmişler, böylece özellikle Fatimîler'in itibarını düşürmeye çalışmışlardır. Çünkü Karmatîler'in geniş halk kitleleri nezdinde zaten kötü bir şöhreti vardı ve bu iki eserin yazıldığı dönemde Abbasîler için tehlike olmaktan çoktan çıkmışlardı bile.

Sonuç

Sonuç olarak İsmâilî çevrelerde kendisini yedinci devrin sahibi beklenen Kâim el-Mehdî olarak gören ilk kişinin Ali b. Fadl olduğunu ve onun İslam şeriatını tamamen iptal ettiğini söyleyebiliriz. Ondan bir süre sonra Bahreyn'de Zekeriya el-İsfahanî adlı birisi Mehdî zannedilerek başa geçirilmiş, ancak onun Mehdî olmadığı anlaşılınca öldürülmüştür. Bunun dışındaki Karmatî topluluklarının bazıları bölünmeden sonra İslam şeriatını uygulamaya devam ederken, diğer bazıları Muhammed b. İsmâil'in ilk zuhuru ile İslam şeriatının zahirî hükmünün ortadan kalktığını iddia ederek zahire uymaya son vermişlerdir. Fatimî-Karmatî bölünmesi öncesindeki ilk İsmâililik'te ve Fatimîler'de İslam şeriatının zahirinin ortadan kaldırıldığı ya da İslam şeriatının nesh edildiğine dair hiçbir işaret yoktur. Erken dönem İsmâilî çevrelerde şeriatın neshi ilk olarak bölünme sonrası Karmatî çevreler için söz konusudur. Ancak Muhalif yazarlar lokal bir İsmâilî grup için söz konusu olan bir durumu İsmâilîler'in tamamına teşmil ederek onların tamamını zan altında bırakmayı ve böylece halk nezdindeki itibarlarını düşürmeyi tercih etmiş gözükmektedirler.

¹⁰⁵ El-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 229–230.

Ernst Cassirer'in Tarih Görüşü

Dr. Necati DEMİR*

Özet

Bu incelememizin amacı; tarih felsefesinin anlamı, önemi ve bazı problemlerini Ernst Cassirer'in tarih görüşü bağlamında ortaya koyabilmektir. Tarih, geçmişle geleceğin kaynaştırılabilmesi ve halin teşkili için önemli bir faktördür. Uygarlıkların yaşayabilme ve atılım yapma şansı geçmiş ve gelecek arasında kurulan dengeyle yakalanabilir. Yalnız kendi zamanını bilen insan için bu zamanın değerlerini kesinmiş gibi görmek, bunların ancak oldukları gibi olabilecekleri yanılgısını doğurur. Çünkü zaman durağan değil devingendir. Cassirer'e göre, geçmiş, şimdi ve gelecek halâ bir diğeriyle bağlantılıdır; onlar farklılaşmamış bir birlik oluşturur ve ayrılmamış bir bütünlük arz ederler. Tarihin görevi geçmişte var olmuş olanı geçmişin yaşantısını bize yalnızca tanıtip öğretmek değil, onları yorumlayarak öğretmektir.

Anahtar Kelimeler: Cassirer, Tarih bilinci, insanbiçimli.

Summary

This purpose of this review, the meaning of the philosophy of history, importance, and some problems in the context of Ernst Cassirer's opinions put forth is to date. History, past and the future of the state of fusion and case for the formation is an important factor. Chance to make advances of civilizations can be captured with the balance established between present and future. Of this time for the people who know only their own time was seen as absolute values of them, but they can be mistaken as to the falls. Because time is dynamic not static. According Cassirer'e, the past, present and future are still tied up to gether; they form an undifferentiated unity and an indiscriminate whole. Task in the past there have been one of history past and present life only to teach us, not to teach them to interpret.

Key Words: Cassirer, date awareness, antropomorfic.

Giriş

Bu incelememizin amacı; tarih felsefesinin anlamı, önemi ve problemlerini Ernst Cassirer'in tarih görüşü bağlamında ortaya koyabilmektir. Tarih, geçmişle geleceğin kaynaştırılabilmesi ve halin teşkili için önemli bir faktördür. Uygarlıkların yaşayabilme ve atılım yapma şansı geçmiş ve gelecek arasında kurulan dengeyle yakalanabilir. Geçmişin, halin ve geleceğin anlamlandırılması, yani tarih

* Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Felsefe Tarihi Öğr. Gör. Sivas

bilincinin ancak zamanın üç boyutuyla kavranmasıyla mümkün olabilir. Zamanın üç diliminden ilki olan geçmiş'in toplumsal işlevi, bir ulus olarak acı tatlı birlikte yaşamış olmanın getirdiği kader birliği ve bilincinin oluşmasında görülürken, ikincisi, günün sağlıklı bir biçimde gerçekleştirilmesinde ve üçüncüsü de topluma parlak bir gelecek oluşturma kararlılık ve bilincinin belirlenmesinde aranabilir. Reşat Şemsettin Sirer'in de belirttiği gibi yalnız kendi zamanını bilen insan için bu zamanın değerlerini kesin ve değişmezmiş gibi görmek, bunların ancak oldukları gibi kalabileceklerini sanmak tehlikesi vardır. Ortaçağ insanının düşüncesinde ve yargılarında dogmaların sınırını aşamayışının önemli nedeni, geçmiş hakkında pek az şey bilmekte oluşu idi. Bundan dolayı inandığı şeyleri ve kurumları mutlak ve değişmez sanıyordu. Onda, içinde yaşadığı hayat ve evrenin kendi iradesi ile değiştirilip düzeltilebileceği düşüncesi yoktu. Bundan dolayı Ortaçağ, insanlığın genel evriminde bir duraklama devri olmuştur.¹

Ernst Cassirer, 19.yüzyılın son çeyreği ile yirminci yüzyılın ilk yarısında (1876-1945) yaşamış Musevi asıllı bir Alman düşünürdür. Cassirer'in naiv tabii idealizmi, felsefi yaklaşımların herhangi birini ne tümüyle reddeden ne de tümüyle benimseyen bir anlayışla değil de her düşüncenin birbiriyle uzlaşabilen öğelerini bir araya getirip ahenkli birlikler oluşturma çabası olarak karşımıza çıkar. İnsan felsefesi ile ilgilenen çoğu düşünürler gibi Cassirer'in de özellikle ömrünün yaklaşık son on yılında, fiziksel ve kültürel antropoloji üzerine eğildiğini görüyoruz. Ancak onu, diğer antropoloji felsefesi yapan düşünürlerden farklı kılan bir yönü var ki, bu da onun felsefe tarihçisi olmasıdır. Çünkü felsefe tarihi bilgisi, düşünürlere, sorunları felsefi geleneğin can alıcı noktasından kavranmasını ve geniş bir bakış açısı kazandırmasını sağlar. Bir düşünür, öncelikle üzerinde düşünce ürettiği alan ya da sorun hakkında, kendisinden önce hangi düşüncelerin ortaya konulduğundan haberdar olmalıdır. Bu tarz bir yaklaşım, araştırmacıya hem bir ufuk kazandırmış olması, hem de daha önce ortaya konulmuş bir düşüncüyü, kendisinin de ortaya koymaktan başka bir iş yapmış olmadığını veya özgün bir düşünce ortaya koyduğunu anlaması açısından yararlıdır.

Tarih, kabaca belli bir coğrafyada, belli bir zaman diliminde ortaya çıkan olaylar ve teşekkül eden kurumlar ile toplumsal uygulamaların tümünün kronolojik bir sıra içinde tasviri olarak tanımlanabilir. Ancak, bu tanımın tam tarih tanımı olmadığı bellidir. Çünkü geçmiş zaman olaylarını, kurumlarını ve yazılı belgelerle arkeolojik kalıntıları yorumlayan tarihçi olduğuna göre, tarih biliminin tarihsel olgunun yanında bir de tarihçi ayağı vardır. Dolayısıyla öznenen

¹ Reşat Şemseddin Sirer, *Klasik Kültürü Tanımanın ve Dillerini Öğrenmenin Faydaları*, A. Ü.D.T.C. Fakültesi Dergisi, Sayı 1, Ank. 1942, s. 37.

soyutlanmış, tümüyle olguyla sınırlandırılarak nesnelleştirilmiş bir tarih tanımı, tarihin neliğini bize tam olarak vermez. Bu nedenle tarih, belli bir coğrafyada, belli bir zaman diliminde ortaya çıkan olaylar ve teşekkül eden kurumlar ile toplumsal uygulamaların, tarihçi tarafından tertip edilip yorumlanmasıdır, denildiğinde daha uygun bir tanıma ulaşılmış olur. Bu durumda tarihin, toplumsal olayların ve kurumların kronolojik sıra içinde bir tarihçinin zihinsel birikimine dayanarak kendi görüş açısıyla yorumladığı düşünce sistemi olduğu söylenebilir. Ünlü İngiliz tarihçisi Edward Hallet Carr (1892-1982), bu nedenle tarihten önce onu yazan tarihçinin incelenmesi uyarısında bulunur. "Tarihçiyi incelemeyen önce de, onun tarihî ve içtimai çevresini inceleyiniz. Tarihçi, bir birey olarak, aynı zamanda hem tarihin hem de toplumun bir ürünüdür."² Leon E. Halkın, tarihi, bir ilim olarak değil, disiplin olarak adlandırır. Deyimlerin asıl manaları göz önüne alındığında, tarih, ilmin tanımına uymamaktadır; o, matematik gibi soyut ispatlamalardan ibaret değildir. Tabiat ilimlerinde olduğu gibi uygulama yoluyla doğruluğu tahkik edilemez. Nihayet o, önceden görmeye imkân sağlayan kanunlarla sonuçlanamaz."³ Leon E. Halkın, tarihi, bir ilim olarak değil, disiplin olarak adlandırırken ilmin niteliklerini de sıralar. İlmin nitelikleri; "matematik gibi soyut ispatlamalardan teşekkül etmelidir. Uygulama yoluyla doğruluğu tahkik edilebilmelidir. Önceden görmeye imkân sağlayan kanunlarla sonuçlanmalıdır."⁴

Cassirer'e göre, bilimsel olgu diye adlandırdığımız şey, önceden kesin ve açık bir şekilde belirttiğimiz bir bilimsel soruya her zaman verilen cevaptır. Fakat tarihçi bu soruyu neye yöneltebilir? O, olgularla bizzat karşı karşıya gelemediği gibi daha önceki bir hayatın formları içine de giremez. O, hedef konusuna sadece dolaylı bir yaklaşımda bulunabilir. Kaynaklarına başvurması gerekir. Ama bu kaynaklar, terimin bilinen anlamında fiziksel şeyler değildir. Onların tümü, yeni ve belirli bir ânı îma ederler. Fizikçi gibi tarihçi de, maddesel bir dünyada yaşar. Buna rağmen, onun araştırmasının hemen başlangıcında bulduğu şey, fiziğe ait nesnelere bir dünyası olmayıp bir sembolik evren -bir semboller dünyasıdır. O, her şeyden önce, bu sembolleri okumayı öğrenmelidir. Ne kadar basit görünürse görünsün, herhangi tarihsel olgu, sadece böyle önceden yapılan bir semboller çözümlemesi sayesinde belirlenip anlaşılabilir. Tarihsel bilgimizin ilk ve dolaysız konuları nesnelere ya

² E. H. Carr, *Tarih Nedir?* İletişim Yayınları, Çev. Miskat Gizem Gürtürk, 4. Baskı, İstanbul, 1993, s. 54

³ Leon E. Halkın, *Tarih Tenkidinin Unsurları*, Çev. Bahaeddin Yediyıldız, A. T. T. K. Yay. Ank. 1989, s. 5-6.

⁴ Leon E. Halkın, *Tarih Tenkidinin Unsurları*, Çev. Bahaeddin Yediyıldız, A. T. T. K. Yay. Ank. 1989, s. 5-6

da olaylar olmayıp, belgeler ya da tarihsel kalıt niteliğindeki âbidelerdir. Gerçek tarihsel verileri –geçmişte kalan olayları ve insanları– ancak bu sembolik verilerin, derin derin düşünülmesi aracılığıyla kavrayabiliriz.⁵ Tarih, bir anlamıyla da, geçmişin olaylar yığını hafızalarda tutmak değil, geçmişin olumlu ve olumsuz tecrübelerinden, mevcut durum ve gelecek hayat için ipuçları olabilecek sonuçlar çıkarmaktır. Tarih bizi, yalnız başka zamanların uygunsuz etkisinden değil, kendi zamanımızın uygunsuz etkisinden, çevrenin tiranlığından ve soluk aldığımız havanın basıncından da kurtaran şey olmalıdır.”⁶ Bu yüzden gerek geçmişin, gerekse günümüzün olumlu ve olumsuz etkilerine fazla bağımlı kalmamak gerekir.

İnsanın iradesi, hayvanın neliği

Tarih ve insan görüşüne değinen Cassirer onun insanın kendine özgü bir neliği (mahiyet) olmadığını, hayvanlar gibi içgüdüleriyle değil de iradesiyle yaşayıp tarih yapan bir canlı türü olduğunu belirtir. Cassirer’e göre tarih içindeki insanı anlamak için Çağdaş İspanyol asıllı düşünürü Jose Ortega y Gasset (1883-1955)’in şu görüşlerine eğilmek gerekir.

“Tabiat bir nesnedir hem de pek çok küçük nesnelere oluşan büyük bir nesne... Şimdi nesnelere arasındaki farklar ne olursa olsun hepsinde ortak olan bir temel özellik vardır bu da, onların varolmaları, bir varlığa sahip bulunmalarıdır. Bu, sadece onların var olduklarını, önümüzde bulduklarını değil ama aynı zamanda belirli bir yapı veya ahenge de sahip olduklarını gösterir... Günümüzde doğal bilimlerin prensipte bitmez tükenmez harikaları olmasına rağmen, insan hayatının tuhaf gerçekliği önünde her zaman tikanıp kaldığını biliyoruz. Eğer tüm nesnelere, sırlarının büyük bir bölümünden fizik bilimi karşısında vazgeçmişlerse, niçin sadece insan tabiatı dayanıklı şekilde direniyor? Bunu açıklamak için derinlere, köklere doğru inmelidir. Eğer o, bundan daha az değilse, insan bir nesne değildir. İnsanın mahiyetinden söz etmek yanlıştır. İnsanın tabiatı yoktur... İnsan hayatı... bir nesne (şey) değildir, bir mahiyeti yoktur ve sonuç olarak bizim insan hayatından söz ederken bu olayı, madde olayını aydınlatan ifade ve kavramlardan temelden değişik olan ifade ve kavramlar vasıtasıyla ele almak konusunda bir karar vermemiz gerekir. . .⁷ Gasset, doğal bilimlerin neredeyse maddenin tüm sırlarını çözmesine karşın insanın halâ bir muamma olarak kalmasına dikkat çekmesi bizi insanın mahiyetinin özel yapısından kaynaklandığı görüşüne götürür.

⁵ Ernst Cassirer, *An Essay on Man, Firstly Pres: 1944*, Yale University Press, 21. Baskı, 1970, s. 174-175.

⁶ John Acton, *Lecture on Modern History*, Meridian Boks, Clevelan, 1961, (1906) s. 33

⁷ Cassirer, EM., s. 171

İnsan ve tarih üzerinde duran İspanyol düşünürü Ortega y Gasset'nin önce Wilhelm Dilthey (1833-1911)'dan etkilendiğini ileri süren Arthur Hübscher (1897-), daha sonraları Nietzsche (1844-1900) ve Bergson (1859-1941) un da ona, biyolojik hayat felsefesi yolunu göstermede etkili olduklarını belirtir.⁸ Hübscher'e göre, Ortega, Gasset, "Biyolojik alanda hayatın geniş temellerini elde etmeğe çalışmasına rağmen, doğa bilimlerinin tek başına hakim olma iddiası karşısına çıkar, bunun nedeni de yalnız, doğa bilimlerinin aşkınlığı bir kenara bırakmaları değildir. Ortega, özellikle bir yöntem adamı değildir. Onun düşünmesi, Nietzsche'nin anlamında perspektiflidir. Tüm bilgi yorumlamadır. Bulunulan yere bağlı olmayan, hiçbir gerçeklik yoktur. Nasıl göz, ether titreşimleri arasında birçokluğa rastlıyorsa, aynı şekilde ruh da hakikâtlar arasında tek tek hakikâtlere rastlar ve aynı şekilde her milletin ve her çağın ruhu da"⁹ aynıdır der.

Cassirer, felsefe tarihindeki çok farklı ve çeşitli tüm insan mahiyeti tanımlarından sonra modern filozoflar, çok kez asıl sorunun bir anlamda yanıltıcı ve tartışmalı olduğu sonucuna varmışlardır, der. "Ortega y Gasset, kendi modern dünyamızda klasik olanın, Grek varlık kuramının ve buna göre belirlenen klasik insan kuramının yıkılışını yaşıyoruz"¹⁰, diyor.

İnsan ve hayvan organizmalarını inceleyen biyolog Uexküll'ün çalışmalarından da yararlanan Cassirer, insanın anlaşılmasında onun 'çok küçük de olsa her organizma, anatomik yapısına göre, belli bir kabul edici (*Merknetz*) ve etki edici (*Wirknetz*) bir sisteme sahiptir, der. Bu iki sistemin işbirliği ve dengesi kurulmadan, organizma hayatta kalamaz,¹¹ görüşünden hareketle hayvan türleri arasında rastlanan *kabul edici*' ve *etki edici* sistemler yanında, insanda sembolik sistem olarak tasvir edebileceğimiz ve insan hayatının tümünü değiştirebilen bir üçüncü halka bulunduğu belirterek, "İnsan öteki hayvanlarla kıyaslandığında, sadece daha geniş bir gerçeklik içinde değil, deyim yerindeyse, gerçekliğin yeni bir boyutu içinde yaşar. Organik tepkilerle insanî cevaplar arasında, belirgin bir fark vardır. Dışarıdan gelen bir tepkiye, ilk durumda hemen ve derhal cevap verilir; ikinci durumda cevap ertelenir. Yavaş ve karmaşık bir düşünce süreciyle tepki kesilir ve ertelenir,"¹² der.

Hayvan ve insanların doğal çevrelerine uyum ve çevre değişikliğine intibak etmeleri; hayvanlarda içgüdüsel, insanlarda ise, dü-

⁸ Arthur Hübscher, Çağdaş Filozoflar, Çev. İsmail Tunali, Tur Yayınları, İst. 1980, s. 135.

⁹ Hübscher, Çağdaş Filozoflar, s. 135

¹⁰ Cassirer, An Essay on Man, s. 171.

¹¹ Cassirer, E.M., s. 24.

¹² Cassirer, E.M., s. 24.

şünce yetileriyle gerçekleşmektedir. Gelişmiş hayvanlar üzerinde araştırmalar yapan bazı psikologlar, "Hayvan, tepkilerinde, her tür yola gitmeğe yeteneklidir. O, sadece âlet kullanmayı öğrenen değil, fakat amaçları için âlet de icat eden canlıdır diyerek hayvanlarda bir yaratıcı ve kurucu hayal gücünün bulunduğunu söylemekte tereddüt etmezler."¹³ Ancak, Cassirer'e göre, hayvandaki ne bu zekâ ne de hayal gücü, insan tipinin zihinsel niteliği olamaz. Kısaca söylemek gerekirse, hayvanlar pratik bir hayal gücü ve zekâyâ sahip olmalarına rağmen insanlar, sadece yeni bir form geliştirdi: sembolik bir hayal gücü ve zekâ. Modern biyoloji artık evrimi, Darwinizm'in başlangıçtaki terimleriyle konuşmuyor. Kolaylıkla kabul ettiğimiz yol, insana benzeyen maymunların, belli sembolik süreçlerin ilerlemesinde ileri doğru önemli bir adım atmalarınıdır. Fakat gelişmiş maymunların, insan dünyasının eşiğine ulaşamadıklarında tekrar ısrar etmeliyiz. Onlar, âdeta kör bir vadiye girdiler.¹⁴ İnsanı hayvan düzeyine indirmeye çalışanlara Cassirer'in en çarpıcı cevabı bu olsa gerek. "Hayvanda zekâ fiilleri içgüdüden ayrı işler. Fakat asla soyut kavram ve obje seviyesine yükselmez. Konkre şeyler karşısındaki davranışlardan, algılar ve şartlı reflekslerden ibaret kalır".¹⁵

Cassirer'e göre, Platon (MÖ: (427-347)'un, Theaitetos'daki Grek felsefi düşüncesinin asıl ana fikri (theme) olarak tasvir edilen varlık ile oluş arasındaki çatışma, doğal evrenden tarih dünyasına geçilse bile ortadan kaldırılamaz. Kant'ın *Salt Aklın Eleştirisi*'sinden beri, varlıkla oluş arasındaki ikiciliğini (dualizmi) metafizik bir ikicilikten çok mantıksal bir ikicilik olarak tasarlarız. "Artık mutlak olarak kalıcı bir dünyanın zıttı olarak, mutlak değişme dünyasından söz edemeyiz. Töz ve değişmeyi, varlığın farklı anlamları olarak değil, yaşamsal bilgimizin durumları ve önceden var kabul edilen varsayımlar olarak görüyoruz. Bu kategoriler, evrensel ilkelerdir: Onlar bilginin belirli konularına hasredilmemişlerdir. Bu yüzden onları, insan yaşamının tüm formlarında bulmayı düşünmemiz gerekir. Aslında tarih dünyası bile, mutlak değişme açısından anlaşılıp yorumlanamaz. Bununla birlikte, bu dünyada, bir varoluş ögesini içeren temel bir ögenin, fiziksel dünyadakine benzer bir biçimde tanımlanmaması gerekir."¹⁶ Cassirer'e göre, bu öge olmaksızın, Ortega y Gasset'in bahsettiği bir sistem olarak, tarihten neredeyse söz edemezdik. Bu sistemin her zaman, doğal bir özdeşliği olmasa da, en azından yapısal bir özdeşliğinin olduğu varsayılır. Aslında, bu yapısal özdeşliğin –maddenin değil, biçimin özdeşliği ol-

¹³ Cassirer, s. 33.

¹⁴ Cassirer, EM., s. 31.

¹⁵ Cassirer, EM., s. 211.

¹⁶ Cassirer, EM., s. 172

duğu- büyük tarihçilerce her zaman vurgulanmıştır. Onlar insanın bir tabiatı olduğu için, bir de tarihi olduğunu söylemişlerdir. Bu Rönesans tarihçilerinin, örneğin Makyavelli (1469-1527)'nin yargısıydı ve modern tarihçilerden çoğu bu görüşü benimsemişlerdir. Onlar dünyevî akışın ve insan hayatının çok biçimliliğinin arkasında, insan tabiatının değişmeyen özelliklerini keşfetmeyi ümit ettiler.¹⁷

Ernst Cassirer'in Tarih Görüşü

Cassirer'e göre, Herodot (MÖ: 484-424)'tan Tukidides (MÖ: 460-395)'e, Grek tarihi düşüncesinin gelişmesini incelerken, bu sürecin belirli safhalarını izleyebiliriz. Tukidides kendi döneminin tarihini görmek ve tasvir etmek isteyen ve geriye, geçmişe açık ve kritik bir zihinle bakabilen ilk düşünürdü. O bu olgunun yeni ve kesin bir adım olduğunun da farkındaydı... Diğer büyük tarihçiler de aynı şeyi hissetmişlerdir. Leopold von Ranke (1795-1886), hayat öyküsünün özetinde, bir tarihçi olarak kendi misyonunun farkına ilk kez nasıl vardığını anlatarak, tarihi delillerin tüm romantik hikayeden daha güzel ve daha ilginç olduğunu buldu. Bu yüzden eserlerimde romantik hikayeleri bir yana bırakıp tüm icat ve ürünlerden kaçınmağa, olgulara bağlı kalmaya çalıştım,¹⁸ demektedir.

Cassirer'in diğer belli başlı tarih görüşleri¹⁹ arasında yerini alan kendine özgü bir tarih görüşü olmasa da o, tarihe ilişkin yaklaşım ve eleştirisini onun temel felsefi öğretisi olan *Sembolik Formlar Felsefesi* bağlamında çeşitli eserlerinde -*İnsan Üzerine Bir Deneme* başta olmak üzere- serpiştirilmiş halde görebiliriz. Cassirer, Yunanlı tarihçi Thucydides'den beri, tarihsel hakikâti, 'olgulara uygunluk' - *adaequatio res et intellectus* (gerçeklikle aklın uygunluğu) diye tanımlamanın sorunu çözmediğini belirterek, "Tarihin olgularla işe başlaması gerektiği ve bu olguların tarihsel bilgimizin sadece bir başlangıcı değil aynı zamanda sonu da, yâni a'sı ve z'si oldukları inkâr edilemez. Fakat bir tarihsel olgu nedir? Tüm olgusal doğruluk, kuramsal doğruluğu ifade eder,"²⁰ der. Ona göre, olgulardan söz ettiğimizde sadece kendi mevcut duyu verilerimize başvurmayız. Yaşamsal, yani nesnel olguları düşünürüz. Bu nesnellik hazır bir nesnellik olmayıp her zaman bir faaliyeti ve karmaşık bir yargı sürecini gösterir. Bu yüzden, eğer bilimsel olgular -fiziğin, biyolojinin, olguları- arasındaki farkı bilmeyi istersek işe, her zaman yargıların bir çözümlemesiyle başlamamız, yani kendileriyle bu olguları

¹⁷ Cassirer, EM, s. 172

¹⁸ Cassirer, EM., 173.

¹⁹ Hegelci, Tarihi maddecilik, Döngüsel (Spengler ve Toynbee), Frankfurt, Varoluşçu, Yapısalcı, Yeniolguçu, Hermeneutik tarih anlayışları. Bkz. Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi*, Ara Yayıncılık, İst., 1992, s. VI.

²⁰ Ernst Cassirer, EM., s. 174.

kavrayabileceğimiz bilgi tarzlarını bilmemiz gerekir. Fakat tarihçinin durumu farklıdır. Onun olguları geçmişe aittir ve geçmiş, sonsuza kadar gider. Geçmiş yeniden inşa edemeyiz, onu saf halde ve nesnel anlamda yeniden uyandıramayız. Bütün yapabileceğimiz şey, onu "hatırlayıp" ona bir yeni ideal varlık vermektir. Tarihsel bilgide ilk adım, yaşamsal gözlem olmayıp düşünceyi yeniden kurmaktır."²¹

'Tarih bilinci' diye bildiğimiz şeyin; insan uygarlığının en son ürünlerinden biri olduğunu belirten Cassirer'e göre, bu bilinç, büyük Grek tarihçilerinden önce ortaya çıkamazdı. Hatta Grek düşünürleri de tarihsel düşüncenin belirli biçiminin, felsefi bir çözümlemesini yapacak durumda değillerdi. Nitekim böyle bir çözümleme on sekizinci yüzyıla kadar ortaya çıkamadı. Tarih kavramı, olgunluğa ilk kez Vico (1668-1744) ve Johan Gottfried Herder (1644-1803)'in eserlerinde ulaşır.²² İnsan, ilk kez zaman probleminin farkına vardığında, artık onun acil istek ve ihtiyaçlarının dar çemberi içine, hareketlerini sınırlandırmaz. O, şeylerin kaynağını araştırmaya başladığında, tarihsel değil, sadece efsanevi bir köken bulabildi. İnsan dünyayı, fiziksel dünyayı olduğu kadar toplumsal dünyayı da anlayabilmek için, efsanevi geçmiş üzerine düşünmek zorundaydı."²³ Cassirer'e göre, geçmiş, şimdi ve gelecek halâ bir diğeriyle bağlantılıdır; onlar farklılaşmamış bir birlik oluşturur ve ayrılmamış bir bütünlük arz ederler. Efsanevi zaman, belirli bir yapıya sahip değildir, o henüz "ezeli ve ebedi bir zaman"dır. Efsanevi bilincin görüş noktasından geçmiş, asla sona ermez, o her zaman burada ve şimdiki zamandır. İnsan efsanevi hayal gücünün karmaşık örgüsünü çözmeğe başladığında bizzat kendisi, yeni bir dünyaya geçmiş

²¹ Cassirer, EM., s. 174.

²² Bir felsefe tarihçisi olan Cassirer'in bu ifadesine, ihtiyatla yaklaşmak gerekir. Bu bağlamda, İbn Haldun (1332-1406)'un tarih anlayışına Cassirer'in, değinmemesi dikkat çekicidir. Bilimsel, felsefi, tarihsel, sosyolojik ve psikolojik vb. alanda - kullandığımız ifade herhangi bir uygarlık ya da dil ile sınırlandırılmamışsa- ortaya konulmuş bir eser, görüş ve yaklaşım varsa bunun ne dil ne de milliyeti dikkate alınmaksızın incelenmesi gerekir. İbn Haldun, tarih biliminden söz ederken, tarihin bir görünüşsel (zahiri) bir de gizli anlamının olduğunu belirterek, "Tarih, geçmişteki olayların ve devletlerin durumlarının ötesine geçmez, insanların ve kavimlerin hal ve durumlarının nasıl değişmiş olduğunu, devlet sınırlarının nasıl genişlemiş, kuvvet ve kudretlerinin nasıl artmış olduğunu, ölüm ve yıkılma çağlarına gelinceye kadar yeryüzünü nasıl imar ettiklerini bize bildirir. Bu tarihin görünüşsel anlamıdır. Tarihin içinde saklanan anlamı ise, incelemek, düşünmek, araştırmaktan ve varlığın (kâinatın) sebep ve illetlerini dikkatle anlamak ve hâdiselerin vuku ve cereyanının sebep ve tertibini inceleyip bilmekten ibarettir. İşte bundan dolayı tarih şerefli ve hikmet'in içine dalmıştır. Bundan ötürü tarih, hikmet=felsefe ilimlerinden sayılmağa lâyıktır," der. Bkz. İbn Haldun, Mukaddime, Çev. Zeki Kadiri Ugan, Maarif Vekaleti Yayınları, İst., 1954, s. 5.

²³ Cassirer, EM., s. 172-173

olduğunu hisseder ve yeni bir hakikât kavramı teşkil etmeğe başlar.²⁴

Cassirer, tarihsel olguların anlamına ilişkin genel bir tartışmasına girmezden belirli ve somut bir örneğe başvurarak konuyu biraz daha açmak ister. "Aşağı yukarı otuz beş yıl kadar önce Mısır'da bir ev yıkıntısının altında eski bir Mısır papirüsü bulundu. Bu papirüste bir avukat veya noterin işiyle ilgili -vasiyetname taslakları, yasal sözleşmeler v.b.g.- notlara benzeyen çeşitli yazılar vardı. Bu noktaya kadar papirüs yalnızca maddi dünyaya aitti; hiçbir tarihsel önem ya da, deyim yerindeyse tarihsel hiçbir varlığı yoktu. Fakat daha sonra ilkinin altında ikinci bir metin bulundu ve ayrıntılı bir inceleme sonunda bu ikinci metnin, Menander (342-291)²⁵ 'in şimdiye kadar bilinmeyen dört komedisinin kalıntıları olduğu anlaşıldı. Bu anda kanunnamelerin mahiyeti ve anlamı tümüyle değişti. Söz konusu olan artık sadece "bir madde parçası" değildi; bu papirüs büyük değer ve önem taşıyan tarihsel bir belge olmuştu. Çünkü Grek edebiyatının gelişmesi içindeki önemli bir safhaya şahitliği üstlendi. Yine de bu anlam, doğrudan doğruya apaçık değildi. Kanunnamenin tenkitçi denemelerin her türüne, dikkatli filolojik, felsefi edebî ve estetik çözümlenmelere sunulması gerekiyordu. Bu karmaşık süreçten sonra o, artık sadece bir şey olmayıp anlam yüklü bir şeydi. O, bir sembol haline gelmiş ve bu sembol bizim Grek kültürünü, Grek hayatı ve şiirini yeni bir anlayışla kavramamızı sağlamıştı.²⁶ Cassirer'e göre, insan bilgisinin konuları ne kadar gayri mütecanis (heterogeneous) olursa olsunlar, bilgi formları her zaman manevî bir birlik ve mantıksal bir mütecanislik (homogeneity) gösterir. Bu bağlamda Descartes'in "Bilimler hep birlikte alındığında, daima bir ve aynı kalan insan bilgeliği ile özdeşler. Bununla birlikte, farklı konulara uygulandıklarında onlardan güneş ışığının aydınlatığı pek çok eşyanın ayırt edilmesinden ötede bir farklılığı yoktur,"²⁷ ifadesini de hatırlamak durumundayız. Yani güneşin aydınlatığı eşyayı, güneş ışınlarından nasıl ayıramazsak, hikmetin aydınlatığı eşyadan da bilgeliği ayırmak mümkün değildir.

²⁴ Cassirer, EM., s. 173.

²⁵ Menander (342-293 B.C.) arasında Greklerin yeni komedisinin Batı dünyasında hem realism hem de romantizm üzerinde etkili olan en büyük drama yazarıdır. [http://translate.google.com.tr/#en|tr|Menander%20\(342-293%20B.C.\)%20was%20the%20greatest%20dramatist%20of%20Greek%20New%20Comedy%2C%20which%20has%20influenced%20the%20course%20of%20Western%20drama%20both%20in%20its%20realism%20and%20in%20its%20romanticism.%0D%0A%0D%0A. 21/12/2009](http://translate.google.com.tr/#en|tr|Menander%20(342-293%20B.C.)%20was%20the%20greatest%20dramatist%20of%20Greek%20New%20Comedy%2C%20which%20has%20influenced%20the%20course%20of%20Western%20drama%20both%20in%20its%20realism%20and%20in%20its%20romanticism.%0D%0A%0D%0A. 21/12/2009).

²⁶ Cassirer, EM., s. 175.

²⁷ Descartes, Aklın İdaresi İçin Kurallar I. Çev. Mehmet Karasan, M. E. B. Yay. İst. 1945, s. 3-4.

Cassirer'e göre, Max Planck (1858-1947), bilimsel düşünce sürecinin ve 'antropolojik' öğelerin tümünü devamlı bir yok etme gayreti olarak tasvir ederek, "biz tabiatı incelemek ve tabiat yasalarını ortaya çıkartmak ve kesin ve açık olarak belirtmek için insanı unutmamız"²⁸, demiştir. Cassirer'e göre, bilimsel düşüncenin gelişmesinde antropolojik öğe, fiziğin ideal yapısı içinde tümüyle ortadan kayboluncaya kadar artan bir şekilde arka planda kalıncaya kadar zorlanmıştır. Tarih, oldukça farklı bir biçimde ilerler. O, sadece insan dünyasında yaşayıp teneffüs edebilir. Dil ve sanat gibi tarih, aslında antropomorfik (insanbiçimsel) tir. Yani bunlar insanın nitelikleriyle tasvir edilir. Onun insanî yönlerini silmek, tarihin belirli karakterini ve tabiatını yok edebilirdi. Fakat tarihi düşüncenin 'insanbiçimli' oluşu onun nesnel doğruluğuna sınır ya da engel değildir. Tarih, harici olgu ve olayların bilgisi değil, kendini-bilmenin bir formudur. Kendimi bilmek için, sanki kendi gölgem üzerinden atlıyormuşum gibi kendimin ötesine geçmeğe çalışmam, yani zıt bir yaklaşımı seçmem gerekir. Tarihte, insan, sürekli olarak kendine geri dönüp; geçmiş tecrübelerin tümünü hatırlamaya ve güncelleştirmeye çalışır. Fakat tarihî ben (self), salt bireysel bir ben değildir. O, 'insanbiçimli'dir ama ben-merkezci (egocentric) değildir. Bir paradoks formunda ifade edilirse, tarihin nesnel bir 'insanbiçimlilik' (anthropomorfic) için çabaladığını söyleyebiliriz. O, bizi insan varlığının çok biçimliliğinden haberdar ederek, belli ve tek bir anın tuhaflıklarından ve peşin hükümlerinden uzaklaştırır. Tarihi bilginin amacı, bilen ve hisseden kendi ben'imizin ortadan kaldırılması değil, zenginleştirilme ve büyütülmesidir."²⁹

Tarih ve Nesnellik Kavramı

Tarihi hakikatin ve tarihî yöntemin belli karakterini belirlemenin kolay olmadığını belirten Cassirer'e göre, filozofların büyük bir bölümü bu belirli karakteri açıklamaktan daha çok, reddetmeğe eğilimliydi. Onlar, tarihçi olarak belli kişisel görüşlerini sürdürdükleri suçladıkları ya da övüp onayladıkları ya da karşı çıktıkları sürece özel görevini asla yerine getiremeyecektir. Çünkü böyle bir tarihçi bilinçli ya da bilinçsiz nesnel doğruluğun anlamını saptıracaktır. Tarihçi eşyayı ve olayları gerçek durumlarında görmek için onlara duyduğu ilgiyi kaybetmelidir.³⁰ Bu yöntem bilimsel varsayışın en açık ve en etkileyici ifadesini Hippolyte Adolphe Taine (1828-1893)'in tarihsel eserlerinde görüldüğünü belirten Cassirer, Taine'in, "tarihçinin bir tabiatçı gibi hareket etmesi gerektiğini öne

²⁸ Cassirer, *An Essay on Man*, s. 191; Cassirer, *Substance and Function*, İng. çev. William Curtis and Mary Collins Swabey, Chicago and London Publishing Company, (1923) s. I-IX.

²⁹ Cassirer, EM., s. 191.

³⁰ Cassirer, EM., s. 192.

sürmüştür. O, kendini sadece geleneksel yargılardan kurtarmakla kalmamalı, aynı zamanda tüm kişisel tercihlerinden ve tüm ahlâkî değerlerden uzaklaştırmalıdır³¹, sözüne vurgu yapar.

Cassirer bu bağlamda Hippolite Taine'in, *Sanat Felsefesi* adlı eserinin girişinde "Benim takip ettiğim ve şimdi tüm ahlâk bilimlerine girmeye başlayan modern yöntem, insan eserlerini ... özellikleri teşhir edilmesi ve nedenleri araştırılması gereken olgular ve ürünler olarak ele almaktan ibarettir. Bu tarzda düşünülüşünde, bilimler ne haklı çıkarır ne de mahkûm eder. Ahlâkî bilimlerin portakal ağacıyla defneyi, çam ağacıyla kayını, eşit ilgiyle inceleyen botanik gibi ilerlemeleri gerekir. Onlar, bitkilerle ilgilenmeyip de, insanların davranışlarıyla uğraşan, bir tür botanik uygulamasından başka bir şey değildirler. Bu cereyan vasıtasıyla, ahlâkî ve tabii bilimler birbirine yaklaşıyorlar ki, böylelikle ahlâkî bilimler tabii bilimlerin sahip olduğu aynı kesinliği ve aynı gelişmeyi elde edecektir,"³² görüşüne dikkat çekerek, eğer bu görüşü kabul edersek, tarihin nesnelliği probleminin en basit şekilde çözümlendiği ortaya çıkar, der. "Tarihçi de fizikçi veya kimyacı gibi eşyanın değeri hakkında hüküm vermek yerine, sebeplerini incelemelidir. Taine diyor ki; "İster fizikî ister ahlâkî olsunlar tüm olgular, kendi nedenlerine sahip bulunurlar; tıpkı sindirimin, adale hareketinin, hayvanî ısının birer nedeni olması gibi, bir şeyi elde etme ihtirası için, cesaret ve doğruluk için de birer neden vardır. Günah ve erdem de sülfürik asit (zaç) ve şeker gibi birer üründürler. Her karmaşık olay, kendisinin bağlı olduğu daha basit diğer bir olaydan kaynaklanır. Öyleyse, ahlâksal nitelikler için gerekli yalın olayı, tıpkı fizikî nitelikler için gerekli olan yalın olayı aradığımız gibi arayalım. Her iki durumda da aynı tümel ve kalıcı sebepleri bulacağız..."³³

Birçok tanımı yapılan tarih'in, bir bilim olarak savunulabilir olup olmadığı geçmişte olduğu gibi günümüzde de tartışılmaktadır. Toplumsal bilimler, sonuçları tek nedenle açıklanabilecek türden olmadıkları ya da birden çok faktörün etkisine maruz buldukları için tarihçinin bunların tümünü bulması gerektiği gibi bu nedenlerin de arka planındaki tek nedene ulaşmak gibi normatif bir hedef de gütmek durumundadır. Çünkü eldeki nesnel birçok belge, eser ve vesikanın en nihayet olayın kahramanları olan insana/topluma bağlanmak zorunluluğu vardır. Fakat tarihteki insan ve toplumu günümüze getirmek de imkâsız gibi bir şeydir. Normatif amaç; tarih biliminin nesnelliğini, salt kuru belgeler de inandırıcılığına engel oluşturmaktadırlar. İşte bu yüzden tarih'e nesnel bilimlerin içinde yer bulmağa çalışmak, onun tabiatını zorlamak gibi bir çabadır.

³¹ Cassirer, EM, s. 192.

³² Cassirer, E.M. s. 192-193.

³³ Cassirer, E.M. s. 193.

Cassirer'i ise burada ilgilendiren nesnellik kavramının tarih alanında nasıl anlaşılması gerektiği sorunudur ya da bu kavramın tarihsel yöntem üzerine yansımasıdır. Ona göre, Taine'in en önemli eserlerini incelerken bu yansımanın pek küçük ölçüde olduğunu bulduğumuzda şaşırıyoruz. İlk bakışta Taine ile Dilthey'in tarihsel dünya anlayışları arasındaki farktan daha büyük ve daha köktenci bir fark olamazmış gibi görünebilir. Her iki düşünür probleme tümüyle farklı iki açıdan yaklaşmaktadırlar. Dilthey, tarihin özerkliği, *Geisteswissenschaft* (kültür bilimi) olarak doğal bilime indirgenmesinin imkansız olan belirgin bir özelliğini vurguluyor. Taine, bu görüşü kesin olarak reddediyor. Tarih, kendi yolunda gitmeyi iddia ettiği sürece, hiçbir zaman bir bilim olamaz. Bilimsel düşünce için sadece bir yöntem ve bir yol vardır. Ama Taine, tarihsel olayları kendisi araştırıp tasvir etmeğe başladığında, bu görüş hemen düzeltiliyor.³⁴

Taine, "Büyük bir kitabın kocaman sertleşmiş yapraklarını; bir elyazmasının -örneğin bir şiirin, bir kanunlar kodunun, bir inanç tebliğinin- sararmış sayfalarını çevirirken ilk düşünceniz ne oluyor? Bu, yalnız yaratılmamıştı, diyorsunuz. Onun bir fosil kabuğu gibi bir kalıptan başka bir şey olmadığını, daha önce yaşamış sonra soyu tükenmiş bir canlı tarafından taşta kabartılmış biçimlerden biri gibi bir baskı olduğunu biliyorsunuz. (Yani daha önce) kabuğun altında bir hayvan, belgenin arkasında ise bir insan vardı. Kabuğu, yalnızca hayvanı kendinize tanıtmak için incelemeyebilirsiniz? Bunun gibi bir belgeyi de, sadece insanı bilmek için incellersiniz. Kabuk ve hayvan, ancak bütün ve canlı bir varlığın ipuçları olarak değer taşıyan cansız enkazdır. Bizim geçmişteki bu varlığa ulaşabilmemiz için, onu yeniden yaratmaya çalışmamız gerekir. Bir belgeyi sanki her şeyden soyutlanmış bir şey gibi incelemek bir hatadır. Her şeyin arkasında ne efsane ne de diller değil sadece kelimeleri ve tasviri düzenleyen insanlar vardır... Birkaç insanın aracılığı olmadan, hiçbir şey varolamaz; işte bizim tanımamız gereken de bu insandır. Bir dogmalar ailesi kurduğumuzda veya şiirleri sınıflandırdığımızda; düzenlemeleri geliştirdiğimizde ya da ifadeleri değiştirdiğimizde, ancak çevremizdeki alanı açmış oluruz; Aslında tarih; sadece tarihçi, mazinin ötesine geçtiğinde yaşayan, güçlükle çalışan, heyecanlı, yerleşmiş alışkanlıkları olan insanı, sesi ve özellikleri, jestleri ve giysisiyle caddede biraz önce ayrılmış olduğumuz birisi kadar canlı, kesin ve tam olarak çözümeğe başladığında, varlığa gelir. Öyleyse, insanı kendi gözlerimizle, bizim akıl gözüyle görmemizi engelleyen bu büyük zaman aralığını mümkün olduğu kadar yok etmeye çalışalım... Bir dil, bir kanun, bir ilmihâl, soyut bir şeyden fazla bir şey

³⁴ Cassirer, EM., s. 194

değildir. Tam olan şey, faaliyet yapan insandır. Bu insan, yer, yürür, savaşır, çalışır... Cisimsel ve görülebilir. Haydi, geçmiş'i şimdi kılalım! Bir şeye hükmetmemiz için onun önümüzde olması gerekir; varolmayan bir şeyle ilgili bir tecrübe olamaz. Şüphesiz, bu yeneden inşa her zaman eksiktir; ancak eksik olsalar da, kendimizi neye bırakmamız gerektiğini gösteren yargılar ortaya koyar,³⁵ der.

Bunların tümüyle yukarıda yorumlamaya ve savunmaya çalıştığımız tarih görüşü ve tarihsel yöntemle tam bir uygunluk içinde olduğunu belirten Cassirer, "Fakat eğer bu görüş doğruysa, tarihsel düşünceyi bilimsel düşünce yöntemine "indirgemek" imkansız olur. Eğer, tabiatın tüm yasalarını bilseydik ve bütün istatistiksel, ekonomik, sosyolojik kurallarımızı insana uygulayabilseydik bile, bu, yine de bizim insanı bu belirli yönü ve kendi ferdi formu içinde 'görmemize' yardımcı olamazdı. Biz burada fiziki değil, fakat sembolik bir evren içinde hareket ediyoruz. Sembollerini anlamak ve yorumlamak için de nedenleri araştırma yöntemlerinden başka yöntemler geliştirmemiz gerekir. Anlam kategorisi, varlık kategorisine indirgenmemelidir,³⁶ der.

Bir kültürü sadece, aktif biçimde onun için girmek suretiyle kolayca anlayabilinz. Ve bu içine girme fiili - çekleşmeyince, doğrudan şimdiki zamanla yüz yüze gelmeyiz. Nasıl fizik ve astronominin kavrayışında mekansal farklılıklar, 'bura'da ve 'orada'nın farklılıkları bağıntılandırılmaktaysa, aynı şekilde burada da zamansal farklılıklar, *daha önce* ve *daha sonra'nın* farklılıkları bağıntı içine sokulur. Her iki iş için son derece titiz ve karışık bir soyut araç gerekir. Bu aracı; doğa biliminde nesne ve yasa kavramları, kültür biliminde form ve üslup kavramlarıdır. Tarihsel bilgi, kendinden vazgeçilmez unsur olarak bu süreç içine girer. Fakat bu bilgi, kendisi-amaç olan değil, vasıta'dır. Tarihin görevi geçmişte var olmuş olanı geçmişin yaşantısını bize yalnızca tanıtip öğretmek değil, onları yorumlayarak öğretmektir.³⁷

Cassirer'e göre, eğer tarihsel bilgiyi yerleştireceğimiz genel bir başlık arasak onu fiziğin bir dalı olarak değil, anlambilimin (semantik) bir dalı olarak tasvir edebiliriz. "Tarihsel düşüncenin temel ilkeleri, tabiat yasaları olmayıp anlambilim kurallarıdır. Tarih, doğal bilimin değil, yorumbilimin (hermeneutics) alanına girmiştir. Taine, bunu kısmen uygulamada kabul edip kuramda inkâr etmiştir. O'nun kuramı, tarihçi için iki görevi kabul eder; tarihçi olguları toplamalı ve bu olguların nedenlerini araştırmalıdır. Ama Taine'nin tümüyle unuttuğu şey; bu olguların kendilerinin tarihçiyeye doğrudan

³⁵ Cassirer, EM., s. 194-195.

³⁶ Cassirer, EM., s. 195.

³⁷ Ernst Cassirer, *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine*, Hece Yayınları, Çev. Nilay Gökürk, Ank., 2005, s. 110.

doğruya verilmedikleridir. Onlar fiziki veya kimyevi olgular gibi gözlemlenebilir değildirler; yeniden inşaları gerekir. Tarihçinin, bu yeniden inşa için belirli ve çok karmaşık bir tekniği olmalıdır. O, tek ve yalın bir olguyu kavrayabilmek için bile belgeleri okumayı ve âbideleri anlamayı öğrenmek zorundadır. Tarihte sembollerin yorumu, olguların toplanmasından önce gelir ve bu yorum olmaksızın tarihsel doğruluğa yaklaşmak söz konusu olamaz.”³⁸

Cassirer’e göre, bu bizi çok tartışılmış diğer bir probleme götürür. Tarih’in geçmiş olgularının tümünün tasvir edilemeyeceği bellidir. O sadece “hatırlanmaya değer” olgularla, hatırlanan “değer” olgularıyla ilgilenir. Fakat bu hatırlamaya değer olgularla geri kalan bütün o unutulup giden olgular arasındaki farklı duruş nerededir? Heinrich Rickert (1863-1936), tarihçinin tarihi olgularla tarihi olmayan olguları ayırt edebilmek için belli formel bir değerler sistemine sahip olması ve bu sistemi olguların seçiminde ölçüt olarak kullanması gerektiğini ispat etmeye çalışmıştır. Fakat bu kuram ciddi itirazlara uğramıştır.”³⁹ Cassirer’e göre, gerçek ölçüt’ün olguların değerinde olmayıp onların pratikteki sonuçlarında bulunduğunu söylemek çok daha tabii ve makul görünebilirdi. Bir olgu, eğer sonuçlarla dolu ise tarihi olarak faydalı olur. Tanınmış tarihçilerden çoğu bu kuramı desteklemişlerdir. Bunlardan biri olan Eduard Meyer (1855-1930) diyor ki: “Eğer kendi kendimize, bildiğimiz olgulardan hangilerinin tarihi olduklarını sorarsak şu cevabı vermek zorunda kalırız: Tarihi olarak etkin olan veya etkili duruma gelmiş olandır. Biz etkin olanı önce etkisini, anında algıladığımız mevcut halin içinde yaşarız, fakat onu geçmişle bağlantı içinde de yaşayabiliriz. Her iki durumda da gözlerimizin önünde varlık hallerinin bir kütlesi, yani bir etkiler birikimi vardır. Tarihi soru, bu etkilerin nereden ortaya çıkmış olduklarıdır. Böyle bir etkinin sebebi olarak benimsediğimiz şey, bir tarihi olgudur.”⁴⁰

Biz tarihte –bireylerin olduğu kadar ulusların tarihinde de- asla sadece işlere veya eylemlere bakmayız, diyen Cassirer’e göre, bu işlerde biz, karakterin ifadesini görürüz. “Semantik bir bilgi türü olan tarihi bilgimizde biz, pratik ya da fiziki bilgimizin aynı standartlarını tatbik etmeyiz. Fiziki ya da pratik olarak bir şey, hiçbir değer taşımasa da muazzam bir semantik anlamı olabilir. Grekçe *homo-ousios* ve *homoi-ousios* terimlerinde yota harfi, fiziki bakımdan hiçbir anlam taşımaz; ancak dini bir sembol olarak, teslis akidesinin ifadesi ve yorumu olarak dinin, sosyal ve politik hayatın

³⁸ Cassirer, EM. s. 195

³⁹ Cassirer, EM, s. 196.

⁴⁰ Cassirer, EM, s. 196.

temellerini en şiddetli duyguları galeyana getirip sarsan sonsuz tartışmaları başlatan nokta oluyor."⁴¹

Bir kültürü sadece, aktif biçimde onun için girmek suretiyle kolayca anlayabiliriz, diyen Cassirer, "bu içine girme fiili çekleşmeyince, doğrudan şimdiki zamanla yüz yüze gelmeyiz. Nasıl fizik ve astronominin kavrayışında mekansal farklılıklar, 'bura'da ve 'orada'nın farklılıkları bağıntılandırılmaktaysa, aynı şekilde burada da zamansal farklılıklar, *daha önce* ve *daha sonra'nın* farklılıkları bağıntı içine sokulur. Her iki iş için son derece titiz ve karışık bir soyut araç gerekir. Bu aracı; doğa biliminde nesne ve yasa kavramları, kültür biliminde form ve üslup kavramlarıdır. Tarihsel bilgi, kendinden vazgeçilmez unsur olarak bu süreç içine girer. Fakat bu bilgi, kendisi-amaç olan değil, vasıtaadır. Tarihin görevi geçmişte var olmuş olanı geçmişin yaşantısını bize yalnızca tanıtip öğretmek değil, onları yorumlayarak öğretmektir."⁴²

Tarih biliminin nesnel olmasa da insan için vazgeçilmez oluşu

Cassirer'e göre, ondokuzuncu yüzyılın bir kısım düşünürleri toplumsal ya da ekonomik istatistik kadar bir de ahlaki istatistik'in olduğundan söz ettiler. Onlara göre, aslında insan hayatının hiçbir bilgi sahası, insan faaliyetinin her alanına kadar genişleyen katı sayısal kurallardan muaf değildi.

İngiltere'de Uygurluk Tarihi, (1957) adlı eserinin genel girişinde Buckle⁴³ tarafından gayretli bir şekilde savunulan bu tezde Buckle, istatistiğin bir "hür irade" putunu en iyi ve çok kesin şekilde çürüttüğünü ileri sürdü. Biz artık insanların sadece maddi ilgileriyle değil aynı zamanda ahlaki özellikleriyle de ilgili en geniş bilgiye sahibiz. Şimdi en medeni insanların ölüm, evlenme ve bir de suç işleme oranlarına aşına olduk. Bunlar ve benzeri olgular toplanmış, yöntemleştirilmiş ve şimdi kullanım için hazırlandı. Tarih biliminin ortaya çıkmasının ertelenmesi ve tarihin asla fizik veya kimyayı taklide güç yetiremeyeşi istatistik yöntemlerin ihmal edilmesi yüzündendir. Biz tarihte her olayın kaçınılmaz bir ilişkiyle kendisinden öncekine bağlı olduğunu, her önde gelenin daha önce gelen bir olguyla bağlantısı bulunduğunu ve böylece bütün dünyanın -fiziki olduğu kadar ahlaki dünyanın da- içinde her insanın gerçekten kendi rolünü oynayabileceği zorunlu bir zincir teşkil ettiğini kavrayamadık. Her insan bu zincir içinde kendi rolünü oynar, fakat hiçbir zaman bu rolün ne olacağını kendisi belirleyemez. "Öyleyse bir metafizikî hür irade dogmasını reddederek, insanların fiilleri sadece

⁴¹ Cassirer, EM, s. 197,

⁴² Ernst Cassirer, Kültür Bilimlerinin Mantiği Üzerine, Hece Yayınları, Çev. Milay Göktürk, Ank., 2005, s. 110.

⁴³ Henry Thomas Buckle (1821-1862) İngiliz tarih yazarı.

onların ataları tarafından belirlendiklerinden bu fiillerin belirli bir karaktere sahip olmaları gerektiği, yani onların kesinlikle aynı şartlar altında her zaman kesinlikle aynı sonuçları doğurmaları gerektiğini söylemeye mecbur kıldık.”⁴⁴

İstatistiğin toplumsal ya da ekonomik olayların incelenmesinde gerçekten büyük ve değerli bir yardımcı olduğunun inkâr edilemeyeceğini belirten Cassirer’e göre, tarih alanında bile belli insanî fiillerinin aynılığı ve düzenliliği kabul edilmelidir. Tarih, toplumun tümü üzerinde işlev gören geniş ve genel sebeplerin sonucu olan bu fiillerin, toplumu oluşturan fertlerin iradesini dikkate almaksızın belirli sonuçlar ortaya koyduğunu reddetmez. Fakat bireysel bir fiilin tarihî tasvirini yazmamıza sıra geldiği zaman çok değişik bir problemle karşılaşırız. İstatistik yöntemler asıl mahiyetleri gereği, müşterek hadiselerle kendilerini sınırlar. İstatistik kurallar tek bir vakıayı belirlemek için düzenlenmemişlerdir. Onlar, sadece belli “müştereklerle” ilgilenirler.⁴⁵ Buckle’nin istatistik yöntemlerin karakter ve manalarını açık olarak kavramaktan oldukça uzak olduğunu belirten Cassirer, bu yöntemlerin yeterli bir mantıksal çözümlemesi ancak daha sonraki bir dönemde yapılmıştır, der. “Buckle istatistikî kanunlardan bazen garip bir tarzda söz ediyor. O sanki bu kanunları belli olayları tasvir eden formüller olarak değil fakat bu hadiseyi meydana getiren güçlermiş gibi kabul ediyor. Şüphesiz bu, bilim değil ama efsanedir. Ona göre istatistik kanunlar bir anlamda bizi belli fiillere zorlayan ‘sebeplerdir’. O, intiharın tümüyle hür bir fiil olduğu görüşündedir. Ama eğer ahlâki istatistikleri inceleysek biraz başka türlü bir hüküm vermemiz gerekecektir. Bu istatistiklerde “intiharın sadece toplumun genel şartlarının bir ürünü olduğunu, tek başına suç işleyen (intihar eden) kişinin önceki şartların zorunlu sonucu olan bir şeyi gerçekleştirdiğini göreceğiz. İntihar, belli bir toplumda belli sayıda kimselerin kendi hayatlarına son verdiklerini gösterir.”⁴⁶

Cassirer’e göre, bu “son vermesi gerekir” sözcüğünün metafiziki hatalarla dolu bütün bir yuva olduğunu neredeyse söylemek bile yersizdir. Bununla birlikte tarihçi, meselenin bu tarafıyla ilgili değildir. Yine ona göre, tarihte genel kanunlardan söz edebilirsek bu kanunların tabiat kanunları değil ama sadece psikolojik kanunlar olabilecekleri ilk bakışta apaçık olarak görülecektir. “Tarihte aradığımız ve tasvirini istediğimiz düzen, bizim harici değil ruhi tecrübemize aittir. Bu ruhi hallerin, düşüncelerin ve hislerin düzenidir. Eğer bu düşünce hisleri yöneten ve onlar için belirli bir düzen öneren genel ve bozulamaz bir kanun bulmada başarılı olsaydık, o

⁴⁴ Cassirer, EM, s. 198.

⁴⁵ Cassirer, EM, s. 198.

⁴⁶ Cassirer, EM, s. 198-199.

zaman tarih dünyasına gireceğimiz anahtarı bulmuş olduğumuzu düşünebilirdik."⁴⁷

Cassirer'e göre, modern tarihçiler arasında böyle bir kanun bulduğuna inanan düşünür Carl Nathanael Lamprecht (1804–1878) tir. O, *Alman Tarihi* adlı on iki ciltlik eserinde kendi genel iddiasını somut bir örnekle ispata çalıştı. Lamprecht'e göre, içinde insanın ruhi hallerinin birbirini takip ettiği değişmez bir düzen vardır. Bu düzen insani kültür sürecini ilk ve son olarak belirler. Lamprecht ekonomik maddeciliğin görüşlerini reddetmiştir. O, her zihni faaliyet gibi her ekonomik faaliyetin de psikolojik şartlara dayandığını ileri sürdü. Fakat bizim ihtiyaç duyduğumuz şey, bireysel değil, toplumsal psikolojidir ve bu psikoloji toplumsal düşüncedeki değişimleri açıklar. Bu değişimler sabit ve katı bir şemaya bağlıdır. Bu yüzden tarihin bir bireyler araştırması olmaktan vazgeçmesi gerekir; o, her çeşit kahramanlara tapınmaktan kendini uzak tutmalıdır. Tarihin temel sorunu, toplumsal fizikle, bireysel-ruhsal etmenleri karşılaştırıp karşıt tutulan toplumsal-ruhsal etkenlerle ilgili bir sorundur. Ne bireysel ne de ulusal ayrımlar toplumsal-ruhsal hayatımızın düzenli gidişini etkileyip değiştiremezler. Medeniyet tarihi bize her zaman ve her yerde aynı sırayı ve aynı tek formulu ritmi gösterir. Lamprecht'çe ruhçuluk (animizm) diye tasvir edilen bir ilk safhadan, bir sembolizm, kategorilere ayırma, itibarilik, bireycilik ve öznelcilik evrelerine geçeriz. Bu şema değişmez ve katı bir düzendir. Eğer bu ilkeyi benimserseniz tarih artık tümevarımcı bir bilim olamaz. Biz genel, tümdengelimsel (deductive) önermeler yapacak bir durumda bulunuruz. Lamprecht kendi şemasını Alman tarihinin olgularından çıkarmıştır. Fakat onu bir tek bu alanla sınırlamayı kesinlikle amaçlamamıştır. O, şemasının tüm tarihi hayatın genellikle uygulanabilir kabli (apriori) bir ilkesi olduğunu düşünmüştür.⁴⁸

Sadece tarihî ve tecrübî birlik idealinin değil ama böyle bir birliği kesinlikle bildirip isteyen bir genel psikolojik intibanın da; bireysel-ruhsal olduğu kadar toplumsal-ruhsal tüm aynı zamanlı fiziki hadiselerin de ortak bir benzerliğe yaklaşma eğilimi taşıdıklarını elimizdeki eksiksiz malzemelerden kazanıyoruz, diyen Cassirer'e göre, farklı devirlerin istikametinin genel ruhsal mekanizmi, Yunanistan'ın veya Roma'nın tarihinde olduğu kadar modern Rusya'da; Avrupa'da hatta Asya'da yani, her yerde yeniden ortaya çıkar. "Eğer Kuzey, orta ve Güney Avrupa'nın tüm abidelerini Doğu Akdeniz ve küçük Asya'nıninkilerle birlikte dikkatle okursak tüm bu uygarlıkların paralel çizgilerde gelişmiş oldukları görülecektir. "Bu tamamlandığı zaman tek tek her toplum veya milletin, dünya tarihi

⁴⁷ Cassirer, EM, s. 199.

⁴⁸ Cassirer, EM., s. 200.

için taşıdığı önemi kararlaştırabiliriz. İşte bilimsel bir Dünya Tarihi (*Weltgeschichte*) o zaman yazılabilir."⁴⁹

Cassirer'e göre, Lamprecht, "fosil kabuğunun" arkasındaki hayvanı, belgenin arkasındaki insanı bulmak zorundaydı. Çünkü 'görünen insanı gözlerinizle incelediğinizde daha ne aramaktasınız, diye soruyordu, Taine.

"İnsan gözle görülemez. Kulağınıza gelen sözcükler, jestler, başınızın hareketleri, giydiğiniz elbiseler, görünür faaliyetleri ve her türden işler sadece ifadelerdir; onların altında açığa vurulan bir şey vardır. Bu şey, ruhtur. İnsanın dış görünüşünün altında manevi bir insan gizlidir. Birincisi bu ikinciyi gizlemekten başka bir şey yapamaz ... Tüm bu bu harici unsurlar bir merkeze doğru yaklaşan yollardır; siz bu merkeze erişmek için onlara girerirsiniz; işte bu merkez de gerçek insandır... bu yeraltı dünyası tarihçiye uygun yeni bir konudur."⁵⁰ Cassirer, tarih dünyasının fiziki olmayıp sembolik bir evren olduğuna kendisini inandıran, kendi görüşünü teyit eden, pekiştiren şeylerin Taine ve Lamprecht gibi 'naturalist' tarihçilerin araştırması olduğunu belirtiyor.

Lamprecht'in *Alman Tarihi* adlı eserinin ilk ciltlerinin basımından sonra tarihî düşüncede büyüyen buhran giderek daha belirgin hale geldi ve tüm yoğunluğuyla hissedildi. Tarihi metodun karakteri hakkında uzun ve çileden çıkartan bir çatışma doğdu. Lamprecht tüm geleneksel görüşlerin modalarının geçmiş olduğunu bildirdi. O kendi metodunu yegane 'bilimsel' ve tek 'modern' yöntem olarak kabul etti.⁵¹ Diğer taraftan, onun rakipleri olanlar ise Lamprecht'in öne sürmüş olduklarının tarihî düşüncenin sadece karikatürü olduğuna inanmışlardı.⁵²

Cassirer'e göre, her iki taraf da kendilerini mutlak ve uzlaşmaz bir dille ifade etti. Bu yüzden barışma imkânsız göründü. Tartışmanın bilimsel gidişatı çok kez şahsi ya da siyasi peşin hükümlerle bozuldu. Fakat eğer biz meseleye tümüyle önyargısız bir düşünceyle ve sadece mantıkî bir görüş açısıyla yaklaşırsak, bütün düşünce ayrılıklarına rağmen belli bir temel birlikle karşılaşırız. Göstermiş olduğumuz gibi, naturalist tarihçiler bile tarihî olguların fizikî olgularla aynı tipe girmediklerini inkâr etmemişlerdir. Aslında inkâr edememişlerdir, Onlar belge ve abidelerin sadece fizikî şeyler olmayıp semboller olarak okunması gereken şeyler olduğunu bilmekteydiler. Diğer taraftan sembollerden her birinin –bir yapının, bir sanat eserinin, bir dini törenin- maddi bir yöne sahip olduğu da açıktır. İnsan dünyası, ayrı bir varlık ya da kendine bağlı bir ger-

⁴⁹ Cassirer, EA, s. 200.

⁵⁰ Cassirer, EA, s. 201.

⁵¹ Cassirer, EM., s. 202.

⁵² Cassirer, EM., s. 202.

çeklik değildir. İnsan, sürekli olarak kendisini etkileyen ve hayatının tüm şekilleri üzerine mührünü basan fizikî çevreler içinde yaşar. Onun yaratılarını –sembolik evren- anlamak istiyorsak bu etkiyi sürekli olarak göz önünde bulundurmamız gerekir. Montesquieu (1689-1755) kendi şaheserinde 'kanunların ruhunu' tasvir etme teşebbüsünde bulundu. Fakat o, bu ruhun her yerde kendi fiziki şartlarına bağlılığının kesin olduğunu anladı.

Cassirer'e göre, bu yöntemlerden hangisinin diğerine göre mantiki üstünlüğü bulunduğu ve hangisinin gerçekten 'bilimsel' yöntem olduğu sorusuna belirli bir cevap vermek çok güçtür. Eğer Kant'ın tanımını benimseyip, yani sözcüğün uygun anlamında 'bilim' terimini yalnız kesinliği apodiktik⁵³ olan bir bilgi kümesine uygularsak bir tarih biliminden söz edemeyeceğimiz apaçıktır. Fakat onun karakterini açık bir şekilde kavramak şartıyla tarihe verdiğimiz ad pek önem taşımaz. Tarih tam bir bilim olmaksızın insan bilgisi düzeni içindeki kendi tabii özünü ve yerini her zaman sürdürecektir. Bizim tarihte aradığımız şey, harici bir şeyin bilgisi olmayıp kendimize ait bilgidir."⁵⁴

"Binlerce ipi yöneten pedal ve insanlarla ulusların bireyselliğinin içyüzünü kavrama, tüm öğretme ve öğrenmeye meydan okuyan dehanın istidatlarıdır. Eğer bir tarih profesörü tarihçilerin, klasik bilginlerin ve matematikçilerin eğitildikleri şekilde eğitebileceğini düşünüyorsa tehlikeli ve zararlı bir aldanma içinde demektir. İnsan, tarihçi yapılamaz tarihçi olarak doğar; eğitilemez, kendi kendisini eğitmek zorundadır."⁵⁵

Tarih olmasaydı bu organizmanın evriminde önemli bir halkanın yitirileceğini belirten Cassirer'e göre, sanat ve tarih bizim insan tabiatını araştırmamızın en güçlü araçlarıdır. Bu iki bilgi kaynağı olmadan insan hakkında ne bilebilirdik? O zaman bize sadece öznel bir görüş verebilen ve insanlığın kırık aynasının dağılmış parçalarından başka bir şey olmayan kişisel hayatın verileri üzerine dayanmamız gerekecekti. Şüphesiz bu inceden inceye araştırılması, deruni (içebakışsal) veriler sayesinde ilham olunan tabloyu tamamlamak istediğimizde daha nesnel yöntemlere başvurabilecektik. Ruhbilimsel deneyler yapabilecek istatistiksel olguları biriktirebilecektik. Fakat buna rağmen bizim insan tablomuz hareketsiz ve renksiz kalacaktı. Sadece "ortalama" insanı –günlük pratik ve toplumsal ilişkilerimizin insanını- bulabilecektik. Tarih ve sanatın büyük eserlerinde bu itibari insanın maskesinin arkasındaki gerçek, yani ferdiyet olan insanın özelliklerini görmeye başlarız."⁵⁶

⁵³ Cassirer, EM., s. 203.

⁵⁴ Cassirer, EM, s. 203,

⁵⁵ Cassirer, EM, s. 204.

⁵⁶ Cassirer, EM., s. 206

Rothacker'a göre, ruhbilimleri, insan eserlerinin anlam içerikleriyle ilgilenir. Ama insan eserlerinin kendileri insan bilimcilerinin bir şeylere anlam vermeleri sayesinde meydana gelirler. Bir yapımcı, sanatçı veya din kurucusu, eserlerine bir anlam katar. Bu anlam, onlar için genellikle tek, biricik ve tüm insanlık için gereken bir anlamdır. Onlar bu anlamı ruhbilimcinin yeniden bilme kaygısından tümüyle bağımsız olarak ortaya koyarlar.⁵⁷

Sonuç

Cassirer, tabî ve insan bilimlerinin birbirinden farklı alanlara sahip olduğu düşüncesindedir. Çünkü insan bilimleri insan ve toplumu kendisine konu olarak almıştır. İnsan ise ne cansız tabiat, ne bitki ne de hayvan dünyasıyla özdeş tutulamayacak ve kendisine sembolik bir evren oluşturabilecek denli ileri bir canlıdır. O bireysel ve toplumsal gelişim süreci içinde belli bir evreden sonra kendisine bir sembolik dünya oluşturur. Sembolik dünya da onu cansızlar evreni ile kendisi dışındaki canlılar evreninden uzaklaştırır. Bilim adamları her alana kendi şart ve durumlarına uygun yöntemler uygulanmak durumundadır. Aksi durumda, ya alanın olguları yeterince bilimsel olarak açıklanamaz ya da mevcut yöntemlere uygun düşen olgular aramak durumunda kalınır. Bilimsel araştırmalarda asıl olan şey; mevcut kuram ve yöntemlere uygun olgu ve olaylar bulmak olmayıp, mevcut olgu ve olaylara uygun kuramlar oluşturup yöntemler uygulamaktır. Bir bilimsel çalışmada incelenecek alanın ve uygulanacak yöntemin birbiriyle uyum içinde olması önem arzeder. Bu nedenle doğa ve insan bilimleri alanlarının özelliği gereği farklı yöntemler kullanmak durumundadırlar. Tabi bilimlerdeki bir çalışmanın öncelikle bir yol haritasını gerektireceği bellidir. Ancak; bu kavramdan ne anlaşıldığı oldukça tartışmalıdır. Yol haritası, bilimsel çalışmanın; kimilerine göre biçimsel çerçevesi, kimine göre içeriği ve amacını belirleyen önkabullerdir. Kimilerine göre ise, bir bilimsel çalışmada olguların belirlenmesi ve olgu hakikatine dokunulmadan işlenmesi ilkesidir.

Tabi bilimlerde yapılan çalışmalarda, baştan belirlenen amaç ya da önkabullerden yola çıkılarak yapılan araştırma, araştırılan olgunun doğasını bozar. Çünkü perspektifler, bakış açıları, yaklaşım biçimleri, araştırılacak konuyu ve incelenecek olguyu farklı görünüşler ve değişik bir ışıkta görmelerini sağlar, bilimsel araştırmanın içine duygu girer –ideolojik tarafgirlikler, dini ve milli eğilimler- duyarlık girer –estetik hassasiyet ve duygulanımlar- ve bilimsel hakikat bunların arasında gölgelenir. Çünkü tüm dikkat ve enerjisini, hedef ve amacını belli bir yere odaklayan, gözlerini belli bir noktaya diken araştırmacı –insan- bunun dışında gördüklerini

⁵⁷ Erish Rothacker, Tarihselcilik Sorunu, Gündoğan Yay., Ank., 1995, s. 82.

dikkate almayıp göz ardı edeceği ya da odaklandığı konuya indirgeyeceği için olguları sağlıklı biçimde belirleyemez. Sağlıklı belirlemeyen olgular da bize olgu hakikatini değil, istediğimiz sonucu verirler.

İnsan bilimlerinde durum oldukça farklıdır. Çünkü insan bilimlerinin konuları nesnel maddeler değil, canlı, diri, bilinçli varlıklardır. Tarih alanının olgucu-nesnel bir yaklaşımla incelenmesi alanın tabiatını bozar. Biz insan bilimlerinde tabii bilimlerdeki gibi olgu hakikati bulmaktan çok anlamlar üretmek durumundayız. Tabii bilimlerde açıklamak, insan bilimlerinde ise genelde anlamak ereği güdülür. Alanları farklı olan bilimler elbette farklı yöntemler uygulamak durumundadırlar. İnsan bilimlerinde biz yeni anlamlar ve değerler bulmaktan öte bunları yeniden keşfetmek durumundayız.

Bir düşünce birçok açıdan değerlendirilmeli ve bunların hiç biri de tümüyle anlamsız sayılamamalıdır. Anlamsız sayılması gereken düşünce; farklı bakış açılarını dışlayan tek perspektifli yaklaşımdır. Hakikatin ortaya konulmasında en verimli yol; farklı bakış açılarının bir uyum içinde bir araya getirilerek verilerin kaynaştırılması tarzıdır. Çünkü her insanın belli yetileri ve ilgileri bulunduğundan bunlarla olguya bilincinin ışığını ve aklının çabasını yöneltir. Hakikate, yalnızca tek 'ben'in gözüyle değil de onun görülebildiği tüm açılardan bakabilmek gerekir. Bu, tüm zihinsel ve kalbi yetilerini geliştiren kimselerin bakışıdır. Ancak, varlığı tüm boyutları ve içeriği ile bilme yeti ve imkânının tek insana verildiği söylenemez. Bununla birlikte tüm bakış açılarının ortaya koymuş olduğu veriler yan yana getirilip birbirleriyle uyum için birleştirilirse kesine yakın bir doğruluk belki de bize yüzünü gösterebilir. Atomcu yaklaşımın verileri holistik (bütüncü) yaklaşımla irdelenebilir. Çünkü 'hakikat', tek bir kişinin zihninden dökülen düşüncelerden değil düşünen insanların aralarındaki fikir alış-verişinden ortaya çıkar. Hakikat, yazısı ve turası olan bir paraya benzer. Ona tek taraftan bakan diğer yanını göremez. Birbirine ters dönen yazı ve tura nasıl ki kaynaştırılarak banknot ya da madeni para oluşturulabiliyorsa, birbirine zıt düşünceler içinde de ahenkli bir birliktelik meydana getirilerek hakikate ulaşılabilir.

Hz. Peygamber'in Zulmü Engelleme Amaçlı Hilfu'l-Fudûl'a Katılması

Dr. Mithat ESER*

Özet

Hz. Muhammed, yirmi yaşında Hilfu'l-Fudûl isimli bir anlaşmaya katılmıştır. Bu anlaşma adaleti gerçekleştirme ve insana yapılan her türlü zulmü engelleme amacıyla yapılmıştır. Söz konusu anlaşmada her zaman bütün insanlığa ışık olabilecek maddeler kabul edilmiştir. Uluslar arası ilişkilerden İslami davete, diyalogtan sendikacılığa kadar pek çok konuda Hilfu'l-Fudûl bir referanstır. Bu açıdan söz konusu anlaşmanın farklı yönleriyle değerlendirilmesi önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Hz. Muhammed, Hilfu'l- Fudûl, adalet, zulüm.

Abstract

Divine Muhammad, twenty years old, took part in treaty whose name is Hilfu'l- Fudûl. This treaty was made in order to achieve justice and to prevent people from cruelty. With this treaty was adopted some sections which may be light on whole humanity every time. Hilfu'l-Fudul is a reference in many issues from international relations to invitation the Islamic and from dialogue to trade unionism. Therefore to evaluate different aspects of the treaty is important.

Key Words: Divine Muhammad, Hilfu'l- Fudûl, justice, cruelty.

Bu dünyada huzurlu bir yaşam sürmeleri insanların temel hedefleridir. Bu hedefe giden yolda en büyük engel zulüm olmuştur. İnsana dünyayı dar eden zulmün engellenmesi ve adaletin sağlanması, her dinin ve beşeri ideolojinin temel hedeflerinden biri olmuştur. İnsan merkezli hiçbir düşünce, insanı insan olma özelliklerinden mahrum bırakacak olan zulmü tasvip etmemiştir, edemez de.

İslam'ın, adaleti tesis etme ve zulmü engelleme konusuna ayrı bir önem vermesi, iyiliği emretmeyi ve kötülüğü yasaklamayı bir müessese haline getirme isteği kaçınılmazdır. Kuran-ı Kerim'deki

* İl Vaizi/Aksaray İl Müftülüğü .

adalet ve zulümle ilgili yüzlerce ayet¹ bunun en bariz göstergesidir. Medine Vesikası, Veda Hutbesi vb. konuyla ilgili mühim örnekleri teşkil etmiş ve bu açıdan incelenmiştir.² Getirdiği prensipleri bizzat hayatında yaşayan Hz. Peygamber, bu konuda da fiili önderlik yapmış ve gençlik yıllarında zulmü engelleyip adaleti gerçekleştirme amaçlı Hilfu'l-Fudûl'a katılmıştır. Daha da önemlisi bu sözleşmeyi İslamî dönemde de önemsemiş ve benzeri bir antlaşmaya her zaman için katılabileceğini ifade etmiştir.³

Biz Hilfu'l-Fudûl'a katılan genç Muhammed'le, Medine İslam Devleti'nin başkanı olarak birçok antlaşmaya imza atan, zulmün kaldırılmasını önemli bir ilke olarak benimseyen İslam Dini'nin Elçisi Peygamber Hz. Muhammed arasında birtakım bağların var olduğunu düşünmekteyiz. Bizce Medine Vesikası'nda Hilfu'l-Fudûl'un izlerini bulmak mümkündür. Bu sebeple Hz. Peygamber'in hayatının daha iyi anlaşılmasında, Hilfu'l-Fudûl'un etkilerini düşünmek önemli bir meseledir.

Zulmü engelleme amacıyla yapılan Hilfu'l-Fudûl'un bu fonksiyonundan dolayı olacak ki Hz. Peygamber İslamî dönemde de, bu sözleşmeyi övmüş daha da önemlisi benzeri bir akde katılabileceğini söylemiştir. Bizce bu, insanlığın yüz yıldan beri yakalamaya çalıştığı fakat bir türlü beceremediği bir olgudur: "Kim olursa olsun zalime karşı, kim olursa olsun mazlumdan yana." Bu bağlamda, İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi çoğu zaman teoriden öteye gide-memiştir. Bu yönüyle Hilfu'l-Fudûl'u incelemek ve ondan günümüze dersler çıkarmak gerekli bir husustur.

¹ Bkz. Muhammed Fuad Abdülbaki, *Mu'cemu'l-Müfehres li Elfâzıl-Kuran'il-Kerim*, İstanbul, 1990, (ع-د-ل) mds (ق-س-ط) mds ve (ظ-ل-م) mds.

² Ahmet Akgündüz, *İslam'da İnsan Hakları Beyannamesi*, 2.baskı, İstanbul, 1993, s.66-72; *Eski Anayasa Hukukumuz Ve İslam Anayasası*, 4.baskı, İstanbul, 1995, s.37-38; Muhammed Umara, *İslam ve İnsan Hakları*, Çev: Asım Kanar, İstanbul, 1992, s.140-145.

³ İbn Hişâm, Abdülmelik, *es-Sîretü'n-Nebeviyye* (I-IV), Thk: Mustafa Sekka vd. Beyrut, 1992, I/111; İbn Sa'd, Muhammed, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ* (I-IX), Beyrut, Trs., I/129; İbn Habîb, Muhammed b. Habîb el-Bağdâdî, *Kitabu'l-Münemmak fî Ahbari Kureys*, Thk: Hurşid Ahmed Faruk, Beyrut, 1985, s.53; el-Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin, *Delâilü'n-Nübüvve ve Marifetü Ehvali Sahibi'ş-Şeriatî*, (I-VII), Thk: Abdülmü'ti Kalacî, Beyrut, 1985, VI/596; es-Süheylî, Ebu'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh, *er-Ravdu'l-Unuf fî Tefsîri Sîreti'n-Nebeviyyi li İbni Hişâm*, (I-II), Thk: Abdürraûf Sa'd, Mısır, 1971, I/158; İbnu'l-Cevzi, Ebu'l-Ferec Abdurrahman, *el-Vefâ bi Ahvali'l-Mustafa*, (I-II), Thk: Mustafa Abdülvâhid, Mısır, 1922, I/137; İbnu'l-Esîr, İzzuddin Ebu'l-Hasen Ali b. Ebu'l-Kerem, *el-Kâmil fi't-Târih*, (I-X), Mısır, 1301/1883, I/474; İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, (I-XVI), Thk: Muhammed Gazi-Abdurrahman Ladki, Beyrut, 1996, I-II/696.

Bu derece mühim bir fonksiyon işleyebilecek olan Hilfu'l-Fudûl'u tarih sayfalarına kitlemek, "Hz. Peygamber şu yaşlarda Hilfu'l-Fudûl'a katıldı." deyip konuyu kapatmak, Hz. Peygamber ve bu sözleşmeye haksızlığın ötesinde insanlığın zararına olacaktır. Fakat üzülererek ifade edelim ki, biz bu çalışmamız esnasında, Hilfu'l-Fudûl'la ilgili Türkiye'de bir yüksek lisans veya seminer çalışmasına dahi rastlayamadık. Bununla birlikte bu çalışma bir makale olduğu için Hilfu'l-Fudûl'u farklı yönleriyle incelemeye müsait değildir. Bizim çalışmamız bu konuda bir adım mesabesinde. İbn Nedîm'in bize verdiği bilgiye göre, Hişâm b. Muhammed el-Kelbî'nin (204/819) Kitabı Hilfu'l-Fudûl ve Kıssatü'l-Gazâl adlı bir eseri mevcuttur; fakat bugün bu çalışma elimizde mevcut değildir.⁴ Gerçi bu çalışma birkaç sayfalık bir risale olabilir; ama her şeye rağmen bu eserde konuyla ilgili farklı bilgilerin olması muhtemeldir. İbn Habîb'in (245/859) söz konusu çalışmadan farklı bilgiler aktarması onun, orijinal bilgilere sahip olduğunu bize düşündürmektedir.⁵ Bu makalede, genel hatlarıyla Hilfu'l-Fudûl'u ele aldıktan sonra, bir başlık altında bazı değerlendirilmeler yapılmıştır.

Sözlükte Hilfu'l-Fudûl

"Hilf"⁶ bir kavim arasındaki ahittir. Hilfin aslı, insanların birbirlerinden aldıkları yemindir. Sonra her yemin bununla tabir olunmuştur. Hilf ve half şekliyle ikisi de sahihtir.⁷ Bazı kimselerin arasında akdedilen ahd ve peymanaya hilf denir. "Beynehüm Hilfun"(Aralarında hilf vardır.) sözü ahd ve samimiyet üzere olan dostluğa ve sadakate denir. Çoğulu "Ehlâf" tır.⁸ Nitekim bir hadis-i şerifte Enes b. Mâlik şöyle demektedir: "Hz. Peygamber (SAV) evimizde Kureyş ile Ensar arasında hilf yaptı."⁹ Yani aralarında kardeşlik tesis etti ve antlaşma yaptı. Bir başka hadiste de "İslam'da hilf yoktur. Cahiliyede olan herhangi bir hilfin İslam ancak deva-

⁴ İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, Mısır, 1348, s.140. Bu kitap başlığındaki gazâl (geyik) ifadesini, İsfehânî'nin "Hilfu'l-Fudûl Kâbe'den çalınan bir geyik heykeli ile başladı." (el-İsfehânî, Ebu'l-Ferec, *Eğani*, (I-XXVII), Şerheden: Abdullah Ali Mehenna, Beyrut, 1986, XVII/295) rivayeti ile karşılaştırsak Hilfu'l-Fudûl'un başlamasıyla ilgili farklı bir bilgiye ulaşabiliriz. Fakat elimizde bununla ilgili yeterli rivayet söz konusu değildir.

⁵ İbn Habîb, *age.*, s.9.

⁶ Hilf kelimesi, (ح-ل-ف) harflerinden oluştuğu için Hilfu'l-Fudûl telaffuzu tercih edilmiştir.

⁷ Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd, *Tâcu'l-Luğâ*, (I-II) byy., 1382, II/16; el-İsfehânî, Râgıp, *Mu'cemu Müfredâti Elfâz'l-Kuran*, Thk: Nedîm Maraşlı, byy., trs., Dâru'l-Katibi'l-Aza, s.128; ez-Zebîdî, Muhibüddin Ebû Feyz, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kamus*, (I-X), byy., (Dâru'l-Fikr), 1308, VI/75.

⁸ Âsım Efendi, *Kamus Tercemesi*, (I-IV), İstanbul, 1305, III/551.

⁹ Buhârî, İ'tisâm, 16, Kefâle,2, Edeb 67, Fedâilü's-Sahâbe, 204; Müslim, Fedâilü's-Sahâbe, 204.

mında rol oynamıştır.”¹⁰ buyurulmaktadır. İbnu'l-Esîr (606/1209) bu rivayetler hakkında şunları söylemektedir. “Hılfin aslı birbirini destekleme, yardımlaşma ve ittifak üzerine yapılan ahitleşme ve akitleşmedir. Cahiliyedeki kabileler arasındaki savaş ve fitne adına yapılan hılftan dolayı Rasulullah (SAV) bu sözülle bunu yasaklamıştır. Cahiliyedeki Hılful-Mutayyebîn vb. mazluma yardım etmek ve sıla-i rahim yapmak üzere olan hılif ise, Rasulullah’ın hakkında “İslam’ın devamında rol oynadığını” söylediği hılftır. Bununla Rasulullah, hayır ve hakka yardım üzere olan hılfi kasdetmiştir. Böylelikle iki hadis cem edilmiş olmaktadır. Bu tür İslam’ın gerektirdiği hılftır. Memnu olan ise, İslam’ın hükmüne aykırı olandır.”¹¹

Fadl ise, eksiklik ve nakısanın zıddı, bir şeyden geri kalan, artık, sebebi olmaksızın ilk önce yapılan iyilik gibi anlamlara gelir. Cemisi “fudûl”dur.¹² Fadl, “ala” harf-i ceri ile bir şeye olan üstünlük, öncelik, iyilik, lütuf, ihsan, kibarlık ve nezaket anlamlarına gelir.¹³ Fadl aynı zamanda Sa’d-Suûd gibi Fadl-Fudûl şeklinde bir özel ismin cemisi de olabilir.¹⁴

Bütün bunlara göre Hılful-Fudûl kelime olarak, Fadl’ların Sözleşmesi (Fadl isminin manasından hareketle Erdemîler Sözleşmesi) İyiliklerin/Üstünlüklerin Sözleşmesi veya Haklar Sözleşmesi anlamlarına gelmektedir.

Cahiliye Dönemindeki Bazı Hılflar

Zebîdî’nin dediği gibi Arapların cahiliye devrine ait eyyâmî (Arap kabileleri arasındaki savaşlar) tetkik edilirse, Benî Esed’le-Benî Tay, Fezâre-Ezd kabileleri arasında olduğu gibi birçok halifler görülür.¹⁵ Cahiliyede hılflar fert-kabile, fert-fert ve kabile-kabile arasında olmakta idi.¹⁶ Biz burada İslamî döneme yakınlığından ve Kusay b. Kilâb’ın oğulları arasında gerçekleştiğinden dolayı Hılful-Mutayyebîn ve Hılful-Ahlâf’tan kısaca bahsetmek istiyoruz. “Kusay

¹⁰ Buhârî, Kefâle, 2, Edeb, 67; Müslim, Fedâilü’s-Sahâbe, 204-206; Ebû Davud, Ferâiz, 17; Tirmizî, Siyer, 29; Dârimî, Siyer, 80; Müsned, I/190-317-329; II/180-205-207-213-215; III/162-281; V/61.

¹¹ İbnu'l-Esîr, Mecdüddin Ebu’s-Seâdat Muhammed b. Muhammed el-Cezerî, *en-Nihâye fî Garibi'l-Hadis*, (I-III), Mısır, Trs., I/283-284.

¹² İbn Manzûr, Cemaluddin Muhammed b. Mükrim, *Lisânu'l-Arab*, (I-XV) Beyrut, Trs., XI/525; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, VIII/61; Âsım Efendi, *Kamus Tercemesi*, IV/27.

¹³ Mutçalı, Serdar, *Arapça-Türkçe Sözlük*, İstanbul, Trs., Dağarcık Yayınları, s.665.

¹⁴ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XI/527; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, VIII/63; İbnu'l-Esîr, *Nihâye*, III/231.

¹⁵ ez-Zebîdî, Zeynüddin Ahmed b. Ahmed, *Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, (I-XIII), Çev: Kamil Miras, 8.baskı, Ankara, 1987, VI/73.

¹⁶ *Mevsûatü'l-Fıkhiyye, Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye*, 2.baskı, Kuveyt, 1990, XVIII/85.

b. Kilâb ölünce Abdü Menâf, Abdüd-dâr'dan hicâbe, livâ, sikâye, rifâde görevlerinin kendilerine verilmesini istedi. Esed, Hâris, Zühre, Teym ile Abdü Menâf oğulları bu uğurda yardımlaşma amaçlı, Hilfu'l-Mutayyebîn'i gerçekleştirdiler. Bunlara Mutayyebîn denme sebebi, sözleşme esnasında ellerini koku bulunan bir kaba sokup, sonra da Kâbe'yi mesh ederek yemin etmeleridir. Bu hilfa karşılık Sehm, Mahzûm, Adiy ile Abdüd-dâr oğulları da Hilfu'l-Ahlâf'ı gerçekleştirdiler. Bu şekilde bir hizipleşme devam ederken İslam geldi.¹⁷ Hatta Rasulullah ile Ebû Bekir'in Mutayyebîn'den, Ömer'in Ahlâf'tan olduğu da rivayet edilmektedir.¹⁸

Burada Hilfu'l-Mutayyebîn ile ilgili şu rivayeti ele almamız gerekmektedir: Rasulullah (SAV), Abdurrahman bin Avf'tan (İbn Kesîr'deki başka tarikte Cübeyr bin Mut'im'dan) gelen bir rivayete göre şöyle demiştir: "Çocukken, amcalarımla Hilfu'l-Mutayyebîn'e katıldım. Kızıl tüylü develer benim olsa bile onu bozmayı istemem."¹⁹ Beyhakî (458/1066) aynı sözün Ebû Hureyre'ye ait olan bir tarikini verdikten sonra bu rivayetteki "Mutayyebîn; Haşim, Ümeyye, Zühre ve Mahzûm'dur." sözünün müdrec (Sened veya metnine, aslında olmayan bir şey ilave edilen hadis) olduğunu, Hız. Peygamber'in Hilfu'l-Mutayyebîn'e yetişmemesi sebebiyle kimi siyercilerin bunun, Hilfu'l-Fudûl olduğunu söylediklerini ifade eder.²⁰ İbn Kesîr de (774/1373) "Hız. Peygamber'in Hilfu'l-Mutayyebîn'e katılmadığında hiçbir şüphe yoktur." demektedir.²¹ Çağdaş bir İslam Tarihçisi olan Mehdi Rızkullah, İbnu'l-Esîr'in (630/1233) bu konuda şöyle bir cem'e (uzlaştırmaya) gittiğini nakletmektedir: "Hilfu'l-Mutayyebîn Rasulullah hayatında yenilenmiş ve başka bir isim olan Hilfu'l-Fudûl ismiyle maruf olmuştur."²² Doğrusu Hilfu'l-Mutayyebîn'in akdediliş amacı ile Hilfu'l-Fudûl'un akdediliş amacı çok farklıdır. Bu açıdan bu yoruma katılmak mümkün değildir. Bizce söz konusu rivayet ya Hız. Peygamber'in amcalarının Hilfu'l-

¹⁷ İbn Hişâm, age, I/108-109; İbn Kuteybe, ed-Dineverî, *Meârif*, Tsh: Muhammed İsmail Sâvi, 2.baskı, Lübnan, 1970, s.261; İbn Habîb, age., s.50-51; İbn Kesîr, age., I-II/696; Algül, Hüseyin, "Hilfu'l-Mutayyebîn", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul, 1988, XVIII/32.

¹⁸ İbnu'l-Esîr, *Nihâye*, I/284; İbn Manzûr, age., IX/53-54.

¹⁹ Müsned, I/190-193; Beyhakî, ed-*Delâilü'n-Nübüvve*, II/38, es-*Sünenü'l-Kübrâ*, (I-XI), Thk: Muhammed Abdülkadir Ata, Beyrut, 1994, VI/595; İbn Kesîr, age., I-II/696 Heysemî, söz konusu rivayetle ilgili "Bunun ricali, sahih ricaldir." değerlendirmesinde bulunmaktadır. el-Heysemî, Nuruddîn Ali b. Ebî Bekr, *Mecmeu'z-Zevâid ve Menbeu'l-Fevâid*, (I-VIII), 3.baskı, Beyrut, 1967, VIII/172.

²⁰ Beyhakî, ed-*Delâilü'n-Nübüvve*, II/41, es-*Sünenü'l-Kübrâ*, VI/595.

²¹ İbn Kesîr, age., I-II/696

²² Mehdi Rızkullah Ahmed, es-*Siretü'n-Nebeviyye fî Davi'l-Mesâdiri'l-Asliyye*, Riyad, 1992, s.130 Mehdi Rızkullah bu cem'i İbnu'l-Esîr'in Nihâye'sinden nakletmektedir fakat biz bu bilgiyi Nihâye'de bulamadık.

Mutayyebin'e üye olduğunu anlatmak istemiş fakat raviler iki farklı rivayeti tek bir rivayet gibi nakletmiş ya da ravi doğrudan Hilfu'l-Mutayyebin ile Hilfu'l-Fudûl'u karıştırmış olmalıdır. Her halükarda rivayette bir galat vardır. Bu rivayetin mahfuz (korunmuş) şekli, Hilfu'l-Fudûl'la ilgili olan rivayettir.²³

Cahiliyedeki hıflara son bir örnek olarak, Muhammed Hamidullah'ın zikrettiği Hilfu's-Silah'ı verelim: Zühre kabilesi ile Sehm oğulları, Kureyşli'ler ile Ehabîş arasında kimsenin bir diğerine zarar-zıyan vermesine izin verilmemesi veya tarafların uzlaştırılmadığı ve varsa zararın karşılanmadığı geçimsizlik olaylarının ortaya çıkmasına müsaade edilmemesi hususundaki antlaşmadır.²⁴

İslamî Dönemde Hıf

Enes b. Mâlik, Rasulullah'ın Kureyş ile Ensar arasında muâhât yaptığını söylemektedir.²⁵ Bu rivayette geçen ifade, muâhât (karşılıklı kardeşlik akdi yapma) ve muvâlât (birbirine veli olma) anlamlarına gelen "hâlefe" ifadesidir. Zaten hıf ile anlamca yakın olan kelimelerden birisi muâhât ve muvâlâttir.²⁶ Buna göre Kureyş-Ensar kardeşliği aslında bir çeşit hıftır. Yine Rasulullah'ın cahiliyedeki hayırlı olan hıfların, İslamiyetin ancak devamında rol oynadığı sözü yukarıda geçmişti.²⁷ Zaten hıf İslam Hukuku'nda bir istilah olarak yerini almıştır.²⁸

Hıf, birbirini destekleme, yardımlaşma ve ittifak üzerine yapılan bir sözleşme olduğuna göre²⁹ İslam'ın hıfa karşı olması düşüncülemez. Zaten birr ve takva üzerine yardımlaşma İslam'ın emrettiği bir husustur.³⁰

Hilfu'l-Fudûl İsmiinin Menşei

Kelime olarak Haklar, Üstünlükler veya Fâdıllar(Erdemliler) Sözleşmesi anlamına gelen Hilfu'l-Fudûl'un bu ismi alması hakkında üç ihtimal mevcuttur:

²³ İbn Hişâm, age., I/111; İbn Sa'd, age., I/129; İbn Habîb, age., s.53; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VI/596; Süheylî, age., I/158; İbnu'l-Cevzî, age., I/137; İbnu'l-Esir, *Kâmil*, I/474; İbn Kesîr, age., I-II/696.

²⁴ Hamidullah, Muhammed, *İslam Peygamberi*, (I-II), Çev: Salih Tuğ, 5.baskı, İstanbul, 1993, I/55.

²⁵ Buhârî, *İ'tisâm*, 16, Kefâle 2, Edeb, 67, Fedâilü's-Sahâbe 204; Müslim, *Fedâilü's-Sahâbe*, 204.

²⁶ *Mevsûatü'l-Fıkhıyye*, XVII/84. Hıf anlamca yakın olan diğer iki kelime mühâdene (savaştan sonraki barış) ve emandır. Bkz. XVII/84.

²⁷ Buhârî, Kefâle, 2, Edeb, 67; Müslim, *Fedâilü's-Sahâbe*, 204-206; Ebû Davud, *Ferâiz*, 17; Tirmizî, *Siyer*, 29; Dârimî, *Siyer*, 80; Müsned, I/190-317-329; II/180-205-207-213-215; III/162-281; V/61.

²⁸ *Mevsûatü'l-Fıkhıyye*, XVII/84.

²⁹ İbnu'l-Esir, *Nihâye*, I/283.

³⁰ Mâide 2.

a) Fâdıllar(Erdemliler) Sözleşmesi: Daha önce Cürhüm'den üç kişinin mazluma yardım üzerine yaptıkları hilf, Hilfu'l-Fudûl diye isimlendirilmişti. Çünkü bu hilfi gerçekleştirenlerin isimleri Fadl idi.³¹ Hz. Peygamber'in katıldığı hilfin içeriğinin bu hilfa benzemesi sebebiyle bu da Fâdıllar(Erdemliler) Sözleşmesi diye isimlendirildi.³²

b) Haklar Sözleşmesi: Rasulullah, Hilfu'l-Fudûl ile ilgili sözünde hakların(fudûl) ehline verilmesi konusunda antlaşma yapıldığını ifade etmektedir. Buna göre Hilfu'l-Fudûl diye isimlendirme sebebi budur.³³ Çünkü bu hadis niçin Hilfu'l-Fudûl diye isimlendirildiğini açıklamaktadır.³⁴

c) Üstünlükler(Faziletler) Sözleşmesi: Kureyş'in "Allah'a yemin olsun ki bu fazilettir." sözü sebebiyle bu isimlendirilmeye gidilmiştir.³⁵

Bu üç görüşten herhangi birisi sebebiyle bu antlaşmaya Hilfu'l-Fudûl denmesi ihtimal dâhilindedir. Aralarında birbirini nakzeden bir şey yoktur. Hem önceki bir antlaşmaya benzetilmiş hem de içindeki maddelerden dolayı Hilfu'l-Fudûl diye isimlendirilmiş olabilir.

İbn Habîb'in (245/859) "Bu sözleşmenin Hilfu'l-Mutayyebîn'den ve Ahlâf'tan çıktığı ve onlardan üstün olduğu için bu ismi aldığı"³⁶ görüşü yukarıdakilerine benzer bir görüştür.

Hilfu'l-Fudûl'un Zamanı

Genel görüş Hz. Peygamber'in 20 yaşındayken bu sözleşmeye katıldığıdır.³⁷ Ficar Harbi'nin Şevval'de, bu sözleşmesinin ise Zilkade ayında olduğu rivayet edilmektedir.³⁸

³¹ Bu üç kişinin isimleri hakkında farklı rivayetler mevcuttur. İbnu'l-Esîr, İbn İshâk'tan şöyle nakleder: Cürhüm ve Kadûra isimli kabilelerden Fudayl b. Hâris el-Cürhûmî, Fudayl b. Vedâa el-Kadûrî, Mufaddal b. Fadâle. İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, I/473. Süheylî ise Kutbî'den naklederek İbn Kuteybe'nin bu isimleri şöyle naklettiğini söyler: Fadl b. Fadâle, Fadl b. Vedâa, Fudayl b. Hâris. Süheylî Zübeyr'e göre ise isimleri şöyle nakleder: Fudayl b. Şurâa, Fadl b. Vedâa, Fadl b. Kudâa. Süheylî, *er-Ravdu'l-Unuf*, I/155.

³² el-Ya'kûbî, Ahmed b. Ebî Ya'kûb b. Ca'fer, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, (I-II), Beyrut, Trs., II/28; İsfehânî, *Egânî*, XVII/293; Süheylî, age I/155; İbnu'l-Cevzî, age., I/136; İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, I/473; İbn Kesîr, age I-II/697.

³³ İbn Kesîr, age., I-II/697.

³⁴ Süheylî, age., I/156.

³⁵ İbn Habîb, age., s.54; İbnu'l-Cevzî, age., I/136; Hamidullah, Muhammed, "*Hilfu'l-Fudûl*", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul,1988, XVIII/31.

³⁶ İbn Habîb, age., s.54.

³⁷ İbn Sa'd, age., I/128; Ya'kûbî, age., II/17; İbnu'l-Cevzî, age., I/137; İbn Kesîr, age., I-II/696.

³⁸ İbnu'l-Cevzî, age I/137; İbn Kesîr, age I-II/696.

Hilfu'l-Fudûl'un gerçekleştiriliş sebeplerinden biri olarak Ficar Harbi³⁹ veya bu harp sonrası meydana gelen düzensizlik ortamının⁴⁰ kabul edilmesi de yukarıdaki rivayeti desteklemektedir.

Caetani'nin, İbnu'l-Esir'in bu olayı Hz. Peygamber'in Hz. Hatice ile evliliği sonrası zikretmesini delil alarak bu iki olayın hangisinin önce olduğunu malum olmadığını söylemesi⁴¹ kanaatimizce itibara alınmamalıdır. Çünkü Caetani bu konuda net fikirler söylememekte hatta Hilfu'l-Fudûl'un tümden uydurma dahi olabileceğini söylemektedir.⁴²

Hilfu'l-Fudûl'un zamanı ile ilgili İbn Habîb'in (245/859) verdiği "Hz. Peygamber kendisine vahiy gelmeden 5 sene önce bu antlaşmaya katıldı."⁴³ ifadesi ve İsfehânî'nin (356/967) "Hz. Peygamber 25 yaşındaydı."⁴⁴ sözleri şazdır.

Hilfu'l-Fudûl'un Sebebi

Klasik kaynaklarımızda bu sözleşmenin sebebi olarak şöyle bir olay zikredilir: Mekke'ye mal satmak için gelen Zebîdli⁴⁵ bir tacir, malını Âs b. Vâil'e satar ve parasını alamaz. Bunun üzerine Zebîdli, Hilfu'l-Ahlâf üyelerine başvurur ve yardım ister. Onlar yardım etmek bir yana onu bir de azarlarlar. Bunun üzerine tacir, Ebû Kubeys dağına çıkar ve orada durumuyla ilgili bir şiir irad eder. Bunu duyan Zübeyr b. Abdülmuttalib harekete geçer ve Abdullah b. Cud'ân'ın evinde toplanılır.⁴⁶ Ya'kûbî(292/905) bu olayın bir benzerinin Sehm oğullarından birisi ile Esed oğullarından birisi ara-

³⁹ İbn Kuteybe, *age.*, s.261; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I/52.

⁴⁰ Heykel, Muhammed, *Hiz. Muhammed Mustafa*, Çev: Ömer Rıza Doğrul, 4.baskı, İstanbul, 1972, s.117; Berki, Ali Himmet -Osman Keskioğlu, *Hatemu'l-Enbiya Hiz. Muhammed ve Hayati*, 14.baskı, Ankara, 1993, s.44; Algül, Hüseyin, *İslam Tarihi*, (I-IV), 2.baskı, İstanbul, 1977, I/170.

⁴¹ Caetani, *İslam Tarihi*, (I-X), Çev: Hüseyin Cahid, İstanbul, 1924, I/384.

⁴² Caetani, *age.*, I/387.

⁴³ İbn Habîb, *age.*, s.53.

⁴⁴ İsfehânî, *Eğâni*, XVII/290.

⁴⁵ Bu ismin taşğirli olup olmaması hakkında kaynaklarımızda farklı rivayetler bulunmaktadır: Mes'ûdi ve İbnu'l-Cevzi bu ifadeyi "Zebidün mine'l-Yemen" şeklinde verir. el-Mes'ûdi, Ebu'l-Hasen Ali b. Huseyin, *Murûcu'z-Zeheb ve Meâdinü'l-Cevher fi't-Târih*, (I-II), Thk: Muhammed Sabbağ, Kahire, 1283, I/304; İbnu'l-Cevzi, *age* I/136 Ya'kût Hamevi, Yemen'de ileride meşhur bir şehrin kurulacağını belirttiği bu vadinin ismini Zebid diye zabteder, Zübeyd'in ise bir kabile ismi olduğunu söyler. el-Hamevi, Yâkut Şihâbüddin Ebû Abdullâh b. Abdillâh, *Mu'cemu'l-Buldân*, (I-V), Beyrut, Trs., III/131-132 O zaman bu kişinin Yemen'den oluşu rivayetine bakarak ibareyi Zebid diye zaptetmenin daha doğru olacağını düşünebiliriz.

⁴⁶ İbn Habîb, *age.*, s.52; İsfehânî, *Eğâni*, XVII/289; Süheylî, *age* I/156; İbnu'l-Cevzi, *age* I/135; İbn Kesir, *age.*, I-II/6; Köksal, Âsım, *İslam Tarihi*, (I-XVIII), İstanbul, 1987, II/133.

sında geçtiğini nakleder.⁴⁷ Yine Ya'kûbî, lafzıyla verdiği rivayette, "Bu olayın Kays b. Şeybe ile Übey b. Halef arasında geçtiği de söylenilmektedir." der.⁴⁸ İbnü'l-Cevzî ise, bu sözleşmenin başlaması ile ilgili farklı bir rivayet olarak, Kays-Übey olayını vermektedir.⁴⁹ Büyük ihtimalle bu son iki rivayet Hilfu'l-Fudûl'un başlaması ile ilgili değil, sonraki bir zamanda Hilfu'l-Fudûl'un faaliyeti ile ilgili olayları içermektedir. Yukarıda da zikrettiğimiz gibi, Zebîdli-As olayı genel olarak Hilfu'l-Fudûl'un başlama sebebi olarak kaynaklarımızda yer almaktadır.

İbn Kuteybe(276/889) bu sözleşmenin sebebi olarak Kureyş'in harplerde birbirine zulmetmesini zikretmektedir.⁵⁰ Çağdaş birçok İslam Tarihçisi de Ficar Harbi sonrası Mekke'de bir anarşi ortamının olduğunu, zulümlerin gerçekleştirildiğini, bunun ise Mekke'ye gelen hacı ve tacirleri korkutacağı düşüncesiyle bu hilfin gerçekleştirildiğini söylemektedir.⁵¹ Aynı sebeple ilgili olarak Martin Lings'in zikrettiği, Bizans'ın ülkesine giden Kureyşliler'in oralardaki düzen ve adaleti görüp, kendilerinin benzeri kanunlara sahip olmamalarını düşünmeleri,⁵² görüşü doğru olmasa gerektir. Çünkü Arapların geleneğinde zalime karşı durma amaçlı hıf geleneği câri bir hadisedir ve zulmü engelleme için Bizanslılar'dan bir şeyler öğrenmelerine gerek yoktur.

Hilfu'l-Fudûl'un sebebi olarak Zebîdî-As olayı ile Mekke'deki zulüm ortamını birleştirerek kabul etmek⁵³ mümkündür. Hilfu'l-Fudûl gibi bir toplumsal müesseseyi tek bir sebebe bağlamak doğru da değildir. Zebîdli olayı sözleşmenin zahirde sebebi iken, Mekke'deki düzensizlik olayın asıl sebebi olmalıdır.

Hilfu'l-Fudûl'un Gerçekleştirilmesi

Zebîdli'nin Ebû Kubeys'teki feryatlarını duyan Zübeyr b. Abdülmuttalib, Mekke'deki zulme son vermek için harekete geçti. Eskiden beri cömert biri olarak tanınan, yemekler yedirip misafirler ağırlayan,⁵⁴ ailesinin asaleti ve yaşının büyüklüğü sebebiyle Mek-

⁴⁷ Ya'kûbî, age., II/17.

⁴⁸ Ya'kûbî, age., II/17.

⁴⁹ İbnü'l-Cevzî, age., I/136.

⁵⁰ İbn Kuteybe, age., s.261 İbnü'l-Cevzî ise Harem'de zulümlerin olduğunu söylemektedir. Age., I/135.

⁵¹ Caetani, age., I/386; Şibli, Mevlana, *İslam Tarihi Asr-ı Saadet*, (I-V), Çev: Ömer Rıza Doğrul, İstanbul, 1921, I/203; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I/52; Heykel, age., s.117; Algül, *İslam Tarihi*, I/170.

⁵² Lings, Martin, *Hız. Muhammed'in Hayatı*, 4.baskı, İstanbul, 1990, s.48.

⁵³ Halil, İmâdüddin, *Dirâse fi's-Sîre*, Beyrut, 1977, s.42. (Çev: İsmail Hakkı Sezer, Konya, 2003, s. 48)

⁵⁴ Müslim, İmân, 365.

ke'deki en nüfuzlu ve en muhterem kişilerden biri olan⁵⁵ Abdullah b. Cud'ân et-Teymî'nin⁵⁶ Safa Tepesi üzerinde bulunan⁵⁷ evinde toplandı.⁵⁸ Bu toplantıya ilk olarak Haşim oğulları,⁵⁹ Muttalib oğulları, Zühre oğulları, Teym oğulları, Esed oğulları⁶⁰ katılmıştı. Bunlara ilaveten Ya'kûbî'ye(292/905) göre Hâris b. Fihr⁶¹ katılmıştı. Abdüddâr, Mahzûm, Cûmah, Sehm ve Adiy oğulları ise bu sözleşmeye girmemişlerdi.⁶² Şems oğulları ile Nevfel oğulları da Hilfu'l-Fudûl'a katılmamışlardı. Taraflara dikkat edilecek olursa bunların genel olarak Hilfu'l-Mutayyebîn ile Hilfu'l-Ahlâf'ta karşı karşıya gelen gruplar olduğu görülecektir.⁶³ Hal böyle olunca Martin Lings'in farklı olarak verdiği Adiy oğullarının Hilfu'l-Fudûl'a katıldığı bilgisi⁶⁴ hata olsa gerektir. Çünkü Adiy oğulları Hilfu'l-Ahlâf'tandır. Utbe b. Rebia b. Abdi's-Şems'in "Bir adam kavminden çıkacak olsaydı, Hilfu'l-Fudûl'a katılmak için ben kavmim olan Abdü's-Şems'ten çıkardım. Çünkü Abdü's-Şems, Hilfu'l-Fudûl'da değildi."⁶⁵ sözleri olaya kavim taassubuyla bakmayan bir kişinin Hilfu'l-Fudûl'un önemini ifade eden sözleridir. Eğer kabile taassubu olmasa ve Hilfu'l-Mutayyebîn ile Hilfu'l-Ahlâf kutuplaşması yaşanmasaydı Hilfu'l-Fudûl'da bütün Mekke birleşebilirdi.

Abdullah b. Cud'ân'ın evindeki bu toplantıdan zulmün olduğu her döneme ışık tutacak parlak bir yemin metni ortaya çıktı:

⁵⁵ Caetani, age., I/386; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I/52.

⁵⁶ Abdullah b. Cud'ân ile ilgili bilgi için bkn. Süheylî, age., I/158-159; el-Alûsî, Mahmûd Şukri Bağdâdî, *Bulûğu'l-Ereb fî Marifeti'l-Ahvâlî'l-Arab*, (I-III), Thk: Muhammed Behçe Eseri, 2.baskı, Beyrut, Trs., I/90; Dahlan, Ahmet Zeyni, *es-Sîretü'n-Nebeviyye ve'l-Asaru'l-Muhammediyye*, (I-III) Mısır, Trs., I/99.

⁵⁷ İbn İshâk, Muhammed, *Sîretu İbni İshâk*, Thk: Muhammed Hamidullah, Konya, 1981, s.151.

⁵⁸ İbn Hişâm, age., I/110; İbn Sa'd, age., I/128; İbn Habîb, age., s.53; Ya'kûbî, age., II/17; Süheylî, age., I/156; İbnü'l-Cevzî, age., I/136; İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, I/473; İbn Kesîr, age., I-II/696.

⁵⁹ İsfehânî, *Egâni*, XVII/291; İbnü'l-Cevzî, age., I/137.

⁶⁰ İbn Hişâm, age., I/110; İbn Sa'd, age., I/128; İbn Habîb, age., s.53; İsfehânî, *Egâni*, XVII/291; Süheylî, age., I/156; İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, I/473; İbn Kesîr, age., I-II/697.

⁶¹ Ya'kûbî, age., II/18; İbn Kesîr, age., I-II/696.

⁶² Ya'kûbî, age., II/18.

⁶³ İsfehânî'nin "Kureysliler dedi ki: Ne Mutayyebîn ne de Ahlâf olsun, bir Hilfu'l-Fudûl olsun. Bunun üzerine onlar Abdullah b. Cud'ân'ın evinde birleştiler." (*Egâni*, XVII/290) ifadesi bu hilfa katılanlarla alakalı genel bilgiyle çalışmaktadır.

⁶⁴ Lings, age., s.49.

⁶⁵ İbn Habîb, age., s.54; İsfehânî, *Egâni*, XVII/291.

1-Mekke'de, ister oranın halkından olsun isterse dışarıdan gelen insanlardan olsun, bir kişinin zulme uğradığını gördükleri zaman onunla birlikte olacaktı.⁶⁶

2-Mazlumun hakkı zalimden alınıncaya kadar zalimin karşısında olacaktı.⁶⁷ Başka bir ifadeyle mazluma hakkı iade edilinceye kadar mazlumla bir tek el gibi –yekvücut- olacaktı.⁶⁸

3-Deniz, bir tek tüyü ıslatıncaya kadar, Sebir ve Hıra dağları yerlerinde kaldığı müddetçe ve maişette(mali durumda) tam bir eşitlik sağlanana dek bu maddeler geçerli olacaktı.⁶⁹

İsfehâni (356/967) bu sözleşmenin sonrasında sözleşmeye katılanların, ettikleri yeminin bir işareti olarak el-Haceru'l-Esved'in yıkandığı mukaddes suyu içtiklerini nakletmektedir.⁷⁰

Bu bahsi, Hilfu'l-Fudûl'a ilk adımı atan Zübeyr b. Abdulmuttalib'in, bu sözleşmeyle ilgili söylediği birkaç mısrası ile bitirelim:

"Erdemliler, Mekke'nin kucağında hiçbir zalimin barınmaması hususunda anlaşıp, sözleştiler

Onların kabul edip, uzlaştıkları husus; civar alanın da umre yapanın da zulümden salim olmasıdır."⁷¹

Hilfu'l-Fudûl'un Faaliyetleri

Hilfu'l-Fudûl birkaç kişinin bir araya gelip sözleştiği fakat hiçbir şey gerçekleştirmediği, teorik bir antlaşma değildir. Bu oluşum, yemin metnine sadık kalarak güzel icraatlarda bulunmuş, böylelikle zulmün niteliği hakkında bize ipuçları da vermiştir. Şimdi, bu topluluğun faaliyetlerini maddeleştirerek vermeye çalışalım:

a) Hilfu'l-Fudûl akdedilir akdedilmez bu faziletli insanlar, sözleşmenin gerçekleşmesinin görünürde sebebi olan Zebidli'nin yar-

⁶⁶ İbn Hişâm, age., I/110; İbn Habîb, age., s. 53; İsfehâni, *Egâni*, XVII/293; İbnu'l-Esir, *Kâmil*, I/473; İbn Kesîr, age., I-II/697.

⁶⁷ İbn Hişâm, age., I/110; İbn Habb, age., s.5; İbnu'l-Esir, *Kâmil*, I/473; İbn Kesîr, age., I-II/697.

⁶⁸ İbn Sa'd, age., I/129; Süheylî, age., I/156; İbnu'l-Cevzî, age., I/137; İbn Kesîr, age., I-II/696; İbn Seyyidi'n-Nâs, *Uyûnu'l-Eser fî Funûni'l-Megâzi ve's-Şemâli ve's-Siyer*, (I-II), Beyrut, Trs., I/46.

⁶⁹ İbn Sa'd, age., I/129; Süheylî, age., I/156; İbnu'l-Cevzî, age., I/137; İbn Kesîr, age., I-II/696; İbn Seyyidi'n-Nâs, age., I/46.

⁷⁰ İsfehâni, *Egâni*, XVII/290.

⁷¹ Süheylî, age., I/157; İbn Kesîr, age., I-II/697 İbnu'l-Esir bu şiiri Amr b. Avf'ın, Cürhümlü Fadllar'ın akdi için söylediğini nakletmektedir. *Kâmil*, I/473.

dımına koştular. Bu amaçla Âs b. Vâil'in yanına gittiler, Zebîdî'nin malını ondan aldılar ve sahibine iade ettiler.⁷²

b) Has'am kabilesine mensup bir adam umre veya hac yapmak için Mekke'ye geldi. Yanında temiz bir kız olan Katûl isminde kızı vardı. Nübeyh b. Haccâc zorla kızı aldı ve kaçırdı. Has'amlı "Bu adama karşı bana yardım edecek kimse yok mu?" deyince kendisine "Hilfu'l-Fudûl sana yeter." denildi. O da Kâbe'nin yanında durdu ve "Ey Hilfu'l-Fudûllular!" diye bağırdı. Hemen onlar kılıçlarını sallayarak etrafında toplandılar ve "Yardım geldi, neyin var?" diye sordular. O, şöyle cevap verdi: "Nübeyh kızım hakkında bana zulmetti ve zorla onu benden aldı." Bunun üzerine Hilfu'l-Fudûl müttelikleri Nübeyh'in yanına gidip, kapısının önüne dikildiler. Nübeyh yanlarına çıkınca ona "Yazıklar olsun sana! Çocuğu çıkar. Sen bizim kim olduğumuzu ve üzerinde müttelik olduğumuz akdi iyi bilirsin." dediler. Nübeyh de "Tamam fakat sadece bir gece ondan faydalana-yım." deyince şöyle cevap verdiler: "Vallahi, bir devenin süt sağımı kadar bile olmaz." Nübeyh kızı onlara şiirler söyleyerek teslim etti.⁷³

c) Sümale kabilesinden olan Lümeys b. Sa'd isminde bir tacir, malının bir kısmını Übey b. Halef'e sattı. Übey parayı ödemek yerine ona zulmetti ve ahlaksızca davrandı. Lümeys de Hilfu'l-Fudûl'a gidip durumu anlattı. Onlar şöyle cevap verdiler: "Ona git ve senin bize geldiğini ona haber ver. Sana hakkını verirse ne ala, aksi takdirde bize geri gel." Bunun üzerine adam Übey'e gitti ve Hilfu'l-Fudûl'a gidişini, onların sözlerini ona anlattı. Übey derhal onun hakkını çıkarıp verdi.⁷⁴

d) Hamidullah, Ebû Cehil ile ona ticari mal satarak parasını alamayan İraş⁷⁵ kabilesinden bir tacirin arasında cereyan eden olayı da Hilfu'l-Fudûl'un faaliyeti olarak vermektedir. Bu rivayete göre İraş'lı tacir Hz. Peygamber'e gelmiş durumu anlatmış, Hz. Peygamber de hemen Ebû Cehil'e gidip, borcunu ödemesini istemiştir. Daha sonra Ebû Cehil arkadaşlarına olayı anlatırken "Muhammed'i teskin etmede gecikseydim ağzından köpükler saçan azgın bir deve beni parçalayacaktı." diyecektir.⁷⁶

⁷² Süheylî, age., I/156; İbn Kesîr, age., I-II/696 Muhammed Hamidullah, bu olayın Zebîdî ile Ebû Cehil arasında geçtiğini söylemektedir. *İslam Peygamberi*, I/473.

⁷³ İbn Habîb, age., s.57; Süheylî, age., I/157; İbn Kesîr, age., I-II/697.

⁷⁴ İbn Habîb, age., s.54-55; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I/53.

⁷⁵ İbn Hişâm'ın Sireti'nin tahkikli baskısında İbn İshâk'tan naklen İraş olarak geçmekte, İbn Hişâm ise bu kelimenin İraşe şeklinde olduğunu söylemektedir. Age., II/23.

⁷⁶ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I/54 Olay İbn Hişâm'da geçmektedir. Age., II/23-24.

Her ne kadar bu rivayette Hilfu'l-Fudûl ile ilgili bir ifade geçmese de tacir, Hz. Peygamber'e Hilfu'l-Fudûl üyesi olduğu için gelmiş olmalıdır. Muhtemelen Hz. Peygamber de Hilfu'l-Fudûl'un bir üyesi olarak Ebû Cehil'e gitmiştir.

e) Muaviye döneminde, Muaviye'nin yeğeni olan Medine Valisi Velid b. Utbe ile Hz. Hüseyin arasında, Zu'l-Merve isimli bir köydeki mal yüzünden tartışma çıkmış, Velid valilik yetkisine dayanarak Hz. Hüseyin'e baskı yapmak istemişti. Hz Hüseyin bunun üzerine şöyle dedi: "Allah'a yemin olsun ki ya hakkımı verirsin ya da kılıcımı alır, Rasulullah'ın Mescidi'ne gider herkesi Hilfu'l-Fudûl'a davet ederim." Bunun üzerine orada bulunan Abdullah b. Zübeyr de "Ben de Allah'a yemin ederim ki o, beni bu antlaşmaya çağırırsa kılıcımı alır, hakkı alınıncaya veya birlikte öldürülünceye kadar onun yanında yer alırım."dedi. Durum kendisine ulaşan Zühre oğullarından Misver b. Mahreme ile Teym oğullarından Abdurrahman b. Osman da aynı şeyleri söyleyip de, bunlar Velid'e ulaşınca o da, Hz. Hüseyin'e hakkını vermek zorunda kaldı.⁷⁷

f) Hüseyin b. Ali ile Muaviye arasında bir yer yüzünden münakaşa oldu. Bunun üzerine Hz. Hüseyin Muaviye'ye şöyle dedi: "Şu üç şıktan birini seç: Ya hakkımı benden satın al ya onu bana geri ver ya da aramızda İbn Zübeyr ve İbn Ömer'i hakem tayin et. Aksi takdirde dördüncüsü Saylem'dir." Muaviye "Saylem nedir?" diye sorunca Hz. Hüseyin "Yani Hilfu'l-Fudûl'a haber vereceğim." dedi. Bunun üzerine Muaviye "Saylem'e (Hilfu'l-Fudûl'a) haber vermene gerek yok."dedi. Daha sonra farklı rivayetlere göre Muaviye veya Hz. Hüseyin oradan ayrıldı ve Abdullah b. Zübeyr ile karşılaştı. İbn Zübeyr de Hilfu'l-Fudûl'a çağırılması halinde kendisinin de yardıma geleceğini belirtti.⁷⁸

Hilfu'l-Fudûl'un Nihayetlenmesi

Muhammed Hamidullah kaynak belirtmeksizin konuyla ilgili şunları söylemektedir: "Bu teşkilat kendi içine yeni üyeler almıyordu ve 20-30 yıl nihayetinde son üyesinin ölümü ile de bu teşkilatın kökü kurumuştur."⁷⁹ Bizzat Hz. Peygamber'in Hilfu'l-Fudûl'u özlemle anan sözünden biz onun maddi olarak nihayetlendiğini anlamaktayız. Haddizatında Hilfu'l-Fudûl bir müessese olarak İslamî dö-

⁷⁷ İbn Hişâm, age., I/111; İsfehânî, *Egâni*, XVII/295; İbnü'l-Esir, *Kâmil*, I/474; İbn Kesîr, age., I-II/698.

⁷⁸ İsfehânî, *Egâni*, XVII/297-298. E ve f şıkkındaki olaylar aynı olay olabilir. İsfehânî'nin naklettiği şu bilgi bize hadisenin aynı olduğunu hissettirmektedir: "İbn Zübeyr'in dedikleri kendilerine ulaşan Abdurrahman b. Ebû Bekir ile Misver b. Mahreme aynı sözleri Hz. Hüseyin'e söylerler. Bu sözler Muaviye'ye ulaşır..." *Egâni*, XVII/297.

⁷⁹ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I/54.

nemde yer alsaydı, Hz. Peygamber, bu müesseseye iştirake devam ederdi. Bütün bunlarla beraber Hilfu'l-Fudûl'un ruhunun, Hz. Peygamber döneminden sonra da devam ettiğini biz yukarıda zikrettiğimiz Velid-Hz. Hüseyin kıssasından gayet güzel anlamaktayız. Caetani bu olaydan hareketle Hilfu'l-Fudûl'un her yönüyle ayakta olduğunu söyler.⁸⁰ O, Abdümelik b. Mervan zamanında cereyan eden şu olayı da sözlerine delil olarak getirir: "Abdullah b. Zübeyr öldürüldüğü zaman Abdümenâf oğullarından olan ve Kureys'i iyi bilen Muhammed b. Cübeyr b. Mut'ım, Abümelik b. Mervan'a geldi. İnsanlar halifenin yanında birikmişlerdi. Muhammed, halifenin yanına girince Halife ona şöyle dedi: "Ya Ebâ Saîd! Biz ve siz yani Benû Abdü's-Şems b. Abdi Menâf ile Benû Nevfel b. Abdi Menâf Hilfu'l-Fudûl'da değil miydik?" Muhammed "Sen daha iyi bilirsin." deyince, Halife "Bu işin gerçeğini söyle bana." dedi. Bunun üzerine Muhammed "Allah'a yemin ederim ki hayır. Biz ve siz ondan çıkmıştık." dedi. Halife de "Doğru söyledin." diyerek onu tasdik etti."⁸¹

Caetani, yukarıdaki rivayetten hareket ederek, "Bu, Ümeyyoğulları'nın da Hilfu'l-Fudûl'a katıldığı'nın delilidir." der.⁸² ona göre "Şayet Hilfu'l-Fudûl bir esasa dayanıyorsa, Ümeyyoğulları'nın isminin iştirakçiler içerisinde yer almaması, Abbasiler'e hoş görünmek isteyen gayretkeş muhaddislerin işidir."⁸³ Caetani, "Mekke'de hüküm ve nüfuz sahibi olan Benû Ümeyye ve Benû Mahzûm'un bu hilfa katılanlar arasında olmaması, Hilfu'l-Fudûl ile ilgili bilgilerin sadece İbn İshâk'tan rivayet edilmesi ve Taberi'nin bundan habersiz olması, İbn Hişâm'ın doğrudan doğruya İbn İshâk'ın metninden almayıp, buna Zeyd b. Abdillâh el-Bekrî vasıtasıyla vakıf olduğunu söylemesi" gibi hususları bahane ederek Hilfu'l-Fudûl'un varlığı hakkında bile şüphelerinin olduğunu belirtir.⁸⁴

Her şeyden önce Abdümelik b. Mervan ile Muhammed b. Cübeyr arasında geçen hadise, Ümeyyeoğulları'nın bu hilfta yer almadıklarını bize anlatmaktadır. Hilfu'l-Mutayyebîn-Hilfu'l-Ahlâf çekişmesi, Hilfu'l-Fudûl'un akdediliş esnasında yaşanmış, Hilfu'l-Ahlâf sahipleri bu sözleşmeye katılmamışlardır. Nitekim Utbe b. Rebia'nın, "Kişinin kavminden çıkması mümkün olsa kavminden çıkar, Hilfu'l-Fudûl'a katılırdım." sözünü daha önce nakletmiştik.⁸⁵

Caetani'nin, Taberi bahsetmiyor diye Hilfu'l-Fudûl hakkında şüpheler uyandırmaya çalışması da yersizdir. İslam Tarihi'nde her

⁸⁰ Caetani, age., I/386.

⁸¹ Caetani, age., I/388 Olay, İbn Hişâm'da geçmektedir. Age., I/112.

⁸² Caetani, age., I/388.

⁸³ Caetani, age., I/387.

⁸⁴ Caetani, age., I/387.

⁸⁵ Dipnot 64.

olayın, her kaynakta geçmesini beklemek ve sadece bir kaynakta geçmiyor diyerek olayı reddetmek ilmi bir husus olmasa gerektir. İbn Hişâm'ın doğrudan İbn İshâk'ın metninden almaması ve Ziyâd b. Abdillâh el-Bekkâî'den işitmesi de Hilfu'l-Fudûl'un yokluğunu isbat etmez. Üstelik İbn Hişâm'ın, bu konuda doğrudan İbn İshâk'ın metninden verdiği bilgiler de vardır.⁸⁶ İbn Hişâm'ın kendisinden naklettiği ravinin adı Zeyd b. Abdillâh el-Bekrî değil, Ziyâd b. Abdillâh el-Bekkâî'dir. Zaten Caetani de Hilfu'l-Fudûl'u kitabında nakletmektedir. Olay hakkında şüphe yaratmaya çalışması anlaşılabilir bir durum değildir.

Bu başlığı, Hilfu'l-Fudûl'a ayrı bir değer katan Hz. Peygamber'in bu sözleşme ile ilgili sözleriyle kapayalım: Hz. Peygamber (SAV) şöyle buyurmuştur: "Abdullah b. Cud'ân'ın evinde bir sözleşmeye katıldım. İslamî dönemde de ona çağrılısam icabet ederim. Onlar hakların (fudûl) ehline geri iadesi ve zalimin mazlumunu ezmemesi üzerine anlaştılar."⁸⁷ "Ben gençken amcalarımla birlikte Hilfu'l-Fudûl'a katıldım. Kızıl tüylü develer benim olsa, onu bozmayı istemem."⁸⁸ "Abdullah b. Cud'ân'ın evinde, karşılığında kızıl tüylü develeri bile kabul etmeyeceğim bir sözleşmeye katıldım. İslamî dönemde de ona çağrılısam icabet ederim."⁸⁹ "Abdullah b. Cud'ân'ın evinde katıldığım sözleşmeyi ve ona aykırı davranmayı, kızıl tüylü develer karşılığında bile istemem."⁹⁰ "Abdullah b. Cud'ân'ın evindeki ahd ve yeminleşmede ben de bulunmuştum. Şimdi bile birisi 'Ey Hilfu'l-Fudûllular!' diye yardım istese, elbette onun yardımına koşarım. Çünkü İslamiyet de hakkı ayakta tutmak ve mazlumuna yardım etmek için gelmiştir."⁹¹

Hilfu'l-Fudûl'un Sonuçları

a) Araplar Açısından:

Ficar Savaşı ve sonrasında Mekke'de bir düzensizlik ortamı baş göstermişti. Bu anarşi ortamında insanlar mallarından, canlarından emin değillerdi. Böyle bir ortam hem Kâbe'nin itibarını sarsmakta hem de Mekke ticaretine sekte vurmaktaydı. Böylesi bir ortamda akdedilen Hilfu'l-Fudûl, Mekke'ye yeniden itibar kazandırmıştır.

⁸⁶ İbn Hişâm, age., I/110-111.

⁸⁷ İbn Kesir, age., I-II/696. Ya'kûbî sadece ilk kısmı nakletmektedir. Age., II/17.

⁸⁸ İbnü'l-Cevzî, age., I/137; İbnü'l-Esir, *Kâmil*, I/474. İbn Habîb bu rivayeti "Hz. Peygamber bunu Medine'de söylerdi." diyerek nakletmektedir. Age., s.53.

⁸⁹ İbn Hişâm, age., I/111; Beyhakî, *Sünen*, VI/596; İsfehânî, *Egânî*, XVII/290; Süheylî, age., I/158; İbn Kesir, age., I-II/698.

⁹⁰ İbn Sa'd, age., I/129.

⁹¹ Tâhiru'l-Mevlevî, *Müslümanlığın Medeniyete Hizmetleri*, (I-II) İstanbul, Trs., II/105; Algül, *İslam Tarihi*, I/171 "İbn Habîb'in Muhabber'i s.167'den naklen".

"Kâbe eski itibarını yeniden kazanmış,"⁹² "Mekke'deki emniyet ve güvenin artmasına bağlı olarak Mekke çarşılarına diğer yerlerden ticaret maksadıyla gelenlerin sayısının çoğalmasını sağlamıştır."⁹³

b) Hz. Muhammed (SAV) Açısından:

Kendisine risalet görevi verilmeden önce Muhammedu'l-Emin lakabını alacak kadar Mekke toplumunda nüfuz ve itibar sağlamış Hz. Muhammed, bu nüfuzunu Hilfu'l-Fudûl'a katılımı gibi faaliyetlerine borçludur. Bu toplantıya katılarak o, Mekke toplumunu tanıma fırsatı bulmuş, bazı tecrübeler kazanmıştır. Medine Vesikası'ndaki "Hiçbir kimse müttefikine karşı bir cürüm işleyemez. Şüphesiz zulmedilene yardım edilecektir."⁹⁴ maddesi bize Hilfu'l-Fudûl'u hatırlatmakta, Hz. Peygamber'in Medine Vesikası'nı imzalarken Hilfu'l-Fudûl'un prensiplerini yansıttığını göstermektedir. Hakikatte "zali-me karşı olma, mazlumdan yana olma" prensibini hayatının her safhasında yaşayarak gösteren Hz. Peygamber'in, sadece Medine Vesikası ve Veda Haccı Hutbesi insan hakları açısından değerlendirilmiştir.⁹⁵

Ayrıca yirmi yaşlarında bir genç olan Hz. Peygamber'in böylesi bir sözleşmeye katılması, onun kavmi içerisinde önemli bir yeri olduğuna açıkça işaret etmekte ve ufkunun genişliğini göstermektedir.⁹⁶

c) İslam Açısından:

Bu antlaşma göstermiştir ki insanlık adaleti kendisine temel edinmiş köklü prensiplere muhtaçtı. O günkü insanlığın da huzuru ancak böyle ilkelere sahip bir sistem tarafından sağlanabilirdi. Hilfu'l-Fudûl, bu uğurda ancak pansuman tedavi mesabesinde kalmıştır. "Fakat bu antlaşma cahiliyeti kökünden kazıyacak olan İslam'ın gelişine ve anlaşılmasına zemin hazırlamıştır."⁹⁷ denebilir. Çünkü bu sözleşme de İslam'ın temel prensiplerinden biri olan adalet ilkesini tesis etmek için yapılmıştır. Adaletin temin edilmesi ise insanlık için hem bir ihtiyaç hem bir zarurettir.

⁹² Köksal, age., I/131.

⁹³ Yüksel, Ahmet Turan, *İslam'ın İlk Döneminde Ticari Hayat*, İstanbul, 1999, s.44 dipnot 34 (Said el-Afgani, *Esvaku'l-Arab fi'l-Cahiliye ve'l-İslam*, s. 181'den naklen).

⁹⁴ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I/209.

⁹⁵ Umara, age., s.129-140, 140-145; Akgündüz, *İslam'da İnsan Hakları Beyannamesi*, s.66-72.

⁹⁶ Gadban, Münir, *Fıkhu's-Sire*, (I-II), Çev: Adil Teymür, İstanbul, 1997, I/100.

⁹⁷ Gadban, age., I/100.

Hilfu'l-Fudûl'un Değerlendirilmesi

Araplar arasında iştirilmiş en değerli ve en faziletli sözleşme olan⁹⁸ Hilfu'l-Fudûl, insan hakları açısından çok önemli bir hadisedir. İslam zaman-mekan ve kişi kaydına bağlı kalmaksızın zulmün karşısında olmuş, adaleti savunmuştur. İnsanın insanca yaşaması için elzem olan yaşama, mal-mülk edinme, eğitim, fikir, vicdan ve din hürriyeti vb. haklara her insan sahiptir. Bugün Birleşmiş Milletler Genel Kurulu'nun yayınladığı 30 maddelik Evrensel İnsan Hakları Beyannamesi, İslam Konseyi'nin yayınladığı 23 maddelik İslam'da İnsan Hakları Beyannamesi insanca yaşamaya matuf hareketlerdir. Hilfu'l-Fudûl bu tip hareketlerin temeli olma konumundadır. Çünkü o, yaklaşık 1400 sene önce gerçekleştirilmiştir. Hilfu'l-Fudûl'un bu beyannamelerden farklı bir yanı, teoride kalmamasıdır. Hilfu'l-Fudûl, prensipleri doğrultusunda faaliyetler gerçekleştirmiştir. Maalesef bugünkü İnsan hakları beyannameleri teoriden öteye gidememekte ve uluslar arası etkinliği olan süper güçlerin siyasi konularda hukuk dışı faaliyetlerini önleyememektedir.

Hilfu'l-Fudûl'un bize gösterdiği prensip, insanların insanca yaşaması için insani değerlerde insanlarla bir araya gelmedir. "Ne kadar olursa olsun tüm zalimlere karşı olmak ve ne kadar kuvvetsiz ve zayıf bulunursa bulunsun her mazlumun yanında yer almak her müslümanın şiarıdır."⁹⁹

Özel olarak işçi hakları, kadın hakları vb. hak arama talepleri de aklımıza Hilfu'l-Fudûl'u getirmektedir. Belli bir insan kesiminin haklarını korumaya yönelik faaliyetler de bu kapsamda değerlendirilebilir. Bu anlamda örneğin işçi-memur sendikalarının Hilfu'l-Fudûl'u referans almaları mümkündür. Bu sözleşme bir nevi sendikacılık olarak kabul edilebilir.¹⁰⁰

"Hilfu'l-Fudûl'un Hz. Peygamber tarafından övülmesi, İslam'ın kılıç dini olmadığını da göstermektedir."¹⁰¹ Farklı inançlardan, ayrı görüşlerden insanlarla insani meselelerde işbirliği yapabilen bir din nasıl kılıç dini olabilir ki? Hz. Peygamber insanlarla öncelikle hep anlaşma yoluna gitmeye çalışmıştır. Medine Yahudileriyle akdedilen Medine Vesikası, Hz. Peygamber'in Hristiyan Necran Heyeti ile muhaveresi bize fikir verecek örneklerdir.

⁹⁸ İbn Habîb, *age.*, s.52; Süheylî, *age.*, I/156; İbn Kesîr, *age.*, I-II/696.

⁹⁹ Gazali, Muhammed, *Fıkhü's-Sire*, Çev: Resul Tosun, 2.baskı, İstanbul, 1991, s.85.

¹⁰⁰ Yıldız, Ahmet, *Hilfu'l-Fudûl'dan Günümüze Sivil Toplum ve Sendika*, Ankara, 2009, s. 14.

¹⁰¹ Berki, Ali Himmet -Osman Keskiöğlü, *age.*, s.45.

"Aynı şekilde Hilfu'l-Fudül örneğinden hareketle, barış esasına dayanan milletlerarası teşekküllere müslümanların katılması mümkün olmaktadır. Hatta eğer söz konusu teşekkül, Kuran'da kullanılan tabirle 'müstaz'af' insanların içinde buldukları sıkıntılardan kurtulmasını amaçlıyorsa böyle bir teşekküle katılmak cevazın da ötesinde bir anlam taşır."¹⁰²

Hilfu'l-Fudül, müslüman davetçiler için de bir ibret vesikasıdır. "Allah davetçilerinin dikkat etmesi gereken bir husus vardır. Bu husus ona, içinde yaşadığı toplumla olan ilişkilerinin sınırlarını belirler: Zulüm ve ezayı uzaklaştırmak için çalışmak, hayırlı işlerde topluma katılmak, insanların elemine ilgi duymak, onların sevinçlerine ve üzüntülerine katılmak. Bütün bunların hepsi davetçinin yapması gereken vazifelerdir."¹⁰³

Hilfu'l-Fudül'ü, insanlığın ortak problemlerine çözümler araması, insanların birbiriyle daha iyi ilişkiler kurması amacına matuf olan dinlerarası/kültürlerarası diyalogun İslamî referansı olarak görmek mümkündür. Bu bağlamda diyaloga delil olarak gösterilen Hz. Peygamber'in Necran Hıristiyanları ile görüşmesinden daha önce bu olay gerçekleşmiş ve bu sözleşme söz konusu amaçlara hizmet edecek her türlü çalışmaya hem ışık tutacak hem de referans olabilecek bir şekilde yaşanmıştır.

Hilfu'l-Fudül, gayri İslamî bir dönemde akdedilmiştir. Bu insani bir harekettir. Hz. Muhammed ise, İslamî dönemde onu onayladığını ifade etmiştir. Bu İslam'ın, insaniliğe değer verdiğinin delilidir. İslam insan için vardır ve insan merkezlidir. İnsani değerlerde insanın yanındadır. O zaman, müslüman olmak için önce insan olmak gerekir. İnsani değerlere sahip olmayanlar, İslamî değerlere sahip olamazlar.

Sonuç

Zulmün engellenmesi noktasında Hilfu'l-Fudül çok önemli bir faaliyettir. Müslümanlar, Hz. Peygamber'in katıldığı ve onayladığı böylesi bir hareketi temel alarak zulmü engelleme amaçlı her türlü faaliyete katılmalı, hatta bu konuda öncü olmalıdırlar. Hatta bu uğurda gayri müslimlerle bile birlikte hareket etmek gerekiyorsa edilmeli, zulüm konusunda din farkı gözetilmemelidir. İnsanın insanca yaşaması için olmazsa olmaz olan yaşama, mal-mülk edinme, eğitim, fikir, vicdan ve din hürriyeti vb. haklardan mahrum bırakılarak mazlum durumuna düşürülen herkese ama herkese yardım etmek ve bu görevleri ifa edecek kurumlar kurmak her

¹⁰² Yaman, Ahmet, *İslam Hukukunda Uluslararası İlişkiler*, Ankara, 1998, s.142-143.

¹⁰³ Gadban, age., I/99.

müslümana düşen bir vazifedir. Böylesi kurumları kurmak veya onlara katılmak müslümanlar bir yana insanların huzuru için hayati önem taşıyan bir meseledir.

Hz. Peygamber'in Hilfu'l-Fudûl'u öven sözleri İslam Dini'nin ne kadar insancıl olduğunun en büyük kanıtıdır. İslam'ı kılıç dini gibi göstermeye çalışanlara bu sözleşmeyi göstermek kâfi gelecektir. İslam, insanı ve insanın dareyn saadetini hedefleyen bir dindir. Böylesi bir dini, insan düşmanı göstermeye çalışmak insafın ötesinde bir olaydır. İslam'ın insancılığını göstermek için de böylesi bir kurum oluşturmak, müslümanların görevi olmalıdır.

Müslümanların Hilfu'l-Fudûl gibi kurumlara iştiraki İslamî davet için de önemli bir husustur. Müslümanların böylesi kurumlara katılmaları, diğer insanların gözünde müslümanların değerini artıracak, müslüman her yerde aranılan bir insan haline gelecektir. Müslümanların toplum içinde parmakla gösterilen insanlar haline gelmesi İslamî daveti olumlu yönde etkileyecek, İslam bundan kazançlı çıkacaktır.

Tenâsübü'l-Kur'ân İlmi Açısından Kıyamet Suresi'nin İncelenmesi

Dr. Süleyman KOÇAK*

Özet

Kur'ân'ın rehberliğinden en üst düzeyde istifade edilebilmesi, onun daha iyi anlaşılabilmesiyle doğru orantılıdır. Kur'ân bu anlamda birçok yönden araştırma ve inceleme konusu olmuştur. Bunlardan birisi de "Ayetler ve Sureler Arasındaki Münasebet" konusudur. Bu husus zamanla tefsirlerde ve Kur'ân ilimlerinde yer almaya başlamış, müstakil eserlere konu olmuştur. Kıyamet Suresi, sure içi ve sure dışı bütünlüğü ve anlam örgüsüyle bu konunun Kur'ân'daki olağanüstü boyutlarını çok net bir şekilde ortaya koyan tipik bir örnek niteliğindedir.

Anahtar Kelimeler: İbrahim Suresi, Kur'an, ayet, sure, tenasüp

Abstract

Guidance of Quran at the highest level is in direct proportion to understanding of Quran a lot. Quran was searched and surveyed about this point of view. One of them is "The connection between verses and surahs of Quran". By passage of time, this subject took place in books of interpretation and also it was surveyed in the separated books. Surah Kiyame with unity of inside of surah and outside of surah and knitting of meaning is one of examples which put forward obviously wonderful dimensions of Quran.

Key Words: Surah Kiyame, Quran, verses, surah, connection,

A- Giriş

Sure adını, ilk ayetinde adı geçen kıyamet sözcüğünden almıştır. Sure'ye aynı zamanda «Lâ Uksimu Suresi» denilmektedir ve 40 ayettir¹.

Sure, ahiret merkezli birçok önemli olayı, manzara ve sahneyi, insanın yaşam felsefesini derinden etkileyecek hakikatleri olağ-

* Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı Öğr. Görevlisi. (kocak@cumhuriyet.edu.tr)

1 Âlûsî, Ebu'l-Fadl Şihâbüddin, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsiri'l-Kur'âni'l-Azîm*, Beyrut 1994, XVI, 233; İbn Âşûr, Muhammed Tahir, *Tefsiru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, yy., ty., XXIX, 336; Mevdûdî, Ebu'l A'la, *Tefhimu'l Kur'ân* (çev: Komisyon), *Kur'ân'ın Anlamı ve Tefsiri*, İstanbul 1986, VI, 485; Saîd Havva, *El-Esâs fi't-Tefsir*, (çev: M. Beşir Eryarsoy) İstanbul 1990, XV, 462.

nüstü etkileyici anlatım, vurgu ve tasvirlerle son derece ahenkli, güçlü ve kendine has bir üslupla takdim etmektedir.

Kâri'a Suresi'nden sonra, Hümeze Suresi'nden önce inmiş olan Sure, Mushaf sıralamasında 75., iniş sırasına göre ise, 31. Sure'dir². Sure Mekke'de nazil olmuştur ve bu konuda hiçbir ihtilaf ve istisna nakledilmemiştir³. Mekke'de inen ilk surelerdendir⁴. Nüzul zamanı hakkında herhangi bir rivayet yoktur. Fakat muhtevastan, Sure'nin Mekke'de nazil olan ilk surelerden olduğu anlaşılmaktadır. 16-19. ayetlerde aniden bir ara cümlesi ile Allah Resulü'ne "Cebrail Kur'ân'ı daha bitirmeden unutma endişesiyle onunla beraber tekrar etmeye çalışma. Çünkü onu senin kalbine yerleştirmek ve gerektiğinde okutturmak hiç kuşkusuz bizim işimizdir. Öyleyse biz onu Cebrail'e okuttuğumuz zaman, sen sadece onun okunuşunu dinle. Ayrıca onu açıklamak da kuşkusuz bizim işimizdir" (75/16-19) buyrulmaktadır. 20. ayetten itibaren kalınan yerden, yani, baştan on beşinci ayete kadar olan konudan devam edilmektedir. Bu ara cümleden anlaşıldığına göre Cebrail Hz. Peygambere bu Sure'yi okumakta iken Hz. Peygamber'in "ya unutursam" diye endişeye kapılarak cümleleri hemen peşinden tekrarlaması üzerine varit olmuştur. Rivayetler de bu fikri desteklemektedir⁵.

Demek oluyor ki bu olay, Allah Resulü'ne vahyin yeni yeni gelmeye başladığı ve henüz vahiy almaya alışmamış olduğu zamanda vuku bulmuştur. Kur'ân'da bu olayın iki örneği daha vardır. Birincisi, "Ve sana vahyedilmesi henüz bitmeden unutma endişesi ile Kur'ân'ı tekrar etmeye çalışma"⁶ ikincisi de "Emin ol, sana Kur'ân'ı biz okutacağız ve asla unutmayacaksın"⁷ ayetidir. Daha sonra Hz. Peygamber vahiy almaya alışkın hale gelmiş ve bir daha böyle bir ikaza ihtiyaç kalmamıştır. Onun için bu üç yerden başka, Kur'ân'da bu gibi bir misale rastlanmaz⁸.

Kur'ân-ı Kerim, her peygamberin içinden çıktığı kavmin diliyle gönderilmesi esasına bağlı olarak⁹ "apaçık" Arap diliyle nazil ol-

2 Bkz. Meraği, Mustafa Ahmed, *Tefsiru'l-Meraği*, ty., Beyrut, X, 144; Ateş, Süleyman, *Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, X, 169.

3 Râzi, Fahrüddin Muhammed b. Ömer, *et-Tefsiru'l-Kebîr*, Beyrût 1990, XXX, 189; Âlûsi, *Rûhu'l-Meânî*, XVI, 233.

4 Ateş, Süleyman, *Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, ty., yy., X, 169.

5 Vâhidî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed en-Neysâbüri, *el-Vasît fi Tefsiri'l-Kur'ân'il-Mecîd* (thk. Adil Ahmed, Ali Muhammed), Beyrût 1994, IV, 392; Râzi, *et-Tefsiru'l-Kebîr*, XXX, 196.

6 Taha, 20/114.

7 A'lâ, 87/6.

8 Bkz. Mevdûdî, *Tefhimu'l Kur'ân*, VI, 485.

9 İbrahim 14/4.

muştur¹⁰. Kur'ân, Arapça inmiş olmakla birlikte kelimelerin seçiminde, cümlelerin teşkilinde yani konuların ifadeye dökülmesinde Arapçadaki yaygın şekillere göre farklılık gösteren, kendine has eşsiz bir anlatım tarzına sahiptir¹¹.

Kur'ân'ın açıklama, üslup ve usulü, genelde okunan kitaplara benzemez ve herhangi bir kitap düzenini takip etmez. Bundan dolayıdır ki, okuyucu sıradan bir kitap beklentisiyle ona yöneldiğinde onun olayları anlatış tarzı karşısında hayal kırıklığı yaşayabilir¹². Onun hayatın kendisi olduğunu görebilen ve onun bütününe bakabilen ise, ayet ve surelerin tevhit, ahiret, kıssalar, ibadet, ahlak, muamelat, helâl ve haramla ilgili hükümler gibi pek çok konuya ilişkin manaları bir ahenk içinde ve kendine özgü bir üslupla mezcetip sunduğunu fark eder¹³. Bir tablonun güzelliğini görebilmek için ayrı renklerin bir arada bulunduğu ve bütünle uyumsuzluk arz ettiği küçücük bir noktaya dikkat etmek yerine tabloyu bir bütün olarak gözden geçirerek onu teşkil eden unsurlar arasındaki simetriyi ve terkipteki güzelliği görmek gerekir. Dolayısıyla Kur'ân'ı Kerim hakkında isabetli bir hüküm verebilmek için de onun her sure-sini böyle bütüncül bir anlayış çerçevesinde değerlendirmek gerekir¹⁴.

Kur'ân i'câzının hangi yönlerde ortaya çıktığı konusunda tarih boyunca birçok görüş ileri sürülmüştür. Klasik ve çağdaş birçok âlim, Kur'ân i'câzının kendini gösterdiği alanların başında onun nazmı ve üslubu geldiği görüşündedir¹⁵.

Kur'ân'ın dili ve üslubunda yeni ve orijinal olan taraf, hangi sahada söz söylesen söylesin, daima en üstün malzemeyi ve kast olunan manaya en münasip lafzı seçmesi, her zerreyi yerli yerine koymasındır¹⁶. Öyle ki, her bir kelime yerli yerine oturtulurken siyak ve sibaktaki kelimelerle uyumsuzluk göstermesi asla söz konusu

10 Nahl, 16/103; Şuarâ, 26/195.

11 Bkz. Suyûtî, Abdurrahman b. Ebubekir, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1978, II, 151; Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsîr Usûlü*, Ankara 1985, s. 159; Yıldırım, Suat, "Kur'ân-İ'câzı ve Üslûbu" *D.İ.A.*, Ankara 2002, XXVI, 394.

12 Bkz. Mevdûdî, *Tefhimu'l Kur'ân*, I, 13-14.

13 Bkz. Mevdûdî, *Tefhimu'l Kur'ân*, I, 13; Ahmet Ebu Zeyd, *et-Tenâsübü'l-Beyânî fî'l-Kur'ân Dirasetün fî'n-Nazmi'l-Ma'nevî ves'Savfî*, Ribat 1992, s. 73; Yılmaz, Mehmet Faik, *Ayetler ve Sureler Arasındaki Münasebet*, Ankara 2005, s. 27.

14 Drâz, Muhammed Abdullah, *Kur'ân'ın Anlaşılmasına Doğru* (çev: Salih Akdemir), Ankara 1983, s. 120-121.

15 Bkz. Zerkânî, Muhammed Abdullah, *Menâhilu'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1988, I, 139, 355; Drâz, *En Mühim Mesaj Kur'ân*, (çev. Suat Yıldırım), Ankara 1985, s. 110, 146.

16 Drâz, *En Mühim Mesaj Kur'ân*, s. 130.

değildir.¹⁷ Bu sebeptendir ki büyük müfessir Râzî, Kur'ân'ın üslubu yönüyle mucize olduğunu söyleyenlerin, onun lafzının fesahati, manasının yüceliği yanında nazmı ve tertibinin mükemmelliğini de kastettikleri kanaatinde olduğunu belirtmektedir¹⁸.

B- Kıyâmet Suresi'nin *Tenâsübü'l-Kur'ân* Açısından İncelenmesi

Kur'ân-ı Kerim çeşitli sebeplerle yirmi üç yıl zarfında aralıklarla, parça parça nazil olmuştur. Bazen bir sure bir defada nazil olduğu gibi, bir surenin ayet yahut ayet grupları farklı zamanlarda indirilmiştir. İnen ayetlerin yerlerini Hz. Peygamber, "Bu ayeti falan yere koyunuz"¹⁹ diyerek bildirmiş ve böylece Kur'ân ayetlerinin tertibi (dizilişi) ilahî tayin yoluyla (tevkifi) gerçekleşmiştir²⁰. Bu durum, Kur'ân birimlerinin ilahî irade tarafından uygun olan siyakları/bağlamları içerisine yerleştirildiğini ve bu bağlamlar içerisinde anlaşılması gerektiğini ortaya koymaktadır.

Kur'ân'ın i'cazı denildiğinde akla ilk gelen, özel söz dizimi/nazmı, tertibindeki insicam ve ahenk ve lafız anlam uyumudur²¹. Bu, ayetlerin sıralanışı veya dizilişindeki hem lafzî hem de manevî ahengi, bütünlük ve mükemmelliği ifade eder. Buradan hareketle ayet ve sureler arasındaki ilişkiyi ve bütünlüğü inceleyen "Tenâsübü'l-âyi ve's-Suver veya Münâsebâtü'l-Kur'ân/Ayetler ve Sureler Arasındaki Münasebet" ilmi doğmuştur. Bu ilim dalı tek tek her bir ayetin cüzleri arasındaki, sure içinde bir takım teşkil eden ayet grupları arasındaki, daha büyük halkaların birbiri arasındaki, surelerle isimleri, surelerin baş tarafları ile bölümleri, baş tarafları ile sonları, bir surenin sonuyla diğer surenin başı arasındaki, surelerin birbiriyle hatta ilk sureyle son sure arasındaki münasebetleri inceler²².

17 Bkz. Draz, *En Mühim Mesaj Kur'ân*, s. 161-164; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 204; Demirci, Muhsin, *Tefsir Usûlü*, İstanbul 2003, s. 259-260.

18 Suyûti, *el-İtkân*, II, 138.

19 Ahmed, *Müsned*, İstanbul 1992, IV, 218.

20 Bkz. Suyûti, *el-İtkân*, II, 138; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 56; Yıldırım, Suat, *Kur'ân-ı Kerim ve Kur'ân İlimlerine Giriş*, İstanbul 1989, s. 93-94; Yılmaz, Mehmet Faik, *Ayetler ve Sureler Arasındaki Münasebet*, Ankara 2005, s. 1; Ünver, Mustafa, *Kur'ânı Anlamada Siyakın Rolü*, Ankara 1996, s. 84.

21 Bkz. Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 160-166; Draz, *En Mühim Mesaj Kur'ân*, s. 146-157; Yıldırım, Suat, a.g.md., *D.İ.A.*, XXVI, 395-396.

22 Bkz. Zerkeşi, Bedrüddin Muhammed b. Abdullah, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân* (thk. Yusuf Abdurrahman el-Maraşlî, Cemal Hamdî ez-Zehebî, İbrahim Abdullah el-Kürdi), Beyrut 1994, I, 131-136; Suyûti, *el-İtkân*, II, 138-146; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, Ankara 1985, s. 204; Ahmet Ebu Zeyd, *et-Tenâsübü'l-Beyânî fî'l-Kur'ân*, s. 41-50; Yıldırım, Suat, "Kur'ân'ın Surelerindeki Eşsiz Ahenk", http://www.yeniumit.com.tr/yazdir.php?konu_id=50 (17.07.2009); Demirci, *Tefsir Usûlü*, s. 259-260; Yılmaz, *Ayetler ve Sureler Arasındaki Münasebet*, s. 58-159.

Kur'ân ayetleri ve sureleri arasında, mikro planda tek bir ayetin kendi içinde, makro planda ise, Kur'ân'ın tamamında gerek lafız gerekse mana/konu olarak bir tenasüp ve bütünlük vardır. Bu bütünlük, "Kur'ân'ın tamamı adeta tek bir suredir, tek bir tek ayettir, hatta tek bir kelimedir ve ayetlerin her birisi küçük bir sure, surelerin her birisi sanki birer küçük Kur'ân'dır²³", denebilecek niteliktedir.

Ayetler ve sureler arasındaki ilişkiyi tespit etmek her zaman kolay olmamaktadır. Bundan dolayıdır ki, var olan münasebeti tespit etmekte ve bunun Kur'ân'ın sağlıklı anlaşılması konusunda faydalı olması için izlenecek yöntem konusunda âlimler bir takım kurallar belirlemişler ve ifadeler arası irtibat yolları tespit etmişlerdir²⁴.

Kıyamet Suresi'ndeki tenasüp konusu sure dışı ve sure içi olmak üzere iki başlık altında incelenebilir.

I - Sure Dışı Bütünlük

Ayetlerin, nazil olur olmaz henüz tamamlanmamış olan sureler arasında çoğu kere kronolojik/nüzul sırasına bakılmaksızın kendilerine tahsis edilen yerlere yerleştirilmiş ve yerlerini muhafaza etmiş olması, surelerin tertibinin de tevkifi/vahye dayalı olduğunu gösterir²⁵. Bu da sadece her sure için bir planın olmadığını aynı zamanda sureler arasında Kur'ân'ın tamamı için genel bir planın, ahenk ve ilişkinin varlığını ortaya koymaktadır. Bu, adeta eski bir binanın ayrılmış ve numaralanmış olan parçalarından, başka bir yerde eski şeklini aynen muhafaza etmek suretiyle onu tekrar inşa etmek gibi

23 Bkz. Zerkeşi, *el-Burhân*, I, 132,136; Suyûti, *el-İtkân*, II, 138; Said Nursî, *İşâratü'l-İ'caz*, İstanbul 1996, s. 13; Tuncer, Faruk, *Tenasüp İlmi Açısından Kur'ân Surelerindeki Eşsiz Ahenk*, İstanbul 2003. s. 26; Ekin, Yunus, "Kur'ân Anlatımındaki Edebî İ'caz (Yusuf Kıssasındaki Simetrik Yapı)", *Ümit Dergisi*, İzmir Ocak-Şubat-Mart 2007, yıl: 18, sy. 75, s. 30.

24 Ayetler arası münasebet konusunun genel kuralları hakkında geniş bilgi için bkz. Bikâî, Burhaneddin Ebu'l-Hasan İbrahim b. Ömer, *Nazmu'd-Düer fi Tenâsübi'l-Âyâti ve's-Suver*, yy., 1984, I, 17-18; Suyûti, *İtkân*, II, 288-292; Ünver, Mustafa, *Kur'ânı Anlamada Siyakın Rolü*, s. 95-109; Yılmaz, *Ayetler ve Sureler Arasındaki Münasebet*, s. 13-34, 171-178.

25 Drâz, *Kur'ân'ın Anlaşılmasına Doğru*, s. 122-123. Ayetlerin tertibinin tevkifi olduğu konusunda ülema arasında görülen ittifak (Zerkânî, *Menâhilu'l-İrfân*, II, 339-340; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 56.) sureler konusunda görülmemektedir. Kimi âlimler, Kur'ân'ın yirmi küsur senede değişik olaylar üzerine nazil olmuş farklı konulardan bahseden bir kitap olduğu dolayısıyla ayet ve sureler arasında münasebet aramanın tekellüften başka bir sonuç doğurmayacağı görüşündedirler. (Suyûti, *el-İtkân*; II, 138) Âlimlerin çoğu ise ayetler gibi surelerin tertibinin de tevkifi olduğu görüşündedir. (Bkz. Suyûti, *el-İtkân*; II, 143; Zerkeşi, *el-Burhân*, I, 133; Ünver, Mustafa, *Kur'ânı Anlamada Siyakın Rolü*, s. 95-109; Yılmaz, *Ayetler ve Sureler Arasındaki Münasebet*, s. 145.) Ancak yapılan araştırmalar, ayet ve sureler arasında en azından makro düzeyde bir ilişki ve münasebetin olduğu yönündedir.

bir şeydir. Birçok surede aynı anda yürütülen bu ani ve sistematik yerleştirme işi, ancak bu eserin dolu ve boş noktalarının ilahî planında bir bütün teşkil edecek şekilde bilinmesiyle ancak izah edilebilir²⁶.

Sure dışı bütünlük, Sure'nin önceki ve sonraki surelerle ve Kur'an'ın bütünüyle ilişkisi konularını içermektedir.

1- Sure'nin Önceki Ve Sonraki Surelerle İlişkisi

Mushaf'ta birbirini takip eden sureler arasındaki münasebeti tespit eden müfessirler, önceki surenin son veya sona yakın ayetleriyle sonra gelen surenin ilk veya onu takip eden ayetler arasındaki münasebeti, sureler arası münasebetin bir boyutu olarak değerlendirmektedirler²⁷. Bu anlamda Kıyamet Sure'nin önceki sureyle ve kendi ayetleri arasındaki ilişkisi ve uyumu, son derece güçlüdür diyebiliriz.

Kıyamet Suresi, kendisinden önceki sure'yle ahirete dair açıklamalar ihtiva etmesi sebebiyle sıkı bir ilişki ve uyum içerisindedir. Nitekim bundan önceki Müddessir Suresi'nde Yüce Allah cennet ve cehennemden bahsettikten sonra öğüt almamanın asıl sebebinin ölümden sonra dirilişi inkâr etmek olduğunu açıklamak maksadıyla "Yok, yok! Aslında onlar ahiretten korkmuyorlar"²⁸ diye buyurmuştur. Bu Sure'de ise inkarcıların ölümden sonra diriliş konusundaki inkarı ve bu inkarın psikolojik arka planı belirtilmiştir (75/3-6). Arkasından kıyamet günü evrende meydana gelecek olaylar (75/7-9), kıyametin dehşetli durum ve halleri ve inkarcıların ahirette karşılaşacakları zorluklar (75/10-15), kâfirlerin ahirete karşı tutumları ele alınmıştır (75/20-21). Daha sonra ise kıyametin başlangıcı söz konusu edilmiştir (75/26-30). Bu da ruhun bedenden çıkması, yani ölümdür. Arkasından yaratılışının başlangıcı ele alınmıştır (75/37-39). Böylelikle önceki Sure'de bahsi geçen ahiret konusu bu Sure'de, fiilen gerçekleşecek durumun tersi yönünde bu üç hal söz konusu edilmek suretiyle detaylandırılmıştır²⁹.

Kıyamet Suresi, kendisinden sonraki İnsan Suresi'yle de birkaç yönden ilişkilidir:

26 Bkz. Drâz, *Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru*, s. 122-123; Draz, *En Mühim Mesaj Kur'an*, s. 223-235.

27 Bkz. Zerkeşi, *el-Burhân*, I, 134; Yılmaz, *Ayetler ve Sureler Arasındaki Münasebet*, s. 168.

28 Müddessir, 74/53.

29 Bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XVI, 233; Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf, *el-Bahru'l-Muhîr*, Beyrut 1992, X, 343; Suyuti *Tenâsuku'd-Dürer fi-Tenâsubi's-Suver*, Beyrut 1986, s. 90; Vehbe Zuhayli, *Tefsîrü'l-Münîr*, (çev: Hamdi Arslan-Ahmet Efe-Beşir Eryarsoy-İbrahim Kutluay-Nurettin Yıldız) İstanbul 2005, XV, 237; Said Havva, *El-Esâs fi't-Tefsir*, XV, 461, 475.

a- Kıyamet Suresi'nin sonundaki ayetlerde insanın ilk olarak bir nutfeden yaratılmış olduğu, sonra da erkek ve dişi olmak üzere iki türün var edildiği belirtilmiştir (75/36-40). Sonraki İnsan Suresi'nin 1-2. ayetlerinde ise, insanlığın ilk atası Âdem'in yaratılışı, onun işiten ve gören bir varlık haline getirilmesi, sonra da ona doğru yolun gösterilmesi, insanların şükreden ve nankörlük eden olmak üzere iki türe ayrılmasının sonuçları açıklanmıştır.

b- Kıyamet Suresi'nde cennet ve cehennem durumu genel olarak dile getirilmiştir. Sonraki Sure'de ise, onların özellikleri etrafınca açıklamış, cennetin özellikleri daha geniş bir şekilde söz konusu edilmiştir.

c- Kıyamet Suresi'nde günahkârların kıyamet gününde karşı karşıya kalacakları dehşetli hallerden bahsedilmiştir. Sonraki Sure'de ise, iyi kimselerin karşı karşıya kalacakları nimetler anlatılmıştır³⁰. Bütün bu örnekler iki sure arasındaki irtibatın izaha gerek kalmayacak kadar açık olduğuna işaret etmektedir³¹.

2- Sure'nin Kur'ân'ın Bütünüyle İlişkisi

Kur'ân'daki insicamı mükemmel kılan unsurlardan birisi de tevhit, nübüvvet ve ahiret gibi üç temel konunun³² onun bütününe sinmiş olmasıdır. Bu konular, gizli veya açık bir şekilde Kur'ân'ın tamamında bulunduğu gibi bir suresinde hatta bir ayetinde bile bulunabilmektedir. Müfessirler, Kur'ân'ın nazım, i'caz ve insicamını açıklarken bu temel konulara değinmişler, her bir surenin, bunlardan biri veya bir kaçıyla mutlaka ilgili olmasının yanında özel veya detay konularının, yani müstakil bir kimliğinin bulunduğu da dikkat çekmişlerdir³³.

Kıyamet Suresi'nin tamamı, Kur'ân'ın ana konularından biri olan ahireti ispat ve etrafındaki şüphelere cevap verme üzerine kuruludur. Kendi iç bütünlüğünün yanında Kur'ân'ın bütünüyle de sıkı bir ilişkisi söz konusudur. Kıyamet Suresi, bunun da ötesinde Kur'ân'ın bazı bölümleriyle çok daha sıkı ilişkiler içermektedir. Bu anlamda Sure, Bakara Suresi'nin mukaddimesini, sonraki İnsan Suresi ise, mukaddimeden sonrasını açıklar niteliktedir. Böylece

30 Bkz. Vehbe Zuhaylî, *Tefsirü'l-Münir*, XV, 265; Saïd Havva, *El-Esâs fi't-Tefsir*, XV, 476, 486.

31 Bkz. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhit*, X, 358; Vehbe Zuhaylî, *Tefsirü'l-Münir*, XV, 265; Saïd Havva, *El-Esâs fi't-Tefsir*, XV, 486.

32 Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *Cevâhiru'l-Kur'ân*, Beyrût 1981, s. 9-14.

33 Bkz. Yılmaz, Mehmet Faik, "Münâsebâtü'l-Âyât ve's-Süver", *DİA*, XXXI, 570; Tuncer, Faruk, "Kur'an'ın Mahfûziyeti Açısından "Ayetler ve Süreler Arasındaki Münasebet", http://www.yeniumit.com.tr/yazdir.php?konu_id=301 (01.08.2009).

her iki Sure birbirini tamamlamaktadır. Ancak Kıyamet Suresi'ndeki açıklama yeni ve özel bir karakter de taşımaktadır:

Bakara Suresi'nin mukaddimesinde muttakilerden, kâfirlerden ve münafıklardan bahsedilmiş. Münafıklar da kâfir olduğuna göre, sonuçta insanlar iki kısma ayrılmıştır: Kâfirler ve muttakiler. Sure'de kâfir ve muttakilerden her birinin ahirette diğerinin aksi tarafında yer alacağı belirtilmiştir. Kâfirlerin inanmadıkları, namaz kılmadıkları, Kur'ân'a sarılmadıkları çünkü ahireti inkâr ettikleri ve insanın başıboş bırakıldığını sandıkları, muttakilerin ise, Kur'ân'a sarıldıkları, iman ettikleri, namaz kıldıkları ve Allah yolunda harcama yaptıkları çünkü ahirete ve insanın başıboş bırakılmadığına inandıkları belirtilmiştir. Aynı şekilde Kıyamet Suresi'nin başlarında, sorumluluk fikrinin temeli ve insanı bu sorumluluktan kaçmaya sevk eden sebepler üzerinde durulmakta, Yüce Allah'ın insanları takva sahibi olmakla sorumlu tuttuğu fakat çoğu insanın bundan kaçtığı anlatılmaktadır (75/1-5).

Bakara Suresi'nde "Elif Lâm Mîm. Bu (Kur'ân), (Allah katından olduğu) şüphe götürmeyen ve muttakiler için yol gösteren bir kitaptır"³⁴ geçmiştir. Kıyamet Suresi de aynı şekilde Kur'ân'ın Allah katından olduğunu vurgulamıştır (75/18).

Bakara Suresi'nde "O muttakiler ki, gayba inanırlar, namazlarını dosdoğru kılarlar, kendilerine rızık olarak verdiğimiz şeylerden infakta bulunurlar"³⁵ geçmiştir. Kıyamet Suresi de inanmama ile namaz kılmamanın tehlikeli sonuçlarını zikrederek: "Artık son pişmanlık fayda etmez: çünkü dünyada ne hakikati kabul ederdi ne de namaz kılardı" (75/31) demiştir.

Bakara Suresi'nde "Ve onlar, sana indirilene, senden önce indirilenlere ve ahirete de kesin olarak inanırlar"³⁶ geçmiştir. Kıyamet Suresi de ahiret konusunda birçok açıklama getirmiştir.

Bakara Suresi'nde "İşte, Rab'lerinin yolunda olanlar ve kurtuluşa erenler onlardır"³⁷ buyrulmuş. Bu Surede de felaha erme alametlerinden biri zikredilmiştir: "O gün gün kimi yüzler Rablerini temaşa edip sevinçten parlar." (75/22-23)

Bakara Suresi'nde "Kâfirlere gelince, şu bir gerçek ki, onları uyarsan da uyarmasan da birdir, inanmazlar"³⁸ buyrulmuştur. Kıyamet Suresi'nde ise inkârın ana sebepleri zikredilmiş ve bu sebeplerin yanlışlığı ortaya koyulmuştur. Kâfirlerin uğrayacağı

34 Bakara, 2/1-2.

35 Bakara, 2/3.

36 Bakara, 2/4.

37 Bakara, 2/5.

38 Bakara, 2/6.

bazı azap çeşitlerine temas edilmiştir. Dolayısıyla Kıyamet Suresi'nde ele alınan konularla Bakara Suresi'nin mukaddimesinde işlenen meseleler arasında doğrudan bir ilişki söz konusudur.

Daha sonra ise Bakara Suresi'nin mukaddimededen sonraki kısmı açıklamak üzere İnsan Suresi gelmektedir. Bu Sure, çeşitli ibadet şekillerini zikretmekte ve Allah'ın ahirette kâfirlere ve müminlere hazırladığı şeyleri ve Kur'ân'ın indirilme konusunu açıklamaktadır. Bunlar Bakara Suresi'nin mukaddimesinden hemen sonra gelen ayetlerin ele aldığı konulardır. Müzzemmil ve Müddessir Sureleri de aynı konuları açıklamaktadır. Bu da bu sureler arasındaki ilişki ve münasebeti ortaya koymaktadır³⁹.

II - Sure İçi Bütünlük

Kur'ân araştırmacılarının dikkatinden kaçmayan bir konu da, hiç şüphesiz Kur'ân surelerinin hemen hemen tamamında hâkim olan konu birliği ve bütünlüğü meselesidir. Sure'deki tüm ayet ve cümleler, başından sonuna kadar hep işlenmek istenen temel konu/ana tema etrafında dönüp dolaşır, onu farklı açılardan resmetmeye, asıl mevzudan uzaklaşmadan, kopmadan teferruatlarını vermeye çalışır. Draz'ın ifadesiyle, "Kur'ân surelerinde bir giriş, bir gelişme ve bir de sonuçtan oluşan (gizli) bir plan mevcuttur. Surenin başlangıcında bulunan çok az sayıdaki ayette, surede incelenmek istenen konunun ana hatları bildirilmekte ve arkasından gelişme bölümü öyle düzenli bir tarzda gelmektedir ki, hiçbir kısım üst üste gelmediği gibi, her parça da bütün içinde yerini en uygun şekilde almaktadır. Nihayet girişte söz konusu edilen meseleler sonuç bölümünde eksiksiz olarak cevabını bulmaktadır"⁴⁰. Kıyamet Suresi'nde de ince ince işlenmiş ana tema, Mekki birçok surede olduğu gibi "ahiret ve orada yaşanacaklar" olarak karşımızda durmaktadır.

Sure içi bütünlüğünden, yani surenin kendi içerisindeki ilişkisi ve uyumundan kasıt, genel anlamda ayet içi ve ayetler arası münasebetlerdir. Ayet içi münasebet, ayetleri oluşturan ifadelerin kendi arasındaki ve ayetlerin baş tarafı ile sonu arasındaki ilişkileri konu almaktadır⁴¹. Bu konu makalemizin sınırlarını zorlayacağından kısmen ele alınacak, ayrı bir başlıkta incelenmeyecektir. Ayetler arası münasebet ise, sure ile ismi arasında, surenin mukaddimesiyle/giriş kısmıyla sure bölümleri arasında ve surenin baş tarafı ile sonu arasındaki münasebetleri içermektedir. Şimdi bunları Kıyamet Suresi bağlamında ele almaya çalışalım.

39 Saïd Havva, *El-Esâs fi't-Tefsir*, XV, 457- 475.

40 Drâz, *Kur'ân'ın Anlaşılmasına Doğru*, s.121.

41 Yılmaz, *Ayetler ve Sureler Arasındaki Münasebet*, s. 102-105.

1- Sure ile İsmi Arasındaki İlişki

Sure isimleri surenin konusuyla doğrudan veya dolaylı olarak mutlaka alakalıdır. O derece ki, bir kimse surenin isminden muradın ne olduğunu anlarsa, surenin maksudunu da anlamış demektir. Surenin maksudunu iyi anlayan da, onun ayetleri, kıssaları ve bütün ifadeleri arasındaki tenasübü kolaylıkla fark edebilir⁴².

Sure adını, ilk ayetinde bahsi geçen "kıyamet" sözcüğünden almıştır⁴³. Bununla beraber Sure'de kıyamet konusu işlendiğinden dolayı da bu ismi almış olabilir. Nitekim Sure, baştan sona iman esaslarından biri olan "öldükten sonra dirilme ve hesap" konusunu ele almaktadır. Ağırlıklı olarak ve özel bir şekilde kıyamet ve onun korkunç durumlarından, ölmek üzere olan insanın hallerinden ve ahirette inkârcının karşılaşacağı zorluk ve güçlüklerden bahsetmektedir⁴⁴.

2- Sure Başlangıcıyla Sure Sonu Arasındaki İlişki

Ayetler arası (sure içi) münasebetin bir boyutu da surenin "matla'ı/başlangıcı ve makta'ı/sonu arasındaki ilişkidir⁴⁵. Kıyamet Suresi'nin son ayetiyle ilk ayeti birbiriyle uyum arz etmektedir. Sure kıyamete yeminle ile başlamış (75/1) ve kıyametin olmazsa olmazlarından olan ölümlerin diriltilmesiyle (75/40) son bulmuştur.

3- Sure'nin Başlangıcıyla Diğer Bölümleri Arasındaki İlişki

1. Ayetle 2. Ayetin (Kıyametle Nefs-i Levvâme'nin) İlişkisi

"Kıyamet gününe andolsun ki, ve o gün müthiş bir pişmanlıkla kendini kınayıp duran nefse andolsun ki, mutlaka diriltilip hesaba çekileceksiniz" (75/1-2) ayetlerinde Kıyametle nefs-i levvâmenin birlikte zikredilmesindeki hikmet konusunda şunları söyleyebiliriz:

a- Kıyamet günü üzerine yemin etmek, bir gün bu kâinat nizamının alt üst olacağını, sonra her insanın tekrar diriltileceğini, yaptıklarının hesabının sorulacağını ve yaptığı iyilik ya da kötülüğün karşılığını bulacağını göstermektedir. Bu nedenledir ki, üzerine yemin edilen ikinci şey, nefs-i levvâme olmuştur. Zira dünyada tamamen sağduyudan, vicdandan uzak kimse yoktur. İyilik ve kö-

42 Yılmaz, *Ayetler ve Sureler Arasındaki Münasebet*, s. 158.

43 Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XVI, 233; Mevdüdi, *Tefhimu'l Kur'ân*, VI, 485; Said Havva, *El-Esâs fi't-Tefsîr*, XV, 462.

44 Bkz. Vehbe Zuhaylî, *Tefsîrü'l-Münîr*, XV, 237; Mevdüdi, *Tefhimu'l Kur'ân*, VI, 485.

45 Suyûtî, *el-İtkân*, II, 142; Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 134; Yılmaz, *Ayetler ve Sureler Arasındaki Münasebet*, s. 160.

tülük kriteri yanlış olabilir ama inanan inanmayan her insanın içinde iyilik ve kötülük arasında tefrik yapabilme hissi vardır. Bir kişi ne kadar bozulmuş olursa olsun, vicdanında muhakkak kötülük yapmamasını ve iyilikte bulunmasını isteyen bir dürtü vardır. Bu, insanın salt bir canlı olmadığını göstermektedir. Eğer bir insanın yapısında böyle bir nefs-i levvâme varsa ve varlığı inkâr götürmüyorsa, o zaman bu aynı nefs-i levvâmenin kıyamet günü insanın karşısına bir şahit olarak getirilmesi ve kendi aleyhinde tanıklık etmesi kadar doğru bir şey olamaz⁴⁶.

b- Kıyamet gününün gerçekleştirilmesinin asıl amacı, bizzat nefs-i levvâmedir. Ahiretteki akıbetinin bahtiyar mı, bedbaht mı olacağını belli olması ve ona göre karşılığının verilmesidir. Bu nedenle birlikte zikredilmiştir⁴⁷.

c- Yüce Allah bu iki şeyi yemine konu ederek, karşılık görme (ceza) mahalli olan kıyametle amel kazanma (kesp) mahalli olan nefs-i levvâmeyi yan yana getirmiştir. Kıyamet, nefs-i levvâmenin kendini kınadığı ve bu kınamanın sonuçlarının kendisi üzerinde görüldüğü yer olması hasebiyledir ki, ikisi bir arada zikredilmiştir.

d- Kıyamet gününe yemin, kıyamet gününün azametine, dehşetine, zorluklarına ve sıkıntılarına, insanların tekrar diriltilip mutlaka yaptıklarının hesabını vereceklerine dikkat çekmek içindir ki Sure'nin devamından anlaşılan budur. Nefs-i levvâmeye yemin ise ahireti inkâr eden nefsin, orada kendini kınayacak bir duruma düşeceğine, halinin vahimliğine ve çetinliğine işaret etmektedir. Dolayısıyla cezayla cezayı hak eden bir araya getirilmiş demektir⁴⁸.

1. Ayetle (Kıyametle) Sure Arasındaki İlişki

Kıyamet ve o gün karşılaşılabilecek zor durumlar, Sure içinde baştan sona çok ince bir şekilde gergef misali işlenmiştir. Öyle ki, kıyameti yemin konusu ederek başlayan Sure, kıyamette ölümlerin diriltilmesini anlatan "Öyleyse, bütün bunları yapan Allah, ölümleri tekrar diriltmeye kadir olmaz mı?! Tabii ki kadir olur." (75/40) ayetiyle son bulmuştur. Böylece Sure'nin başıyla sonu son derece güzel bir uyum ve ahenk arz etmiştir.

2. Ayetle (Nefs-i Levvâmeyle) Sure Arasındaki İlişki

Sure'nin başında nefis, mutlak olarak zikredilmemiş, kendisini şiddetle kınayan, yani kendi kusurlarının ve eksikliklerinin farkına

46 Mevdûdî, *Tefhimu'l Kur'ân*, VI, 487.

47 Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXX, 191; Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf, *el-Bahru'l-Muhîr*, Beyrut 1992, X, 343.

48 Bkz. İbn Kayyım el-Cevziyye, *et-Tibyân fî Aksâmi'l-Kur'ân* (tlk: Fevz Ahmed), Beyrut 1994, s. 35-37; Ateş, *Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, X, 171.

vardıktan sonra çok pişman olup kendini kınayan bir nefis zikredilmiştir. Kişi iki sebepten dolayı pişmanlık duyar;

a- Ya aceleci davranır, sabredemez, yapmaması gereken bir şeyi yapar ve sonunda pişmanlık duyar, üzülür ve "Bunu niye yaptım, niye acele davrandım?" diyerek kendini kınamaya, suçlamaya, eleştirmeye, kötölemeye, kendine kızmaya ve kendinde kusur bulmaya başlar.

b- Ya da yapması gereken bir şeyi, daha sonra yaparım düşüncesiyle yapmakta gecikir, yapmaz, ihmal eder. Kendisine sunulan ve belki de bir daha ele geçmeyecek bir şansı değerlendirmeyerek büyük bir fırsatı kaçar, onun faydasından mahrum olur. Kendini, "Neden yapmakta geciktim, niye yapmadım, fırsatı kaçırdım?" sözleriyle suçlamaya başlar, hayıflanır durur.

Nefs-i levvâmenin "acele etmek" ve "gecikmek" gibi kınama ve pişmanlığa sebep olacak her iki özelliğinin Sure'ye adeta damgasını vurduğunu görmekteyiz. Bu da demektir ki Sure, büyük ölçüde "nefs-i levvâmede hâkim olan iki özellik" üzerinde dönüp dolaşmaktadır⁴⁹.

1-2. Ayetlerle (Kıyamet ve Nefs-i Levvâmeyle) Sure Arasındaki İlişki

Hemen girişte yer alan ve yemine konu olan bu iki husus, adeta bir başlık niteliğindedir ve Sure, bu iki konu üzerine kurulmuştur. Nitekim Surede, büyük ölçüde kıyamet ahvalinden ve nefsi levvâmeden bahsedilmektedir ve neredeyse başka bir konu işlenmemektedir.

Dolaylı da olsa yemin edilmek suretiyle 1. ve 2. ayetlerle ispatlanmak istenen iki şey vardır: Birincisi, dünyanın muhakkak son bulacağı (kıyametin birinci safhası), ikincisi ise ölümden sonra ikinci bir hayatın, hesabın, cezanın olacağı (kıyametin ikinci safhası)dır⁵⁰. Sure'nin anlatmak istediği de tam olarak bunlardır diyebiliriz.

1-2. Ayetlerle 3. Ayet Arasındaki İlişki (Kıyamet ve Nefs-i Levvâmeyle Sonraki Ayetin İlişkisi)

Sure'nin 1. ve 2. ayetlerinde, doğrudan yemin üslubunun yerine dolaylı üslup tercih edilince yeminin cevabı (muksemun aleyh) da hazfedilip⁵¹, doğrudan cevap yerine ona delalet edebilecek do-

49 Fâdil Salih es-Sâmirrâi, *Lemesâtün Beyâniyyeh fi Nusûsün mine't-Tenzil*, Amman 2001, s. 204-205.

50 Mevdüdi, *Tefhimu'l Kur'ân*, VI, 488.

51 Gramatik olarak yeminlerin cevabının hazfedilme sebeplerinden birisi de cümlede cevaba işaret edecek bir ifadenin olmasıdır (İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Tibyân fi Aksâmi'l-Kur'ân*, s. 147.) ve o da bu ayettir.

laylı bir cümleyle yetinilmiştir. Nitekim cümle normalde "İâ uksimu ...letüb'asünne/mutlaka diriltip hesaba çekileceksiniz" olması gerekirken "letüb'asünne"den vazgeçilip, cevap cümlesinin yerine geçebilecek olan "Ne o, yoksa inkarcı insan bir gün kendisini diriltip kemiklerini yeniden bir araya getiremeyeceğimizi mi sanıyor?!" (75/3) ayetine yer verilmiştir⁵². Böylece 1, ve 2. ayetlerle bir giriş yapılmış, dikkatler çekilerek muhatabın duygu ve hisleri harekete geçirilmiş ve daha sonra yeni bir cümle izlenimi veren 3. ayetle anlatıma devam edilmiştir⁵³.

Başka bir yoruma göre ise, kıyameti ve nefsi levvâmeyi yemin konusu ederek başlayan Sure, hemen arkasından "Ne o, yoksa inkarcı insan bir gün kendisini diriltip kemiklerini yeniden bir araya getiremeyeceğimizi mi sanıyor?!" buyurarak tekrar kıyamet konusuna dönmüştür. Aslında bu ayet, birinci ve ikinci ayetlerde olduğu gibi, bir anlamda insanın nefsinden ve kıyamet gününden bahsetmekte, büyük bir incelikle ve ustalıkla onları yan yana getirmektedir. Şöyle ki: "Ne o, yoksa inkarcı insan ...mi sanıyor?!" denilerek gerçekte insanın nefsinde gönderme yapılmıştır. Zira sanmak, zannetmek, içsel yani insanın nefsinde gerçekleşen bir eylemdir. "İnkârcı insan (kendi içinde (nefsinde) ...mi sanıyor" denilmek istenmiştir. "...bir gün kendisini diriltip kemiklerini yeniden bir araya getiremeyeceğimizi mi ..." denilerek ise, kıyamet gününe atıf yapıldığı ortadadır. Yeminin cevabının hazfedilmesi de Sure'nin başlangıcıyla bu ayet arasına bir şey sokulmamak içindir⁵⁴.

3. Ayetle 4. Ayet Arasındaki İlişki

"Evet, değil kemiklerini, parmak uçlarını bile tamamen eski haline getirip düzenlemeye gücümüz yeter" (75/4) ayeti "Ne o, yoksa inkarcı insan bir gün kendisini diriltip kemiklerini yeniden bir araya getiremeyeceğimizi mi sanıyor?!" (75/3) ayetinin cevabıdır.

"Evet, değil kemiklerini, parmak uçlarını bile tamamen eski haline getirip düzenlemeye gücümüz yeter" ayetinden de anlaşıldığı gibi yeniden diriliş gerçeği konusunda müşriklerin kafasını en çok kurcalayan mesele, yere gömülmüş, çürümüş, toprağa

52 Ebü Hayyân, *el-Bahru'l-Muhit*, X, 343-344.

53 Refah Muhammed Ali ez-Zeytûni, "Min Esrâri'l-İ'câzi'l-Lügavî ve'l-Beyânî fî Süreti'l-Kiyâmeh"
http://www.55a.net/firas/arabic/?page=show_det&id=1309&select_page=9
(12.08.2009).

54 Fâdil Salih, *Lemesâtün Beyâniyyeh*, s. 205.

karışmış olan insan kemiklerinin nasıl bir araya getirileceği idi. Bunun olabileceğini bir türlü akılları almıyordu⁵⁵.

Mekke'de bunu inkâr edenler sürekli olarak; "Binlerce sene önce ölmüş, kimisi yakılmış, kimisi balıklara, aslanlara yem olmuş ve şimdi ise cesetleri toprak olmuş, kemikleri bile yok olup gitmiş insanları, yeniden parçalarını bir araya getirerek diriltmek mümkün mü ki?" diye sorup duruyorlardı⁵⁶. Buna benzer ifadelerin müşriklerin diliyle çokça tekrar edildiğini bizzat Kur'an'ın kendisi ifade etmektedir⁵⁷.

Bunlara karşılık olarak Yüce Allah nihai, makul ve özlü cevaplar vermiştir⁵⁸. Bunlardan biri de Evet, değil kemiklerini, parmak uçlarını bile tamamen eski haline getirip düzenlemeye gücümüz yeter." ayetidir. Dolayısıyla aralarındaki ilişki açıktır.

Cenabı Hak tevbih/azarlama maksatlı bu olumsuz soruya⁵⁹ olumlu cevabı da yine kendisi vermiştir. Bu kuşkuyu, çürümüş insan kemiklerinin bir araya getirilemeyeceğine ilişkin ön yargıyı zihinlerden silmek için, onları bu düşüncelerinden dolayı kınayan bir üslupla böyle bir zannın son derece yanlış ve yersiz olduğunu ve bu olayın meydana geleceğini kesin bir dille ifade etmiştir.

Yüce Allah benzer bir soruya ve cevaba Sure'nin sonlarında tekrar yer vermektedir: "Ne o, yoksa inkârcı insan başıboş bırakılacağını ve dilediği gibi hareket edebileceğini mi sanıyor? O, bir zamanlar sadece akıtılan bir meni damlası değil miydi? Sonra döllenmiş hücre oldu; derken Rabbi onu insan biçiminde yaratıp düzenledi. Sonra da o(meni)den iki çifti: Erkeği ve dişiye vücuda getirdi. Öyleyse, bütün bunları yapan Allah, ölüleri tekrar diriltmeye kadirdir, değil mi?" (75/36/40)

3. Ayetle 36. Ayet Arasındaki İlişki

Sure'nin "Ne o, yoksa inkarcı insan bir gün kendisini diriltip kemiklerini yeniden bir araya getiremeyeceğimizi mi sanıyor?!" (75/3) ayeti, Sure'nin sonlarındaki "Ne o, yoksa inkârcı insan başıboş bırakılacağını ve dilediği gibi hareket edebileceğini mi sanıyor?" (75/36) ayetiyle, ikisi tek bir ayetmiş veya biri diğerinin devamıymışçasına müthiş bir ilişki ve irtibat arz

55 Kutup, Seyyit, *Fi Zilâli'l-Kur'an*, (çev: İ. Hakkı Şengüler-M, Emin Saraç-Bekir Karlığa) İstanbul, ty., XV, 390.

56 Mevdüdi, *Tefhimu'l Kur'an*, VI, 488.

57; Bkz. Yâsîn, 36/78; İsrâ, 17/49; Vâkı'a, 47-50; Nâzi'ât, 79/11.

58 Bkz. Yâsîn, 36/79.

59 Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhit*, X, 344.

etmektedir. Zira yeniden dirilecek olan insan, başıboş bırakılmamış demektir.

4. Ayetle 5. Ayet Arasındaki İlişki

"Gel gör ki inkârcı insan, isyana devam etmek ister ..." (75/5) ayetiyle, "Evet, değil kemiklerini, parmak uçlarını bile tamamen eski haline getirip düzenlemeye gücümüz yeter" (75/4) ayetinde dile getirilen yeniden dirilişe yönelik kuşkunun, insan kemiklerinin bir araya getirilemeyeceğine ilişkin ön yargının psikolojik sebeplerine parmak basılmakta ve ahireti inkâr edenlerin hastalıklarının gerçek teşhisi konulmaktadır. Bu teşhise göre inkârcı insan, kötülük yapmak ve tutturduğu kötü yolda ilerlemek istemekte, kötü yoldaki ilerleyişini hiçbir şeyin engellemesini, hesap verme ve azaba çarptırılma gibi yaptırımların önüne çıkmasını istememektedir⁶⁰.

4. Ayetle 38. Ayet Arasındaki İlişki

"Evet, değil kemiklerini, parmak uçlarını bile tamamen eski haline getirip düzenlemeye gücümüz yeter" (75/4) ayeti, Sure'nin sonlarındaki "...derken Rabbi onu insan biçiminde yaratıp düzenledi" (75/38) ayetiyle müthiş bir uyum arz etmektedir. Görüldüğü gibi her ikisi de tesviyeden (düzenlemeden, eski haline getirmeden, yeniden yaratmadan) bahsetmektedir. Şu kadar var ki, ilk ayet parmak uçları gibi özel bir tesviyeden bahsetmekte ikincisi ise genel bir tesviyeyi konu edinmektedir.

Her iki ayet de kendileri için uygun olan en iyi yerde bulunmaktadır. Zira 2. ayetteki "benâneh/parmaklar", kemik olmaları hasebiyle 3. ayetteki "necmaa izâmeh/ kemiklerini yeniden bir araya getiremeyeceğimizi ..." ifadesiyle uyum oluşturduğu için beraber zikredilmiştir. "...Rabbi onu insan biçiminde yaratıp düzenledi" ifadesi ise, insanın genel yaratılışını konu edindiği için genel yaratılışın işlendiği yerde bulunmuş, dolayısıyla her biri en uygun yerde yer almıştır.

1. Ayetle (Nefs-i levvâmeyle) 5. Ayet Arasındaki İlişki

Sure'nin 5. ayeti olan "Gel gör ki inkârcı insan, isyana devam etmek ister ..." ifadesinin anlamı, 'insan günaha, isyana, nefsi arzularını tatbika devam etmek ister⁶¹, günahta gecikmez tövbede gecikir demektir. Keşşâf'ta bu ayetin anlamıyla ilgili olarak şu cümleye yer verilmektedir: "İnsan fıskı fücürünü, isyanını bugün ve yarın, ömür boyu sürdürmek ister, asla bırakmak istemez. "İleride, sonra tövbe ederim" diyerek, ölüm gelip onu en kötü durum-

60 Kutup, Seyyit, *Fi Zilâli'l-Kur'ân*, XV, 390.

61 Bikâi, *Nazmu'd-Dürer*, XXI, 90.

da yakalayınca yadek günah işlemeye, isyan etmeye devam etmek ister.⁶² Bahru'l-Muhit'te de şu ifade yer almaktadır: "İnsan, arzularının kölesi olarak, burnunun dikine gider ve isyana, günaha devam etmek ister."⁶³

Ayetin nefs-i levvâmeyle; onun pişman olmasına ve kendisini kınamasına sebep olacak özelliklerinden "acelecilik ve gecikme" ile ilişkisi oldukça açıktır. Zira ayette anlatılmak istenen, insanın, isyanda acele edip tövbeyi ötelediği, tövbeye bir türlü yanaşmadığı ve ölümle yüz yüze gelinceye kadar nefsi arzularının peşinde koştuğu, hevasına esir olup tulü emele kapıldığı ve sonunda kendini suçlamaktan kurtulamadığıdır.

Ayette "yürüdü" fiilinin mefulünün başına tekit amacıyla "lâm"ın ziyade edilmiş olması da önemlidir. Normalde cümle, Nisa Suresi'nin 28. "يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ" ayetinde olduğu gibi "بَلْ يُرِيدُ الْإِنْسَانُ أَنْ" şeklinde olması gerekiyordu. Çünkü "erâde" fiili harf-i cer-siz geçişli olan bir fiildir. "Lâm" ise, insanın fücür işlemek ve nefse uyma isteğinin ve arzusunun güçlülüğüne ve aşırılığını vurgulamak için eklenmiştir. Nefsin aşırı pişman olmasını ve kendini fazlasıyla suçlamasını gerektiren şey de onun bu aşırı istek ve arzudur. Dolayısıyla ayetin nefs-i levvâmeyle de çok yakından ilişkisi olduğu ortadadır.

Ayete, "lâm" ziyade edilerek insanın fücra devam etme isteği ve arzusunun aşırı/mübalağalı olduğu belirtilmiş, buna bağlı olarak nefsin kendisini kınamasının da aşırı/mübalağalı olacağı ifade edilmiştir. Nitekim "nefs" sözcüğü nitelenirken "el-lâimeh" yerine mübalağalı bir kalıp olan "el-levvâme" sözcüğü tercih edilmiştir. Bu da iki ayet arasında var olan uyum ve ahengi bir kat daha artırmıştır⁶⁴.

3. Ayetle 6. Ayet Arasındaki İlişkisi

"Ne o, yoksa inkarcı insan bir gün kendisini diriltip kemiklerini yeniden bir araya getiremeyeceğimizi mi sanıyor?!" (75/3) ayeti, inkârcı insanın öldükten sonra diriliş konusundaki zannını anlatırken "Hani ne zamanmış kıyamet?!" diye sorar" (75/6) ayeti, öldükten sonra dirilişi inkâr etmesini anlatmaktadır. 3. ayet onun inkâr düşüncesini ve isteğini açıklamakta,

62 Zemahşeri, Cârullah Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil ve Uyûni'l-Akâvil*, Beyrut, ty., IV, 190.

63 Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhit*, X, 345; Bikâî, *Nazmu'd-Dürer*, XXI, 90.

64 Fâdil Salih, *Lemesâtün Beyâniyyeh*, s. 207-208.

6. ayet ise onun bu düşüncesini açıkça ifade ettiğini anlatmaktadır⁶⁵.

5. Ayetle 6. Ayet Arasındaki İlişkisi

"Hani ne zamanmış kıyamet?!" diye sorar" (75/6) ayetindeki soru, kıyamet ve hesap gününü çok zayıf bir ihtimal gören belki de hiç muhtemel görmeyen inkârcı ve inatçı kimsenin sorusudur⁶⁶. Kıyameti çok uzak gören bu muannit insan, bir önceki "Gel gör ki inkârcı insan, isyana devam etmek ister de" (75/5) ayetinde bahsi geçen, fıskı fücuru tercih edip bir türlü tövbeye yanaşmayan inkârcı insanın ta kendisidir⁶⁷.

Bu soru biçimi ile insanın kötülük yapmaya ve günahkârlığı sürdürmeye ilişkin arzusu arasında sıkı bir bağlantı bulunmaktadır. İnkârcı yanlış yolunda dolu-dizgin ilerlerken önüne yeniden dirilme ve ahiret engeli dikilsin istememektedir. Zira ahiret, kötülüğe düşkün nefsin dizgini, günah tutkunu kalbin engelidir. Bu yüzden günahkârlığı sürdürmek isteyen insan bu engeli yolundan kaldırmaya, bu dizginden kurtulmaya kalkmaktadır. Amacı hesaplaşma günü endişesi taşımadan kötülük ve günah işlemeye bütün hızıyla devam etmektedir⁶⁸.

Başka bir ifadeyle insan, maddi zevklerinin kedere dönüşmesi için neredeyse ölümlerin dirilmesini haşri ve neşri kabul etmek istemez. Böylece alay ve eğlence yollu "Hani ne zamanmış kıyamet?!" diyerek kesin olacak bu olayı inkâra kalkışır⁶⁹.

6. Ayetle 7-10. Ayetlerinin İlişkisi

7-10. ayetleri, bir önceki ayette soru soran inatçı münkire cevaptır. Kıyamet günüyle alay edip "Hani ne zamanmış kıyamet?!" (75/6) diye soran insan, kıyamet günü başladığında gözü açılır. Dünyanın her taraftan başına yıkılmakta olduğunu görür, dehşetler içinde kalır, yaptıklarına pişman olur, kendini kınama zamanı gelir çatar –hâlbuki son pişmanlık fayda etmez- hak yerini bulur. Bundan dolayıdır ki, inkârcının o sorusuna cevap olarak ölüm ve yıkım emarelerinin görünmeye başladığı kıyamet başlangıcı anlatılarak "Gözler korku ve dehşetten faltaşı gibi açıldığı, ay karardığı, güneş ve ay bir araya getirildiği zaman, o gün insan "nereye kaçıp kurtulsam?" der." (75/7-10) buyrulmaktadır.

65 İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Tibyân fi Aksâmi'l-Kur'ân*, s. 149-150.

66 Zemahşeri, *el-Keşşâf*, IV, 190; İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Tibyân fi Aksâmi'l-Kur'ân*, s. 149.

67 Kurtubi, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensâri, *el-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1985, XIX, 94.

68 Bkz. Kutup, Seyyit, *Fi Zilâli'l-Kur'ân*, XV, 391.

69 Bkz. Mevdüdi, *Tefhimu'l Kur'ân*, VI, 489.

Önceki ayetteki soru, zaman hakkında olduğu için cevap da ona uyumlu olarak zaman ifade eden bir sözcükle, yani "izâ" ile başlamıştır.

Kıyamet günüyle alay eden, onu zayıf bir ihtimal olarak gören kimsenin bu sorusuna verilen cevapta da bu nedenle hızlılık hâkimdir. Bu hızlılık ve çabukluk hem kullanılan sözcüklerin ses yapılarına hem de ifadenin mesaj özelliğine yansımıştır. Çünkü soruya görüntü ve olayların çok hızlı değiştiği ve geliştiği bir kıyamet sahnesi ile cevap verilmiş ve sahnede duyu organları, duygular ve gök cisimleri birlikte karşımıza getirilmiştir⁷⁰.

7. Ayetle 8. ve 9. Ayetin ilişkisi (Gözle Güneş ve Ayın ilişkisi)

"Berigal basaru" ifadesi, insanın ansızın başına gelen yok edici olayın, kıyametin şiddetli elem ve ıstırapıyla dehşet ve şaşkınlık içinde duyduğu keskin uyanıklığı ifade eder ki, bu sırada hakikat yıldırımının parıldayışı içinde insanın gözünde bütün dünya yerinden oynayıp silinmeye başlar ve ay tutulur⁷¹.

Sure'nin tasvir ettiği evrenin kıyameti sahnesinde gözle güneş ve ayın beraber zikredilmesinde ince bir hikmet vardır. Zira göz, güneş veya ay bulunduğu yani ışık olduğunda ancak görebilir. Işık olmadığına "Allah onların ışıklarını yok eder ve onları karanlıklar içinde bırakır, artık görmezler"⁷² ayetinden de anlaşıldığı gibi hiçbir görev yapamaz. Bu anlamda gözle güneş ve ayın son derece sıkı bir bağlantısı bulunmaktadır.

O gün güneş ve ay gibi göz de iptal olur. Göz, şaşkınlıktan, dehşet ve korkudan göremez olur; ay kararır, ışığı söner; daha önce ayrı ayrı yörüngelerde dönen güneşle ay bir araya gelir. Böylece gök cisimlerinin o eşsiz ve ince düzeni bozulmuş olur. Sadece ay değil, güneş de yokluk deryasına dalar, görünmez olur⁷³.

Dikkat edilirse ayette "beriga" lafzı kullanılmıştır, "amiye/kör olduğunda" vb. ifade kullanılmamıştır. Zira kastedilen anlam, gözün tamamen kör olması değil, göz olduğu halde görememesidir. Ay ve güneşte de durum aynıdır, onlar da tamamen yok olup gitmezler, sadece ışıkları söner, etraflarını aydınlatamazlar. Bütün bunlar, göz, güneş ve ayı konu edinen ayetler arasında olağanüstü ince bir uyum ve münasebete işaret etmektedir.

70 Bkz. Kutup, Seyyit, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, XV, 391.

71 Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, İstanbul., ty., VIII, 5477.

72 Bakara, 2/17.

73 Bkz. Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, VIII, 5477; Kutup, Seyyit, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, XV, 391.

Ayrıca ayette "Güneş ve ay bir araya getirildiği zaman," (75/9) denilmiştir. Bu da geceyle gündüzden oluşan bir hayatın sona erdiği, devam etmediği anlamına gelmektedir. Zira gece ve gündüzün devam etmesi, ancak ay ve güneşin kendi yörüngelerinde hareket edip ışıklarının devam etmesiyle mümkündür. Biri gündüzün, diğeri gecenin alameti ve ışığıdır. İkisinin bir araya toplanması, "Gel gör ki inkârcı insan, isyana devam etmek ister ..." (75/5) ayetinde bahsi geçen kimselerin yani, tövbeyi erteleyip duran, heva ve heveslerine yenik düşüp günahı ve isyanı tercih edenlerin devam etmesini istedikleri bu hayatın sona erdiği anlamına gelmektedir.

9. Ayetin, Kıyametle ve Nefs-i Levvâmeyle İlişkisi

"Güneş ve ay bir araya getirildiği zaman," (75/9) ayeti kıyamet gününe yeminle son derece uyum arz etmektedir. Şöyle ki: "Yevm/gün"ün anlamlarından birisi, gece ve gündüzün toplamıdır⁷⁴. Ayette güneş ve ayın zikredilmesi buna uygun düşmektedir. Ay ve güneş, dünya günlerinin işaretleri ve alametleridir. Kıyametin günü ise, ay ve güneşin birbirini takip ettiği bir gün değil, ay ve güneşin bir arada olduğu dolayısıyla gecenin gündüzün olmadığı, günün değişmeden devam ettiği bir gündür⁷⁵.

Ayetin nefs-i levvâmeyle de çok yakın ilişkisi bulunmaktadır. Zira dünyaya aldanan, günah ve isyana dalan nefs-i levvâme, kıyametin alametlerinden olan ayla güneşin birleşmesi dehşetiyle irkilecek ve kendini sürekli kınayacağı bir güne o gün gözlerini açacaktır.

10. Ayetin Önceki (9.) ve Sonraki (11. ve 12.) Ayetle İlişkisi

Daha önce ayrı ayrı yörüngelerde dönen güneşle ay, kıyamet günü bir araya getirilip karanlığa gömülünce gök cisimlerinin o eşsiz ve ince düzeni bozulmuş olacaktır. Kıyametin kopacağını kabule yanaşmayan bu insan, kıyametin hallerini gözüyle müşahede edince korku ve dehşet içinde paniğe kapılacak, kaçacak delik arayacak ve "Nereye kaçıp kurtulsam?" (75/10) diye soracaktır. Bu soru, onun duyduğu dehşetin ve korkunun boyutlarını ortaya koymaktadır. Soru aynı zamanda, her yanına bakan ve sonunda çıkışının olmadığını, kapana sıkıştırıldığını gören bir insan imajı canlandırmaktadır⁷⁶.

74 İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddin Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu'l-Arab*, Beyrût 1994, XII, 649-650; Ebu'l-Bekâ, Eyyûb b. Musa el-Hüseynî el-Kefevî, *el-Külliyât Mu'cemun fi'l Mustalahât ve'l-Furûki'l-Lugaviyye*, Beyrut 1992, s. 981.

75 Fâdil Salih, *Lemesâtün Beyâniyyeh*, s. 209.

76 Bkz. Kutup, Seyyit, *Fi Zilâl'l-Kur'ân*, XV, 391.

Soru cevapsız kalmakta ve sonra Yüce Allah kendisi cevaplamaktadır. **“Ama kaçıp kurtulacak yer bulmak ne mümkün!”** (75/11) O gün bir sığınak, bir koruyan bulunamaz. Yüce Allah'ın hükmünden, ezici pençesinden ve yakaya yapışmasından kurtuluş yoktur. Dönülecek, durulacak tek yer O'nun huzurudur, başka bir varılacak konaklanacak yer bulunamaz⁷⁷.

“O gün son durak sadece Rabbinin huzurudur.” (75/12) Kaçmak kurtulmak bir yere sığınmak isteyenler olacak ancak o gün bütün yolların sonu zorunlu istikametle Allah'a, onun huzuruna çıkacak. Varılacak tek merci, melce o olacak. Ayette **“Rabb”** kelimesinin tercih edilmesi de son derece yerindedir. Zira **“Rabb”** sözcüğünün anlamı, sahip (malik), efendi (seyyit), müdebbir, terbiye eden (mürebbi), işleri düzenleyen (kayyim), nimet veren(mün'im)dir. Bir şeyin Rabb'i onun sahibi ve ona sahip çıkana demektir⁷⁸. Birisine sığınmak isteyen kimse, her şeyden önce kendisine nimetlerde, ihsanlarda bulunan, işlerini düzenleyen efendisine, sahibine koşmaz mı? Dolayısıyla burası için Rabb sözcüğünden daha uygun bir sözcük olamazdı.

“Müstagar” sözcüğünün seçimi de çok ince bir tercih sonucudur. Nitekim **“müstagar”** sözcüğünde hem mastar hem ismi zaman, hem de ismi mekân anlamı bulunmaktadır ve ayette bütün bu anlamlara yorumlanması mümkündür.

Mastar anlamında yorumu, **“O gün Allah'tan başkasının huzuruna varıp kalma imkânı yoktur, sadece Allah'ın huzuruna varılacaktır”** olur. Nitekim bu anlamda olmak üzeredir ki Cenâb-ı Hak, **“Ve şüphe yok ki son varılacak durak, Rabbinin huzurudur”**⁷⁹ buyurmuştur. Şu şekilde yorumlamak da mümkündür: O gün her kim olursa olsun kulların sığınma kararı ancak yüce Allah'adır. Ondan kaçmak isteyenler de o gün ondan başka sığınacak hiçbir sığınak bulamazlar. Son karar ona veya onun emrine varılmaktır.

İsm-i mekân anlamlarında yorumu ise, **“o gün insanların varacakları karargâh cennet mi yoksa cehennem mi? bunu belirlemek Rabb'ına aittir”**⁸⁰.

Nitekim Keşşâf'ta bu ayetin açıklamasında şu açıklamaya yer verilmiştir: **“müstegar, mastar olarak (değerlendirilirse) anlam, “o gün kullar Allah'tan başkasının huzuruna varamazlar, gidemezler”**

77 Bkz. Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXX, 195; Kutup, Seyyit, *Fi Zilâli'l-Kur'ân*, XV, 391.

78 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I, 399; Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 466.

79 Necm, 53/42.

80 Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXX, 195.

veya "bugün hükümlerlik kimin?!"⁸¹ ayetinde olduğu gibi o gün kulların yaptıklarının hükmü sadece Allah'a aittir, bu hükmü Allah'tan başkası veremez" olur. Müstakar, ism-i mekân olarak değerlendirilirse anlam, "o gün kulların varacakları yerin cennet mi cehennem mi olacağı Allah'a aittir" olur.⁸²

Bahru'l-Muhî'te ise aynı ayetin açıklamasında şu açıklama yer almaktadır; "müstagar, mastar veya ism-i mekân anlamına gelmektedir. Ayetin anlamı, "o gün kulların varacakları yerin cennet mi yoksa cehennem mi olacağı onun meşiyetine, takdirine bağlıdır. O gün kulları amellerine; yaptığı ve yapmadığı şeylere göre cennete veya cehenneme koymak tamamen O'nun meşiyetine bağlıdır."⁸³

Bu sözcük aynı zamanda ism-i zaman anlamına da gelmektedir. Bu durumda "o gün mahlûkatın birbirinden ayrılma ve varacakları yere, cennete veya cehenneme götürülme zamanı, Allah'ın takdirine ve meşiyetine bağlıdır" anlamına gelmektedir. Nitekim o gün onlar Allah'ın takdir ettiği kadar orada kalacaklar. Sonra onların "müstagar"larına yani yolun sonuna, varacakları son durak olan huzura gitmelerine, Rabbin divanına çıkmalarına hükmolunacak.

Böylece tercih edilen "müstagar" kelimesi, hem bu üç anlamı da deruhte etmekte hem de öncesinde ve sonrasındaki ayetlerin fasillarıyla uyum/ahenk bozulmamış olmaktadır. "Müstagar" sözcüğünün yerine konabilecek bir başka sözcüğün, bütün bu anlamları ve incelikleri ifade etmesi hemen hemen mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla burada kullanılacak en uygun sözcüğün bu olduğu gayet net bir şekilde ortadadır.

13. Ayetin Sure'nin Başıyla İlişkisi

"O gün insana, yapıp yapmadığı her şey bir bir haber verilir" (75/13) ayetinde geçen "bimâ gaddeme ve ahhar/yapıp yapmadığı her şey" deyimi, işlemiş olduğu iyilikler ve kötülüklerle yapmadığı iyilik ve kötülükleri⁸⁴; yaptıklarıyla erteledikleri, ihmal ettikleri; işlediği günahlarla ihmal ettiği vazifeleri, sevapları; yapmakta acele ettikleriyle yapmakta geciktikleri vb." anlamlara gelmektedir⁸⁵.

Ayetin, Sure'nin başında geçen nefs-i levvâmeyle, başka bir ifadeyle nefsin kendini kınayıp durmasına sebep olan iki hususla;

81 Mü'min, 40/16.

82 Zemahşeri, *el-Keşşâf*, IV, 191.

83 Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhî't*, X, 347.

84 Bkz. Mevdûdî, *Tefhimu'l Kur'ân*, VI, 490.

85 Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXX, 195; Vâhîdî, *el-Vasî't*, IV, 392.

acele etme ve gecikme hususuyla ilişkisi vardır. Zira insan ya yapmaması gereken şeyi yapar ve bundan dolayı kendini kınar ki, bu “*bimâ gaddeme*” yani yapmakta acele ettiği şeyler grubuna girer. Ya da yapması gereken şeyi yapmaz ve bu sebeple kendisini suçlar ki, bu da “*bimâ ...ahhara*” yani yapmakta gecikip ihmal ettiği şeyler kısmına girer.

O güne ilişkin anlatılan her şeyin hızlılığı ve kısalığı dikkat çekmektedir. Ayetler, duraklar, müziğin havası ve ritmi, gözlerimizin önünde yıldırım hızı ile akıp giden görüntüler, hatta hesap görme işlemi bile son derece çabuk ve kısadır; “*O gün insana, yapıp yapmadığı her şey bir bir haber verilir.*” İşte böyle, son derece çabuk ve özet. Bu çabukluk, kıyameti çok uzak gören ve hesap vermeyi hafife alan kâfirlerin tutumlarına uygun düşen bir karşılıktır⁸⁶.

13. Ayetin 14. Ayetle İlişkisi

Yüce Allah “*O gün insana, yapıp yapmadığı her şey bir bir haber verilir*” (75/13) buyurmuş. Peşinden de, aslında insana bunları başkasının haber vermesine ve hatırlatmasına bile gerek yok, zaten o, neler yapıp ettiğini herkesten iyi bilmektedir ve bizzat onun nefsi, vicdanı kendi aleyhinde şahitlik edecektir anlamında “*Aslında inkârcı insan, ...kendi özünü herkesten daha iyi bilir*” (75/14) demiştir⁸⁷.

14. Ayetin Sure'nin Başlangıcıyla İlişkisi

Yüce Allah kıyametin farklı durumlarından bahsettikten sonra “*Aslında inkârcı insan, ...kendi özünü herkesten daha iyi bilir*” (75/14) buyurarak tekrar nefse dönmüştür. Bu da bize Sure'nin başındaki, kıyamet günüyle nefs-i levvâmenin yan yana zikredilmesini anımsatmaktadır. Ayet, “*inkârcı insan, ne kadar gizlemeye çalışsa da, yaptıklarına bahaneler uydursa da, özürler dilese de, ben hiçbir şey yapmadım diye deliller getirse de kendisini, kendi nefsinin gerçek yüzünü herkesten daha iyi bilir ve kendi aleyhinde en büyük şahit yine kendisidir. Yaptığı bütün fiil ve hareketlerine kendi vicdanında kendisi tanıklık eder*”⁸⁸ anlamındadır.

14. Ayetle 16. Ayetin Birbirleriyle ve Sureyle İlişkisi

Yüce Allah Sure'nin baş kısmında nefs-i levvâme'ye dolaylı yemin etmiştir. Nefs-i levvâmenin en belirgin özelliği, işlerinde aceleci davranması ve sonunda da yaptığı şeylere pişmanlık duyması ve kendini suçlamaya başlamasıdır. “*Aslında inkârcı insan,*

86 Kutup, Seyyit, *Fi Zilâli'l-Kur'ân*, XV, 392.

87 Bkz. Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXX, 195.

88 Bkz. Bikâî, *Nazmu'd-Düerer*, XXI, 96; Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, VIII, 5479.

...kendi özünü herkesten daha iyi bilir" (75/14) ayetiyle önce nefis konu edilmiş, "Cebrail Kur'ân'ı daha bitirmeden bir an önce ezberleme düşüncesiyle onu tekrar etmeye çalışma" (75/16) ayetiyle ardından "lite'celebih" ifadesiyle aceleciliğinden bahsedilmiştir. Dolayısıyla ilişki açıktır.

16-19. Ayetler Grubunun Önceki Ve Sonraki Ayetlerle İlişkisi

"Cebrail Kur'ân'ı daha bitirmeden bir an önce ezberleme düşüncesiyle onu tekrar etmeye çalışma. Çünkü onu senin kalbine yerleştirmek ve gerektiğinde okutturmak hiç kuşkusuz bizim işimizdir. Öyleyse biz onu Cebrail'e okuttuğumuz zaman, sen sadece onun okunuşunu dinle. Ayrıca onu açıklamak da kuşkusuz bizim işimizdir." (75/16-19) ayetlerdeki zamirlerinin hangi ismin yerini tuttuğu ve hitabın kime olduğu açık değildir. Bundan dolayıdır ki, bu ayetler grubunun yorumu ve önceki ayetlerle ve Sure'yle ilişkisi hakkında birçok yorum yapılmıştır. Bu yorumlardan en çok kabul göreni şöyledir:

Bu ayetler bir ara cümledir. Söz arasında Hz. Peygamber muhatap alınarak⁸⁹ söylenilmektedir. Giriş bölümünde de izah ettiğimiz gibi, vahyin ilk dönemlerinde Hz. Peygamber henüz alışkın olmadığı için vahiy gelip Cebrail ona okumaya başlayınca "hepsini aklımda nasıl tutacağım" diye korkuya ve endişeye kapılmıştı. Bu yüzden onu dinlerken ezberlemeye çalışıyordu. Aynı durum, bu ayetleri okuduğunda da olunca Hz. Peygamber'e; "Vahiy geldiği zaman onu hemen ezberlemeye çalışma, sadece dikkatle dinle, onu sana ezberletmek ve doğru bir şekilde okutmak bize düşer. Bu ayetlerden hiçbir kelimeyi unutmuyacağından ve yanlış okumaya-

89 Gelen rivayetlerden dolayı genel görüş hitabın Peygamber'e olduğudur. Hakkında rivayet olmadığı halde muhtemel olan diğer görüşe göre bu hitap Hz. Peygamber'e yapılmış bir hitap değildir. Tam aksine bu, "O gün insana, yapıp yapmadığı her şey bir haber verilir" (75/13) ifadesindeki "insan"a yöneltilmiş bir hitaptır. Dolayısıyla bu, o insana, fiillerinin kötü olduğu haber verildiğinde söylenmiş bir sözdür. Zira ona, kitabı (amel defteri) gösterilerek, "Oku bakalım amel defterini! Bugün hesap görücü olarak, sen kendine yeter sin!" (İsrâ, 17/14) denilecek, o da okumaya başladığında, dili, korkunun dehşetinden ve hızlı okumasından dolayı kekeleyecek de, bunun üzerine ona, "mazeret yetiştirmek için boşuna ağzını açma. Hiç kuşkun olmasın ki işlediğin amelleri, senin aleyhine olarak bir araya getirmek ve onları sana okumak bize ait, bizim sorumluluğumuzda bir iştir. Öyleyse, biz onları sana okuduğumuzda, kafanı ver ve neler okuduğunu iyi dinle ve kabul et. Eğer bir itirazın olursa açıklamasını yapmak ve sonra da insanın durumunu ve cezasının ne olduğunu açıklamak yine bize aittir" denilecek. Bu yoruma göre ayet, o kimse için, dünyada müthiş tehdit, ahirette de büyük bir korkutma amacı taşımaktadır. (Râzî, *et-Tefsiru'l-Kebîr*, XXX, 197; Suyûti, *el-İtkân*; II, 141.) Bu görüşe göre öncesindeki ayetlerle ilişkisi hiçbir yoruma ihtiyaç duymayacak kadar açıktır. Birçok meal yazarı tarafından kabul görmesinin nedeni de bu olsa gerekir.

cağından emin ol" denmiştir. Bu yol göstermeden sonra asıl konuya yeniden dönüş yapılmıştır. Bu cümlelerin arka planını bilmeyen bir kimse, bunun anlamsız ve ilgisiz olduğunu düşünebilir. Ama arka planı göz önünde tutulduğunda herhangi bir kopukluk olmadığı anlaşılır⁹⁰. Bu tıpkı bir öğretmenin, ders esnasında öğrencilerinin dikkatlerinin başka yere kaymış olduğunu gördüğünde, birdenbire dersi bırakarak öğrencilere; "söylediklerime dikkat edin" demesi ve daha sonra esas konuya devam etmesi gibidir. Eğer bu ders notları baştan sona yayınlanacak olsa bu hadiseden haberi olmayanlar için aradaki bu cümle garip gelebilir. Ama olayı bilen, bu cümleden rahatsız olmaz. Bu ders notlarının, öğretmenin derste anlattıklarının bir eksiklik veya fazlalık olmadan olduğu gibi aktarıldığını bilir⁹¹.

Bu ara cümle olan ayetlerin öncesindeki ve sonrasındaki ayetlerle ilişkisi hakkında şu yorumları yapabiliriz:

a- Yüce Allah kıyameti ve öldükten sonra dirilişi ayetlerinden ve mucizelerinden yüz çevirerek inkâr eden kimseden ve onu buna sevk eden şeyin bütün düşüncesinin fıskı fücür olması ve Allah'tan gelen hiçbir mesaja aldirmaması olduğunu açıkladıktan sonra tam tersi durumu, kendi ayetlerini öğrenme, ezberleme, kavrama, üzerinde düşünme ve inkârcılara tebliğ etme konusunda olağanüstü bir gayret sarf eden kimsenin durumunu dile getirmiştir. Böylece, ayetleri konusunda vurdumduymaz olan kimseyle gayet duyarlı olan kimse arasındaki farka dikkat çekilmiştir⁹².

b- 16-19. ayetler grubundan önceki ayetlerde acil, peşin olanı tercih, 16-19. ayetler grubundaki ayetlerde dini konularda olsa acelecilik yerilmiş ve sonraki gruptaki ayetlerde ise acil olanı tercih edenlerin hazin sonu anlatılmıştır.

c- 16-19. ayetler grubundan önceki (3-15) ayetlerde ilahî görevlerin yükümlülüğünden kaçış sebeplerinden biri zikredildi. Bu

90 Nitekim kimi müfessirler Kıyamet Suresi'nin bu ayetleriyle öncesi ve sonrası arasında ilişki kurmanın zorluğundan hatta imkânsızlığından bahsetmiş, Rafiziler gibi kimi mezhep mensupları ise daha ileri giderek bu ayetlerin Kur'an'ın tahrif edildiğinin belgesi olduğunu iddia edebilmişlerdir. Bu iddianın, Kur'an'ın belagat ve üslubunun boyutlarını takdir edememekten kaynaklandığı aşikârdır. (Râzî, *et-Tefsiru'l-Kebîr*, XXX, 196 ; Suyûtî, *el-İtkân*; II, 141; Ateş, *Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, X, 176-177.)

91 Bkz. Râzî, *et-Tefsiru'l-Kebîr*, XXX, 196; Mevdüdi, *Tefhimu'l Kur'an*, VI, 491.

92 Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhîr*, X, 350; Merağî, *Tefsiru'l-Merağî*, X, 150. Bunun dışında şu şekilde yorum da yapılmıştır: Yüce Allah, "Gel gör ki inkarcı insan, isyana devam etmek ister ..." (75/5) ayetiyle kâfirlerin peşin elde edilen (acil olan) dünya zevklerine meyledip fıskı fücurlarını sürdürmek istediklerini belirtmişti. Bu ayetlerde de dini konular dâhil acele etmenin iyi bir şey olmadığına işaret etmiş ve daha sonra da "Ey inkârcılar! Gerçek şu ki, siz bu peşin dünya hayatına çok düşkünsünüz" (75/20) buyurmuştur. (Râzî, *et-Tefsiru'l-Kebîr*, XXX, 197)

gruptan sonraki (20-25) ayetlerde de bu kaçışın diğer sebebi zikredildi. Aradaki 16-19. ayetler grubunda ise ilahî görevlerle yükümlülüğün kaynağı olan kitaptan, yani Kur'ân'dan söz edildi.

d- 16-19. ayetler grubundan önceki (3-15) ayetlerde ahiret günü açıklandı. Bu gruptan sonraki (20-25) ayetlerde inanmayanların o günkü halleri belirtildi. 16-19. ayetler grubunda ise uyulduğu takdirde kurtuluş ve ikrama, yüz çevrildiği takdirde helak ve aşağılanmaya götüren yolu açıklayan kitaptan bahsedildi.

e- Üçüncü grup (20-25) ayetlerden sonra inkarcıya ölümün gelişinden bahseden (26-40) ayetler grubu gelir. Burada bahsedilen an dünyadan ahirete geçiş anıdır. Anlatımın bu sırayla gelişi, dünyayı ahirete tercih eden, ilahî görevlerin yükümlülüğünden kaçan insana, gaffiller, şaşkınlara ve günahkârlara en büyük vaiz olan ölümü hatırlatma gayesine yöneliktir. İşte böylece sure, Allah'ın emrini yerine getirme ve ahiret için çalışma konusunda gayrete getirmek amacıyla en üst seviyede öğüt vermekte, insana ahireti, Kur'ân'ı ve ölümü hatırlatmaktadır⁹³.

20. Ayetle 21. Ayet Arasındaki İlişki

İnsan bir şeyi çok sevince ve isteyince ona düşkün olur, onu her şeye tercih eder ve ondan başka bir şey görmez olur. Dolayısıyla onun alternatifi olan şeyi ihmal eder, onu hiç aklına getirmeyip ve ondan yüz çevirir. Aralarında sebep sonuç ilişkisi bulunan "Ey inkârcılar! Gerçek şu ki, siz bu peşin dünya hayatına çok düşkünsünüz, bu yüzden öteki dünyayı hiç düşünmüyorsunuz!" (75/20-21) ayetleri bunu anlatmaktadır.

20-21. Ayetlerle 16. Ayet Arasındaki İlişki

"Ey inkârcılar! Gerçek şu ki, siz bu peşin dünya hayatına çok düşkünsünüz, bu yüzden öteki dünyayı hiç düşünmüyorsunuz!" (75/20-21) ayetlerinin, önceki "Cebrail Kur'ân'ı daha bitirmeden bir an önce ezberleme düşüncesiyle onu tekrar etmeye çalışma" (75/16) ayetiyle ilgisi açıktır. Her ikisi de aceleciliği ve aceleciliği tercihi yermektedir. Birisinde Hz. Peygamber sabırsızlık edip bir an önce ezberlemek düşüncesiyle Cebrail tamamlamadan, okunan vahyi tekrar etmeye çalıştığı için. Diğerinde ise, inkârcı insan, aceleci davranıp peşin olan lezzeti ahirete tercih ettiği için.

Böylece "Acelecilik insanın mayasında vardır"⁹⁴ ayetinden de anlaşıldığı üzere aceleciliğin, Peygamber dâhil bütün insanların

93 Saïd Havva, *El-Esâs fi't-Tefsir*, XV, 470-471.

94 Enbiya, 21/37.

hamurunda bulunduğuna işaret edilmiş olmaktadır. Her iki ayette de anlatılmak istenen konu insanın bu tabiatıdır.

20-21. Ayetlerle Nefs-i Levvâme Arasındaki İlişki

“Ey inkârcılar! Gerçek şu ki, siz bu peşin dünya hayatına çok düşkünsünüz, bu yüzden öteki dünyayı hiç düşünmüyorsunuz!” (75/20-21) ayetlerinin aynı zamanda, Sure'nin üzerine bina edildiği nefs-i levvâmeyle de sıkı ilişkisi söz konusudur. Daha önce de belirttiğimiz gibi kişi iki sebepten dolayı pişmanlık duyar, kendini kınar. Ya aceleci davranır, yapmaması gereken bir şeyi yapar ki, bu “Ey inkârcılar! Gerçek şu ki, siz bu peşin dünya hayatına çok düşkünsünüz,” ayetinde vurgulanan şeydir. Ya da yapması gereken bir şeyi, ihmal eder yapmaz, bu da “Bu yüzden öteki dünyayı hiç düşünmüyorsunuz!” ayetiyle vurgulanan şeydir. Kendini kınamak ve ayıplamak için bu kadar çok sebebi olan bir nefsi, nefs-i levvâme olarak adlandırmak çok yerindedir.

20-21. Ayetlerle 5. Ayet Arasındaki İlişki

“Ey inkârcılar! Gerçek şu ki, siz bu peşin dünya hayatına çok düşkünsünüz, bu yüzden öteki dünyayı hiç düşünmüyorsunuz!” (75/20-21) ayetlerinde hitabın müşriklere olduğu söylenmiştir. Bu durumda ayetlerin 5. “Gel gör ki inkârcı insan, isyana devam etmek ister de” ayetiyle ilişkisi şöyledir: Ara cümleden sonra önceki konuya kaldığı yerden devam edilmektedir. “Ey inkârcılar! Gerçek şu ki”nin anlamı şudur: Sizin kıyameti inkâr etmenizin asıl sebebi bu kâinatın yaratıcısının kıyameti gerçekleştirmeye ve ölümden sonra sizleri diriltmeye kadir olmadığını zannetmenizden dolayı değildir. Asıl sebep dünyayı ahirete tercih etmenizdir. Bu ahireti inkârın ikinci sebebidir. Birincisi 5. ayette açıklandığı üzere insanın fıskı fücür için serbestlik isteği ve eğer ahirete inanırsa ahlakî kayıtlarla kayıtlanacağı bu yüzden de şehvî arzularının ona ahireti inkâr konusunda baskı yaptığı ve daha sonra bir takım akli deliller öne sürerek bu inkârı gayet mantıklı göstermeye çalıştığı söylenilmekteydi. Burada ise ikinci sebep olarak ahireti inkâr edenlerin dar ufuklu ve kısır görüşlü, fani dünyaya aldanıp gününü gün eden, yarını düşünmeyen kimseler oldukları ifade edilmektedir. Ahirette kendilerinin neler elde edecekleri ve nelerden mahrum kalacakları hususuna hiç önem vermiyor, hep bu dünyanın lezzet ve faydaları için çalışmak gerektiğine inanıyorlar. Peşin alış veriş istiyorlar. Ahiret gibi uzak bir olay için bugünkü karlarından vazgeçmek istemiyorlar⁹⁵.

95 Mevdüdi, *Tefhimu'l Kur'ân*, VI, 494.

Ayrıca "Ey inkârcılar! Gerçek şu ki, siz bu peşin dünya hayatına çok düşkünsünüz," ayetinde de Sure'nin geneline hâkim olan acelecilik havasını hissetmekteyiz. Bu anlamda da 5. ayetle güçlü bir ilişkisi vardır. Nitekim 5. ayet, özellikle nefsi levvâmenin "acelecilik, peşincilik" gibi pişman olmasına ve kendisini kınamasına sebep olacak özelliklerine dikkat çekmektedir. Zira ayette anlatılmak istenen, acil/peşin olan dünya lezzetlerini tercih eden, önceleyen insanın isyanda acele edip tövbeyi ötelediği, tövbeye bir türlü yanaşmadığı ve ölümle yüz yüze gelinceye kadar isyana devam edip nefsi arzularının peşinde koştuğu, hevasına esir olup tulü emele kapıldığı, geçici dünya hayatına aldanıp ahireti dikkate almadığı ve sonunda kendini kınamaktan, suçlamaktan kurtulamadığıdır. Ayet, isyana devam etme arzusunun acil/peşin olan dünya lezzetlerini tercihten, başka bir ifadeyle peşincilikten kaynaklandığına işaret etmektedir.

Bu ayetlerde lafız anlam uyumu açısından dikkati çeken özellik, dünyanın "âcile" diye adlandırılmasıdır. Bu sözcük, az harfli oluşuyla dünya hayatının kısıtlılığını ve çabuk gelip geçtiğini anlatmasının yanı sıra -ki burada verilmek istenen asıl mesaj budur- bu sözcükle daha önce sunulan ahiret tablosu arasında, ayrıca yine bu sözcük ile yüce Allah'ın, 16. ayette Peygamberimize yönelik "Ey Muhammed, Cebrail sana Kur'ân'ı okurken acele edip onun söylediklerini tekrarlama, bu amaçla dilini hareket ettirip durma" biçimindeki buyruk arasında bariz bir ahenk vardır. Çünkü bu buyrukte yer alan "hareket ettirmek" ve "acele etmek" kavramları dünya hayatında insanın özelliğini simgeleyen başlıca eylemlerdir. Hislerde ortaya konan bu ahenk, Kur'ân ifadesinin aksettirdiği letafet ve inceliklerden birisidir⁹⁶.

22-25. Ayetlerin Önceki Ayetlerle Ve Sure'nin Başlangıcıyla İlişkisi

Yüce Allah, insanlara nefislerinin iç yüzünü tanıtip, onlarda egemen olan dünya sevgisine, dünyaya dalıp ahireti göz ardı etme ya da yeterince umursamama gafletine parmak basmıştır. Daha sonra ise, kıyamet sahnelerini sunmuş⁹⁷ ve orada insanların itaatkârlar ve isyankârlar, bahtiyar ve bedbaht olmak üzere iki sınıfa ayrılacaklarını anlatmış ve oradaki durumlarını ve varacakları yeri olağanüstü bir üslupla gözler önüne sermiştir. Birincisi, ahireti tercih eden ve ona hazırlık yapan, onun için çalışan, diğeri ise geçici dünya lezzetlerini tercih edip dünyaya aldanan, heva ve hevesinin esiri olan sınıftır. Dolayısıyla "O gün kimi yüzler Rablerini te-

96 Bkz. Kutup, Seyyit, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, XV, 393.

97 Bkz. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhîr*, X, 350; Kutup, Seyyit, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, XV, 393.

maşa edip sevinçten parlar ve kimi yüzler de o gün asıktır. Zira hep başlarına dehşet bir felaketin geleceği korkusu ve endişesi içinde kıvranır dururlar" (75/22-25) ayetleri, Sure'nin başlangıcında yemine konu edilen kıyametle son derece irtibatlıdır. Çünkü insanlar bu iki sınıfa, kıyamette ayrılacaklar belki de kıyametin koparılacak olmasının asıl nedeni, bu iki sınıfın ortaya çıkarılmasıdır denebilir.

Ayetlerde ilk önce bahtiyar sınıf anlatılmıştır. Kıyamet gününde bahtiyar ve mutlu kimselerin yüzü parlak, güzel ve aydınlıktır. Bu durum, erdikleri nimetlerin alâmeti ve bu nimetlerden, tattıkları sevinçten ileri gelmektedir. Nitekim Yüce Allah mealen şöyle buyurmuştur: "Yüzlerinde, cennet nimetlerinin verdiği sevinç ve mutluluğu okursun."⁹⁸ O yüzler Rablerinin azametini bakar ve O'nun cemaline hayran olurlar. Cennet ehli için nimetlerin en büyüğü Yüce Allah'ı görme ve perdesiz olarak O'nun mübarek cemalini seyretme şerefine nail olmaktır⁹⁹.

"Rablerini temaşa edip" ayetinde "Rab" sözcüğünün seçilmesinin de hikmeti vardır. Ayetteki "Rab" sözcüğü, bağlam için en uygun sözcüktür diyebiliriz. Zira bahtiyarlar, daha önce hiç görmedikleri Rablerine yani dünya ve ahiretteki velinimetlerine, kendilerini besleyip büyüten, doğru yolu gösteren ve ona ileten efendilerine, mürebberine bakacaklar. Dikkat edilirse Sure'de Allah'ın "Rab" isminden başka bir isim de geçmemektedir.

Yüce Allah daha sonra bedbaht olan sınıfı anlatmaktadır: "Ve kimi yüzler de o gün asıktır. Zira hep başlarına dehşet bir felaketin geleceği korkusu ve endişesi içinde kıvranır dururlar" Yüzler de vardır ki kıyamet gününde son derece ekşi ve buruşuk, asık ve donuktur. Bu yüzler kara ve mutsuzdurlar. Ona nazar etmeye ve huzuruna çıkmaya yüzleri yoktur. Yüce Allah'ı görmekten, hatta böyle bir umudu taşımaktan çok uzaktırlar. Bunlar, cehennemlik bedbahtların yüzleridir. Kendilerinin mahvolacaklarını sezerler. Çünkü kurtuluş umutları iyice azalmıştır. Ve her an ağır ve bel bükücü, omurga kırıcı, ezici, altından kalkılamayacak bir

98 Mutaffifin, 83/24.

99 Bkz. Taberî, Ebü Cafer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyî'l-Kur'ân*, Beyrut 1988, XIV, 191-192; Bikâî, *Nazmu'd-Dürrer*, XXI, 105; Sâbûnî, Muhammed Ali, *Safvetü't-Tefâsîr*, (çev: Sadreddin Gümüş, Nedim Yılmaz) İstanbul 2003, VII, 124; Ateş, Süleyman, *Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, X, 179-180. Müfessirlerden bazıları bunu "intizar" anlamında mecaz olarak almışlardır. Onlara göre bir kimseye bakışlarını çevirmek demek ondan bir şeyler ummak ve ondan bir karar, emir, bir ihsan, ödül beklemek demektir. Nitekim kör bir insan bile "ben ona gözlerimi diktim" diyebilmektedir. "Filanın bana ne yapacağına bakıyorum" ifadesinin anlamı da "bana yapacaklarını bekliyorum" demektir. (Bkz. Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXX, 201; Ebü Hayyân, *el-Bahru'l-Muhîr*, X, 350; Mevdûdî, *Tefhimu'l Kur'ân*, VI, 495.)

felaketle¹⁰⁰ karşılaşmanın kaygılı beklentisi içinde endişeli, hüzünlü, karamsar ve gergin mimiklidirler¹⁰¹. Bu, bir önce vasfedilen sınıfın karşıtı sınıftır. Bunlar geçici dünyayı ebediyet yurdu ahirete tercih eden, günah ve isyanda devam etmek isteyen ve sonunda pişman olup kendini kınayıp duran sınıftır. Böylece bu ayetlerin Sure'nin başında yemine konu olan nefs-i levvâmeyle de ilişkisi açıktır.

26-30. Ayetlerin Sure'yle İlişkisi

Yüce Allah, insanın Sure'nin başında yemine konu olan büyük kıyametin çarpıcı ve dehşetamiz sahnelerini, bahtiyarların ve bedbahtların durumlarını, orada nasıl bir durumla karşılaşacaklarını, başlarına nelerin geleceğini açıkladıktan sonra, dünyanın sonunun kaçınılmaz olduğunu, küçük kıyamet olan ölümün acılarını yudumlamakla hayata veda etmenin kesin olduğunu açıklamaktadır. Çünkü ölüm ahiret duraklarının ilkidir. İnkârcı insan ahirete inanmasa bile ölümden, ölümün acılarını yudumlayıp ağır musibetlerine katlanmaktan kendisini kurtarması imkânsızdır¹⁰².

Cenabı Hak, canın tenden ayrıldığı o hali anlatmak üzere “**Ey inkârcılar, artık aklınızı başınıza alın! Zira can boşaza dayandığında ...**” (75/26) buyurmuştur. “Cennetlik ve cehennemliklerin ahiretteki bahtiyarlık ve bedbahtlıklarını anladığına, ahiretin dünya ile kıyas edilemeyeceğini öğrendiğine göre aklını başına al, dünyayı ahirete tercih etmekten vazgeç ve gelip çattığında dünyadan ayrılacağı ve ebedi olarak ahirete intikal edeceğin ölüm vaktini hatırlayarak kendine gel!” denilmek istemiştir¹⁰³.

Can boşaza dayandığında ölüm hırıltısı gırtlığa kadar gelmiş ve son nefes verilmek üzere demektir. Bu sahne, ölüm adayı için koma sahnesi, gözleri faltaşı gibi açtıran, yuvalarından kaydıran çarpınma sahnesidir. O sırada ölüm adayının çevresini saran yakınları çarpınan ruhun ıstırabını dindirmek, onu geriye döndürmek için çare, son umutla bir çıkar yol aramaya koyulurlar, feryadı figan ederler¹⁰⁴. “**Ve etraftan “kurtaracak kimse yok mu?” denildiğinde**” (75/27) ayeti, bunu anlatmaktadır. Fakat bunların Allah'ın hükmüne karşı hiçbir faydası olmayacaktır. Can boşazına dayanan kimse, bir türlü kabullenmek ve inanmak istemese de artık bunun dünyadan, maldan, yakın ve dostlardan ayrılış vakti olduğunu anlayacaktır. “**Ve can veren insanın hayata veda edeceği korkusu içine iyice düştüğünde**” (75/28) ayeti bunu anlatmaktadır.

100 Vâhidî, el-Vasit, IV, 394-395; Bikâî, Nazmu'd-Dürer, XXI, 107.

101 Bkz. Kutup, Seyyit, Fi Zilâli'l-Kur'ân, XV, 396.

102 Vehbe Zuhaylî, Tefsirü'l-Münîr, XV, 259-260

103 Bkz. Râzî, et-Tefsîru'l-Kebîr, XXX, 203; Vehbe Zuhaylî, Tefsirü'l-Münîr, XV, 260.

104 Bkz. Kutup, Seyyit, Fi Zilâli'l-Kur'ân, XV, 397.

“Ve ölüm korkusuyla ayaklar birbirine dolaştığında” (75/29) ayeti ise, can çekişen kimsenin son nefes savaşını ve yaşadığı zorlukları ve koma halinin çarpıntılarını anlatmaktadır.

“İşte o gün sevk edilecek yer, sadece Rabbinin huzurudur” (75/30) ayeti, can tenden çıktığında her canlının çıkacağı yolculuğun son durağını anlatmaktadır. İşte o gün kulların sevk edilecekleri yer sadece Yüce Allah’ın huzurudur. İtaatkârlar da isyankârlar da aralarında hükmetmesi için kıyamet gününde O’nun huzurunda toplanırlar. Sonra ya cennete veya cehenneme sevk edilirler¹⁰⁵.

Yani o gün o kişi yakalanır, başka birine değil, ancak Rabbine sevk edilir. Hesabı görülmek, cezası verilmek üzere zorla ve itile kakıla onun huzuruna götürülür. Ahireti bırakıp da peşin olan dünyaya meyledenlerin dünyada varacakları son, budur. Ahireti tercih edenlerin kurtuluş ve sevgiliye kavuşma neşesiyle gülümsedikleri bu an, dünya sevgisine kapılan ruhlar için böyle elem verici bir ayrılık, sonsuz bir hicran, bitmez tükenmez bir sürgündür¹⁰⁶.

31-35. Ayetlerin Sure’yle İlişkisi

Yüce Allah inkârcı insanın son derece sıkıntılı, acı ve elemle dolu, hakikatin ta kendisi, kaçınılmaz sonla yüz yüze gelme sahnesini anlattıktan sonra haşrı ve neşri yalanlayan, dünyayı ahirete tercih eden, ilahî görevlerin yükümlülüğünden kaçan Allah’a karşı gelmekten sakınmayan ve böylece fırsatı kaçıran umursamaz inkârcı insanın dünyadaki davranışlarını, karakterini deşifre etmektedir¹⁰⁷. Bu adam ölüm ve sonrası için hiçbir hazırlık yapmamıştır. Tersine günah ve isyanla günlerini gün etmiş, oyun ve eğlenceyle ömrünü tüketmiş, malına mülküne ve yakınlarına güvenmiştir. O da yetmemiş isyan ve sapıklığıyla iftihar etmiş, küstahlıkta bulunmuştur¹⁰⁸. Bundan dolayı da tehdit ve bedduayı hak etmiştir: “Artık son pişmanlık fayda etmez; çünkü inkârcı insan dünyada ne hakikati kabul ederdi¹⁰⁹ ne de namaz kılardı. Tam aksine

105 Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî*, XVI, 253; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 193; Vehbe Zuhaylî, *Tefsirü’l-Münîr*, XV, 261. Ayetin anlamının, “Bunların sevkî, Allaha aittir, O’na havale edilmiştir” olduğunu söyleyenler de vardır. (Râzî, *et-Tefsiru’l-Kebîr*, XXX, 205)

106 Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, VIII, 5485.

107 Bkz. Merağî, *Tefsiru’l-Merağî*, X, 154; Ateş, *Kur’ân’ın Çağdaş Tefsiri*, X, 182.

108 Bkz. Kutup, *Seyyit, Fî Zilâlî’l-Kur’ân*, XV, 397-398.

109 Tefsircilerin çoğu ayetteki “felâ saddega/ne hakikati kabul ederdi” ifadesinin, “iman etmek” manasına gelen “tasdik”ten geldiğini ifade etmişlerdir. Onlara göre “velâkin kezzebe/tam aksine hakkı yalan sayıp” ifadesi “felâ saddega” anlamına “ve tevellâ/ona sırtını dönerdi” ise, “velâ sallâ” namaz kılmama vb. itaatleri terk etme anlamına gelen farklı iki ifadedir. Aslında ikinci ayet, birinci ayette olumsuz üslupla anlatılanların olumlu bir üslupla yeniden vurgulanmasından başka bir şey değildir. Bazıları ise bu ifadeyi, “sada-

hakkı yalan sayıp ona sırtını dönerdi. Sonra da iyi bir şey yapmış gibi, çalımlı çalımlı kendi dost ve yakınlarının yanına varırdı. Yazık sana yazık! Yazık ki sana ne yazık!" (75/31-35)

Bu ayetler, "Ve ölüm korkusuyla ayaklar birbirine dolaştığında" (75/29) ayetinden sonra gelmiştir. Ayetlerde konu edilen olumsuz davranışların ve haberlerin anlatılması, ahirette gerçekleşecek ve ahiretin ahvalinden olan şeylerdir. Dolayısıyla "Kıyamet gününe ant olsun ki," (75/1) ayetiyle alakalıdır.

Ayetler aynı zamanda, kınamayı gerektiren şeyler açısından nefs-i levvâmeyle de irtibatlıdır. Daha önce de belirttiğimiz gibi nefs-i levvâme iki nedenden dolayı kendini kınamaktadır: Ya yapmaması gereken bir şeyi yapar, sonra da pişman olur ve kendini kınar, suçlar durur. Ya da terk etmemesi gereken bir şeyi terk eder, onun faydasından, sevabından mahrum olur, hayıflanır durur. Nefs, burada yalanlamayı ve yüz çevirmeyi gerçekleştirmiş "velâkin kezzebe vetevellâ" ve tasdiki, namazı yerine getirmemiştir "felâ saddega velâ sallâ". Her iki durumda da pişman olmuş ve bu pişmanlık, onun her iki açıdan kendini kınamasına, suçlamasına ve bunda da ileri gitmesine, mübalağa etmesine neden olmuştur.

Ayetler, "Gel gör ki inkârcı insan, isyana devam etmek ister de," (75/5) ayetiyle de ilişkilidir. Çünkü o yalanlamış ve yüz çevirmiştir. Heva ve heveslerine uymuş, günah ve isyanı sürdürmüştür.

"Dünyada ne hakikati kabul ederdi ne de namaz kılardı" ayeti, "Hani ne zamanmış kıyamet?!" diye sorar" (75/6) ayetiyle ilişkilidir. Çünkü o, kıyameti muhtemel görmediği için yalanlamış, tasdik etmemiş ve namazı kılmamıştır.

Ayetlerin "O gün insana, yapıp (kaddeme) yapmadığı (ahhare) her şey bir bir haber verilir" ayetiyle de irtibatı söz konusudur. O, yalanlamayı, yüz çevirmeyi yapmış (kaddeme), tasdiki ve namazı yerine getirmemiştir (ahhare).

"Dünyada ne hakikati kabul ederdi ..." ifadesi, "Aslında inkârcı insan, yaptıklarına türlü türlü mazeretler uydurmaya

ka"dan geldiğini söyleyerek "sadaka vermedi" diye tefsir etmişlerdir. Onlara göre bu yorumda daha ziyade bir mana vardır. "Ne hakikati kabul ederdi" tefsirine göre, biraz sonra gelecek olan "velâkin kezzebe/tam aksine hakkı yalan sayıp" sözü sade bir tekit (vurgu) gibi kalmış olacağından ve tekrar sayılacağından bu mana daha isabetlidir. Ayrıca bu yorum, bir önceki surede geçen "Biz namaz kılanlardan değildik, fakirlere yemek yedirmezdik." (Müddessir, 74/43-44) ayetlerine de uygun düşmektedir (Bkz. Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-Muhit*, X, 353; Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, VIII, 5486) ve Kur'ân'da genellikle namaz zekâtla beraber zikredilmektedir. Bu yorumla tekrardan da kaçınılmış olmaktadır. (Ateş, *Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, X, 182)

çalışsa da kendi özünü herkesten daha iyi bilir” ayetiyle irtibatlıdır. Zira tasdik, inanç işidir ve Allah’tan başkasının muttali olamayacağı içsel bir duygudur. Bu anlamda insan, kendi nefsinde/özünde olanı başkalarından daha çok bilir (**basîrah**).

Ayrıca iman, kalple tasdik, dille ikrar, azalarla ameldir. O kalbiyle tasdik etmemiştir **“felâ saddega/ne hakikati kabul ederdi”**, diliyle yalanlamıştır **“ve lâkin kezzebe/tam aksine hakkı yalan sayıp”** ve azalarıyla da amel etmemiştir **“ve tevellâ/ona sırtını dönerdi”**. Böylece iman gerçeğiyle hiçbir şekilde ilişkisi kalmamıştır.

“Namaz kılmamak ve yüz çevirmek” ile **“mazeretler uydurmak”** arasında da bir ilişki vardır. Zira kıyamette bu yaptıklarından sorulacak o da, sudan mazeretler ileri sürerek kendini savunmaya çalışacak.

“Ne hakikati kabul ederdi” ve **“tam aksine hakkı yalan sayıp”** ifadeleriyle, **“Ne o, yoksa inkarcı insan bir gün kendisini diriltip kemiklerini yeniden bir araya getiremeyeceğimizi mi sanıyor?!”** ifadesi arasında bir münasebet bulunmaktadır. Çünkü o iman etmemiştir ve öldükten sonra dirilmeye, ahirete iman etmek, iman esaslarının en önemlilerindedir.

“Artık son pişmanlık fayda etmez; çünkü inkârcı insan dünyada ne hakikati kabul ederdi ne de namaz kılardı. Tam aksine hakkı yalan sayıp ona sırtını dönerdi” (75/30-32) ayetleriyle, **“Ey inkarcılar! Gerçek şu ki, siz bu peşin dünya hayatına çok düşkünsünüz, bu yüzden öteki dünyayı hiç düşünmüyorsunuz!”** (75/20) ayetleri arasında bir irtibat bulunmaktadır. Zira o, geçici dünya zevklerine aldandığı içindir ki, ahireti yalanlamış (**kezzebe**), ondan yüz çevirmiş (**tevellâ**) ve onu terk etmiştir.

30-32. ayetlerle **“O gün kimi yüzler Rablerini temaşa edip sevinçten parlarken ve kimi yüzler de o gün asıktır”** (75/22-24) ayetleri arasında da ilişkisi söz konusudur. Çünkü o, eğer tasdik etmiş ve namaz kılmış olsaydı yüzü ak ve mutlu olanlardan olacaktı. Yalanladığı ve yüz çevirdiği için yüzü asık ve mutsuz olanlardan oldu.

“Sonra da iyi bir şey yapmış gibi, çalımlı çalımlı kendi dost ve yakınlarının yanına varırdı” (75/33) ayetinin, **“Zira hep başlarına dehşet bir felaketin geleceği korkusu ve endişesi içinde kıvrılır dururlar”** (75/25) ayetiyle ilişkilidir. **“Fâgırah”** daha önceden de belirttiğimiz gibi insanın belini büken, pestilini çıkararak, altından kalkılmayan dehşet bir felakettir. İşte böyle, gerine gerine, böbürlene böbürlene, kurula kurula, çalım

sata sata, hava ata ata yürüyen kimse, bunun cezasını bel bükten, bel kıran, ezici bir azapla, felaketle cezalandırılarak görecektir. Hareket edemez, yerinden oynayamaz, kıpırdayamaz hale gelecektir. Burada ceza, işlenen suçla aynı cinstendir ve suç ceza benzerliği vardır. Çalım atmak için sağa sola kıvrılan bel, felaketin ağırlığıyla iki büküm olacak, büküm büküm bükülecek, kımıldayamaz hale gelecektir. Böyle bir kimse için verilecek en uygun ceza budur. Bunun yerine "başlarına felaketin geleceği" anlamında mesela "تصيبة" veya "تحلّ به كارثة أو قارعة" denilseydi, bu derece güzel, bu derece münasip, bir biriyle insicamlı olmazdı. Zira bütün bu ifadelerde, onun işlediği böbürlenme, çalımlı çalımlı yürüme suçuna denk bir ceza örneği, aynıyla karşılık vermek yoktur.

33. Ayetle 25. ayetin ilişkisi hakkında söylenenler 33. ayetle "Ve ölüm korkusuyla ayaklar birbirine dolaştığında" (75/29) ayet arasındaki ilişki için de geçerlidir. Zira çalım atmak için sağa sola yürüyen ayaklar, ölümün dehşetinin ağırlığıyla kımıldayamaz hale gelecek ve kefenin içinde birbirine dolaşacaktır.

33. ayetin, aynı şekilde "İşte o gün sevk edilecek yer, sadece Rabbinin huzurudur" (75/30) ayetiyle de alakası vardır. O, dünyadayken istediği zaman ehline, ailesine, dost ve yakınlarının yanına dönebiliyordu. Şimdi ise zorla efendisinin, Rabbinin huzuruna götürülmektedir.

Ayrıca, ölmesi ve Allah'ın huzuruna götürülmesi olayında "yevmeizin/o gün" kelimesi geçmesine rağmen, dünyadaki gidişinde hiç geçmemektedir. Çünkü dünyadayken belirli bir gün değil her gün gitmekteydi. Ancak huzura sevk edildiği gün belirli, muayyen bir gündür ve ayrılış, firak, veda günüdür. Bu nedenledir ki, sevk gününün aksine dünyadaki gidişinde "gün" zikredilmemiştir. Bu şekilde her iki ifade ve sahne arasındaki müthiş tekabül/fark ortaya çıkmaktadır.

Daha sonra ise Yüce Allah bu türden bir inkârcıyı tehdit üstüne tehdit edip ona şu şekilde tekrar tekrar beddua etmektedir; "Yazık sana yazık! Yazık ki sana ne yazık!" Yani "Senin gibi kendini yaratanı inkâra cüret eden ve bu kadarla da kalmayıp bununla hava atmaya yeltenen birisine ancak böylesi bir azap, davranış yaradır; Sana layıktır o azap; evet sana layıktır. Elbette yine sana layıktır, tekrar tekrar sana layıktır" demek istemiştir.

36. Ayetin Sure'yle İlişkisi

Yüce Allah inkârcı insanın öldükten sonra diriltilmeyeceği inancını birçok defa reddetti. Bu yanlış inancın gerisindeki sebepleri açıkladı ve bunları yerdi. Sonra ona gafiller, şaşkınlar ve günahkâr-

lar için en büyük ibret olan ölümü hatırlattı. Dünyada yaptıklarının karşılığında ahirette nasıl muamele göreceğini gösterdi. Böylece takva sahibi insanın dosdoğru yoluyla inkârcı insanın yanlış yolunu açıklamış oldu. Sonra ise inkârcı insanın başka bir yanlış inancını dile getirdi. Bu inanç, insanın başıboş bırakılıp kendine dünyada hiçbir şey emredilmediği, yasaklanmadığı, öldükten sonra dirilmeyeceği, hesaba çekilmeyeceği, başka bir deyişle ilahî görevlerle yükümlü kul olmadığı inancıdır¹¹⁰.

Cenabı Hak, "Ne o, yoksa inkârcı insan başıboş bırakılacağı ve dilediği gibi hareket edebileceğini mi sanıyor?"¹¹¹ (75/36) ayetiyle, Sure'nin sonlarına doğru gönülleri, insan hayatının temelden etkileyen bir başka gerçeğe uyandırmaktadır. Bu gerçek, Yüce Allah'ın insanları boş yere, anlamsız, gayesiz yaratmadığı ve onları hayvanlar gibi sorumluluk yüklemeyen sonra da hesaba çekmeden başıboş bırakmadığıdır. Bu gerçek, aynı zamanda kâfirlerin şiddetle inkâr ettikleri yeniden dirilişe ve hesaba çekilişe de kanıt oluşturmaktadır¹¹². Zira başıboş bırakılmayan insanın, yaptıklarının hesabını vermesi için yeniden diriltilmesi gerekmektedir.

Arap dilinde "İbilün sūdâ" ağzına ne gelirse yiyen, çobansız otlayan, başıboş gezen yularsız deve demektir¹¹³. Ayetin manası da bununla ilgilidir ve ayetteki istifham inkarıdır ve azarlama amaçlıdır¹¹⁴. Yani insan tıpkı bir yularsız deve gibi kendini sahipsiz ve başıboş zannetmemelidir, bu zan ona yaraşmaz, bundan vazgeçmelidir.

Ayetin bu anlamda, Sure'nin başındaki, "Kıyamet gününe ant olsun ki, ..." (75/1) ayetiyle ve "Ne o, yoksa inkarcı insan bir gün kendisini diriltip kemiklerini yeniden bir araya getiremeyeceğimizi mi sanıyor?!" (75/3) ayetleriyle irtibatı ortadadır. Yüce Allah, Sure'nin başında kıyamet gerçeğine ve önemine vurgudan, öldükten sonra dirilmenin mümkün ve gerekli olduğunu anlattıktan sonra Sure'nin sonunda, yeniden dirilme ve haşre dair delilleri zikretmiştir¹¹⁵ ki bu ayet bunlardan birisidir. Zira hikmet emir ve yasak koymayı (teklifi) gerektirir. İlahî adalet ise amellerin karşılıklarının verilmesini kaçınılmaz kılmaktadır. Böylelikle itaatkâr

110 Bkz. Bikâi, *Nazmu'd-Dürer*, XXI, 115; Saïd Havva, *El-Esâs fi't-Tefsir*, XV, 473.

111 Ayetin anlamının "Ne o, yoksa inkârcı insan kabirde öylesine terk edilip yok olup gideceğini, tekrar diriltilmeyeceğini mi sanıyor?" olduğu da söylenmiştir. (Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XVI, 256)

112 Bkz. Kutup, *Seyyit, Fî Zilâli'l-Kur'ân*, XV, 399.

113 Bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XVI, 256; Kurtubî, *el-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, XIX, 119;

114 Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XVI, 256; İbn Âşûr, *Tefsiru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXIX, 364.

115 Râzi, *et-Tefsiru'l-Kebir*, XXX, 206.

ile isyankâr birbirine eşit olmaz. Bu da ancak ahirette gerçekleşecektir¹¹⁶.

Ayet, aynı zamanda "Hani ne zamanmış kıyamet?!" diye sorar" (75/6) ayetine atıftır ve adeta devamı gibidir. Zira 3., 6. ve 36. ayetlerdeki insan aynı inkarcı insandır¹¹⁷.

Ayet, "O gün insana, yapıp yapmadığı her şey bir bir haber verilir" (75/13) ayetiyle irtibatlıdır. Çünkü başıboş bırakılmayan insan, yaptıklarının ve yapmadıklarının hesabını verecek ve karşılığını mutlaka görecektir.

Ayet, önceki "Sonra da iyi bir şey yapmış gibi, çalılımlı çalılımlı kendi dost ve yakınlarının yanına varırdı." (75/33) ayetiyle de alakalıdır. Nitekim Yüce Allah'ın azametini hiçe sayan, onun azabını hafife alan bu tavır, ancak kendini kul saymayan, hiçbir emir ve yasağa muhatap kabul etmeyen ve dolayısıyla hesaba, cezaya inanmayan cüretkâr bir kimseden sadır olabilir. Bundan dolayıdır ki, Yüce Allah 36. ayetle, bu tavır arkasındaki yanlış düşünceyi reddetmiştir¹¹⁸.

Ayet, bir önceki "Yazık sana yazık! Yazık ki sana ne yazık!" (75/34-35) ayetleriyle de irtibatlıdır. Zira başıboş bırakılmayan insan, işlediği cürümlerin cezasını çok acı biçimde ödeyecektir.

Ayet, Sure'nin son ayeti olan "Öyleyse, bütün bunları yapan Allah, ölüleri tekrar diriltmeye kadir olmaz mı?! Tabii ki kadir olur." (75/40) ayetiyle de hiçbir açıklamaya gerek bırakmayacak derecede ilişkilidir.

37-39. Ayetlerin Sure'yle İlişkisi

Yüce Allah dünyayı ahirete tercih eden, ilahî görevlerin yükümlülüğünden kaçan inkârcı insanın ölüm sırasındaki son derece vahim durumunu ve dünyadaki umursamaz ve küstah tavırlarını zikrettikten sonra aklını başına alıp kendine gelmesi ve ahireti, hesabı inkârdan vazgeçmesi için onun ilk yaratılışından bahsetmiştir¹¹⁹. İnsanın başıboş bırakılmadığı gerçeğini (75/36) öldükten sonra dirilmenin, hesap ve cezanın birinci delili olarak sunduktan sonra "O, bir zamanlar atılan bir meni damlası değil miydi? Sonra dölllenmiş hücre oldu; derken Rabbi onu insan biçiminde yaratıp düzenledi. Sonra da o(meni)den iki çifti: Erkeği ve dişiye vücuda getirdi." (75/37-39) ayetiyle de ilk yaratmayı ve yeniden yaratmayı ikinci delil olarak sunmaktadır. İnsanın başıboş bırakılmayacağını anlatmanın arkasından, bunu kanıtlayan

116 Bkz. Âlûsi, *Rûhu'l-Meânî*, XVI, 256; Vehbe Zuhaylî, *Tefsirü'l-Münir*, XV, 260.

117 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 193.

118 Bikâî, *Nazmu'd-Dürer*, XXI, 114-115.

119 Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhit*, X, 353.

somut ve yalın bir gerçeğe ışık tutmaktadır. Bu somut gerçek, insanın ilk yaratılış gerçeğidir. Allah'ın, kendisini öldürdükten sonra tekrar diriltileceğini inkâr eden kâfir, ilk yaratılışını bir hatırlasın. O, başlangıçta ana rahmine dökülen bir damla meni değil miydi? Sonra bir alak (embriyo) oldu, derken Allah onu, ruh vermek suretiyle insan biçimine koyup yaratmadı mı ve azaları düzgün bir beşer haline getirmede mi? Allah ona eş vermedi mi? Erkek ve kız çocuklar bahşetmedi mi? Böylece ondan, erkek ve dişi olmak üzere iki sınıf var etti. Bütün bunları yaratan Allah, hiç yoktan var ettiği, güçsüz, basit bir sudan mükemmel bir varlık haline getirildiği insanı, öldürdükten sonra tekrar diriltmeye kadir değil midir? denilmek istenmektedir¹²⁰. Elbette kadirdir. Çünkü insanların kıyas ve ölçülerine göre yoktan var etmek tekrar yaratmaktan zordur¹²¹.

Ayetteki "meni", "dökülen" anlamına gelmesine rağmen kendisinden sonra bir de "yümnâ/atılan, akıtılan, dökülen" fiilinin getirilmesinin hikmeti ise, o kimsenin halinin önemsizliğine bir işarettir. Buna göre, adeta, "O, necasetin çıkış mahalli olan bir kanaldan atılan bir meniden yaratılmıştır. Dolayısıyla böyle bir varlığın, Allah'a itaatten yüz çevirmesi, bu hususta büyüklenmesi uygun düşmez" denilmek istenmiştir¹²². Bu da inkâr ve isyan eden, daha da ileri gidip isyan ve sapıklığıyla iftihar eden, küstahlıkta bulunan birisine yakışan bir ifadedir.

40. Ayetin Sure'yle İlişkisi

Yüce Allah Sure'nin başında, kesin ve vurgulu (takrîrî) bir üslupla, inkâr edenlere cevap niteliğinde yeniden dirilmenin (ba's) ve hesaba çekilmenin (nüşûr) mümkün olduğundan bahsetti. Surenin sonlarında ise, tekrar dirilme (neş'etül âhire) olayına ilk yaratılışı (neş'etül ülä) delil, kanıt olarak takdim etti. Ve Sure'ye "Öyleyse, bütün bunları yapan Allah, ölüleri tekrar diriltmeye kadir olmaz mı?! Tabii ki kadir olur." (75/40) ayetiyle son verdi.

Bu gerçek, yani ilk yaratılış gerçeği, Sure'de birçok yönüyle ele alınan kıyamet gerçeği gibi Sure'nin önemli gerçeklerden birisi olarak karşımızda durmaktadır. Sure, kıyamet gerçeğini, o gün kâinata ve insan psikolojisinde meydana gelecek olağanüstü değişiklikleri, altüst olma halini, kâinata ve insana hâkim olacak korku,

120 Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XIV, 201; İbn Kesir, İmâdüddin Ebu'l-Fidâ İsmail, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Beyrut 1994, IV, 533; Vehbe Zuhaylî, *Tefsirü'l-Münîr*, XV, 260.

121 Bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XVI, 257; Vehbe Zuhaylî, *Tefsirü'l-Münîr*, XV, 263.

122 Bkz. Râzî, *et-Tefsiru'l-Kebîr*, XXX, 207. Ayetteki bu anlam "remz" yoluyla ifade edilmiştir. Aynı üslupla "kânâ ye'külâni't-taâm/İsa da anası da her insan gibi yiyip içerlerdi" (Mâide, 5/75) ayetiyle Hz. İsa ve Meryem'in defî hacet yaptıkları ima edilmiştir. (Râzî, *et-Tefsiru'l-Kebîr*, XXX, 207)

dehşet ve endişe atmosferini, kapana yakalanmış fare misali kaçacak yer bulmak için bir oraya bir buraya koşan insanın durumunu içine alacak şekilde ele almıştır. Bunu da, fıskı fücürüne devam etmek düşüncesiyle kopacağı günü imkânsız gören, hafife alan bir tavırla **"Hani ne zamanmış kıyamet?!"** (75/6) diyen inkârcıya cevap sadedinde serdetmiştir.

Sure ilk yaratılış gerçeğini ise, Yüce Allah'ın insan hayatını önceden tasarladığını ayrıntılı bir plâna bağladığını göstermesi ve kâfirlerin şiddetle inkâr ettikleri yeniden dirilişe de kanıt oluşturması için anlatmıştır.

Sure'de işlenen ilk yaratılış olayı, Allah'tan başka kimsenin güç yetiremeyeceği ve ahirete inanmayan hiçbir kimsenin inkâr ve şüphe edemeyeceği insanın harikulade yaratılış sürecini en ince şekilde ortaya koymaktadır. Bu gerçek aynı zamanda, bütün bunları takdir edip düzenleyen tek bir ilahın varlığını kesin bir şekilde ispat etmektedir. İnsanın başıboş, hayatının ve yaptıklarını hesapsız, cezasız bırakılmayacağı gerçeğinden hareketle son yaratılışın gerekliliğini çok güçlü bir şekilde vurgulamakta ve bunun Allah için kolay olduğunu belirtmektedir. Sure'nin baştan sona vurgulamak ve kalplere yerleştirmek istediği asıl gerçek budur. Nitekim o, ilk ayetlerinde **"Ne o, yoksa inkarcı insan bir gün kendisini diriltilip kemiklerini yeniden bir araya getiremeyeceğimizi mi sanıyor?!"** (75/3) , son ayetlerinde ise, **"Ne o, yoksa inkârcı insan başıboş bırakılacağını ve dilediği gibi hareket edebileceğini mi sanıyor? O, bir zamanlar sadece akıtılan bir meni damlası değil miydi? Sonra döllenmiş hücre oldu; derken Rabbi onu insan biçiminde yaratıp düzenledi. Sonra da o(meni)den iki çifti: Erkeği ve dişiye vücuda getirdi. Öyleyse, bütün bunları yapan Allah, ölüleri tekrar diriltmeye kadir olmaz mı?! Tabii ki kadir olur."** (75/36-40) demektedir.

Yüce Allah Sure'yi şu son ayetle bitirmektedir: **"Öyleyse, bütün bunları yapan Allah, ölüleri tekrar diriltmeye kadirdir, değil mi?"** Yani, **"Bu tür şeyleri yoktan var eden Allah, sizleri yeniden yaratmaya kadir değil midir?"** demektir. Rivayet olunduğuna göre: Hz. Peygamber, bu ayeti okuyunca **"Seni noksan sıfatlardan tenzih ve takdis ederiz, elbette kadirsin!.."** demiştir ve böyle söylenmesini tavsiye etmiştir¹²³.

Ayetin, **"Ne o, yoksa inkarcı insan bir gün kendisini diriltilip kemiklerini yeniden bir araya getiremeyeceğimizi mi sanıyor?!"** (75/3) ayetiyle ilişkisi izaha gerek bırakmayacak şekilde ortadadır. Bütün bunları yapan yani, bu canlı varlığı bir damla su-

123 Bkz. Ahmed, Müsned, II, 249; Râzi, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXX, 207.

dan yaratmaya kadir olan, ölüleri bedenleri çürüdüktan sonra önceki halleriyle tekrar yaratmaya gücü yetmez mi? tabii ki yeter.

Sure'nin son ayetiyle ilk ayeti birbiriyle uyum arz etmiş olmaktadır. Sure kıyamete yeminle başlamış ve ölülerin diriltilmesiyle son bulmuştur.

Sonuç

Kur'an, temelde beşer retoriğini esas alsada, hiçbir üslubu taklit etmemiş; tamamen kendine özgü bir üslup kullanmıştır. O, dili ve muhtevasıyla olduğu kadar, telif tarzı ve tertibiyle de orijinal bir eserdir. Bu muhteşem nazım içinde yerinden oynatılabilecek bir tek kelime dahi bulunmamaktadır.

Kur'an'ın tertip ve düzeni, ahenk ve insicamı, onun mucizevi yönlerinden birini teşkil ettiği gibi, ifade tarzı ve anlatım keyfiyeti de insan kudretini aciz bırakan bir başka mucizevi yönünü teşkil eder. Kur'an-ı Kerim, 23 sene zarfında, değişik olaylar, durumlar, muhataplar karşısında, ayet ayet veya sure sure peyderpey inmesine rağmen onun sureleri, ayetleri ve hatta kelimeleri arasında birbirine zıt düşen, birbirinin ahengini bozan tek bir ifade, tek bir cümle bulmak mümkün değildir. Onun bütünü, âdeta tek solukta söylenmiş bir şiir gibidir. Bu ise ancak, 23 seneyi bir "an" gibi gören, geçmişini bugünle, bugünü de yarınla bir arada görüp bilen hâsılı zamandan ve mekândan münezzehe bir Zat'ın kelâmı olmakla açıklanabilir.

O halde Kur'âna, herhangi bir tertip ve düzene sahip olmayan ve farklı konuları hiçbir ilişki gözetmeksizin bir arada zikreden karmaşık bir kitap gözüyle yaklaşmak, büyük bir yanılıdır. Zira o her şeyden önce Allah kelâmıdır. Yüce Allah'ın zatında, sıfatlarında ve bütün yaptıklarında mükemmel bir düzen ve intizam müşahede edilirken, onun kelâmı olan Kur'an'ın ayet ve surelerinin tertibinin bir düzen ve insicam dâhilinde olmaması elbette düşünülemez. Bu yüzden onu, insanların sözlerine benzeterek ve insanların kullandığı metotlarla karşılaştırarak anlamağa çalışmak yanlış olur. Doğru olan, onu ancak kendi bütünlüğü ve üslubu çerçevesinde anlamağa çalışmaktır.

Kur'an'ın nazmında müşahede edilen uyum ve ayetler arasındaki münasebet, onun aynı zamanda çelişkiden ve tutarsızlıktan uzak, fikrî insicamı sağlam bir kitap olduğunu ortaya koymaktadır.

Bu sahadaki çalışmalar, Kur'an'ın nazmı, üslubu ve ses düzenindeki fevkalâdelik ve onun insicamının yanı sıra icazını, anlam örgüsünü ve konu bütünlüğünü de gözler önüne sermeyi hedef almaktadır. Bu sebeptendir ki âlimler, tenasüp konusunun, evvelâ Kur'an'ın fesahati, belâgati ve icazı üzerindeki, sonra da onun ge-

nel mesajını anlamadaki yeri ve önemi üzerinde hassasiyetle durmuşlardır.

Tenasüp konusu, sadece belagat ve akustik ahenk gibi Kur'ân'ın i'câzını destekleyen bir unsur olarak görülmemeli, Kur'ân'ı kendi bütünlüğü ve fikir sistemi içinde anlama ve yorumlama çabası olarak değerlendirilmelidir. Bu yapılırken zorlama çabalardan özenle kaçınılmalıdır. Kur'ân'ın hem anlaşılmasında hem de yorumlanmasında sağlıklı ve doğru ufuklar açması sebebiyle, ciddi her Kur'ân okuyucusunun ve tefsircisinin, sözün içinde geçtiği siyaktaki konumunu ve maksadını bilmesi, kelimeler ve cümleler arasındaki ilgi ve irtibatı görmesi ve ortaya koyacağı anlayışta ve yorumda ayetin evveliyatı ile devamını hiçbir zaman ihmal etmemesi gerekir.

Kur'ân'ın kendi bütünlüğü içerisinde anlaşılması, girift bir mana örgüsüne sahip olan Kur'ân'ın, kendi kendisini tefsir etmesi anlamına da gelmektedir.

Sure'nin ilk ayetindeki ana fikirle son ayeti arasındaki ana fikir olan ahiret; kıyamet, yeniden diriliş, haşir, neşir olgusu arasında da tam bir uyum bulunmaktadır. Diğer bir ifadeyle Sure'nin detaylarında, onun başta ortaya koyduğu ana fikir, ilerleyen ayetlerde dağılmamış; sadece detaylı olarak işlenmiştir. Son ayette de nihai bir bildiri gibi konunun özü ve ruhu duyuruya yansıtılarak lafzî ve manevî uyum/münasebet mükemmel bir şekilde gerçekleştirilmiştir. Sure'de kullanılan (kıyamet, nefs-i levvâme, acelecilik, acil olan, hüsbân, zan, Rab, kudret, tesviye, cem', hareket ettirme, mesâg, müstagar vb.) temel sözcük ve kavramlar rastgele değil titizlikle seçilmiş, ayrıca anlam bakımından da birbirleriyle uyumludur.

İbni Sînâ'nın Mûsikînin Temel Konularına Yaklaşımı Ve Onun Mûsikî Anlayışında Fârâbî'nin Etkisi

Dr. Kubilay KOLUKIRIK*

Özet

Bu makalede İbni Sînâ'nın ilimler tasnifinde mûsikîye ayırdığı yer, mûsikînin temel konularına yaklaşımı ve onun mûsikî anlayışında Fârâbî'nin etkisi tespit edilerek açıklanmıştır. İbni Sînâ bu konuda kendisinden önceki mûsikî bilginlerinden istifade etmiş, fikir ustası Fârâbî'nin mûsikî ile ilgili düşüncelerini yeniden ele alarak incelemiştir. İbni Sînâ'nın mûsikîye matematik ilimleri arasında yer verdiğini anlaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İbni Sînâ, Fârâbî, mûsikî, nağme, melodi, aralık, cins, ritim, intikal.

Abstract

In this article, in İbni Sînâ's science classification; İbni Sînâ's approach to the basic subjects of the music and his separation to music is examined carefully. About this subject, İbni Sînâ profided from the music scholars before him, he studied the Fârâbî's observations again. We understand that İbni Sînâ gives place to music among the mathematic science.

Key Words: İbni Sînâ, Fârâbî, music, note, melody, interval, genre, rhythm, evolution.

1-Giriş

Fârâbî'den sonra Türk Mûsikîsi alanında çalışmaları olan mûsikî bilginlerinden biri de İbni Sînâ (980-1037)'dir. Mûsikîyi riyâzî ve eğitici bilimler arasında sayan İbni Sînâ'nın *eş-Şifâ* ve *en-Necât* adlı eserlerinde yer alan mûsikîye dâir bilgileri XI. yüzyılın mûsikî anlayışını aksettirmesi bakımından değerlidir.¹

İbni Sînâ *Kitâbu's-Şifâ* adlı eserinde müziğe ilişkin düşüncelerini açıkladığı "*Cevâmi'u İlmi'l-Mûsika*" adlı bir bölüm ayırmıştır. Bu bölümde mûsikînin tanımı, nota bilgisi, aralıklar, cins ve türleri, grup ve türleri, intikal, ritim bilgisi, ritim türleri şiir, beste yapma,

*

¹ Ahmed Hakkı Turabi, "İbn-i Sînâ (mûsikî)", *T.D.V. İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1999, c. XX, s. 336.

mûsikî aletleri konularını ele alarak mûsikî ile ilgili görüşlerini açıklamıştır.² İbni Sînâ bu eserinde mûsikî ile ilgili daha geniş bilimsel bilgiler için ünlü Yunan bilgini Oklid'in kitaplarına bakılmasının gereğini vurgulamıştır. Fârâbî'nin görüş ve tespitlerinden faydalanan İbni Sînâ *Kitâbu'ş-Şifâ* adlı büyük eserinin mûsikîye ayırdığı kısmında "aralık" ve "dizi" gibi bölümlerde, Fârâbî'nin görüşlerini paylaşmakta ve kendinden sonra gelen mûsikî bilginlerine önemli bir kaynak oluşturmaktadır.³

İbni Sînâ'nın mûsikî anlayışının Fârâbî'ye dayandığını söyleyebiliriz. İşte bundan dolayı konumuzu izah ederken İbni Sînâ'nın hayatı ve eserlerinden kısaca bahsettikten sonra İbni Sînâ'nın öncüsü olarak Fârâbî'nin mûsikî konusundaki önemini ve mûsikî düşüncesini kısaca açıklamayı uygun gördük. Daha sonra da İbni Sînâ'nın bilimler tasnifinde mûsikîye ayırdığı yeri ve mûsikînin temel konularına yaklaşımını ana hatlarıyla ortaya koyacağız.

2- İbni Sînâ'nın Hayatı ve Mûsikî Hakkındaki Eserleri

İbni Sînâ, h. 370 / m. 980 yılında, Horasan'ın Belh şehrinin yakınındaki Efşene köyünde dünyaya geldi. On yaşında iken Kur'an-ı Kerim'i ezberledi. Evlerinde dinî, felsefî ve bilimsel sohbetler eksik olmazdı. Buhara'ya giderek felsefe eğitimini aldı. Hukuk, edebiyat, mantık, matematik, tıp, fizik alanında da kendini geliştirdikten sonra, asıl ilgi alanını oluşturacak olan metafiziğe yöneldi. Aristo'nun *Metafizik* kitabını anlamakta güçlük çekmekteydi. Bir sahaftan aldığı "*Aristo Metafiziğinin Maksatları*" adlı kitabı okuyarak bu konunun da üstesinden geldi.⁴ Küçük yaşta tüm ilimleri öğrenmiş olan İbni Sînâ, dönemin sultanı Nuh b. Mansur tarafından saraya hizmet etmesi maksadıyla davet edildi. Batıdaki etkisi de İslam Dünyasında olduğu kadar geniş olan ve "Avicenna" lakabıyla bilinen İbni Sînâ, eserlerinin tercümelemleri ile tıp, matematik fizik ve metafizik alanında yeni fikirlere kapı açtı.⁵ Almış olduğu eğitim sırasında zor bir konuyla karşılaştığı zaman Allah'a dua ve ibadet ile problemlerin çözümlerini ilham etmesini isterdi. 57 yaşında iken şiddetli bir bağırsak hastalığına yakalandı. Kendisi ve zamanının hekimleri tedavi etmeye çalıştıysa da iyileşemeyerek h. 428/ m. 1037 yılında Hemedan'da vefat etti.⁶

İbni Sînâ'nın mûsikî hakkındaki Eserleri;

² Bkz. Kubilay Kolukirik, *İbn-i Sînâ'da Mûsikî Düşüncesi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kayseri 1999, s. 29-53.

³ Kolukirik, a. g. e. , s. 25.

⁴ Hasan Şahin, A. Kamil Cihan, *İslâm Felsefesi Tarihi Dersleri*, Kayseri 1999, s. 70.

⁵ Alper, Ömer Mahir, "İbn Sînâ", *T.D.V. İslâm Ansiklopedisi*, İst. 1999, s. 319.

⁶ Altıntaş, Hayrani, *İbn Sînâ Metafiziği*, A.Ü.İ.F.Y., Ankara 1985, s. 10

İbni Sînâ'nın mûsikîdeki ilmî seviyesi, gerek kendi zamanında gerekse daha sonraki devirlerde birçok ilim adamının ilgi odağı olmuş ve bu eserlerindeki metotla ileri sürdüğü fikirler asırlar boyu mûsikî nazariyatçılarına rehberlik etmiştir.⁷

Mûsikîye dair müstakil bir eseri olmayıp eserlerinde bazı bölümlerle bu konuya yer veren⁸ İbni Sînâ'nın bu konudaki çalışmalarını iki başlık altında toplayabiliriz⁹:

A-Mûsikî Hakkında Özel Bölüm Ayırdığı Eserleri:

1- *Kitâbu'üş-Şifâ*: Mûsikî hakkındaki görüşlerini en geniş şekilde bu eserinde işlemiştir.¹⁰ Burada mûsikî ile tedâvî konusuna, mûsikî âletlerine ve mûsikî nazariyatına ait bilgilere yer vermiştir.

2- *Kitâbü'n-Necât*: *eş-Şifâ*'daki bilgilerin kısmen özetlenerek, kısmense bazı konularda iktibaslar yapılarak yazılmış bir eserdir.

3- *Dânişnâme-i 'Âlâi: el-Hikmetü'l-'Âlâiyye* diye de adlandırılan eser Farsça olup, *Kitâbu'n-Necât* gibi kısa bir ansiklopedidir. Bu eser mantık, tabiiyyat, ilâhiyat ve riyâziyyât diye dört kısımdan oluşmuştur. Riyâziyyâtın dört kısmından biri olan mûsikî bölümünün özel bir başlığı yoktur ve hemen hemen *Kitâbü'n-Necât*'taki mûsikî kısmının aynısıdır.¹¹

B- Mûsikî İle İlgili Konuların Yer Aldığı Eserleri:¹²

1- *Risâle fi'l-Hurûf*

2- *Risâle fi'n-Nefs*

3- *Fî Beyâni Aksâmi'l-Ulûm Li-Hikemiyye ve'l-Akliyye*

4- *el-Kânun fi't-Tıbb*

5- *Kitâbü'l-Levâhık*

6- *el-Medhal ilâ Sînâ'ati'l-Mûsikî*

3- İbni Sînâ'nın Öncüsü Olarak Fârâbî ve Mûsikî

Felsefe dünyasında "muallim-i sâni" lâkabı ile tanınmış olan Fârâbî, mûsikî alanında da birçok tarihçi ve mûsikî nazariyatçısı

⁷ Ahmed Hakkı Turabi, *"İlk Dönem İslâm Dünyasında Musikî Çalışmalarına Bakış"*, s. 337.

⁸ Nuri Özcan, a.g.e., s. 9.

⁹ Ahmed Hakkı Turabi *İbni Sînâ'nın Kitâbuş-Şifâ'sında Mûsikî*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 2002, s. 19.

¹⁰ Ahmed Hakkı Turabi, *"İlk Dönem İslâm Dünyasında Musikî Çalışmalarına Bakış"*, s. 337.

¹¹ Ahmed Hakkı Turabi *İbni Sînâ'nın Kitâbuş-Şifâ'sında Mûsikî*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 2002, s. 19.

¹² İbni Sînâ'nın bu eserleri hakkında bilgi için bkz. Ahmed Hakkı Turabi *İbni Sînâ'nın Kitâbuş-Şifâ'sında Mûsikî*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 2002, s. 19.

tarafından "muallim-i evvel" olarak kabul edilmiştir.¹³ O, mûsikî nazariyâtı ile ilgili eserleri günümüze ulaştırmış olan Türk müelliflerinin ilkidir.

Fârâbî, Otrar¹⁴ olarak da bilinen ve bugün Kazakistan sınırları içinde yer alan Fârâb şehri yakınlarındaki küçük bir yerleşim birimi olan Vesiç'te 870¹⁵ yılında doğduğu tahmin edilmektedir.

İlk tahsilini burada bitirdikten sonra Bağdat'a gitti. Buradan da Suriye'ye geçerek Halep'te Emîr Seyfûddeve Hemedânî'nin sarayında yaşadı. Daha sonra gittiği Şam'da 950 yılında vefat etti.¹⁶

Fârâbî'nin mûsikîye dair eserleri şunlardır:

1-*el-Mûsika'l-Kebir*

2-*Kitâbü İhsâ'i'l-ikâ'ât*

3-*Kitâbü fi'l-ikâ'ât*

1-*el-Mûsika'l-Kebir*: Asıl adı *Kitâbü Sınâ'ti 'İlmi'l-mûsika* olan bu eser *el-Mûsika'l-Kebîr* adıyla şöhret bulmuştur. Fârâbî'nin bu eseri mûsikî sanatının inceliklerini içeren bir kitaptır. Fârâbî bu kitabında seslerin tabiatı, oluşumu, melodilerin neveleri, vezinler, çeşitli mûsikî aletleri gibi mûsikî ile ilgili bir çok konuyu izah ederek mûsikîyi bir ilim olarak ele almıştır.¹⁷ Bu eserinde yazar, sesin fizik ve psikoloji bilimleri yönünden açıklamasını vermektedir. Burada eski mûsikî aletleri olan ud, Horasan tanburu, Bağdat tanburu, Mizmar ve Rubab'ın karakteristik özelliklerini vermekle birlikte Horasan tanburu ile Bağdat tanburunu özellikle araştırmış ve bu çalgıları karşılaştırmalı olarak açıklamıştır. Fârâbî'nin bu kitabında mûsikî terimlerinin yanısıra nazarî düşünceler de büyük önem kazanmıştır. el-Kindî ve İbni Sînâ'nın mûsikî hakkındaki eserlerinden farklı olarak Fârâbî, mûsikînin nazarî problemlerine ve felsefi açıklamasına da özellikle dikkat çekmiştir.¹⁸

¹³ Alaeddin Jebrini, "Fârâbî", *T.D.V. İslâm Ansiklopedisi*, c. XII, s. 162.

¹⁴ William Barthold: "Bazı kaynaklarda Otrar'ın, Kadar şehri olduğu ifade edilmekteyse de doğrusu Fârâb şehri olduğudur." İfadesini kullanmaktadır. "Fârâb", *İA*, c.4, s. 451. Otrar aynı zamanda Utrâr, Utrâ-band veya Karaçuk olarak da anılır. Emel Esin, "Fârâbî'nin Vatanında İki Kültür Merkezi Kengü-Tarban (d) ve Sayram ", *Uluslar arası İbn Türk, Harezmî, Fârâbî, Beyrûnî, ve İbni Sînâ Sempozyumu Bildirileri*, s. 35.

¹⁵ Fârâbî'nin doğum tarihi hakkında farklı bilgiler nakledilmektedir. Bu konuda bkz. Mahmut Kaya, " Fârâbî", *DİA*, c.12, s. 145. İbni Hallikân, s. 199 ve İbni Ebû Usaybi'a, s.603, onun 339 tarihinde 80 yaşına ulaşınca vefat ettiği belirtilmiştir. Buradan hareketle Fârâbî'nin 874 yılında doğduğu kanaatine da varılabilir.

¹⁶ Nuri Özcan, *M.Ü.İ.F. Mûsikî Ders Notları*, İstanbul 2001, s. 7.

¹⁷ Ahmet Mahmut Hifnî, et-tasdir, Cevâmiu İlmi'l-Mûsikî içinde, s. 9.

¹⁸ Oğuzhan Kuşoğlu, *Rafiq Hüseyin Oğlu İmrani'nin Yayımladığı Azerbaycan Mugam Janrınının Yaranması ve İnkışaf Tarihi*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2007, s. 294.

Fârâbî'nin *el-Mûsika'l-Kebir*'de mûsikî ile ilgili konuları iki bölümde ele alınmıştır.

Birinci bölümdeki konular şunlardır:¹⁹

- Nağmenin tanımlanması (Definition de la melodi),
- Tam ve eksik grup (Les groupes complets et incomplet),
- Uyumlu ve uyumsuz grupların tablosu,
- Seyir (L'évolution),
- Ritim (Rythme),
- Temel ritimler; vuruşlar (Percussions),
- Temel ritimden hareketle ritim çeşitleri,
- Tekrar eden ritimler (Rythmes répétées),
- Tamamlayan ritimler (Rythmes supplémentaires),
- Arapların geleneksel ritimleri,
- Melodilerin bestelenmesi.

İkinci bölümdeki konular şunlardır:²⁰

- İnsan hançeresi ile nağmeler (Mélodies vocales; la voix humaine),
- Ses öğeleri (Les phonèmes),
- Cümle, mısralar (La phrase, le vers),
- Melodi söz uyumu,
- Seslendirme çeşitleri,
- Sesli melodilerle beste yapma (Composition des mélodies vocales),
- Bir ezginin başlangıcı ve sonu (début et finale).

Fârâbî Yunan bilginlerinin eserlerinden farklı olarak mûsikînin fizik ve fizyolojik esaslarını ele almış ve çalgılar hakkında etraflı sayılacak ilk araştırmaları yaparak Yunan bilginlerini aşmıştır.²¹

Fârâbî'nin günümüze ulaşan eserlerinden bazıları üzerinde çeşitli çalışmalar yapılmıştır.²² O sadece Grek eserlerini şerh etmekle kalmamış, Yunanlılardan eksik bir şekilde intikal eden nazarî bilgi-

¹⁹ D'Eranger, Baron Rodolphe, *La Musique Arabe*, Paris, 1935, c. I, s. 3.

²⁰ D'Eranger, Baron Rodolphe, *La Musique Arabe*, Paris, 1935, c. I, s. 53.

²¹ Mehmet Nuri Uygun, *Safiyüddin Abdülmü'min Urmevî ve Kitâbü'l-Edvân*, İstanbul 1999, s. 20.

²² Fârâbî'nin *El-medhü'l ilâ San'atü'l-Mûsikî, Kitâb fi İhsâi'l-İkâ, Kitâbü'l-İkâât, Kelâm fi'l-Mûsikî ve Sanâatün İlmü'l-Mûsikî* adlı eserleri kayıp eserlerdendir ve günümüze ulaşmamıştır. Bkz. Kuşoğlu, a.g.e., s. 294.

leri tamamlamış ve hatta hatalarını düzeltmiştir. Çalgılarla ilgili ayrıntılı bilgiler vermiş olması ve ses fiziği alanında Yunanlıları aşması ona mûsikî tarihinde müstesna bir yer kazandırmıştır.²³

Fârâbî'nin *İhsâü'l-'ulûm* adlı kitabında ilimleri tasnif ederken mûsikîye yer vermiştir. Bu eserinde o, mûsikîyi "Nazarî mûsikî" ve "Amelî mûsikî" diye ikiye ayırmıştır.

Nazarî Mûsikî: Nazarî mûsikî Fârâbî'ye göre şu beş bölüme ayrılır:²⁴

1-Mûsikî ilminde bulunan bilgilerin çıkarılmasında kullanılabilme özelliğini taşıyan ilk ilkelerle ilgili, bu sanatın hangi yoldan ve hangi şeylerden çıkarıldığı ve bu ilkelerin kullanılmasında nasıl bir yön bulunduğu gibi konular ve araştıracının nasıl olması gerektiği ile ilgili konular birinci bölümde incelenir.

2-Bu sanatın dayandığı temeller, melodilerin elde edilmesi, ne kadar sayıda ve nasıl oldukları ve kaç çeşit olduklarına dair, birbirlerine nispetlerini açıklayarak bütün bunlara dair burhanların ileri sürüldüğü, nağmelerin konum, çeşit ve düzenlerinin beyan edildiği bölüm ise burada incelenir.

3-Bu bölümde usûlde açıklanmış olan şeylerin sözlerle uygunluğundan, sanatın alet çeşitleri ile ilgili görüş ve kanıtlarla mutabakatından bahsedilir.

4-Bu bölümde tabî ritimlerin çeşitlerinden, nağmelerin ölçülerinden ibaret olan doğal vuruş çeşitlerinden bahsedilir.

5-Bu son bölümde melodilerin bestelenmesi, uyumlu melodilerin bir düzen ve tertibe te'lifi, meydana getirilmiş şiir sözlerine konulmuş olan melodilerden, amaçlarında her birine göre kalıba döktüğünden bahsedilir. Buna göre icrayı yapan, etkili ve yetkili olur.²⁵ Fârâbî'nin nazarî prensipleri ve vardığı hükümler o kadar sağlamdır ki ondan sonra gelmiş olan mûsikî bilginleri ancak onun izini takip etmişlerdir.²⁶

Amelî Mûsikî: İşî melodi çeşitlerini, ister tabî aletler ister sunî aletler olsun, kendileri için hazırlanmış aletlerde sesli olarak meydana getirmek olan ilme, "Amelî mûsikî ilmi" denir. Buna göre mûsikî sanatı melodileri ve melodilerle getirilen şeyleri ihtiva eden ve onlarla daha mükemmel ve daha güzel hale gelen şeyleri içeren sanattır. Melodileri içerdiği söylenen bu sanatın iki kısmı vardır:

²³ Alaeddin Jebrini, "Fârâbî", *T.D.V. İslâm Ansiklopedisi*, c. XII, s. 162.

²⁴ Fârâbî, *İhsâü'l-'ulûm*, Neşir Osman M. Emin, Mısır 1931, s. 47-49.

²⁵ Bkz. Fârâbî, a.g.e., s. 47-49.

²⁶ Rauf Yekta, *Türk Mûsikisi*, Pan Yayıncılık, İstanbul 1986, s. 47.

Birisi; sanatı dinleyicilere duyulur biçimde tamamlanmış olan melodileri meydana getirme içerikli olan sanattır.

İkincisi; kapsamı melodileri duyulur biçimde icra etmediği halde, kalıba dökmek ve sadece birleştirmek olan sanattır. Fârâbî bu ikisine birden "Amelî mûsikî sanatı" deneceğini belirtir. Ne var ki Fârâbî'ye göre "amelî mûsikî" adı birincisinde, ikincisinden daha çok kullanılır. Kulak eğitime de değinen Fârâbî, kulak eğitiminin iyilik ve kötülük bakımından melodiler arasında ayırım yapmaya yarayan bir biçim olduğunu düşünür. Pestlik ve tizlik bakımından, uyum ve uyumsuzluk açısından melodileri birbirinden ayırmaya yarayan eğitime "kulak eğitimi" der. Ona göre bir insan kulak eğitimi heyetinden nadiren yoksundur.²⁷

4-İbni Sînâ'nın Mûsikînin Temel Konularına Yaklaşımı ve Onun Mûsikî Anlayışında Fârâbî'nin Etkisi

a- İbni Sînâ'nın Bilimler Tasnifinde Mûsikîye Ayırdığı Yer

İbni Sînâ, bilimler tasnifine dair "Aksamu'l Ulumi'l-Akliyye" adıyla bir risale yazmıştır. Bu risalesinde o, bilgeliği ilk bölüme itibariyle nazarî ve amelî bilgelik olarak ikiye ayırmıştır. Daha sonra nazarî bilgeliği, doğa bilimleri, matematik bilimler ve ilâhiyât olmak üzere üç ana bilim dalına, bunları da kendi içerisinde birincil ve ikincil bilim dalları diye tasnif etmiştir.

İbni Sînâ'ya göre amelî bilgelik ahlak, ev yönetimi ve siyaset bilimi olmak üzere üçe ayrılır. O, matematik bilimini nazarî bilimlerin alt bilimlerine dahil etmiş, matematik bilimini de geometri, aritmetik, mûsikî ve astronomi diye dört bölüme ayırarak mûsikî ilmini matematik ilminin içerisinde değerlendirmiştir. Mûsikîyi aralık, nota değeri, ritim değeri, cinslerin sayısı gibi kavramların matematiksel bir dil ile ifade edileceğinden dolayı matematiğe dayalı bir bilim olarak değerlendirmiştir. Mûsikî ilmi ile nağmelerin uyum ve uyumsuzluklarının nedeni, aralıklar, cinsler, toplanmalar, geçişler ve ritmin durumunun matematiksel hesaplarla bilineceğini; sesleri uyuşturmanın ve nağmelerin bilgisine rehberlik etmenin niteliğinin kesin kanıtla bu bilimle bilineceğini belirtir. O, mûsikî biliminin alt bölümlerinin kaval ve benzeri ilginç ve yabancı çalgılar yapmaya ilişkin bilgiler edinmek olduğunu düşünür.²⁸

²⁷Bkz. Fârâbî, a.g.e., s. 47-49.

²⁸ İbni Sînâ, "Akli Bilimlerin Bölümü" , çev: A. Kamil Cihan, E.Ü.İ.F. Dergisi, Kayseri 1998, s. 10.

b- İbni Sînâ'nın Mûsikînin Temel Konularına Yaklaşımı ve Fârâbî'nin Etkisi

İbni Sînâ mûsikîye ilişkin düşüncelerini *Kitâbbü's-Şifa'da* Riyâ-ziyât (matematik) ilimlerine ayırdığı kısımlardan "Cevâmiu İlmi'l-Mûsika" bölümünde, *Kitâbü'n-Necât'ta* "Muhtasar fî İlmi'l-Mûsika" bölümünde belirtmiştir.

Cevâmiu İlmi'l-Mûsika'da ilk makaleyi mûsikîye ilişkin bir mukaddimeye, ikincisini aralıkların toplanması ve ayrılmasına, üçüncüsünü cins ve cinsin kısımlarına, dördüncü makaleyi cem' (dizi) beşinci makaleyi ritim ilminin bilinmesine son makaleyi de melodilerin bestelenmesine ve mûsikî aletlerine ayırmıştır. İnsanlar İbni Sînâ'yı lûgat, felsefe, matematik, ahlak gibi ilimlerin çoğunda, hele tıp ilminde, çevresinin ileri gelenlerinden olarak görürler. Ancak mûsikî ilmi hakkında da zamanının ileri gelen bilginlerinden olduğu çok fazla öne çıkmamıştır.

İbni Sînâ, mûsikînin temel konuları olan ses ve sesin oluşumu ve fonksiyonu, mûsikî'nin fizikle ilgisi, mûsikînin tanımı, nağme, tizlik ve pestlik, aralıklar, uyumlu aralık türleri, aralıkların toplanma, çıkarılma ve bölünme durumları, cins ve türleri, grup ve türleri, intikal, ritim ve türleri, beste yapma ve mûsikî çalgıları hakkında düşüncelerini açıklamıştır.

İbni Sînâ'nın hakkında düşüncelerini açıkladığı mûsikî konuları, yukarıda değindiğimiz Fârâbî'nin *el-Mûsika'l-Kebir* adlı kitabındaki konu başlıkları ile benzerlik arz etmektedir.

İbni Sînâ duyulurlar (mahsusat) arasında sesin özel bir tadı olduğunu, işitme duyusunun kimi seslerden lezzet aldığını; kimi seslerdense hoşlanmadığını belirtir. Lezzeti ve eleme algılamamanın işitme duyusundan kaynaklanmadığını, ruhtaki mümeyyiz bir yetiden (vehm) kaynaklandığını düşünmektedir.²⁹

İbni Sînâ sesin hayvan topluluğu için de ortak bir lisan olduğunu belirterek sesin hayvanlar dünyasındaki işlevi üzerinde durur. Hayvanların bir araya gelmesine sebep olarak; Allah'ın onlar arasında meydana getirdiği üreme nizamını ileri sürer. Zira üreme çiftleşme ile, çiftleşme de birbirlerine yaklaşma ile sağlanmıştır. Devamlı olmayan bu yaklaşma, çiftleşmeden sonra ayrılan hayvanları, gerektiğinde irtibat kurabilmeleri, yardıma çağırma, tehlikeye

²⁹ İbni Sînâ, *Kitâbbü's-Şifa, er-* Riyadiyat, Cevâmiu İlmi'l-Mûsika, c. I, s. 7. Ses, sesin kaynağı ve fonksiyonu hakkında daha fazla bilgi için bkz. Ahmed Hakkı Turabi *İbni Sînâ'nın Kitâbu's-Şifâ'sında Mûsikî*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 2002, s. 34-39 arası.

karşı uyarma gibi ihtiyaçlar için Allah teâlâ tarafından araç olarak sesi bahşetmiştir.³⁰

İbni Sînâ'ya göre ses kendi başına yeterli değildir; bir ses aynı perdede tekrar edilirse, çeşitsiz arzedilmiş olur ve müzikal kompozisyon olarak mûsikî teşekkül etmez. Seslendirmenin uyumlu bir te'lifle yapıldığı zaman, müttefik bir nizamlı süslediği zaman, nefsin cana geleceğini, özellikle insanda fitrat itibarıyla bir şevk olduğunu ifade etmiştir.³¹ Özetle ifade edecek olursak İbni Sînâ, sesin hayvan ve insan hayatındaki etkisine dikkat çekmek istemiştir. O, bu konuda Charles Darwin (1809-1882), İngiliz filozofu Herbert Spencer (1820-1903) ve Carl Bücher (1847-1930) gibi mûsikinin fonksiyonu hakkında fikir beyan eden bilginlere rehberlik yapmıştır.³²

İbni Sînâ mûsikî'nin tanımı hakkında: "*Mûsikî uyum ve uyumsuzlukları bakımından notaların hallerini ve melodilerin nasıl te'lif edildiğinin bilinmesi için notalar arasındaki birleşim zamanların hallerini araştıran Matematik ilmidir ki böylece melodilerin nasıl te'lif edildiği bilinir.*" demiştir.³³ Bu tanımın içinde mûsikî ile ilgili iki şeyin bilinmesi gerekir:

1) Melodilerin durumlarıdır ve bu kısım "Te'lif" ismiyle özelleşir.

2) Melodilerin aralarındaki birleşim zamanlarıdır ve bu da ritim (ikâ') adıyla özelleşir.

Abdülkâdir Merâgî'nin *Şerhu'l-Edvâr* adlı eserinde verdiği bilgiye göre Fârâbî mûsikî kavramı hakkında: "*Mûsikî kavramı Yunanca bir kelime olup anlamı melodiler (elhân) demektir. Melodî ismi, melodilerin birleşmesi, çeşitli melodilerin sınırlı, tertipli ve ölçülü bir şekilde bir araya toplanmasıdır.*" demiştir.³⁴

İbni Sînâ, mûsikî'nin tanımı hakkında Fârâbî'nin tanımını genişletmiş; ancak içerik açısından benzer bir tanımlama yapmıştır.

³⁰ İbni Sînâ, a.g.e., s. 7; aynı konu hakkında bkz. Ahmed Hakkı Turabi *İbni Sînâ'nın Kitâbuş-Şifâ'sında Mûsikî*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 2002, s. 37.

³¹ İbni Sînâ, a.g.e., s. 7; aynı konu hakkında bkz. Ahmed Hakkı Turabi *İbni Sînâ'nın Kitâbuş-Şifâ'sında Mûsikî*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 2002, s. 37.

³² İbni Sînâ, a.g.e., s. 7; aynı konu hakkında bkz. Ahmed Hakkı Turabi *İbni Sînâ'nın Kitâbuş-Şifâ'sında Mûsikî*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 2002, s. 38.

³³ İbni Sînâ, a.g.e., s. 9, İbni Sînâ'nın mûsikî'nin tanımı hakkında verdiği bu bilgiyi Abdülkâdir Merâgî de eserlerine alarak bu tanımlamayı Safiyyüddin Urmevî'nin İbni Sînâ'dan aldığını kaydetmiştir, bkz. Abdülkâdir Merâgî, *Şerhu'l-Edvâr* (nşr. Takî Binîş), Tahran 1991, s. 80.

³⁴ Bkz. Kubilay Kolukırık, *Abdülkâdir Merâgî ve Şerhu'l-Edvâr Adlı Eserinin XIV. Yüzyıl Türk Mûsikîsi Nazariyatındaki Yeri*, Yayınlanmamış doktora tezi, Ankara 2009, s. 42.

İbni Sînâ, mûsikî ile ilgili yaptığı bu tanımın iki araştırma alanı ile ilgili olduğunu, mûsikînin ilkelerinin bir kısmının sayısal, bir kısmının doğal olduğunu, dolayısıyla bir kısmının aritmetiğe, diğer kısmının ise fizik bilimlerine ait olduğunu belirtir. İbni Sînâ, bu durumu şu ifadelerle dile getirir: " ... *Mûsikînin maddesi ve konusu fiziksel bir şeydir. Bu yönüyle mûsikîde fizik biliminin ilkeleri geçerlidir. Aritmetik ilkelerinin mûsikîye katılması, bu bilimin konusuna katılan biçimden (suret) ileri gelir. Dolayısıyla bu suretin nispeti aritmetik ilminin konusu olur. Fizik ilminin ilkelerine olan ihtiyaç seslerin tizlik ve pestlik bakımından farklılıklarından ileri gelir...*"³⁵ İbni Sînâ'nın verdiği bu bilgilerden hareketle seslerin ve ritmin frekans boyutunun fizikle; bir vuruşluk (bu günkü anlayışla bir dörtlük nota), yarım vuruşluk (bu günkü anlayışla bir sekizlik nota)... gibi süreleri, aralıklar v.s. konularının aritmetik ile ilgili olduğunu söyleyebiliriz.

İbni Sînâ, nağmeyi: "*Nağme (nota), bir müddet tizlik ve pestlik sınırında duran ve insan tabiatının kendisinden hoşlandığı sestir.*" şeklinde tanımlar. Tizlik ve pestliğin sebeplerini açıklar. Ona göre gerginlik, güç, yüzeyin pürüzsüzlüğü ve sesi taşıyan havadaki dalga parçalarının sıklığı (ses dalgasının frekansının yüksekliği) seste tizliğin yakın sebepleridir. Pestliğin sebepleri de bunların zıttıdır. Tizliğin uzak sebepleri ise ses çıkaran şeyin sertliği, pürüzsüzlüğü, kısalığı, gerginliğidir; nefesli bir çalgı ise havanın çıktığı yerin darlığı veya bu yerin üflenene yere yakınlığıdır. Pestliğin uzak sebebi ise bunların zıttıdır.³⁶

Sesin tizlik ve pestlik sebepleri hakkında İbni Sînâ'nın kendisinden sonraki mûsikî bilginlerine kaynaklık ettiğini XIII., XIV. ve XV. yüzyıllarda yazılmış edvar kitaplarını incelediğimizde açıkça görebiliriz.³⁷

Abdülkâdir Merâgî, Fârâbî'nin *Kitâbü'l-Makâlât*'ta perdeleri dokuz kısımda mülâhaza ve tespit ederek bunları bir cevella gösterdiğini kaydeder.³⁸ Aşağıda adlarını verdiğimiz ud klavyesindeki parmak baskı yerlerinin adlandırılması Fârâbî ve İbni Sînâ'da aynıdır.³⁹

³⁵ İbni Sînâ, a.g.e., s. 10-12.

³⁶ Mûsikî, İbni Sînâ, çev: Ahmet Hakkı Turabi, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004, s.7.

³⁷ Bu konuya Safiyyüddin Urmevi şunları söylemiştir: "*Nağmenin tizlik ve pestliğinin de sebepleri vardır: Pestliğin sebepleri telin uzunluğu, gevşekliliği ve kalınlığıdır. Nefesli çalgılarda ise çalgının deliklerinin genişliği ve nefes verilen ağza deliklerin uzaklığı gibidir. Tizliğin sebepleri ise bunların zıttıdır.*" Bkz. Safiyyüddin el-Urmevi, *Kitâbü'l-Edvâr*, Nuruosmaniye Kütüphanesi, 3653/1, vr. 3^a. Aynı konu hakkında Abdülkâdir Merâgî'nin görüşü için bkz. Abdülkâdir Merâgî, *Câmiu'l-Elhân*, Nuruosmâniye Ktp, No: 3644 vr. 6^a

³⁸ Abdülkâdir Merâgî, *Şerhu'l-Edvâr* (nşr. Takî Biniş), Tahran 1991, s. 197.

³⁹ Bkz. İbni Sînâ, a.g.e., s. 140. 141.

- 1) Ebhâm (başparmak)
- 2) Sebbâbe (işaret parmağı)
- 3) Vustâ (orta parmak)
- 4) Binsır (yüzük parmağı)
- 5) Hinsır (serçe parmak)

İbni Sînâ, birbirine bitişmiş iki nota arasındaki mesafenin aralığı oluşturduğunu belirtir ve uyumlu ve uyumsuz aralıkları açıklar.⁴⁰ Notaların toplanmasıyla özelleşen birlikteliğe grup adı verilir ki grup birden çok cinse sahiptir.⁴¹ Fârâbî "cem" (grup) konusunu *el-Mûsika'l-Kebir*'in birinci bölümünde açıklamıştır. İbni Sînâ, bu konuya Kitâbü's-Şifâ'da 20 sayfa ayırmıştır. Aralık, cins, grup (cem) konusunda bu iki mûsikî bilgini hem fikirdirler. Her ikisine göre da iki nota aralığı, iki aralık cinsi, dörtlü aralık grubu (cem) meydana getirir.

İbni Sînâ'ya göre melodi az aralıklarla ve basit nağmelerle tamam hale gelmez. Küçük aralıklar makbul olmayıp, uyum büyük aralıklarda gerçekleşir. Küçük aralıkların peş peşe gelmesi bayağı olur ve bu durum ruhta bir güzellik uyandırmaz. Büyük ve küçük aralıkların ölçülü bir şekilde karışarak oluşturduğu harmoni ruhta büyük bir zevk uyandırır.⁴²

İbni Sînâ, intikâl (nağmeler arasındaki seyir) konusunda önemli bilgiler verir. Nağmeler arasında intikâlin hangi suretlerle yapıldığı konusunu anlatır. Ona göre tiz nağmelere intikâl kızgınlık duygularını, pest nağmelere yapılan intikâl ise anlayış, yumuşaklık ve tevazu özelliklerini çağırır.⁴³

İbni Sînâ, ritmin tanımı ve ritim çeşitleri konusunda Fârâbî'nin verdiği bilgileri tekrar etmiştir. İbni Sînâ' ritmi: "*Aralarında kimi zaman ölçülebilen, kimi zaman da ölçülemeyen vuruşların naklidir.*" diye tanımlar.⁴⁴ Fârâbî İbni Sînâ' dan önce aynı tanımı şu şekilde yapmıştır: "*Aralarında sınırlı kalıplaşmış zaman dilimleri ve oranları bulunan vuruşların naklidir.*"⁴⁵

Mûsikî eserlerinde yukarıda belirttiğimiz konuların yanında ritmin dille ifadesi, şiir, beste yapma gibi konular hakkında da bilgiler veren İbni Sînâ'nın mûsikî anlayışı itibariyle Fârâbî'nin bu konudaki yaklaşımına mutabık kaldığını ve eserlerini yaşadığı dönemde

⁴⁰ Bkz. İbni Sînâ, a.g.e., s. 14-27.

⁴¹ Bkz. D'erlanger, Baron Rodolphe, *La Musique Arabe*, Paris, 1935, c. I, s. 3-18. Bu konuda İbni Sînâ'nın görüşleri için Bkz. İbni Sînâ, a.g.e., s. 45-65 arası.

⁴² İbni Sînâ, a.g.e., s. 45-46.

⁴³ İbni Sînâ, a.g.e., s. 74-75.

⁴⁴ D'erlanger, Baron Rodolphe, *La Musique Arabe*, Paris, 1935, c. I, s. 80.

⁴⁵ D'erlanger, Baron Rodolphe, *La Musique Arabe*, Paris, 1935, c. I, s. 27.

uygulanan mûsikî üzerine inşa ettiğini söyleyebiliriz. İbni Sînâ, mûsikî nazariyâtı ve özellikle mûsikî felsefesi konularında Fârâbî'yi kendine üstat ve rehber edinmiştir. Onun mûsikî hakkındaki eserlerinde Fârâbî'nin izlerini açıkça görmek mümkündür.⁴⁶

İbni Sînâ, kendisinden önceki mûsikî üstatlarının eserlerini, özellikle de Fârâbî'nin mûsikî ve felsefe hakkında yazdığı eserleri yakından tanımış ve mûsikî hakkında iki de risale yazmıştır. Kendinden önceki bilginlerden farklı olarak İbni Sînâ çalgı çalmamıştır. Abdülkâdir Merâgî, İbni Sînâ'nın mûsikînin tatbikâtı ile uğraşmaya teşebbüs ettiğinde kendisinin kabiliyetindeki eksikliği görünce "işte ilim, adam nerede?" dediği meşhur sözünü *Câmiu'l-Elhân*'da şu şekilde anlatır: "*Aristo ve Eflatun da bu ilim ve uygulamasında çok mahirdiler. Ancak Hakîm Pisagor bu ilim ve uygulamasında çok çaba sarf ederek kemâle erişmiştir. Ama sahâbe aleyhisselam, Kur'ân tilavetinde güzel nâmeler ortaya koyuyordu. Seyh Ebu'n-Nasr Fârâbî, bu ilim ve uygulamasında maharetle kemâle ermiştir. Öyle ki halkı ud sesiyle ağılatıp uyutuyordu ki biz bunun uygulama yolunu kitabın sonunda zikrettik. Şeyh Ebû Ali (İbni Sîna) de bu ilimde mâhir ve kâmeldi. Ancak uygulamada âcizdi. Bu fennin uygulamasına geldiğinde 'işte ilim, adam nerede?' demiştir.*"⁴⁷

İbni Sînâ'nın ses sistemine göre "tar" çalgısının sapındaki perdelerle icra edilen Azerbaycan, Fars, Arap, Özbek, Türkmen mûsikî örnekleri, Orta Asya halklarının mûsikî materyallerinin bu ses sistemine daha uygun geldiğini görmekteyiz. Her milletin kendi millî mûsikî kültürleri olduğu gibi kendilerine ait bir ses sistemleri de olmuştur. Bu konuda, önceki bahiste bilgi vermiştik. Buna göre İbni Sînâ'nın 17 perdeli ses sistemi yapay yolla değil, mevcut olan icranın yapısından kaynaklanmıştır. Zira bu yapı Orta Asya Türk mûsikisine daha uygun bir vasıfta tebarüz etmiştir.

Oğuzhan Kuşoğlu'nun değerli çalışmasında naklettiğine göre, İbni Sînâ'nın mûsikî anlayışının felsefi ve estetik konularına açıklık getiren Gülnaz Abdullâzâde şu bilgileri vermiştir: "*İbni Sînâ'nın eserlerinde sevginin insan hayatına olan etkisi de mûsikî ile bağlantılı olarak verilmiştir. İbni Sînâ, Fi'l-Aşk adlı eserinde, sevginin kendisine göre armoni olduğunu söylemiştir. Bu sevgi, bu armoni,*

⁴⁶ Ahmed Hakkı Turabi *İbni Sînâ'nın Kitâbuş-Şifâ'sında Mûsikî*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 2002, s. 14.

⁴⁷ Bkz. Ubeydullah Sezikli, *Abdülkâdir Merâgî ve Câmiu'l-Elhân'ı*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 2007, s. 264; ayrıca bkz. Abdülkâdir Merâgî, *Câmiu'l-Elhân*, Nuruosmaniye Ktp, No: 3644, vr. 118^b

gelişmiş biçimsellikle ve bütün bir manevî içerikle donatılmış zengin mûsikînin meydana getirilmesine hizmet etmektedir"⁴⁸

İbni Sînâ, mûsikînin uygulama kısmı ve icrası bakımından Fârâbî kadar mâhir değildir. Ancak tüm bunlara rağmen onun mûsikî konusunda kaleme almış olduğu eserlerinin kendisinden sonraki mûsikî bilginlerine ışık tuttuğu da bir gerçektir.

Sonuç

İbni Sînâ, kendisinden önceki, özellikle de Fârâbî'nin mûsikî ve felsefe hakkında yazdığı eserleri yakından tanımış ve mûsikî hakkında iki de risale yazmıştır. Kendinden önceki bilginlerden farklı olarak İbni Sînâ'nın çalgı çalamadığı anlaşılmaktadır. Bu durum onun amelî mûsikî konusundaki eksikliğini gösterir. Zira amelî mûsikîdeki maharetin nazarî konulara hakimiyette etkisinin büyük olduğu bir gerçektir. Bununla birlikte İbni Sînâ, yaşadığı dönemde seslendirilen mûsikînin ses sistemi üzerinde araştırmalar yapmış ve mûsikî nazariyatına kendi ses sistemi ile katkıda bulunmuştur. İbni Sînâ'nın ses sistemine göre icra edilen Azerbaycan, Fars, Arap, Özbek, Türkmen mûsikî örnekleri içerisinde Orta Asya halklarının mûsikî materyallerinin bu ses sistemine daha uygun olduğu da anlaşılmaktadır.

İbni Sînâ, Fârâbî'nin mûsikî hakkındaki düşüncelerini yeniden ele alarak incelemiş ve bu konuda genel olarak ona tabi olmuştur. Aynı zamanda mûsikînin tanımı hakkındaki yaklaşımı, sesin canlılar için meydana getirdiği fonksiyonu hakkındaki açıklamaları ve ilimler tasnifinde mûsikîye verdiği yer yönüyle bu konuda Fârâbî'nin görüşleri dışında Türk mûsikî nazariyatına katkı sağladığı şüphesizdir. İbni Sînâ, mûsikî nazariyatı hakkında kendinden sonra önemli çalışmalar yaptığını düşündüğümüz Safiyyüddîn Urmevî, Abdülkâdir Merâgî gibi mûsikî bilginlerine kaynaklık etmiştir. Bilimler tasnifinde mûsikîye ayırdığı yer ve mûsikînin temel konularına yaklaşımı bakımından bu konudaki düşünceleri ile günümüzde de önemini koruyan bir mûsikî bilginidir.

⁴⁸ Bkz. Oğuzhan Kuşoğlu, Gülnaz Abdullazade'nin, *Filosofskaya suşnost muzıkalnogo iskusstva* adlı eserinden naklederek bu bilgileri vermiştir; bkz. Kuşoğlu, Rafiq Hüseyin Oğlu İmrani'nin Yayımladığı Azerbaycan Mugam Janrının Yaranması ve İnkişaf Tarihi, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2007, s. 299.

Şii Müfessir Ebü'l-Kasım Hûî'nin Kıraat Anlayışı

Mirniyaz MÜRSELOV*

Abstract

In this article have been given one of the great interpretation scientists of the Shiah faith– Abul-Kasim al-Musavi al-Khoi` s opinions connected with “mutavativity” of the “Yedi Giraat”. The article consists of five items.

In the first item have been given evidences which Khoi has advanced on giraat is not be “mutavativir”. Khoi has explained these evidences in the five points. These shall be able to do essence as the following:

1. Khoi has put in a claim that giraat legends have been come by “ahad” way and some ravis have not been “sika”.
2. Gares have taken their giraats by “ahad” way.
3. References closed giraats with gare were not “mutavativir”.
4. Each gare has furnished evidence about its “health”. Nevertheless, in Khoi` s opinion if giraats have been come from Prophet by “ahad” way there was no need to proof their correctness.
5. In the fifth point Khoi has declared that some giraats have been denied by some authors.

In the second item Khoi has enlisted one by one scientists` advanced evidence who had accepted giraats` “mutavativity” and he has tried to settle up them.

In the third item Khoi put forward scientists` evidences one by one which have accepted giraats being “mutavativir” and he has worked to rot them.

In the fourth item Khoi has made remarks that Ahli Sunna` s scientists` opinions put in a claim for coming Koran on “Yedi Harf” have not been true and that it has not been stubborn proportionality with hadises have been come from Prophet about coming Koran on “Yedi Harf” and in defiance of existence of these hadises in the Shiah` s sources.

In fifth item Khoi has said that there were many ways of coming Koran on “Yedi Harf” have been remarked and Khoi has tried to enlist and settle accounts with the most important of them.

Şii-İmâmî geleneğin kıraat anlayışı Sünnî anlayıştan farklılık arzeder. Zira Şia'aya göre Kur'an'ın Hz. Peygamber döneminden

* Bakü Devlet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Aspirantı.

tevâtürle nakledildiği sabit olsa da kıraatlerin ona isnadı sabit değildir. Ayrıca Ehl-i Sünnet hadis kaynaklarında Hz. Peygamber'e isnad olunan Kur'an'ın yedi harf üzerine indiğine dair rivayetler de Şîa'ca muteber kabul edilmemektedir. Şîa'nın bu anlayışı benimsemesinin en önemli nedeni kendi hadis kaynaklarında yer alan rivayetlerdir. Buna göre İmam Ca'fer es-Sâdık'a "insanlar Kur'an'ın yedi harf üzerine indiğini söylemektedirler. Bu konuda ne dersin?" diye sorulmuş, o da cevaben "Allah'ın düşmanları yalan söylemişlerdir. O, Tek'in (Allah'ın) indinden tek harf üzerine inmiştir. İhtilaf râvilerden kaynaklanmaktadır." şeklinde cevap vermiştir.¹ Şîi kaynakların bazılarında yedi harfle ilgili Ehl-i Sünnet kaynaklarındaki rivayetlere benzer rivayetlere rastlansa da² mezkûr mezhep alimlerinin çoğunluğu "tek harf"le ilgili rivayetleri esas almışlardır. Bu makalede son dönem Şîi düşüncesinin önemli alimlerinden biri olan Ebû'l-Kâsım Hûî'nin kıraat anlayışını incelemeye çalışacağız.

Hûî kıraatle ilgili görüşlerini *el-Beyân* adlı tefsirinde ele almıştır. Şunu belirtmek gerekir ki, Hûî de Şîi ülemanın çoğunluğu gibi yedi kıraatin mütevâtir oluşunu kabul etmez. Ona göre bu kıraatler âhâd yolla gelmiştir. Hatta bazı râvilerinin sikaliği bile sabit değildir. Bu yedi kıraat kârilerinin kendi kıraatlerini alma yoluna baktarsak bunların âhâd yolla nakledildiğini görürüz. Hûî'ye göre ayrıca her bir kârinin kendi kıraatının sıhhati konusunda delil getirmesi ve onu izleyenlerin de bu konuda delil getirmesi ve diğer kıraatlere karşı çıkması kıraatlerin kârilerinin içtihad ve reylerine dayandığının kati delilidir. Çünkü, şayet Peygamber'den mütevâtir yolla gelselerdi doğruluklarının isbatı için delile ihtiyac olmazdı. Yine ona göre bazı alimlerin yedi kıraatden bir kısmını inkar etmeleri onların tevâtür derecesine ulaşmadıklarının delilidir. Örneğin, İbn Cerir et-Taberi İbn Âmirin kıraatını inkar etmiş, diğer bazı alimler de mezkûr kıraatlere bir çok yönleriyle ta'nda bulunmuşlardır. Bazıları Hamza, bazıları Ebû Amr, bazıları da İbn Kesir kıraatine karşı çıkmışlardır. Bir kısım alim de Arap dili bakımından bunları tenkit etmiş ve kârilerin bir çok yerde hata ettiklerini vurgulamışlardır. Ahmed b. Hanbel, Yezid b. Hârûn, İbn Mehdi, Ebu Bekr b. Ayyâş ve İbn Düreyd gibi alimler Hamza'nın kıraatini inkar etmişlerdir. Ebu Zeyd, el-Esmâî ve Yâkub el-Hadramî وما انتم بمصرخي ifadesinde "ye'i müşeddede"yi kesreli okuduğu için onun hata ettiğini söylemişler-

¹ Küleyni, *el-Kafi*, thk. Ali Ekber Giffari, Tahran, Dördüncü Baskı, 1365, C. 2, s. 630-631; Hürri el-Amili, *Vesailü's-Şîa*, Kum, 1414, C. 4, s. 822; Meclisi, *Biharü'envar*, Beyrut, 1403/1983, C. 31, s. 210-211

² Bkz. İbn Babaveyh el-Kummi (Şeyh Saduk), *el-Hisal*, thk. Ali Ekber Giffari, Kum, [t.y.], s. 358; Amili, *a.g.e.*, s. 164.

dir. Aynı şekilde başta Zeccac olmakla bir çok alim Ebu Amrın يغفرلكم ifadesinde ra'yı lam'a idgam etmesinin aleyhine çıkmışlardır.³

Hûî kıraatlerin tevâtür derecesine varmadıklarını ispat etmek için çeşitli Sünnî alimlerden bu konuda uzunca nakiller yapmaktadır. Örneğin, o İbnü'l-Cezerî'nin şöyle dediğini nakletmektedir:

Bir yönüyle de olsa Arapça'ya uygun olan ve aynı şekilde ihtimâlî bile olsa Osman mushaflarından birine uygun olan ve senedi sahih olan her kıraat sahih olup reddi caiz değildir ve inkarı helal olmaz. Bilakis o, Kur'an'ın indiği yedi harftendir (el-ahrufu' seb'a) ve insanların ister yedi veya on imamdandan, isterse de diğer makbul imamlardan gelsin onları kabul etmesi farzdır. Ne zaman ki, yukarıda zikr ettiğimiz bu üç esasta problem olsa o zaman bu kıraatler zayıf, şaz ve batıl sayılmalıdır ve burada da onların yedi kıraat imamından gelip gelmemesi önemli değildir.⁴

Ayrıca o, Ebû Şâme'nin *el-Murşidu'l-vecîz*'inden şu nakilleri yapmaktadır:

Yedi kıraat imamına isnad edilen tüm kıraatlerin doğruluğunu iddia etmek mümkün değildir. Bu yedi kâri ve diğerlerinin kıraatleri içerisinde doğru olanı (icmâî) olduğu gibi doğru olmayanı (şaz) da vardır. Mezkûr yedi kari meşhur oldukları ve kıraatlerinde üzerinde ittifak edilen sahih olanlarının çokluğu dolayısıyla diğerlerine üstün gelmişlerdir.⁵

Hûî, Mekkî ve Muhammed Saîd el-Üryân'dan alıntılar yaparak çeşitli alimlerin meşhur yedi kıraat içinde bir kısmını diğerlerine üstün tutmalarını, ayrıca bu kıraatlerin şaz nakillerden müstağni olmayışlarını da onların tamamen tevâtüre dayandıkları görüşünü çürüttüğünü düşünmektedir.⁶

Hûî'ye göre İbnü'l-Cezerî ve Ebû Şâme'nin mezkûr görüşleri kıraatlerin mütuvâtir olmadığını delili olup başta Hâfız Ebû Amr Osman b. Saîd ed-Dânî, Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib ve Ebü'l-Abbas Ahmed b. Ammâr el-Mehdevî olmakla selef ve halefin büyük imamlarının çoğunluğunun görüşü de bu doğrultudadır. O, bu konuda muhakkık alimlerin ihtilaf etmediklerini vurgulamaktadır. Ayrıca Hûî bu konudaki delillerin bu kadar açık olmasına rağmen tarihte Endelüs müftüsü Ebû Saîd gibi kıraatlerin tevâtür yo-

³ Hûî, *el-Beyân fi tefsîr'l-Kur'an*: Beyrut, 1395/1975, s. 151-152

⁴ Hûî, *a.g.e.*, s. 153; bkz. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'IKirââti'-aşr*, nşr. Ali Muhammed ed-Dabbâ', Kahire, [t.y.], C. 1, s. 9.

⁵ Hûî, *a.g.e.*, s. 153; ayrıca bkz. Bahrânî, *el-Hadâiku'n-nâdirâ*, thk. Muhammed Takî el-İrevânî, Kum, [t.y.] C. 8, s. 101; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, Beyrut, 1973, C. 2, s. 262-263; Ebü'l-Fazl Mir Muhammedî ez-Zerendî, *Buhus fi tarihi'l-Kur'ân*, Kum: 1420, s. 166.

⁶ Hûî, *a.g.e.*, s. 156.

luyla gelmediğini iddia edenleri tekfir edenlerin bulunduğunu belirtmektedir. Ona göre mezkûr görüşe sahip olanların hatası kiraatlerin mütevâtir oluşuyla Kur'an'ın mütevâtir oluşunu bir biriyle karıştırmalarından kaynaklanmaktadır. Halbuki ileride de göreceğimiz gibi Hûî bunu doğru bulmamaktadır.

Kıraatlerin mütevâtir olduğunu kabul edenler bu konuda bir çok delil ileri sürmüşlerdir. Hûî bunların önemli olanlarını ele alarak çürütmeye çalışmaktadır. Bu delillerden ilkinde göre selef ve halef alimleri kiraatlerin mütevâtir oluşunda icma etmişlerdir. Hûî'ye göre bu iddia doğru değildir. Çünkü yukarıda da zikr ettiğimiz gibi aynı mezhebe mensup olan bir çok alim bile bu konuda ihtilaf etmişlerdir. İkinci delile göre sahabe ve tabiunun Kur'an konusunda gösterdikleri ihtimam kiraatlerin tevâtür yoluyla geldiğini göstermektedir. Hûî bu iddiayı da doğru bulmaz. Ona göre bu, kiraat keyfiyetinin değil bizzat Kur'an'ın kendisinin tevâtür yoluyla geldiğini göstermektedir. Üstelik bir çok alim kiraatlerin en azından bir kısmının ya haber-i vâhide veya kâriilerin kendi içtihadlarına dayandığı görüşünü savunmuşlardır. Şayet böyle olmasaydı bu delile göre yedi ve ya onla sınırlamaya gerek kalmadan bütün kiraatlerin mütevâtir addedilmesi gerekirdi.

Kıraatlerin tevâtüre ulaştığını kabul edenlerce ileri sürülen başka bir delile göre şayet bu yedi kiraat mütevâtir olmazsa Kur'an da mütevâtir olmaz. Çünkü onlara göre Kur'an bize meşhur hâfiz ve kâriiler tarafından ulaştırılmıştır. Onların kiraatlerinin mütevâtir oluşu Kur'an da mütevâtirliğini gerektirmektedir. Aksi durumda ise Kur'an'ın da mütevâtir olmadığını kabul etmemiz gerekir. Hûî'ye göre bu iddia da doğru değildir. Ona göre Kur'an'ın mütevâtir oluşu kiraatlerin mütevâtir olmalarını gerektirmez. Çünkü kelimenin keyfiyetindeki ihtilaf onun aslındaki ittifaka engel değildir. Mesela, meşhur şair Mütenebbi'nin kasidelerinin lafızlarında râviler arasında ihtilaf sözkonusu olmuşsa da bu kasidelerin ondan tevâtür yoluyla gelişinde her hangi bir ihtilaf bulunmamaktadır. Yine râvilerin Hz.Peygamber'in hicretinin özellikleriyle ilgili ihtilafı bizzat hicretin vukuu konusundaki bilginin tevâtür oluşuyla çelişmez. Kâriiler vasıtasıyla bize ulaşan kiraatlerin özellikleridir. Kur'an'ın aslına gelince o, bize tevâtür yoluyla ulaşmıştır. Kur'an bize halefin seleften nakliyle ve onların bunu kendi kalblerinde ve yazılarında hıfz etmeleriyle ulaşmıştır. Bunda ise kâriilerin hiç bir dahli bulunmamaktadır. Bu yedi veya on kâriinin hiç var olmadıkları farz edilse bile Kur'an yine mütevâtir yolla sabit olurdu. Kur'an'ın büyüklüğü sınırlı sayıda ki şahıslara dayanmaz.

Bu konudaki bir diğer delile göre şayet kiraatler mütevâtir olmazsa Kur'an'ın bir kısmı da mütevâtir olmazdı. "ملك" , "مالك" ve

benzerlerinde olduğu gibi. Bu ikisinden birinin tahsis edilmesi doğru olmayan bir tahakkümdür. Bu delili İbnü'l-Hâcib ileri sürmüş ve bir grup insan da ona tabi olmuştur. Hûî'ye göre bu delil de geçersizdir. Zira onu doğru kabul ettiğimiz taktirde bütün kıraatlerin mütevâtir olduğunu ileri sürmeliyiz. O zaman onların yediyle sınırlandırılması da doğru olmayan bir tahakküm olurdu. Çünkü bir çoğunun itiraf ettiği gibi bu yedi karinin dışında da bazıları onlardan daha sika ve kıraat vecihlerinde daha bilgili kariler bulunmaktadır. Bu, tevâtürün onların (yedi karinin) kıraatleriyle sınırlandırılmasının sebebi olamaz. Hûî'ye göre ayrıca kıraat ihtilafı Kur'an'ın başka bir şeyle karıştırılmamasının, onun biçim veya i'rab bakımından ayırd edilmemesinin sebebi olabilir. Ancak bu Kur'an'ın aslının mütevâtir oluşuyla çelişmez. Çünkü biçim ve i'rab farklı olsa da madde mütevâtirdir.⁷

Hûî Kur'an'ın mütevâtir oluşunun kıraatlerin de mütevâtir olmalarını gerektirmediği konusunda kendi görüşlerini desteklemek için bir çok alimden nakiller yapmaktadır. Örneğin o, Zerkânî'den şu sözleri nakletmektedir:

Bazıları yedi kıraatin övülmesinde mübalağaya yol vererek "yedi kıraatin tevâtürünün lüzumunu kabul etmeyenlerin sözü küfürdür" demişlerdir. Zira bu, bütünlükte Kur'an'ın mütevâtir olmadığına götürmektedir. Bu görüş Endelüs müftüsü Ebu Said Ferec b. Leb'e dayandırılmaktadır. O, kendi görüşünü savunmak ve onun görüşünü kabul etmeyenleri redd etmek için büyük bir risale yazmıştır. Ancak onun delili doğru değildir. Yedi kıraatin mütevâtirliğinin kabul edilmemesi Kur'an'ın mütevâtir yolla gelmediğini iddia etmek anlamına gelmez. Çünkü Kur'an'la yedi kıraat arasında fark vardır.⁸

Zerkeşi ise şöyle demektedir:

Kur'an ve kıraatler birbirinden farklıdır. Kur'an Hz. Peygamber'e beyan ve icaz için indirilen vahydir. Kıraatler ise mezkûr vahyin lafızlarının harfler konusunda, ayrıca onların tahfif, teşdid ve diğer yönlerinin keyfiyetleri konusundaki ihtilafdır. Yedi kıraat cumhurun görüşüne göre mütevâtirdir. Onun meşhur olduğu da denilmiştir.... Ancak gerçek şu ki o, yedi imamdan mütevâtir olarak gelmiştir. Peygamber'den mütevâtir yolla gelmesi ise problemlidir. Bu yedi kıraatin istinatları kıraat kitaplarında mevcuttur ve o, bir

⁷ Hûî, *a.g.e.*, 158-159

⁸ Zerkânî, *Menâhilü'l-irfân*, Beyrut: Daru'l-kutubü'l-ilmîyye, [t.y.], C. 1, s. 432-433

şahsın diğer bir şahıstan nakletmesi yoluyla (haber-i vahid) rivayet edilmiştir.⁹

Hûi yedi kıraatin hadislerde zikrolunan yedi harfle aynı olduğuna dair iddiaları da ele almaktadır. Ona göre bu iddia temelsizdir. Zira İbnü'l-Cezerî'nin de vurguladığı gibi zikri geçen yedi kıraat hicri III. yüzyılın başlarında Bağdat'ta yaşamış olan İmam Ebû Bekir b. Mücâhid'e kadar diğerlerinden seçilmiyorlardı. O, Hameyn, İrâkeyn ve Şam'ın meşhur imamlarından yedi kıraati *Kitâbü's-Seb'a* adlı eserinde topladı. Bunlar, Nâfi, Abdullah b. Kesir, Ebû Amr İbnü'l-Ala, Abdullah b. Âmir, Âsım, Hamza vâ Kisâi'nin kıraatleridir. Bundan dolayı bazıları yedi kıraatin yedi harf olduğunu zann etmişlerdir. Halbuki, bu doğru değildir. Hatta bir çok alim çok sayıda kıraat içinden yedisini seçtiği için İbn Mücâhid'i kınamışlardır. Ahmed b. Amr el-Mehdevî bunlardan birisidir. İsmail b. İbrahim b. Muhammed el-Kurra ve Ebû Muhammed el-Mekkî de bunlar arasındadır. Üstelik yedi kıraatin yedi harf olduğuna dair Hz. Peygamberden herhangi bir nass bize ulaşmamıştır. Bu mümkün de değildir. Zira kıraat imamları Hz. Peygamber'den çok çok sonraları yaşamışlardır. Üstelik bunlardan bir kısmı daha sonra bu yedi kıraat içinde mütalaa edilmiştir. Örneğin, Kisâi Memun döneminde yedi kıraate ilave edilmiştir. Ondan önce Yakub el-Hadremî yedinci olarak kabul görmüştür. İbn Mücâhid hicri 300-cü yılda Yakub'un yerine Kisâi'yi yerleştirdi. Şeref el-Merisî, Kurtubî, İbn Nahnâs, İbnü'l-Cezerî ve Ebû Şâme gibi önemli alimler de yedi kıraatin yedi harf olmadığı düşüncesini taşımışlardır.¹⁰ Hatta, el-Merisî ve Ebû Şâme yedi kıraatin yedi harf olduğunu söyleyenleri cahillikle suçlarlar. Hûi bir çok müellifin kıraatleri cem eden kitaplar yazdığını vurgular. Ona göre kıraatleri kitap halinde ilk cemedden muteber müellif Ebu Ubeyd Kasım b. Sellâm (ö. 224) olmuştur. O, kendi eserinde bu yedi kâriyle birlikte yaklaşık yirmi beş kâriyi zikretmiştir. Ondan sonra ise Antakya'da yaşamış olan Ahmed b. Cübeyr b. Muhammed el-Kufî (ö. 257) beş kıraati cemedden bir kitap yazmıştır. Ondan sonra da Gazi İsmail b. İshak el-Malikî (ö. 282) içinde bu yedi imamın da bulunduğu yirmi imamın kıraatini cemettiği bir kitap yazmıştır. Ondan da sonra İbn Cerir et-Taberî (ö. 310) yirmiden fazla kıraati ihtiva eden "el-Cami" isimli kitap yazmıştır.¹¹

Hûi "yedi kıraat mütevâtir yolla gelmesi de kati delillerle sabit olduğu için zan ifade etmez" görüşünü de doğru bulmaz. Ona göre

⁹ Hûi, *a.g.e.*, s. 160; ayrıca bkz. Zerkeşi, *el-Burhan*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim, Kahire, 1376, C. 1, s. 318-319

¹⁰ Bkz. Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâm'l-Kur'ân (Tefsîru'l-Kurtubî)*, Beyrut: 1985/1405, C. 1, s. 46.

¹¹ Hûi, *a.g.e.*, s. 160-163

kıraatler rivayet olarak açık değillerdir. Onların bir çoğu kâriilerin içtihadına dayanmaktadır. Kâriiler arasındaki kıraat ihtilaflarına dik-kat ettiğimizde bunların bir çoğunun mushafların nokta ve şekiller-den yoksunluğuna dayandığını görürüz. Zira İbn Ebû Hişâm'ın da vurguladığı gibi mushaflar önceleri nokta ve şekillerden mahrum-dular. Her bir bölgede yaşayanlar onu sahabelerden hatlara uygun olması şartıyla dinleyerek elde ediyorlardı. Hatlara uygun olmayan-ları ise kabul etmiyorlardı. Çeşitli bölgelerin kâriileri arasındaki ihti-laf böyle ortaya çıktı. Fakat zaman değişti ve müslümanlar Ku'an'ı korumak amacıyla ona noktalar eklediler.¹²

Hûî'ye göre bütün kıraatlerin rivayetlere dayandığını ve râvilerinin de hepsinin sika olduğunu kabul etsek bile bunların bazı-larının kati olarak Hz. Peygamber'den sadır olmadığını bilmekteyiz. Zira bütün kıraatlerin Hz. Peygamber'den sadır olduğu kabul edil-mesi mümkün değildir. Çünkü bu kıraatlerin bir kısmı diğerini ya-lanlamaktadır. Böyle olunca da onların hepsi delil olma vasfını kay-bederler. Eğer kıraatler Peygamber'den tevâtür yoluyla gelselerdi onlar arasında çelişki bulunmaz ve hepsinin Kur'an sayılmaları ge-rekli olurdu. Halbuki, durum böyle değildir.¹³

Bütün bunlardan sonra Hûî Kur'an'ın gerçekten de yedi harf üzerine inip inmediği problemini ele almaktadır. Yukarıda da vur-guladığımız gibi Hûî dahil Şii geleneğe mensup olan alimler genel olarak imam Ca'fer es-Sâdık'a nisbet edilen "Kur'an yalnız bir harf üzerine nazil olmuştur" görüşünü savunurlar. Ehli-Sünnet kaynak-larında ise sahih olarak kabul edilen Kur'an'ın yedi harf üzerine indiği hadisi temel alınmıştır. Bu rivayetlerden bazıları şöyledir:

عن عبدالله بن عباس حدثه ان رسول الله صلى الله عليه و سلم قال: اقرانى جبريل على حرف، فراجعته فلم ازل استزيده ويزيدنى حتى انتهى الى سبعة احرف

Abdullah b. Abbas Hz. Peygamber'in şöyle dediğini nakletmiştir: Cebrail bana bir harf üzere okuttu. Artırması için müracaat ettim. Tekrar tekrar aynı müracaatımı yapıyordum, o da her seferinde artırıyor. Nihayet yedi harfe çıktı.¹⁴

عن ابى بن كعب قال: كنت فى المسجد فدخل رجل يصلى فقرأ قراءة انكرتها عليه؛ ثم دخل آخر فقرأ قراءة سوى قراءة صاحبه. فلما قضينا الصلاة دخلنا جميعا على رسول الله صلى الله عليه و سلم فقلت: ان هذا قرأ قراءة انكرتها عليه ودخل آخر فقرأ سوى قراءة صاحبه. فامرهما رسول الله صلى الله عليه و سلم فقرأ. فحسن ان النبى صلى الله عليه و سلم شأتهما....

Übeyy b. Ka'b şöyle dedi: Mescidde idim. Birisi içeri girip namaza durdu ve tanımadığım bir kıraat okudu. Sonra baş-

¹² Hûî, a.g.e., s. 164-165

¹³ Hûî, a.g.e., s. 166

¹⁴ Buhari, "Fezailü'l-Kur'an", 2; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 313

ka biri girdi, o da, arkadaşının okuduğundan başka bir kıraat okudu. Namazı bitirince hep birlikte Rasulü Allah (sav)'ın yanına girdik. Ben şöyle dedim:

- Bu şahıs, benim bilmediğim bir kıraat okudu. Sonra diğeri girdi, o da arkadaşının okuduğundan başka bir kıraat okudu

Rasulü Allah, onlara okumalarını emretti. Onlar da okudular. Peygamber (sav) ikisinin de okuyuşunu beğendi....."¹⁵

Ehl-i Sünnet kaynaklarında bu konuda çok sayıda sahih olarak kabul edilen rivayet bulunmaktadır. Hûî bu konuda Şîî kaynaklarda yer alan rivayetten yana tavır almaktadır. O Şîa akidesini esas alarak dini konularda müracaat edilecek kaynakların Kur'an ve Ehli Beyt olduğunu ileri sürer. Çünkü ona göre Hz. Peygamber (sav) kendisinden sonra onlara itaati emretmiştir. Bunun için de onlardan sahih olarak gelen bir görüşle çelişen rivayetlerin hiç bir değeri bulunmamaktadır. Bundan dolayı Hûî Ehl-i Sünnet kaynaklarındaki bu rivayetlerin senedlerinden bahsetmeyi bağlı bulunduğu mezhebin hadis tekniği açısından doğru bulmamaktadır. Fakat ona göre bu rivayetlere dikkat edildiğinde aralarında birçok çelişkinin bulunduğu görülür. Örneğin, bu rivayetlerin bazılarına göre Cebrail Peygamber'e bir harf üzerine okutmuştur. Sonra Peygamber ondan artırımını istemiş ve istediği olmuştur. Fakat bu tedrici yolla artırılma bazı rivayetlere göre ikinci defadan sonra bir defa, bazılarına göre ise üçüncü defadan sonra artırılmış ve dördüncü defa yedi kıraat emri gelmiştir. Yine bu rivayetlerde çelişkili noktalardan biri de rivayetlerden bazılarına göre bütün artırmalar bir mecliste vuku bulmuş ve üstelik Hz. Peygamber'in artırma talebi de Mikail'in yol göstermesiyle olmuştur. Bunun üzerine Cebrail yediye ulaşınca kadar artırmıştır. Rivayetlerin bazılarında ise Cebrail her defasında birini ilave etmek suretiyle artırmıştır. Rivayetlerin bazılarında göre Übeyy mescide girmiş ve bir şahsın onun kıraatının hilafına okuduğunu görmüştür. Bazılarında ise o mesciddeyken iki şahıs oraya girmiş ve onun kıraatının hilafına okumuşlardır. Hûî'ye göre rivayetlerdeki bu çelişkiler onların sıhhati konusunda kuşku uyandırmaktadır. Üstelik bu rivayetler İmam Ca'fer es-Sâdık'tan gelen yukarıdaki rivayetle de çelişmektedir.¹⁶

Hûî yedi harfin hangi anlama geldiğine dair Ehl-i Sünnet geleneğindeki önemli görüşleri de ele alarak çürütmeye çalışmaktadır. Bu görüşlerden birine göre yedi harften maksat yakın anlamların farklı lafızlarla ifade edilmesidir. Mesela, "عجل", "اسرع", "اصع" şeklinde olduğu gibi. Bütün bu harfler Hz. Osman dönemine kadar

¹⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 127

¹⁶ Bkz. Hûî, *a.g.e.*, s. 169-178

kıraatlerin çokluğunun ümmet için kolaylık değil tam aksine zorluk çıkardığını göstermektedir. Üstelik Kur'an'ın tek harfle okunması ümmet için zor da gelmemiştir. Zira, dil ve ırk farklılıklarına rağmen müslümanlar Osman döneminden sonra Kur'an'ı bir harf üzerine okuya bilmişlerdir. Şayet bu dönemde bu onlara zor gelmemişse fasih Arapçanın konuşulduğu Hz. Peygamber döneminde hiç gelmezdi. Hûî bütün bu nedenlerden dolayı Ehl-i Sünnet alimlerinin bir çoğunun da bu görüşü zayıf bulduklarını söyler. Bunlar arasında söz konusu rivayetlerin müşkil ve müteşabih olduğunu ileri süren Ebû Cafer Muhammed b. Sadan en-Nahrî ve Celaleddin es-Suyutî gibi alimleri zikr etmek mümkündür.¹⁹

el-Ahrufu's-seb'anın anlamı konusundaki ikinci görüş onun Kur'an'ın indiği yedi bab anlamına geldiğidir. Bunlar zecr (yasaklar, nehy), emr, helal, haram, muhkem, müteşabih ve mesellerdir. İbn Mesud'dan rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber şöyle demiştir:

İlk kitab bir kapıdan bir harf üzerine inmiştir. Kur'an ise yedi kapıdan yedi harf üzerine nazil olmuştur. Bunlar zecr (yasaklar, nehy), emr, helal, haram, muhkem, müteşabih ve mesellerdir. Siz onun helalini helal, haramını haram kılın, emrolduklarınızı yapın, nehyolduklarınızı bırakın, mesellerinden ibret ve öğüt alın, muhkemiyle amel edin, müteşabihine iman edin ve "Biz ona inandık, hepsi Rabbimizin katındadır" deyiniz.²⁰

Hûî bu görüşe de katılmaz. Ona göre bu rivayet Ebû Kureyb'in İbn Mesud'da isnaden naklettiği rivayetle çelişmektedir. Buna göre Allah Kur'an'ı beş harfle indirmiştir. Bunlar, helal, haram, muhkem, müteşabih ve emsaldir.²¹ Ayrıca Hûî'ye göre haram ve zecir aynı anlamda olup rivayette bunların ayrı ayrı zikredilmesi anlamsızdır. Üstelik Kur'an'da bu rivayetteki yedi harf içinde zikredilmeyen mebbe-meade, kısas ve başka konular da bulunmaktadır. Şayet bunu kabul edenler bütün bu babları muhkem ve müteşabihte topladıklarını iddia ederlerse o zaman adı geçen bütün babları da bu iki mefhumla sınırlandırmaları gerekir. O zaman da Kur'an'ın yedi değil iki harfle sınırlandırılması lazım gelir.²²

Hûî yedi harfin çeşitli Arap lehçeleri ve kıratlerdeki vecih farklılıkları olduğuna dair görüşleri de zayıf bulduktan sonra Kur'an'ın yedi harf üzerine indiğine dair görüşün sahih bir anlama dayanma-

¹⁹ Hûî, *a.g.e.*, s. 178-183

²⁰ Bkz. Hkim, *Müstedrek*, thk. Yusuf Maraşlı, Beyrut, 1406, C. 1, s. 553; İbnu Hacer, *Fethu'l-Bârî*, Beyrut, 1408/1988, C. 9, s. 24

²¹ Taberî, *a.g.e.*, C. 1, s. 50

²² Hûî, *a.g.e.*, s. 183-185

diğini söyler. Ona göre bu konuda Ca'fer es-Sâdik'tan gelen rivayette itibar edilmesi gerekmektedir.²³

Sonuç olarak Hûi'nin kıraat konusunda Şii-İmami çizgiyi benimseyen ulemanın genel görüşüne katıldığını söylemek mümkündür.

²³ Bkz. Hûi, *a.g.e.*, s. 185-193; Hûi'nin kıraat konusundaki görüşlerinin özeti için bkz. Hûi, *Kitâbu's-Salât*, Kum, 1413, C. 3, s. 473-475

DERGİ YAYIN İLKELERİ

1. Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki sayı yayımlanan hakemli bir dergidir.

2. Derginin yayın dili Türkçe'dir, ancak Türkçe özet verilerek yabancı dildeki bilimsel makaleler de yayımlanabilir.

3. Dergide, daha önce hiçbir yerde yayımlanmamış, orijinal bir araştırmayı bulgu ve sonuçlarıyla yansıtan makaleler, yeterli sayıda bilimsel makaleyi tarayarak, konuyu bu günkü bilgi düzeyinde özetleyip, bir değerlendirme ile günümüzdeki önemini belirten tarama yazıları, bir konudaki farklı görüşleri bilimsel düzeyde ortaya koyan eleştiri yazıları, yeni bir yöntem, teknik veya araştırma bulguları ortaya koyan, alanına katkı sağlayacak olan bildiriler, ayrıca yazma eser, kitap tanıtımı ve çeviriler basta olmak üzere akademik nitelikleri haiz her türlü çalışma yayımlanır.

4. Dergide yayımlanmak üzere verilen yazılar, konu, içerik, sunuş biçimi ve bilimsel ölçütlere uyma çerçevesinde Yayın Kurulu tarafından yapılan ilk incelemeden sonra -yayımlanmaya değer bulunması halinde- bilimsel hakeme gönderilir. Sayı hakemlerinin isimleri derginin ilgili sayısında yer alır. Hakeme gönderilen çalışmaların yazarları gizli tutulur. Ayrıca hakem raporları da gizlidir. Yazılar, hakem raporuna göre -gerekliyorsa- yazar tarafından düzeltilir. İlk hakemlerin olumsuz görüş bildirdiği yazılar, Yayın Kurulu kararıyla başka hakemlere gönderilebilir. Bu hakemlerin olumlu görüş bildirmesi durumunda, yazının yayımlanıp yayımlanmayacağına Yayın Kurulu karar verir.

5. Dergide yayımlanan yazıların bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir.

6. Hakem incelemesine gönderilmek üzere teslim edilen telif makaleler üç nüsha, tercüme ise orijinal metniyle birlikte iki nüsha halinde (isimsiz olarak) yayın kuruluna ulaştırılır. Çalışma sahibinin (/sahiplerinin) adı, akademik unvanı, çalıştığı kurum ve kendilerine ulaşılabilecek her türlü iletişim adresleri (posta, e-posta, tlf.) kısa biyografik bilgileri ile birlikte ayrı bir sayfaya yazılarak makaleye eklenir.

7. Kitap tanıtımı dışındaki çalışmalar, her biri en az 50, en fazla 150 kelimedenden oluşan Türkçe ve İngilizce özet ve anahtar kelimeler (3-5 kelime) içermelidir. Gönderilen çalışmaların İngilizce ve Arapça başlığı da bulunmalıdır.

8. Gönderilen çalışmalar -yayımlansın ya da yayımlanmasında iade edilmez.

9. Toplam 25 sayfayı aşan yazıların tamamının bir anda yayınlanıp yayınlanmayacağına yayın kurulu karar verir.

10. Çalışmalarda TDV İslam Ansiklopedisi'nin (DİA) imlâ kaideleri esas alınır. Dipnot kullanımında yararlanılan kaynaklar ilk geçtiği yerde tam künyesi ile sonraki yerlerde uygun biçimde kısaltılarak verilmeli ve çalışmanın sonuna ayrıca kaynakça eklenmemelidir. Çalışmalar, IBM uyumlu bilgisayarda MS Word programında yazılmalı, gövde metni 10 punto ve 1 aralıklı (satır başı 0.8 cm ve paragraflar arası boşluk 4 nk), dipnot metni ise 8 punto ve 1 aralıklı (0.5 cm asılı), Verdana yazı tipinde biçimlendirilmeli ve A4 boyutundaki kağıdın tek yüzüne kenarlardan 4.5 cm (sağ ve sol) ve 5.25 cm (üst ve alt) bırakılarak çıktısı alınmalıdır.

11. İnceleme işlemi biten makalenin son şekli bir disket veya e-posta ile yayın kuruluna iletilir.

12. Dergide yayımlanan yazılardaki görüşlerin sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayın için kabul edilen metinlerin yayın hakkı dergiye aittir. Yayımlanan her yazı için o yazının yazarına, iki veya çok yazarlı ise her yazarına bir adet dergi ile 25 adet ayrı basım gönderilir. Hakem ve iletişim masrafları makale sahibinden tazmin edilir. Dergide yayımlanan yazı ve görsel malzemeler dergi adı zikredilerek alıntı yapılabilir.

13. Yazıların şekil ve esas yönünden ön incelemesi Yayın Kurulu'nca yapılır; uygun görülenler hakem görüşüne arz edilir; uygun görülmeyenler, yazı sahibine bildirilir.

14. Gönderilecek yazılarda, yazı türleri derleme/araştırma/yorum) ve bilim dalları da göz önüne alınarak su sıra izlenmelidir: Türkçe başlık, yazar ve/veya yazarların isimleri, bir dipnotla unvanları, kurum ve e-posta adresleri, Özet (Türkçe) ve Anahtar Kelimeler (Türkçe), İngilizce başlık, Abstract ve Key Words (3–5 kelimelik).